

Sayı / Issue 45

Haziran / June 2021



Harran İlahiyat Dergisi

Published since 1995

Harran İlahiyat Journal

HARRAN ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI
Şanlıurfa / Türkiye

ISSN 2791-6812

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

مجلة إلهيات حران

Sayı/Issue: 45, Haziran/June 2021

ISSN 2791-6812

Kapsam Spoce	Dinî Araştırmalar Religious Studies			
Periyot Period	Yılda 2 Sayı, 15 Haziran & 15 Aralık Biannual, 15 June & 15 December			
Yıl Year	27			
Yayıncı Publisher	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Harran University Faculty of Theology			
Önceki İsim Previous Title	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Journal of Harran University Faculty of Theology			
Önceki ISSN Previous ISSN	1303-2054	2564-7741 (Online)		
Eski Adla Çıkan Sayılar Issues Publihed with Previous Title	Yıllar Years	1995-2020	Sayılar Issues	1-44
Dizinleme Bilgileri Indexing	TR Dizin, TR Index,	Başlangıç 2018 (Sayı 38) Starting 2018 (Issue 38)		
İletişim Contact	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Osmanbey Kampüsü / Şanlıurfa hij@harran.edu.tr, Tel: +90 414 318 3454			
Web	https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij			

Harran İlahiyat Dergisinde yayımlanan yazıların tüm içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.

All the responsibility for the content of the papers published in The Harran İlahiyat Journal belongs to the authors.

Harran İlahiyat Dergisi Creative Commons Atıf-Gayri Ticari-Aynı Lisansla Paylaş 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Harran İlahiyat Journal is licensed by Creative Commons Attribution-Non-Commercial-No Derivatives 4.0 (CC BY) licence.

Harran İlahiyat Dergisi

Sahibi / Owner

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Dekan: Prof. Dr. Celil ABUZAR

Editör / Managing Editor

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KARTAL

Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Arş. Gör. Selim YILMAZ

Mizanpaj / Layout

Arş. Gör. Havva İslam ÇELİK

Alan Editörleri / Field Editors

Doç. Dr. Ahmet GÜNDÜZ	Arş. Gör. Abdalbaki ÇİFTÇİ
Dr. Öğr. Üyesi Fatma ÇAKMAK	Arş. Gör. Adem MIDİLLİ
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin ÇİFTÇİ	Arş. Gör. Coşkun BORSBUĞA
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Fatih KAYAN	Arş. Gör. Fatma UYANIKOĞLU
Arş. Gör. Dr. Nilüfer ÖZTÜRK KOCABIYIK	Arş. Gör. Havva İslam ÇELİK
Arş. Gör. Dr. Orhan AYAZ	Arş. Gör. İbrahim AKÇA
Öğr. Gör. Abdulhakim ÖNEL	Arş. Gör. Mehmet Nurullah AYDIN
Öğr. Gör. Mustafa Said DİLEK	Arş. Gör. Mahmut SABUNCU

Dil Editörleri / Language Editors

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Kartal (İngilizce)	Arş. Gör. Adem Midilli (Arapça)
--	---------------------------------

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Abdulvahap YILDIZ (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Asım YAPICI (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
Prof. Dr. Celil ABUZAR (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Kasım ŞULUL (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Ahmet GÜNDÜZ (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Mahmut ÖZTÜRK (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Ömer SABUNCU (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KARTAL (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Fatma ÇAKMAK (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mahmud MASRİ (FSM Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Cüneyt GÖKÇE (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Dr. Abdullah SAHRAVİ (Setif 2 Üniversitesi, Cezayir)
Dr. Daham HASNEYANİ (Hurra Üniversitesi, Irak)
Dr. Selahaddin ARKADAN (Haliç Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, Kuveyt)

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Âdem APAK, Uludağ Üniversitesi, İslâm Tarihi
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN, İstanbul Üniversitesi, İslâm Tarihi
Prof. Dr. Atilla YARGICI, Harran Üniversitesi, Tefsir
Prof. Dr. Baki ADAM, Ankara Üniversitesi, Dinler Tarihi
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM, Ankara Üniversitesi, Hadis
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR, Hitit Üniversitesi, Tefsir
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Kelam
Prof. Dr. İdris ŞENGÜL, Ankara Üniversitesi, Tefsir
Prof. Dr. İlhan KUTLUER, Marmara Üniversitesi, İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ, Hitit Üniversitesi, İslâm Tarihi
Prof. Dr. Mehmet KATAR, Ankara Üniversitesi, Dinler Tarihi
Prof. Dr. Musa YILDIZ, Gazi Üniversitesi, Arap Dili Eğitimi
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN, Ankara Üniversitesi, İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Kelâm
Prof. Dr. Recai DOĞAN, Ankara Üniversitesi, Din Eğitimi
Prof. Dr. Selçuk COŞKUN, Atatürk Üniversitesi, Hadis
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN, Kocaeli Üniversitesi, Hadis
Prof. Dr. Şaban ÖZ, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İslâm Tarihi
Doç. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK, Balıkesir Üniversitesi, Tefsir
Dr. Öğr. Üyesi Mahmud MASRI, FSM Üniversitesi, Hadis

Dergimizin Yer Aldığı Diğer Platformlar

- OpenAIRE:** (Kabul /Accepted: 07.04.2018).
- ResearchBib:** Academic Resource Index (Kabul / Accepted:02.03.2018)
- Miar:** Information Matrix for the Analysis of Journals (Kabul /Accepted: 18.02.2018).
- İDEALONLINE:** Türkçe Online Kütüphane (Kabul / Accepted: 11/01/2018)
- ARAŞTIRMAX** Scientific Publication Index (Kabul / Accepted: 13.12.2017).
- Index Copernicus International** (Kabul / Accepted: 01/12/2017)
- ERIH PLUS:** The European Reference Index for the Humanities and the Social Science (Kabul/ Accepted: 21.10.2017).

Harran İlahiyat Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında İsnad Atıf Sistemi'ni kullanmaktadır.
Detaylı bilgiye aşağıdaki bağlantıdan ulaşabilirsiniz.

<http://www.isnadsistemi.org>

İÇİNDEKİLER

Editörden / From the EditorVI

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KARTAL

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

**Muhammed Avvâme'nin Cerh ve Ta'dilin Kabulüne Dair Bazı Değerlendirmeleri /
Reviews of Muhammad Awwamah on Acknowledging Invalidation and
Validation.....1-16**

Dr. Öğr. Üyesi Fatih ÇİMEN

**İslâm Tarihinde Beraber Yaşama Kültürü ve Yansımaları / The Culture of Living
Together and its Reflections in the History of Islam.....17-35**

Dr. Öğr. Üyesi Cuma KARAN

**Dindar Şahsiyeti İnşa Eden Üç Kavram: İslam-İman-İhsan / Three Concepts That
Constitute Religious Personality: Islam-Faith- Benevolence..... 36-56**

Dr. Öğr. Üyesi Ruhullah ÖZ

**Şâfiî Mezhebinde Fetva Usulü ve Kullanılan Başlıca Rumuz ve Terimler / Legal
Ruling Methodology and Essential Symbol and Terms Used in Shaferi School....57-75**

Ömer ASLAN - Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI

**Hizb-ut Tahrir Yapılanması Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz: Özbekistan ve
Türkiye Örneği / A Comparative Analysis on Hizb ut-Tahrir Movement: Uzbekistan
and Turkey.....76-97**

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet AKTAŞ

**Sebeb-i Nüzûlün Tefsire Yansıması: Âl-i İmrân Sûresi 28 ve 118. Âyetler Örneği /
The Impact of the Reasons for Revelation on Tafsir: The Case of Verses 28 and 118
in Chapter Al-i Imran.....98-113**

Mustafa HAMURLI

**Said Nursî ve Çağdaşlarının Kıssalara Yaklaşımı / Approaches by Said Nursi and His
Contemporaries Towards Parables.....114-134**

Fatih ÇELİKEL

**Dil Kurallarının Kıraat Tercihindeki Etkisi: Kutrub Örneği / The Impact of Linguistic
Rules on Recitation Preferences: The Example of Kutrub.....135-153**

Dr. Öğr. Üyesi Esat ÖZCAN

Kur'an'da Peygamberlerin İsmeti ve Kitâb-ı Mukaddes'le Mukayesesi / Infallibility of the Prophets in the Qur'an and Comparing it with the Bible.....154-178

Dr. Hasan SARRAOĞLU

İbn Ammâr el-Mevsilî'nin Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri / Ibn Ammar el-Mevsili's Life and Place in the Field of Hadith.....179-200

Arş. Gör. Selim YILMAZ

XIX. Asırda Bir Sûfî Şair: Seyfeddin Bosnevî, Tasavvufî Yönü ve Şiirleri / A Sufi Poet in the 19th Century: Sayf ad-Din Bosnawi, His Sufism and Poems.....201-226

Dr. Öğr. Üyesi Atila GÖKDEMİR - İsmail AK

Bir Halvet Deneyiminin Sosyolojik Analizi: Halvette 40 Gün / Sociological Analysis of Seclusion Experience: 40 Days in Seclusion.....227-247

Arş. Gör. Dr. Sıddık AĞÇOBAN

Sibt İbnü'l-Acemî ve Nûru'n-nibrâs Adlı Siyer Şerhi / Sibt Ibn al-'Acemî and His Expounding on Prophetic Biography Entitled Nûr an-Nibrâs248-269

Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahim ARSLAN

İsâmuddîn el-İsferâyînî'nin Hayatı ve Eserleri / 'Isâmuddîn al-Isferâyîni's Life and Works.....270-294

Arş. Gör. Dr. Nihat TARI

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Arapçada Asıl ve Fer' Nazariyesi.....295-299

Arş. Gör. Yusuf BUHAN

EDİTÖRDEN

Dergimizin 45. sayısını, Allah'a hamdolsun ki çok önemli bazı değişiklikleri uygulayabilme imkânıyla, siz değerli okur ve yazarlarımızın ilgi ve takdirine sunma bahtiyarlığına ulaşmış bulunuyoruz. Söz konusu değişikliklerin muhtemelen ilk dikkat çekecek olanı, derginin ismine ilişkindir: Bu sayı ile birlikte Harran İlahiyat Dergisi yeni adımızla akademik yayın hayatına kaldığımız yerden daha büyük bir heyecanla devam edeceğiz. Uluslararası sahada kullanacağımız isim ise Harran İlahiyat Journal olacaktır. En büyük arzu ve hedefimiz, Harran ve ilahiyat kelimelerini, asırlara sığmayan engin marifet ve hikmet birikimlerinden güç alarak dünyaya duyurmak ve böylece kendi alanında ülkemizin en iyi akademik dergisi konumuna yükselmektir. İsim değişikliğinin dergimiz için bir milat olacağına inanıyoruz. Zira isim değişikliğiyle birlikte uluslararası saygın bir dinî araştırmalar dergisi olmak için gereken her adımı atmaya kararlıyız.

Bu minvalde derginin kapağını ve jenerik sayfalarını, keza makale jenerik sayfasını yeniledik. Makale jenerik sayfasına önemli ve gerekli bazı unsurlar ekledik. Belki de en önemli yenilik, bu sayımızın yayımlanmasından sonra dergimize gönderilecek makalelerin farklı ve zorlu bir değerlendirme sürecine tabi tutulacak olmasıdır. Temelde dört aşamadan oluşacak yeni değerlendirme sürecinde ön kabul ve ön değerlendirme aşamalarını ilk kez uygulamaya başlayacağız. Bu yeni sürece ilişkin alt yapı çalışmalarımızda son hazırlıkları yapıyoruz. Dergimizin yayımlanmasından hemen sonra yeni makaleleri almaya başlayacağız.

Yine dergimizin 45. sayısının yayımlanmasından kısa bir süre sonra Web of Science dizinlerinde yer almak için başvuru yapacağız. Bu konuda hızlı yol alacağımıza ve eksiklerimiz ortaya çıktıkça bunları seri bir şekilde giderebileceğimize inanıyoruz. Zaten yapılan değişiklik ve yenilikler büyük oranda bu başvuruya hazırlık amacı taşıyor. Fakat Web of Science dizinleri olsun veya başka bir uluslararası dizin olsun biz hiçbirini nihâî bir amaç olarak değerlendirmiyoruz. Tersine asıl amaç, özgün ve etkili çalışmalarını ilim dünyasına taşıyan kaliteli bir dergi olmaktır. Bize göre bu, ulaşılabilecek bir son nokta değil her zaman yolunda ilerlenecek bir hedeftir. Bu sayı itibarıyla bahsi geçen hedefe ilerleme yolunda büyük bir adım attığımızı inancını taşıyoruz.

Hedefin cesametine bağlı olarak harcanan çabanın da büyük olması gerekir. Zira küçük çabalarla büyük başarılarla ulaşılamaz. Bütün dergi ekibime bu zorlu süreçte gösterdikleri mütenasip gayret, verdikleri emek için teşekkür ediyorum. Ayrıca değerli hakemlerimize dergi ekibi ve fakültemiz adına şükranlarımızı sunuyorum.

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KARTAL

15 Haziran 2021

Muhammed Avvâme'nin Cerh ve Ta'dîlin Kabulüne Dair Bazı Değerlendirmeleri

Reviews of Muhammad 'Awwamah on Acknowledging Invalidation and Validation

Yazar Bilgisi Author Information

Fatih ÇİMEN

Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kırklareli, Türkiye
Asst. Prof., Kırklareli University Faculty of Theology, Kırklareli, Turkey
fatihcimen77@gmail.com, orcid.org/0000-0002-6098-3374

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned with iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that they get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.952956
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
17 Mayıs/May 2020	27 Mart/March 2021

Öz

Muhaddisler, hadislerin sıhhatini tespit etme konusunda en önemli unsur olarak râvileri esas aldıkları için, mesailerini de bu alana teksif etmişlerdir. Dolayısıyla onların hadisler karşısındaki ilk faaliyetleri, râvilerin adalet ve zapt yönünden güvenilirliklerini araştırmak ve bu noktada tespitlerde bulunmak olmuştur. Bu bağlamda Cerh ta'dîl ilmi, hadislerin gerek râvi gerekse metin açısından sıhhatini tespit etme konusunda karşılaşılan problemlerin çözümünde önemli bir yere sahiptir.

Günümüzde hadislerin sened açısından sıhhat durumlarını tespit edebilmek için münekkitlerin râvi değerlendirmeleri esas alınmaktadır. Dolayısıyla onların, râvilerin durumlarına dair yaptıkları açıklamalar önemlidir. Hadisleri bir sonraki nesle taşınması misyonunu üstlenmiş olan ravilerin hadis rivayeti konusunda yeterliliği sağlayıp sağlayamadıklarının tespitine dayanan cerh ta'dîl sistemi, her şeyden önce beşerî, bir diğer ifadeyle ictihâdî bir mahiyete sahiptir. Rivayet işini yüklenen râvinin taşınması gereken adalet ve zabt vasfının varlığı, cerh ta'dîl faaliyetini yürüten münekkit tarafından sorgulanmaktadır. Dolayısıyla bu faaliyet esnasında gerek râvide gerekse münekkit açısından müspet veya menfi birçok insanî, tabii veya fitrî faktörlerle karşılaşılması tabii bir durumdur.

Münekkitlerin râviler hakkında yaptığı birbirinden farklı cerh ta'dîl değerlendirmeleri karşısında nasıl hareket edileceği ise bu ilmin problemlerinden biridir. Bu noktada kimi âlimler tarafından, hadis ilminde önemli yere sahip olan Buhârî ve Müslim gibi isimlerin hadis aldıkları râvilerin durumlarından hareketle bir takım kurallar geliştirilmiştir. Bunlardan biri de cerhin kabulü için müfesser olma şartıdır. Ancak rical kaynaklarında cerh ta'dîl ilminin otorite isimleri tarafından müfesser olmayan cerh ifadelerinin sıklıkla kullanıldığı da bir vakiadır. Bu durum karşısında nasıl bir yol izleneceği ise bir diğer problem olarak karşımızdadır. Son dönem önemli hadis âlimlerinden Muhammed Avvâme'nin bu konudaki değerlendirmeleri mezkûr problemlerin çözümüne katkı sağlar niteliktedir. İşte bu çalışmada Muhammed Avvâme'nin cerh ve ta'dîlin kabulüne dair bazı tespitleri ele alınmıştır.

Hadis usulü kaynaklarına bakıldığında âlimlerin, Buhârî, Müslim ve Ebû Dâvud gibi isimlerin, hadis aldıkları râvilerin cerh ta'dîl durumlarından hareketle, cerhin müfesser olma şartıyla kabul edilmesi gerektiğini savundukları ve aynı zamanda bu görüşü mezkûr isimlere de nispet ettikleri görülmektedir. Ancak Muhammed Avvâme söz konusu râvilerin durumlarını tetkik etmekte ve böyle bir kaidenin mezkûr isimlere nispetinin tartışmalı olduğunu ortaya koymaktadır. Muhammed Avvâme ayrıca edindiği tespitler bağlamında örneğin Buhârî veya Müslim'in bir râviden hadis almasının aynı zamanda onunla ihticac ettiği anlamına gelmeyeceğini de örnekleriyle göstermektedir. O, bununla cerh ta'dîl ilminde âlimlerin Buhârî ve Müslim'in ricâlinden hareketle ileri sürdükleri ve genel kabul gören bazı kaideleri de tartışmaya açmış olmaktadır.

Cerhin kabulü konusunda bir diğer önemli husus da, ricâl eserlerinde "fülan zaîf, fülan leyse bi-şey" gibi gerekçeleri açıklanmayan, mutlak ve müphem lafızlarla zikredilen cerh ifadelerinin nasıl yorumlanması gerektiğidir. Muhammed Avvâme söz konusu müphem cerh ifadelerinin, her ne kadar gerekçeleri açıklanmasa da ilgili münekkidin bilgi ve tecrübesini ihtiva ettiği için bilgi değeri ihtiva ettiğine dikkat çekmektedir. Dolayısıyla müfesser olmayan bu tarz cerh ifadelerini, sadece müfesser olmadığı gerekçesiyle itibardan düşürmek isabetli bir yaklaşım değildir. Bu durumda cerh ta'dîl sebeplerine vakıf olan ve bu ilimde söz sahibi âlimlerin, gerekçelerini ister açıklasın ister açıklamasın cerhlerinin makbul olması isabetli olan görüştür.

Muhammed Avvâme'nin yaklaşımları, hadis ilminin en çetrefilli alanlarından biri olan cerh ta'dîl konusunda çok dikkatli hareket edilmesi gerektiğini göstermektedir. Bununla birlikte Sahîhayn'a rivayetleri alınan râvilerin, Şeyhân tarafından hangi gerekçelerle kabul edildiğinin sağlıklı bir şekilde tespit edilmesi de, cerh ta'dîl konusunda yanlış çıkarımların önüne geçmek noktasında önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Muhammed Avvâme, Cerh, Ta'dîl, Kabul

Abstract

Since Hadith scholars consider the narrators as the most important element in determining the reliability of hadiths, they focus their works on this field. Therefore, the first thing for them to do is to investigate the reliability of the narrators in terms of justice and recording and to draw conclusions. In this context, the studies of invalidation (jarh) and validation (ta'dîl) have an important place in examining the problems encountered while determining the reliability of hadiths regarding both narrators and texts.

Today, in order to understand the reliability of hadiths in terms of script, critics' evaluations of narrators are taken as basis. Therefore, their explanations on the status of the narrators are important. The invalidation validation discipline, which is based on determining whether the narrators, who undertook the mission of passing hadiths onto the next generations, have the competence in the narration of hadiths, has a human, namely opinion-based, nature. The presence of justice and record, a quality that must be undertaken by the narrator, is questioned by the critics who are in the field of invalidation-validation. Therefore, it is quite normal to encounter many positive or negative human, natural or existential factors regarding the narrator and the critic.

One of the problems in this field is how to act when having different invalidation validation evaluations made by the scholars on the narrators. Thus, a number of rules have been designated by some scholars, basing on the status of the narrators from whom prominent hadith scholars such as Bukhari and Muslim have received hadiths. One of these rules for the acceptance of jarj is the condition of being explained. However, it is also a fact that, in Rical sources, unexplained invalidation expressions are frequently used by the authorities in invalidation-validation field. How to handle this situation is another problem. Reviews of Muhammad 'Awwamah, one of the most important recent hadith scholars, on this issue contribute to the solution of these problems. In this study, some views of Muhammad 'Awwamah on the acceptance of invalidation and validation are discussed.

When the sources of hadith methodology are examined, it is seen that scholars, such as Bukhari, Muslim and Abu Dawud, argue that invalidation should only be accepted on the condition that it is explained by the narrators from whom they have received hadiths. They also suggest that they refer this argument to prominent scholars mentioned above. However, Muhammad 'Awwamah examines the status of these narrators and reveals that associating this rule to the aforementioned scholars is controversial. He also shows that the fact that Bukhari or Muslim receives hadith from a narrator does not mean that he bases this hadith on them. By such a claim, he discusses some of the generally accepted rules put forward by scholars in the field of invalidation-validation by basing on the request of Bukhari and Muslim.

Another important issue regarding the acceptance of invalidation is how to interpret invalidation expressions that are cited with absolute and ambiguous phrases. Muhammad 'Awwamah argues that although the reasons are not explained these

ambiguous invalidation statements contain information as they involve the knowledge and experience of the relevant critic. Therefore, it is not an appropriate approach to discredit these expressions simply because they are not explained. In this respect, it is a more sound argument that the invalidations of the scholars, who have a say in this field and know the reasons of invalidation-validation, are accepted even though they do not explain their reasons.

Muhammad 'Awwamah's approaches show that one should be very careful about invalidation and validation, one of the most complicated fields of hadith studies. However, it is also important to understand the reasons why the narrators, whose narrations were included in Sahîhayn, were accepted by the Sheikhs so as to avoid drawing false conclusions about the invalidation and validation.

Keywords: Hadith, Muhammad 'Awwamah, Invalidation, Validation, Acceptance

Giriş

Kur'ân-ı Kerim ve hadisler İslâm dininin iki temel bilgi kaynağıdır. Ayetler, sahâbe ile birlikte sonraki nesillere tevatüren nakledildiği için sübutunda şüphe yoktur. Ancak aynı durum hadisler için söz konusu değildir. Dolayısıyla hadislerin güvenilirliği isnad ve metinlerindeki yapılacak incelemeler neticesinde tespit edilebilecektir. Hadislerin sıhhatini tespit noktasında muhaddisler için birinci öncelik hadisi rivayet eden râvilerin güvenilirliğidir. Bu bağlamda sahâbeden sonra gelen nesiller, hadislerin peygambere aidiyetini tespit ve tashih edebilmek için râviler hakkında bir takım kriterler ve usuller geliştirmişlerdir. Başlarda dağınık olan bu usul ve kriterler zamanla ilme dönüşerek "cerh ve ta'dîl ilmi" şeklinde hadis ilminin bir alt dalı olarak vücut bulmuştur. Binâen aleyh cerh ve ta'dîl ilmi, hadislerin Hz. Peygamber'e (s.a.v) aidiyetini tespit noktasında hayati öneme hâizdir. Bu çalışmada son dönem hadis âlimlerinden Muhammed Avvâme'nin, âlimlerin cerhin kabulü konusundaki görüşlerine yönelik muhakkik kimliği ile ortaya koyduğu yaklaşımlar ve tespitler tahlil edilmeye çalışılacaktır.

1. Cerh ve Ta'dîl İlmi

Sözlükte "yaralamak" anlamına gelen cerh, hadis istilâhında da sözlük anlamına uygun olarak, hadis râvisinin rivayet ettiği hadisin doğruluğuna şehadetini redde müncer olabilecek adl, zabt vs. yönlerden sahip olduğu kusurlu vasıfları nedeniyle reddedilmesi anlamında kullanılmıştır.¹ İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210) cerhin, râvinin ve şâhidin sözüne itibarı ortadan kaldıran ve onunla ameli geçersiz kılan bir sıfat olduğunu ifade etmektedir.² Sözlükte "doğru hüküm vermek, düzeltmek, tezkiye etmek" gibi anlamlara gelen ta'dîl ise, hadis ilminde bir râvinin adalet ve zabt niteliklerini taşıması ve güvenilir biri olduğuna hükmedilmesi anlamına gelmektedir.³ Cerh ve ta'dîlin ilim dalı olarak tarifi ise şöyledir: "Bir takım özel lafızlar kullanarak rivayetlerin kabul edilmesi veya reddedilmesi açısından râvilerin hallerinden ve haklarında kullanılan lafızların mertebelerinden bahseden ilimdir."⁴ Bu bağlamda cerh ve ta'dîl ilminin hadisin metnine ve ilk kaynağına ulaşmayı

¹ Talat Koçyiğit, *Hadis İstilahları*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980), 71.

² Mübârek b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl fî ehâdisi'r-resûl*, (Beyrut: Mektebetü'l-Halvânî, 1389/1969), 1/126.

³ Abdullah Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 299.

⁴ Ebûbekir Ahmed Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû Abdullah es-Sûrakî, (Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 38; Hacı Halîfe Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 1/ 582.

hedefleyen isnadın kontrol sistemi olduğunu söylemek mümkündür.⁵ Dolayısıyla cerh ve ta'dîl, Hz. Peygamber'in (s.a.v) hadislerinin kendisine aidiyetini tespit etmeyi amaç edinen bir ilimdir ve bu hususiyetlerine binaen hadis ilimlerinin önemli bir dalı olarak kabul edilmiştir.⁶

2. Cerh ve Ta'dîlin Kabulü

Cerh ve ta'dîl ilmine dair meseleler, ilk dönemlerden itibaren âlimler tarafından büyük bir dikkatle ele alınmış ve bu alanda literatür meydana getirilmiştir. Cerh ve ta'dîl alanındaki eserler tetkik edildiğinde, gerek âlimlerin râviler hakkında yaptıkları cerh ve ta'dîllerin mahiyeti, gerek bunların gerekçelerinin açıklanıp açıklanmaması noktasında tartışmalar yaşandığı görülmektedir. Ehli tarafından yapılan ve geçerli sebeplere dayanan cerh ve ta'dîllerin kabulünde herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. "Müphem cerh ve ta'dîl" şeklinde ifade edilen değerlendirmelerin ise ne şekilde kabul edilip edilmeyeceği hususunda âlimler tarafından farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşleri şöyle sıralamak mümkündür:

1. Cerh ve ta'dîl için gerekli şartlara sahip olan bir münekkidin, sebeplerini açıklamadığı ta'dîl kabul edilmekle birlikte aynı münekkidin böyle bir cerhi makbul değildir. Bu, âlimlerinin genelinin benimsediği görüştür.

2. Birinci görüşün aksine, aynı münekkidin sebeplerini açıklamadığı cerh kabul edilirken, böyle bir ta'dîl makbul değildir. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Râzî (ö. 606/1210) gibi usulcülerin bu görüşe sahip oldukları ifade edilmektedir.

3. Münekkidin yaptığı cerh ve ta'dîlin kabul edilmesi için her ikisinin de gerekçelerini açıklaması gerekmektedir. Usûl âlimleri ile Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) bu görüşü desteklemektedirler.⁷

4. Cerh ve ta'dîl gerekçelerini bilen ve bu alanda itibar kazanmış bir münekkidin yaptığı cerh ve ta'dîl, gerekçeleri açıklanmamış olsa da kabul edilir. Bâkılânî (ö. 403/1013), Zeynüddîn el-İrâkî (ö. 806/1404) ve Ömer b. Reslân el-Bulkînî (ö. 805/1403) gibi âlimler bu görüşü benimsemişlerdir. Hatta Hatîb el-Bağdâdî'nin de bu görüşü benimsediği belirtilmektedir.⁸

Cerhin kabulü konusunda bir önemli husus da, cerh ve ta'dîl kitaplarında "fülan za'if, fülan leysa bi-şey" gibi gerekçeleri açıklanmayan mutlak lafızlarla getirilen cerh ifadelerinin durumudur. Cerhin kabulü için müfesser olma şartı ileri sürülürken, cerh ve

⁵ Emin Âşık Kutlu, "Cerh ve Ta'dîl", *Türkiye diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), 7/394-401.

⁶ Bk. Ebû Amr Takıyyüddîn İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbnî's-Salâh*, thk. Ebû Abdurrahman Salâh, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1431/2010), 159 vd.; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fî Şerhi Takrîbî'n-Nevevî*, thk. Muhammed Avvâme, (Medine: Dâru'l-Yüsrâ, 1437/2016), 4/5 vd.; Tâhir b. Muhammed el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, (Beyrut: Dâru'l-Beşâirî'l-İslâmiyye, 1430/2009), 274-288.

⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 107, 108.

⁸ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 4/45, 46; Ayrıca bk. Ebû'l-Fazl Zeynüddîn İrâkî, *et-Takyîd ve'l-îzâh Şerhu Mukaddimeti İbnî's-Salâh*, yy., ts.; a.mlf. *Şerhu't-Tebşira ve't-tezkira*, thk. Abdullatif el-Hümeym, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002/1422), 1/ 338, 344; Ebû Hafs Sirâcüddîn Bulkînî, *Mehâsinü'l-İstîlâh*, thk. Âişe Abdurrahman, (Beyrut: Dâru'l-Meârif, ts.), 292.

ta'dîl kitaplarında çokça kullanılan bu cerh ifadeleri nasıl yorumlanmalıdır? Nitekim İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), bu tür uygulamaların cerh kapısını kapattığını, bu râvilerin durumlarının araştırılmadan cerh edilmesine neden olduğunu ifade etmektedir. Nevevî (ö. 676/1277) ise bu kullanımlar karşısında tevakkuf ederek, cerh edilen râvinin durumunun araştırılması gerektiğini, ta'dîline kanaat getirilebilecek sonuçlar elde edildiğinde tevsik edilmesi gerektiğini, aksi durumda cerhine hüküm verileceğini belirtmektedir. Nitekim *Sahîhayn'*daki birçok râvinin durumu da böyledir.⁹

3. Cerh ve Ta'dîlin Kabulü Konusunda Muhammed Avvâme'nin Değerlendirmeleri

Râvilerin cerh ve ta'dîline dair değerlendirmeler icthadî olduğu için, âlimler arasında bu alana tartışmalar hep var olmuştur. Cerh ta'dîl eserlerine bakıldığında mütalaa ve tartışmaların daha çok cerhin mahiyeti ve kabulü noktasında yoğunlaştığı müşahede edilmektedir. Bu durumun tabîî karşılanması gerekmektedir, zira bir hadisin reddedilmesindeki en önemli faktör, râvinin cerh edilmiş olmasıdır. Cerh konusunda âlimler arasında tartışılan hususlardan biri, yapılan cerhin kabulü için ileri sürülen müfesser olma şartıdır. Söz konusu şartın veya diğer bir ifadeyle sadece müfesser olan cerhlerin kabulü söyleminin hicrî ilk üç asırda Şâfiî (ö. 204/820), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875) ve Ebû Dâvûd (ö. 275/889) tarafından savunulduğu iddia edilse de bunun kesin hatlarla İbnü's-Salâh tarafından gerçekleştirildiği ifade edilmektedir.¹⁰ Bu çalışmada söz konusu ilkenin tarihi serüveni değil, cerh ve ta'dîlin kabulü, özellikle de cerhin kabulü için müfesser olma şartına dair son dönem hadis âlimlerinden Muhammed Avvâme'nin tespit ve değerlendirmeleri ele alınacaktır.

Cerh ve ta'dîlin kabulü konusunda, gerekçeleri açıklanmayan ta'dîlin makbul, cerhin ise kabul edilmeyeceği şeklindeki âlimlerin genel görüşü bilinmektedir. İbnü's-Salâh, bu görüşün fıkıh ve usul âlimleri tarafından benimsendiğini ifade etmektedir. Hatîb ise Buhârî, Müslim ve hafız muhaddislerinde bu görüşte olduğunu belirtmekte ve buna dair *Sahîhayn'*dan misaller nakletmektedir. Söz konusu ifadelerden hareketle usul ve fıkıh âlimleri başta olmak üzere, Buhârî ve Müslim'in de, cerhin kabulü için müfesser olma şartını benimsediklerini söylemek mümkündür.¹¹

Nevevî, gerekçeleri açıklanmayan ta'dîlin âlimlerce kabul edildiğini, bunun da meşhur ve sahih olan görüş olduğunu ifade etmektedir.¹² Muhammed Avvâme, Nevevî'nin iddiasının doğru olduğunu ifade etmekte ancak bunun nazarî ve istidlâlî olduğunu söylemektedir. Muhammed Avvâme'nin, söz konusu değerlendirmesi önemlidir, zira bu tespit, mübhem ta'dîlin kabul edilmesi sonrasında meselenin amel boyutuna geçildiğinde bir takım ilave kuralların da işletileceği anlamına gelmektedir. Nitekim Muhammed Avvâme bu konuda okuyucuyu, hocası Abdülfettah Ebû Gudde'nin (1917-1997) tahkik ettiği Leknevî'nin (1848-1886) *er-Ref' ve't-tekmîl* adlı eserine yönlendirmektedir. Leknevî'nin nakillerinden de anlaşılacağı üzere mübhem ta'dîlin kabulü mutlak anlam

⁹ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 162; Ebû Zekeriyâ Yahyâ en-Nevevî, *İrşâdü tullâbi'l-ḥakâ'ik ilâ marifeti süneni hayri'l-halâ'ik şallâllâhu aleyhi ve sellem*, thk. Nureddin İtr, (Dımaşk: Dâru'l-Minhâci'l-Kavîm, 1440/2019), 95; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 4/42.

¹⁰ Cerhin kabulü için müfesser olma şartının tarihi serüveni için bk. Halil İbrahim Turhan, "Bir Râvi/Rivayet Tenkidi İlkesinin Serüveni: Sadece Müfesser Cerh Kabul Edilir", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 18/1 (Ocak, 2018), 299-335

¹¹ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 4/33.

¹² Nevevî, *İrşâdü tullâbi'l-ḥakâ'ik*, 95.

ifade etmemektedir. Burada muaddilin ilmî kişiliğinin de etkisi söz konusudur. Örneğin muaddilin, ta'dîl sebeplerini bilen ve bu konuda söz sahibi olan birinin olması gerekmektedir. Muhammed Avvâme, bu noktaya cerhin kabulü konusunda da işaret etmektedir. Ayrıca mübhem ta'dîlin kabulü konusunda âlimler arasında bir ittifak da söz konusu değildir.¹³

Hadis usulü eserleri tetkik edildiğinde mübhem ta'dîlin kabulüne dair genel yaklaşımın, özellikle de bu alanda söz sahibi isimler söz konusu olduğunda müsbet yönde olduğunu söylemek mümkündür.¹⁴ Ancak Muhammed Avvâme'nin de dikkat çektiği bu yaklaşımın pratikte nasıl gerçekleştiği de önemlidir. Dolayısıyla râviler hakkında isabetli tespitler elde edebilmek için, alanda söz sahibi de olsa bir münekkidin mübhem veya müfesser ta'dîlinin tetkike açık olduğu en başta kabul edilmelidir. Ayrıca burada dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta da, münekkidin ta'dîl konusundaki genel yaklaşımının bilinmesidir. Özellikle ta'dîl konusunda mütesahil olan kimi âlimlerin tevsikleri karşısında temkinli olunması gerektiği bilinmektedir.¹⁵ Muhtemelen Muhammed Avvâme'nin de dikkat çekmek istediği nokta bu olsa gerektir.

Hatîb el-Bağdâdî, Buhârî, Müslim ve Ebû Dâvud'un, cerhin ancak müfesser olma şartıyla kabul edileceği görüşünde olduklarını ifade etmektedir. Muhammed Avvâme ise Hatîb'in bu iddiasının tartışmalı olduğunu, zira böyle bir görüşü savunduklarına dair bizzat kendileri tarafından yapılmış bir açıklamanın bulunmadığını ifade etmektedir. Nitekim Hatîb'in bu iddiasına dayanak olarak zikrettiği Buhârî ve Müslim râvilerinin durumları da Hatîb'in iddiasında hata ettiğini göstermektedir. Hatîb, Buhârî'nin, haklarında cerh bulunan İbn Abbâs'ın mevlâsı İkrime, Amr b. Merzûk, İsmail b. Ebî Üveys ve Âsım b. Ali, Müslim'in de Süveyd b. Saîd ile ihticac ettiklerini ifade etmektedir. Hatîb'e göre bu durum, Buhârî ve Müslim'in müfesser olmayan cerhe itibar etmediklerini göstermektedir. Aksi takdirde Şeyhân'ın, bu gibi cerh edilen râvilerden hadis alması söz konusu olmazdı. Bu ifadelerden anlaşılan odur ki; Buhârî ve Müslim, söz konusu râvilerin haklarındaki cerhlere, müfesser olmadığı için itibar etmemiş ve râvilerle ihticac etmişlerdir.¹⁶

Muhammed Avvâme, yukarıda zikredilen Hatîb'in söz konusu tespitine temkinle yaklaşmakta, özellikle Hatîb'in kullandığı "ihtecce" kelimesine dikkat çekmekte ve söz konusu râvilerin durumlarını açıklayarak Buhârî ve Müslim'in mezkûr râvilerle gerçekten ihticac edip etmediklerini tahlil etmektedir. İbn Hacer (ö. 852/1449), İbn Abbâs'ın mevlâsı İkrime hakkında gerek *Tehzîb'*inde gerekse *Fethu'l-Bârî*'nin mukaddimesinde uzunca bir biyografi bilgisi vermekte ve onunla ilgili lehte-aleyhteki görüşleri aktarmakta, yeri geldiğinde de onu savunmaktadır. Onun kendi döneminde Kur'ân'ı en iyi bilen isimlerin başında geldiğini, hatta Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) tefsiri şu dört kişiden alın diyerek İkrime'nin de ismini zikrettiğini nakleden İbn Hacer, onun Hâricîlerden olduğuna dair nakilleri de paylaşmaktadır.¹⁷ Muhammed Avvâme, İbn Hacer'in naklettiği bilgilerden

¹³ Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *er-Raf' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, (Kahire: Dâru's-Selâm, 2000), 79 vd.

¹⁴ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 161; İrakî, *Şerhu't-Tebşira*, 1/338, 344; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 4/32 vd.

¹⁵ Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar*, 281.

¹⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 108.

¹⁷ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, (Hindistan: Dâiretü'l-Meârif, 1326), 7/264-273; a. mlf. *Hedyü's-Sârî Mukaddimetü Fethu'l-bârî*, (Dimaşk: Dâru Tîbe, ts.), 1136. Salt bidat mezhebine mensup olmak, Ahmed b. Hanbel gibi ilk dönem münekkidler de dâhil olmak üzere âlimlerin geneli nazarında cerh sebebi olarak kabul edilmemiştir. Bu konudaki belirleyici kıstas, râvinin mezhebinin

hareketle İkrime'nin Haricîlerle bir bağlantısı olduğu, ancak daha sonra bu durumdan döndüğü ve haricîlik propagandası yapmadığının anlaşıldığını ifade etmektedir. Bu durumda İkrime'nin, Hatîb'in iddia ettiğinin aksine kendisi hakkındaki cerhlerin gerekçeleri açıklanmış olmaktadır.

Hatîb'in istidlal ettiği bir diğer râvi, Amr b. Merzuk'dur. İbn Hacer, Amr hakkındaki cerh ve ta'dîl değerlendirmelerini aktardıktan sonra Buhârî'nin kendisinden sadece iki hadis rivayet ettiğini ancak kendisiyle ihticac etmediğini ifade etmektedir.¹⁸ Dolayısıyla Muhammed Avvâme'ye göre Buhârî'nin Amr b. Merzuk ile ihticacı söz konusu değildir.¹⁹

Muhammed Avvâme, İsmail b. Ebî Üveys için de Buhârî'nin onunla ihticac ettiğini söylemenin mümkün olduğunu ancak bunun bir tercih olarak yapıldığını ifade etmektedir. Şöyle ki; Buhârî'nin İsmail b. Üveys'ten tahrir ettiği hadisler, *Sahîh*'in aslı hadisleri arasında yer almaktadır. Dolayısıyla Buhârî'nin onunla ihticac ettiğini söylemek durumundayız. Ancak Nesâî'nin onun hakkındaki cerhi dikkate alındığında, İsmail b. Üveys'in *Sahîh*'in dışındaki rivayetlerine temkinle yaklaşmak gerektiği gibi, Buhârî'nin ihticac etmesine itimat ederek onun bütün rivayetlerinin sahih olduğunu söylemek de doğru değildir. *Sahîh*'in dışında bir rivayeti ile karşılaştığında, kendisine aynı hadiste müşareket olması durumunda rivayetine itibar edilmesi gerekmektedir.²⁰ Dolayısıyla burada Buhârî'nin İsmail b. Üveys ile mutlak olarak ihticac etmiş olması da tartışmalıdır.

Âsım b. Ali ise Buhârî'nin *Sahîh*'inde kendisinden dokuz hadis rivayet ettiği bir râvidir. Bunlardan sekizi kendisinden, biri de bil-vasıta yapılmıştır. Muhammed Avvâme'ye göre Buhârî'nin birinden mübaşeret yoluyla rivayet etmesi, onun kendi nazarındaki önemine işaret etmektedir. Burada Âsım b. Ali hakkındaki cerhlerin Buhârî'nin nazarında bir etkisi söz konusu değildir. Dolayısıyla Buhârî'nin Âsım b. Ali ile ihticac ettiği söylenebilir. Ancak Muhammed Avvâme, Buhârî'nin Âsım'dan tahrir ettiği rivayetlere bakıldığında hepsinin mütâbiinin Buhârî tarafından ayrıca başka yerlerde nakledildiğini, bunun da Buhârî'nin Âsım'dan infiradlı bir rivayet tahrir etmediği anlamına geldiğini, dolayısıyla son tahlilde Buhârî'nin Âsım ile ihticac ettiğini mutlak anlamda söylemenin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Muhammed Avvâme, Buhârî'nin cerhe maruz kalmış diğer râvilerinin durumu ile Hatîb'in görüşüne istidlal olarak zikrettiği Müslim'in cerhe maruz kalmış râvilerinin durumun Buhârî'nin söz konusu râvilerinden farklı olmadığını

propagasını yapmamış olmasıdır. Nitekim bidat olarak nitelendirilen mezheplerin kimi âlimlerinin dîni konularda hadisleri delil olarak kabul ettikleri bilinmektedir. Meselâ Haricîlerin günümüzdeki temsilcisi olan İbâdiyenin ilk dönem önemli isimlerinden Rabîb b. Habîb'in, *el-Câmiu's-Sahîh* adlı hadis eseri bulunmaktadır. Konuyla ilgili bilgi için bk. Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve marifetü'r-ricâl rivayetü'l-Mervezî*, thk. Vasıyullah b. Muhammed, (Bombay: Dârü's-Selefiyye, 1408/1988), 91, 115; Ahmet Özdemir, "İbâdiyye'nin Erken Dönem Hadis Kaynakları", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/36, (Aralık, 2019), 525-556; a.mlf. <https://sirnak.edu.tr/yeni/dosya/belgeler/61badiyyenin-Ana-Hadis-Kaynagi-Rebi> b. Habîb' Musned'i. pdf.; a.mlf. "Hâricî/İbâdî Gelenekte Sünnetin Teşri Değeri", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14, (Haziran, 2020), 197-227; Kamil Çakın, *İlk Hicrî Asırlarda Hadis Etrafındaki Şüpheler ve Hadis İnkârcılığı*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 1990), 235-237.

¹⁸ İbn Hacer, *Hedyüs-Sârî*, 1152-1153.

¹⁹ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 4/34-35 dn.

²⁰ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 4/35 dn.

belirtmektedir. Dolayısıyla Buhârî ve Müslim'in söz konusu râviler ile mutlak anlamda ihticac ettiğini iddia etmek isabetli bir görüş değildir.²¹

Muhammed Avvâme'nin yukarıdaki Buhârî ve Müslim'in cerhe maruz kalan râvileriyle ilgili tespitleri önemlidir. Zira Buhârî veya Müslim'in, hadislerini aldıkları her râvi ile ihticac ettiğini söylemek, Şeyhân'ın hadis anlayışı hakkında hatalı çıkarımlara neden olmaktadır. Daha sonra bu çıkarımlar, âlimlerce kendi savundukları görüşler için referans olarak kullanılmaktadır. Nitekim Hatîb de, söz konusu râvilerden hadis aldıkları için Buhârî ve Müslim'in onlarla mutlak anlamda ihticac ettiğini düşünmüş, belki de Şeyhân'ı müdafaa etmek adına râviler hakkındaki cerhlerin, müfesser olmadığı gerekçesiyle Buhârî ve Müslim tarafından muteber olmadığını ifade etmek istemiştir.

Hatîb'in, cerhin ancak müfesser olma şartıyla kabul edildiğine dair görüşünün, Muhammed Avvâme'nin de dikkat çektiği üzere münekkitlerin genel yaklaşımı olarak değerlendirilmesi isabetli değildir. Buna dair bir örnek vermemiz gerekirse Süveyd b. Saîd'i zikredebiliriz. Mesela Nesâî, *ed-Duafâ*'sında Süveyd'i taz'îf etmiş ancak sebebini açıklamamıştır. Buhârî de Süveyd ile ilgili olarak âma olduğundan ve kendinde bulunan hadislerde olmayan şeyleri öğrettiğinden bahsetse de, onun durumunun net olmadığını ifade etmektedir.²² Ayrıca ricâl âlimlerinin eserlerindeki "zaîfün, metruk, leyyn" gibi gerekçelerini açıklamadıkları cerhlerin varlığı da bu görüşü genele nispet etmenin doğru olmadığını göstermektedir.

Buhârî ve Müslim'in hadis aldıkları râvilerin cerh ta'dîl durumları öteden beri âlimlerin ilgilendiği bir konu olmuştur. Bunun, Buhârî ve Müslim'in hadis ilmindeki otoritesiyle de bağlantılısı bulunmaktadır. Âlimler, hadis usulü kaidelerinin pratikte uygulanması noktasında ortaya çıkan problemlerin çözümünde, bir şekilde Şeyhân'ın râvilerine atıfta bulunmuşlardır.²³ Dolayısıyla burada cerh ta'dîl kriterlerinin uygulanma safhasında, Şeyhân'ın râvilerini önceleme problemi ile karşılaşmaktadır. Cerh ta'dilde objektifliği mümkün mertebe temin edebilmenin birinci şartı belki de bu ön kabulden bağımsız hareket etmektir. Daha sonraki adım ise Muhammed Avvâme'nin de dikkat çektiği gibi Şeyhân'ın, râvilerden hangi şartlarda hadis aldıklarının tetkik ve tespit edilmesidir. Bu ise kapsamlı bir çalışma da ortaya konulacak mahiyet arz etmektedir. Muhammed Avvâme'nin açıklamaları göstermektedir ki, cerh ta'dile dair bir takım kuralları, salt Buhârî ve Müslim'in hadis aldıkları râvilerin durumlarını esas alarak küllî kaidelere dönüştürmek veya râvilerin durumlarını söz konusu kurallara dayanak göstermek her zaman isabetli sonuçlar vermemektedir.

²¹ Zerkeşî de İbnü's-Salâh'ın, haklarındaki cerhler müfesser olmadığından dolayı Buhârî'nin, İbn Abbâs'ın (r.a.) mevlâsı İkrime, İsmail b. Ebû Üveys ve Âsım b. Ali gibi râvilerle ihticâc ettiği şeklindeki tespitinin hatalı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Buhârî'nin mezkûr râvilerden hadis almasının sebebi, cerh sebeplerinin açıklanmaması değil, her ne kadar cerh edilseler de Buhârî'nin nazarında bu râviler hakkında cerhi gerektirecek bir durum sabit olmamış olmasıdır. Zerkeşî daha sonra bu görüşünü söz konusu râviler hakkında münekkitlerin cerh açıklamalarını nakletmek suretiyle delillendirmektedir. Bk. Ebû Abdillâh Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, (Riyad: Mektebetü Azvâi's-Selef, 1998), 2/339-341; Ayrıca bk. Fatih Çimen, *Memlûkler Dönemi Hadis Tartışmalarında Bedreddin ez-Zerkeşî'nin Yeri*, (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 229, 230.

²² İrâkî, *Şerhu't-Tebşira*, 1/341, 342.

²³ Bk. Ammâr el-Harîrî, "Ulumu'l-Hadis Kaidelerinin Oluşumunda Sahihayn'ın Tesiri", çev. Ali Arslan, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38 (Aralık, 2015), 233-264.

Hatîb, *el-Kifâye*'sinde cerhin ancak müfesser olma şartıyla kabul edileceği görüşünü savunduktan sonra "cerh için açıklama isteyen kişilerin bazı haberleri ve adaleti düşürmeyen durumlar" başlığı ile açtığı bölümde, konuya dair on dört misal zikretmektedir. Muhammed Avvâme, bu on dört misalin tahlilini yaparak, "cerhin kabulü için müfesser olması şarttır" tezine delil olup olmama durumlarını değerlendirmektedir.²⁴ Hatîb'in zikrettiği söz konusu misallerden on tanesi Şube b. Haccâc'tan, ikisi Yahya b. Maîn'den (ö. 233/848), diğerleri de Vehb b. Cerîr, babası Cerîr b. Hâzîm, Hakem b. Uteybe ve Müslim b. İbrahim'den nakledilmektedir. Muhammed Avvâme'ye göre Hatîb'in Şube'den naklettiği misallerin, cerhin müfesser olma şartı için değil, Şube'nin cerhteki müteşeddid oluşuna misal olabileceğini ifade etmektedir. Nitekim Şube'nin bu durumu âlimlerce de bilinmektedir. Ayrıca onun cerhleri, bu ilmi durağanlığa uğrattığı gerekçesiyle muteber kabul edilmemektedir. Ayrıca onun cerhleriyle amel edildiği takdirde sünnet ile amelin iptali de söz konusu olmaktadır. Bir başka açıdan Hatîb'in kendisi de Âsım b. Alî'den Şube'nin şöyle bir sözünü nakletmektedir: "Eğer size sadece sikadan rivayet etseydim otuz hadis –veya üç hadis- bile rivayet edemezdim." Ayrıca Mizzî'nin (ö. 742/1341) Şube hakkındaki biyografisine bakıldığında Şube'nin 297 râviden hadis rivayet ettiği, bunlardan 148'inin *Sahîhayn* râvileri olduğu, diğerlerinin de bir kısmının *Kütüb-i Sitte*'nin sika râvilerinden, bir kısmının da diğer sika râvilerden olduğu görülecektir. Bu da kendisinin cerhte ne kadar müteşeddid olduğunu göstermektedir.²⁵

Muhammed Avvâme, Şube b. Haccâc'ın (ö. 160/776) cerh konusundaki müteşeddid oluşuna dair garip gördüğü bir bilgiyi de paylaşmaktadır; Şube, Halit el-Hazzâ'yı cerh etmek istediğinde Ubâd b. Abbâd ve Hammâd b. Zeyd Şube'ye, "sen delirdin mi" diyerek onu tehdit etmişlerdir.²⁶ Muhammed Avvâme'ye göre bu olay, Şube'nin cerhteki müteşeddit tutumu karşısında akranları tarafından kendisine yaptırım uygulanmak istendiğini ve bundan dolayı kendisinin delilik vasfıyla tavsif edildiğini göstermektedir. Ayrıca Şube'ye yöneltilen bu tutum, cerh ehli tarafından ortaya konmaktadır.

Muhammed Avvâme, Hatîb'in zikrettiği diğer misallerin de kritiğini yapmaya devam etmektedir. Birinci misal olarak Hatîb'in zikrettiği olayda, Yahya b. Maîn, Âmir b. Sâlih'in Haccâc b. Muhammed el-A'var'dan hadis dinlediğini gördüğünü ifade etmektedir. Ancak Haccâc, Âmir'den küçüktür. Nitekim bu durum Ahmed b. Hanbel'e sorulduğunda o, "kişi kendisinden küçük olandan da büyük olandan da rivayet edebilir" demiştir. Muhammed Avvâme, Hatîb'in misali zikredip de bu durumu açıklamamasını hayretle karşıladığını ve bu misalde İbn Maîn tarafından -cerhin kabulü hakkında- belirlenmiş lafzî veya fiilî bir naklin de söz konusu olmadığını ifade etmektedir. Hâsılı burada ve Ebû Dâvûd'dan nakledilen konuşmada da cerhin müfesser olması şartına dair bir durum söz konusu değildir.

Hatîb'in, zikrettiği bir diğer misalde İbn Maîn, Haccâc b. eş-Şâir hakkında kendisine soru sorulduğunda tükürerek mukabele etmektedir. Muhammed Avvâme, söz konusu misali hayretle karşıladığını, Haccâc b. eş-Şâir'in biyografisinde, ne İbn Maîn ne de bir başkası tarafından böyle bir olayın aktarıldığına rastlamadığını ifade etmektedir. Muhammed Avvâme buradan hareketle, İbn Maîn'in cerh konusunda müteşeddid olduğunun söylenemeyeceğini de belirtmektedir.

²⁴ Misaller için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 110-113; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 4/37.

²⁵ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 4/38 dn.

²⁶ Ebû Ca'fer el-Ukaylî, *ed-Duafü'l-kebîr*, (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1984), 2/4.

Hatîb'in ikinci olarak zikrettiği misalde ise Vehb, Salih b. Ebî el-Ahdar'ın durumunu sormuş ve kendisine sema ve kıraatinin olduğu fakat bunları tefrik edemediği söylenmiştir. Burada cerhi yapan Vehb b. Cerîr'dir. Muhammed Avvâme, bu zatın cerh ve ta'dîl eserlerine bakıldığında ricâl konusunda çok az görüş bildiren bir âlim olduğunu, dolayısıyla onun buradaki cerhin, üzerine hüküm bina edilecek ve mutlak olarak kabul edilebilecek mahiyette olmadığını ifade etmektedir.

Beşinci olarak zikredilen misalde anlatılan Cerîr'in, Simâk b. Harb'i ayakta bevl ederken görmesi ve bundan dolayı ondan hadis yazmaması hususunda ise Hatîb'in misalin ardından yaptığı açıklama Muhammed Avvâme'ye göre belirleyici rol oynamaktadır. Zira Hatîb misali zikrettikten sonra bu gibi durumların âlimlerce adaleti ve mürûeti iskat edici hallerden sayıldığını, ancak; söz konusu fiilleri işleyenlerin adaletine dair zannı galip olması durumunda sadece mürûeti iskat edeceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla bu misalin de cerhin müfesser olması şartına misal teşkil etmesi söz konusu değildir.

Hatîb'in sekizinci olarak zikrettiği misalde ise Şube, el-Hakem'e Zâdân'dan niçin rivayet etmediğini sormuş, o da onun çok konuştuğunu ifade etmiştir. Muhammed Avvâme'ye göre bu misalin cerh ve ta'dille uzaktan yakından bir alakası bulunmamaktadır. Ayrıca Hakem b. Uteybe de ricâl alanında nadiren görüş ortaya koyan bir isimdir. Dolayısıyla onun cerh ve ta'dîl konusunda yaptığı tespitler de hüccet olma değeri taşımamaktadır.

Hatîb'in on dördüncü misal olarak zikrettiği olayda ise Müslim b. İbrahim'in kendisine Salih el-Mürî'nin hadisi sorulunca "Salih ne yapar ki? Onu bir gün Hammâd b. Seleme'nin yanında andılar da Hammâd onu duyunca burnunu çekti" şeklindeki cevabı nakledilmektedir. Hatîb bu misali zikrettikten sonra, bu durumun Salih b. el-Mürî'nin haberinin reddedilmesi gerektiği anlamına gelmediğini ifade etmektedir. Muhammed Avvâme, Hatîb'in söz konusu ifadesinin, bu konuşmanın cerhin müfesser olma şartına misal teşkil etmeyeceğinin kendisi tarafından da teyit edilmiş olduğu anlamına geldiğini ifade etmektedir.²⁷

Hatîb'in zikrettiği misaller, Muhammed Avvâme'nin de açıkladığı üzere cerhin müfesser olma şartıyla kabul edileceğine misal teşkil edecek mahiyette değildir. Hatîb söz konusu misalleri her ne kadar cerhin müfesser olma şartıyla kabul edileceğine dair görüşü desteklediğini ifade ettikten sonra zikretse de, bab başlığına dikkat edilecek olursa ilgili bölümün adaleti düşürmeyen durumlara dair olduğu da anlaşılmaktadır. Dolayısıyla söz konusu misallerin Muhammed Avvâme'nin ifade ettiği gibi cerhin müfesser olma şartıyla bir bağlantısı bulunmamakla birlikte bab başlığına uyumlu olarak adaleti düşürmeyen durumlar ile ilgili olduğu da söylenebilir.

Muhammed Avvâme, cerh ve ta'dîl kitaplarında "fülan zaîf, fûlan leyse bi-şey" gibi ibarelerle gerekçeleri açıklanmadan mutlak olarak zikredilen cerh ifadeleri ile Şeyhân'ın da haklarında böyle ifadeler kullanılan râvilerle ihticac ettiğine dair görüşler hakkında bir takım açıklamalarda bulunmaktadır.²⁸ Muhammed Avvâme konuyla ilgili özellikle Buhârî ve Müslim'in râvileri hakkında kullanılan "ihtecce" kelimesine dikkat çekmektedir. Nitekim

²⁷ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 4/38-41 dn, Nitekim Müslim de *Sahîh*'inin mukaddimesinde Hatîb'in bu misalinin konuyla bir ilgisinin olmadığını ifade etmektedir. Bk. Müslim b. el-Haccâc, *el-Müsnedü's-sahîhi'l-muhtasar bi nakli'l-adli ani'l-adli ilâ Resûlillah*, (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâs, ts.), 23.

²⁸ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 163.

âlimler hadis usûlü konularında kaidelerin doğruluğunu teyit etmek için Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerindeki kullanımlarını referans alarak "Buhârî veya Müslim de bu râvilerle ihticac etmiştir" şeklinde ifadeler kullanmaktadırlar. Muhammed Avvâme, kullanılan bu tabirin doğru olduğunu kabul etmektedir ancak ona göre Buhârî veya Müslim'in bir râvi ile ihticacının, zımnî bir ihticac olması muhtemeldir. Diğer bir ifadeyle sadece kendilerinin bilebileceği bir durumdan mütevellit o râvinin hadisini almış olabilirler. Bu da, o râvinin mutlak tevsiki anlamına gelmeyebilir. Ayrıca Buhârî ve Müslim'in bir râviyi açıkça tevsik etmesi de mutlak bir anlam ifade etmemektedir. Böyle olunca, Buhârî veya Müslim'in ihticac ettiğini ifade ederken dikkatli olmak gerekmektedir. Onlar bir râviden mütâbaat veya istişâd olarak hadis almış olabilirler. Buhârî veya Müslim, hadis aldığı râvinin sadece belli bir hocası tarikiyle rivayet ettiği hadisi almış, diğer rivayetlerini sıhhatli görmemiş olabilir. Bununla birlikte söz konusu râvinin sadece belli özellikteki (mesela mütabii olan) hadisini almış da olabilir. Dolayısıyla Muhammed Avvâme'ye göre Buhârî veya Müslim'in bir râvi ile ihticac ettiğini söylerken bütün bunların dikkate alınması gerekmektedir.²⁹

Muhammed Avvâme'nin yukarıda dikkat çektiği husus bağlamında Süveyd b. Saîd'i tekrar ele alabiliriz. Nitekim Süveyd, Müslim'in kendisinden *Sahîh*'ine hadis aldığı bir râvidir.³⁰ Irâkî, Süveyd'in aslında sadûk bir râvi olduğunu ancak sonradan görme yeteneğini kaybettiğini ifade ettikten sonra Müslim'in Süveyd'den âma olmadan önce hadis almış olabileceğini söylemektedir. Dolayısıyla âma olmadan önceki rivayetlerinde olumsuz bir durum söz konusu değildir. Bununla birlikte Müslim'in Süveyd'den sadece âlî isnad maksadıyla hadis aldığı da ihtimaller dâhilindedir.³¹ Kısacası, Buhârî'nin veya Müslim'in hangi sebeplerle râvilerden hadis aldığı tespit edilmelidir. Bu tespitler yapılmadan sadece rivayet etmiş olmasından hareketle bir takım genellemeler yapmak isabetli bir yaklaşım değildir.

Muhammed Avvâme, cerh ve ta'dîl kitaplarındaki mübhem cerh ifadelerin kullanıldığı râvilerin hayli fazla olduğunu, hatta bu vasıftaki râvilerin *Sahîhayn*'de bile ciddi sayıda bulunduğunu belirtmektedir. Elbette hadis alanında araştırma yapan bir kişi bu durum karşısında şüpheye düşecek ve bu râvilerin rivayetlerini kabulde tereddüt edecektir. Durumları hakkında bilgi elde edilemeyen meçhul râvileri de dâhil edersek bu sayı daha da artacaktır. Yine İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) tevsikteki tesâhülünden dolayı sika dediği râvileri de dikkate alırsak- bu sayının daha da artması mümkündür. Bu durumda haklarında şüphe bulunmayan sika râvilerin adedinin son derece az olduğunu ve elimizde tevakkuf edilmesi gereken oldukça fazla rivayetin bulunduğunu söylememiz gerekmektedir. Muhammed Avvâme bu durum karşısında "mübhem cerh kabul edilmez" kaidesine vurgu yaparak böyle bir cerhin kabul edilemeyeceğine, dolayısıyla bu râviler hakkındaki cerhin mutlak ilim ifade etmediğine dikkat çekmektedir. Böyle râviler hakkında müphem de olsa -Şeyhân'dan birinin kendisinden hadis alması gibi- bir ta'dîlin bulunması durumunda râvi hakkındaki şüphenin izale edilebileceğini ve rivayetinin makbul olacağını ifade etmektedir. Muhammed Avvâme'ye göre "الجرح لا يقبل الا مفسرا" cümlesinin anlamı,

²⁹ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 4/42-43 dn.

³⁰ Bk. Müslim "İman", 8; "Küsûf" 3; "Eymân" 2.

³¹ Irâkî, *Şerhu't-Tebşira*, 1/341-343.

“الجرح لا يثبت على الراوي الا مفسرا” yani “râvi hakkındaki cerh ancak müfesser olması durumunda sabit olur” şeklindedir. Hâsılı bu yaklaşım ile problem halledilmiş olmaktadır.³²

Muhammed Avvâme, bu meseleyi araştırma sürecinde elde ettiği kazanımlar sayesinde cerh ve ta'dîl sebeplerine vakıf bir âlim tarafından, ister müphem ister müfesser olsun yapılacak cerh ve ta'dîlin kabulünün, tercih edilmesi gereken görüş olduğu sonucuna vardığını ifade etmektedir. Nitekim bu sonuç, aynı zamanda söz konusu mesele hakkındaki geride zikredilen dördüncü görüştür. Muhammed Avvâme, bu sonucu elde etmesindeki bir diğer faktörün, İbn Kesîr (ö. 774/1373), Bulkînî (ö. 805/1403) ve Zerkeşî (ö. 794/1392) gibi âlimlerin eserlerinde konunun bu minvalde ele alınması olduğunu ifade etmektedir. Nitekim geçmiş âlimlerin eserlerindeki mübhem de olsa kullandıkları lafızlar, onların olaylara muttali olmaları, şahitlik yapmaları ve bunun yanında tecrübelerinin bir sonucu olarak kullandıkları ifadelerdir.³³ Diğer bir ifadeyle, muteber bir âlimin eserinde gördüğümüz cerh lafızları her ne kadar mübhem de olsa, muhtevasında ilim, şahadet ve tecrübe bulunduğu için kabul edilmesi gerekmektedir.

Muhammed Avvâme'nin son olarak ifade ettiği cerh ve ta'dîl sebeplerine vakıf bir âlim tarafından, ister müphem ister müfesser olsun yapılacak cerh ve ta'dîlin kabul edilmesi konusu tartışmaya açıktır. Ancak burada Muhammed Avvâme'nin, görüşünü mutlak anlamda ifade etmediğini de belirtmek gerekmektedir. Mesela Yahya b. Saîd el-Kattân'nın (ö. 198/813) cerh ta'dîl alanında hüccet kabul edildiği bilinmektedir. Nitekim Cezâirî (1852-1920), Yahya b. Saîd ve İbn Mehdî'nin tevsik etiklerinin sika, cerh ettiklerinin ise mecruh olduğunu ifade etmektedir.³⁴ Ancak bunun mutlak anlam ifade ettiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in, hocası Yahya b. Saîd'in tevsik ettiği bazı râvileri cerh ettiği, cerh ettiklerinden bazılarını da tevsik ettiği vakidir.³⁵ Ayrıca cerh ve ta'dîlde söz sahibi olan Yahya b. Maîn ile Ahmed b. Hanbel'in, râvilerin durumları hakkında birbirleriyle ters düştükleri de bilinmektedir.³⁶ Bu durum bize statüsü ne olursa olsun her âlimin cerh ve ta'dîle dair değerlendirmelerinin tetkik ve tenkide açık olduğunu göstermektedir. Özetle ifade etmek gerekirse, râvilerin cerh ta'dîl durumlarını tespit, Sahîhayn râvisi olmanın mutlak ta'dîl ifade etmediği, bununla birlikte cerh ve ta'dîle dair değerlendirmelerin tamamının tetkike muhtaç olduğunu dikkate almak gerekmektedir. Dolayısıyla râvilerin cerh ve ta'dîlleri hakkında isabetli sonuçlara ulaşabilmek, alanda otorite olan âlimlerin görüşlerinin mutlak doğru olduğu ön kabulünden bağımsız olarak yapılacak kapsamlı araştırma ve analizler ile mümkün olacaktır.

Sonuç

Râviler hakkında tespit edilen cerh ta'dîl bilgileri, hadislerin sıhhatini tespit noktasında büyük öneme sahiptir. Ancak söz konusu cerh ve ta'dîllerin hangi şartlarda kabul edileceği âlimler arasında tartışma konusu olmuştur. Kimi âlimler her ikisini de gerekçeleri açıklanmasa da kabul edileceğini ileri sürerken, bazıları da bir takım istidlaller

³² Süyûtî, *Tedribü'r-râvi*, 4/43 dn.

³³ Süyûtî, *Tedribü'r-râvi*, 4/45 dn.

³⁴ Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar*, 277

³⁵ Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve marifetü'r-ricâl*, 61, 121.

³⁶ Ahmed b. Hanbel ile Yahya b. Maîn'in görüş ayrılığına düştüğü râviler hakkında bilgi için bk. Muhammed Sadık Özbek, *Yahya b. Maîn ile Ahmed b. Hanbel'in Râviler Hakkındaki Görüş Farklılıkları*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

ile gerekçeleri açıklanmadan yapılacak bir cerhin kabul edilemeyeceğini savunmuşlardır. Muhammed Avvâme de âlimlerin cerhin kabulüne dair ileri sürdükleri istidlallere yönelik bazı önemli değerlendirmelerde bulunmaktadır. Onun söz konusu tespit ve değerlendirmelerini maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz:

1. Âlimlerin, Buhârî, Müslim ve Ebû Dâvud'un, cerhi sadece müfesser olma şartıyla kabul ettikleri şeklindeki tespitleri tartışmaya açıktır. Nihayetinde söz konusu iddia, bizzat onlardan nakledilmiş değildir.

2. Buhârî ve Müslim'in, cerhi müfesser olma şartıyla kabul ettiklerine dair bazı âlimlerce ileri sürülen misaller tahlil edildiğinde bunların söz konusu iddiayı ispat edecek mahiyette olmadıkları görülmektedir. Nitekim bu bağlamda misal olarak zikredilen Buhârî ve Müslim ravilerinin tetkik neticesinde cerhlerinin müfesser olduğu görülmektedir.

3. Âlimlerin bir râvi ile ilgili olarak "ihticac etti" ifadesine temkinle yaklaşmak gerekmektedir. Mesela Buhârî veya Müslim'in, bir râviden rivayeti ihticacın dışında farklı sebeplere dayanabilmektedir. Dolayısıyla Buhârî veya Müslim'in bir râviden mücerred hadis rivayet etmesini gerekçe göstererek onlar hakkında mutlak bir hüküm bina etmek isabetli bir yaklaşım değildir.

4. Hatîb'in, âlimlerin cerhi ancak müfesser olması şartıyla kabul ettiklerini ispat sadedinde zikrettiği misaller isabetli değildir. Söz konusu misaller onların cerhi müfesser olması şartıyla kabul ettiklerini değil, ilgili münekkidler cerh ta'dîldeki konumlarına misal teşkil edecek mahiyettedir.

5. Cerh ta'dîl eserlerinde münekkidlerden nakledilen "fülan zayıf", "fülan leys bişey" gibi mübhem cerh ifadeleri, her ne kadar gerekçeleri açıklanmasa da ilgili münekkidin bilgi ve tecrübesini ihtiva ettiği için bilgi değeri ihtiva etmektedir. Dolayısıyla müfesser olmayan bu tarz cerh ifadelerini, müfesser olmadığı gerekçesiyle itibardan düşürmek isabetli bir yaklaşım değildir. Dolayısıyla cerh ta'dîl sebeplerine vakıf olan ve bu ilimde söz sahibi âlimlerin, gerekçelerini ister açıklasın ister açıklamassın cerhlerinin makbul olması isabetli olan görüştür.

Muhammed Avvâme'nin özellikle cerhin kabulünde müfesser olma şartıyla ilgili olarak âlimlerin zikrettikleri misalleri ve istidlalleri büyük bir dikkat ve titizlikle tetkik ettiği görülmektedir. Onun söz konusu tahlilleri hadis ilminin en çetrefilli alanlarından biri olan cerh ve ta'dîl konusunda çok dikkatli hareket edilmesi gerektiğini bizlere çağrıştırmaktadır. Bu yaklaşım aynı zamanda, râvilerin güvenilirlik durumlarını araştırırken cerh ve ta'dîl âlimlerinin kendine has metotlarını bilme zorunluluğunu da göstermektedir. Bununla birlikte Sahîhayn'a rivayetleri alınan râvilerin, Şeyhân tarafından hangi gerekçelerle kabul edildiğinin sağlıklı bir şekilde tespit edilmesi de, yanlış çıkarımların önüne geçmek noktasında önemlidir. Ayrıca Muhammed Avvâme'nin ricâl kitaplarındaki mübhem cerh ifadeleri hakkındaki yaklaşımı da önemlidir. Bu ilimde söz sahibi olmuş, otorite kabul edilmiş bir âlim tarafından ileri sürülen mübhem bir cerh ifadesinin, muhtevasında o âlimin tanıklığını, kavrayışını ve tecrübesini de barındırdığını hesap etmek, dikkate alınması gereken önemli bir noktadır. Bununla birlikte ricâl ilmindeki statüsünden bağımsız olarak her âlimin gerek mübhem gerek müfesser bütün cerh ve ta'dîllerinin icthadî olmaları nedeniyle tetkik ve tenkide açık olduğu unutulmamalıdır.

Kaynakça

- Ahmed B. Hanbel, Ebû Abdullah. *el-İlel ve marifetü'r-ricâl rivayetü'l-Mervezî*. thk. Vasiyyullah b. Muhammed. Bombay: Dâru's-Selefiyye, 1408/1988.
- Ammâr, Harîrî. "Ulumu'l-Hadis Kaidelerinin Oluşumunda Sahihayn'ın Tesiri". çev. Ali Arslan, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38 (Aralık, 2015), 233-264.
- Aydın, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 6. Basım, 2012.
- Bulkînî, Ebû Hafs Sirâcüddîn, *Mehâsinü'l-İstılâh*. thk. Âişe Abdurrahman. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Meârif, ts.
- Cezâirî, Tâhir b. Muhammed. *Tevcîhü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1430/2009.
- Çakın, Kamil. *İlk Hicrî Asırlarda Hadis Etrafındaki Şüpheler ve Hadis İnkârcılığı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 1990.
- Çimen, Fatih. *Memlûkler Dönemi Hadis Tartışmalarında Bedreddin ez-Zerkeşî'nin Yeri*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Hatîb El-Bağdâdî, Ebû Bekr. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- İrâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddin. *et-Takyîd ve'l-îzâh Şerhu Mukaddimeti İbni's-Salâh*. yy., ts.
- İrâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddin. *Şerhu't-Tebşîrâ ve't-tezkira*. thk. Abdullatif el-Hümeym. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002/1422.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Dâiretü'l-Meârif, 1326/1908.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn el-Askalânî. *Hedyü's-Sârî Mukaddimetü Fethu'l-Bârî*. Dımaşk: Dâru Tîbe, ts.
- İbnü'l-Esîr, Mübârek b. Muhammed. *Câmiu'l-usûl fî ehâdisi'r-resûl*. thk. Abdülkâdir Arnaûd. 12 Cilt. Beyrut: 1389/1969.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn. *Mukaddimetü İbni's-Salâh fî ulûmi'l-hadîs*. thk. Ebû Abdurrahman Salâh. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1431/2010.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halîfe. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 6 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis İstılahları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980.
- Kutlu, Emin Âşık. "Cerh ve Ta'dîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/394-401, İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay. *er-Ref' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1421/2000.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed. *Kitabu't-tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. Kahire: Dâru'l-Câmiati'l-Mısıriyye, ts.
- Müslim, b. el-Haccâc. *el-Müsnedü's-sahîhi'l-muhtasar bi nakli'l-adli ani'l-adli ilâ Resûlillah*. thk. Muhammed Fuâd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ. *İrşâdü tullâbi'l-ḥaḳâik ilâ marifeti süneni hayri'l-halâ'ik şallallâhu aleyhi ve sellem*. thk. Nureddin İtr. Dımaşk: Dâru'l-Minhâci'l-Kavîm, 1440/2019.
- Özbek, Muhammed Sadık. *Yahya b. Maîn ile Ahmed b. Hanbel'in Râviler Hakkındaki Görüş Farklılıkları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Özdemir, Ahmet. "İbâdiyye'nin Erken Dönem Hadis Kaynakları". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/36 (Aralık, 2019), 525-556. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.585887>
- Özdemir, Ahmet. "Hâricî/İbâdî Gelenekte Sünnetin Teşri Değeri". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (Haziran, 2020), 197-227. <https://doi.org/10.18498/amailad.673183>
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn. *Tedribü'r-râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Muhammed Avvâme. 5 Cilt. Medine: Dâru'l-Yüsrâ, 1437/2016.
- Turhan, Halil İbrahim. "Bir Râvi/Rivayet Tenkidi İlkesinin Serüveni: Sadece Müfesser Cerh Kabul Edilir". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (Ocak, 2018), 299-335.

Ukaylî, Ebû Ca'fer. *ed-Duafâü'l-kebîr*. thk. Abdülmütî Emin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1404/1984.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn. *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*. thk. Zeynelâbidin Belâ Feric. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü Azvâi's-Selef, 1419/1998.

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 45, Haziran/June 2021, 17-35

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/62823>

ISSN 2791-6812

İslâm Tarihinde Beraber Yaşama Kültürü ve Yansımaları

The Culture of Living Together and its Reflections in the History of Islam

Yazar Bilgisi Author Information

Cuma KARAN

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Trabzon, Türkiye
Asst. Prof., Trabzon University Faculty of Theology, Trabzon, Turkey
cumakaran@hotmail.com, orcid.org/0000-0001-9917-7903

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned with iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that they get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.952960
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
17 Eylül/September 2020	27 Mart/March 2021

Öz

Bütün insanları aynı özden yaratan Allah, insanlar arasında bu anlamda bir ayırım koymamış ve onlara verdiği nimetlerde de bir kısıtlamaya gitmemiştir. Dünya ninetlerini inanan inanmayan herkesin herhangi bir kısıtlama yapmadan istifadesine sunmuştur. Kâinatın en şerefli varlığı olarak da bu nimetleri insanlığın emrine vermiştir. Yaratıcı ve yaşadığımız âlem açısından kâinata baktığımızda bizler bazı ortak noktalarla bu kâinat âleminin birbirimize bağlı birer farklı ailelere mensup olduğunu söyleyebiliriz. İnsanın ait olduğu bu aileleri üç kategoriye ayırmak mümkündür. Bunlar; *İnsanlık* ailesi, *İnananlar* ve *Ehl-i Kitap* ailesi ile *Mü'minler* ailesidir.

İnsanın mensup olduğu en geniş olan *İnsanlık ailesi* noktasında “Bütün insanlar tek bir ümmettir”; “Bütün insanlar tek bir özden yaratılmış ve çoğaltılmışlardır.” ifadeleriyle yaratıcı ve yaratılış açısından insanlar arasında bir ayırma gidilmemiştir. “Ey Âdemoğulları!” tabirinde de aynı şekilde bütün insanlar kastedilmiştir. İsrâ Suresi’nde ise daha açık bir şekilde “Biz âdemoğluna ikramda bulduk.” denilerek insanlar arasında; yaratmada ve nimetlendirmede ayırım ve ötekileştirmeye gidilmeden herkesin “kul” olarak muhatap alındığı net bir şekilde ifade edilmiştir. Hz. Peygamber de “Veda Hutbesinde”, ötekileştirmeye, aşağılamaya, ayrıştırmaya karşı kıyamete kadar geçerli olacak olan şu hakikatleri haykirmiştir:

“Ey insanlar! Sizin Rabbiniz bir, atanız birdir. Arap’ın aceme, acemin de Arap olmayana herhangi bir üstünlüğü olmadığı gibi; beyazın siyaha, siyahın da beyaza bir üstünlüğü yoktur. Üstünlük ancak takva (Allah’tan sakınma) iledir.” Bu emrin üzerinden on dört asır geçmiş olmasına rağmen bugün yaşadığımız gezegende hala insanların ırklarından, ten renklerinden, siyah beyaz ayırımı yapılarak siyahlar için beyazlar için ayrı mekânların tahsis ediliyor olması insanlık ailesinin ahlak ve hukuku açısından acı bir durumdur. İslam bunu on dört asır cahiliye adet olarak adlandırmış ve tarihin çöplüğüne atmış, insanların rengine, inancına bakmadan “Komşusu aç iken tok yatan bizden değildir.” ilkesiyle insanlık ailesinin sorumluluğunu net bir şekilde ifade etmiştir.

İnsanların dâhil olduğu ikinci daha küçük aile ise *Ehl-i Kitap* dediğimiz İnananlar ailesidir. Gerek Kur’ân-ı Kerîm ve hadislerde gerekse İslâm tarihi kaynaklarında *Ehl-i Kitap* ile olan ilişkiler hakkında, Medine döneminden başlamak üzere çok sayıda bilgi ve yaşanmış örnek vardır. Medine’de ikâmet eden Yahudi ve Hıristiyanların Müslümanlarla aynı devlet çatısı altında bir arada yaşamaları, o zamana kadar tarihte nadir görülen durumlardandır. Bu huzur ortamının başta Hz. Peygamber olmak üzere Müslümanlar tarafından sağlandığı ise akıldan çıkarılmamalıdır. Zira Hz. Peygamber’in hicretinden önce Medine’nin sakinleri arasında cereyan eden savaşlar, kan davaları ve asabiye problemleri olduğu bilinmektedir.

İslâm tarihine, Medine Vesikası olarak geçen 49 maddelik sözleşme, *Ehl-i Kitap* ile Müslümanların aynı mekânı paylaşarak belli kurallar çerçevesinde, bir süreliğine de olsa âdeta bir birlikte yaşama sanatı sergilediklerinin yazılı belgesi olmuştur. Günlük sosyal hayatta Hz. Peygamber de *Ehl-i Kitap’ı* ötekileştirmeden, onlardan borç alabilmiş ve onlarla olan insanî ilişkilerini sürdürmüştür. Müslümanların Ehl-i Kitap ile beraber yaşadıkları dönemlerin en güzeli Endülüs’de kendini göstermiştir. Mağribi/Faslı Müslümanların ve Hıristiyanların aynı bölgede yan yana beraberce yaşadığı bir yer ve İslâm’ın farklılıklarla beraber yaşam modelinin adeta sembolü olmuştur. “Bu anlamda Doğu ile Batı kültür ve medeniyetlerinin motiflerini harmanlayan sekiz yüzyıllık bir tarihsel serüvene beşiklik eden Endülüs zengin bir tarihî miras bırakmıştır.

İnsanlar grubunda dâhil olduğumuz üçüncü aile grubu ise Mü'minlerin oluşturduğu ailedir. Yaratıcı; "Mü'minler kardeşler." emri mucibince Müslümanları aynı ailenin birer eşit ve kardeş bireyleri olarak ilan etmiştir.

Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettikten kısa süre sonra yaptığı işlerin başında "Muâhât/kardeşleşme" dediğimiz kardeşlik projesi yer aldı. Ensar ve Muhacirler arasında gerçekleştirilen birebir kardeşlik sözleşmesi, Medine'de kurulan İslâm devletinin sağlam bir sosyal yapı üzerine inşa edilmesini sağladı. Medine'ye hicretin hemen akabinde Hz. Peygamber'in inşa ettiği "Ensar-Muhacir kardeşliği" karşılıklı dayanışma hususunda İslâm tarihinde zirve bir nokta olmuştur. "Sizden biriniz başka birini, bir topluluk da başka bir topluluğu alaya almasın!" şeklindeki ilahi uyarı, insanlar arasında ötekileştirmenin her türlüşünü yasaklamıştır. Asr-ı Saâdeti'de Hz. Peygamber'in rehberliğinde bu ilahi öğretiler, topluma uygulamalı bir şekilde öğretilmiştir. Müslümanlar, "Medine Sözleşmesi" çerçevesinde Yahudi, paganist ve daha sonra civar yerlerden ilhak olunan Hıristiyanlarla aynı coğrafyada beraberce adil bir yaşamın temelini atmışlardır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, İnsanlık, Endülüs, Kültür, Ötekileştirme

Abstract

Having created all humans from the same substance, Allah does not differentiate among people and limit his blessings for them. He serves worldly felicities to the taste of all people, believers and non-believers, without any limit. He puts all these blessings under human's order, the most honourable creature in the universe. When we look at the universe through the perspective of Creator, we can say that we all are connected to each other by some common features although we belong to different families. It is possible to divide these families into three categories. These are the families of *Humans, Believers and People of the Book, and Muslims*.

Within the context of *Humans*, the largest family one belongs to, it can be argued that there is no differentiation among humans regarding creator and creation. For, "all humans are a single community" and "they are made out of one matter and reproduced accordingly." Similarly, the phrase "O! Sons of Adam!" refers to all humanity. In chapter *Isra*, it is clearly stated that "we blessed the sons of Adam". Thus, it is evident that, in creation and blessing, everyone is equally addressed as creature without any segregation. In his final sermon, the Prophet (His Holiness) announced the following rules which would be binding for all humanity to unite against humiliation, segregation, and marginalization till Doomsday

"O! People! Your Lord is One, your father is one. As the Arab has no superiority over the Persian, the Persian has no superiority over the non-Arab. Similarly, the White is not superior over the Black, nor the Black over the White. You become superior only through piety". Although fourteen centuries passed on after these orders, it is too saddening for the humanity that people are still discriminated due to their race and colour and that the Whites and Blacks are segregated in public spheres in our universe today. Islam ended racism fourteen centuries ago, by calling it ignorance. By the principle "he is not a believer whose stomach is filled while his neighbour goes to bed hungry", Islam clarifies the responsibilities of human without making any colour or faith discrimination.

Another family that all humans belong to is the family of believers that we call *People of the Book*. Regarding the relations with People of the Book, there have been many examples and life experiences since Madinah period in the Holy Qur'an, hadiths and other sources in the history of Islam. It was quite rare in history that Jews and

Christians lived together with Muslims under the same government in Madinah. It should be noted that this atmosphere of peace was provided by Muslims, the Prophet in particular. For, it is known that before the Prophet (His Holiness) emigrated to Madinah, residents of the city fought many wars, feuds and familial problems.

The 49-article agreement, known as Madinah Credentials in the history of Islam, is the written record of the art of living together for Muslims and People of the Book who shared the same place under certain rules for some time. In Daily life, the Prophet (His Holiness) did not marginalize People of the Book. He borrowed Money from them and set human relations with them. The most beautiful time for Muslims and People of the Book to live together was in Andalusia. It became a place where Moroccan Muslims and Christians lived together and a symbol for the different life model of Islam. Therefore, Andalusia left a rich cultural heritage by an eight-hundred-year historical episode that blended the cultural motifs of Eastern and Western civilizations.

The third family group that we belong to as humans is the family of Muslims. The creator orders that "Believers are brothers". Therefore, Muslims are announced to be an equal member or siblings of the same family.

A short time after the Prophet (His Holiness) emigrated to Madinah, one of the first things he did was conducting a project called "Becoming brothers". The individual agreement of brotherhood between settlers and immigrants enabled the Islamic state to be established in Madinah on a strong social structure. This brotherhood constructed by the Prophet (His Holiness) immediately after migrating to Madinah was a peak point regarding mutual solidarity. The divine warning that "You shall not humiliate another community, nor any other community shall ridicule others" forbids all kinds of marginalization among people. During the era of happiness, these divine doctrines were taught to people under the leadership of the Prophet (His Holiness). Within the framework of Madinah Credentials, Muslims laid the foundations for a fair and mutual life with Jews, Pagans and Christians that came from other places.

Keywords: History of Islam, Humanity, Andalusia, Culture, Marginalizing

Giriş

Bir dişi ve bir erkekten insanlığı yaratan Allah, insanlığı kendisinden var ettiği Hz. Âdem ve Havva'yı "İnsanlık ailesinin atası" olarak dünyaya göndermiştir. Ayna atadan gelen hiçbir bireyin ırkı, rengi, coğrafyası, soyu-sopu nedeniyle diğerinden üstün olamayacağı, gerçek üstünlüğün ancak Allah'tan sakınmada olduğu Kur'ân-ı Kerîm'de önemle vurgulanmış¹ ve yaratılan her insana başta yaşam hakkı olmak üzere birçok özgün haklar verilmiştir.

İlahi emirleri insanlara ulaştıran ilk elçi Hz. Âdem'den son elçi Hz. Muhammed'e kadar inen bütün buyruklarda yaratılış itibarıyla bireylerin yaratılıştan gelen eşit haklara sahip olduğu, kimsenin kimseden bu itibarla üstün ya da aşağı olmadığı anlayışını görmekteyiz.

Peygamberlik silsilesinin son halkasını oluşturan Hz. Peygamber, bu ilahi emrin muhatabı ve elçisi olmakla beraber Medine İslâm devletinin de lideriydi. Bu liderlik sıfatı

¹ el-Hucurât, 49/13. Âl-i İmrân, 3/139.

sadece Müslümanlar için değil aynı zamanda orada yaşayan diğer din mensupları için de geçerliydi. Zira Hz. Peygamber, Medine site devletinde Müslümanlar azınlık olmasına rağmen, oranın yerlisi olan Medineli Yahudilerle “Medine Sözleşmesini” imzalamış; böylelikle farklı kitlelerle ve değişik inanç mensuplarıyla beraber yaşayarak insanlık ailesine bu yaşama tecrübesini büyük bir miras olarak bırakmıştır.

İslâm dini mensuplarına; *İnsanlık (Beni Âdem) ailesi, İnananlar/Ehl-i Kitap ailesi ve Müslümanlar ailesi* olarak yekdiğerini tenkir ve tahkir etmeden, beraberce yaşamanın ilkelerine uymayı emretmiştir. Başta Asr-ı Saâdet ve sahabe dönemi olmak üzere İslâm tarihinin değişik dönemlerinde bu uyumun zirve yaptığını görmekteyiz. Yeryüzünün kan koktuğu günümüzde, insanlık o tarihî beraberliğe hasrettir.

Maddecî ve pragmatist bir kültürün tezahürü olan günümüz Avrupa medeniyeti, 21. yüzyılda sözde “insanlık değerlerinin bayraktarlığına soyunmasına” rağmen, tarihî seyir içerisinde adalet ve eşitlik açısından arzulan seviye noktasında herhangi bir değişim göstermemiştir.

Bu çalışmada İslâm’ın ilk döneminden itibaren -genelden özele doğru- üç aile olarak tasnif ettiğimiz; insanlık, Ehl-i kitap ve Müslümanlar ailesinin bireyleri arasında başta Kur’ân-ı Kerîm’deki ayetler olmak üzere hadis ve İslâm hukukunun, insan kavramına bakışının ne olduğu konusuna değineceğiz. Yine bu konuda adeta İslâm tarihinde bu anlamda bir sembol haline gelen Endülüs’ten örneklerle bu konunun tarihsel yansımalarına bakacağız.

1. Allah Katında İnsanlık Ailesinin Bireyi Olarak İnsan

Kur’ân-ı Kerîm’in birçok ayetinde “Ey insanlar!”² hitabına mazhar olan insanoğlu, Allah katında saygın ve en değerli varlık³ olarak yaratılmıştır. Bütün insanları “bir özden, bir nefisten”⁴, “bir dişi ve bir erkekten”⁵ yaratan Allah, onları yaratırken herhangi bir ötekileştirmede bulunmadığı gibi, yeryüzünde kendisine verdiği nimetler açısından da bir ayrıma tâbi tutmamıştır.

Yüce yaratıcı, “Ey insanlar! Yeryüzünde sizler için yaratılmış bütün nimetlerden temiz ve helalinden olanları yiyin. Ancak şeytana uymayın. Çünkü o sizin apaçık düşmanınızdır.”⁶ uyarısıyla –inanana veya inanmayan ayrımı yapmaksızın- “insanlık ailesinin” bireyleri olan bütün insanlara yeryüzündeki nimetleri yarattığını; yine “şeytanın” tüm insanlık için acımasız bir düşman olduğunu bildirmiş,⁷ nimetlerinin taksimi ve ortak düşmanın takdiminde herhangi bir ayrıma ve ötekileştirmeye gitmemiştir.

² Kur’ân-ı Kerîm’de 19 yerde Allah’ın: “Ey insanlar! Ey Âdemoğlu!” şeklinde geçen ve doğrudan insana vurgu yapan hitapları vardır. Bu ayetler için bk. el-Bakara, 2/21; 168; en-Nisâ, 3/1, 133, 170; el-A’raf, 7/31; Yunus, 10/23, 104, 108; el-Hacc, 22/1, 5, 49; en-Neml, 27/5; Lokmân, 31/4; Fâtır, 35/5, 15; el-Hucurât, 49/13, 73; el-İnfîtâr, 82/6.

³ et-Tin 95/4.

⁴ en-Nisâ 3/1.

⁵ el-Hucurât 49/13.

⁶ el-Bakara 2/168.

⁷ Fâtır, 35/6; Zuhruf, 43/62.

“Bütün İnsanlar tek bir ümmettir”⁸; “Bütün insanlar tek bir özden yaratılmış ve çoğaltılmışlardır.”⁹ ifadeleriyle yaratıcı ve yaratılış açısından insanlar arasında bir ayrıma gidilmemiştir.

“Ey Âdemoğulları!”¹⁰ tabirinde de aynı şekilde bütün insanlar kastedilmiştir. İsrâ Suresi’nde ise daha açık bir şekilde “Biz âdemoğluna ikramda bulunduk.”¹¹ denilerek insanlar arasında; yaratmada ve nimetlendirmede ayırım ve ötekileştirmeye gidilmeden herkesin “kul” olarak muhatap alındığı net bir şekilde ifade edilmiştir.

Buna benzer birçok ayette yüce Allah Hz. Âdem’in şahsında “insanlık ailesinin” her bireyinin özel ve değerli olduğunu¹² vurgulayarak varlıklarının devamı için bütün kâinatı da o bireylerin emrine verdiğini ifade etmiştir.¹³ İnsanın hürriyet, mülkiyet, eşitlik ve inanç gibi doğuştan sahip olduğu hakları vardır. Bu haklara sahip olmak için insan olma dışında herhangi bir şart aranmamıştır. Tüm insanlar sırf insan, Allah’ın birer kulu oldukları için bu haklara sahiptirler. İnsanın beşeriyet durumu ortadan kalkmayacağına göre bu haklar da ortadan kalmayacaktır.¹⁴ Bu husus, Allah’ın insanlar arasında *Rahmâniyeti’nin* adil bir tecellisidir.

Yaratan Allah bizi sevdiğini söylerken, yaratılmış olan bizlerin de Yunus Emre’nin “Yaratılanı hoş gördük yaratandan ötürü.”¹⁵ sözünde ifade ettiği üzere, birbirimizi sevmemiz ve birbirimize katkıda bulunmamız Rabbimizin insanlık ailesinin bireyleri olarak “en hayırlı insan olmak için”¹⁶ bize yüklediği bir sorumluluktur. İnsanların hiçbir ayırım yapmadan birbirlerini sevmeleri, acımaları ve birbirlerine düşmanlıkta bulunmamaları “insanlık ailesinin” sorumluluklarından sadece birkaç tanesidir.

Hıristiyanlıktaki “ilk günah inancının”¹⁷ aksine, İslâm’a göre insanlar doğarken masum ve temiz olarak dünyaya gelirler.¹⁸ Hiçbir insan başkasının günahının, suçunun cezasını çekmez.¹⁹

İslâm’da “insanlık ailesinin” bireyleri sadece temiz ve günahsız doğmaz, aynı zamanda dünyaya gelmeleriyle beraber vazgeçilmez haklara da sahiptirler. Bu haklar, dokunulmazdır. Her insanın; can, mal, namus, inanç (inanma ya da inanmama), yaşam, seyahat gibi Allah’ın kendisine doğuştan verdiği evrensel hakları vardır. Bu haklar insanlık tarihinde bir manifesto niteliği taşıyan ve bundan tam on dört asır önce irat edilen “Veda Hutbesinde” Hz. Peygamber tarafından tebliğ edilmiştir. Bu tarihî konuşmasında İslâm

⁸ Yûnus, 10/19.

⁹ en-Nisâ, 4 /1.

¹⁰ Kur’ânı-ı Kerîm’de bu ifade 5 yerde geçiyor. Bk. el-A’râf, 7/26, 27, 31, 35; el-İsrâ, 17/70.

¹¹ el-İsrâ 17/70.

¹² Secde, 32/9.

¹³ el-İsrâ, 17/70.

¹⁴ Recep Şentürk, “İslâm’da İnsan Hakları ve Dokunulmazlık”, *Diyanet Aylık Dergi*, 206, (Şubat 2008), 7.

¹⁵ Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divanı* (Ankara: MEB Yayınları, 2005), 2/43.

¹⁶ Buhârî, *Mağâzî*, 35.

¹⁷ "Vaftizin temelini, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh" adına suya batırma faaliyeti oluşturur. Hıristiyanlıkta bebeklerin vaftiz edilmesi, beşinci yüzyıldan itibaren artık bir örf halini aldı. Zira o dönemin inancına göre günahkâr olarak doğan bebeklerin bu vaftiz ameliyesiyle ancak sağlanırdı. Geniş bilgi için Bk. Meryem Acara, “Bizans Ortodoks Kilisesinde Liturji ve Liturjik Eserler” *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 15/1 (İstanbul: 1998), 187.

¹⁸ Buhârî, “Cenâiz”, 92; Ebu Dâvûd, “Sünne”, 71; Tirmizî, “Kader”, 5.

¹⁹ el-İsrâ 17/15; el-Zümer 39/7; el-Fâtır 35/18.

Peygamberi; ötekileştirmeye, aşağılamaya, ayırtırmaya karşı kıyamete kadar geçerli olacak olan şu hakikatleri haykırıştır:

“Ey insanlar! Sizin Rabbiniz bir, atanız birdir. Arap’ın aceme, acemin de Arap olmayana herhangi bir üstünlüğü olmadığı gibi; beyazın siyaha, siyahın da beyaza/beyaz olana bir üstünlüğü yoktur. Üstünlük ancak takva (Allah’tan sakınma) iledir.”²⁰

On dört asır önce beşeriyet, ayrımcılığın her türlüünü yaşarken İslâm’ın evrensel değerlerini tanıma nimetiyle karşılaştı. Bundan istifade eden Müslümanlar insanlığa medeniyetler sunarken, bunca geçen zamana rağmen bu değerlerden uzak kalan Batı medeniyeti, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi’nin²¹ yayımlandığı asırda bile insanlık ailesini bu ayrımcılığın her türlüüne maruz bırakmıştır. Buna en güzel örnek; insan hakları sözcülüğüne soyunan ABD’de “zencilerle köpekler bu lokantaya giremez” yazılı tabelaların hâlâ silinmemiş olmasıdır. Zira sadece “beyazların” otobüslere binebildiği; *WHITE, Waiting Room* ile zencilerin otobüslere binebildiği; *COLORED, Waiting Room* tabelalı otobüs durakları 1940’lı yılların ayrımcılık kokan manzaraları olarak arşivlerdeki yerini korumaktadır.²² Bu ve buna benzer uygulamalar İslâm’ın insanlık ailesine vermeye çalıştığı değerler üzerinden on dört asır geçmesine rağmen bugünkü medeniyetin hâlâ bu insanî değerlerin ön gördüğü noktayı tam olarak yakalayamadığının delilidir.²³

Birebir komşuluk ilişkilerinde de aynı şekilde hiçbir ayrıma gitmeden Hz. Peygamber insanlığa şu tarihî hakikati miras bırakıyor; “Komşusu aç iken tok yatan bizden değildir.”²⁴ Birleşmiş Milletlerin verilerine göre her gün 907 milyon insan aç olarak gecelemektedir. Bu veri bile tek başına bu nebevî hakikatin “insanlık ailesi” için ne kadar hayati olduğunu göstermektedir.

Bu hadisin ifadesinde de açıkça görüldüğü gibi bir Müslüman, komşusu aç ise ona karşı bir ayırım yapmadan ve onu ötekileştirmeden yardımda bulunmak zorundadır. Bir

²⁰ Ahmed b. Hanbel, Ebû ‘Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (ö.241/856), *el-Müsned* 6 Cilt. (Kahire: Müessesetu Kurçuba, ts), 4/41.

²¹ Tarihte “Büyük Hürriyet Sözleşmesi” olarak da geçen 1215 tarihli “*Magna Carta Libertatum*”, Batı’da insan hakları mücadelesinin başlangıcı kabul edilir. Daha sonra “*İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi*”, 1948’de yayımlanan otuz maddelik sözleşme, “1950 yılında yayımlanan Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi” ve en son “*Helsinki Nihai Senedi*” gibi 1975 tarihte yayımlanan AGİK vesikalarıdır. Tarihteki bu düzenlemelerle “din, vicdan ve düşünce hürriyeti” gibi Batı’nın övündüğü insan hakları bağlamındaki süreç ancak 18. Yüzyılın ikinci yarısında görülmeye başlanmıştır. Geniş bilgi için bk. Haluk Songur, “Human Rights and Islam: An Attempt to Compare the Farewell Address of the Prophet and the Magna Carta”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (İsparta 2007), 1-16.

²² Sosyal hayatın birçok paylaşım mekânlarında “For Colored People” tabelasını görmek mümkündür. Geniş bilgi için Bk. <https://onedio.com/haber/bu-fotograflar-abd-de-azinliklerin-ugradigi-ayrimciligi-tum-yalinligiyla-ortaya-koyuyor-712358> (Erişim 20 Temmuz 2019)

²³ Müslüman olmadan önceki ismi Cassius Marcellus Clay Jr.’ın hayatından bir pasaj, bu ırkçılık ve aynı zamanda da dışlayıcı anlayışa en güzel örnektir: Muhammed Ali 18 yaşına geldiğinde Roma Olimpiyatı’nda 29 Ekim 1960 tarihinde aldığı altın madalya ile öne çıkmıştı. Muhammed Ali’nin gençliği, ABD’lerinde siyahilere karşı ayrımcılığın en yüksek seviyede olduğu bir dönemde geçti. Muhammed Ali, bu gençlik dönemin ilk altın madalyası ile ABD’ye döndüğünde bir restorana girmek istedi, ancak görevliler tarafından “Burada sadece beyazlara servis yapılıyor” uyarısı üzerine ünlü boksör sırf siyahi olduğu için restorana alınmadı. Bu aşağılayıcı tavır karşısında Olimpiyat şampiyonu Ali de bu ırkçılığa tepki olarak kazanmış olduğu altın madalyasını Ohio Nehri’ne attı. Bk. <http://www.aljazeera.com.tr/spor-portre/portre-muhammed-ali> (Erişim: 16.09.2020)

²⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/54.

başka deyişle; aç komşusuna karşı vurdumduymaz bir tavır takınmak, Müslümanın inancıyla, Peygamber'in öğretisiyle bağdaşan bir durum değildir.

Görüldüğü gibi İslâm, "insanlık ailesinin" bireylerine karşı takınacağımız tavrı tercihlerimize bırakmayarak bütün ilişkilerimizde "insanca beraber yaşama hukukunu" teminat altına almıştır.

2. İnananlar ve Ehl-i Kitap Ailesi

Gerek Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde gerekse İslâm tarihi kaynaklarında Ehl-i Kitap²⁵ ile olan ilişkiler hakkında, Medine döneminden başlamak üzere çok sayıda bilgi ve yaşanmış örnek vardır. Medine'de ikâmet eden Yahudi ve Hıristiyanların Müslümanlarla aynı devlet çatısı altında bir arada yaşamaları, o zamana kadar tarihte nadir görülen durumlardandır.²⁶ Bu huzur ortamının başta Hz. Peygamber olmak üzere Müslümanlar tarafından sağlandığı ise akıldan çıkarılmamalıdır. Zira Hz. Peygamber'in hicretinden önce Medine'nin sakinleri arasında cereyan eden savaşlar, kan davaları ve asabiye problemleri olduğu bilinmektedir.

İslâm tarihine, Medine Vesikası²⁷ olarak geçen 49 maddelik sözleşme,²⁸ Ehl-i Kitap ile Müslümanların aynı mekânı paylaşarak belli kurallar çerçevesinde, bir süreliğine de olsa âdeta bir birlikte yaşama sanatı sergilediklerinin yazılı belgesidir. Her grubun hakları ve yükümlülükleri bu anlaşma ile kayıt altına alınmıştır. Anlaşma değişik din ve kültürlerle sahip olan bu grupların bir arada yaşamasını mümkün kılmış ve bu yönüyle İslâm tarihi boyunca ve günümüzde de uygulanabilecek olan bir "toplumsal mutabakat" modelinin ilk örneğini oluşturmuştur.²⁹

Bu sözleşmenin maddelerine göre; dışarıdan gelen herhangi bir saldırı karşısında Medine'nin müdafaası için Yahudiler ile Müslümanların beraber savaşmaları, bu hususta her iki tarafın da eşit yükümlülükleri olduğu, savaş harcamalarının beraber karşılanacağı gibi askerliğin de sırayla nöbetleşerek yapılacağı beyan edilmiştir.³⁰

²⁵ Kendilerine Kitap verilenler anlamına gelen "Ehl-i Kitap" gerek Kur'ân'da ve gerekse de birçok hadiste bu kavram geçmektedir. Geniş bilgi için Bk. Remzi Kaya, "Ehl-i Kitap" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay. 1994), 10/516-519.

²⁶ Medine'deki bu süreç elbette zaman zaman Yahudi ve münafıklar tarafında sabote edilmeye çalışılmıştır. Hatta bu konuda ikbal beklentisi içinde olanlar da olmuştur. Ebû Âmir er-Râhib ve münafıkların lideri Abdullah b. Übey b. Selûl bunların başında geliyorlardı. Hz. Peygamber bunların bütün olumsuzluklarına rağmen farklı yapıda olan bu topluluklarla beraber bir sureci yönetmiştir En çok Müslüman ile diğer toplumların arasını açmaya çalışan Abdullah b. Übey b. Selûl için bk. Talat Koçyiğit, "Abdullah b. Übey b. Selûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/139-140.

²⁷ Bu antlaşma ile Medine'de ilk siyasal sistemin temeli atılmış ve sistem gereği tarafların egemenlikleri ve dini özgürlükleri güvence altına alınmıştır. (Geniş bilgi için Bk. Ahmet Özel, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*, İstanbul 1988); Antlaşma maddeleri için Bk. Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam, *Kitâbü'l-Emvâl*, çev. Cemaleddin Saylık (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 219-224.

²⁸ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Siretü'n-Nebevîyye* (Beyrut: Daru't-Turâsi'l-'Arabiyye, 1971), 4/241-243; Adnan Demircan, *Siyer* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 302-313.

²⁹ Bir arada barış ve huzur içerisinde yaşamaya dair daha geniş bilgi için Bk. Abdurrahman Okuyan, "Tarihî Belgeler Işığında Diğer İnanç Topluluklarıyla Birlikte Yaşamaya Dair Bazı Tarihsel Kanıtlar", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/2 (2008), 159-172.

³⁰ Mustafa Fayda, "Zimmî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay. 2003), 43/434-438.

Ehl-i Kitap'tan Müslümanların hâkimiyeti altında olan, Müslümanlarla beraber yaşamayı kabul eden ve tebaa olarak adlandırılan zimmîler³¹ hakkında Hz. Peygamber'in şu ifadeleri dikkat çekicidir:

*"Cennetin kokusu kırk yıllık mesafede hissedildiği halde bir zimmîyi haksız yere öldüren kişi cennetin kokusunu duymaz."*³²

*"Kim ki bir zimmiye taşıyamayacağı bir yükü yükler, ondan zorla bir şey talep eder veya ona zülüm ederse bilinsin ki ben onun düşmanıyım."*³³

Hz. Peygamber'in Hıristiyanlara sunduğu inanç ve ibadet hürriyetinin ilk örneği Necranlılarla yaptığı antlaşmada görülmüştür. Bu antlaşmada, "Allah'ın ve Peygamberin koruması Necranlıların mabetlerinin üzerinedir" şeklindeki ifade ile ilk kez ibadethaneler garanti altına alınmış³⁴ ve bunların yıkılmayacağı hatta dinleri, rahipleri de Allah Resulü'nün zimmetine dahil edilmiştir.³⁵ Ehl-i Kitap ile alakalı bir başka örnek de bir defasında Hz. Peygamber'e Hayber Yahudilerinin gelip bazı Müslümanlar tarafından ürünlerinin kendilerinden habersiz bir şekilde alındığına dair yaptıkları şikâyetidir. Bu şikâyet üzerine Hz. Peygamber hemen Müslümanları mescitte çağırarak kendileriyle antlaşma yapılmış olanlarını mallarından izinsiz almanın haram olduğunu ilan etmiş ve bu yapılanın doğru olmadığını Müslümanlara açıklamıştır.³⁶ Konu ile ilgili olarak Hz. Ali; "Bizim zimmîmizin kanı bizimki kadar kutsal, malları da bizim mallarımız kadar saldırdan masundur/korunmuştur." demiştir. Buna benzer bir başka ifadesinde ise Hz. Ali: "Zimmî statülerini açıkça beyan edenlerin malları ve hayatları, bizim hayat ve mallarımız kadar kutsaldır ve dokunulmazdır."³⁷ diyerek bu konudaki hassasiyetini tekrar dile getirmiştir.

Bu hususta Hz. Peygamber döneminde yaşanan bir olay konumuz açısından hayli dikkat çekicidir. Hz. Peygamber döneminde Mekke ile Yemen arasında yaşayan Necran Hıristiyanlarının mümessilleri Medine'ye geldiklerinde Hz. Peygamber sahâbîlerle birlikte henüz ikinci namazını yeni kılmışlardı. Bu Hıristiyan heyetin ibadet vakitleri gelince, Mescid-i Nebevî'ye girip doğu yönüne yönelerek ibadet etmeye başladılar. Ancak bazı sahâbîler, bunlara engel olmak istediler. Hz. Peygamber ise onların bu konuda serbest bırakılmalarını ve ibadetlerini yapmalarına mâni olunmamasını emretti. Onlar da doğruya yönelerek Mescid-i Nebevî'de ibadetlerini özgür bir şekilde ifa ettiler.³⁸ Hz. Peygamber'in bu uyarısı üzerine bundan sonra hiçbir Müslüman bu tür durumlarda, farklı inanç sahiplerini ayıplayıp onlara engel olmadı.

³¹ Zimmî; İslâm ülkelerinde yaşayan ancak Müslüman olmayanlar için sosyal ve hukuki amaçla kullanılan bir istilâhtır.

Lügatte ise "Herhangi birinin ödemek zorunda olduğu borç anlamının yanı sıra; koruma, sahip çıkma; antlaşma, ahid" anlamlarındaki zimmet kökünden gelen zimmî kelimesi, "kendisine eman verilen, himaye altına alınan kişi" anlamındadır. Müslüman olmadığı halde İslâm devletinin birer vatandaş olarak Müslümanlarla beraber yaşayan insanlara da ehl-i zimme (ehlü'z-zimme) denilmiştir. Bk. Fayda, "Zimme", 43/434-438.

³² Buhârî, "Cizye", 5.

³³ Ebu Dâvûd, "Harâc", 31-33.

³⁴ İbn Sa'd, Muhammed b. Menî el-Hâşimî (ö. 230/845), *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, çev. (Heyet) Ed. Adnan Demircan (İstanbul: Siyer Yayınları, 2015), 1/288,357.

³⁵ Bu ahitnamenin bütünü için bk. Ebu Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 205-207.

³⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/89.

³⁷ Ebu-l A'la-el Mevdûdî, *İslâm'da Devlet Nizamı*, çev. Rasim Özdenören (İstanbul: Hilal Yayınları, 1967), 76.

³⁸ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebevîyye*, 1/574.

Günlük sosyal hayatta Hz. Peygamber de Ehl-i Kitab'ı ötekileştirmeden, onlardan borç alabilmiş ve onlarla olan insanî ilişkilerini sürdürmüştür. Nitekim Hz. Aişe annemizin naklettiği şu olay bahsetmeye çalıştığımız ilişkiyi ifade etmektedir: "Hz. Peygamber'in zırhı otuz sâ³⁹ (bir başka rivayete göre yirmi sâ') arpa-karşılığında bir Yahudi'nin yanında rehin olarak bırakıldığı hâlde vefat etti."⁴⁰

Hz. Peygamber'in ve onu takip eden Hulefa-i Raşidîn'in, Hıristiyan, Yahudi ve diğer dinî gruplarla yaptığı ahitnâmeler bugün birer vesika olarak elimizde korunmaktadır. "Ahitname" olarak geçen bu antlaşmalardan bazıları şunlardır: *Necran Ahitnamesi*⁴¹, *Sakif (Taif) Akitnamesi*,⁴² *Eyle Ahitnamesi*,⁴³ *Dımaşk Ahitnamesi*,⁴⁴ *el-Cezire Ahitnamesi*⁴⁵ ve *Ermenistan Tiflis Ahitnamesidir*.⁴⁶

Hz. Peygamber, İbn Hâris b. Ka'b ve Hıristiyan olan dindaşlarına yazdığı anlaşma metninde: "Doğuda ve Batıda yaşayan bütün Hıristiyanların dinleri, mabetleri, canları, malları ve ırzları Allah'ın, Peygamber'in ve mü'minlerin koruması altındadır. Hıristiyanlık inancı üzere yaşayanlardan hiçbiri İslâm'a zorlanmayacaktır. Şayet Hıristiyanlardan birisi herhangi bir cinayete veya zulme uğrarsa Müslümanlar ona yardım edeceklerdir." Antlaşma şartlarını yazdırdıktan sonra şu ayet ile onun bu hassasiyeti dile getirmiştir: "Ehl-i Kitap" ile ancak en güzel yöntemlerle mücadele edin. (el-Ankebut 29/46)⁴⁷

Hz. Peygamber'in Medine'de Yahudilerle beraber *Medine Site Devleti Sözleşmesi*'nde konu ile ilgili olarak yaptığı anlaşmada şu maddeler konumuz açısından dikkat çekicidir.

17. Maddesi: "Bize tabi olan Yahudilere yardım edilip iyi davranılacaktır. Bunlara hiçbir haksızlık yapılmayacak ve bunların düşmanlarına da yardım edilmeyecektir."

25. Madde: "Yahudilerden olan Avfoğulları da mü'minlerle birlikte tek bir topluluk, bir ümmettirler. Bu sebep ile bunlar da kendi inançlarına göre, Müslümanlar da kendi inançlarına göre yaşayacaklardır."

36. Madde: "Yahudiler ile Müslümanlar arasında karşılıklı yardımlaşma ve iyilik ile muamele edilecektir."⁴⁸

Ehl-i kitap ile olan bu beraberlik ve insanî anlamdaki kardeşlik ruhu sadece Hz. Peygamber dönemiyle sınırlı olmayıp "Halifeler" döneminde de aynı beraberlik devam etmiştir. Zira bir kimsenin kâfir olması ona karşı herhangi bir iyiliğin yapılmasına mâni

³⁹ Dönem ve bölgelere göre ağırlığı değişen eski bir ölçü birimidir. Mesela Tunus hükümeti 12 Ocak 1895 tarihli kanunla bir sâ'n hacmini 3,35 litre diye belirlemiştir. Bk. Cengiz Kallek, "Sâ" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 43/317-319.

⁴⁰ Buhârî, Cihad, 89; Meğazi, 86; Tirmizî, Büyü', 7; Nesâî, Büyü', 58. Bu olay ile ilgili olarak, Hz. Ali'nin kendisinin ödemedi bulunup zırhı geri aldığı rivayetiyle beraber Hz. Ebû Bekir döneminde Bahreyn'den gelen mallarla rehin bedeli ödenip zırhın Hz. Ali'ye verildiği bilgisi de vardır. İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/ 318-320.

⁴¹ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 205.

⁴² Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 209.

⁴³ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 217.

⁴⁴ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 224.

⁴⁵ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 224.

⁴⁶ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 225. Verilen bu ahitnameler ile ilgili geniş ve müstakil çalışma için bk. Ömer Cide, *İslâm Fetihlerini Kolaylaştıran Uygulama: Eman* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2020), 95-147.

⁴⁷ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Siretü'n-Nebevîyye* (Beyrut: Dâru't-Turâsî'l 'Arabiyye, 1971), 4/241-242; Hamidullah, *el-Vesâik*, 154-155.

⁴⁸ Hamidullah, *el-Vesâik*, 44-45.

değildir. Nitekim yeni Müslüman olan Yemâme bölgesi lideri Sümâme b. Üsâl'in (ö. 12/633), Hz. Peygamber izin verinceye kadar Mekkelilere Yemâme'den herhangi bir erzak satışına müsaade etmeyeceğini ifade etmesi üzerine yiyecek sıkıntısı yaşayan Mekkeliler çareyi Hz. Peygamber'e mektup yazmakta buldular ve bu konuda kendilerine yardımcı olmasını kendisinden istediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber Sümâme'ye bir mektup yazarak onlara yiyecek ve hububat satılmasını engellememesini emretti.⁴⁹ Hz. Ömer yardıma muhtaç olan zimmîlere devlet hazinesinden maaş bağlamıştır. İslâm'da sadece insanlara yardım etmek değil, hatta aç ve susuz kalan hayvanlara yiyecek ve su vermek, onları ölüm tehlikesinden kurtarmak kişiye sevap kazandıran ameller arasında sayılmıştır.⁵⁰

Gerek Kur'ân ayetleri ve gerekse de Hz. Peygamberin Medine sözleşmesindeki maddeleri, sonraki dönemlerde kurulan İslâm devletlerinin hepsi için çok önemli bir ölçü olmuştur. Emevîler, Abbasîler, Eyyubîler, Selçuklular ve en son Osmanlı Devleti'nde bunların örneklerine sıkça rastlamak mümkündür. Bugün bu devletlerin hüküm sürdüğü coğrafyalarda çok sayıda tarihi kilisenin ve havranın yer alması ve bunların birçoğunun hâlâ faal olması İslâm'ın başka inanç sahipleriyle beraberce yaşayageldiğinin en belirgin örnekleridir. Buna en somut örnek olarak İslâm'ın insanlığa medeniyet açısından bıraktığı en iyi miraslardan biri olan Endülüs'ü gösterebiliriz.

2.1. İnananlar ve Ehl-i Kitap Ailesi'nin Bir Örneği: Endülüs

Endülüs bir coğrafya ismi olmakla beraber İslâm ve Batı medeniyet tarihinde sekiz asır gibi beşeriyetin uzun bir dönemini oluşturan ve doğu medeniyetinin Batı coğrafyasında birçok yönde damgasını vurduğu muazzam bir zaman aralığıdır. İslâm medeniyetinin Batı ile temas kurduğu ve her yönüyle Batı medeniyetini asırlarca etkisi altına aldığı bir kültür havzası ve bir medeniyet membarıdır.

Emevî hanedanlığının Kuzey Afrika Valisi olan Mûsa b. Nusayr'ın 92/710 yılında İber-bugünkü İspanya- yarımadasına gönderdiği bir keşif birliğiyle buranın fethi gündeme gelmiştir. Mûsa b. Nusayr ile birlikte Berberi asıllı azatlı bir köle olan Târik b. Ziyâd'ın komutasında gönderilen bir ordu tarafından baş döndürücü bir hızla fethedilen bugünkü İspanya, tam 8 asır boyunca İslâm medeniyetinin Batı'ya açılan kapısı olmuştur. Burası aynı zamanda Batı ile Doğu kültürünün kaynaştığı, hukuki çoğulculuğun uygulandığı, çok sayıda inancın, Mağribi/Faslı Müslümanların ve Hıristiyanların aynı bölgede yan yana beraberce yaşadığı bir yer⁵¹ ve İslâm'ın farklılıklarla beraber yaşam modelinin adeta sembolü olmuştur. "Bu anlamda Doğu ile Batı kültür ve medeniyetlerinin motiflerini harmanlayan sekiz yüzyıllık bir tarihsel serüvene beşiklik eden Endülüs zengin bir tarihî miras bırakmıştır."⁵²

İslâm öncesi İspanya'da yaklaşık üç yüz yıllık Hıristiyan Vizigotların hâkimiyetinde kral, rahipler ve soylulardan oluşan yönetici sınıf ile köylü, köle ve Yahudilerin oluşturduğu yönetilen halk sınıfı arasında çok ciddi ve sınıfsal bir ayrım vardı. Özellikle de yönetici

⁴⁹ Bu konu hakkında geniş bilgi için bk. İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/111; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, 3/1113, 4/390; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 1/430. İbn 'Abdilberr, *el-İstî'âb*, 1/287, 288, 289. Asri Çubukçu, "Sümâme b. Üsâl" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 2010), 38/131-132.

⁵⁰ Geniş bilgi için Bk. Ali Bakkal, "Kardeşlik Hukukunun Ölçüleri", *Diyanet Aylık Dergi*, 256 (Nisan 2012), 24

⁵¹ Matthew Carr, *Kan ve İman İslâmî İspanya'nın Tasfiyesi*, çev. Regaip Minareci (İstanbul: Alfa Tarih Yayınları, 2015), 38.

⁵² Muharrem Kılıç, "Hukuki Plüralizmin Tarihsel Pratiği Bir Arada Yaşama Tecrübesini Endülüs Örneklemini", *İslâmiyât*, 7/3, (Ankara: 2004), 117.

sınıfında yer alan Kilisenin siyasal etkinliği Hıristiyan Vizigotların totaliter bir idare yürütmesine sebep olmuştur.⁵³ İslâm öncesi sert ve ayrımcı bir yönetimin hüküm sürdüğü İspanya’da halk Müslüman fatihleri adeta bir kurtarıcı konumunda görmüştür.⁵⁴ İslâm fatihlerinin çok ciddi bir direnişle karşılaşmamaları da bunun göstergesidir.

Müslümanların Endülüs’ün fethi ile burada kurmuş oldukları bu yeni hâkimiyet, aynı zamanda burada insanlar için de yeni bir sosyal modelin öncülüğünü yapmıştır. Bu modelin ana omurgasını daha önceki İslâm fetihlerde görüldüğü gibi, belirlenmiş hak ve yükümlülükler çerçevesinde gayri müslimler ile Müslümanların ortak bir coğrafyada tek bir siyasi otoritenin hâkimiyetinde birlikte yaşayabilme ilkesi oluşturuyordu. Bu ilkeleri kısaca şöyle özetlemek mümkündür:

- *Öncelikle mal ve can güvenliğinin sağlanması,*
- *İnançlarını rahatça yaşayabilmeleri, bu konuda herhangi aksi bir durumun olmaması, aynı zamanda mabetlerinin zarar görmemesi,*
- *Aile birliğinin sağlanması,*
- *Kendi aralarında vuku bulan sorunlarda kendi haklarını tatbik hakkının güvence altına alınması,*
- *Özgürce yaşayıp köleleştirilmeyecekleri.*

Bütün bu tanınan hakların onlara yüklediği sorumluluk ise, tespit edilen miktardaki yıllık vergileri ödemeleri ve Müslümanların düşmanlarıyla iş birliği içine girmemelerinden ibaretti.⁵⁵

Bu antlaşmalarla Müslümanların hâkimiyetini kabul eden Endülüs halkı, önceki yönetimlere göre İslâm devletinin uygulamalarında kendilerine daha esnek davrandığına şahit oldular. Bu durum onların kısa sürede İslâm devletiyle kaynaşmasına vesile oldu. Nitekim onuncu yüzyılda bir Endülüslü, kuzeyde kendi dindaşlarınca kurulmuş krallıkların varlığına rağmen Endülüs’te kalmayı ve Endülüslü olmayı o krallıkların vatandaşı olmaya tercih etmiştir. Keza bir Endülüs Yahudisi doğudaki dindaşına yazdığı bir mektupta başındaki Müslüman hükümdarı “Bizim Halifemiz”, üzerinde yaşadığı toprağı da “Bizim Endülüsümüz” diyecek kadar Endülüs kimliğiyle bütünleşebilmiştir.⁵⁶ Böylece Yahudiler kendilerini Endülüslü ve Kurtubalı olarak görüyorlardı.⁵⁷

Emevî sarayı, adeta Endülüs’teki toplumu bütün farklılıklarıyla en üst seviyede temsil eden bir merkez konumundaydı. Zira toplumu oluşturan dini-î ve etnik bütün unsurlar bu saraya girip burada hizmet sunma hakkına sahip olmuşlardır. Bu sarayda başta halife Müslüman, baş kadı müvelled⁵⁸, hekim Yahudi, mütercim Hıristiyan, komutan

⁵³ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, (Ankara: y.y., 1994), 2-7.

⁵⁴ Geniş bilgi için bk. Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasi Tarih*, (Ankara: TDV. Yayınları, 2017), 37 vd.

⁵⁵ Mehmet Özdemir, “Endülüs’te Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine Bazı Mülâhazalar (VIII-XI. Yüzyıllar Arası) “İslâm ve Demokrasi Kutlu Doğum Sempozyumu (1998), Yayına Haz. Ömer Turan, (Ankara: TDV Yayınları 1999), 87.

⁵⁶ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyeti*, (Ankara: TDV Yayınları 2013), 11.

⁵⁷ Maria Rosa Menocal, *Dünyanın İncisi Endülüs*, çev. Sinan Coşkun (İstanbul: Ketebe Yayınları 2020), 101.

⁵⁸ Müvelled, Endülüs’te ilk mühtedilerin soyundan gelenlere verilen isimdir. Geniş bilgi için bk. Mehmet Özdemir “Müvelledün” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/228-229.

Saklebi, baş vezir Arap veya Berberi, ulak Sudanlı şeklinde çok farklı din, meslek ve etnik yapı aynı çatının altında toplanıp hizmet sunabilmişlerdi.⁵⁹

8 yüzyıllık dönemin uygulamalarından bahsetmekten önemli olduğu kadar o dönemi yine gayri müslimlerin ağzından duymak, kalemlerinden okumak da bir o kadar mühimdir. Fransız bilim adamı H. Peres'in şu değerlendirmesi bu hususta yerinde bir örnektir. "...Bu beraber yaşama biçimi, Endülüs'teki müslümanların ve İslâmi idarenin Müslüman olmayan Hıristiyan halka karşı müsamahalı oluşu bu beraberliği daha iyi anlamamıza yardımcı olmaktadır. Zira yenilmiş hiçbir bir toplum yapılan antlaşmalarla kendilerine sağlanan hak ve sahip oldukları zimmî hukukunun uygulanması açısından İspanyollar kadar şanslı olmamıştır. Devletin bütün birimlerinde her halktan (kesimden) insanlar vardı. Bunlardan bazıları valide sultan olarak halifelerin saraylarında, bazıları mevali statüsünde, bazıları da maaşlı asker veya general olarak ordunun en üst rütbesindeydiler."⁶⁰

H. Peres'i haklı çıkaracak uygulamalar sadece bunlarla sınırlı değildi. Zira bu dönem, şu andaki modern devletlerin bile ulaşamadığı çoklu hukukun uygulandığı nadir dönemlerden biri olmuştur. Bu hukuka göre Yahudi ve Hıristiyanlar kendi dini kurallarına göre ibadet edebiliyor ve cemaatlerini buna göre yönetebiliyorlardı.⁶¹ Endülüs nüfusunun önemli bir bölümünü oluşturan ve kültürel anlamda Araplaşmış anlamına gelen Musta'rebler⁶² bugünkü anlamında özerk bir yapıya sahiplerdi. Ayrıca devlet nezdinde kendi önerdikleri bir aday arasında Müslüman devlet başkanı tarafından seçilen bir kumis (comes) tarafından temsil edilmekteydiler. Vezir statüsünde olan bu idarecinin vazifesi cemaatin gerek iç ve gerekse devletle olan münasebetlerini düzenlemekteydi. Böylece Musta'rebler kendi özel hukukunu tatbik etme imkânına sahiplerdi. Bu uygulama ya bizzat kumis tarafından ya da onun tayin ettiği ve *kâdi'n-Nasârâ* olarak bilinen Hıristiyan hâkim veya hâkimlerce gerçekleştirilirdi.⁶³ Her inanç sahibi, kendi inancının, hukukunun kanunlarıyla yargılanırdı.

Müslümanlar, Endülüs'e hâkimiyet kurmalarıyla beraber orada yaşayan farklı inanç mensubu bütün grupların başta mal, can ve yaşam olmak üzere bütün haklarını güvence altına almışlardır. Hanedanlığa özgü olan devlet başkanlığı dışında tüm üst düzey makamlara toplumsal sınıflar arasında herhangi bir ayırım olmaksızın herkes gelebilmekte ya da bu makamlara yükselebilmekteydi.⁶⁴ III. Abdurrahman'ın (912-961) özel hekimi olan Hasday b. Şabrut halifenin bazısı diplomatik işlerini yürütmüş, bir grup şair ve entelektüel Yahudi'ye hamilik yapmıştır. Böylece hem kendi toplumun *nasisi* yani "prensi" hem de III. Abdurrahman'ın en yakın danışmanı konumundaydı. İslâmî idarenin merkezinde Ehl-i kitab'tan görev yapan sadece Hasday değildi. Arapça Rabia b. Zeyd olarak tanınan piskopos Racemundo da en üst düzeyde yer alan ve halifeyi temsil eden bir konumdaydı. Racemundo 949 yılında halifenin İstanbul'a gönderdiği heyette yer alırken, altı sene sonra da (955) Alman kralı I. Otu'nun (912-973) sarayına halifenin elçisi olarak gönderilmiştir.

⁵⁹ Özdemir, "Endülüs'te Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine Bazı Mülâhazalar (VIII-XI. Yüzyıllar Arası), 90.

⁶⁰ Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyeti*, 38.

⁶¹ Carr, *Kan ve İman İslâmi İspanya'nın Tasfiyesi*, 39.

⁶² İspanyolca Mozarab denilen bu kesim fetih sonrasında dinlerini muhafaza emekle beraber dil, edebiyat, giyim kuşam, yeme içme örf adet gibi alanlarda Müslüman Arapların tesirinde kalan ve onları taklit eden zimmî Hıristiyanlar için kullanılan terimdir. Bk. Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyeti*, 36.

⁶³ Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyeti*, 36.

⁶⁴ Özdemir, "Endülüs" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/217.

Aynı şekilde bürokrat ve şair olan Samuel b. Nagdela (993-1056) Gırnata hükümdarına otuz seneden fazla vezirlik görevi ile beraber Endülüs'ün müktedir halifesinin en güçlü döneminde dış işleri görevini de yerine getirmiştir.⁶⁵ Üç din mensubunun beraber yaşadığı Endülüs'te 1322-1323 tarihli Valladolid ve Toledo'daki kilise konseyleri Hıristiyan, Yahudi ve Müslümanların birbirlerinin evlilik ve cenaze törenlerine katıldıklarını söylüyor. Aynı şekilde 1470 yılında kuraklığın baş gösterdiği Vales kasabasında Hıristiyan, Yahudi ve Müslümanlar hep beraber yağmur duasına çıkmışlardır.⁶⁶

Farklılıklar, belirli bir ahenk içerisinde dengelendiğinde, tarih boyunca bazen birer risk unsuru olabildiği gibi, bazen de medeniyet kuran bir unsura dönüşebilmiştir. Bu anlamda Endülüs'te beraber yaşama modeli ile bu uyum yakalanmış ve yakalanan bu uyum sayesinde her etnik ve dini çevre, kendi çapındaki katkılarıyla muazzam bir Endülüs medeniyetinin kurulmasına imkân sağlamıştır.⁶⁷

Ancak Müslümanların hâkimiyetindeki gayri müslimler bu haklara sahip iken dönem tersine döndüğünde, Müslümanlar daha önce göstermiş oldukları hoşgörü ve beraberlik hukukunun onda birini bile yeni hâkimiyet kuran Hıristiyan yönetimden görememişlerdir.

Endülüs İslâm devletinin son temsilcisi olan Beni Ahmer Devleti 1492'de bir antlaşma ile teslim olmuştur. Bu antlaşma maddelerine göre, Müslümanlara kötü muamele edilmeyecek ve onların cemaat hakları tanınacaktı. Ancak bu antlaşmaya sadece üç hafta riayet edilmiş, gitgide artan zulümler adeta bir mezalim ve bir soykırıma dönüşmüştür.⁶⁸ Çeşitli tarihlerde çıkartılan fermanlarla yüz binlerce Endülüslü Müslüman (müdeccenler), ya Hıristiyanlaşmak veya İspanya'dan çıkmak zorunda bırakılmıştır.⁶⁹ Endülüs'ün düşüşüyle birlikte başlayan Hıristiyanlaştırma politikasının kurbanı, yalnızca Müslümanlar değildi. 16. yy. başlarından itibaren onlarla birlikte Yahudiler de bundan nasiplerini almışlardır. Hıristiyanların "İsa'nın katili hain kâfirler" olarak tanımladıkları Yahudiler, "Judeoconverses" Hıristiyanlaştırılmış Yahudiler olarak din değiştirmeyi kabul ettikleri halde İspanyol engizisyonundan kurtulamadılar.⁷⁰ 1485 ile 1501 yılları arasında sadece Toledo'da 250 olmak üzere toplamda yaklaşık olarak 2000 Yahudi yakılarak öldürülmüştür.⁷¹ Yakılan, öldürülen Endülüs'teki Yahudilere kucak açan yine Müslüman bir devlet olan Osmanlı olmuştur.⁷² II. Bayezid zamanında birçok Müslüman ve Yahudi, Kuzey Afrika sahillerine geçmiş ve başta Bursa ve Selanik olmak üzere Osmanlı'nın en güzel yerlerine yerleştirilmişlerdir.⁷³

⁶⁵ Carr, *Kan ve İman İslâmi İspanya'nın Tasfiyesi*, 40; M. Rosa Menocal, *Dünyanın İncisi Endülüs*, 94, 103.

⁶⁶ Carr, *Kan ve İman İslâmi İspanya'nın Tasfiyesi*, 47.

⁶⁷ Özdemir, "Endülüs'te Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine Bazı Mülâhazalar (VIII-XI. Yüzyıllar Arası)", 92.

⁶⁸ İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: TTK Basımevi, 1988), 2/200.

⁶⁹ Geniş bilgi için Bk. Ercüment Kuran, "Cezayirli Türklerin Endülüs Müslümanlarını Kuzey Afrika'ya Nakli ve Neticeleri", *Endülüs'ten İspanya'ya*, Ankara: 1996. Müdeccenlerin yaşadıklarıyla ilgili geniş bilgi için Bk. Henry Charles Lea, *İspanya Müslümanları Hıristiyanlaştırılmaları ve Sürülmeleri*, çev. Abdullah Davutoğlu (İstanbul: İnkılap Yayınları 2016), 13-37.

⁷⁰ Bu engizisyonun muhatapları sadece Yahudiler değildi. Müslümanlar da aynı şekilde bunun dehşetini yaşadılar. Geniş bilgi için Bk. Jasim Alabudi, "Müdeccenler ve Moriskolar", *İslâm Tarihi ve Medeniyeti-4-Endülüs*, ed. Mehmet Özdemir (İstanbul: Sıyer Yayınları, 2018), 309-315.

⁷¹ Carr, *Kan ve İman İslâmi İspanya'nın Tasfiyesi*, 64-65.

⁷² Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 200.

⁷³ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 201.

3. Mü'minler Ailesi

Kur'an'ın mübelliği ve aynı zamanda yaşamıyla rol modeli olan Hz. Peygamber'in gönderiliş gayesinin "âlemlere rahmet"⁷⁴ olması, Kur'an'ın gönderiliş gayesinin öncelikli olarak toplumda insanî ve ahlakî bir düzenin tesis edilmesi olduğunu göstermektedir.⁷⁵ Yaratıcı; "Mü'minler kardeştir."⁷⁶ emri mucibince Müslümanları aynı ailenin birer eşit ve kardeş bireyleri olarak ilan etmiştir. Zaman zaman insan olmanın doğal sonucu olarak sosyal hayatta doğabilecek olan problemlerin de diğer mü'min kardeşler tarafından düzeltilmesi gerektiği emr-i ilahisi ile, "üç günden fazla kırıgın ve küs kalınmayacağı"⁷⁷ da yine aynı bağlamda Hz. Peygamber tarafından Nebevî bir emir olarak Müslümanlara aktarılmıştır.

Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettikten kısa süre sonra yaptığı işlerin başında "Muâhât/kardeşleşme"⁷⁸ dediğimiz kardeşlik projesi yer aldı. Ensar ve Muhacirler arasında gerçekleştirilen birebir kardeşlik sözleşmesi, Medine'de kurulan İslâm devletinin sağlam bir sosyal yapı üzerine inşa edilmesini sağladı.

Medine'ye hicretin hemen akabinde Hz. Peygamber'in inşa ettiği "Ensar-Muhacir kardeşliği" karşılıklı dayanışma hususunda İslâm tarihinde zirve bir nokta idi. Zira asabiyetin aksine aralarında kan bağı olmaksızın birbirleriyle kardeşleştirilmiş olan Müslümanlar, ilk zamanlarda birbirlerine mirasçı dahi kabul edilmişlerdi.⁷⁹ Medine'de gerçekleşen bu din kardeşliği, her şeyden önce geçmişte Evs ve Hazrec kabileleri arasında meydana gelen ve yüzyıldan fazla süren üzücü olayların son bulmasına vesile olmuştur. Bu kardeşlik ile Hz. Peygamber'in Medine'de asabiyet yerine din merkezli oluşturduğu bu yeni Müslüman topluluk, Medine'nin en sağlam ve en örgütlü bir unsuru haline gelmiştir. Bu sağlam ve güçlü birlik daha sonraki dönemde herhangi bir zafiyete uğramadığı gibi, Hz. Peygamberin liderliğinde fonksiyonel gücünü ve etkisini daha da artırmıştır.⁸⁰ Farklı kabileler şeklindeki yaratılışın "birbirlerini tanımak ve birbirlerine yardım"⁸¹ amacıyla olduğunu söyleyen yüce Rabbimiz, üstünlüğün ise ancak *takvada* olduğunu ilahi bir ilke olarak belirlemiş ve mü'minler arasında kurulan kardeşliği de bu ilke etrafında şekillendirmiştir. Aynı şekilde ötekileştirmenin her türlüünden sakındıran ilahi emir şu şekilde mü'minleri uyarmıştır: "*Ey iman edenler! Sizlerden erkekler diğer erkeklerle alay etmesin... Kadınlar da diğer kadınlarla alay etmesinler; zira alay edilen kadınlar edenlerden daha iyi olabilirler. Birbirinizi karalayıp, kötü ad veya lakapla da çağırmayın.*"⁸² Bu ilahi emrin sakındırdığı durum cahiliye döneminden yeni dönüşmüş olan İslâm toplumunda

⁷⁴ el-Enbiya 21/107.

⁷⁵ Abdussamet Varlı, "Kur'an'da Peygamberler Örneğinde Ailede Anne-Baba ve Çocukların Hukuku", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2020), 226.

⁷⁶ el-Hucurât, 49/10.

⁷⁷ Ebû Dâvûd, "Edeb", 47.

⁷⁸ İbn Kesîr, *es-Sîretu'n-Nebevîyye*, 2/319; İbnü'l-Esîr, *Usdu'l-Ğâbe*, 2/331.

⁷⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebevîyye*, 2/146 vd.; ez-Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, 3/136.

⁸⁰ Âdem Apak, "Hz. Peygamber'in Hicret Sonrası Medine'de Örnek Toplum Oluşturma Adımları Üzerine", *İslâm İlimler Dergisi Yayınları* (Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu, 20-22 Nisan 2007 Çorum), 315-324.

⁸¹ el-Hucurât, 49/13.

⁸² el-Hucurât, 49/11.

zaman zaman kendini gösterdiğinde Hz. Peygamber tarafından hemen müdahale edilirdi.⁸³ Yaşanmış olan şu olay, bahsetmeye çalıştığımız duruma en güzel örnektir:

Ebû Zer bir gün Bilâl-i Habeşî ile tartışırken bir ara Bilâl'e, "ابن السوداء: "İbn Sevdâ, siyah kadının oğlu" demişti. Bu dışlayıcı söz Hz. Peygamber'e ulaştığında; Allah Resulü, cahiliyeyi çağrıştıran bu söyleme çok kızmış ve Ebû Zer'i: "Ya Ebû Zer! Onu annesinin renginden dolayı ayıpladın hâ! Demek sende hâlâ cahiliye kalıntısı var!" diyerek azarlamıştır. Dışlayıcı sözünden dolayı hatasını anlayan Ebû Zer de bu yanlına karşın affedilmek ve belki de nefsinin cezalandırılmak için kafasını yere koyarak, "Bilâl simsiyah ayağı ile basmadıkça yanağımı yerden kaldırmayacağım" deyip hatasından dönme ve siyahi olarak ayıplamış olduğu kardeşinden özür dileme erdemliliğini göstermiştir.⁸⁴

Müslümanları bir vücudun azalarına benzeten Hz. Peygamber, "Birbirlerini sevmekte, birbirlerini korumakta ve birbirlerine acıtmakta mü'minler bir vücudun azaları gibidirler. Zira vücuttan herhangi bir organ hastalandığında vücudun diğer organları da bu hastalık sebebiyle uykusuzluğa ve ateşli hastalığa tutulurlar."⁸⁵ buyurarak Müslümanlar arasında olması gereken hukuki, ahlaki boyutu net bir şekilde önümüze koymuştur.

Yine başka bir hadiste Hz. Peygamber, kardeşlik hukukunu ve ahlakını; "Sizden herhangi biriniz kendisi için arzuladığı bir şeyi diğer Müslüman kardeşi için de istemedikçe iman etmiş olamaz."⁸⁶ şeklinde veciz bir ifade ile dile getirmiştir.

On asır önce Ceziretü'l-Arap'ta inen Kur'ân nuru, çok geçmeden başta Anadolu coğrafyasından Buhara'ya, Semerkand'a Cebel-i Tarık boğazından İspanya ve Fransa'nın Lyon şehrine kadar ulaşabilmiştir. Farklı etnik grupların ve çeşitli inanç mensuplarının yer aldığı bu çok geniş ve farklı coğrafyalarda Müslümanlar başta Endülüs olmak üzere uzun asırlar hükümrânlığını ve insanca beraber yaşama örneğini bütün dünyaya gösterebilmişlerdir.

İşte İslâm medeniyetinin Batı'yla temas noktası olan Endülüs, sekiz asırlık tarihiyle ötekileşmeden ve ötekileştirmeden bu beraberliğin en canlı örneği olmuştur. Gibbons, Müslümanların başka inanç mensuplarıyla olan ilişkileri hakkında şunları söyler:

"Osmanlıların müsamahakârlığı ister siyaset ister halis insaniyet duygusu, isterse başka saiklerle meydana gelmiş olsun, bu durum şunu göstermiştir ki Osmanlılar, ilk dönemlerinde devletlerini kurarken din hürriyetini temele alan ilk millettir. Ardı arkası kesilmeyen Yahudi işkencesi ve Hıristiyanlık adına kurulan engizisyonlarda insanlık adına utanç verici türlü acımasız kararların verildiği ve uygulandığı bir sırada Osmanlıların idaresi altında olan Hıristiyanlar, Müslümanlarla beraber barış içinde yaşıyorlardı."⁸⁷

⁸³ Tarih içinde itikadî ve siyasi İslâm mezheplerinin kimi mensupları, kendi haklılıklarını ispatlamak sadedinde muhaliflerini aynı şekilde itham etmişlerdir. Ötekileştirmenin araçları olarak kullanılan fiziki kusurlar için bk. Mehmet Sever, "Abdülkâhir Bağdâdî'nin *el-Fark*'ında "Öteki"nin Karakter Özellikleri", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 12/1 (2019), 162-166

⁸⁴ Buhârî, "İman", 22.; Cahiliye Asabiyeti ile ilgili geniş bilgi için bk. Cuma Karan, "Cahiliyenin Asabiyetinden Modern Asrın Milliyetçiliğine", <http://www.İslâmtarihi.info/2017/11/cahiliyenin-asabiyetinden-modern-asrn.html> Erişim: 01. 07.2020.

⁸⁵ Buhârî, "Edeb", 27; Müslim, "Birr", 66.

⁸⁶ Buhârî, "İman", 7; Müslim "İman", 71.

⁸⁷ Herbert Adams Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, çev. Ragıp Hulusi (Özdem), Yayına hazır. Mustafa Everdi (Ankara: y.y., 1998), 67.

Sonuç

Bariş, kardeşlik, adalet ve hukukun üstünlüğünü esas alan İslâm'ın en parlak dönemi Asr-ı Saâdet dediğimiz asırdır. Bu süreci esas alan İslâm devletlerinin kendi tarihleri içerisinde de zaman zaman Asr-ı Saâdet'in yansımalarını görmekteyiz. "Arap'ın Arap olmayana, Arap olmayanın da Arap'a herhangi bir üstünlüğünün olmadığı, üstünlük ancak takva iledir" düsturuyla Veda Hutbesi'nde yer veren Peygamber'in bu yüce öğretisi ve "Sizden biriniz başka birini, bir topluluk da başka bir topluluğu alaya almasın!" şeklindeki ilahi uyarı, insanlar arasında ötekileştirmenin her türlüünü yasaklamıştır. Asr-ı Saâdeti'de Hz. Peygamberin rehberliğinde bu ilahi öğretiler, topluma uygulamalı bir şekilde öğretilmiştir. Müslümanlar, Medine sözleşmesi çerçevesinde Yahudi, Paganist ve daha sonra civar yerlerden ilhak olunan Hıristiyanlarla aynı coğrafyada beraberce adil bir yaşamın temelini atmışlardır.

Daha sonra bu dönemi kendilerine model alan birçok İslâm devletinin yanı sıra en uzun ömürlü devletlerden birisi olan Endülüs İslâm devleti çok dinli ve çok kültürlü bir coğrafyaya rağmen hâkimiyeti döneminde beraber yaşamının en güzel örneğinin sergileyerek dünya tarihine geçmiştir. Endülüs'te Müslümanlar azınlıkta olmalarına rağmen çoğunlukta olan başka bir kültür üzerinde asırlarca hâkimiyetlerini sürdürebilmişlerdir. Zira İslam bütün Farklılıkları olduğu gibi kabul etmiştir. Bu sebeple, Asr-ı Saâdet'ten mühlhem uygulamaları Avrupa'nın eşiği olan Endülüs'te Müslümanlar bunu en güzel örnekleriyle gösterebilmişlerdir.

Ne acı bir durum ki 8 asır Batı'ya medeniyet öğreten Endülüs, Batı'nın altın çağı dediğimiz Rönesans döneminde Hıristiyan despotizmine maruz kalmıştır. İspanya'nın Müslümanlardan geri alma hareketi olan Reconquista'nın başarıya ulaşmasının ardından Doğu ile Batı'nın incisi, önemli bir medeniyet köprüsü olan İspanya'nın ufkunu zulüm bulutları kaplamış ve sadece Müslümanlar değil Yahudiler bile büyük bir insanlık dramı yaşamışlardır. Bugün Müslümanlar Kurtuba Ulu Camii gibi sembol mabetlerde hatta bu ve benzeri mabetlerin bir köşesinde bile bizzat şahit olduğumuz ibadet etme hoşgörüsü gösterilmemektedir.

İslâm, "Üç aile bireyi" olarak insanların birbirleriyle insani anlamda olması gereken ahlakî ve hukukî birlikteliğini Müslümanların inisiyatifine bırakmamış, bilakis bu birlikteliği ilahi emir ile inanç haline getirerek bu beraberliği kıyamete kadar teminat altına almıştır.

Son yıllarda Avrupa'da gittikçe artan yabancı düşmanlığı, dikkatlerimizi tekrar Avrupa'nın geçmişine çevirmektedir. Mazideki engizisyon döneminin çağrışımlarını bugün o zihniyetinin eseri (Patriotische Europäer Gegen Islamisierung Des Abendlandes/Batı'nın İslâmlaşmasına Karşı Vatansever Avrupalılar) olan "Pegida" türü oluşumların varlığı, Batı'nın başkalarıyla birlikte yaşamının istikbali açısından üzerinde düşünülmesi gereken bir durumdur. Bu durum sadece siyasal bir yapı değil aynı zamanda oluşan sosyo-kültürel bir zeminin de varlığının kanıtıdır.

Farklılıklara tahammülsüzlükle yalnızlaşan, "öteki" ve "ötekileştirme"nin kısılcında bunalıp da intihara koşan sadece bireyler değil, aynı zamanda toplumlardır. Hatta buna bağlı olarak can çekişen medeniyetlerin de bunca tarihi tecrübelerine rağmen aynı vahim akıbete doğru sürüklendiğini görmek insanlık ailesi adına üzücü bir durumdur. Bireysel ve toplumsal anlamda, yeniden, ötekileşmeden ve ötekileştirmeden hep birlikte nice Endülüs gibi medeniyetlerin inşasına insanlık olarak bugün dünden daha çok muhtacız.

Kaynakça

- Acara, Meryem. "Bizans Ortodoks Kilisesinde Liturji ve Liturjik Eserler", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 15/1 (1998), 187-200.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. (ö.241/856), *el-Müsned*. 6 Cilt. Kahire: Mü'essesetü Kurtuba, ts.
- Ahmet Teymur Paşa. *Arap Kaynaklarına Göre Yezidiler ve Yezidiliğin Doğuşu*. çev. Eyüp Tanrıverdi. İstanbul: Ataç Yayınları, 2008.
- Alabudi, Jasim. "Müdeccenler ve Moriskolar". *İslâm Tarihi ve Medeniyeti-4-Endülüs*. ed. Mehmet Özdemir. (4/257-319) İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Apak, Âdem. "Hz. Peygamber'in Hicret Sonrası Medine'de Örnek Toplum Oluşturma Adımları Üzerine". *İslâmi İlimler Dergisi Yayınları* (2007), 315-324.
- Bakkal, Ali. "Kardeşlik hukukunun ölçüleri". *Diyanet Aylık Dergi*. 256 (Nisan 2012), 22-25.
- Bozan, Metin. "Şeyh Adisiz Yezidilik: Yezidilerin Adi b. Misafir Algısında Yaşanan Farklılaşmalar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2. (Ankara: 2012), 23-41.
- Brikha, Nasoirao. "Sabiilikte Tanrı, Evren, Akıl ve Bilgi Anlayışı". (XVII. *Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik ve Okültizm Sempozyumu*). 75-80. Malatya: y.y., 2012.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *el-Camiu's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Carr, Matthew. *Kan ve İman İslâmi İspanya'nın Tasfiyesi*, çev. Regaip Minareci. İstanbul: Alfa Tarih Yayınları, 2015.
- Cide, Ömer. *İslâm Fetihlerini Kolaylaştıran Uygulama: Eman*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2020.
- Çubukçu, Asri. "Sümâme b. Üsâl" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* İstanbul: TDV. Yayınları, 2010, 38/131-132.
- Demircan, Adnan. *Siyer*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünen*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-Arabi, ts.
- Ebû Ubeyd, Kasım b. Sellam. *Kitâbü'l-Emvâl*. çev. Cemaleddin Saylık. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Ebû-l A'la-el Mevdudi. *İslâm'da Devlet Nizami*, çev. Rasim Özdenören. İstanbul: Hilal Yayınları, 1967.
- Fayda, Mustafa. "Zimmî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/434-438. İstanbul: TDV. Yayınları, 2013.
- Gibbons, Herbert Adams. *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*. çev. Ragıp Hulusi (Özdem), Yayına hazır. Mustafa Everdi. İstanbul: y.y., 1928. (1. Baskı Ankara: 1998)
- Gündüz, Şinasi. "Sabiilik'te Din ve Din Anlayışı", *Dinler Tarihi Araştırmaları* II. (Konya: Sempozyum 20-21 Kasım 1998), 135-152.
- Hamidullah, Muhammed. *el-Vesâiku's-Siyasîyye*. Beyrut: y.y., 1985.
- <https://onedio.com/haber/bu-fotograflar-abd-de-azinliklerin-ugradigi-ayrimciligi-tum-yalinligiyla-ortaya-koyuyor-712358>, (Erişim 20 Temmuz 2019)
- <http://www.aljazeera.com.tr/spor-portre/portre-muhammed-ali> (Erişim: 16.09.2020)
- Henry Charles Lea. *İspanya Müslümanları Hıristiyanlaştırılmaları ve Sürülmeleri*. çev. Abdullah Davutoğlu. İstanbul: İnkılap Yayınları, 2016.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Cezerî (ö.630/1233). *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's - Sahâbe*. nşr. 'Âdil Ahmed er-Rufâî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, 1996.
- İbn 'Abdiberr, Ebû 'Omer Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed b. 'Abdiberr el-Kurtubî (ö.463/1071), *el-'İstî'âb fî Ma'rifeti'l-'Aşhâb* (nşr. 'Alî Muhammed Mu'avviç, 'Âdil 'Abdulmevcûd), 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1415H.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî (ö.354/965), *es-Sahîh* (nşr. Mehmet Ali Sönmez, Halis Aydemir) Beyrut: Dâru İbn Hâzım, 1433/2013.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Siretü'n-Nebevîyye*. Beyrut: Daru't-Turasi'l-Arabiyye, 1971.

- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Ömer b. Kesîr ed-Dimeşkî (ö.774/1373). *es-Sîretü'n-Nebevîyye (el-Bidâye ve'n-Nihâye'den)*. nşr. Muşafâ 'Abdülvaîhid. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1395/1976.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Menî el-Haşîmi (23/845). *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*. çev. (Heyet) Ed: Adnan Demircan. 11 Cilt. İstanbul: Siyer Yayınları, 2015.
- İdiz, Ferzende. "Adi b. Misafir, Adeviyye Tarikatı ve Yazıcilik". *EKEV Akademi Dergisi*, 17/55 (Bahar 2013), 181-201.
- Kallek, Cengiz. "Sâ'" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/317-319. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Karan, Cuma. *Diyar-ı Bekr ve Müslümanlarca Fethi*. İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2012.
- Karan, Cuma. "Cahiliyenin Asabiyetinden Modern Asrın Milliyetçiliğine", <http://www.İslâm tarihi.info/2017/11/cahiliyenin-asabiyetinden-modern-asrn.html> Erişim: 01. 07.2020.
- Kaya, Remzi. "Ehl-i Kitap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/516-519. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kılıç, Muharrem. "Hukuki Plüralizmin Tarihsel Pratiği Bir Arada Yaşama Tecrübesini Endülüs Örnekleme", *İslâmiyât*. 7/3. (Ankara: 2004), 117-123
- Koçyiğit, Talat. "Abdullah b. Übey b. Selûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/139-140. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Kuran, Ercüment. *Cezayirli Türker'in Endülüs Müslümanlarını Kuzey Afrika'ya Nakli ve Neticeleri, Endülüs'ten İspanya'ya*. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Maria Rosa Menocal. *Dünyanın İncisi Endülüs*, çev. Sinan Coşkun. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Mevdudi, Ebü'l A'lâ *İslâm'da Devlet Nizamı*. İstanbul: Hilal Yayınları, 1967.
- Okuyan, Abdurrahman. "Tarihî Belgeler Işığında Diğer İnanç Topluluklarıyla Birlikte Yaşamaya Dair Bazı Tarihsel Kanıtlar", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/2 (2008), 159-172.
- Özdemir, Mehmet. "Endülüs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/211-217. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Özdemir, Mehmet. "Endülüs'te Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine Bazı Mülâhazalar (VIII-XI. Yüzyıllar Arası) "İslâm ve Demokrasi Kutlu Doğum Sempozyumu. (1998), Yayına Haz. Ömer Turan. 85-93. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları I*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Özdemir, Mehmet. "Müvellüdün" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/228-229. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları Siyasi Tarih*, Ankara: TDV. Yayınları, 2017.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyeti*. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Özel, Ahmet. *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*. İstanbul: İklim Yayınları, 1988.
- Songur, Haluk. "Human Rights and Islam: An Attempt to Compare the Farewell Address of the Prophet and the Magna Carta", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/19 (2007), 1-16.
- Şentürk, Recep. "İslâm'da İnsan Hakları ve Dokunulmazlık". *Diyanet Aylık Dergi*. 206. (Şubat 2008), 4-9.
- Tatçı, Mustafa. *Yunus Emre Divanı*. Ankara: MEB Yayınları, 2005.
- Sever, Mehmet. 'Abdülkâhir Bağdâdî'nin el-Fark'ında "Öteki"nin Karakter Özellikleri, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 12/1 (2019), 147-179
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Sünen*, Tahk. 5 Cilt. Ahmed Muhammed Şakir Beyrut: Daru İhyai'ttârâsi'l-Arabî, ts.
- Uzunçarşılı, İbrahim Hakkı. *Osmanlı Tarihi*, Ankara: TTK Basımevi, 1988.
- Varlı, Abdussamet. "Kur'an'da Peygamberler Örneğinde Ailede Anne-Baba ve Çocukların Hukuku", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2020), 226-247.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâymâz (ö.748/1347). *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-İlâhî, 1427/2006.

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 45, Haziran/June 2021, 36-56

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/62823>

ISSN 2791-6812

Dindar Şahsiyeti İnşa Eden Üç Kavram: İslâm, İman ve İhsan

Three Concepts That Constitute Religious Personality: Islam, Faith and Benevolence

Yazar Bilgisi Author Information

Ruhullah ÖZ

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şırnak, Türkiye
Asst. Prof., Şırnak University Faculty of Theology, Şırnak, Turkey
ozruhullah@gmail.com, orcid.org/0000-0003-1408-4316

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned with iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that they get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.952963
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
1 Ekim/October 2020	27 Mart/March 2021

Öz

Din, mensuplarının dini ameli ve ahlaki kimliğini şekillendiren en önemli unsurdur. Dindar ise dini, yaşamına uyarlayarak pratize eden kişidir. Tanrı kaynaklı dinin teorik çerçevesini Tanrı belirlerken dinin pratik tezahürü dindar olan peygamber ve ona tabi olan insanların yaşamlarında görülür. Tanrısal bir dinin ne olduğunu belirleyen en önemli araçlar ise dini kavramlardır. Din, kendisini kavramlar aracılığıyla tanıtırken dindar da kimliğini bu kavramlar üzerinden inşa eder. Bir semavi din olarak İslâm'ın teorik çerçevesini belirleyen en önemli kaynak hiç kuşkusuz Kur'an'dır. Peygamber ise nasıl yaşanacağını pratik hayatı ve söylemleriyle tescilleyen model şahsiyettir. İslâm peygamberinin dini tanımlayan en önemli referanslarından biri "Cibrîl Hadisi'dir. Peygamber (s.a.v.), "Cibrîl Hadisi'nde dini, dolaylı olarak da dindarlığı üç kavramla tanımlamıştır.

Dini ve dindar şahsiyeti inşa eden üç kavramın ilki İslâm, ikincisi iman üçüncüsü de ihsandır. İslâm peygamberi ile Cibrîl arasında geçen sorulu cevaplı diyalogda din, bu üç kavramla tanımlanmıştır. Bu üç kavramın din ve dindarlığı betimleyen kavramlar olduğunun kanıtı; hadiste geçen peygamberin "*O, Cebraîl'di, size dinini öğretmeye gelmişti*" sözüdür. Peygamber, "Cibrîl Hadisi'nde üç aşamalı bir din /dindar tanımı yapmıştır. İslâm, bu aşamaların ilkidir. Buna göre İslâm'a, belli başlı dini ritüelin öncelikli temsilidir, demek mümkündür. İslâm kavramının semantiğinde ön plana çıkan mana; 'bilerek, isteyerek ve samimiyetle teslim olmak şeklindedir. Bu yönüyle İslâm, gönül rızasıyla her türlü gönülden olana boyun eğmeyi ihtiva eder. Din tarafından belirlenen ilkelere teslim olmak, kişiye dinin resmi bir üyesi olma statüsünü kazandırır. Ayrıca kişinin dinsel özlük haklarını şahadet manifestosunun koruyucu kuvvetiyle garanti altına alır.

Cibrîl hadisindeki sıralamaya göre dindarlığın bir sonraki aşamasını oluşturan ikinci kavram ise imandır. Kelâm terminolojisinde iman, dil ikrârının kalbî tasdikidir. Bu yönüyle iman, tasdik ve ruhsal teslimiyetle birlikte iradeye dayalı kalbi bir yöneliş ve aynı zamanda mutlak teslimiyete dayalı bir eylem olduğunu demek mümkündür. Özgür iradeye dayalı bir iman varlığı, sorgusuz ve sualsiz teslimiyetin teminatıdır. İmanın etimolojik köken anlamlarından biri ihanetin zıddı emanet iken ikincisi de kalbî tasdik ve inançtır. Peygamberin iman tanımı, bu her iki kök anlamı da havidir. Bir başka deyişle bu tanım, imanın öznesi, nesnesi, fiili içyapısı ve içsel inanın dışsal tezahürlerine tümünden işaret etmektedir.

Din ve dindarlığın inşasında kilit rol oynayan kavramlar hiyerarşisinin üçüncüsü ve en özeli ihsandır. İhsan, "Allah'ı görüyormuşçasına kulluk etme" anlamındadır. Peygamberin ihsan tanımı, bir yönüyle özel diğer bir yönüyle de özeldir. Özeldir, çünkü ihsanın bilinen etimolojik köken anlamından tamamen farklıdır. Özeldir, çünkü peygambere özgü bir tanımdır. İhsan, peygamberin tanımıyla birlikte dini bir form kazanmıştır. Bu yönüyle ihsan, kazanmış olduğu teolojik anlamla İslâm ve iman bünyesinde toplayan dinin projeksiyon kavramlarından olmuştur.

Cibrîl hadisi, dinin inşasına temel yaptığı bu üç kavramla insan denilen varlığın; fizyolojik, psikolojik ve sosyolojik yönlerine ışık tutar mahiyettedir. Buna göre İslâm, bireyin yaşayış biçimini şekillendirirken iman, içsel ve deruni boyutunu ihsan ise ideallerini ve ülkülerini şekillendirmiştir. Çalışmamızdaki birinci hedef, üç kavramın üç boyutlu bir varlık olan insanın dindar kişiliğinin şekillenmesinde birbiriyle olan karşılıklı etkileşiminin izahıdır. İkinci hedef İslâm, iman ve ihsan kavramlarının birbirleriyle olan teolojik münasebetini kelâmî perspektiften tahlil etmektir. İslâm ve iman kavramlarının kelâm disiplindeki spekülâtif ağırlıkları bilenen bir gerçektir. Çalışmamızı farklı kılan üçüncü hedef ise dindar kimliği ikili değil üçlü kavram

örgüsüyle tasvir etmektir. Nitekim Cibrîl hadisi de üç kavramı periyodik sıralı ve de birbiriyle iç içe içlemiştir. Bu yönüyle Cibrîl hadisi, dindar kimliğin kavramsal haritasının temel kodlarını belirleyen birer iz düşünüm mesabesinde dir demek mümkündür.

İnsan üç boyutlu bir varlık olduğu gibi din de üç yönlü bir inanç sistemidir. Bu sistemin bir yönü inanç, diğer iki yönünden biri ahkâm, diğeri ise ahlaktır. Yapıları itibariyle insan ve İslâm arasında bir bağlantı kurulacak olursa İslâm, insanın ahkâm ile sorumlu olduğu yönünü, iman inanç yönünü; ihsan ise ahlak boyutunu şekillendirir. Dolayısıyla üç kavramın birbiriyle olan teolojik münasebetinin temellendirilmesi hayati önem taşımaktadır. Netice itibariyle Cibrîl hadisi, üç kavramla bir nevi ideal dindar tipolojisinin prototipini betimlemiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İslâm, İman, İhsan, Dindarlık, Şahsiyet

Abstract

Religion is the most significant element that shapes religious deeds and moral personality for its followers. A pious person is the one who practices his religion by adapting it to his life. While, in divine religions, God establishes theoretical framework of the religion, practical dimensions of the religion are displayed by the pious Prophet and his followers. Religious concepts are the most significant instruments that define a divine religion. As religion defines itself through concepts, a pious person builds his personality on these. Undoubtedly, the most significant source that establishes theoretical framework of Islam as a divine religion is the Qur'an. The Prophet is a role model that determines how to live via his practical life and words. One of the most significant references used by the Prophet of Islam while defining the religion is "Cibril (Gabriel) hadiths". In these hadiths, the Prophet (PBUH) defines the religion and implies piety through three concepts.

The three concepts that construct religion and religious personality are *Islam*, *faith* and *benevolence*, respectively. In a question-answer session between the Prophet of Islam and Gabriel, the religion was defined through these three concepts. The evidence that demonstrates that these three concepts define the religion is the hadith by the Prophet "*He was Gabriel, coming to teach you your religion*". The prophet identified the religion in the Cibril hadith in a three-dimension model. Islam is the first of these dimensions. Thus, it is possible to define Islam primary representation of certain religious rituals. The basic semantically meaning of Islam concept is 'an eager give-in'. In this respect, it involves volunteering by heart. An eager compliance with the principles designated by religion enables a person to become an official member of the religion. In addition, it ensures personal rights of him via protective force of testimonial manifesto.

According to the order in Cibril hadith, another dimension is the concept of faith. In Islamic scholastic theology, faith means spiritual confirmation of linguistic acknowledgement. Therefore, it is possible to define it as confirmation and spiritual give-in, a heartily orientation based on will, and an action with absolute devotion. The presence of faith basing on free-will ensures an unquestioned devotion. Etymologically, faith also means security, an antonym for betrayal, and heartily confirmation and belief. The Prophet's definition of faith involves these two etymological meanings. In other words, this definition entirely refers to the subject, object, verbal microstructure and outer reflection of internal belief.

The third and most exclusive of the hierarchy of concepts that play a key role in constructing religion and piety is benevolence. It means "worshipping God as if you

saw Him in person". Prophet's definition of benevolence is both unique and subjective. It is unique as it is totally different from familiar etymological meanings. It is subjective as it is peculiar to the Prophet. The concept gained a religious form after the prophet's definition. Therefore, through this theological meaning, it becomes one of the projective concepts of the religion which involves Islam and faith.

Via these three concepts that base the construction of religion, the Cibril hadith sheds light on physiological, psychological and sociological aspects of the human. In this context, Islam shapes an individual's lifestyle, faith forms his internal and spiritual dimensions, and eventually benevolence constructs his ideals and goals. The study's primary objective is to explore the reciprocal interaction of these three concepts with human, a three-dimensional creature, while constructing his religious personality. Secondly, it aims to examine theological relations of Islam, faith and benevolence concepts within the framework of Islamic scholastic theology. It is a well-known fact that the concepts of Islam and faith have a speculative weight in this discipline. The third purpose, which makes our study unique, is to define religious identity through a three-concept pattern rather than two. The Cibril hadith examines these three concepts in a one within the other row. Therefore, it can be argued that it is like a projection that determines basic codes of the conceptual map of religious identity.

As human is a three-dimensional creature, religion is a three-aspect belief system. One aspect of this system is faith, others are principles and morality. If a relation is established between human and Islam regarding their structures, Islam represents his responsibilities designated by the principles. Faith shapes his beliefs and benevolence forms his morality. Therefore, it is crucial to ground theological relations among these three concepts. In conclusion, the Cibril hadith defines the typology for an ideal religious person through these three concepts.

Keywords: Kalam, Islam, Faith, Benevolence, Piety, Personality

Giriş

Din, dindarlığın şekillenmesini belirleyen en temel eksendir. Dinin mahiyeti ve muhtevası nedir? sorusuna verilen cevap, onun ne olduğunun beyanıdır. Her ne kadar dilciler dinin etimolojisine dair birbirinden farklı tanımlar yapmış olsalar da¹ klasik kelâmcılar dinin derli toplu bir tanımını yapmış değildirler. Kelâmcıların yaptıkları tanımlar, daha çok yaşadıkları çağın ihtiyaçları nispetinde tarihseldir. Modern çağda din üzerine yapılan tartışmalar, dinin çok yönlü bir şekilde tarif edilmesini zorunlu kılmıştır. Artık din ile birey, din ile devlet, din ile ahlak, din ile siyaset ve din ile bilim arasında sağlıklı bir ilişki kurmak ancak gerçekçi bir din tanımıyla mümkündür. Dine getirilen farklı tanım, beraberinde farklı bakış açısı getirdiği bir gerçektir. 'Din ve bilim asla bağdaşmaz ve bir arada bulunmaz' diyen ile 'din bilimle çatışmaz, aksine destekler' diyenin yaklaşım farkı, dinin bireysel ve apriori tanımlamasıyla alakalıdır. Kanaatimizce 'dinin halk için afyon'

¹ Örneğin dilci Cevherî'ye göre "din, âdet, durum; ceza, mükafat ve itaat anlamındadır." Cevherî Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-, *Şihâhu'l-luğa, eş-Şihâh fi'l-luğa*, thk. Ahmed Abdulğafur Attâr (Lübnan: Daru'l-ilm, 1978), 1/546.

olduğunu ileri süren ile 'toplumları dirilttiğini' savunanın zıt yaklaşımı da dinin farklı tanımlamasından kaynaklanmaktadır.²

Çalışmamıza konu ettiğimiz dinden kasıt, Tanrı tarafından vazedilen ve ilahi mesaj olarak peygamber vasıtasıyla insanlığa sunulmuş hakikattir.³ Yoksa iş bu hakikatten neşet edip bireysel veya toplumsal bir realiteye dönüşen din anlayışı değildir. Zira din değişmez iken dini anlayış değişkendir. Bir başka deyişle dine yaklaşım kişiden kişiye değiştiği için ona olan yaklaşım da farklılaşmaktadır. Bu nedenle İslâm, din olma açısından bir iken dindarlık yansıması iki türdür. Birincisi, iman ve ikrar ile tescillenmiş teslimiyet, ikincisi de ikrar ile güvence altına alınan hukuki dindarlıktır. İslâm olarak din, dilin ikrarı, kalbin tasdiki ve ihsanın kuşatıcılığı iken hukuki dindarlık, ikrar ile Müslüman statüsünü kazanıp can, mal ve ırz dokunulmaz kılmaktır. Gerçek dindarlık, ikrarla beraber icapların ifasını da gerektirir. Oysa hukuki dindarlıkta böyle bir zorunluluk yoktur. Zira gerçek dindarlıkta İslâm ile teslim olmakla beraber bireyin her türlü irade ve tercihli davranışlarına yön veren iman vardır. Artık iman, yüzeysel teslim olmayla yetinmez sınırsız ve sorgusuz teslimiyeti gerektirir. Böylece dil ile ikrar edilen, iman ile içselleşen teslimiyet, bireyin tüm varoluşsal alanlarına etki eder.

Din, Tanrı-insan ilişkisini belirleyen misakın adı olduğu gibi dindarın bireysel ve toplumsal yaşamını şekillendiren pratik ritüellerin adı olur.⁴ Bir inanç sistemi⁵ olarak din, bireyin inancını şekillendirmekle kalmaz aynı zamanda toplumsal yaşamın belli başlı pratiklerinin normlaşmasını da sağlar. Artık dine, inançla içselleşmiş, teslimiyetle tescillenmiş ritüel pratikler sisteminin adıdır demek mümkündür. Bir inanç sistemi olarak İslâm'ın ne olduğunu bilmek, ona ilişkin kapsamlı bir tanım yapmak ancak kaynağına müracaat etmekle olur. İlahi bir dinin en iyi tanıcısı, onu vazedendir. Bu nedenle İslâm dininin ne olduğunu bilmek ya vazedicisinden ya da tebliğcisinden öğrenilmelidir. Zira ilahi dinlerin teorik tanımını Tanrı yaparken, pratik ve yaşanılabilir tanımını da peygamberler yapmışlardır. Bu bakımdan peygamberlerin pratik yaşantısı, ilahi bir dinin teorik hakikatinin yansımasıdır demek mümkündür. Allah benim katımda "din İslâm'dır"⁶ diye buyurmuş, İslâm peygamberi de o dinin ne olduğunu Cibrîl ile arasında geçen diyalogda üç kavram üzerinden tanımlamıştır. Bu açıdan Cibrîl Hadisi, akait, ahkâm ve ahlak ilkelerini içeren özet bir din/dindarlık tanımıdır demek mümkündür. Cibrîl Hadisi, dine getirdiği tanım üzerinden dindarın hem içsel hem yaşamsal hem de ahlaki kimliğini üç kavramla tanımlamıştır. O üç kavramdan biri İslâm, diğeri iman ötekisi ise ihsandır. Bu üç kavram hem dinin nebevî tanımı hem de din öğretisinin çekirdek kavramlarındadır. Nitekim din

² Ali Şirvanî, "Güncel Meselelerin Kelam Disiplini İçinde İncelenmesi (Yeni Kelam)", *Yeni Kelam ve Kapsamı*, çev. Kenan Çamurcu, ed. Yusuf Tazegün (İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2017), 43.

³ Dinden maksat, dinin kendisi olduğu gibi bazen de dinin yaşam biçimi olan dindarlıktır. Günümüzde din üzerine yapılan araştırmaların ekseriyeti dinden çok dindarlık üzerinedir. Mesele fenomenolog, dinden çok dini tecrübe, dini ritüel gibi tezahürler üzerinden ortaya çıkan dindarlığı betimler. Oysa bu dinin değil dindarlığın fenomenolojisidir. Hakeza sosyolog ve psikolog da toplumsal ve psikolojik realite olan dindarlık adına din sosyolojisi ve din psikolojisi yaparlar.

⁴ Toshihiko Izutsu, *Kuranda Allah ve İnsan İslam Düşüncesinde İslah*, çev. M. Kürşat Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012a), 332.

⁵ Bu anlamdan dinin, inançla içselleşmiş, teslimiyetle tescillenmiş ritüel pratikler sisteminin temsili görünümünü anlamını (el-Maide 5:3.) ayetinden çıkarmak mümkündür.

⁶ Âl-i İmrân 3/19.

denilen olgu, zamanla itikat, ahkâm ve ahlak öğretisini bu üç kavram üzerine inşa etmiştir. Bir başka deyişle bu üçlü öğretisi, dinin eksenini oluşturmuştur.⁷

Çalışmamız, dinin tanımı ve dindar kimliğin inşasında önemli bir role sahip olduklarına inandığımız İslâm, iman ve ihsan kavramlarının tahliline dayalı bir tetkiktir. Kanaatimizce kavramların kimlik inşası üzerindeki etkinliğinin tespiti ancak nebevî tanım ve tarihi süreç bağlamında uğradıkları anlam değişimlerinin mukayesesini yapmakla mümkündür. Zira her üç kavram, anlamsal doğalarıyla bireysel kimliğin varoluşuna etki ettikleri gibi inancın içten dışa yansımaya da aracılık etmişlerdir. Bu nedenle kavramların dindar kimliğin inşasında oynadıkları rolü belirlemek, ancak birbirleriyle olan teolojik ilişkisinin analiziyle mümkündür. Bu gerekçeden dolayı kavramların hem dışsal yansımalarına hem de içsel/anlamsal özüne odaklandık. Neticede her bir kavramın bir diğeriyle olan ilişkisinin iç-dış münasebetine dayalı bir ilişki olduğu fark ettik. Bir başka deyişle üç kavramdan her biri bir diğeriyle içini dışa yansıtan ayna gibidir. Birbirinden bağımsız ele alınan bu kavramlar, zamanla iç huzursuzluğa, kutuplaştırmaya ve ötekileştirmeye aracı yapıldıkları tarihi bir realitedir. Özellikle ihsansız, İslâm ve iman üzerinden yürütülen iman-amel ilişkisi, kelâm düşüncesinin en tartışmalı spekülâtif konusu olmaya neden olmuştur.

Kanaatimizce problemin nirengi, kavramların tekil olarak ele alınıp birbiri ile olan sıkı teolojik münasebetinin işlenmeyişinden kaynaklanmaktadır. İslâm peygamberi din/dindarlık tanımında her üç kavramı birlikte zikrederken daha sonraki süreçte tartışmalar ihsansız, İslâm-iman münasebeti üzerinde yoğunlaşmıştır. Oysa her üç kavramın birlikte işlenmesi, bütüncül bir dindar profilin çizilmesine katkı sağlayacağı kuvvetle muhtemeldir. Nitekim Cibrîl hadisi, üç kavramı dinin inanç, amel ve ahlaki tanımına aracı yapmıştır. Böylece Cibrîl hadisi, Tanrı-insan; insan-insan ilişkisini İslâm ile yaratıcı-yaratılan ilişkisini iman ile Tanrı-insan-kâinat ilişkisini de ihsan ile kavramsallaştırmıştır. Bu nedenle din/dindarlık, tanımlanacaksa bu üç kavramla tanımlanmalıdır. Zira her bir kavram, dinin üç eş kenar yapısının bir tezahürü, değer katmanlarının bir ifadesidir.

Cibrîl hadisi, din/dindarlığın üç boyutlu yapısını üç kavramla şu şekilde tanımlamıştır: "İslâm, Allah'tan başka ilah olmadığını Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğunu kabul etmek, namazı dosdoğru kılmak, zekâtı vermek, Ramazan orucunu tutmak ve imkân dâhilinde haccetmektir. İman; Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, kitaplarına, ahiret gününe, kadere, hayrın ve şerrin Allah'tan olduğuna ve dirilişe inanmaktır. İhsan ise Allah'a görüyormuşçasına kulluk etmektir."⁸ Görüldüğü üzere Cibrîl Hadisi, dinin/dindarlığın ne olduğunu üç kavramla tanımlamıştır. Tanımlamaya aracı kılınan kavramların belli bir sıralama dâhilinde zikredilmesi manidardır. Kavramlar arasındaki takdim ve tehirin teolojik münasebetine geçmeden evvel her üç kavramın dilsel ve kavramsal analizi önem arz etmektedir. Zira ilgili kavramların daha iyi anlaşılabilmesi,

⁷ Mustafa Azadiyan, "İman: Dinin Cevheri", *Güncel Meselelerin Kelam Dsiplini İçinde İncelenmesi Yeni Kelam*, çev. Kenan Çamurcu, ed. Yusuf Tazegün (İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2017), 483.

⁸ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnut - Adil Murşid (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 2001), 1/35. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-şâhîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh şallallahü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*, thk. Mustafa Dîb el-Bugâ (Beyrut: Dar İbn Kesîr, 1987), "iman" 36. ; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki (Beyrut: Dar ihya turasu'l-Arabi, ts.), "iman", 5.

etimolojik anlam çerçevesinin belirlenmesini zorunlu kılmaktadır. Etimolojik sınırı bilinmeyen bir kavramın, geçirdiği teolojik anlamsal evrimi bilmek mümkün değildir. Kavramların anlamsal değişimini tespit etmek ise ancak semantik tahlilinin yapılmasıyla mümkündür.

1. İslâm Kavramının Etimolojik ve Teolojik Çerçevesi

Cibrîl hadisinin son pasajında “O Cibrîl’di size dininizi öğretmeye gelmişti”⁹ ifadesi, dinin farklı derecelerde teşekkül ettiğini ve bu teşekkülün üç farklı kavramla ifade edildiğini göstermektedir. Üç kavramın ilki İslâm’dır. İslâm, sözlükte ‘kurtuluşa ermek, boyun eğmek, teslim olmak; teslim etmek, barış yapmak’ anlamındaki *silim* kökünden türemiş bir kelimedir.¹⁰ İslâm kavramının etimolojisini yapan İbni Kuteybe, İslâm’ı ‘boyun eğmek ve iradi olarak uymak suretiyle barış ortamına girmek’¹¹; filolog İbni Manzûr ise ‘boyun eğmek ve itaat etmek’¹² şeklinde tanımlamışlardır. İslâm kavramı, genellikle ‘sulh ve selamet gayesiyle boyun eğmek, tabi ve teslim olmak’ manalarında kullanılmıştır. Yalnız İslâm kelimesinin kök anlamında var olan itaat, sadece doğru ve hak olana uymak anlamındadır. Bu nedenle din terminolojisinde hak olanın dışında her türlü boyun eğme ve itaat, isyan kapsamında değerlendirilmiştir.¹³ Peygamber tarafından İslâm, “Allah’tan başka ilah olmadığına; Hz. Muhammed’in Allah’ın elçisi olduğuna iman etmek; namaz kılmak, zekât vermek, Ramazan orucunu tutmak ve hac etmek” şeklinde tarif edilmiştir. İslâm’ın ne olduğuna dair verilen nebevî tanımdaki beş ilkenin beşi de İslâm’ın pratik koşullarından ibarettir. Her beş ilke, bireye Müslüman topluluğu üyesi olma statüsü kazandıran tezahürlerdir.

Dil bilimciler, İslâm düşüncesinin teşekkül döneminde İslâm kavramını Cahiliye dönemi kullanımına paralel bir şekilde tanımlamışlardır. İslâmi disiplinlerin sistematik bir yapıya kavuşması sonrasında “İslâm” kavramına daha kapsamlı tanımların getirildiği görülmektedir. Örneğin Rağib el-İsfehânî İslâm’ı ‘kalpteki inancı dille ikrar, fiillerle yerine getirmek suretiyle Allah’a takdir ve hükmettiği her hususta boyun eğip teslimiyet göstermek’¹⁴ şeklinde tarif etmiştir. Bir diğer dilci Seyyid Şerif el-Cürçânî ise ‘Hz. Peygamberin haber verdiklerini samimiyetle benimseyip onlara uymak’¹⁵ şeklinde tanımlamıştır. Kelâmcılar ise İslâm’ı daha çok imanla olan ilişkisi bakımından tanımlamışlardır. Örneğin Eş’arî’ye göre İslâm, ‘Allah’a tam teslimiyet, hükümlerine boyun eğme ve emirlerine uymaktır.’¹⁶ Mâtürîdî’ye göre ise İslâm, ‘kişinin kendini her yönüyle Allah’a teslim etmesi ve bir tek O’na kulluk edip ortak koşmamasıdır.’¹⁷ Görüldüğü üzere

⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/35. Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, İman/36. Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-Şaḥîḥ*, "iman" 5.

¹⁰ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğib el- İsfehânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Halil Aytanî (Beyrut: Daru'l-Marife, 2005), 423.

¹¹ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Ḳur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1973), 479.

¹² Ebu'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Münzir, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts), 7/322.

¹³ Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed -er Râzî, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk.

Abdusselam Harun (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1979), 3/90.

¹⁴ İsfehânî, *el-Müfredât*, 23.

¹⁵ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el- Cürçânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 21.

¹⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el- Bâkılânî, *el-İnsâf*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (by.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-turas, 2000), 123.

¹⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el- Mâtürîdî, *Te'vilatü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdi Ba Sallum (Lübnan Daru Kitab el-İlmi, 2005), 9/339.

Maturidî' İslâm'ı tanımlarken imanı göz önünde bulundurarak hareket etmiştir.¹⁸ Mâtürîdî'ye göre iman ve İslâm birbirlerini gerektiren iki kavramdır. Buna göre birinin varlığı diğerrinin var oluşunu zorunlu kılmaktadır. Zira biri imanın açık diğeri gizli tarafının işaretidir. Buna göre iman inancın gizli, İslâm ise açık yönünün ifadesidir. Mâtürîdî düşüncesinde imanlı teslimiyet üç şekilde tahakkuk eder: Birincisi zihni teslimiyet, ikincisi kavli teslimiyet üçüncüsü de fiili teslimiyettir. Zihni teslimiyet, inanılan şeyi sadece zihnen kabul etmek; kavli teslimiyet, dil ile ikrar etmek fiili teslimiyet ise inanılan ve ikrar edileni fiile dönüştürmektir.¹⁹ Mâtürîdîler, iman ve İslâm'ı mahiyet bakımından özdeş kabul ettiklerinden²⁰ iman ve İslâm'ın tahakkukunu amele değil imana taalluk eden bir mesele olarak görmüşlerdir.²¹

Görüldüğü üzere İslâm kavramının semantik tahlilinde ön plana çıkan mana; 'kişinin bilerek, isteyerek ve samimiyetle kendisini Allah'a teslim etmesidir.²² Bu noktada Eş'ari kelâmcı Bakillânî'nin İslâm tanımı kayda değerdir. Bakillânî, İslâm'ı, iradeyi terk, inkıyat ve teslim olmak şeklinde tanımlamıştır. Buna göre İslâm, Allah'a teslimiyet ve emrine itaatten mütevellit bir eylemdir.²³ İslâm'a teslim olan Müslüman, Allah'a kayıtsız şartsız teslim olmak suretiyle atılım cesaretini gösteren kimsedir.²⁴

2. İman Kavramının Etimolojik ve Teolojik Çerçevesi

İman kavramı, Cibrîl hadisinde dindar kimliğin unsurlarından sayılan ikinci kavramdır. Sözlükte 'güven içinde bulunmak, korkusuz olmak' anlamındaki *emn* kökünden türeyen iman, 'güven duygusu içinde tasdik etmek, inanmak' demektir. Ayrıca sağlamaştırmak, kesin karar vermek, tasdik etmek' manasındaki *i'tikad* kelimesiyle aynı anlamda kullanımı da yaygındır.²⁵ İman kavramı, e-m-n kökünden türeyen iki anlama daha sahiptir. Kelimenin birinci anlamı, ihanetin zıddı olan emanet; ikincisi de kalbi tasdik ve inançtır.²⁶

İman, peygamber tarafından "Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe, hayrıyla şerrıyla kaderin Allah'tan olduğuna ve ölümden sonra tekrar dirileceğine inanmak" şeklinde tarif edilmiştir. Peygamberin iman tanımında hem imanın öznesi hem nesnesi hem de içyapısına işaret vardır.²⁷ Bir kelâm terimi olarak iman, 'peygamberin Allah'tan alıp din adına tebliğ ettiği şeyleri tasdik etmek ve onlara

¹⁸ Hanifi Özcan, "Maturidiye Göre İman-İslam-İhsan ve Küfür İlişkisi", *Diyanet İlmî Dergi* 29/3 (1993), 88.

¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilatü Ehli's-Sünne*, 1/166.

²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilatü Ehli's-Sünne*, 9/338.

²¹ Özcan, "Maturidiye Göre İman-İslam-İhsan ve Küfür İlişkisi", 90.

²² Toshihiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012b), 76.

²³ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el- Bâkllânî, *et-Temhîd fî'r-red 'ale'l-mülhideti'l-mu'atilla ve'r-Râfi'za ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, thk. McCarthy (Beyrut: el-Mektebetü's-Şerkiyye, 1957), 347.

²⁴ Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, 77.

²⁵ İsfehanî, *el-Müfredât*, 23.

²⁶ Emn, emine kökünün sülasi mücerred babından huzur bulmak ve emin olmak anlamındadır. Âmine kökünün if'al babından sülasi mezid sığasıyla türeyen iman kelimesi ise daha çok güven vermek, huzur bahşetmek ve inanmak ile kalple tasdik etmek anlamındadır. İman kavramı Kur'an'da her iki anlamda da kullanılmıştır. Örneğin birincisine en-Nahl 16/45 ve el-Kureyş 106/4 ,kincisine de et-Tevbe 9/18 örnek gösterilebilir.

²⁷ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el- Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak* (Kahire: Darü's-Selam, 2016), 320.

inanmaktır. İslâm kavramı gibi iman kavramı da çoğu kelâm ekolünün gündemini işgal eden bir kavramdır. İman kavramının etimolojik tanımında konsensüs sağlanmış olsa da teolojik tanımlanmasında her mezhebin sistematik paradigmasına uygun bir tanımı vardır. Örneğin Eş'ari mezhebinden Gazzâlî'ye göre iman, Allah elçisinin bildirmiş olduğu her şeyi tasdik etmektir.²⁸ Mâtürîdî'ye göre imanın hem etimolojik hem de teolojik anlamı tasdiktir. Mâtürîdî imanın Kur'anî kullanımını göz önünde bulundurarak etimolojik kökene uygun teolojik bir tanım yapmıştır. İmam Mâtürîdî'ye göre Kur'an'da geçen 'iman' sözü, 'tasdik' anlamındadır. Buna göre 'iman etmek' aynı zamanda 'tasdik etmek'tir. Mâtürîdî'ye göre tasdik anlamındaki imanın zıddı tekziptir.²⁹ Mâtürîdî, imanın zıddı olan tekzipten hareketle tasdik'in 'kabul etme', 'onaylama', 'doğrulama' anlamında olduğunu savunmuştur. Buna göre iman tasdik, tasdik de boyun eğme ve ruhsal teslimiyettir.³⁰ Neticede iman içsel bir teslimiyettir. Zira iman, bir yönüyle iradeye dayalı kalbi bir eylem iken diğer yönden kalbin mutlak teslimiyetine dayalı iradi bir fiildir. Kalbi eylemler zorlamaya dayalı olmadığından iman özgür iradeye dayalıdır. Yani özgür irade dayalı imanın varlığı, sorgusuz ve sualsiz teslimiyetin teminatıdır.

3. İhsan Kavramının Etimolojik ve Teolojik Çerçevesi

Cibrîl hadisinde dindar kimliğinin inşasında kilit rol oynayan üç kavramın sonuncusu ihsandır. İhsan, sözlükte 'güzel olmak' manasına gelen hüsn kökünden türetilmiş if'al kalıbının mastarı olup genel olarak 'başkasına iyilik etmek' ve 'yaptığı işi güzel yapmak' gibi kısmen farklı iki anlamda kullanılmıştır.³¹ İhsan, peygamber tarafından alışlagelmış etimolojik anlamdan bağımsız "Sen Allah'ı göremesen de O seni görüyormuşçasına kulluk etmektir." şeklinde tanımlanmıştır. Peygamberin ihsana getirdiği tanım, etimolojik köken anlamından farklı olduğu gibi kelâm terminolojisindeki ıstılahı kullanımından da ayrıdır. Bu bakımdan ihsan kavramını nebevî anlamda kullanan disiplin kelâmdan çok tasavvuf olmuştur. Tasavvufçular, ihsanı Allah-kul ilişkisinin ahlaki yönü açısından ele almışlardır. Bir ahlak terimi olarak ihsan, 'iyiliklerde farz olan asgari ölçünün ötesine geçip isteyerek ve severek daha fazlasını yapmak' manasındadır.³² Hakeza tasavvuf terminolojisinde ihsan, 'kulun rabbine karşı hissettiği derin saygı, itaat ve bağlılık açısından davranışları en güzel şekilde yapmak' anlamındadır. Nitekim Cibrîl hadisinde de "*İhsan, Allah'ı görür gibi kulluk etmendir; çünkü sen onu görmesen de o seni görmektedir.*"³³ şeklinde tanımlanmıştır. Bu minvalde Fîrûzabâdî ihsanı, imanın özü, ruhu ve kemali, dolayısıyla kulluk mertebelerinin en üstün derecesi olduğunu ifade etmiştir.³⁴

İhsan kavramı kelâm literatüründe daha çok 'lütuf' kavramıyla ifade edilmiştir. Kelâmî bir kavram olarak lütuf, daha çok Allah-insan ilişkisiyle alakalıdır. Allah'ın kimlere, ne şekilde lütufta bulunacağı, insanlara farklı muamele edip-etmeyeceği meselesi tartışma konusudur. İhsan'ı (lütuf) bir kelâm problemine dönüştüren ekol hiç kuşkusuz Mutezile olmuştur. Kelâmcılar, Allah'ın itaatkâr kullarına lütufta bulunduğu hususunda ittifak

²⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el- Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-İtikad* (Kahire: Daru'n-Nasaair, 2009), 76.

²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilatü Ehli's-Sünne*, 1/165.

³⁰ Azadiyan, "İman: Dinin Cevheri", 491.

³¹ İsfahanî, *el-Müfredât*, 29.

³² İsfahanî, *el-Müfredât*, 29.

³³ Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, "tefsir" 31/2.

³⁴ Ebû't-Tâhir Meccüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed el- Fîrûzâbâdî, *Besairu zevî't-temyiz fi letaifi'l-kitabi'l-aziz*, thk. Muhammed Ali en-Neccar (Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1964), 1/31.

ederlerken lütfun sadece inananlara özgü olup olmadığı, inanmayanları kapsayıp kapsamadığı ayrıca Allah'ın kullarına lütufta bulunma zorunluluğunun olup olmadığı hususunda ihtilaf etmişlerdir.³⁵ Mutezile, ihsan anlamındaki lütfu Allah'a vacip kılarken,³⁶ Eş'ariye, Mâtürîdiye ve Selefiye ise Allah'ın kullarına lütufta bulunmasının vacip olmadığını savunmuşlardır.³⁷ Mutezile, lütfu/ihsanı adalet ilkesi üzerinden işlerken diğer ekoller ise ilahi iradenin sınırsızlığı ve hiçbir şeyle mukayyet olmadığı bağlamında değerlendirmişlerdir. Ayrıca Mutezile, lütfu mükellefin yükümlülüğün üstesinden gelmesini mümkün kılacak gücünü artırmak ve ileri sürebileceği mazereti ortadan kaldırmak noktasında Allah'a vacip görürken Ehl-i Sünnet ise Allah'ın kulunu güç yetiremeyeceği yükümlülüğe tabi tutmasını caiz görmüşlerdir. Sünni kelâmcılar, bu nedenle Mutezileyi lütuf nazariyesi üzerinden eleştirmişlerdir.³⁸ Lütuf-ihsan ilişkisine dair bir diğer yaklaşım da tasavvufi yaklaşımdır. Tasavvufçular konuyu daha çok Allah-kul münasebetinin ahlakî boyutu açısından ele almışlardır. Neticede farklı metodik yaklaşım, beraberinde birbirinden farklı lütuf/ihsan nazariyesi doğurmuştur.

4. Üç Kavramın Birbiriyle Olan Teolojik Münasebeti

İnsan fizyolojik, psikolojik ve sosyolojik olmak üzere üç boyutlu bir varlıktır. İnsanın birinci boyutunu görüş ve düşünceleri ikincisini duygu, hissiyat ve eğilimleri üçüncüsünü de irade ve davranış yönelimleri oluşturur. Bahsi geçen üç boyutun birbiriyle olan karşılıklı etkileşimi diğer bir ifadeyle üç taraflı etki, etkilenme ve iletişimi söz konusudur. İnsanda görüş ve düşünce duygu ve hissiyatı; duygu ve hissiyat ise davranışın temelini oluşturur. Cibrîl hadisinde dile getirilen üç kavram, bir nevi dindar kimliğin şekillenmesinde itikat, amel ve ahlak temalı üç boyutlu bir yapıya³⁹ işaret ederler. Bu açıdan Cibrîl hadisi, dindar kimliğin kavramsal haritasının temel kodlarını belirleyen bir iz düşünüm gibidir. İnsan, üç boyutlu bir varlık olduğu gibi din de üç yönlü bir öğretilerdir. Dinin bir boyutu inanç iken diğer iki boyutundan biri ahkâm diğeri ise ahlakıdır.⁴⁰ Bu açıdan Cibrîl Hadisi, dindarlığın/dinin akait, ahkâm ve ahlak ilkelerini içeren bir din/dindarlık tanımı niteliğindedir. İslâm, dinin ahkâm şeklini belirlerken iman inanç yönünü; ihsan ise ahlak boyutunu oluşturur. Bir başka deyişle iman, dinin amentüsünü belirlerken, ahkâm ve ahlak boyutunu ise İslâm ve İhsan belirler. Hakeza iman, dinin içsel ve deruni boyutunu şekillendirirken İslâm, zahiri davranış ve amelleriyle alakalı olanları ihsan ise ahlak ve erdem bağlamındaki idealler ve ülküleri konu edinir. Kısacası İslâm yaşantıyı, iman inancı ihsan ise ahlakı şekillendirir. Buna göre İslâm, inancın zahiri, iman dâhili, ihsan ise zahir-batın ilişkisinin dışı vurumudur. Cibrîl hadisi bu yönüyle hem Tanrı-insan; hem insan-insan hem de insan kâinat ilişkisine ışık tutmuştur. Yani bir nevi varlık kuşakları arasındaki ilişki sınırlarını belirlemiştir. Buna göre İslâm, Allah-insan, insan-insan münasebetine; iman, Allah-insan ilişkisine ihsan ise Allah-insan-kâinat ilişkisine ışık tutar. Bu nedenle İslâm'a teslim olmuş bir birey, diğer teslim

³⁵ Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *Makâlât'ul-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallîn* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2015), 1/132.

³⁶ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, Abdülkerîm Osman (ed.) (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988), 519.

³⁷ el-Eş'arî, *Makâlât'ul-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallîn*, 1/232.

³⁸ Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tebisiretü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1990), 2/732-733.

³⁹ Şirvanî, "Güncel Meselelerin Kelam Disiplini İçinde İncelenmesi (Yeni Kelam)", 20-21.

⁴⁰ Ebu Nasr es-Serrâc'a göre Cibrîl hadisi, din ilimlerin aslını oluşturan asıl kaynaktır. Buna göre Cibrîl hadisinde geçen İslâm, dinin 'zahiri', iman 'batını', ihsan da 'zahiri ve batını hakikatini' özetler. ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed es-Serrâc, *el-Lüma'fi't-tasavvuf*, thk. Abdulhalim Mahmud - Abdülbaki Surûr (Mısır: Daru kutubu'l-hadisiyye, 1960), 22.

olanların sahip oldukları tüm hukuki haklara sahip sayılmıştır. Bu nedenle ‘iman ettim’ iddiasında bulunan birey⁴¹ imana ters düşen eyleminden dolayı İslâm dairesinin dışına itilmemiştir. Zira imanın yeri kalp, eylemin faili ise beden azalarıdır. Farklı mahallerde vuku bulanlar ise birbirlerini iptal edemezler.⁴²

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu üç kavram, dini kimliğinin şekillenmesinde anahtar görevi gören dini terimlerdir. Her ne kadar dindarlığın nebevî tanımlamasında her üçüne yer verilmiş olsa da kelâm disiplininde İslâm ve iman ön plana çıkarılıp ihsan görmezden gelinmiştir. Oysa her üç kavramın birbirleriyle olan teolojik anlam ilişkisi, kimliğin hem içsel hem etik hem de pratik dengesini sağlamaya yöneliktir. Üç kavramın birbirinden bağımsız ele alınması, üç farklı kimliğin oluşmasına etki ettiği gibi her biri, dini bir disiplinin ilgi sahasını belirlemiştir. Buna göre İslâm, fıkıh ilminin omurgasını, iman kelâm disiplinin ilgi sahasını ihsan da tasavvufun mihverini oluşturmuştur. Cibrîl hadisi, bir yandan üç kavramı dindar kimliğin temel unsuru yaparken diğer yünden her üçünün birbirinden bağımsız düşünülmemeyeceği dahası birinin eksik kalması neticesinde yapının bozulacağını deklare etmiştir. Bu bakımdan her üç kavramın birbirleriyle olan teolojik doku ilişkisi, dindar kişiliğin teşekkülünü tamamlayan temel unsurlar olmuştur. Neticede birinin gözden çıkarılması ya da görmezden gelinmesi, dindarlığın bir yönünün eksik kalmasını beraberinde getirmiştir. Zira her üç kavramın birlikteliği, dindar kimliğin inanç, amel ve ahlak boyutunun işaretidir. Şayet kimlik bir bütünsel bu bütünlüğü sağlayan unsurların birbirleriyle olan teolojik münasebetleri iyi temellendirilmelidir. Eş bir deyişle her üç kavramın birbiriyle olan içsel ve teolojik bağlantısı iyi sağlanmalıdır.

Kanaatimizce hadiste dile getirilen üç kavramın birbirleriyle olan teolojik ilişkisi, kelâm disiplini açısından analiz edilmesi elzemdir. Zira İslâm’ın iman, İslâm ve iman ihsan ile olan münasebeti iman-amel ilişkisi açısından oldukça önemlidir. Bu bakımdan her üç kavramın din dilindeki teolojik anlamı, birbiriyle olan münasebetin nirengini oluşturmuştur. Cibrîl hadisinde geçen üç kavramın nebevî tanımlaması dikkat çekicidir. İslâm peygamberi, İslâm nedir? sorusunu beş pratik eylemle cevaplamıştır. İslâm, dini görevlerle birlikte imanla takviye edilen hiyerarşik bir terkiptir. Buna göre İslâm kavramının odak kelimesi iman, iman ve İslâm birlikteliğinin üst versiyonu da ihsandır. Bu bakımdan İslâm’ın ilk şartı imandır desek yeridir. Zira İslâm’ın ilk şartı olan şahadet, bir nevi içsel inancın dile yansıyan ikrarıdır. Bu yönüyle İslâm, inananın yeni bir hayata girdiğinin garantör sözüdür.

Peygamber tanımlamasında İslâm, imana doğru atılmış bir adım, inancın tam anlamıyla kalbe nüfuz etmediği hazırlık aşamasıdır. İslâm’ın bu tür anlamını Bedevi zihniyetin iman anlayışında fazlasıyla bulmak mümkündür. Kur’an’ın betimlediği imansız İslâm, inancın sadece sathi boyutudur. Oysa iman ile beslenen ve esleme fiilinden türetilen İslâm, tam olarak teslim olma ya da kişinin kendi benliğini tümüyle bir başkasının iradesine teslim etmesidir.⁴³ Bu nedenle Kuran, iki tür İslâm’dan söz etmiştir. Birincisi şekilsel ve

⁴¹ Peygamberin “adamın kalbini açıp içine mi baktın” sözü nu prensibe iyi bir örnektir.

⁴² İzutsu, *Kuranda Allah ve İnsan İslam Düşüncesinde Islah*, 76.

⁴³ Kur’an, Cahiliye Araplarının İslâm’a teslim olmaya karşı gösterdikleri reaksiyona “hamiyyetü’l-cahiliyye” adını vermiştir. “Hani inkâr edenler kalplerine taassubu, cahiliye taassubunu yerleştirmişlerdi. Allah ise, Peygamberine ve inananlara huzur ve güvenini indirmiş ve onların takva (Allah'a karşı gelmekten sakınma) sözünü tutmalarını sağlamıştı. Zaten onlar buna layık ve ehil idiler. Allah, her şeyi hakkıyla bilmektedir.” el-Fetih 48/26. İslâm ile Cahiliye zihniyetini taban tabana zıt kutuplarda yer almalarına neden olan temel etkenlerden biri İslâm, teslimiyet ve tevazu ilkesini bir yaşam tarzı olarak benimserken Arap cahiliyesi,

yüzeysel teslimiyettir. Bu türden teslimiyet dinsel olmayan bir dürtüden ibaret olup tamamıyla dünyevi endişe kaynaklıdır. İkincisi ise gerçek anlamda teslim olmaktır.⁴⁴ Bir başka deyişle teslimiyeti temsiliyetle tescillemeaktır. Kur'an terminolojisinde ilkinin semantik yapısı, sonrakinden tamamen farklıdır. Ayrıca ikinci tür teslimiyetin Kur'anî düşüncedeki yeri apayrıdır.⁴⁵ Hucurât suresi birinci tür İslâm'ı şevksiz, yüzeysel ve imanın acemice bir ön adımı olarak takdim etmiştir.⁴⁶ Bu nedenle Hucurât,⁴⁷ dikkat çekici bir üslupla İslâm'ı kabul eden Bedevilere sadece bu kabulleri yüzünden gerçek anlamda iman sahibi (mümin) olmuş kişiler gözüyle bakılmaması gerektiğini özellikle vurgulamıştır. Aynı şekilde Peygamberin tanımladığı İslâm, imanının resmen ikrarında kullanılan 'teslim oldum' ifadesinin bir itirafıdır. "Teslim oldum" ifadesi, modern filolojinin felsefi terminolojisinde edimsel bir sözdür. Bu açıdan "teslim oldum" sözü, sözün sahibini bağlar. Buna göre "teslim oldum" demek, teslimiyetin gerektireceği eylem ve davranışı yapma niyetini ima etmektir. Bütün edimsel ifadeler gibi 'teslim oldum' demek de samimiyetsiz bir beyan olabilir.⁴⁸ Bu nedenle imansız salt teslimiyetten nifak gibi iki yönlü bir inanç doğmuştur.

İsminden de anlaşıldığı gibi İslâm, öncelikle Allah'a tam teslimiyetin adı, teslim olan Müslüman ise kendini Allah'a teslim eden, aklını ve kalbini Allah'ın iradesine bağlayan

başına buyruk ve soya dayalı kibri esas alır. İslâm'ın bu öğretisi, Cahiliye Araplarının övündükleri asabiyet teorisine taban tabana zıttı. Bu nedenle teslimiyet, asabiyeti yaşam biçimi haline getiren bir Arap'tan beklenilebilecek en son şeydir desek yeridir. İman ile tescillenen İslâm, Allah'a teslim olmakla beraber onun haricinde hiçbir otoriteye boyun eğmemeyi gerektiriyordu. Nitekim Cahiliye Araplarını İslâm'a teslim olmaktan alıkoyan ruh hali de bu türden bir boyun eğmeye karşı olan direnmeleriydi. Zira Allah'a teslim olma/boyun eğme anlamındaki İslâm, Cahiliye zihniyetinin mağrur ruhuna vurulmuş ölümcül bir darbedir. Cahili Arap zihniyetinde teslim olmak, kişinin şerefının ayaklar altına alınması demektir. Cahiliye Arapları bu nedenle İslâm'a teslim olmayı reddediyorlardı. Onlara göre İslâm'a teslim olmamak, küçük düşürülmeye karşı kararlı bir reddiyeydi. Çünkü Cahiliye Arapları için bir üst otoriteye teslim olma ve ondan emir alma fikri katlanılmaz bir aşağılanma idi. İslâm, ilahi iradeye teslim olmayı zorunlu kılmakla Cahiliye zihniyetinin hassas noktasına dokunmuştu. Cahiliye zihniyeti, varlığını başkasının boyunduruğuna borçluken İslâm, bir tek Allah'a teslim olmaya çağırıyordu. Bir başka deyişle İslâm, kendilerini kölelerin efendileri addeden Arapları Allah'a köle (abd) olmaya davet ediyordu. Arapların bu türden bir teslimiyeti reddetme tavrı, beşeri had bilmezlik, küstahlık ve aşırı gururun tezahüründen başka bir şey değildi. Arap cahiliyesinin teslim olmaya karşı gösterdikleri reaksiyonun en önemli psikolojik yönü, mağrur bağımsızlık ruhu, belli bir otorite önünde eğilmeyi reddeden şeref duygusuydu. Bu tür psikolojik karakter, Cahiliye dönemi Arapların en tipik vasfıydı. Cahiliye Arapların bu mağrur tavrı, onları Allah'a teslim olmaktan alıkoyan en önemli etken olmuştu. Bu nedenden olsa gerek İslâm, onlara Cahiliye insanı demiştir. Cahiliye Arap'ın İslâm davetine karşı takındığı ret tavrı, onları neyin doğru neyin yanlış olduğunu araştırmaksızın, hakka teslim olmaya başkaldıran saldırgan bir kitle haline getirmiştir. Bu bakımdan teolojik bir kavram olarak İslâm, bilgi ile ilişkisi bakımından cehalete, eylemle ilişkisi bakımından bir üst makama itaatini adı olmuştur.

Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018), 291. Izutsu, *Kuranda Allah ve İnsan İslam Düşüncesinde İslah*, 302.

⁴⁴ Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, 292.

⁴⁵ "İbrahim, İsmail'le birlikte Evin (Ka'be'nin) sütunlarını yükselttiğinde (ikisi şöyle dua etmişti): 'Rabbimiz bizden (bunu) kabul et. Şüphesiz, Sen işiten ve bilensin'; 'Rabbimiz, ikimizi sana teslim olmuş (Müslümanlar) kıl ve soyumuzdan sana teslim olmuş (Müslüman) bir ümmet (ver). Bize ibadet yöntemlerini (yer veya ilkelerini) göster ve tövbemizi kabul et. Şüphesiz, Sen tövbeleri kabul eden ve esirgeyensin.' el-Bakara 2/127-128; " Rabbi ona: 'Teslim ol' dediğinde (O:) 'Âlemlerin Rabbine teslim oldum' demişti. Bunu İbrahim, oğullarına vasiyet etti, Yakup da: 'Oğullarım, şüphesiz Allah sizlere bu dini seçti, siz de ancak Müslüman olarak can verin' (diye benzer bir vasiyette bulundu.) el-Bakara 2/131-132.

⁴⁶ Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, 293.

⁴⁷ "Bedevilere, 'İman ettik' dediler. De ki: 'Siz iman etmediniz; ancak 'İslâm (Müslüman veya teslim) olduk' deyin. İman henüz kalplerinize girmiş değildir. Eğer Allah'a ve Resul'üne itaat ederseniz, O, sizin amellerinizden hiç bir şeyi eksiltmez. Şüphesiz Allah çok bağışlayandır, çok esirgeyendir." el-Hucurât 49/14-15.

⁴⁸ Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, 292.

kişidir. Buna göre dindarlığın temel vasfı ve ilk şartı kişinin benliğini bütünüyle ve gönülden Allah'a teslim etmesidir desek yeridir.⁴⁹ İman ve İslâm'ın anlamdaşlığında imanın semantik yapısında önemli bir teslimiyet ögesi barındırdığı bir gerçektir. Burada İslâm ile imanı birleştiren asıl öge teslimiyettir. Gerçek anlamda teslim olmak inanmayı gerektirdiğinden her iki kavram (İslâm-iman) birbirinin yerine kullanılmışlardır. Zira her iki kelimedenden de kastedilen; içten kendisine inanılan Allah'a dışsal itaattir. Daha teknik bir ifadeyle iki kelimedenden her biri, farklı bir yan anlam aracılığıyla aynı temel anlama göndermede bulunan iki farklı kavramdır. Yani her iki kelime aynı kişinin farklı kavramsal veçhelerinin tezahürüdür.⁵⁰ Bu nedenle teolojik açıdan İslâm ve iman arasında herhangi bir fark yoktur. Etimolojik açıdan iman tasdik iken İslâm ise tam teslimiyettir. Tasdikin özel bir mahalli vardır o da kalptir. Dil ise onun tercümanından başka bir şey değildir. Tersine teslimiyet belli bir mahal ile sınırlı değildir. Kalp, dil ve diğer vücut azalarını içine alır. İslâm'ın dilsel açıdan imandan daha geniş olduğunun kanıtı, mümin olmayan münafıkların Müslüman sınıfından sayılmış olmalarıdır. Oysa dilin olağan kullanımına göre Müslüman, ilahi hukuk bakımından mümin değildir. Çünkü iman, ilahi olana tabi olmak ve içten içe tasdikten ibarettir. Oysa İslâm, Allah'ın her emrine tevazu ile eğilmek olduğundan tasdik ve ikrar olmadan tahakkuku imkânsızdır.⁵¹

İslâm inancının teşekkül döneminde her üç kavram da semantik ve dinsel içerikli teknik anlamdan yoksundular. Daha sonraki süreçte her biri etimolojik köken anlamıyla birlikte yepyeni teolojik anlamlar kazanmışlardır. Zira bir din ve düşünceye aracı kılınan kavramların zamanla anlamsal değişime uğramaları gayet doğaldır. İslâm düşünce tarihinde semantik değişime uğrayan kavramlardan biri de İslâm'dır. İslâm, vahiy sürecinin iptidai noktasında küfür, şirk ve tanrı tanımazlığın zıddı olan tektanrıcılık anlamında kullanılan bir kavramdı. Zamanla din-siyaset ilişkisinden zuhur eden belli başlı düşünsel akımlar, İslâm kavramına yeni anlamlar yüklemişlerdir. Örneğin siyasi çıkışlı Harici hareket hem İslâm hem de iman kavramının anlamını bariz bir değişime uğratmıştır. Harici hareketle imanın zıddı olan küfür, İslâm'ın zıddı olmaktan çok büyük günah işleyen herkese teşmil edilen ötekileştirici bir kavrama dönüşmüştür. Harici zihniyette küfür, büyük günah işleme şeklinde formüle edilirken kâfir de büyük günahın mürtekbine itlak edilmiştir. Neticede küfür/kâfir kavramı, Harici zihniyette olmayan herkese teşmil edilebilen son derece değişken bir karaktere bürünmüştür.⁵² Zamanla kâfir kavramının içeriği ve muhatap kitlesi esnetilip genişletilmiştir.⁵³ Ayrıca Harici zihniyetinin iman amel ilişkisinde gösterdiği politik reaksiyon, imanı önemli bir teolojik problem haline getirmiştir.

Dini disiplinlerin sistematik bir yapıya kavuşmasıyla beraber her ekolün kendine özgü bir iman-İslâm tanımlaması olmuştur. Örneğin İmam Şafii imanı, 'kalben tasdik, dil ile ikrar ve de dini görevleri yerine getirmek' şeklinde tanımlamıştır. İslâm-iman ve ihsan mefhumunu aynı tanımda birleştiren Şafii, Harici zihniyetle başlayan sorunun kavramsal

⁴⁹ Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, 133.

⁵⁰ Kur'an'ın mümine dair yan anlamı, şu şekildedir. "Allah'a ve onun elçisine sarsılmaz bir inancı (imanı) olan, asla şüpheye düşmeyen ve Allah yolunda malını ve canını ortaya koymaya hazır olan kişidir." el-Hucurât 49/15 ile karşılaştırınız. Müslim kavramının yan anlamı ise şu şekildedir: "bütün varlığını malını, canını, her şeyini mutlak surette Allah'a ve sadece ona teslim etmiş kişidir." el-Bakara 2/128 ve 131 ile karşılaştırınız.

⁵¹ Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, 85.

⁵² W. Montgomery Watt, *Islam And The Integration Of Society* (London: Routledge Kegan Paul, 1966), 99-102.

⁵³ Örneğin peygambere isnat edilen "kim Kur'an'ı bir ilme dayanmadan kendi kişisel görüşüne göre tefsir ederse kâfir olur." (Tirmizî, "Sahih" 2/157.) hadiste küfür kavramının anlam sahasının ne kadar genişletildiğinin bir başka delilidir.

boyutuna getirilen en net cevaplardan biridir. Şafii'nin kelâmdaki muadili Eş'ari imanını 'söz' (kavl) ve 'amel' (eylem) olarak tanımlarken,⁵⁴ bir diğer kelâm ekolü Râfizîler Allah'ı, elçisini ve tebliğ edilen dini hususları bilmek ve ikrar etmek şeklinde tanımlamıştır. Etki-tepki esasına dayalı ihtilaflar zamanla dindar olmanın şartını marifet ve ikrara indirgemıştır. Buna göre marifetsiz her ikrar sahibi Müslümandır ama aynı zamanda mümin değildir.⁵⁵ Siyasi kaos ortamında taraf olmak istemeyen Mürcie'ye göre iman 'bilgi' iken, ekonomik sıkıntılardan zuhur eden Keramite'ye göre 'dil ile ikrar'dan ibarettir. İmana getirilen her bir tanım, beraberinde birbirinden farklı teorik tartışma ve pratik kutuplaşma getirmiştir. Örneğin iman 'dil ile ikrardan ibaret' sayanlara göre 'kalben kâfir, dil ile Müslüman olan ebedi cehennemlik olsa da görünürde mümindir. Buna karşın kalben mümin olsa da dilsel ikrarı olmayan cennetlik olsa da görünürde mümin değildir.

İman kavramı üzerinde yürütülen teknik tartışmalar, beraberinde İman-İslâm arasındaki ilişkinin ne olduğu problemini doğurmuştur. Kimi ekol İslâm ile imanın özdeşliğini savunurken diğer bir kesim de imanın İslâm'dan daha özel, İslâm'ın imandan daha yüzeysel olduğunu savunmuştur. Kanaatimizce kelâm ekollerini iman ve İslâm özdeşliği ya da farklılığına sevk eden en büyük endişe, imanın amel ile olan münasebetidir. Ameli imanın yansıması olarak görenler, iman tanımına ameli eklerken nifakın kamufleji olarak görenler ise dâhil etmemişlerdir.⁵⁶ Ameli iman tanımına dâhil etmeyenlere göre nifak, hem küfre hem imana dönüşebilen esnek ve bir o kadar da dinamik bir durumdur. Nitekim nice münafıklar, kalben iman etmemiş olmalarına rağmen küfrünü izhar etmediğinden Müslüman statüsünde değerlendirilmişlerdir.⁵⁷ Bir vakia olarak zuhur eden bu paradoksal durumun bir nedeni de kanaatimizce üç kavramın birbirinden bağımsız ele alınmasıdır.

İman ve İslâm kavramlarının anlamdaşlığını kabul eden düşünürlerden biri Zahirî mezhebin teorisyanı İbn Hazm (ö. 456/1064)'dir. İbn Hazm, her iki kavrama semantik bir zaviyeden bakarak İslâm ve imanın etimolojik ve teolojik anlamlarının birbirinden farklı olduğunu savunmuştur. Ona göre her iki kavram vahiyle beraber farklı anlamlar kazanmıştır. İman etimolojik açıdan salt kalbi bir tasdik iken teolojik açıdan tasdik ile birlikte iradi itaattir. Hakeza İslâm, etimolojik açıdan sorumluluktan kurtulmak ve onu başkalarına devretmek anlamında iken, vahiyle birlikte Allah'a itaati zorunlu kılan dini bir terim olmuştur.⁵⁸ Görüldüğü üzere İbn Hazm'ın İslâm-iman özdeşliği, her haliyle zahiri anlayışın bir yansıması olduğu aşikârdır. Oysa din dilinde İslâm ve imanın birbirlerinin yerine kullanılmış olması, bu ayırımın çok da tutarlı olmadığını göstermektedir.

İman ve İslâm kavramlarının anlamdaşlığını savunan kelâmcılardan biri de İmam Mâtürîdî'dir. Her ne kadar İbn Hazm ve Mâtürîdî⁵⁹ İslâm ve imanın anlamdaşlığı hususunda

⁵⁴ İzutsu, *Kuranda Allah ve İnsan İslam Düşüncesinde İslah*, 97.

⁵⁵ el-Eş'arî, *Makâlât'ul-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallîn*, 1/123.

⁵⁶ İslâm inancına göre bir mümin inancına uygun hareket etmediği zaman nifak yolunda ilk adımı atmış olmaktadır. "Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyi niçin söylüyorsunuz. Yapmayacağınız şeyi söylemeniz Allah katında büyük bir gazaba neden olan bir iştir." es-Saf 61/2-3.

⁵⁷ İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, 281.

⁵⁸ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihal* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 2014), 270.

⁵⁹ İmam Mâtürîdî'ye göre İslâm ve iman kavramları dilsel açıdan kastedilen mana bakımından farklılık arz etseler de kendileriyle hedeflenen amaç birdir. Zira her iki kavramdan da kast edilen nihai mana birdir. Mâtürîdî'ye göre Hucurât süresindeki İslâm ve iman kavramlarının kullanımı hususi bir kullanımdır. Bu tür özel bir kullanımdan yola çıkarak iman ve İslâm kavramlarının farklı kavramlar olduklarını iddia etmek doğru

hemfikir olsalar da anlamın muhtevası ve kapsamı konusunda muhtelifirler. Zira İbn Hazm, iman ve İslâm'ın tanımına amelleri dâhil ederken Maturidî tanımında amellere yer yoktur. Bu da gösteriyor ki problemin esası kavramsal tanımlamadan ziyade iman-amel ilişkisiyle alakalıdır.⁶⁰ Peygamber, her üç kavramı aynı kişiliğin farklı inanç katmanları olarak tanımlarken daha sonraki süreçte kavramların teolojik ilişkisi gittikçe gevşemiştir. İslâm ve iman kavramlarının özdeşliğini farklı bir açıdan değerlendiren bir diğer düşünür Fazlur Rahman'dır. Ona göre İslâm ve iman terimlerinin muhtevasını belirleyen en önemli etken vahyin inzal sürecidir. Buna göre Mekke ve Medine ayetlere konu olan İslâm ve iman kavramlarının anlamı farklılık arz eder. Mekke döneminde İslâm ve iman aynı anlama gelirken Medine döneminde kavramların muhtevası anlam genişlemesine uğramıştır. Buna göre Mekke'de İslâm, Allah'ın kanununa teslim olma, Medine'de ise imanı kapsamakla birlikte ümmetin dininin adı olmuştur.⁶¹ Görüldüğü üzere İslâm-iman kavramlarının özdeşliğini savunanların bu özdeşlikten kastettikleri, söz konusu kavramların etimolojik anlamlarından ziyade kendileriyle hedeflenen teolojik gayenin örtüşmesidir.

İslâm ve iman kavramlarının özdeşliği karşısından farklılığını savunanların başında Eş'ariler gelmektedir. Eş'ariler'e göre İslâm ve iman hem etimolojik hem de teolojik bakımından birbirinden farklıdır. Zira her iki kavram, birçok ayet ve hadiste farklı bağlam ve anlamda kullanılmıştır. Bu farklılık, düşünce sisteminde vahye öncelik veren itikadî mezhepleri kavramların özdeş olmadığı fikrine götürmüştür. İman ve İslâm'ın farklılığı, daha çok amel ile olan ilişkisine bağlıdır. İman-amel ilişkisinin mahiyeti, yapılan tanımın muhtevasını belirlemiştir. Ameli imana dâhil edenler önceliği imana vererek imanı amel; İslâm'ı ise kalbi tasdikle beraber ikrar olarak tanımışlardır.⁶² Buna göre "İslâm zahîrî, İman ise kalbî inançtır."⁶³ Bu yaklaşımdan olsa gerek imanda istisna, artma ve eksilme söz konusu iken İslâm'da böyle bir şey söz konusu değildir. İmanı kalbi bir tasdikten ibaret sayanlara göre öncelik İslâm'da olup iman, İslâm'ın en önemli esaslarından birisidir. Nitekim İslâm'ın üzerine kurulduğu beş esası açıklayan Cibrîl hadisinde iman, ibadetlerle birlikte İslâm'ın esaslarından biri olarak kabul edilmiştir.⁶⁴ Bu açıdan iman ve İslâm'ı tanımlayan Cibrîl hadisi, her iki kavramın farklılığını savunanların en önemli delili olmuştur. Bahsi geçen hadiste her iki kavram farklı şekilde tanımlanmıştır. Bu da her iki kavramın birbirinden farklı olduğu anlamına gelmektedir. Eş'ari, imanı kalbin tasdiki, İslâm'ı ise Allah'ın hükmüne boyun eğmek, emirlerine teslim olmak şeklinde tanımlarken İslâm ve imanın farklılığına dikkat çekmiştir. Buna göre İslâm, imandan daha kapsayıcıdır.⁶⁵ Bu durumda her mümin aynı zamanda Müslümandır ama her Müslüman mümin değildir.⁶⁶

değildir. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el- Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruci (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2003), 492-494.

⁶⁰ Hilmi Karaağaç, "İtikadî Mezheplerde İman-İslam İlişkisi", Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/2 (2012), 108.

⁶¹ Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı, Makaleler-1*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997), 7-8.

⁶² Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el- Ferrâ', *Mesâ'ilü'l-îmân*, thk. Mes'ud b. Abdulaziz Halef (Riyad: Daru'l-'asime, 1990), 421.

⁶³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 3/134.

⁶⁴ Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, 1/45. "İman", 8.

⁶⁵ Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el- Eş'arî, *el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne*, thk. Salih b. Mukbil b. Abdullah el-Useyimî (Riyad: Mektebetü Melik Fehd, 1430), 10.

⁶⁶ Bâkîllânî, *et-Tevhîd*, 392.

Cibrîl hadisi, İslâm ve imanın özdeşliğini savunanların referansı olduğu gibi iki kavramın farklılığını⁶⁷ savunanların da en önemli delilleri arasında yer almıştır.⁶⁸ Oysa iki kavramın farklılığı veya özdeşliğini savunmak bütüncül olmaktan çok parçacı bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım, akabinde birbirinden farklı dindar kimlikleri doğurmuştur. Kanaatimizce Cibrîl Hadisi, üç kavramla üç farklı kimliği değil tek bir kimliğin tedrici oluşum ve tekâmül evrelerini betimlemiştir. Oysa her bir kavramın bağımsız ve ötekisiyle bağlantısız ele alınması, zamanla farklı dini kimliklerin zuhur etmesine neden olmuştur. Ayrıca üç kavramların birbiriyle olan teolojik ilişkisinin göz ardı edilmesi, her kavramın kendi başına iş görmesini berberinde getirmiştir. Neticede her teslim olma, inanmış olmayı garantilemediğinden Müslüman, Müminden ayrı bir kategorik sınıfın adı oldu. Eş bir deyişle teslim olma ikrarı, içsel bağlılığın somut göstergesi olmadığından Müslüman aynı zamanda Mümin olamayan kişi olabilmıştır. Oysa Hadisin tanımladığı İslâm, ilahi iradeye kayıtsız şartsız boyun eğmedir. Bu anlamda bir boyun eğme ikrarı, bireyin içsel ve varoluşsal olarak nefisini iradi bir şekilde Tanrısına teslim etmesidir.⁶⁹ Buna göre İslâm'dan yoksun bir imandan söz etmek güçtür. Hakeza gerçek anlamda bir İslâm, teslim olunanı temsil etmeyi gerektirir. Bu da ancak ihsan bilinciyle mümkündür. Buna göre şayet İslâm'ın içsel hali iman ise temsil hali de ihsandır. Birey, ancak ihsan bilinciyle yaratıcısının gözetimi altında olduğunu içselleştirebilir. Neticede diyebiliriz ki ihsansız dindarlık, inancın ahlakiliğini görmezden gelen salt bir ikrar-inanç ilişkisidir. Ahlaki hassasiyetten yoksun eylem ve inanç ise marjinalleşmeye mahkûmdur.

Cibrîl hadisi, dindar kimliğin ya da şahsiyetin inşası bağlamında üç kavramı tedrici bir sıralama dâhilinde tanımlamıştır. Hadisin sonunda da dolaylı olarak “işte din budur” kaydını düşmüştür. Ana gayesi inanç olan Kelâm disiplininin İslâm ve iman kavramına gösterdiği ehemmiyeti ihsana göstermemesi manidardır. Oysa her üç kavramın sıralama dizilişi bile dindar kimliğin inşa süreciyle yakından alakalıdır. Zira teslim olmayan birinden müşahede alanı dışında kalan bir varlığa inanmasını beklemek zor olduğu gibi etik hassasiyetten yoksun bir inançtan sorunsuz bir dini yaşam beklemek daha da zordur. Nitekim ihsan kavramına getirilen teolojik tanım,⁷⁰ da ahlakın din için ne kadar önemli olduğunun açık bir göstergesidir. Cibrîl hadisi, üç kavramı birbirinden bağımsız değil iç içe ve sıralı bir şekilde din/dindar tanımına aracı kılmıştır. Bir başka deyişle Cibrîl hadisi, din denilen yapıyı bir bütün olarak ele alıp pratik boyutuna İslâm; deruni, psikolojik ve inanç boyutuna iman; ahlaki ve etik yönüne de ihsan demiştir. Bu bakımdan İslâm-iman ilişkisi üzerine yapılan kelâmî spekülasyonların bir benzeri, İslâm ve imanın ihsan ile olan teolojik ilişkisi üzerinde de yapılmalıdır.

İhsan kavramı, İslâm öncesi tıpkı İslâm ve iman kavramları gibi Cahiliye terminolojisinde kullanılan bir kelimeydi. İhsanın dini form kazanmadan önceki yerleşik anlamı, başkasına iyilik etmek ve yaptığı işi güzel yapmak şeklinde kısmen farklı anlamlarda kullanılmıştır. Kur'an terminolojisinde ise ihsan, yeri geldiğinde başkalarına

⁶⁷ İman ile İslâm'ın aynı şey olmadığını savunanların en güçlü delillerinden biri şu ayettir. “Ey resul kalpleri inanmadığı halde ağızlarıyla ‘inandık’ deyip küfür içinde çaba harcayanlar seni üzmesin.” el-Maide 5/41.

⁶⁸ Neseî, *Tebîretü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, 2/430.

⁶⁹ İzutsu, *Kuranda Allah ve İnsan İslam Düşüncesinde İslah*, 297.

⁷⁰ İslâm peygamberinin ihsana getirmiş olduğu tanım, tamamıyla dini ve orijinal bir tanımdır. Zira Peygamber öncesi ihsanın “sen Allah'ı görmeden de o her an seni görüyormuşçasına kulluk bilinci ile yaşama” şeklinde tanımlandığına rastlamış değiliz.

karşı yumuşak ve sevecen davranmak;⁷¹ fakire yardım etmek, çabuk öfkelenmemek, misilleme yapmaktan uzak durmak ve bağışlamak;⁷² yeri geldiğinde de evladın anasına karşı gösterdiği saygı;⁷³ anlamında bazen de cömertlik anlamında⁷⁴ kullanılmıştır. İhsan'ın nebevi tanımı ise hem yerleşik hem de Kur'anî kullanımdan farklıdır. Bir başka deyişle peygamber tasavvurunda dindar kimliğin bir inşa unsuru olarak ihsan, hem yerleşik hem de Kur'anî anlamdan öte bir anlamdadır.

Her dilde olduğu gibi Arapça kelimelerin de yerleşik ve bilindik manaları vardır. Bazı kavramların dini bir mesaja aracı kılınırken muhteva değişimine uğradıkları bir gerçektir. Bu bakımdan peygamberin ihsana getirdiği teknik tanım, tamamıyla dinsel bir formdur demek mümkündür. İslâm peygamberi, ihsanı dinin etik davranış biçiminin dışavurumuna aracı kılmakla ona tamamıyla dini bir hüviyet kazandırmıştır. Peygamberin tanımıyla İhsan'a giydirilen dini anlam, tamamıyla Tanrı-insan ilişkisine dayalı etik imajlıdır. İslâm peygamberi İhsana getirmiş olduğu tanımla, Arap toplumunun beşeri ilişkilere dayalı kadim geleneğine müdahale ederek kavramın anlamsal rotasını Allah-insan; insan-insan ve inan kâinat münasebeti eksenine döndürmüştü. İslâm bu türden kavramları mesajına aracı kılarken ya da teolojik paradigmasına malzeme yaparken kendi ahlaki öğretiler sistemi içinde özümsemiş, onları şirkin ve cahiliyenin her türlü tortusundan arındırarak etimolojik kökenlerinde yer alan saf anlamsal enerjilerinin belli başlı kanallara akmasını sağlamıştır. Bu bakımdan ihsana getirilen nebevi tanım, anlamsal bir devrim niteliğindedir.

Bilindiği gibi kelâm tarihinde İslâm-iman kavramlarının etimolojik münasebeti üzerine yapılan teolojik spekülasyonların haddi hesabı yoktur. Yalnız İslâm ve iman kavramları üzerine yapılan cehdin asgarisi bile ihsan kavramı üzerine yapılmamıştır. Dindar kimliğin en yüksek ögesi olan ihsan kavramı, yeterince kelâmcıların teorik düşünce dünyasında yer edinmemiştir. Görünürde İslâm ve iman kavramları kelâm disiplininin vazgeçilmez iki kavramı olarak kabul edilirken ihsan ise tasavvuf disiplinin patentli bir terimi olmuştur. İhsanı, İslâm ve iman kavramlarıyla kelâmî bir perspektifle ele alan ender kelâmcıların biri Eş'ari mütekellim Bağdadi'dir. Bağdadi'nin ihsanı teorik imanın bir işleniş olarak görmesi, onun kelâm literatürünün olmazsa olmaz kavramlarından olmasına yetmemiştir.⁷⁵

İhsan kavramına kelâm sistematiğinde yer veren bir diğer kelâmcı da Mâtürîdî'dir. Mâtürîdî et-Te'vilat adlı eserinde ihsan kavramının kelâmî boyutunu değerlendirirken, İslâm, iman ve ihsan arasındaki ilişkiyi adalet kavramı üzerinden temellendirmiştir. Bir mütekellim olarak Mâtürîdî, ihsanı ahlaki bir kavram olarak ele almıştır. Nebevî tanıma yakın bir görüş belirten Mâtürîdî, ihsanın pratiğini ilgilendiren yönü üzerindeki vurgusu, teorik yönünü gölgede bırakacak ölçüde manidardır. Mâtürîdî, ihsanı biri pratik diğeri teorik olmak üzere iki açıdan tanımlamıştır.⁷⁶ Buna göre ihsanın teorik tanımı, Allah-insan ilişkisine dayalıdır. Böylece ihsan, insanın Allah'tan başkasına tapmaması, onun yerine başkasını koymaması anlamındadır. İhsanın pratik tanımı ise insanın Allah'ı görüyormuşçasına kulluk etmesidir. Kendisine şah damarından daha yakın olduğunu

⁷¹ Âl-i İmran 3/133-134.

⁷² el-Maide 5/13.

⁷³ el-İsrâ 17/23-24.

⁷⁴ en-Nisâ 4/36-37.

⁷⁵ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el- Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1967), 269.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 108.

hissederek, her an O'nun müşahedesi altında olduğunun bilincinde olmasıdır. Bu anlamıyla ihsan, kulluğun teslimiyet ve temsiliyet bilinciyle yaşanmasıdır. Bu açıdan ihsan, amelî imanın pratik birer tezahürüdür⁷⁷ dememiz mümkündür.

Dindar kimliği üç kavramla resmeden Cibrîl hadisine göre iman, içten içe neye inanmak gerektiğinin kıstası İslâm, pratik olarak nasıl hareket etmek gerektiğinin ifadesi ihsan ise her ikisinin harmanlanmış mücessem halidir. Şayet kelâm ekolleri İslâm ile imanı ihsan ile birlikte işleselerdi, dindar kimliğin gizli küfrü olan nifakın oluşmasına mahal vermez ya da en azından minimize ederlerdi. Zira nifak sahibi Müslüman görünümlü kişi kalben inanmadığı halde teslim olduğunu beyan eder. Oysa nifakın tipik vasfı olan söylem, ya da teorik-pratik uyumsuzluğunu ortadan kaldıracak en kilit kavram ihsandır. Zira ihsan ahlakıdır ve İslâm'da ahlakın temeli dindir. Dinin temeli de Allah'a dayanmaktadır. Bu nedenden olsa gerek Peygamber İhsanı Allah'ın daimî gözetimine bağlamıştır. Bir başka deyişle kişinin kendisini Allah yokmuş gibi davranma lüksünden alıkoyması ancak ihsanla mümkündür. Bu türden bir davranış biçimi insanın nihai kaderini belirleyen en önemli muharrik güç olur. Neticede bireyde inanç-teslimiyet ya da teslimiyet ile temsiliyet paradoksunun yaşanılması asgari düzeye iner.

Üç kavramın birbiriyle olan teolojik münasebetini bir başka zaviyeden temellendirecek olursak buna göre İslâm, teslimiyeti yani beş temel görevin ifasını, iman kalbin inanış ve tasdikini, ihsan ise teslimiyet ve inanışı temsil eder. Buna göre iman iç inanış, İslâm dış yaşayış, ihsan ise iç ile dışın iç içe geçmiş ve hayat bulmuş halidir. İslâm, dış inanıştan ibaret olduğu için kişi sırf hayat korkusundan dolayı teslim olmuş olması muhtemeldir. Bundan dolayı içten inanışın olmadığı teslimiyette İslâm asla iman anlamdaşı olarak kabul edilmemiştir. Bu nedenle imanın içyapısı, altı dini ilkeye bağlanmıştır. Buna göre İslâm'ın imanla tescillenebilmesi için kalbin derinliklerinde yatan içsel inanış ve ruhsal yapının derinliklerinde cereyan eden deruni hadisenin ihsanla hayat bulması gerekir. Nitekim imanın altı ilkesinin altısı da inancın psikolojik yani müminin iç haliyle alakalıdır.⁷⁸ Akd denilen zihinsel ve akılcı teorem, bilgi sahibinin ruhuyla akdedilmedikçe iman vasfı kazanmaz.⁷⁹ Zira iman, kör bir teslimiyetten öte bilgiye dayalı iradi bir eylemdir. Bir başka açıdan iman, bilgiye dayalı akidenin kalbe yerleşmesi⁸⁰ ve bilgi ve bilincin ardında hâsıl olan içsel bir eylemdir. Kalbî olan eylemi anlamlı kılan ise bilinçli kulluk nişanesi olan ihsandır.

Üç kavramdan İslâm ile iman arasındaki teolojik ilişkinden anlaşılan o ki Allah'ın emirlerine tam bir itaatle boyun eğme olan teslimiyet, iman denilen halet-i ruhiyesin pratik yansımasıdır.⁸¹ Buna göre iman, bütün İslâmî erdemlerin asıl kaynağı ve mutlak itaattir. Ayrıca iman, İslâm'dan daha ulvi ve daha kapsamlı bir kavramdır. Bu nedenle İslâm olmadan iman olmaz. Bir başka deyişle gerçek anlamda teslimiyet gerçekleşmeden iman tahakkuk etmez. Nitekim İslâm peygamberi de önce İslâm'ı sonra imanı dindar kimliğin nişanesi olarak göstermiştir. Üç kavramın birbiriyle olan teolojik ilişkisinde ihsan, bir uzanım meselesi olarak en dar ama mana bakımından en geniş olanıdır. İhsanın uzanım açısından dar oluşu, az kişide bulunuyor olmasındandır. İhsan kavramı bu yönüyle imanı,

⁷⁷ Özcan, "Maturidiye Göre İman-İslam-Ihsan ve Küfür İlişkisi", 41.

⁷⁸ Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, 93.

⁷⁹ Abdullah Cevadî Âmilî, *Tesnîm fi Tefsiri'l-Kur'an* (Beyrut: Daru'l-İsra, 2011), 2:156.

⁸⁰ Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin et- Tabâtabâî, *el-Mîzan fi tefsiri'l-Ku'rân* (Beyrut: Müessetü'l-A'la, 1997), 1/45.

⁸¹ Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, 134.

iman da İslâm'ı içerir. İslâm ve imanın üst mertebesi olan ihsan, hem İslâm'ı hem imanı kapsar. Bu yönüyle ihsan, İslâm ve imanın mükemmel halinin ifadesidir. Neticede ihsan sahibi muhsin iman sahibi müminden; iman sahibi mümin de teslim olmuş Müslümandan daha özeldir.⁸² Dindar kimliğinin inşasında İslâm dış, iman iç, ihsan ise hem dış hem de için sentezinin tezahürüdür. Eş bir deyişle İslâm, inancın görünen, iman görünmeyen ama hissedilen ihsan ise her iki yönünü ihata eden mücessem yansımasıdır.

Sonuç

Hadis literatüründe Cibrîl hadisi olarak meşhur olmuş nebevi söylem, din ve dindarlığı tanımlayan en özlü ifadedir. Cibrîl hadisi, din denilen olguyu hiyerarşik bir yapıda üç ana kategoriye ayırmış ve her bir kategoriye bir kavram ile ifade etmiştir. Bu kavramla da din/dindarlık oluşumunu tedrici bir sürece bağlamıştır. Din/dindarlık kimliğini oluşturan birinci kavram İslâm'dır. Cibrîl hadisi'ne göre İslâm, ilahi iradeye kayıtsız şartsız boyun eğme öğretisiyle dindar kimliğinin başlangıç aşamasını oluşturmaktadır. Buna göre din/dindarlık için tam teslimiyet olmazsa olmazdır. İslâm, teslimiyet öğretisiyle tevhit karşılığı her türlü düşünce ve inanca karşı sıfır toleranslı olduğunu deklare etmiştir. Bu anlamdan teslim olma, dine doğru atılmış kararlı bir adımın orijinal ifadesidir.

Üç kavramın ikincisi imandır. İman, peygamber terminolojisinde bilgi ve marifet aracılığıyla bireyin eylemine etki eden içsel muharrik güç, duygu ve hissiyatı etkileyen psikolojik inanışın ifadesidir. Dindarın derununda yer edinen iman, her türlü iradeli davranışın ölçüldüğü temel kıstastır. Bu türden iman, bireyin mahiyet ve cevherini hem oluşturur hem de dönüştürür. Dindar kişiliği şekillendiren üç kavramın sonuncusu ise ihsandır. İhsan, inanan ve teslim olan bireyin hayatında etkinliği silikleşen Tanrı inancını aktifleştiren, yaratıcısından bağımsız olmadığı bilincini aşıl原因an, kalben inanılan dil ile ikrar edilen inancın ahlaken bedenlenmiş halidir.

İslâm peygamberi, bu üç kavramı din ve dindarlığın vazgeçilmez unsurları olarak vazedmiştir. Nebevî tanımlamada her üç kavramın sıralanışı ve birlikte tanımlanması, birbirinden bağımsız düşünülemediğinin ipuçlarını vermektedir. Zira İslâm, dinin pratik yönünü belirlediği gibi iman teorik ihsan ise etik yönünü oluşturur. Ayrıca iman, teslim olunacak inancın kalbî altyapısını oluştururken İslâm ve ihsan, dinde yapılması ve yapılmaması gerekenleri, ideal ve ülküleri belirler. Buna göre dinin usulünü oluşturan iman, fûru' olan İslâm'ın ortaya çıkmasını sağlar. Bir başka deyişle içsel olarak var olan iman, İslâm'ın pratikte hayat bulmasını sağlayan muharrik güç olur. Dinin fûru olan İslâm da dinin usulünü koruma altına alır. Neticede İslâm ile imanın birlikte oluşturdukları kolektif bütünlük, dindarın ahlaki kimliğinin şekillenmesini beraberinde getirir. Bu nedenle Cibril hadisine konu olan her üç kavram, gerçek dindarlığın tanıtıcı kavramları olmuştur. İslâm amentüsünün omurgasını oluşturan Cibrîl hadisi, hem dinin usulü asliyesi olan itikada hem dinin fûru olan ibadete hem de adabı muaşeretin kıstası olan ahlaka havi ve camidir. Bütün bir dindarlık inancını üç ana bölgeye ayıracak olursak İslâm pratik, İman teorik, ihsan ise etik bölgesini ifade eder. Hadisin betimlediği dindarlık profili bir yönüyle teolojik iken diğer iki yönünden biriyle hukuksal ötekiyle de ahlakidir. İslâm ikrarı ya da teslimiyeti, bireye hukuki ve dini dokunulmazlık vasfı kazandırır. İkrarın dilden kalbe uzanması olan iman ise daha çok dindarlığın psikolojik boyutu olan belli başlı kutsallara

⁸² Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, 78-80.

bağlanarak kuşatıcı bir içsel huzuru temin eder. İkrar ve tasdik birlikteliğinden mütevellit ihсан ise bireyi kuşatan tüm varoluşsal alanları etki altına alır.

Kaynakça

- Abdulcebbar, Kadı. *Şerhu Usûli'l-Hamse*. ed. Abdulkarîm Osman, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnut - Adil Murşid. 9 Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1. Basım, 2001.
- Âmilî, Abdullah Cevadî. *Tesnîm fi Tefsir'i-Kur'an*. Beyrut: Daru'l-İsra, 2011.
- Azadiyan, Mustafa. "İman: Dinin Cevheri". çev. Kenan Çamurcu. *Güncel Meselelerin Kelam Dsiplini İçinde İncelenmesi Yeni Kelam*. ed. Yusuf Tazegün. 483-528. İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2017.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-. *Uşûlü'd-dîn*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1. Basım, 1967.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-. *el-Fark beyne'l-Fırak*. Kahire: Darü's-Selam, 2016.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-. *et-Temhîd fi'r-red 'ale'l-mülhîdeti'l-mu'atţıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*. thk. McCarthy. Beyrut: el-Mektebetü's-Şerkiyye, 1957.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-. *el-İnsâf*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. by.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-turas, 2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-şahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh şallallâhü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. thk. Mustafa Dîb el-Bugâ. 6 Beyrut: Dar İbn Kesîr, 1987.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Cevherî Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *Şihâhu'l-luğa, eş-Şihâh fi'l-luğa*. thk. Ahmed Abdulğafur Attâr. 6 Lübnan: Daru'l-ilm, 1978.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Makâlât'ul-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallîn*. 2 Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2015.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-. *el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne*. thk. Salih b. Mukbil b. Abdullah el-Useymî. Riyad: Mektebetü Melik Fehd, 1. Basım, 1430.
- Ferrâ', ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-. *Mesâ'ilü'l-îmân*. thk. Mes'ud b. Abdulaziz Halef. Riyad: Daru'l-'asime, 1990.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-. *Besairu zevi't-temyiz fi letaifi'l-kitabi'l-aziz*. thk. Muhammed Ali en-Neccar. 6 Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1964.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *el-İktisad fi'l-İ'tikad*. Kahire: Daru'n-Nasaair, 2009.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihal*. 2 Beyrut: Daru'l-Fikr, 2014.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1973.
- İbn Münzir, Ebu'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
- İsfehanî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Halil Aytanî. Beyrut: Daru'l-Marife, 2005.
- Izutsu, Toshihiko. *Kuranda Allah ve İnsan İslam Düşüncesinde Islah*. çev. M. Kürşat Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012a.
- Izutsu, Toshihiko. *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012b.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2018.

- Karaağaç, Hilmi. "İtikadi Mezheplerde İman-İslam İlişkisi". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2012), 103-120.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-. *el-Câmi'u's-şâhîh*. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. 5 Beyrut: Dar ihya turasu'l-Arabi, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruci. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el- *Te'vilatü Ehli's-Sünne*. thk. Mecdi Ba Sallum. Lübnan Daru Kitab el-İlmi, 2005.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-. *Tebisiretü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*. thk. Hüseyin Atay. 2 cilt Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1990.
- Özcan, Hanifi. "Maturidiye Göre İman-İslam-İhsan ve Küfür İlişkisi". *Diyanet İlmi Dergi* 29/3 (1993), 85-100.
- Rahman, Fazlur. *Allah'ın Elçisi ve Mesajı, Makaleler-1*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.
- Râzî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed -er. *Mu'cemü mekâyîsi'l-luğa*. thk. Abdusselam Harun. 6 cilt Beyrut: Daru'l-Fikr, 1979.
- Serrâc, ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed es-. *el-Lüma'fi't-tasavvuf*. thk. Abdulhalim Mahmud - Abdalbaki Surûr. Mısır: Daru kutubu'l-hadisiyye, 1960.
- Şirvanî, Ali. "Güncel Meselelerin Kelam Disiplini İçinde İncelenmesi (Yeni Kelam)". çev. Kenan Çamurcu. *Yeni Kelam ve Kapsamı*. ed. Yusuf Tazegün. 5-37. İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2017.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin et- *el-Mîzan fi tefsiri'l-Ku'rân*. 20 cilt Beyrut: Müessetü'l-A'la, 1997.
- Watt, W. Montgomery. *Islam And The Integration Of Society*. London: Routledge Kegan Paul, 1966.

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 45, Haziran/June 2021, 57-75

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/62823>

ISSN 2791-6812

Şâfiî Mezhebinde Fetva Usulü ve Kullanılan Başlıca Rumuz ve Terimler*

Legal Ruling Methodology and Essential Symbol and Terms Used in Shâfi'i School*

Yazar Bilgisi Author Information	
Ömer ASLAN (ÖA) Doktora Öğrencisi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize, Türkiye PhD Student, Recep Tayyip Erdogan University Institute of Social Sciences, Rize, Turkey aslan65omer@hotmail.com, orcid.org/0000-0001-5682-2722	
Abdurrahman HAÇKALI (AH) Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Rize, Türkiye Prof., Recep Tayyip Erdogan University Faculty of Theology, Rize, Turkey. abdurrahman.hackali@erdogan.edu.tr, orcid.org/0000-0001-5673-8790	
Yazar Katkıları Author Contributions	Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: ÖA: (%40), AH: (%60) Veri Toplanması / Data Collection: ÖA: (%51), AH: (%49) Veri Analizi / Data Analysis: ÖA: (%48), AH: (%52) Makalenin Yazımı / Writing: ÖA: (%60), AH: (%40) Gönderme ve Revizyon / Submission and Revision: ÖA: (%50), AH: (%50)

Makale Bilgisi Article Information	
Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned with iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazarlar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadıklarını beyan eder. Authors declare that they get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazarlar bu çalışmayla ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Authors declare that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.952971
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
6 Ekim/October 2020	27 Mart/March 2021

* Bu makale Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Abdurrahman Haçkallı danışmanlığında yapılmakta olan "İslam Hukukunda Fetvâ Ehliyeti" isimli doktora tezinden üretilmiştir

* This paper is generated from the PhD thesis titled "Legal Ruling Competency in Islam" which is being supervised by Prof. Abdurrahman Hackali at Graduate School of Social Sciences in RecepTayyip Erdogan University.

Öz

Asr-ı saadette sistematik fetva usulüne ihtiyaç duyulmamıştır. Bunun nedeni, o dönemde ortaya çıkan dinî, hukukî ve sosyal sorunların Hz. Peygamber tarafından çözülmüş olmasıdır. Vahyin doğrudan hükme bağlamadığı konularda Hz. Peygamber ictihada başvurmuştur. Hz. Peygamber, zaman zaman sahâbenin ictihadına da müsaade etmiş, hatalı olanlar hariç ictihadlarına karşı çıkmamıştır. Hz. Peygamber'in vefatından sonraki dönemlerde ise onun örnekliğini benimsemiş, başta hulefâ-i râşidîn olmak üzere fakih sahâbîler ve ictihad ehliyetine sahip olan fakihler, kendi anlayış ve ilmî birikimleriyle, Kur'an, sünnet ve diğer kaynakları referans alarak kendi dönemlerinde ortaya çıkan sorunlara çözümler üretmişlerdir.

Şer'î bir hüküm hakkında haber vermek anlamında olan fetva, aslında bir ictihad faaliyeti olduğu için müftü, meseleleri delilleri ile birlikte değerlendirmek durumdadır. Zira müftü, konuyla ilgili olan deliller ve muteber kaynağına dayanarak bütün gayretini göstermek suretiyle fetva verirse mesuliyetten kurtulur. Hayatını İslamî prensiplere göre yaşamak isteyen bir müslüman, ictihad ehliyetine sahip biri ise karşılaştığı ameli sorunların çözümünü kendisi bulmalıdır. Hukuk literatüründe bu seviyede olan müctehide müstakil/mutlak müctehid denir. Bu seviyeye ulaşmamakla birlikte herhangi bir mezhep içinde yetişmiş; mezhep imamının usul ve ictihad metodunu benimsemiş, kaynaklarına tam vakıf olmuş fakihe müstakil olmayan müctehid denir. Kur'an ve sünnetten hüküm çıkarma kudretine sahip olmayan, bir başka ifadeyle fetva ehliyeti için gerekli olan şartları taşımayan (âmmî) kimseye de mukallid denir. Bu kimsenin, bir müctehidin ictihadına göre amel etmekten başka bir çaresi yoktur. Çünkü âmmî kimse, ibadet, muamelat ve ceza hukukuna ilişkin konularla ilgili ictihadları bilme ve seçme kabiliyetine sahip değildir.

Fetva faaliyetinde belirli bir mezhebin görüşünü takip etmede fayda bulunmaktadır. Zira hukukî hayatın tutarlı ve düzenli bir tarzda yürüyebilmesi, dinî meselelere çözüm aranırken, bir mezhebin sistematik bütünlüğü çerçevesinde kalmaya bağlıdır. Nitekim mezhepler hukuk güvenliğini sağlamak, hukuk birliğini oluşturmak ve hukukî istikrarı temin etmek amacıyla ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bir mezhebe müntesip olan fıkıh bilgininin yani mukallidin, mezhep içerisinde var olan görüşlerden birini tercih ederken veya görüşlerden biriyle fetva verirken nasıl bir yol takip etmesi gerektiğini bilmelidir. Bu nedenle mukallid müftü, mensubu olduğu mezhepte tercih edilen veya fetvaya esas teşkil eden görüşe göre fetva vermelidir. Müftünün, fetva verirken takip ettiği bu metoda fetva usulü denir. Mezhepler de fetva faaliyetini disiplin altına almak için fetva usulü literatürünü geliştirmişlerdir. Böylece mezhep içi disiplini sağlamışlardır. Her mezhebin kendine has fetvada esas alınan görüşlerin belli bir hiyerarşisi vardır. Buna "alâmâtü'l-iftâ/alâmâtü'l-fetvâ" denir. Buna göre fetva veren kişi, ictihad ehliyetine sahipse şer'î kaynaklardan hüküm elde eder. İctihad ehliyetine sahip değilse hangi mezhebe göre fetva verecekse o mezhebin fetva usulünü bilmeli ve kullanmalıdır. Çünkü her mezhebin hem iftâ usulü hem mezhep literatüründe fetva ile ilgili kullandığı terimler birbirinden farklıdır.

Bu mezheplerden biri olan Şâfiî mezhebi de ortaya çıkan yeni meselelere çözümler üretmek maksadıyla kendi disiplini içerisinde bir takım yöntemler kullanarak fetva usulünü oluşturmuş ve geliştirmiştir. Bu çalışmayla Şâfiî mezhebinin fetva usulü incelenerek, hiyerarşik yapısının ortaya konulması hedeflenmiştir. Bu kapsamda farklı dönemlerde ortaya çıkan usule ilişkin uygulamalar detaylı bir şekilde izah edilmiştir. Diğer mezheplerde olduğu gibi Şâfiî mezhebinin gelişmesiyle birlikte yaygın olarak kullanılan istihlalar irdelenmiş ve mezhebin fetva usulünün seyri ortaya konmuştur.

Anahtar kelimeler: İslam Hukuku, Şâfiî Mezhebi, Fetva, Fetva Usulü, Müftü, Mukallîd

Abstract

A systematic legal ruling (fatwa) methodology was not needed in the century of happiness. This is simply because all religious, legal and social problems were solved by the Prophet (His Holiness). For the issues, not directly addressed by divine revelation, the Prophet (His Holiness) compromised a judicial decision. He sometimes let some companions issue an opinion-based decree and did not oppose to them if they were not mistaken. In the years following the death of the Prophet (His Holiness), he was imitated by companions who were competent in religious law – particularly the four caliphates. By basing on their points of view and scholarly studies as well as referring to the Qur'an, Sunnah and other Islamic sources, they offered solutions for the problems arising in their periods.

As fatwa, meaning to inform people of a religious decree, is a judicial activity, mufti has to examine issues through their evidences. If he endeavours to issue a legal ruling by assessing the evidence and reliable source, he gets round the liability. A Muslim wishing to live in accordance with Islamic principles has to find individual solutions for the daily problems should he have judicial competency. In the literature of Islamic jurisprudence, such a person is called independent/absolute interpreter. Those who haven't reached at this level but been trained in a school, have adopted the methodology of the school's head teacher and been very competent on the sources of the school are called dependent interpreter. On the other hand, those who are not able to make a decree by basing on the Qur'an and Sunnah or not competent in legal ruling is called imitator. These people have to act in accordance with jurisprudence of areligious law interpreter. For, he is not able to know and differentiate between subjects on worship, actions, and penal codes.

In legal ruling, it is good to acknowledge a school's points of view. For a consistent and regular legal system, it is significant to remain systematically integrated while looking for solutions for religious issues. Schools arose out of the need to ensure legal security, integrity and consistency. Therefore, an imitator who belongs to a school should know how to act while selecting one of existent judicial opinions within the school or issuing a legal ruling on his own. An imitating mufti must express a legal ruling in accordance with the opinion acknowledged as a basis in the school. The methods that a mufti should adopt while issuing a legal ruling are called legal ruling methodology. Schools have written a literature for this methodology in order to discipline the act of issuing a legal ruling. By doing so, they also regulated the relations within the school. Each school has a unique hierarchy of legal rulings. This is called codes of legal ruling. According to these codes, the one who issues a legal ruling makes a decree out of ecclesiastical rules should he have competence in the field of legal interpretation. If he is not competent, he needs to acknowledge the methodology of the school that he belongs to. For, each school has different methodologies and terms for issuing a legal ruling.

Being one of these schools, Shâfiî has also established and developed a legal ruling methodology to offer solutions for the recent issues. In this study, the legal ruling methodology and hierarchical structure of Shâfiî school are examined. Different practices of the methodology that emerged in various periods are also expounded in the study. Some terms and concepts that have become popular as the school expands are analysed and how the legal ruling methodology of the school has been formed via these terms are revealed.

Keywords: Islamic Jurisprudence, Shāfiī School, Legal Ruling, Legal Ruling Methodology, Mufti, Imitator

Giriş

İslam toplumunda iftâ müessesesi Hz. Peygamber zamanında ortaya çıkmıştır.¹ Hz. Peygamber'in hayatında şer'î hükümün asıl kaynağı vahiydir. Bu dönemde meydana gelen meseleler hakkında önceden vahiyle belirlenmiş bir hüküm yoksa Hz. Peygamber, konuyla ilgili vahyi beklerdi. Eğer meseleyle ilgili bir hüküm varsa ya doğrudan ya da kıyas vb. icthad yollarıyla mesele hükme bağlanırdı. Sahâbe de karşılaştıkları meselelere Kur'ân ve sünnette yer alan hükümlerle cevap verir, açık bir hüküm bulamadıkları durumlarda da bunların genel ilke ve amaçlarını gözeterek kendi icthadlarıyla çözüm üretirlerdi.²

Sahabe döneminden sonra Emeviler'in son dönemi ve Abbasîler'in ilk döneminde Kur'ân ve sünnet merkezli çözümlerin yanında yeni deliller söz konusu edilmiştir. Özellikle sahabe icmâi, sahâbe kavli yeni delil olarak ele alınmış, bunun yanında başta kıyas olmak üzere yeni metot ve delillerle hüküm elde edilmeye çalışılmıştır.³

Fetva faaliyeti açısından önemli bir yere sahip olan dört mezhebin fetva usulleri, mezheplerin delil anlayışlarına bağlı olarak kısmen birbirlerinden farklılık arz etmektedirler. Her mezhep, şer'î amelî hükümleri istinbat ederken belli bir metot takip etmiştir. Mesela Hanefiler, hüküm istinbatında bulunurken temelde kitap, sünnet, icmâ delillerini esas almışlar, bu delillerin doğrudan hükme bağlamadığı konularda ise genel itibarıyla kıyas, istihsan, örf gibi metot ve delillere başvurmuşlardır.⁴ Diğer taraftan Mâlikîler, hüküm çıkarmada aslî kaynaklarla birlikte amel-i ehli Medine, kıyas, sahâbe kavli, mesalih-i mürsele, örf ve adetler, seddü'z-zerayi, istishâb ve istihsan gibi delilleri kullanmışlardır.⁵ Şâfiîler hüküm istinbatında bulunurken aslî kaynaklar dışında, muhalefetle karşılaşmamış sahâbe kavli, muhalefet edilen sahâbî kavli ve kıyas gibi delilleri kullanmışlardır.⁶ Hanbelîlerin hüküm çıkarmada başvurduğu deliller ise şu

¹ Ahmed Bedrüddîn Hassûn, *el-Mevsû'atü fi âdâbi'l-fetva* (b.y.: y.y., 1419/1999), 6; Şeyh Hüseyin Muhammed Mellâh, *el-Fetva neşetuhâ ve tetevürühâ usûlühâ ve tetbikâtuh*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriye, 1432/2011), 1/17.

² Veliyüddîn Muhammed Salih el-Ferfûr, *el-Mezhep fi usûlü'l-mezhep ale'l-munteheb* (b.y.: Mektebetü'd-Dârü'l-Ferfûr, ts.), 1/40-41; Üsâme Ömer Süleyman Aşkari, *Menhecü'l-İftâ 'inde İbn Kayyim el-Cevziyye*, (Ürdün: Dâru'l-Nefâis, 1424/2004), 77; Abdurrahman Haçkalı, "Fıkıh Usûlü İlmî'nin Doğuşu ve Gelişimi", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, 1/1-2 (2006), 87-88.

³ Muhammed Riyâd, *Usûlü'l-fetva ve'l-kadâ fi'l-Mezhebi'l-Mâlikî*, (y.y.: b.y., 1996), 72.

⁴ Ahmed b Muhammed en-Nakîb, *el-Mezhebü'l-Hanefî*, (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2001), 92-93; Muhammed İbrahim Ahmed Ali (öl. 1430/209) & Ali, b. Muhammed b. Abdülaziz (öl. 1419/1998), *el-Mezhep 'inde'l-Hanefiyye ve'l-Mâlikiyye ve's-Şâfi'iyye ve'l-Hanbeliyye*, thk. Türkî Muhammed Hâmid, (Kuveyt: el-V'ayi'l-İslâmî, 1433/2012), 43-44; Muhammed Ebû Zehre, *Ebû Hanife*, çev. Osman Keskiöğlü, (Ankara: DİP Yayınları, 1959), 349-351.

⁵ Muhammed & Ali, *el-Mezhep*, 147; Muhammed İbrahim el-Hafnâvî, *el-Fethü'l-mübîn fi t'arifi müstalehati'l-fukahâ ve'l-usûliyyîn*, (Kahire: Dârü's-Selâm, 1432/2011), 62-64, 95.

⁶ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî (öl. 204/820), *el-Ümm*, thk. Rif'at Fevzi Abdülmuttalip, (Beyrut: Dârü'l-M'arife, 1393/1973), 7/265; Mehmet Selim Aslan "Şâfiî Mezhebinde Sahâbî Kavlinin Hücet Değeri ve Fikhî Konulara Yansımaları", *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe-III*, ed. Abdullah Aydın vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 219-220.

şekildedir: aslî kaynaklar, istishâb, şer' u men kablenâ, sahâbe kavli, istihsan, mesalih-i mürsele ve kıyastır.⁷

Fetva usulünden maksat, müftünün fetva verirken takip etmesi gereken metottur. Diğer bir ifadeyle fetva usulü, fetva faaliyetinin belli ilkeler ve yöntemler doğrultusunda gerçekleştirilmesidir. Bu bağlamda müftünün takip etmesi gereken metot, onun ilmî dirayetine göre değişebilmektedir. Mesela müçtehit müftü, usul kâidelerini uygulayarak naslardan hüküm çıkarırken, tahrir ehli müftü ise mensubu olduğu mezhep imamının usulünü ve onun takip ettiği yöntemi kullanarak hüküm çıkarır. İctihad ehliyetine sahip olmayan mukallit müftü ise mezhep içerisinde var olan görüşlerden birini tercih etmek durumunda olduğu için fetva verirken nasıl bir yol takip etmesi gerektiğini bilmelidir. Çünkü fıkıh kitaplarında yer alan görüşlerin tamamı müftâ bih ve mu'temed değildir. Aynı şekilde mezhep kitaplarının tamamı da güvenilirlik bakımından aynı derecede değildir. Bunun için diğer mezheplerde olduğu gibi Şâfiî mezhebine müntesip olan mukallid müftü, fetva verirken mezhebin usul ve mezhep içi ıstılahları bilmelidir. Nitekim Şâfiî fakihler, mukallid müftü fetva verirken tercih edilen veya fetvaya esas teşkil eden görüşle fetva vermesi gerektiğini belirtmişlerdir.⁸

Hem fıkıh usulü hem fūrû-i fıkıhla yakın ilişkisi bulunan bu konu, ilk dönem klasik fıkıh literatüründe sistematik olarak ele alınmamış; fıkıh usulü eserlerinde *ictihad, taklid* ve *kaza* bahislerinde, fūrû-ı fıkıh eserlerinde ise *mukaddime* ve *edebü'l-kadâ/kâdî* bölümlerinde yer almıştır. Dördüncü yüzyıldan itibaren ise "*edebü'l-müfti ve'l-müsteftî*", "*âdâbü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*", "*edebü'l-fetvâ*" gibi başlıklar altında müstakil çalışmalar kapsamında ele alınmıştır. Bu çalışmada, Şâfiî mezhebinde takip edilen fetva usulü bütünlük içerisinde ele alınacaktır. Burada öncelikle konunun daha iyi anlaşılabilmesi için fetva usulü kavramı üzerinde durulacaktır.

1. Fetva Usulü

Fetva usulü, müftünün fetva verirken, müsteftinin ise fetva isterken bilmeleri ve riayet etmeleri gereken usul ve kaideler bütünüdür.⁹ Fetva usulü sisteminin merkezinde, taklide dayalı fetva anlayışı yatmaktadır. Amaç ise mezhep içerisinde aynı konuda var olan farklı görüşlerden râcih olanı tespit etmede müftüye yol göstermektir. Durum böyle olunca aynı meseleyle ilgili ortaya çıkan farklı görüşlerden hangisinin mezhep içi râcih görüş olduğunu tespit etmek önem kazanmaktadır. Çünkü iftâ faaliyetinde asıl olan, en kuvvetli ve mu'temed görüşle fetva vermektir.¹⁰ Bu nedenle Şâfiî fakihler, tercihe şayan görüş ve rivayetler konusuna açıklık getirerek fetvaya esas olan görüş ve hiyerarşiyi belirlemişlerdir. Böylece müftünün hata etme ihtimali en aza indirgenmiş; fetva verirken doğruya ulaşma konusunda atılması gereken adımlar belirlenmiştir. Nitekim mezhebin kurucusu İmâm Şâfiî, kendine has bir metot ortaya koymuş ve bu alanda ilk müstakil

⁷ Hafnâvî, *el-Fethü'l-mübîn*, 149; Muhammed & Ali, *el-Mezhep*, 328-231.

⁸ Ebî Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref ed-Dimeşkî en-Nevevî (öl. 1277/676), *Edebü'l-fetva ve'l-müftî ve'l-müsteftî*, thk. Bessâm Abduvehhab el-Câlî, (Dimaşk: Dârü'l-Fıkr, 1988), 124-126; Ekrem Yûsuf Ömer el-Kavâsimî, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*, (Ürdün: Dârü'n-Nefâis, 1423/2003), 502-503.

⁹ Fahrettin Atar, "Fetva", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/487.

¹⁰ Ahmet Yaman, *Fetva Usulü Ve Âdâbı*, (İstanbul: İfav Yayınları, 2017), 13-14; Mehmet Selim Aslan, "İmâm Şâfiî'nin "Benim Görüşümün Hadise Ters Düştüğünü Görürseniz, Hadisle Amel Edin ve Görüşümü Duvara Çarpın" Sözü Bağlamında Eleştiriye Açık Olması", *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı*, ed. Muhsin AYTEPE & Teceli KARASU, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 1/97.

eseri te'lif etmiştir.¹¹ Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için İmâm Şâfiî'nin hüküm istinbatında bulunurken nasıl bir metot takip ettiğini ortaya koymak gerekir.

1.1. İmâm Şâfiî'nin Fetva Usulü

Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (ö. 204/820), hicri II. yy'da mezhebini kurmuş ve kendi ifadesiyle yöntemini şöyle belirlemiştir: "Benim kitabımda Resulullah'ın sünnetine aykırı bir şey bulursanız, Resulullah'ın sünnetini alın ve benim sözümü atın/terk edin."¹² Bu söz İmâm Şâfiî'nin metodunu genel hatlarıyla ifade etmektedir. Ayrıca *el-Ümm* adlı eserinde de yöntemiyle ilgili şunları söylemektedir: "Kitap ve sünnete, aksi takdirde sahâbe kavline veya onlardan birisinin görüşüne tâbi oluruz. Taklit edecek olursak Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın kavline uymak bizim için daha sevimlidir. Bir konuda bu üç imamın kavli yoksa diğer sahâbenin kavlini alırız. Zira onlara ittibâ etmek, onlardan sonra gelenlere ittibâ etmekten evladır." İmâm Şâfiî, sözlerinin devamında da hüküm çıkarma ve icthad usulünü şu şekilde belirlemiştir:

1. Kitap ve sabit olan sünnet,
2. Kitap ve sünnetten delil bulunmadığı hususlarda İcmâ',
3. Muhalefetle karşılaşmamış sahâbe kavli,
4. Muhalefet edilen sahâbe kavli,
5. Kıyas.¹³

İmâm Şâfiî, kendi döneminde var olan mezheplerin ilmî birikimini tahsil ederek onlardan istifade etmiştir. Mesela İmâm Malik'ten (ö. 179/795) Malikî fikhını, Evzâî'nin (ö. 157/774) ashâbı Amr b. Seleme'den (ö. 214/829) Evzâî fikhını, Leys b. Sa'd'in (ö. 175/791) ashâbı Yahya b. Hasân'dan (ö. 208/823) Leys fikhını, Muhammed b. Hasan'dan (ö. 189/805) Ebû Hanife (ö. 150/767) ve ashâbının fikhını tahsil etmiştir. Bunun neticesinde İmâm Şâfiî Mekke, Medine, Şam, Mısır ve Irak fikhını, birleştirici bir yol izleyerek öğrenmiştir. Farklı müçtehitlerden öğrenmiş olduğu çeşitli görüşleri, taklide başvurmadan eleştirel ve araştırmacı bir yaklaşımla ele alarak bu görüşlerden kendi usulüne uygun olanını almış; uygun olmayanı reddetmiştir. Böylece fikhın genel metotlarını belirleme yeteneğini kazanmış ve bunun sonucunda fıkıh usulünü tedvin ederek mezhebini oluşturmuştur.¹⁴

Bilindiği üzere İmâm Şâfiî'nin Irak'taki icthadî görüşlerine *kadim*, Mısır'daki icthadî görüşlerine *cedid* denilmektedir. İmâm Şâfiî, her ne kadar Irak'taki icthadlarının büyük bir kısmını değiştirmiş, ayıklamış ve yeniden düzenlemiş olsa da *cedid* görüşlerinin yanı sıra *kadim* görüşleriyle de fetva verilmektedir. Dolayısıyla hem İmâm Şâfiî'nin hem

¹¹ Muhammed & Ali, *el-Mezhep*, 271-272.

¹² Ebû Zekeriyâ Mühyiddîn b. Şeref en-Nevevî, (öl. 676/1277), *Kitabü'l-Mecmû'*, thk. Muhammed Necîb el-Mütî'î, (Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.), 1/104; Muhammed & Ali, *el-Mezhep*, 274-278.

¹³ Şâfiî, *el-Ümm*, 8/763-764; N. J. Coulson, "Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî", çev. Abdurrahman Haçkalı, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1998), 486-490; Aslan "Şâfiî Mezhebinde Sahâbî Kavlinin Hüccet Değeri Ve Fikhî Konulara Yansımaları", 219-220; Taha Nas, "İmâm Şâfiî'nin Sahâbe Kavline Bakışı", *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014): 184.

¹⁴ Muhammed & Ali, *el-Mezhep*, 274-275; Hafnâvî, *el-Fethü'l-mübîn*, 124; Bilal Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/233; Coulson, "Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî", 485; Bilal Aybakan, "İmâm Şâfiî Ve Fıkıh Düşüncesinin Gelişimi", *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu*, ed. Mehmed Bilen, (İstanbul: Kent Işıkları Yayınları, 2012), 34.

de mezhebin gelişmesine ve istikrar bulunmasında katkı sağlayan âlimlerin görüş hiyerarşisi, fetva usulü açısından önem arz etmektedir.

1.2. Mezhebin Görüş Hiyerarşisi

Şâfiî mezhebinde mu'temed, râcih, müftâ bih vb. görüşlerin belirlenmesinde görüş sahibinin belirleyici rolü vardır.

Mezhepte esas olan, zarurî bir durum söz konusu olmadıkça İmâm Şâfiî'den nakledilen görüşün esas alınması ve buna göre fetva verilmesidir.¹⁵ İmâm Şâfiî'nin râcih görüşünden sonra muhakkik ve müteahhir Şâfiî fakihlere göre mezhepte amel ve fetva hususunda mu'temed olan görüş, -kendilerinden önceki fakihlerin görüşlerine aykırı olsa bile- 'şeyhân' diye tabir edilen Râfiî ve Nevevî'nin ittifak ettikleri görüştür. Çünkü şeyhân, kendilerinden önce rivayet edilmiş görüşleri ve kaleme alınmış eserleri herkesten daha ileri düzeyde kavramışlar, bu sebeple de görüş ve fetvaları kendilerinden sonra gelen âlimler tarafından mezhebin en mu'temed görüşü kabul edilmiştir.¹⁶ Fakat mezhep fakihlerinden birçok görüşün nakledilmesi veya görüşler arasında ihtilaf olması durumunda râcih vb. görüşün belirlenmesi noktasında şu hiyerarşinin takip edilmesi ön görülmüştür.

1.2.1. Tesis ve Oluşum Dönemi Görüş Hiyerarşisi

Bu dönem, İmâm Şâfiî'nin görüşleri ekseninde mezhebin teşekkül ettiği dönemdir. Bu dönemde fetvaya esas olan görüş ve hiyerarşi şu şekildedir:

1. Bir mesele ile ilgili İmâm Şâfiî'ye ait iki görüşün bulunması durumunda bunlardan biri kadîm diğeri cedîd ise müftü, -ihtilafı olmakla birlikte- yirmi mesele dışında, kavî cedîd ile fetva verecektir.¹⁷ Mezheb-i cedîd râvilerinden Büveytî, Rebî' b. Süleyman el-Murâdî ve Müzenî'nin rivayetleri kaviller, Rebî' el-Cîzî ve Harmele b. Yahyâ'nın aktardıkları kavillere tercih edilir.¹⁸ Fakat kavli kadîm, muarız bulunmayan bir sahih hadisle desteklenirse, kavli cedîd ile çelişmezse veya kavli cedîdin temas etmediği meselelerde söz konusu olursa o vakit mezhebin yerleşik görüşü olarak benimseneceği ve fetvada esas alınabileceği belirtilmiştir. İki kavilden biri, Ebû Hanîfe gibi diğer mezhep imamlarından birisinin ichtihadına muvafık, diğer kavil muhalif ise bu durumda Kaffâl el-

¹⁵Muhammed & Ali, *el-Mezhep*, 284; Meryem Muhammed Sâlih ez-Zâfirî, *Mustelehâtü'l-mezâhibi'l-fıkhiyye*, (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1422/2002), 251-252.

¹⁶ Muhammed & Ali, *el-Mezhep*, 284; Zâfirî, *Mustelehâtü'l-mezâhibi'l-fıkhiyye*, 251-252; Abdükdir b. Abdülmütalib el-Mendeilî el-Endünisî (öl.1385/1965), *el-Hazâinü's-seniyye min meşâhîri'l-kütübi'l-fıkhiyyeti li eimetine'l-fukahâi's-Şâfiyye*, thk. Abdülaziz b. es-Sâyib, (Beirut: Müessetü'r-Risâleti Nâsirün, 1424/2004), 167-169; Muahammed b. Süleymân el-Kürdî el-Medenî (öl. 1194/1780), *el-Fevâidü'l-Medeniye fi beyâni men yüftâ bi kavlihi mine's-sâdeti's-Şâfiyye*, thk. Bessâm Abduvahhâb, (Lübnan: Dâru Nûri's-Sabâh & Dâru'l-Caffân ve'l-Câbî, 2011), 39-40; Muhittin Özdemir, *Şâfiî Furû' Literatüründe Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 74.

¹⁷ Nevevî, *Kitabü'l-Mecmû'*, 1/108.

¹⁸ Ebû 'Amr Osman b. Abdurrahman İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî (öl. 643/1246), *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, thk. Muvaffik b. Abdullah b. Abdülkadir, (b.y.: 'Alemü'l-Kütüb, 1406/1986), 128; Nevevî, *Kitabü'l-Mecmû'*, 1/111; Şemsuddîn Muhammed b.Hatîb eş-Şirbînî (öl. 977/1570), *Muğni'l-muhtâc ilâ m'erifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*, thk. Muhammed Halîl 'Aytânî, (Beirut: Dâru'l-M'arife, 1418/1997), 1/37-38; Hafnâvî, *el-Fethü'l-mübîn*, 158.

Mervezî muvafık olan, Ebû Hâmid el-İsferâyînî muhalif olan kavlin tercih edileceğini savunmuştur. Burada Kaffâl'in yaklaşımı mezhep içinde daha isabetli bulunmuştur.¹⁹

2. İmâm Şâfiî'den aynı anda birden fazla görüş gelmiş ve hangisinin râcih görüş olduğu bilinmiyorsa, tahrîc ehlinden olmayan fakih, kavli cedîd görüşüyle amel edecektir. Fakat fakih tahrîc ehlinden/mezhepte müftü ise delillere binaen elde ettiği sonuca göre amel edecek ve fetva verecektir. Ayrıca elde edilen hükmün kendi görüşü olduğunu da belirtecektir.²⁰

3. Aynı derece ve kuvvette iki zit görüş olması durumunda, görüşlerin zamanı biliniyorsa öncelikle son görüş dikkate alınır. Bilinmiyorsa İmâm Şâfiî'nin tercih ettiği görüş esas alınır.²¹ Görüşler arasında ihtilaf kuvvetli ise 'râcih' görüşe 'azhar'; görüşler arasında ihtilaf zayıf ise 'râcih' görüşe 'meşhur' denir.²²

1.2.2. Yazma Dönemi²³ Görüş Hiyerarşisi

Bu dönemde öne çıkan fakihler Ebû'l-Kâsım Abdükerim er-Râfiî (ö. 623/1226) ve Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî'dir (ö. 676/1277). Bu dönemde fetvaya esas olan görüş ve hiyerarşi şu şekildedir:

1. Râfiî ve Nevevî'nin ittifak ettikleri görüş, Şâfiî mezhebinde amel ve fetvada en mu'temed görüştür.²⁴

2. İkisinin ihtilaf ettiği meselelerde bir tercih yapma imkânı yoksa Nevevî'nin görüşü esas alınır.²⁵ Nevevî, mezhebe ait râcih görüşlerin yer aldığı eserlerini farklı yer ve zamanlarda te'lif ettiği için görüşleri arasında ihtilaflar olabilmektedir. Bu nedenle Şâfiî fakihler, Nevevî'nin eserlerinde görüşleri arasında ihtilaf olması durumunda eserleri arasında fetvada öncelik sıralamasını şöyle belirlemişlerdir: *et-Tahkîk* (bu eser, müteahhirün fakihlere göre Nevevî'nin esahh görüşlerini ihtiva eden eserdir.), *el-Mecmû*, *et-Tenkîh şerhü'l-Vasît*, *Ravdatü't-tâlibîn*, *Minhâc*, *el-Fetâvâ*, *Şerhü Sâhîhi Müslim*, *Tashîhü't-Tenbîh* ve en son *en-Nükte* eseri gelmektedir.²⁶ Bu tertip, Nevevî'nin mezhepte

¹⁹ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, 126-127; Nevevî, *Kitabü'l-Mecmû*, 1/111-112; Muhammed & Ali, *el-Mezhep*, 280; Zâfirî, *Mustelehâtü'l-mezâhibi'l-fikhiyye*, 252.

²⁰ Ebû Kasım Abdülkerim b. Muhammed b. Abdülkerim er-Râfiî (öl. 623/1226), *el-'Azîz şerhü'l-Vecîz*, thk. Ali Muhammed Mü'avvid & 'Adil Ahmed Abdülmevcûd, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts), Mukaddime/101; Muhammed & Ali, *el-Mezhep*, 293-295.

²¹ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, 123; Hafnâvî, *el-Fethü'l-mübîn*, 158-159.

²² Râfiî, *el-'Azîz şerhü'l-Vecîz*, Mukaddime/101; Zâfirî, *Mustelehâtü'l-mezâhibi'l-fikhiyye*, 283; Endûnisî, *el-Hazâinü's-seniyye*, 179-180.

²³ *Tankîh* ve *tahrîr* de denilen bu dönem, VI./XII. yüzyılın sonlarına doğru Ebû'l-Kâsım Abdülkerim er-Râfiî ve ardından Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî ile başlar, IX./XV. yüzyılın sonlarına doğru son bulur. Bu dönemde daha önce yazılmış görüş ve fetvalar iyice gözden geçirilmiş, düzeltilmiş, ayıklanmış ve kayıt altına alınmıştır. Bk. Muhammed & Ali, *el-Mezhep*, 289; Özdemir, *Şâfiî Furû' Literatüründe Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi*, 25-26.

²⁴ Muhammed & Ali, *el-Mezhep*, 295.

²⁵ Râfiî, *el-'Azîz şerhü'l-Vecîz*, Mukaddime/86; Ahmed b. Süleyman b. Yûsuf el-Â'rînî, *en-Nehcü'l-akvâ fi erkân'il-fetva*, (Riyâd: Dârü'l-'Asime, 1428/2008), 289-290; Ahmed Meykarî, Şümeylete el-Ehdel (öl. 1390/1970), *Süllemü'l-müt'alimi'l-muhtâc ilâ m'erifeti rumûzi'l-Minhâc* (Minhâcü't-tâlibîn ile birlikte), thk. İsmail Osman Zeyn, (Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 1425/2005), 651-652.

²⁶ Râfiî, *el-'Azîz şerhü'l-Vecîz*, Mukaddime/86; Ehdel, *Süllemü'l-müt'alimi'l-muhtâc* 635; Endûnisî, *el-Hazâinü's-seniyye*, 171; Hafnâvî, *el-Fethü'l-mübîn*, 154; Muhammed & Ali, *el-Mezhep*, 298; Aslan "İmâm

râcih görüşleri nakletmesi durumunda söz konusudur. Ancak Nevevî, mezhebe ait mu'temed görüşleri nakletmesine ve onlardan tahrir ve istinbatta bulunmasına rağmen yer yer ictihadda da bulunmuştur. Haliyle bazen mezhepte mu'temed sayılan görüşün dışında ictihadı neticesinde mezhebin usul kaidelerinden elde ettiği farklı görüşleri olmuştur. Bu nedenle Şâfiî fakihler, Nevevî'nin tercih ettiği görüşleri bir tasnife tabi tutmuşlardır. Buna göre fakihler, onun *Ravdatü't-tâlibîn*'de tercih ettiği görüşler hariç diğer eserlerdeki görüşlerinin, doktrin açısından zayıf olmakla birlikte delil açısından kuvvetli olduğunu belirtmişlerdir. *Ravdatü't-tâlibîn*'deki tercihleri ise *sahîh, râcih ve mezhepte mu'temed* görüş olarak kabul edilmektedir.²⁷

3. İkisinden de nakledilmiş görüşün, -nadiren de olsa- sehven söylenmiş olduğu anlaşılması durumunda, fetvâda müteahhirûnun meseleyle ilgili görüşü esas alınır. Nevevî'nin tercih yapmadığı durumlarda ise ehl-i tercih düzeyinde olan müftü, mezhebin ileri gelenlerinin mu'temed gördükleri râcih görüşle fetva verir. Onların zayıf buldukları bir görüşle, kendisi râcih bulsa bile fetva veremez. Çünkü ona, kendisinin değil, mezhebin râcih görüşü sorulmaktadır. Ancak müftü, râcih zannedilen görüşün zayıf olduğuna dikkat çekmişse bu durumda onun görüşü taklit edilebilir.²⁸

Anlaşıldığı üzere Şâfiî mezhebinin sistemleşmesinde, mezhebin usul ve kaidelerin yerleşmesinde Râfiî ve Nevevî önemli bir konuma sahiptirler. Onların ittifak ettikleri görüş, mezhebin en mu'temed görüşü kabul edilmiştir.

1.2.3. İstikrâr Dönemi²⁹ Görüş Hiyerarşisi

Bu dönem Şeyhü'l-İslâm Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 926/1520) ile başlar. Onu İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567), Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570) ve Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed er-Remlî (ö. 1004/1596) gibi fakihler takip eder. Bu dönemde görüş ve hiyerarşi şu şekildedir:³⁰

1. Tercih ehlinden olan fakih, Râfiî ve Nevevî'nin görüşleriyle fetva vermelidir. Ancak ehli tercihten olmayan bir fakih, Râfiî ve Nevevî'nin görüşlerinden sonra mezhep âlimlerince mu'temed kabul edilen İbn Hacer ve Muhammed Remlî'nin ittifak ettikleri görüşle fetva vermelidir. Bu fakihlerden herhangi birisinin görüşü Nevevî'nin *Minhâcü't-Tâlibîn*'deki görüşüne muhalif olması durumunda, *Minhâc*'taki görüşle aynı olan görüş, mu'temed kabul edilir.³¹

2. Şayet ikisinin görüşü, *Minhâc*'taki görüşe muhalif ise şöyle bir tasnif söz konudur:

Şâfiî'nin "Benim Görüşümün Hadise Ters Düşüğünü Görürseniz, Hadisle Amel Edin ve Görüşümü Duvara Çarpın" Sözü Bağlamında Eleştiriye Açık Olması", 97.

²⁷ Endûnisî, *el-Hazâinü's-seniyye*, 170-171.

²⁸ Râfiî, *el-'Azîz şerhü'l-Vecîz*, Mukaddime/86; Endûnisî, *el-Hazâinü's-seniyye*, 170; Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", 38/241-242.

²⁹ Bu dönem, IX./XV. yüzyılın sonlarına doğru mezhepte *muhakkikîn* olarak tabir edilen Şeyhü'l-İslâm Zekeriyâ el-Ensârî ile başlar. Onu İbn Hacer el-Heytemî, Hatîb eş-Şirbînî ve Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed er-Remlî gibi fakihler takip eder. Bu dönemde mezhebin görüşleri ikinci bir tankîh süzgecinden geçerek nihai şeklini aldığı dönemdir. Bk. Muhammed & Ali, *el-Mezhep*, 300-301; Özdemir, *Şâfiî Furû' Lîteratüründe Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi*, 26.

³⁰ Muhammed & Ali, *el-Mezhep*, 290.

³¹ Muhammed & Ali, *el-Mezhep*, 301-303.

a. Şam ve Hadremut halkı ile Kürtler, Dağıstanlılar ve Yemen'in çoğu, İbn Hacer el-Heytemî'nin görüşlerini mu'temed kabul etmişlerdir.³² İbn Hacer'in fıkha dair birçok eseri bulunduğu için tercih ettiği görüşleri arasında ihtilaf söz konusu olabilir. Eserlerinde görüşleri arasında ihtilaf olması durumunda fetvada öncelik sıralaması şöyledir: *et-Tühfetü'l-muhtâc* (İmâm Şâfiî'ye ait görüşler ağırlıkta olduğu için), *Fethü'l-cevâd*, *el-İmdâd fî şerhi'l-İrşâd*, *el-Î'âb Şerhu'l-'Ubâb* ve *Fetâvâ'daki* görüşleri mu'temed sayılmıştır.³³

b. Mısırlılar, Muhammed Remlî'nin eserlerindeki görüşlerini özellikle *Nihâyetü'l-Muhtâc*'indeki görüşlerini mu'temed kabul etmişlerdir. Çünkü bu eser, baştan sona kadar 400 âlim huzurunda müellifine okunmuş, âlimlerce tenkit ve tashih edilmiştir. Böylece bu eser sıhhat yönünden tevâtür derecesine ulaşmıştır.³⁴

c. Hicaz halkı ise hem İbn Hacer'in hem de Muhammed Remlî'nin tercih ettikleri görüşleri mu'temed saymışlardır.³⁵

Şâfiî mezhebinde İbn Hacer ve Muhammed Remlî'nin görüş belirtmedikleri meselelerde aşağıdaki yol takip edilir:

1. Şeyhü'l-İslâm Zekeriyâ el-Ensârî'nin sırasıyla *Şerhü'l-Behçe es-Sağir*, *Menhecü't-tullâb* ve *Fethü'l-vehhâb şerhu Menhecî't-Tullâb*'daki tercihleri alınır.³⁶

2. Sonra Hatîb eş-Şirbînî'nin *Muğni'l-muhtâc*'indeki tercihleri esas alınır.³⁷

3. Bunlardan sonra *Minhâc* şerhlerine hâşiye yazan ashâbın tercih ettikleri görüşler dikkate alınır. Bunlar arasında sırasıyla: Ali b. Yahya ez-Ziyâdî'nin (ö. 1024/1615) *Hâşiyetü şerhi Fethü'l-Vehhâb*'ı (Şeyhü'l-İslâm Zekeriyâ el-Ensârî'nin *Menhecü't-tullâb*'ı üzerine yapılan şerhtir), Ahmed b. Asım el-İbâdî'nin (ö. 994/1586) *Hâşiyesi*, Şehâbüddîn el-Berlesî'nin *Hâşiyesi*, Ebû'd-Diyâ eş-Şebrâmellisî'nin (ö.1087/1676) *Hâşiyesi* ve Ebû Hasan Ali el-Halebî'nin (ö. 1044/1634) *Hâşiyesi* fetvada esas alınır.³⁸

Bu izahlar çerçevesinde İmâm Şâfiî'nin görüşlerinden sonra mezhepte fetva usulünde tercih edilecek görüş hiyerarşisi sırasıyla şu şekilde ifade edilebilir:

a. Şeyhayn (Rafî ve Nevevî)'in tercih ettikleri

b. Nevevî'nin tercihi

c. Rafî'nin tercihi

d. İbn Hacer ve Muhammed er-Remlî'nin tercihleri

³² Hafnâvî, *el-Fethü'l-mübîn*, 154-156; Muhammed & Ali, *el-Mezhep*, 301-302; Endûnisî, *el-Hazâinü's-seniyye*, 174-175.

³³ Muhammed & Ali, *el-Mezhep*, 306-308; Endûnisî, *el-Hazâinü's-seniyye*, 176-177; Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", 38/242.

³⁴ Râfiî, *el-'Azîz Şerhü'l-Vecîz*, Mukaddime/86; Şeyh 'Alevî b. Ahmed es-Sekâfî (öl. 1335/1917), *Muhtesarü'l-Fevâidi'l-Mekkiyye fî mâ yehtâcuhu talebetü's-Şâfiyye*, thk. Yûsuf b. Abdurrahman, (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1424/2004), 75-76; Endûnisî, *el-Hazâinü's-seniyye*, 174-175.

³⁵ Râfiî, *el-'Azîz şerhü'l-Vecîz*, Mukaddime/86; Sekâfî, *Muhtesarü'l-Fevâidi'l-Mekkiyye*, 75-76; Endûnisî, *el-Hazâinü's-seniyye*, 174-175.

³⁶ Hafnâvî, *el-Fethü'l-mübîn*, 154.

³⁷ Hafnâvî, *el-Fethü'l-mübîn*, 154; Muhammed & Ali, *el-Mezhep*, 301-302.

³⁸ Râfiî, *el-'Azîz şerhü'l-Vecîz*, Mukaddime/87; Sekâfî, *Muhtesarü'l-Fevâidi'l-Mekkiyye*, 76-78; Hafnâvî, *el-Fethü'l-mübîn*, 155-156.

- e. Zekeriyâ el-Ensârî'nin tercihi
- f. Hatîb eş-Şirbînî'nin tercihi
- g. Minhâc şerhlerine hâşiye yazan ashâbın tercihleri

Şâfiî mezhebinde fıkıh kitapları incelendiğinde bazı lafızların özel anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Mezhebin fikhını kavrayabilmek ve hangi görüşün mu'temed olduğunu anlayabilmek için âlimlerin hem görüş ve tercihleri için kullandıkları sîga ve istihlâhları hem de müellifler ve kitapları için kullanmış oldukları özel bazı işaret ve rumûzları bilmek önem arz etmektedir.³⁹

2. Mezhepte Görüş ve Tercihler İçin Kullanılan Kavramlar

Şâfiî mezhebinde İmam Şâfiî ve ona tabi olan fakihler, mezhebin görüş ve tercihleri için bazı özel istihlâhlar geliştirmişlerdir. Mezhep fakihleri tarafından belirli bir anlam çerçevesinde kullanılan bu kavramlara, fûrû-i fıkıh eserlerinde yer verilmiştir. Dolayısıyla mezhep imamının veya fakihlerin görüşleri nakledilirken görüşlerden hangisinin râcih, mercûh, mu'temed, müftâ bih olduğunu anlayabilmek için bu özel ifadelerin bilinmesi gerekir.⁴⁰ Burada mezhebin görüş ve tercihleriyle ilgi olan kavramlardan en çok kullanılanlara yer verilecektir.

2.1. İmâm Şâfiî'nin Görüşleriyle İlgili Kullandığı Temel Kavramlar/İstihlâhlar

İstihlâh terimi, lügatte ittifak anlamındadır. İlim dilinde ise: Bir ilim veya sanat dalı mensuplarınca özel ve özgün anlam yüklenen kelime ve terkiplerdir.⁴¹

1. İmâm Şâfiî "farz/الفرض" ifadesini, (yapılması zorunlu olan) vacip anlamında kullanmıştır. Buna göre Hanefî mezhebinde var olan farz-vacip ayırımı Şâfiî mezhebinde söz konusu değildir. Nitekim İmâm Şâfiî, farz namaza ve oruca niyet eden kişinin farza niyet etmesi gerektiğini belirtirken *farz* lafzı yerine *vacip* lafzını kullanmıştır.⁴²

2. "el-Muharrem/المحرّم" veya "el-Haram/الحرام" ifadelerini de terki zorunlu olan fiil anlamında kullanmıştır. Örneğin haram olan bir şeyin ancak zarurete binaen helal olabileceğini belirtirken *el-muharrem* lafzıyla ifade etmiştir.⁴³

3. İmam Şâfiî, "el-Kerâhet/الكراهة" istihlâhını yapılmaması/terki müstehap olan amel anlamında kullanmıştır. Mesela cünüp ve abdestsiz kimsenin ezan okumasını mekruh gördüğünü belirtirken *kerihtuhu* lafzıyla ifade etmiştir.⁴⁴

4. "Ühibbu/أحب" ifadesini yapılması veya terk edilmesi müstehap olan amel için kullanmıştır. Örneğin hutbe okunurken, kişinin hutbe esnasında susmasını ve hutbeyi dinlemesini sevdiğini/hoş gördüğünü belirtirken *ühıbbü* istihlâhiyle ifade etmiştir.⁴⁵

³⁹ Zâfiîrî, *Mustelehâtü'l-mezâhibi'l-fıkhiyye*, 223.

⁴⁰ Kavâsimî, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*, 502; Özdemir, *Şâfiî Furû' Literatüründe Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi*, 136-137.

⁴¹ Halim Öznurhan, "İstihlâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), Ek-1/575.

⁴² Şâfiî, *el-Ümm*, 1/284. *فَلَوْ كَبَّرَ لَا يَنْوِي وَاجِبًا مِنَ الصَّلَاةِ أَوْ دَخَلَ فِي الصَّوْمِ لَا يَنْوِي وَاجِبًا لَمْ تُجْزِهِ صَلَاتُهُ وَلَا صِيَامُهُ مِنَ الْوَاجِبِ عَلَيْهِ مِنْهُمَا*

⁴³ *وَكَذَلِكَ كُلُّ مَا أَحَلَّ مِنْ مُحَرَّمٍ فِي مَعْنَى لَا يَجِلُّ إِلَّا فِي ذَلِكَ الْمَعْنَى خَاصَّةً فَإِذَا زَائِلَ ذَلِكَ الْمَعْنَى عَادَ إِلَى أَصْلِ التَّحْرِيمِ مَثَلًا الْمَيْتَةُ الْمُحَرَّمَةُ فِي الْأَصْلِ الْمُحَلَّةُ لِلْمُصْطَفَى فَإِذَا زَائِلَتْ الصَّرْوَرَةُ عَادَتْ إِلَى أَصْلِ التَّحْرِيمِ*, Şâfiî, *el-Ümm*, 4/262.

⁴⁴ *وَأَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْمُؤَدِّنُ عَلَى طَهَارَةِ الصَّلَاةِ فَإِنَّ أَدْنَ جُنْبًا أَوْ عَلَى غَيْرِ وَضُوءٍ كَرِهْتُهُ لَهُ وَلَمْ يُعِدْ*, Şâfiî, *el-Ümm*, 1/85.

5. İmâm Şâfiî bazen “lem ühibbe/لم أحب” ifadesini “mekruh” anlamında kullanmıştır. Mesela, hutbe okunurken kişinin hutbe esnasında konuşmasını sevmediğini/mekruh gördüğünü belirtirken *lem ühibbe* lafzıyla ifade etmiştir.⁴⁶

6. “Câiz/جائز” ifadesini mekruh ve müstehap olmayan, yani dinen yapılmasına müsaade edilen fiiller için kullanmaktadır. Örneğin gece ve gündüz sünnet namazlardaki imamlığın farz namazlardaki imamlık gibi olduğunu, dolayısıyla sünnet namazlarda imametin caiz olduğunu belirtirken, ne mekruh ne de müstehap anlamına gelen *caiz* ifadesini kullanmıştır.⁴⁷

7. “lâ be’se/لا بأس” ifadesini “caiz/جائز” anlamında kullanmıştır. Mesela kişi, müşrik olan akrabasının cenazesini yıkaması ve cenaze namazı hariç defin işlerinde bulunmasının caiz olduğunu belirtirken *lâ be’se* lafzıyla ifade etmiştir.⁴⁸

8. “lâ hayra fih/لا خير فيه” ifadesini “haram” anlamında kullanmıştır. Örneğin ribevî malların mübadelesinde vasfın farklı/muhtelif olması durumunda peşin satışlarda fazlalık caiz iken, veresiye satışlarda vade (nesie) faizi cereyan ettiğinden caiz değildir. İmâm Şâfiî, bu tür alverişin caiz olmadığını/haram olduğunu *lâ hayra fih* lafzıyla ifade etmiştir.⁴⁹

9. “Bazı insanlar dedi/قال بعض الناس” ifadesiyle genellikle Ebû Hanife’yi “bazı ashabımız dedi/قال بعض أصحابنا” ifadesiyle de çoğu kez İmâm Maliki’i kastetmektedir.⁵⁰

2.2. Mezhepteki Görüşlerle İlgili İstilahlar

Şâfiî fakihler, mezhepte mevcut olan görüşlerin daha iyi anlaşılabilmesi ve fetva faaliyetlerinde söz konusu hiyerarşinin rahat bir şekilde takip edilebilmesi için bazı terimleri kullanmışlardır. Bunları kısaca ele almakta fayda vardır:

“el-Kavl/el-Kavlân/el-Akvâl ile el-Mezheb/القول/القولان/القول” kavramlarından İmâm Şâfiî’ye nispet edilen (ister kâdîm ister cedîd olsun) icthad ve görüşler anlaşılır. ‘Râcih’, ‘ercah’, ‘azhar’, ‘zâhir’ ve ‘meşhur’ lafızlarıyla da İmâm Şâfiî’nin tercih edilen görüşleri kastedilir.⁵¹

“el-Kavlu’l-kadîm/القول القديم”: İmâm Şâfiî’nin Irak’taki görüşleri veya hocası Mâlik’in vefatından Mısır’a gidişine kadarki döneme (795-815) ait görüş ve fetvalarıdır. Mukabili cedîddir. İmâm Şâfiî bu görüş ve fetvalarını *el-Hücce* adlı eserinde toplamıştır. Onun bu görüş ve fetvaları, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ebû Sevr (ö. 246/860), Ebû Ali el-Kerâbîsî (ö. 248/862) ve ez-Ze’ferânî (ö. 260/874) gibi fakihler yoluyla da nakledilmiştir.⁵²

“el-Kavlu’l-cedîd/القول الجديد”: İmâm Şâfiî’nin Mısır’a intikal ettikten sonra gerek kitaplarında gerekse fetvalarında serdettiği görüşleridir. Nihâî anlayışını temsil eden ve

⁴⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/203, وَأَجِبْ لِكُلِّ مَنْ خَصَرَ الْخُطْبَةَ أَنْ يَسْتَمِعَ لَهَا وَيُنْصِتَ وَلَا يَتَكَلَّمَ مِنْ جِوَانِبِ الْإِمَامِ حَتَّى يَفْرُغَ مِنَ الْخُطْبَتَيْنِ مَعًا

⁴⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/203, وَإِنْ تَكَلَّمَ رَجُلٌ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ لَمْ أَحِبَّ ذَلِكَ لَهُ وَلَمْ يَكُنْ عَلَيْهِ إِعَادَةُ الصَّلَاةِ

⁴⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/169, أَنَّ الْإِمَامَةَ فِي النَّافِلَةِ لَيْلًا وَنَهَارًا جَائِزَةٌ وَأَنَّهَا كَالْإِمَامَةِ فِي الْمَكْتُوبَةِ لَا يَخْتَلِفَانِ

⁴⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/266, وَلَا بَأْسَ أَنْ يُغَسِّلَ الْمُسْلِمُ دَا قَرَابَتِهِ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَيَتَّبِعَ جَنَائِزَهُ وَيَذْفِنَهُ وَلَكِنْ لَا يَصَلِّي عَلَيْهِ

⁴⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 3/23, أَنَّهُ إِذَا اخْتَلَفَ الصَّنْفَانِ فَلَا بَأْسَ بِالْفَضْلِ فِي بَعْضِهِ عَلَى بَعْضٍ يَدَا بَيْدٍ وَلَا خَيْرَ فِيهِ نَسِيبَةٌ

⁵⁰ Hafnâvî, *el-Fethü’l-mübîn*, 133-134.

⁵¹ Nevevî, *Kitabü’l-Mecmû*, 1/107; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 1/35-36.

⁵² Râfiî, *el-‘Azîz şerhü’l-Vecîz*, Mukaddime/101; Muhammed & Ali, *el-Mezhep*, 276-277.

tamamı günümüze ulaşan bu görüşler, Ebû Yakup Yûsuf el-Büveytî (ö. 231/845), Harmele b. Yahyâ (ö. 243/857), Rebî' b. Süleymân el-Cîzî (ö. 256/870), Ebû İbrahim İsmail el-Müzenî (ö. 264/877), Yûnus b. 'Abdi'l-A'lâ (ö. 264/877) ve Rebî' b. Süleymân el-Murâdî (ö. 270/884) gibi fakihler yoluyla nakledilmiştir.⁵³

"en-Nas/النص" ıstılahı, fıkıh usulü eserlerinde Kur'an ve sünnet ibarelerini, fûrû eserlerinde ise İmam Şâfiî'nin açık ve kesin olan (yoruma elverişli olmayan) görüşünü ifade eder. Bu kavramı daha çok Nevevî, *Minhâc* adlı eserinde kullanmıştır. Fûrû eserlerinde "nas" olarak ifade edilen görüşün karşısında kendisiyle amel edilmeyen zayıf bir rivayet ya da mezhep fakihlerinin istinbat ettikleri zayıf bir görüş bulunur.⁵⁴

"el-Mansûs/المنصوص" terimiyle İmâm Şâfiî'nin ifade ettiği bir görüş ya da ashtan gelen vecih kastedilir. İhtilafli görüşler arasında râcih olan görüştür. Mukabilinde kendisiyle amel edilmesi caiz olmayan zayıf görüş bulunur.⁵⁵

"el-Azhar/الأظهر": Bu ıstılahla İmâm Şâfiî'den nakledilen görüşlerden tercih edilen görüş kastedilir. Mukabilinde olan görüşe *zâhir* denir. *Zâhir* görüşle amel etmek caiz olsa da *el-azher* görüşü daha güçlü bir kavil olduğu için tercih edilmiş ve ona göre amel edilmiştir.⁵⁶

"ez-Zâhir / الظاهر": Kuvvet ve tercih açısından açık olan görüşe denir. Ancak kuvvet ve tercih bakımından *el-azhardan* daha düşük bir kavramdır. Mukabilinde bilinmeyen ve yabancı/garîb olarak ifade edilen kavil ya da vecih bulunur.⁵⁷

"el-Meşhûr / المشهور": İmâm Şâfiî'den nakledilen görüşlerden mezhep içinde şöhret bulmuş *râcih* görüşe denir. Mukabilinde fakihler tarafından gizli ve bilinmeyen *hafî-garîb* görüş yer alır.⁵⁸

"el-Esahh/الأصح" Bu ıstılahla, ashâbdan nakledilen görüşlerden tercih edilen görüş kastedilir. Başka bir ifadeyle bir konuda nakledilen birden fazla görüş arasından en kuvvetli görüş demektir. Mukabilindeki görüşe *sahih* denir.⁵⁹

"es-Sahîh/الصحيح": Ashabın aralarında ihtilafın zayıf olduğu görüşleri için kullanılan tercih kavramıdır. Delil açısından güçlü olsa da *el-esahh* kadar güçlü değildir. Mukabilinde "ve fî vechin kezâ/ وفي وجه كذا" kavramıyla ifade edilen zayıf görüş bulunur. Bu görüşle amel etmek caiz değildir.⁶⁰

"el-Vech/el-Vechân/el-Evcüh/ الوجه/الوجهان/الأوجه " ifadeleri, İmâm Şâfiî'nin ashabından müntesib müctehidlerin mezhebin usulüne uygun olarak tahrir yoluyla

⁵³ Râfiî, *el-'Azîz şerhü'l-Vecîz*, Mukaddime/101; Muhammed & Ali, *el-Mezhep*, 276-277.

⁵⁴ Muhyiddîn Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî (ö. 676/1277), *Minhâcû't-tâlibîn*, thk. Muhammed Tâhir Şabân, (Beyrut: Dârü'l-minhâc, 1426/2005), 65; Endûnisî, *el-Hazâinü's-seniyye*, 182; Zâfirî, *Mustelehâtü'l-mezâhibi'l-fikhiyye*, 250-251; Adnan Memduhoğlu & İbrahim İlhan, "İmâm Nevevî'nin Minhâcû't-Tâlibîn Eserindeki Farklı Görüş Ve Tercihleri", *Sirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014): 96.

⁵⁵ Endûnisî, *el-Hazâinü's-seniyye*, 182.

⁵⁶ Sekkâf b. Ali el-Kâf, *M'ucemün fî müstelehâti fikhî's-Şâfiî*, (b.y.: y.y., 1417/1997), 15.

⁵⁷ Zâfirî, *Müstelehâtü'l-mezâhibi'l-fikhiyye*, 274.

⁵⁸ Endûnisî, *el-Hazâinü's-seniyye*, 179.

⁵⁹ Kavâsimî, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*, 509-510.

⁶⁰ Sekkâf, *M'ucemün fî müstelehâti fikhî's-Şâfiî*, 42; Kavâsimî, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*, 510.

çıkardıkları hükümler için kullanılır. Mukabili *esahh* veya *sahîh*'dir. Bu hükümleri tahrîc eden fâkihlere *ashâbü'l-vucûh* denir. Bu hükümler, tamamıyla müctehidin görüşü olup İmâm Şâfiî'ye nispet edilemez. 'Esahh', 'sahîh' ve 'sevab' gibi tabirlerle bu vecihler arasında tercihte bulunulur.⁶¹ Tahrîc ve tercih ehli olmayan kimse *vecihler* arasında kararsız kalırsa şu usulü takip etmelidir: 1. Mansûs olan görüşü (İmâm Şâfiî'nin ifade ettiği bir görüş ya da ashaptan gelen vecihtir), tahrîc edilmiş görüşe tercih eder. 2. Daha güvenilir ve daha âlim olanının görüşüyle amel eder. 3. Vecihleri nakledenlerin niteliklerine itibar eder. Mesela Büveytî (ö. 231/845), Rabî' el-Mürâdî (ö. 270/883) ve Müzenî'den (ö. 264/877) gelen rivayetler, Rabî' el-Cîzî (ö. 256/869) ve Hermele b. Yahyâ'dan (ö. 243/858) gelen rivayetlerden önceliklidir. 4. Mezhebin önde gelen âlimlerin çoğunun görüşüne muvafık olan vechi tercih eder.⁶²

"et-Tarîk/et-Tarikân/et-Turuk/الطريق/الطرقان/الطريق": İmâm Şâfiî'nin ashabından nakledilen ihtilafli görüşlerdir.⁶³ Aynı meselede bir fakihin "Bu konuda iki kavil veya iki vecih vardır" şeklinde konuyu naklederken; başka birinin "bu konuda tek bir kavil veya vecih vardır" demesi gibi. Veya "konunun ayrıntılarına göre farklı görüşler vardır (fîhi tafsîl)" tespitine karşılık "bu konuda kesin ihtilaf vardır (fîhi hilâf mutlak)" denmesi *et-Tarîk/et-Tarikân/et-Turuk* kavramının örneğini oluşturur.⁶⁴

"el-Eşbeh/الأشبه": Kıyasa dayanan iki görüşten birinin illet bakımından diğerine göre asıl hükme daha çok benzediğini ifade etmek için kullanılır.⁶⁵

"el-Ekrab/الأقرب" kavramı: İmam Şâfiî'nin öğrencilerinden birinin ortaya koyduğu görüşün diğerlerin görüşlerine nispeten İmam Şâfiî'nin genel anlayışına daha yakın olduğunu ifade eder.⁶⁶

"el-Ekvem/الأقوم": Tartışmalardan uzak olan ve sağlam kalan görüşe denir. Bu istihlâhla getirilen görüşün muhalifinin ve karşıtının olmadığı anlaşılır.⁶⁷

"el-Ercah/الأرجح": Mezhep içinde aynı konuda nakledilen görüşlerden birinin, tercih kriterleri açısından diğerlerine göre tercihe şayan olduğunu ifade eden görüşe denir.⁶⁸

"el-Muhtâr/المختار": Râcih görüşü belirtmek için kullanılır. Bu kavram delil açısından tercih edilen görüşü ifade eder.⁶⁹

"el-İhtiyâr/الإختيار": Mezhep İmâmından nakledilmeyen bir görüşün müctehidin icthadı neticesinde mezhebin usul kaidelerinden elde ettiği görüşe denir. Bu görüş, mezhebin görüşü sayılmadığı gibi onunla fetva verilmez ve amel edilemez.⁷⁰ Sadece

⁶¹ Endûnisî, *el-Hazâinü's-seniyye*, 180-181.

⁶² İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, 126-127; Zâfirî, *Müstelehâtü'l-mezâhibi'l-fikhiyye*, 283-285.

⁶³ Hafnâvî, *el-Fethü'l-mübîn*, 126.

⁶⁴ Râfiî, *el-'Azîz şerhü'l-Vecîz*, Mukaddime/100; Sekâfi, *Muhtesarü'l-Fevâidi'l-Mekkiyye*, 110; Yaman, *Fetva Usulü ve Âdâbi*, 125; Nail Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 393.

⁶⁵ Kavâsimî, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*, 511.

⁶⁶ Zâfirî, *Müstelehâtü'l-mezâhibi'l-fikhiyye*, 276.

⁶⁷ Zâfirî, *Müstelehâtü'l-mezâhibi'l-fikhiyye*, 276.

⁶⁸ Zâfirî, *Müstelehâtü'l-mezâhibi'l-fikhiyye*, 274.

⁶⁹ Sekkâf, *M'ucemün fî müstelehâti fikhi's-Şâfiî*, 76; Endûnisî, *el-Hazâinü's-seniyye*, 179-182.

⁷⁰ Sekkâf, *M'ucemün fî müstelehâti fikhi's-Şâfiî*, 11; Zâfirî, *Müstelehâtü'l-mezâhibi'l-fikhiyye*, 254-255.

Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn* adlı eserinde bu ifadeyi esahh görüşü ifade etmek için kullanır.⁷¹

“el-Mu'temed/المعتمد”: ‘Şeyhân’ diye tabir edilen Râfiî ve Nevevî'nin ittifak ettikleri görüştür.⁷²

“Aslu'r-Ravda/ أصل الروضة”: Şâfiî fakihler, bu ifadeyle Nevevî'nin Râfiî'ye ait *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*'ini ihtisar ettiği *Revdetü't-Tâlibîn* adlı eserini kastederler.

“Kezâ fi zevâidi'r-Ravda/ كذا في زوائد الروضة”: Şâfiî fakihler, bu kavramla, Nevevî'nin *Revdetü't-Tâlibîn*'de *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*'e yaptığı eklemeleri ve onda bulunmayan fazlalıkları kastederler.

“Bazı âlimler demiş/ قال بعض العلماء”: Bu ifade mezhepte hayatta olan bir âlimin ismi zikredilmeden görüşünü belirtmek için kullanılır.⁷³

“Kîle/قيل”: Zayıf olan görüş için kullanılır. Karşısında, delil açısından kuvvetli bir görüş bulunur ya da İmâm Şâfiî'nin öğrencileri, hocalarının kaide ve kurallarını dikkatte alarak ortaya koydukları daha güçlü bir görüş vardır.⁷⁴

Özetle söylemek gerekirse azhar, meşhûr, kadîm, cedîd, kavlan, ekvâl gibi ifadelerle İmâm Şâfiî'nin görüşleri, essah, sahih, fi vechin, el-vechân, el-vecüh ve kîle gibi ifadelerle de ashabin görüşleri kastedilir.⁷⁵ Görüldüğü üzere bu ıstılahların her biri farklı bir anlamda kullanılmıştır. Bu ıstılahların fetvada ve mu'temed olan görüşle amel etme hususunda belli bir etkisi vardır. Dolayısıyla müftü, fetva verirken ıstılahların hangi anlama geldiğini ve ne amaçla kullanıldığını bilmesi ve dikkatte alması gerekir.

3. Mezhep Âlimleri Ve Eserleri İçin Kullanılan Kavramlar

Şâfiî mezhebinde mezhep âlimlerini ve eserlerini ifade etmek için fıkıh eserlerinde ihtisar amaçlı hem harf hem kelime şeklinde bir takım kısaltmalar, işaretler ve rumûzlar kullanılmıştır. Burada önce kelime, sonra harf kullanımı yoluyla yapılan bu işaretlere sırasıyla yer verilecektir.

3.1. Mezhep Âlimleri İçin Kelime Şeklinde Kullanılan İşaretler

“İmâm/الإمام” kavramıyla fıkıh eserlerinde İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Me'alî el-Cüveynî (ö. 478/1095), usul eserlerinde Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) kastedilir.

“Şeyh/الشيخ”: Mutlak olarak zikredildiğinde İmâm Nevevî anlaşılır.

“Şeyhân/الشيخان”: Râfiî ve Nevevî kastedilir.

“Şüyüh/الشيوخ ”: Râfiî, Nevevî ve Takıyyüddin es-Sübki (ö. 756/1355) için kullanılır.

⁷¹ Endûnisî, *el-Hazâinü's-seniyye*, 183.

⁷² Sekkâf, *M'ucemün fi müstelehâti fikhî's-Şâfiî*, 79-80.

⁷³ Râfiî, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*, Mukaddime/85-90; Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniye*, 85-86; Zâfirî, *Müstelehâtü'l-mezhâhibi'l-fikhiyye*, 249-150; Hayrettin Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri* (İstanbul: İz Yayınları, 2012), 588.

⁷⁴ Hafnâvî, *el-Fethü'l-mübîn*, 172; Alî Muhyiddîn Karadâğî, *İctihad ve Fetva*, trc. Mustafa Bülent Dadaş (İstanbul: Nida Yayınları, 2019), 461.

⁷⁵ Ehdel, *Süllemü'l-müt'alimi'l-muhtâc*, 635.

“Şeyhü'l-İslâm/Şeyhunâ/ شيخ الإسلام / شيخنا”: Zekeriyâ el-Ensârî için kullanılır. Özellikle “شيخنا” ifadesini Hatîb eş-Şirbînî ve İbn Hacer el-Heytemî kullanırken; Muhammed er-Remlî ise “şeyh/الشيخ” ifadesini kullanmaktadır.

“Şeyhî/شيخي”: Bu ifadeyi Hatîb eş-Şirbînî, Şihâbeddin er-Remlî için kullanır.

“Kâdî/القاضي”: Bu ifade ile ashâbu'l-vücûh'tan Kâdî Hüseyin Ebû Ali Muhammed b. Ahmed el- Merverrûzî (ö. 462/1069) kastedilir.

“Kâdiyân/القاضيان”: Kâdî Ebû Hasan el-Mâverdî (ö. 450/1058) ve Ebü'l-Mehâsin b. Ahmed er-Rûyânî et-Taberî (ö. 502/1108) için kullanılır.

“Mütekaddimûn/المتقدمون”: 400/1010 yılına kadarki Ashâbu'l-vücûh'tan olan Şâfiî fakihleri için kullanılan bir kavramdır.

“Müteahhirûn/المتأخرون”: Bu ifade 400/1010 yılından sonra yaşayan mezhep âlimleri için kullanıldığı gibi Râfiî ve Nevevî'den sonra gelen fakihler için de kullanılmıştır.

“Ashâb/الأصحاب”: 400/1010 yılına kadarki Ashâbu'l-vücûh'tan olan mutekaddimûn fakihler kastedilir.

“Şârih/الشارح”: Nevevî'nin “ Minhâc'ını” şerh eden Muhammed b. Ahmed Celâlüddîn el-Mehâlî (ö. 864/1460) kastedilir.⁷⁶

3.2. Mezhep Âlimleri İçin Harf Şeklinde Kullanılan İşaretler⁷⁷

Âlimler	İşaretler/Rumûzlar
Muhammed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî (ö. 1004/1596)	م - ر
Ahmed b. Hamza er-Remlî (ö. 957/1550) (Muhammed er-Remlî'nin babası)	الشهاب م- ر
Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1569)	خ - ط
Ahmed b. Muhammed b. Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567)	حج
Ali b. Yahya ez-Ziyâd (ö. 1024/1615)	زي
Ahmed b. Kâsım el-Abbâdî (ö. 994/1586)	سم
Mensûr b. Ebi'n-Nasr b. Muhammed et-Tablâvî (ö. 1014/1606)	طب
Ali b. İbrahim el-Halebî (ö. 1044/1634)	ح - ل
Sultân b. Ahmed el-Müzâcî (ö. 1075/1664)	س - ل
Ali b. Ali eş-Şebrâmellisî (ö.1087/1676)	ع - ش
Muhammed b. Abdiddâyim el-Bermâvî (ö. 831/1428)	ب - ر
Muhammed b. Dâvud el-Înânî (ö. 1098/1687)	ع - ن

⁷⁶ Râfiî, *el-'Azîz şerhü'l-Vecîz Mukaddime/92-99*; Kürdî, *el-Fevâidü'l-Medeniye*, 84; Sekâfi, *Muhtesarü'l-Fevâidü'l-Mekkiyye*, 87-89; Ehdel, *Süllemü'l-müt'alimi'l-muhtâc*, 651-653; Endûnisî, *el-Hazâinü's-seniyye*, 115-117; Hafnâvî, *el-Fethü'l-mübîn*, 136-139; Muhammed & Ali, *el-Mezhep*, 304-305; Zâfirî, *Mustelehâtü'l-mezhâhibi'l-fikhiyye*, 235-238.

⁷⁷ Endûnisî *el-Hazâinü's-seniyye*, 110-114; Hafnâvî, *el-Fethü'l-mübîn*, 140-142; Zâfirî, *Mustelehâtü'l-mezhâhibi'l-fikhiyye*, 227-233.

Muhammed b. Mensûr el-İtfîhî (ö. 1115/1703)	أ - ط
Muhammed b. Süleyman el-Kürdî (ö. 1194/1780)	ك
Atiyye b. Atiyye el-Echûrî (ö. 1190/1776)	أ - ج
Süleyman b. Muhammed el-Büceyrimî (ö. 1221/1806)	ب - ج
İbrahim b. Muhammed el-Bâcûrî (ö. 1277/1860)	با - ج
Abdullah b. Hicâzî eş-Şerkâvî (ö. 1227/1812)	ش - ق
Abdulhamîd ed-Dâğîstânî (ö. 1289/1872)	حميد - عبد
Ahmed b. İsa el-Kalyûbî (ö. 689/1290)	ق - ل
Muhammed b. Abibekir el-Eşgar (ö. 989/1581)	ش
Hıdır eş-Şevberî	ح - ض
Muhammed el-Hefnî / el-Hefnâvî (ö. 1181/1767)	ح - ف، حف
Sültân b. Ahmed b. Selâme el-Mezzâcî (ö. 1075/1664)	س - ل

3.3. Bazı Önemli Eserler İçin Harf Şeklinde Kullanılan İşaretler⁷⁸

Müellif/Yazar	Kitap İsmi	Rumûz
Necmuddîn el-Kazvînî	el-Havi's-sağîr/ الحاي الصغير	ح
Hasan el-Bağdâdî	et-T'alikü'l-kebîr 'alâ Muhtasari'l-Müzenî/ التعليق الكبير على مختصر المزني	ت
Zekeriyyâ en-Nevevî	Ravdatü't-tâlibîn/ روضة الطالبين	ر
Abdükerîm er-Râfîî	Şerhu's-sağîr lil Veciz/ شرح الصغير للوجيز	ص
Abdükerîm er-Râfîî	Fethü'l-'azîz şerhü'l-Veciz/ فتح العزيز شرح الوجيز	ك
Abdükerîm er-Râfîî	el-Müharrer/ المحرر	م
Şihâbüddîn er-Remlî	Şerhü'l-Minhâc/ شرح المنهاج	م - د - ش
İbn Hacer el-Heytemî	Şerhü'l-Î'âb/ شرح الإيعاب	(حج ، ع) ya (صر ، ع) (ح ، ع) ya da
İbn Hacer el-Heytemî	Şerhü'l-Minhâc/ شرح المنهاج	(حج ، هب) ya (حر ، هب) (ح ، هب) ya da
İbn Hacer el-Heytemî	Şerhü'l-İrşâd/ شرح الإرشاد	(حج ، د) ya (حر ، د) (ح ، د) ya da

Sonuç

Bir hukuk sistemi olan mezhep, iç hukuku düzenlemek ve hukuk birliğini sağlamak için fetva usulü literatürünü oluşturmuştur. Bununla fikhî meselelerin istikrarlı, tutarlı, dengeli ve mantıklı bir şekilde çözüme kavuşturulması, ehliyetsiz kişilerin istismarının engellenmesi ve müftülerin mezhebe uygun fetva vermelerinin sağlanması amaçlanmıştır. Şâfiî fakihlerin, müftünün, mezhepte fetvaya esas olan görüşlerin

⁷⁸ Hafnâvî, *el-Fethü'l-mübîn*, 152; Zâfirî, *Mustelehâtü'l-mezâhibi'l-fikhiyye*, 241-242.

hiyerarşisini (alâmâtü'l-iftâ) belirlerken asıl amaçları, hukuk güvenliğini sağlamak, hukuk birliğini oluşturmak ve hukukî istikrarı temin etmektir.

Şâfiî füru-i fıkıh eserlerinde hem ilk dönem âlimleri (mütekaddimûn) hem son dönem âlimleri (müteahhirûn) için bazı kavramlar geliştirilmiştir. Böylelikle onların mezhep içindeki konumları belirtilmeye çalışılmıştır. Aynı şekilde özlü bir anlatıma yer vermek amacıyla bazı mezhep âlimleri ve eserleri için kısaltmalar, rumuzlar ve işaretler de kullanılmıştır. Böylece her defasında aynı isimleri kullanmak zahmetinden kurtulmak için bir takım harf ve kelimelerle isimlere referansta bulunulmuştur.

Kaynakça

- Â'rînî, Ahmed b. Süleyman b. Yûsuf. *en-Nehcü'l-akvâ fi erkân'il-fetva*. Riyâd: Dârü'l-Âsime, 1428/2008.
- Aslan, Mehmet Selim. "İmâm Şâfiî'nin "Benim Görüşümün Hadise Ters Düştüğünü Görürseniz, Hadisle Amel Edin ve Görüşümü Duvara Çarpın" Sözü Bağlamında Eleştiriye Açık Olması". *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı*, ed. Muhsin AYTEPE & Teceli Karasu. 91-106. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Aslan, Mehmet Selim. "Şâfiî Mezhebinde Sahâbî Kavlinin Hüccet Değeri ve Fikhî Konulara Yansıması". *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe-III*. ed. Abdullah Aydınlı vd. 213-240. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Aşkari, Üsâme Ömer Süleyman. *Menhecü'l-İftâ 'inde İbn Kayyim el-Cevziyye*. Ürdün: Dârü'l-Nefâis, 1424/2004.
- Atar, Fahrettin. "Fetva". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/486-496. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Aybakan, Bilal. "Şâfiî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/233-247. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Aybakan, Bilal. "İmâm Şâfiî Ve Fıkıh Düşüncesinin Gelişimi". *Uluslararası İmâm Şâfiî Sempozyumu*. ed. Mehmed Bilen, 34-50. İstanbul: Kent Işıkları Yayınları, 2012.
- Coulson, N. J. "Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî". çev. Abdurrahman Haçkalı, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1998), 485-490.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Ebû Hanîfe*. çev. Osman Keskiöğlü. Ankara: DİP Yayınları, 1959.
- Ehdel, Ahmed Meykarî, Şümeylete (ö. 1390/1970). *Süllemü'l-müt'alimi'l-muhtâc ilâ m'erifeti rumûzî'l-Minhâc* (Minhâcü't-tâlibîn ile birlikte). thk. İsmail Osman Zeyn. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 1425/2005.
- Endûnisî, Abdükadir b. Abdülmütalib el-Mendeylî (ö. 1385/1965). *el-Hazâinü's-seniyye min meşâhîri'l-kütübi'l-fikhiyyetti li eimetine'l-fukahâi's-Şâfiyye*. thk. Abdülaziz b. es-Sâyib. Beyrut: Müessesü'r-Risâleti Nâşirûn, 1424/2004.
- Ferfûr, Veliyüddîn Muhammed Salih. *el-Mezheb fi usûlü'l-mezheb ale'l-munteheb*. b.y.: Mektebetü'd-Dârü'l-Ferfûr, ts.
- Haçkalı, Abdurrahman. "Fıkıh Usûlü İlmî'nin Doğuşu Ve Gelişimi". *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 1/1-2 (2006), 83-95.
- Hafnâvî, Muhammed İbrahim. *el-Fethü'l-mübîn fi t'arîfi müstalehatü'l-fukahâ ve'l-usûliyyîn*. Kahire: Dârü's-Selâm, 4132/2011.
- Hassûn, Ahmed Bedrüddîn. *el-Mevsû'at fi âdâbi'l-fetva*. b.y.: y.y., 1419/1999.
- İbnü's-Salâh, Ebû 'Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezürî (ö. 643/1246). *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*. thk. Muvaffik b. Abdullah b. Abdulkadir. b.y.: 'Alemü'l-Kütüb, 1406/1986.
- Karadâğî, Alî Muhyiddîn. *İctihad ve fetva*. trc. Mustafa Bülent Dadaş. İstanbul: Nida Yayınları, 2019.
- Karaman, Hayrettin. *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*. İstanbul: İz Yayınları, 2012.
- Kavâsimî, Ekrem Yûsuf Ömer. *el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî*. Ürdün: Dârü'n-Nefâis, 1423/2003.

- Kürdî, Muhammed b. Süleymân el-Medenî (ö. 1194/1780). *el-Fevâidü'l-Medeniye fî beyâni men yüftâ bi kavlihi mine's-sâdeti's-Şâfiyye*. thk. Bessâm Abduvahhâb. Lübnan: Dâru Nûri's-Sabâh & Dârü'l-Caffân ve'l-Câbî, 2011.
- Mellâh, Şeyh Hüseyin Muhammed. *el-Fetva neşetuhâ ve tetevurühâ usûlühâ ve tetbîkâtuhâ*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebet'ul-'Asrîye, 1432/2011.
- Memduhoğlu, Adnan & İlhan, İbrahim. "İmâm Nevevî'nin Minhâcü't-Tâlibîn Eserindeki Farklı Görüş Ve Tercihleri". *Sirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014): 93-138.
- Muhammed, İbrahim Ahmed Ali (ö. 1430/2009) & Ali, b. Muhammed b. Abdülaziz (ö. 1419/1998). *el-Mezhep înde'l-Hanefiyye ve'l-Mâlikiyye ve's-Şâfiyye ve'l-Hanbeliyye*. thk. Türkî Muhammed Hâmid. Kuveyt: el-V'ayî'l-İslâmî, 1433/2012.
- Nakîb, Ahmed b Muhammed. *el-Mezhebü'l-Hanefî*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- Nas, Taha. "İmâm Şâfiî'nin Sahâbe Kavline Bakış". *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 183-208.
- Nevevî, Muhyiddîn Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref (ö. 676/1277). *Minhâcü't-tâlibîn*. thk. Muhammed Tâhir Şabân, Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 1426/2005.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Mühyiddîn b. Şeref (ö. 676/1277). *Kitabü'l-Mecmû'*. thk. Muhammed Necîb el-Mütî'î. 23 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Mühyiddîn b. Şeref. *Edebü'l-fetva ve'l-müftî ve'l-müsteftî*. thk. Bessâm Abduvehhab el-Câlî, Dimaşk: Dârü'l-Fıkr, 1988.
- Okuyucu, Nail. *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Özdemir, Muhittin. *Şâfiî Furû' Literatüründe Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Öznurhan, Halim. "İstilah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-1/575. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Râfiî, İmâm Ebû Kasım Abdülkerim b. Muhammed b. Abdülkerim (ö. 623/1226). *el-'Azîz şerhü'l-Vecîz*. thk. Ali Muhammed Mü'avvid & 'Adil Ahmed Abdülmevcûd. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Riyâd, Muhammed. *Usûlü'l-fetva ve'l-kadâ fî'l-Mezhebi'l-Mâlikî*. y.y.: b.y., 1996.
- Sekkâf, b. Ali el-Kâf. *M'ucemün fî müstelehâti fikhî's-Şâfiî*. b.y.: y.y., 1417/1997.
- Sekâfî, eş-Şeyh 'Alevî b. Ahmed (ö. 1335/1917). *Muhtesarü'l-Fevâidi'l-Mekkiyye fî mâ yehâtucuha talebetü's-Şâfiyye*. thk. Yûsuf b. Abdurrahman. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1424/2004.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs (ö. 204/820). *el-Ümm*. thk. Rif'at Fevzî Abdülmuttalip. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-M'arife, 1393/1973.
- Şirbînî, Şemsuddîn Muhammed b.Hatîb (ö. 977/1570). *Muğni'l-Muhtâc ilâ m'erifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*. thk. Muhammed Halîl 'Aytânî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l- M'arife, 1417/1997.
- Yaman, Ahmed. *Fetva Usûlü ve Âdâbı*. İstanbul: İfav Yayınları, 2017.
- Zâfirî, Meryem Muhammed Sâlih. *Müstelehâtü'l-mezâhibi'l-fıkhiyye*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1422/2002.

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 45, Haziran/June 2021, 76-97

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/62823>

ISSN 2791-6812

Hizb-ut Tahrir Yapılanması Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz: Özbekistan ve Türkiye Örneği

A Comparative Analysis on Hizb ut-Tahrir Movement: Uzbekistan and Turkey

Yazar Bilgisi Author Information

Ahmet AKTAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Siirt, Türkiye
Asst. Prof., Siirt University Faculty of Theology, Siirt, Turkey
aktasahmet21@gmail.com, orcid.org/0000-0003-3986-6189

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned with iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that they get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.952974
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
20 Ekim/October 2020	27 Mart/March 2021

Öz

Bu çalışmada, küresel bir İslam Devleti ve Hilafet kurma gayesi ile 1953 yılında Takiyuddin en-Nebhânî tarafından kurulan Hizb-ut Tahrir'in faaliyetlerinin Özbekistan ve Türkiye üzerinden karşılaştırmalı bir analizi yapılmıştır. İki bölüme ayrılan çalışmanın ilk bölümünde Hizb-ut Tahrir'in kuruluş süreci, ideolojisi ve hareket metodu hakkında bilgilere yer verilmiştir. İkinci bölümde ise Hizb-ut Tahrir'in Özbekistan ve Türkiye'deki faaliyetleri ele alınmıştır.

HT ilk etapta Arapça konuşulan ülkelerde faaliyet yürütmeyi hedeflemiş ancak süreç içerisinde küresel bir faaliyet ağına kavuşmuştur. Günümüzde Avrupa, Asya, Amerika ve Afrika kıtalarında 45 farklı ülkede faaliyet yürüten HT, uluslararası bir yapılanma haline gelmiştir. Sovyetler Birliğinin halkın inancını yaşamasına yönelik olumsuz tutumu ve bir devlet politikası olarak ateizmi dayatması, Orta Asya'daki birçok Müslümanın kendi dinini rahat bir şekilde yaşaması engellemiştir. Sürecin içerisinde halkın dini bilgiye ulaşımı gittikçe zorlaşmıştır. Bu durum, dini bilgiye aç bir kesimin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Sovyetlerin dağılmasıyla birlikte dini bilgi ve yaşayışın önündeki engeller de ortadan kalkmıştır. Oluşan bu yeni ortam birçok dini hareketin ilgisini çekmiştir. Birçok dini-politik hareket, bu bölgede etkin birer aktör olmak için çeşitli faaliyetlerde bulunmuştur. Bu hareketlerden birisi de Hizb ut-Tahrir'dir. HT'nin fikirleri, 1970'li yılların sonlarında bölgedeki yükseköğretim kurumlarında okumak üzere Ürdün ve Filistin'den gelen öğrenciler aracılığıyla gelmiş ancak dönemin şartlarından dolayı etkisi sınırlı kalmıştır. HT, 1995 yılında Fergana vadisindeki çalışmalarıyla etkinliğini arttırmış ve kısa süre içinde Kırgızistan, Kazakistan ve Tacikistan gibi komşu ülkelere de yayılmıştır.

HT'nin aktif olmaya çalıştığı ülkelere birisi de 1517-1924 yılları arasında İslam dünyasına halifelik etmiş olan Osmanlı Devleti'nin yıkılmasından sonra kurulmuş olan Türkiye'dir. HT'nin Türkiye'ye yönelik ilk faaliyetleri 1960'lı yıllarda parti ideolojisini burada yaymak için gönderilen Ürdünlü öğrenciler aracılığıyla başlamıştır. HT, dağıttığı bildirilerle kısa sürede ülke gündemine oturmuştur. Sürecin içerisinde faaliyetlerini sürdüren HT, 2005 yılında yaptığı bir açıklama ile Türkiye Vilayetini kurduğunu açıklamıştır. Hareketin sorumluluğuna Yılmaz Çelik getirilmiştir. HT'nin Türkiye vilayeti yapılanması aslında resmi olarak kurulmuş bir yapılanma değildir. Başka bir ifadeyle, devletin yetkili organları tarafından böyle bir yapılanmanın Türkiye'de kurulmasına resmi olarak izin verilmemiştir. Buradaki resmen kuruldu ifadesi HT örgütü açısından bir resmi kuruluş sürecidir. HT'nin Türkiye vilayetinin kurulduğu yönündeki açıklamalarından sonra aynı yıl 2 Eylül tarihinde Cuma namazı çıkışında Fatih Camisinde yaptığı eylemle kamuoyunda ses getirmiştir. Tekbirler eşliğinde 300-500 kişilik bir grup bir araya gelmiş, grup adına HT Türkiye sorumlusu Yılmaz Çelik bir açıklama yapmıştır. Söz konusu açıklamada Hilafetin yeniden getirilmesi gerektiği vurgulanmıştır.

HT'nin Özbekistan ve Türkiye'deki yapılanma güçleri karşılaştırıldığında Türkiye'de görece daha zayıf kaldığı görülmektedir. İşte bu çalışmada, "Hizb-ut Tahrir'in, Türkiye'yle kıyaslandığında, Özbekistan'da daha etkin olmasının nedenleri üzerinde durulmuştur. Çalışmanın sonucunda, söz konusu ülkelerin sosyo-politik yapılarındaki farklılıkların HT'nin bu ülkelerdeki başarı ve başarısızlığında kilit bir rol üstlendiği tespit edilmiştir. Özbekistan'da Sovyet Yönetiminin uyguladığı din politikasının sonucunda dini bilginin üretimi ve yayılması alanında ciddi bir boşluğun olması, HT'nin buralarda etkili olmasını sağlamıştır. Buna karşın Türkiye'de din hizmetlerinin Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından tek bir merkezden yönetilmesi, İlahiyat alanında bilginin üretimi ve yayılmasında Türkiye'nin kendi entelektüel

kadrolarını oluşturması ve yaklaşık 100 yıllık bir demokrasi ile yönetilme geleneğinin olması, HT'nin Türkiye'de daha zayıf kalmasına neden olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Siyaset, Hizb-ut Tahrir, Hilafet, İslam Devleti

Abstract

In this study, a comparative analysis is made on Hizb ut-Tahrir's activities in Uzbekistan and Turkey, a movement which was initiated in 1953 by Takiyuddin en-Nebhani to establish a global Islamic state and caliphate. The study has two parts. In the first part, some information about the establishment process, ideology, and methodology of Hizb ut-Tahrir (HT) is presented. In the second part, Hizb ut-Tahrir's activities in Uzbekistan and Turkey are examined.

HT aimed to operate in Arabic-speaking countries in the first place, but later, it established a global network of activities. Currently, HT, which operates in 45 different countries in Europe, Asia, America and Africa, has become an international movement. The Soviet Union's negative attitudes towards the people's faith and its imposition of atheism as a state policy prevented many Muslims in Central Asia from practicing their religion in comfortable manner. During this time, public access to religious information has become increasingly difficult. This has led to the emergence of a hunger for religious knowledge. With the dissolution of the Soviets, obstacles to religious knowledge and life were also eliminated. This new environment attracted the attention of many religious movements. Many religious and political movements have engaged in various activities to become active in this region. One of these movements is Hizb ut-Tahrir. HT's ideas came through students from Jordan and Palestine who studied at higher education institutions in the region in the late 1970s. But, this influence was limited due to the circumstances of the period. HT increased its effectiveness with its activities in the Fergana Valley in 1995 and soon spread to neighbouring countries such as Kyrgyzstan, Kazakhstan and Tajikistan.

One of the countries in which HT tries to be active is Turkey, which was established after the fall of the Ottoman Empire that reigned the Islamic world as caliphate between 1517 and 1924. HT's first activities in Turkey began in the 1960s through Jordanian students sent here to spread the party ideology. HT quickly sat on the country's agenda with the pamphlets it circulated. Carrying on its activities later on, HT announced that it had established the province of Turkey in 2005. Yilmaz Celik was brought to the responsibility of the movement. However, this statement was not an official one. For, such a movement could not have been officially allowed to be established in Turkey by the authorities. The statement here meant a formal establishment process from the HT's point of view. Two years after this statement, HT made its voice heard through demonstrations held in Fatih Mosque after Juma prayer on Friday, September, 2nd in the same year. A group of 300-500 people came together, accompanied by takbirs, and on behalf of the group, Yilmaz Celik, the head of HT Turkey, made a speech. In this speech, it was emphasized that the caliphate should be reintroduced.

When organizational forces of HT in Uzbekistan were compared to those of Turkey, it is seen that they remain relatively weak in Turkey. In the study, the main focus is on the reasons why HT was more active in Uzbekistan when compared to Turkey. In conclusion, the study suggests that the differences in the socio-political structures of these countries play a key role in the success and failure of HT movement in these countries. It is also argued that due to the religious policy implemented by the Soviet Government in Uzbekistan, a serious gap in the production and

dissemination of religious knowledge was constituted, which enabled HT movement to be effective in this region. On the other hand, since religious services are managed from a single centre named Religious Affairs Administration and the production and dissemination of knowledge in theology is provided by a unique academic intelligentsia in Turkey and as the country has a tradition of having been governed by democracy for almost 100 years; HT remained weaker in Turkey.

Keywords: Sociology of Religion, Politics, Hizb ut-Tahrir, Caliphate, Islamic State

Giriş

İslam dünyası için 3 Mart 1924 tarihi önemli bir dönüm noktası olmuştur. Birinci Dünya Savaşından yenik ayrılan Osmanlı Devleti'nin yerine kurulmuş olan Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı'daki saltanat sisteminin yerine cumhuriyete dayalı yeni bir rejim kurmuştur. Yönetimsel anlamda köklü değişikliklere imza atan genç cumhuriyetin kurucu kadroları, siyasal anlamdaki devrimlerine Hilafeti kaldırmakla devam etmiştir. Cumhuriyet idaresinin bu siyasal reformu birçok dini grup için temel eleştiri noktası olmuştur.

İslam coğrafyasında faaliyet yürüten birçok grup için Hilafeti tekrar inşa etmek en büyük hedeflerden birisi haline gelmiştir. Başka bir deyişle, Hilafet çatısı altında tüm Müslümanları toplama isteği birçok hareketin temel hareket noktası olmuştur. Bu hareketlerden birisi de 1953 yılında Takiyuddin en-Nebhânî tarafından kurulmuş olan Hizb-ut Tahrir'dir. HT, bütün Müslümanları tek bir çatı altında toplamak adına bir İslam Devleti ve Hilafet sistemi kurmayı hedefleyen bir yapılanmadır. Bu hedef, diğer birçok grup için de söz konusudur. Ancak HT'yi bu gruptan ayıran temel nokta, arzu edilen bu hedeflere ulaşmada kullandığı yöntemdir. HT, hilafetin tekrardan kurulabilmesi için şiddete dayalı bir mücadeleyi reddedip tamamen tebliğe dayalı bir metodu takip etmektedir. Bu yönüyle, şeriatı dayalı bir yönetim sistemi kurmak isteyen yapılardan farklılaşmaktadır.

İlk etapta Arapça konuşulan ülkelerde faaliyet yürütmeye çalışan HT, zamanla küresel bir faaliyet ağına kavuşmuştur. Günümüzde Avrupa, Asya, Amerika ve Afrika kıtalarında 45 farklı ülkede faaliyet yürüten HT, uluslararası bir yapılanma haline gelmiştir. 1960'lı yıllarda öğrenciler üzerinde Türkiye'de faaliyet yürütmeye çalışan HT, dağıttığı bildirilerle kısa sürede ülke gündemine oturmuştur. Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla birlikte Orta Asya oluşan sosyo-politik yapı, HT'nin faaliyetlerini bu bölgede yoğunlaştırmasını beraberinde getirmiştir.

HT'nin faaliyet yürüttüğü ülkelerdeki yapılanmasının gücü, o ülkenin kendi dinamikleri çerçevesinde değişkenlik arz edebilmektedir. Bazı ülkelerde daha güçlü bir yapılanmaya sahip olabilirken bazılarında ise görece daha zayıf kalabilmektedir. İşte bu çalışma, HT'nin yapılanma gücünü Özbekistan ve Türkiye üzerinden karşılaştırmalı bir şekilde ele almaktadır.

1. Araştırmanın Problemi ve Metodolojisi

HT'nin faaliyet yürüttüğü ülkelerdeki örgütlenme gücü, ülkelerin kendine has özelliklerinden dolayı farklılaşmaktadır. Bazı ülkelerde daha güçlü bir tabana sahipken bazı ülkelerde ise görece daha zayıf kalmıştır. Söz konusu durumun yaşandığı iki ülkeye Özbekistan ve Türkiye'yi örnek vermek mümkündür. HT, Özbekistan'da Türkiye'ye kıyasla daha geniş bir tabana hitap edebilmektedir. Buradan hareketle çalışmanın ana

problemini şöyle ifade edebiliriz: *HT, Türkiye'ye kıyasla neden Özbekistan'da daha etkili olmuştur?* Tersten söyleyecek olursak, *HT, Özbekistan'daki başarısını niçin Türkiye'de gösterememiştir?*

Çalışma, bir taraftan HT'nin kuruluşu, hedefleri, ideolojisi ile ilgili bilgilere yer vermek suretiyle betimsel HT'nin bu iki ülkedeki örgütsel gücünün farklılaşmasını karşılaştırmalı bir perspektifle ele almaktadır. Bu yönüyle karşılaştırmalı bir araştırma olan bu çalışma, HT'nin kuruluşu, hedefleri, ideolojisi ile ilgili vermesi açısından betimsel bir araştırma özelliği taşımaktadır.

Burada neden Türkiye ve Özbekistan örneklem olarak seçildi şeklindeki soruya şöyle cevap vermek mümkündür: Türkiye ve Özbekistan, halklarının büyük bir kısmı Müslüman olmasına rağmen; siyasal gelenekleri, buldukları coğrafya ve dini kurumların varlığı açısından birbirinden farklılık arz eden ülkelerdir. HT'nin bu iki ülke üzerinden karşılıklı olarak analiz edilmesi, bu tarz yapıların örgütsel etkinliğinin farklılaşmasındaki etkenleri daha net bir şekilde analiz etme şansı sunmaktadır. Halkın büyük bir kısmı Müslüman olan bir ülke ile Müslümanların azınlıkta olduğu bir ülke kıyaslandığında farklı dinamikler devreye gireceği için tam anlamıyla bir karşılaştırma yapma imkânı olmayabilir. Bu nedenle halkın büyük bir çoğunluğunun Müslüman olduğu iki ülke üzerinden bir karşılaştırma yapmak istedik. Elbette başka örneklemeler üzerinden de farklı çalışmalar yapılabilir.

HT'nin böyle bir çalışmaya konu olmasının temel nedenlerinden birisi, ele alınan söz konusu grup ile ilgili Türkiye'de yapılan çalışmaların sayısı yok denecek kadar az olmasıdır. Literatür taradığımızda, HT ile ilgili sadece 6 adet çalışmayı tespit edebildik.¹ Dolayısıyla HT ile ilgili çalışmaların az olması, bizi böyle bir grubu din sosyolojisi perspektifiyle ele almaya sevk etmiştir. Bu çalışmayla, alandaki eksikliğin giderilmesine mütevazı bir katkı sunmak hedeflenmiştir.

Çalışma kapsamında ilk etapta HT'nin kuruluşu, ideolojisi, hedefleri ve hareket metodu ele alınmıştır. Daha sonra araştırmaya konu olan iki ülkedeki faaliyetleri, söz konusu ülkelerde nasıl bir ortamda ve hangi araçları kullanarak etkili olmaya çalıştığı irdelenmiştir. Son aşamada ise, HT'nin bu ülkelerde başarısı/başarısızlığı karşılaştırmalı bir şekilde analiz edilmiştir. HT'nin başarısında/başarısızlığında toplumsal yapı, kültür, ekonomi, uluslararası roller, vb. birçok faktör etkili olmuştur; ancak biz bu çalışmada "İdeolojik boşluk" ve "Teolojik boşluk" olarak ifade ettiğimiz iki husus üzerinden bir değerlendirme yapmakla yetineceğiz.

Çalışmanın kaynakları, büyük bir kısmı HT'nin internet sitelerinde yayınlanan, HT'nin kurucusu Takiyuddin en-Nebhani'nin yazdığı eserlerin yanı sıra süreç içerisinde HT

¹ Ali Köse, "Hizbüt-Tahriri'İ-İslami", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1998; Yusuf Elmas, *Hizbüt-Tahrir ve Ercümen Özman'ın Siyasî ve Dini Görüşleri* (Fırat üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008); Recep Önal, "Dinde Tekelci Söylemin Çağdaş Bir Yansıması Olarak Hizbüt-Tahrir El-İslâmî ve Kelâmcılara Bakışı", ed. Özcan Güngör (Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi, Ankara: Sageya, 2019); Yaşar Bedirhan, "Değişen Orta Asya ve Kafkaslarda Radikal Unsurların Yükselişi", *EÜSBED* 4/2 (2011), 439-456; İhsan Yılmaz, "The Varied Performance of Hizb ut-Tahrir: Success in Britain and Uzbekistan and Stalemate in Egypt and Turkey", *Journal of Muslim Minority Affairs* 30/4 (2010), 501-517; İhsan Yılmaz, "Radical Muslim Politics from Comparative Perspective: Theological Deprivation as the Major Source of Hizb ut-Tahrir's Influence", *Uluslararası Hukuk ve Politika Dergisi* 6/23 (2010), 99-117.

üyelerinin kendisini tanıtmak amacıyla yazmış olduğu kitap, broşür vb. birinci elden dokümanlarla birlikte konu ile ilgili kitap, makale ve raporlardan oluşmaktadır.

2. Hizb-ut Tahrir (HT)

2.1. HT'nin Kuruluşu ve Hedefleri

Hizb-ut Tahrir, 1953 yılında Muhammed Takiyuddîn en-Nebhânî tarafından kurulmuş, ideolojisi İslam olan siyasi bir partidir. HT'nin ideolojisinin temelini, kurucusu olan en-Nebhânî'nin fikirleri oluşturmaktadır. Kuruluşundan günümüze kadar bu fikirlerde büyük çaplı bir değişikliğin yaşandığı söylenemez. Günümüzde farklı ülkelerde faaliyet yürüten HT'nin dağıttığı bülten, kitapçık, bildiri ve diğer dokümanlara bakıldığında, en-Nebhânî'nin belirlediği doktrinler çerçevesinde yazıldığı görülür. HT'nin güncel meselelere yönelik açıklamalarının da bu temel fikirler çerçevesinde analiz edildiği söylenebilir. Öte yandan HT'nin farklı ülkelerdeki internet sitelerine bakıldığında en-Nebhânî'nin yazmış olduğu kitap/kitapçıkların o ülkenin diline çevrilmiş versiyonlarının yayımlandığı görülür. Dolayısıyla HT'nin lider merkezli bir yapılanma olduğunu söyleyebiliriz.

HT'nin kurucusu olan Muhammed Takiyuddîn en-Nebhânî, 1909 yılında Hayfa'da doğmuştur. Yükseköğretimini Kahire'de Ezher Üniversitesi'nde ve Dâru'l-Ulûm'da tamamlamıştır. Eğitim sonrası ülkesine geri dönen en-Nebhânî, Filistin ve Ürdün'de kadılık görevinin yanı sıra Amman'daki İslam üniversitesinde dersler de vermiştir.² Tabariyye Şeriat mahkemesinde kâtiplik yapan Nebhani, daha sonra Hayfa şeriat mahkemesi başkâtipliği görevini üstlenmiş oradan da Ramle şeriat mahkemesine kadı olarak atanmıştır. Filistin'in İsrail tarafından işgal edilmesinden sonra Suriye'ye göç eden Nebhani, 1948 yılına kadar kadılık görevini sürdürmüştür. 1950 yılındaki istifasına kadar da Kudüs şeriat mahkemesinde kadılık yapmıştır. Hayfa'da bulunduğu süre içerisinde, dini ve sosyal olayların yanı sıra İslam tarihinin önemli olaylarını da programlar düzenlemek suretiyle gündemine alan Cemiyetü'l İ'tisama adlı İslami cemiyette bulunmuştur.³

Müslüman Kardeşler (İhvan) ile yakın ilişkiler içerisinde olan en-Nebhânî, bir dönem İhvan'ın Filistin şubesinde önemli bir kişi olarak görev yapmıştır.⁴ 1952 yılında Nebhani ve arkadaşları Esed, Recep Beyyud et-Temimi ve Abdulkadim Zallum ile yeni bir parti kurmaya karar verdiler. İlk etapta Kudüs'te gayr-i resmi toplantılar düzenlemek suretiyle İslami bir partinin kurulması gerektiği yönünde telkinde bulundular. Bu gayr-i resmi toplantılarla, resmi başvurudan önce taraftar toplamak hedeflenmekteydi. Kendilerini, İslam kardeşliği ve hissiyatını güçlendirmeyi hedefleyen bir grup olarak takdim ediyorlardı. Bu gayr-i resmi toplantılardan sonra, 17 Kasım 1952 yılında HT'nin kurulmasına yönelik izinler için Amman eyalet valiliğine başvurulmuş ancak başvuru olumsuz neticelenmiştir. 1953 yılında bu sefer içişleri bakanlığına parti kurma için başvurulsa da ikinci kez red cevabı alınmıştır. Başvurunun reddedilmesine gerekçe olarak, "Arap milliyetçiliğinin reddedilmesi, krallığın babadan oğula geçmesine karşı çıkma ve sosyal dayanışmanın temeli olarak İslami bağın vurgulanmasına bağlı olarak

² Zeyno Baran, *Hizb ut-Tahrir: İslam's Political Insurgency* (Washington DC: The Nixon Center, 2004), 16.

³ Süha Tacı Faruki, *Hizbu't-Tahrir ve Hilafet*, çev. Hasan Aktaş (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1998), 13.

⁴ David Commins, "Taqi al-Din al-Nabhani and the Islamic Liberation Party", *The Muslim World* 81/3-4 (1991), 194.

Ürdünlü vatandaşların arasında bölünme yaratacağı yönündeki endişeler” gibi nedenler sunuldu. Nebhani ve arkadaşlarının parti kurma taleplerinin reddedilmesinin yanı sıra faaliyetleri de yasaklanmıştır. HT, hiçbir zaman resmiyet kazanmasa da hedeflerinden vazgeçmemiştir.⁵

HT, kendisini nasıl tanımladığı, amaç ve hedeflerinin ne olduğunu bizzat onların kaynaklarından bilmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. HT'nin kendi yapılanması ile ilgili bilgileri içeren *Hizb-ut Tahrir* isimli eserde, Hizb-ut Tahrir'in, ideolojisi İslam olan siyasi bir parti olduğunu; Hilafeti ve şeriatı dayalı bir yönetim kurma gayesiyle Müslümanlara öncülük ettiğini belirtir. Bunun yanı sıra Hizb-ut Tahrir'in ilmi, akademik veya hayır ileriyle uğraşan bir yapı değil siyasi bir kitle olduğu belirtilir.⁶ HT, kendisini siyasi bir parti olarak ifade etse de ne Özbekistan'da ne de Türkiye'de hiçbir zaman için yasal bir parti hüviyeti kazanmamıştır.

HT, kendi hedeflerini ise şöyle ifade etmektedir: “Hizbu't-Tahrir, İslâmî hayatı yeniden başlatmak ve İslâm davasını âleme yaymayı kendisine amaç olarak belirleyerek, Müslümanları, hayatın tüm alanlarının şer'i hükümlere göre düzenlenen bir İslam devleti ve hilafetine döndürmeyi hedeflemektedir. HT, aydın bir fikirle ve doğru bir kalkınmayla Müslümanları geçmişteki izzetine ulaştırmayı ve bu süreçte ümmete liderlik etmeyi amaçlamaktadır.⁷

2.2. HT'nin İdeolojisi

HT'nin siyasi doktrinine bakıldığında, merkezde iki ilkenin bulunduğu görülür. Bunlardan birincisi, insan hayatının bütün yönlerini (siyaset, ekonomi, bilim, ahlak) adil bir şekilde düzenleyen İslam şeriatına; ikincisi ise İslam devletine duyulan ihtiyaçtır. Zira adil bir toplum ancak İslam devleti gibi siyasal bir varlık içerisinde mümkün olabilir.⁸ Bu iki temel ilke çerçevesinde faaliyet yürüten HT, bütün Müslümanları çatısı altında toplayacak olan bir İslam devleti kurmayı ve yine tüm Müslümanların tabi olacağı bir hilafet sistemini tekrardan inşa etmeyi kendisine temel hedef olarak belirlemiştir. Günümüzde ulus temelli bir şekilde varlığını sürdüren devletler, kurulacak olan İslam devletinin birer vilayeti olacaklardır. Nitekim HT'nin internet sayfalarına baktığımızda, faaliyet yürütülen her bir ülkenin bir vilayet olarak kabul edildiği görülür.

HT, temel gaye olarak belirlediği İslam Hilafetini kurmak için 13 yıllık bir hedef belirlemiş ancak daha sonra bu süreyi otuz yıla uzatmıştır.⁹ HT, kurmayı hedeflediği Hilafet sisteminin nasıl işleyeceğini detaylı bir şekilde anlatan *Hilâfet Devleti'nin Anayasa Tasarısı* isimli bir kitapçık yayınlamıştır.¹⁰ Söz konusu kitapçıkta, yönetim sisteminden eğitime, dış siyasetten iktisadi ve sosyal hayata kadar birçok konuda sistemin nasıl işlemesi gerektiği belirtilmiştir.

Kendisini, ideolojisi İslam olan bir siyasal parti olarak tanımlayan HT, Âl-i İmrân suresinin 104. ayetindeki “Sizden, hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir

⁵ Faruki, *Hizbu't-Tahrir ve Hilafet*, 19-22.

⁶ HT Komisyon, *Hizb-ut Tahrir* (Beirut: Dar'ul Ummah, 2010), 10.

⁷ HT Komisyon, *Hizb-ut Tahrir*, 21.

⁸ Emmanuel Karagiannis - Clark McCauley, “Hizb Ut-Tahrir al-Islami: Evaluating the Threat Posed by a Radical Islamic Group That Remains Nonviolent”, *Terrorism and Political Violence* 18/2 (2006), 317.

⁹ Mateen Siddiqui, “The Doctrine of Hizb ut- Tahrir”, *The Challenge of Hizb ut-Tahrir: Deciphering and Combating Radical Islamist Ideology*, ed. Zeyno Baran (Washington DC: The Nixon Center, 2004), 4.

¹⁰ Hizb-ut Tahrir, *Hilafet Devleti'nin Anayasa Tasarısı* (Hizb-ut-Tahrir neşriyatı, 2006).

topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir.” şeklindeki ayeti referans noktası olarak kabul etmektedirler. HT, söz konusu ayette geçen *hayra çağırma* ifadesini “İslam’a çağrı”; *topluluk* ifadesini de “siyasi bir parti” olarak kabul etmektedir. HT’ye göre bu ayetteki ifadeler, böyle bir oluşumun kurulmasını Müslümanlara farz kılmaktadır.¹¹

HT’nin karakterine bakıldığında, melez bir yapılanma özelliği göstermektedir. Parti, siyasi amaçları ve toplumu harekete geçirme çabaları bakımından Müslüman Kardeşler ile benzer özellikler taşıırken; sosyal muhafazakârlık ve teolojik görünüm açısından ise Selefi bir görünüm arz etmektedir.¹² HT’yi diğer gruplarla kıyasladığımızda, belki en dikkat çekici yönlerinden birisi, diğer birçok İslami grup, buldukları ülkelerde hedeflerine ulaşmak için siyasal sisteme girmelerine karşın; HT’nin hiçbir şekilde mevcut sistemler ile ilişki içerisinde olmamasıdır. Örneğin Pakistan’da Cemaat-i İslami¹³, Mısır’da İhvan-ı Müslimin, Tunus’ta en-Nahda gibi hareketler kendi hedeflerine ulaşmak için siyasal sistemin içerisinde faaliyet yürütmüş ve ulusal politikalarda önemli roller oynamıştır. Özellikle Mısır İhvan’ı, Arap Baharı sonrasında iktidar deneyimi de yaşamıştır. Ancak HT’ye baktığımızda, böyle bir durumun yaşanmadığını, hatta kendi üyelerinin oy kullanmasını yasakladığını görmekteyiz.

HT’nin mevcut siyasal sistemlere bakışında katı bir reddetme tavrının hâkim olduğu görülür. HT’ye göre, siyasi karar alma süreçlerinde bir pozisyon elde etmek için İslam topraklarındaki “küfür sistemleri”¹⁴ içerisinde bulunmak, bu küfür sistemini desteklemek gibidir. Benzer şekilde şeriat kurallarının bazı yönlerini uygulamaya çalışan kanunların ortaya konması ve sonra bunlara oy verilmesi kesinlikle yasaktır, zira böyle bir tavır, insanın Allah’ın hükmü üzerinde hüküm sürmesine neden olur. Bu da İslam akidesi ile tam bir çelişkidir.¹⁵ HT, yöneticilere ortak olmayı, küfür hükümlerine ortak olma arak kabul ettiği için hiçbir şekilde yönetimdekilerle münasebette bulunulmaması gerektiğine inanmaktadır. Bunun yanı sıra, ekonomik, eğitimsel, sosyal ve ahlaki alandaki düzenlemeler için yöneticilerle iş birliği yapmaya karşıdır. HT’ye göre böyle bir iş birliği, mevcut küfür düzenlerinin ömrünü uzatma ve onların sistemini meşrulaştırma anlamına gelmektedir. HT, mevcut yönetim ve yöneticilerle ortak olmanın aksine, onları ve uyguladıkları küfür düzenlerini yıkmayı hedeflemektedir.¹⁶ HT, modern devlet ve onun yönetim yapısını reddettiği için, üyelerinin siyasal sürece müdahil olmasını, oy kullanmasını veya seçimlere katılmasını, bireylerin kendileri için küfür sistemi olan siyasi partiler kurmasını yasaklamaktadır.¹⁷ HT’ye göre, İslam dini dışında herhangi bir dine veya ideolojiye davet eden partiler (hizbler) kurmak veya bu partilerden birisine üye olmak Müslümanlara haramdır.¹⁸

¹¹ HT Komisyon, *Hizb-ut Tahrir*, 10-11.

¹² Jacob Høigilt, “Prophets in Their Own Country? Hizb al-Tahrir in the Palestinian Context”, *Politics, Religion & Ideology* 15/4 (2014), 507.

¹³ İrfan Ahmad, *Hindistan’da İslamcılık ve Demokrasi -Cemaat-i İslami’nin Dönüşümü-*, çev. Uğur Gezen (İstanbul: Açılım Kitap, 2015).

¹⁴ HT’ye göre İslam Şeriatının uygulanmadığı yönetim sistemleri birer küfür sistemidir.

¹⁵ The Members of Hizb al-Tahrir in Britain, *The Method to Re-Establish the Khilafah* (London: Al-Khilafah Publications, 2000), 67.

¹⁶ HT Komisyon, *Hizb-ut Tahrir*, 40-41.

¹⁷ Elisa Orofino, “The Appeal of Vocal Islamism in the West: The Case of Hizb Ut-Tahrir Vis-à-Vis Its Competitors”, (2019), 1016.

¹⁸ HT Komisyon, *Hizb-ut Tahrir*, 14.

2.3. HT'nin Hareket Metodu

HT, hareket metodunu, İslam Peygamberinin İslâmiyet'i tebliğ etme sürecine atıfla üç aşamaya ayırmaktadır. İlk aşama, kültürlendirme aşamasıdır. Bu aşamada, partisel kitleyi oluşturmak adına, partinin fikri ve metodunun muhtemel üyelere aktarılması şeklinde faaliyet yürütülmektedir. İkinci aşama ise ümmet ile kaynaşma aşamasıdır. Bu aşamada, İslam'ın hayata geçirilmesini sağlamak amacıyla ümmet ile kaynaşılmaya çalışılır. Son aşama ise, yönetimi ele geçirerek, İslam'ı bütün yönleriyle uygulama ve bunu dünyaya yayma aşamasıdır.¹⁹ HT'nin bu üç aşamalı metodunu kısaca, partiye üye kazandırma, toplumu İslamileştirme son olarak ise devleti ele geçirip şeriata göre yönetme şeklinde ifade edebiliriz.

HT, hilafetin yeniden kurulmasından sorumlu olan çekirdek bir kadro oluşturmak suretiyle faaliyet yürütmektedir.²⁰ Hizb-ut Tahrir'in aydınları, partilerinin İslam'ın ortaya koyduğu ekonomik, sosyal ve eğitimsel sistemlerin ve politikaların ayrıntılarını bilmeleri gerektiğini, onlar olmadan Halifelige geri dönemeyeceğini belirtmektedir.²¹ HT, İslam coğrafyasındaki rejimlerin devrilmesi ve bunların yerine Halifelğin getirilmesi gerektiğini açık bir şekilde ifade etmektedir. Grup, hilafetin kurulabilmesi için kendi fikirlerini kabul eden bir kitle oluşturmayı hedeflemektedir. Bu kendi hareket metodlarının ikinci aşaması olan İslamlaştırmaya tekabül etmektedir. HT, devleti ele geçirip sonra toplumu İslam'ı kabule zorlamak yerine toplumun, HT'nin fikirlerini benimsemeye ikna etmeyi tercih etmektedir. Bu hedefe ulaşıldığında rejim değişikliği kaçınılmaz olacaktır.²² Uygulamaya çalışılan bu strateji, HT'nin hedeflediği rejim değişikliği için şiddet ve zor kullanmak yerine İslamlaştırma şeklinde tabandan gelen bir değişimi tercih ettiğini göstermektedir.

HT, benimsemiş olduğu bu hareket metodu ile hedefine ulaşmada aşamalı bir süreci takip etmiştir. Benimsenen bu hareket metodu aslında her hareket için benzer bir süreç olarak değerlendirilebilir. İster dini ister siyasi olsun, ortaya çıkan her hareketin ilk aşamada kendi ideolojisine inanan bir kitle oluşturması gerekir. Zira bir fikir veya ideoloji ne kadar güçlü olursa olsun, onu destekleyen bir kitle olmadıkça o fikrin yaşaması kolay olmayacaktır. Bu nedenle, bütün hareketlerin ilk aşaması destekçi bulma ile başlar. Bu aşamada, insanlara söz konusu grubun ideolojisi aktarılır. Bu şekilde, grubun fikrini benimseyip destekleyen bir kitle oluşturulmaya çalışılır. Grup ideolojisini benimsemiş bir kitle oluştuğunda, grubun ideolojisinin diğer insanlara aktarılmaya başlandığı ikinci aşamaya geçilir. Son aşama ise, yönetimi ele geçirip grubun kendi ideolojisi çerçevesinde bir yönetim sistemi oluşturmaktır. Bu yönü ile bakıldığında, HT'nin benimsemiş olduğu hareket metodunun diğer hareketlerden farklı olduğu söylenemez. HT'nin, kendi hareket metodunu, İslam Peygamberinin hareket metodu ile özdeşleştirmek suretiyle kendisini meşrulaştırmaya çalıştığını söyleyebiliriz.

HT'nin hareket metodunun aşamalarından birisi de güçlü olduğunu düşündükleri kişilerden yardım talep etmektir. Bu kapsamda iki farklı lidere halifelik teklifi sunulmuştur. HT, 1979 yılında gerçekleşen İran İslam Devriminden sonra iki kez devrim

¹⁹ HT Komisyon, *Hizb-ut Tahrir'in Değişirme Metodu (Menhac)* (Beyrut: Dar'ul Ummah, 2009), 43.

²⁰ Mohamed Nawab Mohamed Osman, "Hizbut Tahrir Malaysia: the Emergence of a New Transnational Islamist Movement in Malaysia", *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 47/1 (2009), 92.

²¹ The Members of Hizb al-Tahrir in Britain, *The Method to Re-Establish the Khilafah*, 81.

²² Karagiannis - McCauley, "Hizb Ut-Tahrir al-Islami: Evaluating the Threat Posed by a Radical Islamic Group That Remains Nonviolent", 325-326.

lideri olan Humeyni'ye halifelik görevini teklif etmiş; ancak Humeyni her iki seferde de HT'nin bu talebini görmezden gelmiştir. Humeyni'nin bu tavrından sonra, HT üyeleri, Humeyni'yi Amerikan ajanı ve İran İslam Cumhuriyetini ise İslami olmayan bir devlet olarak görmeye başladılar.²³ Benzer bir teklif, 1990'lı yılların ortasında Afganistan'da fiili olarak devlet başkanı olan Molla Ömer'e de yapılmış; ancak Molla Ömer de bunu reddetmiştir.²⁴ HT'nin hem Humeyni hem de Molla Ömer'e böyle bir teklifte bulunması, benimsemiş olduğu stratejisinin bir gereği olarak değerlendirilebilir. Bilindiği üzere HT'nin küresel hilafet idealindeki aşamalardan birisi, yetkili kişilerden yardım talep etmek suretiyle hilafeti tekrar canlandırmaktır. HT'nin İran'da başarıyla sonuçlanmış devrime liderlik eden Humeyni'ye ve Afganistan'da yönetime geçen Molla Ömer'e halifelik teklif etmesi, yardım talep etme stratejisinin bir gereği olarak değerlendirilebilir.

İslam dünyasında kapsayıcı bir İslam devleti ve bütün Müslümanların çatısı altında toplanacağı bir Hilafet sisteminin tekrardan kurma isteği birçok grubu ortak ideolojisi ve hedefidir. Bu ideolojik temeller ve hedefler, bugün faaliyet gösteren çok sayıda İslamcı grup arasında paylaşılabilirken, belirlenen hedeflere ulaşma yöntemleri farklılaşabilmektedir. Aslında, birçok İslamcı grup, küresel ümmeti (dünyadaki Müslümanları) Batı'nın tahakkümünden kurtarmak için halifeliğin (hilafet veya İslam Devleti) yeniden kurulması ve şeriatın (İslam hukuku) tam olarak uygulanması gerektiği konusunda hemfikirdir. Ancak bu hedeflere nasıl ulaşılabileceği konusunda fikir birliği içinde oldukları söylenemez.²⁵ Bazı gruplar, arzulanan hedeflere ulaşmak için doğrudan mevcut yönetimlere karşı cihad edilmesi gerektiğini ifade ederken; bazıları da İslami bir yaşam tarzını halka benimsetmek yoluyla amaçlarına ulaşmaya çalışmaktadır. Bazı gruplar, zaman içerisinde radikalleşerek şiddet bir araç olarak kullanmışlardır. HT gibi bazı hareketler ise şiddetle aralarına mesafe koyarak daha farklı yollarla Hilafeti ve İslam devletini tekrardan kurmaya çalışmışlardır. HT'nin diğer radikal gruplardan ayrıldığı temel alanlardan birisi, şiddet konusuna yaklaşımıdır. HT'nin söylemlerine ve faaliyetlerine bakıldığında şiddet ile aralarına mesafe koyduklarını görebiliriz. HT'ye göre şiddet, bir siyasi değişim metodu değildir. Başka bir deyişle, hilafetin tekrar kurulmasının yöntemi askeri mücadele değildir. HT, şiddet kullanmama gerekçesini peygamberin İslam dinini yaymadaki metoduna bağlamaktadır. Onlara göre İslam Peygamberi, ilk etapta fiziksel mücadeleye girmemiş, daha çok Mekke'nin pagan kültürünü eleştirerek mücadele etmiştir.²⁶

Bir dönem HT'nin Birleşik Krallıktaki sorumlusu olan Jalaluddin Patel'in, kendisiyle yapılan röportajda şiddet kullanımı ve cihad ile ilgili sorulara verdiği cevaplar, HT'nin bu konudaki tavrını göstermesi açısından önemlidir. Patel'in ifadesiyle HT'ye göre cihad, ancak halife tarafından ilan edilebilecek bir durumdur. Bu nedenle, mevcut grup liderleri, siyasi mücadele aracı olarak şiddet içeren yöntemleri benimseyemezler. Hizb-ut Tahrir için şiddet içeren yöntemler benimsemek, grubun ideolojisini terk etmesi veya yeniden yorumlaması anlamına gelir. Savunma amaçlı bir cihad söz konusu olduğunda herhangi

²³ Jelaluddin Patel, "Inside Hizb ut-Tahrir: An Interview with Jalaluddin Patel, Leader of the Hizb ut-Tahrir in the UK" (Görüşmecisi: Abedin Mahan, Görüşme 2005).

²⁴ Fahlesla Münabari, "Hizbut Tahrir Indonesia: The Rhetorical Struggle for Survival", *Islam in The Contention: Rethinking Islam and State in Indonesia* (Jakarta: The Wahid Institute, 2010), 182.

²⁵ Elisa Orofino, "Framing, New Social Identity and Long-Term Loyalty. Hizb Ut-Tahrir's Impact on Its Members", *Social Movement Studies*, (2020), 1.

²⁶ The Members of Hizb al-Tahrir in Britain, *The Method to Re-Establish the Khilafah*, 68-69.

bir makamdan izin veya onaylama alınmasına gerek yoktur. Ancak, saldırı anlamında bir cihad için halifenin cihad ilan etmesi gerekiyor. Dolayısıyla cihad etmek için halifenin olması şarttır. Bu nedenle günümüzde bir halife olmadığına göre, cihad adı altında şiddet kullanmak doğru değildir.²⁷ Bazı araştırmacılara göre, HT'nin cihad konusundaki bu tavrı radikalleşmeyi engellemektedir. HT'nin Güneydoğu Asya'daki faaliyetleriyle ilgili çalışmalar yürüten Mohamed N. M. Osman, HT'nin benimsemiş olduğu cihad anlayışının "terörizm için ters bir taşıma bandı" (a reverse conveyor belt for terrorism) işlevi gördüğünü ifade eder.²⁸ HT'nin saldırı şeklindeki cihadı Halifenin iznine bağlaması, -en azında hilafetin kuruluşuna kadar olan süre için- kendi üyelerinin radikalleşmesini engelleyici bir fonksiyon gördüğü söylenebilir.

2.4. HT'nin Küresel Ağı

HT'nin ilk etaptaki çalışma sahasına bakıldığında, küresel bir hedeften ziyade yerel bir çalışma alanının belirlendiği söylenebilir. Her ne kadar İslam'ı küresel bir ideoloji olarak kabul etse de HT, ilk zamanlarda küresel ölçekli bir çalışma metodu yürütme hedefinde olmamıştır. Burada hareketin kademeli bir yayılma stratejisi benimsediği görülmektedir. Küresel anlamda bir davet için önce İslam Devletinin kurulması gerektiği fikri benimsenmiştir. HT'ye göre bütün dünya İslam'a davet için uygun yerlerdir fakat halkı İslam'ı din olarak kabul ettiği için davete İslami beldelerden başlamak gerekir. İslami beldelerin bir parçası olan Arap beldeleri, İslam kültürünün temel unsurlarından biri ve aynı zamanda Kur'an ve Hadis'in dili olan Arapçayı konuştuklarından dolayı davete buralardan başlamak daha önceliklidir.²⁹

Erken dönemde Ürdün, Suriye ve Lübnan'da ve daha sonra diğer Müslüman bölgelerde faaliyet yürüten HT, daha sonra nispeten Müslümanların azınlıkta olduğu Avrupa ülkelerinde de örgütlendi. Bu coğrafyaların yanı sıra Orta Asya, Rusya, Pakistan ve Endonezya gibi yerlerde önemli bir örgütsel yapıya ulaştı.³⁰ HT'nin uluslararası bir ağa sahip olması en-Nebhânî döneminde başlamıştır. 1960'lı yıllarda birçok Ortadoğu ülkesinde HT'nin şubeleri açıldı. Nebhânî'nin 1977 yılında vefat etmesinin ardından yerine geçen Aldulkadim Zellum ile birlikte HT'nin kurumsallaşma ağı Batı'da daha belirgin olmuştur. Zellum döneminde HT, kendi ülkelerinde kovuşturmaya tabi tutulan veya daha iyi imkânlara ulaşmak için batı ülkelerine göç eden üyeler aracılığıyla, İngiltere, Avustralya ve ABD gibi ülkelerde örgütlenmiştir.³¹ Avrupa'nın birçok ülkesinde kendi ideolojisini yaymak adına faaliyet yürüttüğü bilinen HT'nin Müslümanların azınlıkta olduğu ülkelerdeki ilk şubesi 1960'larda Batı Almanya'da kurulmuştur. HT üyeleri, daha sonra 1986'da İngiltere'de, 2000'de ise Danimarka'da örgütlenmiştir. Bunların yanı sıra,

²⁷ Patel, "Inside Hizb ut-Tahrir: An Interview with Jalaluddin Patel, Leader of the Hizb ut-Tahrir in the UK " (Görüşme 2005).

²⁸ Mohamed Nawab Mohamed Osman, "Reviving the Caliphate in the Nusantara: Hizbut Tahrir Indonesia's Mobilization Strategy and Its Impact in Indonesia", *Terrorism and Political Violence* 22/4 (14 Eylül 2010), 616.

²⁹ HT Komisyon, *Hizb-ut Tahrir*, 25.

³⁰ Siddiqui, "The Doctrine of Hizb ut- Tahrir", 7.

³¹ Mohamed Nawab Mohamed Osman, "The Transnational Network of Hizbut Tahrir Indonesia", *South East Asia Research* 18/4 (2010), 737-738.

Hollanda, Fransa ve Ukrayna'da HT'nin şubeleri bulunmaktadır. HT'nin Avrupa Kıtası dışında, Avustralya, ABD ve Kanada'da faaliyet yürüttüğü bilinmektedir.³²

HT'nin Merkez Medya Ofisi'nin web sitesine bakıldığında, HT'nin faaliyet yürüttüğü ülkelerin iki başlık altında toplandığı görülmektedir. "İslami Beldeler" adı altında halkının çoğunluğunun Müslüman olduğu ülkeler sıralanırken (Afganistan, Bangladeş, Endonezya, Fas, Filistin, Irak, Türkiye Kenya, Lübnan, Malezya, Tanzanya, Pakistan, Tacikistan, Özbekistan, Mısır, Sudan, Suriye, Tunus, , Ürdün); "Batı" başlığı altında ise Müslümanların azınlıkta olduğu ülkeler sıralanmaktadır (Almanya, Amerika, Avustralya, Belçika, Britanya, Danimarka, Fransa, Hollanda, İsveç, Kanada, Rusya ve Ukrayna).³³ Bu durum, HT'nin hedeflediği İslami Devlet ve Hilafet için uluslar arası bir yapılanma ağı kurduğunu ve aynı anda farklı kıtalarda faaliyet yürüttüğünü göstermektedir. HT, günümüzde 45 farklı ülkede faaliyet yürüten bir partidir.

HT ile ilgili bu genel bilgilerden sonra, çalışmamızda HT'nin faaliyet gücü üzerinde karşılaştırma yapacağımız Özbekistan ve Türkiye'deki yapılanma ve faaliyetlerine kısaca değineceğiz.

3. Hizb-ut Tahrir Özbekistan

Ekim 1917 devriminden sonra, Bolşevik yönetiminin dini inanç ve pratikler konusundaki politikası başta İslam olmak üzere din karşıtı bir stratejinin temelleri atıldı. Bolşevik Yönetimin uyguladığı politikalar sonucunda şeriat mahkemeleri ve dini okullar kapatılmış, vakıf topraklarına el konulmuştur.³⁴ SSCB döneminde, Orta Asya'da bir taraftan ateizm ve materyalizm propagandasıyla İslam'ın doktrinel boyutuna saldırılmış, diğer taraftan da İslami yaşam tarzına yönelik baskı politikaları yürütülmüş ve söz konusu politikalar belli ölçüde de başarıya ulaşmıştır. Bu kapsamda dini bilgi kaynaklarına ulaşım engellenmiş, bu durum da teolojik anlamda bir boşluğun doğmasına neden olmuştur.³⁵ Özbekistan'da halkın % 92'sinin kendisini Müslüman olarak tanımlamasına karşın nüfusun neredeyse yarısının hiç dini eğitimi almamış olması³⁶ Sovyet yönetiminin politikaları sonucu oluşan teolojik boşluğun boyutunu göstermesi açısından önemli bir veridir. Söz konusu bu teolojik boşluk, birçok dini harekete, bu alanı kendi anlayışları çerçevesinde doldurma imkânı sunmuştur.

Sovyetler Birliğinin din politikası çerçevesinde halkın inancını yaşamasına yönelik olumsuz tutumu ve bir devlet politikası olarak ateizmi dayatması, Orta Asya'daki birçok Müslümanın kendi dinini rahat bir şekilde yaşaması engellemiştir. Süreç içerisinde halkın dini bilgiye ulaşımı gittikçe zorlaşmıştır. Bu durum, dini bilgiye aç bir kesimin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Sovyetlerin dağılmasıyla birlikte dinin yaşanması ve ona ait bilgilerin edinilmesinin önündeki engeller de ortadan kalkmıştır. Oluşan bu yeni ortam birçok dini hareketin ilgisini çekmiştir. Birçok dini-politik hareket, söz konusu coğrafyada

³² Houriya Ahmed - Stuart Hannah, *Hizb ut-Tahrir: Ideology and Strategy* (London: The Centre for Social Cohesion (CSC) Publication, 2009), 61.

³³ Detaylı bilgi için bkz: <http://www.hizb-uttahrir.info/tr/> Erişim: 09.09.2020

³⁴ Ghoncheh Tazmini, "The Islamic Revival in Central Asia: A Potent Force or a Misconception?", *Central Asian Survey* 20/1 (2001), 64.

³⁵ M. Turgut Demirtepe, "Orta Asya'da Radikalizm, Otokrasi ve Terör", *Terörizm: Terör, Terörizm ve Küresel Terörle Mücadelede Ulusal ve Bölgesel Deneyimler*, ed. İhsan Bal (Ankara: USAK Yayınları, 2006), 258.

³⁶ Didier Chaudet, "Hizb Ut-Tahrir: An Islamist Threat to Central Asia?", *Journal of Muslim Minority Affairs* 26/1 (Nisan 2006), 115.

etkin birer aktör olmak için çeşitli faaliyetlerde bulunmuştur. Bu hareketlerden birisi de Hizb ut-Tahrir'dir.

HT'nin fikirleri, 1970'li yılların sonlarında bölgedeki yükseköğretim kurumlarında okumak üzere Ürdün ve Filistin'den gelen öğrenciler aracılığıyla gelmiş ancak dönemin şartlarından dolayı etkisi sınırlı kalmıştır. 1992'de tekrar etkin olmaya başlayan HT, 1995 yılında bölgeye gelen Ürdünlü aktivistlerin Fergana vadisindeki çalışmalarıyla etkinliğini arttırmıştır. Kısa süre içerisinde Kırgızistan, Kazakistan ve Tacikistan gibi komşu ülkelere de yayılmıştır.³⁷

Burada yeri gelmişken Fergana vadisi ile ilgili birkaç hususa değinmekte yarar var. Fergana vadisi, birçok dini-politik grubun faaliyet yürüttüğü bir bölgedir. Dini-politik grupların bu bölgede faaliyet yürütmesinde Fergana vadisinin Kırgızistan, Özbekistan ve Tacikistan'ın sınırlarının birleştiği bir bölge olması önemli bir etkidir. Söz konusu bu Bölgede bu üç ülkenin toprakları bulunmaktadır. Örneğim, Celalabad ve Oş şehirleri Kırgızistan'a, Namazgah, Andican ve Fergana şehirleri Özbekistan'a Sogd bölgesi ise Tacikistan'a bağlıdır. Bölgede toprağı bulunan devletlerin yürüttüğü politikalar neticesinde ortaya çıkan ayrılık ve çatışmalar, bölgeyi istikrarsızlaştırmıştır. Fergana vadisindeki şehirlerin merkezi idarelere uzak olması, bölgenin istikrarsız bir yapıya sahip olması ve burada faaliyet yürüten grupların üç ülkeye de kolaylıkla geçebilmeleri, Fergana vadisinin dini-politik hareketler için uygun bir bölge haline getirmiştir. Bu bölgede faaliyet yürüten yapılardan birisi de HT olmuştur.

HT'nin kıdemli üyelerinden birisi olan Abdullah Robin, Karagiannis'in kendisiyle yaptığı görüşmede, 1990'ların sonunda Özbekistan, Hizb-ut Tahrir'in Orta Asya'daki faaliyetlerinin merkezi haline geldiğini ifade etmektedir.³⁸ HT lider merkezli bir yapılanma olduğu için, faaliyet tarzı ve mesajı konusunda kurucusunun fikirlerine önem vermektedir. Bu nedenle faaliyet yürüttüğü ülkelerde benzer mesajlar benzer yollarla verilmeye çalışılmaktadır. Özbekistan'daki faaliyetlerine bakıldığında, bildiri, kitapçık ve broşür dağıtma, ders halkaları aracılığıyla üyelerini eğitime ve yeni üye toplama, internet sitesi aracılığıyla kendi görüşlerini yayma gibi bir stratejiyi takip ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim HT'nin Özbekistan'da devlet tarafından takibe alınması, HT üyelerinin dağıttığı bildirilerin emniyet güçlerinin eline geçmesinden sonra başlamıştır.³⁹

HT, Özbek yetkililerinin bu gruba karşı tedbirler almaya başladığı 1998 yılına kadar, Ferghana vadisinde faaliyet yürüten militan gruplarla karşılaştırıldığında az bilinen bir örgüttü. Dolayısıyla HT, devlet tarafından baskıyla karşılaşmadan önce kendi yapılarını organize etme ve harekete geçirme fırsatı bulmuştur. Bu durum, Özbek yetkililerinin HT'nin yükselişine karşı yürüttüğü faaliyetlerin önleyici olmaktan ziyade tepkisel olduğunu göstermektedir. 1999 yılında Başkan Kerimov'a karşı girişilen suikast girişiminden HT de sorumlu tutulmuş ve bu tarihten sonra HT üyelerine yönelik baskılar artmıştır. Söz konusu bu baskılar sadece HT üyelerini değil; onların ailelerine, arkadaşlarına ve akrabalarına da yansımıştır. 2005 yılının mayıs ayının ortalarında Başkan Karimov, grubun Ferghana vadisindeki Andizhan kentindeki ayaklanmaları organize

³⁷ Baran, *Hizb ut-Tahrir: İslam's Political Insurgency*, 77.

³⁸ Emmanuel Karagiannis, "Political Islam in Uzbekistan: Hizb Ut-Tahrir al-Islami", *Europe-Asia Studies* 58/2 (Mart 2006), 264.

³⁹ <http://www.hizb-turkiye.com/pdf/YAY-6JKIIG.pdf> (erişim:16.10.20)

ettiğini ve bunun ülkeyi yeni bir istikrarsızlık aşamasına götürdüğünü iddia etti.⁴⁰ Özbek yetkililerin yaptığı operasyonlarda, tutuklananlar arasında çok sayıda HT üyesinin olması, bazı kaynaklar tarafından, Hükümetin, HT ile terör eylemleri arasında bilinçli bir şekilde bir bağ kurma çabası olarak değerlendirilmiştir.⁴¹

Özbekistan'da 1998 yılında dini-politik gruplara yönelik artan devlet baskısı, bu sürece kadar dağınık halde faaliyet yürüten küçük grupların bir çatı altında toplanmasıyla militer ve politik bir güç olarak Özbekistan İslami Hareketi (ÖİH) ortaya çıkmıştır. ÖİH, Cuma Namangi ve Tahir Kerimov tarafından kurulmuştur. Cuma Namangi daha önce Afganistan'da Sovyet ordusunda savaşmış birisidir. Yoldaşev ise, bölgedeki İslami faaliyetlerde ön plana çıkmış bir figürdür. ÖİH, silahlı bir mücadele ile ülkedeki Kerimov rejimini yıkmak ve onun yerine bir İslam devleti kurmayı kendisine temel hedef olarak belirlemiş bir yapılanmadır. ÖİH gibi HT'de Özbek yönetimini yıkarak yerine radikal bir İslam devleti kurmayı amaçlamaktadır. Fakat HT, söz konusu hedefe ulaşmada kullanılan araçlar noktasında ÖİH'de ayrılmaktadır. Amaçları bakımında HT ile ÖİH benzer özelliklere sahip olmalarına karşın; Hizb-ut Tahrir'in söz konusu amaca ulaşmak için benimsemiş olduğu strateji ve metot, onu, ÖİH'den farklılaştırmaktadır. HT, mevcut sistemi değiştirmek için şiddete başvurmayı redderek, savaşla değil, sözlü tebliğ ile bu amaca ulaşmayı hedeflemektedir.⁴²

HT Özbekistan'da illegal bir şekilde faaliyet yürüttüğü için HT'nin Özbekistan'daki müntesip sayısı ile ilgili net bir bilgi söz konusu değildir. HT liderleri Özbekistan'da en az 80.000 bağlılarının olduğunu iddia etmektedirler.⁴³ HT Merkez medya ofisi, 2015 yılında, Özbekistan hapishanelerinde 6000'den fazla Hizb-ut Tahrir üyesi olduğunu, bunların birçoğu da 1999'dan beri cezaevlerinde olduğunu ifade etmektedir.⁴⁴ Birçok analist ve gözlemciye göre, bölgedeki en önemli İslamcı gruplardan birisi olan⁴⁵ HT'nin Özbekistan'daki müntesip sayısının ne kadar olduğunu net bir şekilde tespit etmek zordur.

4. Hizb-ut Tahrir Türkiye

HT'nin aktif olmaya çalıştığı ülkelerden birisi de 1517-1924 yılları arasında İslam dünyasına halifelik etmiş olan Osmanlı Devleti'nin yıkılmasından sonra kurulmuş olan Türkiye'dir. HT'nin Türkiye'ye yönelik ilk faaliyetleri 1960'lı yıllarda parti ideolojisini burada yaymak için gönderilen Ürdünlü öğrenciler aracılığıyla başlamıştır. Bu üyeler ile tanışan Ercüment Özkan, HT'nin Türkiye'deki faaliyetleri noktasında önemli rol oynamıştır. Özkan, HT ile tesadüfen tanıştığını, bir süre sonra da Türkiye yöneticisi olduğunu ifade etmektedir. 1967 yılında 10 Nisan'ı 11 Nisan'a bağlayan gece yapılan polis baskını sonucunda birçok HT üyesiyle birlikte gözaltına alınan Özkan, HT davasında yargılanıp hapis cezası aldıktan sonra kendisinin "dokuz talakla bu gruptan boşandım" şeklindeki ifadesiyle HT'den ayrılmıştır.⁴⁶ Özkan'ın HT'den ayrılmasında yaşadığı fikri

⁴⁰ Karagiannis - McCauley, "Hizb Ut-Tahrir al-Islami: Evaluating the Threat Posed by a Radical Islamic Group That Remains Nonviolent", 316-322.

⁴¹ Demirtepe, "Orta Asya'da Radikalizm, Otokrasi ve Terör", 272.

⁴² Demirtepe, "Orta Asya'da Radikalizm, Otokrasi ve Terör", 263.

⁴³ Raffi Khatchadourian, "Letter From Uzbekistan", *The Nation*, (03 Ocak 2002).

⁴⁴ "Özbekistan'daki Zorba Kerimov Rejiminin Yeni Cürümleri", *Hizb ut Tahrir Merkezi Medya Ofisi* (2015).

⁴⁵ International Crises Group, *Radical Islam in Central Asia: Responding to Hizb ut-Tahrir* (2003).

⁴⁶ Abdullah Burak Bircan - Mehmet Kürşat Atalar, *Ercüment Özkan İle İslami Hareketler Üzerine Söyleşi* (Ankara: Anlam Yayınları, 1997), 138-141.

uyuşmazlıklar etkili olmuştur. Bu konudaki fikri uyuşmazlıklarını kendisiyle yapılan söyleşide detaylıca ifade etmektedir. HT'nin siyasal anlamdaki her şeyin İngilizlerin eliyle olduğunu düşünmeleri, katı bir şekilde Şafii mezhebini takip etmeleri (Ebu Hanife'ye İmam-ı azam demelerine itiraz etmeleri), Hadis'lere aşırı bağlılıkları, En-Nebhani'nin "Nasıl ki İslam ilk defa ana dili Arapça olan ve Arap kavmi arasında devlet olmuşsa, ikinci defa devlet haline gelmesi de, yine anadili Arapça olan, Arapların yaşadığı yerlerde olur." şeklindeki düşüncesinin olması gibi konularda yaşadığı fikri ayrılık,⁴⁷ Özkan'ın HT'den ayrılmasında etkili olmuştur.

Özkan'ın HT'den ayrılmasından sonra, Türkiye sorumluluğuna Ahmet Salih el-Ali getirilmiştir. Ahmet Salih el Ali'nin 1969 yılında yakalanmasından sonra Türkiye sorumluluğuna 1985 yılında yakalanan ve hapis cezası alan Esad Mustafa Mansur getirilmiştir.⁴⁸

HT, Türkiye'de 1960'lı yıllarda devlet büyüklerine, gazetecilere, yazarlara posta yoluyla İslami bir devlet kurulması gerektiğini bildiren beyannameler göndermesiyle gündeme gelmiştir. HT, özellikle yoksul semtlerdeki dükkân ve iş yerlerinin kapılarının altından bildiriler bırakmaktaydı. Bu dönemde yaşanan önemli hususlardan birisi de Demirel ve İnönü gibi devlet adamlarına açık mektuplar yazılması ve bu mektupların dolaşımının sağlanmasıydı. Söz konusu mektup ve bildirilerin, Türkiye'nin mevcut hali ile Batı'nın bir maşası olduğu, Batı'nın amacının ise İslamı yok etmek olduğu, bu nedenle Müslümanların birleşip Hilafete dayalı bir İslam Devleti kurmaları önerilmekteydi.⁴⁹

HT üyelerinin bu eylemlerinden sonra, Ankara'da farklı üniversitelerde okuyan Türkiye ve Ürdün vatandaşı olan bazı öğrenciler gözaltına alınmış bazıları için de arama kararı çıkartılmıştır. Bu süreçte HT militanları, "Hilafet'in kurulması tüm Müslümanlar için zorunludur" şeklinde bildiriler dağıtmaya devam etmiştir. Hatta dönemin İçişleri Bakanı Faruk Sükan'a *Siyasi Yorum* başlıklı bir kitapçık bile göndermişlerdir. HT liderleri Ağustos 1967'de tutuklandı ve HT faaliyetleri kısa bir süre devam ettikten sonra grup sessizleşti ve gündemden düştü. Ancak Türkiye'de sessizliğe gömülen HT, varlığını sürdürmeye devam etti. 1985 ve 1986 yıllarında Ankara, İstanbul ve Çorum'da "Hizb ut- Tahrir Anayasası" başlıklı kitapçıklar dağıtan 42 kişi yakalandı. Şubat 2000'de, polis, Nevşehir'de hükümet binasına patlayıcı yerleştiren bir kişi tutukladı. Türkiye Hizbullahı üyesi olduğundan şüphelenilen bu kişi, birkaç HT militanının kimliklerini bilmesine rağmen aslında bağımsız hareket etmişti. Polis, itirafından derlenen bilgiler kullanılarak, yedi farklı şehirde 72 kişiyi tutukladı. Bir ay sonra, dönemin *emiri* Ahmet Kılıçkaya, HT'ye üye olmaktan tutuklandı. Ekim 2001'de, içişleri bakanlığı, içlerinde grubun emiri olan Remzi Özerin de bulunduğu birçok HT üyesini tutukladı. 2003 yılında ise HT Emir'i Yılmaz Çelik'in de aralarında olduğu 93 kişi tutuklandı.⁵⁰

2000'li yılların başında, HT'nin Türkiye'deki ana gündemini, Türkiye'nin Avrupa Birliğine girmeye yönelik politikalarının eleştirilmesi oluşturmaktaydı. HT, Türkiye'nin AB'ye girmemesi için propaganda yapmaktaydı. Türkiye'nin AB'ye girmek adına ümmetten uzaklaştığını belirtiyordu. Ekim 2003'te AB Komisyonunun Türkiye'nin büyük

⁴⁷ Detaylı bilgi için bkz: Bircan - Atalar, *Ercüment Özkan ile İslami Hareketler Üzerine Söyleşi*, 142-144.

⁴⁸ Hulusi Şentürk, *İslâmcılık: Türkiye'de İslâmî oluşumlar ve siyaset*, 2011, 295.

⁴⁹ Alev Erkilet, *Orta Doğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015), 157.

⁵⁰ Ruşen Çakır, "The Rise and Fall of Turkish Hizb ut-Tahrir", *The Challenge of Hizb ut-Tahrir: Deciphering and Combating Radical Islamist Ideology*, ed. Zeyno Baran (Washington DC: The Nixon Center, 2004), 37.

ilerleme kaydettiğini ifade eden raporundan sonra HT broşürler dağıtarak AB'ye katılmamaya davet ediyordu. Başbakanı Müslümanların çıkarına aykırı hareket etmekle suçlamaktaydı.⁵¹

HT, 2005 yılında yaptığı bir açıklama ile Türkiye Vilayetini kurduğunu açıklamıştır. Hareketin sorumluluğuna Yılmaz Çelik getirilmiştir. HT'nin Türkiye vilayeti yapılanması aslında resmi olarak kurulmuş bir yapılanma değildir. Başka bir ifadeyle, devletin yetkili organları tarafından böyle bir yapılanmanın Türkiye'de kurulmasına resmi olarak izin verilmemiştir. Buradaki resmen kuruldu ifadesi HT örgütü açısından bir resmi kuruluş sürecidir. HT'nin Türkiye vilayetinin kurulduğu yönündeki açıklamalarından sonra aynı yıl 2 Eylül tarihinde Cuma namazı çıkışında Fatih Camisinde yaptığı eylemle kamuoyunda ses getirmiştir. Tekbirlere eşliğinde 300-500 kişilik bir grup bir araya gelmiş, grup adına HT Türkiye sorumlusu Yılmaz Çelik 24 sayfalık bir açıklama yapmıştır. Söz konusu açıklamada Hilafetin yeniden getirilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Grup daha sonra topluca yürümek isteyince polis müdahale etmiş ve grup dağılmıştır. 2009 yılında 23 ilde eş zamanlı bir şekilde HT'ye yönelik bir operasyon başlamış ve bu operasyonda 200 kişi gözaltına alınmıştır.⁵² Son olarak, 22 Eylül 2020'de Antalya emniyeti tarafından 14 HT üyesi gözaltına alınmıştır. Gözaltına alınanlardan 11 kişi hakkında tutuklama kararı verilmiş, 3 kişi de (ikisi adli kontrol şartıyla) serbest bırakılmıştır.⁵³

5. HT'nin Etkinliğinin Farklılaşmasının Parametreleri

Bu bölümde, aynı ideoloji ve hedefleri olmasına rağmen HT'nin, Türkiye ile kıyaslandığında, Özbekistan'da niçin daha başarılı olduğu; başka bir ifadeyle Özbekistan'a nazaran niçin Türkiye'de görece daha başarısız olduğu sorusu üzerinde durulacaktır.

Toplumsal hareketlerde olduğu gibi, dini bir söyleme sahip olan grupların/partilerin yayılmasında da birçok faktör etkili olabilmektedir. Örgütsel yapıların yayılmasında grubun ideolojisinin gücü, faaliyet alanının sosyal yapısı, kültürü, ekonomik yapı, uluslararası roller, mevcut kurumsal yapıların gücü, sosyo-politik değişim-dönüşümler, vb. gibi birçok etken önemli rol oynayabilmektedir.

Dini bir söyleme sahip olan HT'nin başarısında/başarısızlığında da bu hususların birçoğu etkili olmuştur. Ancak biz burada "Teolojik Boşluk" ve "İdeolojik Boşluk" olarak ifade ettiğimiz iki husus üzerinden bir değerlendirme yapacağız. Burada elbette indirgemeci bir tutum sergilemek gibi bir niyetimiz yok. Söz konusu bu iki husus dışında da etkili olan birçok faktör sayılabilir. Dolayısıyla bu iki husus üzerinden bir karşılaştırma yapmamız, olgunun sadece bu iki etkenle sınırlı olduğu anlamına gelmemektedir.

5.1. Teolojik Boşluk

HT'nin Orta Asya'da başarılı olmasında çeşitli faktörlerin etkisi bulunmaktadır. Sosyo-ekonomik şartların kötü olması, siyasi baskı, Sovyetler Birliğinin çöküşünü takip eden ideolojik boşluk, Sovyet yönetimi tarafından yürütülen ateizm politikasının sona ermesiyle birlikte halkın İslam'ı öğrenme arzusu, din hizmetlerini yürütecek ve halka dini

⁵¹ Baran, *Hizb ut-Tahrir: İslam's Political Insurgency*, 36.

⁵² Şentürk, *İslâmcılık*, 297.

⁵³ "Tutuklamalar İle Ne Bizi Korkutabilirsiniz Ne de Hilafeti Engelleyebilirsiniz", www.hizb-turkiye.com (Erişim 16 Ekim 2020).

bilgiyi öğretecek kalifiye eleman ihtiyacı,⁵⁴ resmi din görevlilerinin HT'lilere ideolojik cevap vermekte yetersiz görünmeleri,⁵⁵ HT'nin halkın kafasındaki sorulara kapsamlı ve anlaşılması kolay yanıtlar sunması⁵⁶ özellikle genç nüfusun din konusunda yeterli düzeyde bilgi sahibi olmamaları, sağlıklı bir şekilde yürütülen bir din eğitiminin olmaması ve halkın bu konuda yeterli düzeyde bilgi sahibi olmaması⁵⁷ vb. hususlar, birçok hareket gibi HT'nin de bu coğrafyada başarılı olmasını sağlayan nedenler olarak sayılabilir.

Sovyet yönetimi tarafından uygulanan din politikası neticesinde, İslam dini ile ilgili teolojik bilgi yoksunluğu durumu söz konusu olmuştur. Bu durum, halkın büyük çoğunluğunun Müslüman olduğu Özbekistan'da, dini bilgiye ulaşma noktasında zorlukların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Dini bilgiyi üretilen kurumların azlığı bu alandaki sorunu daha büyütüştür. Özbekistan'ın oluşan bu teolojik boşluğu dolduracak kadrolarının olmayışı, HT gibi grupların bu alanı kendi fikirleri doğrultusunda doldurmasını kolaylaştırmıştır.

HT'nin İngiltere sorumlusu olan Jalaluddin Patel ile yapılan röportajda kendisine HT'nin niçin Orta Asya'da güçlü olduğu sorulunca, Patel, bu durumun nedeni olarak, HT'nin çağrısının niteliği ve Orta Asya halklarının tarihi olmak üzere iki nedeni olduğunu ifade etmiştir. Sovyetler Birliğinin, İslam'ı baskı altına almasının sonucu olarak halkta bu yönde bir ihtiyacı doğurması, HT'nin bu alanlarda faaliyet yürüterek etkili olmasını sağlamıştır.⁵⁸ Khusnidinov, Orta Asya'da radikal dini grupların yayılmasında, Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından bölgede var olan ideolojik boşluk; Sovyet yönetimi sırasında oluşturulan "Orta Asya Müslüman Kurulu'nun" değişen duruma hemen tepki vermemesi; halkın gözünde popüler din adamlarının kendilerini İslamcı ilan edenlerle yer değiştirmesi ve bunun sonucunda klasik İslam'ın temel ilkelerinin yanlış yorumlanması; halkın İslami bilgiyi öğrenme arzusundan yararlanmak isteyen uluslararası gruplar tarafından aşırı dini yayınların geniş çapta yayılması; jeopolitik ve paralı amaçlarını din ile maskeleyen çeşitli grup ve mezheplerden yabancı misyonerlerin akını; bölgedeki aşırılık yanlısı hareketlerin narkotik ve silah ticareti yoluyla kendilerini finanse etmelerine izin veren geçirgen sınırlar; bölgedeki bazı devletlerin artan radikalliğe karşı ihmalkâr davranması gibi hususların etkili olduğunu ifade etmektedir.⁵⁹ Tüm Orta Asya ülkeleri için geçerli olan bu faktörler, kuşkusuz Özbekistan için de geçerlidir. Söz konusu ortamda Özbekistan da payına düşeni almış ve burada da birçok grup etkin olmuştur.

Sovyetler Birliğinin dini hayata yönelik yasaklayıcı tavrı, hem halkın dini ibadetlerini yapabileceği cami sayısının hem de din eğitimi veren kurumların sayısının çok sınırlı kalmasına neden olmuştur. Bu durum halkın dini hayatını derinden etkilemiştir. Sovyetler Birliğinin din politikası ibadethane ve teolojik bilgi açısından bir boşluk doğurmuştur. Bağımsızlık sonrası Özbekistan'da cami ve din eğitimi veren

⁵⁴ Zeyno Baran, *The Challenge of Hizb ut-Tahrir: Deciphering and Combating Radical Islamist Ideology*. (Washington DC: The Nixon Center, 2004), ix-xi.

⁵⁵ Chaudet, "Hizb Ut-Tahrir", 115.

⁵⁶ Baran, *Hizb ut-Tahrir: Islam's Political Insurgency*, 71.

⁵⁷ Bukatcha Akimjan Kzy, "Yeni Dini Akımların Orta Asya Gençliği Üzerindeki Etkileri ve Din Eğitiminin Rolü", *Gelecek Vizyonlar Dergisi* 2/4 (2018), 37.

⁵⁸ Patel, "Inside Hizb ut-Tahrir: An Interview with Jalaluddin Patel, Leader of the Hizb ut-Tahrir in the UK" (Görüşme 2005).

⁵⁹ Zukhriddin Khusnidinov, "The Uzbek Response", *The Challenge of Hizb ut-Tahrir: Deciphering and Combating Radical Islamist Ideology*, ed. Zeyno Baran (Washington DC: The Nixon Center, 2004), 40.

kurumların sayısındaki artış, buradaki talebi gözler önüne sermektedir. Sovyet döneminde sadece 89 caminin bulunduğu Özbekistan'da bağımsızlıktan sonraki bir yıl içinde bu sayı 5.000'e yükselmiştir. Benzer şekilde, 1990'da 119 dini enstitü varken, yaklaşık on yıl sonra, sayının 2.000'in üzerine çıkması⁶⁰ bu alanda oluşan boşluğun giderilmesine yönelik bir çaba olarak değerlendirilebilir. Söz konusu bu faaliyetler aynı zamanda Sovyet döneminde dini yaşayış ve bilgi alanında oluşan boşluğun boyutunu da göstermektedir. Özetle ifade edecek olursak; tüm Orta Asya'da olduğu gibi, Özbekistan'da da Sovyet yönetiminin uyguladığı din politikası sonucunda ortaya çıkan "teolojik boşluk" HT'nin burada etkili olmasında önemli bir rol oynadığını söylemek mümkündür.

HT'nin, Özbekistan'la kıyaslandığında, Türkiye'de görece daha zayıf kalmasında, Özbekistan'daki gibi teolojik alanda bir yoksunluğun yaşanmıyor olması etkili olmuştur. Halkı Müslüman olmasına rağmen 1991 yılına kadar devam eden Sovyet yönetiminin uyguladığı din politikasının sonucu olarak Özbekistan'da İslami teoloji alanında ciddi bir boşluk oluşmuştur. Bu boşluk farklı din yorumlarına sahip parti ve grupların burada faaliyet yürütmesini kolaylaştırmıştır.

Türkiye'de bir taraftan ülkenin tamamında kurumsallaşan Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla din hizmetlerinin yürütülmesinin yanı sıra yaygın eğitim ile halkın dini bilgiye ulaşması sağlanırken, diğer yandan entelektüel düzeyde de ilahiyat fakülteleri aracılığıyla teolojik bilginin üretilmesi ve yayılması sağlanmaktadır. Türkiye laik bir devlet olmakla birlikte devlet bağlı bir kurum olarak Diyanet İşleri Başkanlığını kurmakla, dinin bilgi ve ibadet boyutlarının tek elden kontrol edilmesini sağlamak istemiştir.⁶¹ Devletin, İmam Hatip Okulları ve İlahiyat fakülteleri aracılığıyla din eğitimi vermesi, HT'nin önemli uluslararası kaynaklarına karşı, muhafazakâr ve alt sınıf ailelerin çocuklarının eğitimini etkilemelerini ve buradan üye kazanmalarını engelleyen bir faktör olmuştur.⁶² Türkiye'de din eğitiminin devlet eliyle yapılmasının yanı sıra her kesime hitap edebilecek dini içerikli kitap ve dergi basan yayınevlerinin faaliyet yürütmesi,⁶³ halk arasında dini bilgi konusunda bir boşluğun oluşmasını engellemiştir.

Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla din hizmetlerinin yürütülmesinin yanı sıra belli seviyelerde dini bilginin öğretilmesi da önemli bir etken olarak değerlendirilebilir. Diyanetin Türkiye'deki organizasyonel yapısında bakıldığında en ücra yerleşim yerlerinde bile din hizmetlileri atanmaktadır. Bu görevliler halkın ibadetlerini yerine getirmesinde öncülük etmenin yanı sıra dini bilginin halka ulaşmasını da sağlamaktadır. Diyanetin gerek yetişkinlere gerekse gençlere yönelik kursları, düzenlediği ders halkaları, halkın dini bilgiye ulaşmasını kolaylaştırmaktadır. Bu durum, HT tarzı grupların, Asya veya Avrupa ülkelerinde olduğu gibi teolojik boşluktan yararlanarak faaliyet yürütme imkânını kısıtlamıştır. Yılmaz, İngiltere, Özbekistan ve Mısır üzerinden karşılaştırmalı bir analiz yaptığı çalışmada, HT'nin Mısır'da yaygınlık kazanmamasında ülkelerin kendi özel konumlarına atıfta bulunur. Yılmaz'a göre, Mısır'da, İngiltere ve Özbekistan'ın aksine, "teolojik yoksunluk" olmadığı için HT'nin

⁶⁰ Baran, *Hizb ut-Tahrir: Islam's Political Insurgency*, 71.

⁶¹ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan yayınları, 2011), 592-595.

⁶² Çakır, "The Rise and Fall of Turkish Hizb ut-Tahrir", 39.

⁶³ Yılmaz, "The Varied Performance of Hizb ut-Tahrir: Success in Britain and Uzbekistan and Stalemate in Egypt and Turkey", 514.

burada tutunamamıştır.⁶⁴ Benzer bir durum Türkiye için de geçerlidir. Türkiye’de Diyanet ve okullarda Din eğitimi kapsamında verilen derslerle halkın dini bilgi ihtiyacı karşılanarak bu alanda bir yoksunluğun oluşması engellenmektedir.

5.2. İdeolojik Boşluk

Sovyetlerin dağılmasıyla birlikte Orta Asya’da doğan “ideolojik boşluk”, HT’nin burada taraftar bulmasını kolaylaştıran bir diğer faktördür. HT’nin genelde Orta Asya’da özelde ise Özbekistan’da faaliyet yürüttüğü döneme bakıldığında, ideolojik olarak köklü değişimlerin yaşandığı dönem olduğu görülür. 1922 yılında kurulan Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği, 25 Aralık 1991’de Mihail Gorbaçov’un istifa etmesinin ardından birliği teşkil eden ülkelerin bağımsızlığını ilan etmesiyle birlikte dağılmıştır. Yaklaşık 70 yıl süren Sovyet yönetiminin son bulmasıyla birlikte tüm Orta Asya’da olduğu gibi Özbekistan’da da ideolojik bir boşluk doğmuştur. Sosyalizme dayalı bir sistemle yönetilen Sovyetlerin yerine cumhuriyete dayalı yeni yönetim sistemleri benimsenmiştir. Bu durum, halk arasında siyasal sistem anlamında yıllardır süregelen bir yönetsel geleneğin oluşmasını engellemiştir. Bu tarz geçiş dönemlerinde siyasal kültürün henüz halk nezdinde yeterince kök salmamış olması, HT’nin İslam Devleti ve Hilafet idealine inananların sayısını arttırıcı bir sebep olarak değerlendirilebilir.

Sovyetlerin dağılmasıyla birlikte Orta Asya’da bağımsız devletler ortaya çıksa da bu devletlerin henüz siyasal bir yönetim gelenekleri oluşmuş değildi. Devletin yeni olması, devlet otoritesinin ülkenin her tarafında tam anlamıyla tesis edilmesini engellemiştir. Özellikle merkeze uzak olan Fergana gibi bölgelerde devlet otoritesi henüz tam anlamıyla sağlanamamıştır. Bu durum, bölgede devlet dışı aktörlerin faaliyet yürütmesini kolaylaştırmıştır. Bu aktörler, devletin otoritesinin tam anlamıyla tesis edilememesini fırsat bilerek bu alanlarda örgütlenmişlerdir.

Buna karşın Türkiye’de Orta Asya ülkelerindekilere kıyasla çok daha kökleşmiş bir siyasal sistem geleneğinin olduğu görülebilir. Türkiye’de cumhuriyet rejimi 1923 yılında ilan edilmiş ve günümüze kadar bu şekilde devam etmiştir. Bu durum, halkta siyasal bir geleneğin oluşmasını sağlamıştır. Böyle bir geleneğin oluştuğu bir yerde, ülkenin mevcut yönetim sistemini yıkıp yerine yeni bir yönetim tarzı kuracağını iddia eden yapıların halk tarafından benimsenmesi, ideolojik boşluk ve karmaşanın yaşandığı yerlere göre daha güçtür. Dolayısıyla HT’nin Türkiye’deki örgütsel gücünün Özbekistan’a göre çok daha cılız kalmasında, Türkiye’de siyasal bir geleneğin oluşmuş olmasının etkili olduğu söylenebilir. Bunun yanı sıra devlet otoritesinin bütün bölgelerde caydırıcı bir düzeyde tesis edilmiş olması da bu tarz yapıların gücünü kısıtlayan bir diğer faktör olmuştur.

Sonuç

HT’nin Özbekistan ve Türkiye’deki etkinliğine baktığımızda, her ülkenin kendi şartlarının, HT’nin o ülkedeki örgütlenmesine etkide bulunduğu görülmüştür. HT’nin yayılmasında onun ideolojisinin güçlü olması önemli bir rol oynamış olabilir ancak bu yayılmayı sadece onun ideolojisinin güçlülüğüyle açıklamamız imkânsızdır. Şayet sadece tek faktör ideolojisinin gücü olsaydı, HT’nin Özbekistan ve Türkiye’de aynı başarıyı elde etmesi gerekirdi. Ancak kıyaslama yapıldığında, HT’nin Özbekistan’daki görece başarısını Türkiye’de göstermediği görülmektedir.

⁶⁴ Yılmaz, “Radical Muslim Politics from Comparative Perspective: Theological Deprivation as the Major Source of Hizb ut- Tahrir’s Influence”.

HT'nin Özbekistan'daki etkinliğini Türkiye'de gösterememesinde teolojik alandaki ihtiyacın Diyanet İşleri Başkanlığı ve İlahiyat fakülteleri aracılığıyla doldurulması etkili olmuştur. Türkiye'de dini bilgi alanında Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla halka dini bilginin ulaştırılması, halk arasında teolojik bilgi alanında bir boşluğun oluşmasını engellemektedir. Öte yandan Türkiye'de din eğitiminin İmam Hatip Okullarından başlayarak İlahiyat Fakültelerinde devam ediyor olması, dini bilginin üretimi ve yayılmasında kilit bir rol üstlenmiştir. Türkiye'nin kendi entelektüellerini yetiştiriyor olması, ithal fikirlerin halk arasında yayılmasını engellemiş, bu da HT gibi grupların fikirlerinin yaygınlık kazanmasını engellemiştir. 1991 yılında Sovyetler Birliğinin dağılmasında kadar, Orta Asya'da, Sovyet Yönetimi tarafından dini hayatı kısıtlayıcı birtakım politikaların yürütülmüş olması, Özbekistan'da teolojik alanda ciddi boşlukların oluşmasına neden olmuştur. Bu "teolojik yoksunluk" durumu, HT gibi grupların buralarda faaliyet yürütmesini kolaylaştırmıştır. Türkiye'de, Orta Asya'daki gibi bir "teolojik yoksunluk" durumunun söz konusu olmaması, HT'nin Türkiye'de etkisini azaltmıştır. Başka bir deyişle, dini bilgi alanındaki beşerî sermaye olarak Özbekistan'a göre Türkiye'nin daha güçlü olması, HT'nin buradaki etkinliğini kısıtlamıştır.

HT'nin Türkiye'de Özbekistan'a göre daha zayıf kalmasında etkili olan bir diğer faktör, Türkiye'de yerleşmiş bir yönetim sisteminin olmasıdır. Özbekistan'ın, Sovyetler Birliğinin dağılmasından sonra bağımsızlığını kazanmasına karşın; Türkiye'de, zaman zaman darbelerle akamete uğratılsa da yerleşmiş bir demokrasi geleneğinin olduğu görülür. Türkiye'deki bu yerleşmiş gelenek, ülkede rejimi değiştirmeye yönelik söylemlerin görece daha az taraftar bulmasını sağlamıştır.

Kaynakça

- Ahmad, İrfan. *Hindistan'da İslamcılık ve Demokrasi -Cemaat-i İslami'nin Dönüşümü-*. çev. Uğur Gezen. İstanbul: Açılım Kitap, 2015.
- Ahmed, Houriya - Hannah, Stuart. *Hizb ut-Tahrir: Ideology and Strategy*. London: The Centre for Social Cohesion (CSC) Publication, 2009.
- Akimjan Kyzy, Bukatcha. "Yeni Dini Akımların Orta Asya Gençliği Üzerindeki Etkileri ve Din Eğitiminin Rolü". *Gelecek Vizyonlar Dergisi* 2/4 (2018), 31-39. <https://doi.org/10.29345/futvis.41>
- Baran, Zeyno. *Hizb ut-Tahrir: İslam's Political Insurgency*. Washington DC: The Nixon Center, 2004.
- Baran, Zeyno. *The Challenge of Hizb ut-Tahrir: Deciphering and Combating Radical Islamist Ideology..* Washington DC: The Nixon Center, 2004.
- Bedirhan, Yaşar. "Değişen Orta Asya ve Kafkaslarda Radikal Unsurların Yükselişi". *EÜSBED* 4/2 (2011), 439-456.
- Bircan, Abdullah Burak - Atalar, Mehmet Kürşat. *Ercüment Özkan İle İslami Hareketler Üzerine Söyleşi*. Ankara: Anlam Yayınları, 1997.
- Chaudet, Didier. "Hizb Ut-Tahrir: An Islamist Threat to Central Asia?" *Journal of Muslim Minority Affairs* 26/1 (Nisan 2006), 113-125. <https://doi.org/10.1080/13602000600738822>
- Commins, David. "Taqi al-Din al-Nabhani and the Islamic Liberation Party". *The Muslim World* 81/3-4 (1991), 194-211.
- Çakır, Ruşen. "The Rise and Fall of Turkish Hizb ut-Tahrir". *The Challenge of Hizb ut-Tahrir: Deciphering and Combating Radical Islamist Ideology*. ed. Zeyno Baran. 37-39. Washington DC: The Nixon Center, 2004.
- Demirtepe, M. Turgut. "Orta Asya'da Radikalizm, Otokrasi ve Terör". *Terörizm: Terör, Terörizm ve Küresel Terörle Mücadelede Ulusal ve Bölgesel Deneyimler*. ed. İhsan Bal. Ankara: USAK Yayınları, 2006.

- <https://books.google.com.tr/books?id=6hSQtREe72IC&printsec=frontcover&hl=tr#v=onepage&q&f=true>
- Elmas, Yusuf. *Hizbu't-Tahrir ve Ercümend Özkan'ın Siyasî ve Dini Görüşleri*. Fırat üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Erkilet, Alev. *Orta Doğu'da Modernleşme Ve İslami Hareketler*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015.
- Faruki, Süha Tacî. *Hizbu't-Tahrir ve Hilafet*. çev. Hasan Aktaş. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1998.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan yayınları, 10. Basım, 2011.
- Hizb-ut Tahrir. *Hilafet Devleti'nin Anayasa Tasarısı*. Hizb-ut-Tahrir neşriyatı, 2006. <http://www.hizb-turkiye.com/pdf/YAY-KVziUE.pdf>
- Høigilt, Jacob. "Prophets in Their Own Country? Hizb al-Tahrir in the Palestinian Context". *Politics, Religion & Ideology* 15/4 (2014), 504-520. <https://doi.org/10.1080/21567689.2014.965692>
- HT Komisyon. *Hizb-ut Tahrir*. Beyrut: Dar'ul Ummah, 2010.
- HT Komisyon. *Hizb-ut Tahrir'In Değiştirme Metodu(Menhac)*. Beyrut: Dar'ul Ummah, 2009.
- International Crises Group. *Radical Islam in Central Asia: Responding to Hizb ut-Tahrir* (2003). <https://www.crisisgroup.org/europe-central-asia/central-asia/uzbekistan/radical-islam-central-asia-responding-hizb-ut-tahrir>
- Karagiannis, Emmanuel. "Political Islam in Uzbekistan: Hizb Ut-Tahrir al-Islami". *Europe-Asia Studies* 58/2 (Mart 2006), 261-280. <https://doi.org/10.1080/09668130500481444>
- Karagiannis, Emmanuel - McCauley, Clark. "Hizb Ut-Tahrir al-Islami: Evaluating the Threat Posed by a Radical Islamic Group That Remains Nonviolent". *Terrorism and Political Violence* 18/2 (2006), 315-334. <https://doi.org/10.1080/09546550600570168>
- Khatchadourian, Raffi. "Letter From Uzbekistan". *The Nation*. <https://www.thenation.com/article/archive/letter-uzbekistan/>
- Khusnidinov, Zukhriddin. "The Uzbek Response". *The Challenge of Hizb ut-Tahrir: Deciphering and Combating Radical Islamist Ideology*. ed. Zeyno Baran. 40-50. Washington DC: The Nixon Center, 2004.
- Köse, Ali. "Hizbü't-Tahriri'l-İslami". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 18, 1998.
- Mohamed Osman, Mohamed Nawab. "Reviving the Caliphate in the Nusantara: Hizbut Tahrir Indonesia's Mobilization Strategy and Its Impact in Indonesia". *Terrorism and Political Violence* 22/4 (14 Eylül 2010), 601-622. <https://doi.org/10.1080/09546553.2010.496317>
- Münabari, Fahlesa. "Hizbut Tahrir Indonesia: The Rhetorical Struggle for Survival". *Islam in The Contention: Rethinking Islam and State in Indonesia*. 169-213. Jakarta: The Wahid Institute, 2010.
- Orofino, Elisa. "Framing, New Social Identity and Long-Term Loyalty. Hizb Ut-Tahrir's Impact on Its Members". *Social Movement Studies*, 1-18. <https://doi.org/10.1080/14742837.2020.1722629>
- Orofino, Elisa. "The Appeal of Vocal Islamism in the West: The Case of Hizb Ut-Tahrir Vis-à-Vis Its Competitors". <https://doi.org/10.5281/ZENODO.3346726>
- Osman, Mohamed Nawab Mohamed. "Hizbut Tahrir Malaysia: the Emergence of a New Transnational Islamist Movement in Malaysia". *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 47/1 (2009), 91-110. <https://doi.org/10.14421/ajis.2009.471.91-110>
- Osman, Mohamed Nawab Mohamed. "The Transnational Network of Hizbut Tahrir Indonesia". *South East Asia Research* 18/4 (2010), 735-755. <https://doi.org/10.5367/sear.2010.0018>
- Önal, Recep. "Dinde Tekelci Söylemin Çağdaş Bir Yansıması Olarak Hizbü't-Tahrir El-İslâmî ve Kelâmcılara Bakışı". ed. Özcan Güngör. Ankara: Sageya, 2019.
- Patel, Jelaluddin. "Inside Hizb ut-Tahrir: An Interview with Jalaluddin Patel, Leader of the Hizb ut-Tahrir in the UK " (Görüşmeci: Abedin Mahan, Görüşme 2005). <https://jamestown.org/interview/inside-hizb-ut-tahrir-an-interview-with-jalaluddin-patel-leader-of-hizb-ut-tahrir-in-the-uk/>

- Siddiqui, Mateen. "The Doctrine of Hizb ut- Tahrir". *The Challenge of Hizb ut-Tahrir: Deciphering and Combating Radical Islamist Ideology* . ed. Zeyno Baran. 1-32. Washington DC: The Nixon Center, 2004.
- Şentürk, Hulusi. *İslâmcılık: Türkiye'de İslâmî oluşumlar ve siyaset*, 2011.
- Tazmini, Ghoncheh. "The Islamic Revival in Central Asia: A Potent Force or a Misconception?" *Central Asian Survey* 20/1 (2001), 63-83.
- The Members of Hizb al-Tahrir in Britain. *The Method to Re-Establish the Khilafah*. London: Al-Khilafah Publications, 2000.
- Yılmaz, İhsan. "Radical Muslim Politics from Comparative Perspective: Theological Deprivation as the Major Source of Hizb ut- Tahrir's Influence". *Uluslararası Hukuk ve Politika Dergisi* 6/23 (2010), 99-117.
- Yılmaz, İhsan. "The Varied Performance of Hizb ut-Tahrir: Success in Britain and Uzbekistan and Stalemate in Egypt and Turkey". *Journal of Muslim Minority Affairs* 30/4 (2010), 501-517.
- Hizb ut Tahrir Merkezi Medya Ofisi. "Özbekistan'daki Zorba Kerimov Rejiminin Yeni Cürümleri". 2015. Erişim 15 Ekim 2020. <http://www.hizb-uttahrir.info/tr/index.php/yay%C4%B1nlar/%C3%B6zbekistan/5586.html>
- www.hizb-turkiye.com. "Tutuklamalar İle Ne Bizi Korkutabilirsiniz Ne de Hilafeti Engelleyebilirsiniz". Erişim 16 Ekim 2020. <http://www.hizb-turkiye.com/index.php?p=basinAciklamasi&s=tutuklamalar-ile-ne-bizi-korkutabilirsiniz-ne-de-hilafeti-engelleyebilirsiniz&id=639>

Harran İlahiyat Dergisi | Harran Ilahiyat Journal

Sayı/Issue: 45, Haziran/June 2021, 98-113

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/62823>

ISSN 2791-6812

Sebeb-i Nüzûlün Tefsire Yansıması: Âl-i İmrân Sûresi 28 ve 118. Âyetler Örneği*

The Impact of the Reasons for Revelation on Tafsir: The Case of Verses 28 and 118 in
Chapter Âl 'Imrân*

Yazar Bilgisi Author Information

Mustafa HAMURLI

Vaiz, Diyanet İşleri Başkanlığı, Şanlıurfa, Türkiye
Preacher, Presidency of Religious Affairs, Şanlıurfa, Turkey
mustafahamurli@hotmail.com, orcid.org/0000-0001-9153-2800

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned with iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that they get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.952979
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
27 Ocak/January 2021	23 Nisan/April 2021

* Bu çalışma, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde devam etmekte olan “Sebeb-i Nüzûlün Tefsire Etkisi Bakımından Âl-i İmrân Sûresi Örneği” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

* This study is based on PhD thesis entitled “The Case of Âl 'Imrân Chapter in Relation to Impact of Reasons for Revelation on Tafsir” which is underway at Graduate School of Social Sciences in Harran University.

Öz

Kur'an-ı Kerim'in birçok âyetinde inanç, ibadet, ahlak ve muamelat mevzuları gibi Müslüman'ın dine dair aklını kurcalayan konularda müminlerin kâfirleri ve din düşmanlarını dost edinmeyeceği hususu dile getirilmiştir. Ancak genel anlamda onlarla dostluk kurulup kurulamayacağı hususunda açık bir nas olmadığı ve bu konuda farklı yaklaşımların var olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda Âl-i İmrân sûresinin 28 ile 118. âyetlerin kâfirler, Yahudiler ve münafıklarla dostluk sınırlarını belirlemede müphem noktalar barındırdığı görülmekte ve bu müphemliğin sebab-i nüzûl rivayetleri ile giderilmesinin mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Yapılan araştırmayla Yahudi ve kâfirlerle dostluk kurulabilecek alanların belirlenmesi hedeflenmektedir. Çalışmamızın, Yahudiler başta olmak üzere bütün kâfirlerin dost edinmeyeceğini belirten Âl-i İmrân sûresinin 28 ile 118. âyetlerin sebab-i nüzûlüyle ilgili rivayetlerin incelenmesi ve tefsir âlimlerinin ilgili âyetlerle alakalı yorumlarının değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Ayrıca bu çalışmada Müslümanların siyasi ve toplumsal yapılarıyla ilgili özel ve gizli kalması gereken konuların Yahudi ve kâfirlerle paylaşılması ve bu mevzularla ilgili gizli sınırların onlara aktarılmaması konu edinilmektedir.

Kâfirleri, Yahudileri ve münafıkları dost ve sırdaş edinmemekle ilgili inen âyetlerin sadedinde bu âyetlerin nüzûl sebeplerine değinilmiş ve konuyla ilgili Vâhidî'nin (ö. 468/1076) "*Esbâbu'n-Nüzûl*" adlı eseri ve Suyûtî'nin de (ö. 911/1505) "*Lübâbü'n nükûl fi esbâbi'n nüzûl*" adlı kaynak eserinde zikredilen rivayetlere yer verilmiştir. Bu rivayetlerin sıhhat dereceleriyle ilgili hadis âlimlerinin olumlu veya olumsuz kanaatleri belirtilmiştir. Birbiriyle çeliştiği düşünülen rivayetler başta olmak üzere âyetin sebab-i nüzûlüyle alakalı bütün rivayetler senet tenkidine tabi tutulmuş ve sıhhat derecesi dikkate alınarak sahih olan rivayetler tercih bakımından öncelenmiştir. Senet tenkidi dışında bu rivayetlerden hangilerinin sebab-i nüzûle açıkça ya da dolaylı olarak delalet eden lafızları barındırdığı konusuna açıklık getirilmiştir. İlk dönem müfessirlerden Taberî, Zemaşerî ve Râzî gibi âlimlerle birlikte çağdaş müfessirlerden Reşîd Rızâ, Elmalılı Hamdi Yazır ve Seyyid Kutub'un, ilgili âyetler hakkında yaptıkları yorumlarda nasıl bir metot izledikleri ve sebab-i nüzûl rivayetlerinin tefsir yorumları üzerinde nasıl bir etki bıraktığı konusu üzerinde durulmuştur. Müfessirlerin yaptıkları yorumlardaki benzer düşüncelere dikkat çekilmiş ve bu müfessirlerin ortak yönleri vurgulanmıştır. Yapılan bu çalışmada, Âl-i İmrân sûresi 28. âyetin nüzûl sebebiyle ilgili beş rivayetin zikredildiği ve bu rivayetler içerisinde ilk rivayetin hem senet bakımından sahih kabul edildiği ve hem de sebab-i nüzûle açıkça delalet eden kalıpları barındırdığı anlaşılmıştır. İslâm toplumuna zarar vereceği endişesiyle Yahudi ve kâfirlerle her yönüyle dostane ilişkiler kurmanın haram kılındığı dikkate alındığında, ilgili âyetin doğru anlaşılmasında sebab-i nüzûl rivayetinin önemli bir role sahip olduğu söylenebilir. Âl-i İmrân sûresi 118. âyetin nüzûl sebebiyle alakalı olarak, sebab-i nüzûl kaynaklarında iki rivayetin zikredildiği görülmüştür. Zikredilen ilk rivayetin sebab-i nüzûle açıkça delalet edecek lafızları barındırdığı ve senet bakımından da hadis âlimleri tarafından sahih kabul edildiği anlaşılmıştır. Bazı âlimler, kâfirlerle dostluk kurulamayacağı ifadesini genelleyip hiçbir şekilde onlarla dost olunamayacağını belirtirken diğer bazı âlimlerde bunu daha dar bir çerçeveye sınırlamaktadır. Diğer taraftan kişiyi şirke ve küfre sevk etmeyecek hususlarda, gönül bağı olmaksızın onlarla yakın ilişki kurulabileceği de belirtilmektedir.

Âl-i İmrân sûresinin 28. âyetiyle ilgili yorumlara bakıldığında birçok müfessirin sebab-i nüzûl rivayetlerini zikrettikleri fakat âyetin tefsiri sadedinde bu rivayetlerde dile getirilen detaylara yer vermedikleri görülmüştür. Rivayetler içerisinde,

Ensâr'dan bazı kimselerin Yahudilerle dostluk kurmuş olmaları nedeniyle âyetin nazil olduğunu gösteren rivayetin nüzûl sebebi olarak değerlendirilebileceği anlaşılmaktadır. Sebeb-i nüzûl rivayetinde belirtildiği üzere sahâbeden bazı kimselerin Yahudilerle dostluk kurdukları göz önüne alındığında, âyette zikredilen kâfirler ifadesiyle Yahudilerin kastedildiği söylenebilir. 118. âyette ise genel olarak Yahudilerin dost ve sırdaş edinilmemesi gerektiğinden bahsedildiği göz önüne alındığında, ilgili rivayetlerin de bu anlamı taşıdığı ve dolayısıyla bu rivayetlerin âyetteki anlamı pekiştirmekten ziyade farklı bir anlam içermediği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Rivayet, Sebeb-i Nüzûl, Tahlil, Dost, Kâfirler

Abstract

In many verses of the Qur'an involving matters such as belief, worship, morality, and codes of conduct, it is stated that believers cannot make friends with unbelievers and enemies of religion. However, it is generally known that there is no explicit reference to whether or not we should establish friendships with them and so there are different approaches towards this issue. In this context, it is seen that the 28th and 118th verses of Chapter Âl 'Imrân contain unclear points in determining the limits of friendship with unbelievers, Jews, and hypocrites. But, it is also understood that these points can be clarified through narrations of the reasons for revelation. The study is aimed to identify areas where friendships can be established with Jews and infidels. It also aims to examine the narrations on the reasons of the revelation of the 28th and 118th verses of Chapter Âl 'Imrân, which reads that "thou shall not make unbelievers, especially Jews, friends". To do so, exegesis scholars' interpretations of the verses are evaluated, as well. Besides, this study emphasizes the fact that Muslims should not share their personal secrets and confidential issues related to political and social structures with Jews and unbelievers.

In the concluding parts of the verses, which illustrate that disbelievers, Jews, and hypocrites should not be made friends and confidants, the reason why these verses were revealed are clarified. These narrations are also included in the work of Al-Wahidi (d. 468/1076) titled "*Asbab al-Nuzul*" and Suyuti (d. 911/1505) titled "*Lubabun Nuqul fi Asbab al-Nuzul*". Regarding the degree of reliability of these narrations, hadith scholars have both positive and negative opinions. All the narrations involving the reasons of revelation of the verse, especially those thought to be contradicting each other, received much criticism due to lacking evidence. Therefore, only reliable narrations are prioritized, depending on the degree of their reliability. Moreover, which of these narrations contain words that have explicit or implicit references to the reasons of revelation are also clarified. In the present study, early exegesis scholars such as Tabari, Zerahsheri and Razi as well as contemporary scholars like Reshid Rıza, Elmalılı Hamdi Yazır, and Sayyid Kutub are examined by referring to their methodology in commentaries on the related verses and how these commentaries are affected by narrations on the reasons for revelation. Similar thoughts and common aspects of these commentators are emphasized. In this study, it is understood that there are five narrations on the reason of why the 28th verse of chapter Âl 'Imrân was revealed. Among these narrations, the first narration is acknowledged as reliable since it contains patterns that clearly indicate the reason. Considering that it is forbidden to establish friendly relations with Jews and unbelievers lest they harm the Islamic community, it can be argued that the narration on the reason of revelation plays an essential role in understanding the verse correctly. Similarly, it is seen that two narrations exist in the sources regarding the reasons why the 118th verse of chapter Âl 'Imrân was

revealed. It is concluded that the first narration contains words that explicitly indicate the reason and so it is considered as reliable by hadith scholars. While some scholars state that no friendship can be established with unbelievers and argue that one cannot be friends with them in any way, some others limit this ban to a narrower framework. On the other hand, it is also claimed that a close relationship can be established with them on matters that do not lead a person to polytheism and blasphemy.

Examining interpretations of the 28th verse of Chapter Āl 'Imrān reveals that many exegesis scholars cite the narrations on the reasons for revelation but do not include the details stated in these narrations in their commentaries. In these narrations, it is seen that the verse was revealed as some of the Ansar (Settlers) make friends with the Jews. As stated in these narrations which demonstrate the reason for revelation, some of the companions made friends with the Jews. Thus, it can be claimed that Jews are meant by the phrase unbelievers in this verse. Similarly, in the 118th verse, which notes that the Jews should not be made friends and confidants, it is seen that the narrations have similar meanings and so do not have a different purpose but reinforce the meaning in the verse.

Keywords: Tafsir, Narration, Reasons for Revelation, Analysis, Friend, Nonbelievers

Giriş

Ulûmu'l-Kur'an alanında önemli bir yeri olan ilim dallarından birisi de esbâb-ı nüzûl ilmidir. Esbâb-ı nüzûl rivayetleri, sûre içerisindeki âyetlerin nasıl yorumlanması gerektiğiyle ilgili müfessirlerin başvurduğu en önemli unsurlar arasında yer almaktadır. Rivayete dayalı bir ilim olması hasebiyle esbâb-ı nüzûl ile ilgili bir mesele de haberlerin sıhhatidir. Klasik ve çağdaş tefsir eserlerimizde yer alan rivayetlerin sadece sahih olanlarla sınırlandırılmadığı bilinmektedir. Dolayısıyla bazı âyetlerin tefsirlerinde müfessirler zayıf olan haberleri dahi dikkate almakta beis görmemişlerdir. Bazı âyetlerin tefsirlerinde ise âyetle ilgili rivayetlerin sahih olup olmamasına bakılmadan rivayetler tamamen göz ardı edilmektedir. Bu durumun birçok sebepten kaynaklanması mümkündür. Sebeb-i nüzûl ile alakalı sahih rivayetleri dikkate alarak yapılacak değerlendirmelerin, âyet hakkında daha doğru bir bakış açısı sunacağı söylenebilir.

Bu nedenle müfessirlerin tercihleri incelenmeli ve sebeb-i nüzûl ilmine yaklaşımları bazı örnekler üzerinden ortaya konmaya çalışılmalıdır. Bu sahada Bakara sûresi özelinde yapılan bir tez çalışmasının var olduğu görülmektedir.¹ Fakat bu çalışmamız, Āl-i İmrân sûresinde yer alan belirli bir konuyla sınırlandırılmaktadır. Bu bağlamda Āl-i İmrân sûresinde yer alan ve kâfirlerin dost edinilmemesinden bahseden 28. ve 118. âyetler dikkate çekilmektedir. Bu âyetlerin zâhirî anlamının, kâfirleri, münafıkları ve Yahudileri konu edindiği bilinmektedir. Ancak âyetin sebeb-i nüzûl hakkında nakledilen rivayetlere bakıldığında bu âyetin kapsamına başka kimselerin de girebileceği anlaşılmaktadır. Bu çalışmada, âyetlerin nüzûl sebebiyle ilgili nakledilen bu rivayetler hadis kritiğine tabi tutulacak ve böylece sebeb-i nüzûl rivayeti olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği belirlenecektir. Klasik ve çağdaş tefsir eserlerinde

¹ Bkz. Ahmet Gündüz, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Müsbet ve Menfi Etkisi", *DÜİFAD* 18 (2016); Abdurrahman Ensari, *Sebeb-i Nüzûlün Tefsire Etkisi Bakara Sûresi Örneği* (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2017).

müfessirlerin bu rivayetlerden nasıl faydalandıkları, sebeb-i nüzûl rivayetlerinden istifade etmedikleri durumlarda ise âyeti hangi metotla tefsir ettikleri belirlenecektir.

1. Kâfirleri Dost Edinmenin Yasaklanması

Tarih boyunca var olduğu gibi günümüz dünyasında da kâfirlerin Müslümanları inançlarından ve İslâm'a olan bağlılıklarından uzaklaştırma çabasına girdikleri bilinmektedir. Onların tarihî tecrübe ile sabit olan bu yaklaşımlarının neticesi olarak Müslümanlar ile kâfirlerin dostluk kurmalarının çeşitli riskler barındırdığı ve Müslümanların onlarla olan münasebetlerinde temkinli olmaları istenmiştir. Âl-i İmrân sûresindeki şu âyette Müslümanların kâfirlerle hiçbir şekilde dostluk kuramayacakları bildirilmekte ve şöyle buyrulmaktadır:

لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ

“Mü’minler, iman eden dostlarını bırakıp kâfirleri dost edinmesin. Şayet kim böyle bir şey yapacak olursa Rabbi ile olan bir bağı kalmaz. Fakat kâfirlerden size ulaşabilecek tehlikelerden korunmanız müstesnadır. Allah, sizleri buyruklarına karşı dikkatli olmanız noktasında ikaz etmektedir. Dönüş ancak Allah’adır.”²

1.1. Âyetin Sebeb-i Nüzûlü İle İlgili Bazı Rivayetler

1. İbn Abbas'tan nakledilen rivayet şöyle özetlenebilir: Ka'b b. Eşref'in anlaşmalı kölesi Haccâc b. Amr ile Kays b. Zeyd adındaki iki Yahudi, onları dinlerinde fitneye düşürürüz düşüncesiyle Ensar'dan bazı kimselerle dostluk kurmuşlardı. Rifâa b. Munzir, Abdullah b. Cübeyr ve Sa'd b. Hayseme de Yahudilerin Ensâr'dan olan dostlarına: “Bu Yahudilerden uzak durun, onlarla birlikte hareket etmekten ve onlarla dostluk ve arkadaşlık kurmaktan uzak durun ki sizleri inancınızda sıkıntıya sevk etmesinler” demişler fakat onlar bu Yahudilerle olan dostluklarını devam ettirmiş ve onlarla birlikte olmaktan ısrarcı olmuşlardır. Bu durum üzerine bu âyet nazil olmuştur.³

2. Kelbî'nin (ö. 146/763) rivayeti ise şöyle açıklanabilir: Bu âyetin, Münafıkların lideri Abdullah b. Ubey ve arkadaşları hakkında indirildiği bilinmektedir. Bu kimseler Yahudi ve müşrikleri sever, onlarla dostluk kurar ve ola ki Hz. Peygamber'e (s.a.v.) karşı zafer kazanırlar umuduyla Müslümanların gizli kalması gereken durumlarını onlara aktarırlardı. Bu durum üzerine ilgili âyet nazil oldu.⁴

3. Tabiîn âlimlerinden Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) rivayeti ise şöyledir: Bu âyetin nüzûl sebebi; Mekke kâfirlerine karşı dostluk ve sevgi besleyen ve her zaman onlara yakın duran Hâtıb b. Belteâ ve benzeri kimselerdir.⁵

²Âl-i İmrân 3/28.

³Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Kahire: el-Matbaatu's-Selefiyye, 2001), 6/316; Ebü'l-Hasan Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2005), 96; Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, *Lübâbü'n-nükûl fi esbâbi'n-nüzûl* (Beyrut: Daru'l Kitabî'l Ârabî, 2006), 51.

⁴Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 96.

⁵Ebü'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr b. Mukâtil Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1423), 1/271; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr* (Dimeşk: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2002), 1/371.

4. Bu âyetin nüzûlü ile alakalı bir diğer rivayet de şöyledir: Müşriklerin ilk Müslümanlara karşı şiddetli işkenceler uyguladığı dönemde Ammâr b. Yâsir'den bazı küfür sözlerini sarf etmesini istemişlerdi. Ammâr'ın bu işkencelere karşı dik duruşu sonrasında âyet-i kerime nazil olmuştur.⁶

5. Abdullah b. Abbas'tan gelen diğer bir rivayet ise şöyle açıklanabilir: Bu âyet, sahâbeden Ubâde b. Sâmit hakkında inmiştir. Şöyle ki: Ubâde Bedir savaşına iştirak etmiş takva ehli bir sahâbî idi. Onun Yahudilerden anlaşmalı olduğu kişiler vardı. Ubâde, Hendek savaşında Allah Resulü'ne: "Ey Allah'ın peygamberi, beraberimde Hendek savaşına katılmalarını düşündüğüm beş yüz Yahudi var. Bizler bu orduyla beraber düşmana karşı çok daha güçlü oluruz" dedi ve ardından bu âyet nazil oldu.⁷

1.2. Rivayetlerin Tahlili

Birinci rivayeti Taberî (ö. 310/923) tefsirinde İbn Humeyd, Seleme, Muhammed b. İshak, (ö. 151/768) Muhammed b. Muhammed, İkrime (ö. 105/723) ve Said b. Cübeyr yoluyla Abdullah b. Abbas'tan nakletmektedir. Senet zincirinde bulunan Muhammed b. Muhammed'in "meçhul" olduğu görülür. İbn Hibbân dışında hiçbir muhaddis onun güvenilir olduğunu söylemez. Ancak İbn Hacer bu râvinin naklettiği hadislerin hasen derecesinde olduğunu ifade eder.⁸ Bu nedenle, sebep-i nüzûl lafızlarını taşıması bakımından mezkûr rivayetin diğer rivayetlere göre nüzûl sebebine daha çok delalet ettiği görülmektedir.

İbn Abbas'tan gelen ikinci rivayeti, talebesi Bâzâm Ebu Salih kendisinden nakleder. Ümmü Hânî'in azatlı kölesi olan Bâzâm hakkında İbn Hacer onun hadis rivayetinde zayıf kabul edildiğini ve bununla beraber "müdeellis" olduğunu zikretmektedir. Hadisin sebep-i nüzûle açıkça delalet edecek lafızlar⁹ içerdiği fakat râvinin müdeellis olması sebebiyle bu rivayetin âyetin nüzûl sebebi kapsamında değerlendirilemeyeceği anlaşılmaktadır.¹⁰

Üçüncü hadisi İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ve Mukâtil b. Süleyman tefsirlerinde zikrederler. Ancak Mukâtil'in hadisi muallak olarak naklettiği görülmektedir. Beğavî (ö. 516/1122)' de tefsirinde Mukâtil b. Süleyman'dan aynı rivayeti muallak olarak nakletmektedir.¹¹ Muallak hadisin zayıf hadisler kapsamında değerlendirildiği göz önünde bulundurulduğunda, hadisin sebep-i nüzûle açıkça delalet edecek lafızlar barındırmasına rağmen, âyetin nüzûl sebebi olamayacağı anlaşılmaktadır.¹²

Dördüncü rivayeti Taberî, İbnü'l-Cevzî ve Kurtubî (ö. 671/1273) tefsirlerinde zikrederler. Kurtubî bu rivayeti sebep-i nüzûl olarak kabul etmediği için temrîz (قيل)

⁶Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964), 1/38.

⁷Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 96-97.

⁸Muhammed el-Ali İbrahim, *Sahîh'u esbâbi'n-nüzûl* (Dimeşk: Daru'l Kalem, 2003), 57.

⁹Sebeb-i nüzûle delalet eden lafızlar için bkz. Ensari, *Sebeb-i Nüzûlün Tefsire Etkisi Bakara Sûresi Örneği*, 54-58.

¹⁰Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî İbn Hacer, *Takrîbü't-tehziib* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1996), 1/120.

¹¹Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd Begavî, *Tefsirü'l-Begavî* (Beyrut: Dârü't Taybe, 1997), 1/427.

¹²er-Rifâî el-Cühenî Sâmî b. Müsaîd, *Tahrîcu'l ehâdisi ve'l âsâr fî kitâbi't teshîl li ulûmi't tenzîl li ibn Cüzey el-Kelbî* (Mekke: Ümmü'l Kurâ Üniversitesi, 1419), 1/266.

kalıbyla aktarır. Haliyle rivayetin sıhhatiyle ilgili problemler nedeniyle nüzûl sebebi olarak değerlendirilemeyeceği görülmektedir.

Beşinci rivayeti Kurtubî tefsirinde ele almaktadır. Hadisi Cüveybir, Dahhâk kanalıyla İbn Abbas'tan nakletmektedir. İbn Hacer (ö. 852/1449) *“Takrîbu't-Tezhîb”* adlı eserinde Cüveybir'den bahsederken kendisinin “metrûk” olduğunu ve özellikle de Dahhâk'tan naklettiği hadislerin son derece zayıf olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla bu rivayetin de zayıf olduğu söylenebilir.¹³

Sonuç olarak Taberî ve diğer bazı müfessirlerin nakletmiş olduğu birinci rivayetin, sebep-i nüzûle delalet edecek lafızları taşıması bakımından sebep-i nüzûl rivayeti olarak kullanıldığı görülmektedir. Diğer rivayetlerin sened bakımından problemlili olması bu tezimizi güçlendirmektedir. Zayıf kabul edildiği halde bu rivayetlerin tefsir eserlerinde zikredilmiş olması, sebep-i nüzûle açıkça delalet edecek lafızları barındırmış olmalarındandır.

1.3. Sebeb-i Nüzûl'ün Tefsire Etkisi

Taberî, âyette geçen “إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً” “Ancak onlardan gelebilecek tehlikeden korunmanız başkadır” cümlesini ele alırken, bu ifadenin yakın akrabalık bağıni gerekçe göstererek kâfirlere yakın durulması ve akrabalık bağıni kesmek hususunda Allah'tan sakınılması şeklinde yorumlanmasını reddeder. Nüzûl sebebi olarak zikredilen rivayeti delil göstererek bu kelimenin Arap dilinde yoğun olarak kullanıldığı anlamın bu olmadığını belirtir. Dolayısıyla kendisinin tercih ettiği anlamı “Ancak kâfirler tarafından maruz kalacağınız bir tehlikeden korkmanız durumunda onlarla sadece sözlü olarak bir yakınlık kurabilirsiniz” şeklinde ifade eder.¹⁴ Nüzûl sebebiyle ilgili rivayetleri aktaran Taberî'nin âyeti umûm manasıyla yorumladığı ve kâfirlerle sadece sözlü olarak diyalog kurulabileceğini savunduğu görülmektedir. Dolayısıyla Taberî'nin âyetin bir kısmını açıklamak için sebep-i nüzûl rivayetlerinden faydalandığı ve diğer kısmında ise âyetin zâhirî ile yorum yaptığı ifade edilebilir.

Râzî, (ö. 606/1210) sebep-i nüzûl ile ilgili var olan rivayetleri aktardıktan sonra mü'min bir kimsenin kâfir birini dost edinmesini üç kısımda değerlendirir.

Birincisi: Kâfirin söz ve eylemlerinden razı olduğunu göstermesi ve bu nedenden ötürü onunla dostluk kurmasıdır. Râzî, bu tarz bir dostluğun, onun düşünce ve itikadını benimsemek anlamına geldiği için haram kılındığını belirtir.

İkincisi: Komşuluk hakları ve benzeri durumlardaki gibi gündelik hayatta Müslüman'ın kâfirle güzel diyalog içinde olmasıdır. Râzî, böylesi bir dostlukta herhangi bir sıkıntının olmadığını ifade eder.

Üçüncüsü: Zikredilen iki kısmın vasat olanıdır. Şöyle ki, batıl bir din olduğuna inandığı halde, yakın akrabalık bağı veya sevgiden kaynaklı bir ilişki sebebiyle ona yakın durmak, onu desteklemek ve sırtını ona dayamaktır. Râzî, buna benzer dostlukların küfrü gerektirmediğini fakat yapılması yasaklanan bir durum olduğunu belirtir.¹⁵

¹³ İbn Hacer, *Takrîbü't-tezhîb*, 1/143.

¹⁴ Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 6/319.

¹⁵ Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Mefâtihü'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l Fikr, 1981), 8/191.

Râzî'nin aktarmış olduğu bu üç görüşe bakıldığında onun sebab-i nüzûl rivayetini zikrettiği ve âyette belirtilen yasağın kapsamını daralttığı görülmektedir. Bu nedenle, kâfirlerle sadece sözlü olarak yakınlık kurulabileceğini savunan Taberî'den farklı düşündüğü ve dolaylı olarak sebab-i nüzûl rivayetlerinden istifade ettiği anlaşılmaktadır.

Zemahşerî (ö. 538/1144), Beydâvî (ö. 685/1286) ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) ise sebab-i nüzûl ile ilgili açıkça bir rivayet zikretmezler. Ancak korku ve ölüm tehlikesi sırasında eylem ve harekete dönüşmemesi kaydıyla sadece sözlü olarak kâfirlerle yakın bir dostluk kurulabileceğini ifade ederler.¹⁶ Taberî'nin tercih ettiği bu görüşü başta Seyyid Kutub (ö. 1966) olmak üzere birçok müfessirin benimsediği görülmektedir.¹⁷

Reşîd Rızâ, (ö. 1935) âyetin tefsiriyle alakalı sebab-i nüzûl rivayetlerinden ilk üçüne yer verir. Hâtıb b. Belteâ hakkındaki hadisi etraflıca aktarır fakat bunun sebab-i nüzûl rivayeti olarak kabul edilemeyeceğini zikreder. Âyette bahse konu olan kâfirleri dost edinme mevzusunda Müslüman toplumun maslahatı gereği bunun yapılabileceğini belirtir. Hâtıb b. Belteâ olayındaki gibi bireysel menfaatler söz konusu olduğunda ise bunun caiz olmadığı görüşünü savunur.¹⁸

Bununla beraber yaşadığımız şu sırada Müslüman devlet liderlerinin kâfir toplumların devlet liderleriyle görüşüp onlarla dostane ilişkiler kurmasının caiz olduğunu ve onlarla bazı konularda bir takım sözleşmeler gerçekleştirilmesinin küfrü gerektirmediğini belirtir. Buna gerekçe olarak Hâtıb b. Belteâ'nın durumunu delil olarak zikreder. Hz. Ömer'in, Hâtıb'ın yapmış olduğu bu davranışından dolayı onun münafık olduğunu düşünüp kendisini öldürmek için Hz. Peygamberden izin istediğini fakat Hz. Peygamber'in buna müsaade etmeyip Hâtıb'ın Bedir ehli olduğunu ve Hz. Ömer'in bu konudaki yanlış düşüncesini kendisine hatırlattığını ifade eder.

Reşîd Rızâ, Hâtıb'ın bireysel çıkarlarını gözeterek yaptığı bu davranışın küfür sayılamayacağı gerçeğinden hareketle, günümüz dünyasının Müslüman devlet liderlerinin, Müslüman halkın menfaatleri doğrultusunda inançsız toplumların devlet liderleriyle yapacakları görüşme ve sözleşmelerin küfrü gerektirmeyeceğini savunur.¹⁹ Bu mevzuda en temel ölçünün kamu maslahatı olduğunu dile getiren Reşîd Rızâ'nın sebab-i nüzûl rivayetlerinden istifade ettiği ve maslahat icabı onlarla dostluk kurulabileceği görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Bireysel çıkarların gözetilmesi adına kâfirlerle hiçbir şekilde yakınlık kurulamayacağını, ancak toplumun refahı ve huzuru için onlarla dostluk ilişkisi kurmak gerekiyorsa bunun yapılabileceğini ifade etmektedir.

Elmalılı Hamdi Yazır, (ö. 1942) âyetin nüzûl sebebiyle alakalı dört rivayetin tamamını aktarır ve bu rivayetler içerisinde herhangi birisini tercih etmediği görülür. Buna karşılık kişinin can ve mal korkusu yaşadığı esnada küfür lafızlarını kullanmasının caiz olduğunu belirtir. Müseylimetü'l-Kezzâb'ın iki Müslüman'ı sorgulamak üzere yanına çağırıldığını, onun peygamber olduğunu reddeden sahâbiyi öldürdüğünü, fakat korkudan

¹⁶ Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyunü'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dârü'l- Ma'rife, 2009), 1/167; Ebü Saîd Nasîrüddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beydâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil* (Beyrut: Dâru İhyâ'u Turâsi'l Arabî, 2011), 2/12; Ebü'l-Fida 'îmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm* (Riyad: Daru Taybe, 1999), 2/30.

¹⁷ Seyyid b. Kutub b. İbrâhim b. Hüseyin Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü's-Şürûk, 1985), 1/386.

¹⁸ Muhammed Reşîd b. Alî Rızâ b. Muhammed Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr* (Kahire: Dârü'l-Menar, 1990), 3/278.

¹⁹ Rızâ, *Tefsîrü'l Menâr*, 3/279.

dolayı sadece sözlü olarak onun peygamber olduğunu kabul eden sahâbiyi ise affedip serbest bıraktığını aktarır.

Dolayısıyla bir Müslümanın ölüm tehlikesiyle karşı karşıya kaldığı sırada veya buna benzer durumlarda küfür içeren cümleleri sarf edebileceği ve zâhiren kâfirlerden yana olduğunu gösterebileceği anlaşılmaktadır. Bununla beraber Hamdi Yazır, kâfirleri ve din düşmanlarını belirli şartlarla dost edinebileceğini savunmaktadır.²⁰

Yapılan yorumlara bakıldığında birçok müfessirin sebep-i nüzûl rivayetlerini zikrettikleri fakat âyetin tefsiri sadedinde bu rivayetlerde dile getirilen detaylara yer vermedikleri görülmektedir. Rivayetler içerisinde, Ensâr'dan bazı kimselerin Yahudilerle dostluk kurmuş olmaları nedeniyle âyetin nazil olduğunu gösteren rivayetin nüzûl sebebi olarak değerlendirilebileceği anlaşılmaktadır. Sebeb-i nüzûl rivayetinde belirtildiği üzere sahâbeden bazı kimselerin Yahudilerle dostluk kurdukları göz önüne alındığında, âyette zikredilen kâfirlerle Yahudilerin kastedildiği söylenebilir. Yapılacak olan bu dostluğun İslâm'a ve Müslümanlara zarar vereceği endişesiyle yasaklandığı düşünüldüğünde, âyetin doğru anlaşılmasında sebep-i nüzûl rivayetinin önemli bir role sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca, günümüz İslâm dünyasında yaşanan ve Müslüman bir bireyin yahut Müslüman bir devlet liderinin gayrimüslimlerle yürütmüş olduğu komşuluk, ticarî, sosyal veya siyasî ilişkileri nedeniyle küfür ile itham edilmesinin ya da toplum içerisinde dışlanmasının doğru olmayacağı anlaşılmaktadır. Müslüman veya kâfir ayırımı yapmadan oluşturulacak bireyler arası sosyal ilişkinin, yaşadığımız bu toplumda sosyal hayatın vazgeçilmez bir unsuru olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla, Kur'an'ın ana temasıyla da uyumlu olan bu tarz yakınlıkların kurulabileceği izahı varestedir.

2. Münafık ve Yahudilerin Dost ve Sırdaş Edinilmemesi

Kur'an'daki bir âyetin herhangi bir konuda inmiş olmasının, sadece o konuyla sınırlı olması anlamını taşımadığı ve benzer olayların da bu âyetin kapsamına dâhil edilebileceği bilinmektedir.²¹ Dolayısıyla Âl-i İmrân sûresinin 128. âyetinin de bu kapsamda değerlendirilmesi mümkündür. Zira âyette belirli kişilerden ziyade Müslüman olmayan her kesimin bahse konu edildiği anlaşılmaktadır. Konuyla ilgili şu âyette Müslümanların, kendilerinden olmayan kimseleri dost ve sırdaş edinmesi yasaklanmış ve şöyle buyrulmuştur:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُؤًا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ.

*“Ey inananlar! Sizden olmayan kimseleri kendinize sırdaş edinmekten sakının, o kimseler sizlere zarar vermekten vazgeçmezler, sürekli dara düşmenizi temenni ederler. Onların ağızlarından size karşı kin ve nefret sözleri çıkmaktadır, sinelerinde gizledikleri kötü hisler ise daha ağırdır. Eğer düşünüyorsanız hiç şüphesiz bizler size âyetlerimizi apaçık bir şekilde açıklamaktayız.”*²²

²⁰ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım/Zehraveyn, 1992), 2/341.

²¹ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî eş-Şâtîbî, *el-Muvâfekat fî Usûli's-Şeria* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1994), 3/281-282; Gündüz, “Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Müsbet ve Menfi Etkisi”, 105; Abdurrahman Ensari, *el-Mürşidü'l-vecîz ila ulûmi'l-Kur'ani'l-Azîz* (İstanbul: Daru'n-Nida, 2019), 129-131.

²² Âl-i İmrân 3/118-120

2.1. Âyetin Nüzûl Sebebi ile Alakalı Rivayetler

1. Abdullah b. Abbas'tan nakledilen rivayeti şöyle özetleyebiliriz: Aralarında yakınlık, dostluk, komşuluk, eskilere dayanan yemin sözü ve süt emme gibi yakınlıklardan dolayı bazı Müminler, Münafıklara ve Yahudilere karşı dostluk ve sevgi besliyorlardı. Onlardan Müslümanlara yönelik gelebilecek fitnelere sakınsınlar diye Allah Müslümanları bu dostluk ve sevgiden alıkoymak üzere bu âyeti indirdi.²³

2. Abbas b. Muhammed'in Müslim, Yahya b. Amr b. Mâlik en-Nükerî kanalıyla babasından naklettiği rivayet şöyledir: Ebu'l-Cevzâ "Onlar sizlerle bir araya geldiklerinde iman ettik diyorlar, ancak kendi başlarına kaldıklarında ise size olan kinlerinden dolayı parmak uçlarını ısıyorlar" âyetini okuyunca 'Bu âyet, ibâdiler hakkında nazil olmuştur" demiştir.²⁴

2.2. Rivayetlerin Tahlili

Birinci rivayeti İbn Cerîr tefsirinde ve Vâhidî de (ö. 468/1076) "Esbâbü'n-nüzûl" adlı eserinde zikreder. Taberî bu rivayeti İbn Humejd, Seleme, Muhammed b. İshâk, Muhammed b. Ebû Muhammed ve İkrime kanalıyla Abdullah b. Abbas'tan nakleder. Sened zincirinde bulunan râvilerin durumu şöyledir:

1. Muhammed b. Humejd er-Râzî. Yahya İbn Maîn, (ö. 233/848) hadis rivayeti bakımından kendisi hakkında olumlu görüş beyan etmektedir. Zehebî (ö. 748/1348) ise hadis rivayeti açısından onun "münkeru'l-hadîs" olduğunu söylemektedir.²⁵

2. Seleme b. Fadl er-Râzî el-Ebrâş. Zehebî'nin Yahya b. Maîn'den naklettiğine göre o, Seleme'nin sika (güvenilir) olduğunu zikreder. Fakat Nesâî (ö. 303/915) onun "zayıf" olduğunu nakleder.²⁶

3. Muhammed b. İshâk ile Abdullah b. Abbas arasında bulunan râvilerden Muhammed b. Ebû Muhammed dışındaki râviler sika'dır.²⁷

4. Muhammed b. Ebû Muhammed. İbn Hibbân(ö. 354/965) onu sika râviler arasında zikreder. Zehebî ise bu kimsenin hadis âlimleri nezdinde bilinmeyen birisi olduğunu belirtir. Fakat İbn Hacer el-Askalânî bu hadisin hasen derecesinde olduğunu ifade etmektedir.²⁸

İkinci rivayeti Taberî tefsirinde zikreder. Sened zincirinde yer alan râvilerin durumu kısaca şöyledir:

1. Abbas b. Muhammed b. Hâtim b. Vâkid ed-Dûrî ebû'l Fadl el-Bağdâdî. İbn Hacer "Tehzîbu't-Tehzîb" adlı eserinde İbn Ebû Hâtim'den naklederek onun "sadûk" olduğunu

²³ Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 115; Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Kahire, Merkez'ü Hecr li'l-Buhûsi ve'd Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, 2003), 2/299.

²⁴ Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, 7/152.

²⁵ Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 11/503.

²⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/503.

²⁷ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî İbn Hacer, *el-Ucâb fi beyâni'l-esbâb* (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1997), 203-206.

²⁸ İbrahim, *Sahîh'u esbâbi'n-nüzûl*, 57.

zikreder. Nesâî onun sika olduğunu aktarır. Yahya b. Ma'în ise kendisi hakkında "O bizim dostumuz ve arkadaşımızdır" demektedir.²⁹

2. Yahya b. Amr b. Mâlik en-Nükerî. Yahya b. Ma'în, Ebû Zur'a, (ö. 264/878) Ebû Dâvûd (ö. 275/889) ve Nesâî bu râvinin "zayıf" olduğunu zikrederler.³⁰

3. Amr b. Mâlik en-Nükerî. İbn Hibbân onu sika râviler arasında zikretmiştir. İbn Hacer, oğlu Yahya'nın kendisinden naklettiği rivayetler hariç diğer rivayetlerin râvilerinin güvenilir olduğunu ifade eder.³¹

4. Evs b. Abdullah er-Rib'î Ebû'l Cevzâ el-Basrî. Ebu Hureyre, Hz. Âişe, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Amr ve Safvan b. Assâl'den hadis nakletmiştir. Buhârî, (ö. 256/870) tarih kitabında ondan naklettiği bir hadisten dolayı kendisi hakkında "rivayetlerinde şüphe var" der. İbn Ebî Hâtim ise onun ibadet ve zühd ehli güvenilir bir râvi olduğunu zikreder.³²

Birinci rivayet, sened bakımından incelendiğinde Muhammed b. Ebî Muhammed dışındaki râvilerin sika olduğu görülmektedir. Bahse konu râvinin bazı hadis âlimleri tarafından meçul olduğu belirtilirken diğer yandan İbn Hibbân ve İbn Hacer'in ise bu kişiyi güvenilir kabul ettikleri râviler arasında zikrettikleri anlaşılmaktadır. Hadis metninde geçen (فَأَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِمْ) ifadesinden de anlaşılacağı üzere bu rivayetin sebeb-i nüzûle açıkça delalet edecek lafızları barındırdığı bilinmektedir. Dolayısıyla ilgili rivayetin sebeb-i nüzûl rivayeti olarak değerlendirilebileceği ifade edilmektedir.

İkinci rivayetin sened zincirindeki râvilerin durumu göz önüne alındığında bu rivayetin zayıf olduğu ve sebeb-i nüzûle açıkça delalet edecek lafızları barındırmadığı görülmektedir. Ayrıca bu rivayetle ilgili gelecekte meydana gelecek bir hâdise hakkında âyetin nazil olduğu iddiasının makul görülmediği bilinmelidir. Rivayetin hem senet kritiği ve hem de metin kritiği açısından zayıf kabul edildiği göz önüne alındığında ilgili hadisin sebeb-i nüzûl rivayeti olarak değerlendirilemeyeceği anlaşılmaktadır.

2.3. Sebeb-i Nüzûl'ün Tefsire Etkisi

Taberî, sebeb-i nüzûl ile ilgili rivayetleri aktarır ve bu rivayetlerden hareketle âyetin sadece Medine'deki münafıklardan bahsetmediğini, Medine yakınlarında bulunan ve İslâm dinine karşı kin ve nefretleriyle tanınan Yahudilerin de kastedildiğini savunur. Müslümanların, kendileriyle açıkça savaşan müşriklerden ziyade Yahudilerle dostluk kurmuş olduklarını hatırlatır. Bu itibarla âyetin Müslümanları uyardığını ve Yahudilerle dostane ilişkiler kurmalarını ve onları sırdaş edinmelerini yasakladığını ifade eder.

Müslümanların diğer din mensuplarına karşı çok merhametli olduğunu hatırlatan Taberî, başta Yahudiler olmak üzere diğer din mensuplarının Müslümanlara karşı çok katı kalpli ve acımasız olduklarını belirtir. Müslümanların en güçlü oldukları dönemde bile Yahudilere ve Münafıklara karşı olumsuz bir tavır sergilemediklerini, onlara karşı hoşgörülü davrandıklarını ve merhamet duygusuna sahip oldukları için onların bütün ihtiyaçlarını temin ettiklerini belirtir. Durumun tersine dönmesi halinde münafıkların aynı

²⁹ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb* (Beyrut: Dâru Sadır, 1993), 5/129.

³⁰ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 11/259.

³¹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 8/96.

³² İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 1/383.

tavrı sergilemeyeceğini, güce ve iktidara sahip oldukları an Müslümanları yok etmek için her türlü çabayı sarf edeceklerini ifade eder.³³

Taberî'nin yorumu dikkate alındığında kendisinin genel olarak sebab-i nüzûl rivayetlerinden istifade ettiği ve âyeti, Müslümanlara karşı kin ve nefret besleyen bütün gruplara teşmil ettiği görülmektedir. Bu açıdan Taberî'nin âyeti çok geniş kapsamda değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

Sebeb-i nüzûl ile ilgili herhangi bir rivayet zikretmeyen Zemahşerî'nin, âyeti nüzûl sebebiyle alakalı rivayetlere uygun bir biçimde yorumladığı görülür. O'na göre bu âyette bahse konu olan kişiler, Medine'de bulunan Yahudiler içerisindeki ikiyüzlü münafıklardır. Münafık olan veya olmayan şeklinde Yahudi toplumunu iki gruba ayıran Zemahşerî, burada sadece münafık Yahudilerin kastedildiğini belirtmektedir. Ayrıca bu âyetin, din düşmanlarının kinlerinde boğulup yok olacağını ve Allah'ın dinini yeryüzünde hâkim kılacağını müjdeleyen kutlu bir haber niteliği taşıdığını ifade etmektedir.³⁴ Âyette sadece münafık Yahudilerin kastedildiğini savunan Zemahşerî'nin, âyeti daha genel anlamda değerlendiren Taberî'den farklı düşündüğü ve âyetin kapsamını daralttığı görülmektedir. Âyetin nüzûl sebebiyle ilgili rivayette belirtilen ve bu fitneyi alevlendiren kişinin bir münafık olduğu göz önüne alındığında Zemahşerî'nin yaptığı bu yorumda sebab-i nüzûl rivayetinin olumlu katkısı olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Zemahşerî'nin, âyette sadece münafık Yahudilerin kastedildiğine dair bu görüşü destekleyici herhangi bir delil zikretmediği göz ardı edilmemelidir.

Râzî, nüzûl sebebiyle alakalı birinci rivayeti zikreder ve burada kimlerin kastedildiğiyle ilgili farklı görüşler aktarır. Buna göre âyette Yahudilerin, münafıkların veya bütün kâfirlerin kastedilmiş olabileceği şeklinde üç görüş aktarır. Fakat daha sonra *"Onlar sizinle karşılaştıkları zaman "inandık" diyorlar, yalnız kaldıklarında ise size karşı öfkelerinden parmaklarını ısıryorlar"* şeklindeki âyette zikredilen sıfatların Yahudilere ait sıfatlar olmadığını ve burada sadece münafıkların kastedildiğini belirtir. Bu bakımdan Râzî'nin Zemahşerî ile aynı görüşü paylaştığı söylenebilir. Râzî, Bakara sûresinde geçen *"Onlar, iman edenlerle karşılaşıncı inandık derler, şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında ise "Biz sizinleyiz, biz yalnızca alay etmekteyiz" derler."*³⁵ âyetinin bu görüşü desteklediğini savunur. Müslümanların Yahudileri veya münafıkları dost ve sırdaş edinmemesinin gerektiğini vurgulayan Râzî, buna gerekçe olarak şu üç noktaya dikkat çeker:

Birincisi: Müslümanların onları sevmesine karşılık onların Müslümanları sevmemesi.

İkincisi: Müslümanlar Allah tarafından indirilen bütün kitaplara iman ederken onların Kur'an'a inanmaması.

Üçüncüsü: Müslümanlarla birlikteyken farklı, kendi aralarında konuşurken farklı bir yapıya bürünmeleri.³⁶

Âyetin münafıkları konu edindiğini benimseyen Râzî'nin bu görüşü tercih etmesinde, sebab-i nüzûl rivayetiyle birlikte Bakara sûresindeki âyetin kilit bir rol

³³ Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 7/141.

³⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyunü'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*, 1/407.

³⁵ Bakara 2/14.

³⁶ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 8/342-343.

oynadığı görülmektedir. İlgili âyetin sonrasında münafıklara ait sıfatların zikredilmesinin de bu düşünceyi desteklediği anlaşılmaktadır.

Suyûtî, âyetin nüzûl sebebiyle alakalı rivayetleri zikreder ve âyetin kimler hakkında nazil olduğuyla ilgili Râzî'nin aktarmış olduğu üç görüşe yer verir. Suyûtî burada Râzî ve diğer müfessirlerden farklı olarak âyetin iki kesim hakkında da inmiş olabileceğine işaret etmektedir:

1- Haricilerin de kastedilmiş olabileceğini belirten rivayeti nakleder ancak nakletmiş olduğu bu rivayeti tercih etmediği görülür.

2- Ebu'l Cevzâ'dan naklettiği rivayete göre bu âyetin İbâdîler hakkında nazil olduğunu aktarır fakat âyetin siyak ve sibakıyla ilgili yorumları dikkate alındığında Suyûtî'nin bu görüşü de tercih etmediği söylenebilir.³⁷

Âyetin, Yahudiler ve münafıklar başta olmak üzere bütün kâfirleri kapsadığını düşünen Suyûtî'nin bu konuda sebep-i nüzûl ile ilgili aktarılan sahih hadisleri dikkate aldığı ve âyeti bu rivayetler doğrultusunda yorumladığı görülmektedir. Ancak kendi tefsirinde nakletmiş olduğu ve âyette Hâricî ve İbâdîlerin konu edinildiği rivayetini kendisinden başka hiçbir müfessirin nakletmediği görülmektedir. Zira âyetin nazil olduğu dönemlerde bu iki grubun varlığından bahsetmenin söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle Suyûtî'nin de benimsemediği bu görüşün doğru olmadığı söylenebilir.

Elmalılı Hamdi Yazır ise, nüzûl sebebiyle alakalı rivayetlere değinmemekle birlikte âyeti bu rivayetlerle uyumlu bir şekilde yorumlamaktadır. Ona göre, dost ve sırdaş edinmeleri yasaklanan toplumlar kâfirler ve münafıklardır.³⁸ Âyette kastedilenleri kâfirler ve münafıklarla sınırlandıran Hamdi Yazır'ın bu açıdan Zemahşerî ve Râzî ile aynı düşünceyi paylaştığı söylenebilir. Diğer müfessirlerden farklı düşünen Hamdi Yazır'a göre, burada bahse konu olan yasaklama, Müslümanlarla ilgili genel konuları içermektedir. Yani toplumun tamamını ilgilendirmeyen özel bazı konuların bu kapsam dışında kalacağını düşünmektedir. Dolayısıyla özel bazı konularda onlarla istişare edilebileceğini ve onlarla fikir alışverişi yapılabileceğini belirtmektedir.

Seyyid Kutub'a gelince o, âyetin sebep-i nüzûlüyle alakalı rivayetleri zikretmez. Bununla beraber Kur'an'ın çizdiği bu mükemmel tablonun, öncelikle Medine'deki Yahudilerin Müslümanlar hakkında planladıkları düşmanlıkları gün yüzüne çıkardığını belirtir. Bu uyarının o dönemde yaşayan Müslüman toplum başta olmak üzere, kıyamete kadar gelecek bütün nesiller için geçerli olduğunu ifade eder. Müslüman bir bireyin yaşam tarzında, düşüncesinde, hayat felsefesinde ve kısacası özel ya da genel bütün konularda Yahudi ve münafıkları kendisine rol model kabul etmemesi gerektiğini vurgular.³⁹

Yaptığı yorumlar dikkate alındığında Seyyid Kutub'un sebep-i nüzûl rivayetini nakletmediği ve ilgili âyette geçen "*Sizden olmayanları sırdaş edinmeyin*" yasağını bütün Yahudilere teşmil ettiği görülmektedir. Bu bakımdan Seyyid Kutub'un sebep-i nüzûl rivayetinin kapsamını daha da genişlettiği anlaşılmaktadır. Özel ya da genel hiçbir konuda onlara danışılmaması gerektiğini belirten Kutub'un, özel konularda onlarla istişare edilebileceğini savunan Elmalılı Hamdi Yazır'dan farklı düşündüğü göze

³⁷ Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, 1/301.

³⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/414.

³⁹ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 1/454.

çarpmaktadır. Müslümanın aşağılık kompleksine kapılmaması gerektiğini hatırlatan Seyyid Kutub, Yahudilerden gelebilecek tehlike ve kötülüklerden sakınabilmek ya da onların sevgi ve saygısını kazanabilmek için inancın bir bölümünden veya tamamından ödün verilmemesi gerektiğini hatırlatır.

Sonuç olarak, Taberî, Râzî ve Beydâvi sebep-i nüzûl ile ilgili rivayetleri aktarırken, Zemahşerî, Hamdi Yazır ve Seyyid Kutub'un ise bu rivayetlere değinmedikleri görülmektedir. Âyette, genel olarak Yahudilerin dost ve sırdaş edinilmemesi gerektiğinden bahsedildiği göz önüne alındığında, ilgili rivayetlerin de bu anlamı taşıdığı ve dolayısıyla bu rivayetlerin âyetteki anlamı pekiştirdiği görülmektedir. Hz. Ömer'in, kendisine danışan bir Müslümanın "Çok güzel yazı yazan Hıristiyan bir genci kâtip olarak alalım mı?" sorusuna "Bu durumda sen Müslüman olmayan birisini kendine sırdaş etmiş olursun"⁴⁰ şeklinde cevap verdiği düşünüldüğünde Hz. Ömer'in davranışının âyete verilen anlamı desteklediği görülmektedir.

Sonuç

Müfessirlerin âyetlerin nüzûl sebepleriyle alakalı sahih olan rivayetlerle birlikte zayıf kabul edilen rivayetleri de aktardıkları görülmektedir. Ancak bu çalışmamızda ele aldığımız âyetlerin yorumunda bu zayıf rivayetleri kullanmadıkları göze çarpmaktadır. Taberî'nin zayıf kabul edilen bir rivayeti (قِيلَ) kalıbıyla nakletmiş olması onun bu rivayeti tercih etmediğini açıklar mahiyettedir. 128. Âyetin Hâricî ve İbâdîler hakkında nazil olduğunu belirten rivayeti zikreden Suyûtî'nin aynı âyetin tefsiri sadedinde bu rivayeti benimsemediği anlaşılmaktadır. Yapılan bu çalışmada şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Bazı müfessirlerin âyetin zâhirî anlamından hareketle sebep-i nüzûl rivayetlerini göz ardı ettikleri ve bu yöntemin âyeti dar bir çerçevede yorumlamalarına yol açtığı görülmektedir.

2. Sebeb-i nüzûl rivayetlerinden hareketle, bireysel çıkarların gözetilmesi adına kâfirlerle hiçbir şekilde yakınlık kurulamayacağı, ancak toplumun refahı ve huzuru için onlarla dostluk ilişkisi kurmak gerekiyorsa bunun yapılabileceği anlaşılmaktadır.

3. Hz. Peygamber'in eğitmiş olduğu sahâbilerin yetişme tarzı ve sosyal yaşamları inen âyetlerle şekillenmiştir. Âl-i İmrân sûresinde zikredilen bu iki âyetle Müslümanların, münafık ve kâfirlerle hangi sınırlar çerçevesinde bir yakınlık kuracakları belirtilmiştir.

4. Her iki âyette de dile getirildiği üzere, özel ve mahrem konularda kâfirlerin ve münafıkların dost ve sırdaş edinilemeyeceği anlaşılmakla beraber nüzûl rivayetleri, dostluğun mahiyeti ve kâfirler kavramına kimlerin dahil edilmesi gerektiği gibi hususları aydınlatmaktadır.

5. Müfessirlerin âyeti yorumlama tarzları göz önüne alındığında bu âyetlerdeki yasaklamanın özel durumlar haricindeki bir takım görüşmeleri, komşu ilişkilerini ve buna benzer yakınlıkları kapsamadığı görülmektedir.

6. Dostluk ve arkadaşlık kavramlarının toplumsal hayatımızda önem arz eden hususlardan birisi olduğu bilinmektedir. İnsanlık için bu denli önemli olan bir mevzunun Müslümanlar için daha çok ehemmiyet arz ettiği inkâr edilemez bir gerçektir.

⁴⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 4/179.

Ele aldığımız iki âyet ve tefsirlerinden anlaşıldığı üzere tarih boyunca başta münafıklar olmak üzere Yahudi ve kâfirlerin hiçbir dönem Müslümanları dost olarak kabul etmedikleri apaçık ortadayken, onları sırdaş ve yakın bir dost olarak görmek mümkün değildir. Müslümanların dinlerine ve inançlarına bağlı kaldıkları sürece, Allah'ın onları düşmanların hilelerinden ve tuzaklarından koruduğu, güç ve iktidar sahibi bir toplum olarak yaşadıkları bilinmektedir. Fakat onları dost, sırdaş ve danışılacak bir merci olarak görüp sözlerine kulak vermeye ve tavsiyeleri doğrultusunda hareket etmeye başladıkları an, yenilgiye uğradıkları, düşmanlarına teslim oldukları ve yaptıkları bu hatanın sonucuna katlandıkları söylenebilir.

Kaynakça

- Begavî, Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Tefsîrü'l-Begavî*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü't Taybe, 4. Basım, 1997.
- Beydâvî, Ebû Saîd Nasîrüddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'u Turâsî'l Arabî, 1. Basım, 2011.
- Ensari, Abdurrahman. *el-Mürşidü'l-vecîz ila ulûmi'l-Kur'ani'l-Azîz*. İstanbul: Daru'n-Nida, 1. Basım, 2019.
- Ensari, Abdurrahman. *Sebeb-i Nüzûlün Tefsire Etkisi Bakara Sûresi Örneği*. İstanbul: Nida Yayıncılık, 1. Basım, 2017.
- Gündüz, Ahmet. "Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Müsbet ve Menfi Etkisi". *DÜİFAD* 18 (2016).
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî. *el-Ucâb fî beyâni'l-esbâb*. 2 Cilt. Demmâm: Dâru İbnî'l-Cevzî, 1. Basım, 1997.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî. *Takrîbü't-tehzîb*. 1 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2. Basım, 1996.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1. Basım, 1993.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida 'İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*. 8 Cilt. Riyad: Daru Taybe, 2. Basım, 1999.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. 8 Cilt. Dimeşk: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2. Basım, 2002.
- İbrahim, Muhammed el-Ali. *Sahîh'u esbâbi'n-nüzûl*. Dimeşk: Daru'l Kalem, 1. Basım, 2003.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Kutub, Seyyid b. Kutub b. İbrâhim b. Hüseyin. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'ş-Şürûk, 17. Basım, 1985.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihü'l-gayb*. 22 Cilt. Beyrut: Dâru'l Fikr, 1. Basım, 1981.
- Rızâ, Muhammed Reşîd b. Alî Rızâ b. Muhammed. *Tefsîrü'l Menâr*. 12 Cilt. Kahire: Dârü'l-Menar, 1. Basım, 1990.
- Sâmi b. Müsaîd, er-Rifâi el-Cühenî. *Tahrîcu'l ehâdisi ve'l âsâr fî kitâbi't teshîl li ulûmi't tenzîl li ibn Cüzey el-Kelbî*. Mekke: Ümmü'l Kurâ Üniversitesi, 1419.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *ed-Dürü'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 10 Cilt. Kahire, Merkez'ü Hecr li'l-Buhûsi ve'd Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, 1. Basım, 2003.

- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Lübâbü'n nükûl fî esbâbi'n nüzûl*. 1 Cilt. Beyrut: Daru'l Kitabi'l Ârabî, 1. Basım, 2006.
- Süleymân, Ebü'l-Hasan Mukatil b. Süleyman b. Beşir b. Mukâtil. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1. Basım, 1423.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî eş-. *el-Muvâfekât fî Usûli's-Şeria*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1. Basım, 1994.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 12 Cilt. Kahire: el-Matbaatu's-Selefiyye, 1. Basım, 2001.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasan Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *Esbâbü'n-nüzûl*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 2005.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 5 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım/Zehraveyn, 1. Basım, 1992.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1996.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyunü'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l- Ma'rife, 3. Basım, 2009.

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 45, Haziran/June 2021, 114-134

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/62823>

ISSN 2791-6812

Said Nursî ve Çağdaşlarının Kıssalara Yaklaşımı*

Approaches by Sa'îd Nursî and His Contemporaries Towards Parables*

Yazar Bilgisi Author Information

Fatih ÇELİKEL

Öğretmen, Şehit Mehmet Şenol Çiftçi İmam Hatip Ortaokulu, Hatay, Türkiye
Teacher, Martyr Mehmet Şenol Çiftçi Religious Vocational Middle School, Hatay, Turkey.
fatihce81@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-5301-3046

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned with iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that they get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.952986
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
2 Mart/March 2021	25 Mayıs/May 2021

* Bu çalışma 12/02/2021 tarihinde tamamlanan "İman Esasları Bağlamında Kur'ân'ın Manevi Tefsiri: Risâle-i Nur Örneği" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

* This article is extracted from doctorate dissertation entitled "Spiritual Interpretation of the Qur'an in the Context of the Principles of Faith: the Case of Risâle-i Nur", which is completed at Harran University, Turkey in 12.02.2021.

Öz

Kıssa lafzı terminolojide bir vâkıanın adım adım takip edilerek anlatılmasına ilaveten, anlatılan hadisenin bizatihi kendisini ifade eden bir kavramdır. Kur'ân-ı Kerim'deki tarihi hadiseler bu kavramla isimlendirilir. Cenâb-ı Hakk'ın insanlığa son mesajı olan Kur'ân-ı Kerim'in muhtevasında kıssaların ciddi bir yeri vardır. Kur'ân-ı Kerim'in kıssalara bu denli geniş yer vermesi, bazı tarihi hadiseleri insanlara hikâye suretinde anlatmak gibi sığ bir maksada hasredilemez. Şüphesiz Kur'ân-ı Kerim'in kıssalara verdiği değer, her bir kıssa üzerinden farklı dersler vermek, nübüvvet ve tevhid gibi en temel inanç esaslarının ispat etmek gibi bilinen ve bilinmeyen pek çok hikmete mebnidir. Nitekim kıssalar, bu gayelere yönelik olarak geniş bir yelpazede etkili bir fonksiyon icra etmiştir. Kıssaların icra ettiği bütün bu fonksiyonlar, Kur'ân'ın temel gayesine, yani "irşad ve hidayet etme" amacına hizmet eden birer araç konumundadır. Bu gerçeğin farkında olan müfessirler kıssaları, va'z ediliş gayelerini de dikkate alarak muhtelif şekillerde tefsir etmiş, bu tefsir faaliyeti yaşadığımız çağa kadar devam etmiştir.

Çağdaş tefsir akımları genellikle Kur'ân'a dönüş ve yenilik iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Bu yüzdendir ki çağdaş müfessirler metodolojik olarak farklılaşmalar da Kur'ân'ı önceleyen benzer söylemleri dillendirmiş, Kur'ân'ı asrın idrakine sunma gayesinde ittifak etmiş ve gayretlerini bu hedefin tahakkukuna kanalize etmişlerdir. Son dönem Osmanlı alimlerinden biri olan Bediüzzaman Said Nursî de bu isimlerden biridir. Bediüzzaman Said Nursî, bazı Kur'ân kıssalarını Risâle-i Nur Külliyyatında tefsir etmiştir. O, telif ettiği en hacimli eser olan Risâle-i Nur Külliyyatında kendine has bir tefsir anlayışla temayüz etmektedir. Bediüzzaman Said Nursî'nin Risâle-i Nur'da tatbik ettiği ve manevi tefsir olarak nitelendirdiği tefsir anlayışı belli bir orijinaliteye sahiptir. Said Nursî'nin pek çok tefsir yönteminin bir harmonisi olarak oluşturduğu manevi tefsir anlayışını, kıssaların tefsirine ne oranda yansıttığı ve bu yaklaşımın tefsir ilmi açısından hangi farklılıkları içerdiği incelenmesi gereken bir konudur. Bununla bağlantılı olarak, klasik tefsirlerin kıssalara yaklaşımı ile çağdaş tefsirlerde kıssaların ne şekilde ele alındığı, Said Nursî'nin kıssalara yaklaşımını hangi temeller üzerine oturttuğu, çağdaşlarından hangi yönlerden ayrıldığı gibi meselelerin aydınlatılması da konunun bütüncül bir şekilde anlaşılmasına katkı sunacak tamamlayıcı mevzular olarak önümüzde durmaktadır.

Bu çalışmada mezkûr konular üç kıssa üzerinden incelenmiştir. Bu üç kıssadan birincisi, Cenâb-ı Hakk'ın Hz. Âdem'e (as) isimleri öğretmesini anlatan ve Hz. Âdem (as) örneğinde insanın meleklere rüchaniyetine sebep olan tâlim-i esmâ hadisesidir. İkincisi, Cenâb-ı Hak'tan izinsiz olarak kavmini terk eden ve bir gemi yolculuğu esnasında büyük bir balığın karnına düşen ve yaptığı münacat neticesinde Cenâb-ı Hakk'ın inayetine mazhar olarak mucizevi bir şekilde balığın karnından kurtulan Hz. Yunus'un (as) kıssasıdır. Üçüncüsü ise aile, mal-mülk ve sıhhat gibi pek çok açıdan son derece iyi bir mevkide olan Hz. Eyyub'un (as) hastalıklara maruz kalması, bu yüzden elindeki nimetleri teker teker kaybetmesi, ancak hiçbir şekilde şikâyet etmeksizin inanılmaz bir sabır örneği göstermesi üzerine yeniden sıhhatine kavuşmasını anlatan Hz. Eyyûb (as) kıssasıdır. Bu çalışmada mezkûr gayelere yönelik olarak, bu üç kıssanın klasik ve çağdaş tefsirlerde ne şekilde ele alındığı, çağdaşları ile Bediüzzaman Said Nursî'nin bu kıssalara dair yaklaşımlarındaki farklılık, müfessirlerin izahları üzerinden mukayeseli olarak incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Said Nursî, Kıssa, Hz. Âdem, Çağdaş Müfessirler

Abstract

The concept of parable is defined in religion terminology as telling a story step by step. It also refers to the story which is told itself. The historical events in the Qur'an are called as parable. Parables have a serious place in the content of the Qur'an, which is the last message of Almighty Allah to humanity. The fact that the Qur'an attaches such a big importance to the parables does not mean that it only aims to teach some historical events to people in the form of a story. Undoubtedly, the value given to the parables by the Qur'an stems from many known and unknown erudite reasons, such as teaching different lessons over each story, proving the most basic principles of faith like prophecy and monotheism. Thus, parables have performed a wide range of effective functions for these purposes. All these functions performed by parables are a tool that serves the basic purpose of the Qur'an, that is, guidance and showing the right path. Being aware of this fact, tafsir scholars examine parables in various ways, taking why they are told into account. This tafsir method has continued until today.

Contemporary tafsir movements have often arisen with the claim of a return to the Qur'an and reform. This is why, although having different methodologies, contemporary tafsir scholars have expressed similar discourses that prioritize the Qur'an, allied with the aim of presenting the Qur'an to the understanding of the century, and showed efforts to realize this goal. One of these scholars is Badī' al-Zamān Sa'īd Nursī, a late Ottoman scholar. Nursī interprets some of the parables in the Qur'an in his *Risala-i-Nur Collection*. In this *Collection*, the most voluminous work he has ever authored, he reveals a unique tafsir methodology. This methodology, which he describes as spiritual tafsir, has certain originality. The spiritual approach, developed as a harmony of many different tafsir methodologies, should receive attention. Particularly, questions like to what extent Nursī reflects this approach on the tafsir of parables and how different this approach is when compared to other forms in tafsir studies should be addressed. Moreover, to have a holistic approach to the subject, one needs to examine various ways adopted by classical tafsir and contemporary tafsir scholars while addressing parables, understand how Nursī bases his approach to parables and differs from his contemporaries.

In this study, three parables are examined to address the subjects discussed above. The first is the parable of teaching names, which tells the story of Almighty Allah's teaching Adam the names and why the man is preferred to angels. The second is the story of the Prophet Jonah, who leaves his people without getting permission from Almighty Allah, falls into the belly of a large fish during a ship journey, and miraculously survives in the belly of the fish with the blessing of Almighty Allah thanks to his praying. The third one is the story of Prophet Ayyub, who is well of in many aspects, such as family, property and health, is exposed to diseases and so loses the blessings he had, but shows an incredible patience without any complaint and eventually regains his health. In these contexts, this study addresses how these three stories are examined in classical and contemporary tafsir studies and compares the difference between Nursī's approaches to these stories and those of his contemporaries by referring to the clarifications made by them.

Keywords: Tafsir, Sa'īd Nursī, Parable, The Prophet Adam, Contemporary Tafsir Scholars

Giriş

Cenâb-ı Hakk'ın "Âlemlerin Rabbi" sıfatıyla insanlığa gönderdiği son ilâhî mesaj Kur'ân-ı Kerîm herşeyden önce bir hidayet kitabıdır. Bu yüzdendir ki Kur'ân-ı Kerîm'in muhtevasında yer verdiği her bir unsur, bu temel özelliğine yani hidayet ediciliğine doğrudan veya dolaylı olarak hizmet eder. O unsurlardan biri de kıssalardır. Geçmişten günümüze müfessirler Kur'ân kıssalarını muhtelif yönleriyle tefsir etmişlerdir. Ancak müfessirlerin geçmişten bugüne kıssaların tefsirinde, Kur'ân'ın hidayet edici yönünü öne çıkaran yorumlara ne derecede yer verdikleri net olarak ortaya konulabilmiş değildir.

Son dönem Osmanlı âlimlerinden biri olan Said Nursî (ö.1960) de telif etmiş olduğu en hacimli eseri olan Risâle-i Nur'da Kur'ân'daki bazı kıssaları incelemiş ve bunları tefsir etmiştir. Hemen her âlim gibi Said Nursî de yaşadığı çağdan etkilenmiştir. Ancak bu etkilenme, "hâkim paradigmaların mahkûmu olarak kendini pasifize etmek" şeklinde değil, "önceliklerini ve hedeflerini çağın ihtiyaçlarına göre belirlemek" şeklinde gerçekleşmiştir. Nitekim onu İşârâtul-lî'câz gibi bir eserin devamını telif etmek yerine, bütün gayretini Risâle-i Nur tarzında bir esere teksif etmeye yönelen sâik, yaşadığı çağın şartlarını dikkate alan bu gerçekçi tavır ve geleceğe dair isabetli öngörüsüdür.¹ Şüphesiz bütün bunlar Nursî'nin yaşadığı çağı doğru okuduğunu gösteren donelerdir ve Nursî bu suretle çağının gerisinde kalmak gibi bir handikapa düşmemiştir.²

Said Nursî de eserlerinde daima Kur'ân'ı öne çıkarır ve Kur'ân'ın diriltici mesajını asrın insanına ulaştırmayı hedefler.³ O kendine has tefsir anlayışını kıssalar üzerinde de etkili bir şekilde kullanır, bu hedefini olabildiğince pratize eder. Bu bağlamda yaptığımız araştırmalarda gerek çağdaş müfessirlerin, gerekse çağdaş müfessirlerle birlikte Nursî'nin kıssalara dair yaklaşımını "mukayeseli" bir şekilde inceleyen bir çalışmanın olmadığı görülmüştür.

1. Kur'ân Kıssalarına Genel Bakış

1.1. Kissa Lafzının Kur'ân'daki Yeri

Kıssa lafzı, birinin izini takip etmek anlamına gelen فَصَّ fiilinin müştaklarından olup, sözlükte; haber, anlatılan hadise, rivayet etmek gibi anlamlara gelir.⁴ Bu lafız ıstılahta, bir hadisenin adım adım takip edilerek anlatılmasını ifade eder. Ayrıca anlatılan hadisenin

¹ Nursî, Birinci Dünya Savaşında telif etmeyi planladığı büyük tefsirin birinci cildi olan İşârâtul-lî'câz'ı cephede kaleme almış, bir diğer telifi olan Muhâkemât isimli eseri ise bu büyük tefsire mukaddime olması niyetiyle telif etmiştir. Ne var ki Nursî'nin Rusya'da esir kaldığı süreçte, pozitivizm, materyalizm ve komünizm gibi cereyanların Müslümanlar ile Hristiyanların inanç dünyaları üzerinde getirdiği sarsılmaları bizzat müşahade etmesi, onu 60-70 ciltlik büyük bir tefsir yazma fikrinden vazgeçirmiş, onun yerine Kur'ân'dan hareketle, özellikle bugünün inanç problemlerini kaleme almak gibi bir tercihe yöneltmiştir. bk. Bediüzzaman Said Nursî, *Risâle-i Nur Külliyyatından Mesnevî-i Nûriye*, çev. Abdülmecid Nursî (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 7.

² Mesela Nursî, bir ayetin tefsirinde ahir zamanda (yaşanılan dönemlerde) ilmin hükümran olacağını belirterek, bilgi çağında yaşadığımızı işaret eder. bk. Bediüzzaman Said Nursî, *Sözler* (İstanbul: Envar Neşriyat, 2002), 264. Onun bu çağa dair diğer okumaları için bk. a.mlf., *Sözler*, 93; a.mlf., *Kastamonu Lahikası* (İstanbul: Envar Neşriyat, 1988), 109, 169; a.mlf., *Mektubât* (İstanbul: Envar Neşriyat, 1996), 466.

³ İshak Özgel, "Çağdaş Tefsir Yönelişleri Açısından Bediüzzaman Said Nursî'nin Tefsir Yöntemi (Şuhudi Tefsir)", *Ekev Akademi Dergisi* 19/61 (Kış 2015), 300.

⁴ bk. Cemâluddîn b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1994), 7/74; Ebu Nasr el-Cevheri el-Fârâbi, *es-Sihâh Tâcu'l-Lugati ve Sihâhu'l-Arabiyyeti*, thk. Ahmed Abdulgafur Attar (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987), 3/1051.

bizatihi kendisine de kıssa denir. Kıssa lafzının böylesi bir etimolojik anlamı taşıması, anlatılan hadisenin adım adım takip edilecek nitelikte gerçekçi oluşuna işaret eder. Bu nitelikleri sebebiyle kıssa hikayeden ayrışır. Kur'ân'ın kıssaları ifade için "hikaye" lafzını kullanmaması, tam da bu ayrımı gözeten bir hassasiyetin yansımasıdır. Zira hikaye olarak aktarılan hadiselerde gerçeklik şartı aranmazken, Kur'ân'daki kıssalar, belli bir tarihi gerçekliğin doğru bir şekilde anlatıldığı hadiselerdir.⁵

Kur'ân'da "kıssa" lafzı doğrudan geçmemekle birlikte aynı kökten gelen kasas lafzı dört yerde geçer.⁶ Kassa fiili Kur'ân'da pek çok kez zikredilir ki⁷ bunlardan ikisinde bu fiil "birinin izini sürüp peşinden gitmek" anlamında kullanılır.⁸

Kur'ân'da kıssaları ifade için başka lafızların da kullanıldığı görülür. Örneğin Tâhâ suresinde Hz. Mûsâ (as) kıssasını ifade için "yeni, haber" gibi anlamlara gelen "hadîs" lafzı⁹ kullanılırken,¹⁰ Hz. Âdem'in (as) evlatları Hâbil-Kâbil kıssasını ifade için haber anlamına gelen "nebe" lafzı kullanılır.¹¹

1.2. Kur'ân Kıssalarının Hedefi

Kur'ân-ı Kerim, kendisini hakîm olarak niteler.¹² Dolayısıyla onun muhtevasında genişçe yer verdiği tevhid, ahiret gibi temel inanç umdelerinden, bir iki cümleyle temas ettiği en küçük ayrıntıya kadar her bir konu, pek çok hikmeti muhtevidir. İslam âlimleri bu gerçekten hareketle kıssaları gayeleri açısından incelemiş ve bu konuda önemli tespitlere ulaşmışlardır. Buna göre kıssalar Kur'ân'da başlıca şu hedeflere yönelik olarak zikredilmiştir:

1- Hz. Peygamber'in (sav) risaletini ispat etmek.¹³

2- Peygamberlerin davet ve tebliğ uğrunda yaşadıkları sıkıntıları aktarmak suretiyle bir yandan Hz. Peygamber'e (sav) teselli verirken diğer taraftan davetten yüz çevirenlerin tavırlarını göstermek suretiyle insanlara ibret alma imkânı sunmak.

3- Kıssalar vasıtasıyla eğitim ve irşatta soyut aklî delilleri, mahsûs bir formda takdim etmek suretiyle her seviyeden insana hitap etmek.

4- Başta tevhid olmak üzere temel iman esaslarını ispat etmek.

5- Allah'ın kudretini izhar ve azabını ihtar etmek.

⁵ İdris Şengül, "Kıssa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 11 Şubat 2021).

⁶ Âl-i İmrân 3/62., el-A'râf 7/176., Yûsuf 12/3., el-Kasas 28/25.

⁷ İlgili ayetler için bk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, *el-Mucemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Kâhire: Dâru'l-Kutubu'l-Misriyye, 1945), 546.

⁸ el-Kehf 18/64, el-Kasas 28/11.

⁹ el-Cevheri, *es-Sihâh Tâcu'l-Lugati ve Sihâhu'l-Arabiyyeti*, 1/278.

¹⁰ Tâhâ 20/9, Bu lafzın kıssa anlamında kullanıldığı diğer bölümler için bk. ez-Zâriyât 51/24, en-Nâziât 79/15, el-Burûc 85/17.

¹¹ el-Mâide 5/27, Bu lafzın kıssa anlamında kullanıldığı diğer bölümlerden bazıları için bk. el-Â'râf 7/175, et-Tevbe 9/70, Yûnus 10/71, İbrahim 14/9, eş-Şuarâ 26/69. el-Kasas 28/3.

¹² Yâsîn, 36/2.

¹³ Nitekim bazı ayetlerde bu kıssaların ne Hz. Peygamber'in (sav) ne de kavminin bilmediği konulardan oldukları sarahaten ifade edilerek Hz. Peygamber'in (sav) risaleti delillendirilir. bk. Yûsuf 12/102, Hûd 11/49.

6- Her bir kissa üzerinden farklı farklı ibret alınmasını sağlamak.¹⁴

Bütün bu gayelerin “insanları irşad etmek” üst başlığı altında sıralanabileceğini, dolayısıyla kıssaların anlatılmasında temel gayenin, tarihî hadiseleri ayrıntılarıyla ortaya koymak değil, çıkarılacak ibret ve derslerle insanları irşad etmek olduğu söylenebilir. Bu nedenledir ki Kur'ân'da kıssanın kahramanları, zaman ve mekânı, olayların kronolojik sıralaması gibi irşad hedefini gölgede bırakabilecek hususlar çoğu zaman önemsenmemiş, olaylar sadece temel gayeye yetecek miktarda anlatılmıştır. Özetle, kıssalara Kur'ân'da bizatihi değil, ligayrihi (kendileriyle ulaşılmak istenen hedeflerden dolayı) yer verildiği rahatlıkla söyleyebiliriz.¹⁵

2. Said Nursî ve Tefsir Metodu

Said Nursî, telif ettiği Risâle-i Nur Külliyyatında ayetleri alışlagelmişin dışında farklı bir tefsir anlayış ile tefsir eder. Onun Risâle-i Nur'da pratize ettiği tefsir anlayışını tespit etmek için önümüzde iki seçenek bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Nursî'nin tefsir anlayışına ışık tutabilecek beyanlarını incelemek suretiyle tefsir yaklaşımına dair bir tespitte bulunmak. İkincisi ise Nursî'nin bizzat Risâle-i Nur'da tatbik ettiği metodu incelemek suretiyle tefsir anlayışının hangi esaslara istinad ettiğini ortaya koymak.

Bu amaca yönelik olarak Nursî'nin tefsire dair beyanları incelendiğinde metoduna dair temel esasları satır aralarında verdiği görülür.¹⁶ Bunlardan biri, tefsir tarihinin veciz bir analizini de barındıran tefsir tasnifinde de yer alır. Nursî o tasnifinde tefsirleri ikiye ayırır. Bunlardan birincisi Nursî'nin “zâhir tefsirler” diye nitelendirdiği klasik tefsirlerdir. Ona göre bu tefsirler Kur'ân'ın lafızlarını, cümlelerini ve manasını izah ve ispat ederler. İkinci kısım tefsirleri “manevi tefsir” olarak niteleyen Nursî'ye göre bu tefsirler, Kur'ân'ın imânî hakikatlerini güçlü delillerle izah ve ispat ederler ki Risâle-i Nur'da bu tür bir manevi tefsirdir. Nursî, klasik tefsirlerin icmâlen icra ettiği bu fonksiyonu manevi tefsirlerin tafsilen gerçekleştirdiğini belirtir.¹⁷

Peki, manevi tefsir nedir? Bu sorunun cevabını da yine öncelikle Nursî'nin bu konuya dair ifadelerinde sonrasında bizzat Risâle-i Nur'da tatbik ettiği tefsir metodunda aramak gerekir. Nitekim Risâle-i Nur incelendiğinde yerleşik kanaatin aksine Nursî'nin Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) Mesnevi'si, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) İhyâ'sı gibi eserleri birer manevi tefsir olarak telakki ettiği görülür.¹⁸ Buradan hareketle şu tespitte bulunmak yanlış olmayacaktır: Manevi tefsirlerin diğerlerinden temâyüz ettiği nokta, Kur'ân'ı baştan sona tefsir etmekten ve bir takım şekli kaidelere riayet etmekten sarf-ı nazar ederek, tamamen Kur'ân'ın hidayet mesajını insanlara en etkili şekilde aktarmaya odaklanmasıdır.

¹⁴ bk. Vehbe b. Mustafa ez-Zuhayli, *et-Tefsîru'l-Munîr* (Şam: Dâru'l-Fikri'l-Muâsira, 1997), 12/157-162. Benzer tespitler için bk. Şah Veliyyullah ed-Dehlevî, *el-Fevzu'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr* (Kâhire: Dâru's-Sahve, 1986), 70; Mennâ' b. Halîl el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Arabistan: Mektebetu'l-Meârif, 2000), 1/318.

¹⁵Reşid Rıza tefsirinde bu noktaya parmak basar ve bazı tefsirlerde Ashâb-ı Kehf'in köpeğinin rengi, Hz. Nuh'un gemisinin genişliği, boyu ve tahtasının türü gibi detaylara girilmesini faydasız ve gereksiz olmaları sebebiyle eleştirir. Muhammed Reşid b. Ali Rıza, *Tefsîru'l-Menâr* (Kâhire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kitâb, 1990) 1/9.

¹⁶ bk. Bediüzzaman Said Nursî, *Âsâr-ı Bediyye* (İstanbul: Envar Neşriyat, 2017), 167-182.

¹⁷ Bediüzzaman Said Nursî, *Şualar* (İstanbul: Rnk Neşriyat, 2008), 518.

¹⁸ Bediüzzaman Said Nursî, *Risâle-i Nur Külliyyatından İşârâtü'l-İcâz fî Mezânni'l-İcâz* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014) , 716-717.

Risâle-i Nur incelendiğinde Nursî'nin muhtelif pek çok yöntemi içiçe kullandığı görülür. Onun metodu, söz konusu bu yöntemlerin adeta kompleks bir karışımı gibidir. Örneğin ayetleri hayatın içine taşıyarak tefsir etmek,¹⁹ ayetleri esmâ-i ilâhiye penceresinden tefsir etmek, konunun özüne odaklanmak,²⁰ şuhûdî metodu temel almak,²¹ ayetleri bağlamından bağımsız olarak ifade ettiği hakikatler üzerinden tefsir etmek²² gibi pek çok yöntem Nursî'nin manevi tefsiri içerisinde kendine yer bulur. Nursî'nin tefsir anlayışının orjinalitesi pek çok hususa müstenid olmakla birlikte, bunlar içerisinde şuhûdî metod bariz bir şekilde öne çıkmaktadır. Bu metod adı konmamış bir tefsir yöntemi olarak geçmişten bugüne kadar kullanılmamış olsa da²³ Nursî'nin bu metodu tefsir tarihinde hiç olmadığı kadar baskın ve etkin bir şekilde kullandığını söylemek bir hakikatin ifadesi olacaktır. Nitekim Nursî bu metod ile Kur'ân-kâinat arasında statik bir özne-nesne ilişkisi yerine, rollerin sürekli değiştiği dinamik bir ilişki tesis eder.²⁴

Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi Nursî herhangi bir ayetin tefsirinde bu yöntemlerin pek çoğunu bir pota içerisinde eriterek kullanır. Söz konusu bu çok yönlü yapısından dolayıdır ki Risâle-i Nur, gerek metodu gerekse mahiyeti itibarıyla farklı mülâhazalara konu olmuştur.

2.2. Said Nursî'nin Kıssalara Yaklaşımı

Nursî, Risâle-i Nur'da tatbik ettiği temel tefsir anlayışını, kıssaların tefsirine de yansıtır. Örneğin Nursî'nin ayetleri bağlamından bağımsız olarak ifade ettiği hakikat üzerinden tefsir etmesi, asıl maksattan uzaklaştırabilecek ayrıntılardan sarf-ı nazar edip tamamen konunun özüne odaklanması, ayetleri daima tevhid eksenli bir tefsire tabi tutması gibi yaklaşımlar kıssaları tefsirinde de kendini gösterir. Dolayısıyla kıssalardaki her bir hadiseyi ve unsuru genel olarak bu esaslar üzerinden tefsir eder. Öte yandan kıssaların isrâilî rivayetler üzerinden tefsir edilmesini eleştiren Nursî, Kur'ân'ı tefsir edecek olanın yine Kur'ân ve sahih hadisler olduğunu belirtir.²⁵

Nursî'nin tefsir ettiği kıssalar ve bu konudaki açık beyanları incelendiğinde kendine has bir sistem/metod oluşturduğu görülür ki bu yöntem genel olarak üç sacayağı üzerinde durur. Nitekim Nursî, Kur'ân'da zikredilen cüz'i hadiseleri sadece hisse alınacak tarihi bir hadise olmanın ötesinde küllî bir düsturunucu olarak görür ve kıssalara bu perspektifle yaklaşır.²⁶ Dolayısıyla ona göre müfessire düşen, zahiri ifadenin arkasında saklı kalmış bu küllî düsturu keşfetmektir. Bu, mezkûr üç sacayağından birincisini oluşturur. Kıssaları işârî yorumu tabi tutarak, onları her bir insanın şahsî âlemine taşır ki bu da ikinci ayağı teşkil eder. Kıssalardan tevhid ve marifet dersleri çıkararak onu bir irşad ve ibret dersine

¹⁹ Bk. Bediüzzaman Said Nursî, *Lem'alar* (İstanbul: Rnk Neşriyat, 2015), 299-305.

²⁰ Bk. Nursî, *Lem'alar*, 61.

²¹ Şuhûdî metod, Nursî'ye ait bir terminoloji olup kısaca, Kur'ân ayetlerinin; kâinattan, görünür gerçekliklerden, inkârı mümkün olmayan tecrübî bilgiler üzerinden tefsir edilmesi şeklinde tarif edilebilir. Bk. Özgel, "Bediüzzaman Said Nursî'nin Tefsir Yöntemi (Şuhudi Tefsir)", 299.

²² Manevi tefsirin öne çıkan vasıflarından ve metodolojik olarak klasik tefsirlerden temayüz ettiği noktalardan bir diğeri şüphesiz ayetleri bağlamından sarf-ı nazar ederek tefsir etmesidir. Bunlardan bazıları için bk. Nursî, *Şualar*, 166, 647-648

²³ Niyazi Beki, *Tefsirde Yeni Yaklaşımlar Risâle-i Nur Örneği* (İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Yayınları, 2018), 262-263.

²⁴ Bk. Nursî, *Şualar*, 107-108, 210.

²⁵ Nursî, *Âsâr-ı Bediyye*, 172.

²⁶ Nursî, *Sözler*, 246, 452.

dönüştürür ki bu da mezkûr sacayağının üçüncüsüdür. Bu üç metodun bulunduğu ortak havza ise “evrensellik”tir ki Nursî'nin izahlarıyla kıssaların tüm zamanlara hitap eden evrensel boyutunu keşfetmeye çalıştığı görülür.

2. Hz. Âdem (as) Kıssasına Çağdaş Yaklaşımlar

Kur'ân, ilk insan ve ilk Peygamber olması ve hilafet mesuliyetini üstlenmesi gibi muhtelif vesilelerle Hz. Âdem (as) kıssasına çeşitli şekillerde müteaddit defa yer verir.²⁷ Bu başlık altında Hz. Âdem (as) kıssasının tamamını incelemek yerine, farklı yorumlara medar olan Hz. Âdem'e (as) isimlerin öğretilmesi yani tâlim-i esmâ hadisesini inceleyeceğiz.

2.1. Hz. Âdem'e (as) İsimlerin Öğretilmesi

Hz.Âdem'in (as) meleklerle üstünlüğünü netice veren bu hadisenin geçtiği ayet şöyledir:

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

“Ve Âdem’e bütün isimleri öğretti. Sonra bunları meleklerle gösterip 'Sözünüzde doğru iseniz şunların isimlerini bana söyleyin' dedi.”²⁸

Klasik tefsirler incelendiğinde müfessirlerce bu hadisenin genel olarak, ayetin zahirine uygun olarak “bu attır, bu devedir” şeklinde eşyanın isimlerinin Hz. Âdem'e (as) öğretilmesi olarak anlaşıldığı görülür.²⁹ Muahhar dönem müfessirlerden Beyzâvi ve Ebussuud Efendi, bu hadiseyi, eşyanın zâtlarının, isimlerinin, özelliklerinin bilgisinin, ilminin usullerinin, sanatların kanunlarının ve aletlerinin öğretilmesi şeklinde açıklayarak mevcut izahlara bir genişlik katar.³⁰

Çağdaş müfessirlerden Reşid Rıza, tâlim-i esmâ hadisesini, Cenâb-ı Hakk'ın hiçbir sınırlama olmaksızın tüm eşyanın bilgisini Hz. Âdem'in (as) gönlüne naksetmesi olarak yorumlar. Ona göre isimlerden murad aslında müsemmeyattır, aralarındaki kuvvetli bağlantıdan dolayı medlûl, delil ile isimlendirilmiştir.

Bu noktada konuyu netleştirme adına, hakiki ilmi, malumatı bizatihi (zatlari itibariyle) bilmek, şeklinde tanımlayan Reşid Rıza'ya göre onları ifade için kullandığımız lafızlar değişse de onların anlamı değişmez.³¹

Anlaşılan o ki, Reşid Rıza isimlerin öğretilmesini, eşyanın Hz. Âdem'e (as) tanıtılması olarak anlamaktadır.

Muhammed Abduh bu hadisenin yorumunda öncelikle kısa bir “isim” tarifinde bulunur. Ona göre isimler, kendisiyle eşyayı bildiğimiz şeydir ki bunlar, hakikate uygun

²⁷ el-Bakara 2/30-37, el-A'râf, 7/11-25, el-Hicr, 15/28-35, el-Kehf, 18/50, Tâhâ, 20/116-123.

²⁸ Kur'ân Yolu (Erişim 1 Mart 2021), el-Bakara 2/31.

²⁹ bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberi, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000), 1/483-485; Ebu'l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987), 1/125-126; Ebu Abdullah Şemsuddîn el-Kurtubi, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûni, İbrahim Atfîş (Kâhire: Dâru'l-Kütubu'l-Misriyye, 1964), 1/282; Eb'ul-Berekât Hâfizuddîn en-Neseî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedyuvi (Beyrut: Dâru'l-Kelimu't-Tayyib, 1998), 1/78-79.

³⁰ Nâsuriddîn Ebu Said Abdullah el-Beydâvi, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman Mera'sîlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1997), 1/69; Ebussuûd Muhammed b. Mustafa, *İrşâdu Akli's-Selîm ile Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ts.), 1/84.

³¹ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 1/218.

olan ilimlerdir. Daha sonra ismin müsemmanın aynısı mı gayrisi mı olduğuna dair tartışmaları aktaran Abduh, kendisinin isim ile neyi kastettiğini çeşitli ayetlerden örneklerle açıklar. Ona göre bu isimlerle kişi Allah'ın sıfatlarından aklına gelenleri anlar ve buna göre kalbinde onun cemâlini ve celâlini hisseder.³² Tâlim-i esmâ hadisesini Hz. Âdem'e (as) has bir durum olarak görmeyen Abduh'a göre bu olay, sadece bir kişiye belli isimleri öğretmenin ötesinde, tüm insanlığa araştırmak ve delillendirmek suretiyle eşyanın bilgisine ulaşma potansiyeli/kuvvesinin verilmiş olduğunu ifade eder.³³

Seyyid Kutub, tefsirinde bu hadisenin nimet oluş cihetine dikkat çeker. Eşyanın isimlerinin öğretilmesini, zahiri anlama uygun olarak yorumlayan Kutub'a göre bu talimledir ki insan bir başkasına muradını anlatabilme kolaylığına erişebilmiştir. Zira isimlerin bilinmediği bir durumda bir hurmayı anlatabilmek için hurmanın kendisini getirip göstermek, bir dağı anlatmak için o dağa gitmek gerekecektir.³⁴

Elmalılı Hamdi Yazır, tâlim-i esmâyı, iki muhtemel manaya hamleder. Bunlardan birincisine göre bu hadise, Allah'ın isimleri va'z edip Hz. Âdem'in (as) ruhuna ilhamen nakşetmesi, ikincisine göre ise Hz. Âdem'e (as) bunları gerektiğinde kullanabileceği bir istidad bahşetmesidir. Yazır bu anlamlardan birincisinin zâhiri ikincisinin ise muhtemel anlam olduğunu vurgular.³⁵

Daha sonra bu konuya dair selefin görüşlerini maddeler halinde sıralayan Yazır, bunlardan biri üzerinde durur. Bu yoruma göre esmâdan maksat, lisan değil, eşyayı birbirinden ayırt etmeye yarayan ilmî suretlerdir. Esmâyı, ilim olarak yorumlamanın tashihe muhtaç olduğunu düşünen Yazır, bunun ilimden ziyade kelâm veya kelâm-ı nefsi (zihin) olarak mütalaa edilmesinin daha doğru olacağını belirtir. Nitekim ona göre yorumlar farklılaşsa da bu hadisede Hz. Âdem'in (as) hilafete müteallik olarak ilim (mantık/zihin) ve kelâm sıfatlarına mazhar kılındığı aşikârdır. İnsanlığın lisan hususunda mazhar olduğu çeşitlilik ve gelişmişliği bu hadiseye borçlu olduğunu öne süren Yazır, bir "insan" ve "hakikat" olarak Âdem'in ancak bu hadiseyle (ilim, mantık ve kelâmın bahşedilmesiyle) "tam" olduğunu vurgular. Yazır buradan hareketle Hz. Âdem (as) öncesindeki mahlûkatın, hangi tür olurlarsa olsunlar lisandan mahrum olup, insan olmadıklarını ifade ederek, bir anlamda Hz. Âdem (as) öncesi insanlığın var olduğunu ileri süren görüşü reddeder.³⁶

Tâhir b. Âşûr bu hadisenin muhtemel yorumlarını sıralar ve hangi şekilde anlaşılırsa anlaşılırsın aslında bu vesileyle insanın meleklerle karşı elde ettiği rüchaniyetin, tâlim-i esmânın neticesi olan konuşma kabiliyetinden kaynaklandığını belirtir. Nitekim bu konuşma kabiliyetidir ki insanlara kendi aralarında bile üstünlük kazandırmıştır.³⁷

³² Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 1/218-219.

³³ Abduh'un görüşünü aktaran Reşid Rıza bir itiraz getirmemek suretiyle bu görüşe katıldığını ihsas eder. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 1/218-219.

³⁴ Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'ân* (Kâhire/ Dâruş-Şurûk, ts.), 1/57.

³⁵ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul/ Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 1/309-310.

³⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1/310.

³⁷ Bu yorumlar, o an için mevcut olan eşyanın isimlerinin öğretilmesi, mevcut ve gelecekte vücut bulacak eşyanın isimlerin öğretilmesi, sadece eşyanın isimlerinin öğretilmesi, manaların ve sıfatların isimlerinin öğretilmesi, bunların bir dildeki isimleri ile veya ilerde insanlığın konuşacağı bütün dillerdeki isimleriyle öğretilmesi gibi genellikle eşyayı sadece tanımlayan ve diğerinden ayırt etmeye yarayan zahiri bir öğretimin yansımalarıdır. Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus/ ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984), 1/410.

Bu ifadelerden İbn Âşûr'un yorumunun Yazır'ın tespitiyle kısmen örtüştüğü anlaşılmaktadır. Ancak Yazır'ın bu hadiseyi sadece konuşma kabiliyetine hasretmeyip kelâma ilaveten ilim sıfatını içine alacak şekilde genişlettiği ve daha bütüncül bir bakış açısıyla tefsir ettiği görülür.

Vehbe Zuhayli, genel kabule uygun şekilde tâlim-i esmâ hadisesini eşyanın isimlerinin öğretilmesi olarak yorumlar.³⁸

Nursî'ye göre ise bu hadise, insanlığa talim olunan nihayetsiz ilimlerin, kâinat içerisinde bulunan türleri kuşatmış pek çok fenlerin, Cenâb-ı Hakk'ın şuunat ve sıfatlarına ulaşma imkânı veren pek çok marifetin talimini anlatan küllî bir düsturun ucudur. Nursî, insanın emaneti yüklenme davasında sadece meleklerle değil göklere ve yerlere de tefevvuk edişini burada aramak gerektiğini belirterek, bu hadisenin imtihan dünyasının açılışı dolayısıyla kâinatın yaratılışında oynadığı kritik role dikkat çeker.³⁹

Nursî'nin bu ayete dair diğer bir yorumu işârî metoda dayanır. Her bir Peygambere verilen mucizenin insanlığın nail olacağı özel bir keşfe işaret ettiğini öne süren Nursî'ye göre bu hadise beşerî gelişimin ve ilerlemenin farklı alanlarda en ileri hedeflerine işaret etmektedir. Yorumunu biraz daha açmak isteyen Nursî, Cenâb-ı Hakk'ın, bu ayetle insanlığa işaretten hitap ettiğini belirtir. Cenâb-ı Hak, bu işârî hitapta insanoğluna Hz. Âdem'e (as) hilafet konusunda bir hüccet ve bir üstünlük vesilesi olarak bütün esmâyı talim ettiğini hatırlatmaktadır. İnsanoğluna düşen ise Hz. Âdem'in (as) kabiliyetlerinin de varisi olduğunu hatırd tutarak bütün esmâyı öğrenmek suretiyle, emanete liyakatini ve sair mahlukata niçin üstün kılındığını göstermesidir. Bu gayelere matuf olarak yola çıkacak olan insanın muvaffak olması için Cenâb-ı Hakk'ın bir ismine yapışması gerekir.

Cenâb-ı Hakk'ın mezkur hitapta insanoğluna bir diğer ihtarı, Hz. Âdem'in (as) şeytana bir defa aldanması sebebiyle başına gelenlerdir. İnsana düşen ise bu hadiseden ibret almak suretiyle, ilerlemek ve yükselmek için çıktığı bu yolculuğu, tabiat bataklığına düşüşün vasıtası kılmamaktır. Nitekim Cenâb-ı Hak, bu vartaya düşmemesi için insanoğluna bir reçete de sunmuştur. Buna göre insan söz konusu yolculuk süresince ara ara esmâ-i ilâhiyeye dikkat ettiği, keşfettiği fûnûnu ve elde ettiği ilerlemeyi esmâ-i ilâhiyenin semasına ulaştırarak bir merdivene dönüştürebildiği takdirde - düşmesi muhtemel mezkur tehlikelerden korunmakla beraber - esmânın dürbünüyle Rabbine kalbiyle bakabilecektir.⁴⁰

Bu ayetten bir de remzî mana istihrac eden Nursî, ayette her bir ilmin, her bir kemâlin, her bir fennin yüksek bir hakikatinin esmâ-i ilâhiyeden bir isme dayandığının remzen ifade edildiğini belirtir. Ona göre bütün o ilimler ve sanatlar ancak çok çeşitli tecelliyatı olan o isme dayanmakla kemâlini bulur ve hakikat olur. Aksi takdirde gelişme, sanat ve ilerleme olarak görülen bütün bu durumların nâkıs bir gölge olmaktan öteye geçemeyeceğini ifade eden Nursî, bu tespitini örneklerle destekler. Bu örneklerden birine göre mühendislik bir ilim ve sanattır. Bu ilmin ve sanatın hakikatı, ancak Cenâb-ı Hakk'ın Adl ve Mukaddir ismine ulaşım mühendislik ilmini ve sanatını o isme bir ayine yapıp, o ayinede bu isimlerin cilvelerini müşahede etmekle ortaya çıkar. Nursî bu örneğe tıp ve

³⁸ ez-Zuhayli, *et-Tefsîru'l-Munîr*, 1/126.

³⁹ Nursî, *Sözler*, 246.

⁴⁰ Nursî, *Sözler*, 262.

felsefe ilimlerini de ekleyerek beşeriyet için hakiki terakkinin nasıl olacağına dair bir yol haritası çizer.⁴¹

Konuyla ilgili açıklamalar incelendiğinde klasik dönem müfessirlerin ayetin zahiri anlamı ile iktifa eden bir tefsir tarzını tercih ettikleri, çağdaş müfessirlerin ise, ayete muhtelif zaviyelerden yaklaşmak suretiyle hadisenin farklı boyutlarına temas etme çabası içerisinde oldukları görülür.

Şüphesiz insanın hilafet misyonu dikkate alındığında insanoğlunun eşyanın isimlerini “bu ağaçtır”, “bu denizdir” şeklinde bilmesi kâfi gelmeyecektir. Bu hadisenin tefsirinde insanın misyonuna muvafık olarak; kâinatı tanıması, kâinatı nasıl imar edeceği, eşyaya dair malumatını nasıl marifete dönüştüreceğinin öğretilmesi gibi manaların ön plana çıkarılması, diğer bir deyişle ayetin zahiri anlamının ötesine geçilmesi gerekmektedir.

Nitekim çağdaş müfessirlerin yorumlarında genellikle ortak bir noktada buluştukları görülür. Bu nokta, tâlim-i esmânın sadece Hz. Âdem'e (as) münhasır bir vakia olarak telakki edilmeyip, onun şahsında “insan”ın fitratına derc edilen kuvveler olarak algılanması gerektiğidir. Abduh bunu öğrenme, araştırma ve keşfetme istidadı olarak, İbn Âşur konuşma-ifade etme yeteneği olarak, Elmalılı Hamdi Yazır ise ilim ve konuşma kabiliyeti olarak yorumlar. Bu üç görüşten en kapsamlısı şüphesiz Elmalılı Hamdi Yazır'a aittir.

Öte yandan Nursî'nin getirmiş olduğu izahlarla, muhteva itibariyle kısmen, metodik olarak tamamen diğer müfessirlerden farklılaştığı görülür. Onun buradaki yorumları kıssalara dair geliştirmiş olduğu sistematik bir bakış açısının ürünüdür. Nitekim burada söz konusu bu bakış açısına bağlı olarak iki farklı usûlü işleterek, bu hadiseyi birbiriyle bağlantılı ve birbirini tamamlayan iki farklı yoruma tabi tutar. Böylelikle insanoğluna talim olunan hadsiz ilim ve fennin, sadece “bilmesi” için öğretilmediğini, bunları Cenâb-ı Hakk'ın marifet ve şuuruna vasıta kılması gerektiğini söyler. Ayetin işârî yorumunda ilim ve sanatların hakikatlerinin esmâ-i ilâhiyeden birine dayandığını tespit eder, ilim ve esmâ-i ilâhiye arasındaki bağlantıyı kurarak bir anlamda hilkat-i kâinatın sırrına ışık tutar.

3. Hz. Yunus (as) Kıssasına Çağdaş Yaklaşımlar

Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Yunus (as) kıssası detaylara yer verilmeden üç surede zikredilir.⁴² Nursî, bu kıssayı Enbiya suresinin 87. ayeti üzerinden tefsir eder. İlgili ayet şöyledir:

وَدَا التُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَعْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ

“Zünnûn'u da (Yûnus) zikret! Hani öfkeli bir halde geçip gitmiş, bizim kendisini sıkıştırmayacağımızı sanmıştı. Sonunda karanlıklar içinde, "Senden başka hiçbir tanrı yoktur. Seni tenzih ederim. Gerçekten ben kötü işler yapmışım!" diyerek yalvardı.”

⁴¹ Nursî, *Sözler*, 262-263.

⁴² el-Enbiyâ 21/87-88, es-Sâffât 37/139-148, el-Kalem 68/48-50.

Klasik dönem tefsirleri incelendiğinde ayetin bir takım rivayetler eşliğinde Hz. Yunus'un (as) başından geçen hadisenin ve bazı lafızların beyanı çerçevesinde tefsir edildiği görülür.⁴³

İbn Âşûr, tefsirinde ayetteki lafızları filolojik tahlile tabi tutmak ve tevile muhtaç bazı ibareleri yorumlamak suretiyle tefsir eder. *فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ* - “kudretimizin kendisine yetmeyeceğini zannetmişti” ifadesinin iki şekilde yorumlanabileceğini belirten İbn Âşûr'un birinci yorumuna göre bu ifade, Hz. Yunus (as) tarafından balığın karnında söylenmiş bir sözdür ve âdeten oradan kurtulmanın imkânsızlığını ifade eder. İbn Âşûr'un ikinci yorumuna göre, Hz. Yunus (as) Allah'tan aksi yönde bir vahiy gelmediği için hicretine mâni olacak bir durumun olmadığını düşünmüştür. Bu tabir bunu ifade eder.⁴⁴

Elmalılı Hamdi Yazır, bu ayeti meallendirmekle yetinirken⁴⁵ bir başka bölümde kıssayla ilgili isrâiliyattan uzun bir rivayeti aktarır ve ayetlerle söz konusu rivayetin çeliştiği yerleri nazara vererek, hadisenin aslını ortaya koymaya çalışır.⁴⁶

Tefsirinde kıssayı icmâlen aktaran Kutub, *فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ* ifadesini de açıklar. Ona göre, Hz. Yunus (as) “Allah yeryüzünü daracak bir mekân kılmamıştır, yeryüzü olanca genişliğiyle bana açıktır ve davet edilecek daha nice kavim vardır” gibi düşüncelerden hareketle davetine icabet etmeyen kavmini terketmiştir. Kutub, kıssanın hisse tarafının daha çok İslam davetçilerine baktığını, onların bu kıssadan ibret almaları gerektiğini belirterek bu dersleri şöyle ifade eder:

İslam davetçileri, tebliğ ve davet yükünün ağırlığını müdrik olarak, muhataplarından aldıkları olumsuz cevaplar karşısında davetlerine son vermemeli, öfke ve kırgınlıklarının tamamını yutarak vazifelerinin icrasına devam etmelidir. Şüphesiz güvenilir ve doğru sözlü insanlar için yalanlanmak ve inanılmamak, tahammül sınırlarını zorlayan çok zor bir hadisedir. Ancak bu kutlu bir görevdir ve kişi bu görevin icrasında, davetine icabeti sağlayacak (meşru) tüm vesileleri kullanmalıdır. Şayet yüz kere yalanlanmış olsa da yüz birinci defa davetini yinelemeli ve asla ümitsizliğe kapılmamalıdır. Kutub son olarak, Hz. Yunus'un (as) dönüşü ve istiğfarında ve Cenâb-ı Hakk'ın rahmetiyle bu duaya isticâbında İslam davetçileri için düşünülmesi gereken mühim ibretler olduğunu hatırlatarak tefsirini sonlandırır.⁴⁷

Vehbe Zuhayli de Kutub ve İbn Âşûr gibi *فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ* ibaresinin üzerinde durur. Ona göre Peygamberler masum olduğu için bu ifadeyi, “kendisini kavmine dönmeye zorlamayacağımızı düşünmüştü” şeklinde anlamak gerekir.⁴⁸

Bediüzzaman tefsirinde kıssayı olabildiğine icmâl ederek iki cümlede aktardıktan sonra kıssadan çıkardığı tevhid derslerini paylaşır. O bu derslerde Hz. Yunus'un (as) münacatını hareket noktası olarak kabul eder. Öncelikle Hz. Yunus'un (as) balığın karnındaki haline dikkat çeken Nursî, o vaziyette birisi için bütün sebeplerin sukût ettiğini belirtir. Ona göre gece, deniz ve balık Hz. Yunus'un (as) aleyhinde ittifak ettiği için onu

⁴³ ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzîl*, 1/131-132; el-Kurtubi, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/329-331; el-Beydâvi, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, 4/58; en-Nesefi, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, 2/417-418.

⁴⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1/132-135.

⁴⁵ Bk. Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5/3366.

⁴⁶ Bk. Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 6/4072-4076.

⁴⁷ Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'ân*, 4/2393-2394.

⁴⁸ ez-Zuhayli, *et-Tefsîru'l-Munîr*, 11/270-271.

ancak bu üçüne gücü yeten bir zat selamete sahile çıkarabilirdi. Hz. Yunus'un (as) fırtınalı bir denizde, gece karanlığında balığın karnındaki halini sebepler açısından bu şekilde tahlil eden Nursî, sebeplerin acziyetini net bir şekilde ortaya koyar. Hz. Yunus (as) da bütün bunları müdrik bir peygamber olarak müsebbibu'l-esbâb olan Cenâb-ı Hakk'a yalvarmış, o andan itibaren hadisenin seyri birden bire değişmiştir. Zira Cenâb-ı Hak, bu münacata icabet etmiş, balığın karnını Hz. Yunus için bir denizaltı, denizi emniyetli bir sahra, kameri bir gece lambası hükmüne getirmiştir. İlk aşamada birer düşman gibi aleyhine ittifak etmiş olan unsurlar, böylece hizmetkâr birer dosta dönüşmüştür.⁴⁹

Nursî ikinci aşamada kıssayı işârî tefsire tabi tutar.⁵⁰ Hz. Yunus'un (as) hali ile kendi vaziyetimizi mukayese eden Nursî, halimizin ondan çok daha dehşetli olduğunu vurgular ve kıssadaki her bir unsuru şahsî hayatımızdaki karşılığı ile eşleştirir. Buna göre gecemiz istikbâldir ve istikbâlimiz gafletimiz sebebiyle onun gecesinden çok daha karanlıktır. Denizimiz, yeryüzüdür ki bu deniz her dalgasında binlerce cenaze taşıdığından onun denizinden çok daha korkutucudur. Balığımız, nefsimizin hevasıdır ki ebedi hayatımızı sıkıp mahvetmek istediği için Hz. Yunus'un (as) balığından çok daha zararlıdır. Zira onun balığı kısa bir hayatı mahvederken, bizim balığımız ise sonsuz bir hayatın mahvına çabalamaktadır.

Dolayısıyla yapılması gereken şey, hakiki vaziyetimizin farkına varmak, Hz. Yunus'a iktida ederek sebeplerin tamamından yüz çevirmek ve Rabbimize Hz. Yunus'un münacatıyla doğrudan iltica etmektir. Zira gaflet veya dalâletimiz sebebiyle aleyhimizde ittifak etmiş olan istikbalimiz, nefsimiz ve dünyamızdan gelebilecek olan zararları ancak her şeyi emri altında tutan Cenâb-ı Hak defedebilir.⁵¹

Tefsirinin sonunda insanın her şeyle alakalı olmasını sağlayan câmî yapısına dikkat çeken Nursî, insanın bu câmîiyeti sebebiyle mikroskobik bir canlı olan mikroptan korktuğu gibi kaymakta olan bir kuyruklu yıldızdan korktuğunu, hanesini sevdiği gibi cenneti de sevdiğini ifade ederek bu tespiti örnekendirir. Ona göre böylesi mahiyete sahip olan insan, ancak her şeyi tasarrufunda tutan Cenâb-ı Hakk'ı mabud tanımakla huzur bulabilir. Dolayısıyla her insan daima Hz. Yunus'un (as) duasına muhtaçtır.⁵²

Kıssaya dair izahlar incelendiğinde klasik dönem tefsirlerin genellikle yoğun bir rivayet aktarımı üzerinden hadiseyi beyan etmeye yöneldikleri, çağdaş tefsirlerde ise rivayetlerin kendilerine bu denli yer bulamadığı görülür.

Çağdaş müfessirlerin yaklaşımlarında ise Kutub ve Nursî dışında diğer müfessirlerin kıssanın hisse boyutuna yeterince yer vermedikleri, bunun yerine teville açık bazı ifadelerin yorumlanmasına odaklandıkları görülür. Bu iki müfessirden Kutub, kıssadan İslam

⁴⁹ Nursî, *Lem'alar*, 5-6.

⁵⁰ İşârî tefsir, genel olarak iki şekilde tatbik edilmektedir. Bunlardan birincisi sûfi işârî tefsir olarak nitelendirilir ki, tasavvuf erbabına görünen gizli işaretler gereğince ayetlerin zahirinden farklı olmakla birlikte zahiri ile de telif edilmesi mümkün olacak şekilde tevil edilmesidir. Farklı bir mahiyet arz eden nazarî işârî tefsir ise, ayetlerin, tasavvuf erbabının zihnindeki ilmî öncüllerin esas kabul edilerek yorumlanması ve ayetin mutlak yorumunun o olduğunun ileri sürülmesi yönüyle işârî sûfi tefsirden ayrılır. Muhammed Hüseyin ez-Zehabi, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn* (Kâhire: Mektebetu Vehbe, ts.), 2/261.

Nursî'nin buradaki çıkarımları, tasavvufi tefsirde bilinen nazarî işârî yorumlardan tamamen, işârî sûfi tefsirden kısmen farklıdır. Onun bu tür izahları aslında kıssanın bir çeşit enfûsî yorumudur ki kanaatimizce Nursî bu tür tevillerle, kıssayı bireyin şahsî dünyasına taşımayı amaçlamaktadır.

⁵¹ Nursî, *Lem'alar*, 6-7.

⁵² Nursî, *Lem'alar*, 7-8.

davetçilerine yönelik pek çok ders çıkarırken Nursî, iki farklı metot üzerinden kıssayı muhtelif boyutlarıyla izah eder. Gerek işârî yorumlar, gerekse tevhidî dersler olsun Nursî'nin çıkarımları kıssanın adeta evrensel bir yorumu mahiyetindedir. Zira bu yorumlar incelendiğinde çıkardığı derslerin tamamının “insan” hakikatine hitap ettiği ve “fitrat” üzerine temellendiği görülür.

4. Hz. Eyyûb (as) Kıssasına Çağdaş Yaklaşımlar

Hz. Eyyûb (as) kıssası, Kur'ân'ın icmâlen yer verdiği kıssalardan biridir. Kur'ân, bu kıssayı iki farklı surede⁵³ hastalıklarının ayrıntılarına girmeksizin, mündemiç olduğu dini ve ahlakî mesajlar üzerinden aktarır.⁵⁴

Nursî bu kıssayı Enbiya suresinin 83. ayeti üzerinden tefsir eder. Ancak sonraki ayetin de konuyla ilgili olması sebebiyle konuyu Enbiya suresinin 83-84. ayetleri üzerinden incelemeye çalışacağız. İlgili ayetler şöyledir:

وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أِنِّي مَسِيءٌ وَانْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ
فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ وَآتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَذَكَرَى لِلْعَابِدِينَ

“Eyyûb'u da an! Hani rabbine, 'Başıma bu dert geldi. Ama sen merhametlilerin en merhametlisin' diye niyaz etmişti.”

“Bunun üzerine biz, tarafımızdan bir rahmet ve kulluk edenler için anılacak bir örnek olmak üzere onun duasını kabul ettik; kendisinde dert ve sıkıntı olarak ne varsa giderdik; ona aile efradını, ayrıca bunlarla birlikte bir mislini daha verdik.”

Klasik tefsirler incelendiğinde bu ayetlerin, bazı rivayetler eşliğinde kıssayı genel hatlarıyla beyan etme doğrultusunda tefsir edildiği görülür. Buna göre, Hz. Eyyûb (as) mal, mülk, sıhhat, aile gibi her açıdan iyi bir mevkidedir. Ancak bir müddet sonra Cenâb-ı Hakk, Hz. Eyyûb'u (as) çeşitli sıkıntılarla imtihan eder ve başta sıhhati olmak üzere sahip olduğu pek çok nimeti kaybeder. Fakat hiçbir zaman şikâyetçi olmaksızın daima sabır hali üzere Rabbine ibadete devam eder. Hz. Eyyûb (as) bir gün Rabbine öyle bir niyaz eder ki Cenâb-ı Hak, kendisine başta sıhhati olmak üzere kaybettiği her bir nimeti iade eder. Müfessirlere göre buradaki niyaz bir şikâyet değil bir duadır. Zira bir başka ayette onun sabırlı olarak nitelenmesi⁵⁵ ve yine bir sonraki ayette فَاسْتَجَبْنَا لَهُ - “icabet ettik” şeklinde karşılık verilmesi, bunun bir dua olduğunun delilidir. Ayrıca bu hadise, insanlara şu dersi ihtar eder: Zamanının en faziletlisi olmasına rağmen bu şekilde sıkıntılara düşürülen Hz. Eyyûb'u (as) hatırlar, onu örnek alırsanız sıkıntılarınızı fırsata dönüştürmesini bilirsiniz.⁵⁶ Mâturidi, şeytanların Hz. Süleyman'a (as) hizmetkâr kılınmasının da Hz. Eyyûb'e (as) musallat olmasının da istihkâk sebebiyle değil Cenâb-ı Hak'tan bir ikram ve bir imtihan

⁵³ el-Enbiyâ 21/83-84, Sâd 38/41-44

⁵⁴ Ömer Faruk Kahraman, “Eyyûb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Şubat 2021).

⁵⁵ Sâd 38/44.

⁵⁶ ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzil*, 1/130-131; Ebu Abdullah Muhammed Fahrudîn er-Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut/ Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1999), 22/171-176; el-Kurtubi, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/322-327; el-Beydâvi, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, 4/58; en-Nesefi, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, 2/416-417; Ebussuûd, *İrşâdu Akli's-Selîm ile Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 1/81-82.

vesilesi olarak verildiğini ifade eder. Ona göre bu gerçekler mutezilenin salah/aslah görüşünü⁵⁷ nakzetmektedir.⁵⁸

Elmalılı Hamdi Yazır bu ayeti meallendirmekle yetinirken,⁵⁹ Kutub tefsirinde kıssadan çıkarılacak derslere yer vererek bir anlamda ayetleri evrensel yoruma tabi tutar. Kutub'un dikkat çektiği ibretimiz nüktelerden biri, Hz. Eyyûb'un (as) duasında halini beyan etmekle iktifa edip Cenâb-ı Hak'tan bir şey talep etmemesidir. Zira ona göre bu örneklik, kişiye hangi halde olursa olsun kul olarak, O'ndan razı olmak gerektiğini bildirir. Bir diğer nükte ise رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا - "katımızdan bir rahmet üzere" ifadesinden hareketle bütün bunların O'nun rahmetinden kaynaklandığını bilmek gerektiğidir. Kutub'un dikkat çektiği son nükte وَذِكْرَى لِّلْعَابِدِينَ - "kullar için bir örnek ve ibret olmak üzere" ifadesine dairdir. Ona göre burada "kul" lafzı tercih edilerek, kul olanların daima bela ve imtihana maruz kalabileceklerine işaret eder. Kulların karşı karşıya olduğu teklif, bir oyun olmadığı gibi, sadece ağızdan çıkan basit bir söz, her dileyenin ağzına doladığı bir iddia da değildir. Dolayısıyla kulun çetin imtihanlara hazır olması gerekir.⁶⁰

İbn Âşûr, kıssaya icmâlen yer vermekle birlikte ayeti daha çok filolojik açıdan inceler. Hemen her bir lafzın anlamını beyan eden İbn Âşûr, bu lafızların barındırdığı anlam inceliklerine değinir. Örneğin مَسَّ lafzının hafif bir temas anlamına geldiğini belirten İbn Âşûr'a göre Hz. Eyyûb'un hastalığın kendine isabet edişini ve çektiği sıkıntıları bu lafzı kullanmak suretiyle tahfif edişi, onun Allah'a karşı edebinden kaynaklanmaktadır. İbn Âşûr benzer şekilde diğer lafızları da dil açısından inceler.⁶¹

Vehbe Zuhayli ayetin tefsirinde farklı olarak, nefret uyandıran, tiksindirici hastalıkların peygamberlere isabet edemeyeceğini, zira onların bundan korunmuş olduğunu vurgular. Zuhayli'nin bu yorumu, bu anlamdaki rivayetlere karşı temkinli olunması gerektiğine işaret etmektedir.⁶²

Bediüzzaman bu kıssayı farklı yönleriyle "nükte" ismini verdiği beş bölümde tefsir eder. Bu beş nükte incelendiğinde birincisinde işârî yorumlara, diğer nüktelerde ise dirayet metoduna ağırlık verdiği görülür.

Girişte kıssayı icmâlen aktaran Nursî, bu aktarımda Hz. Eyyûb'un (as) yaralarından neşet eden kurtların diline ve kalbine ulaşacakları esnada, "zikrine ve ibadetine halel geleceği endişesiyle" Cenâb-ı Hak'a münâcatta bulunduğunu belirtir.⁶³ Daha sonra

⁵⁷ Salah veya Aslah meselesi itikadi bir konu olup, bu kavramlar Cenâb-ı Hak'ın fiillerinde salaha (hayra ve iyiye) riayet etmesini vâcib gören mutezilî anlayışa aittir. Ebu'l-Feth Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Fas/ Muessetu'l-Halebi, ts.),1/45. Ehl-i sünnetin bu konudaki mutezilî iddialara red olarak öne sürdüğü bazı deliller ve naslar için bk. Sadruddîn Ebu'l-İzz el-Ezraî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, thk. Nâsiruddîn el-Albânî (Kahire/ Dâru's-Selâm li't-Tibâa ve'n-Neşr, 2005), 148.

⁵⁸ Ebu Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, thk. Mecdi Baslûm (Beyrut/ Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 2005), 7/367.

⁵⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5/3365. Yazır, Sâd suresinde de kıssayı sadece bazı lafızları beyan etmek suretiyle tefsir eder. bk. a.mlf., *Hak Dini Kur'ân Dili*, 6/4101-4102.

⁶⁰ Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'ân*, 4/2392.

⁶¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 17/125-128.

⁶² Bk. ez-Zuhayli, *et-Tefsîru'l-Munîr*, 17/110.

⁶³ Nursî, *Lem'alar*, 9. Hastalığın anlatımıyla ilgili ayetlerde göremediğimiz bu bilgi, senetsiz bir rivayette aktarılır. Hatta İbnu'l-Arabî'nin bu rivayet hakkında "ne güzel bir rivayet keşke senedi de olsaydı" diye hayıflandığı söylenir. bk. el-Kurtubi, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 11/324; Ebu'l-Hasan İzzuddîn İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Omer Abdusselam Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997), 1/118.

kıssanın tefsirine geçen Nursî, birinci nüktede işârî yorumlarına yer verir. Hz. Eyyûb'un (as) zahiri yaralarına ve hastalıklarına karşı, bizim kalbî, bâtinî hastalıklarımızın olduğunu öne süren Nursî, iç tarafın dışa, dışın içe çevrilmesi halinde - işlediğimiz günahlar sebebiyle - Hz. Eyyûb'den (as) daha hastalıklı görüneceğimizi vurgular. Nursî bâtinî yaraları, zâhiri yaralardan çok daha tehlikeli addeder ve bunu zahiri yaraların “kısa bir hayatı”, bâtinî yaraların ise “sonsuz bir hayatı” tehdit etmesi üzerinden açıklar. İşlenen günahların neticesi olan bâtinî yaraların hafife alınır yönü olmadığını düşünen Nursî'ye göre bu yaralardan hasıl olan şüpheler imanı zedelemektedir. Hatta bu bâtinî/manevî yaralar sebebiyle kişi, Cenâb-ı Hakk'ı zikretmekle aldığı zevkten, nefret edecek derecede uzaklaşmaktadır.⁶⁴

Bu tespiti biraz daha açan Nursî, her bir günah içerisinde küfre götüren bir yol olduğunu öne sürer ve bu tezini örneklerle açıklar. Bunlardan birinde cehenneme girmeyi netice verebilecek büyük bir günahı işleyen kişiyi örnek verir. Ona göre bu kişi istiğfar etmediği takdirde, bütün ruhuyla cehennem olmamasını arzu ettiğinden, bu konuya dair küçük bir şüphe bile onu cehennemi inkâr konusunda cesaretlendirebilecektir. * Nursî, bu gibilerin ubudiyetteki cüz'i külfetleri nefsine kabul ettiremedikleri için istiğfar yerine inkârı tercih etmelerini, sineğin ısırmasından kaçıp yılanın ısırmasını kabul eden kişinin haline benzetir ve zikretmiş olduğu örneklerin kalbin pas tutması⁶⁵ konusunun anlaşılmasına vesile olacağını ifade eder.⁶⁶

Nursî ikinci nüktede kişinin musibet ve hastalıklardan niçin şikâyetçi olamayacağını üç vecihte beyan eder. Bunlardan birincisinde insanın vücudunu bir model şeklinde tasvir eden Nursî, bir elbise hükmündeki bu modelin üzerinde tasarruflarda bulunma hakkının tamamen o elbisenin sahibine yani Cenâb-ı Hakk'a ait olduğunu söyler. Ona göre Cenâb-ı Hak, muhtelif esmasının cilvesini göstermek maksadıyla böylesi tasarruflarda bulunur. Örneğin Rezzâk ismi açlığı, Şâfi ismi hastalığı gerektirir.

İkinci vecihte hayatın ancak hastalıklarla safılaşacağını, statik, tek düze hayatın tamamen hayır olan vücuddan ziyade, bütünüyle şer olan ademe gideceğini ifade eden Nursî, üçüncü vecihte dünyanın imtihan oluşunu nazara verir. “İmtihan neticesine göre değerlendirilir” gerçeğinden hareket eden Nursî, hastalıkların bu imtihanı kazanmak için

Anlaşılan o ki, Nursî, bu konuda aktarılan ondan fazla rivayet arasından bunu şâyân-ı tercih bulmuş ve senetsiz bu rivayeti kullanmakta beis görmemiştir. İlgili rivayetin geçtiği bazı kaynaklar için bk. el-Kurtubi, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, 11/324; Ebu'l-Hasan İzzuddîn İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Omer Abdusselam Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997), 1/118.

Ancak hadis kaynaklarında böylesi bir bilginin olmaması, aktarılan bu bilginin İsrâîlî rivayetlerde anlatılanlarla kısmen benzerlik arz etmesi ve kıssayla ilgili olarak hadis kaynakları dışından rivayet edilenlerin tamamen İsrâîlî kaynaklardan intikal ettiğinin ileri sürülmesi gibi hususlardan hareketle, Nursî'nin aktardığı bu bilginin İsrâîliyattan olduğuna hükmedilebilir. bk. Kahraman, “Eyyûb”. Bu bağlamda Taberî'nin bu hususta daha çok peygamberler tarihi ve İsrâîlî haberleriyle bilinen Vehb b. Münebbih'ten aktardığı uzun rivayet için bk. et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân*, 18/483-493.

⁶⁴ Nursî, *Lem'alar*, 9-10.

* Kanaatimizce bu son derece önemli bir tespittir. Zira tartışılan itikâdî ve amelî mevzular, çoğu zaman farkında olmaksızın böylesi bir bilinçaltı reflektsten beslenmektedir. Nitekim kişinin şahsî yaşantısını şekillendiren “modern kabuller” bir takım amelî veya itikâdî hükümlerle çeliştiğinde, mevzu bahis kişinin bu hükümlere dair karşılaştığı en ufak bir şüpheyi sarsılmaz bir hüccet kabul etmesi ve buradan hareketle bu hükümleri inkâra cüret etmesi bu halin tipik bir tezahürüdür. Konuşmalarımızda sıkça yer alan “inandığınız gibi yaşamazsanız yaşadığınız gibi inanırsınız” sözü, tam da bu noktaya ışık tutan veciz bir ifadedir.

⁶⁵ el-Mutaffifin, 83-14.

⁶⁶ Nursî, *Lem'alar*, 10-11.

mühim fırsat sunduğu hakikatini hatırlatarak, hastalığın bu yönüyle bir musibet değil, bir nimet olduğunu ifade eder.⁶⁷

Bediüzzaman üçüncü nükte musibetlerin hakikatini beyan etmeye devam eder. Nursî'ye göre her insan geçmiş günlerde başına gelen musibetleri hatırladığında - o musibetler geçip gittiğinden - Elhamdulillah diyerek sevinirken, geçmişteki lezzetleri hatırladığında - o lezzetler artık elinde olmadığından - onlara üzüdür. O buradan hareketle fâni bir lezzetin kalıcı bir elem, fâni bir musibetin daimi sürur verdiği sonucuna ulaşır.⁶⁸

Nursî dördüncü nükte kişiye verilen sabır kuvvetinin, doğru kullanıldığı takdirde karşılaşılan musibetlere rahatlıkla kâfi geleceğini, bir hatırası eşliğinde izah eder. Buna göre Nursî, şiddetli bir hastalığa yakalanan bir dostunu ziyaret eder. Hasta dostu Nursî'ye yüz gecedir rahatça uyuyamadığını ifade ederek şikâyetinde bulunur. Nursî, bu dostuna, bahsettiği yüz günün geçmiş olduğunu, onlardan şikâyetçi olmak yerine onlara bakıp şükretmesi gerektiğini, gelecek olan günler henüz gelmediği için onlardan şuan itibarıyla şikâyetçi olmanın anlamsız olduğunu, kendisine verilen sabır kuvvetini bulunduğu saate sarfetmesi gerektiğini hatırlatır. Dostu, Nursî'nin bu nasihatini dinledikten sonra sıkıntısının ondan bire indiğini ifade ederek Cenâb-ı Hakk'a şükreder.⁶⁹

Beşinci Nükteyi üç meselede beyan eden Nursî birinci meselede bir müslümanın hastalıklara ve musibetlere bakış açısının nasıl olması gerektiğini hatırlatır. Asıl musibetin dine gelen musibet olduğuna dikkat çeken Nursî, bu tür musibetlere maruz kalmamak için daima Cenâb-ı Hakk'a iltica etmek gerektiğini ifade eder. Hakikat noktasında dini olmayan musibetleri, "ihtar-ı rahmânî" olarak niteleyen Nursî, bunu bir temsille izah eder. Bu temsile göre kişinin maruz kaldığı gayr-ı dînî musibetler, bir çobanın başkasının tarlasına tecavüz eden koyunları çevirmek için attığı taşa benzer. Musibetlerin pek çoğu, kişiyi gafletten kurtarmak, günahlarından arındırmak, aczini ve zayıflığını hatırlatmak üzere yapılmış böylesi bir ihtardır. Hastalıkları ve musibetleri bu şekilde telakki eden Nursî, bu anlayışın Cenâb-ı Hak'tan "usûlunce" şifa talep etmeye mâni olmadığını vurgular. O bu usûlü, müştekiyane değil, "mütezellilane iltica" olarak tarif eder. Söz konusu bu tavrı, kişinin Cenâb-ı Hakk'ın rububiyetinden razı oluşunun bir göstergesi olarak takdim eden Nursî, kadere itiraz eder tarzda hastalıktan şikâyetçi olan kişinin durumunu kırılmış bir elle intikam almak isteyen kişiye benzetir. Bu kişinin çabasının, elindeki kırığı ve hissettiği acıyı arttırmaktan başka bir işe yaramayacağı malumdur.⁷⁰

İkinci meselede maddi musibetleri hafifletmenin yollarını beyan eden Nursî, üçüncü meselede konunun güncel yorumunu ele alır. Her zamanın kendine has hükümleri olabileceğini ifade eden Nursî'ye göre bu zamanda musibet şeklini değiştirmiş, musibet gibi görülen bazı haller ilâhî bir lutfâ dönüşmüştür. Bunun delili ise kendisine gelen genç hastaların akranlarına nispeten ibadetlerine ve ahiretine daha sıkı bağlanmalarındır. Dolayısıyla o gençlerdeki hastalık aslında ilâhî bir nimettir.⁷¹

Nursî, hâtime bölümünde konuyu özetleyici ve tamamlayıcı izahlarda bulunur. Cenâb-ı Hakk'ın insanı esmâ-i ilâhiyenin hadsiz nakışlarını gösterebilecek bir keyfiyette yarattığına dikkat çeken Nursî'ye göre bu durum insanı nihayetsiz elemelere ve lezzetlere

⁶⁷ Nursî, *Lem'alar*, 11-12.

⁶⁸ Nursî, *Lem'alar*, 12.

⁶⁹ Nursî, *Lem'alar*, 13.

⁷⁰ Nursî, *Lem'alar*, 14.

⁷¹ Nursî, *Lem'alar*, 14-15.

açık bir makine haline getirmiştir. Bu makine içerisinde yüzlerce alet barındırmaktadır ve her bir aletin lezzeti, vazifesi ve mükafatı ayrı ayrıdır. İnsan makinesi sıhhat ve afiyet gibi lezzetlerle adeta bir şükür fabrikasına geldiği gibi musibetlerle o makinenin diğer çarkları da harekete geçerek insandaki acz, fakr ve zaaf madenini işletir. Böylelikle insan adeta manzum ilâhî bir kaside halini alarak, yaratılış vazifesini icra eder.⁷²

Konuyla ilgili klasik dönem müfessirlerin yorumları incelendiğinde burada da kıssayı rivayetler üzerinden tefsir ettikleri görülür. Hatta bazı tefsirlerde rivayetlerin kullanımı o kadar baskındır ki, okuyucu kendini ister istemez kıssanın detaylarındaki cazibeye kaptırarak, merakını bu ayrıntılara teksif etmekte ve böylelikle alınması gereken asıl mesajı ıskalamaktadır. Ancak Mâturidi, kıssadan itikâdî bir konu olan salah mevzusuna dair bir nükte çıkarır ve bu nükte üzerinden mutezilenin iddialarını çürütmek ister. Onun bu çıkarımının, Nursî'nin kıssalardaki hadiseleri bazı küllî düsturların ucu olarak gören anlayışına benzer bir yaklaşımın neticesi olduğunu söyleyebiliriz.

Çağdaş tefsirlerin kıssaya yaklaşımı incelendiğinde ise rivayetler konusunda dengeli bir tavır takındıkları ve kıssayı icmâlen aktardıkları görülür. Ancak Bediüzzaman dışında çağdaş müfessirlerin genel olarak kıssanın evrensel yorumunda ve “hisse” boyutunda kısmî, mücmel izahların ötesine geçemediklerini söylemek gerekir. Hz. Yunus (as) kıssasına dair izahlarda da karşılaşmış olduğumuz bu tablo, yaklaşım farklılığından kaynaklanır. Zira Bediüzzaman ayetleri bağlamından ziyade, “ifade ettikleri hakikatı esas alan” bir anlayışla tefsir ederken, diğer müfessirlerin tefsirinde başta bağlam olmak üzere⁷³ Kur'ân'ın kıssaya geniş yer vermesi gibi hususlar oldukça belirleyicidir.

Bediüzzaman bu bölümde de kıssayı sistematik bir metotla ele alır ve muhtelif boyutlarıyla tefsir eder. Birinci nüktede yapmış olduğu işârî yorumlarla kıssayı kişinin iç dünyasına taşıyan Nursî, böylelikle okuyucuya ciddi bir mukayese ve muhasebe imkânı sunar. Diğer bölümlerde hastalığı hakikat noktasından değerlendiren Nursî, esmâ-i ilâhiye, kâinatın yaratılış sırrı ve insanın mahiyeti açısından musibet ve hastalıkların yerini kuşatıcı bir şekilde ortaya koyar. Bütün bunlar kişide hastalıklar ve musibetlere karşı “farklı” yani “mü'mince” bir bakış açısı oluşturur. Nursî bu bakış açısını sadece teorik düzlemde vermekle kalmaz, her bir insanın hastalık ve musibetler karşısında alması gereken tavrı yaşanmış örnekler üzerinden anlatarak pratize eder.

Bediüzzaman üslup olarak farklı seviyede derinlik içeren bütün bu mevzuları temsil metoduna yer vermek ve canlı örneklerle desteklemek suretiyle daha anlaşılır kılarak hitap alanını genişletir. Nursî'nin yorumları burada da evrensel bir mahiyete bürünür. Nitekim o kıssayı adeta bir dönüşüme tabi tutarak her çağın insanına hitap eder bir formda sunar. Şüphesiz bütün bunlar Risâle-i Nur'da baştan sona tatbik ettiği manevi tefsir anlayışının kıssalara tatbik edilmesinden başka bir şey değildir.

⁷² Nursî, *Lem'alar*, 16.

⁷³ Nitekim her iki kıssa da, Cenâb-ı Hakk'ın her bir Peygambere zor anlarında icabet ettiğini anlatan bir ayet grubu içerisinde zikredilir. bk. el-Enbiyâ 21/69-90.

Sonuç

Kur'ân-ı Kerim'in muhtevasının önemli bir bölümünü kıssalar oluşturmaktadır. Kur'ân'ın inzâl edilmişinden temel maksat, bir hidayet rehberi olarak insanları irşad etmektir. Gaye açısından, Kur'ân'ın inzâl edilmiş maksadı ile kıssaların va'z edilmiş amacı birbiriyle örtüşmektedir. Pek çok müfessir kıssaları bu gayeye yönelik olarak tefsir etmiş ve bu faaliyetler yaşadığımız çağa kadar devam etmiştir.

Klasik dönem tefsirlerinde kıssalar genellikle rivayet temelli bir anlayışla hadiseleri beyan etmek üzere tefsir edilmiştir. Çağdaş tefsirlerde ise rivayet aktarımının azaldığı ve kıssanın gereksiz detaylarına yer verilmediği görülmüştür.

Son dönem Osmanlı âlimlerinden olan Nursî, Risâle-i Nur'da Kur'ân kıssalarından bazılarını tefsir etmiştir. Hz. Âdem (as) kıssasının içerisinde yer alan bazı hadiseler, Hz. Yunus (as) ve Hz. Eyyûb (as) kıssaları bunlardan bazılarıdır. O, Risâle-i Nur'da uyguladığı manevi tefsir metodunu kıssalara yaklaşımına da yansıtmıştır.

Hz. Âdem (as) kıssasında geçen tâlim-i esmâ hadisesi klasik dönem tefsirlerde çoğunlukla eşyaların isimlerinin teker teker öğretilmesi şeklinde izah edilmiştir. Çağdaş tefsirlerde ise bu olay sadece Hz. Âdem'le (as) alakalı bir olay olarak değil, tüm insanlığı yakından ilgilendiren bir hadise olarak görülmüş ve yorumlar bu kabule göre şekillenmiştir. Abduh, bu hadiseyi insana öğrenme, araştırma ve keşfetme istidadının verilmesi, Elmalılı Hamdi Yazır, ilim (mantık, aklî melekeler) ve konuşma yeteneği olarak, İbn Âşûr konuşma ve ifade etme kabiliyeti olarak yorumlamıştır. Bediüzzaman ise bu hadiseyi insanlığa talim olunan nihayetsiz ilimlerin, Cenâb-ı Hakk'ın şüunat ve sıfatlarına ulaşma imkânı veren pek çok marifetin talimini anlatan küllî bir düsturun ucu olarak görmüştür.

Hz. Yunus (as) kıssasında Kutub ve Nursî dışında kalan müfessirlerin kıssanın ibret boyutundan ziyade kıssa içerisinde yer alan bazı hadiselerin ve ifadelerin teviline yönelikleri görülmüştür. Kutub, kıssadan İslam davetçiliğine yönelik dersler çıkarırken, Nursî, işârî metot ve dirayete dayalı yöntemler üzerinden kıssadan farklı sonuçlar çıkarmıştır. Örneğin, Hz. Yunus'un (as) balığına karşılık kişinin nefsini eşleştirmiş ve bunları mukayese etmiş, Hz. Yunus'un (as) balığının fânî bir hayatı, kişinin nefsinin ise sonsuz bir hayatı tehdit ettiğini belirterek kıssayı bireyin şahsî âlemine taşımıştır.

Hz. Yunus (as) kıssasında olduğu gibi Hz. Eyyûb kıssasında da klasik dönem müfessirler hadiseyi genellikle rivayetlere dayalı bir anlayışla tefsir etmiş, çağdaş müfessirler ise kıssayı, rivayetler konusunda temkini elde bırakmayan bir tavırla ele almışlardır. Ancak Bediüzzaman ve nispeten Kutub dışında çağdaş müfessirlerin kıssanın ibret boyutuna yönelik izahları mücmel yorumlar şeklinde gerçekleşmiştir ki kanaatimizce her iki kıssanın da Kur'ân'da icmâlen aktarılması ve zikredildikleri bağlam bu hususta etkili olmuştur.

Bediüzzaman bu kıssayı beş bölümde ele almış, kıssalara dair geliştirdiği sistematik bakış açısını burada da etkili bir şekilde kullanmıştır. Öncelikle kıssayı işârî metotla ele alan Bediüzzaman, Hz. Eyyûb'un (as) zahiri yaralarına karşılık, günümüz insanının bâtinî yaralarının bulunduğunu, üstelik bu yaraların sonsuz bir hayatı tehdit etmesi sebebiyle Hz. Eyyûb'un (as) hastalığından çok daha tehlikeli olduğunu vurgulamıştır. Kıssayı dirayet metoduyla da ele alan Bediüzzaman, esmâ-i ilâhiye-hastalık ilişkisi, insanın mahiyeti, hastalıklar ve musibetlerin hakikati ve hikmetleri gibi pek çok mevzuyu temsiller ve bir takım yaşanmışlıklardan hareketle her insanın anlayabileceği seviyede anlatabilmiştir.

Onun kıssalardan çıkardığı derslerin insanın fitratına hitap etmesi sebebiyle evrenselleştiği görülmüştür.

Bediüzzaman kıssaların aktarımında “irşad” gayesini gölgede bırakabilecek hususlardan kaçınma konusunda çağdaşlarıyla benzer bir yaklaşım sergilerken, kıssaları bağlamından bağımsız olarak ele almak ve onları inanç esasları penceresinden sistematik bir metotla tefsir etmek gibi yönlerle çağdaşlarından temayüz etmiştir. Hülasa, Bediüzzaman'ın tefsir anlayışına muvafık olarak kıssaları günümüz insanının idrakini ve ihtiyaçlarını gözeterek sistematik özgün bir yaklaşımla tefsir ettiği tespit edilmiştir.

Kaynakça

- Abdübâki, Muhammed Fuâd. *el-Mucemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Kâhire: Dâru'l-Kutubu'l-Misriyye, 1945.
- Beki, Niyazi. *Tefsirde Yeni Yaklaşımlar Risâle-i Nur Örneği*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Beydâvi, Nâsiriddîn Ebu Said Abdullah. *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, 5 Cilt. thk. Muhammed Abdurrahman Mera'silî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1997.
- Cevheri, Ebu Nasr el-Fârâbi. *es-Sihâh Tâcu'l-Lugati ve Sihâhu'l-Arabiyyeti*. 6 Cilt. thk. Ahmed Abdulgafur Attar. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 4. Basım, 1987.
- Dehlevi, Şah Veliyyullah. *el-Fevzu'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr*. Kâhire: Dâru's-Sahve, 2. Basım, 1986.
- Ebussuûd, Muhammed b. Mustafa. *İrşâdu Akli's-Selîm ile Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ts.
- Ezraî, Sadruddîn Ebu'l-İzz. *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*. thk. Nâsiruddîn el-Albânî. Kahire: Dâru's-Selâm li't-Tibâa ve'n-Neşr, 2005.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 3. Basım, 1984.
- İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasan İzzuddîn. *el-Kâmil fi't-Târîh*. 10 Cilt. thk. Omer Abdusselam Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1997.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Basım, 1994.
- Kurtubi, Ebu Abdullah Şemsuddîn. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 10 Cilt. thk. Ahmed el-Berdûni, İbrahim Atfîş. Kâhire: Dâru'l-Kütubu'l-Misriyye, 2. Basım, 1964.
- Kahraman, Ömer Faruk. “Eyyûb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Şubat 2021.
- Kattân, Mennâ' b. Halîl. *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Arabistan: Mektebetu'l-Mearif, 3. Basım, 2000.
- Kur'ân Yolu. Erişim 1 Mart 2021. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Kutub, Seyyid, *Fi Zilâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Kâhire: Dâruş-Şurûk, ts.
- Mâturîdi, Ebu Mansûr, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*. 10 Cilt. thk. Mecdi Baslûm. Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 2005.
- Nesefi, Eb'ul-Berekât Hâfizuddîn. *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*. thk. Yusuf Ali Bedyuvi. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelime't-Tayyib, 1998.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Âsâr-ı Bediyye*. İstanbul: Envar Neşriyat, 5. Basım, 2017.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Kastamonu Lahikası*. İstanbul: Envar Neşriyat, 1988.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Risâle-i Nur Külliyyatından İşârâtu'l-İcâz fi Mezânni'l-İcâz*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Lem'alar*. İstanbul: Rnk Neşriyat, 2015.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Mektubât*. İstanbul: Envar Neşriyat, 1996.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Risâle-i Nur Külliyyatından Mesnevî-i Nûriye*. çev. Abdulmecid Nursî. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Sözler*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2002.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Şualar*. İstanbul: Rnk Neşriyat, 3. Basım, 2008.

- Özgel, İshak. "Çağdaş Tefsir Yönelişleri Açısından Bediüzzaman Said Nursî'nin Tefsir Yöntemi (Şuhudi Tefsir)". *Ekev Akademi Dergisi* 19/61 (Kış 2015), 299-300.
- Râzi, Ebu Abdullah Muhammed Fahrüddîn. *Mefâtîhu'l-Gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 3. Basım, 1999.
- Reşid, Rıza b. Ali. *Tefsîru'l-Menâr*. 12 Cilt. Kâhire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kitâb, 1990.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihal*. 3 Cilt. Fas: Muessetu'l-Halebi, ts.
- Şengül, İdris. "Kıssa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 11 Şubat 2021.
- Taberi, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân*. 24 Cilt. thk.Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 3. Basım, 1979.
- ez-Zehbî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetu Vehbe, ts.
- Zemahşeri, Ebu'l-Kâsım Mahmûd. *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 3. Basım, 1987.
- Zuhayli, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsîru'l-Munîr*. Şam: Dâru'l-Fikri'l-Muâsira, 2. Basım, 1997.

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 45, Haziran/June 2021, 135-153

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/62823>

ISSN 2791-6812

Dil Kurallarının Kıraat Tercihindeki Etkisi: Kutrub Örneği

The Impact of Linguistic Rules on Recitation Preferences: The Example of Qutrub

Yazar Bilgisi Author Information

Esat ÖZCAN

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Siirt, Türkiye
Asst. Prof., Siirt University Faculty of Theology, Siirt, Turkey
esatozcan@siirt.edu.tr, esatozcan75@gmail.com, orcid.org/0000-0003-0974-8325

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned with iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that they get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.952990
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
15 Şubat/February 2021	28 Mayıs/May 2021

Öz

Kur'an'ı doğru okumak ve anlamak için çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmaların bir kısmı, Kur'an'ın dili olan Arapça ile ilgili olmuştur. Bu çalışmalarda bu dilin kuralları tespit edilmiştir. Bu kurallar tespit edilirken Arapçanın şah eseri olarak kabul edilen Kur'an'dan da istifade edilmiştir. Öbür taraftan tespit edilen bu kurallar Kur'an'a uygulanmış, bu kurallar gerekçe gösterilerek bazı kıraatler tercih edilmiştir. Dil kurallarını Kur'an'a uygulayan ve bu açıdan kıraat tercihi bulunan ilk ve en önemli dilcilerden biri de Kutrub lakabı ile meşhur olan Ebû Ali Muhammed b. el-Müstenî'dir. Kutrub, *Me'âni'l-Kur'an ve Tefsîru Müşkili İ'râbih* adıyla kaleme aldığı filolojik tefsirinin önemli bir kısmını kıraatlere ayırmıştır. Bunun için çalışmanın konusu olan dil kurallarının kıraat tercihiindeki etkisi, Kutrub'un bu tefsiri bağlamında ele alınmıştır.

Bu çalışmada önce kıraat kelimesinin sözlük ve terim anlamları belirtilmiş, kıraat ve dil âlimlerinin kıraatlere olan farklı yaklaşımlarına değinilmiş ve kıraat âlimlerinin, dil kuralları çerçevesinde kıraatleri tercih veya tenkid eden dilcilere yönelttikleri eleştirilere işaret edilmiştir. Ardından Kutrub'un hayatı, mezhebi, hocaları, öğrencileri ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonra Kutrub'un bu tefsiri bağlamında dil kurallarının kıraat tercihiindeki etkisinin üzerinde durulmuştur. Bu kapsamda Kutrub'un özelinde dilcilerin kıraat yaklaşımları hakkında bilgi verilmiş, Kutrub'un kıraat tercihiine etki eden dil kuralları başlıklar altında ve örnekler üzerinde irdelenmiştir.

Kıraat âlimleri, Hz. Peygamber'den gelen kıraatleri tespit etmeye çalışmış, bunun için sahih bir senede dayanan, Hz. Osman döneminde çoğaltılan Mushaf nüshalarının en az birisine uygun olan ve bir vecihle de olsa Arapçaya uyumlu bulunan kıraatleri kabul etmiş, diğerlerini reddetmişlerdir. Dilciler ise kıraat değerlendirme ve tercihlerini, dile göre yapmış; dile uygun gördükleri kıraatleri tercih etmiş, dile aykırı buldukları kıraatleri eleştirmişlerdir.

Dilcilerden biri olan ve Mutezile mezhebi mensubu bulunan Kutrub, Basra'da doğmuş, ilmini geliştirmek veya iş bulmak amacıyla Bağdat'a geçmiş, burada Abbasî halifeleri Mehdî veya Hârûn er-Reşîd'in çocuklarını eğitmiş, daha sonra Kerec'e geçerek oranın valisi Ebû Dülef Kasım b. İsa el-İclî'nin çocuklarını talim etmeye başlamıştır. Kutrub, vefatından kısa bir süre önce Bağdat'a dönmüş ve orada vefat etmiştir. Kutrub, *Me'âni'l-Kur'an* eserinde bir surenin tefsirine geçmeden önce ilgili surenin kelimelerine dair nakledilen kıraatleri zikretmiş ve mezkûr kıraatler hakkında gerekli gördüğü dilsel açıklamalara yer vermiştir. Kıraatlerin senedlerine yer vermeyen ve onları bu açıdan değerlendirmeyen Kutrub, kıraatlerin kârielerini genellikle zikretmiş, bazen zikrettiği kıraatin kârîsi hakkında ihtilaf olduğuna işaret etmiştir. Kıraatlerin tabi olunması gereken bir sünnet olduğunu, bu konunun temelini naklin teşkil ettiğini ve kıraatlerin Mushaf hattına uygun olması gerektiğini belirten Kutrub, genellikle Mushaf yazısına uygun olmayan kıraatleri en sona bırakmıştır. Kutrub, kıraatler için dilsel açıklamalar yapmış ve onların dile aykırı olmadığını ispatlamaya çalışmıştır; ancak dile uygunluğu gerekçe göstererek bazı kıraatleri tercih etmiştir. O, tercihlerini ahsen, akyes, aheb ileynâ vb. ifadelerle yapmış, tercih etmediği kıraatleri ise şâz, mergûb anhâ, kabîh vb. tabirlerle ortaya koymuştur. Kutrub bu tercihlerini genellikle lügat ve sarf ilimleri çerçevesinde yapmış, zaman zaman nahiv ilminin kurallarına başvurmuş, az da olsa belagat ilimlerinden de istifade etmiştir. Kutrub, kıraatlerle ilgili değerlendirmelerini tamamen dil üzerinden yapmış, dile uygun bulmadığı mütevâtir kıraatlerin bile şâz olduğunu söylemiş ve onları tenkit etmekten geri durmamıştır. Ayrıca o, dile dayanarak bazı Kur'an kelimeleri için farklı vecihler zikretmiş ve bunların sahih/doğru/güzel olduğunu ifade etmiş; ancak

bunların kıraat olarak nakledilmediğini, bunun için Kur'an'ın bu şekilde okunamayacağını belirtmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kutrub, *Me'âni'l-Kur'an*, Kıraat, Tercih

Abstract

There are many studies on how to read the Qur'an and understand it better. Some of these are on Arabic, the language of the Qur'an. In these studies, rules of this language are examined. While setting the rules, the Qur'an, the masterpiece of Arabic, is also referred. In addition, these rules are applied on the Qur'an and some recitation types are preferred, basing on them. The first and one the most important linguists that attribute language rules to the Qur'an and choose recitation types accordingly is Ebû Ali Muhammed b. el-Müstenîr, also known as Quṭrub. Quṭrub devotes much of his philological tafsir works, titled *Ma'ânî al-Qur'ân* and *Tefsîru Müşkili İ'râbih*, to recitations. Therefore, while analysing the impact of linguistic rules on choosing recitation type, the main subject in this study, Quṭrub's works are examined.

The study first defines the term recitation in both literal and conceptual contexts. In the study, recitation and language scholars' different approaches to recitation are discussed. In addition, recitation scholars' criticism for linguists who prefer or deny various recitations basing on linguistic rules is examined. Then, Quṭrub's life, sect, teachers, students and works are presented. The impact of linguistic rules on choosing recitation is discussed, basing on Quṭrub's afore-mentioned tafsir works. By referring to Quṭrub's unique style, linguists' approaches towards recitation are presented. The rules affecting Quṭrub's recitation preferences are listed and exemplified under certain headings.

Recitation scholars seek to determine various recitation types from the era of the Prophet (PBUH) onwards. To do so, they prefer those that rely on a reliable proof, like the copies of the Qur'an that were reproduced in the era of Osman (His Holiness). They acknowledge those recitations that are consistent with the Arabic language whereas decline others. On the other hand, linguists base on language while determining recitation types. Thus, they approve those that are consistent with the language while deny those that are contrasting linguistic rules.

Quṭrub, one of the linguists who belonged to the Mutezile School, was born in Basra and moved to Baghdad to study or find a job. Here, he taught the children of Mehdî and Hârûn er-Reşîd, the Abbasid caliphates. Then, by moving on to Kerec, he taught the children of Ebû Dülef Kasım b. İsa el-İclî, the governor. Quṭrub returned to Baghdad a short while before his death and died there. In his *Ma'ânî al-Qur'ân*, Quṭrub presents recitations of the words in a chapter before he expounds it. He also explains linguistic issues relating to these recitations. Declining proofs of the recitations, Quṭrub refers to reciters, but he sometimes points out that there is a controversy over the reciter. Arguing that recitations are like a Sunnah to follow, basing on narrations and that they have to be consistent with the order of the Qur'an, Quṭrub lists recitations that are inconsistent at the end. Quṭrub gives linguistic explanations on recitations, aiming to prove that they are not contrasting with the language. However, his recitation preferences base on the consistency with the language. He calls the recitations that he prefers as "ahsen, akyes, aheb, ileynâ etc." whereas he names those he does not prefer as "şâz, mergûb anhâ, kabîh etc." Quṭrub bases on lexis and grammar studies while making his preferences, sometimes referring to syntax and rhetoric studies, as well. Quṭrub examines recitations by completely relying on language. Thus, he even calls some reported ones which are

inconsistent with the language as “şâz” and does not avoid criticizing them. In addition, by basing on the language, he presents different viewpoints on some words in the Qur’an. He names them as true/accurate/beautiful. However, he argues that as these are not reported as recitations, the Qur’an cannot be read in this way.

Keywords: Tafsir, Quṭrub, *Ma’ānī al-Qur’ān*, Recitation, Choice

Giriş

Kıraat, “k-r-e” kökünden gelen bir mastardır. Bu kökten gelen kelimler; lügatte okuma, bir araya getirme, dönme, yaklaşma, erteleme, ibadet etme ve başka birçok anlamda kullanılmaktadır.¹ Kıraat, terim olarak Kur’an kelimeleriyle ilgili Hz. Peygamber’den nakledilen farklı okuyuş şekillerine denilmektedir.² Hz. Peygamber’in Kur’an’a dair bu farklı okuyuşları sahabeden tâbiîne, onlardan da sonraki nesillere aktarılmıştır. Zamanla bir Kur’an ilmi haline gelen kıraat için birden fazla tanım yapılmıştır.³ Bu tanımların en rağbet göreni ise İbnü’l-Cezerî’ye (v. 833/1429) ait olan şu tanımdır: “Kur’an kelimelerinin nasıl okunacağını ve râvîlerine nispet etmek suretiyle bu kelimeler üzerindeki farklı okuyuşları konu edinen bir ilimdir.”⁴

Müslüman âlimler, Kur’an’ı doğru okumak ve doğru anlamak için Arapçanın üzerinde çalışmış ve bu dil için kurallar oluşturmuşlardır. Dil sahasında faaliyet gösteren Ferrâ (v. 207/822), Ahfeş el-Evsat (v. 215/830 [?]) ve Zeccâc (v. 311/923) gibi âlimler, Kur’an’ın Arap diline uygun olduğunu ispat etmeye çalışırken tabiatıyla Kur’an’ın birer parçası olan kıraatleri de ele almış, onları dil açısından değerlendirmiş ve aralarında tercihler yapmışlardır. Bu âlimler, kıraatlerin tabi olunması gereken bir sünnet olduğunu, dolayısıyla nakle dayandığını belirtmiş ve kıraatlerin Mushaf hattına uygun olması gerektiğini söylemiş; ancak kıraat değerlendirme ve tercihlerini, çalışmalarına uygun olarak dile göre yapmış; dile uygun kıraatleri tercih etmiş, dile aykırı gördükleri kıraatleri eleştirmişlerdir.⁵

Kıraat âlimlerinin çalışmaları, dil âlimlerinkinden farklılık arz etmiştir. Zira kıraat âlimleri için önemli olan, Hz. Peygamber’den gelen kıraatleri tespit etmek ve Kur’an’ın doğru bir şekilde oluşmasına katkı sağlamaktır. Nitekim bu âlimler, sahih bir senede dayanan kıraatleri kabul etmiş, diğerlerini reddetmişlerdir. Ayrıca bu âlimler, sahabenin bütün kıraatleri Mushaf’a derç ettiklerine dayanarak kıraatlerin Hz. Osman döneminde çoğaltılan Mushaf nüshalarının en az birisine uygun olmasını şart koşmuş, Allah Teâlâ’nın

¹ Muhammed b. Yakûb el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhîṭ*, thk. Komisyon (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2005), “kre”, 49.

² Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, thk. Muhammed Züheyr b. Nasırnunâsır (b.y.: Dâru Tavkî’n-Necât, 1422/2001-2002), “Fezâ’ilü’l-Kur’ân”, 5; Müslim b. Haccâc en-Nisâbûrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Türâsî’l-‘Arabî, ts.), “Salâtü’l-Müsâfirîn”, 48.

³ Abdulhamit Birişik, *Kıraat İlmî ve Tarihi* (İstanbul: Emin Yayınları, 2014), 22-23.

⁴ Muhammed b. Muhammed İbnü’l-Cezerî, *Müncidü’l-mukri’in ve mürşidü’t-tâlibîn* (b.y.: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1999), 9.

⁵ Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. (b.y.: Dârü’l-Misriyye, ts.), 1/317, 2/217, 293; Said b. Mes’ade el-Ahfeş el-Avsat, *Me’âni’l-Kur’ân*, thk. Hüdâ Mahmud Kurrâga (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1990), 1/69, 255; İbrahim b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbüh*, thk. Abdücelil Abduh Şilbî (Beyrut: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1988), 1/127, 2/93. Geniş bilgi için ayrıca bk. Ali Temel, *Dil Bilimsel Tefsirlerde Kıraatlere Yaklaşım* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 84-102.

Kur'an'ı Arapça indirdiğine dair beyanından⁶ yola çıkarak kıraatlerin bir vecihle de olsa Arapçaya uygun olmasını gerekli görmüşlerdir.⁷

Dilcilerin kıraatleri dile göre tercih veya tenkit etmeleri bazı âlimler tarafından garipsenmiş, bunun yanlış bir yöntem olduğu belirtilmiş ve tenkitlerde bulunulmuştur. Nitekim Dâni (v. 444/1053), Sîbeveyh'in (v. 180/796) sahih bir kıraat hakkındaki eleştirisini aktararak onun yanlış yaptığını söylemiştir.⁸ Râzî (v. 606/1210), İbnü'l-Müneyyir (v. 683/1284), Ebû Hayyân (v. 745/1344), Zerkeşî (v. 794/1392), İbnü'l-Cezerî, Süyûtî (v. 911/1505), Muhammed 'Abduh (v. 1323/1905), Kasımî (v. 1332/1914) ve Zürkânî (v. 1367/1948) de dilcilerin bu tavırları konusunda eleştirilerde bulunmuşlardır.⁹ Ahmed b. Muhammed el-Bennâ (v. 1117/1705) ise dilcilerin bir cariye'nin, bir çobanın sözünü bile delil gösterdiğini, buna karşın imam ve râvîlere itimat etmediklerini söyleyerek onları tenkit etmiştir.¹⁰ Ancak şunu da kaydetmemiz gerekir ki dilcilerin kıraat eleştirileri, Ali Temel'in de dediği gibi Kur'an'a değil; söz konusu kıraatleri yanlış aktardıklarını ileri sürdükleri imam veya râvîlere yöneliktir.¹¹ Nitekim Dilciler, Kur'an'ın fesahatin zirvesinde olduğunu söylemiş ve Arap dilinin kaideleri için ondan delil göstermişlerdir.¹²

Dil âlimlerinin amacı, kıraatleri ispat etmek değil; bunların Arapçaya uygun olduğunu ortaya koymak ve Arapçaya göre daha doğru olan kıraatleri belirlemektedir. Bunun için dilciler, kıraat âlimlerinden farklı olarak ceyyid, ahsen, akyes, şâz, kalîl, mergûb anhâ vb. ifadelerle kıraatleri tercih veya tenkit etmişlerdir.¹³ Kıraat âlimleri ise bunlar yerine sahih, mütevâtir, meşhur, şâz, müdrec ve mekzûb tabirlerini kullanmışlardır.¹⁴ Şunu da kaydetmemiz gerekir ki şâz kıraat, dilciler için kıyasa uygun olmayan,¹⁵ kıraat âlimleri

⁶ Nahl 16/103; Şu'arâ 26/195.

⁷ Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âtî'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dıbbâ' (b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/9.

⁸ Osman b. Said ed-Dâni, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâ'âtî's-seb'* (b.y.: Câmiatü's-Şârika, 2007), 2/859-860.

⁹ Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb (et-Tefsîrül-kebîr)* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, ts.), 9/479; Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf fimâ tedammenehü'l-Keşşâf mine'l-İtizâl (Keşşâf'ın hamîşinde)* (Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1998), 2/400-401; Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîr*, thk. Sıtkî Muhammed Cemil (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420/1999-2000), 4/657-658; Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabîyye, 1957), 1/318-319; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âtî'l-aşr*, 1/10; Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (b.y.: el-Hey'etü'l-Misriyete'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974), 1/258-259; Reşîd Rıza, *el-Menâr (Tefsîrül-Kur'âni'l-hakîm)* (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyete'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990), 4/273; Cemâleddin Muhammed b. Muhammed Said el-Kasımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnü's-Sûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997-1998), 1/188; Muhammed b. Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.), 1/422.

¹⁰ Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfû fuzalâ'i'l-beşer fi'l-kırâ'âtî'l-erba'ate 'aşer*, thk. Enes Mühre (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 274-275.

¹¹ Temel, *Dil Bilimsel Tefsirlerde Kıraatlere Yaklaşım*, 71-83.

¹² Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *el-Cümel fi'n-nehv*, thk. Fahreddin Kabâve (b.y.: y.y., 1995), 252, 273; 'Amr b. Osman Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988), 1/212, 331; Muhammed b. es-Serî İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, thk. Abdülhüseyn el-Fetli (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 1/27, 78.

¹³ Muhammed b. el-Müstenîr Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih*, thk. Muhammed Lakrîz (Cezayir: y.y., 2016), 204, 219, 221, 246, 655.

¹⁴ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'n*, 18-19; Mennâ' b. Halil el-Kattân, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (b.y.: Mektebetü'l-Me'ârif, 2000), 179.

¹⁵ Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih*, 655.

için ise Mushaf hattına aykırılık teşkil edendir.¹⁶ Bu yüzden kıraat ilmi açısından mütevâtir veya meşhur olan bir kıraat dilcilerle göre şâz, kıraat ilmine göre şâz olan bir kıraat ise dilciler için hasen ve kıyasî olabilmektedir.¹⁷

Bu çalışmada Kutrub'un *Me'âni'l-Kur'an* adıyla kaleme aldığı eseri çerçevesinde onun kıraatler konusundaki tercihlerini incelemeye çalışacağız. Kutrub'un bir dilci olması ve kıraatlerin Arapçaya uygun olduğunu ispat etmeye çalışması, tabiatıyla kıraat âlimlerinden farklı bir şekilde hareket etmesine neden olmuştur. Nitekim o, kıraatlerin nakle dayandığını ve Mushaf'a uygun olması gerektiğini belirtmekte; ancak tercihlerini çalışma amacına uygun olarak dile göre yapmaktadır. Bu durum dikkate alınmadığı zaman Kutrub'un kendisiyle çeliştiği zannedilebilir. Nitekim bir doktora çalışması çerçevesinde Kutrub'un bahsi geçen eserini tahkik eden ve eserle ilgili bazı değerlendirmelerde bulunan Cezayirli araştırmacı Muhammed Lakrîz, bu duruma dikkat etmediğinden onun bu tavrını tenkit etmekte,¹⁸ eseri dile değil, daha çok kıraat ilmine uygun bir şekilde tahkik etmektedir.

1. Ebû Ali Muhammed b. el-Müstenîr Kutrub

1.1. Hayatı

Kaynaklarda, Kutrub'un doğum tarihine dair herhangi bir kayıt yer almamaktadır. Ancak onun 149/766 senesinde vefat eden İsa b. Ömer es-Sekaffî'den ders aldığı nakledilmektedir.¹⁹ Bu kayıt, Muhammed Lakrîz'in de ifade ettiği gibi Kutrub'un ilgili tarihte en az 10 yaşında olduğuna delalet etmektedir. Çünkü 10 yaşından küçük bir çocuğa dil ilimlerinin talim edilmesi ve Sekafî gibi saygın bir âlimin ders halkasına alınması, çok düşük bir ihtimaldir. Hocasının vefat tarihi göz önünde tutulduğunda onun en az 140/757 senesinden önce dünyaya geldiği söylenebilir.²⁰

Kutrub, kaynaklarda Basrî olarak takdim edilmekte ve onun Bağdat'ta vefat ettiği kaydedilmektedir.²¹ Kaynaklara göre o, Abbasî halifeleri Mehdî (v. 169/785) veya Hârûn er-Reşîd'in (v. 193/809) çocuklarının taliminde görev üstlenmiş, bu görevinden dolayı bazıları tarafından kıskanılmış ve çirkin bir iftiraya maruz kalmıştır. Bu iftiraya dayanamayan Kutrub, Bağdat'tan ayrılarak Kerec'e yerleşmiş, oranın valisi Ebû Dülef Kasım b. İsa el-'İclî (v. 225/839 [?]), ondan çocuklarını eğitmesini istemiş ve o da bu görevi kabul ederek ömrünün sonuna kadar burada kalmıştır.²² Buna göre onun Basra'da doğup büyüdüğü, tahsilini tamamladıktan sonra başka âlimlerden istifade etmek veya iş bulmak

¹⁶ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in*, 19.

¹⁷ Kutrub, *Me'âni'l-Kur'an ve tefsîru müşkili i'râbih*, 220, 271, 659.

¹⁸ Muhammed Lakrîz, *Me'âni'l-Kur'an ve tefsîru müşkili i'râbih dirâse ve tahkîk* (Cezayir: Batna Üniversitesi, Sosyal ve İslamî İlimler Fakültesi, Doktora Tezi, 2016), 133.

¹⁹ Yakût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslamî, 1993), 6/2646; Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Sayda: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), 1/242.

²⁰ Lakrîz, *Me'âni'l-Kur'an ve tefsîru müşkili i'râbih dirâse ve tahkîk*, 28-29.

²¹ Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/2646; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Dâru lhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, ts.), 12/15.

²² Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfehânî, *el-Egânî*, thk. Abdürrahim Mahmud (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1952), 14/332; Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfehânî, *Muhâdarâtü'l-üdebâ* (Beyrut: Şirketü Dârü'l-Erkam, 1420/1999-2000), 1/77; Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2000), 14/301.

için hilafet merkezi Bağdat'a taşındığı, halifelerin çocuklarının taliminde bulunduğu, sonra Kerec'e geçip hayatını orada sürdürmeye çalıştığı söylenebilir.

Bazı kaynaklara göre Kutrub, 206/821 senesinde Bağdat'ta vefat etmiştir.²³ Öte yandan onun 210 yılında *Kitâbü'l-Ezmine* adlı eserini yazdığı²⁴ ve Abbasîlerin 7. halifesi Me'mûn döneminde (198-218) vefat ettiği belirtilmiştir.²⁵ Abbasîlerin 6. halifesi Emîn'in (v. 198/813) adamlarından olan 'İclî, Me'mûn (v. 218/833) tarafından affedildikten sonra 214/829-830 senesinde Bağdat'a, onun yanına gitmiş ve Me'mûn'un "Dağlarda âlimlerden kimi bıraktın?" sorusu üzerine Kutrub'u bıraktığını ifade etmiştir. Bu malumatlar, Kutrub'un 206/821'de değil; 214-218/829-833 seneleri arasında vefat etmiş olabileceğini göstermektedir.²⁶

1.2. Mezhebi

Kutrub'un babası Mutezile mezhebi mensubudur. Muhtemelen o da babasından etkilenecek bu mezhebin görüşlerini benimsemiştir.²⁷ Nitekim onun Mutezile olduğu ve tefsirini halka okumak istediği; ancak bu görüşlerinden dolayı halkın tepkisinden çekindiği için koruma talep ettiği nakledilmektedir.²⁸

1.3. Hocaları

Kutrub'un en fazla değer verdiği hocası 'Amr b. Osman Sîbeveyh'tir. Nitekim onun Sîbeveyh'in derslerine çok önem verdiği ve derslerini kaçırmamak için sabahın erken saatlerinde, herkesten önce derse gittiği ve bunun için hocasının iltifatlarına mazhar olduğu belirtilmektedir. Rivayete göre Sîbeveyh, ona "أَنْتَ فَطْرُبُ لَيْلٍ" "Sen gece böceğisin."²⁹ demiş ve bundan sonra o, "Kutrub" lakabı ile anılmaya başlanmıştır.³⁰ Kutrub'un ders aldığı ve ilimlerinden istifade ettiği diğer hocaları şunlardır:

1. İsa b. Ömer es-Sekaffî
2. Osman el-Bürrî (v. 163/780 [?])
3. Mufaddal ed-Dabbî (v. 178/794 [?])
4. Halef el-Ahmer (v. 180/796 [?])
5. Yunus b. Habib el-Basrî (v. 182/798)
6. Dırâr b. 'Amr el-Mutezilî (v. 200/815 [?])
7. Heysem b. 'Adiy et-Tâ'î (v. 207/822)³¹

²³ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/301; Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkadir el-Arnâût - Mahmud el-Arnâût (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 3/33.

²⁴ Muhammed b. el-Müstenîr Kutrub, *el-Ezmine ve telbiyetü'l-câhiliyye*, thk. Hâtem Salih ed-Dâmin (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 11.

²⁵ Abdurrahman b. Muhammed el-Enbârî, *Nüzhëtü'l-elibbâ fî tabakâti'l-üdebâ*, thk. İbrahim es-Sâmerrâî (Zerka: Mektebetü'l-Menâr, 1985), 77.

²⁶ Lakrîz, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih dirâse ve tahkîk*, 74-76.

²⁷ Yusuf b. Ahmed el-Yağmûrî, *Nûrû'l-kabes el-muhtasar mine'l-Muktebes*, thk. Rudolf Zelhaim (Wiesbaden: Franz Baermann Steiner Yayın Evi, 1972), 178.

²⁸ Enbârî, *Nüzhëtü'l-elibbâ*, 77; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 1/242; Lakrîz, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih dirâse ve tahkîk*, 34, 72.

²⁹ Kutrub, gün boyu hareket eden ve hiç durmayan bir canlıdır. Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993-1994), "ktrb", 1/683.

³⁰ Enbârî, *Nüzhëtü'l-elibbâ*, 77.

³¹ Kaynaklarda, Kutrub'un bu âlimden istifade ettiğine dair herhangi bir bilgi yoktur. Ancak Kutrub, tefsirinde bu âlimden işittiğini belirttiği bazı bilgilere yer vermektedir. Muhammed Lakrîz, bu kayıtlara dayanarak bu

8. Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (v. 209/824 [?])
9. Said b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat
10. İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm (v. 231/845)
11. Beşşâr b. Eyyûb en-Nâkıt (v. [?])
12. İbn Ebû 'Amr el-'Alâ el-Basrî (v. [?])³²

1.4. Öğrencileri

Kutrub, oğulları Ali (v. 249/863-864 sonrası) ve Hasan (v. [?]) başta olmak üzere birçok öğrenci yetiştirmiş ve böylece öğrendiği ilimleri sonraki kuşaklara geçmesini sağlamaya çalışmıştır. Kutrub'un diğer öğrencileri ise şunlardır:

1. Muhammed b. el-Hakem el-Mervezî (v. 223/837-838)
2. Ahmed b. Hâtım el-Bâhilî (v. 231/846)
3. Yakub b. İshak İbnü's-Sikkît (v. 244/858)
4. Muhammed b. Habib el-Hâşimî (v. 245/860)
5. 'Amr b. Bahr el-Câhız (v. 255/869)
6. Muhammed b. Şücâ' İbnü's-Selcî (v. 266/880)
7. Muhammed b. Cehm es-Simmerî (v. 277/890-291)
8. Yemût b. el-Müzarra' el-'Abdî (v. 304/916-917)
9. Muhammed b. Salih el-Mısrî (v. [?])
10. Ebü'l-Kasım el-Bâhilî el-Mühellebî (v. [?])³³

1.5. Eserleri

Nakledildiđine göre Kutrub, yaklaşık yirmi eser kaleme almıştır.³⁴ Ne var ki bunlardan sadece aşağıda isimlerini verdiklerimiz zamanımıza ulaşmıştır:

1. *Me'âni'l-Kur'an ve Tefsîru Müşkili İ'râbih*³⁵

Bazı kaynaklara göre Kutrub; bir, başka bazı kaynaklara göre ise birden fazla tefsir yazmıştır. Kutrub'un yazdığı iddia edilen tefsir/tefsirler için *Me'âni'l-Kur'an*, *İ'râbü'l-Kur'an* ve *Mecâzü'l-Kur'an* isimleri zikredilmiştir.³⁶ Ayrıca *Kitâb fî Şevâzi'l-Kırâât*, *El-Kitâbü'l-Kebîr*, *Kitâb fî'l-Kur'an*³⁷ ve *Kitâb fî't-Tefsîr* isimlerini kullanan kaynaklar da söz konusudur. Kutrub'un tefsirine herhangi bir isim vermediği için bu durum esere değişik isimlerin

âlimi de onun hocalarından saymaktadır. Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili İ'râbih*, 796; Lakrîz, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili İ'râbih dirâse ve tahkîk*, 39.

³² Lakrîz, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili İ'râbih dirâse ve tahkîk*, 36-41.

³³ Lakrîz, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili İ'râbih dirâse ve tahkîk*, 47-52.

³⁴ Kutrub'un eserleri için bk. Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ'*, 77; Ali b. Yusuf İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât* (Kahire: Dârü'l-Fıkr, 1982), 3/220; Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, 1990), 4/312; Selâhaddin Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâût - Mustafa el-Arnâût (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, 2000), 5/14; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 1/243; Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Salih b. Muhammed el-Huzzî (Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1997), 28; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 3/33; Hayrüddin b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyi'n, 2002), 7/95; Lakrîz, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili İ'râbih dirâse ve tahkîk*, 53-64.

³⁵ Bu eser, Muhammed Lakrîz tarafından doktora tezi çerçevesinde tahkik edilmiştir; (Batna Üniversitesi, Sosyal ve İslamî İlimler Fakültesi, 2016).

³⁶ Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/2647; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 1/243.

³⁷ Müfeddal b. Muhammed et-Tenûhî, *Târîhu'l-'ulemâ'i'n-nahviyyîn mine'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn ve gayrihim*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Dâru Hecer, 1992), 83; Yağmûrî, *Nûrû'l-kabes el-muhtasar mine'l-Muktebes*, 174.

verilmesine neden olmuş olabilir. Muhtemelen âlimler, tefsirin hacmini veya muhtevasını göz önünde bulundurarak bir isim vermeye çalışmışlardır. Kutrub'un tefsiri için farklı isimlerin zikredilmesi, onun tefsir sahasında birden fazla eser yazdığı zannına sebebiyet vermiş olabilir. Muhammed Lakrîz'in de ifade ettiği gibi bu isimlerin hepsi, aynı tefsir için kullanılmış olmalıdır.³⁸

Kur'an'ı filolojik olarak tefsir eden ilk âlimlerden biri Kutrub'dur. Hatta Hatîb el-Bağdâdî'nin (v. 463/1071) nakline göre İbn Dürüstevayh (v. 347/958), Kutrub'u bu alanda eser telif eden ikinci âlim olarak kabul etmiştir. Ona göre bu alanda ilk telifte bulunan, Kutrub'un hocası Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'dır.³⁹

Kutrub, *Me'âni'l-Kur'an* adlı eserini bilinen tefsirlerden çok farklı bir tarzda kaleme almıştır. Zira müfessirler, genellikle tefsir edecekleri ayeti/ayetleri ele almakta ve söz konusu ayetler hakkında konu ayrımı yapmadan yorumlarını zikretmekte ve ardından diğer ayetlerin tefsirine geçmektedirler. Kutrub ise bir nevi konulu tefsir mahiyetinde bir çalışma yapmıştır. Nitekim o, bir surenin tefsirine geçmeden önce ilgili surenin kelimelerine dair nakledilen mütevâtir ve şâz kıraatleri "... Suresinin Kıraatleri" başlığında zikretmekte, verdiği kıraatlerin kârielerini belirtmekte ve mezkûr kıraatlerle alakalı gerekli gördüğü dilsel açıklamalara yer vermektedir. Kutrub, ardından söz konusu surede geçen garib kelime ve ifadeleri "... Suresinin Lügat ve Garibleri" veya "... Suresinin Lügat, Garib ve Masdarları (Kaynakları)"⁴⁰ başlıkları altında irdelemektedir. O, son olarak ilgili surede geçen ve i'râbı müşkil olan cümleleri "... Suresinin İ'râbı Müşkil Olan..."⁴¹ başlığında değerlendirmektedir.

Kutrub'un tefsirinde kullandığı diğer başlıklar ise şunlardır: "Vakıf ve Şekilleri", "İbtidâ ve Şekilleri", "Hemzenin Hükümleri", "İmâlenin Hükümleri", "Kur'an'da Haberi Terk Edilen (Hazfedilen) veya Tehir Edilen (Mübtedâ veya Nâsîh)", "İzâfe 'Yâ'ları", "Cevâbî 'Fâ' Hakkında", "Tekid 'Lâm'ı", "Cezâ (Şart) Harfleri" ve "Yemin Cevabı".⁴²

2. *El-Ezme ve Telbiyetü'l-Câhiliyye*⁴³

3. *El-Ezdâd*⁴⁴

4. *El-Fark fi'l-Lüga*⁴⁵

5. *El-Müsellesât fi'l-Lüga*⁴⁶

Kutrub'un günümüze ulaşmayan eserlerinin isimleri ise şu şekilde zikredilmektedir:

6. *El-İştikâk*

³⁸ Lakrîz, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih dirâse ve tahkîk*, 78-89.

³⁹ Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 14/392.

⁴⁰ Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân*, 282, 488.

⁴¹ Yusuf suresinde ise bu konu için şu başlığı kullanmayı tercih etmiştir: "Yusuf Suresinin İ'râbının Tefsiri". Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân*, 753.

⁴² Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân*, 196, 227, 401, 408, 428, 432, 438, 700, 717.

⁴³ Eser, Hâtîm Salih ed-Dâmin tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir; (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1985).

⁴⁴ Eser, Hannâ Haddâd tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir; (Riyad: Dârü'l-'Ulûm 1984). Eserle ilgili geniş bilgi için bk. Mustafa Öncü, "İlk Dönem Dilcilerden Kutrub'un 'Kitâbu'l-Ezdâd' Adlı Eseri Perspektifinde Arapçada Ezdâd Olgusu", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2013), 295-339.

⁴⁵ Eser, Halil İbrahim el-'Atıyye ve Ramazan Abdüttevâb tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. (b.y.: Mektebetü's-Sikâfeti'd-Dîniyye, ts.).

⁴⁶ Eser, Rıza es-Süveysî tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir; (Tunus: y.y., 1978).

7. *El-Asvât*⁴⁷
8. *El-Envâ*
9. *Halku'l-İnsan*
10. *Halku'l-Feres*
11. *Er-Red 'ala'l-Mülhidîn fi Müteşâbihi'l-Kur'an*
12. *Es-Sıfât*
13. *El-İlel fi'n-Nahv*
14. *Garîbü'l-Hadîs*
15. *Fe'ale ve Ef'ale*
16. *En-Nevâdir*
17. *El-Mecâz min Kelâmi'l-Arab*
18. *El-Hemz*
19. *El-Kavâfî*
20. *El-Musannefü'l-Garîb fi'l-Lüga*⁴⁸
21. *Es-Semer*
22. *El-Ef'âl ve'l-Esmâ*
23. *Zikru Esmâ'i'l-Esed ve Sıfâtih*
24. *El-Cemâhîr*⁴⁹

2. Kutrub'un Kiraat Anlayışı

Kutrub, izah edilmesi gereken kiraatler hakkında gereken bilgileri vermekte, anlaşılabilir kiraatleri ise belirtmekle yetinmektedir. Kiraatlerle ilgili izahlarını bazen kiraatin hemen ardından, bazen de kiraatlerini belirttiği ayetin sonunda toplu olarak yapan Kutrub, aynı kiraat farklı ayetlerde tekrarlandığında kiraatin gerekçesini özetle yinelemekte veya bir önceki geniş izahlara yönlendirmektedir.⁵⁰

Kutrub, kiraatlerin kâriyelerini genellikle zikretmekte, bazen zikrettiği kiraatin kârisi hakkında ihtilaf olduğuna işaret etmekte, zaman zaman bir kârinin farklı kiraatlerine yer vermektedir. Kimi zaman o, bazı kiraatleri Hz. Peygamber'e nispet etmektedir. Onun Hz. Peygamber'e nispet ettiği kiraatlerin bir kısmı, şâzdir.⁵¹ Kutrub, ne kiraatlerin senedlerine yer vermekte ne de onları bu açıdan değerlendirmektedir.

Genellikle Mushaf yazısına uygun olmayan kiraatleri en sona bırakan Kutrub, çoğu zaman bu kiraatlerin Mushaf hattına uymadığını, kiraatlerin Mushaf hattına uyumlu olmasının gerekli olduğunu söylemekte, hatta zaman zaman "Bu kiraat, güzeldir/kıyasîdir; ancak Kitab'a (Mushaf'a) aykırıdır." ifadesini kullanarak bu konuyu vurgulamaktadır. Öte

⁴⁷ Kutrub'un *el-Fark fi'l-Lüga* adlı eserinin bir başlığı *el-Asvât*'tır. Muhtemelen *el-Asvât*, müstakil bir kitap değil; *el-Fark fi'l-Lüga* kitabının bir bölümdür. Muhammed b. el-Müstenîr Kutrub, *el-Fark fi'l-Lüga*, thk. Halil İbrahim el-Atıyye - Ramazan Abdüttevâb (b.y.: Mektebetü's-Sikâfeti'd-Dîniyye, ts.), 156.

⁴⁸ Muharrem Çelebi, "Kutrub", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/495.

⁴⁹ Lakrîz, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih dirâse ve tahkîk*, 53-63. Kutrub'un hayatı ve eserleriyle ilgili ayrıca bk. Esat Özcan, "Kutrub'un 'Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih' Adlı Eseri Bağlamında Kur'ân'daki Edatların Anlamı", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (dergiabant)* 8/2 (Güz 2020), 381-386.

⁵⁰ Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih*, 240, 476, 517, 619.

⁵¹ Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih*, 238, 248, 763.

yandan o, kıraatlerin tabi olunması gereken bir sünnet olduğunu, bu konunun temelini naklin teşkil ettiğini söylemektedir.⁵²

Kutrub, kıraatlerle ilgili değerlendirmelerini tamamen dil üzerinden yapmakta, dile uygun bulmadığı mütevâtir kıraatlerin bile şâz olduğunu söylemekte⁵³ ve onları tenkit etmekten geri durmamaktadır. Ancak o, Zemaşerî (v. 538/1144) gibi söz konusu okuyuşun hatalı olduğunu ve Kur'an'ı bu şekilde okumanın caiz olmadığını söyleyecek kadar aşırı gitmemektedir.⁵⁴ Kutrub'un, kıraatlerin senedine ve Mushaf yazısına çağdaşı olan diğer dilcilerden daha fazla önem verdiğini söylenebilir. Zira söz konusu dönemde Kutrub dışında filolojik tefsir yazar birçok âlim, kıraatleri ictihadî gördükleri ve Mushaf hattına itibar etmedikleri gerekçeleriyle tenkid edilmişlerdir.⁵⁵ Kutrub, dile dayanarak bazı Kur'an kelimeleri için farklı vecihler zikretmekte ve bunların sahih/doğru/güzel olduğunu ifade etmekte; ancak bunların kıraat olarak nakledilmediğini, bunun için Kur'an'ın bu şekilde okunamayacağını belirtmektedir.⁵⁶

Kutrub, kıraatler için dilsel açıklamalar yapmakta ve onların dile aykırı olmadığını ispatlamaya çalışmakta; ancak dile uygunluğu gerekçe göstererek bazı kıraatleri tercih etmektedir. O, tercihlerini ahsen, akyes, aheb ileynâ vb. ifadelerle yapmakta, tercih etmediği kıraatleri ise şâz, mergûb anhâ, kabîh vb. tabirlerle ortaya koymaktadır. Kutrub, bu tercihlerini lûgat, sarf, nahiv ve belagat ilimlerine göre yapmaktadır.⁵⁷

2.1. Lûgate Göre Tercih Yapması

Kutrub, kıraatleri dil açısından değerlendirmeye tabi tutarken birçok kıraati lûgat açısından tercih etmektedir.

1. *“İman edenlerle karşılaştıkları zaman, ‘İman ettik.’ derler. Şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında ise ‘Biz sizinleyiz. Onlarla dalga geçiyoruz.’ derler.”*⁵⁸

Kutrub, bu ayetteki kıraatleri belirtirken “مُسْتَهْرَءُونَ”, kelimesinin Ebû Cafer (v. 130/748),⁵⁹ Şeybe (v. 130/747-748)⁶⁰ ve Nâfi' (v. 169/785)⁶¹ tarafından “مُسْتَهْرَءُونَ” şeklinde, hemzesiz okunduğunu ve bu kıraatin buna benzer birçok kelimedede icra edildiğini; ancak İbn Abbas (v. 68/687-688) ve birçok kurrâ, hemzeyle kıraatte bulduklarını,⁶² kendisinin de bu okuma tarzını caiz gördüğünü belirterek kıraat tercihinin lûgate göre yapmaktadır.

⁵² Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih*, 386.

⁵³ Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih*, 220, 235.

⁵⁴ Mahmûd b. Ömer ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl* (Beirut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.), 2/68-70.

⁵⁵ Temel, *Dil Bilimsel Tefsirlerde Kıraatlere Yaklaşım*, 52-63.

⁵⁶ Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih*, 271, 432, 452.

⁵⁷ Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih*, 246, 270-271, 286, 414.

⁵⁸ Bakara 2/14. Çalışmada başvurulan ayetlerin mealleri DİB mealinden istifadeyle verilmiştir. Bk. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli* (Ankara: DİB Yayınları, 2009).

⁵⁹ Medine kıraat imamı olan Ebû Cafer, on kıraat imamlarındandır. Hayatı hakkında bk. Tayyar Altıkulaç, “Ebû Ca'fer el-Kârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/116.

⁶⁰ Medine kıraat âlimlerindendir. Yedi kıraat imamlarından Nâfi' ve başka birçok öğrenci yetiştirmiştir. Hayatı hakkında bk. Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr 'ale't-tabakât ve'l-a'sâr* (b.y.: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 44-45.

⁶¹ Medine kıraat imamı olan Nâfi', yedi kıraat imamlarındandır. Hayatı hakkında bk. Tayyar Altıkulaç, “Nâfi' b. Abdurrahman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/287-289.

⁶² İlgili kıraatler ve kâripleri için bk. Abdül'âl Sâlim Mükerrrem - Ahmed Muhtar Ömer, *Mu'cemü'l-kırâ'âti'l-Kur'âniyye* (Kuveyt: Câmî'atü'l-Kuveyt, 1988), 1/28.

Kutrub Ebû Cafer'in, kiraatinin "اسْتَهْرَآ" fiilini "اسْتَهْرَي" şeklinde telaffuz eden lehçeye uygun olduğunu; Kureyş, Kinâne ve Esed dâhil birçok Arap kabilesinin hemzeleri okumadıklarını söylediğini ifade etmektedir.⁶³ Şuna dikkat etmemiz gerekir ki kaynaklara göre Nâfi', sadece "الصَّابِيْنَ"⁶⁴ kelimesini hemzesiz (الصَّابِيْنَ) okumuştur.⁶⁵

2. "Kim benim gösterdiğim yolu takip ederse, onların herhangi bir korkusu yoktur, onlar mahzun olmayacaklardır."⁶⁶

Yukarıdaki ayette bulunan "هُدَاي" ifadesi, bu şekilde ve şâz bir kiraatte "هُدَي" olarak, elifsiz ve şeddeli bir yâ ile okunmuştur.⁶⁷ Kutrub, Hasan (el-Basrî)'in (v. 110/728)⁶⁸ bu ifadeyi "هُدَاي" şeklinde okuduğunu ve bu kiraatin daha güzel olduğunu söylemektedir. Ardından o, Abdullah b. Ebû İshak'ın (v. 117/735)⁶⁹ ikinci kiraate göre okuduğunu ve Yunus (b. Habib)'un (v. 182/798) iddiasına göre maksûr isimlerin tamamının, üst bölge (أهل العالية),⁷⁰ Hüzeyl ve Fezâre kabilelerine mensup bazılarınca bu şekilde telaffuz edildiğini belirtmektedir. Ayrıca Kutrub, ikil (müsennâ) kelimenin bu şekilde telaffuz edilemeyeceğini; aksi takdirde merfû mu, yoksa mansûb veya mecrûr mu olduğunun anlaşılmayacağını⁷¹ ifade etmektedir.⁷² Görüldüğü gibi Kutrub, mütekellim yâ'sına muzâf olan maksûr isimlerin kiraatleriyle ilgili tercihini, yine lügate göre yapmaktadır.

3. "Yaratıcınıza tövbe edin."⁷³

Kutrub, bu ayetin kiraatleriyle ilgili tahlillerde bulunurken "بَارِكُمْ" ifadesindeki kiraat tercihini de aynı şekilde lügate göre yapmaktadır. Nitekim o, söz konusu kelimenin Ebû 'Amr⁷⁴ tarafından yâ ve hafif bir kesra (ihtilâs) ile okunduğunu ve hemzeyle okumanın daha iyi olduğunu, çünkü "بِرَأَ اللّٰهُ الْخَلْقَ يَبْرُوْهُم بَرَاءً" den geldiğini ifade etmektedir.⁷⁵ Şunu belirtmemiz gerekir ki Kutrub'un Ebû 'Amr'e nispet ettiği kiraate dair herhangi bir bilgiye

⁶³ Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih*, 286.

⁶⁴ Bakara 2/62; Hac 22/17.

⁶⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâ'âti'l-aşr*, 1/397.

⁶⁶ Bakara 2/38.

⁶⁷ İlgili kiraatler ve kâripleri için bk. Sâlim Mükerrrem - Muhtar Ömer, *Mu'cemü'l-kirâ'âti'l-Kur'âniyye*, 1/49.

⁶⁸ Züht ve takvasıyla meşhur olan Hasan el-Basrî; tefsir, kiraat, hadis ve fıkıh âlimidir. Yedi kiraat imamlarından Ebû 'Amr (v. 154/771) ve başka birçok talebe yetiştirmiştir. Hayatı hakkında bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Hasan-ı Basrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16/305-307.

⁶⁹ Basra kiraat âlimlerindedir. Yedi kiraat imamlarından Ebû 'Amr ve başka birçok talebe yetiştirmiştir. Hayatı hakkında bk. Hulusi Kılıç, "İbn Ebû İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19/435.

⁷⁰ "أهل العالية" ifadesiyle Necd'in üst kısımlarından Tihâme'ye ve oradan da Mekke'nin arka taraflarına kadarki bölgelerde ikamet eden Araplar kastedilmektedir. Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, "alv", 1314.

⁷¹ Örneğin ikil (müsennâ) olan "قلمان" kelimesi, mütekellim yâ'sına muzâf olduğunda nûn'u hafzedilir ve "قلماي" olur. Bunun elifi düşürülüp yâ'sı şeddeli yapılırsa o zaman "قلمَي" şeklinde olur ki mansûb ve mecrûr durumlarda da böyledir. Oysa maksûr isimlerde böyle bir sorun söz konusu değildir. Zira bu isimlerin i'râbı harflerle değil; takdiri/varsayılan hareketlerdir. Bk. Muhammed b. Abdullah İbn Mâlik, *Teshîlü'l-fevâ'id ve tekmilü'l-makâsid*, thk. Muhammed Kâmil Berekât (b.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1967), 11-12.

⁷² Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih*, 244.

⁷³ Bakara 2/54.

⁷⁴ Basra kiraat imamı olan Ebû 'Amr, yedi kiraat imamlarındandır. Hayatı hakkında bk. Tayyar Altıkulaç, "Ebû Amr b. Alâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/94-96.

⁷⁵ Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih*, 247.

ulaşamadık. Ulaşabildiğimiz kaynaklara göre Ebû 'Amr, söz konusu ifadeyi sakın veya hafif kesralı bir hemze ile okumuştur.⁷⁶

2.2. Sarf Kaidelerine Göre Tercih Yapması

Kutrub, kıraat tercihlerinin çoğunu sarf kurallarına göre yapmaktadır.

1. *وإِيَّايَ فَارْهُبُونَ* "Yalnız benden korkun."⁷⁷

Sarf kaidesine göre iki sakın harf yan yana bulunmaz; ancak med (uzatma) harfi ile şeddeli bir harf art arda gelebilir.⁷⁸ Kutrub, yukarıdaki ayette yer alan "وإِيَّايَ"nin "إِيَّايَ" şeklinde de okunduğunu;⁷⁹ ancak iki sakın harfin yan yana bulunmasından dolayı bu kıraatin şâz olduğunu söylemektedir. Kutrub, yukarıda temas ettiğimiz sarf kuralını delil göstererek birinci kıraati tercih etmektedir.⁸⁰

2. *فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِيَّامَ عَلَيْهِ* "Kim mecbur olur da istismarda bulunmadan ve zaruret miktarını aşmadan (yemek zorunda kalırsa), onun için günah yoktur."⁸¹

Yukarıdaki ayette bulunan ifti'âl babından olan "أَضْطَرَّ" fiilinin aslı, "أَضْطَرَّرَ" dir. Bu fiilde yan yana bulunan birinci râ harfini sakın yapıp sonraki râ'ya idgam etmek, sarf kaidesi gereğidir.⁸² İdgam yapılırken birinci râ'nın hareketi, düşürülebildiği gibi önceki tâ harfine de aktarılabilir. Birincisine göre fiil, idgamdan sonra "أَضْطَرَّ", ikincisinde ise "أَضْطَرَّرَ" olur.⁸³ Kutrub, söz konusu ayetin her iki şekilde de okunduğunu,⁸⁴ ancak tâ'nın zammeli olduğu birinci kıraatin kıyasa daha uygun olduğunu ve bu yüzden bunu tercih ettiğini söyleyerek sarf kaidesine göre tercih yaptığını işaret etmektedir.⁸⁵

3. *وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَمِ* "Denizde yol alan dağlar kadar gemiler (de) onundur."⁸⁶

Sarf kaidesine göre tenvin alan zammeli ve kesralı pozisyonda bulunan mankûs ismin sonundaki yâ harfi düşmektedir.⁸⁷ Kutrub, bu ayetteki "الْجَوَارِ" vb. el takısı olan mankûs isimlerde, el takısının yâ'nın hazfedilmesine neden olan tenvini düşürdüğünü, dolayısıyla yâ harfinin yazılması ve onun üzerine vakıf yapılması gerektiğini söylemektedir. Ardından o, yâ harfini düşürüp kendisinden önceki harfe vakfedenlerin de bulunduğunu;⁸⁸ ancak dile uygun ve kendi tercihinin, birincisi olduğunu ifade ederek seçimini yine sarf

⁷⁶ Ahmed b. Musa İbn Mücâhid, *es-Sab'a fi'l-kıra'ât*, thk. Şevkî Dayf (b.y.: Dârü'l-Me'ârif, 1400/1979-1980), 155-156; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Me'âni'l-kıra'ât* (b.y.: Merkezü'l-Buhûs, 1991), 1/150-151; Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *el-Hucce fi'l-kıra'âti's-seb'*, thk. Abdülâl Salim Mükerrrem (Beyrut: Dârü's-Şurûk, ts.), 77-78.

⁷⁷ Bakara 2/40.

⁷⁸ Ya'îş b. Ali İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal li'z-Zemahşerî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 2/210.

⁷⁹ İlgili kıraatler ve kâripleri için bk. Sâlim Mükerrrem - Muhtar Ömer, *Mu'cemü'l-kıra'âti'l-Kur'âniyye*, 1/52.

⁸⁰ Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih*, 246.

⁸¹ Bakara 2/173.

⁸² Abdülhak b. Abdülhannân el-Câvî, *Tedricü'l-edânî ilâ kirâati Şerhi's-Sa'd li't-Teftâzânî* (b.y.: Dâru İhyâ'i'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.), 107.

⁸³ Halid b. Abdullah el-Ezherî, *Şerhu't-tasrîh 'ale't-Tavzîh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 1/440.

⁸⁴ İlgili kıraatler ve kâripleri için bk. Sâlim Mükerrrem - Muhtar Ömer, *Mu'cemü'l-kıra'âti'l-Kur'âniyye*, 1/136.

⁸⁵ Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih*, 261.

⁸⁶ Rahmân 55/24.

⁸⁷ Mankûs, sonu yâ ile biten ve yâ'dan önceki harfin kesralı olduğu isimlerdir. Abdullah b. Yusuf İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: y.y., 1383/1963-1964), 56.

⁸⁸ İlgili kıraatler ve kâripleri için bk. Sâlim Mükerrrem - Muhtar Ömer, *Mu'cemü'l-kıra'âti'l-Kur'âniyye*, 7/48-49.

kuralına göre yapmaktadır.⁸⁹ Öte yandan fiillerin sonunda bulunan yâ harflerinin de yazılması ve bunun üzerine vakıf yapılması gerektiğini; çünkü yâ'nın düşmesine neden olan tenvinin fiillerde söz konusu olmadığını söylemekte olan Kutrub, *يَوْمَ يَأْتُ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ*, "O gün vaki olduğunda Allah'ın izni olmadan hiç kimse sesini çıkaramaz. Onların bir kısmı mutlu, bir kısmı ise mutsuz olurlar."⁹⁰ vb. birkaç ayeti delil göstermektedir. Daha sonra o, Mushaf yazısına uygun olmadığı halde bu fiillerin yâ ile okunduğunu, Âsım'ın (v. 127/745)⁹¹ yâ'sız okumasının şâz⁹² olduğunu söylemektedir.⁹³ Zira söz konusu ayette yer alan "يَأْتُ" vb. birçok fiil, Mushaf'ta yâ'sız yazılmış, Âsım da bunları Mushaf yazısına uygun şekilde okumuştur. Kutrub'un bu değerlendirmesini dikkate aldığımızda Mushaf yazısının ve birçok mütevâtir kıraatin dile uygun olmadığını söylemek zorunda kalırız. Zira Mushaf'ta buna benzer birçok kelime, yâ'sız yazılmış ve yazıya göre vakıf yapılmıştır.⁹⁴ Oysa daha önce de belirttiğimiz gibi Kutrub'un kendisi de kıraatlerin nakle dayandığını ve dile göre doğru olduğu halde Mushaf hattına uymayan vecihlerin caiz olmadığını kaydetmektedir.

2.3. Nahiv Kaidelerine Göre Tercih Yapması

Kutrub, kıraat tercihlerinin bir kısmını nahiv kaidelerine göre yapmaktadır.

1. *وَأَنْفُوا يَوْمًا لَا تَجْرِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَعَةٌ.* "Hiç kimsenin başkası için bir şey edemediği/ödeyemediği ve şefaatinin kabul edilmediği günden sakının."⁹⁵

Kutrub, bu ayette yer alan "يُقْبَلُ" fiilinin "تُقْبَلُ" şeklinde de okunduğunu,⁹⁶ her iki kıraatte de sorun bulunmadığını, dil açısından tâ ile okumanın daha yerinde gibi gözüktüğünü; çünkü nâib-i failin (شَفَاعَةٌ) müennes olduğunu söylemektedir. Ardından o, fiil ile mecazi müennes olan fâil/nâib-i fâil arasına herhangi bir kelime girmediğinde, fiilin daha çok müennes, aksi takdirde müzekker geldiğini söyleyerek "يُقْبَلُ" kıraatini tercih etmektedir. Kutrub, burada nahiv açısından bir değerlendirme yapmakta, sathi bir nazarla "تُقْبَلُ" kıraatinin tercih edilebileceğini; ancak konu iyice tetkik edildiğinde tercihe şayan kıraatin "يُقْبَلُ" olduğunu ortaya çıkacağını ifade ederek nahiv kuralına göre tercih yapmaktadır.⁹⁷

2. *وَأَنَّ مِنَ الْجَبَارَةِ لَمَّا يَنْفَجِرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ.* "Taş vardır ki, içinden ırmaklar fışkırır."⁹⁸

Kutrub, bu ayette bulunan "لَمَّا" ifadesinin şeddeli ve şeddesiz okunduğunu;⁹⁹ şeddesiz kıraate göre "لَمَّا"daki "مَا"nın mevsûle olup "الذي"nin manasını verdiğini ve doğru

⁸⁹ Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih*, 219.

⁹⁰ Hûd 11/105.

⁹¹ Kûfe kıraat imamı olan Âsım, yedi kıraat imamlarındandır. Günümüzde Müslümanların yaklaşık yüzde 90'ı Kur'ân-ı Kerîm'i Âsım'ın Hafs (v. 180/796) rivayetine göre okumaktadır. Hayatı hakkında bk. Mehmet Ali Sarı, "Âsım b. Behdele", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, ts.), 3/475-476.

⁹² Söz konusu kıraat, mütevâtirdir ve birçok kurrâ, bu şekilde okumuştur. Muhtemelen Kutrub, diğer kurrâdan haberdar değildir. Bunun için sadece Âsım'ın ismini zikretmiştir. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*, 2/292.

⁹³ Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih*, 220-221. İlgili kıraatler ve kâripleri için bk. Sâlim Mükerrrem - Muhtar Ömer, *Mu'cemü'l-kırâ'âti'l-Kur'âniyye*, 3/134.

⁹⁴ Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *İ'râbü'l-kırâ'âti's-seb'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), 395.

⁹⁵ Bakara 2/48.

⁹⁶ İlgili kıraatler ve kâripleri için bk. Sâlim Mükerrrem - Muhtar Ömer, *Mu'cemü'l-kırâ'âti'l-Kur'âniyye*, 1/54.

⁹⁷ Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih*, 414. İlgili kaide için bk. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2/38.

⁹⁸ Bakara 2/74.

⁹⁹ İlgili kıraatler ve kâripleri için bk. Sâlim Mükerrrem - Muhtar Ömer, *Mu'cemü'l-kırâ'âti'l-Kur'âniyye*, 1/74.

kıraatin de bu olduğunu söylemektedir.¹⁰⁰ Ayrıca o, şeddeli kıraatte “لَمَّا”nın istisna edati “لَا” anlamında olduğunu, bu kıraatin ancak ayetin başındaki “إِنَّ”nin “إِنْ” şeklinde okunmasıyla doğru olacağını söylemektedir. Öte yandan Kutrub, bu kıraate göre “لَمَّا”nın zâid kabul edilebileceğini, böyle bir kullanımın bulunduğunu; ancak tercih edilmediğini belirtmektedir.¹⁰¹ Görüldüğü gibi Kutrub, burada kıraati nahiv açısından değerlendirmekte, ayetteki “إِنَّ”nin şeddeli olmasından dolayı “لَمَّا” yı şeddeli okumanın doğru olmayacağını belirterek “لَمَّا”nın şeddesiz okunduğu kıraati tercih etmektedir.

3. وَقَالَتِ الْيَهُودُ غَرَبْنَا ابْنَ اللَّهِ. ¹⁰² “Yahudiler, ‘Üzeyr, Allah’ın oğludur.’ dediler.”

Kutrub, bu ayetin kıraatlerini belirtirken “غَرَبْنَا” isminin tenvinli ve tenvinsiz olarak okunduğunu, tercihe şayan kıraatin tenvinli kıraat olduğunu; çünkü “ابْنُ” kelimesinin zorunlu olarak haber olması gerektiğini ifade ederek¹⁰³ yine nahiv ilmi açısından kıraat tercihinde bulunmaktadır. Ona göre “ابن” kelimesi, özel bir isme (‘alem, künye) muzâf olur ve cümlede ona ihtiyaç yoksa o zaman ondan önceki isim tenvin almayabilir. Mesela “هذا زيد بن عمرو”. Burada “هذا” mübtedâ, “زيد” haber olduğu için “ابن” kelimesi olmadan da cümle hâsıl olur ve anlam ifade eder. Zira “هذا زيد” şeklindeki bir cümle anlamlıdır.¹⁰⁴

2.4. Belagat İlimlerine Göre Tercih Yapması

Kutrub kıraatleri zaman zaman belagat ilimlerine göre tercih etmektedir. Ancak onun bu ilimlerle yaptığı tercihleri lügat, sarf ve nahiv ilimlerine nispeten çok az kalmaktadır.

1. لَا تُضَارَّ وَالِدَةَ بِوَلَدِهَا. ¹⁰⁵ “Hiçbir anne çocuğu sebebiyle zarara uğratılmasın.”

Kutrub, söz konusu ayetin kıraatlerinden bahsederken Ebû ‘Amr’ın “لَا تُضَارَّ” ifadesini, “لَا تُضَارَّ” şeklinde, râ’nın zammesi ile okuduğunu söylemektedir. Kutrub, bu kıraate göre ayetin “Hiçbir anne, çocuğu sebebiyle zarara uğratılmayacaktır.” manasına geldiğini, oysaki çocuğu sebebiyle zarara uğratılan kadınların bulunduğunu ve bunun için ilgili kıraati tercih etmediğini belirtmektedir. Bundan sonra o, haber cümlesinin (لَا تُضَارَّ), inşâ (yasaklama) manasında kullanılmış olabileceğini, bu kullanımın Arapçaya uygun olduğunu ifade etmekte ve konuya uygun şu örnekleri vermektedir: “Allah, falanı uzak eylemez/eylemesin.”, “Allah onu bağışlamaz/bağışlamasın.” “لا يَخْفَرُ اللَّهُ لَهُ”, “Allah onu bağışlamaz/bağışlamasın.” Kutrub’un kaydettiği gibi bu iki örnekte de haber sîgası ile inşâ bir mana (dua) kastedilmiştir.¹⁰⁶ Kutrub, daha sonra bu ifadeyi Hasan (el-Basrî)’ın “لَا تُضَارَّ”, İbn Abbas’ın

¹⁰⁰ Bu durumda “لَمَّا”daki lâm harfi, tekit için getirilmiş olur. Bu harfe, nahiv ilminde ibtidâ’iyye ismi verilmektedir. Bk. Hasan b. Kasım el-Murâdî, *el-Cene’d-dânî fi hurûfi’l-me’ânî*, thk. Fahreddin Kabâve - Muhammed Nedîm Fâdil (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1992), 124-133.

¹⁰¹ Kutrub, *Me’ânî’l-Kur’ân ve tefsîru müşkili i’râbih*, 250.

¹⁰² Tevbe 9/30.

¹⁰³ İlgili kıraatler ve kârilere için bk. Sâlim Mükerrrem - Muhtar Ömer, *Mu’cemü’l-kırâ’âti’l-Kur’âniyye*, 3/14-15.

¹⁰⁴ Kutrub, *Me’ânî’l-Kur’ân ve tefsîru müşkili i’râbih*, 628.

¹⁰⁵ Bakara 2/233.

¹⁰⁶ Me’ânî ilminde cümleler, ihbârî ve inşâî olarak iki kısma ayrılmaktadır. İhbârî cümlelerde haber/bilgi verme söz konusudur. Dolayısıyla bu cümleler için doğru veya yanlış olma ihtimali vardır. İnşâî cümleler ile herhangi bir haber/bilgi verilmemekte; aksine bir eylem/eylemsizlik oluşturulmaya çalışılmaktadır. Emir, yasaklama, temenni vb. cümleler bu gurubu oluşturmaktadır. Her iki cümle çeşidinin belli özellikleri ve sarf edilecekleri ortamları mevzu bahistir. Bk. Mes’ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Muhtasarü’l-me’ânî* (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1991), 1/28-31, 130-144.

ise idgamı açarak “لَا تُضَارِرُ” şeklinde yasaklama sığısı ile okuduklarını,¹⁰⁷ iki kıraatin de güzel olduğunu; ancak İbn Abbas’ın kıraatinin Mushaf’a aykırılık teşkil ettiğini söylemektedir.¹⁰⁸ Görüldüğü gibi Kutrub, bu ayetteki kıraatler konusundaki tercihini belagat ilimlerine göre yapmaktadır. Zira cümleleri ihbârî ve inşâî olarak iki kısma ayırmak, belagat ilimlerinden me’ânînin konusudur.¹⁰⁹

2. *لَوْ أَطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَاراً وَلَمَلَيْتَ مِنْهُمْ رُعباً.* “Onları görseydin, mutlaka onlardan yüz çevirip kaçırdın ve gördüklerin yüzünden için korku ile dolardın.”¹¹⁰

Kutrub, bu ayetteki “لَمَلَيْتَ” ifadesinin şeddeli ve şeddesiz okunduğunu,¹¹¹ “كسر”, “قطع” gibi bazı fiillerin, eylemi pekiştirmek ve eylemin çokça yapıldığını belirtmek için, şeddeli yapıldığını; ancak bu ifadede böyle bir durumun söz konusu olmadığını; zira fiilin şeddesiz halinde de pekiştirmenin ve mübalağanın olduğunu söylemektedir.¹¹² Nitekim “Onlardan (gördüklerinden) dolayı korkuyla dolardın.” ifadesinde başlı başına bir mübalağa ve pekiştirme söz konusudur. Kutrub, burada belagat ilimlerinden bed’î ilmine göre kıraat tercihi bulunmaktadı. Zira Mübalağa sanatı, bed’î ilminin kapsamında değerlendirilmektedir.¹¹³

Sonuç

Kur’an’ın okunuşuyla ilgili nakledilen farklı kıraatler hususunda iki değişik yaklaşım söz konusu olmuştur. Kıraat âlimleri, ilgili kıraatlerin Hz. Peygamber’den doğru bir şekilde aktarılması konusuna eğilmiş ve bunların tespiti için hadis ilminin sened metoduna başvurmuşlardır. Bu âlimlere göre sahih bir senetle nakledilen, Hz. Osman döneminde çoğaltılan Mushaf nüshalarının en az birisine uyan ve bir vecihle de olsa Arapçaya uygun olan kıraatler, Kur’an’ın birer parçasıdır. Sahih bir şekilde nakledilmeyen kıraatler, kabul görmemiş ve bunları Kur’an’ın birer parçası saymanın küfre sebebiyet verdiği belirtilmiştir. Senedi sahih olduğu halde herhangi bir Mushaf nüshasına uymayan kıraatler de şâz addedilmiştir.

Dil üzerinde çalışan Ferrâ, Ahfeş el-Avsat ve Zeccâc gibi âlimler de kıraatlerin tabi olunması gereken bir sünnet olduğunu, dolayısıyla nakle dayandığını belirtmiş ve kıraatlerin Mushaf hattına uygun olması gerektiğini söylemişlerdir. Bu âlimler, kıraatleri dil açısından ele almış ve onların dile uygun olduğunu ispat etmeye çalışmış; ancak kıraatleri incelerken dile uygun bulmadıkları bazı mütevâtir kıraatleri tenkid etmiş ve dile uyumlu gördükleri bir kısım şâz kıraatleri ise benimsemişlerdir. Bu da onların kıraat âlimleri tarafından eleştirilmelerine neden olmuştur.

İlk dilci ve müfessirlerden olan Kutrub, *Me’âni’l-Kur’an* adlı filolojik tefsirinde kıraatlere çok önem vermekte, eserinin üçte birinden fazlasını bu konuya ayırmaktadır. Kutrub, izah edilmesi gereken kıraatler hakkında gereken bilgileri vermekte, anlaşılan kıraatleri ise belirtmekle yetinmektedir. Kutrub kıraatlerin tabi olunması gereken bir

¹⁰⁷ İlgili kıraatler ve kâripleri için bk. Sâlim Mükerrrem - Muhtar Ömer, *Mu’cemü’l-kırâ’âti’l-Kur’âniyye*, 1/178.

¹⁰⁸ Kutrub, *Me’âni’l-Kur’ân*, 270-271.

¹⁰⁹ Ahmed b. İbrahim el-Hâşimî, *Cevâhirü’l-belâga fi’l-me’ânî ve’l-beyân ve’l-bed’î* (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, ts.), 53.

¹¹⁰ Kehf 18/18.

¹¹¹ İlgili kıraatler ve kâripleri için bk. Sâlim Mükerrrem - Muhtar Ömer, *Mu’cemü’l-kırâ’âti’l-Kur’âniyye*, 3/354.

¹¹² Kutrub, *Me’âni’l-Kur’ân*, 847.

¹¹³ Abdurrahman b. Hasan Habenneke, *el-Belâgatü’l-‘Arabiyye* (Dimaşk: Dârü’l-Kalem, 1996), 250-257.

sünnet olduğunu, bu konunun temelini naklin teşkil ettiğini ve Mushaf hattına uymayan şekillere göre Kur'an'ı okumanın caiz olmadığını söylemektedir.

Kutrub kıraatleri dil açısından inceleyerek onların dile uygun olduğunu ispat etmeye çalışmakta ve bunun için Arapların söz ve şiirlerini delil göstermektedir. Kutrub kıraatleri değerlendirirken bazı kıraatleri tercih veya tenkit etmekte, tercih ve tenkitlerini dile göre yapmakta; benimsediği kıraatleri hasen, ahsen, ceyyid, akyes ve ahab ileynâ gibi tabirlerle belirtmekte; doğru bulmadığı kıraatleri ise şâz, mergûb anhâ ve kabîh gibi ifadelerle tenkit etmektedir. Kutrub bu değerlendirme ve tercihlerini tamamen dile göre yapmakta, dolayısıyla mütevâtir bazı kıraatleri şâz olarak tavsif etmekte ve kıraat ilmi açısından şâz olan bir takım kıraatleri ise beğendiğini belirtmektedir. Kutrub ayrıca kıraat olarak nakledilmeyen veya Mushaf hattına uymayan bazı vecihlerin güzel veya kıyâsî olduğunu söylemekte; ancak Mushaf hattına uygun olmadığı için Kur'an olarak kabul edilmeyeceğini ifade etmektedir. Kutrub bu tercihlerini genellikle lügat ve sarf ilimleri çerçevesinde yapmakta, zaman zaman nahiv ilminin kurallarına başvurmakta, az da olsa belagat ilimlerinden de istifade etmektedir.

Kutrub'un bu eseri kıraat, garîbü'l-Kur'an ve i'râbü'l-Kur'an ilimleri açısından çok zengin bir kaynaktır. Temennimiz, makalemizin Kutrub'un söz konusu eserinin bu yönlerinin daha kapsamlı çalışmalarda ele alınmasına vesile olmasıdır.

Kaynakça

- Ahfeş el-Avsat, Said b. Mes'ade. *Me'âni'l-Kur'an*. thk. Hüdâ Mahmud Kurrâga. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1990.
- Altıkulaç, Tayyar. "Ebû Amr b. Alâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/94-96. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Altıkulaç, Tayyar. "Ebû Ca'fer el-Kârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/116. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Altıkulaç, Tayyar. "Nâfi' b. Abdurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/287-289. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: DİB Yayınları, 17. Basım, 2009.
- Bağdadî, Ahmed b. Ali el-Hatîb. *Târihu Bağdad*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Bennâ, Ahmed b. Muhammed. *İthâfü fuzalâ'i'l-beşer fi'l-kırâ'ât'i'l-erba'ate 'aşer*. thk. Enes Mühre. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2006.
- Birişik, Abdulhamit. *Kıraat İlimi ve Tarihi*. İstanbul: Emin Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasirunnasir. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001-2002.
- Câvî, Abdülhak b. Abdülhannân. *Tedricü'l-edânî ilâ kırâati Şerhi's-Sa'd li't-Teftâzânî*. b.y.: Dâru İhyâ'i'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.
- Çelebi, Muharrem. "Kutrub". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/494-495. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Dânî, Osman b. Said. *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâ'ât'i's-seb'*. 4 Cilt. b.y.: Câmiatü's-Şârika, 2007.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf. *el-Bahrü'l-muhîr*. thk. Sıtkî Muhammed Cemil. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420/1999-2000.
- Edirnevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. thk. Salih b. Muhammed el-Huzzî. Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1997.
- Enbârî, Abdurrahman b. Muhammed. *Nüzhetü'l-elibbâ' fi tabakâti'l-üdebâ'*. thk. İbrahim es-Sâmerrâî. Zerka: Mektebetü'l-Menâr, 3. Basım, 1985.
- Ezherî, Halid b. Abdullah. *Şerhu't-tasrîh 'ale't-Tavzîh*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Me'âni'l-kırâ'ât*. 3 Cilt. b.y.: Merkezü'l-Buhûs, 1991.

- Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *el-Cümel fi'n-nehv*. thk. Fahreddin Kabâve. b.y.: y.y., 5. Basım, 1995.
- Ferrâ, Yahya b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'an*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. 3 Cilt. b.y.: Dârü'l-Mısıryye, ts.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakûb. *el-Kâmûsü'l-muhît*. thk. Komisyon. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 2005.
- Habenneke, Abdurrahman b. Hasan. *el-Belâgatü'l-'Arabiyye*. 2 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1996.
- Hamevî, Yakût b. Abdullah. *Mu'cemü'l-üdebâ'*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslamî, 1993.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrahim. *Cevâhirü'l-belaga fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- İbn Hâleveyh, Hüseyin b. Ahmed. *el-Hucce fi'l-kıra'âti's-seb'*. thk. Abdülâl Salim Mükerrerem. Beyrut: Dârü's-Şurûk, 4. Basım, ts.
- İbn Hâleveyh, Hüseyin b. Ahmed. *İ'râbü'l-kırâ'âti's-seb'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1990.
- İbn Hişâm, Abdullah b. Yusuf. *Şerhu Katri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: y.y., 11. Basım, 1383/1963-1964.
- İbn Mâlik, Muhammed b. Abdullah. *Teshîlü'l-fevâ'id ve tekmîlü'l-makâsîd*. thk. Muhammed Kâmil Berekât. b.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1967.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Basım, 1414/1993-1994.
- İbn Mücâhid, Ahmed b. Musa. *es-Seb'a fi'l-kıra'ât*. thk. Şevkî Dayf. b.y.: Dârü'l-Me'ârif, 2. Basım, 1400/1979-1980.
- İbn Ya'îş, Ya'îş b. Ali. *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dıbâ'. b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed. *Müncidü'l-mukri'in ve mürşidü't-tâlibîn*. b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. thk. Abdülkadir el-Arnâût - Mahmûd el-Arnâût. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İbnü'l-Kiftî, Ali b. Yusuf. *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Fikr, 1982.
- İbnü'l-Müneyyir, Ahmed b. Muhammed. *el-İntisâf fimâ tedammenehü'l-Keşşâf mine'l-i'tizâl (Keşşâf'in hamışinde)*. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1998.
- İbnü's-Serrâc, Muhammed b. es-Serî. *el-Usûl fi'n-nahv*. thk. Abdülhüseyin el-Fetli. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Kasimî, Cemâleddin Muhammed b. Muhammed Said. *Mehâsinü't-te'vîl*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnü's-Sûd. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997-1998.
- Kattân, Mennâ b. Halil. *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'an*. b.y.: Mektebetü'l-Me'ârif, 3. Basım, 2000.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Kılıç, Hulusi. "İbn Ebû İshak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/435. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Kutrub, Muhammed b. el-Müstenîr. *el-Ezmine ve telbiyetü'l-câhiliyye*. thk. Hâtem Salih ed-Dâmin. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1985.
- Kutrub, Muhammed b. el-Müstenîr. *el-Fark fi'l-luga*. thk. Halil İbrahim el-'Atıyye - Ramazan Abdüttevâb. b.y.: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.
- Kutrub, Muhammed b. el-Müstenîr. *Me'âni'l-Kur'an ve tefsîru müşkili i'râbih*. thk. Muhammed Lakrîz. Cezayir: y.y., 2016.
- Lakrîz, Muhammed. *Me'âni'l-Kur'an ve tefsîru müşkili i'râbih dirâse ve tahkîk*. Cezayir: Batna Üniversitesi, Sosyal ve İslamî İlimler Fakültesi, Doktora Tezi, 2016.
- Murâdî, Hasan b. Kasım. *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*. thk. Fahreddin Kabâve - Muhammed Nedîm Fâdil. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

- Müslim b. Haccâc en-Nîsâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Öncü, Mustafa. "İlk Dönem Dilcilerden Kutrub'un 'Kitâbu'l-Ezdâd' Adlı Eseri Perspektifinde Arapçada Ezdâd Olgusu". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2013), 295-339.
- Özcan, Esat. "Kutrub'un 'Me'âni'l-Kur'an ve tefsîru müşkili i'râbih' Adlı Eseri Bağlamında Kur'an'daki Edatların Anlamı". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (dergiabant)* 8/2 (Güz 2020), 379-400.
- Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Egânî*. thk. Abdürrahim Mahmûd. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2. Basım, 1952.
- Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. *Muhâdarâtü'l-üdebâ'*. 2 Cilt. Beyrut: Şirketü Dârü'l-Erkam, 1420/1999-2000.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-gayb (et-Tefsîrû'l-kebîr)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Türâsî'l-'Arabî, 3. Basım, ts.
- Reşîd Rıza. *el-Menâr (Tefsîrû'l-Kur'ani'l-hakîm)*. 12 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990.
- Safedî, Selâhaddin Halil b. Aybek. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâût - Mustafa el-Arnâût. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Türâsî'l-'Arabî, 2000.
- Sâlim Mükerrrem, Abdül'âl - Muhtar Ömer, Ahmed. *Mu'cemü'l-kırâ'âtî'l-Kur'aniyye*. 8 Cilt. Kuveyt: Câmi'atü'l-Kuveyt, 2. Basım, 1988.
- Sarı, Mehmet Ali. "Âsım b. Behdele". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/475-476. Ankara: TDV Yayınları, ts.
- Sîbeveyh, 'Amr b. Osman. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 3. Basım, 1988.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir. *Buğyetü'l-vu'ât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 2 Cilt. Sayda: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. 4 Cilt. b.y.: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974.
- Teftâzânî, Mes'ûd b. Ömer. *Muhtasarü'l-me'ânî*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1991.
- Temel, Ali. *Dil Bilimsel Tefsirlerde Kırâatlere Yaklaşım*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Tenûhî, el-Müfeddal b. Muhammed. *Târîhu'l-'ulemâ'î'n-nahviyyîn mine'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn ve gayrihim*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Kahire: Dâru Hecer, 3. Basım, 1992.
- Yağmûrî, Yusuf b. Ahmed. *Nûrû'l-kabes el-muhtasar mine'l-Muktebes*. thk. Rudolf Zelhaim. Wiesbaden: Franz Baermann Steiner Yayın Evi, 1972.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Hasan-ı Basrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/305-307. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Zeccâc, İbrahim b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbüh*. thk. Abdülcélil Abduh Şîlbî. 5 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr 'ale't-tabakât ve'l-a'sâr*. b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmurî. 52 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-'Arabî, 2000.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-'Arabî, 3. Basım, ts.
- Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Dâru İhyâ'î'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1957.
- Zirikî, Hayrüddin b. Mahmûd. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.
- Zürkânî, Muhammed b. Abdülazim. *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 45, Haziran/June 2021, 154-178

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/62823>

ISSN 2791-6812

Kur'an'da Peygamberlerin İsmeti ve Kitâb-ı Mukaddes'le Mukayesesi

Infallibility of the Prophets in the Qur'an and Comparing it with the Bible

Yazar Bilgisi Author Information

Hasan SARRAOĞLU

Dr., Güzelşehir Şehit Mahmut Teke Ortaokulu, Şanlıurfa, Türkiye
PhD, Güzelşehir Martyr Mahmut Teke Middle School, Şanlıurfa, Turkey
hasansarraoglu@gmail.com, orcid.org/0000-0002-0741-8982

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned with iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that they get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.952993
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
8 Şubat/February 2021	31 Mayıs/May 2021

Öz

Kelime olarak engelleme, koruma, himâye etme, kötülüğü savma anlamlarına gelen ismet; peygamberlerin gerek sözlerinde gerekse davranışlarında konumlarına uymayan hatadan korunmuş olmalarıdır. Peygamberlerin günah işlemekten ve hata yapmaktan korunduğu, bu konuda onların ilâhî kontrol mekanizmasıyla muhafaza edilip kendilerine yardımda bulunduğu ve bu sıfatın sadece peygamberlere tahsis edildiği bilinmektedir. İslâm Dini'nin temellerinin atıldığı ilk dönemlerde, Mekke ve Medine'de kaynağı ilâhî olan ancak tahrife uğramış iki dinin var olduğu herkes tarafından bilinmektedir. Bunlardan biri Tevrat'ı esas alan Yahudilik, diğeri ise İncil'i temel alan Hıristiyanlıktır. Tevrat nasları, sıradan bir ferdin bile işleyemeyeceği birçok menfî davranışları ve eksiklikleri rahatlıkla peygamberlerle bağdaştırmaktadır. İncil naslarında ise zaman zaman peygamberler buldukları statüden çok öte insanüstü kutsal bir varlık olarak telakki edilmekte, bazen de bayağı bir insandan daha aşağı bir halde görülmektedir. Her iki dinin de kutsal saydıkları kitaplarında peygamberlerin ismet sıfatı farklı şekillerde algılanmaktadır.

Kitâb-ı Mukaddes'e dikkat edildiğinde peygamberlerin korunmuşluklarını gözardı eden birçok nassa rastlamak mümkündür. Zira Ehl-i kitap olarak adlandırılan Yahudi ve Hıristiyanların kutsal olarak kabul ettikleri bu metinlerin zahirine bakıldığında peygamberlerin mümtaz şahsiyetleriyle bir arada bulunması mümkün olmayan bilcümle menfî yakıştırmaların rahatlıkla Allah elçilerine nispet edildiği görülmektedir. Peygamberlerin Allah (c.c.) tarafından seçilmiş insanlar olduğu öğretisi çiğnenip onların "mâsumiyeti" (günahlardan korunmuşluğu) yok sayılmıştır. Günah işleme konusunda peygamberlerin diğer insanlardan farklı olmadığı akîdesinin kabullenildiği Kitâb-ı Mukaddes metinlerinde peygamberlerin sergiledikleri aykırılıklar gayet normal olaylar olarak aktarıldığı gibi peygamberlerle ilintilenen sözü edilen bu zaaf ve eksiklikler ahlakî açıdan da tenkit edilmemiştir. Peygamberleri basit bir insan pozisyonuna indirgeyen Ehl-i kitap, Kur'an-ı Kerim tarafından birçok kere kesin ve net bir şekilde eleştirilmiştir. Bu noktada Kur'an-Kerim, Yahudi ve Hıristiyanların kutsal kabul ettikleri metinlerinde peygamberlerin mâsumiyeti ile ilgili bakış açılarından kesin bir şekilde ayrılmıştır. Kur'an'da peygamberler için beyan edilen berrak ve nezih vasıflandırmalar ile Tevrat ve İncil metinlerinin lafzî manaları itibarıyla ortaya çıkan Allah elçileri ile ilgili ahlâka mugayir bir konseptte yapılan tasvirler mukayese edildiğinde bu iki tavsif arasındaki büyük ve dikkate değer fark bâriz bir şekilde görülecektir. Öte yandan Kitâb-ı Mukaddes'e Hıristiyan ve Yahudi kaynaklı tefsirlerde yer yer yapılan karşıt yorumlar ve tenkitler, ayrıca sözü edilen bu kitapta birbiriyle çelişir nitelikteki ifadeler Kitâb-ı Mukaddes'e insan eli değdiği hakikatini de apaçık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Kur'an-ı Kerim peygamberlerin ismetini Tevrat ve İncil naslarından çok daha farklı bir çerçevede ele almaktadır. Kur'an'da öncelikle Allah elçilerinin de sâir insanlar gibi beşer oldukları gerçeği üzerinde durulmuş; aynı zamanda kendi tebliğ ettikleri şeylerden de mesul oldukları dile getirilerek, Allah'ın (c.c.) onlara hidâyet ihsan edip peygamberlik görevi tevdi ettiği aktarılmıştır. Bunun yanında Kur'an ısrarla peygamberlerin "beşer olma" vasfının tabii neticesi olarak onlardan bazen yanılma ve unutmaya sonucunda hataların sâdir olabileceği gerçeğini de gözardı etmemiştir. Kur'an, kitap ehlinin peygamberler hakkındaki menfur algılarını kâle almadan tevhid ve hidâyet edici özelliği ile davranış mükemmelliklerinin menbaı olan bu güzîde elçileri müteaddid defalar medhüsena ile anmıştır. Bu bağlamda Kur'an'ın bakış açısıyla örtüştüremediğimiz Yahudi ve Hıristiyanların muharref kitaplarında dile getirilen nasların makuliyetinin söz konusu olmadığı gibi kabul edilebilirlikten de uzak olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Bu çalışmada ismet sıfatının Tevrat ve İncil metinlerindeki kapsamı aynı zamanda Kur'an naslarıyla olan belirgin farklılıkları ele alınıp değerlendirmeler yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsîr, Kur'an, Peygamberler, İsmet, Kitâb-ı Mukaddes

Abstract

Literally meaning protection, obstruction, guarding and avoiding fallacy, infallibility refers to divine protection of prophets from mistakes in their words or acts. It is a well-known fact that prophets are secured against sins and errors, protected through a divine mechanism and aided when necessary. This is a feature unique to prophets. In early periods of Islam, everyone knew of two religion which were based on divine sources but distorted. These were Judaism basing on the Torah and Christianity relying on the Bible. The narratives in the Torah accommodate many bad behaviours and simple mistakes to prophets. In the Bible, however, prophets are introduced as unearthly holy creatures while they are sometimes described as vulgar people, having a lower status than an ordinary man. In both religions' sacred books, infallibility is perceived in a different way.

Examining holy books, it is seen that there are some narratives that ignore protected status of prophets. When the content of the books deemed as sacred by Jews and Christians, also called as People of the Book, is studied, it is understood that many bad attitudes, which cannot be attributed to privileged personalities of prophets, are associated with the messengers of the God. Ignoring the fact that prophets are chosen people by Allah, they deny their "incorruptible innocence" (immunity from sin). Accepting that prophets are no different from other men in committing sins, the texts of Holy Books narrate that conflicting acts of prophets are quite normal and these acts should not be morally criticized. As they degrade prophets to a simple man, people of the Book are mostly criticized by the Holy Qur'an. In this respect, the Holy Qur'an differs from other holy books of Jews and Christians in its handling prophets' incorruptible innocence. When clear and decent adjectives attributed to prophets in the Qur'an are contrasted with immoral descriptions of the God's messengers in the texts of the Torah and the Bible, a huge and remarkable difference is clearly noticed. On the other hand, conflicting Christian and Jewish comments on these holy books and contrasting content of these books clearly illustrate that the books are intervened by humans.

The Holy Qur'an examines infallibility in a very different way when compared to narratives in the Torah and the Bible. The Qur'an first emphasizes that Allah's messengers are humans like other men, who are responsible for doing same acts as they teach. It also states that Allah entrust them prophethood after blessing them the true path. In addition, as the Qur'an constantly dictates that prophets are human, it does not ignore the fact that they can naturally make mistakes due to fallacy or forgetting. Denying reprehensible perceptions of people of the Book, the Qur'an mostly commemorates these unique messengers, who are the sources of perfect behaviours, with praise and glory. Consequently, it can be argued that narratives in distorted books of Christian and Jews, which conflict with the Qur'an's perspective, are not reasonable and far from being accepted.

In these contexts, this study examines the scope of infallibility in the Torah and the Bible, compares it with the narratives in the Qur'an and reveals clear differences between these holy sources.

Keywords: Tafsir, The Qur'an, Prophets, Infallibility, The Bible

Giriş

Peygamberler, insanların hidâyet ve dini yaşama konusunda yol göstermek için bizzat Allah (c.c.) tarafından seçilmiş ender şahsiyetlerdir. Onlar beşeriyeti mânevî lekelerden arındırmak, meşrû olmayan yollara sapmaktan alıkoymak için gönderilmiştir. Allah'ın (c.c.) insanlar arasından seçerek onlara rehberlik etmek üzere vazifelendirdiği peygamberlerin diğer insanlardan ayırt edici birtakım özelliklerinin olması gerekir. Bu özelliklerden biri de Allah elçilerinin kendilerine verilen bu onurlu görev sonrasında günah işlemekten korunmuş olmalarıdır. İnsanlar, kendilerini dünya ve ahiret saadetine ulaştıran yolları ancak ilâhî mesajın temsilcisi olan peygamberler aracılığıyla öğrenmektedirler. Bu nedenle insanların sürekli olarak ihtiyaç duyduğu, ayrıca önemli bir görev üstlenen peygamberlerin kimlikleri ve taşıdıkları vasıfları sıradan insanlardan çok daha farklı bir perspektifte olmalıdır. Öte yandan fitrat ve ahlâk bakımından insanların kendilerine uymalarına aykırı bir noksanîyet ve kusurdan da arınmış olmaları elzemdir. Kendisine nübüvvet vazifesi tevdi edilen kişinin günahlardan korunmuş olması, onun görevlendirildiği konu olan Allah'ın (c.c.) dinini yaşama ve bunu hem sözlü hem de fiili olarak beyan etme konusunda güvenilirliğini ifade etmektedir. Dolayısıyla peygamberlerin üstlendikleri görevlerini eksiksiz mânada ifa edebilmeleri için ilâhî kuralları insanlara duyurma konusunda kendilerinde nefrete sebebiyet verecek ve güvenilir olma vasıflarına ters düşecek davranışlardan da kaçınmaları gerekir.

Peygamberlerin vasıflarından biri olarak bilinen “ismet” kavramı üzerinde birçok eser telif edilmiştir. Ehl-i kitab'ın ismet anlayışını yansıtan çalışmalar da yapılmıştır. Salih İnci'nin “Eski Ahit'te Peygamberlere Atfedilen Ahlaki Zaaflar ve Günahlar” adlı yüksek lisans tezi,¹ yine Mustafa Sinanoğlu'nun “Kur'an ve Kitâb-ı Mukaddes'te Peygamberlerin İsmeti” isimli yüksek lisans tezi² Ehl-i kitabın ismetini yansıtan çalışmalara örnek olarak gösterilebilir.

Bu çalışmada öncelikle peygamberlerin günah işlemekten masum olmalarını ifade eden “ismet” kavramı genel itibarıyla ele alınacak, sonrasında kitap ehli olarak müsemma kılınan Yahudi ve Hıristiyanların kutsal saydıkları metinlerinde söz konusu kavrama bakış açıları Kur'anî naslar çerçevesinde mukayeseli olarak değerlendirilip çıkarımlarda bulunulacaktır.

İsmet (الْعِصْمَةُ) menetme,³ koruma, muhafaza etme,⁴ şerri defetme⁵ manalarına gelir. Araplar عَصَمَ الطَّعَامُ dediklerinde عَصَمَ fiilini engelleme manasında kullanırlar. Bu

¹ Salih İnci, *Eski Ahit'te Peygamberlere Atfedilen Ahlaki Zaaflar ve Günahlar* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001).

² Mustafa Sinanoğlu, *Kur'an ve Kitâb-ı Mukaddes'te Peygamberlerin İsmeti* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989).

³ Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Fârâbî el-Cevherî, *es-Sıhah tâcü'l-lüga ve şihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Muhammed Muhammed Temir. (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1430/2009), “Âsm”, 777; Ebü'l-Fazl Cemaluddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr el-İfrîkî el-Mısırî, *Lisânü'l-'Arab*, (Beyrut: Dârü Sadr, ts.), “Âsm”, 12/403; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî eş-Şîrâzî, *el-Kâmûsü'l-muhtâ*, (Mısır, Heyet, 1398/1978), “Âsm”, 1/1138; Muhammed Murtaza Hüseyini ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdülalîm et-Tâhâvî, (Kuveyt: Matbaatu Hükümeti'l-Küveyt, 1404/1984), “Âsm”, 33/98; Muhammed b. Abdîrrahman el-Hamîs, *Uşûlü'd-dîn inde'l-imam Ebî Hanîfe*, (Riyâd: Dârü's-Samiî, 1996/1416), 1/480.

⁴ Cevherî, *Sihâh*, “Âsm”, 777.

sözle “Yemek onu açlıktan menetti.” anlamını kastederler.⁶ Arap literatüründe ismet teriminin asıl mânası “menetme” demektir.⁷

Bazı âyet, hadis ve dualarda ismet muhafaza anlamında kullanılmıştır:

قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَجِمَ

“Bugün Allah'ın emrinden muhafaza edecek, esirgeyen Allah dışında hiçbir güç ve yardımcı yoktur dedi.” (Hûd, 11/43)

Fahreddin Râzî'ye (ö. 606/1211) göre âyette murad edilen mâna: “Bugün, Rahîm olan Allah'tan (c.c.) başka ilâhî azaptan insanları koruyabilecek hiçbir kimse yoktur; dolayısıyla Allah'tan ancak yine Allah'a (c.c.) sığınılır.”⁸ şeklindedir.

Hz. Peygamber de (s.a.s.) “İnsanlarla 'lâ ilâhe illallah' deyinceye, namaz kılincaya, zekât verinceye kadar savaşmakla emrolundum. Bunu söyledikleri vakit, meşru sebepler dışında kanlarını ve mallarını benden muhafaza etmiş olurlar. (Sonrası için) hesapları Allah'a aittir.”⁹ buyurmuştur.

İsmet kavramının istilâhî mânası hakkında çeşitli tanımlar yapılmıştır:

İsmet; muktedir olmakla beraber kişiyi, günaha girmekten ve onu arzulamaktan muhafaza eden tanrısal bir yetidir.¹⁰ İsmet, mükellefi nâhoş bir eylemde bulunmaktan meneden bir inâyettir.¹¹

İsmetin, Allah'ın (c.c.) peygamberlerini noksaniyetten muhafazası, onları nefsi tekâmüllerle himâye etmesi, kendilerine himmet etmesi, işlerinde istikrar sağlaması ve onlara sekînet indirmesidir¹² biçiminde başka bir tarifi de yapılmıştır.

⁵ Neşvân b. Saîd el-Humeyrî, *Şemsü'l-'ulûm ve devâ'ü kelâmi'l-'Arab mine'l-külûm*, thk. Hüseyin b. Abdullah el-Ömeri. (Beyrut: Dâru'l-Fikr el-Muâsır, 1420/1999), “Âsm”, 7/4580.

⁶ Humeyrî, *Şemsü'l-'ulûm*, “Âsm”, 7/4580; Abdülkâdir er-Râzî Muhammed bin Ebu Bekr b. el-Hanefî. *Muhtârü's-Şihâh*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1419/1999), “Âsm”, 385; Cevherî, *Sihâh*, “Âsm”, 777; Ebû Zehra Muhammed b. Ahmed b. Mustafa b. Ahmed, *Zuhratut-tefâsîr*, (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), 3/1334.

⁷ Zebîdî, *Tacü'l-'arûs*, “Âsm”, 33/98.

⁸ Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin b. el-Hasan Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1417/1997), 6/352.

⁹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Musnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnavûd ve Âdil Mürşid, (Beyrut: Müessesetür-Risâle, 1418/1997), 1/229; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-şahîhu'l-muhtasar*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir, (Dimeşk: Dâru Tavkun-Necât, 1422/2001), Zekât 1, 2/105; Müslim b. Haccâc Ebül-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâbüri, *Şahîh-i Müslim*, (Riyad: Dâru Taybe, 1427/2006), İman 32, 1/31; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabî, ts.), Fiten 36, 2/295; Ebû Dâvûd, el-İmam el-Hafız Süleyman b. el-Eş'âs el-Ezdî es-Sicistânî, *Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, thk. Şuayb Arnavûd, (Beyrut: Dârür-Risâleti'l-Âlemiyeye, 1430/2009), Zekât 3, 3/5; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmiu'l-Kebîr*, thk. Beşşar Avvâd Ma'ruf, (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1416/1996), İman 1, 4/351; Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im eş-Şelebî, (Beyrut: Müessesetür-Risâle, 1421/2001), Cihad 1, 4/66.

¹⁰ İbrâhim Mustafa Neccâr, Ahmed Ziyâd, Hamid Abdülkâdir Muhammed. *el-Mu'cemü'l-vasît*, thk. Mecmau'l-Lüğa el-'Arabîyye, (Mısır: Mektebetüş-Şurûkîd-Devliyye, 1424/2004), “Âsm”, 605; Ahmed Muhtar Abdülhamîd Ömer. *Mu'cemül-lüğa'l-'Arabîyye el-muâsıra*, (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1429/2008), “Âsm”, 2/1510; Hamîs, *Uşûlü'd-dîn*, 1/480.

¹¹ Humeyrî, *Şemsü'l-'ulûm* “Âsm”, 7/4580.

Râgıb el-İsfahânî'ye (ö. 502/1108) göre ismet: "Allah'ın (c.c.), kendi elçilerini önce onlara hasrettiği saf cevherlerle, sonra cismî ve nefî üstünlüklerin en üstününe sahip kılmakla, sonra da onlara itmi'nan vermek ve kalplerini muhafaza etmek suretiyle korumasıdır."¹³

Zikri geçen tanımlamalar ehl-i sünnetin ismet anlayışı olup, bu tariflere bakıldığında peygamberlerin günaha girmekten ve hata etmekten koruma altına alındığı, bu konuda onların ilâhî denetleme mekanizmasıyla muhafaza edilip onlara destek olduğu ve "ismet" in yalnızca peygamberlere has kılındığı anlaşılmaktadır.

Kur'ân terminolojisine göre Yahudi ve Hıristiyanlar olarak bilinen Ehl-i kitabın, peygamberlerin günahlardan mâsumiyetine dair görüşleri gerçekten peygamberliğin doğasıyla bağdaşmadığı gibi kabul edilebilirlikten de uzaktır. Çünkü onların kutsal saydıkları kitaplarındaki ilgili metinlerden anlaşıldığına göre Ehli Kitap, hiçbir aklın kabul etmeyeceği bir şekilde peygamberlerin aziz ve müşerref sîretlerini kirletecek kadar aşırıya gitmişler ve onları her türlü çirkin sıfatlarla nitelmişlerdir. Bu iki başlık altında Ehl-i kitabın peygamberlerin ismet sıfatına bakış açıları Tevrat ve İncil'den verilecek örneklerle ortaya konulacak ve Kur'an naslarıyla arasındaki tenakuza işaret edilecektir.

1. Tanah Metinlerine Göre Peygamberlerin Günahları

Yahudilikte peygamberler kendilerine Tanrı tarafından verilmiş bir mesajı almak gibi ilâhî bir yetenekle donatılmış, halk arasında sevilen kişiler olarak bilinir. Peygamberlik, geleceği görebilmek değildir.¹⁴

Yahudilerin kendi kaynaklarında "kutsal kitaplar" veya sadece "kitaplar" denilen ve kanonik kabul edilen yazıların hepsini içeren Tanah'da (Tanakh)¹⁵ peygamberlerin günah işleme konusunda anlatılanlar gerçekten ilginçtir. Onların kutsal saydıkları metinlerinde Allah elçileriyle ilgili yapılan tasvirlerdeki ahlâkî zaafiyet veya atalet olarak önümüze çıkan vakaların gayet tabii olaylar şeklinde sergilenmesi ve etik açıdan eleştirilmemesi oldukça dikkat çekicidir.¹⁶

Tevrat'ta, yasaklanmış ve günah kabul edilmiş birtakım fiillerin peygamberler aracılığıyla işlendiği inancının Yahudilikte yer aldığı sonucuna götürecek ifadeler bulunmaktadır. Bunun sebebi, Yahudi inancına göre peygamberlerin ismet (günahsızlık) vasfına sahip olmamalarıdır. Onlara göre günah işleme konusunda peygamberlerin diğer insanlardan bir farkı yoktur.¹⁷ Tevrat metinlerinde en büyük peygamber olarak kabul edilen Mûsâ'nın, bir peygamber olduğu halde Rabbi'ne serzenişte bulunma cüreti gösterip O'nu uyarması, ayrıca Allah'a karşı kullanmış olduğu üslubunda dikkat çekici

¹² Hamîs, *Uşûlü'd-dîn*, 1/480.

¹³ Ebî'l-Kâsım Hüseyin, b. Muhammed Râgıb Hüseyin el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Mektebetü Nazar Mustafa Elbanî, ts.), "Âsm", 2/438; Zebîdî, *Tâcû'l-'arûs*, "Âsm", 33/100.

¹⁴ Yusuf Besalel, "Peygamberler ve Peygamberlik", *Yahudilik Ansiklopedisi*, (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2001), 2/502.

¹⁵ Ömer Faruk Harman, "Ahd-i Atik" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/494.

¹⁶ Şinasi Gündüz, "Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi? Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (Şubat 1998), 85.

¹⁷ Fuat Aydın, *Yahudilik*, (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2018), 95; Hakan Uğur, *Kur'an'ın Tasdik Ettiği Tevrat'taki Konular* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 223.

emir niteliğinde hesap sorar tarzda sözler sarfetmesi¹⁸ Allah tarafından seçilerek ilâhî görev tevdi edilmiş bir peygamber profiliyle örtüşmemektedir.

Tanah'ta, bazı İbrâni peygamberlerin kehanetlerinin tam olarak gerçekleşmediği de görülür. Kimi zaman hakiki peygamberler sahte peygamberler tarafından kandırılmış, kimi zaman da Tanrı, kendinden başka kimsenin, peygamber dahi olsa, gerçeği bilemeyeceğini göstermek adına peygambere yanlış mesaj iletmiştir. Bu durum, Yahudilerin peygamber telakkisi hakkında bize ciddi ipuçları vermektedir. Peygamberler sadece vazifeleriyle ilgili olarak Tanrı tarafından himaye edilmişlerdir. Yahudilere göre peygamberler ilâhî mesajı tebliğ etme özelliklerinin dışında diğer insanlardan farklı değil bilakis sair beşer gibi günah işlerler. Onlara göre peygamberlerin en büyüğü ve üstünü olan Mûsâ (a.s.) dahi günah işlemiş ve bu günahı nedeniyle İsrailoğullarına vaad edilen kutsal topraklara girmekten mahrum bırakılmıştır.¹⁹

Tevrat'ın bazı bölümlerinde peygamberlerle ilgili kıssalar anlatılırken peygamberlerin isimleriyle beraber kıssalarına yer verilir. Bazı kısımlarında da doğrudan peygamber şeklinde genel ifadeler kullanılır. Burada Yahudilerin sıradan insan konumuna indirmediği ve diğer beşerin işlediği tüm günahları işleyebilen olarak tanımladığı aynı zamanda peygamberlerin korunmuşluklarını yok sayan, İslâmî öğretilerle de örtüşmeyen birkaç peygamber kıssasını Tevrat'ta geçtiği şekliyle zikredeceğiz.

1.1. Hz. Nûh (a.s.)

Tevrat'ın Yaradılış bölümüne dikkat edildiğinde ilâhî mesajın aracısı olarak görevlendirilen Nûh'un (a.s.) bulunduğu konum görmezden gelinmiş; onunla ilgili menfi yaşıtırmalar, sahip olmadığı vasıflar şu şekilde dile getirilmiştir:

"Ve Nûh çiftçi olmaya başladı ve bir bağ dikti ve şaraptan içip sarhoş oldu ve çadırının içinde çıplak oldu. Ve Ken'an'ın atası olan Ham, babasının çıplaklığını gördü, dışarda iki kardeşine söyledi. Ve Sam ile Yafet bir esvap alıp onu kendi iki omuzları üzerine koydular ve geri geri gidip babalarının çıplaklığını örttüler ve yüzleri geri olup babalarının çıplaklığını görmediler. Ve Nûh şarabından ayıldı ve küçük oğlunun kendisine yaptığını anladı ve dedi: Ken'an lanetli olsun, kardeşlerine kullar kulu olacaktır. Ve dedi: Sam'ın Allah'ı Rab mübarek olsun. Ve Ken'an ona kul olsun."²⁰

Tevrat tefsirlerinde ise Hz. Nûh (a.s.) Kitâb-ı mukaddeste kendisi için ifade edilenlerden çok daha farklı bir şekilde karakterize edilir. Hz. Nûh'un (a.s.) içki içmekle imanının batıl olduğu vurgulanır. Nûh'un (a.s.), çocuklarının önünde kötü bir emsal teşkil ettiği, muttaki kulların bile yanılabilmesi bu şekilde olumsuz bir davranışın aile fertlerine de yansıtacağı ifade edilir. Yeryüzünde fesat çıkarıp kötülük yapan insanlar yok olsalar dahi Nûh (a.s.) ve ailesinin fitratında kötülük yapma yetisinin devam ettiği dile getirilir.²¹

Kur'an'da Hz. Nûh'un (a.s.), evladının yok olmasını arzu etmemesi sonucunda Allah'tan (c.c.) kurtuluşa erenlerden olmasını istediği dile getirilirken Tevrat metinlerinde

¹⁸ *Kitâb-ı Mukaddes* (İstanbul: Kitâb-ı Mukaddes Şirketi, 2003), Say. 11:10-15.

¹⁹ Uğur, *Kur'an'ın Tasdik Ettiği Tevrat'taki Konular*, 223.

²⁰ Yar. 9: 20-26.

²¹ Mâstır Midya, *et-Tefsîrut-tatbîki li'l-Kitâbi'l-Mukaddes*, (Kahire: İmaratü Burcu'l-Cezâir, 2004), 29.

ve ilgili yorumlarda Nûh'un (a.s.), oğlu Ken'an'a ait görüşleri fazlasıyla çarpık ve saptırılmış bir ekseninde dile getirilir. Nûh'un (a.s.), Ken'an için olan tabii sevgisinden, şefkat ve merhamet duygularının galeyana gelmesiyle âyette: *"Ey Rabbim! Kuşkusuz oğlum da ailemendendir. Ama senin verdiğin söz kesinlikle haktır ve sen hüküm verenlerin en âdili ve en güzel hüküm verenisin."* (Hûd, 11/45.) şeklinde nidada bulunup Allah'a yalvararak onun tufanda boğulanlardan olmamasını talep ettiği bilinmektedir. Ne yazık ki Tevrat'ta, nice zorluklara karşı göğüs gerip kararlılık, gayret, sebat gösteren ayrıca îlâhî buyrukları yerine getirme konusunda çok dikkatli ve titiz bir duruş sergileyen bir peygamber olarak bilinen Nûh'un (a.s.), oğlu Ken'an'a düşmanca davrandığı bilgilerine rastlanır. Ayrıca bir peygamberin tarzıyla katiiyen bağdaşmayan ifadeler kullandığı, onu aşağıladığı, hatta oğlunu lanetlenmiş biri olarak tavsif ettiği görülür. Dahası Nûh'un ve ailesinin fitratında kötülük yapma duygusunun sürekli devam ettiği şeklindeki bir yaklaşım, beşeriyetin ikinci babası mesâbesinde ulu'l-azm bir peygamberin şerefli nübüvvet makamına hâle getirici özellikte olup onun ismet sıfatının da yok sayılması anlamına gelir.

1.2. Hz. Lût (a.s.)

Lût'la (a.s.) ile ilgili Tevrat metinlerinde nakledilenler gerçekten ilginç olduğu kadar tüyler ürperticidir. Zira peygamberlik gibi onurlu bir görev tevdi edilen, örnek insan abideleri olan, Allah'ın beşerî âleme tayin ettiği mümtaz elçilerini sıradanlaştıran aynı zamanda aklın almayacağı iğrenç bir günahla itham eden Tevrat'ın Tekvin bölümünün 19. babında şu ayrıntılar dikkat çeker:

"Ve Lût Tsoardan çıkıp dağda oturdu ve iki kızı kendisiyle beraberdi; çünkü Tsoarda oturmaktan korktu ve o ve iki kızı bir mağarada oturdular. Ve büyük kız küçüğüne şöyle dedi: Babamız kocamıştır ve bütün dünyanın yoluna göre yanımıza girmek için memlekette erkek yoktur; gel, babamıza şarap içirelim ve ondan zürriyeti yaşatmak için babamızla yatarız. Ve o gecede babalarına şarap içirdiler ve büyük kız girip babası ile yattı ve onun yatmasını ve kalkmasını bilmedi. Ve vaki oldu ki ondan sonraki gün büyük kız küçüğüne dedi: İşte, dün gece babamla yattım; bu gece de ona şarap içirelim ve babamızdan zürriyet yaşatmak için, gir, onunla yat. Ve o gece de babalarına şarap içirdiler ve küçük kız kalkıp babasıyla yattı ve onun yatmasını ve kalkmasını bilmedi. Lût'un iki kızı böylece babalarından gebe kaldılar."²²

Yukarıdaki anlatımda Lût'un (a.s.) hiçbir yükümlülüğünün bulunmadığı ve onun, kızlarının hazırladığı bir tasavvurun figüranı konumuna düşürüldüğü de hissettirilmektedir. Bu sebeple de Lût'un, (a.s.) her iki kızıyla olan ilişkisinin izahında 'onun (kızının) yatmasını ve kalkmasını bilmedi' şeklindeki ifade, yinelenmekte ve bu ensest ilişkinin meydana gelmesinde Lût'un (a.s.) herhangi bir mesuliyetinin olmadığı da ifade edilmeye çalışılmaktadır. Burada metin yazarı, ensest bir ilişkiden türediklerini iddia ederek Moab ve Ammon uluslarını mümkün olduğunca yermeye çalışırken bu ulusların atası olarak öne çıkardığı Lût'u (a.s.) bunun dışında tutmaya ve onun ahlâkî bir sorumluluğunun olmadığını vurgulamaya çalıştığı açık bir biçimde görülmektedir. Yahudi Kutsal Kitabının Lût'u (a.s.) belirgin bir biçimde koruyan yaklaşımına karşın bu olayın yorumuyla ilgili anlatımlarda tablo tersine dönmekte ve Yahudi din adamları, yaptıkları

²² Yar. 19: 30-36.

yorumlarda, kızları yerine, Lût'un (a.s.) kendisini bu ensest ilişkiden sorumlu tutmaktadır.²³

Tevrat metinlerinde bir peygamber için dile getirilen insan kanını donduran ifadelerin ilgili tefsirlerdeki yorumları da farklı bir perspektifte aktarılmıştır. Kavminin eşcinsel ilişkilerinden dolayı onları uyararak Allah elçisi ve kızları hakkında Tevrat tefsirlerinde değişik açıklamalar dikkat çeker. Söz konusu bu tefsirlerde bir peygamberin elinde büyümüş, peygamber terbiyesi almış olan saf ve tertemiz bu iki kızın yaptıklarının doğruluğu vurgulanmakla beraber burada Kitâb-ı Mukaddes tenkit edilir. Lût'un (a.s.) iki kızının gayr-i meşru ilişkisi dile getirilirken Kitâb-ı Mukaddes'in bunu yermediği ve sözü edilen olayı kınamaktan imtina ettiği bilgilerine rastlanır. Burada Kitâb-ı Mukaddes'in olayları sadece aktardığı, detayıyla ilgili açıklamalarda bulunmadığı ancak başka bölümlerde insanların mahremleriyle zinada bulunmalarını kınadığı ifade edilir.²⁴ Öte yandan Yahudi kaynakları Nûh'un tufan hikâyesindeki durumu ile Lût'un Sodom'daki durumunu birbirine benzetmektedir. Lût'un zina eyleminde bulunduğu tasdik edilmekte, bu nedenle "Lût'un Oğulları" deyiminden Moablılarla Ammonlular'ın kastedildiği ifade edilmektedir.²⁵

Lût (a.s.) ve kızlarının ensest ilişkide bulunduğu dair Yahudi kutsal metinleri ve yorumlarında geçen bilgileri aktardıktan sonra bu bilgilerin güvenilirliği ve böyle bir ensest ilişkinin gerçekten yaşanıp yaşanmadığı hususu üzerinde durulması önem arz etmektedir. Kanaatimizce Tevrat'ta Lût (a.s.) ile ilgili dile getirilenler, her yönden tutarsızlıklarla dolu bir kısma misali olgusundan sıyrılmadığı gibi helâkten kurtuluşun ardında, kendi kızları ile aralarında yaşadığı söylenen ensest münasebet söylemleri nüshalar üzerinde gerçekleştirilen tağyirlerin de aynı zamanda apaçık bir göstergesidir. Sapık homoseksüel ilişkilerin yayılmasının insanları helâke sevkettiğini ifade eden bir kıssanın;²⁶ aynı şekilde gayritabii, ensest (incest) aile içi, gayri meşru münasebetleri teşhir etmesi ve buna uzanan yolları mâsumâne yansıtmaması, resûlü ve helâkten kurtulacak kadar tertemiz ve münezzehe kızlarını nâhoş ortamlar dahilinde öykülemesi düşündürücü olduğu kadar Kur'ânî naslarla belirgin farkını da ortaya koymaktadır. Nitekim Lût (a.s.) için "*Şüphesiz Lût da resûllerdendir. (es-Saffât 37/133) Lût'a da hüküm ve ilim verdik. Onu, halkı kötülük yapan bir toplumun elinden kurtardık. Doğrusu (onlar) kötü ve doğru yoldan çıkmış kavimdirler. Biz onu (Lût'u) rahmetimizle kuşattık. Çünkü o salihlerdendi.*" (el-Enbiyâ 21/74-75) diye Kur'an'da tasviri yapılan vahiyle desteklenen Allah elçisinin saf ve temiz kızlarıyla böylesi gayrimünasip bir durum içine düştüğü kabul edilebilir mi?

Müslümanların bir peygamber, Yahudilerin ise ilk ata olarak kabul ettikleri Lût (a.s.),²⁷ sıradan bir insanın bile kolay kolay yapamayacağı bu eylemi nasıl gerçekleştirir ve kızlarıyla zina eder? Şayet böyle bir ahlaksızlık söz konusu ise yukarıda da ifade edildiği gibi Yahudi Kutsal Kitabı neden bunu tenkit etmemektedir? Nitekim yorumlarda bazı eleştiriler bulunmakla birlikte, bu iddianın asıl kaynağı olan Tekvin bölümünde olay oldukça sıradan bir vakia olarak aktarılmakta ve en ufak bir eleştirel ifadeye yer

²³ Mehmet Katar, "Tevrat'ın Lût Kıssası Üzerine Bir Araştırma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/1(Nisan 2007), 69.

²⁴ Midya, *et-Tefsîrut-tatbîkî*, 52.

²⁵ Sinanoğlu, *Kur'an ve Kitâb-ı Mukaddes'te Peygamberlerin İsmeti*, 82.

²⁶ Yar. 19: 12-14.

²⁷ Katar, "Tevrat'ın Lût Kıssası Üzerine Bir Araştırma", 71.

verilmemektedir. İsmet kalkaniyla korunan Allah'ın (c.c.) rahmetine giriftar olmuş bir peygamber nasıl olur da sıradanlaştırılıp ilâhî korunmuşluk hususu çiğnenenebilir. Bizce bu olay Yahudi kutsal metin yazarlarının uydurduğu bir iftira ve ithamdan başka bir şey değildir. Çünkü peygamberlerin tamamı böylesi rüsvaylıklardan münezzehtir.

1.3. Hz. Hârûn (a.s.)

Tevrat'ta Hârûn (a.s.) ile ilgili dile getirilenler Kur'an'ın tasvir ettiği Allah'a imanda zirvede olan peygamber tanımından tamamen uzaktır. Tevrat'ın çıkış bölümünün otuz ikinci babında şu ifadeler rastlanır:

“Ve dağdan inmek için kavm görünce kavm Hârûn'un etrafına toplandı ve ona dediler: Kalk, bize ilah yap, önümüzden gitsinler; çünkü Mûsâ'ya, bizi Mısır'dan çıkaran bu adama ne oldu bilmiyoruz. Ve Hârûn onlara dedi: “Karılarınızın, oğullarınızın ve kızlarınızın kulaklarındaki altın küpeleri kırıp çıkarın ve onları bana getirin.” Ve bütün kavm kendi kulaklarındaki altın küpeleri kırıp çıkardılar ve onları Hârûn'a verdiler. Ve onları ellerinden aldı, oymacı aleti ile ona şekil verdi ve onu dökme bir buzağı haline getirdi ve dediler: Ey İsrâil, seni Mısır ülkesinden ihraç eden ilahların bunlardır. Ve Hârûn onu gördü ve onun önüne bir mezbah meydana getirdi ve Hârûn ilan edip dedi: “Yarın Rabbe bayramdır.”²⁸

Mısır'da inek, boğa, öküz ve buzağı gibi hayvanlar tapılan en meşhur ilahlardandı. Öyleki İsis ve Hâtur kendisine en çok ibadet edilen tanrılar arasında yer almaktaydı. Bu iki ilah da inek suretinde olup bolluğu güç ve enerjiyi sembolize ediyordu. Bundan dolayı kendilerine çok sıkı sıkıya bir bağlılık vardı. İsrâiloğulları da putlarını buzağı şekline getirdiklerinde içlerinden bazı topluluklar gerçekte Allah'a ibadet ettikleri düşüncesine kapıldılar. Çünkü onlar sözü edilen putu Allah'ı temsil etsin diye yapmışlardı. Altından yapılan buzağı heykeli İsrâiloğullarının tanrısını simgeliyordu. Bu şekildeki bir düşünüşün asıl sebebi şahsi arzularını tatmin etmektir. Dolayısıyla bu eylem kendileri için aslında bir musibetti. Çünkü onlar gerçekte Allah'ı bırakıp kendi tahayyüllerine göre meydana getirdikleri bir tanrıya inanma eğilimine girmişlerdi. Böylesi bir eylemle Allah'ı suretlendirmelerinin nedeni kendi arzu istek ve durumlarıyla örtüşmesini istemelerinden kaynaklanmaktaydı. Bu durum da Allah'ı kendilerine göre nasıl olmasını seviyorlar ve istiyorlarsa sevdikleri ve arzu ettikleri şekilde tasvir etmelerine zemin hazırladı. Halbuki Kitâb-ı Mukaddes'te gerçekte Allah'ın kelamına hürmet ve O'nu bilmeyi arzulamak insanları batıl suret ve putlardan koruyacağı ifade edilmektedir.²⁹

Tevrat tefsirlerinde Mûsâ'nın İsrâiloğullarının aralarından ayrılmasından sonra onların sabırlarının tükenmesinin kendilerini böyle bir hataya ittiği ifade edilir. Onların gerçekte müşahhas bir tanrıya inanma eğilimlerinin bulunduğundan söz edilir. İsrâiloğullarının ilah konusunda Hârûn (a.s.) gibi düşünmediğine vurgu yapılırken Hârûn'un (a.s.) bu konudaki fikrinin ne olduğunun kendilerini ilgilendirmediği de söylenir. Onların yüksek düzeyde bir ilah algılarının olmadığı, bunun nedeninin de inandıkları tanrının somut olmasını ve onu gerçek manada görmek istemelerini arzulamaları olduğu dile getirilir. Öte yandan bazı yazarlar Hârûn'un (a.s.) o dönemdeki uygulamalarından yola çıkarak İsrâiloğullarının ibadet mantığının put ve heykel yapmaya

²⁸ Çık. 32: 1-5

²⁹ Midya, *et-Tefsîrut-tatbîkî*, 194.

müsaade ettiğini söylese de bu görüşün tutarlı olmadığı izah edilir. Tevrat'ın çıkış bölümünün yirminci babında dile getirilenler (on emir)³⁰ tüm pekiştiriciliğiyle İsrâiloğullarının ibadet mantığında putların ve heykellerin olmadığını gösterir. Ayrıca Mûsâ'nın (a.s.) put ve heykellere tapmaya şiddetli bir şekilde karşı çıkması bu olayın aynı zamanda tarihî bir delilidir. İsrâiloğullarının yaşadığı bölgelerde yapılan kazılardan elde edilen bulgular da bu görüşü destekler mahiyettedir. Burada her ne surette olursa olsun Allah'ı sembolize eden bir heykel yapmanın apaçık bir sapıklık olduğu, buna ilaveten Allah'ı tasvir eden bir buzağı heykeli meydana getirmenin çok daha kötü bir sonuca götürdüğü dile getirilirken bu eylemin yeni ismi "Yehova" olan Allah'a zatını ilan ettikten sonra küfretme anlamı taşıdığı da vurgulanır.³¹

Yukarıda Tevrat'ın Çıkış Bölümünden aktarılan metinlerde dikkat çekici önemli bir husus da sözü edilen buzağı heykelini Hârûn'un (a.s.) yaptığıdır. Aslında her ne kadar Tevrat'ta yer alan ifadelerde söz konusu bu cürüm Hârûn'a (a.s.) nispet edilse de ilgili pasuğun (ayet) tercüme ve tefsirlerinde olayın failinin Hârûn (a.s.) olmadığı aktarılır. Zira Tora ve Aftara adlı tefsirde yer alan bilgilere göre altın buzağı olayı, başıboşluğun getirdiği panik ve Tanrıya ulaşma arzusuyla başlamış; akabinde de halkın küçük de olsa bir kısmı için bilinçli bir günah haline dönüşürken, olaya müdahil olmayan çoğunluğun da sorumlu tutulmasıyla sonuçlanmıştır. Hz. Mûsâ'nın oradan ayrılmasıyla paniğe kapılan halk, bir rehber arayıp çok kısa bir süre önce terk ettiği ancak o ana kadar ki yaşamının tümünü içinde geçirdiği Mısır kültürünün etkisi ile hataya düşmüş, hata da sonunda günaha dönüşmüştür.³² Sa'adya Goan'ın tefsirinde de benzer bir yorumun yapıldığı dikkat çeker. İlgili pasuğun tercümesinde Hârûnun kavminin altın ve küpelerini kendisine getirmesini istediği ancak altın buzağı heykelini kendisinin yapmadığı, bunları kalıp döken birine şekillendirmesini emrettiği şeklinde bir başkasının yaptığını çağrıştıracak ifadeler yer verilir.³³

O zaman Tanah'taki ilgili metnin zahirinden çıkan sonuç ile Kur'an ayetlerinin mukayesesinde ortaya belirgin bir uyumsuzluğun yansıdığı görülür. Çünkü altın buzağıyı yapanın Kur'an'da Sâmirî, Tevrat'ta ise Hârûn (a.s.) olduğu dile getirilmektedir. Tevrat, altın buzağıyı yapan kişi olarak Hârûn'u (a.s.) iki yerde zikretmekle³⁴ bu konuda başka ihtimale yer vermemektedir. O zaman Tevrat metinlerinden alıntılanan bu ifadeleri Kur'an perspektifinden değerlendirecek olursak ortaya kabulü imkânsız bir tablo çıkar. Zira Allah namına görev ifa eden bir peygamber Tevrat'ta geçen ifadelerden anlaşıldığına göre bu durumda ona şirk koşmuş olur ki bunun izah edilebilir bir yanı yoktur. Kur'an'da altından yapılan sözü edilen buzağı heykelini "*Sâmirî onlara böğüren bir buzağı heykeli yapıp çıkardı. Onlar: 'Bu sizin de Mûsâ'nın da ilâhıdır.'* dediler. Fakat o unuttu (da aramaya gitti)."

(Tâhâ, 20/88) âyetinde de bariz bir şekilde ifade edildiği üzere Sâmirî adı verilen bir sarraf tasarlayıp icat etmiştir.

³⁰ Çık. 20: 4.

³¹ Josef Sâbir (ed.), *et-Tefsîrül-hadis li'l-Kitâbi'l-Mukaddes el-ahdu'l-kadîm hurûc*, çev. Nikolas Nesîm (Kahire: Dârüs-Sekâfe, 1989), 242-245.

³² Moşe Farsi, *Tora ve Aftara Şemot*, (b.y, y.y. 2004), 2/17-18.

³³ Sa'adya Goan, *Tefsîrut-Tevrat bi'l-Arabiyye*, haz. Nuh Arslantaş (İstanbul: İmak Ofset Basım Yayın, 2018), 1/957.

³⁴ Çık. 32: 1-5, Çık.32: 24.

Kur'an, bu konuda Hârûn'un (a.s.) suçsuz olduğunda ısrar etmekte ve onun kavminin buzağıya tapınmasına karşı çıktığını şu şekilde vurgulamaktadır. *"And olsun ki, önceden Hârûn onlara: 'Ey kavmim, siz bununla yalnızca bir fitneye tutulduunuz ve doğrusu sizin Rabbiniz esirgemesi çok olan Allah'tır; gelin bana uyun ve emrime itaat edin!' demişti"*. (Tâhâ, 20/90) Görüldüğü üzere Tevrat'taki ifadenin aksine Kur'an, Hz. Hârûn'u altın buzağıyı yapmak ve ona tapmak eylemine fiilen katılmış olarak suçlamaz; onun tek suçu -iyi niyetli de olsa- aralarında ayrılık doğmasından endişe ederek halkın putperest eylemi karşısında pasif ve sessiz kalmasıdır. Her iki metne bakıldığında dikkatimizi çeken diğer bir olgu ise Tevrat'ta Sâmîrî ismine hiç rastlanmamasıdır.³⁵

Tevrat'ta da³⁶ Kur'an'da da³⁷ Hz. Hârûn'un, nübüvvet vazifesinde Hz. Mûsâ'ya yardımcı olarak gönderilmiş bir peygamber olduğu açık bir şekilde ifade edilmektedir. Bu bağlamda düşünüldüğünde, bir Allah elçisinin toplumu hidâyete erdirmek üzere tayin edilmişken kavmini şirke sürüklemesi, Allah'ın dışında başkasına kulluğa teşvik etmesi düşünülemez. Zirâ nübüvvetin temel ve değişmez ilkesi, bütün peygamberler tarafından öncelikle dillendirilen ve tekrar edilen "tevhid" inancıdır. Kur'an metnine göre altın buzağı karşısında Hz. Hârûn'un takındığı tavır, bir peygamberin sergilemesi gereken ona yakışır bir tavidir. Çünkü Hârûn (a.s.) buzağının mücidi olmadığı gibi İsrailoğulları'na karşı Allah'a ibadet etmeleri hususunda uyarma görevini derhal yerine getirmiş, vazifesinde taksirli davranmamış ne var ki onlara engel olamamıştı. Bununla birlikte bu büyük cürüm Eski Ahit diye adlandırılan Tevrat'ta Allah'ın (c.c.) seçkin kullarından bir peygamber olan Hârûn'la (a.s.) bağdaştırılmıştır. Allah'ın (c.c.) beşeriyete hidâyet elçileri olarak vazifelendirdiği bu elit şahsiyetlerin öncelikli görevi kavimlerini yegâne olan yalnız Allah'a (c.c.) imana ve kendisine taatte bulunmaya davet etmektir. Bu şekilde bir görev üstlenen Allah elçilerinin O'nun dışında bir tanrı edinip kavimlerini de sözde bu tanrıya inanmaya çağırılmaları selim akla ve mantığa tamamen aykırıdır.

1.4. Hz. Dâvûd (a.s.)

Tevrat metinlerinde Dâvûd (a.s.) hakkında çok daha çelişkili ifadelerle rastlamak mümkündür. Allah'ın (c.c.) lütuf ihsân ettiği³⁸, bedenî ve ruhî açıdan tekâmül etmiş bir peygamber olarak bilinen Dâvûd (a.s.) hakkında ifade edilenler ilâhî emaneti yerine getirmekle vazifelendirilen bir peygamber profiliyle kesinlikle örtüşürülemez. Tevrat'ın. II. Samuel bölümünün on birinci babında şu ayrıntılara yer verilir:

"Ve akşamleyin vaki oldu ki, Dâvûd yatağından kalktı ve kral evinin damı üzerinde dolaşıyordu ve yıkanmakta olan bir hanımı damdan gördü ve kadının bakışı oldukça güzeldi. Ve Dâvûd gönderip kadınla ilgili araştırma yaptı. Ve biri dedi: Bu kadın Hitti Uriya'nın hanımı eliamın kızı Bat-Şeba değil mi? Ve Dâvûd ulaklar gönderip onu aldırdı. Ve kadın Dâvûd'un yanına geldi ve murdarlığından temizlenmiş olduğundan Dâvûd onunla yattı ve kadın evine geri gitti. Ve kadın gebe kaldı ve Dâvûd'a durumu bildirdi. Ve ben gebe kaldım dedi."³⁹

³⁵ Kadir Albayrak, "İsrailoğulları'nın 'Altın Buzağı'sı ve 'Kızıl İnek'i", *Bilimname Dergisi*, 2004/2 (Haziran 2004), 96.

³⁶ Çık. 7: 1-2, Çık. 7: 6.

³⁷ el-Kasas, 28/33-35.

³⁸ Sebe', 34/10.

³⁹ 2Sa. 11: 2-5.

Dâvûd (a.s.) ile ilgili Tevrat'ta ayrıca onun kasıtlı olarak adam öldürttüğü ile ilgili oldukça dikkat çekici ifadelerle de rastlamak mümkündür. II. Samuel bölümünde yer alan bilgilere göre Dâvûd (a.s.), ordu kumandanlarından olan Uriya'nın eşi ile yatıp kadının da Dâvûd'a (a.s.) haber göndererek ondan gebe kaldığını söylemesi üzerine kendince bir plan yapar. Bu kadının kocası olan Urya vatanına tutkun ve askerlerini kollayan kahraman bir kumandandır. Bundan dolayı öncesinde Dâvûd (a.s.) kendisine çeşitli ikramlarda da bulunmuştur. Kadının hamile kalma olayından sonra Dâvûd (a.s.) Yoab adlı başkumandana bir mektup yazarak Uriya'yı savaşın kızıştığı esnada ordunun ön taraflarına koymasını ve onun yanından ayrılmasını böylece vurulup katledilmesini emreder. Sözü edilen mektubu da Urya aracılığıyla yollar. Komutan aldığı talimatı uygular. Cenkin şiddetlendiği anlardan birinde ön bölgede yer alan Urya öldürülür.⁴⁰

Kitâb-ı Mukaddes'te Hz. Dâvûd'un halk tarafından sevilen ve Allah'a itaat eden bir kral olduğu vurgulandıktan sonra bazen acımasız ve bencil olduğu, nefsine uyup günah işlediği belirtilir.⁴¹ Yukarıda verilen metinde de Dâvûd (a.s.) ile ilgili dile getirilen iki ahlâkî zaafiyet göze çarpar. Bunlardan biri onun Hitti Uriya'nın hanımı Eliam'ın kızı Bat-Şeba ile zina etmesi, diğeri de sözü edilen bu kadını almak için bir plan yapıp kocası Urya'yı kasıtlı olarak öldürttüğüdür.

Tevrat'ta dile getirilen bu iki olayın Kitâb-ı Mukaddes'in tefsirlerindeki yansımalarına dikkat edildiğinde burada Dâvûd'un (a.s.) hem Bat-Şeba'yı hem de Urya'yı zor durumda bıraktığı ifade edilir. Zinada bulunan sözü edilen kadının bu eylemi gerçekleştirmekle günah işlediğini bildiği ancak Tevrat'ta kral olarak ifade edilen Dâvûd'un (a.s.) bu isteğine karşı çıkmanın sonucunda kendisine ölüm ya da ceza gerektirdiğinin farkında olduğundan bu olumsuz davranışı sergilediği vurgulanır. Ordunun başkumandanı olan Yoab'ın ise olayların farkında olmadığı ve neden Urya'nın öldürülmek istendiğini bilmediğinden söz edilir. Urya ve birçok askerin Dâvûd'un (a.s.) yaptığı entrikalarla öldürüldüğü, Dâvûd'un (a.s.) kuvvetli şahsiyet sahibi olan Urya'nın ölümüne çok az da olsa üzüntü duymadığı, bunun nedeninin ise Dâvûd'un (a.s.) katı kalpli ve gaddar bir kimse olmasından kaynaklandığı ifade edilir. Dâvûd'un (a.s.) zina ettikten sonra bu hatasını kapatmasının tek yolunun ona göre ikinci bir hatayı işlemek olduğu, bundan dolayı Dâvûd'un (a.s.) çok çabuk bir şekilde duygularını kaybettiği ifade edilir.⁴²

Yahudi Kutsal Kitabında ve bununla ilgili yapılan yorumlarda Dâvûd'un (a.s.) iki hatada bulunduğu açık ve net bir şekilde ortaya konulmakta bir nevi olayın doğruluğu teyid edilmektedir. Ancak gerçekte sözü edilen yüz kızartıcı bu iki günahın Dâvûd (a.s.) tarafından işlenip işlenmediği hususunun üzerinde durulması, bu çerçevede akla gelen birtakım soruların cevaplanması konunun netleştirilmesinde önem arz etmektedir. Kur'an'da peygamber ve hüküm veren⁴³ olarak tanımlanan aynı zamanda kendisine mülk ve hikmet atfedilen⁴⁴ Allah'ın hidâyet ihsan ettiği⁴⁵ üstün vasıflardan ve ona verilen nimetlerden bahsedilerek övülen Dâvûd (a.s.) kendisine nispet edilen bu iki cürmü

⁴⁰ 2Sa. 11: 14-18.

⁴¹ 2Sa. 1: 11-16.

⁴² Midya, *et-Tefsîrut-tatbîkî*, 660, 661.

⁴³ el-Enbiyâ 21/78.

⁴⁴ el-Bakara 2/251.

⁴⁵ el-En'am 6/84.

işlemiş olabilir mi? Yoksa bu, Kur'an naslarıyla tamamen tezat teşkil eden Kitâb-ı Mukaddes'in metinlerine sonradan insan eli dokunduğunu gösteren bir kanıt mıdır?

Kanaatimizce Dâvûd (a.s.) ile ilgili Tevrat'ta dile getirilenler sıradan bir insanla bile bağdaşmayacak türden itham ve iftiraldan ibarettir. Söz konusu böyle iğrenç hikâyeler Tevrat ile Kur'an nasları arasındaki farklılıkları, ayrıca Tevrat'ın tahrife uğramışlık gerçeğini de ortaya koymaktadır. Kur'an ise tüm bunların aksine böylesi İslâmî öğretiyeye aykırı ifadeleri kâle almadan Dâvûd (a.s.) kıyasındaki tevhid ve hidâyet edici niteliği ile resûl Hz. Dâvûd modelini kendi mihverinden en doğru bir şekilde ortaya koymaktadır. Dikkat edilirse Tevrat, insan sınıfının en mükemmellerinden biri olan peygamberlerden Dâvûd'u (a.s.) hiçbir aklın kabul etmeyeceği zina gibi büyük bir günahla haksız bir şekilde itham edebilmektedir. Ne yazık ki İncil naslarında da Tevrat'ı destekler mahiyette bilgilere rastlanır. Süleyman'ın (a.s.), Dâvûd'un (a.s.) zina neticesinde Urya'nın hanımının neslinden olduğu ifade edilir.⁴⁶ Halbuki Tevrat ve İncil'in peygamberlerle ilgili olumsuz algılarının aksine hiçbir Allah elçisi O'nun buyruklarına aykırı bir eylemle hemhal olamaz. Ne Dâvûd (a.s.) ne de başka bir Allah elçisinin insanların mahremiyetine gizlice bakıp kadınların namus ve iffetlerine hâlel getirici eylemlerde bulunduğu düşünülebilir. Ayrıca ismet sahibi bir peygamberin kasten adam öldürtmeye zemin hazırlama gibi böylesine çirkin, bir o kadar da zâlimane bir olaya tevessül etmesi; kutsal sayılan bir metinde, ilâhî dinlerin benimsediği ahlâk olgusuyla da örtüşmemektedir. İslâmî doktrinde tüm Allah elçileri birer fazilet ve erdem örnekleri olarak gösterilmiştir. Dolayısıyla büyük günah işlemleri mümkün görülmemiştir. Bunun aksini tasavvur etmek peygamberlerin getirdikleri ahlâkî ilkelere bizatihi kendilerinin de aykırı davranabilecekleri algısını doğurur. Dolayısıyla onların diğer sıfatlarında da birtakım kusurlarının olabileceği zannı hâsıl olur ki bu anlayışı kabul etmek mümkün değildir.

Allah'ın (c.c.) bütün fiilleri hikmete bina edilmiştir.⁴⁷ Peygamberlik müessesesine aykırı davranıp kendisine tevdi edilen vazifelere mugayir hareket eden birini, Allah'ın (c.c.) beşeriyete risâletini deruhte etmek üzere yeğlemesi hikmetiyle bağdaşmaz. Nitekim Hz. Şuayb'dan (a.s.) hikâye edilen bir âyette: *"Sizi menettiğim şeylere kendim aykırılık göstererek size (emrettiklerime) muhalif hareket etmek istemiyorum. Ben gücüm nispetinde islah etmek dışında başkasını talep etmem. Başarım ancak Allah'ın yardımıyla olur. Ben sadece O'na güvenip dayandım ve sadece O'na yönelirim."* (Hûd, 11/88) buyrulur.

2. İncil Metinlerine Göre Peygamberlerin Günahları

Hıristiyanların, peygamberlerin mâsumiyeti hakkında görüşleri de Yahudilerden pek bir farklılık göstermemiştir. Onların peygamberle ilgili algılarının kaynağı da Tevrat'taki anlatımlardır. Hıristiyanların da kendi kutsal saydıkları metinlerinde takva konusunda kemâle ermiş, ilâhî kitapların canlı ifadeleri olan Allah (c.c.) elçilerine en galiz kusurları ve fenalıkları reva gördükleri müşâhede edilir.

⁴⁶ Mat. 1: 6.

⁴⁷ Muhammed b. Sâlih el-'Useymin, *Mecmû'u fetâvâ ve resâ'ili's-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-'Useymin*, thk. Fehd b. Nasir b. İbrahim es-Süleyman, (Riyad: Dârü'l-Vatan, 1413/1992), 10/852; Muhammed b. Abdülvahhab, *eş-Şerhü'l-müeyesser li Kitâbit-Tevhîd*, (b.y, Dârü'l-Kasım, 1427/2006), 304.

Hıristiyanlara göre Kitâb-ı Mukaddes, Tevrat İnciller ve Peygamber Risâlelerini içerir. Dolayısıyla Tevrat Ahd-i Kadîm diye, İnciller ve Peygamber Risâleleri de Ahd-i Cedid olarak adlandırılır.

Tevrat naslarından Peygamberlerin mâsumiyetini lekeleyen bölümler şunlardır: "Sifru't-Tekvin, Sifru'l-Aded, Sifru'l-Hurûc, Sifrus-Samuel, Sifru'l-Mulûku'l-Evvel.

İbn Hazm ez-Zâhirî (ö. 456/1064), insanların Allah elçilerinin günah işlemekten mâsum oldukları noktasında hemfikir olmadıklarını dile getirir. Ona göre insanların bir bölümü, peygamberlerin yalnız tebliğ ettikleri konularda yalan beyanda bulunmak hariç günah-ı kebâirin tamamını kesbetmekten günah-ı sağâiri de kasıtlı olarak işlemekten hâlî olmadıklarını benimser. Bu düşüncenin aynı şekilde Yahudi ve Hıristiyanların da görüşü olduğunu vurgular.⁴⁸

el-Hindî (ö. 1308/1891), Hıristiyanların peygamberlerin sadece Allah'tan (c.c.) haber verdikleri konularda mâsum olduklarına inandıklarını vurgulayarak onlara göre peygamberlerin tebliğ dışında kalan konularda ne nübüvvetten önce ne de sonra mâsum olduklarını ifade eder. Hıristiyanların unutmaya veya hata ile olması bir tarafa peygamberlerin nübüvvetten sonra kasten bütün günahları işleyebileceklerine inandıklarını dile getirir.⁴⁹

Hıristiyanların peygamberlere bir takım hayasızlık atfetmeleri yalnızca tağyir edilmiş olan Tevrat naslarına inançlarından kaynaklanmamakta ayrıca Allah elçilerinin mâsumiyetini görmezden gelip kendilerini büyük günah işlemekle suçlayan tahrife uğramış İncil Kitabı'na olan bağlılıklarından da ortaya çıkmaktadır. Burada İncil nüshalarında fazlasıyla dikkat çeken peygamberlerle ilintilenen bazı pasajlara yer verilecek ki peygamberlerin tamamı bu ithamlardan uzaktırlar:

Luka İncil'ine bakıldığında Hz. İsa'yı (a.s.) utandıracak ve töhmet altında bırakacak bir halde ortaya çıkardığı bariz bir şekilde görülecektir. Söz konusu bu kitap, onu hata yapan kadın ve erkeklerden hoşlanan ve bu kimselerin hata etmeyenlere de üstün olduğunu kabullenen bir şekilde nitelemektedir. Ayrıca günahları teşvik eden ve fazlasıyla günah işlemeyi özendirilen olarak vasıflandırmaktadır. Luka İncili'nin yedinci babında şu ifadeler yer verilir:

"Yuhanna Ma'medan'a geldi ne yemek yer ne de içki içer ona şöyle dersiniz: Onda şeytan vardır. İnsanoğlu yiyip içerek gelmiştir. İşte obur ve ayyaş adam, mültezimlerin ve günah işleyenlerin dostu! diyorsunuz. Hikmet evlatlarının tamamından tasdik olundu. Onunla beraber yemesi için ferîsilerden biri onu sordu. Ferîsinin evine girip yaslandı. Şehirdeki zinakâr bir kadın Hz. İsa'nın Ferîsinin evinde olduğunu öğrendi. Kadın bir şişe esans getirdi. Arkasından ağlayarak ayaklarının yanında durdu. Hz. İsa'nın ayaklarını gözyaşlarıyla ıslatmaya başladı. Saçlarıyla sıvazlıyor, ayaklarını öpüyor ve esansla sıvıyordu. Onu çağırın ferîsi Hz. İsa'yı görünce kendi kendine şöyle dedi: "Şayet bu kişi peygamber olsaydı o zaman

⁴⁸ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm ez-Zâhirî, *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, (b.y., Mektebetüs-Selâm el-Âlemiyye, ts.), 4/2.

⁴⁹ Rahmetullah b. Halîl er-Rahmânî el-Kirnâvî el-'Usmânî el-Hindî, *İzhârü'l-haq*, thk. Muhammed Ahmed Muhammed Abdülkâdîr Halîl Melkâvî, (Riyad: er-Risâletü'l-Âmme li'l-Buhûsi'l-İlmiyyeti ve'l-İftâi ved-Da'veti ve'l-İrşâd, 1410/1989), 4/1214.

kendisini elleyen kadının kim olduğunu ve zânî biri olduğunu bilirdi. Bunun üzerine Hz. İsa adama şöyle dedi: “Ey Simun sana bir şey söylemek istiyorum. Simun evet söyle dedi ey öğretmen. Borçlandıran kimsenin iki borçlusu mevcuttu. Bunların birinin beş yüz dinar, diğerrinin ise elli dinar borcu mevcuttu. Bunların ödeyecek güçleri olmadığı için alacaklı kimse onları affetti. Bunlardan hangisi alacaklı olan kimseyi sever? Simun cevap verdi: “Bence borcu çok olup affedilen kimse sever.” dedi. Hz. İsa : “Doğru söyleyip hüküm verdin.” dedi. Sonra kadına yönelip Simuna: Bu kadını görüyor musun? dedi. Hanesine ayaklarım için girdim ancak sen bana su ikram etmedin. Ancak bu kadın gözyaşlarıyla ayaklarımı yıkadı ve saçlarıyla meshetti. Sen beni bir defa öpmedin. Lakin o, evine girdiğinde ayaklarımı öpmekten geri durmadı. Sen saçlarımı yağlamadın. Fakat o, ayaklarımı esansla yağladı. Bundan dolayı şunu söylüyorum: Onun çokça olan hatalarını affettim. Çünkü o, beni çok sevdi. Az affeden ise az sevilir. Sonra kadına dönüp şöyle dedi: Günahların bağışlandı.”⁵⁰

Hıristiyan kaynaklarında İncil metinlerine mümasil yorumların yapıldığı dikkat çeker. İsa'nın (a.s.) ayaklarını mesheden kadının kiliseyi temsil ettiği söylenirken onlara göre günahı çokça affedilen, affedene daha fazla sevgi besler. Kadının Hz. İsa'ya (a.s.) karşı içinde beslediği muhabbetin İsa'nın (a.s.) öğretilerinden kaynaklandığına vurgu yapılırken İsa'nın (a.s.) günahkârların yaptıkları kötülüğü mağfiret etmek için geldiği de söylenir. Kadının kabüllendiği gibi kilisenin de İsa'yı (a.s.) imanıyyla tasdik ettiği ifade edilir. Onlara göre gerçekte hesaba çeken, kötülerle iyileri birbirinden ayıran Hz. İsa'dır. Kadının İsa'nın peygamber olduğunu bildiği ayrıca onun mü'mine ancak Ferîsî'nin de kâfir olduğundan söz edilir. Kadının sergilemiş olduğu tevazusunun günahlarından mağfiret olunmasını gerektirdiğine işaret edilirken onun Hz. İsa'yı (a.s.) ilah gibi gördüğünden de söz edilir. Simun ve Ferîsilerin benzerlerinin Hz. İsa'nın (a.s.) asıl kurtarıcı olduğunu ve kendisine sevgi besleyen kadının günahlarını affettiğini anlamadıklarına işaret edilir. Tüm bunların arkasında Kerîm olan Allah'ın takdirinin olduğundan da bahsedilir.⁵¹ Öte yandan bazı tefsirlerde Ferîsî Simun'un dîni önder kimliğinden bahsedilirken kibirliğine işaret edilip bu yüzden günahlarının bağışlanmadığına da vurgu yapılır.⁵²

İncil metinlerinde ve bununla ilgili yorumlara dikkat edildiğinde çok ilginç tasvirlerin yapıldığı görülür. Zira günahkâr bir kadının Hz. İsa'yı (a.s.), kendi gözyaşlarıyla ayaklarını yıkayıp saçlarıyla meshetmesi ve öpüp esansla yağlaması bundan dolayı da İsa'nın (a.s.) sözü edilen kadını bağışladığını dile getiren nasları bizler anlamlandırmaya çalışsak dahi günahı fazla olup mazur görülen birinin günahı az olup affedilen birinden daha fazla Rabbini sevdiğini ima eden sözde nasları kabul etmek mümkün değildir. Zira bu yaklaşım az günahı olan birinin hiç günaha bulaşmayan birinden çok daha fazla Rabbini sevdiği sonucunu ortaya çıkarır ki bu apaçık bir çelişkidir. Şu da bir gerçektir ki seven kimse sevdiğine aykırı harekette bulunamaz. Ona isyan etmez, muhalif davranmaz. Çünkü gerçek anlamda sevgi taatte bulunmayı istilzam eder. Ayrıca burada ortaya çıkan

⁵⁰ Luk. 7: 34-48.

⁵¹ Mişel Necm (ed.), *et-Tefsîru'l-mesîhiyyu'l-kadîm li'l-Kitâbi'l-Mukaddes el-ahdü'l-cedîd 3*, (Lübnan, Câmiatü Belemend, 2007), 211,212.

⁵² Midya, *et-Tefsîrut-tatbîkî*, 2091.

başka bir detay da Hz. İsa'nın bir peygamberden ziyade günahları mağfiret edip insanları hesaba çeken tanrı konumuna yükseltildiğidir.

Luka İncili'nin sekizinci babında şöyle bir ifade yer alır:

“Bir şehir ve köyde İsa onun arkasında yürüyor, nasihat ediyor ve Allah'ın (c.c.) metafizik âlemini müjdeliyordu. Yanında on iki havârisi ve bazı şerli ruh ve hastalıklardan şifa bulan kadınlar vardı. Onlardan biri Mecdelye denilen ve kendisinden yedi şeytan çıkan Meryem'di. Bir diğeri Yuna Huzî'nin hanımı Heyrûs'un vekili. Bir başkası Susna ve birçoğu bunlar mallarıyla hizmet ediyorlardı.”⁵³

İncil metinlerinde geçen bu ifadelerin Hıristiyan kaynaklı yorumlarında İsa'nın böyle bir ortamda bulunduğu ve etrafında bulunan kadınların mallarını İsa ve on iki havârinin tasarrufuna bıraktıkları dile getirilir. Hz. İsa'nın izini takip eden elçilerin olduğu, sözü edilen bu elçilerin de İncil'i müjdelemekle bir kısım kadınları kendilerine yardım etsinler diye tayin ettiğinden söz edilir.⁵⁴

Yolculuk esnasında gece gündüz bayan ve erkeklerin de birlikte yer aldıkları bir ortamda Hz. İsa'nın (a.s.) Allah'ın (c.c.) metafizik âlemini müjde vermesi makul olabilir mi? Bu ilginç durum kabul edilebilecek bir realiteye sahip olmadığı gibi ilâhî nizama da aykırıdır. Burada dikkati çeken bir diğer olgu da Kur'an'da dünya ve ahirette müşerref ve Allah'a yakınlaştırılanlardan olarak⁵⁵ nitelenen İsa'nın (a.s.) içine düştüğü bu durumun onun mazhar olduğu sözü edilen vasıflarıyla örtüşmediğidir.

Yuhanna İncili'nin ikinci babında:

“Üçüncü gün Kanacelil denilen mekânda şölen vardı. Hz. İsa'nın (a.s.) annesi de oradaydı. İsa (a.s.) ve havârilere şölene davet edildi. İçki bittiğinde İsa'nın (a.s.) annesi ona şu şekilde seslendi: “Onların içkisi tükendi. Hz. İsa (a.s.) annesine şöyle cevap verdi: Benimle senin aranda ne münasebet var. Henüz zamanım gelmedi.”⁵⁶ bilgilerine yer verilir.

Yukarıda İncil naslarından örnek verilen ilgili pasajda söz konusu bu nasların tamamen Kur'an âyetleriyle tenakuz halinde olduğu gerçeği bir kere daha apaçık görülmektedir. Zira İncil, İsa'yı (a.s.) annesine karşı çıkan ve ona herkesin önünde gaddarlık yapan bir insan olarak Kur'an'ın ruhuna aykırı bir şekilde tezvirde bulunmaktadır. Bu durumda O'nun “*Beni anneme itaat eden kıldı. Beni başkaldıran zorba da kılmadı.*” (Meryem 19/32) âyetindeki vasfı nerede kalmış oluyor?

Hz. İsa'nın bir yemek esnasında havârilere ekmek verirken "Bu benim bedenim" ve şarap verirken "Bu benim kanım" dediği ve onun son akşam yemeği olduğu hatırasına Hıristiyanlarca kutlanılan Ekmek-Şarap Ayini'nin⁵⁷ dayandırıldığı İncil naslarında şu ifadelere rastlanır:

⁵³ Luk. 8: 1,2,3.

⁵⁴ Necm, *et-Tefsîru'l-mesîhiyyu'l-kadîm*, 221.

⁵⁵ Âli-İmran 3/45.

⁵⁶ Yu. 2: 1-4

⁵⁷ Ahmet Hikmet Eroğlu, “Ekmek-Şarap Ayini (Evharistiya) Konusunda Katolikler ve Protestanlar Arasındaki Anlayış Farklılıkları” A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 39/1, (1999), 440.

“Onlar yemek yerlerken, İsa ekmek aldı, şükran duası edip parçaladı ve sakirtlere: verdi ve dedi: Alın, yiyin, bu benim bedenimdir. Ve bir kâse alıp şükretti ve onlara vererek dedi: Bundan için. Çünkü bu benim kanım, günahların bağışlanması için birçokları uğrunda dökülen ahdin kanıdır. Fakat ben size derim: Babamın melekutunda sizinle taze olarak onu içeceğim o güne kadar, ben asmanın bu mahsülünden artık içmeyeceğim.”⁵⁸

Ekmek-Şarap ayini Hristiyanlıkta önemli sakramentlerden ikincisidir. "Evharistiya" kelimesiyle ifade edilir. Evharistiya, Yunanca bir kelime olup Tanrıya şükür anlamı taşır. Ayrıca bu olayın Matta, Markos, Luka ve Pavlos için İsa'nın bedenine ve kanına iştirak etme olduğu da ifade edilmiştir.⁵⁹

Yukarıda ekmek-şarap ayinin istinad edildiği Hz. İsa'nın son akşam yemeği olarak anlatılan İncil pasajlarında dikkat çeken bir ayrıntının üzerinde durulması ve şu sorunun açıklığa kavuşturulması önem arz etmektedir. İsa'nın (a.s.) bedeninin ekmek, şarap kâsesindeki şarabın da kanı olduğunu söylemesinin makuliyeti olabilir mi? Aynı olay Yuhanna İncili'nde⁶⁰ detaylı olarak dile getirilirken Hz. İsa'nın havâirileri ile yemek yediğinden bahsedilse de bedeninin ekmek ve şarabında kanı olduğu ile ilgili hiçbir ifadenin geçmemesi ve aralarındaki tutarsızlık kanaatimizce olayın doğruluğu noktasında ciddi şüpheler uyandırmaktadır.

Böylesi naslar; peygamberlere noksanîyet izafe eden ve Allah'ın kendilerini mâsum kıldığı vasıflarla çelişik bir şekilde tasvir edildiği, aslı tebdile uğramış olan İncil'deki ziyade naslardan denizden bir damla hükmündedir. Ümmeti İslâm; Yahudilerin ve Hristiyanların zina, hıyanet, sirket, sahtekârlık, putperestlik gibi peygamberlerle bağdaştırdıkları bu vasıfların kesinlikle bir peygamberde bulunamayacağı noktasında icmâ etmiştir. Allah elçilerinin tamamı dile getirilen iğrenç hasletlerin hepsinden mâsumdur.⁶¹

3. Kur'an'a Göre Peygamberlerin İsmeti

Kur'an peygamberlerin ismetini Tevrat ve İncil naslarından çok daha farklı bir perspektifte ortaya koymuştur. Kur'an'da öncelikle Allah elçilerinin de sâir insanlar gibi beşer oldukları gerçeği vurgulanmış⁶², aynı zamanda kendi tebliğ ettikleri şeylerden de sorumlu buldukları dile getirilerek⁶³, Allah'ın (c.c.) onlara hidâyet ihsan edip peygamberlik görevine seçtiği bildirilmiştir.⁶⁴ Nitekim Kur'an'da İbrahim (a.s.), İsmail (a.s.), Yakub (a.s.) peygamberler ile ilgili: “*Kuşkusuz ki biz onları Ahiret yurdunu hatırlamaktan ibaret olan bir özelliklerle tertemiz kılmışızdır. Onlar bizim katımızda güzidelerden, seçkinlerdendir.*” (Sâd 38/46-47) buyurulmuştur.

Kur'an-ı Kerim'de peygamberlerin günah işlemekten mâsum olduklarını dile getiren sarîh âyetler bulunmamakla birlikte onların diğer insanlar gibi günah işleyen varlıklar olduğu da vurgulanmaz. Kur'an'ın ısrarla üzerinde durduğu “beşer olma”

⁵⁸ Mat. 26: 26-29; Mar. 14: 22-25.

⁵⁹ Eroğlu, “Ekmek-Şarap Ayini (Evharistiya)” 440.

⁶⁰ Yu. 6: 3-14.

⁶¹ Kādî İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Muştafâ*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, (Beyrut: Dârül-Kütübî'l-'Arabî, 1404/1984), 784-785.

⁶² el-İsra 17/94; el-Enbiyâ 21/8; el-Hacc 22/75.

⁶³ el-A'raf 7/6-7.

⁶⁴ Âl-i İmran 3/74; el-En'âm 6/88.

vasfının tabii neticesi olarak onlardan bazen yanılma ve unutmaya sonucunda hataların sâdır olabildiği görülmektedir. Hz. Âdem'in Allah'ın kendisini önceden uyarmasına rağmen cennette eşiyle beraber yasak ağacın meyvesinden yemesi,⁶⁵ Nûh'un (a.s.) iman etmemiş olsa da oğluna olan şefkat ve merhametinin yansımasıyla onun kurtulanlardan olması için Allah'a dua etmesi,⁶⁶ Hz. Mûsâ'nın Kıptî'ye attığı bir yumruk neticesinde ölümüne sebep olması,⁶⁷ Hz. Yûnus'un kendisine izin verilmeden kavmini terk etmesi,⁶⁸ Hz. Dâvûd'un kendisine gelen iki kişiden davalıyı dinlemeden davacı lehinde karar vermesi,⁶⁹ Hz. Muhammed'in (s.a.s.) kâfirleri İslâm'a davet ettiği sırada O'na gelip soru soran ve bir âmâ olan Abdullah b. Ümmi Mektûm'a yüzünü ekşitmesi ve sırt çevirmesi⁷⁰ gibi örnekler onların da hatada bulduklarının kanıtıdır. Peygamberlerin hata yapmaları insan olmalarının en bâriz göstergesidir. Bu örnekler onların da öfke, arzu, şeytanın vesvesesi vb. şeylerden dolayı hatada bulunabileceklerini gösterir. Hz. Âdem⁷¹ ve Hz. Mûsâ⁷² gibi peygamberlerin kıssalarında ifade edilen aykırılıklar peygamberlik öncesinde vuku bulmuştur. Öte yandan peygamberlerden sâdır olan bu kusurlar-Hz. Yûnus örneği hariç-nübüvvet alanıyla ilgili görevleriyle alakalı olmayıp beşerî özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Kendilerinden sudûr eden bu aykırılıkların tebliğleriyle de ilgili bulunmamakla birlikte şerefli nübüvvet makamına bir kusur ve eksiklik getirecek özellikte de değildir.

Peygamberler, Allah'a imanda zirvede olduklarından her ne olursa olsun bir hataya karşı sâir beşere göre daha çok korkuya kapılmış, hatalarının affedildiği ya da görmezden gelindiği şeklinde bir anlayışa sahip olmamışlardır. Aynı şekilde onlar Allah'ın (c.c.) kendilerine ihsan ettiği ismet zırhıyla da himâye edilmişlerdir. Peygamberlerin diğer insanlardan farkı ve korunmuş olması hata yapmamak değil hata da ısrarcı olmamaktır. Buna göre onlar bir hata işleseler dahi hemen uyarılmış, bunda ısrarcı olmamış, yine tövbeyi de tehir etmemişlerdir. Allah (c.c.) bu durumdan onları korumuştur. Öte yandan peygamberler beşer olma münasebetiyle kendi arzu ve isteklerine uyarak tebliğ ettikleri ilâhî kurallara çelişik bir duruma düşmekten de muhafaza edilmişlerdir. Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'den (s.a.s.) bahseden bir âyette "Eğer senin imanına sebat vermemiş olsaydık, nerdeyse onlara az da olsa eğilimde bulunacaktın. Eğer böyle davransaydın,

⁶⁵ el-A'raf 7/20-22.

⁶⁶ Hûd 11/45.

⁶⁷ el-Kasas 28/14-15.

⁶⁸ es-Sâffât 37/139-144.

⁶⁹ es-Sâd 38/24.

⁷⁰ Abese 80/1-12.

⁷¹ Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *'İşmetü'l-enbiyâ*, (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1406/1986), 50; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 5/221; Nâsiruddîn Ebül-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî eş-Şafîi el-Beydâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, (Beyrut: Dârü İhyait-Turâsî'l-Arabî, t.y.), 1/74; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şîrbînî el-Kâhîrî, *es-Sirâcü'l-münîr fî'l-âne 'alâ ma'rifeti ba'zî me'ânî kelâmi rabbine'l-hakîmi'l-habîr*, (Matbaatu Bûlâk, 1285/1868), 1/52; Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Ali b. Âdil en-Nu'mânî, *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Muhammed Mî'vad, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 9/65; Alâuddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ömer Ebû Hasan el-Hâzin, *Lubâbü't-tevîl fî me'ânî't-tenzîl*, tsh. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004), 2/188.

⁷² Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 8/586; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, (Beyrut: Darü İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1384/1965), 13/261; Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer, *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*, 15/229; Muhammed b. Ali b. eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr: el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1427/2007), 1096.

dünya ve âhiretin acısını sana kat kat tattırırdık. Sonra da bize karşı sana hiçbir yardım eden de bulamayacaktın." (el-İsra 16/74-75) buyrularak ilâhî koruma mekanizmasına bir kere daha işaret edilmiştir. Âyette Allah Resûlü'nün hevâ ve heveslerine meylederek kendisine vahyedilenin bir kısmını terk etmekle düçar olacağı akibete vurgu yapılırken bu konuda Allah'ın kendisini sağlamlaştırdığı ve O'na sabır ve sebat vererek inanmayanlara yeltenmekten koruduğu gerçeği de dikkat çeker. İbn Abbas âyette Hz. Peygamber'in (s.a.s.) az da olsa vahyin hilafına sergileyeceği davranışların O'nun hem dünyada hem de ahirette azaba uğrayacağı sonucuna götüreceğine temas ederek Allah'ın (c.c.), Peygamberini bu duruma düşmekten koruduğunu ifade etmiştir.⁷³ Kuşeyrî (v. 465/1072), âyetin tefsiri sadedinde Allah'ın (c.c.), Hz. Peygamber'i kendi nefsiyle başbaşa bırakmadığına vurgu yapar. Ona göre böyle bir durumun olması Allah Resûlü'nden pekâlâ mâsumiyet hâmilîğinin izalesi sonucunu ortaya çıkaracaktır. Bu durumda Allah Resûlü (s.a.s.), Allah'ın (c.c.) emrine aykırı davranma noktasında caiz olmayan eylemlerle hemhal olacaktı. Ancak Allah (c.c.), peygamberini bu duruma düşmekten korudu. Nitekim o muhafaza izleri ve nurları kendisinden eksik olmadı.⁷⁴

Kur'an'da peygamberlerin birtakım arzu ve isteklerini gerçekleştirmek istediklerinde şeytanın bu duruma müdahil olmayı arzuladığı, buna mukabil Allah'ın (c.c.) onu giderdiği ve peygamberini koruduğuna da vurgu yapılmıştır. Hacc Sûresinde: *"Ey Muhammed) Senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermiş olmayalım ki (bir şey) arzu ettiğinde, şeytan onun isteğine kuşku karıştırmış olmasın. Allah şeytanın karıştırdığını defeder, sonra kendi ayetlerini sağlam kılar. Allah bilendir ve hakîmdir."* (el-Hacc, 22/52) buyrulmaktadır. Âyet peygamberlerin yanılabilirliğinin câiz oluşu ve şeytanın vesveselerinin kendilerinde yol bulacağına delâlet ettiği⁷⁵ gibi aynı zamanda Allah'ın onlara güven verme konusunda kefilliğine de işaret eder. Nitekim Allah (c.c.), şeytanın peygamberlere karıştırmak istediği vesveseleri giderdiğini ve bunu insanlara da izhar ettiğini bildirir. Böylelikle âyetlerini sağlam kılıp koruduğunu apaçık bir şekilde vurgular. Bunun yanında âyet peygamberlerin dînî konularda hata etmekten ve şeytanın onları aldatmasından mâsum olduklarını yakînî olarak ifade eder.⁷⁶

Kur'an'da aynı zamanda peygambere uyulup itaat edilmesi, ondan ayrılıp başka bir yola sülûk edilmemesi: *"Kim kendisine doğru yol belirlendikten sonra peygamberle bağını koparır ve müminlerin yolunun dışında bir yola saparsa kendisini, seçtiği bu yolda bırakır ve cehenneme koyarız. Cehennem ne kötü dönüş yeridir."* (en-Nisa 4/115) âyetiyle ifade edilmiştir. Âyet Hz. Peygamber'in (s.a.s.) günahlardan mâsum, yine onun söz ve fiillerine uyulup iktida edilmesinin vacip olduğuna delâlet eder. Şayet bunun aksi düşünülseydi o

⁷³ Ebû'l-Leys İmâmü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî, *Baḥrû'l-'ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavvid-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993), 2/323.

⁷⁴ Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik el-Kuşeyrî, *Leḥâ'ifü'l-işârât*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007), 2/198.

⁷⁵ Ebüssüüd Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, (Beyrut: Dârü İhyâit-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 6/114.

⁷⁶ Muhammed Senâullah Osmânî el-Mazharî, *Tefsîrü'l-Mazharî*, thk. Ahmed İzzü İnâye, (Beyrut: Dârü İhyâit-Turâsî'l-'Arabî, 1425/2004), 6/340.

zaman bazı konularda münakaşa hasıl olurdu ki böylesi bir durum tamamen nehyedilmiştir.⁷⁷

Kur'an'da peygamberlerden bahsedilirken peygamberlik vazifesine aykırı hiçbir tasvirde bulunmadığı gerçeği dikkat çeker. Aynı zamanda onların yol gösterici, örnek şahsiyetler olduğu ve hep hayırlı amellerde bulduklarına da yer verilir. Örneğin Zekeriyâ Peygamberden bahsedilirken onun "*Ey Rabbim! Beni yalnız koyma. Çünkü sen varislerin en hayırlısıdır.*" (el-Enbiyâ 21/89) diye nida ettiği, sonrasında bu isteğine "*O'nun duasına icabet ettik ve O'na Yahya'yı armağan ettik. Hanımını da kendisi için çocuk doğurmaya uygun bir hale getirdik. Gerçekten onlar hayırlı işlere koşarlar, ümit ederek ve korku içinde bize duada bulunurlardı. Onlar bize huşu (derin saygı) gösterirlerdi.*" (el-Enbiyâ 21/90) şeklinde karşılık verildiği ifade edilir. Müfessirler "*Gerçekten onlar hayırlı işlere koşarlar.*" şeklinde övgü içeren bu ifade hakkında "onlar" dan kastedilenin bütün peygamberler olduğuna vurgu yaparken âyetin peygamberlerin tüm hayırlı işleri yaptığı ve nehyedilen amellerden kaçındıkları sonucuna götürdüğüne de işaret etmişlerdir. Böyle bir durumda Allah elçilerinin günah işlemelerinin mümkün olamayacağı sonucunu doğurduğunu dile getirmişlerdir.⁷⁸

İbrahim (a.s), İshak (a.s) ve Yakub'dan (a.s.) söz edilirken Kur'an: "*Biz onları, ahireti sürekli hatırlama özelliğiyle kendimize samimi kul yaptık. Onlar katımızda seçkinlerdendir.*" (Sâd 38/46-47) şeklinde adı geçen peygamberleri medhüsena ile ifade eder. Yine bu âyet Allah'ın (c.c.), kendi elçilerini her türlü kir ve kederden arındırdığına da bir işarettir.⁷⁹ Müfessirler, peygamberlerin mâsum olduklarına bu âyeti de delil göstermişlerdir. Peygamberler kendi hemcinslerinin seçkinlerindendir. Onlara göre âyette Allah (c.c.), mutlak mânada peygamberlerin hayırlı oluşuna hükmetmiştir. Dolayısıyla peygamberler hakkında hayırlılık vasfı onların bütün fiil ve sıfatlarda geçerliliğine işaret eder.⁸⁰

Bu başlığın sonu şudur ki Kur'ân-ı Kerim muharref Tevrat ve İncil naslarından çok daha farklı bir mihverde peygamberlerin ismetine işaret eder. Nitekim Kur'ân-ı Kerim mütenevvi âyetlerde onların dünyada ve ahirette mûtena, âlicenap, sözlerinde doğru, itibarlı ve (Allah'a) yakınlaştırılanlardan oldukları⁸¹ gerçeğini net bir şekilde ortaya koymuştur. Bununla beraber bazen de hata yapabildiklerine vurgu yapmıştır.⁸² Ancak onların hatalar yapmaları kusurda bulunmaları insan olmalarının en bâriz göstergesidir. Çünkü peygamberler de beşerdir ve özgür iradeleri vardır. Dolayısıyla hata yapma ihtimalleri mevcuttur. Peygamberlerin istiğfarından bahseden âyetlerin varlığı da bunun açık göstergesidir. Bu bağlamda Kur'ân-Kerim, Yahudi ve Hıristiyanların Tevrat ve İncil naslarındaki bakış açılarından kesin bir şekilde ayrılmıştır. Zira Yahudi ve Hıristiyanlar ilgili metinlerin zahirinden anlaşıldığına göre bayağı bir insanla dahi örtüşmeyecek çirkinlikleri peygamberlerle bir araya getirmekten kaçınmamışlardır. Onların müstesnâ

⁷⁷ Nizamuddîn el-Hasen b. Muhammed b. Huseyin el-Kummî en-Nîsâbü'rî, *Tefsîrû Garâ'ibü'l-Kur'ân ve reğâ'ibü'l-furkân*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416/1996), 2/497.

⁷⁸ Râzî; *Mefâtîhu'l-ğayb*, 1/456; Hâzin, *Lubâbü't-tevil*, 3/216.

⁷⁹ Hâzin, *Lubâbü't-tevil*, 4/45.

⁸⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 9/400; Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer, *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*, 16/435; Hatib eş-Şirbîni, *es-Sirâcü'l-münîr*, 3/422.

⁸¹ Âli-İmran, 3/46; el-En'am 6/85; Meryem 19/50,51,54,55,56.

⁸² et-Tevbe, 9/43; el-Enbiyâ, 21/87.

nümüne şahsiyetlerine dil uzatıp müntehab kişiliklerine yakışmayacak bilcümle kötü fiilleri Allah elçilerine nispet etmiş; peygamberleri zinada bulunmak, hırsızlık yapmak, sihirle uğraşmak vb. davranışlarla nitelendirmişlerdir. Halbuki Kur'an tüm bu zikredilen vasıfların aksine değerli, muteber, sadık ve güvenilir kimseler olan Allah elçilerini birçok kere "sâlih/iyi kimseler, hidâyete erişenler"⁸³ olarak tasvir etmiştir. Tevrat ve Yahudilerin dile getirdikleri bu menfî algılar ve peygamberler hakkındaki menfur tutumlar Kur'an-ı Kerim perspektifinden net ve kesin bir üslûpla eleştirilmiştir. Kur'an, kitap ehlinin sözü edilen bu saçma saplantılarından bahsederken onların kendilerine nübüvvet görevi verilen söz konusu peygamberleri tüm aşırılıklarıyla ilah mesabesine koyduklarını da dile getirir.⁸⁴ Aynı zamanda yeryüzünde bozgunculuğa koşan,⁸⁵ doğru yoldan sapan⁸⁶ kendilerine verilen kutsal kitapların aslını korumayı birtakım tebdillere gitmek suretiyle tahrifte bulunan kimseler olduklarına da yer verir.⁸⁷ Allah tarafından lanetlenmiş bir topluluk⁸⁸ olarak tasvîri yapılan Ehl-i kitap hakkında Kur'an'da kendilerine Allah tarafından hidâyet rehberi olarak gönderilen o elit şahsiyetlere ittiba etmenin aksine; bir kısmına eziyet ettikleri, bir kısmını da öldürmekten imtina' etmedikleri bilgilerine de rastlanır.⁸⁹

Sonuç

Peygamberler Allah'ın meşfetiyle insanların içinden özenle seçilmiş aynı zamanda önder ve kılavuz olarak gönderilmiş numune ve örnek ahlâk abideleridir. Onların bir takım üstün ahlâkî faziletleri sahip olmaları, yüklendikleri konumları itibarıyla kendilerini sıradan bir insandan farklı olmak zorunda kılmıştır. Peygamberlerin hem madden ve hem de mânen seçkinlik kazanmış ve âlî nitelikli olmaları gerekir. Bu bağlamda onların görevleri iyilik ve güzellikleri öğütleyip çirkin olan tüm davranışlardan da insanları uzak tutmaktır. Böyle bir misyonu üstlenen Allah elçilerinin Ehl-i kitabın perspektifinden bakıldığında kötülük ve münkerâtı yasakladıkları halde kendilerinin de birtakım aykırılıklarda bulunduğu gerçeğini ortaya çıkarır. Böylesi bir tutum da onların görevlendirilmiş oldukları konularda bizzat kendilerinin muhalif davrandıkları algısını oluşturur ki bu tasavvur muhaldir. Nitekim Yahudi ve Hıristiyanların kutsal saydıkları metinlerdeki bakış açılarıyla bir kimse hem nübüvvetle vazifelendirilecek hem de yalan beyanda bulunacak, içki içip zânî olacak, hırsızlık yapacak, buna benzer gayri ahlâkî davranışları alenen işleyecek, haram ve günahlara giriftar olacak, sonra da insanlara bunların günah olduğunu deklare edip onları uzak tutmaya çalışacak. Bu apaçık bir tutarsızlıktır. Nitekim akıl da din de onların pâk, erdemli, müşerref, üstün ahlâka medar kimseler olmalarının gerekliliğinde ittifak eder. Dolayısıyla onlar sadece böyle bir karakter olgusunun mevcudiyeti durumunda diğer insanlara tesir edebilir ve örneklik oluşturabilirler.

⁸³ el-Bakara, 2/130; Âl-i İmrân, 3/39, 46; el-Enâm, 6/84-86; el-Enbiyâ, 21/72; Yâsin, 36/21; el-Mü'min, 40/53; el-Kalem 68/50.

⁸⁴ et-Tevbe, 9/30.

⁸⁵ el-Mâide, 5/64.

⁸⁶ es-Saff, 61/5.

⁸⁷ Âl-i İmrân, 3/78.

⁸⁸ el-Bakara, 2/75-79; en-Nisâ, 4/ 46; el-Mâide, 5/ 13.

⁸⁹ el-Bakara, 2/61; en-Nisâ, 4/155; el-Mâide, 5/70.

Kitâb-ı Mukaddes'in peygamberlerin mâsumiyetiyle ilgili görüşleri kanaatimizce efsanelerle karışık bir halde, Kur'an'ın bakış açısından çok farklı bir formatta dile getirilmektedir. Nitekim peygamberlere alelâde bir insanla dahi bağdaştırılmayacak müstekrehlikleri münasip gören Tevrat ve İncil naslarının bu noktada Allah'ın (c.c.) Kur'an-ı Kerim'de kendileri için "*Her birine hidayet verdik.*" (el-En'âm, 6/84) ve "*Muhakkak onlar yanımızda seçkinlerden, hayırlılardan idi.*" (Sâd, 38/47) diye nitelediği peygamberlere ne kadar acımasızca iftiralarda buldukları, peygamberlerin ismet sıfatını görmezden geldiklerini açık ve net bir şekilde ortaya koymaktadır. Öte yandan Kitâb-ı Mukaddes'e Hıristiyan ve Yahudi kaynaklı tefsirlerde yer yer yapılan muhalif yorumlar ve eleştiriler, ayrıca sözü edilen bu kitapta birbiriyle çelişir nitelikteki ifadeler sözü edilen bu kitaba insan eli değdiği gerçeğini de apaçık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Kur'an-ı Kerim peygamberlerin üstün kişiliklerinden bahsederken aynı zamanda onları tamamen günahsızlık algısından soyutlayıp bir bakıma beşer olma gerçeklerini de canlı tutmaktadır. Peygamberlerin direkt tüm günahlardan nübüvvet öncesi ve sonrası korunmuşluklarından söz etmese de resul peygamber profilini ortaya koyarak onların sıradan bir insandan çok daha farklı oldukları gerçeğine işaret etmektedir. Ehl-i kitabın peygamberlere nispet ettikleri iğrençlikleri bir bakıma nakzeden Kur'an nasları onların dünya ve ahirette seçkin, onurlu, saygın vasıflarından müteaddid defalar söz etmektedir. Bu bağlamda Kur'an'ın bakış açısıyla bağdaşmayan Yahudi ve Hıristiyanların muharref kitaplarında dile getirilen nasların makuliyetinin söz konusu olmadığı gibi kabul edilebilirlikten de uzak olduğu rahatlıkla ifade edilebilir.

Kaynakça

- Abdülkâdir er-Râzî el-Hanefî, Muhammed bin Ebî Bekr. *Muhtârü's-Şihâh'*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1419/1999.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnavûd ve Âdil Mürşid. 45 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Ahmed Muhtar Abdülhamîd Ömer. *Mu'cemül-lüğâ'l-'Arabiyye el-muâsıra*. 2 Cilt. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1429/2008.
- Albayrak, Kadir "İsrailoğulları'nın 'Altın Buzağı'sı ve 'Kızıl İnek'i". *Bilimname Dergisi* 2004/2 (Haziran 2004), 91-103.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/bilimname/issue/3519/47831>.
- Aydın, Fuat. *Yahudilik*. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 3. Basım, 2018.
- Besalel, Yusuf. "Peygamberler ve Peygamberlik". *Yahudilik Ansiklopedisi*. 2/50-504. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2001.
- Beydâvî, Nâsiruddîn Ebül-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî eş-Şafîi. *Envârü't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyait-Turâsî'l-'Arabî, t.y.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh el-Ca'fi. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-şahîhu'l-muhtasar*. thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. Dimeşk: Dârü Tavkun-Necât, 1422/2001.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Fârâbî. *es-Sıhah tâcü'l-lüga ve şihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Muhammed Muhammed Temir. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 14430/2009.
- Ebû Dâvûd, el-İmam el-Hafız Süleyman b. el-Eş'as el-Ezrî es-Sicistânî. *Süneni Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Şuayb Arnavûd. 7 Cilt. Beyrut: Dârür-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Ali b. Âdil en-Nu'mânî. *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Muhammed Mi'vad. 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.

- Ebüsşüüd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa b. Ahmed. *Zuhratut-tefâsîr*. Mısır: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa b. Ahmed. *Muhadarât fin-nasrâniyye*. Riyad: er-Risâletü'l-'Amme li'l-Buhusi'l-'İlmiyyeti ve'l-İftâi ved-Da'veti ve'l-İrşâd, 4. Baskı, 1404/1983.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet. "Ekmek-Şarap Ayini (Evharistiya) Konusunda Katolikler ve Protestanlar Arasındaki Anlayış Farklılıkları". *A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39/1, (1999), 439-453.
<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/779/9980.pdf?q=Impara>.
- Farsi, Moşe. *Tora ve Aftara Şemot*, 5 Cilt. b.y, y.y. 2004.
- Fîrûzâbâdî, Mecedüddîn Muhammed b. Yakub eş-Şîrâzî. *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*. 4 Cilt. Mısır: Heyet, 1398/1978.
- Goan, Sa'adya. *Tefsîrut-Tevrat bi'l-'Arabiyye*. haz. Nuh Arslantaş. 2 Cilt. İstanbul: İmak Ofset Basım Yayın, 2018.
- Gündüz, Şinasi "Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi? Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (1998), 49-88.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/omuifd/issue/20305/215580>.
- Hamîs, Muhammed b. Abdirrahman. *Uşûlü'd-dîn 'inde'l-imam Ebî Hanîfe*. Riyâd: Dârü's-Samiî, 1996/1416.
- Harman, Ömer Faruk "Ahd-i Atîk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/494-501. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Hatîb, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed eş-Şîrbînî. *es-Sirâcü'l-münîr fi'l-i'âneti 'alâ ma'rifeti ba'zi kelâmi rabbine'l-ḥakîmi'l-ḥabîr*. 4 Cilt. Kahire: Matbaatu Bûlâk, 1285/1868.
- Hâzin, Alâuddîn Alî b. Muhammed b. İbrahim b. Ömer Ebû Hasan. *Lubâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*. tsh. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1425/2004.
- el-Hindî, Rahmetullah İbn Halîl er-Rahmânî el-Kirnâvî el-'Usmânî. *İzhârü'l-ḥak*. thk. Muhammed Ahmed Muhammed Abdülkâdîr Halîl Melkâvî. 4 Cilt. Riyad: er-Risâletü'l-'Âmme li'l-Buhûsi'l-'İlmiyyeti ve'l-İftâi ved-Da'veti ve'l-İrşâd, 1410/1989.
- Humeyrî, Neşvân b. Saîd el-Yemenî. *Şemsü'l-'ulûm ve devâu kelâmî'l-'arab mine'l-külûm*. thk. Hüseyin b. Abdillâh el-Ömerî, 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr el-Muâsır, 1420/1999.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *el-Faṣl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*. 5 Cilt. b.y: Mektebetüs-Selam el-'Âlemiyye, ts.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd Ebû Abdillâh el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 2 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi'l- Kütübî'l-'Arabî, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî el-Mısırî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sadr, ts.
- İnci, Salih. *Eski Ahit'te Peygamberlere Atfedilen Ahlaki Zaaflar ve Günahlar*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- İsfahânî, Ebi'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb Hüseyin. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Nazar Mustafa Elbânî, ts.
- Kâdî 'İyâz, Ebü'l-Fazl 'İyâz b. Mûsâ b. 'İyâz el-Yahsubî. *eş-Şifâ bi-ta'rîfi ḥukûki'l-Muştafâ*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 2 Cilt. Beyrut: Dârül-Kütübî'l-'Arabî, 4. Baskı, 1404/1984.
- Katar, Mehmet "Tevrat'ın Lût Kıssası Üzerine Bir Araştırma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/1(Nisan 2007), 57-76.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/auifd/issue/40632/488749>.
- Kitâb-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitâb-ı Mukaddes Şirketi, 2. Basım, 2003.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li-aḥkâmî'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Beyrut: Darü İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1384/1965.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik. *Leṭâ'ifü'l-işârât*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2. Baskı 1428/2007.

- Mazharî, Muhammed Senâullah Osmânî. *Tefsîrû'l-Mazharî*. thk. Ahmed İzzü İnâye. 10 Cilt. Beyrut: Darü İhyâit-Turâsî'l-'Arabî, 1. Baskı, 1425/2004.
- Midya, Mâstir. *et-Tefsîrut-tatbîkî li'l-Kitâbi'l-Mukaddes*. Kahire: İmaratü Burcu'l-Cezâir, 2004.
- Muhammed b. Abdülvahhab. *eş-Şerhü'l-müyesser li Kitâbit-Tevhîd*. b.y: Dârü'l-Kâsım, 1427/2006.
- Müslim, b. Haccâc Ebül-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *Şahîh-i Müslim*. Riyad: Darü Taybe, 1427/2006.
- Neccâr, İbrâhim Mustafa, Ahmed Ziyâd, Hamid Abdülkâdir Muhammed. *el-Mu'cemü'l-vasîf*. thk. Mecmau'l-Lüga el-'Arabiyye. Mısır: Mektebetüş-Şurûkid-Devliyye, 4. Baskı, 1424/2004.
- Necm, Mişel (ed.). *et-Tefsîru'l-mesîhiyyu'l-kadîm li'l-Kitâbi'l-Mukaddes el-Ahdü'l-cedîd 3*, Lübnan, Câmîatü Belemend, 2007.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb Ebû Abdurrahman. *es-Sünenü'l-kübra*. thk. Hasan Abdülmün'im eş-Şelebî. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetür-Risâle, 1421/2001.
- Nisâbü'rî, Nizamuddîn el-Hasen b. Muhammed b. Huseyn el-Kummî. *Tefsîrû Ğarâ'ibü'l-Kur'ân ve regâ'ibü'l-furkân*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1416/1996.
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn b. el-Hasan Fahreddîn. *İşmetü'l-enbiyâ*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1406/1986.
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn b. el-Hasan Fahreddîn. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 11 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâit-Turâsî'l-'Arabî, 2. Baskı, 1417/1997.
- Sâbir, Josef. (ed.). *et-Tefsîrû'l-hadis li'l-Kitâbi'l-Mukaddes el-ahdu'l-kadîm hurûc*, çev. Nikolas Nesîm Kahire: Dârüs-Sekâfe, 1989.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys İmâmü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bahrü'l-'ulûm*. thk. Ali Muhammed Muavvid Âdil, Ahmed Abdülmevcud. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1413/1993.
- Sinanoğlu, Mustafa. *Kur'an ve Kitâb-ı Mukaddes'te Peygamberlerin İsmeti*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989.
- Sû'ûd b. Abdülazîz el-Halef. *Dirâsetün fi'l-Edyâni'l-yehudiyeti ven-nasrâniyye*. Riyad: Mektebetü Advâus-Selef, 1418/1997.
- Uğur, Hakan. *Kur'an'ın Tasdik Ettiği Tevrat'taki Konular*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmiu'l-kebîr*. thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1416/1996.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Mecmû'u fetâvâ ve resâ'ili's-Şeyh Muhammed b. Şâlih el-'Useymin*. thk. Fehd b. Nasir b. İbrahim es-Süleyman. 26 Cilt. Riyad: Dârü'l-Vatan, 2. Baskı 1413/1992.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza Hüseyini. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Abdülalîm et-Tahavi. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaatu Hükümeti'l-Küveyt, 2. Baskı, 1404/1984.
- Zuhayli, Vehbe. *et-Tefsîrû'l-münîr*. 17 Cilt. Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 1423/ 2003.

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 45, Haziran/June 2021, 179-200

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/62823>

ISSN 2791-6812

İbn Ammâr el-Mevsilî'nin Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri*

Ibn 'Ammâr al-Mawşilî's Life and His Place in the Field of Hadith*

Yazar Bilgisi Author Information

Selim YILMAZ

Arş. Gör., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şanlıurfa, Türkiye
Res Asst, Harran University Faculty of Theology, Şanlıurfa, Turkey
hfz-selim87@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-6660-6326

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned with iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that they get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.952995
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
30 Mart/March 2021	6 Haziran/June 2021

* Bu çalışma, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde devam etmekte olan "Hadis Tarihinde Cezire Bölgesi" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

* This article is based on PhD thesis titled "Northern Mesopotamia in the History of Hadith" which is underway at Graduate School of Social Sciences in Harran University.

Öz

Bu çalışma, 162/779-242/856 yılları arasında yaşayan Muhammed b. Abdullah b. Ammâr el-Mevsilî'nin hayatını ve hadis ilmindeki yerini incelemektedir. Çalışmada; ricâl ve usûl kaynaklarında İbn Ammâr'la ilgili tespit edilen bilgiler değerlendirilmiş ve onun ilmi kişiliğinin tanıtılması amaçlanmıştır.

Cezîre Bölgesi'nin Diyârırebîa kısmında bulunan Musul şehrine nisbet edilen İbn Ammâr el-Mevsilî, döneminin önemli hadis âlimlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Erken yaşlarda hadis tedrisatına başlayan İbn Ammâr, dönemin ilim merkezlerinden Bağdat, Dımaşk, Kûfe, Mekke gibi yerleşim yerlerine rihleler yaparak pek çok hocadan ders almıştır. O, pek çok münekkit tarafından ta'dîl edilerek ilmi (ravileri) araştıran biri olarak tavsif edilmiştir.

İbn Ammâr el-Mevsilî, hadis rivayetindeki yetkinliği ve güvenilirliğinin yanı sıra rical bilgisiyle de ön plana çıkmıştır. Ricâl bilgisi ve rivayetlerin illetlerini tespit edebilmesi özelliği ile Ali b. Medîni'ye (ö. 234/848) benzetilmiştir. Cerh ve ta'dîl alanında özellikle Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân'dan (ö. 198/813) önemli ölçüde istifade etmiştir. Ravilerle ilgili verdiği bilgilerle, kendinden sonra eser te'lif eden pek çok âlime kaynaklık etmiştir. Özellikle İbn Şâhin (ö. 385/996), Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), İbn 'Asâkir (ö. 571/1176) ve Mizzî (ö. 742/1341) gibi müellifler, kitaplarında İbn Ammâr'dan pek çok nakilde bulunmuşlardır. Ricâl kaynaklarında ondan nakledilen bilgilere, ekseriyetle Ya'kûb b. Süfyân el-Fesevî (ö. 277/890) ve Hasan b. Süfyân eş-Şeybânî (ö. 303/915) vasıtasıyla yer verilmiştir. Günümüze ulaşmasa da İbn Ammâr'a nisbet edilen "*İlelü'l-hadîs ve ma'rifetü's-şuyûh*" isimli eser, sonraki dönemde ilelü'l-hadîs ve ricâl ilmi konusunda başvuru olan önemli bir kaynak olmuştur.

İbn Ammâr, genel olarak münekkitlerin ekseriyetine muvafık değerlendirmeler yapmıştır. Ancak bazı râvilerin cerh ve ta'dîlinde diğer münekkitlere nazaran müteşeddid veya mütesâhil davranmıştır. Ta'dîl ettiği râvilerin büyük bir kısmında "sika" tabirini kullanırken bazı râviler için "sikatün hüccetün, sikatün hâfizun, lâ be's bihî" gibi ifadeler de kullanmıştır. En çok kullandığı cerh lafzı ise "zayıf" olmuştur. İbn Ammâr el-Mevsilî, cerh ettiği râvilerde bazen cerh sebebini açıkça belirtmiştir. Bazı râvileri ve rivayetleri zaman, mekân, öğrenci ve hoca gibi unsurlarla beraber değerlendirme yoluna gitmiştir. İbn Ammâr, râvilerle ilgili değerlendirmelerinde bazen birkaç râviyi bir arada zikrederek onları mukâyese etmiştir. O, râvileri ayırt edici özelliklerden nisbe, isim, künye, vefat tarihi gibi bilgileri zikretmiştir. Râvi ile ilgili fırka mensubiyeti, itikâdî durumu gibi hususları açıklamış, râvileri siyasi ve itikâdî düşünceleri sebebiyle değil de özellikle rivayete ehliyetleri açısından değerlendirdiğini belirtmiştir.

İbn Ammâr, imlâ meclislerine katılarak hadis dinlemiş, isimlerin telaffuzunda hata olmaması için, hadisi bizzat mümlî'den (hocadan) duyma gayreti içinde olmuştur. Bazen kendi imkânlarıyla bazen de hocalarından rivayet ederek isnaddaki illetleri ortaya çıkarmaya gayret göstermiştir. Tedlîs yapan râvilerin tespit edilmesine katkı sağlamış, müdellis râvilerden hadis nakletmediğini beyan etmiştir. Bazı râvilere ait hadis nüshalarında tespit ettiği hataları düzelterek rivayetlerin daha sahih bir şekilde nakledilmesine katkı sağlamıştır. Hatalı rivayet nakletmede ısrar eden râvilerden rivayet almayı terk ettiğini belirtmiştir.

Farklı rivayet kaynaklarında İbn Ammâr'dan nakledilen 150 civarında rivayet bulunmaktadır. Kütüb-i Sitte müelliflerinden sadece Nesâî onun rivayetlerine yer vermiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadîs, İbn Ammâr el-Mevsilî, Ricâl, Cerh, Ta'dîl, İlelü'l-hadîs

Abstract

This study examines Muhammed b. Abdullah b. 'Ammār al-Mawṣilī's life and place in the field of hadith, who lived between 162/779-242/856. In the study, some information on Ibn 'Ammār, found in dignitaries and hadith methodology sources, are compiled and it is aimed to introduce his scholarly character.

Being associated with the district of Mosul in Diyârîrebîa city in Cezîre region, Ibn 'Ammār al-Mawṣilī is regarded to be one of the important hadith scholars of the era. Beginning hadith studies at early ages, Ibn 'Ammār travelled to many significant schools in Baghdad, Dîmaşk, Kûfe, and Mecca to be taught by various teachers. He is validated by many critics as someone who seeks to study.

Ibn 'Ammār al-Mawṣilī stands out as a talented and reliable man in hadith narration as well as a knowledgeable person in the field of dignitaries. He is likened to Ali b. Medînî (d. 234/848) thanks to his knowledge in dignitaries and skill in finding hidden blemishes in narrations. He gets much from Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân (d. 198/813) in the field of validation and invalidation. By presenting information on narrators, he led many upcoming scholars that published works. Particularly, Ibn Sâhin (d. 385/996), Hatîb el-Bağdâdî (d. 463/1071), İbn 'Asâkîr (d. 571/1176) and Mizzî (d. 742/1341) often refer to Ibn 'Ammār in their works. In the sources of dignitaries, he is mostly cited by Ya'kûb b. Süfyân el-Fesevî (d. 277/890) and Hasan b. Süfyân es-Seybânî (d. 303/915). Although having not reached today, Ibn 'Ammār's work "*İlelü'l-hadîs ve ma'rifetü's-şuyûh*" becomes a significant source, referred to in the fields of hidden blemishes in hadith and dignitaries in upcoming eras.

Ibn 'Ammār mostly agrees with the evaluations of critics. However, in validating or invalidating some narrators, he behaved more rigid or smoother when compared to other critics. For many narrators that he validates, he uses the term "reliable". Similarly, he names some narrators as "reliable as a hadith provider, a reliable hadith memorizer, innocuous". The most common word for invalidation is "weak". Ibn 'Ammār al-Mawṣilī sometimes explains the reason why he invalidates some narrators. He examines some narrators in a holistic approach, including such factors as time, place, student and teacher. In his evaluations on narrators, Ibn 'Ammār occasionally compares some of them. He presents unique features of narrators such as affiliation, name, personal records, and date of death. He elaborates on the narrator's affiliations and their understanding of faith. However, he argues that he evaluates narrators according to their skill in narration rather than their political and creed-based opinions.

İbn 'Ammār attends hadith dictation meetings and listens to the hadiths carefully. To avoid any mistakes in pronouncing the names, he seeks to listen directly from teachers. He tries to reveal hidden blemishes in transmission of chain by narrating directly from his teachers and sometimes studying alone. He contributes to determining narrators who establishes untrue hadith connections. He claims that he does not transfer any hadiths from these narrators. By correcting mistakes in some copies of hadith narrators, he ensures that some narrations are more reliable. He also suggests that he avoids basing on narrators who insist on reporting erroneous narrations.

There are nearly 150 narrations by Ibn 'Ammār in various sources. However, among Kütüb-i Sitte authors, Nesâî only includes his narrations.

Keywords: Hadith, Ibn 'Ammār al-Mawṣilī, Dignitaries, Invalidation, Validation, Hidden Blemishes in Hadith

Giriş

Musulî âlimlerden İbn Ammâr el-Mevsilî; 80 yıllık hayatının büyük bir kısmını Musul ve ilmi faaliyetlerin yoğunlukta olduğu Bağdat'ta geçirmiştir. Ali b. Medîne (ö. 234/848), İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849), İbn Sa'd (ö. 230/845), İshâk b. Râhûye (ö. 238/853), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi önemli musanniflerle aynı dönemde yaşamıştır. Te'lif çalışmalarının ivme kazandığı bu dönemde İbn Ammâr'ın da iki eser te'lif ettiği nakledilmiş, muhtemelen eserlerinin günümüze ulaşmaması sebebiyle diğer müellif âlimler gibi şöhret bulmamıştır. Ancak, ricâl kaynaklarında ondan nakledilen bilgilerin azımsanamayacak kadar çok olması, onun ilmine güvenilen önemli bir âlim olduğunu göstermektedir.

İbn Ammâr hakkında ülkemizde DİA maddesi dâhil herhangi bir çalışmanın yapılmamış olması, bizi bu çalışmanın kaleme alınmasına sevk etmiştir. Arap dünyasında ise İbn Ammâr hakkında muhteva ve yöntem olarak birbirine yakın iki farklı çalışmanın yapıldığı tespit edilmiştir. Bunlardan ilki; Abdülaziz Şâkir el-Kübeysî tarafından hazırlanan "*el-İmâm Muhammed b. Abdullah b. Ammâr el-Mevsilî ve cuhûduhû fi'l-cerh ve't-ta'dîl*" başlıklı makaledir.¹ Diğeri ise Abdullah Mustafa Murtecî tarafından yayımlanan "*Menhecû'l-İmâm Muhammed b. Abdullah b. Ammâr el-Mevsilî fi nakdi'r-ricâl*" başlıklı çalışmadır.²

Bu çalışmada İbn Ammâr'ın önemli görülen bazı değerlendirmelerinin yanı sıra diğeri iki çalışmadan farklı olarak onun hadis usulüne katkısına da yer verilecektir.

1. İbn Ammâr el-Mevsilî'nin Hayatı ve Eğitimi

1. 1. Hayatı

Cezîre Bölgesi'nin³ Musul şehrinde 162/779 yılında dünyaya gelen İbn Ammâr'ın künyesi Ebû Ca'fer olup tam adı Muhammed b. Abdullah b. Ammâr b. Sevâde'dir. Dedesine nisbet edilerek "İbn Ammâr el-Mevsilî" ismiyle şöhret bulmuştur. Ezd kabilesinin Ğâmid koluna nisbetle el-Ezdî ve el-Ğâmidî; Bağdat'ın Muharram mahallesinde bir süreliğine ikamet etmesi sebebiyle el-Bağdâdî ve el-Muharramî nisbeleriyle anılmıştır. Musul'da doğması, Musul'da yetişmesi ve hayatının büyük bir kısmını burada geçirmesi sebebiyle de el-Mevsilî nisbesini taşımıştır.⁴

İbn Ammâr, İslam coğrafyasında kelâmî ve felsefî tartışmaların arttığı, ehli hadîsin Mu'tezile'nin mihnesine maruz kaldığı bir dönemde yaşamıştır.⁵ Kendisinin bizzat mihneye

¹ Abdülaziz Şâkir el-Kübeysî, "el-İmâm Muhammed b. Abdullah b. Ammâr el-Mevsilî ve cuhûduhû fi'l-cerh ve't-ta'dîl", *Mecelletü'l-Şer'iyye ve'l-Kânûn* 34 (Nisan 2008), 417-541.

² Abdullah Mustafa Murtecî, "Menhecû'l-İmâm Muhammed b. Abdullah b. Ammâr el-Mevsilî fi nakdi'r-ricâl", *Mecelletü Câmî'atü Ezher Özel Sayı-2* (2009), 1-100.

³ Fırat ve Dicle nehirleri arasında yer alan coğrafi bölge için kullanılan bir isimdir. Bu bölge; Diyârımdar, Diyârırebîa ve Diyârıbekir olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Musul, Diyârırebîa kısmında yer alan bir yerleşim yeridir. Bk. Ramazan Şeşen, "Cezîre", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Şubat 2021).

⁴ Ya'kûb b. Süfyân, *el-Ma'rife ve't-târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Beyrut: Müessestü'r-Risâle, 1401/1981), 1/104; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Dâru ğarbi'l-İslâmî, 2002), 3/419; Abdülaziz Şâkir el-Kübeysî, "İbn Ammâr el-Mevsilî ve cuhûduhû fi'l-cerh ve't-ta'dîl", 423-424.

⁵ Mihne; bazı Abbâsî halifeleri döneminde halku'l-Kur'ân konusunda bazı âlimlerin sorguya çekilip eziyet edilmesine ilişkin olaylara verilen isimdir. Bkz. Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Mayıs 2021).

muhatap olduğuna dair herhangi bir kayıt bulunmazken bu konuda Zehebî, İbn Ammâr'ın *et-Târîh* adlı eserinden naklederek bir anekdota yer vermiştir. Buna göre İbn Ammâr, Cehmîyye⁶ mensuplarını tekfir etmezken Ali b. Medîni, İbn Ammâr'a "onları neden tekfir etmediğini" sormuş. Ali b. Medîni "mihne" dönemindeki baskılardan sonra 'Kur'ân mahlûktur.' söyleminde bulununca İbn Ammâr, Ali b. Medîni'ye nasihat maksadıyla onun Cehmîyye mensupları için kendisine söylediklerini de hatırlattığı bir mektup yazmıştır. Yanında bulunanların ifadesine göre Ali b. Medîni, İbn Ammâr'ın mektubunu gözyaşları içinde okumuştur. Ali b. Medîni, sonraki zamanlarda İbn Ammâr'la yüz yüze görüştüğünde ona; "bir kırbaçla dahi ölecek kadar zayıf bir bedene sahip olduğunu, bu nedenle öldürülmekten korktuğu için Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylediğini, dilinden çıkan sözleri kalbinin onaylamadığını" söylemiştir.⁷ İbn Ammâr, bu yaşananları anlattıktan sonra Mu'tezilî İbn Ebî Duâd'ın (ö. 240/854) sorgusundan (mihnesinden) kendisinin ve Musullu âlimlerin, Ali b. Medîni'nin "Musullular da benim dediğimi söylüyorlar" sözünü kurtulduklarını belirterek Ali b. Medîni'ye minnet etmiştir.⁸

Hayatı hakkındaki bilgiler, zikredilenlerle sınırlı olan İbn Ammâr'ın vefat yeri ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. O, 80 yaşındayken 242/856 yılında vefat etmiştir.⁹

1. 2. Hocaları ve Öğrencileri

İbn Ammâr, geniş sayılabilecek bir hoca ağından istifade etmiştir. Onun hocaları arasında Afîf b. Sâlim el-Mevsilî (ö. 183/799), Muâfâ b. İmrân el-Mevsilî (ö. 185/801), İsbâ b. Yûnus Ebû İshâk es-Sebîî (ö. 187/802), Ömer b. Eyyûb el-Mevsilî (ö. 188/803), Zeyd b. Ebu'z-Zerkâ' el-Mevsilî (ö. 194/809), Kâsım el-Cermî (ö. 194/809), Ebû Muâviye Muhammed b. Hâzım ed-Darîr (ö. 194/809), Vekî' b. Cerrâh (ö. 197/812), Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân (ö. 198/813), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813-14) gibi 51 farklı râvi bulunmaktadır.

İbn Ammâr'dan 57 râvi farklı sayılarda rivayet almıştır. Ondaki hadis alanlar arasında Ali b. Harb el-Mevsilî (ö. 265/878), Ya'kûb b. Süfyân el-Fesevî (ö. 277/890), Ali b. Abdülazîz el-Begâvî (ö. 286/900), Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (ö. 290/903), Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî (ö. 301/913), el-Hüseyn b. İdrîs el-Herevî (ö. 301/913), Nesâî (ö. 303/915), Hasan b. Süfyân eş-Şeybânî (ö. 303/915), Ebû Ya'lâ el-Mevsilî (ö. 307/919) gibi râviler bulunmaktadır.¹⁰

⁶ Cehmîyye; Allah'a nisbet edilen kelam, semî vb. sıfatları; teşbihe yol açması ve araz olan sıfatların nisbetiyle O'nun sonradan ortaya çıkan (hâdis) varlıklara mahal teşkil etmiş olacağını ileri sürerek reddetmektedir. Cehmîyye'nin Allâh'ın kelam sıfatını reddetmesi, "mihne" olaylarına sebebiyet veren Mu'tezile'nin "Kur'ân mahlûktur." söylemi ile örtüşmektedir. İbn Ammâr'ın bu meseleyi zikretmesi de muhtemelen bu sebeplerdir. Bk. Şerafettin Gölcük, "Cehmîyye", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 18 Şubat 2021).

⁷ Bunun yanı sıra Ali b. Medîni'nin ömrünün son döneminde Halku'l-Kur'an düşüncesinden vazgeçtiğine dair nakiller de bulunmaktadır. Bkz. Fikret Özçelik, "Râvilerin Cerh ve Ta'dilinde Dönemsel Farklılıklar: Halku'l-Kur'an Örneği", *Din Bilimleri*, ed. M. Nesim Doru, Ömer Bozkurt (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2018), 235-237.

⁸ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnavût (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1405/1985), 11/57.

⁹ Ebu'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahman b. Yûsuf Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl fi esmai'r-ricâl*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1400/1980), 25/513.

¹⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3/418; Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, 25/510-511; Takıyyuddîn Ebu'l-Kasım Ali b. Hasen b. Hibetullah İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, thk. Amr b. Ğarâme el-Amravî (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1995), 53/373-374. Hoca ve talebe sayısı, bilgisayar programı olan "cevâmi'u'l-kelîm"den istifade edilerek belirtilmiştir.

1. 3. Âlimlerin İbn Ammâr Hakkındaki Değerlendirmeleri

İbn Ammâr, hadis rivayetindeki yetkinliği ve güvenilirliğiyle pek çok âlim tarafından ta'dîl edilmiştir. Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Saîd el-Kattân'ın meclisinde onu gördüğünü söylemiş, ondan rivayet alan bütün râvilerin onu sika kabul ettiklerine ve sadece iyilikle yâd ettiklerine dikkat çekmiştir.¹¹ Ebû Hâtim er-Râzî, (ö. 277/890) "lâ be's bihî" tabiri ile hadislerinin rivayet edilebileceğini, lakin kendisinin ondan hadis yazmadığını belirtmiştir.¹² Öğrencilerinden Ya'kûb b. Süfyân el-Fesevî (ö. 277/890) ve Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (ö. 290/903), onu sika bir râvi olarak değerlendirmişlerdir. Sâlih b. Muahmmmed el-Esedî (ö. 293/906) "sikatün keyyisün", Nesâî ise "sikatün sâhibu hadîs" tabirleriyle onu övmüştür.¹³

İbn Hibbân (ö. 354/965), *es-Sikât* kitabında İbn Ammâr'ın ismini zikretmiş, İbn 'Adî (ö. 365/976), "rivayeti güzel olan sika bir râvi" olarak onu tavsif etmiştir.¹⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Mevsil* kitabının müellifi Ebû Zekeriyâ el-Ezdî'den (ö. 374/985) naklederek "Hadisi ve illetlerini bilen, hadis rivayeti için çok rihle yapan ve çok hadis toplayan bir kimsedir." ifadelerine yer vermiştir. el-Bağdâdî ise İbn Ammâr'ı "fazilet sahibi, ilmi araştıran bir râvi" olarak niteleyerek hafızasının kuvvetli olduğunu ve çok hadis rivayet ettiğini belirtmiştir.¹⁵

Zehebî (ö. 748/1348); "imâm, hâfız sadûk, hüccet, müfîdül-Mevsil ve muhaddisühâ" gibi tabirlerle onun hadis ilmindeki önemini vurgulamıştır.¹⁶ İbn Hacer, "sikatün hâfizün" tabirini kullanarak ta'dîl etmiştir.¹⁷

Görüldüğü üzere münekkitlerin kâhir ekseriyeti İbn Ammâr hakkında olumlu değerlendirmelerde bulunurken Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, onu tenkit etmiş ve dayısının aleyhinde onun yalancı şahitlik yaptığını iddia etmiştir.¹⁸ Kaynaklarda Ebû Ya'lâ'nın tenkidinden farklı olarak başka cerh ifadelerine rastlanılmamıştır. Hakkındaki bu tenkidin de İbn Ammâr ile akranı olan Ebû Ya'lâ'nın dayısı arasındaki bir çıkar çatışmasının sonucu olduğunu düşünebiliriz. Ebû Ya'lâ, muhtemelen bu tenkidinden vazgeçmiş veya bu tenkidin onun adaletini zedelediğini düşünmüştür. Zira ağır bir cerh olsaydı Ebû Ya'lâ, *Müsned*'inde onun rivayetlerine yer vermezdi.¹⁹

¹¹ Ebû Ahmed b. 'Adî el-Cürcânî İbn 'Adî, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Mu'avvid (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1997), 7/535-536.

¹² Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Haydarabat: Dâiratu'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1952), 7/302.

¹³ Ya'kûb b. Süfyân, *el-Ma'rife ve't-târîh*, 2/452; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *Tesmiyetü meşâyihî'n-Nesâî*, thk. Şerîf Hâtim b. Ârif el-Avni (Mekke: Dâru'l-Âlemü'l-Fevâid, 1423/2002), 54; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 53/377.

¹⁴ Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed et-Temîmî el-Bustî İbn Hibbân, *es-Sikat*, thk. Muhammed Abdülmuîd Han (Haydarabat: Dâiratu'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973), 9/113; İbn 'Adî, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*, 7/535.

¹⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3/418, 420. Târîhu Mevsil kitabında, Ebû Zekeriyâ el-Ezdî'nin kullandığı ifade tespit edilememiştir. Târîhu Bağdâd'ın muhakkiki, bu ifadenin düşmüş olabileceğine işaret etmiştir.

¹⁶ Zehebî, *Siyerü a'lâm*, 11/469; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl fî nakdi'-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-marife, 1382/1963), 3/596; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Beyrut: Dâru ğarbi'l-İslâmî, 2003), 5/1230.

¹⁷ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzib*, thk. Muhammed Avvâme (Suriye: Dâru'r-Rüşd, 1406/1986), 489.

¹⁸ İbn 'Adî, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*, 7/535.

¹⁹ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ el-Mevsilî Ebû Ya'lâ, *Müsnedü Ebû Ya'lâ* (Kahire: Dâru't-te'sîl, 1438/2017), 1/340, 4/449, 5/241.

1. 4. Eserleri

İbn Ammâr el-Mevsilî'ye gerek bibliyografik eserlerde gerek diğer ilgili literatürde atfedilen bazı eserler bulunmaktadır. İbn Ammâr, isminden anlaşılacağı üzere, hadislerin illeti ve râvilerin durumlarıyla ilgili bilgilerden oluşan "*İlelü'l-hadîs ve Ma'rifetü's-şuyûh*" adında bir eser te'lif etmiştir. Bu eseri İbn Ammâr'ın öğrencilerinden el-Hüseyn b. İdrîs el-Herevî'nin (ö. 301/913) naklettiği belirtilmiştir. Mizzî (ö. 742/1341), bu kitaptan istifade etmiş ve eser hakkında övgü dolu ifadeler kullanmıştır. Nitekim *Tehzib'ül-Kemâl*'de İbn Ammâr'ın râvi değerlendirmelerine sık sık yer verilmiştir.²⁰

Kaynaklarda İbn Ammâr'a ait olduğu söylenen bir "*Tarih*" kitabının varlığından bahsedilmiş ve o kitaptan nakillerde bulunulmuştur.²¹ Ancak bu kitaptan yapılan nakiller de ricâl bilgisi kapsamında olduğu için bu eserin de yukarıdaki *İlelü'l-hadîs ve Ma'rifetü's-şuyûh* ile aynı eser olması muhtemeldir. Konumuz açısından değerli olabileceğini düşündüğümüz bu kitap/kitapların günümüze ulaştığına dair bir bilgi tespit edilememiştir.

1. 5. Rivayetleri

İbn Ammâr'ın istifade ettiği hocalarının ve ondan hadis nakleden öğrencilerinin çokluğuna bakılarak rivayetlerinin daha fazla olması gerektiği düşünülebilir. Ancak topladığı, dinlediği ve naklettiği rivayetlerin tamamı ya yazıya aktarılmamış ya da günümüze ulaşmamıştır. Nitekim Mizzî'nin yer verdiği bir rivayette İbn Ammâr, hocası Vekî b. Cerrâh'ın "Esbât b. Muhammed el-Kuraşî'de (ö. 200/815) üç bin civarında rivayet vardır. Gidip ondan hadis dinleyin" tavsiyesi üzerine arkadaşlarıyla birlikte Esbât'a giderek ondan üç bin hadis dinlediğini söylemiştir.²² Bu rivayet hem İbn Ammâr'ın hadis rivayetine olan rağbetini, hem de günümüze ulaşanlardan daha fazla rivayeti bulunduğunu göstermektedir. Aynı şekilde İbn Ammâr'ın, 100 bin hadis yazdığını söyleyen Ebû Usâme Hammâd b. Usâme'nin (ö. 201/816) rivayetlerini ondan dinlemesi de onun çok sayıda rivayete vâkıf olduğuna işaret etmektedir.²³ Öte yandan o, dinlediği bütün rivayetleri nakletmemiştir. Zira zayıf bir râvi olarak değerlendirdiği Hammâd b. Amr en-Nasîbî'den (ö. ?) çok hadis dinlediğini, ancak onun rivayetlerini aktarmadığını söylemiştir.²⁴ Bu rivayet, onun hadis nakledeken seçici davrandığını göstermektedir.

İbn Ammâr'dan günümüze ulaşan farklı rivayet kaynaklarında mükerrer olmayan 150 rivayet nakledilmiştir. İbn Ammâr'ın 51 farklı hocasından rivayetleri bulunmaktadır. Bunlar arasında en çok Muâfâ b. İmrân'dan (58 rivayet) hadis almıştır. Musullu hocalarından Kâsım b. Yezîd el-Cermî'den 11, Afîf b. Sâlim'den 8, Ömer b. Eyyûb'dan ise 6 hadis almıştır. İbn Ammâr'dan ise 57 farklı râvi hadis nakletmiştir. Bunlar arasında 28

²⁰ Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân İbn Şâhîn, *Târîhu esmâi'd-du'afâ' ve'l-kezzâbîn*, thk. Abdurrahîm b. Muhammed b. Ahmed el-Kaşkarî (yy.: by., 1409/1989), 27; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3/418; Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, 25/511; Ebû Gays Muhammed Hayrûddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî Zirîklî, *el-A'lam* (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2002), 6/221.

²¹ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 14/43; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, 3/596, 4/312; Ömer Rıza Kehhâle, *Mü'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 1376–1957), 10/228; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951), 10/228.

²² Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, 1/308, 2/355; Bedrûddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Meğânî'l-ahbâr fî şerhi esâmî ricâli Meânî'l-âsâr*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006), 1/45.

²³ Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî, *Kabûlu'l-ahbâr ve ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Ebû Amr el-Hüseynî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 2/56; Zehebî, *Siyerü a'lâm*, 9/278.

²⁴ Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, 1/598.

rivayet ile Ali b. Abdülaziz el-Begâvî, en çok rivayetini nakleden râvi olmuştur. Nesâî 21, el-Hasan b. Süfyân eş-Şeybânî 16, Ebû Ya'lâ ise 14 rivayetini nakletmiştir.

Kütüb-i Sitte müelliflerinden sadece Nesâî rivayetlerini zikretmiştir. Mükerrerlerle birlikte *el-Müctebâ*'da (*Sünen-i Süğrâ*) İbn Ammâr'dan 10 adet rivayet naklederken²⁵ *Sünen-i Kübrâ*'da ise onun 17 rivayetine yer vermiştir.²⁶ Ahmed b. Hanbel,²⁷ Ebû Ya'lâ el-Mevsilî,²⁸ İbn Hibbân,²⁹ Taberânî (ö. 360/971),³⁰ Dârekutnî (ö. 385/995)³¹, Hâkim en-Nîsâbü'rî (ö. 405/1014),³² Beyhakî (ö. 458/1066)³³ gibi müellifler de İbn Ammâr'ın rivayetlerini kitaplarında zikretmişlerdir.

1. 6. İlmî Kişiliği

İbn Ammâr, erken yaşlarda hadis tedrisatına başlamış, ilk eğitimini muhtemelen Musul'da almıştır. Muâfâ b. İmrân'ın onun ilk hocalarından biri olduğu düşünülmektedir. Bu konuda Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*'de naklettiği bir rivayette İbn Ammâr'ın şu sözüne yer vermiştir. "Muâfâ b. İmrân ile bir hadisteki bir harf hususunda (farklı şeyler söyledik) tereddüde düştük. O sustu. Ertesi gün Muâfâ, hadis meclisine geldiğinde hadis rivayetine başlamadan önce; '*O hadis, çocuğun söylediği gibidir.*' dedi." İbn Ammâr sözlerine devam ederek; "O sıralarda ben çocuktum. Sakallarım henüz çıkmamıştı." demiştir.³⁴ Bu rivayetten anlaşılmaktadır ki o, henüz çocuk yaşta düzenli olarak hadis meclislerine devam etmiştir. O yaşlardayken hocasının söylediğini düzeltmesi de onun hadis rivayetinde sağlam bir temele sahip olduğunu göstermektedir.

Geçimini ticaret yaparak sağlayan İbn Ammâr, defalarca Bağdat'a gitmiş, oradaki hadis hafızlarıyla ilmî müzakerelerde bulunmuş ve onlardan hadis nakletmiştir.³⁵ İbn Ammâr; Bağdat'ın yanı sıra Dimaşk, Kûfe, Mekke, Sâmerâ gibi yerleşim yerlerine de rihleler yapmış, farklı hocalardan istifade etmiştir.³⁶ Rihle yaptığı yerlerde hadis

²⁵ Nesâî, "Sevh", 20, 36, 64 (h. no: 1220, 1271, 1310), "Zekât", 1 (h. no: 2435); Menâsikü'l-hac", 22 (h. no: 2656); "Buyû", 52 (h. no: 4589); "İmân", 13 (h. no: 5001); "Zinet", 9 (h. no: 5060); "Eşribe", 18, 25 (h. no: 5571, 5609).

²⁶ Nesâî, *Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdulmun'im (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2001), 1/298; 2/45, 65, 84, 311; 3/5; 4/18; 5/71, 81; 6/52; 7/332, 464, 346; 8/190, 320; 9/397; 10/317, 366.

²⁷ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb Arnavut, Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001), 2/247.

²⁸ Ebû Ya'lâ, *Müsnedü Ebû Ya'lâ*, 1/340, 4/449, 5/241.

²⁹ İbn Hibbân, *el-İhsân fî takrîbi Sahîh-i İbn Hibbân*, thk. Şu'ayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, ts.), 6/68.

³⁰ Bazı rivayetleri için bkz. Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Humejdî Abdülmecid es-Selefi (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 1983), 1/362, 366; 2/163, 164; 3/196...; et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Abdülmühsin b. İbrâhîm el-Hüseynî, Târik b. İvâdullah (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.), 2/159, 160, 161... Taberânî, İbn Ammâr'ın pek çok rivayetine yer vermiştir. Bu rivayetlerde, ekseriyetle Ali b. Abdülaziz el-Begâvî (ö. 286) → İbn Ammâr → Muâfâ b. İmrân tarihini kullanılmıştır. .

³¹ Ebu'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Şu'ayb el-Arnaût, Hasan Abdulmun'im (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1424/2004), 1/217, 440.

³² Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek 'ala's-sahîhayn*, thk. Mukbil b. Hâdî (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.), 1/101, 245, 562.

³³ Amed b. el-Hüseyn b. Ali El-Beyhakî, *Şu'abu'l-İmân*, thk. Abdülalî Abdülhamid Hâmid (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423), 4/520, 5/172, 7/364, 8/101, 12/406.

³⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû Abdullah es-Sevrakî, İbrâhîm Hamdî el-Medênî (Medine: Mektebetü'l-İlmiyye, 1409/1989), 147.

³⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3/418.

³⁶ Muhammed b. Halef Vekî, *Ahbârü'l-kudât*, thk. Abdülaziz Mustafa el-Merâğî (Mısır: Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ, 1366/1947), 3/185; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 53/373.

nakletmenin yanında râvilerin durumları hakkında da bilgi sahibi olmak istemiş, gittiği yerdeki âlimlere râvilerle ilgili sorular sormuştur.³⁷

İbn Ammâr, imlâ' meclislerine katılarak hocalarından hadis dinlemiştir. Rivayetleri en doğru şekilde öğrenmek için gayret göstermiş, herhangi bir hataya mahal vermemek için rivayetleri bizzat ilk kaynağından dinlemeye çalışmıştır. Örneğin Hatîb el-Bağdâdî'nin naklettiği bir rivayette İbn Ammâr; "Ben asla 'müstemlî'den (herkes tarafından duyulabilmesi için hadis meclisinde, hadisi tekrar eden kişi) hadis yazmam. Çünkü onun ne söylediğinden emin olamam. Direk 'mümlî'den (hadisi anlatan râvi) hadis yazarım. Zira o tashîf ve tahrîften³⁸ sakınmak amacıyla rivayetin isnadında geçen râvilerin isimlerini tam olarak telaffuz etmektedir. Mâhir olmayan bir müstemlînin ise tashîf ve tahrîf yapmadan عُيَيْدَةَ وَعَبِيدَةَ , عَبَّاسٍ وَعَبَّاسٍ , بُسْرٍ وَبُسْرٍ gibi isimleri doğru şekilde telaffuz edeceğinden emin olunmaz."³⁹ demiştir. Bu tavrıyla İbn Ammâr'ın hadis rivayetinde ne kadar titiz olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Ammâr, hadis rivayetinde isnadın önemli olduğuna Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân'dan naklettiği şu söz ile değinmektedir. "Öncelikle hadise değil de isnada bakın. Zira isnad sahih değilse metne bakmanın anlamı yoktur."⁴⁰ Bu prensibin bir gereği olarak İbn Ammâr, hadis rivayetinde isnada ve ricâl bilgisine daha fazla odaklanmış ve gayretlerini bu yönde yoğunlaştırmıştır. Hadislerin illetinin tespiti ve ricâlin ahvâli ile ilgili araştırmalar yapmış ve tespitlerini kaleme alarak kendinden sonraki âlimlere kaynaklık etmiştir. Ya'kûb b. İshâk b. Ziyâd el-Kulûsî (ö. 271/884); "İbn Ammâr'ın hadis ilminde Ali b. Medînî gibi olduğunu" söyleyerek onun bu alandaki yetkinliğini vurgulamıştır.⁴¹

İbn Ammâr'ın hadis birikimi, duyduğu veya (nüshada) gördüğü hadislerdeki hataları tespit edip düzeltebilecek kadar ileri düzeydeydi. O, bazen hatalı ve illetli rivayetleri bulup tashih etmiştir. Hatîb el-Bağdâdî'nin *el-Kifâye'de* yer verdiği bir rivayete göre İbn Ammâr; Ebû Mes'ûd Abdurrahman b. Hasan ez-Zeccâc el-Mevsilî'nin (ö. 191-200?) kitaplarını (yazdığı rivayetleri) görüp bu rivayetlerdeki hataları tespit etmiş ve Ebû Mes'ûd'a "Bu hadisleri rivayet etme!" demiştir. Bunun üzerine o da İbn Ammâr'a; "Bana bu rivayetleri tashih et." demiştir. İbn Ammâr, bir kişi ile beraber rivayetleri tashih etmiştir. Ebû Mes'ûd, hatalı rivayetleri nakletmeyeceğinin güvencesini vermiş, ancak daha sonra bu hatalı rivayetleri tekrar aktarmaya devam etmiştir. İbn Ammâr, daha sonra onunla karşılaştığında bu durumu ona sormuş, o da hatalı rivayetleri nakletmeyeceğini tekrar söylemiştir. Ancak aynı şekilde hatalı rivayetleri nakletmeye devam edince İbn Ammâr, artık ondan bir harf bile almadığını ifade etmiştir.⁴² Bu rivayete göre İbn Ammâr, bazı rivayetlerini tashih ettikten sonra aynı hatayı defalarca tekrarlayan Ebû Mes'ûd ez-Zeccâc

³⁷ Örneğin Dimaşk'teyken Ali b. Urve ed-Dimaşkî (ö. ?) ile ilgili olarak "onun nasıl biri olduğunu" Dimaşk'teki âlimlere sorduğunu, onların da onun için "sika" dediklerini nakletmiştir. Bkz. İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 43/90.

³⁸ Tashîf ve Tahrîf: Sened veya metinde hareke, harf yahut yazı değişikliği yapılmasıdır. Bkz. Abdullah Aydın, *Hadis İstihlâları Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011), 303, 308.

³⁹ Muhammed b. Mansûr et-Temîmî es-Sem'ânî, *Edebü'l-İmlâ' ve'l-müstemlî'*, thk. M. Weisweiler (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1401/1981), 171.

⁴⁰ el-Kâ'bî, *Kabûlu'l-ahbâr ve ma'rifetü'r-ricâl*, 2/8; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvi ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Mahmûd Tahhân (Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1403/1983), 2/102.

⁴¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3/419; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 53/376.

⁴² Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 148.

el-Mevsilî'nin rivayetlerini terk etmiştir. Yani o, "fartu'l-gaflet"⁴³ sahibi râvilerin rivayetlerini terk etmiştir.

1. 7. Rivayetlerdeki İletti Tespit Etmesi

İbn Ammâr, isnaddaki illetleri ortaya çıkarmak için de gayret göstermiştir. Örneğin bazı ricâl ve hadis kaynaklarında⁴⁴ tâbiinden olan Urve b. Ruveyym'in (ö. 125/742) sahabî Ebû Sa'leb el-Huşenî'den (ö. 75/694) hadis işittiği söylenmiş, ancak İbn Ammâr; Ebû Sa'leb'ten onun hadis dinlemediğini tespit etmiştir.⁴⁵ İbn Ammâr'n verdiği bu detay sayesinde "Urve b. Ruveyym → Ebû Sa'leb" tarikiyle nakledilen rivayetlerin illetli olduğu ve bu rivayetlerin muttasıl olmadığı anlaşılmaktadır.

İbn Ammâr, hadislerin illetini, hocalarından yaptığı nakillerle de tespit etmeye çalışmıştır. Örneğin Hatîb el-Bağdâdî'nin naklettiği bir rivayette; hocası Abdurrahman b. Mehdî, İbn Ammâr'a nerelerde olduğunu sormuş, O da; "Ravh b. Ubâde (ö. 205/820) adındaki bir râvinin yanında olduğunu ve kendisinden 'men kezebe aleyye' hadisini 'Ravh b. Ubâde → Şu'be → Ebu'l-Feyz → Muâviye' tarikiyle işittiğini" söylemiştir. Abdurrahman b. Mehdî de Ravh b. Ubâde'nin hata yaptığını söyleyerek onu tenkit etmiştir. Ardından "bu senedin doğrusunun 'Şu'be → (ismi açıklanmayan) bir râvi → Ebu'l-Feyz → Muâviye' tariki olduğunu" söylemiştir. Burada Abdurrahman b. Mehdî, İbn Ammâr'a tedlis yapan Ravh b. Ubâde ile ilgili uyarıda bulunmuş, İbn Ammâr da bu hadiseyi naklederek Ravh b. Ubâde'nin tedlis yaptığını dikkat çekmiştir.⁴⁶

Dârekutnî'nin belirttiğine göre İbn Ammâr, "Abdurrahman b. Mehdî → Hemmâm b. Yahyâ → Mezîd b. Hilâl" tarikiyle dinlediği bir rivayetin aynısını Vekî' b. Cerrâh'tan da dinlediğini; ancak Vekî'in bu rivayetin senedinde yer alan Mezîd b. Hilâl'in ismini yanlışlıkla Hilâl b. Mezîd olarak naklettiğini belirtmiş ve Abdurrahman b. Mehdî'nin naklettiği isnadın daha doğru olduğunu söylemiştir.⁴⁷ Bu rivayette de İbn Ammâr, iki farklı hocasından dinlediği rivayetteki bir illeti (Vekî'nin maktûb⁴⁸ olarak rivayet ettiğini) tespit etmiştir.

2. İbn Ammâr el-Mevsilî'nin Ricâl İlmindeki Yeri

İbn Ammâr, ricâl bilgisi konusunda temayüz etmiştir. Râvilerle ilgili değerlendirmelerini kendinden sonra kaleme alınan rical kaynaklarının ekseriyetinde görebilmekteyiz. Özellikle öğrencisi Ya'kûb b. Süfyân el-Fesevî, İbn Şâhin, Hatîb el-Bağdâdî, İbn 'Asâkîr ve Mizzî kitaplarında İbn Ammâr'dan pek çok nakilde bulunmuşlardır. Bu rivayetlerin muhtevasına bakıldığında İbn Ammâr'ın daha sonra müstakil olarak te'lif edilen hadis usûlünün alt dallarına kaynaklık ettiğini söyleyebiliriz. Örneğin bazı râvilerin vefat tarihlerini vererek "el-vefâyât"; kardeş olan râvilere değinerek "el-ihve ve'l-ehavât"

⁴³ Ravinin ezberleyerek veya yazarak aldığı hadisi dikkatsizlik yahut dalgınlık sebebiyle hatalı rivayet etmesidir. Bkz. Salahattin Polat, "Gaflet", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 18 Mayıs 2021).

⁴⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, thk. Muhammed Abdülmü'îd Hân (Haydarabat: Dâiratu'l-Meârifî'l-Osmâniyye, ts.), 7/33; İbn Mâce, "Cihâd", 26 (h. no: 2831); İbn Hibbân, *es-Sikat*, 5/196.

⁴⁵ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 40/231.

⁴⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/385.

⁴⁷ Dârekutnî, *el-Mü'telif ve'l-mühtelif*, thk. Muvakkfak b. Abdullah b. Abdülkadir (Beyrut: Dâru ğarbi'l-İslâmî, 1406/1986), 4/2034-2035.

⁴⁸ Maktûb: Isnadda veya metindeki kelimeleri yerini değiştirerek rivayet etmek anlamında kullanılan bir hadis terimidir. Bkz. Aydınlı, *Hadis İstihlâhları Sözlüğü*, 168.

literatürüne katkıda bulunmuştur. Bazı râvilerin isim, künye, nisbe bilgilerini vererek “el-esmâ ve’l-künâ ve el-ensâb” ilmine malzeme sağlamıştır. Bu bilgiler vesilesiyle o, isim-künye benzerliği olan râvileri ayırt ederek “el-müttefik ve’l-müfterik” alanında yazılan çalışmaların bir nevi temelini oluşturmuştur. Ricâl (cerh-ta’dîl) ilminin alt dalları olan bu konularda verdiği önemli bilgiler, râvileri tanıyıp daha doğru değerlendirmede şüphesiz etkili olmuştur.

2. 1. İsim, Künye, Nisbe ve Vefât Tarihiyle İlgili Açıklamaları

İbn Ammâr, bazen isim veya künye benzerliği sebebiyle karıştırılması muhtemel bazı râvilerle ilgili bilgiler vererek onların farkı kişiler olduğunu belirtmiş ve onları cerh-ta’dîl açısından karşılaştırmıştır. Örneğin; İbâd b. Kesîr er-Remlî (ö. 171/787) hakkında “sâlih” tabirini kullanmıştır. Bu râvinin Kudüslü olduğunu ve aynı ismi taşıyan İbâd b. Kesîr el-Mekkî’den (ö. 141/758) daha sika olduğunu söylemiştir.⁴⁹ İsimleri aynı olan iki râviden Salt b. Dînar’ın (ö. 160/776) Basralı ve zayıf bir râvi olduğunu; Salt b. Behrâm’ın (ö. 140/757) ise Kûfeli ve sika bir râvi olduğunu ifade etmiştir.⁵⁰

O, künyesi ile bilinen râvilerin isimlerini; ismiyle tanınan râvilerin de künyelerini vererek râvileri tanıtmıştır. Örneğin; İbn Asâkîr, İbn Ammâr’dan naklederek “künyesiyle meşhur olan sahâbî Ebû Eyyûb el-Ensârî’nin (ö. 49/669) isminin Hâlid b. Zeyd olduğuna, sahâbî Ebû Bekre’nin (ö. 51/671) isminin ise Nufey’ b. el-Hâris olduğuna yer vermiştir.⁵¹ Sahâbî Ebû Vâkîd el-Leysî’nin (ö. 68/687) adını Avf b. el-Hâris; ismiyle tanınan Müslim b. Yesâr el-Basrî’nin (ö. 100/718) künyesini de Ebû Abdullah olarak kaydetmiştir.⁵²

İbn Ammâr, bazen nisbet edildikleri beldeleri de söyleyerek râvilerin durumlarını açıklamıştır. Örneğin Abdülkerîm b. Mâlik (ö. 127/744) ve Alî b. Bezîme’nin (ö. 133/750) Harranlı olduklarını ve ikisinin de sika râviler olduklarını belirtmiştir.⁵³

Bazı hocalarının vefat tarihleri İbn Ammâr’dan nakledilerek tespit edilmiştir. Örneğin Ya’kub b. Süfyân, hocası İbn Ammâr’dan naklederek Afif b. Sâlim (ö. 183/799), Muâfâ b. İmrân (ö. 185/801), Ömer b. Eyyûb el-Mevsilî’nin (ö. 188/803) vefat tarihlerini kaydetmiştir.⁵⁴

2. 2. Cerh Tadil Metodu

İbn Ammâr, râvilerin hadis rivayetine ehil olup olmadıklarına baktığını, bu şartları taşıyıp da dünya görüşü sebebiyle kendisi ile aynı bakış açısına sahip olmayan kişilerden de rivayet alınabileceğini belirtmiştir. Buna karşın, yaşantısı sebebiyle herkes tarafından takdir edilen fakat hadis rivayetinden anlamayan kişilerden hadis alınamayacağını düşünmüştür. Örneğin Hatîb el-Bağdâdî’nin zikrettiği bir rivayette; öğrencisi Hüseyin b. İdrîs, İbn Ammâr’a “Ali b. Ğurâb’ın (ö. 184/800) nasıl biri olduğunu” sormuş. O da onun “sâhibu hadîs (hadis rivayetine ehil biri) ve hadiste basiretli olduğunu” söylemiştir. Öğrencisi, şaşırarak “zayıf biri değil mi?” diye sorunca İbn Ammâr; “O Şiî idi. Ancak ben sâhibu hadîs olup da Şiî, Kaderî vb. görüşleri savunmak için yalan söylemeyen kişilerin rivayetlerini terk etmem. Buna karşın, (takva ve fazilet konusunda) Feth el-Mevsilî’den (ö. 170/786) daha

⁴⁹ İbn Şâhîn, *Târîhu esmâ’i’s-sikât*, thk. Subhî es-Sâmîrî (Kuveyt: Dâru’s-selefiyye, 1404/1984), 170.

⁵⁰ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 24/194.

⁵¹ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 16/37, 62/203.

⁵² İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 67/272, 58/126.

⁵³ Mizzî, *Tehzibu’l-Kemâl*, 20/329.

⁵⁴ Ya’kûb b. Süfyân, *el-Ma’rife ve’târîh*, 1/174, 177, 180.

üst düzeyde olsa da rivayete ehil olmayan kişilerin rivayetini de almam.” demiştir.⁵⁵ İbn Ammâr, muhtemelen hocası Yahyâ b. Saîd el-Kattân'dan etkilenecek şekilde düşünmüştür. Zira hocası da “sebt” olduğunu bildirerek Kaderî olması hasebiyle tenkit edilen Seyf b. Süleymân el-Mekkî'den rivayet almıştır. Zehebî, zikrettiği bu bilgide Yahyâ b. Saîd'in Kaderî görüşlere sahip Seyf b. Süleymân'dan rivayet almasına “müteseddid olmasına rağmen” ifadesini eklemiştir.⁵⁶

İbn Ammâr, râvileri cerh ederken onların hangi sebeple cerh edildiğini açıklamıştır. Örneğin Hatîb el-Bağdâdî'nin naklettiği bir rivayette İbn Ammâr; Yahyâ b. Abdülhamîd el-Himmânî (ö. 228/843) ile ilgili olarak hadislerinin sâkit⁵⁷ olduğunu söylemiştir. Öğrencisi Hüseyin b. İdrîs (ö. 301/913), sebebini sorunca “Nerede garîb ceyyid bir rivayet varsa - Kûfeli, Beledî⁵⁸ ve Medîneli râvilerden- rivayet eder” demiştir.⁵⁹ İbn Şâhin'in zikrettiği bir örnekte ise İbn Ammâr, Ebû Şihâb el-Hannât'ın (ö. 171/787) içki içmesi sebebiyle tenkide maruz kaldığını söylemiştir.⁶⁰

İbn Ammâr, bazen şartlı cerh-ta'dîl yapmış, râvileri ve rivayetleri zaman, mekân, öğrenci ve hoca gibi unsurları dikkate alarak değerlendirmiştir.⁶¹ Örneğin Zehebî'nin naklettiği bir rivayette İbn Ammâr; ihtilât⁶² döneminde Saîd b. Arûbe'den (ö. 156/773) hadis almaları sebebiyle Vekî' b. Cerrâh ve Muâfâ b. İmrân'ın ondan naklettikleri rivayetlerin hiçbir şey ifade etmediğini belirtmiştir.⁶³ Hatîb el-Bağdâdî; İbn Ammâr aracılığıyla Yahyâ b. Saîd'in “Süfyân b. Uyeyne'de 197 yılından itibaren ihtilât hâsıl olmuştur. Bu tarih ve sonrasında ondan hadis nakledenlerin rivayetleri (lâ şey') önemsizdir.” sözüne yer vermiştir.⁶⁴ İbn Ammâr, hocasından bu bilgiyi naklederek ihtilâta maruz kalan râvilerin, ihtilât tarihinden itibaren rivayetlerinin nakledilmesinin doğru olmadığına işaret etmiştir. İbn Ammâr'dan nakledilen başka bir örnekte de o, Abdurrahman b. Abdullah b. 'Utbe el-Mes'ûdî (ö. 160) hakkında “İhtilât vukû' bulmadan önce o, sebt bir râviydi. Ancak Bağdat'ta ondan hadis dinleyenlerin rivayetleri zayıftır” diyerek râviyi ve rivayetlerini ihtilât durumuna göre değerlendirmiştir.⁶⁵ Bu kapsamda İbn Ammâr'ın Süfyân es-Sevrî hakkındaki “A'meş'in rivayetlerini ondan daha iyi bilirdi” sözü de Süfyân hakkında A'meş'ten naklettiği rivayetlerle şarta bağlanmış bir değerlendirme olarak kabul edilebilir.⁶⁶ Başka bir örnekte ise İbn Ammâr'dan Vekî' b. Cerrâh hakkında;

⁵⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 130; Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu İlelû't-Tirmizî*, thk. Hemmâm Abdürrahim Saîd (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1407/1987), 2/579.

⁵⁶ Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, 2/255.

⁵⁷ Cerhin Zehebî ve Sehavî'ye göre üçüncü, 'Irâkî'ye göre ikinci, İbn Hacer'e göre onuncu mertebesindeki râvil hakkında kullanılan bir tabirdir. Böyle bir râvinin rivayetleri hiçbir şekilde alınmaz. Bk. Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 271.

⁵⁸ Musul'da yer alan bir köy/kasabadır. Bkz. Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd el-Kazvîni, *Âsâru'l-bilâd ve ahbâru'l-ibâd* (Beyrut: Dâru's-Sâdir, ts.), 336.

⁵⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/259-260; Zehebî, *Siyerü a'lâm*, 10/532.

⁶⁰ İbn Şâhin, *Târîhu esmâi's-sikât*, 161.

⁶¹ Şartlı cerh-ta'dîl için bkz. Emin Âşıkutlu, “Bir İsnad Tenkid Yöntemi Olarak Şartlı Cerh-Tadiller ve Uygulamadaki Sonuçları”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (22 Ocak 2014), 51-55.

⁶² Yaşlanma veya kitaplarının zayı olması sebebiyle ravide meydana gelen hafıza bozukluğu, hadisleri birbirine karıştırma durumudur. Bk. Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 129, 207.

⁶³ Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, 2/152.

⁶⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10/255; Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbn Salâh fî Ulûmi'l-Hadîs*, thk. Nureddin 'Itr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 395.

⁶⁵ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 35/19.

⁶⁶ Ya'kûb b. Süfyân, *el-Ma'rife ve'târîh*, 3/12.

“Kûfe’de onun döneminde ondan daha fakih ve hadisi daha iyi bilen kimse yoktu” şeklinde nakledilen değerlendirme de zaman, mekân ve konu ile sınırlandırılmış şartlı bir ta’dîl kapsamındadır. Bu örneklere baktığımızda İbn Ammâr’ın, râvileri değerlendirirken şartlı cerh-ta’dîl yapma yoluna gittiğini söyleyebiliriz.

İbn Ammâr, karşılaşmadığı birinden sanki hadis dinlemiş gibi nakilde bulunan (tedlis yapan) râvileri zayıf olarak değerlendirerek onlardan hadis rivayetinde bulunmadığını söylemiştir. Örneğin Hatîb el-Bağdâdî’nin zikrettiğine göre İbn Ammâr; Hammâd b. Amr en-Nasîbî’nin (ö. ?) Zeyd b. Rufeyp’in (ö. 130/747) kitabını Abdülhamîd b. Yûsuf’tan (ö. ?) aldığını, ancak Hammâd’ın bizzat Zeyd’den hadisleri almış gibi naklettiğini söylemiştir. Kendisinin de Hammâd’dan pek çok hadis dinlediğini, fakat onun rivayetlerini kimseye nakletmediğini ifade etmiştir. Abdullah b. Mübârek ve Muâfâ b. İmrân’ın hadisle ilgili olarak hiçbir şey bilmeyen Hammâd’ın rivayetlerini nakletmelerine de hayret etmiştir.⁶⁷ Aynı şekilde Hammâd b. Amr’ın bir adam aracılığıyla A’mes’in 50 rivayetini aldığını, ancak bu rivayetleri A’mes’ten almış gibi naklettiğini belirtmiştir.⁶⁸ İbn Ammâr, hadis rivayetinde tedlis yapılmasını doğru bulmamıştır. Öğrencisi Ya’kûb b. Süfyân el-Fesevî’ye, hocası Muâfâ b. İmrân’ın “tedlîs ile zina (günahını) bir tuttuğunu” söyleyerek tedlîsi büyük bir kusur olarak kabul etmiştir.⁶⁹

İbn Ammâr, sahâbîlerin hepsinin âdil olduğunu, onların cerh-ta’dîl açısından araştırılmasına ihtiyaç olmadığını belirtmiştir. *el-Kifâye*’de zikredilen bir rivayette İbn Ammâr’ın öğrencisi Hüseyin b. İdrîs ona; “Hz. Peygamber’in (s.a.s.) ashâbından bir adamdan (mübhem olarak) şeklinde nakledilen bir hadis hüccet olur mu?” diye sormuş. O da; “Evet. İsmi zikredilmese de hüccettir. Zira sahâbîlerin hepsi (âdildir) hüccettir.” şeklinde cevap vermiştir.⁷⁰

2. 3. Râvileri Değerlendirme Usûlü

İbn Ammâr, bazı râvileri akrabalık bağlarına dikkat çekerek değerlendirmiş, onları birbirleriyle mukayese ederek birinin diğerlerine göre ön plana çıkan özelliğini vurgulamıştır. Örneğin; İbn Ammâr’a Ubeyd b. Ebî Ümeyye et-Tanâfisî’nin (ö. ?) çocuklarından hangisinin daha sebt olduğu sorulmuş, o da “hepsinin ‘sebt’ olduğunu; ancak Ya’lâ’nın diğerlerine nazaran daha çok hadis hifzettiğini, Muhammed’in hadislere vukûfiyetinin daha iyi olduğunu, Ömer’in ise onların en büyüğü olup kardeşlerinin kendisinden rivayet ettiğini” belirtmiştir.⁷¹ Aynı râvileri Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel de değerlendirirken onlar sika olduklarını söylemekle yetinmişlerdir.⁷² Ancak İbn Ammâr, her bir râvinin farklı bir yönüne dikkat çekmiştir.

İbn Ammâr’dan nakledilen başka bir değerlendirmede o, “Ebû İshâk Yûnus es-Sebî’î’nin (ö. 152/669) hadis nakleden İsâ, İsrâîl ve Yûsuf adlarında üç çocuğunun olduğunu” belirtmiştir. Bunlar arasında İsâ b. Yûnus’un (ö. 187/802) “hüccet” ve kardeşleri arasında en sika olduğunu, güvenilirlik açısından ondan sonra sırasıyla Yûsuf ve İsrâîl’in

⁶⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/14-15; Zehebî, *Mizânu’l-i’tidâl*, 1/598.

⁶⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/14.

⁶⁹ Ya’kûb b. Süfyân, *el-Ma’rife ve’târîh*, 2/780.

⁷⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 415.

⁷¹ İbn Şâhîn, *Târîhu esmâ’i’s-sikât*, 265.

⁷² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3/640-641.

geldiğini açıklamıştır.⁷³ İbn Ammâr'ın değerlendirmesi gibi (bütün aile fertlerini kapsayan) bir değerlendirmenin başka münekkitler tarafından yapıldığı tespit edilememiştir. İbn Ammâr; Zeyd b. Eslem'in (ö. 136/753) Usâme, Abdullah ve Abdurrahman adındaki çocuklarını Yahyâ b. Maîn'nin de değerlendirmesine benzer şekilde "leyse hadîsühüm bi şey" tabirini kullanarak cerh etmiştir.⁷⁴

İbn Ammâr, bazen akran iki râviyi karşılaştırarak kendi değerlendirmesine göre birini diğerine tercih etmiştir. Örneğin; öğrencisi Hüseyin b. İdrîs, İbn Ammâr'a "Cerîr b. Abdülhamîd (ö. 188/804) ve Hâlid el-Vâsîti'den (ö. 182/798) hangisinin daha sebt (sika) olduğunu" sormuş; O da Hâlid el-Vâsîti'nin daha sebt olduğunu ifade etmiştir.⁷⁵ İbn Ammâr'dan akran olan Hüşeym b. Beşîr (ö. 183/799) ve Ebû 'Avâne Vaddâh b. Abdullah (ö. 176/792) hakkında şu ifadeler nakledilmiştir. "İkisi bir konuda ihtilaf ettiklerinde biz Hüşeym'in sözünü kabul ederiz; çünkü onun hatası azdır."⁷⁶

İbn Ammâr, bazen râvilerin cerh-ta'dîl durumlarına katkı sağlayacağını düşündüğünden veya onları çok yakından tanıdığına dikkat çekmek için onların günlük hayatı ile ilgili bilgiler aktarmıştır. Örneğin Medâin kadılığı yapan Hammâd b. Delîl (ö. 190-200 arası) için "min sikâti'n-nâs" tabirini kullanmış ve onun "Kâdi iken (takvasından dolayı) Medâin'den kaçtığını, onu Mekke'de kumaş ticareti ile uğraşırken gördüğünü" söylemiştir.⁷⁷

O, hakkında bilgi sahibi olmadığı râvilerle ilgili değerlendirme yapmaktan kaçınmıştır. Örneğin İbn Asâkir'in naklettiğine göre İbn Ammâr; "Dimaşk'te ikamet eden er-Rabî' b. Hazyân (ö. ?) adındaki bir râvinin aslen Basralı olduğunu" söylemiş, öğrencisi Hüseyin b. İdrîs'nin kendisine "sika mıdır?" diye sorması üzerine İbn Ammâr; "Bilmiyorum." cevabını vermiştir.⁷⁸

Ricâl kaynaklarında râvilerle ilgili İbn Ammâr'dan nakledilen bilgiler, ekseriyetle onun ifadeleri olarak yer almıştır. Ancak bazen hocalarının sözlerini veya râvilerle ilgili hocalarının tutumlarını zikrederek kendisi farklı bir değerlendirme yapmamış ve hocalarının değerlendirmelerini kabul etmiştir. Örneğin cerh-ta'dîl alanında kendisinden en çok istifade ettiği Yahyâ b. Sa'id'in bazı râvilerle ilgili tutumunu (كَانَ يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ لَا يَعْأَى بِغَلَانِ) "Yahya b. Sa'id falanı önemsemezdi" anlamına gelen ifadeyi kullanarak söz konusu râvileri hocasının cerh ettiğini belirtmiştir.⁷⁹

İbn Ammâr, bazen hocalarına râvilerle ilgili sorular sorarak onlar hakkında bilgi sahibi olmak istemiştir. Örneğin Zeyd b. Ebu'z-Zerkâ'a, Muhammed b. Râşid el-Huzâ'î'yi

⁷³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/476; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Abdülhâdî İbn Abdülhâdî, *Tabakâtu Ulemâi'l-hadis*, thk. Ekrem el-Bûşî, İbrâhîm ez-Zeybek (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1417/1996), 1/408.

⁷⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn, *Târîhu İbn Maîn (Rivâyetü'd-Dûrî)*, thk. Ebû Amr Muhammed b. Ali (Kahire: Dâru'l-Felâh, 1434/2013), 1/156; İbn Şâhîn, *Târîhu esmâi'd-du'afâ' ve'l-kezzâbîn*, 54.

⁷⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/228; Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, 8/103.

⁷⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/140.

⁷⁷ İbn Şâhîn, *Târîhu esmâi's-sikât*, 66; Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, 7/238.

⁷⁸ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 72/208.

⁷⁹ İbn 'Adî, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*, 2/129; 5/12, 40; 7/437; 8/442. Bu râvilerden bazıları şunlardır: İsrâîl b. Yunus es-Seb'î (ö. 160/776), Şerîk b. Abdullah el-Kûfî (ö. 177/794), Ebû Hilâl Muhammed b. Selîm er-Râsî (ö. 167/783), Hemmâm b. Yahyâ b. Dînâr (ö. 164/781) vb.

(ö. 161/777) sormuş, o da Abdullah b. Mübarek'ten naklederek "onun doğru sözlü biri olduğunu ancak Kaderiyye ile itham edildiğini" söylemiştir.⁸⁰

İbn Ammâr, bazen ilim merkezlerinin önde gelen muhaddislerini bir arada zikretmiştir. Örneğin Kûfeli Abdülmelik b. Ebî Süleymân (ö. 145/762) ile 'Âsım el-Ahval'ın (ö. 142/759) ve Medîneli Yahyâ b. Sa'îd b. Kays el-Ensârî (ö. 144/761) ile Ubeydullah b. Ömer'in (ö. 147/764) hadiste otoriter olduklarını söylemiştir.⁸¹

2. 4. İbn Ammâr'ın Diğer Münekkitlerle Teâruzu

İbn Ammâr, genel olarak münekkitlerin ekseriyetine muvafık değerlendirmelerde bulunmuştur. Ancak bazı râviler hakkında kullandığı değerlendirmeler, diğer münekkitlerden farklı olmuştur. Öyle ki bazen münekkitlerin ekseriyetinin ta'dîl ettiği bir râviyi cerh ederek müteşeddid davranmış, bazen de herkesin cerh ettiği râviyi ta'dîl ederek mütesâhil davranmıştır. Râvi değerlendirmelerindeki bu tür farklı yaklaşımlar, muhtemelen içtihat farklılığından⁸² veya bir münekkidin diğerlerine göre sahip olduğu eksik/fazla bir bilgiden kaynaklanmaktadır.

İbn Ammâr, Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden Esed b. Amr el-Becelî'nin (ö. 190/806) re'y ekolünden olduğunu belirterek rivayetlerinin nakledilmesinde sakınca olmadığını "lâ be's bihi" lafzını kullanarak belirtmiştir.⁸³ Ancak İbn Şâhîn, İbn Ammâr'ın bu ifadelerinin Esed b. Amr için tezkiye olamayacağını, zira İbn Ebî Şeybe ve Yezîd b. Hârûn'un "Esed b. Amr'dan rivayet helal değildir" sözünün daha doğru olacağını söylemiştir. İbn Şâhîn bu düşüncesini; Musullu olan İbn Ammâr'ın Esed b. Amr'ı onlar kadar iyi tanımadığını söyleyerek temellendirmeye çalışmıştır.⁸⁴ İbn Şâhîn, Kûfeli olan ve Vâsıt kâdılığı yapan Esed b. Amr hakkında Kûfeli İbn Ebû Şeybe ve Vâsıtlı Yezîd b. Hârûn'un değerlendirmesini İbn Ammâr el-Mevsilî'nin değerlendirmesine tercih etmiştir. Bu bilgiler ışığında İbn Ammâr'ın, bu râvi hususunda mütesâhil davrandığını söyleyebiliriz.

İbn Ammâr, İbrâhim b. Tahmân el-Herevî'yi (ö. 163/780) "zayıf ve muzdaribü'l-hadîs" bir râvi olarak değerlendirmiştir.⁸⁵ Zehebî, bu râviyi cerh etmede İbn Ammâr'ı müteşeddid davranmakla eleştirmiştir.⁸⁶ Nitekim ricâl kaynaklarına baktığımızda da onu zayıf olarak niteleyen herhangi bir münekkide rastlanmamıştır. İbrâhim b. Tahmân el-Herevî (ö. 163/780) ile ilgili çağdaşı sayılabilecek Abdullah b. Mübarek'ten onun "hadiste sebt" olduğu nakledilmiştir.⁸⁷ İbn Ammâr ile aynı dönemde yaşayan münekkitlerden Yahyâ b. Ma'în onun hakkında "sika" tabirini kullanmıştır.⁸⁸ Ahmed b. Hanbel, "sahîhü'l-hadîs, mukârib" ifadesini kullanarak onun Mürcie fikirlerine sahip olduğunu söylemiştir.⁸⁹ Ebû

⁸⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3/182.

⁸¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/167; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 31/355.

⁸² Mehmet Emin Çiftçi, "Hadislerin Sıhhatinin Tespitinde İctihad Problemi", *ETÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi - ETÜSBED* 8 (2019), 51.

⁸³ İbn Şâhîn, *el-Mühtelif fihim*, thk. Abdurrahîm b. Muhammed b. Ahmed el-Kaşkarî (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1420/1999), 21.

⁸⁴ İbn Şâhîn, *Zikrû men ihtelefe'l-ulemâ' ve nukkâdü'l-hadîs fihi*, thk. Hammâd b. Muhammed el-Ensârî (Riyad: Mektebetü Edvâ'i's-selef, 1419/1999), 42.

⁸⁵ İbn Şâhîn, *Târîhu esmâ'i'd-du'afâ' ve'l-kezzâbîn*, 49.

⁸⁶ Zehebî, *Siyerü a'lâm*, 7/382; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 4/301.

⁸⁷ İbn Hibbân, *es-Sikat*, 6/27.

⁸⁸ Yahyâ b. Ma'în, *Târîhu İbn Ma'în*, 2/230.

⁸⁹ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Suâlâtü Ebî Dâvûd li'l-imâm Ahmed b. Hanbel fi cerhi'r-ruvât ve ta'dîlihîm* (Kahire: Dâru Fârûku'l-Hadîse, 1431/2010), 161.

İshâk el-Cûzcânî (ö. 259/872) de onun faziletli biri olduğunu ve ircâ' ile cerh edildiğini ifade etmiştir.⁹⁰ Sonraki dönem münekkitlerinden Ukaylî, onun ircâ' fikrini savunmada aşırıya kaçtığına dikkat çekmiştir.⁹¹ Dârekutnî ise onun "sika" bir râvi olduğunu, ancak ircâ' sebebiyle tenkide maruz kaldığını belirtmiştir.⁹² Bu değerlendirmelerin hiç birinde İbrâhîm b. Tahmân'ın zayıf biri olduğuna dair herhangi bir ifade kullanılmamıştır. Dolayısıyla İbn Ammâr, bu râvi hususunda müteşeddî davranmıştır.

Muhammed b. Bekr b. Osmân el-Bursânî (ö. 203/818) hakkında münekkitlerden İbn Sa'd; "sika",⁹³ Ahmed b. Hanbel; "sâlihü'l-hadîs",⁹⁴ 'İclî (ö. 261/875); "sika",⁹⁵ Ebû Hâtîm; "mahallühû sıdk"⁹⁶ tabirlerini kullanarak ta'dîl ederken İbn Ammâr, onun hakkında "hadis ehli biri değildi. Biz hadislerini terk ederdik. Ondan hadis işitmedik (almadık)" demiştir. Hatîb el-Bağdâdî, İbn Ammâr'ın bu sözüne yer verdikten sonra İbn Ammâr'ın bu cerh ifadelerini, el-Bursânî ile aynı dönemde yaşayan Yahyâ b. Sa'îd, Abdurrahman b. Mehdî gibi râvilere kıyasla kullanmış olabileceğini söylemiştir.⁹⁷ Hatîb el-Bağdâdî, bu yaklaşımıyla İbn Ammâr'ın cerhini yumuşatmaya çalışmış olsa da "hadislerini terk ederdik" ifadesinin el-Bursânî için ağır bir ifade olduğunu belirtebiliriz. Nitekim münekkitlerin ekseriyetinin ta'dîl ettiği ve *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin tamamının rivayetlerine yer verdiği⁹⁸ bir râvi hakkındaki bu değerlendirme, İbn Ammâr'ın cerh etmede müteşeddî davrandığını göstermektedir.

İbn Ammâr'ın, Muâviye b. Sâlih b. Hudayr (ö. 158/774) ile ilgili değerlendirmesine İbn Asâkir yer vermiştir. Buna göre o, "Muâviye b. Sâlih'in Endülüslü olduğunu, ondan insanların hadis aldığını, ancak onun hadis ile ilgili hiçbir şey bilmediğini iddia ettiklerini" belirtmiştir.⁹⁹ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*'de Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân'ın "Muâviye b. Sâlih'ten bir harf bile almazdık" sözü ile beraber; Ebû Hâtîm, Ebû Zür'a, Ahmed b. Hanbel gibi münekkitlerin onun hakkında kullandıkları ta'dîl ifadelerine de yer vermiştir.¹⁰⁰ İbn Ammâr'ın Muâviye b. Sâlih hakkındaki değerlendirmesinde muhtemelen hocası Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân'dan etkilenmiştir.

Zikredilen örneklerden yola çıkarak İbn Ammâr'ın, bazı ravilerin değerlendirilmesinde hocası Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân'dan etkilendiğini belirtebiliriz.

⁹⁰ Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb b. İshâk el-Cûzcânî, *Ahvâlu'r-ricâl*, thk. Abdülâlim Abdülâzîmel-Bestavî (Faysalabat/Pakistan: Hadîs Akademi, ts.), 356.

⁹¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ 'Ukaylî, *ed-Du'afâu'l-kebîr*, thk. Abdü'l-mu'tî Emîn Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1984), 1/56.

⁹² Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî, *Suâlatü's-Sülemî li'd-Dârekutnî fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, thk. Sa'd b. Abdullah el-Hamîd, Hâlid b. Abdurrahman el-Cureysî, (b.y.: y.y., 1427/2006), 92.

⁹³ Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübra*, thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 7/216.

⁹⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li 'ulûmi'l-İmâm Ahmed er-Ricâl*, thk. Hâlid er-Rabât (Mısır: Dâru'l-Felâh, 1430/2009), 18/553.

⁹⁵ Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdullah b. Sâlih el-'İclî, *Ma'rifetü's-sikât min ricâli ehli'l-ilm*, thk. Abdülâlim Abdülâzîm el-Bestavî (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405-1985), 2/232.

⁹⁶ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/212.

⁹⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/444.

⁹⁸ Mizzî, *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin rivayetlerine yer verdiğini bildirmiştir. Bkz. Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, 24/534.

⁹⁹ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 59/51.

¹⁰⁰ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/282-283.

Müteşeddîd biri olarak bilinen Yahyâ b. Saîd'in¹⁰¹ öğrencisi İbn Ammâr da Muhammed b. Bekr b. Osmân el-Bursânî, Muâviye b. Sâlih, Yahyâ b. Abdülhamîd el-Himmâni, İbrâhim b. Tahmân el-Herevî gibi bazı râviler hususunda müteşeddîd davranmıştır. Ancak genel olarak İbn Ammâr, münekkitlerin ekseriyetine muvafık değerlendirmelerde bulunarak mutedil bir münekkit olmuştur. Bazen de Esed b. Amr el-Becelî gibi bazı râviler hususunda mütesâhil davranmıştır.

Tüm değerlendirmeleri dikkate alındığında ise İbn Ammâr'ın mutedil ve mütesâhil¹⁰² arası bir münekkit olduğu söylenebilir. Ancak münekkitlerin gözlemleri ve sahip oldukları bilgiler ışığında içtihat ederek her râviyi ayrı ayrı değerlendirdiklerini göz önünde bulundurursak mutlak bir genellemenin zor olacağını da belirtmeliyiz.

2. 5. Kullandığı Bazı Cerh-Ta'dîl Lafızları

İbn Ammâr, pek çok râviyi cerh-ta'dîl açısından değerlendirmiştir. Bilgi verdiği bu râviler için o dönemde sıkça kullanılan sika, zayıf, hüccet gibi lafızları kullandığı gibi bazen de nadir kullanılan tabirleri kullanmıştır. Örneğin nadir kullanılan lafızlardan “كذاباً أفكاً” (yalancı, iftiracı) ifadesini, Yahyâ b. Maîn¹⁰³ ve İbn Ammâr'dan önce kullanan herhangi bir münekkidin varlığını tespit edemedik.

Abdülaziz Şâkir el-Kübeysî ve Abdullah Mustafa Murtecî tarafından yapılan çalışmalarda, İbn Ammâr'ın kullandığı cerh-ta'dîl lafızlarının büyük çoğunluğuna yer verilmiştir. Abdülaziz Şâkir el-Kübeysî, İbn Ammâr'ın değerlendirmelerini diğer münekkitlerin değerlendirmeleri ile karşılaştırırken Abdullah Mustafa Murtecî İbn Hacer'in değerlendirmelerini de esas alarak bir mukayese yapmıştır. Murtecî, çalışmasının sonunda İbn Ammâr'ın kullandığı ta'dîl lafızlarını 7 mertebede, cerh lafızlarını ise 3 mertebede tasnif etmiştir.¹⁰⁴ Murtecî'nin zikrettiği mertebeler tercih edilerek, eksik kalan bazı lafızlar da eklenip yeni bir tablo oluşturulmuştur.

Cerh Mertebeleri		
1.	<p>يضع الحديث ويكذب¹⁰⁵ كذاباً أفكاً لا يشك فيه أحد¹⁰⁶ كذاب¹⁰⁷ لا شيء كذاب¹⁰⁸ كذاب ليس بشيء¹⁰⁹ سقط حديثه¹¹⁰ لم يكن صاحب حديث, تركناه لم نسمع منه¹¹¹ ضعيف ذاهب¹¹² لا شيء¹¹³</p>	<p>Hadis uydurur ve yalan söylerdi. Yalancı ve iftiracı biri olması konusunda kimse şüphe etmez. Yalancıdır. Onun ve rivayetlerinin hiçbir kıymeti yoktur. Yalancıdır. Yalancıdır. Onun ve rivayetlerinin hiçbir kıymeti yoktur. Rivayetleri (alınmaz) sâkıttır. Sâhibü'l-hadis değildir. Biz rivayetlerini terk eder, ondan hadis işitmezdik. Zayıftır ve hadisi terkedilmiştir. Hiçbir şey değil. (hiçbir kıymeti yoktur.)</p>
2.	ضعيف ¹¹⁴	Zayıf
3.	منكر الحديث ¹¹⁵	Hadisi münkerdir.

¹⁰⁵ Muallâ b. Sabîh (ö. ?) hakkında kullanmıştır. Bkz. Dârekutnî, *el-Mü'telif ve'l-mühtelif*, 3/1452.

¹⁰⁶ Abdurrahman b. Mâlik b. Miğvel (ö. ?) için kullanmıştır. Bkz. İbn Şâhîn, *Târîhu esmâi'd-du'afâ'* ve'l-kezzâbîn, 128; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11/505.

¹⁰⁷ Abdullah b. Hirâş el-Havşebî (ö. 161/777) için bu ifadeyi kullanmıştır. Bk.z İbn Şâhîn, *Târîhu esmâi'd-du'afâ'* ve'l-kezzâbîn, 119.

Ta'dîl Mertebeleri		
1.	<p>لَمْ أَرِ مِثْلَ هَؤُلَاءِ الثَّلَاثَةِ فِي الْفَضْلِ¹¹⁶ مَا رَأَيْتُ بِدِمَشْقٍ أَفْضَلَ مِنْهُ¹¹⁷ مَتَقَنٌ حَافِظٌ، فَإِذَا رَوَى عَنِ الثَّقَاتِ فَحَدِيثُهُ حِجَّةٌ أَحْسَنُ مَا يَكُونُ¹¹⁸ ثِقَةٌ حِجَّةٌ¹¹⁹ ثِقَةٌ يُحْتَجُّ بِحَدِيثِهِ¹²⁰ ثِقَةٌ، لَيْسَ بَيْنَ النَّاسِ فِيهِ اخْتِلَافٌ¹²¹</p>	<p>Şu üç kişiden daha faziletlisini görmedim. Dımaşk'ta ondan faziletlisini görmedim. Sağlam ve hâfız biridir. Sika râvilerden rivayet ettiğinde hadisi son derece hüccet olur. Sika (güvenilir) ve hüccettir. Sikadır ve hadisi hüccet olarak kullanılır. Sikadır, insanlar arasında onun sika olması konusunda ihtilaf yoktur.</p>
2.	<p>حِجَّةٌ¹²² حِجَّةٌ وَهُوَ أَثْبَتُ مِنَ إِسْرَائِيلَ¹²³</p>	<p>Hüccet Hüccettir, İsrâîl b. Yûnus'tan daha sağlamdır.</p>
3.	<p>ثِقَةٌ¹²⁴</p>	<p>Sika</p>
4.	<p>لَا بِأَسَ بِهِ¹²⁵</p>	<p>Rivayetlerinin nakledilmesinde beis yoktur.</p>

¹⁰⁴ Bkz. Murtecî, "Menhecü'l-İmâm Muhammed b. Abdullah b. Ammâr el-Mevsilî fi nakdi'r-ricâl", 90-93.

¹⁰⁵ Muallâ b. Sabîh (ö. ?) hakkında kullanmıştır. Bkz. Dârekutnî, *el-Mü'telif ve'l-mühtelif*, 3/1452.

¹⁰⁶ Abdurrahman b. Mâlik b. Miğvel (ö. ?) için kullanmıştır. Bkz. İbn Şâhîn, *Târîhu esmâ'i'd-du'afâ' ve'l-kezzâbîn*, 128; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11/505.

¹⁰⁷ Abdullah b. Hirâş el-Havşebî (ö. 161/777) için bu ifadeyi kullanmıştır. Bk.z İbn Şâhîn, *Târîhu esmâ'i'd-du'afâ' ve'l-kezzâbîn*, 119.

¹⁰⁸ Muhammed b. Furât el-Kûfî (ö. ?) için kullanmıştır. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 4/274.

¹⁰⁹ Amr b. Merzûk el-Bâhilî (ö. 224/838) için kullanmıştır. Bkz. İbn Şâhîn, *Târîhu esmâ'i'd-du'afâ' ve'l-kezzâbîn*, 141.

¹¹⁰ Yahyâ b. Abdülhamîd el-Himmânî (ö. 228/843) için bu ifadeyi kullanmıştır. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/259-260.

¹¹¹ Muhammed b. Bekr el-Bersânî (ö. 203/818) için bu ifadeyi kullanmıştır. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/445.

¹¹² İshâk b. Abdullah b. Ebî Ferve (ö. 144/761) için kullanmıştır. Bkz. İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 8/253.

¹¹³ Mükâtil b. Süleymân (ö. 150/767) hakkında bu ifade kullanılmıştır. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/218.

¹¹⁴ Hüseyin b. Abdullah el-Himyerî (ö. 190/805), Ebû Bekr el-Hezelî (ö. 167/783), Amr b. Dînâr (ö. 126/744) gibi râviler hakkında bu ifadeyi kullanmıştır. Bkz İbn Şâhîn, *Târîhu esmâ'i'd-du'afâ' ve'l-kezzâbîn*, 73, 100, 140.

¹¹⁵ Yezîd b. Sinân er-Ruhâvî (ö. 155/772) için bu ifadeyi kullanmıştır. Bkz. İbn Şâhîn, *Târîhu esmâ'i'd-du'afâ' ve'l-kezzâbîn*, 198.

¹¹⁶ Muâfâ b. İmrân, Zeyd b. Ebu'z-Zerkâ' ve Kâsım el-Cermî için bu ifadeyi kullanmıştır. Bkz. Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, 10/73.

¹¹⁷ Hişâm b. İsmâîl el-Attâr (ö. 216/831) için bu ifadeyi kullanmıştır. Bkz. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 5/473.

¹¹⁸ Ebû Nu'aym el-Fadl b. Dukeyn et-Teymî (ö. 218/833) için bu ifadeyi kullanmıştır. Bkz. Zehebî, *Siyerü a'lâm*, 10/155.

¹¹⁹ Abdülmelik b. Ebî Süleymân (ö. 145/762) için kullanmıştır. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/137.

¹²⁰ el-'Alâ' b. Müseyyeb b. Râfi' (ö. 105/723) için bu ifadeyi kullanmıştır. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Müttefik ve'l-müfterik*, thk. Muhammed Sâdık (Dımaşk: Dâru'l-Kâdirî, 1997), 3/1735.

¹²¹ Abdülazîz b. Ömer b. Abdülazîz (ö. 150/767) için kullanılmıştır. Bkz. İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 36/330.

¹²² İsmâîl b. Ebû Hâlid el-Becelî (ö. 148/765), İsmâîl b. Uleyye (ö. 193/808) ve Cerîr b. Abdülhamîd (ö. 188/803) hakkında bu tabiri kullanmıştır. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7/204, 8/191; Zehebî, *Siyerü a'lâm*, 6/177.

¹²³ İsâ b. Yûnus (ö. 187/802) için bu ifadeyi kullanmıştır. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/476.

¹²⁴ Hâlid b. Seleme el-Fe'fâ' el-Mahrûmî (ö. 141/758), Şihâb b. Hirâş (ö. ?), Muhtâr b. Fulful el-Kûfî (ö. ?), Rabî'a b. Yezîd ed-Dımaşkî'nin (ö. 121/738) gibi pek çok ravi için bu ifadeyi kullanmıştır. Bkz. İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 16/92, 23/214, 57/141, 72/198.

¹²⁵ Esed b. Amr el-Becelî'nin (ö. 188/803) için bu ifadeyi kullanmıştır. Bkz. İbn Şâhîn, *el-Mühtelif fihim*, 21.

5.	صالح, صالح الحديث ¹²⁶ لا بأس به, ولم يكن صاحب حديث ¹²⁷	Rivayetleri nakledilmeye elverişlidir. Beis yoktur, hadîs sahibi değildir.
6.	ليس بحجة ¹²⁸ ما سمعتُ أحداً تركه ¹²⁹ ليس عندهم بحجة, كان رجلاً صالحاً ¹³⁰ يكون حديثه حجة؟ قال: لا ¹³¹	Hüccet değildir. Kimsenin onun rivayetlerini terk ettiğini duymadım. Münekkitlere göre hüccet değildir. Sâlih bir adamdır. Hadisleri hüccet değildir.
7.	ليس بمتروك, وهو شيخ ¹³²	Rivayetleri terk edilmemiştir.

Sonuç

➤ İbn Ammâr el-Mevsilî, erken yaşlarda hadis tedrisatına başlayarak ilk eğitimini Musul'da almış. Bağdat, Dimaşk, Kûfe, Mekke gibi ilim merkezlerine rihleler yapmıştır. Hocaları arasında Muâfâ b. İmrân el-Mevsilî, Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân, Süfyân b. Uyeyne, Vekî' b. Cerrâh, Abdurrahman b. Mehdî gibi önemli muhaddisler bulunmaktadır. Ricâl alanında ondan nakledilen bilgilerin büyük bir kısmı Ya'kûb b. Süfyân el-Fesevî ve Hüseyin b. İdrîs el-Herevî aracılığıyla gelmektedir.

➤ İmlâ' meclislerine katılmış, rivayetleri en doğru şekilde öğrenmek için rivayetleri bizzat ilk kaynağından (mümlî'den) dinlemeye çalışmıştır.

➤ Münekkitlerin ekseriyeti, güvenilirliğine vurgu yaparak rivayet ve ricâl alanında onun önemli biri olduğuna değinmişlerdir. Ricâl bilgisindeki derinliği sebebiyle Ali b. Medîni'ye benzetilmiştir.

➤ İbn Ammâr'a aynı eser olduğu düşünülen "*İlelü'l-hadîs ve ma'rifetü's-şuyûh*" ve "*Târîh*" adında günümüze ulaşmayan iki eser nisbet edilmiştir.

➤ Bazı râvilerle ilgili isim, künye, nisbe, vefat tarihi gibi bilgiler zikretmiş, kardeş olan râvileri tanıtmıştır.

➤ Cerh-Ta'dîl alanında önemli biridir. Hocası Yahyâ b. Saîd'den birçok râvi hakkında değerlendirme nakletmiştir. Hocalarından aktardıkları yanında kendisi de râvi değerlendirmesi yapmıştır. Ta'dîl ettiği râvilerde daha çok "sika" kavramını, cerh ettiği râvilerde ise "zayıf" kavramını kullanmıştır. Cerh ettiği bazı râvilerde cerh sebebini açıkça belirtmiştir. Cerh-ta'dîl değerlendirmelerinde onun genel olarak mutedil ve mütesâhil bir münekkit olduğu düşünülmektedir.

➤ Bazı râvilerin fırka mensubiyeti, itikâdî durumu gibi hususları açıklamış ancak bunun, râvi ehliyet sahibi ise ondan hadis alınmasına engel olmadığını belirtmiştir.

➤ Bazen şartlı cerh-ta'dîl yapmış, râvileri ve rivayetleri zaman, mekân, öğrenci ve hoca gibi unsurlarla beraber değerlendirme yoluna gitmiştir.

➤ Tedlîs yapan râvilerin tespit edilmesine katkı sağlamıştır. Müdellis râvilerden hadis nakletmediğini beyan etmiştir.

¹²⁶ Mukâtil b. Hayyân en-Nebtî (ö. 149/766), İshâk b. Yahyâ b. Talhâ (ö. 164/780) hakkında bu ifadeyi kullanmıştır. Bkz. İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 8/301, 60/108.

¹²⁷ Halef b. Halîfe el-Eşca'î (ö. 181/797) için bu ifadeyi kullanmıştır. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/263.

¹²⁸ Selâm b. Selem et-Tavîl'in (ö. 177/794) için bu ifadeyi kullanmıştır. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10/273.

¹²⁹ Husayf b. Abdurrahman (ö. 137/754) için kullanmıştır. İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 16/388.

¹³⁰ Ca'fer b. Ziyâd el-Ehmer (ö. 167/783) için bu ibareyi kullanmıştır. Bkz. Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, 5/40.

¹³¹ Şehr b. Havşeb (ö. 112/730) hakkında bu tabiri kullanmıştır. İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 23/225.

¹³² Bekr b. Hüneys (ö ?) için bu ifadeyi kullanmıştır. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7/574.

- Bazen kendi tespitleriyle bazen de hocalarından istifade ederek isnaddaki illetleri ortaya çıkarmaya gayret göstermiştir.
- Kütüb-i Sitt'e'de sadece Nesâî rivayetlerine yer vermiştir. Farklı rivayet kaynaklarında 150 rivayeti bulunmaktadır.

Kaynakça

- Abdülazîz Şâkir el-Kübeysî. "el-İmâm Muhammed b. Abdullah b. Ammâr el-Mevsilî ve cuhûduhû fi'l-cerh ve't-ta'dîl". *Mecelletü'l-Şer'iyye ve'l-Kânûn* 34 (Nisan 2008), 417-541.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani. *el-Câmi' li 'ulûmi'l-İmâm Ahmed -er-Ricâl*. thk. Hâlid er-Rabât. 22 Cilt. Mısır: Dâru'l-Felâh, 1430/2009.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu'ayb Arnavut, Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Âşikkutlu, Emin. "Bir İsnad Tenkid Yöntemi Olarak Şartlı Cerh-Tadiller ve Uygulamadaki Sonuçları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (22 Ocak 2014).
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 4. Basım, 2011.
- 'Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-. *Meğâni'l-ahbâr fi şerhi esâmî ricâli Meâni'l-âsâr*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Muhammed Abdülmü'îd Hân. 8 Cilt. Haydarabat: Dâiratu'l-Meârifü'l-Osmâniyye, ts.
- Cûzcânî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb b. İshâk el-. *Ahvâlu'r-ricâl*. thk. Abdülalîm Abdülazîmel-Bestavî. Faysalabat/Pakistan: Hadis Akademi, ts.
- Çiftçi, Mehmet Emin. "Hadislerin Sıhhatinin Tespitinde İçtihad Problemi". *ETÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi - ETÜSBED* 8 (2019), 45-54.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-. *Sünenü'd-Dârekutnî*. thk. Şu'ayb el-Arnaût, Hasan Abdülmun'im. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1424/2004.
- Dârekutnî. *el-Mü'telif ve'l-mühtelif*. thk. Muvakffak b. Abdullah b. Abdülkadir. 5 Cilt. Beyrut: Dâru ğarbi'l-İslâmî, 1406/1986.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Suâlatu Ebî Dâvûd li'l-imâm Ahmed b. Hanbel fi cerhi'r-ruvât ve ta'dîlihîm*. Kahire: Dâru Fârûku'l-Hadîse, 1431/2010.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ el-Mevsilî. *Müsnedü Ebû Ya'lâ*. 5 Cilt. Kahire: Dâru't-te'sîl, 1438/2017.
- El-Beyhakî, Amed b. el-Hüseyn b. Ali. *Şu'abu'l-îmân*. thk. Abdülali Abdülhamid Hâmid. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1423.
- Gölcük, Şerafettin. "Cehmiyye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 18 Şubat 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cehmiyye>
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-. *el-Müstedrek 'ala's-sahîhayn*. thk. Mukbil b. Hâdî. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. thk. Mahmûd Tahhân. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1403/1983.
- Hatîb el-Bağdâdî. *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*. thk. Ebû Abdullah es-Sevrakî, İbrâhîm Hamdî el-Medênî. Medine: Mektebetü'l-İlmiyye, 1409/1989.
- Hatîb el-Bağdâdî. *el-Müttefik ve'l-müfterik*. thk. Muhammed Sâdık. 3 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kâdirî, 1997.
- Hatîb el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru ğarbi'l-İslâmî, 2002.
- İbn Abdülhâdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Abdülhâdî. *Tabakâtu Ulemâi'l-hadîs*. thk. Ekrem el-Bûşî, İbrâhîm ez-Zeybek. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1417/1996.
- İbn 'Adî, Ebû Ahmed b. 'Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Mu'avvid. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1997.

- İbn Asâkir, Takıyyuddîn Ebu'l-Kasım Ali b. Hasen b. Hibetullah. *Târîhu Dımaşk*. thk. Amr b. Ğarâme el-Amravî. 80 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1995.
- İbn Ebû Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Haydarabat: Dâiratu'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1952.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Takrîbu't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. 12 Cilt. Suriye: Dâru'r-Rüşd, 1406/1986.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Ahmed et-Temîmî el-Bustî. *el-İhsân fî takrîbi Sahîh-i İbn Hibbân*. thk. Şu'ayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, ts.
- İbn Hibbân. *es-Sıkat*. thk. Muhammed Abdülmüid Han. 9 Cilt. Haydarabat: Dâiratu'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1393/1973.
- İbn Receb el-Hanbelî, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân. *Şerhu İlelüt-Tirmizî*. thk. Hemmâm Abdürrahim Sa'îd. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1407/1987.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd. *et-Tabakatü'l-kübra*. thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Şâhîn, Ebû Hafis Ömer b. Ahmed b. Osmân. *el-Mühtelif fihim*. thk. Abdurrahîm b. Muhammed b. Ahmed el-Kaşkarî. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1420/1999.
- İbn Şâhîn. *Târîhu esmâi'd-du'afâ' ve'l-kezzâbîn*. thk. Abdurrahîm b. Muhammed b. Ahmed el-Kaşkarî. yy.: by., 1409/1989.
- İbn Şâhîn. *Târîhu esmâi's-sıkat*. thk. Subhî es-Sâmîrâî. Kuveyt: Dâru's-selefiyye, 1404/1984.
- İbn Şâhîn. *Zikrû men ihtelefe'l-ulemâ' ve nukkâdü'l-hadîs fihî*. thk. Hammâd b. Muhammed el-Ensârî. Riyad: Mektebetü Edvâ'i's-selef, 1419/1999.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî. *Mukaddimetü İbn Salâh fî Ulûmi'l-Hadîs*. thk. Nureddin 'Itr. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1406/1986.
- 'İclî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdullah b. Sâlih el-. *Ma'rifetü's-sıkat min ricâli ehli'l-ilm*. thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestavî. Medine: Mektebetu'd-Dâr, 1405-1985.
- İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951.
- Kâ'bî, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-. *Kabûlu'l-ahbâr ve ma'rifetü'r-ricâl*. thk. Ebû Amr el-Hüseynî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Kazvîni, Zekerıyyâ b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Âsâru'l-bilâd ve ahbâru'l-ibâd*. Beyrut: Dâru's-Sâdır, ts.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mü'cemü'l-müellifin*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 1376-1957.
- Mizzî, Ebu'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahman b. Yûsuf. *Tehzibu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşar Avvad Ma'rif. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1400/1980.
- Muhammed b. Halef Vekî. *Ahbârü'l-kudât*. thk. Abdülazîz Mustafa el-Merâğî. 3 Cilt. Mısır: Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kubrâ, 1366/1947.
- Murtecî, Abdullah Mustafa. "Menhecü'l-İmâm Muhammed b. Abdullah b. Ammâr el-Mevsilî fî nakdi'r-ricâl". *Mecelletü Câmî'atü Ezher* Özel Sayı-2 (2009), 1-100.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb. *Sünenü'l-kubrâ*. thk. Hasan Abdulmun'im. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2001.
- Nesâî. *Tesmiyetü meşâyihî'n-Nesâî*. thk. Şerîf Hâtım b. Ârif el-'Avnî. Mekke: Dâru'l-Âlemü'l-Fevâid, 1423/2002.
- Özçelik, Fikret. "Râvilerin Cerh ve Ta'dilinde Dönemsel Farklılıklar: Halku'l-Kur'an Örneği". *Din Bilimleri*. ed. M. Nesim Doru, Ömer Bozkurt. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Özdemir, Veysel. "Cerh Ta'dil İminde Müteşeddî ve Mütessâhil Âlimler ve Uygulamalarında Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (01 Aralık 2014), 129-175.
- Polat, Salahattin. "Gaflet". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 18 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/gaflet--hadis>
- Sem'ânî, Muhammed b. Mansûr et-Temîmî es-. *Edebü'l-İmlâ' ve'l-müstemlî'*. thk. M. Weisweiller. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1401/1981.

- Sülemî, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-. *Suâlatü's-Sülemî li'd-Dârekutnî fi'l-cerh ve't-ta'dîl*. thk. Sa'd b. Abdullah el-Hamîd, Hâlid b. Abdurrahman el-Cureysî. B.y.: y.y., 1427/2006.
- Şeşen, Ramazan. "Cezîre". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18 Şubat 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cezire>
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Abdülmühsin b. İbrâhîm el-Hüseynî, Târik b. İvadullah. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.
- Taberânî. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Humejdî Abdülmeccid es-Selefi. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 2. Basım, 1983.
- 'Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ. *ed-Du'afâu'l-kebir*. thk. Abdü'l-mu'tî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1984.
- Yahyâ b. Ma'în, Ebû Zekeriyâ. *Târîhu İbn Ma'în (Rivâyetü'd-Dûrî)*. thk. Ebû Amr Muhammed b. Ali. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Felâh, 1434/2013.
- Ya'kûb b. Süfyân. *el-Ma'rife ve'târîh*. thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2. Basım, 1401/1981.
- Yücesoy, Hayrettin. "Mihne". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 18 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mihne>
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mîzânu'l-i'tidâl fi nakdi'ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-marife, 1382/1963.
- Zehebî. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şu'ayb el-Arnâvût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1405/1985.
- Zehebî. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. 15 Cilt. Beyrut: Dâru ğarbi'l-İslâmî, 2003.
- Zirikî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî. *el-A'lam*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 15. Basım, 2002.

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 45, Haziran/June 2021, 201-226

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/62823>

ISSN 2791-6812

XIX. Asırda Bir Sûfî Şair: Seyfeddin Bosnevî, Tasavvufî Yönü ve Şiirleri

A Sufi Poet in the 19th Century: Sayf ad-Dîn Bosnawî, His Sufism and Poems

Yazar Bilgisi Author Information	
Atila GÖKDEMİR (AG) Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Isparta, Türkiye Asst. Prof., Süleyman Demirel University Faculty of Theology, Isparta, Turkey atilagokdemir@sdu.edu.tr, orcid.org/0000-0002-3533-4604	
İsmail AK (İK) Doktora Öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta Türkiye PhD Student, Süleyman Demirel University Institute of Social Sciences, Isparta, Turkey ismayilak@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-1909-5228	
Yazar Katkıları Author Contributions	Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: AG: (%50), İK: (%50) Veri Toplanması / Data Collection: AG: (%60), İK: (%40) Veri Analizi / Data Analysis: AG: (%50), İK: (%50) Makalenin Yazımı / Writing: AG: (%60), İK: (%40) Gönderme ve Revizyon / Submission and Revision: AG: (%60), İK: (%40)

Makale Bilgisi Article Information	
Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned with iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazarlar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadıklarını beyan eder. Authors declare that they get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazarlar bu çalışmayla ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Authors declare that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.953001
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
1 Mart/March 2021	7 Haziran/June 2021

Öz

XIX. asır, Osmanlı Devleti'nin ekonomik, siyasî ve sosyal sorunlarla mücadele ettiği, buna mukabil toplumsal hayatta önemli ıslahatlar yapma gayretinde olduğu bir dönemdir. Bu asırda Devlet, yüzünü Batı'ya dönmüş, yüz yüze gelinen sorunlar karşısında başta Tanzimat ve Islahat Fermanları olmak üzere siyasî, sosyal ve kültürel hayatta köklü değişikliklere gidilmiştir. XIX. asırda idârî, askerî, mâlî vb. birçok alanda görülen zihniyet dönüşümü kendisini kültürel hayatın en önemli unsurlarından biri olan edebî sahada da göstermiştir. Bu dönüşümden ve sosyo-kültürel hayatta görülen yeniliklerden etkilenen klâsik Türk edebiyatı, XIX. asırda birçok şair yetiştirmekle beraber, eski şairleri taklitten öteye gidememiştir. Öte yandan din ve tasavvuf da önceki asırlarda olduğu gibi bu edebî geleneğin temel kaynakları olma hususiyetlerini devam ettirmiştir. Bu asırda yetişen ve ağırlıklı olarak dinî-tasavvufî şiirler kaleme alan şairlerin çoğunluğu başta Mevlevîlik ve Nakşibendîlik başta olmak üzere çeşitli tarikat zümrelerine mensup kimselerdir. Dinî-tasavvufî muhtevalı şiirlerin ağırlığının daha açık şekilde hissedildiği bu asırda yaşamış mutasavvıf şairlerden biri de Seyfeddin Bosnevî'dir.

Şuarâ tezkireleri ile devrin tasavvufî hayatının ele alındığı *Sefîne-i Evliyâ*, *Sicill-i Osmânî* ve *Tuhfe-i Nâilî* gibi tabakat kitaplarında taramalar yapılmış, ancak Seyfeddin Bosnevî hakkında herhangi bir malumat elde edilememiştir. Kaynaklarda hayatı ile ilgili herhangi bir bilgi yer almayan Seyfeddin Bosnevî ile ilgili tespitler, kaleme aldığı şiirler vasıtasıyla yapılmıştır. Şairin tespit edilebilen tek eseri, hayatı hakkındaki bilgilerin de elde edildiği şiirlerini ihtiva eden ve kütüphane kayıtlarında *Manzûme-i Bosnevî* olarak yer alan risalesidir. Buna göre ailesi müşirlik yapmış olan şair, aslen Saraybosnalı olup memleketinden göç ederek İstanbul'a gelmiştir. Ardından Nakşibendî tarikatının XIX. asırdaki önemli temsilcilerinden Kütahyalı Evliyâzâde Şeyh İsmâil Hakkı Efendi'ye intisap etmiştir. İstanbul'un ardından hayatının bir kısmını da Bursa'da geçirdiği tahmin edilen şair, kaleme aldığı manzumelerinde mürşidi Evliyâzâde İsmâil Hakkı'yla ilgili de teferruatlı bilgilere yer vermiştir.

XIX. asır mutasavvıf şairlerinden olan Seyfeddin Bosnevî, şuarâ tezkirelerinde yer bulamamıştır. Bu nedenle yaşadığı devirdeki edebî muhitlerde şairliği hakkında ortaya konulan görüşler tespit edilememiştir. Kaleme aldığı şiirlerinde de sanat telakkisi, edebî şahsiyeti ve şiir söylemedeki kudretiyle ilgili herhangi bir görüş beyan etmemiştir. Manzumelerinde genellikle "Seyfî" mahlasını kullanan şair, birkaç şiirini "Bosnevî" mahlasıyla yazmıştır. Bir şiirinde ise mahlas kullanmamayı tercih etmiştir. Bosnevî, tasavvufî gelenekte olduğu gibi şiirlerini, edebî sahadaki kudretini göstermek maksadıyla değil, tasavvufa dair duygu ve düşünceleriyle manevî tecrübelerini aktarmak, ekseriyetle de bağlı bulunduğu tarikatın önemli simalarına olan sevgisini dile getirmek maksadıyla kaleme almıştır. Manzumelerinde bazı Farsça ibareler dışında oldukça sade ve anlaşılması kolay bir dil kullanan ve samimi bir üslupla okuyucuya hitap eden şair, yaşadığı devrin orta derecedeki şairleri arasında gösterilebilir. Kütüphane kataloglarında yapılan taramalar neticesinde şiirlerini ihtiva eden ve incelemeye konu olan *Manzûme-i Bosnevî* adlı risâle haricinde başka bir eseri tespit edilememiştir.

Bu makalede, öncelikle hakkında şu ana kadar herhangi bir çalışma yapılmamış olan XIX. asır sûfi şairlerinden Seyfeddin Bosnevî'nin hayatı, tasavvufî yönü ve edebî şahsiyeti ile ilgili bilgiler ortaya konulacak, ardından kaleme aldığı şiirlerin şekil ve muhteva incelemesi yapılacaktır. Son olarak ise, şiirlerin transkripsiyonlu metni verilecektir. Çalışma, XIX. asırda yaşamış olmakla beraber şuarâ tezkireleri ve devrin tasavvufî hayatına ışık tutan tabakât kitaplarında yer bulamayan bir şair olan

Seyfeddin Bosnevî'nin hayatı ve şiirlerinin ortaya çıkarılarak ilim âleminde tanıtılması bakımından önem arz etmektedir. Asrın önemli mutasavvıflarından olan Evliyâzâde İsmâil Hakkı Efendi ile ilgili arşiv belgeleri ve dönem hakkında malumat veren kaynaklarda yer almayan bilgilerin ortaya konulması da çalışmayı önemli kılan bir diğer husustur.

Anahtar Kelimeler: Türk İslâm Edebiyatı, Seyfeddin Bosnevî, Manzûme-i Bosnevî, XIX. Asır Klâsik Türk Edebiyatı, Evliyâzâde Şeyh İsmâil Hakkı, Nakşibendîlik

Abstract

19th century is a period when the Ottoman Empire contended with economic, political and social problems, while it endeavoured to make significant reforms in social life. In this era, the Empire faced forward to the West and carried out significant reforms in political, social and cultural spheres, including the Imperial Edict of Gulhane and Royal Edict of Reform, in order to handle the problems. The intellectual reforms taking place in several areas such as administration, military and finance in the 19th century is also seen in literary area, one of the most significant elements of cultural life. The Classical Turkish Literature, affected by this transformation and the reforms seen in socio-cultural life produced many poets in the 19th century. But, they mostly imitated former poets. On the other hand, as in the past centuries, religion and sufism continued to be basic sources of this literature. Most of the poets who lived in this century and wrote mostly religious-sufi poems were the members of a sect, especially Mawlawiyya and Naqsyabandiyah. One of the Sufist poets who lived in this century, in which the effect of religious-sufi poems was clearly felt, is Sayf ad-Dîn Bosnawî.

Although collections of biographies of poets and sufis, such as *Sefîne-i Evliyâ*, *Sicill-i Osmânî* and *Tuhfe-i Nâilî* are examined, no information about Sayf ad-Dîn Bosnawî could be obtained. As no information is found about Sayf ad-Dîn Bosnawî, he was made known via his own poems. The only work of the poet that could be confirmed is a booklet that contains his poems, which also include information about his life. This booklet is registered in library records under the name of *Manzûme-i Bosnevî*. According to the booklet, ancestors of the poet acted as a state counsellor, he was originally from Bosna, but migrated to Istanbul. After that, he was spiritually attached to Awliyâzâda Sheikh İsmâ'îl Haqqî of Kutahya, one of the most prominent representatives of Naqsyabandiyah in 19th century. The poet, who is predicted to spend some time in Bursa after Istanbul, gives detailed information about his teacher Awliyâzâda Sheikh İsmâ'îl Haqqî in his poems.

Sayf ad-Dîn Bosnawî, a 19th century sufi poet, is not included in the collections of biographies of poets. Thus, we could not find many opinions of literary circles on his poetry during the era. Also, in his poems, it is seen that he does not state any idea about his understanding of art, literary personality and artistry in his poems. He generally uses the pseudonym "Seyfi" in his poems, but he writes some of his poems under the pseudonym "Bosnavi". Also, he preferred not to use a pseudonym in a single poem. As in Sufist tradinion, Bosnevi does not write his poems with the intent of showing his power in literary area. Contrarily, he does so in order to reveal his feelings and opinions about sufism, explain his spiritual experiences and especially express his love and respect for significant figures of his sect. The poet who uses a simple and plain language in his poems except for some Persian words and addresses to the reader in an unreserved style can be regarded as an ordinary poet in his era. Despite researches in library caralogues, no work of the poet is found except for *Manzûme-i Bosnevî*, which contains his poems.

In this study, first, some information on Sayf ad-Dîn Bosnawî's life, sufism and literary personality is presented. Then, the structure and content of his poems are analysed. Finally, his poems are transcribed. Considering that Sayf ad-Dîn Bosnawî, a 19th-century Sufi poet, and his poems are not included in collections of biographies of poets and sufis, this study plays an important role in introducing him and his poems to the academic world. Also, the study makes a significant contribution to the field as it contains valuable information on Awliyâzâda Sheikh Ismâ'îl Haqqî, one of the significant Sufis of the era, which does not exist in archive documents and important sources of the era.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Sayf ad-Dîn Bosnawî, *Bosnawî's Poems*, 19th Century Classical Turkish Literature, Awliyâzâda Sheikh Ismâ'îl Haqqî, Naqsyabandiyah

Giriş

XIX. asır, Osmanlı Devleti'nin ekonomik sıkıntılar, toprak kayıpları ve milliyetçilik isyanları gibi sorunlarla mücadele etmek zorunda kaldığı, diğer taraftan Tanzimat ve Islahat Fermanları yoluyla toplumsal hayatta köklü yeniliklerin gerçekleştirilmeye çalışıldığı bir dönemdir. Bu asırda Osmanlı Devleti'nin yüzünü Batı'ya dönmesiyle siyasî, sosyal ve kültürel hayatta köklü değişiklikler ortaya çıkmıştır. Söz konusu zihniyet dönüşümü, edebî sahada da yeni telakkilerin doğmasına zemin hazırlamıştır. Bu noktada, derinlik ve incelikten uzak, özgün söyleyişler içermeyen, eski şairleri taklitten öteye geçemeyen eserler veren klâsik Türk edebiyatı, her şeye rağmen çok sayıda şair yetiştirmiştir. Bu edebî geleneğin temel kaynakları durumundaki din ve tasavvuf, bu yüzyılda da canlılığını sürdürmekte, klâsik Türk şiirinin her döneminde olduğu gibi, XIX. asırda da dinî-tasavvufî şiirlerin ağırlığı açıkça görülmektedir. Bu asırda yetişen ve yoğun olarak dinî-tasavvufî şiirler kaleme alan şairlerin çoğunluğunun, Mevlevîlik ve Nakşibendîlik başta olmak üzere, çeşitli tarikatlara müntesip oldukları bilinmektedir.¹ XIX. asırda yetişen mutasavvıf şairlerden biri de Nakşibendî tarikatı mensubu bir şair olan Seyfeddin Bosnevî'dir. Bu çalışmada, öncelikle Seyfeddin Bosnevî'nin hayatı, tasavvufî ve edebî yönü hakkındaki tespitler ortaya konulacak, ardından kaleme aldığı manzumeler dil, üslup, şekil ve muhteva yönünden incelenecektir. Son olarak ise, manzumelerin transkripsiyonlu metni verilecektir.

1. Seyfeddin Bosnevî'nin Hayatı

Seyfeddin Bosnevî, XIX. asırda yaşamış sûfî şairlerdendir. *Sefîne-i Evliyâ, Sicill-i Osmânî* ve *Tuhfe-i Nâilî* başta olmak üzere, devrin edebî ve tasavvufî hayatına ışık tutan tabakat kitapları ve şuarâ tezkirelerinde yapılan taramalara rağmen Seyfeddin Bosnevî hakkında herhangi bir malumata ulaşılamamıştır. Bu sebeple, Bosnevî'nin hayatı bizzat kaleme aldığı manzumelerde verdiği bilgilerden yola çıkılarak ortaya konulmuştur. Buna göre, şairin asıl ismi Seyfeddin'dir. Bununla birlikte kendisini manzume başlıklarında "Seyfullah, Âşık Seyfeddin, Seyfeddin Bosnevî, Âşık Seyfeddin Bosnevî, Derviş Seyfeddin, Derviş Seyfeddin Bosnevî" şeklinde de nitelendirmiştir. Doğum tarihi tam olarak tespit edilemeyen şairin, mevcut eserini M. 1865 senesinde tamamladığı bilgisinden

¹ Mustafa İsen – Osman Horata, "Tarihi Gelişim", *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı*, ed. Mustafa İsen (Ankara: Grafiker Yayınları, 2009), 157-159; İsmail Ünver, "XIX. Yüzyıl Nazım ve Nesri", *Başlangıçtan Günümüze Kadar Büyük Türk Klasikleri* (İstanbul: Söğüt Yayınları, 1989), 8/99-103.

hareketle,² bu asrın ilk yarısında doğduğu söylenilebilir. Şair, aslen Saraybosnalıdır. Nitekim manzumelerinin toplandığı *Risâle*'nin başında yer alan “Gofte-i Fakîrû'd-dâî ilâ Rahmeti Rabbihi'l-Bârî Seyfullâhu'l-Âî eş-şehîr bi-Bosna Serâyî” ibaresi, şairin memleketinin Saray Bosna olduğunu açıkça göstermektedir. Bazı şiirlerinde de memleketine nisbetle “Bosnevî” mahlasını kullanan şairin, mürşidi hakkında kaleme aldığı bir methiye ile “Memleket Medhiyyesi ve Terceme-i Ahvâl” başlıklı manzumesinde yer alan ifadeler de memleketi hakkında aydınlatıcı bilgiler ihtiva etmektedir:

Gelüp Bosna diyârından irişdim zât-ı pâkiñe
Cihâñî devletin buldum kavuşdum zât-ı pâkiñe³
Çalkınup bahr-i hevesde olmışam mâ-i tahûr
Der ki Seyfî vilâyetdir Serâydir meskenim (Vr.No: 16a)

Aslen Saray Bosnalı olan şair, çocukluk yıllarında memleketinden ayrılmış ve hayatının geri kalan kısmını gurbette geçirmiştir:

Şabâvetden berü ğurbet diyârında esîr oldı
Benim mürşid Kütâhiden baña enseb tecellîmdir (Vr.No: 17a)

Manzumelerinde memleketi hususunda açık bilgiler veren Seyfeddin Bosnevî, Saray Bosna'dan sonra İstanbul'a gelmiş ve Tophane civarında ikamet etmiştir:

Olmuşam berzâh-ı bahriñ düşmüşem İslâmbola
Ekşeriyyâ mesken oldı feth-i Muhammed der-muķâbil Tobhâne (Vr.No: 16b)

Seyfeddin Bosnevî'nin, mürşidi Şeyh İsmâil Hakkı el-Kütâhî'nin Bursa'dan Kayseri'ye sürgüne gönderilmesiyle ilgili detaylı bilgiler vermesi⁴ hadisenin vuku bulunduğu dönemde Bursa'da ikamet ettiğini akla getirmektedir:

İyd-i adhâ biş gün evvel Bursadan kıldı sefer
Bu nedâmetle enînim gûş iden kılsun hâzer (Vr.No: 15a)

Şairin hanımı veya çocuğunun olup olmadığı bilinmemektedir. Manzumelerinde de müşirlik⁵ yapmış varlıklı bir sülaleden geldiğini, ancak memleketinden ayrıldıktan sonra yoksulluk çektiğini söylemekte, bunun dışında ailesi hakkında herhangi bir malumat vermemektedir:

Ne dervişim şarîkatde
Ne taht u tâc u devletde
Benim neslim müşîr iken
Sefîl oldum bu ğurbetde (Vr.No: 15b)

² Seyfeddin Bosnevî, *Manzûme-i Bosnevî* (İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler Koleksiyonu, Mc_Yz_K_0443, T811 BOS 1281 H1), 14b.

³ Seyfeddin Bosnevî, *Manzûme-i Bosnevî*, 14b.

⁴ Çalışmanın muhteva kısmında Şeyh İsmâil Hakkı el-Kütâhî ve sürgün hadisesiyle ilgili detaylı bilgiler verilecektir.

⁵ Müşirlik, Osmanlı Devleti'nde genellikle eyalet valileri ya da bir bölgenin askerî sorumluları için kullanılan bir ünvanıdır. XIX. asırda ise yüksek mevkideki mülkiye memurları da bu ünvanı kullanmışlardır. Ayrıntılı bilgi için. bkz. Zekeriya Türkmen, “Müşîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/160-161.

Şairin eğitim durumu hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak şiirlerinde âyet ve hadis iktibaslarıyla Farsça kelimelere yer vermesi, şairin belirli bir seviyede medrese eğitimi aldığına göstergesi olarak değerlendirilebilir. Seyfeddin Bosnevî'nin vefat yeri ve zamanı da meçhuldür. Bir manzumesinde Şeyh İsmâil Hakkı Efendi'nin 1863 senesinde vuku bulan Kayseri'ye sürgüne gönderilmesi hadisesine yer verdiği ve şiirlerini ihtiva eden *Risâle*'nin sonundaki temmet kaydında "21 Ramazan 1281/M. 1865" (vr. no. 17b) ibaresinin yer aldığı görülmektedir. Bu bilgilerden hareketle şair, H. 1281/ M. 1865'ten sonraki bir tarihte vefat etmiş olmalıdır.

2. Tasavvufî Şahsiyeti

XIX. asır tasavvuf tarihi hakkında bilgi veren eserlerde Seyfeddin Bosnevî ismine rastlanılmamaktadır. Şairin tasavvufî yönü, hayatı hakkında elde edilen bilgilerde olduğu gibi, kaleme aldığı manzumelerden hareketle ortaya konulacaktır. Buna göre Bosnevî, devrin tanınmış şeyhlerinden Kütahyalı İsmâil Hakkı Efendi'nin müntesiplerindedir. Evliyâzâde namıyla da bilinen İsmâil Hakkı Efendi, kaynaklarda birçok tarikattan icâzeti olmasına istinaden "câmiu't-turuk" bir şeyh olarak tavsif edilmektedir.⁶ Ancak asıl şöhretini Nakşibendî şeyhi olmasıyla elde etmiştir.⁷ Seyfeddin Bosnevî, Evliyâzâde İsmâil Hakkı Efendi'den inâbe aldığını "Gofte-i Seyfeddin Bosnevî der-Sitâyiş-i Şeyh İsmâil Hakkı el-Kütâhî Himmeti Hâzır Olsun Medhiyye-i Mürşid" başlıklı manzumesinde açıkça ifade etmektedir:

*Hâk-i pâk-i evliyâdır Hâzret-i mürşidimiz
Reh-nümâ-yı aşfiyâdır Hâzret-i mürşidimiz*

...

*Zü'l-celâliñ beytidir şadr-ı laîfî şâh-ı men
Ya'ni ol mihr-i Kütâhî Hâzret-i mürşidimiz (Vr.No: 4b-5a)*

Şair, beş bentten müteşekkil "Medhiyye-i İsmuhû Şeyh İsmâil Hakkı" başlıklı müseddes methiyesinde mürşidi İsmâil Hakkı Efendi'ye olan derin sevgi ve bağlılığını samimi bir üslupla dile getirmektedir:

*Cânımıñ cānânı men ey Hâzret-i Hâkî Veli
Derdimiñ dermânisüñ ey Hâzret-i Hâkî Veli
Dil vişâl ister saña ey evliyâlar serveri
Gerçi cismim dūr ise birlikdedir dil dâveri
Ağlamağdan gözlerimden kan açar
Nâr-ı firkat sūz-ı hasretler yaçar (Vr.No: 13b)*

Seyfeddin Bosnevî, bir Nakşî dervişi olması hasebiyle, bu tarikatın müessisi olan ve "Şâh-ı Nakşibend" namıyla şöhret bulan Hâce Muhammed b. Muhammed el-Buhârî hakkında elifnâme türünde müstakil bir manzume kaleme almıştır:

*Ra riyâzat sendedir
Ze zamânîñ kuşbıdır
Sin Seyfîniñ pîridir*

⁶ Mehmed Şemseddin, *Bursa Dergâhları Yedigâr-ı Şemsî*, haz. Mustafa Kara-Kadir Atlansoy (Bursa: Uludağ Yayınları, 1997), 263.

⁷ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2000), 1/38.

Naşibendî sultânı

Dârü's-selâm mekânı

...

Nun *Naşidîr maḥlaşı*

Vav *vilâyet vâlîsi*

He *hümâyün kapusu*

Naşibendî sultânı

Dârü's-selâm mekânı (Vr.No: 2b-3a)

Şair, manzumelerinde ekseriyetle Nakşibendî tarikatına bağlı oluşunu ön plana çıkarmakla birlikte, On İki İmam'ın övgüsüne yer verdiği "Medhiyye-i İmâmân der-Âşık Seyfeddîn" başlıklı manzumesinde, Hacı Bektâş-ı Velî'ye olan sevgisini de şöyle ifade etmektedir:

Men ğarîbem hem faķîrem merḥamet kıl sen baña

Çünkü pîrim Hâcî Bekdaş Veysü'd-dînden dönmezem

...

Hâcî Bekdaş-ı Velînüñ kem-teridir Bosnevî

Cümle varım Hayderiñdir ol veliden dönmezem (Vr.No: 3b-4a)

3. Edebî Şahsiyeti

XIX. asırda yaşayan Seyfeddin Bosnevî'nin yaşadığı devirdeki edebî muhitlerde şairliği hakkında ortaya konulan görüşler bilinmemektedir. Tespit edilebilen sınırlı sayıdaki şiirlerinde de sanat anlayışı, edebî şahsiyeti ve şiir söylemedeki kudretiyle ilgili herhangi bir görüş beyan etmediği görülmektedir.

Ağırlıklı olarak "Seyfî" mahlasını kullanan şair, birkaç şiirini "Bosnevî" mahlasıyla yazmıştır. Bir şiirinde ise mahlas bulunmamaktadır. Bosnevî, birçok mutasavvif şairde olduğu gibi şiirlerini, edebî sahadaki kudretini ön plana çıkarmak için değil, tasavvufî duygu ve düşünceleriyle manevî tecrübelerini aktarmak, özellikle de müntesibi olduğu tarikat büyüklerine olan sevgisini dile getirmek maksadıyla kaleme almıştır.

Şiirlerinde bazı Farsça terkipler haricinde oldukça samimi, sade ve anlaşılır bir dil kullanan şair, yaşadığı devrin orta derecedeki şairleri arasında gösterilebilir. Mevcut bilgilere göre şiirlerini ihtiva eden ve incelemeye konu olan eser dışında bir divan ya da divançesi bulunmamaktadır.

4. Seyfeddin Bosnevî'nin Şiirleri

Seyfeddin Bosnevî'nin tasavvufî neşveyle kaleme aldığı şiirleri küçük hacimli bir *Risale*'de toplanmıştır. Eserin ulaşılabilen tek nüshası, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Mc_Yz_K_0443 demirbaş ve T811 BOS 1281 H1 numarasında bulunmaktadır. Kütüphane kataloğunda ismi *Manzûme-i Bosnevî* olarak kayıtlıdır. Eserin başlangıcında ise, "Goŧte-i Fakîrû'd-dâî ilâ Rahmeti Rabbihi'l-Bârî Seyfullâhu'l-Âlî eş-şehîr bi-Bosna Serâyî" ibaresi bulunmaktadır. 185x125 mm. ölçülerinde ve tamamı 17 varaktan müteşekkil eserin her varağı 11 satırdan ibarettir. Başlıklar kırmızı, diğer kısımlar ise, siyah mürekkeple yazılmıştır. Eserin sonunda H. 27 Ramazan 1281 (M. 1865) senesini gösteren bir temmet kaydı yer almaktadır. Eserin herhangi bir yerinde istinsah kaydı veya müstensih ismi bulunmamaktadır.

4.1. Şekil Özellikleri

4.1.1. Nazım Biçimi

Kütüphane kayıtlarında *Manzûme-i Bosnevî* olarak kaydedilen ve 17 varaktan ibaret olan eserde toplam 11 şiir bulunmaktadır. Bunlardan 5'i gazel, 1'i kaside, 1'i murabba ve 3'ü de müseddes nazım biçimiyle yazılmıştır. Bosnevî, manzumelerinin tamamında başlık kullanmayı tercih etmiştir. Şiirlerdeki beyit/bent sayıları şu şekildedir:

Gazel No	Beyit Sayısı
1	5
2	10
3	5
4	7
5	6
Kaside No	Beyit Sayısı
1	31
Murabba No	Bent Sayısı
1	4
Müseddes No	Bent Sayısı
1	8
2	7
3	5

Bosnevî'nin gazel, kaside ve müseddeslerinin yanı sıra beşer dize ve on bent hâlinde kaleme aldığı bir elifnâmesi bulunmaktadır. Bu elifnâme, tertip şekli itibarıyla türünün farklı örneklerindedir. Elifnâmeler, ekseriyetle mısraların alfabedeki harf sırasına göre "elif" harfi ile başlaması ve "ye" harfine kadar alt alta yazılması ya da tam tersi şeklinde görülmektedir. Bunun haricinde bazı elifnâmelerde her beytin ilk kelimesinde, bazılarında ise, her mısradan birden fazla harf yer alacak şekilde bir düzen bulunmaktadır.⁸ Bosnevî'nin elifnâmesinde, her bendin ilk üç dizesi harf ile başlamakta, son iki dizede ise, nakarata yer verilmektedir:

Elif Allâhın adı

Be eyledi bünyâdı

Te teraḥḥum eyledi

Naḫşibendî sultânı

Yeri cennet mekânı

...

Şe şevâbı bulmuşdır

Cim cemâli görmüşdir

Ha hayâtı içmişdir

Naḫşibendî sultânı

Dârü's-selâm mekânı (Vr.No: 2b)

⁸ Elifnâmeler hakkında detaylı bilgi için bkz. Nihat Öztoprak, "Elifnamelerin Tertip Hususiyetleri ve Metin Tesisindeki Yeri", *Uluslararası Türklük Bilgisi Sempozyumu Bildiriler-2*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, 2009), 2/817-829.

4.1.2. Vezin ve Kafiye/Redif

4.1.2.1. Vezin

Seyfeddin Bosnevî, şiirlerinin on tanesini aruz vezniyle yazmış ve en çok remel bahrinin *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* kalıbıyla hezec bahrinin *mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün* kalıbını tercih etmiştir.

Şairin tek kasidesi, mürşidi Evliyâzâde İsmâil Hakkı Efendi için yazdığı müreddef methiye olup aruzun *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* kalıbıyla kaleme alınmıştır.

Seyfeddin Bosnevî'nin 5 gazelinin vezinleri ise şöyledir:

Gazel No	Vezin
1	mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün
2	fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
3	mefâ'ilün mefâ'ilün
4	fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
5	mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün

Eserde yer alan ve 4 bentten oluşan tardiyye kafiye mütekerrir murabba, *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* aruz kalıbı ile yazılmıştır.

Bosnevî'nin kaleme aldığı müseddeslerinin tamamı mütekerrir müseddes olup vezinleri şu şekildedir:

Müseddes No	Vezin
1	fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
2	mef'ûlü mefâ'ilü mefâ'ilü fe'ûlün
3	fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün / mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün

Şair, 5 bentten oluşan ve Evliyâzâde İsmâil Hakkı için yazdığı "Medhiyye-i İsmuhû Seyh İsmâil Hakkı" başlıklı müseddesin son bendinin aruz kalıbında değişiklik yapmış ve bu bende "Terceme-i Ahvâl" adını vermiştir.

Sûfi şairler, genellikle şiir yazmadaki maharetlerini göstermek için değil, tasavvufi düşünceleriyle manevi tecrübelerini aktarmak ve din-tasavvuf büyüklerine olan sevgi, muhabbet ve hürmetlerini dile getirmek maksadıyla şiir yazmışlardır. Bu sebepten ötürü sade ve samimi söyleyiş ile tasavvufi duygu yoğunluğunun hâkim olduğu şiirlerde çeşitli aruz kusurlarının bulunması sıkça rastlanan bir durumdur. Seyfeddin Bosnevî'nin şiirlerinde de birçok vasl, imâle, zihaf ve medd uygulamaları görülmektedir.

Vasl, aruz terimi olarak iki kelimenin birleştirilmesi, bitişik okunması demektir. Bosnevî'nin şiirlerindeki bazı vasl örnekleri şunlardır:

*Zâhir oldı çok kerâmet ehl-i 'irfân gördiler
İtdiler tertûb-i dîvân şeh-vâridir mürşidimiz* (Vr.No: 7b)

*Naşibendî pîrim olmuş Hazret-i Şa'ban Velî
Der ki Seyfî vilâyetdir Serâydir meskenim* (Vr.No: 17a)

İmâle, aruz ölçüsüne uydurabilmek için kısa bir hecenin uzun okunmasıdır. Bosnevî'nin şiirlerinde imalelere çokça rastlanmaktadır:

*Gel berü ey kavm-i a' dâ ben Hudâdan dönmezem
Çün şehâdet eylemişem Muşafâdan dönmezem (Vr.No: 3b)*

*Seni taşdıķ itmedikçe nefse bulmazlar zafer
Kim ki ikrâr eylemiş bulmuş kerem mürşidimiz (Vr.No: 8a)*

Zihâf, uzun bir hecenin vezin gereği kısa okunmasıdır. Şiirler arasında yer alan bazı zihâf örnekleri şöyledir:

*Maflûba tâlib müride mürşid-i âgâhdır
Cân u dil kurbân olur yolunda 'âlî-câhdır (Vr.No: 9b)*

*Kulluķ ile giceler şubha kadar bî-dârdır
Yolda kalmışlar mu'îni menfûru âgyârdır (Vr.No: 12b)*

4.1.2.2. Kafiye/Redif

Bosnevî'nin şiirlerinde farklı kafiye türlerine rastlanmaktadır. Yalnız revînin tekrarından meydana gelen kafiye-i mücerrede örneklerinden bazıları şöyledir:

*Gel berü ey kavm-i a' dâ ben Hudâdan dönmezem
Çün şehâdet eylemişem Muşafâdan dönmezem (Vr.No: 3b)*

*Şâhib-i keşf ü kerâmet oldığın çün bilmişem
Jeng-i ekdâr u ğumum-ı kalbi el-ħaķ silmişem (Vr.No: 10a)*

Kafiye-i mürekkebe ise, birden fazla ses benzerliği olan kafiye manasına gelmekte olup şiirlerde görülen bazı kafiye-i mürekkebe örnekleri şunlardır:

*İlâhî nâr-ı hicriñle ciger biryân olur sensiz
Fırâkıñla bu dil-ħâne yanar külħân olur sensiz (Vr.No: 10a)*

*Mâ-ħasal 'ilmiyle 'âmildir şadaķât-pîşedir
Zübde-i 'uşşâķîdir cüd u sehâ endîşedir
Sâde-dildir sâliki ol pîr-i şâhib-rîşedir
Haķķıla haķ olmuş ol mihr ü seh-i dil-ħîşedir (Vr.No: 14a)*

Redif, klâsik Türk şiirinde kafiyenin bütünleyici ve zenginleştirici unsuru olarak değerdendirilmiş ve buna istinaden şairler tarafından sıkça kullanılmıştır.⁹ Bosnevî de şiirlerinin tamamında kafiyenin tamamlayıcısı olan ve mısralara ahenk kazandıran redife yer vermiştir. Şiirlerde yer alan redif örnekleri şunlardır:

⁹ Muhsin Macit, "Ses Yapısı", *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı*, ed. Mustafa İsen (Ankara: Grafiker Yayınları, 2009), 199.

Ek ile yapılan redif	Kelime ile yapılan redif	Kelime grubu ile yapılan redif	Hem ek hem kelime ile yapılan redif
-ı -in -ına -sın -dır -ide -ıdır -mışam -ılmış -mışdır	mürşidimiz tecellimdir	olur sensiz	-dan dönmezem -dır hazret-i mürşidimiz -ı o -dı pîrimin -ı pâkine

4.2. Dil ve Üslup Özellikleri

XIX. asır sûfî şairlerinden olan Seyfeddin Bosnevî şiiirlerini nazımdaki hünerini göstermek maksadıyla değil, tasavvufî duygu ve düşüncelerini aktarmak, özellikle de müntesibi olduğu tarikatın büyüklerini methetmek maksadıyla kaleme almıştır. Bu yönüyle şiiirlerinde sade, anlaşılır ve akıcı bir dil kullanmıştır. Zaman zaman Arapça ve Farsça kelimeler ile üç-dört kelimedenden müteşekkil terkiplere yer verilmekle beraber, bu durum, şiiirlerindeki açıklık ve akıcılığa olumsuz tesir etmemiştir.

Bosnevî, şiiirlerinde bir ahenk unsuru olarak redif kullanımına sıkça başvurmuştur. Ek ve kelime/kelime grubuyla yapılan rediflerin yanı sıra, özellikle kaleme aldığı müseddeslerde dize şeklinde redif kullanılması, şiiirlerdeki şekil ve söyleyiş ahengini arttırmıştır.

“Kanlı yaş dökmek, kapısında beklemek, yağma etmek, ateşlere yanmak, kurban olmak, ciğer büryan olmak vb.” deyimlerin sıkça kullanılması da söyleyişteki zenginliğe katkıda bulunmuştur. Şiiirlerinde deyimlere sıkça yer vermekle beraber, atasözlerine yer vermemiştir. Anlatmak istediği hususu pekiştirmek ve bu suretle okuyucuda daha güçlü bir etki bırakmak maksadıyla ise ayet ve hadis iktibaslarıyla telmih, teşbih, nidâ ve tahkiye gibi edebî sanatlara başvurmuştur. Bosnevî'nin şiiirlerinde arkaik kelime kullanımına ise rastlanmamaktadır.

4.3. Eserin Muhtevası

Sûfî şairler eserlerinde, ağırlıklı olarak tasavvufî telakkiler ve manevî tecrübelerini aktarmanın yanı sıra; Cenâb-ı Allah, Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Ehl-i Beyt sevgisiyle tasavvuf büyüklerine olan hürmetlerini dile getirmişlerdir. Seyfeddin Bosnevî'nin şiiirleri incelendiğinde Allah sevgisi, Hz. Muhammed (s.a.v.), Hulefâ-i Râşidîn ve On İki İmam'a duyduğu derin muhabbet, Hacı Bektâş-ı Velî ile Şâh-ı Nakşibend gibi tasavvuf büyüklerine, ekseriyetle de mürşidi Evliyâzâde İsmâil Hakkı Efendi'ye olan sevgi ve hürmetinin yoğunluğu açıkça görülmektedir. Bu yönüyle Seyfeddin Bosnevî'nin şiiirlerini ihtiva eden bu eser, din ve tasavvuf büyüklerine, özellikle de şeyhine yazılmış bir methiyeler manzumesi görünümü arz etmektedir.

Seyfeddin Bosnevî, beş kıtadan müteşekkil bir münâcât ile başladığı eserinde ilk olarak müntesibi olduğu Nakşibendî tarikatının müessisi olan Hâce Muhammed b. Muhammed el-Buhârî¹⁰ (ö. 791- m. 1389) hakkında “Nakşibendî sultanı/Yeri cennet mekânı” redifli müstakil bir methiye kaleme almıştır:

¹⁰ Hâce Muhammed b. Muhammed el-Buhârî hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hamid Algar, “Bahâeddin Nakşibend”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/458-460.

Nun Nağşîdir mağlaş

Vav vilâyet vâlîsi

He humâyûn kapusu

Nağşibendî sultânı

Dârü's-selâm mekânı

Lamelif elifîñ tevhi'didir

Ye elifîñ hatmidir

Bosnevîniñ sözidir

Nağşibendî sultânı

Firdevs cennet mekânı (Vr.No: 2b)

Eserde, Şâh-ı Nağşibend hakkındaki elifnâmenin akabinde on beyitten oluşan “Medhiyye-i İmâmân der-Âşık Seyfeddin” başlıklı bir methiye yer almaktadır. Methiyede ilk olarak Hz. Muhammed’e (s.a.v.) olan derin bağlılık dile getirilmiş, ardından Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin başta olmak üzere On İki İmam’ın tamamının ismi zikredilmiştir. Şair, On İki İmam telakkisinin en fazla ön plana çıkarıldığı tarikatların başında gelen Bektâşîliğin kurucusu Hacı Bektâş-ı Velî’ye de aynı methiye içerisinde yer vermiştir:

Gel berü ey kavm-i a‘dâ ben Hudâdan dönmezem

Çün şehâdet eylemişem Muştafâdan dönmezem

...

Zehrini nüş eyleyüp virdim Hasan râhında baş

Hoş Hüseyniyem Hüseyin-i Kerbelâdan dönmezem

Şâh-ı Zeyne'l-Âbidîn Bâkır haqqıçün zâhidân

Sinemi kalkan idindim her belâdan dönmezem

...

Hâcı Bekdaş-ı Velîniñ kem-teridir Bosnevî

Cümle vârim Hayderiñdir ol veliden dönmezem (Vr.No: 3b-4a)

Seyfeddin Bosnevî'nin, manzumelerinde en fazla ön plana çıkardığı şahıs ise mürşidi Evliyâzâde İsmâil Hakkı Efendi'dir. İsmâil Hakkı Efendi, XIX. asrın önemli şahsiyetlerinden olup âlim, sûfî ve şair kimliğiyle ön plana çıkmaktadır. Kütahyalı olmasından dolayı kaynaklarda “Kütâhî/Kütahyevî” nisbesi ile zikredilmektedir. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, XVIII. asrın sonu veyahut XIX. asrın başında doğduğu tahmin edilmektedir. Babası Abdullah Muhammed/Mehmed, kardeşi ise Ahmed'dir. Ayşe Hanım adında bir kadın ile evlenmiş; bu evlilikten Muhammed, Züleyha, Ayşe ve Fâtıma Zehrâ adlarında çocukları dünyaya gelmiştir.¹¹ Arşiv kayıtlarına göre Kütahya'da yaşadığı yıllarda Germiyan Medresesi'nde müderrislik yapmıştır.¹²

Bosnevî, “Gofte-i Seyfeddin Bosnevî der-Sitâyîş-i Şeyh İsmâil Hakkı el-Kütâhî Medhiyye-i Mürşid” başlıklı methiyesinde mürşidinin ismini ve Kütahyalı olduğunu açıkça

¹¹ İsmail Hakkı Uzunçarşılıoğlu, *Kütahya Şehri* (İstanbul: İstanbul Devlet Matbaası, 1932), 249; Hamza Güner, *Başlangıcından Günümüze Kadar Kütahyalı Şairler*, (Kütahya: Kütahya İl Basımevi, 1967), 190; Kadir Güler, *Kütahya Şairleri I* (Kütahya: Kütahya Valiliği Yayınları, 2010), 307.

¹² Osmanlı Arşivi (BOA), *Kütahya Kazası Paşam Mahallesi Temettuat Defteri* (ML.VRD.TMT.d), No. 8765, 8.

söylemektedir. Mürşidini “mihr-i Kütâhî” şeklinde nitelendirmek suretiyle de memleketine işaret etmektedir. Şair, İsmâil Hakkı Efendi’nin kaynaklarda sıkça görülen lakabı “Evliyâzâde”ye ise, manzumelerinde hiç yer vermemiştir:

*Bâreka’llâh reşk ider eflâkı tab‘-ı şabrına
Olsa da Eyyûbi sen tekdir eyâ mürşidimiz*

*Zü’l-celâliñ beytidir şadr-ı laîfî şâh-ı men
Ya’ni ol mihr-i Kütâhî Hazret-i mürşidimiz (Vr.No: 4b)*

İsmâil Hakkı Efendi, Kütahya Germiyan Medresesi’ndeki tedrisat faaliyetlerinin ardından İstanbul’a gitmiştir. Bir müddet Kiçi (Keyci) Hatun Mahallesi Mescidi’nde imam hatiplik yapmıştır.¹³ Bu vazifesinin ardından Sultan Bâyezid Camii, Yeni Camii ve Ayasofya Camii’nde tefsir dersleri yaptığı ve Kaside-i Bürde okuttuğu, bu derslere de birkaç bin kişinin iştirak ettiği bilinmektedir.¹⁴

İstanbul’daki ikameti esnasında İsmâil Hakkı Efendi’nin ismi, 1859 senesinde Fedailer Cemiyeti adlı gizli örgüt tarafından tertiplenen Kuleli Vakası ile birlikte zikredilmiştir. Bu vaka, Sultan Abdülmecid’e karşı düzenlenen bir isyan ve suikast teşebbüsü olarak tarihte yerini almıştır. Bayezid Medresesi’nde müderrislik yapan ve aynı zamanda bir Nakşî/Hâlîdî şeyhi olan Süleymaniyeli Şeyh Ahmed, etrafında topladığı subaylar, âlimler, şeyhler, medrese talebeleri ve esnaf ile birlikte devrin padişahı Abdülmecid’i tahttan indirmeyi planlamış, ancak aralarına sızan bir Osmanlı paşasının ihbarı üzerine diğer örgüt üyeleriyle beraber yakalanarak Kuleli Kışlası’na getirilmiştir. Sorgulanmak üzere Kışla’ya getirilenler arasında Evliyâzâde İsmail Hakkı Efendi de bulunmaktadır.¹⁵ Bu başarısız suikast girişiminin ardından, Şeyh Ahmed başta olmak üzere isyan ve suikasta niyetlenenler suçlarının derecelerine göre idam, müebbet hapis, memuriyetten çıkarılma, sürgün vb. cezalara çarptırılmışlardır. İsmâil Hakkı Efendi de yargılamalar neticesinde sürgüne gönderilmiştir.¹⁶ Bazı kaynaklarda sürgün yerinin Magosa, süresinin ise altı sene olarak kararlaştırıldığı belirtilmektedir.¹⁷ Ancak yapılan arşiv taramalarında elde edilen h. 1280 tarihli bir belgede İsmâil Hakkı Efendi’nin Bursa’ya gelmeden önce Manisa’da sürgünde olduğu belirtilmektedir. Bu arşiv belgesinde “Magosa” ibaresinin üzerinin çizildiği ve “Mağnisa” yazıldığı görülmektedir.¹⁸

¹³ Osmanlı Arşivi (BOA), *Avratpazarındaki Kiçi Hatun Mahallesi Mescidi İmamet ve Hitabetinin Kütahyalı İsmail Efendi b. Mehmed’e Tevcihine Dair* (A. MKT. NZD.), No. 7-54, 1.

¹⁴ Muharrem Varol, *Islahat Siyaset Tarikat Bektaşiliğinin İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti’nin Tarikat Politikaları (1826-1866)*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2013, 233; Burak Onaran, *Padişahı Devirmek: Osmanlı Islahat Çağında Düzen ve Muhalefet Kuleli (1859) Meslek (1867)*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 147.

¹⁵ Varol, *Islahat Siyaset Tarikat Bektaşiliğinin İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti’nin Tarikat Politikaları (1826-1866)*, 233-234.

¹⁶ Varol, *Islahat Siyaset Tarikat Bektaşiliğinin İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti’nin Tarikat Politikaları (1826-1866)*, 236; Onaran, *Padişahı Devirmek: Osmanlı Islahat Çağında Düzen ve Muhalefet Kuleli (1859) Meslek (1867)*, 147; Cem Düzen, “Tanzimat Dönemine Karşı Bir Suikast Teşebbüsü: Kuleli Vak’ası”, *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/1 (Haziran 2017), 108-127.

¹⁷ Ahmet Cahit Haksever, *Modernleşme Sürecinde Mevleviler ve Jön Türkler*, (İstanbul: H Yayınları, 2009, 38; Varol, *Islahat Siyaset Tarikat Bektaşiliğinin İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti’nin Tarikat Politikaları (1826-1866)*, 236.

¹⁸ Osmanlı Arşivi (BOA), *Bursa’da Kütahyalı Şeyh İsmâil’in Ahaliyi İğfâl Etmekte Olduğundan Münasib Bir Mahalle Tard Olunmasına Dair Vefik Efendi’nin Şukkası* (MVL), No. 666-66, 3.

Bu durum h. 1276 senesinde yaşanan Kuleli Vakası neticesinde Şeyh'in Magosa'ya değil de Manisa'ya sürgün edildiğini göstermektedir.

İsmâil Hakkı Efendi, bir müddet Manisa'da sürgünde kaldıktan sonra affedilmiş ve ardından Bursa'ya gelerek irşat faaliyetlerine devam etmiştir.¹⁹ Ancak Bursa'daki ikameti esnasında bazı olumsuz hal ve hareketlerinden dolayı hakkında yeniden tahkikat başlatılmıştır.²⁰ Anadolu Sağ Kol Müfettişi Ahmed Vefik Paşa'nın²¹ yürüttüğü bu tahkikat neticesinde 1863 senesinde Kayseri'ye sürgüne gönderilmiştir.²²

Seyfeddin Bosnevî, mürşidi İsmâil Hakkı Efendi'nin Bursa'dan Kayseri'ye sürgün edilmesiyle ilgili müstakil bir manzume kaleme almıştır. "Sultânü'l-Âşıkîn Mürşidünâ Sebeb-i Hidâyetinâ Burusadan Menfiyyen Kayseri Cânibine Dâir Medhiyye-i der Âşik Seyfeddin Bosnevî" başlıklı bu manzumeye göre İsmâil Hakkı Efendi, sürgüne gönderildiği Kayseri'ye gitmek için kurban bayramından beş gün önce yola çıkmıştır:

*‘İyd-i ağhâ biş gün evvel Bursadan kıldı sefer
Bu nedâmetle enînim gûş iden kılsun hâzer* (Vr.No: 15b)

Şair, sürgün nedeniyle mürşidinden ayrı kalmanın hüznü içerisinde. Ancak Allah'ın hikmetinden sual olmaz diyerek teselli bulmaya çalışmaktadır. Mürşidinin sürgüne gönderilmesi her ne kadar kendi açısından menfi bir durum olsa da Kayseri, İsmâil Hakkı Efendi gibi bir güneşin nuruyla aydınlanacaktır:

*İftirâk-ı hâzret-i pîri ne muhriğ nâıdır
Sûziş-i eflâke ger irse irer andan keder*

*Nûr-ı mihriyle münevver oldı ol dem Kayseri
Hikmet-i Hağdan su 'âl olmaz budur cânâ kader* (Vr.No: 15b)

Bosnevî, bir başka manzumesinde bu sürgünü İsmâil Hakkı Efendi'nin Kayseri'ye irşat için vazifelendirilmesi olarak değerlendirmekte ve Kayseri halkının da ona büyük bir saygı ve hürmetle mukabelede bulunduğunu ifade etmektedir. Aynı zamanda, mürşidinden ayrı olmaktan duyduğu hüznü ve ona kavuşma arzusunu şöyle dile getirmektedir:

*Kayseriyye şehrine me 'mûr olup irşâda ol
Memleket halkı anı biñ cân ile itdi kabûl
Böyledir hükm-i ezel 'âlemde çün de 'b u uşûl
Nola dünyâda ola cânım saña bula vuşûl
Ağlamağdan gözlerimden kan açar
Nâr-ı firğat süz-ı hasret dil yaçar* (Vr.No: 13b)

¹⁹ Serhat Gültaş, "Bir Biyografik Kaynak Olması Bakımından Bahâr-ı Şemsî", *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi* 7/17 (Mart 2020), 91.

²⁰ Osmanlı Arşivi (BOA), *MVL*, No. 666-66, 3.

²¹ Ahmed Vefik Paşa, Sadrazam Yusuf Kâmil Paşa döneminde, 1863-1864 yıllarında Anadolu Sağ Kol Müfettişliği vazifesini icra etmiştir. Bu vazifesi esnasında sorumlu olduğu şehirlerden biri de Bursa'dır. Bkz. Ömer Faruk Akün, "Ahmed Vefik Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/146.

²² Osmanlı Arşivi (BOA), *MVL*, No. 666-66, 3; Mehmed Şemseddin, *Bursa Dergâhları Yadigâr-ı Şemsî*, haz. Mustafa Kara-Kadir Atlansoy, 263; Abdürrezzak Tek, "Sa'dilik ve Sa'diyye Kültürünün Bursa'daki Temsilcileri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009), 243.

İsmail Hakkı Efendi, arşiv belgelerine göre Kayseri’de geçirdiği yaklaşık bir yıllık sürgün hayatının ardından tekrar affedilmiş,²³ ancak buradan ayrılmamıştır. 1865 senesinde vefat etmiş olup Kayseri’de metfundur.²⁴

Sonuç

Bu çalışmada, XIX. asırda yaşamış ve klâsik Türk edebiyatı sahasında şiirler kaleme almış olmasına rağmen şura tezkireleri ve tabakat kitaplarında yer bulamayan Seyfeddin Bosnevî’nin hayatı, tasavvufî ve edebî yönü ortaya konulmuştur. Buna göre, şiirlerini ihtiva eden Risâle dışında bir eserinin tespit edilmemiş ve bu eserin de şu ana kadar bilim âlemine tanıtılmamış olması şairin şu âna kadar tanınmamasına sebep olmuştur. Bu çalışmayla şiirlerinden hareketle Bosnevî’nin hayatı hakkında tespitler yapılmış ve XIX. asrın yeni bir şairi ortaya çıkarılmıştır. Manzumeler üzerinde yapılan incelemeyle de Bosnevî’nin şiirdeki kudreti bakımından yaşadığı dönemin güçlü şairleri arasında gösterilemeyeceği ve aruz kullanımı hususunda da pek başarılı olmadığı tespit edilmiştir. Kaleme aldığı şiirlerin muhtevasında tasavvufî unsurların ağırlığı açıkça görülmekle beraber, şiirlerinde fesahat, belagat ve selaset gibi ahenk unsurlarını şiire aksettirme hususunda zayıf kaldığı sonucuna ulaşılmıştır.

Bosnevî’nin şiirlerinden hareketle dönemin tanınmış simalarından olan Kütahyalı Evliyâzâde İsmâil Hakkı Efendi ile ilgili arşiv belgeleri ve dönem hakkında bilgi veren kaynaklarda yer almayan teferruatlı bilgilere de ulaşılmıştır. Sonuç olarak bu çalışma, XIX. asrın yeni bir mutasavvıf şairini ve şiirlerini ortaya çıkarması ve bu şairin manzumelerinde dönemin bazı önemli hadiselerine ışık tutacak bilgilerin tespit edilmesi bakımından önem arz etmektedir.

Transkripsiyonlu Metin

(2a)

Gofte-i Fakîrî’-d-dâî ilâ Raḥmeti Rabbihi’l-Bârî Seyfu’llahu’l-‘âlî eş-şehîr bi-Bosna Serâyî

Münâcât

(Mefâ’îlün Mefâ’îlün Mefâ’îlün Mefâ’îlün)

İlâhî nâr-ı hicriñle ciğer biryân olur sensiz
Fırâkıñla bu dil-ḥâne yanar külḥân olur sensiz

Diler mi bâğı bostânı güle ‘âşık olan bülbül
Serây-ı cennet-i Firdevs baña zindân olur sensiz

Cemâliñe olan ‘âşık yoluñda cân viren şâdık
Vişâliñe irişmezse işi efgân olur sensiz

Libâsı zîneti neyler recâsı vaşl olan dervîş
‘Abâyı tâcı dervîşler atar ‘uryân olur sensiz

²³ Osmanlı Arşivi (BOA), *Kayseri’de Sürgün Kütahyalı Evliyâzâde Şeyh İsmâil Hakkı Efendi’nin Affına Dâir Kayseri Meclisi’nin Mazbatası (1. Anadolu) (MVL)*, No. 709-33, 2.

²⁴ İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969), 2/801; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/38; Güler, *Kütahya Şairleri I*, 307.

(2b)

Eger olmaz ise vuşlat müyesser Seyfîye yâ Rab
Açar bu yaşile kanım taşar tûfân olur sensiz

Muqatta‘ât-1 Hurûfât Der-‘ Âşık Seyfü’ddîn

(7’li hece ölçüsü)

Elif Allâhın adı
Be eyledi bünyâdı
Te teraḥḥum eyledi
Naḳşibendî sulṭânı
Yeri cennet mekânı

Se sevâbı bulmuşdır
Cim cemâli görmüşdür
Ha hayâtı içmişdir
Naḳşibendî sulṭânı
Dârü’s-selâm mekânı

Ḥı Hudâya yakındır
Dal delâlet kapudır
Zel zünûbuñ şâfi‘dir
Naḳşibendî sulṭânı
Firdevs cennet mekânı

Ra riyâzat sendedir
Ze zamânîñ kuṭbıdır
Sin Seyfîniñ pîridir
Naḳşibendî sulṭânı
Dârü’s-selâm mekânı

(3a)

Şin şefâ‘at şâhıdır
Şad şafâya lâyıkdır
Ḍat da‘îfler yâridir
Naḳşibendî sulṭânı
Firdevs cennet mekânı

Ṭı tarîkat pîridir
Zı zılâlet ‘ârîdir
‘**Ayn** ‘ilmiñ adıdır
Naḳşibendî sulṭânı
Dârü’s-selâm mekânı

Ġayn Ġaffâr sevgülü
Fe fenânîñ bülbülü

Ḳaf kıyāmet sünbülü
Naḳşibendī sulṭānı
Yeri cennet mekānı

Kef kerāmet şāhibdir
Lam Latīfīñ yāridir
Mim Muḥammed ismidir
Naḳşibendī sulṭānı
Firdevs cennet mekānı

Nun Naḳşīdir maḥlaşı
Vav vilāyet vālisi
He humāyūn ḳapusu
Naḳşibendī sulṭānı
Dārü's-selām mekānı

Lamelif elifiñ tevḥīdidir
Ye elifiñ ḥatmidir
(3b) Bosnevīniñ sözidir
Naḳşibendī sulṭānı
Firdevs cennet mekānı

Temmet medḥiyye-i Şāh-ı Naḳşibend²⁵

Medḥiyye-i İmāmān Der-‘ Aşık Seyfü’ddin²⁶

(Fā‘ilātün Fā‘ilātün Fā‘ilātün Fā‘ilün)

Gel berü ey ḳavm-i a‘dā ben Ḥudādan dönmezem
Çün şehādet eylemişem Muştafādan dönmezem

Bu vücūdum şad-hezārān pāre pāre ḳılsalar
Men ḡulāmem ḥāne-dān-ı Murtāzādan dönmezem

Zehrini nūş eyleyüp virdim Ḥasan rāhında baş
Hoş Ḥüseyniyem Ḥüseyn-i Kerbelādan dönmezem

Şāh-ı Zeyne’l-Ābidīn Bākır ḥaḳıçün zāhidān
Sīnemi ḳalkān idindim her belādan dönmezem

Men ḡarībem hem faḳīrem merḥamet ḳıl sen baña
(4a) Çünki pīrim Ḥācī Bekdaş Veysü’d-dīnden dönmezem

Çün baña keşf eyledi Ca‘fer *ene’l-Ḥaḳ* sırrını

²⁵ Bu ibare sayfa kenarında yer almaktadır.

²⁶ Bu methiye, 5. ve 10. beyitler haricinde XVII. asır Bektaşî şairlerinden Virānî Baba’nın Divan’ında aynen yer almaktadır. Bkz. Virānî Baba, *Divan* (İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler Koleksiyonu, Bel_Yz_K0687 T811 VİR 1), 61b.

Mūsā-yı Kāzım ʿ Alî Mūsā Rızādan dönmezem

Tā tebāhiden Tağî urdum binā-yı cismime
Şol sebebden hākisārem reh-nümādan dönmezem

Sākiniçün Naķî dil mülkiniñ sultānıdır
ʿ Askerî vü Mehdî-i şāhib-livādan dönmezem

Hāriciler zümresinden çün teberrî kılmışam
Āl [u] evlāddan bugün medh ü şenādan dönmezem

Hācı Bekdaş-ı Velīnün kem-teridir Bosnevî
Cümle vārim Hayderiñdir ol velīden dönmezem

(4b)

**Goft-e Seyfü'ddīn Bosnevî Der-Sitāyiş-i Şeyh İsmā'îl Hāķķı El-Kütāhî Himmeti
Hāzır Olsun**

Medhiyye-i Mürşid

(Fā' ilātün Fā' ilātün Fā' ilātün Fā' ilün)

Hāk-i pāk-i evliyādır Hāzret-i mürşidimiz
Reh-nümā-yı aşfiyādır Hāzret-i mürşidimiz

Gavş-ı a' zam tād-dār-ı evliyādır ol velī
Kim be-nām-ı evliyādır çün şehā mürşidimiz

Ṭal' ati mihr-i reşādet dü-sa' ādet nūridır
(5a) Sendedir işrāk iden hāk-i dili nevrūzumuz

Bāreka 'llāh reşk ider eflākı ṭab' -ı şabrına
Olsa da Eyyūbi sen tekdir eyā mürşidimiz

Zü'l-celāliñ beytidir şadr-ı laṭifi şāh-ı men
Ya' ni ol mihr-i Kütāhî Hāzret-i mürşidimiz

Mihr-i dil āfāķ-ı servi ser-bülend-i ' ārifān
Çün şadiķ-ı Hāzret-i Şiddīkidır mürşidimiz

Gül-ruḥ-ı rengin-i ruhsārı riyāz-ı ' adnidir
(5b) İrmesün bād-ı ğam-ı dehrin saña mürşidimiz

' Adlidir Fārūķ-veş hükmi Süleymān-ı zamān
İnse cinne hākim olmuş Hāzret-i mürşidimiz

Şerr-i nefsi emmāre vü şeyṭāniden bulmuş rehā
Vāşıl-ı ser-menzil-i ḥuffāzıdır mürşidimiz

Senden evvel gelmemiş geldiyse Zü'n-nüreyndir
 'İlm içinde 'arif-i 'irfandır mürşidimiz

Cūd u ihsān u sehāvet sendedir ey cān-ı men
 Çün ʔarīkat şāhibidir Hāzret-i mürşidimiz

(6a) Rāh-ı şer' -i Aḥmedīde istiḳāmet sendedir
 Vāḳıf-ı sırr-ı ḥaḳīkat Hāzret-i mürşidimiz

Niçe yüz biñ 'āşīkān bekler ḳapuñda rüz u şeb
 Feyz-i baḥşı rāyegāndır Hāzret-i mürşidimiz

Ekl ü şürbin ol ḳadar taḳlīl idüp mişl-i melek
 On iki pīrān vekīli Hāzret-i mürşidimiz

Cān u dilden eyledim taşdıḳ seni Hāḳḳı şehā
 Hāme 'ācizdir seniñ medḥiñde ey mürşidimiz

(6b) Ḥalvetiñ ser-firāz-ı reh-nümāsısıñ belī
 Seyyid Yaḥyā seni itdi vekīl mürşidimiz

Pīr-i şāni Şeyḫ Şa' bān pīr-i şālişdir bu cān
 Hāḳḳı-yı ḥaḳ-bīndir ol Hāzret-i mürşidimiz

Naḳşibendī hem Rufā' i belki Mevlānā mişāl
 Mā-sivāyı terk ḳılmış Hāzret-i mürşidimiz

Hāzret-i Mevlānā anı ḳılmış ezelden pür-kemāl
 Fā'ik olmuş bu şıfatla Hāzret-i mürşidimiz

(7a) Bāḫın u hem zāhiri ḳılmış aña teşḫīr-i Hāḳ
 Ḥamdüli 'llāh maḥrem-i ebrārdır mürşidimiz

Nesl-i pāk-i evliyāsın şübhemüz yoḳdır saña
 Çün mürīdān dest-gīri Hāzret-i mürşidimiz

Zevḳ ü şevḳ-i cennet ü ḡilmānı terk itmişdir ol
 Maḫzar-ı sırr-ı eḫad muḫtārdır mürşidimiz

Hāzret-i Rabbü'l-enām irşāda me'mūr eylemiş
 Görinür destinde verd-i Aḥmedī mürşidimiz

(7b) 'Arş u kürsī seyrānıñı seyr eyleyüp seyr itdirir
 Zü'l-celāliñ 'aşḳıla devvārdır mürşidimiz

Zāhir oldı çoḳ kerāmet ehl-i 'irfān gördiler
 İtdiler tertīb-i dīvān şeh-vārdır mürşidimiz

Mürşidân-ı dehrîde olmuştur be-nâm
‘Aşk u hubbı anlamış ‘uşşâkıdır mürşidimiz

Çün kemâl-i pâkiñe oldur delîlim bî-gümân
Çeşm-i hussâd-ı zamân görmez güzel mürşidimiz

(8a) Oldılar cümle Hudâniñ serseri ‘aşıkları
Kim enîs-i zümre-i bî-gânedir mürşidimiz

Seni taşdıķ itmedikce nefse bulmazlar zafer
Kim ki ikrâr eylemiş bulmuş kerem mürşidimiz

Çünkü esmâ-yı şıfâtın Hâķķî olmuş mazharı
Cân viren cân-ı ebed bulsun saña mürşidimiz

Bâb-ı luţfuñda gedâlık hizmetini bulmuşuz
Seyfî kılmış tâ ezel cânın fedâ mürşidimiz

(8b)
Evvel Müseddes Der-‘Aşık Seyfü’ddin Bosnevî

(Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilün)

Ol mübârek dideler dökmektedir kanlı şular
Rüy-ı ğam-ġinin gören göz görse ger güller şolar
Cism-i pâki ‘anber-i müşk-feşânından tolar
Vâdi-yi ‘aşkıñda cevân itmede hep âhular
Bâb-ı miftâh-ı füyûzât-ı cihân mürşidimiz
Gül-şen-i bâġ-ı dili ‘uşşâķ-ı cân mürşidimiz

Mütû kable en temütû mazhar-ı esrâridir
Hem geçürmüş haşri neşri zümre-i ebrâridir
(9a) Hîl‘at-i tâc-ı şerî‘at anda Edhem-vâridir
Hem meşîhat hem tarîkat hem hâķîkat kâridir
Bâb-ı miftâh-ı füyûzât-ı cihân mürşidimiz
Gül-şen-i bâġ-ı dili ‘uşşâķ-ı cân mürşidimiz

Şârih-i mecmû‘a-yı ‘irfândır ol ‘âlî-şân
Kim Hudâ ihsân-ı luţfuñ kılmış ana râyegân
Çün kemâlâtı hüveydâ sanmañız anı nihân
Luţfına ihsânına budur delîlim her zamân
Bâb-ı miftâh-ı füyûzât-ı cihân mürşidimiz
Gülşen-i bâġ-ı dili ‘uşşâķ-ı cân mürşidimiz

(9b) Der-geh-i irşâdınızdır bâb-ı dil-cû dehrîde
Tal‘at-i rüy-ı zükâ berķ-âveridir mihrîde

Nîl-gün itmiş mübârek çeşm-i luṭfin nehride
 Toḥm-ı ‘irfân-ı ma‘ârif gül-sitân-ı bahride
 Bâb-ı miftâḥ-ı füyûzât-ı cihân mürşidimiz
 Gül-şen-i bâg-ı dili ‘uşşâk-ı cân mürşidimiz

Maṭlûba ṭâlib müride mürşid-i âgâhdır
 Cân u dil ḳurbân olur yolunda ‘âlî-câhdır
 Câzib-i ḥayr-ı ṭuruḳdır şâhib-i der-gâhdır
 (10a) ‘Ârife Ṭübâ-mişâl ‘âlimlere dil-ḥâhdır
 Bâb-ı miftâḥ-ı füyûzât-ı cihân mürşidimiz
 Gül-şen-i bâg-ı dili ‘uşşâk-ı cân mürşidimiz

Cümle ta‘lîmâtını men nushâ-yı cân kılmışam
 Şâhib-i keşf ü kerâmet oldığın çün bilmişem
 Jeng-i ekdâr u ğumûm-ı ḳalbi el-ḥâḳ silmişem
 Her zamân yanındayım gerçi huzûrdan ḳalmışam
 Bâb-ı miftâḥ-ı füyûzât-ı cihân mürşidimiz
 Gül-şen-i bâg-ı dili ‘uşşâk-ı cân mürşidimiz

Medhiyye-i Râbiṭa Dervîş Seyfü’ddîn

(10b) Ravza-yı pâk-i Resûl menba‘-ı feyz-i Ḥudâ
 Himmet-i pîr-i ‘azîz olmuş bu câha reh-nümâ
 Feyz-i Rabbânide mürşiddir viren câna ziyâ
 Bu siyâḳ üzre giden dervîşler bulmuş rehâ
 Bâb-ı miftâḥ-ı füyûzât-ı cihân mürşidimiz
 Gül-şen-i bâg-ı dili ‘uşşâk-ı cân mürşidimiz

Defterine Seyfî ger ḳayd itse bir kem-baḥtı o
 İstemez ğayrı cihân içre ne tâc u taḥtı o
 ‘İlm u ‘irfânı edîb-âne olur dil saḥtı o
 İrgürür nûr-ı tecellî fevki hem mâ taḥtı o
 (11a) Bâb-ı miftâḥ-ı füyûzât-ı cihân mürşidimiz
 Gül-şen-i bâg-ı dili ‘uşşâk-ı cân mürşidimiz

Müseddes-i Şânî Der-‘Âşık Seyfü’ddîn

(Mef‘ülü Mefâ‘îlü Mefâ‘îlü Fe‘ülün)

Bir gün ki anîñ nûrıyla nûr-ı dil açılmış
 Ya ehl-i dile himmet-i reyḥâni saçılmış
 Câm-ı mey-i ‘aşḳ-ı ezeli anda şatılmış
 Dil mest-i ḥarâb hedef-i câma ḳapılmış
 Eyvâh n’idem ḥüzn-i ğamımdan ola agâh
 Ol pîr-i ‘azîzim şora bu ḥâlimi nâ-gâh

(11b) Cânâ saña irmekle hidâyetlere irdim

Bu rif' atle bir nice devletlere irdim
 Dil naqdini ol mihr-i reşâdetlere virdim
 Hep varımı yağma idüp 'iffetlere virdim
 Eyvâh n'idem hüzn-i ğamımdan ola agâh
 Ol pîr-i 'azîzim şora bu hâlimi nâgâh

Ey nûr-ı tecellî meh-i hürşîd-i cihânsîñ
 Üftâdeleriñ melce 'i çün hırz-ı emânsîñ
 Hem server-i serv-i ser-âmâde-i cânsîñ
 Bu âh-ı enînim tıyan âteşlere yansın
 (12a) Eyvâh n'idem hüzn-i ğamımdan ola agâh
 Ol pîr-i 'azîzim şora bu hâlimi nâ-gâh

Mehdiyem *naşrun minallâh* buyurdu pîrimiz
 Himmet-i pîr-ânesin bize tıyurdu pîrimiz
 Teşne-diller zümresin böyle tıyurdu pîrimiz
 Ol uyanık şandılar münkir uyurdu pîrimiz
 Eyvâh n'idem hüzn-i ğamımdan ola agâh
 Ol pîr-i 'azîzim şora bu hâlimi nâ-gâh

ƘulluƘ ile giceler şubha Ƙadar bî-dârıdır
 (12b) Yolda Ƙalmışlar mu'îni menfûru aĝyârıdır
 Nâ'îl-i ma'tlûb iden her dervişi ol yârıdır
 Tâ ezelden cümleye ma'şûd olan hûş-yârıdır
 Eyvâh n'idem hüzn-i ğamımdan ola agâh
 Ol pîr-i 'azîzim şora bu hâlimi nâ-gâh

Baĝlu esbâb-ı hidâyet halka-i ebvâbına
 HâƘ selâmetler vire ol âline aĝbâbına
 Feyz-baĝş olmaƘdır lâkin ider erbâbına
 Biñ selâm olsun anıñ evlâdına aşhâbına
 Eyvâh n'idem hüzn-i ğamımdan ola agâh
 (13a) Ol pîr-i 'azîzim şora bu hâlimi nâ-gâh

Rûz u şeb arzû ider gön'lüm cemâl-i ebhetiñ
 Dâmen-i pâkiñle çün bulsam zülâl-i vuşlâtıñ
 Çün melâl-i ģasretiñden bulmuşam 'aşƘ devletiñ
 Anlamaz aĝyârlar Seyfî muĝabbet 'illetiñ
 Eyvâh n'idem hüzn-i ğamımdan ola agâh
 Ol pîr-i 'azîzim şora bu hâlimi nâ-gâh

Müseddes-i Şâliş Der-'Aşık Seyfû'ddîn Bosnevî

Medhiyye-i İsmuhû Şeyh 'İsmâ'il HâƘƘı

(Fâ'îlâtün Fâ'îlâtün Fâ'îlâtün Fâ'îlün)

(13b)

Cânımıñ cānānı men ey Hāzret-i Hāḡḡı Velī
 Derdimiñ dermānısıñ ey Hāzret-i Hāḡḡı Velī
 Dil vişāl ister saña ey evliyālar serveri
 Gerçi cismim dūr ise birlikdedir dil dāveri
 Ağlamağdan gözlerimden ƙan aƙar
 Nār-ı firƙat sūz-ı ḡasretler yaƙar

Ƙayşeriyye şehrine me ’mūr olup irşāda ol
 Memleket ḡalkı anı biñ cān ile itdi ƙabūl
 Böyledir ḡükm-i ezel ‘ālemde çün de ’b u uşūl
 N’ola dūnyāda ola cānım saña bula vuşūl

(14a) Ağlamağdan gözlerimden ƙan aƙar
 Nār-ı firƙat sūz-ı ḡasret dil yaƙar

Mā-ḡasal ‘ilmiyle ‘āmildir şadaƙāt-pīşedir
 Zübde-i ‘uşşāķīdir cūd u seḡā-endişedir
 Sāde-dildir sālīki ol pīr-i şāḡīb-rīşedir
 Hāḡḡıla ḡaḡ olmuş ol mihr ü şeh-i dil-ḡişedir
 Ağlamağdan gözlerimden ƙan aƙar
 Nār-ı firƙat sūz-ı firƙat dil yaƙar

Yüzüm ƙara işim pejmürde ey ehl-i mürüvvet
(14b) Ƙapuñda bulmışam feyz ü sa’ādetle hidāyet
 Ƙuşūrum varısa da ‘afva müfevvezdir nihāyet
 Mürīdiñ Seyfī ağlar isteyüp her dem ‘ināyet
 Ağlamağdan gözlerimden ƙan aƙar
 Nār-ı firƙat sūz-ı ḡasretler yaƙar

Terceme-i Aḡvāl

(Mefā’īlün Mefā’īlün Mefā’īlün Mefā’īlün)

Gelüp Bosna diyārından irişdim zāt-ı pākiñe
 Cihānıñ devletin buldum ƙavuşdum zāt-ı pākiñe
 Naşıl ḡurbet çekem alışdım ḡāk-i pākiñe
 Bulup Hāḡḡı nihāyetde ƙarışdım ḡāk-i pākiñe
 Ağlamağdan gözlerimden ƙan aƙar
(15a) Nār-ı ḡasret sūz-ı firƙat dil yaƙar

Terceme-i Aḡvāl Der-‘Āşık Seyfü’ddīn

(Mefā’īlün Mefā’īlün)

Ne dervişim tariƙatde
 Ne taḡt u tāc u devletde

Benim neslim müşīr iken

Sefîl oldum bu ğurbetde

Nice yüz biñ dilim olsa
Şükür itsem bu rif' atde

Her ki bildi şeyhini
Dâreynde yâ hû şeyh' ola

Dağl iderse böyle râhı
Kör ola hem zir' ola

**Sultânü'l-‘Aşıkîn Mürşidünâ Sebeb-i Hidâyetinâ Burusadan Menfiyyen Kayşeri
Cânibine Dâ'ir Medhiyye-i Der-‘Aşık Seyfü'ddîn Bosnevî**

1281

(Fâ' ilâtün Fâ' ilâtün Fâ' ilâtün Fâ' ilün)

(15b) ‘İyd-i ağhâ biş gün evvel Bursadan kıldı sefer
Bu nedâmetle enînim gûş iden kılsun ğazer

İftirâk-ı ğazret-i pîri ne muhriğ nârıdır
Sûziş-i eflâke ger irse irer andan keder

Nür-ı mihriyle münevver oldı ol dem Kayşeri
Ħikmet-i Ħağdan su'âl olmaz budur cânâ ğader

Gerçi kim renc-i dili üftâde-i bî-gâneler
Artırır ‘illetlerin ğayrı irüp andan zarar

Bu tesellî-i tecellî emrini yâd eylesün
Bir mühim ‘illetdir olmaz şarf kılsañ sîm ü zer

Böyle bir şâhib-kemâli ğor ider dehr-i denî
(16a) Tab' -ı ğerdün u felek böyle gelür böyle gider

Dil-ğazîni Bosnevî bu derdden bulmaz rehâ
Nüş idem câm-ı ecel dârü bulam andan meger

Memleket Medhiyyesi ve Terceme-i AĦvâl-i Dervîş Seyfü'ddîn Bosnevî

(Fâ' ilâtün Fâ' ilâtün Fâ' ilâtün Fâ' ilün)

Seyfiyâ baĦr-i meveddet dâ'imâ senden zuhûr
Şîve-i ‘aşkıla her dem âh u eġġânun zuhûr
Çalkınup baĦr-i hevesde olmışam mâ-i tahûr
Der ki Seyfî vilâyetdir Serâydır meskenim

Velehu Eydan

Gel ferâgat eylegil sen olma ğavvâs-ı ğarîk
(16b) Baħr-i ‘aşkıñ mevci çokdur hem daħı ka‘ r-ı ‘ amîk
 Gel fedâ-yı cân u baş kıl yâr-i âh ol bir ‘ aķık
 Der ki Seyfî vilâyetdir Serâydır meskenim

Velehü Eydan

Olmuşam berzâh-ı baħriñ düşmüşem İslâmbola
 Ekseriyyâ mesken oldu feth-i Muhammed der-muķâbil Tobhâne
 İki baħriñ biri ‘aşkuñ biri faķruñ birbiriyle dağdağa
 Der ki Seyfî vilâyetdir Serâydır meskenim

Velehü Eydan

Evvelâ baħr-i siyâh ben baħr-i ‘aşkıñ dir idim
 Şimdi oldu Aķdeñiz ben ‘aşk-ı baħre talmışam
(17a) Naķşibendî pîrim olmuş Hazret-i Şa‘ bân Velî
 Der ki Seyfî vilâyetdir Serâydır meskenim

Der-Beyân-ı Ebyât Der-‘ Aşık Seyfü’ ddîn

(Mefâ‘îlün Mefâ‘îlün Mefâ‘îlün Mefâ‘îlün)

Göñül imdi taħammül kıl benim ğasret tecellîmdir
 Muķadder tâ ezel sevdâ benim firķat tecellîmdir

Teşekkî itme bir ferdâ şu aħvâl-i yamanımdan
 Amân şabret bu hicrâna çekem zaħmet tecellîmdir

Şabâvetden berü ğurbet diyârımda esîr oldu
 Benim mürşid Kütâhîden baña enseb tecellîmdir

Benim *naħnu ķasemnâda* tağıdımış dâneni Mevlâ
 İlä ğük-m-i Ğudâ böyle kerem ğurbet tecellîmdir

(17b) Cihâni ‘âlemi gezdim ‘ abâyı tâc ile geydim
 Benim aşlım müşîr iken faķîr olmaķ tecellîmdir

Baña Ferhâd ile Mecnûn bu ğasretde mişâl olmaz
 Serây-ı derd ü ğam Seyfî benim zillet tecellîmdir

Biñbir ismiñ ğürmetiçün yâ Ğanî
 Mağfiret kıl bu ķulıñı Bosnevî

Temmete`r-Risâle

27 Ramazan 1281

Kaynakça

- Akün, Ömer Faruk. "Ahmed Vefik Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2/146. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Algar, Hamid. "Bahâeddin Nakşibend". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/458-460. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Kütahya Kazası Paşam Mahallesi Temettuat Defteri* (ML.VRD.TMT.d). No. 8765. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Avratpazarındaki Kıçı Hatun Mahallesi Mescidi İmamet ve Hitabetinin Kütahyalı İsmail Efendi b. Mehmed'e Tevcihine Dair* (A. MKT. NZD.). No. 7-54. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bursa'da Kütahyalı Şeyh İsmâil'in Ahaliyi İğfâl Etmekte Olduğundan Münasib Bir Mahalle Tard Olunmasına Dair Vefik Efendi'nin Şukkası* (MVL). No. 666-66. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Osmanlı Arşivi (BOA), *Kayseri'de Sürgün Kütahyalı Evliyâzâde Şeyh İsmâil Hakkı Efendi'nin Affına Dâir Kayseri Meclisi'nin Mazbatası (1. Anadolu) (MVL)*, No. 709-33, 2. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2000.
- Düzen, Cem. "Tanzimat Dönemine Karşı Bir Suikast Teşebbüsü: Kuleli Vak'ası". *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/1 (Haziran 2017), 108-127.
- Güler, Kadir. *Kütahya Şairleri I*. Kütahya: Kütahya Valiliği Yayınları, 2010.
- Gültaş, Serhat. "Bir Biyografik Kaynak Olması Bakımından Bahâr-ı Şemsî". *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi* 7/17 (Mart 2020), 87-118.
- Güner, Hamza. *Başlangıcından Günümüze Kadar Kütahyalı Şairler*. Kütahya: Kütahya İl Basımevi, 1967.
- Haksever, Ahmet Cahit, *Modernleşme Sürecinde Mevleviler ve Jön Türkler*. İstanbul: H Yayınları, 2009.
- İnal, İbnülemin Mahmud Kemal. *Son Asır Türk Şairleri*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969.
- İsen, Mustafa – Horata, Osman. "Tarihi Gelişim". 60-176. *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı*. ed. Mustafa İsen. Ankara: Grafiker Yayınları, 2009.
- Macit, Muhsin. "Ses Yapısı". *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı*. ed. Mustafa İsen. 177-250. Ankara: Grafiker Yayınları, 2009.
- Mehmed Şemseddin. *Bursa Dergâhları Yedigâr-ı Şemsî*. haz. Mustafa Kara-Kadir Atlansoy. Bursa: Uludağ Yayınları, 1997.
- Onaran Burak. *Padişahı Devirmek: Osmanlı İslahat Çağında Düzen ve Muhalefet Kuleli (1859) Meslek (1867)*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Öztoprak, Nihat. "Elifnamelerin Tertip Hususiyetleri ve Metin Tesisindeki Yeri". *Uluslararası Türklük Bilgisi Sempozyumu Bildiriler-2*. 2/817-829. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, 2009.
- Seyfeddin Bosnevî. *Manzûme-i Bosnevî*. İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, Mc_Yz_K_0443, T811 BOS 1281 H1, 1-17.
- Tek, Abdürrezzak. "Sa'dilik ve Sa'diyye Kültürünün Bursa'daki Temsilcileri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009), 225-246.
- Türkmen, Zekeriya. "Müşir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 32/160-161. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Uzunçarşılıoğlu, İsmail Hakkı. *Kütahya Şehri*. İstanbul: İstanbul Devlet Matbaası, 1932.
- Ünver, İsmail. "XIX. Yüzyıl Nazım ve Nesri". *Başlangıçtan Günümüze Kadar Büyük Türk Klasikler*. 8/99-103. İstanbul: Söğüt Yayınları, 1989.
- Varol, Muharrem. *İslahat Siyaset Tarikat Bektaşiliğinin İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Tarikat Politikaları (1826-1866)*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2013.
- Virânî Baba. *Divan*. İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler Koleksiyonu, Bel_Yz_K0687 T811 VİR 1, 1-192.

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 45, Haziran/June 2021, 227-247

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/62823>

ISSN 2791-6812

Bir Halvet Deneyiminin Sosyolojik Analizi: Halvette 40 Gün*

Sociological Analysis of a Seclusion Experience: 40 Days in Seclusion*

Yazar Bilgisi Author Information

Sıddık AĞÇOBAN

Arş. Gör. Dr., Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kırklareli, Türkiye
Dr., Kırklareli University Faculty of Theology, Kırklareli, Turkey
s.agcoban@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-1644-8067

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned with iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that they get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.952997
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
24 Ekim/October 2020	8 Haziran/June 2021

* Bu makale, 24-27 Nisan 2019 tarihinde gerçekleştirilen 8. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresinde sözlü olarak sunulan ve basılmayan "Toplumdan Bağımsız (Tekil) Bir Dini Tecrübe Olarak İnziva" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir.

* This article is the final version of the paper entitled "Seclusion as an Individual Religious Experience Independent of Society" which is not printed but orally presented at a symposium called "8th Turkey Graduate Studies Conference held on 24-27 April 2019, the content of which is developed and partially changed.

Öz

Bir din ister toplum tarafından icat edilmiş olsun isterse de ilahi bir varlıktan gelmiş olsun her iki durumda da onun tezahür yeri toplumdur. Birey dini bir mirası devralmak için topluluğun varlığına mecbur durumdadır. Toplum, kişinin dini dünyasına öylesine sirayet etmiştir ki adeta onun organik bir parçası haline gelmiştir. Din, toplum, birey arasındaki ilişkiyi incelemenin çeşitli yolları vardır. Bu çalışmada, bu yollardan birinin de halvet deneyimlerini analiz etmek olduğu ileri sürülmekte ve bu amaçla bir halvet deneyimi analiz edilmektedir. Halvet deneyimi, bir nevi “ideal tip” olarak kullanılmıştır. Bu açıdan çalışma, deneysel (ampirik) bir çalışmadır denilebilir. Makale, konuya yeni bir yöntemle yaklaşmak suretiyle farklı bir açılım getirmekte ayrıca bu konuda ileri sürülen temel bazı kuramsal yaklaşımları bu yolla sınamaktadır. Bu vesileyle alana özgün bir katkı sağlamayı hedeflemektedir. Analiz edilen deneyim, Michaela Mihriban Özelsel'in *Halvette 40 Gün* adlı kitabında aktardığı kendi deneyimidir. Kitabın orijinal adı *40 Tage-Erfahrungsbericht einer traditionellen Derwischklausur* şeklindedir.

Kişiyi topluma bağlayan çeşitli araçlar vardır. Bunların başında da dil gelir. Dil toplumsal süreçlerin birinci ve en önemli aktörüdür. Dil bireyi topluma toplumu da gelenek ve kültüre bağlayan araçtır. Bu yüzden dinin, kendisiyle toplumsallaştığı en etkili aracın dil olduğu da ortadadır. Ancak dilin esnek bir yapısı vardır, o belli durumlarda zayıflayabilir. Halvet deneyimi analizi göstermiştir ki; kişi toplumdaki soyutlandıkça dil yeteneği zayıflamakta buna karşın dini tecrübenin derinliği artmaktadır. Bu da toplumla dil arasında doğrudan bir ilişki bulunduğu ve aynı ilişkinin dil ile din arasında da geçerli olduğu anlamına gelmektedir. Bununla birlikte dil her ne kadar zayıflasa da kişi dilsel araçlardan tamamen soyutlanamamaktadır. Kişinin anıları, kültürel birikimleri, dini eğitimi vs. tamamı aslında dille doğrudan bağlantılıdır. Kişinin bilinç dünyasının önemli ölçüde bunlarla dolu olduğu söylenebilir. Söz konusu halvette yaşanan deneyimler kişinin bu bağlantılardan tam olarak kurtulamadığını hatta derin kişisel tecrübelerin bile bunlarla ilişki içine girerek ortaya çıktığını göstermektedir.

Sonuç, bireyin mutlak şekilde toplumdaki bağımsız bir dini tecrübe yaşayamayacağı şeklindedir. Bu, din söz konusu olduğunda ontolojik olarak bireyle toplumun birbirinden bağımsız düşünülmemeyeceği anlamına gelmektedir. Bu çalışmada dikkat çekici bir sonuç daha elde edilmiştir. Kişi dilsel sınırların dışına çıkmaya başladığında aynı zamanda yaşayan (fizyolojik) toplumun referans alanından da kopmaya başlamaktadır. Kişi bu durumda başka bir topluluğun referans alanını aramaktadır. Halvetteki bir kişi için bu, geçmişten bu güne aynı metodu uygulamış olan “sufiler” topluluğudur. Kişi bu topluluğun formel öğretilerine sadık kalarak onların yaşadığı tecrübelerin benzerlerini yaşamayı beklemektedir.

Çalışma açısından asıl önemli olan da aslında burasıdır, yani halvet esnasında bile kişinin bir topluluğun onayına duyduğu ihtiyacın keşfedilmesidir. Demek ki, gerek fizyolojik gerekse manevi olsun bir topluluk tarafından onaylanma ihtiyacı kişinin en derin ihtiyaçlarından birisidir. Kişi halvete çekilerek toplumdaki izole olma niyetini ortaya koymuş olsa da deneyimini anlamlandırmak için o toplumun dilsel, dinsel ve kültürel referanslarına ihtiyaç duymaktadır. Münzevi, güvendiği bir topluluğun onayından geçmemiş bir tecrübenin dini olup olmadığından kuşkuludur. Bu da bir dinin toplumdaki bağımsız bir olgu olarak tasavvur edilemeyeceğine dair klasik iddiaların doğrulanabileceği anlamına gelmektedir. Ulaşılan sonuçlar incelenen halvet deneyimiyle sınırlıdır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Halvet, Halvet Deneyimi, Toplum, Dini Toplumsallaşma

Abstract

Whether it is invented by society or it comes from a divine being, religion manifests in a society. The individual needs the existence of a community in order to acquire religious heritage. The community has so much penetrated into the religious world of an individual that it has become almost an organic part of it. There are various ways in examining the relationship among religion, society and individual. In the study, claiming that it is one of these ways, seclusion experience is analyzed. The seclusion experience is used here as a kind of "ideal type". In this respect, the study is an experimental (empirical) study. It introduces a different perspective by approaching the subject with a new method and tests some of the basic theoretical approaches put forward on this subject. Thus, it aims to make an original contribution to the field. The experience addressed here is the one that Michaela Mihriban Özelsel records in her book titled *40 Days in Seclusion*. The original title of the book is *40 Tage-Erfahrungsbericht einer traditionellen Derwischklausur*.

There are various tools that connect a person to the society. Language comes first among these. It is the first and most important factor in social processes as it is a tool that connects the individual to the society and the society to tradition and culture. Therefore, it is obvious that the most effective tool by which religion is socialized is language. However, the language has a flexible structure; it can be weakened in certain situations. The analysis of seclusion experience has shown that as individuals isolate themselves from society, his/her language ability weakens whereas religious experience deepens. This also shows that there is a direct relationship between society and language and that the same relationship is also seen between language and religion. However, although the language gets weaker, the individual cannot be completely abstracted from linguistic tools. Her memories, cultural knowledge, religious education are all directly related to language. It can be argued that conscious world of an individual is substantially full of them. The seclusion experience reveals that the individual can not completely get rid of these connections. What is more, the deepest personal experiences arise in relation to them.

Thus, it is concluded in the study that the individual cannot live a religious experience totally independent from the society. This ontologically means that, as far as religion is concerned, the individual and society cannot be considered as independent of each other. Another remarkable conclusion drawn in this study is that when a person starts to move beyond the linguistic boundaries, he/she starts to break away from the reference area of physiologically living society. In this case, he/she looks for the reference area of another community. For a person in the seclusion, this area is the community of "Sufis" who have applied the same method from past to present. By staying faithful to the formal teachings of this community, he expects to live the same experiences as they have.

The study also finds out that a person needs a community approval even during the seclusion experience. This means that the need for approval of a community is one of the deepest physiological and spiritual needs of a person. Although the person intends to be isolated from the society by secluding, he/she still needs linguistic, religious and cultural references of a society in order to get most of his experience. The "recluse" doubts whether an experience that is not approved by a trusted community is religious. This shows that all classical claims that a religion cannot be

conceived as a phenomenon independent of society can be justified. The conclusions drawn here are limited to the seclusion experience examined in the study.

Keywords: Sociology of Religion, Seclusion, Seclusion Experience, Society, Religious Socialization

Giriş

Birey-toplum arasındaki ilişki hem karşılıklı olması hem de bireyin yaşadığı tüm koşullara sirayet etmesi açısından oldukça karmaşık bir yapı içinde ortaya çıkmaktadır. Din söz konusu olduğunda, değişkenler arttığı ve parametrelere yenileri eklendiği için bu ilişki daha da karmaşık hale gelmektedir. Bu üç başat karakter arasındaki ilişki modern sosyoloji çalışmalarının ilk yıllardan itibaren özellikle ilgi duyduğu bir alandı. Bu gün ilk yıllardaki pozitivist ve indirgemeci yaklaşım eski önemini ve açıklayıcılığını belli ölçüde kaybetmiş olsa da konu, önemini ve güncelliğini korumaktadır ve “modası geçmiş” değildir. Kanaatimizce önümüzdeki zaman dilimlerinde de önemini korumaya devam edecektir. Dolayısıyla din-birey-toplum arasındaki ilişkinin kalıcı olarak çözümlendiği ileri sürülemeyeceği gibi bu konunun artık akademinin gündeminden çıktığını savunmak da hatalı olacaktır.

Bu çalışma din, toplum ve birey ilişkisine ampirik bir yöntem kullanarak yaklaşmaktadır. Konusu bir halvet deneyiminin analizidir, amacı söz konusu üçlü (din, toplum birey) arasındaki ilişkiyi çözümlenektir. Çalışma, verilerini Din Sosyolojisi ve Tasavvuf literatüründen topladığı için disiplinler arası bir çalışma sayılabilir. Din Sosyolojisinin en eski problemlerinden birine deneysel yaklaştığı için alana katkısı tartışılmazdır. Fakat kanımızca çalışmanın alana en büyük katkısı yeni bir yöntem önermesidir. Yöntem, önemli ve detaylı olduğundan onun için aşağıda ayrı bir başlık açılmıştır. Burada öncelikle analiz edilecek olan deneyim hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz.

Söz konusu deneyim M. Mihriban Özelsel’in *Halvette 40 Gün* adlı kitabında aktardığı kendi deneyimidir. Kitabın orijinal adı, *40 Tage-Erfahrungsbericht einer traditionellen Derwischklausur* şeklindedir. Sonradan Müslüman olan ve Mevlevi geleneğine intisap eden Özelsel, bu kitapta kırk günlük halvette yaşadıklarını tek tek yazmış ve bunları kültürel antropoloji ve aynı zamanda kendisinin uzmanlık alanı olan psikoloji açısından yorumlamıştır. Geleneksel tasavvuf anlayışındaki anlaşılama korkusunu “sufi prensiplerine uygun şekilde bilgiyi dolaysız ve çok yönlü olarak aktarmak ve okuyucunun halvetteki dönüşüm süreçlerine olabildiği kadar doğrudan giriş yapmasını sağlamak”¹ suretiyle aştığını belirtmiştir. Tasavvuf üzerine yaptığı çalışmalarla bilinen Alman araştırmacı Annemarie Schimmel (1922-2003) Özelsel’in çalışmasının, bilhassa Avrupalı bir Müslümanın halvet deneyimleri açısından, alanda ilk olduğunu ileri sürmektedir.²

İslam toplumlarında, halvet deneyimini araştırmanın en büyük zorluğu bu deneyimlerin çoğunlukla saklanıyor olmasıdır. Nitekim “şeyhler ve arifler arasında,

¹ Michaela Mihriban Özelsel, *Halvette 40 Gün: Psikolog Dervişenin Halvet Günlüğü ve Bilimsel Çözümlemesi*, çev. Petek Budanur Ateş (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2013), 16.

² Annemaria Schimmel, “Önsöz”, *Halvette 40 Gün: Psikolog Dervişenin Halvet Günlüğü ve Bilimsel Çözümlemesi* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2013), 14.

bilenler konuşmaz konuşanlar bilmez”³ anlayışı vardır. Gerçi bu anlayışa rağmen deneyimlerini aktaranlar olmuştur. Fakat bu, sistematik bir anlatım olmadığından okuyucu veya dinleyici için çoğunlukla pek bir anlam ifade etmeyen paradoksal ifadeler şeklindedir.⁴ Bu da, burada kullandığımız yöntemi yeniden denemek ve benzer çalışmaların sayısını artırmak için kullanılabilir veri alanının oldukça kısıtlı olduğu anlamına gelmektedir. Bu açıdan bakınca Özsel’in çalışmasının gerçekten de önemli bir boşluğu doldurduğu görülmektedir.

Yazar, yaşadığı deneyime “halvet” dediği için çalışmamızda da bu isim kullanılmaktadır. Metinde yer yer geçen “inziva” kelimesi de aynı anlamda kullanılmıştır. Tasavvuf literatüründe bu kavramlar için farklı anlamlar verilmiş olabilir ancak tercih edilen anlam deneyim sahibinin kastettiği kırk günlük halvet deneyimidir.

Münzevilik dünyanın her yerinde ve nerdeyse her din ve kültürde görülebilecek bir olgudur.⁵ Bu çalışmada kapsam, İslam diniyle ve tarikat geleneği içinde uygulanan halvet deneyimiyle sınırlanmıştır. Varılan sonuçlar da örnek olarak seçilen söz konusu deneyimle sınırlıdır.

Çalışma, aktarılan tecrübelerin samimi ve doğru olduğu, kurgu olmadığı yönünde temel bir varsayıma dayanmaktadır.

1. Bir İdeal Tip Olarak Halvet Deneyimi

Halvet deneyimi din, toplum, birey ilişkilerinin çözümlenmesinde analitik bir araç olarak kullanılabilir. Daha spesifik bir ifadeyle söyleyecek olursak, halvet deneyimi bir “idele tip” olarak sosyolojik araştırmalarda kullanılabilir. İdeal tip uygulamalarının sosyolojik araştırmalarda analitik araçlar olarak kullanılabilirliğini gösteren kişi Weber’dir. Kendisi de zahit bir din adamı olan Richard Baxter’ın (1615-1691) verdiği vaazları, zahitliğin pratik ahlak anlayışlarını göstermek için bir ideal tip olarak kullanmıştı.⁶

İdeal tip uygulaması yekpare bir uygulama değildir, onun birden fazla çeşidi vardır. Hepsinden önemlisi de “buradaki ideal, arzulanan bir amaç anlamında normatif biçimde” kullanılmamaktadır. Mesela Weber, ideal tipler aracılığıyla bürokrasiyi analiz etmeye yöneldiğinde “bürokrasinin ne olduğu ya da ne olması gerektiğini gösteren bir modele değil, tamamen akılcı bir düzlemde hareket etseydi bürokrasinin ne olabileceğini gösteren bir modele” ulaşmaktadır.⁷

İdeal tipler, kendisi vasıtasıyla analiz edilen olgunun birebir aynısı değildir. Bu, Weber’in şu ifadesinde de anlaşılmaktadır: “Dini düşünceleri, tarihi gerçeklikte çok seyrek rastlanan bir ‘ideal tip’ bütünlüğü içinde göstererek ilerleyebiliriz. Çünkü tarihi hakikat içinde kesin sınırlar çizmenin olanaksızlığı yüzünden, ancak onların en uyumlu biçimlerini araştırarak görmeyi umabiliriz.”⁸ Weber’in ideal tipleri pratik bazı

³ Carl Vett, *Dervişler Arasında İki Hafta*, çev. Ethem Cebecioğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004), 80.

⁴ Schimmel, “Önsöz”, 14.

⁵ Joachim Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, çev. Battal İnandı (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1987), 46-47.

⁶ İsa Kuyucuoğlu, *Din Sosyolojisinde Kuram ve Yöntem Sorunu* (Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2012), 161.

⁷ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akinhay - Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 319.

⁸ Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Gürata (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1999), 84.

araştırmaların sonucunda ulaşılmış kurgusal araçlar değildir, onlar toplumun içinde zaten vardır. Sosyolojik bir çözümlemede kullanılacakları zaman bazen kavramsal olarak inşa edilirler.⁹ Bazen de doğrudan toplumdan alınarak somut analitik bir araç olarak kullanılabilirler. Aslında her iki durumda da uygulanan metodoloji birbirine benzerdir. Çünkü bu uygulamada araştırmacı öncelikle gerçek dünya hakkında kendi zihninde bir kavram yaratır sonra da buna en uygun öğeleri seçerek devam eder.¹⁰ Burada asıl önemli olan, seçilen öğelerden ziyade onlar aracılığıyla ulaşılan sonuçlardır. Bu yüzden de sosyolojik araştırmalarda ideal tipler bir amaç değil keşifsel araçlar olarak görülür. Onlar “deneysel araştırmalar yapmada ve toplumsal dünyanın spesifik veya tarihsel bireysel boyutunu anlamada yararlıdır.”¹¹

Bu çalışmada yukarıda adı geçen halvet deneyimi bir ideal tip olarak seçilmiştir. Çalışmanın fikri alt yapısı şöyle inşa edilmiştir: Din belli sosyal şartlarda yaşar ve bireyler dini bu şartlar içinde öğrenirler. Din söz konusu olduğunda toplumun birey üzerindeki etkisi tartışılmazdır. Bu çalışmanın temel sorusu şudur: Toplumun din üzerindeki etkisinin varlığı ve mahiyeti deneysel olarak kanıtlanabilir mi? Evet, bu deneysel olarak kanıtlanabilir. Bunu yapmanın yolu da şöyledir: Dinin toplumdan bağımsız bir olgu olduğunu varsayalım. Bu varsayım bize toplumun etkisinden bağımsız bir dini deneyim hakkında konuşmamız için fikir verebilir. Yine bu varsayım sayesinde toplumun dine sirayet ettiği alanları belli ölçüde tespit edebilmek mümkün hale gelir. Peki, bu varsayımın gerçek dünyada karşılığı var mıdır? Tamamen aynısı olan bir karşılığı yoktur ancak ona en yakın olanı bir münzevinin deneyimidir. Çünkü bir münzevi kendi öznel dünyasını olabildiğince toplumun dışına çıkarmış bir örnek (somut) şahsiyettir. Öyleyse dini amaçlarla kendini toplumdan izole etmiş bir münzevinin deneyimlerini çözümlemek, din söz konusu olduğunda, toplumun bireye nasıl etki ettiğini görmeye yardımcı olabilir. Burada münzevinin deneyimi varsayımsal olarak tasarlanmış bu dünyanın ideal tipi niteliğindedir.

Bizim çalışmamız açısından bu, yukarıda bahsi geçen halvet deneyimidir ve bir bakıma toplumun din üzerindeki etkisini incelemek açısından bir “ölçüm çubuğu” görevi görmektedir. Tabii, burada ulaşılan sonuçların, gerçekliği bütünüyle tanımladığı iddia edilemez. Bu yüzden bu çalışmada mutlak manada geçerli genellemelere ulaşıldığı savunulmamaktadır. Zaten ideal tipler için bu tür bir iddia ileri sürmek hatalı olur. Çünkü ideal tipler Çelik’in de dikkat çektiği gibi “yapıları gereği, gerçekliği bütünüyle temsil eden bir açıklamadan çok, yalnızca belli varsayımların inşasına imkân veren analitik araçlardır.”¹² Weber de bu yöntemin eksik noktalarının farkındaydı. O, Protestanlıktaki ideal tipin temel niteliklerini tam olarak taşıyan bir örnek olmadığını biliyordu. Ama buna rağmen mesela Kalvinizmdeki dindar Kalvinistlerin ideal tip olarak kullanılabileceğini düşündü.¹³

Münzevi tipini dini nitelikli kişiler olarak hem Wach¹⁴ hem de Weber zaten önceden keşfetmişti. Weber, “Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu” bağlamında

⁹ Celaleddin Çelik, “Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik Bir Yaklaşım”, *İslamiyat* 8/2 (2005), 76.

¹⁰ Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 319.

¹¹ Georg Ritzer, *Sosyoloji Kuramları*, çev. Himmet Hülür (Ankara: Deki Basım Yayımları, 2013), 119.

¹² Çelik, “Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik Bir Yaklaşım”, 74.

¹³ Kuyucuoğlu, *Din Sosyolojisinde Kuram ve Yöntem Sorunu*, 160-161.

¹⁴ Bk. Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, 11, 46-47.

“Münzevi Protestanlık” kategorisini bir tip olarak kullanmıştı.¹⁵ Bu açıdan bizim çalışmamızın bir benzerinin Weber tarafından daha önce uygulandığını söyleyebiliriz. Ancak bizim kullandığımız halvet deneyimi, “Münzevi Protestanlık” tipinin bir kopyası veya uyarlaması olarak görülmemelidir. Çünkü Weber onu Protestanlık ahlakının incelemesinde kullanmaktaydı. Biz ise hem oldukça somut bir örneğe odaklanmakta hem de bunu toplumun din üzerindeki (bilhassa İslam) etkisini incelemek için kullanmaktayız.

Wach, topluluğun dine etkisinin, sistematik olarak incelenmesine ve bu konuda hacimli bir literatürün ortaya çıkmış olmasına rağmen tam manasıyla tespit edilememiş olduğunu ileri sürmektedir.¹⁶ Kanaatimizce bunun nedenlerinden biri konunun çoğunlukla teorik kuramlar bağlamında ele alınmasıdır. Elbette teorik kuramlar hafife alınmazlar, onlar uydurma düşünceler değil belli bir gözlem, birikim, analiz ve düşünmenin sonunda ortaya çıkan değerli bilgilerdir. Fakat ampirik çalışmaların teorik bilgileri pekiştirmede veya yanlışlamada tartışılmaz bir yerinin olduğu da inkar edilemez.

2. Toplumdan Somut Bir Kaçış Şekli Olarak Halvet (İnziva)

2.1. Dinin Toplumla Zorunlu İlişkisi

Dinin toplumun dışında olamayacağı fikri Din Sosyolojisinin temel iddialarından biridir. Buna göre dinler, hayatta kalmak için kurucunun şahsi dünyasından çıkmak ve başka kişilere de da aktarılmak zorundadır. Aksi takdirde din, kişisel bir tecrübe olarak kalır ve bu tecrübeyi yaşayan kişinin ölümüyle birlikte yok olur gider. Bu gün “Dinler Tarihi” dediğimizde aslında nesnelleşmiş yani başka kişilere de aktarılabilir toplumsal hale gelmiş dinlerden bahsediyoruz. Başkasına aktarılmamış ve başkası tarafından bilinir hale gelmemiş bir tecrübe din değil olsa olsa subjektif bir aşkınlık deneyimi olabilir. Bu, fikri kökeni Weber’e dayanan ve “karizmanın rutinizasyonu” diye adlandırılan kurumsallaşma süreciyle aynı anlama gelmektedir. Weber’e göre karizmatik lider toplumsal coşkuyu kendi çekiciliği sayesinde üstünde toplar. Lider öldüğünde ve coşku yatışmaya başladığında ise onu devam ettirme görevini kurumsal yapılar üstlenir. Aksi takdirde ne kadar güçlü olursa olsun mesajın etkisi zamanla sönmeye başlayacaktır. Bu yüzden kurumsallaşma bir din için hayati zorunluluktur.¹⁷ Aynı yaklaşımı Mensching’de¹⁸ ve Wach’da¹⁹ da görmek mümkündür.

Söz konusu fikir tersten ifade edildiğinde genel bir toplumsal kaidenin ifadesine dönüşmektedir. Bunu Wach’ın sözleriyle aktaracak olursak, “her din belli sosyal şartlarda ortaya çıkar ve belli sosyal zümreler tarafından yaşatılır.”²⁰ Bu da dinsel bir topluluğu, dinin ayrılmaz organik bir parçası haline getirir ki Wach dolaylı yollardan, bir cemaati olmaksızın bir dinin olamayacağından bahseder. Onun bir dinin üç temel unsuru olarak saydığı, tanınmış üç kategorisi bunun göstergesidir. O, bunları akide, ibadet ve dini topluluk olarak tespit etmiştir.²¹ Dinin bir topluluğu iktiza ettiği görüşü şimdi -bilhassa

¹⁵ Kuyucuoğlu, *Din Sosyolojisinde Kuram ve Yöntem Sorunu*, 159.

¹⁶ Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, 31.

¹⁷ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 2004), 97-100.

¹⁸ Gustav Mensching, *Din Sosyolojisi: Din Kültür ve Toplum İlişkileri*, çev. Mehmet Aydın (Konya: Literatür Yayınları, 2012), 225.

¹⁹ Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, 42, 46.

²⁰ Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, 32.

²¹ Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay (İstanbul: İFAV Yayınları, 1995), 43-61.

Türkiye'deki Din Sosyolojisi çevrelerince- neredeyse istisnası olmayan bir kaide gibi kabul görmüş bir ilkedir.²²

Kurumsallaşmanın tamamlanması dinin aktarım sürecinin devamlı hale gelmesi anlamına gelmektedir ki bunun sosyoloji literatüründe adı "dini toplumsallaşma"dır. Bu süreçte kişi toplumun karakteristik dilini, düşünce yapısını ve davranış kalıplarını öğrenir. Öyle ki bu süreç toplumun dini mirası devam ettirmesi için -tıpkı dinin kurumsallaşmasında olduğu gibi- zorunlu görülür. Böylece bir dinin hayatiyetini devam ettirebilmesi için topluma akması (toplumsallaşması) bunun için de dini bir toplum ve dini bir geçmişe dayanıyor olması bir gereklilik olarak ortaya çıkar.²³

Şimdi bir din ister pozitivistlerin ileri sürdüğü gibi toplum tarafından icat edilmiş olsun²⁴ isterse de Weberyen bir paradigmanın yansıması olarak -yukarıdaki şekliyle de anlatıldığı üzere- toplum tarafından taşınıyor olsun; her ikisinde de birey dini bir mirası devralmak için topluluğun varlığına mecbur kalmaktadır. Öyleyse burada konumuz açısından merkezi olan şu soruları sorabiliriz: Toplum olmazsa dinden geriye ne kalır? Dini, toplumun dışında arayan dinden yana ne bulabilir? Bir şey bulsa bile nesnel bir referansa başvurmaksızın bunun din olduğunu anlayabilir mi?

Halvet deneyimi bu soruların cevaplanması için önemli bir referans noktası olabilir. Çünkü bu deneyim mümkün olduğu kadar toplumdan izole edilmiş şartlarda gerçekleşir. Bu durumda ortaya çıkan farklı deneyimler, söz konusu soruların cevaplarına dair ipuçları barındırır. Biz de yukarıda bahsi geçen deneyimi bu soruları cevaplamak amacıyla analiz edeceğiz. Fakat öncelikle bazı kavramsal açıklamalara değinmek yararlı olacaktır.

2.2. Halvet (İnziva) Nedir?

İnziva tasavvuf literatüründe "bir kenara çekilme, alâkayı kesme, beden ve düşünce itibariyle ayrı olma" gibi anlamlara gelir. İnziva Allah'a daha ihlâslı şekilde ibadet etmek amacıyla dünyaya ait işlerden kişinin kendini soyutlamasını ve Allah'a bütün varlığıyla yönelmesini ifade eder.²⁵ İnziva halvethane veya çilehane olarak anılan mekânlar içinde yaşanan özel bir tecrübedir. Bu mekânlar sufilerin nefislerini terbiye etmek, yeni manevi mertebeler yakalamak amacıyla ibadet ve tefekküre daldıkları, dünyadan kendilerini soyutlayarak yalnız başlarına kaldıkları küçük ve loş odalardır.²⁶ İnzivanın amacı kişi ile Allah arasına giren engellerin kaldırılması olarak görülmektedir. Bu engellerin çok olduğu düşünüldüğü için inziva kırk gün boyunca sürer. Her bir günde Allah'la kul arasına girmiş bir engelin kalktığına inanılır.²⁷

Tasavvuf geleneğinde, bu engellerin insan hayatına çoğunlukla topluma karışma vasıtasıyla girmiş olduğuna inanılır. Bu açıdan bakınca tasavvuf geleneğinde aslında topluma karşı negatif bir tutumun varlığından bahsetmek mümkündür. Her ne kadar bu negatif tutumu eski tasavvufçuların literatüründe daha net olarak görmek mümkünse de

²² Mesela bk. Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 252.

²³ Yakup Çoştu, "Toplumsallaşma ve Din", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapçioğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 369, 371, 375.

²⁴ Bk. Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, 31.

²⁵ Süleyman Uludağ, "Uzlet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/256.

²⁶ Bkz. Safi Arpaguş, *Mevlevilikte Manevi Eğitim* (İstanbul: Vefa Yayınları, 2009), 95.

²⁷ Şihabuddin Sühreverdi, *Gerçek Tasavvuf: Avarifu'l Maarif*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2010), 273.

bunun en azından geleneksel bir inanç olarak şimdi de devam ettiği ileri sürebilir. Burada örnek olması açısından eski tasavvufçuların görüşlerinden bazılarına değinmek yararlı olacaktır.

Tanınmış sufilerden Ebû Talib el-Mekki'ye (ö. 996) göre halkın arasına karışmak kişinin hayır amellerle kuvvet kazanmış azmini zayıflatır ve kulun halvette elde ettiği sağlam kalp bağına gevşetir. Kişi diğerlerine bakarak dünyaya meyleder. Kazanma, harcama, mal biriktirme gibi eylemler insanlara karışmakla ilgilidir. İnzivaya giren kimse insanları görmekten kurtulduğu için dünyevi konularla meşguliyeti azalır, kendini Allah'a yöneltmeye başlar. El-Mekki, velinin yalnızlığını "izzet" insanlara karışmasını ise "zillet" olarak nitelemektedir.²⁸ Molla Cami (ö. 1492) ise topluma karşı mesafeli duruşunu şöyle dile getirmektedir: "Köylerden kentlerden bıkkınlık duymuş, bir ahunun köpekten kaçışı gibi bu köpek huylulardan kaçan biri gibi ol. Yüce kişiler hep mezarda, toprak üstünde olanlar ise ruhsuzlar, asıl ölümler toprak üstünde olanlar... İnziva haremde tanıdığa ve yabancıya giriş çıkış kapılarını kilitle. İsa nefesliler gibi manastıra kapan, evini yabancılardan arındır."²⁹ İlk mutasavvıflardan İbrahim b. Ethem'in, (ö. 777) "halkı bir kenara koy Allah'ı yar ve dost edin" diyerek yöneticisi olduğu şehri terk ettiği ve bir çölde dört sene münzevî hayat yaşadığı bilgisi nakledilmektedir.³⁰

Tasavvuf geleneğinde topluma karşı negatif tutumun örnekleri bununla sınırlı değildir. Bu gelenekte toplumla mecburen irtibat kurulsa bile dikkatli olunması gerektiğine dair bir inanış vardır. Çünkü toplum Allah'la kul arasına girmiş en büyük engellerden biri olarak görülür. Toplum bizzat ve yekpare bir sebep olmaktan ziyade tüm sebeplerin birleştiği bir ortam olarak değerlendirilir. Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere toplumun dışlanmasının nedeni kişiyi mala, meşguliye davet etmesi, günahlı ortamı hazırlaması ve böylece kişinin Allah'la arasındaki kalp bağına zayıflatmasıdır. Kişi sürekli bir inziva hali (uzlet) yaşayarak bundan tamamen kurtulması mümkün olduğu gibi bu yapamazsa belli aralıklarla yapılan kırk günlük halvet sayesinde de bunu belli ölçüde başarabilir. Bu kırk günlük süreç bir nevi tedavi ve rehabilitasyon yani toplumun kişi üzerinde açtığı manevi yaraları sarma süreci gibi değerlendirilir.

Halvet, toplumdan kaçışın en somut denemelerinden biridir. Kişinin topluma karşı hem zihnen hem de bedenen uyguladığı bir öz tecrit yöntemidir. Halvette topluma karşı iki aşamalı bir izolasyon süreci uygulanır. Kişi öncelikle fiziki olarak kendisini toplumdan soyutlar, sonrasında ise zihnindeki toplumsal kalıntılardan kurtulmaya çalışır. Yani kişi hem dışarıdaki toplumdan hem de zihninde yaşayan içerideki toplumdan kendisini yalıtmaya çalışır. Bu uygulamaların sonunda kişi ile Allah arasına giren toplumsal kalıntıların temizlenmesi ve kişinin temiz bir kalple Allah'a yönelmeyi başarması beklenir. Peki, bu süreçte kişi kendisini toplumdan gerçekten ne kadar izole edebilir? Bir diğer ifadeyle toplumla arasındaki bağı ne kadar koparabilir?

Çalışmanın bundan sonraki kısmında yukarıda bahsi geçen deneyimi analiz etmeye çalışacağız. Bunun sonucunda ise kişinin ne derecede toplumdan kopmayı başarabildiğine dair bir sonuç çıkarmaya çalışacağız.

²⁸ Ebu Talib El Mekki, *Kutu'l Kulub: Kalplerin Azığı*, çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2004), 1/392, 393, 399, 400, 401.

²⁹ Molla Cami, *Sufilere Armağan:Tuhfetü'l Ahrar.*, çev. Yusuf Öz (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2009), 133, 136.

³⁰ Hücviri, *Keşfu'l Mahcub: Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2010), 169-171.

3. Kişiyi Topluma Bağlayan Unsurlar

Bu başlık altında Özsel'in deneyim sırasında aktardığı ifadeler analiz edilmiştir. Böylece deneyim sırasında varlığını koruyan toplumsal unsurlar tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu unsurlar bireyi topluma, toplumu da bireye bağlayan unsurlar olarak değerlendirilmektedir. Bunlar; dilsel bağlar, dini öğretiler, kültürel izler/anılar ve kişinin kendisi olarak tespit edilmiştir.

3.1. Dilsel Bağlar

Bireyin toplumdan aldığı en güçlü miras olan dil sadece basit anlamda bir iletişim aracı değildir. O, aynı zamanda toplum ile birey arasındaki siberetik ilişkiyi kontrol eden sistemi de oluşturur. Bu yüzden dili sadece betimlemek için kullanılan yalın bir araç olarak görmek hatalıdır. O, tarihi ve sosyolojik yönleriyle ele alınması gereken muazzam bir kültür taşıyıcısı ve belirleyicisidir.³¹ Dil ortak dünyanın üyesi olmak açısından toplumsallaştırmanın da temel aracıdır.³² Durkheim ve takipçileri dili bireyin dışında ve onu zorlayıcı bir toplumsal araç olarak görmüşlerdir.³³ Pozitivist yaklaşımlarından dolayı fikirleri bazı çevrelerce "tırnak içine" alınmış olsa da onların dilin işlevine dair görüşlerinin bu gün bile önemini koruduğu söylenebilir.

Dini toplumsallaşma konusuna yukarıda değinmiş ve ister pozitivist bir işlevselcilik bakış açısından olsun isterse Weberyen bir anlayış (verstehen) geleneğinden olsun toplumun dışında bir din tasarlamının imkânsız görüldüğünden bahsetmiştik. İşte bu imkânsızlığı, bir bakıma, var eden ve insanı önce topluma oradan da dine bağlayan ana unsur dildir diyebiliriz. Bu yüzden de kişi, dilsel unsurlardan kendisini kolaylıkla soyutlayamaz. Mesela -aşağıda da geleceği üzere- kişi bazı teknikler kullanarak kendi fizyolojisinden ve zihinsel-ruhsal baskılarından belli ölçüde soyutlanabilmektedir. Dilin ise adeta tecrübenin her aşamasına sirayet eden bir yapısı olduğu görülmektedir. Bu da kişi belli bir dili konuştuğu sürece nereye giderse gitsin, beraberinde ait olduğu toplumun en güçlü unsurlarından birisini taşıyacağı anlamına gelmektedir.

Şimdi dilsel bağları tespit etmek amacıyla söz konusu halvet deneyiminden iki örnek aktaracağız. Fakat dilsel bağların varlığını gösteren örneklerin bu ikisiyle sınırlı olmadığını bilhassa belirtelim. Hatta aşağıda kategorik olarak ele alınan tüm bağların aslında bir bakıma dilsel bağları da kapsadığını söyleyebiliriz. Verilerin farklı kategoriler altında değerlendirilmesi tamamen analitik amaçlı olup kategorilerin birbirinden bağımsız olduğunu göstermemektedir. Tüm kategoriler birbiriyle irtibatlı, hepsi de dille irtibatlıdır. Bizim dili ilk sıraya almamızın nedeni de budur.

"...yanmış bitmiş hissediyorum kendimi,...kim ne derse desin ben eve okyanusa dönmek istiyorum, ...ben vermeliyim, Allah'a verebileceğim tek şey "ayna kadar parlak bir gönül" diye bir yerde okumuştum. Öyle olsun o zaman."³⁴

³¹ Mustafa Tekin, *Kutsalın Serüveni: Modern ve Postmodern Süreçte Dinin Sosyolojik Açılım İmkânı* (İstanbul: Açılım Kitap, 2003), 89-106.

³² Ali Coşkun, *Sevgi Sosyolojisi: Din Sosyolojisi ve Antropolojisi Yazıları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 56-67.

³³ Ritzer, *Sosyoloji Kuramları*, 78.

³⁴ Özsel, *Halvette 40 Gün*, 109.

“Mevlana’nın katı analogları ve aşk sözleriyle soğukkanlı ve akademik bir yaklaşımı olan İbn-i Arabi birbirini adeta tamamlıyor. Derin bir inançla kendimi teslim ettiğim bu uyumlu beyin yıkama sürecinde dengemi bulmaya çalışıyorum.”³⁵

İlk cümlede dikkat çeken iki nokta bulunmaktadır. İlki kendisini toplumdan tamamen tecrit etmişken ve doğrudan deneyimler yaşıyorken Allah’a bir şey vermesi gerektiğini hissediyor fakat ne vereceğini bilmiyor olmasıdır. Tam o sırada daha önce başkasından öğrendiği “ayna kadar parlak bir gönül” cümlesini hatırlıyor ve Allah’a ne vereceğini anlıyor ve “öyle olsun o zaman” diyerek vereceği o şeyi kabul ediyor. İkincisi ise dönmek istediği okyanustur. Okyanus, tasavvufta sınırsız ve sonsuz olan asıl varlığı sembolize ediyor ve yazar bunun ne anlama geldiğini aslında Mevlana’dan öğrenmiş.³⁶ Diğer cümlede ise deneyimin derinleştiği anlarda ortaya Mevlana ve İbn Arabi kıyaslaması çıkıyor. Mevlana ve İbn Arabi hakkındaki fikirleri aslında onların kitaplarında okuduğu bilgilere dayanmaktadır.

Burada önemli olan nokta şudur: Bunlar aslında günlük yaşamda herkesin hatırlaması muhtemel olan bilgiler ve kıyaslamalardır. Aynı bilgiler ve kıyaslama akademik bir çalışma sırasında da ortaya çıkarılabilir. Fakat burada bunlar derin bir halvet sırasında kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Buna şaşırılmaması gerekir. Çünkü bunlar aslında dilsel bir aktarımın bilincin her noktasına sirayet ettiğinin göstergesidir. Bilinç hafifledikçe daha serbest bir çağrışım esnasında ortaya çıktığı görülmektedir. Bilginin bilince aktığı dilsel formların aynen korunmuş olması önemlidir. Burada deneyim sahibinin Mevlana ve İbn Arabi’yi dilsel formların ötesinde tecrübe edemeyeceği sonucuna ulaşılabilir. Çünkü yüzyıllar önce yaşamış ve birbiriyle irtibatı olmamış bu iki kişi bir başka kişinin bilincinde birleşmekte ve birbirini tamamlar mahiyette ilişkiye girmektedir. Bu ilişki ağını kuran yegâne aracın dil olduğu şüphe götürmez bir gerçektir. Bu da belli ki söz konusu kişinin aldığı eğitimle alakalıdır. Şayet bu iki tarihi şahsiyet hakkında hiçbir eğitim almasa, hiçbir yazı okumasa ve kimseden sözlü bir bilgi edinmeseydi yine de halvet sırasında bu bilgiler zihnine düşebilir miydi? Bizce buna “hayır” cevabını vermek yanlış olmaz. Çünkü tarihin farklı zamanlarında yaşamış sayısız dini kişilikler vardır. Söz konusu deneyimin sahibine hiçbir dilsel araçla aktarılmadıkları için tecrübenin de hiçbir aşamasında ortaya çıkmamışlardır. Diğer bir ifadeyle bu kişilikler söz konusu kişinin dil dünyasına giremediklerinden bilinç ve zihin dünyasına da girememişlerdir.

Bu iki cümleden ilki halvetin 31. gününde ikincisi ise 15. gününde aktarılmıştır. 39. günde ise Bistami’den bir dua hatırladığı aktarılmaktadır:

“Beyazıdı Bistami’nin duasını duyuyorum rüyamda: Dileksizliği diliyor isteksizliği istiyorum. Sözsüz, yazısız ve görüntüsüz. Özünde çok yalın tekrar tekrar diretiyor”³⁷

Halvetin son aşamasında nakledilen deneyimlerden de anlaşılacağı üzere dilsel süreçler halvetin her aşamasında ortaya çıkmaktadır. Bilhassa son aşamada bile dilsel formların kendisini korumuş olması dikkat çekicidir. Fakat şu detayı atlamamak gereklidir. Her ne kadar kendini korumuş olsa da dilselliğin, deneyimin sonlarına doğru zayıfladığı görülmektedir. Nitekim son alıntıda dikkat edilirse “sözsüz, yazısız ve

³⁵ Özelsel, *Halvette 40 Gün*, 72.

³⁶ Özelsel, *Halvette 40 Gün*, 53.

³⁷ Özelsel, *Halvette 40 Gün*, 122.

görüntüsüz” diye bir ifade kullanılış. Bu, halvetin sonuna yaklaştıkça bilgilerin ve anıların dilsel formlarında zayıflama olduğuna dair bir veri olarak değerlendirilebilir. Gerçekten de son günlere yaklaştıkça tecrübelerdeki derinliğin arttığı, dilselliğin azaldığı okuyucu tarafından da fark edilmektedir. Ancak yazar bunları aktarırken tekrar dilselleştirmek zorunda kaldığı için bu farkın derinliği okuyucuya tam olarak geçmeyebilir. Dilselliğin azaldığının en açık ifadesi kırk günden sonra dil yeteneğinin zayıfladığını belirtmesidir. Hatta halvetten çıktıktan sonra yanındakilerin aynı dilde konuştuklarını bile bir süre fark edemediğini belirtmiştir.³⁸ Dilsellik konusuna ileride tekrar girecek ve dilselliğin azalmasıyla toplumsal olmayan deneyimlerin artması arasındaki eş zamanlı değişimi anlamlandırmaya çalışacağız.

3.2. Dini Öğretiler

Yukarıda aktarılan pasajlara dikkat edilirse bunların aynı zamanda dini öğretiler olduğu görülür. Bu demektir ki kişinin almış olduğu dini eğitim onun şahsiyetinin bir parçası haline gelmekte ve kişisel bir deneyim esnasında tezahür etmektedir. Burada önemli olan nokta hatırlanan kişilerin, dini sözlerin, şahsiyetlerin vs. kişinin ait olduğu topluluk tarafından öğretiliyor olmasıdır. Söz konusu deneyim mesela İbn Arabî'nin dışlandığı, eleştirildiği veya hiç kimsenin haberinin olmadığı bir topluluğa üye olan birisi tarafından yaşanmış olsaydı İbn Arabî aynı şekilde tecrübenin içine girebilir miydi? Bunun cevabını tahmin etmek zor değildir. Öyleyse söz konusu deneyimi yaşayan kişinin hem Mevlana'yı hem de İbn Arabî'yi önemli ve değerli dini şahsiyetler olarak gören bir topluluğa mensup olduğunu ileri sürebiliriz. Gerçekten de Özsel Mevlevî tarikatına üye olmuş ve dini bilgisiyle birlikte önemli şahsiyetleri Mevlevî geleneği içinde öğrenmiş birisidir. Yani o halvet halindeyken aslında bambaşka bir dünyanın deneyimini değil Mevlevî öğretisini yaşamaktadır denilebilir. Deneyimin 22. gününde şunu aktarmaktadır:

“Mevlana'nın dediği 'iyi gün de kötü gün de yoktur' sözünü daha iyi kavıyorum. Kesinlikle kötü olan bir şey daha ileri bir farkındalık aşamasında iyiye dönüşebilir.”³⁹

Elbette dini öğretiler sadece belli bir meşreple sınırlı değildir. Buna Kur'ân'dan öğrenilen bilgiler de dâhildir. Ve deneyim boyunca Kur'ân'dan bazı ayetleri hatırladığı ve deneyimin o anıyla bütünleşen bir anlam yakaladığı görülmektedir.

“...Uyanıyorum, her yer hala karanlık. Duha Suresi aklımdan geçiyor...’ve durgun karanlık geceyi düşün.”⁴⁰

“Artık ne istediğimi daha iyi biliyorum... Kur'ân'a ilgim arttı, Kur'ân okumak artık düşünsel bir şey değil sezgi alanına açılan bir kapı.”⁴¹

Bunu halvetin 37. gününde nakletmiştir. Kur'ân'a ilgisinin arttığını söylediği zaman, deneyimin derinleştiği yani halvetin son günlerine tekabül etmektedir. Elbette Kur'ân'dan bir şeyler hatırlaması ve Kur'ân'a ilgi duyması bir münzevi için şaşılacak bir şey değildir. Fakat bu dışarıda yani toplum halindeyken öğrendiği deneyimin halvet halindeyken tekrar ortaya çıktığını göstermesi açısından önemlidir. Günlük yaşantıdan farklı olarak Kur'ân'ın artık sezgi alanına açıldığını söylüyor. Bu aslında önemlidir, çünkü günlük hayatta Kur'ân'ın sezgi yoluyla bilinmesi pek tanıdık gelen bir olgu değildir.

³⁸ Özsel, *Halvette 40 Gün*, 130.

³⁹ Özsel, *Halvette 40 Gün*, 88.

⁴⁰ Özsel, *Halvette 40 Gün*, 128.

⁴¹ Özsel, *Halvette 40 Gün*, 120.

Kur'ân'ın günlük hayatta daha çok dilsel sınırlar içinde idrak edildiği söylenebilir. Bunun düşünsel değil sezgisel olduğunu söylemesi dilsel formların belli ölçüde dışına çıkmaya başladığı anlamına gelir. Bu, halvetin sonlarına doğru dilsellin azaldığına dair ileri sürülen iddiaları doğrular niteliktedir. "Dilsel Bağların" ele alındığı başlıkta buna değinilmiştir.

3.3. Kültürel İzler ve Anılar

Burada yazardan aktarılacak iki alıntıdan birincisi 40. gün yani son, ikincisi ise 33. gün nakledilmiştir. İkisinin de deneyimin derinleştiği zaman dilimine ait olması önemlidir. Dikkat çekici olanı ise bu tecrübelerin kültürel kalıntılara ait olmasıdır. Yazar tarih vermediği için tam olarak bilinemese de henüz Müslüman olmadan önceki hayatına ait anılar olduğu anlaşılmaktadır. Hatırlanacağı üzere yazar sonradan Müslüman olmuş bir Alman'dır.

"Rüyamda Simon ve Garfunkel'in eski bir şarkısını duyuyorum... Rüyamda doğum günümüş. Bu sana lütf diyor bir ses... İçimden mutluluk gözyaşları yükseliyor. Her şeye ne kadar müteşekkirim. Nur üstüne nur rahmet üstüne rahmet."⁴²

"Carmen Operası boyuca hissettiğim bütün duyguları daha güçlü olarak tekrar yaşıyorum: Sonsuz sevgi, acı, teselli..."⁴³

"Daha sonra California'dan bir arkadaşımın bana yazdığı şiirin ilk satırı: "Karanlığa karşı bir mum yak" ..."⁴⁴

Yazar Almanya'da doğup büyümüş, oranın kültüründe yetişmiş birisi, uzun yıllar California'da kalmış, orada eğitim görmüş. Simon ve Garfunkel 1960'ların popüler Amerikan müzik gruplarından biri. Söz konusu şarkı muhtemelen sevdiği eski bir şarkı, doğum günü partisi ve bir arkadaşının ona yazdığı şiir. Bunlar belli ki unuttuğu bazı anılardı, bir inziva anında tekrar yüzeye çıktığı görülüyor. Burada önemli olan bu anıların onun yaşadığı kültüre ve geçmişe ait olmasıdır. Görüldüğü gibi yaşamış olduğu kültürel geçmişi, inziva anında yaşadığı duyguları anlamlandırması için ona bazı şablonlar sunmaktadır. Demek ki, aynı kişi bir Hindu olsa muhtemelen Hint kültüründen, Asyalı olsa Asya kültüründen kalma anıları hatırlayacak ve yaşadığı duyguyu bunlarla anlamlandıracaktı.

Burada bir diğer önemli nokta ise bu anıların ve kültürel kalıntıların halvetin sonlarına doğru yani tecrübenin derinleştiği ve az ileride geleceği gibi toplumsal olmayan deneyimlerin sık yaşandığı süreçte ortaya çıkmış olmasıdır. Bu durum kişinin kültürel mirasının onun en derin tecrübelerine sirayet edecek kadar etkili olduğunu göstermektedir. Bu da toplumun gerek kültürel mirasıyla gerekse canlı unsurlarıyla bireyi kuşattığına dair bir başka kanıt sayılabilir.

3.4. Kişinin Kendisi

Kişi aslında toplumun bir parçası olduğundan inzivaya giren kişi kendisiyle birlikte bir nevi ait olduğu toplumu da halvethaneye taşımış demektir. Öyleyse kişinin, kendisinden soyutlanmayı başaramadan toplumdan soyutlanamayacağı söylenebilir. Özelsel halvete girmeden önce tavsiye istediği deneyimli bir arkadaşı ona "kendine karşı

⁴² Özelsel, *Halvette 40 Gün*, 127, 128.

⁴³ Özelsel, *Halvette 40 Gün*, 112-113.

⁴⁴ Özelsel, *Halvette 40 Gün*, 128.

sabırlı ol” tavsiyesinde bulunmuştur.⁴⁵ Kişinin halvette kendisiyle mücadele etmesi bir bakıma toplumla da mücadelesi etmesi anlamına gelmektedir. Çünkü kişinin benlik, bilinç, davranış, alışkanlık ve şahsiyetinde toplumun tartışılmaz bir etkisi vardır ve kişi bu etkiyi kendisiyle birlikte halvet hücresine taşımaktadır. Bununla neyi kastettiğimizi sembolik etkileşimcilerin fikirlerine gönderme yaparak açıklayabiliriz. Sembolik etkileşimciler bireyle toplumun ontolojik olarak birbirinden ayırlamayacağını, aksine bunların birbirini tamamlayan parçalar olduğunu ileri sürmektedirler.⁴⁶ Kuramın kurucusu sayılan Mead toplumsal grup olmadan öz bilinçli bireyin, mantıksal olarak olanaksız olduğunu savunmaktadır. Kuramın temel ilkelerinden biri de kişinin düşünme kapasitesinin toplumsal etkileşim tarafından şekillendirildiği iddiasıdır.⁴⁷

Öyleyse kişinin toplumdan soyutlanması bir bakıma kendinden de soyutlanmasını gerekli kılmaktadır. Özsel, deneyim sırasında kendi beden ve zihninin baskısından kurtulmak için çeşitli araçlar kullandığını bildirmektedir. Bunlar ilk olarak zikir, ikinci olarak da ney sesidir. Halvet odası kişinin kendisinden soyutlanması için özel olarak hazırlanmıştır. Odaya giren ışıktan, odadaki eşyalara kadar her şey kişinin içe kapanmasına müsait hale getirilmiştir. Böylece duysal yalıtımın tam olarak sağlanması için gerekli olan tüm kombinasyonlar hazırlanmıştır. Buna, ağır oruç, hareketsizlik, karanlık ortamın da eklenmesi sayesinde halvet odası fiziksel ve ruhsal bakımdan etkili bir ortam haline gelmiştir. Kişinin trans haline geçişini sağlamak için gerekli olan hareket ise zikirle verilir. Özsel, halvet esnasında kendini saran ve sürekli kıskırtan düşüncelerden zikir yoluyla kurtulduğunu ve zikir sayesinde kendinden geçmeye başladığını (trans) kitabının muhtelif yerlerinde belirtmiştir:

“Zikirlerle yolu tıkayan yararsız düşünceleri saptıyor ve dağıtıyorum.”⁴⁸

Bir zikirten diğerine otomatik atlayış, düşünmeksizin yapılan zikirler, baş hareketleri ve trans durumunun başlaması.⁴⁹

“...Yine bismillah zikri, kafam rahatça sallanıyor, hissedilir bir değişme...”⁵⁰

Otomatik zikirler, trans haline geçtiğini düşünme hissi...⁵¹

“...saplantım geçti mi? Bu yönde hiçbir düşünceye izin vermiyorum. Kendimi zikirle oyalıyorum. Her geçen gün daha çok ağlayarak zikirlerime devam ediyorum... Bütün kavramların ötesinde oluşunun idrakine varıyorum. O burada ve hiçbir yerde. Bu his öyle bir yoğun ki bir nabız gibi atıyor içimde...”⁵²

“Gitgide hakkı hissetmeye başlıyorum. Zikirlerin farklı farklı renkleri var: Hu Allah: içime yumuşak ve ılık akan bir özsu veya koyu renk bir bal gibi. Hayy Allah: aktif mutlu ve enerjik bir his veriyor. Ya aziz, azametli tınısı, İslam’ın aktif unsuru olan zaferi gücü getiriyor. Allah ismi son derece rahatlayıcı ve kuşatıcı”⁵³

⁴⁵ Özsel, *Halvette 40 Gün*, 51.

⁴⁶ Özcan Güngör, “Sosyolojik Bir Teori Olarak Sembolik Etkileşimciliğin Ontolojik Temeli ve Din Olgusu”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/1 (2013), 85.

⁴⁷ Ritzer, *Sosyoloji Kuramları*, 355, 369.

⁴⁸ Özsel, *Halvette 40 Gün*, 30.

⁴⁹ Özsel, *Halvette 40 Gün*, 37.

⁵⁰ Özsel, *Halvette 40 Gün*, 53.

⁵¹ Özsel, *Halvette 40 Gün*, 56.

⁵² Özsel, *Halvette 40 Gün*, 58-59.

⁵³ Özsel, *Halvette 40 Gün*, 66.

Burada dikkat çekici olanı, zikrin ilk günler bir mecburiyet olarak ortaya çıkması. Özellikle trans haline geçmek için ilk on gün zikirlerin araçsal kullanımı çok belirgin. Zikre başvurma deneyimin ilerleyen günlerinde de devam ediyor fakat sonrakiler daha çok deneyimin derinliğini artırmaya yarıyor. İkisi arasında fark var. Yukarıda aktarılan deneyimlerden biri hariç hepsi ilk 10 güne aittir. 5. günde zikirlerin ontolojik varlığını hissettiği, özgürlük duygusu yaşadığı ve benliğini kaplayan ruhsal bedensel bütünlükle birlikte tamamlanmışlık hissi yaşadığı nakledilmiş.⁵⁴ 13. günde “gitgide hakkı hissetmeye başlıyorum, zikirlerin farklı farklı renkleri var” deneyimi aktarılmış. Yani zikrin ontolojik varlığını hissetmiş 5. günde başlamışken aslında gerçek deneyimin 13. günden sonra başladığı görülüyor. Ondan önce bedeni ve zihni biraz zorlama durumu var ve zikir bunun için en etkili araç olarak kullanılmış gözüküyor. Bu, deneyim derinleştikçe zikirlerin fonksiyonlarının da değiştiği şeklinde yorumlanabilir. İlk olarak zikir, kişinin kendisinden soyutlaması, bedenin isteklerini bastırabilmesine yararken ilerleyen günlerde deneyimin derinleşmesine yaramaktadır.

Benzer bir durumun ney sesi için de geçerli olduğu görülmektedir. Mesela 6. günde tefekkür ve ney sesi eşliğinde balona benzer bir ortamda olma ve ney eşliğinde “latif” bedende süzülme hissi yaşadığı nakledilmiş.⁵⁵ İlk günlerde trans hali dediği soyutlanma durumuna geçmek için ney ve zikrin etkili hatta gerekli olduğu anlaşılmaktadır.

Bizce asıl önemli olan 10. günde dilselliğin dışında yaşanan deneyimlerin başlamış olması. “Bütün kavramların ötesinde oluşunun idrakine varıyorum” ifadesinden dilselliğin iyice zayıfladığı anlaşılmaktadır. Bireyi topluma bağlayan en güçlü araç dil olduğundan, kanımızca dilselliğin azalması gerçek bireysel deneyimlerin ortaya çıkması için önemli bir gelişmedir. Halvetin ilerleyen günlerinde yaşanan deneyimler bunu destekler niteliktedir.

Özelsel, zikir ve ney aracılığıyla ortaya çıkan durumu trans hali olarak niteleyip bunu psikolojik süreçlerle açıklamaktadır. Fakat bizce bunun aynı zamanda sosyolojik bir anlamı da vardır. Halvethaneye girmek kişiyi fiziksel olarak toplumdan soyutlar fakat zihinsel bağ devam eder. Yukarıda da geçtiği üzere kişi aslında toplumun bir parçasıdır ve bu bağ sayesinde kişi kendisiyle birlikte halvet hücresine toplumdan bir parça getirmiş olmaktadır. Trans hali burada kişinin kendisinden kaçma halidir ki bu da dolaylı olarak yine toplumdan kurtulma çabası anlamına gelmektedir. Kişinin sahip olduğu anılar, hüznler, sevinçlerle birlikte, öğrendikleri, düşünceleri, günlük gelişmeler, yeme içme alışkanlıkları da dâhil birçok etken onun zihnini dışarıdaki toplumla anlık olarak irtibatlı hale getirir. Trans haline girmeye çalışmak aslında bu irtibatı kesmek için yapılan bir girişimdir.

Bu süreci bazı fizyolojik gerekçelerle açıklamak da mümkündür. Özelsel zikir ve namazla, iç kulağın aşırı uyarılması arasında bir irtibat kurmaktadır. Ona göre bedenin duruşu, kan dolaşımı ve nefesin beyin üzerinde sanılandan daha fazla etkisi vardır ve etnopsikolojik araştırmalar belli bedensel duruş ve hareketlerin bilinçte değişik hallerin ortaya çıkmasında etkili olduğunu göstermektedir. Bilinci etkileyen bu şartlar bilhassa halvet ortamında yapılan ibadet ve zikir için geçerlidir.⁵⁶ Tıpkı onun gibi sonradan

⁵⁴ Özelsel, *Halvette 40 Gün*, 40, 41.

⁵⁵ Özelsel, *Halvette 40 Gün*, 50.

⁵⁶ Özelsel, *Halvette 40 Gün*, 176, 179-180.

Müslüman olan ve tarikat öğretileri yoluyla zikrin mahiyetini fark ettiğini söyleyen Martin Lings'in görüşü de buna uygundur. Ona göre zikir, yayılan titreşimlerle özü harekete geçirmek suretiyle dinin üst ilmiklerini açabilir.⁵⁷ Bu da kişinin günlük yaşantısında tecrübe edemediği bazı dini deneyimlere açık olması anlamına gelmektedir.

4. Manevi Bir Topluluğun Onayına Duyulan İhtiyaç

Bu çalışmada öne sürülen en önemli tespitlerden biri kanaatimizce halvet halindeki kişinin mutlak bir yalnızlıktan tedirgin olması ve kendisinin manevi bir "sufiler" topluluğuna üye olduğunu hissettikçe rahatlamasıdır. Burada aktaracağımız deneyimler bir kişisel tecrübe anı olan inzivada bile kişinin bir topluluğun onayını almaya ihtiyaç duyduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Berger insanların dış dünya hakkındaki bilgilerini diğer insanlardan öğrendiğini ve diğerleri onları tasdik ettikçe makul gördüklerini ileri sürmektedir.⁵⁸ Aynı düşünce Arendt'in fikirleri arasında da vardır. Ona göre "hiçbir insani yaşam hatta vahşi doğada yaşayan münzevinin yaşamı bile başka insanların mevcudiyetine doğrudan ya da dolaylı yoldan tanıklık eden bir dünya olmadan var olamaz."⁵⁹ Feuerbach ise insanlardan yoksun, kendi içine kapanmış münzevi bir düşünceyi gövdeden ayrılmış bir baş gibi görmektedir. Ona göre insanın doğası sadece toplulukta, öteki insanlarla birliğinde ortaya çıkar. Bu, dinsel bilgi için de geçerli bir durumdur.⁶⁰ Söz konusu halvette yaşanan bazı deneyimler bu iddiaları belirgin şekilde doğrular niteliktedir.

Mesela 15. günde cinsel hazla karışık bir zevk duymaya başladığı aktarılmaktadır. Öyle ki o, bu hissi bütün bedeniyle hissettiğini ve başının üstünde sakın bir nabız gibi atışını duyduğunu belirtmektedir. Önce bundan rahatsızlık duymuş ve "ters giden bir şeyler" olduğu konusunda şüphelenmiştir. Fakat daha sonra birden bire zaman içinde aynı yolu deneyen bir sufiler topluluğu olduğunu hatırlamış ve rahatlamıştır. Bunun üzerine defalarca kanıtlanmış sufi sistemine güvenerek, yaşadığı her şeye sansürsüz şekilde devam etmeye ve gelişmeleri kabullenmeye karar vermiştir.⁶¹

Yine kendini saran düşüncelerden kurtuluş yolu olarak gördüğü zikirler için aklına gelen şüpheye düşürücü "acaba" sorularını aynı sufi sistemine güvenerek bertaraf ettiğini belirtmektedir. Ona göre "bunca eski ve denenmiş metotları uygulamak güven verici."⁶²

34. günde bazı günlerin hakkını veremediğini ve boşa geçtiğini düşünmeye başlamıştır. Kendinden önce halvette aynı sıkıntıları yaşayan sayısız dervişin hatırasına saygısızlık ettiğini düşünüp "keşke bu zamanı gerektiği gibi değerlendirebilsem. Bu yaşanan zincirin hakkını verebilsem" diye hayıflanmıştır.⁶³

⁵⁷ Martin Lings, *Öze Dönüş: Sorular ve Cevaplar*, çev. Zeynep Kot (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 15.

⁵⁸ Peter. L Berger, *Melekler Hakkında Söylenti: Modern Toplumda Tabiat Üstünün Yeniden Keşfi*, çev. Ali Coşkun - Nebile Özmen (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 60, 66.

⁵⁹ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 57.

⁶⁰ Ludwig A. Feuerbach, *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, çev. Oğuz Özügül (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1991), 134, 137.

⁶¹ Özelsel, *Halvette 40 Gün*, 72-73.

⁶² Özelsel, *Halvette 40 Gün*, 48.

⁶³ Özelsel, *Halvette 40 Gün*, 114.

40. günde yani halvetin son gününde sabah uyandığında ezan sesini duyduğunu ve o anda yaşadığı deneyimini şöyle aktarmaktadır: “Güneşin pozisyonuna göre beş vakit namaz ritimleri sonsuz bir dalga gibi yerkürede ilerliyor. Eğer rükû, secde ve kıyamda bu insanların tümü görülebilseydi bu Mekke merkezli dalgalara benzerdi. Bin yıldan uzun bir zamandır mekânda ve zamanda bu böyleydi, zamansızlıkta ve mekânsızlıkta olduğu gibi. Ezanın ses dalgaları durmaksızın dünyayı dolaşüyor ve ben bu büyük cemaatte olmaktan dolayı güven duyuyorum.”⁶⁴ Son gün yaşadığı deneyimin bir topluluğa üye olduğu için duyduğu güven duygusu olması dikkat çekicidir. Bu da aslında kişinin toplumdan gerçek manada kopmak istemediğine işaret ettiği gibi topluluğun güven verici varlığına her halükarda ihtiyaç duyduğunu da göstermektedir.

Buradan anlaşıldığına göre halvetteki kişi yapayalnız kalmak yerine bir topluluğun varlığına dayanmak istemektedir. Ancak bu topluluk yaşayan fiziki bir topluluk değil daha önce yaşamış manevi bir topluluktur. Halvet deneyiminden aktarılanlar, bu topluluğun varlığının sadece bilinebilir değil aynı zamanda hissedilebilir olduğunu da göstermektedir. Özelsel, halvetteki bir kişinin bu topluluğun manevi titreşimini yakalayıp gerçekten onlarla birlikteymiş gibi bir deneyim yaşayabileceğini ileri sürmektedir. O, bunun morfik rezonans tezi sayesinde açıklanabileceğini savunmaktadır. Bu teze göre nasıl ki evrende yer çekimi, elektro manyetik gibi alanlar varsa bir de morfik alan denilen “doğa bilinci” vardır. Bu bilinç sayesinde evren, düşünce formları da dâhil, olan biten her şeyi kaydeder. Bu, zaman ve mekân üstü bir kayıttır. Her organizma geçmiş zaman içinde kendi türünün bıraktığı izi bulabilir. Bu, belli bir grubun bilgi ve deyişimiyle etkileşime girmek isteyen birisi için de geçerlidir. Bunun için kişi o grubun uyguladığı geleneksel formları aynen uygular. Ne kadar sık uygularsa titreşimleri yakalaması o kadar kolay ve net olur. Bu olmazsa etkileşim tam olarak sağlanamaz.⁶⁵ Özelsel’in Sheldrake’e dayanarak ileri sürdüğü bu fikir elbette eleştiriye açıktır. Fakat halvetteki kişilerin belli bir geleneğin zincirine dâhil olmak ve o topluluğun manevi ortamına katılmak için çabaladığı da bilinen bir gerçektir.

Bir geleneğin zincirini takip etmek deneyim sahipleri için iki tür güvence kaynağıdır. İlki, meşruiyeti onaylanmış bir topluluğa üye olmanın verdiği güvence, ikincisi ise yaşanan sıra dışı deneyimlerin doğru ve meşru olduğuna dair manevi bir referans. Bu, Wilber’in ‘Transandantal Sosyoloji’si için de önemli köşe taşlarından biridir. Ona göre mesela pozitif bir bilimde eğitim ve kavrayıştan sonra ortak onay gerekir. Örneğin biyoloji eğitimi alan biri, öğrendiklerini beceriye dönüştürme aşamasında “kariyerde fikir birliği yapmış bir topluluğun” kavrayışıyla kendisinininkini karşılaştırır. Topluluk kavrayışta hata görürse deneyimi reddedecektir yani yanlışlayacaktır. Bu pozitif bilimlere dayalı tecrübelerde nasıl işliyorsaydı manevi tecrübelerde de aynı şekilde işleyebilir. Hatta bunun şu an somut olarak kullanıldığı yerler bile vardır. Mesela Zen Budizmi’nde kişi önce eğitim alır. Sonra bunu deneyimleme (satori) aşamasına geçer. Kişi doğru yapıp yapmadığını anlamak için deneyimli bir kişinin incelemesine ihtiyaç duyar. En son aşamada ise “aşkınlığı yeterince tecrübe etmiş kimselerden oluşan topluluğun denetimi sağlanır. (Deneyim) aynı ortak ruhsal tecrübeleri paylaşmış topluluğun yaşamış olduğu aşkınlık gerçeği ile örtüşmezse doğrulanmaz,” örtüşürse doğrulanır.⁶⁶

⁶⁴ Özelsel, *Halvette 40 Gün*, 128.

⁶⁵ Özelsel, *Halvette 40 Gün*, 147-155.

⁶⁶ Ken Wilber, *Transandantal Sosyoloji*, çev. Cemil Polat (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 151-153.

Onun bu tespitleri sadece Zen Budizmi için geçerli değildir. Benzer bir durumun müslümanların halveti için de geçerli olduğu söylenebilir. Halvet deneyimi bu konuda yeterince tecrübeli bir yetkilinin (bu, İslam coğrafyasında genellikle şeyhtir) gözetiminde yapılır. Mesela incelediğimiz deneyimin sahibi Özsel Mevlevi tarikatına bağlıdır ve şeyhinden izin aldığını yazmaktadır. Yine mesela Nakşîliğin bir kolu olan Ziyaiyye tarikatında kişiler halvete girerken sadece şeyhten izin almaz aynı zamanda yaşadığı deneyimleri şeyhine bildirme sözü de verir.⁶⁷ Bundan şeyhin her türlü deneyimi denetlemek istediği anlaşılmaktadır. Wilber'in yaklaşımına göre yorumlayacak olursak; şeyh, deneyimli kişi, aşkınlığı yeterince tecrübe etmiş kimselerden oluşan topluluk ise tarikatın silsilesidir. Hepsi bir araya gelerek münzevinin yaşadığı deneyimin doğruluğunu onaylar. Bu durum aynı zamanda Tillich'in yaklaşımını da doğrular niteliktedir. Ona göre mistik, kendisini bütün toplumdaki tecrit etmesine ve mutlak coşku içinde "yalnız olanla yalnız" olarak öne çıkmaya çalışmasına rağmen o, toplum eleştirisi de dâhil hayatının gücünü aslında mistik geleneklerden alır.⁶⁸

Özsel'in tecrübesinden, halvet deneyimi yaşayan kişilerin mistik geleneğin onayını almaya ihtiyaç hissettikleri anlaşılmaktadır. Bu da demektir ki kişi topluluğun verdiği güvenceye halvet sırasında en bireysel tecrübeler yaşarken bile ihtiyaç duymaktadır. Bir deneyimin doğruluğundan emin olmak için deneyimi kendisi yaşamasına rağmen onayı topluluktan beklemektedir. Bu da topluluğun her halükarda dini bir bilgi veya deneyim için ne kadar önemli bir referans kaynağı olduğunu göstermektedir.

5. Toplumsal Olmayan Tecrübeler

Buraya kadar olan kısımda halvetteki kişinin tecrübelerini toplumla ilişkilendirdik. Sadece buraya kadar olan kısmı göz önünde bulundurduğumuzda, kişinin halvette dahi olsa toplumun dışında bir dini deneyim yaşayamayacağını ileri sürebiliriz. Fakat bu başlık altında bu genellemenin bazı istisnalar taşıdığını ve toplumsal olmayan deneyimlerin de yaşanabildiğini savunmaktayız. Tabii bu istisnalar mutlak manada toplumsal olmayan deneyimler anlamında değildir. Biraz sonra da görüleceği üzere kişi bu deneyimleri de anlamlandırmak için toplumsal referanslara başvurmakta bilhassa bunu dilselleştirmek istediğinde büyük oranda uzlaşım bir takım ifadelerden yararlanmaktadır. Fakat bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere kişi, aslında daha önce hiç deneyimlemediği ve nasıl olduğu hakkında fikir sahibi olmadığı bazı tecrübeler yaşamaktadır. Bu da fizyolojik topluluğun etkisinin -göreceli olarak da olsa- azaldığında bireyin kısmen de olsa toplumdan bağımsız deneyimler yaşayabileceği anlamına gelmektedir.

"...Sis bulutunun içine doğru uçarken kendimi dışarıdan izliyorum. Kayboluyorum. Sadece bir algılayış kalıyor, sisin içinde her tarafa yayılıyorum. Saf aşk ve rahmet olan bu sisin içinde parça olup çözülüyorum. Biz oluyoruz, biz ölçüsüzce sonsuz yayılıyor, bütün evreni kapsıyoruz"⁶⁹

"Rüyamda kristal gibi duru tertemiz bir gölün dibindeyim. Yüze doğru çıkıyorum yüzeyi geçip havaya çıkıyorum. Hava gibiyim. Bir ağırlığım yok. Aşağı inmeyi istediğimde

⁶⁷ Hür Mahmut Yücer, "İtikaftan Uzlete, Uzletten Halvete, Halvetten İtikafa: Ziyâiyye Ekolünde Bir Eğitim Yöntemi Olarak Halvet ve Dönüşüm", *Academic Platform Journal of Islamic Research (APJIR)* IV/1 (2020), 6.

⁶⁸ Paul Tillich, *What is Religion*, çev. James Luther Adams (London: Harper Torchbooks, 1973), 119.

⁶⁹ Özsel, *Halvette 40 Gün*, 123.

hiç zorluk çekmeden aynı hafiflikle aşağı iniyorum, suya değdiğimi bile hissetmeden derine iniyorum Geçişsiz yumuşak bir hisle. Uyandıgımda his devam ediyor gerçek gibi. Tarif edilemeyecek kadar bir hafiflik hissi.”⁷⁰

“Namaz esnasında yeni bir hal oluşuyor. Bütün yaratılışı kuşatan bir nevi genişleme, tarifsiz bir enginlik hali geliyor... Kati bir hafiflik ve şeffaflık hissi... Artık bunu anlatmakta zorlanıyorum. Hakikati kelimelere sığdırmak zor”⁷¹

“Sanki zar gibi ince lastik iplikler içindeymişim gibi hissediyorum.”⁷²

“Zikir ediyorum, kalbim camdan yapılmış gibi içi gözükyor. Hakikatten uzaklaştıran şeyler bu camın içinden net gözükyor. Dişlerin arasına yapışmış siyah zeytin artıkları gibi. ‘La ilahe illallah’ zikri bir fırça gibi temizliyor. Şimdi şeffaf ve geçirgen...”⁷³

Yukarıda aktarılan deneyimlerin günlük sıradan deneyimlerden farklı olduğu anlaşılmaktadır. Biz bunu “toplumsal olmayan deneyimler” olarak isimlendirdik. Toplumsallıktan kasıt kişinin toplumun bir üyesiiken yaşamış olduğu sıradan günlük deneyimler ve bunları anlamlandırma koşullarıdır. Halvetteki kişi, bireysel deneyimini toplumsal referanslardan yola çıkarak açıklayamaz durumdaysa toplumsal olan bazı ifade araçlarını metafor olarak kullanabilir. Özsel’in yaptığı aslında budur. O, yaşadığı sıra dışı deneyimi sıradan araçlar kullanarak anlatmaya çalışmakta, deneyimini dilselleştirmek için çabalamaktadır. Bir deneyimin dilselleşmesi demek onun aynı zamanda toplumsal bilinçte algılanabileceği bir kalıba dökülmesi anlamına gelmektedir ki bu da deneyimin aşkınlığının ve tamamen kişiye özgü oluşunun nispeten kaybolması demektir. Buna rağmen okuyucu veya dinleyici, aktarılan deneyimden, kullanılan metaforlar sayesinde “burada sıra dışı bir tecrübe yaşanmış” hissini yakalayabilmektedir.

Burada dikkat çekici olan asıl durum, bizim toplumsal olmayan deneyimler olarak ifade ettiğimiz bu tecrübelerin ağırlıklı olarak halvetin son günlerinde yaşanmış olmasıdır. Yukarıdaki nakillerden birincisinin 39. günde, diğerlerininse 36, 32 ve 30. günlerde yaşandığı belirtilmiştir. Bu da toplumun etkisinin halvetin sonlarına doğru giderek azaldığı şeklinde yorumlanabilir. Çünkü yukarıda da belirtildiği üzere toplumun birey üzerindeki etkisi en fazla dil üzerinden ortaya çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle toplumla birey arasındaki en güçlü bağ dil üzerinden kurulmaktadır. Halvetin sonlarına doğru ise dilsel yetenek iyice zayıflamaktadır. Öyleyse buradan, dilsel yetenek zayıfladıkça toplumun etkisinin zayıfladığı buna bağlı olarak da kişinin toplumdan kısmen de olsa bağımsız kişisel tecrübeler yaşamaya başladığı sonucu çıkarılabilir. Daha öz bir ifadeyle söyleyecek olursak; dilselliğin azalması toplumsallığın azalması anlamına gelmektedir. Bu tip deneyimler halvetin sadece sonunda değil değişik aşamalarında da görülebilmektedir. Mesela 18. günde nakledilen “yumuşak bedenimden oluşan bir sütunun içindeyim”⁷⁴ ifadesi kısmen böyle bir deneyimin yaşandığını göstermektedir. Fakat toplumsal olmayan deneyimlerin derinliği, yoğunluğu, kolay yaşanabilir olması ve sık yaşanabilmesi gibi durumların halvetin sonlarına doğru artış gösterdiği açıktır. Tabii burada topluluğun etkisinin azalmasından bahsederken kastın fizyolojik topluluk

⁷⁰ Özsel, *Halvette 40 Gün*, 110.

⁷¹ Özsel, *Halvette 40 Gün*, 117.

⁷² Özsel, *Halvette 40 Gün*, 108.

⁷³ Özsel, *Halvette 40 Gün*, 111.

⁷⁴ Özsel, *Halvette 40 Gün*, 78.

olduğunu tekrar belirtelim. Çünkü manevi topluluk söz konusu olduğunda onun varlığını hissetmek münzeviye güven vermekte ve onun onayladığı tecrübeleri yaşamak amaç edinilmektedir.

Sonuç

Her din bir toplum içinde tezahür etmekte ve bireyler de bu dini o toplumun koşulları içinde öğrenmektedirler. Bu süreç kişinin dini deneyimlerini derinden etkilemektedir. Dil ise bu sürecin birinci ve en önemli aktörüdür. Dil, bireyi topluma, toplumu da gelenek ve kültüre bağlayan araçtır. Dil aynı zamanda dini de topluma bağlamaktadır. Bu durumda din, birey, toplum üçlüsünü bir birine bağlayan en etkili araç dil olmaktadır. Dilin bu hâkim fonksiyonu bireylerin yaşadığı/yaşayacağı bireysel dini tecrübeleri de önemli ölçüde belirlemektedir. Dini bir tecrübeye, dilsellik arttıkça o tecrübenin uzlaşsallığı yani toplumsallığı artmakta, dilsellik azaldıkça da azalmaktadır. Dil, din ve toplum arasında inkâr edilemez güçlü bir ilişki bulunduğu yeni keşfedilmiş bir bilgi değildir. Bu çalışmada bu bilginin ampirik olarak doğrulanabileceği ortaya çıkarılmaktadır.

Bu durum dil ile bağlantılı olan diğer unsurlar için de geçerlidir. Kişinin anıları, kültürel birikimleri, dini eğitimi vs. tamamı aslında dille bağlantılı unsurlardır. Kişinin bilinç dünyası önemli ölçüde bunlarla doludur. Ve kişi dini deneyimlerini bu araçlardan elde ettiği şablonlar vasıtasıyla anlamlandırmaktadır. Üstelik birey bu araçları bir güvence olarak görmekte ve bunlardan mahrum kalmaktan tedirgin olmaktadır. Yaşadığı deneyimlerin daha önce yaşadıklarıyla irtibatlı olduğunu görmesi kişiye doğru yolda olduğuna dair güvence vermektedir. Birey inziva halineyken bile bu araçlardan tamamen soyutlanamamaktadır. Bu da toplumdan tam olarak bağımsız bir dini tecrübenin yaşanamayacağını, dinle toplumun ayrı düşünülmemeyeceğini göstermektedir. Fakat bunun istisnaları vardır. Nitekim birey, toplumun ruhsuz mekanik bir parçası değildir. O, toplumdan belli ölçüde de olsa soyutlanabilmekte ve toplumsal olmayan deneyimler yaşayabilmektedir. Bundan kasıt kişinin günlük hayatında hiçbir referansa karşılık gelmeyen sıra dışı deneyimlerdir. Fakat bu durumda da kişi manevi bir topluluğun onayına ihtiyaç duymaktadır. Halvetteki kişi için bu, geçmişten bu güne aynı metodu uygulamış olan “sufiler” topluluğudur. Kişi bu topluluğun formel öğretilerine sadık kalarak onların yaşadığı tecrübelerin benzerlerini yaşamayı beklemekte böylece yaşadığı deneyimin meşruiyetini güvence altına almaktadır.

Sonuç olarak gerek fizyolojik gerekse manevi manada olsun bir topluluk tarafından onaylanma ihtiyacı kişinin en derin ihtiyaçlarından. Kişi dini anlamda doğruları yanlışları fark etmek için başkasının referansına ihtiyaç duymaktadırlar. Bu durumda bireylerin başkalarına bakarak onların onayladığı şeyleri makul gördükleri yönündeki fikirler doğrulanmış olmaktadır. Kişi güvendiği bir topluluğun onayından geçmemiş bir tecrübenin dinî olup olmadığından emin değildir.

Çalışmada elde edilen sonuçlar, İslam dinindeki inziva deneyimleri için geçerlidir. Çalışma diğer dinler ve kültürlerdeki benzer uygulamalar esas alınarak derinleştirilebilir.

Kaynakça

- Arendt, Hannah. *İnsanlık Durumu*. çev. Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Arpağuş, Safi. *Mevlevilikte Manevi Eğitim*. İstanbul: Vefa Yayınları, 2009.
- Berger, Peter. L. *Melekler Hakkında Söylenti: Modern Toplumda Tabiat Üstünün Yeniden Keşfi*. çev. Ali Coşkun - Nebile Özmen. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Coşkun, Ali. *Sevgi Sosyolojisi: Din Sosyolojisi ve Antropolojisi Yazıları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Çelik, Celaleddin. "Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik Bir Yaklaşım". *İslamiyat* 8/2 (2005), 71-90.
- Çoştı, Yakup. "Toplumsallaşma ve Din". *Din Sosyolojisi El Kitabı*. ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapçioğlu. 369-385. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- El Mekki, Ebu Talib. *Kutu'l Kulub: Kalplerin Azığı*. çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2004.
- Feuerbach, Ludwig A. *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*. çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Ara Yayıncılık, 1991.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Güngör, Özcan. "Sosyolojik Bir Teori Olarak Sembolik Etkileşimciliğin Ontolojik Temeli ve Din Olgusu". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/1 (2013), 57-91.
- Hücviri. *Keşfu'l Mahcub: Hakikat Bilgisi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2010.
- Kuyucuoğlu, İsa. *Din Sosyolojisinde Kuram ve Yöntem Sorunu*. Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2012.
- Lings, Martin. *Öze Dönüş: Sorular ve Cevaplar*. çev. Zeynep Kot. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akinhay - Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Mensching, Gustav. *Din Sosyolojisi: Din Kültür ve Toplum İlişkileri*. çev. Mehmet Aydın. Konya: Literatürk Yayınları, 2012.
- Molla Cami. *Sufilere Armağan:Tuhfetü'l Ahrar*. çev. Yusuf Öz. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2009.
- Özelsel, Michaela Mihriban. *Halvette 40 Gün: Psikolog Dervişenin Halvet Günlüğü ve Bilimsel Çözümlemesi*. çev. Petek Budanur Ateş. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2013.
- Ritzer, Georg. *Sosyoloji Kuramları*. çev. Himmet Hülür. Ankara: Deki Basım Yayım, 2013.
- Schimmel, Annemaria. "Önsöz". *Halvette 40 Gün: Psikolog Dervişenin Halvet Günlüğü ve Bilimsel Çözümlemesi*. 9-14. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2013.
- Sühreverdi, Şihabuddin. *Gerçek Tasavvuf: Avarifu'l Maarif*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları., 2010.
- Tekin, Mustafa. *Kutsalın Serüveni: Modern ve Postmodern Süreçte Dinin Sosyolojik Açılım İmkânı*. İstanbul: Açılım Kitap, 2003.
- Tillich, Paul. *What is Religion*. çev. James Luther Adams. London: Harper Torchbooks, 1973.
- Uludağ, Süleyman. "Uzlet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/256-257. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Vett, Carl. *Dervişler Arasında İki Hafta*. çev. Ethem Cebecioğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004.
- Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi*. çev. Ünver Günay. İstanbul: İFAV Yayınları, 1995.
- Wach, Joachim. *Din Sosyolojisine Giriş*. çev. Battal İnandı. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1987.
- Weber, Max. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. çev. Zeynep Gürata. Ankara: Ayraç Yayınevi, 1999.
- Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*. çev. Taha Parla. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 2004.
- Wilber, Ken. *Transandantal Sosyoloji*. çev. Cemil Polat. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Yücer, Hür Mahmut. "İtikaftan Uzlete, Uzletten Halvete, Halvetten İtikafa: Ziyâiyye Ekolünde Bir Eğitim Yöntemi Olarak Halvet ve Dönüşüm". *Academic Platform Journal of Islamic Research (APJIR)* IV/1 (2020), 1-43.

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 45, Haziran/June 2021, 248-269

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/62823>

ISSN 2791-6812

Sıbt İbnü'l-Acemî ve Nûru'n-nibrâs Adlı Siyer Şerhi

Sıbt İbn al-'Acemî and His Expounding on Prophetic Biography Entitled Nûr an-Nibrâs

Yazar Bilgisi

Author Information

Abdurrahim ARSLAN

Dr. Öğr. Üyesi, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şanlıurfa, Türkiye
Asst. Prof., Harran University Faculty of Theology, Şanlıurfa, Turkey
a.rahimarslan1975@gmail.com, orcid.org/0000-0002-8630-4149

Makale Bilgisi

Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned with iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that they get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.952999
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
11 Ocak/January 2021	8 Haziran/June 2021

Öz

Sıbt İbnü'l-Acemî (ö. 841/1438) yazdığı eserlerle, Hz. Peygamber'in sünnet ve siretinin daha iyi anlaşılmasına önemli katkılarda bulunmuş âlimlerden biridir. Bu makalede İbnü'l-Acemî'nin hayatı ve İbn Seyyidinnâs'ın (ö. 734/1334) siyer alanındaki '*Uyûnü'l-eser fi fününi'l-megâzi ve's-şemâ'il ve's-siyer* adlı eserine şerh olarak yazdığı *Nûrû'n-nibrâs 'alâ Sîretî İbn Seyyidinnâs* adlı eseri incelenmiştir. Bu çalışma; İbnü'l-Acemî'nin yaşadığı döneme ve hayatına ışık tutmak, ilmî çevresini tanıtmak ve eserlerini tespit etmek, siyer şerhleri arasında önemli bir yere sahip olan *Nûrû'n-nibrâs'* içerik, üslup, yöntem ve kaynaklar yönünden incelemesini hedeflemektedir.

İbnü'l-Acemî, Bahrî Memlüklerin son devresi ile Burcî Memlüklerin ilk devresine denk gelen 753-841/1352-1438 yılları arasındaki dönemde yaşamıştır. Bu dönemde devlet iç çekişmelerle uğraşırken dışardan da Timur'un (771-807/1370-1405) saldırılarına maruz kalmış, bu saldırılar sırasında İbnü'l-Acemî'nin yaşadığı Halep tahrip edilmiş, kendisi de esir düşmüş ve yazdığı eserlerinin bir kısmını kaybetmiştir. İbnü'l-Acemî'nin yaşadığı dönem siyasi açıdan çalkantılı olsa da ilmî açıdan verimli, ilmî faaliyetlerin ve âlimlerin desteklendiği, birçok kaynak eserin yazıldığı ve birçok bilim adamının yetiştiği bir dönemdir.

İbnü'l-Acemî, 12 Receb 753 (3 Eylül 1352) yılında Halep'te doğdu. Küçük yaşlarında babasını kaybetti. Eğitimine memleketi olan Halep'te başladı, ardından Kahire, İskenderiye, Kudüs ve Dimyât gibi dönemin ilim merkezlerine ilmî seyahatler gerçekleştirdi. İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401), Bulkinî (ö. 805/1403), İrâkî (ö. 806/1404) ve Nûreddin el-Heysemî (ö. 807/1405) gibi hocalardan ilim tahsil etti. İbn Hatîb en-Nâsiriyye (ö. 843/1440), İbn Hacer el-Askalânî (ö.852/1449) ve Mekke tarihçisi Necmüddîn İbn Fehd (ö. 885/1480) gibi meşhur öğrenciler yetiştirdi.

İbnü'l-Acemî, kıraat, fıkıh ve lugat gibi ilimleri tahsil etmiş fakat asıl mesaisini hadis ve siyer alanına harcamıştır. O, *Kütüb-i sitte*'nin anlaşılmasına katkı sağlayacak önemli şerh ve haşiyeler kaleme aldığı gibi hadis ricâli konusunda da önemli eserler kaleme almıştır. Siyer alanında Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) *eş-Şifâ* ve İbn Seyyidinnâs'ın *Uyûnü'l-eser* adlı eserine yazdığı şerhlerle de siyer ilmine önemli katkılar sunmuştur. Fakat ne yazık ki kaynaklarda kendisine nisbet edilen birçok eserin günümüze ulaşır ulaşmadığı tespit edilememiştir. Ulaşanların bir kısmı da halen tahkik edilmeyi beklemektedir. Çalışmamızda İbnü'l-Acemî'ye yanlışlıkla nisbet edilen bazı eserler de tespit edilmiştir.

Siyer şerhleri arasında önemli bir yere sahip olan *Nûrû'n-nibrâs*, günümüze eksiksiz olarak ulaşmış ve ilk defa 2014 yılında basılmıştır. İbnü'l-Acemî bu eserinde, *Uyûnü'l-eser*'de muğlak gördüğü yerleri açıklamış, eksik gördüğü yerlere ilavelerde bulunmuştur. Kelimelerin okunuş ve anlamları hakkında da bilgi veren müellif, siyer ve tarih alanı ile ilgili terimleri açıklamış, hadis istihlâları hakkında önemli bilgiler vermiştir. Ayet ve hadislerle istişhâta bulunmuştur. Gerekli gördüğü yerlerde metinde geçen bazı cümlelerin i'râbını yapmıştır. Konuyla ilgili varsa kendi dönemindeki gözlemlerini de aktarmayı ihmal etmemiştir. Kitabın içeriğine bakıldığında dikkat çeken önemli bir husus da müellifin yaşadığı dönemde siyere dair tartışılan konulara dikkat çekmesi ve o dönemde yaşayan âlimlerin konuyla ilgili görüşlerini aktarmasıdır. O, *Uyûnü'l-eser*'de ismi geçen şahsiyetlerin biyografilerini büyük oranda vermeye çalışmış ancak bu konuda fazla tekrara düşmüştür.

İbnü'l-Acemî'nin eserinde takip ettiği üslubun en belirgin özelliği, metinde ismi geçen kişilerin isim, lakap ve künyelerinin doğru okunuşuna ehemmiyet vermesi, hadis

tahricleri üzerinde titizlikle durması, sahâbe ve hadis ricali hakkında doyurucu bilgiler vermesi ve okuyucuya zengin kaynaklardan özet bilgiler aktarmasıdır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Sıbt İbnü'l-Acemî, Nûru'n-nibrâs, Siyer, Şerh

Abstract

Sıbt İbn al-'Acemî (d. 841/1438) is one of the scholars that contributed to better understanding of the Prophet's (PBUH) sunnah and character through his works. This study examines Ibn al-'Acemî's life and his work titled *Nûr an-Nibrâs 'alâ Sîrat İbn Sayyidinnâs*, which he penned as an expounding on Ibn Sayyidinnâs' (d. 734/1334) work titled *'Uyûn al-Athar fî funûn al-meğâzî vaş-şamâ'il vas-siyar*. The study aims to shed light on Ibn al-'Acemî's life and the period he lived in, introduces his scholarly circle and works, and examine the content and style of *Nûr an-Nibrâs*, which has an important place in expoundings on prophetic biography.

Ibn al-'Acemî lived between 753-841/1352-1438, dating to late Bahri Mamelukes and early Burci Mamelukes. In this period, while the state is dealing with internal conflicts, it was also attacked by Tamerlane (771-807/1370-1405). During these attacks, Aleppo, where Ibn al-'Acemî lived, was destroyed and he was also captivated, losing some of his works. Although the era that Ibn al-'Acemî lived in was politically turbulent, it was very fruitful in terms of scholarly studies. As the studies and scholars were supported, many scholars flourished and wrote many reference works.

Ibn al-'Acemî was born on 12th Receb 753 (3rd September 1352) in Aleppo. He lost his father at early ages. He started his education in his hometown, Aleppo, then travelling to significant schools in Cairo, Alexandretta, Jerusalem and Damietta. He was taught by such scholars as Ibn al-Mulakkin (d. 804/1401), Bulkinî (d. 805/1403), 'îrâkî (d. 806/1404), and Nûraddin al-Hayşamî (d. 807/1405). He taught popular students like Ibn Hatîb an-Nâşiriyya (d. 843/1440), Ibn Hacer al-'Askalânî (d.852/1449), and Mecca historian Nacmuddîn Ibn Fahd (d. 885/1480).

Ibn al-'Acemî studied recitation, fiqh and lexis, but mainly concentrated on hadith and prophetic biography. He wrote many commentaries and annotations that help better understand *al-Kutub as-Sitta*. He also penned significant works on hadith dignitaries. By writing expounding on Kâdî 'Iyâd's (d. 544/1149) *aş-Şifâ* and Ibn Seyyidinnâs' *'Uyûn al-Athar*, he contributed much to the field of prophetic biography. Unfortunately, it is not certain if some of the works attributed to him in the literature has reached today. In addition, some of those which have arrived still need to be examined. In this study, some works that are wrongly referred to Ibn al-'Acemî are also found.

Having a significant place in expoundings on prophetic biography, *Nûr an-Nibrâs* has perfectly reached today and was first published in 2014. In this work, Ibn al-'Acemî clarifies things that he considers ambiguous in *'Uyûn al-Athar*, and adds missing points. Also giving information on pronunciation and meanings of the words, the author explains terms in the fields of history and prophetic biography and presents significant information on hadith terms. While doing these, he refers to verses in Quran and hadiths. When necessary, he sometimes makes changes in the texts. He does not forget to include his specific observations on the topic in his period. When the content of the book is examined, it is seen that one of the other significant issues is that he pays attention to debatable issues on prophetic biography in the era that he lived and transfers opinions of contemporary scholars on the topic. Ibn al-'Acemî

seeks to present biographies of the people included in *'Uyûn al-Athar*, but repeats himself in many occasions.

The most remarkable feature of Ibn al-'Acemî's style in his work is that he attaches much importance to accurate pronunciation of the names, nicknames and personal records of the people included in the text. Also, he hypercritically touches upon hadith works, presents satisfactory information on the Prophet's companions and hadith dignitaries, and summarizes significant works in the field for the reader.

Keywords: History of Islam, Sibṭ Ibn al-'Acemî, Nûr an-Nibrâs, Prophetic Biography, Expounding

Giriş

Muhaddislerin aktardıkları rivayetler arasında Hz. Peygamber'in sîretine dair olanlar önemli bir bölüm teşkil eder. İbn İshâk (ö. 151/768) ve Vâkîdî (ö. 207/823) gibi tarihçi muhaddisler bu rivayetler arasında Hz. Peygamber'in hayatına dair olanları bir araya getirip müstakil eserler telif ettiler. İbn İshâk ve Vâkîdî'nin eserleri İslâm âleminde yayıldı. Hicrî 8. yüzyılda İbn Seyyidinnâs, İbn İshâk ve Vâkîdî'nin rivayetlerini esas alarak *'Uyûnü'l-eser* adlı eserini kaleme aldı. *'Uyûnü'l-eser* yazıldığı günden itibaren âlimlerin dikkatini çekti, İbn Cemâa' el-Hamevî (ö. 819/1416) ve İbnü'l-Mibred (ö. 909/1503) gibi âlimler tarafından şerh, bizzat yazarı İbn Seyyidinnâs ve başka âlimler tarafından ihtisar edildi. Muhammed b. Yûnus (ö. 845/1442) ve başka âlimler tarafından ise manzum hale getirildi.¹ *'Uyûnü'l-eser* üzerine şerh yazan âlimlerden biri de Sibṭ İbnü'l-Acemî'dir.

Ülkemizde Sibṭ İbnü'l-Acemî'nin hayatını ve eserlerini inceleyen bir çalışma bulunmamaktadır. Bununla birlikte Güllü Yıldız'ın "Siyer Yazıcılığında Şerh-Hâşiye Geleneği ve Moğultay b. Kılıç'ın (762/1361) *ez-Zehrü'l-bâsim* Adlı Eseri" başlıklı doktora tezinde siyer şerhleri incelenirken *Nûrû'n-nibrâs'a* kısaca değinilmiştir. Sibṭ İbnü'l-Acemî hakkındaki çalışmalar daha çok Arap ülkelerinde yapılmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Arap dünyasında Sibṭ İbnü'l-Acemî hakkında yapılan ilk akademik çalışma, Ali Câbir Vâd'a es-Sebeytî'nin Ümmü'l-Kurâ Üniversitesinde hazırladığı "*Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed el-Halebî el-ma'rûf bi Sibṭ İbnü'l-Acemî ve cühudühu fi ilmi'l-hadîs*" başlıklı doktora tezidir. Yazar girişte konuyu seçme nedenini açıklamış, birinci bölümde Sibṭ İbnü'l-Acemî'nin hayatı, ikinci bölümde ise hadis alanındaki eserlerini incelemiştir. Bunun dışında ismi geçen üniversitenin aynı bölümünde, farklı tarihlerde, çalışmamızın bir bölümünü teşkil eden *Nûrû'n-nibrâs* altı adet doktora tezi ile tahkiki yapılmış, yine aynı yerde Sibṭ İbnü'l-Acemî'nin *et-Telkîh li-fehmi kâri's-Sahîh* adlı eseri altı adet yüksek lisans tezi ile tahkik edilmiştir. Bu tezlerin girişinde Sibṭ İbnü'l-Acemî'nin hayatı aktarıldıktan sonra, yazarlar çalıştıkları bölümlerle ilgili tespitlerini özet bir şekilde aktarmışlardır. Fakat eserin içeriği veya benzeri eserlerle mukayesesi gibi hususlara değinmemişlerdir.²

¹ Abdurrahim Arslan, *İbn Seyyidinnâs (ö. 734/1334) ve Uyûnü'l-eser Adlı Eseri*, (İstanbul: Siyer Yayınları 2019), 248-253.

² Mürşid Âlim b. Müfizu'r-Rahmân b. İsmâîl, *Kitâbu Nûru'n-nibrâs alâ sîreti İbn Seyyidinnâs*, (Mekke: Câmi'atü Ümmü'l-Kurâ. Külliyyetü'd-Da'va ve Usûluddîn, Doktora Tezi, 2003), s. 35-43; Muhammed Şu'aybüddîn Reşid Ahmed, *et-Telkîh li-fehmi kâri's-Sahîh dirâse ve tahkik*, (Mekke: Câmi'atü Ümmü'l-Kurâ. Külliyyetü'd-Da'va ve Usûluddîn, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 16-38.

1. Sıbt İbnü'l-Acemî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

1.1. Yaşadığı Dönem

Sıbt İbnü'l-Acemî, tarihçiler tarafından Bahrî Memlûkler (1250-1382) ve Burcî Memlûkler (1382-1517) olarak iki döneme ayrılan Memlûkler zamanında doğmuş ve Bahrî Memlûklerin son devresi ile Burcî Memlûklerin ilk devresine denk gelen 753- 841/1352-1438 yılları arasındaki dönemde yaşamıştır. Sıbt İbnü'l-Acemî, Bahrî Memlûklerin güç kaybettiği döneme tanıklık etmiştir. Zira bu dönemde iç çekişmeler çoğalmış ve sultanlara karşı isyanlar meydana gelmiştir. Öyle ki Sıbt İbnü'l-Acemî'nin yaşadığı zaman diliminde Memlûkler tahtına on dokuz sultan çıkmıştır. Yine bu dönemde Timur (771-807/1370-1405) Memlûkler'e saldırmış, Suriye'de Halep, Humus ve Dımaşk gibi şehirleri almıştır. Bu saldırılar sırasında Sıbt İbnü'l-Acemî de esir düşmüş ve tüm varlığı gasp edilmiştir. Nitekim onun hayatını aktaran Sehâvî (ö. 902/1497) olayı şöyle anlatmıştır: "Timur'un ordusu Haleb'e saldırınca Sıbt İbnü'l-Acemî kitaplarını götürüp Halep kalesinde sakladı. Timur'un askerleri her tarafı yağmaladılar ve insanların mallarını gasp ettiler. Sıbt İbnü'l-Acemî'nin de her şeyi gasp edildi ve esir düştü. Timur'un ordusu Şam'a gidince onu serbest bıraktı. O serbest bırakılınca memleketine döndü fakat ailesinden kimseyi bulamadı. Sıbt İbnü'l-Acemî dedi ki, 'biraz bekledikten sonra bir grup insanla birlikte Halep'in çevresindeki köylere gittim. Tağutlar kendi yurtlarına dönünceye kadar oralarda kaldım. Sonra gelip evime girdim. Cariyem Nergis de eve dönmüştü, bana Urfa'da onların elinden kaçtığını söyledi. O zaman kitaplarımı almak için kaleye çıktım. Kitaplarımın çoğunu buldum ve alıp eve döndüm"³ Bu dönemde, özellikle Ferec b. Berkük'un (801-815/1399-1412) sultanlığı zamanında, bu sultanın kötü yönetimi sebebiyle Mısır ve Suriye darmadağın oldu. Tarihçiler tarafından zalim, sefih ve ayyaş olarak tanıtılan Ferec döneminde Timur Suriye'nin tamamını yıkıp büyük katliamlar yaptı. Onun döneminde halk aşırı bir şekilde yoksullaştı, ülkenin imarı gerilerken ağır vergiler halkın belini büktü ve kötü ahlak yayıldı. Bu nedenle Ferec'in katledilmesi halk tarafından bir kurtuluş gibi görüldü.⁴ Bu fitne ve kargaşalardan olacak ki, Sıbt İbnü'l-Acemî münzevi bir yaşam sürmeyi, daha çok ilimle meşgul olmayı ve dünyevi işlerden el çekmeyi tercih etmiştir.⁵

Sıbt İbnü'l-Acemî'nin yaşadığı dönem siyasi açıdan çalkantılı olsa da ilmî bakımdan eşsiz bir hareketlilik görülmektedir. Çünkü İslâm âleminin doğusunda yaşanan Moğollar'ın Bağdat'ı işgali ve batısında yaşanan Haçlıların Endülüs'teki istilâsı gibi olaylar, bu bölgelerdeki ulemanın en güvenli yurt olarak gördükleri Memlûk topraklarına hicret etmesine sebep olmuştur. Doğu ve batıdan yapılan bu hicretler, Memlûk Devleti'ndeki kültürel hayata büyük bir canlılık getirmiştir.⁶ Memlûk idarecileri, inşa ettikleri cami, medrese ve kütüphanelerle ve kurdukları vakıflarla hem ilim adamlarına ve talebelerine maddi ve manevi destek olmuşlar hem de kültürel hayata önemli katkılar sunmuşlardır. Memlûk idarecileri âlimlere ve ilim talebelerine karşı iltifat göstermiş ve cömertlik yapmışlardır. Kendileri de bizzat ilmî faaliyetlere katılmışlardır. Onlar eğitim öğretim müesseselerinin inşasında âdete yarışmışlar ve Kahire, Dımaşk ve Halep gibi şehirlerin

³ Ebü'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, (Beirut: Dârü'l-Mektebeti'l-Hayat, ts.), 1/141.

⁴ Asri Çubukçu, "Ferec", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/370-371.

⁵ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 1/142.

⁶ Saîd Abdülfettâh Âşûr, *el-Müctemau'l-Misrî fî asri selâtin el-Memâlik*, (Kâhire: Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, 1992), 157-158.

birer kültür merkezine dönüşmesini sağlamışlardır.⁷ Sonuç olarak Sıbt İbnü'l-Acemî'nin yaşadığı dönem, ilmî açıdan verimli, ilmî faaliyetlerin ve âlimlerin desteklendiği, paha biçilmez birçok kaynak eserin yazıldığı ve tarihe adları altın harflerle yazılan birçok bilim adamının yetiştiği bir dönemdir.

1.2. Hayatı

İsmi İbrâhîm olup kısa soy silsilesi İbrâhîm b. Muhammed b. Halîl'dir. Nisbeleri et-Trâblusî ve el-Halebî'dir. Kendisi doğum tarihini "12 Receb 753 (3 Eylül 1352) yılında Halep'te doğdum" şeklinde kaydetmiştir.⁸ Bazı kaynaklarda onun doğum yeri daha detaylı olarak şu şekilde verilmiştir: "Sıbt İbnü'l-Acemî, Haleb'in Belbân mahallesinde yer alan, Âmeyra fırınına yakın Cellûm denilen yerde doğmuştur".⁹ Kaynaklarda, daha çok anne tarafından dedesi olan Ömer b. Muhammed b. Muvaffak b. Ahmed b. Hâşim b. Ebî Hâmid b. Abdullah b. el-Acemî'ye nisbetle Sıbt İbnü'l-Acemî künyesiyle anılmıştır. Aynı kaynaklar onun için Ebü'l-Vefâ künyesini de zikretmişlerdir. O; Burhânüddîn, el-Muhaddis ve Burhânü'l muhaddis gibi değişik lakaplarla anılmıştır.¹⁰ Kaynaklarda Sıbt İbnü'l-Acemî'nin, Halep diyarında eş-Şeyh İbrâhîm el-Muhaddis, Şâm diyarında ise eş-Şeyh Burhânüddin el-Kûf olarak tanındığı aktarılmış ve onun bu lakaptan hoşlanmadığı belirtilmiştir.¹¹ Ancak bu kaynaklarda bu lakabın kendisine neden verildiği açıklanmamıştır. Kaynaklarda Sıbt İbnü'l-Acemî'nin baba tarafıyla ilgili bilgi yer almazken annesinin ilim ehli kişilerin çok olduğu bir aileye mensup olduğu ifade edilmektedir. Annesi Âişe bint Ömer (ö. 789/1337), halasının eşi İbnü'l-Acemî'den hadis dinlemiş ve oğlu Sıbt İbnü'l-Acemî'ye hadis rivayet etmiştir.¹² Kaynaklarda işaret edildiği üzere İbnü'l-Acemî ailesi, Halep'in ilmî hayatına önemli katkılarda bulunmuştur. Aynı aileden çok sayıda erkek ve kadın muhaddis yetişmiştir. Sıbt İbnü'l-Acemî'nin büyük dedesi Ebû Tâlib Abdurrahman b. Hasan İbnü'l-Acemî (ö. 561/1165), Nizâmülmülk'ün Bağdat'ta kurduğu Nizâmiyye medreselerine hocalık yapmış,¹³ Halep'e dönünce orada bir medrese kurmuştur.¹⁴

Sıbt İbnü'l-Acemî, henüz küçük yaşta babasını kaybetti ve yetim büyüdü. Bilinmeyen nedenlerden dolayı annesi ile Dimaşk'a taşınmak zorunda kaldı. Orada Kur'ân-ı Kerîm'in bir bölümünü ezberledi. Bir süre sonra tekrar Halep'e döndüler, annesi onu Mektebü'l-Eytâm'a kaydettirdi ve orada hıfzını tamamladı. Sıbt İbnü'l-Acemî'nin kaynaklarda ismi geçen dört çocuğu bulunmaktadır. Çocukları şunlardır: Ebû Hamze Enes b. İbrâhîm (ö. 881/1476),¹⁵ Ebû Zer Ahmed b. İbrâhîm (ö. 884/1480),¹⁶ Ebû Hâmid

⁷ Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler (1250-1517)*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 133-134.

⁸ Ebü'l-Vefâ Sıbt İbnü'l-Acemî Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Halîl et-Trâblusî el-Halebî, *et-Tebyîn li esmâ'il-müde'llisîn*, (Beyrut, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1986), 68.

⁹ Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbevî el-Bikâî, *Unvânü'z-zaman bî terâcümü's-şüyuh ve'l-ekrân*, (Kâhire: Matbaatü Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâik el-Kevmiyye, 2001), 2/126; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 1/138.

¹⁰ Ebü'l-Fazl Takıyyüddin Muhammed b. Necm b. Muhammed b. Fehd el-Hâşimî el-Mekkî, *Lahzü'l-elhâz bî Zeylî Tezkireti'l-huffâz li'z-Zehebî*, (Dimaşk: Matbaatü Teyvik, 1928), 308; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 1/138.

¹¹ Bikâî, *Unvânü'z-zaman*, 2/126; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 1/138.

¹² Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi 'ayani'l-mietî's-sâmine*, (Heyderabâd: Meclis Dairetü'l Osmanîye, 1972), 2/237.

¹³ İbrahim Hatipoğlu, "Sıbt İbnü'l-Acemî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/85-87.

¹⁴ Muhammed Râgıb et-Tabbâh el-Halebî, *İ'lâmü'n-nübelâ bi-târîhi Halebe's-şehbâ*, (Halep: Dâru'l-Kalem el-Arabî, 1989), 4/237.

¹⁵ Bikâî, *Unvânü'z-zaman*, 2/93; Tabbâh, *İ'lâmü'n-nübelâ*, 5/276.

¹⁶ Bikâî, *Unvânü'z-zaman*, 2/93; Tabbâh, *İ'lâmü'n-nübelâ*, 5/282.

Abdullah b. İbrâhîm (ö. 889/1484)¹⁷ ve Ümmü Hânî bint İbrâhîm (ö. ?).¹⁸ Çocuklarından Ebû Zer Ahmed hakkında, öğrencileri incelenirken ayrıca bilgi aktarılacaktır. Sıbt İbnü'l-Acemî hocası İbnü'l-Mülakkın'den (ö. 804/1401) tasavvuf hırkasını giymiş ve dönemin meşhur mutasavvıflarını ziyaret etmiştir.¹⁹ Sıbt İbnü'l-Acemî, yaşadığı dönemde Halep'in önde gelen hadis hâfızı olmasının yanında, yaşam tarzıyla da örnek olmuş, ilim ve zühdü hayatında birleştirmiştir. Sehâvî, Sıbt İbnü'l-Acemî'yi şöyle vafsetmiştir: "Sıbt İbnü'l-Acemî; İmâm, allâme, güzel sıfatları kendisinde toplamış, hayırsever, mütedeyyin, mütevâzi, zeki, güzel ahlaklı biriydi. Hadis ilmini ve hadis ehlini severdi. Arkadaşlarına karşı samimi ve güler yüzlü davranırdı. Dürüst olup aza kanaat ederd, dünya ehlinin eline bakmazdı. Çokça oruç tutup namaz kılardı, Kur'ân'ı çokça okurdu. İlim tahsiliyle çokça meşgul olur, talebelere ders verirken sabırlı davranırdı. Öyle ki bazen gün boyu usanç göstermeden hadis anlatır ve dinlerdi. Kendisine Halep'in Şâfiî kadılığı teklif edildi fakat o kabul etmedi".²⁰ Sıbt İbnü'l-Acemî vebaya yakalanarak 16 Şevval 841 (16 Nisan 1438) tarihinde Halep'te vefat etti ve Halep surları içinde yer alan Cübyle'de aile kabristanına defnedildi.²¹

1.3. Yetişmesi ve İlmî Seyahatleri

Küçük yaşlarında babasını kaybeden Sıbt İbnü'l-Acemî, eğitime kendisi de hadisle ilgilenen annesi ve eğitimci bir aile olan dayılarının gözetiminde devam etti. Mektebü'l-Eytâm'da hıfzını tamamlayan Sıbt İbnü'l-Acemî, kıraat tahsil etmek için Ebû Hasan Muhammed b. Meymûn el-Belevî el-Endülüsî (ö.786/1384), Şihâbüddîn İbn Ebü'r-Rizâ el-Hamevî (ö. 791/1388) ve Abdülahad b. Muhammed el-Harranî el-Hanbelî'den (ö. 803/1400) Ebû Amr, Âsım, Nâf'i, İbn Kesîr, İbn Âmir, Kâlûn kıraatlerini okuyup icâzet aldı. Kıraat ilmindeki tahsilini tamamlayan Sıbt İbnü'l-Acemî, alet/araç ilimlerine yöneldi. Bu münasebetle nahiv alanında *Elfiyyetü İbn Mu'î* adıyla meşhur olan, Yahyâ b. Abdilmu'tî b. Abdinnûr ez-Zevâvî el-Mağribî'nin (ö. 628/1231) *ed-Dürretü'l-elfiyye fî 'ilmi'l-'Arabiyye* adlı eserini değişik hocalardan okuyup ezberledi. Sarf ilmini Cemâlüddîn Yûsuf b. Mûsâ b. Muhammed el-Malatî'den (ö. 803/1400), lügat ilmini ise ilim âleminde meşhur olan *el-Kâmûsü'l-muhît* adlı sözlüğün yazarı el-Fîrûzâbâdî'den (ö. 817/1415) tahsil etti.²² Alet ilimlerini tahsil ettikten sonra hadis, fıkıh, siyer vb. ilimlerle meşgul oldu, fakat asıl mesaisini hadis alanında yaptı. Sıbt İbnü'l-Acemî, on altı yaşında (769/1367) hadis ilmiyle meşgul olmaya başladı. Halep'te rivayet edilen hadislerin ekseriyetini başta dayıları olmak üzere Halepli hocalardan dinledi. İlk ilmî seyahatine 780/1378 yılında çıktı. Bu seyahatte Hama, Humus, Ba'lebek ve Dimaşk'a uğradı, kırka yakın hocadan hadis dinledi. Oradan Kudüs, Halil ve ardından Kahire'ye gitti. Kahire'de otuz küsur hocadan ilim tahsil etti. Kahire'den ayrılan Sıbt İbnü'l-Acemî, İskenderiye'ye uğradıktan sonra Halep'e döndü. Dönüşte Dimyât, Tinnîs, Nablus ve Trablus'a uğrayıp farklı hocalardan ilim tahsil etti.²³

¹⁷ Bikâî, *Unvânü'z-zaman*, 2/93; Tabbâh, *İ'lâmü'n-nübelâ*, 5/296.

¹⁸ Bikâî, *Unvânü'z-zaman*, 2/93.

¹⁹ Tabbâh, *İ'lâmü'n-nübelâ*, 5/200.

²⁰ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 1/142.

²¹ İbn Fehd, *Lahzü'l-elhâz*, 315; Bikâî, *Unvânü'z-zaman*, 2/93; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 1/145.

²² İbn Fehd, *Lahzü'l-elhâz*, 309; Bikâî, *Unvânü'z-zaman*, 2/126; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 1/138.

²³ İbn Fehd, *Lahzü'l-elhâz*, 311-312; Bikâî, *Unvânü'z-zaman*, 2/91-92; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî es-San'ânî el-Yemenî eş-Şevkânî, *el-Bedrüt-tâli' bi mehâsini min b'adi'l-karni's-sâbi'*, (Kahire: Metbaatü's-Se'âde, 1929), 1/28.

Sıbt İbnü'l-Acemî, ikinci ilmî seyahatini 786/1384 yılında aynı yerlere gerçekleştirdi. Bu seyahatin ne kadar sürdüğüne dair bir bilgiye sahip değiliz. Bu seyahatlerine ilaveten 813/1410 yılında hac farızası için gittiği Hicaz bölgesinde de oradaki âlimlerden istifade etti. Hac ibadetini sadece bir defa ifa eden Sıbt İbnü'l-Acemî, bu hac mevsiminde Medine'yi de ziyaret etti, Kudüs'ü ise dört defa ziyaret ettiği ifade edilmiştir.²⁴

1.4. Hocaları

Sıbt İbnü'l-Acemî, eğitimine memleketi olan Halep'teki hocalardan istifade etmekle başladı ve orada yetmiş yakın hocadan faydalandı.²⁵ Daha sonra Dımaşk, Kâhire ve Kudüs gibi ilim merkezlerine yolculuklar yaptı, dönemin önemli hadis hafızlarından epeyce istifade etti. Konuyla ilgili kendisinden şu bilgiler aktarılmıştır: "Mısır hafızları şu dört şahıstır ve onlar benim hocalarımdandır: Ömer b. Reslân el-Bulkînî (ö. 805/1403), ahkâm hadisleri hususunda en bilginleridir. Zeynüddin el-İrâkî (ö. 806/1404), hadis ilmini en iyi bilendir. Nûreddin el-Heysemî (ö. 807/1405) hafızlık yönünden en çok hadis hıfzedendir. İbnü'l-Mülakkın ise hadis alanında daha fazla (eser) yazmakla en faydalı olandır".²⁶ Hocalarının sayısı hakkında kendisi şu bilgileri paylaşmıştır: "Hadis alanındaki hocalarımın sayısı takriben iki yüzdür. Hadis haricinde biraz şiir rivayet ettiğim hocalarım otuz küsurdur. Hadis dışındaki ilimleri istifade ettiğim hocalarım da yaklaşık otuzdur".²⁷ Sıbt İbnü'l-Acemî hocaları ve hocalarından dinlediği rivayet ve eserler hakkında bir eser yazdığı²⁸ gibi öğrencileri İbn Hacer el-Askalânî (ö.852/1449)²⁹ ve Necmeddîn İbn Fehd'de (ö. 885/1480)³⁰ bu konuda birer eser yazmışlardır. Belirtildiği üzere Sıbt İbnü'l-Acemî'nin istifade ettiği hocalarının sayısı fazla ve ihtisas alanları farklıdır. Onların hepsini burada tanıtmak bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Hatta sadece onların isimleri zikredilse bile sayfaları bulacaktır. Ancak Sıbt İbnü'l-Acemî'nin en çok eşlik ettiği hocaları ve yukarıda geçtiği üzere Mısır diyarının hafızı olarak gösterdiği İbnü'l-Mülakkın, İrâkî, ve Bulkînî olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim kendisi uzun bir süre mülazemet gösterdiği İbnü'l-Mülakkın hakkında şu değerlendirmede bulunmuştur: "Tasnîf hususunda, kendi döneminde emsali bulunmuyordu. Yazdığı eserleri güzel bir şekilde düzenler, birbiriyle uyumlu ve açık ifadeler kullanırdı. Güzel ahlaklı ve mütevazıydı. Uzun bir zaman onunla kaldım bir kusurunu ve yanlışını görmedim".³¹ Birçok alanda istifade ettiği diğer hocası Bulkînî'nin geniş ilmiyle ilgili ise şu değerlendirmeyi yapmıştır: "Birinci yolculuğum esnasında Kahire'de onunla bir araya geldim. Değişik ilim dallarında verdikleri bütün derslerde onun büyüleyici anlatımına şahit oldum. Bazen sabahtan öğle ezanına kadar sadece tek hadis üzerine yorum yaptığı oluyordu. Sadece Şafîiler değil, bütün mezheplere mensup hocalar, özellikle de Mâlîkî mezhebine mensup olanlar ondan faydalanıyorlardı. Ben de ondan tefsir, fıkıh, usulü fıkıh alanlarında istifade ettim, hadis dinledim. Hocalarım arasında ilmi en ziyade olan odur".³² Özellikle hadis alanında İrâkî'den uzun bir süre

²⁴ İbn Fehd, *Lahzü'l-elhâz*, 315; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 1/140.

²⁵ İbn Fehd, *Lahzü'l-elhâz*, 310.

²⁶ Ebü'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-dürer fî tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer*, (Beyrut: Dâru İbni Hazm, 1999), 92.

²⁷ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 1/140.

²⁸ Bikâî, *Unvânü'z-zaman*, 2/92; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 1/143.

²⁹ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 1/143.

³⁰ İbn Fehd, *Lahzü'l-elhâz*, 312.

³¹ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 6/100.

³² İbn Fehd, *Lahzü'l-elhâz*, 215-216.

istifade etmeye devam eden Sıbt İbnü'l-Acemî, *Elfiyye*, *Elfiyye'nin şerhi*, *Nüketü İbni's-Salâh* ve daha başka eserleri onda okumuş ve hadis alanında ondan icazet almıştır.³³

1.5. Öğrencileri

Sıbt İbnü'l-Acemî'den başta memleketi Halep olmak üzere birçok şehirdeki ilim talebesi istifade etmiştir. Burada onun ilimdeki konumuna tanıklık edecek, özellikle tarih alanında eser veren en meşhur öğrencilerinden dört örnek isim zikredilecek ve Sıbt İbnü'l-Acemî'yle münasebetlerine işaret etmekle iktifa edilecektir. Onun en meşhur öğrencilerinden olan o dört isim şunlardır: İbn Hatîb en-Nâsiriyye (ö. 843/1440), İbn Hacer el-Askalânî, Sıbt İbnü'l-Acemî'nin oğlu Ebû Zer el-Halebî ve Necmüddîn İbn Fehd.

İbn Hatîb en-Nâsiriyye: Uzun bir süre Sıbt İbnü'l-Acemî'nin derslerine devam eden İbn Hatîb, ondan hadis ve tarih okudu. İbn Hatîb siyer ilmine ilgi gösterdi, özellikle Sıbt İbnü'l-Acemî'nin üzerine şerh yazdığı İbn Seyyidinnâs'ın *Uyûnü'l-eser* adlı eserini neredeyse ezberleyecek derecede okuyup okuttu ve kendi hattıyla yazdı.³⁴ Sehâvî'nin aktardığına göre İbn Hatîb, Halep tarihine dair yazdığı *ed-Dürü'l-müntehab fî Târîhi Haleb* adlı eserinde hocası Sıbt İbnü'l-Acemî'nin biyografisini ele almış, onun için övücü ifadeler kullanmış ve onda tarih okuduğunu, onu örnek aldığını belirtmiştir.³⁵

İbn Hacer el-Askalânî: İbn Hacer, 836/1433 tarihinde Mısır Memlûk Sultanı el-Melikü'l-Eşref Seyfeddin Barsbay (825-841/1422-1438) ile birlikte Âmid'e (Diyarbakır) gitti. Bu seyahat sırasında müellifimiz Sıbt İbnü'l-Acemî ile Halep'te görüştü ve ondan hadis dinledi.³⁶ Bu görüşmede İbn Hacer, Sıbt İbnü'l-Acemî'nin *Sahîh-i Buhârî* üzerine yazdığı şerhi, Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Mîzânü'l-i'tidâl* adlı eseri üzerine yazdığı zeyli, İbn Seyyidinnâs'ın siyerine yazdığı şerhi ve başka eserlerini inceledi ve onlardan istifade etti. Sehâvî'nin aktardığına göre Sıbt İbnü'l-Acemî, İbn Hacer'in Halep'e geldiğini duyunca kendisi gidip onu ziyaret etmiş ve İbn Hacer hakkında öğrencilerine: "Bir adam gördüm, hem çok iyi bir âlim hem de çok zeki idi. Hocalarımın arasında (bile) onun gibisi bulunmuyor" demiştir. Ayrıca Sıbt İbnü'l-Acemî'nin *Sahîh-i Buhârî* üzerine yazdığı şerhte, İbn Hacer'in bu eser üzerine yazdığı şerhten çokça nakiller yaptığı ve onu asrın hafızı olarak vasıflandırdığını yine Sehâvî aktarmıştır.³⁷ İbn Hacer, bu ziyaret esnasında Sıbt İbnü'l-Acemî'den yazdığı *Sebt*'i almış ve üzerinde çalışmıştır. İbn Hacer'e ait bu çalışma kaynaklarda *Meşyehatü'l-Burhân el-Halebî* adıyla zikredilmektedir.³⁸ Eser Sıbt İbnü'l-Acemî'nin hadis ilminde iki yüz, diğer ilimlerde ve şiirde otuzar olmak üzere toplam iki yüz altmış hocası hakkında telif edilmiştir. Bazı kaynaklarda *Telhîsu Şebetü'l-Burhân el-Halebî* ismiyle zikredilen eserin de aynı eser olduğu tahmin edilmektedir.³⁹

Ebû Zer el-Halebî: 818/1415 yılında Halep'te doğdu.⁴⁰ Sıbt İbnü'l-Acemî'nin oğludur. Ebû Zer el-Halebî ilim tahsiline babasının gözetiminde, Kur'ân-ı Kerîm ve İrâkî'nin *Elfiyye* adlı eserini ezberlemekle başladı. Onda kiraat ve başka eserler de okudu. Daha

³³Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 1: 139.

³⁴Tabbâh, *İ'lâmü'n-nübelâ*, 5/223.

³⁵Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 1/142.

³⁶Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 1/143.

³⁷Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-dürer*, 297-298.

³⁸Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 1/143.

³⁹M. Yaşar Kandemir, "İbn Hacer el-Askalânî, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/514-531.

⁴⁰Bikâî, *Unvânü'z-zaman*, 1: 38; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 1/198; Tabbâh, *İ'lâmü'n-nübelâ*, 5/282.

sonra, babasının öğrencilerinden İbn Hatîb en-Nâsiriyye, İbn Hacer el-Askalânî ve başka âlimlerden ilim tahsil etti. Ebû Zer önceleri edebiyata alaka gösterdi ve bu alanda birçok kitap kaleme aldı. Biyografisini ele alan kaynaklarda belirtildiği üzere Ebû Zer, daha sonra hadis ve fıkıh ilmine yöneldi ve uzun bir süre babasından hadis dersi aldı. Ebû Zer edebiyat alanındaki eserleri dışında, hadis ve tarih alanında da eserler yazdı. Eserleri arasında en meşhuru, hocası İbn Hatîb en-Nâsiriyye'nin *ed-Dürrü'l-müntehab fî târîhi Haleb* adlı eserine zeyil olarak yazdığı *Künûzü'z-zeheb fî târîhi Haleb* adlı eseridir.⁴¹ 884/1480 yılında vefat eden Ebû Zer'in, çevresi tarafından sevilen ve sayılan bir âlim olduğu rivayet edilir.⁴²

Necmüddîn İbn Fehd: 812/1406 yılında Mekke'de doğdu.⁴³ Mekke'nin ilim ve düşünce hayatında önemli bir konuma sahip olan İbn Fehd ailesine mensup olup, babası tanınmış hadis âlimi ve tarihçi Takıyyüddin İbn Fehd'dir (ö. 871/1446). Daha küçük yaşlarında, hac ve umre ziyareti için Mekke'ye gelen birçok âlimle tanıştı ve onlardan ilim tahsil etti. Necmüddîn İbn Fehd, Sıbt İbnü'l-Acemî'yi iki sefer ziyaret etti, ikinci seferinde uzun bir süre yanında kaldı, ondan tabakât kitaplarını ve birçok hadis cüz'ünü okudu ve yazdı.⁴⁴ Bu seferlerden sonra memleketine dönen Necmüddîn İbn Fehd, tedris ve tasnifle meşgul oldu. Hadis ve özellikle tarih ilminde otorite kabul edilen Necmüddîn İbn Fehd, tarih alanında birçok eser yazdı. Mekke tarihine dair yazdığı *İthâfü'l-verâ bi-ahbâri Ümmi'l-kurâ* adlı eseri büyük bir kabul gördü. Necmüddîn İbn Fehd, hocası Sıbt İbnü'l-Acemî'nin isnadları ve hocalarının biyografileri hakkında *Mevridü't-tâlibi'z-zamî min merviyâtî'l-Hâfiz Sıbt İbni'l-Acemî* adında bir eser kaleme almıştır.⁴⁵

1.6. Eserleri

Sıbt İbnü'l-Acemî çok yönlü bir âlim olmakla birlikte, çalışmaları daha çok hadis ve hadis ilimleri hakkındadır. Yaşadığı dönemde yaygın olan şerh ve haşiye yazma geleneğine uymakla birlikte müstakil eserler de yazmıştır. Burada öncelikle onun müstakil eserleri, ardından şerh, haşiye vb. eserleri ele alınacaktır.

el-İğtibât li-men rumiye bi'l-ihtilât: Eserde ömürlerinin sonunda ihtilâta uğrayan ravilere yer verilmekte, ihtilât sonrası onlardan kimlerin hadis rivayet ettiği açıklanmaktadır.

et-Tebyîn li-esmâ'î'l-müdelisîn: Eserde tedlîs yapan veya tedlîsle itham edilen ravilerin isimleri sıralanmakta ve onlar hakkında kısa bilgiler aktarılmaktadır.

Tezkiretü't-tâlibi'l-mu'allem li-men (fi-men) yükâlû innehû muhadram: konuyla ilgili günümüze ulaşan en kapsamlı eserdir. Müellif eserine muhadram kelimesinin

⁴¹ Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde yanlışlıkla, bu eser İbnü'l-Adîm'in *Bugyetü't-taleb* adlı eserine yazılan zeyil olarak belirtilmiştir. Bkz. Ali Öngül, "Ebû Zer el-Halebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/269. Ancak kaynaklarda bu eserin, İbnü'l-Adîm'in *Bugyetü't-taleb* adlı eserinin zeyli olan İbn Hatîb en-Nâsiriyye'nin *ed-Dürrü'l-müntehab fî târîhi Haleb* adlı eserine zeyil olarak yazıldığı açık bir şekilde belirtilmiştir. Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 1/199; Tabbâh, *İ'lâmü'n-nübelâ*, 5/283.

⁴² Bikâî, *Unvânü'z-zaman*, 1/39; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 1/199-200; Tabbâh, *İ'lâmü'n-nübelâ*, 5/284.

⁴³ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 6/126.

⁴⁴ Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Muhammed el-Hâşimî el-Mekkî, *İthâfü'l-verâ bi-ahbâri Ümmi'l-kurâ*, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2005), 1/10; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 6/128.

⁴⁵ İbn Fehd, *Lahzü'l-elhâz*, 312.

açıklamasıyla başlamış akabinde de 155 muhadram hakkında bilgi vermiştir.⁴⁶ Bu üç eser *Selâsü resâil fi usûli'l-hadis* başlığı altında, farklı birçok kişi tarafından neşredilmiştir.

Nihâyetü's-sûl fi ruvâti's-sitteti'l-usûl: Rical konusunda müellifin en geniş eseridir. Müellif eserine Hz. Peygamber'in hayatını kısa bir şekilde aktararak başlamış, cerh ve ta'dîl konusunu ve bu alanda kullanılan lafızları kapsamlı bir şekilde inceledikten sonra ana konuya geçmiştir.⁴⁷

el-Keşfü'l-hasîs 'ammen rumiye bi-vaz'î'l-hadis: Hadis uydurmakla suçlanan raviler hakkındadır. Eserin baskıları mevcuttur.⁴⁸

es-Sebt: Sibt İbnü'l-Acemî bu eserde hocaları hakkında bilgiler aktarmakla birlikte, bir grup öğrencisi hakkında da bilgiler vermektedir. Sehâvî çok faydalı bir eser olduğunu belirtmiştir.⁴⁹ Bu eserin günümüze ulaşip ulaşmadığı tespit edilememiştir.

Nûru'n-nibrâs 'alâ Sîreti İbn Seyyidinnâs: Tespit edebildiğimiz kadarıyla Sibt İbnü'l-Acemî'nin neşredilmiş çalışmaları arasında en kapsamlı eser *Nûru'n-nibrâs*'dır. Hayatı hakkında bilgi aktaran neredeyse bütün kaynaklarda eser *Nûru'n-nibrâs 'alâ Sîreti İbn Seyyidinnâs* adıyla anılmaktadır.⁵⁰ *Uyûnü'l-eser*'in şerhleri içinde en kapsamlı, günümüze eksiksiz bir şekilde ulaşan ve dünya kütüphanelerinde birçok yazma nüshaları bulunan *Nûru'n-nibrâs*, Nûruddîn Tâlib editörlüğünde bir heyet tarafından tahkik edilmiş, Dârü'n-Nevâdir yayınları tarafından ilk defa 2014 yılında 9 cilt halinde Dımaşk'ta neşredilmiştir. Bu eser hakkında ikinci bölümde geniş bilgi verilecektir.

el-Muktefâ fi dabtî elfâzi's-Şifâ: Sehâvî'nin sözlerinden anlaşıldığına göre, eserde daha sonra yazılmak üzere birçok boşluk bırakılmıştır.⁵¹ Eserin farklı kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunmaktadır.⁵²

Neslü'l-himyân fi mi'yâri'l-Mizân: Bu eser, Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Mizânü'l-i'tidâl* adlı eseri üzerine yazılmış bir zeyil olup Dârü'l-kütübü'l-Mısriyye'de (nr. 23346B) bir nüshasının kayıtlı olduğu ifade edilmiştir.⁵³

et-Telkîh li-fehmi kâri's-Sahîh: *Sahîh-i Buhârî* üzerine yazılan kısa bir şerhtir. Sehâvî, bu eseri gördüğünü, güzel bilgiler ihtiva ettiğini ve hocası İbn Hacer'in bu eserden istifade ettiğini belirtmiştir. Eserin yazma nüshaları, Süleymaniye Ktp., (Ayasofya, nr. 689), ve Millet Kütüphanesi (Feyzullah Efendi, nr. 435)'de bulunmaktadır.⁵⁴ Bu eser 2013-2015 tarihleri arasında Mekke Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi ed-Da'va ve Usûlluddîn Fakültesi'nin el-Kitâb ve's-Sünne bölümünde altı adet yüksek lisans tez çalışması kapsamında tahkik

⁴⁶ İbrâhîm b. Muhammed b. Halîl et-Trâblusî el-Halebî Sibt İbnü'l-Acemî, *Tezkiretü't-tâlibi'l-mu'allemin li-men (bi-men) yükâlû innehû muhadram*, (Neşredenin Girişi), (Delhi: Dârü'l-İlmiyye, 1986), 7-8.

⁴⁷ İbrâhîm b. Muhammed b. Halîl et-Trâblusî el-Halebî Sibt İbnü'l-Acemî, *Nihâyetü's-sûl fi ruvâti's-sitteti'l-usûl*, (Mekke: Câmî'atü Ümmü'l-Kurâ, 2002), 1/69.

⁴⁸ İbrâhîm b. Muhammed b. Halîl et-Trâblusî el-Halebî Sibt İbnü'l-Acemî, *el-Keşfü'l-hasîs 'ammen rumiye bi-vaz'î'l-hadis*, thk. Subhî es-Sâmmerrâî, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987).

⁴⁹ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 1/142.

⁵⁰ İbn Fehd, *Lahzü'l-elhâz*, 313; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 1/141; Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli'*, 1/29.

⁵¹ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 1/141.

⁵² Hatipoğlu, "Sibt İbnü'l-Acemî", 37/85-87.

⁵³ Sibt İbnü'l-Acemî, *Nihâyetü's-sûl*, (Neşredenin girişi), 1/33.

⁵⁴ Hatipoğlu, "Sibt İbnü'l-Acemî", 37/85-87.

edilmiştir.⁵⁵ Ayrıca Sıbt İbnü'l-Acemî'nin *Sahîh-i Buhârî* üzerine öğrencilerine yazdırdığı birkaç imlâsı da vardır.⁵⁶

İhtisârü'l--Gavâmiz ve'l-mübhemât: Bu eser, İbn Beşkuvâl'ın (ö. 578/1183) *Kitâbü Gavâmizi'l-esmâ'î'l-mübhemâ el-vâkı'a fî mütûni'l-ehâdîsi'l-müsne* adlı eserin muhtasarıdır. Bazı kaynaklarda bu eserin ismi *Telhîsü'l-mübhemât li İbn Beşkuvâl* şeklinde geçmektedir.⁵⁷ Eserin bir yazma nüshası Millet Kütüphanesi'ndedir. (Feyzullah Efendi, nr. 496).⁵⁸

Hâşiye 'alâ el-Kâşif: Zehebî'nin *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehû rivâye fi'l-Kütübi's-sitte* adlı eseri üzerine yazılan bu hâşiye, Muhammed Avvâme tarafından *el-Kâşif* ile birlikte, 1992 yılında Cidde'de neşredilmiştir.⁵⁹

Hâşiye 'alâ Sünen İbn Mâce: *Kütüb-i Sitte*'nin altıncı kitabı kabul edilen İbn Mâce'nin (ö. 273/887) *es-Sünen*'i üzerine yazılmış bir haşiyedir.⁶⁰ Eserin yazma nüshası, *el-Havâşî (Ta'lik) 'alâ Süneni'l-hâfız İbn Mâce*, başlığıyla Millet Kütüphanesi'nde (Feyzullah Efendi, nr. 496) kayıtlıdır.⁶¹

Hâşiye 'alâ Sahîhi Müslim: Eser Timur'un Halep'e saldırıları sırasında kaybolmuştur.⁶² *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde, Sıbt İbnü'l-Acemî'ye *Tuhfetü'l-müncid ve'l-müthim fî garîbi Şahîhi Müslim* [Süleymaniye Ktp., Reisülküttâb, nr. 118] adında bir eser atfedilmiştir.⁶³ Sıbt İbnü'l-Acemî'nin hayatını aktaran kaynaklarda böyle bir eser ismi geçmemekle birlikte, özellikle ona ait *Sahîhi Müslim* hakkındaki çalışmanın Timur saldırılarında kaybolduğu belirtilmiştir.⁶⁴ Ancak kaynaklarda oğlu Ebû Zer el-Halebî'ye atfedilen *et-Tavzîh li-mübhemâti'l- Câmi'i's-sahîh, Mübhemâtü Müslim* adında bir eser yer almaktadır. O da babası gibi Sıbt İbnü'l-Acemî diye tanındığı için baba ile oğulun birbirine karıştırıldığı olmuştur. Muhtemelen kendisine ait bu eser babasına sehven atfedilmiştir.

Hâşiye 'alâ Sünen Ebû Dâvûd: Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin (ö. 275/889) *Kütüb-i Sitte* içinde yer alan *es-Sünen* adlı eseri üzerine yazılan bu çalışmanın günümüze ulaşım sağlamadığı tespit edilememiştir.

Hâşiye 'alâ Telhîsü'l-Müstedrek: Hâkim en-Nîsâbûrî'nin (ö. 405/1014) *el-Müstedrek* adlı eseri üzerine yapılan en önemli çalışmalardan kabul edilen Zehebî'nin

⁵⁵ Hadis alanında yapılan bu çalışmalar, çalışmayı yapan kişiler ve eserden çalıştığı ciltler, *et-Telkîh li-fehmi kâri'i's-Sahîh dirâse ve tahkik*, başlığı altında şu şekildedir: 1. Cildi çalışanlar: Anb Hüseyin Hasan, Muhammed Şu'aybüddîn Reşid Ahmed, Bender b. Mübeyrik b. Mübarek 2. Cildi çalışanlar: Nevâr b. S'ad b. Degaysir, Avd Sâlim Mübarek, Kemâl b. Muhammed ed-Dais.

⁵⁶ İbn Fehd, *Lahzü'l-elhâz*, 314; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 1/141.

⁵⁷ Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nihâyetü's-sûl*, 1: 28; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 1/141.

⁵⁸ Hatipoğlu, "Sıbt İbnü'l-Acemî", 37/85-87.

⁵⁹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehû rivâye fi'l-Kütübi's-sitte*, nşr. Muhammed Avvâme - Ahmed Muhammed Nemir Hatîb (Sıbt İbnü'l-Acemî'nin hâşiyesi ile birlikte), (Cidde: Müessetü 'Ulumi'l-Kur'ân, 1992).

⁶⁰ İbn Fehd, *Lahzü'l-elhâz*, 313. Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 1/141.

⁶¹ M. Yaşar Kandemir, "es-Sünen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/143-145.

⁶² Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 1/141.

⁶³ Hatipoğlu, "Sıbt İbnü'l-Acemî", 37/85-87.

⁶⁴ Ebû'l-Kâsım Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Muhammed el-Hâşimî el-Mekkî, *Mu'cemü's-şüüh*, (Riyad: Dârü'l-Yemâme, 1982), 49; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 1/141.

Telhîsü'l-Müstedrek'i üzerine yazılan bu çalışmanın günümüze ulaşip ulaşmadığı tespit edilememiştir.

Hâşiye 'alâ Tecrîdü esmâi's-sahâbe: Zehebî'nin *Tecrîdü esmâi's-sahâbe* adlı eseri üzerine yazılan bu çalışmanın günümüze ulaşip ulaşmadığı tespit edilememiştir.

Hâşiye 'alâ Câmîu't-tahsîl: Alâî'nin (Halîl b. Keykeldî ö. 761/1359) *Câmîu't-tahsîl fî ahkâmi'l-merâsîl* adlı eseri üzerine yazılan bu çalışmanın günümüze ulaşip ulaşmadığı tespit edilememiştir.

Hâşiye 'alâ Elfiyyeti'l-İrâkî: Hocası Zeynüddîn İrâkî'nin hadis usulüne dair *Elfiyye*'si üzerine yapılan bu çalışma, Sıbt İbnü'l-Acemî'nin hayatını aktaran kaynaklar arasında sadece Sehâvî tarafından zikredilmiştir. Sehâvî'nin ifade ettiğine göre Sıbt İbnü'l-Acemî, *Elfiyye*'nin İrâkî tarafından yazılan şerhine de ayrı bir *Hâşiye* yazmıştır.⁶⁵

Sıbt İbnü'l-Acemî *Nihâyetü's-sûl* adlı eserinde, isim zikretmeden Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) biyografisine dair bir müstakil eser yazdığını belirtmiştir.⁶⁶ Bunlar dışında çağdaş araştırmacılar tarafından müellife ait olduğu ifade edilen *et-Târîh*,⁶⁷ *ez-Züccâcetü'l-hamrâ*⁶⁸ adlı eserler de onun eserleri arasında zikredilmiştir. Ayrıca *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde "Sıbt İbnü'l-Acemî" maddesini yazan Hatipoğlu, Sıbt İbnü'l-Acemî'nin öğrencilerinden Necmüddîn İbn Fehd'e ait olan *Mu'cemü's-şüyûh* adlı eseri onun eserleri arasında saymıştır. Ancak Hatipoğlu'nun burada hataya düştüğü anlaşılmaktadır. Zira Necmüddîn İbn Fehd'e ait olan *Mu'cemü's-şüyûh*'u, onun torunu olan Muhibbüddîn İbn Fehd'e (Muhammed b. Abdil'azîz b. Ömer el-Hâşimî el-Mekkî ö. 954/1547) isnad etmiş, ayrıca Muhibbüddîn İbn Fehd'in Sıbt İbnü'l-Acemî'nin talebesi olduğunu ve hocasının *Mu'cemü's-şüyûh*'unu *Mevridü't-tâlibi'z-zamî min merviyâtî'l-Hâfız Sıbt İbni'l- 'Acemî* adıyla düzenlediğini belirterek tekrar hataya düşmüştür.⁶⁹ Neticede dede ile torunu birbiriyle karıştırmıştır. Hatipoğlu'nun Sıbt İbnü'l-Acemî'nin hocaları hakkında olduğunu söylediği ve onun eseri olarak saydığı *Mu'cemü's-şüyûh*, Necmüddîn İbn Fehd'in kendi hocaları hakkında yazdığı bir eser olup, Sıbt İbnü'l-Acemî'nin hocaları hakkında olan *Mevridü't-tâlibi'z-zamî min merviyâtî'l-Hâfız Sıbt İbni'l- 'Acemî* adlı eserden farklı bir çalışmadır. Dört yazma nüshası olduğu ifade edilen *Mu'cemü's-şüyûh* Berlin Staatsbibliothek'teki nüsha (nr. 10131) esas alınarak Muhammed ez-Zâhî tarafından 1982 yılında Riyad'da neşredilmiştir.⁷⁰

1.7. İlmî Şahsiyeti

Bir şahsiyetin ilmî mertebesini gerçek manada ortaya koyabilmek, o şahsa yakın olmak ve onunla ilmî müzakereler yapmakla mümkün olur. Eğer hakkında konuşacağınız kişi asırlar önce yaşamış biri ise o kişinin ilmî mertebesini yazdığı eserlere, yetiştirdiği öğrencilere ve çağdaşlarının hakkındaki değerlendirmelerine bakarak da ortaya koymak mümkündür. Zira eserler müelliflerinin, öğrenciler hocalarının ilmî konumunu yansıtan birer ayna gibidirler. Sıbt İbnü'l-Acemî, İslâm âleminde önemli bir yere sahip olan *Kütüb-i*

⁶⁵ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmî*, 1/141.

⁶⁶ Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/218.

⁶⁷ Tabbâh, *İ'lâmü'n-nübelâ*, 4/369.

⁶⁸ Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nihâyetü's-sûl*, (Neşredenin girişi), 1/125.

⁶⁹ İbrahim Hatipoğlu, "Sıbt İbnü'l-Acemî", 37/85.

⁷⁰ Sâmî es-Sakkâr, "İbn Fehd Necmeddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/487-489.

sitte'nin anlaşılmasına katkı sağlayacak önemli şerh ve haşiyeler kaleme aldığı gibi hadis ricâli konusunda da son derece derin araştırma ve incelemelere dayanan, onun bu alandaki derin bilgisine delalet eden önemli eserler kaleme almıştır. Sıbt İbnü'l-Acemî, hadis alanındaki engin bilgisiyle çevresinin itimadını kazanmış ve tartışmasız Halep diyarının hadis hafızı olarak kabul edilmiştir.⁷¹ Sıbt İbnü'l-Acemî, siyer alanında İslâm dünyasında meşhur olan Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) *eş-Şifâ* ve İbn Seyyidinnâs'ın *Uyûnü'l-eser* adlı eserine yazdığı şerhlerle de siyer ilmine önemli katkılar sunmuştur. Özellikle *Uyûnü'l-eser* üzerine yazdığı ve çalışmamızın bir bölümünü teşkil eden *Nûrû'n-nibrâs*'da sahâbe, eserde ismi geçen kişiler ve yer isimleri hakkında verdiği bilgiler, yaptığı açıklamalar onun tarih alanındaki geniş birikimini göstermektedir. Sıbt İbnü'l-Acemî'nin birçok kitabını inceleyen İbn Hacer, "Eserleri derin ve kapsamlı incelemeler sonucunda, güzel bir tertiple kaleme alınmıştır" diyerek, onun derin ve geniş bilgisine işaret etmiştir. Yukarıda geçtiği üzere İbn Hatîb en-Nâsiriyye, Halep tarihine dair eserinde Sıbt İbnü'l-Acemî'den çok istifade etmiş ve tarih ilmini ondan öğrendiğini belirtmiştir.⁷²

Kaynaklarda Sıbt İbnü'l-Acemî'nin kendi döneminde büyük hadis hafızlarından biri olduğu belirtilmiş ve bu münasebetle uzak diyarlardan birçok kimsenin gelip kendisinden ilim tahsil ettiği ifade edilmiştir.⁷³ İlmî konumunu yansıtmaları açısından yukarıda ismi geçen, değişik alanlarda yüzlerce eser kaleme almış ve günümüze kadar eserlerinden istifade edilen İbn Hacer el-Askalânî gibi birisinin kendisinden ilim tahsil etmesi, aynı şekilde tarih alanında özellikle Mekke tarihi hakkında önemli eserler kaleme almış Necmüddîn İbn Fehd ve tarihçi İbn Hatîb en-Nâsiriyye'nin ondan ilim tahsil etmek için uzun bir süre ona eşlik etmeleri ilimdeki mertebesinin ortaya konulması açısından kâfidir.

Sıbt İbnü'l-Acemî'nin İslâmî ilimlerde ulaştığı mertebeye çağdaşları olan bazı âlimler de işaret etmiş ve onun hakkında değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Yapılan değerlendirmelerde, Sıbt İbnü'l-Acemî'nin hadislerin sened ve metinlerinde bulunan gizli kusurlara vâkif, hadislerde geçen anlaşılması zor ve kapalı kelimeler hususunda âlim, hadis ricâlini değerlendirmede mütehassis olduğu ve İslâmî ilimlerde yüksek bir dereceye ulaştığı belirtilmiştir.⁷⁴

2. Nûrû'n-nibrâs 'alâ Sîreti İbn Seyyidinnâs

2.1. İçeriği ve Üslûbu

Sıbt İbnü'l-Acemî eserine, siyer alanında eser te'lif etme sebebini açıklamakla başlamış ve şöyle demiştir: "Memleketimizde çok az kişinin Hz. Peygamber'in sîyeri hakkında bilgi sahibi olduğunu, siyer bilgisine sahip olanların insanlar nazarında değer kazandığını müşahade ettim. Bundan dolayı da siyer alanında bildiğim kitapları inceledim. Bu kitaplar arasında bir muhaddis tarafından en iyi şekilde yazılmış olan İbn Seyyidinnâs'ın siyerini gördüm. Zira o bu eseri ile diğer siyer eserlerini geride bırakmıştır. Çünkü *Uyûnü'l-eser*'de başta *Kütüb-i sitte* olmak üzere birçok güvenilir hadis kitabı ve cüzlerinden alınan hadisler zikredilmiş ve siyer alanında seçkin kaynaklardan istifade edilmiştir". Sıbt İbnü'l-Acemî, eserinin mukaddimesinde siyer rivayetleri hakkında da bazı hususlara dikkat çekmiş ve siyer eserlerinde yer alan her rivayetin sahih ve hasen

⁷¹ İbn Fehd, *Lahzü'l-elhâz*, 314; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, 1/144.

⁷² Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, 1/142-143.

⁷³ İbn Fehd, *Lahzü'l-elhâz*, 314; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, 1/143.

⁷⁴ Bikâî, *Unvânü'z-zaman*, 2/93; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, 1/144.

olmadığını, hatta siyerle ilgili bu tür rivayetlerin çok az olduğunu, siyer rivayetleri arasında sahih ve hasen olanlarla birlikte zayıf, münkatı', mürsel vb. rivayetlerin de bulunduğunu bundan dolayı da okuyucunun sahih ile sahih olmayan rivayetler karşısında dikkatli olması gerektiğini belirtmiştir. Ayrıca Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed el-Bekrî'ye ait "*Sîyerü'l-Bekrî*" diye meşhur olan eserden uzak durulmasını tembihlemekte ve bu adamın yalancı olduğunu, hiç aslı olmayan kıssalar uydurduğunu, Zehebî'nin onun hakkında cahil, edepsiz ve ilimden sened vererek bir harf dahi rivayet etmediğini aktarmıştır.⁷⁵ Eserine bu şekilde başlayan Sıbt İbnü'l-Acemî'nin, öncelikle şerh edeceği metnin eksiksiz bir nüshasını elde edebilmek için *Uyûnü'l-eser*'in farklı nüshalarını karşılaştırdığı görülmektedir.⁷⁶

Sıbt İbnü'l-Acemî, üzerinde çalıştığı *Uyûnü'l-eser*'i içerik ve tertip yönünden esas almıştır. Ancak eseri bir şerh olması hasebiyle içerik bakımından *Uyûnü'l-eser*'den daha zengindir. Zira Sıbt İbnü'l-Acemî, *Uyûnü'l-eser*'de muğlak gördüğü yerleri açıklamış, eksik gördüğü yerlere ilavelerde bulunmuştur. Örneğin, müellefe-i kulûb ile ilgili kendisinin alfabetik olarak oluşturduğu uzun bir liste zikretmiştir.⁷⁷ Çelişkili konulara dikkat çekmiş, İbn Seyyidünnâs'ı bazı konularda tenkit etmiştir. Örneğin, İbn Seyyidünnâs eserinde Hz. Peygamber'in hayatını kronolojik yönetime göre ele alacağını ifade etmiş, az da olsa bu yönetime riayet etmediği durumlarda Sıbt İbnü'l-Acemî tarafından eleştirilmiştir.⁷⁸ Kelimelerin okunuş şekilleri ve anlamları hakkında da bilgi veren müellif, siyer ve tarih alanı ile ilgili terimleri açıklamış,⁷⁹ hadis istihlâhları hakkında önemli bilgiler vermiştir.⁸⁰ Gerekli gördüğü yerlerde de hadis tahrirlerini yapmış, senedler üzerine değerlendirmelerde bulunmuştur. Dolayısıyla eser hadis alanı ile ilgili önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Siyer olayları üzerine fikhî açıklamalar yapan Sıbt İbnü'l-Acemî,⁸¹ genelde Şâfiî mezhebinin görüşlerini vermekle yetinmiş,⁸² fikhî terimleri açıklamıştır.⁸³ Ayet ve hadislerle istihâta bulunmuştur.⁸⁴ Gerekli gördüğü yerlerde metinde geçen bazı cümlelerin i'râbını yapmıştır.⁸⁵ Ayrıca konuyla ilgili varsa kendi dönemindeki gözlemlerini de aktarmayı ihmal etmemiştir. Örneğin Hz. Peygamber'in eşyaları bölümünü şerh ederken, Şâm ve Mısır'da bulunan âsâr-i şerife (mukaddes emanetler) hakkında bilgi vermiş ve onları ziyaret ettiğini belirtmiştir.⁸⁶ Sihir hakkında açıklama yaparken Ahmediyye (Rifâiyye) tarikatına bağlı bazı müritlerin kendisinin de anlamadığı bazı şeyler okuyup iplere düğüm atıp üflediklerini ve hasta olan kişinin eline taktıklarını gördüğünü ifade etmiştir.⁸⁷ Kitabın içeriğine bakıldığında dikkat çeken önemli bir husus da müellifin yaşadığı dönemde siyere dair tartışılan konulara dikkat çekmesi ve o dönemde yaşayan âlimlerin konuyla ilgili görüşlerini aktarmasıdır. Örneğin: Hz. Peygamber'den şefa

⁷⁵ Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs 'alâ Sîreti İbn Seyyidünnâs*, (Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 2014), 1/3.

⁷⁶ Bu tür karşılaştırmalar için bkz. Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 9/54.

⁷⁷ Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 7/209-212.

⁷⁸ Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 1/166; 4: 90.

⁷⁹ Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 1/405-431.

⁸⁰ Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 3/46.

⁸¹ Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 4/233.

⁸² Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 9/101.

⁸³ Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 1/422; 4: 86.

⁸⁴ Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 6/220-221.

⁸⁵ Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 4/92, 161.

⁸⁶ Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 9/106.

⁸⁷ Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 2/237.

dilemenin caiz olup olmaması⁸⁸ ve garânik meselesi⁸⁹ hakkında yapılan tartışmaları detaylı aktarmıştır. Sibt İbnü'l-Acemî, “tenbih” ve “feidetün” başlıkları altında siyerle doğrudan veya dolaylı alakası bulunan, konuya katkı sağlayacak önemli bilgiler aktarmıştır.⁹⁰ *Nûrû'n-nibrâs* zengin ve seçkin muhtevasıyla daha sonra siyer alanında yazılan eserlere kaynaklık etmiştir. Şâmî (ö. 942/1536) *Subulü'l-hudâ ve'r-reşâd, fi sîreti hayri'l-ibâd*,⁹¹ Nûrüddîn el-Halebî (ö. 1044/1635) *İnsânü'l-uyûn fi sîreti'l-emîni'l-me'mûn*,⁹² Zürkânî (ö. 1122/1710), *Şerhu'l-Mevâhibi'l-ledünniyye*,⁹³ adlı eserinde *Nûrû'n-nibrâs*'dan istifade etmiştir.

Sibt İbnü'l-Acemî, bu çalışmasıyla *Uyûnü'l-eser*'de geçen garîb kelimeleri açıkladığını, kişiler ve soyları hakkında bilgi verdiğini ve ancak derin araştırmalar neticesinde elde edilen bilgiler ilave ettiğini belirtmiştir. Ayrıca eserde bir yanılığın fark ederse ona dikkat çekeceğini, müellifin konularla ilgili aktardığı görüşlere ilavelerde bulunacağını ve Süheylî'den (ö. 581/1185) aktaracağı bazı faydalı bilgileri bu çalışmasına katacağını ifade etmiştir.⁹⁴ Ancak nasıl bir metot izleyeceğini açıklamamıştır. Fakat eseri incelerken edindiğimiz izlenimlerden yola çıkarak takip ettiği yöntemi kısaca ortaya koymaya çalışacağız.

Garîb kelimeleri açıklaması: Sibt İbnü'l-Acemî, üzerinde çalıştığı metnin tamamını şerh etmek yerine şerhe muhtaç yerlerini izah etmiştir. O şerh edeceği kelimeyi veya cümleyi ana metinden seçtikten sonra ilk önce kelimenin okunuşunu belirtir, sonra açıklar, akabinde değişik sözlüklerden, siyer şerhlerinden ve özellikle de garîbü'l-hadise dair kaynaklardan istifade ederek detaylandırır. Örneğin: **جمع** kelimesinin okunuşunu; “cîmin fethasıyla, ayının cezmiyle okunur, ayın ve dâl harfleri mühmeldir (noktasız)” şeklinde verdikten sonra, anlamını İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) gâribü'l-hadis hakkındaki *en-Nihâye*'sinden ve hocası el-Fîrûzâbâdî'nin *el-Kâmûsü'l-muhîl*'inden istifade ederek açıklamıştır.⁹⁵

Hadisleri tahrîc etmesi: Sibt İbnü'l-Acemî, hadisleri tahrîc ederken muhaddislerin metodunu takip etmiş, ele aldığı hadisi öncelikle *Kütüb-i sittede*, sonra diğer hadis kitaplarında, daha sonra hadis cüzlerinde araştırmış, böylece hadisin geçtiği aslî kaynağa ulaşmıştır.⁹⁶ Müellif tahrîc yaparken, tekrarın önüne geçmek için *Kütüb-i sitte* için bazı kısaltmalar (Örneğin: Buhârî için (ب) Müslîm için (م) Tirmizî için (ت)) kullanmıştır.⁹⁷ Sibt İbnü'l-Acemî hadis ve senedler üzerinde değerlendirmelerde bulunurken genelde cerh ve ta'dil âlimlerinin görüşlerini aktarmakla birlikte, bazen kendisi de değerlendirmede

⁸⁸ Sibt İbnü'l-Acemî, *Nûrû'n-nibrâs*, 2/44-46.

⁸⁹ Sibt İbnü'l-Acemî, *Nûrû'n-nibrâs*, 2/360-365.

⁹⁰ Sibt İbnü'l-Acemî, *Nûrû'n-nibrâs*, 4/373.

⁹¹ Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâmî, *Subulü'l-hudâ ve'r-reşâd fi sîreti hayri'l-ibâd*, (Kahire: Cumhuriyetü Mısır el-Arabiyye Vezâretü'l-Evkâf, 1997), 1/282; 2/207; 3/169; 4/334; 5/351; 6/344, 387.

⁹² Ebü'l-Ferec Nûrüddîn Alî b. Bürhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed el-Halebî, *İnsânü'l-uyûn fi sîreti'l-emîni'l-me'mûn*, (Beyrut: Dâr el-Ma'rife, 2012) 1/39, 171, 321, 335, 337; 2/70, 129, 387, 508; 3/13, 138, 162, 428.

⁹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî, *Şerhu'l-Mevâhibi'l-ledünniyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996) 1/258-259; 3/31.

⁹⁴ Sibt İbnü'l-Acemî, *Nûrû'n-nibrâs*, 1/4.

⁹⁵ Sibt İbnü'l-Acemî, *Nûrû'n-nibrâs*, 1/270.

⁹⁶ Sibt İbnü'l-Acemî, *Nûrû'n-nibrâs*, 2/218-219; 4/232.

⁹⁷ Sibt İbnü'l-Acemî, *Nûrû'n-nibrâs*, 5/163.

bulunmuştur.⁹⁸ Konuyla ilgili farklı rivayetler bulunuyorsa rivayetler arasında tercih yapmıştır.⁹⁹

Biyografik bilgiler aktarması: Biyografisini ele alacağı kişinin ismi telaffuzu zor bir isimse, harf vererek harekelemesini yapmış ve onu başkalarından ayıracak künyesini ve lakabını zikretmiştir.¹⁰⁰ Özellikle sahâbe biyografileri konusunda geniş bilgi veren Sıbt İbnü'l-Acemî, ele aldığı sahâbîyi isimleri aynı olan diğer sahâbîlerden iyice ayırmak için meşhur sahâbîlerle akrabalığını, varsa kendine has bir meziyetini,¹⁰¹ bazen de aynı isimden kaç sahâbînin olduğunu zikretmiştir.¹⁰² Ele aldığı kişi râvî ise cerh ve ta'dil âlimlerinin hakkındaki görüşlerini aktarmış, bazen de hangi hadis kitabının rivayetlerine yer verdiğini, biyografisinin râvîlere dair hangi eserde yer aldığını zikretmiştir.¹⁰³ Rical konusunda âlimlerin yaptığı hatalara dikkat çekmiş ve bu hataları tashih etmeye çalışmıştır.¹⁰⁴ Örneğin: Metinde geçen ve sahâbî olan en-Nehhâm Nu'aym b. Abdullah ismi hakkında, bu ismin hadis kitaplarında ve başka kitaplarda da yanlışlıkla Nu'aym b. Nehhâm şeklinde zikredildiğini, İbn Seyyidünnâs'ın bu hataya düşmediğini belirtmiş ve Nu'aym b. Abdullah'a, en-Nehhâm denmesinin sebebi olarak da Hz. Peygamber'in, "Cennete girdiğimde Nu'aym'ın öksürüğünü iştmiştiim" hadisini aktarmıştır.¹⁰⁵ Sıbt İbnü'l-Acemî *Uyûnü'l-eser*'de ismi geçen şahsiyetlerin biyografilerini büyük oranda vermeye çalıştığı ancak bu konuda fazla tekrara düştüğü görülmektedir.

Sıbt İbnü'l-Acemî'nin takip ettiği yöntemi belirginleştirmek ve eserinin önceki siyer şerhlerinden farkını anlamak için onun metodunu ondan önce siyere dair şerh yazan seleflerinin eserlerinde takip etikleri metodlarla karşılaştırmak gerekmektedir. Sıbt İbnü'l-Acemî'nin eserini kaleme alırken Süheyfî ve Ebû Zer el-Huşenî'nin şerhlerine sıklıkla başvurduğu ve onlardan etkilendiği görülmektedir. Ancak Sıbt İbnü'l-Acemî'nin takip ettiği metodun kendine özgü yanları da bulunmaktadır. Ebû Zer el-Huşenî'nin, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*'de geçen garîb kelimelerin izahıyla ilgilendiği, bunu yaparken de lügat âlimlerinin usulünü takip ettiği görülmektedir. Ancak lügat âlimlerinin yaptığı gibi kelimeleri detaylı olarak açıklamamış, ele aldığı kelimenin aslına karşılık gelen açıklamalar yapmıştır. Huşenî'nin daha çok şiirlerde yer alan kapalı kelimelerin açıklamasıyla ilgilendiği görülmektedir. Sıbt İbnü'l-Acemî ise ele aldığı kelimenin öncelikle okunuşu üzerinde titizlikle durur sonra değişik sözlüklerden ve garîbü'l-hadis kaynaklarından da istifade ederek Huşenî'den daha uzun bir şekilde onları izah eder.¹⁰⁶ *Ravzü'l-ünüf*'ün mukaddimesinde belirtildiği üzere Süheyfî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*'de geçen garîb kelimeleri, kapalı ifadeleri ve belirsiz nesepleri açıklamış; muğlak cümlelerin irabını yapmış, dikkat çekilmesi gereken fikhî konulara işaret etmiş, eksik kalan haberleri tamamlamaya çalışmıştır.¹⁰⁷ Ancak Süheyfî üzerinde çalıştığı metni şerh ederken konuları

⁹⁸ Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 1/429-430; 9: 198.

⁹⁹ Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 2/219.

¹⁰⁰ Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 6/242.

¹⁰¹ Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 5/256; 9/57.

¹⁰² Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 4/373.

¹⁰³ Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 1/212-213.

¹⁰⁴ Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 2/200.

¹⁰⁵ Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 2/204-205.

¹⁰⁶ Bkz. Ebû Zer Mus'ab b. Ebî Bekr Muhammed b. Mes'ûd el-Huşenî, *el-İmlâü'l-muhtasar fî şerhi garîbî's-siyer*, (Amman: 1991), 1/134; 2/103-104. Krş. Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 1/226; 5/16, 29.

¹⁰⁷ Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed es-Süheyfî, *er-Ravzü'l-ünüf ve'l-meşru'r-rivâ*, (y.y.: Dâru'l- Kütüb el-Hadisyye, 1967), 1/33.

geniş bir şekilde ele almış ve derin tahlillerde bulunmuştur. Örneğin o, konuyla ilgili ayetleri açıklarken gramer ve belagat konularına değinmiş, Arap dilindeki deyimleri açıklamış, bazen de uzun uzun tarihi olayları aktarmış veya bir müfessir gibi ayetleri tahlil etmiş, inanç konularında bir kalamcı gibi farklı mezheplerin görüşlerini aktarmıştır.¹⁰⁸ Dolayısıyla konudan uzaklaşmıştır. Eserinin bir siyer şerhi olması münasebetiyle siyer olaylarına odaklanması hem üzerine çalıştığı metin hem de okuyucuyu usandırmama açısından daha yararlı olurdu kanaatindeyiz. Sıbt İbnü'l-Acemî'nin de aynı usulü izlemekle birlikte üzerinde çalıştığı metnin daha iyi anlaşılması için okuyucu için gerekli gördüğü faydalı bilgileri de ihmal etmeden ve okuyucuyu usandıracak derecede sözü uzatmadan açıklamalarında orta bir yol tercih ettiği görülmektedir. Netice itibarıyla Sıbt İbnü'l-Acemî'nin eserinde her iki müellifin metodunu mezcettiği görülmekle birlikte garîb kelimelerin izahı ve okunuşu hususunda el-Huşenî'ye nazaran daha titiz davrandığı ve daha kapsamlı açıklamalarda bulunduğu görülmektedir. Konuları açıklarken Süheylî nispeten orta bir yol izlemiş ve siyere dair konulara daha çok odaklanmıştır. Sıbt İbnü'l-Acemî'yi Süheylî'den ayıran en önemli husus hadis tahrirleri üzerinde titizlikle durması, sahâbe ve hadis ricali hakkında doyurucu bilgiler vermesi, hadis istilahlarını açıklaması, siyere dair tartışılan konulara dikkat çekmesi ve okuyucuyu usandırmadan bilgileri özet bir şekilde aktarmasıdır.

2.2. Kaynakları

Sıbt İbnü'l-Acemî geniş bir kaynak yelpazesinden istifade etmiştir. Bu kaynakların tümü üzerinde durmak çalışmanın sınırlarını aşacağından, burada örnek olarak onun değişik alanlardan sıklıkla başvurduğu bazı kaynakların ismi verilmekle yetinilecektir. Sıbt İbnü'l-Acemî eserinde her biri kendi alanında meşhur, güvenilir ve otorite kabul edilen müelliflerin eserlerinden yararlandığı gibi hocalarından şifahî olarak aldığı bilgilerden de istifade etmiştir.¹⁰⁹

Siyer kaynakları: Sıbt İbnü'l-Acemî şerh ettiği *Uyûnü'l-eser*'in kaynaklarının çoğundan yararlanmışır.¹¹⁰ Özellikle *Uyûnü'l-eser*'le karşılaştırmalı olarak İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) *Zâdü'l-me'âd*'ı,¹¹¹ el-İrakî'nin siyere dair *Elfiyye*'si¹¹² ve Moğultay b. Kılıç'ın (ö. 762/1361) *el-İşâre ilâ sîreti'l-Mustafâ'sı*¹¹³ bu alanda en çok başvurduğu eserlerdir. Sıbt İbnü'l-Acemî, garîb kelimeleri açıklarken İbn Hişâm (ö. 218/833) ve Ebû Zer el-Huşenî'ye (ö. 604/1207), Süheylî'ye ise her konuda başvurmuştur.¹¹⁴

Hadis ve hadis alanı ile ilgili kaynaklar: Hadis alanında başta *Kütüb-i sitte* olmak üzere, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsned*,¹¹⁵ Taberânî'nin (ö. 360/971) *Mu'cemleri* ve bunlar ile ilgili yazılan *Zevâid* türü eserler;¹¹⁶ cerh ve ta'dil alanında: İbn Ebû

¹⁰⁸ Süheylî, *er-Ravzü'l-ünûf*, 3/146-165, 219.

¹⁰⁹ Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûrü'n-nibrâs*, 1/432; 8/238; 9/81.

¹¹⁰ *Uyûnü'l-eser*'in kaynakları için bkz. Arslan, *İbn Seyyidinnâs ve 'Uyûnü'l-eser*, 136-239.

¹¹¹ Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûrü'n-nibrâs*, 5/336, 378; 6/227; 8/213; 9/67.

¹¹² Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûrü'n-nibrâs*, 1/134-135, 146; 2/285; 9/24.

¹¹³ Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûrü'n-nibrâs*, 1/136; 2/345; 4/248; 5/376, 479; 6/359; 8/356.

¹¹⁴ Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûrü'n-nibrâs*, 1/121, 132, 136, 392; 2/238, 270; 4/304, 372; 5/454-455; 6/147, 270, 415; 8/291; 9/166; 9/87, 135, 183.

¹¹⁵ Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûrü'n-nibrâs*, 1/164, 237, 387; 8/324; 9/65, 251.

¹¹⁶ Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûrü'n-nibrâs*, 1/251; 3/297; 8/424; 9/246.

Hâtim er-Râzî'nin (ö. 327/938) *el-Cerh ve't-ta'dîl*, İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *es-Sikât*,¹¹⁷ İbn Adî'nin (ö. 365/976), *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*,¹¹⁸ garîbü'l-hadis alanında: Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149), *Meşâriku'l-envâr 'alâ sıhâhi'l-âsâr*,¹¹⁹ İbn Kurkûl'un (ö. 569/1174) *Metâli'u'l-envâr 'alâ sıhâhi'l-âsâr*,¹²⁰ Mecdüddîn İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*,¹²¹ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201), *el-Mevzû'at*,¹²² Zehebî'nin *Mîzânü'l-i'tidâl* ve *el-Müştebih fî'r-ricâl*,¹²³ İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) *'Ulûmü'l-hadîs*,¹²⁴ hadis şerhlerinden: Nevevî'nin (ö. 676/1277) *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*,¹²⁵ etraf türü eserlerden: el-Mizzî'nin (ö. 742/1341), *Tuhfetü'l-eşraf bi-ma'rifeti'l-etrâf* bu alanda sıklıkla istifade edilen kaynaklarından bazılarıdır.¹²⁶

Tefsir kaynakları: Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*,¹²⁷ Ebû Heyyân el-Endelüsî'nin (ö. 745/1344), *en-Nehr ihtisâri'l-Bahr*¹²⁸ ve Semîn el-Halebî'nin (ö. 456/1355) *ed-Dürrü'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn* bu alanda başlıca istifade edilen kaynaklardır.¹²⁹

Tarih ve ensâb kaynakları: Halife b. Hayyât'ın (ö. 240/854-55) *et-Târîh*,¹³⁰ Ezrakî'nin (ö. 250/864) *Ahbâru Mekke*,¹³¹ İbn Abdülber'in (ö. 463/1071) *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*,¹³² Sem'ânî'nin (ö. 562/1166) *el-Ensâb*,¹³³ İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) *Târîhu medîneti Dimaşk*,¹³⁴ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin *Telkîhu fühûmi ehli'l-eser fî 'uyûni't-târîh ve's-siyer*,¹³⁵ İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) *Vefeyâtü'l-a'yân*,¹³⁶ İzzüddîn İbnü'l-Esîr'in (ö. 630/1233) *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*¹³⁷ ve Zehebî'nin *Tecrîdü esmâ'i's-sahâbe* bu alanda istifade edilen kaynaklardan bazılarıdır.¹³⁸

¹¹⁷ Sibt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 1/160, 361; 4/269.

¹¹⁸ Sibt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 2/9; 4/326; 8/330; 9/261.

¹¹⁹ Sibt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 8/212; 9/99.

¹²⁰ Sibt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 6/136; 9/101.

¹²¹ Sibt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 1/217, 304; 2/418; 5/289, 465,

¹²² Sibt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 2/419.

¹²³ Sibt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 2/314, 451; 5/410; 9/25.

¹²⁴ Sibt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 1/170.

¹²⁵ Sibt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 9/124, 149, 248, 254.

¹²⁶ Sibt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 9/16, 59, 61, 104.

¹²⁷ Sibt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 1/133.

¹²⁸ Sibt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 2/185.

¹²⁹ Sibt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 1/133-134.

¹³⁰ Sibt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 5/40.

¹³¹ Sibt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 5/60.

¹³² Sibt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 1/157; 2/432; 6/108; 8/325.

¹³³ Sibt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 9/270.

¹³⁴ Sibt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 5/60; 8/424.

¹³⁵ Sibt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 6/179; 8/480-481; 9/26, 36, 40, 46.

¹³⁶ Sibt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 1/206; 8/321.

¹³⁷ Sibt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 2/207; 3/183; 6/225; 7/280.

¹³⁸ Sibt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 5/207; 6/189; 8/481; 9/194.

Fıkıh kaynakları: İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) *el-Ümm*,¹³⁹ Maverdî'nin (ö. 450/1058) *el-Hâvi'l-kebîr*,¹⁴⁰ Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*¹⁴¹ ve Nevevî'nin Şâfiî fıkıhına dair çoğu eserinden istifade edilmiştir.¹⁴²

Dil ve edebiyat kaynakları: Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) *es-Sihâh*,¹⁴³ Sâgânî'nin (ö. 650/1252) *et-Tekmile ve'z-zeyl ve's-sıla li-kitâbi Tâci'l-luga*,¹⁴⁴ Nevevî'nin *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lugât*¹⁴⁵ ve el-Fîrûzâbâdî'nin *el-Kâmûsü'l-muhît* bu alanda başlıca istifade edilen kaynaklardır.¹⁴⁶

Diğer kaynaklar: İbn Düreyd'in (ö. 321/933) *el-Vişâh*'i¹⁴⁷ ve Zemaşerî'nin (ö. 538/1144) *Müştebihü'l-esâmî*: Adından da anlaşılacağı üzere Zemaşerî'nin bu eseri, isimleri birbirine benzeyen kişileri ele almaktadır. Sıbt İbnü'l-Acemî, bir sahâbînin nesebi hakkında bilgi verirken bu eserin ismini sarahaten zikretmiştir.¹⁴⁸ Ancak ulaşabildiğimiz diğer kaynaklarda Zemaşerî'ye ait bu eserin günümüze ulaşip ulaşmadığını tespit edemedik. Ayrıca Tasavvuf alanında meşhur olan Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) *'Avârifü'l-ma'ârif*'i,¹⁴⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *Medâricü's-sâlikîn*'i¹⁵⁰ ve Kurtubî'nin (ö. 671/1273) ahiret hayatı hakkındaki *et-Tezkire fî ahvâlî'l-mevtâ ve'l-âhire*'si *Nûrû'n-nibrâs*'da istifade edilen diğer kaynaklardan bazılarıdır.¹⁵¹

Sonuç

Sıbt İbnü'l-Acemî, siyasi açıdan çalkantılı bir dönemde yaşamasına rağmen bu siyasi çalkantıların şahsiyeti üzerinde bir etkisi görülmemektedir. Zira o sultan ve idarecilerden uzak durmuş ve teklif edilen resmi görevleri kabul etmemiştir. Sıbt İbnü'l-Acemî hadis, rical ve siyer alanlarında ekseriyeti hâşiye, ta'lik ve şerh türünde eserler kaleme almıştır. Fakat ne yazık ki kaynaklarda kendisine nisbet edilen birçok eserin günümüze ulaşip ulaşmadığı tespit edilememiştir. Ulaşanların bir kısmı da halen tahkik edilmeyi beklemektedir. Ümit ediyoruz ki bu mütevazı çalışmamız araştırmacıların dikkatini onlara çevirecektir. Çalışmamızda Sıbt İbnü'l-Acemî'ye yanlışlıkla nisbet edilen eserler tesbit edilmiştir. Günümüze ulaşan eserleri onun ilimdeki otoritesine delalet etmekte ve günümüzde de bu eserlerden istifade edilmektedir.

Sıbt İbnü'l-Acemî, kaynaklarda haklı olarak hadis hâfızı olarak zikredilmektedir. Ancak yazdığı eserlerden de açıkça anlaşılacağı üzere Sıbt İbnü'l-Acemî'nin, tarih alanında da geniş bir birikime sahip olduğu görülmektedir. Özellikle rical konusunda yazdığı eserler

¹³⁹ Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûrû'n-nibrâs*, 6/258; 9/260.

¹⁴⁰ Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûrû'n-nibrâs*, 8/66.

¹⁴¹ Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûrû'n-nibrâs*, 8/209.

¹⁴² Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûrû'n-nibrâs*, 9/91.

¹⁴³ Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûrû'n-nibrâs*, 1/11, 13, 98; 2/55; 4/106; 5/227.

¹⁴⁴ Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûrû'n-nibrâs*, 1/434; 9/133.

¹⁴⁵ Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûrû'n-nibrâs*, 9/59, 248.

¹⁴⁶ Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûrû'n-nibrâs*, 1/136; 2/26; 3/346; 8/284.

¹⁴⁷ Şairlerin lakaplarına dair olan eserin küçük bir bölümü İspanya'da Escorial Library'de kayıtlıdır (nr. 1895). Nasuhi Ünal Karaarslan, "İbn Düreyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/416-419. Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûrû'n-nibrâs*'da Ebû Cehil hakkında bilgi verirken bu kaynaktan istifade etmiştir, (2/241).

¹⁴⁸ Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûrû'n-nibrâs*, 6/246.

¹⁴⁹ Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûrû'n-nibrâs*, 9/73.

¹⁵⁰ Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûrû'n-nibrâs*, 9/151.

¹⁵¹ Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûrû'n-nibrâs*, 5/260.

ve *Nûrû'n-nibrâs'* da siyer yazıcılığına dair yaptığı uyarılar, siyer olayları ve sahâbe hakkında verdiği bilgiler ve yaptığı yorumlar bu durumu desteklemektedir. Hadis ve siyer alanında yazdığı şerhler ve haşiyeler, bu alanda çalışma yapmak isteyenlerin istigna edemeyeceği önemli bilgiler ihtiva etmektedir.

Sıbt İbnü'l-Acemî kendisinden önceki siyer şârihlerinden istifade etmiş, onların üslubunu eserinde mezcetmiştir. Eserinde takip ettiği üslubun en belirgin özelliği, metinde ismi geçen kişilerin isim, lakap ve künyelerinin doğru okunuşuna ehemmiyet vermesi, hadis tahrirleri üzerinde titizlikle durması, sahâbe ve hadis ricali hakkında doyurucu bilgiler vermesi, hadis istilahlarını açıklaması, siyere dair tartışılan konulara dikkat çekmesi ve okuyucuyu usandırmadan zengin kaynaklardan özet bilgiler aktarmasıdır.

Sıbt İbnü'l-Acemî *Nûrû'n-nibrâs'* da ilmî birikimini mükemmel bir şekilde kullanmış öyle ki, üzerinde çalıştığı metnin anlaşılması için neredeyse başka bir kaynağa başvurmaya ihtiyaç bırakmamıştır. İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser'* de siyer olaylarını hadislerle desteklerken Sıbt İbnü'l-Acemî, bu hadislerin asli kaynaklarını tespit etmiş ve senedleri üzerinde değerlendirmede bulunmuştur.

Sıbt İbnü'l-Acemî'nin siyer ve hadis alanıyla ilgili yaptığı açıklamalar *Nûrû'n-nibrâs'* içerik bakımından zenginleştirmiş, eser bu zengin ve seçkin muhtevasıyla daha sonra yazılan eserlere kaynaklık etmiştir.

Kaynakça

- Arslan, Abdurrahim. *İbn Seyyidinnâs (ö. 734/1334) ve Uyûnü'l-eser Adlı Eseri*. İstanbul: Siyer Yayınları 2019.
- Âşûr, Saîd Abdülfettâh. *el-Müctemau'l-Mısri fî asri selâtîn el-Memâlik*. Kâhire: Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, 1992.
- Ayaz, Fatih Yahya. *Memlükler (1250-1517)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Bikâî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hirbevî. *Unvânü'z-zaman bî terâcümi's-şüyuh ve'l-ekrân*. 5 Cilt. Kâhire: Matbaatü Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâik el-Kavmiyye, 2001.
- Çubukçu, Asri. "Ferec". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/370-371. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Halebî, Ebü'l-Ferec Nûrüddîn Alî b. Bürhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed. *İnsânü'l-uyûn fî sîreti'l-emîni'l-me'mûn* thk. Ahmed T'ame el-Halebî. 3 Cilt. Beyrut: Dâr el-Ma'rife, 2012.
- Hatipoğlu, İbrahim. "Sıbt İbnü'l-Acemî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/85-87. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Huşenî, Ebû Zer Mus'ab b. Ebî Bekr Muhammed b. Mes'ûd. *el-İmlâü'l-muhtasar fî şerhi garîbi's-siyer*. thk. Abdülkerîm Halîfe. 2 Cilt. Amman: 1991.
- İbn Fehd Necmüddîn, Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Muhammed el-Hâşimî el-Mekkî, *Mu'cemü's-şüyuh*, Riyad: Dârü'l-Yemâme, 1982.
- İbn Fehd Necmüddîn, Ebü'l-Kâsım Ömer b. Muhammed b. Muhammed el-Hâşimî el-Mekkî. *İthâfü'l-verâ bi-ahbâri Ümmi'l-kurâ*. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2005.
- İbn Fehd Takıyyüddîn, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Necm b. Muhammed b. Fehd el-Hâşimî el-Mekkî. *Lahzü'l-elhâz bî Zeylî Tezkireti'l-huffâz li'z-Zehabî*. Dimaşk: Matbaatü'Teyvik, 1347.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *ed-Dürerü'l-kâmine fî 'ayani'l-mieti's-sâmine*. Heyderabâd: Meclis Dairetü'l Osmaniye, 1972.
- Kandemir, M. Yaşar, "es-Sünen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/143-145. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kandemir, M. Yaşar. "İbn Hacer el-Askalânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/514-531. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

- Karaarslan, Nasuhi Ünal. "İbn Düreyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/416-419. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Muhammed Şu'aybüddîn Reşid Ahmed. *et-Telkîh li-fehmi kâri'i's-Sahîh dirâse ve tahkik*. Mekke: Câmî'atü Ümmü'l-Kurâ. Külliyyetü'd-Da'va ve Usûlluddîn, Yüksek lisans Tezi, 2014.
- Mürşid Âlim b. Müfizu'r-Rahmân b. İsmâîl. *Kitâbu Nûru'n-nibrâs alâ sîreti İbn Seyyidinnâs*. Mekke: Câmî'atü Ümmü'l-Kurâ. Külliyyetü'd- Da'va ve Usûlluddîn, Doktora Tezi, 2003.
- Öngül, Ali. "Ebû Zer el-Halebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/269. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Sakkâr, Sâmî. "İbn Fehd Necmeddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/487-489. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Abdirrahman. *el-Cevâhir ve'd-dürer fî tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer*. Beyrut: Dâru İbni Hazm, 1999.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman. *ed-Dav'u'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-Hayat, ts.
- Sıbt İbnü'l-Acemî, İbrâhîm b. Muhammed b. Halîl et-Trâblusî el-Halebî. *el-Keşfü'l-hasîs 'ammen rumiye bi-vaz'î'l-hadîs*. thk. Subhî es-Sâmmerrâî, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Sıbt İbnü'l-Acemî, İbrâhîm b. Muhammed b. Halîl et-Trâblusî el-Halebî. *Tezkiretü't-tâlibi'l-mu'Allem li-men (bi-men) yükâlû innehû muhadram*. Delhi: Dâru'l-İlmiyye, 1986.
- Sıbt İbnü'l-Acemî, İbrâhîm b. Muhammed b. Halîl et-Trâblusî el-Halebî. *Nihâyetü's-sûl fî ruvâti's-sitteti'l-usûl*. 3 Cilt. Mekke: Câmî'atü Ümmü'l-Kurâ, 2002.
- Sıbt İbnü'l-Acemî, İbrâhîm b. Muhammed b. Halîl et-Trâblusî el-Halebî. *et-Tebyîn li esmâ'il-müdellesîn*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1986.
- Sıbt İbnü'l-Acemî, İbrâhîm b. Muhammed b. Halîl et-Trâblusî el-Halebî. *Nûru'n-nibrâs 'alâ Sîreti İbn Seyyidinnâs*. 9 Cilt. Dımaşk: Dârü'n-Nevâdir, 2014.
- Süheylî, Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed. *er-Ravzü'l-ünûf ve'l-meşr'u'r-rivâ*. 7 Cilt. thk. Abdurrahman el-Vekil, y.y.: Dâru'l- Kütüb el-Hadisyye, 1967.
- Süyûtî, Celaladdin Abdurahman b. Ebû Bekir. *Zeylû tabakâtü'l-huffâz li'z-Zehebî*. Dımaşk: Matbaatü'Teyvik, 1347.
- Şâmî, Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî. *Subulü'l-hudâ ve'r-reşâd fi sîreti hayri'l-ibâd*. 12 Cilt. thk. Abdülaziz Abdülhak Hilmi, Kahire: Cumhuriyetü Mısır el-Arabiyye Vezâretü'l- Evkâf, 1997.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî es-San'ânî el-Yemenî. *el-Bedrüt-tâli' bi mehâsini min b'adi'l-karni's-sâbi'*. 2. Cilt. Kahire: Metbaatü's-Se'âde, 1929.
- Tabbâh, Muhammed Râgıb et-Tabbâh el-Halebî. *İ'lâmü'n-nübelâ bi-târîhi Halebe's-şehbâ*. 8 Cilt. Halep: Dâru'l-Kalem el-Arabî 1989).
- Yıldız, Güllü. *Siyer Yazıcılığında Şerh-Hâşiye Geleneği ve Moğultay b. Kılıç'ın (762/1361) ez-Zehrü'l-bâsim Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî. *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehû rivâye fi'l-Kütübi's-sitte*. 3 Cilt. nşr. Muhammed Avvâme - Ahmed Muhammed Nemir Hatîb (Sıbt İbnü'l-Acemî'nin hâşiyesi ile birlikte). Cide: Müessetü 'Ulûmi'l-Kur'ân, 1992).
- Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî. *Şerhu'l-Mevâhibi'l-ledünniyye*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1996.

İsâmuddîn el-İsferâyî'nin Hayatı ve Eserleri*

‘İsâmuddîn al-İsferâyî’'s Life and Works*

Yazar Bilgisi Author Information

Nihat TARI

Arş. Gör. Dr., Bitlis Eren Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bitlis, Türkiye
Dr., Bitlis Eren University Faculty of Theology, Bitlis, Turkey
ntari@beu.edu.tr, orcid.org/0000-0003-0475-4419

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned with iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that they get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.953009
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
26 Mart/March 2021	11 Haziran/June 2021

* Bu makale, Nihat Tari tarafından tamamlanan “İsâmuddîn el-İsferâyî ve el-Atvel Adlı Şerhinin Balâgat Açısından Değerlendirilmesi” adlı doktora tezinden üretilmiştir.

* This article is based on PhD thesis named “İsâmuddîn al-İsferâyî and Assesment of His Expounding Titled al-Atwal in Terms of Rhetoric” which is accomplished by Nihat Tari.

Öz

Saygın ve ilim ehli bir aliden gelen İsmâuddîn el-İsferâyînî, İsferâyîn kentinde doğmuş, küçük yaşta ilim tahsilini tamamlamış, çok yönlü bir âlimdir. Soyu, fıkıh ve kelam alanında önemli katkıları bulunan ve bu alanlarda önemli eserler telif eden Ebû İshak Ruknuddîn İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-İsferâyînî'ye dayanmaktadır. Baba tarafından dedesi Arabşâh ve babası Muhammed b. Arabşâh büyük âlim olmalarının yanı sıra kadılık vazifesini de yerine getirmişlerdir. Keza anne tarafından dedesi Dâvûd el-Hâfî de hem büyük bir âlim hem de baş vezirlik yapmış bir devlet adamıdır. İsferâyînî'nin neslinden de büyük âlimler çıkmış ve genellikle bunlar, İsferâyînî'nin 'İsmâuddîn veya el-'İsâm lakabına nisbetle "el-'İsâmî" nisbesi ile tanınmışlardır. İsferâyînî ise daha çok "'İsmâuddîn", "el-'İsâm", "Mollâ 'İsâm" lakapları ve İsferâyînî nisbesi ile tanınmıştır. İlk eğitimini babası ve dedesi Dâvûd el-Hâfî'den alan İsferâyînî, daha sonra Herât kentine geçerek uzun yıllar Mollâ Abdurrahmân el-Câmî'den ilim tahsil etmiştir. Zekası ve ilmi birikimi ile kendi çağında bile dikkatleri üzerine çekmeyi başarmıştır. Bu özelliği nedeni ile dönemin yöneticileri tarafından kendisine genç yaşta müderrislik görevi tevdi edilmiştir. Bu vesile ile Herât kentinde bulunan el-Medresetu'l-Sultâniyye, el-Medresetu'l-Âliyye, Medresetu Şâhruh gibi ünlü medreselerde müderrislik yapmıştır. Daha sonra gittiği Buhara ve Semerkant'ta da dönemin hükümdarları tarafından büyük bir saygı ile karşılanmış ve buralarda ilmi faaliyetlerini sürdürmesine imkân tanınmıştır. Söz konusu kentlerde yıllarca ders veren İsferâyînî, onlarca talabe de yetiştirmiştir.

İsferâyînî'nin ilimdeki üstünlüğü bizzat kendi döneminde yaşayan ulemâ tarafından da tasdik edilmiştir. İlim meselelerde taklitten uzak, eleştirici ve münazaracı bir üslup benimsemesi, en girift konuları dahi engin yorumlama beceresi ile çözümlenmesi, onun en dikkat çekici özelliklerindedir. Büyük ilmi birikimine rağmen kibirden uzak, sade ve vakur bir hayat yaşamıştır. Tüm bu özelliklerine rağmen, eserlerinde aşırı derece akli tevillere başvurması, ağır bir üslup kullanması, ulema tarafından eleştiri konusu olmuştur. Sarf, nahiv ve vaz' ilimlerinde önemli görüşleri bulunmakla beraber onun en dikkat çekici görüşleri belagat ilmine dairdir. Fesahat açısından nâkıs mürekkeplerin durumu, mecâz-ı akliyi kinaye kapsamında değerlendirmesi, iltifât kavramını farklı şekilde tanımlaması, isti'âre-i mekniyeyi isti'âre-i mahlûbe olarak değerlendirmesi, öne çıkan bazı özgün görüşlerindedir.

İsferâyînî, tedris faaliyetlerinin yanı sıra telif çalışmaları ile de öne çıkmaktadır. Başta dil ilimlerinden nahiv, sarf, belâgat, vaz' olmak üzere mantık, kelâm, fıkıh gibi birçok farklı alanda onlarca eser kaleme almıştır. Özellikle İbnu'l-Hâcib, Aduddîn el-Îcî, Ebu'l-Kâsım es-Semerkandî, Teftâzânî, Seyyid Şerîf el-Curcânî, Mollâ Câmî gibi ilim çevrelerinde çok iyi tanınan büyük âlimlerin eserlerine yazdığı şerh ve haşiyeleri, şöhretinin yayılmasında büyük rol oynamıştır. Söz konusu eserlerinden *el-Atvel*, *Hâşiye 'ale'l-Fevâidî'd-diyâiyye*, *Şerh 'ale'l-Kâfiye*, *Şerhu'l-'İsâm 'ale'l-Ferîde*, *Şerh 'alâ Âdabi'l-'Adudiyye* adlı eserleri medrese geleneğinde çok iyi bilinmektedir. Birçok eseri medreselerde ders kitabı veya yardımcı kaynak olarak asırlarca okutulmuştur. Eserlerinin çoğu günümüze ulaşmış ve bazıları basılmıştır. Ancak kaynaklarda kendisine nisbet edildiği halde günümüze ulaşmayan veya henüz tespit edilmeyen eserleri de söz konusudur. Bazı eserler ise kendisine ait olmadığı halde yanlışlıkla ona nisbet edilmiştir. Bu çalışmada İsferâyînî'nin hayatı, ilmî yönü ve eserleri el alınmış, bu çalışma ile onun ilim dünyasında tanıtılması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, 'İsmâuddîn el-İsferâyînî, el-Atvel, Şerhu'l-'İsâm, İsferâyîn

Abstract

İsâmuddîn al-İsferâyînî, having a revered and knowledgeable family, was born in İsfarayin and completed his studies at an early age. He is a sophisticated scholar. His ancestors include Ebû İshak Ruknuddîn İbrahim b. Muhammed b. İbrâhîm el-İsferâyînî, who contributed much to the fields of Islamic jurisprudence and kalam by publishing many works. His father Muhammed b. Arabşâh and paternal grandfather Arabşâh were both great scholars who also served as judges likewise, his maternal grandfather Dâvûd al-Hâfî was both a great scholar and a statesman who served as the chief vizier. Great scholars emerged from al-İsferâyînî's descendants, and they were generally known as "al-İsâmî" due to their association with al-İsferâyînî's pen name İsâmuddîn or al-İsâm. Al-İsferâyînî, on the other hand, is mostly known as "İsâm al-Dîn", "al-İsâm", "Mollâ İsâm" or "al-İsferâyînî" as his origin. Al-İsferâyînî, receiving his first education from his father and grandfather Dâvûd al-Hâfî, went to the city of Herât and studied there with Molla Abd al-Rahman al-Jâmî for many years. With his intelligence and scholarly knowledge, he managed to attract attention even in his own age. Therefore, he was entrusted with a position of lectureship at a young age by the rulers of the period. So, he taught at famous madrassahs such as el-Medresetu'l-Sultâniyya, al-Medresetu'l-'Aliyya, Medresetu Sharuh in the city of Herât. He was received with great respect by the rulers of the period in Bukhara and Samarkand, where he later went and was allowed to conduct his scholarly studies. Teaching in these cities for years, al-İsferâyînî raised dozens of students.

Al-İsferâyînî's scholarly superiority was also confirmed by scholars who lived in this period. Adopting a unique and critical debating style in scholarly topics, al-İsferâyînî stands out as a remarkable figure thanks to his ability to analyze even the most intricate issues with comprehensive interpretation skills. Despite his great knowledge, he lived a simple and dignified life away from arrogance. However, his excessive use of logical interpretations and complicated language in his works were mostly criticized by the scholars. Although he has important views on the fields of conjugation, syntax, and semantics, his most remarkable views are on the field of rhetoric. Some of his outstanding views are on the situation of deficient composites in terms of fluency, taking logical metaphors as allusion, redefinition of change in direction of address, his change of explicit allegory to implicit allegory. Al-İsferâyînî stands out with his authorship as well as his teaching activities. He wrote dozens of works in many different fields such as conjugation, syntax, semantics, logic, kalam, and fiqh. Particularly, his annotations and commentaries that he penned for the works of famous scholars like Ibnu'l-Hâcib, Aduddîn el-İjî, Ebu'l-Kâsım es-Samarkandî, al-Teftâzânî, Seyyid al-Şerîf al-Curcânî, Molla Jâmî have played a great role in spreading his fame. His works titled Al-Aṭwal, Hâşiye 'ala'l-Favâidi'd-diyâiyya, Şarh 'ala'l-Kâfiya, Şarhu'l-'İsâm' 'ala'l-Farîde, and Şarh 'alâ Âdabi'l-'Adudiyye are very well known in the madrasa circles. Many of his works have been used as textbooks or supplementary sources in madrasahs for centuries. Most of his works have survived and some have been published. However, in the literature, there are also some works that have not survived today or have not been identified yet although they are attributed to him. Some works are mistakenly associated with him even though they are not written by him. In this study, al-İsferâyînî's life, scholarly position and works are examined and it is aimed to introduce him to the world of scholarly studies.

Keywords: Arabic Philology, İsâmuddîn al-İsferâyînî, Al-Aṭwal, Expounding on İsâm, İsferâyîn

Giriş

Moğollar döneminde (1206-1294) büyük bir tahribata maruz kalan Mâverâünnehir ve Horasan bölgeleri, Timurlular (1370-1507) ve Şeybânîler (1428-1599) döneminde tekrar ilmi ve kültürel açıdan parlak günlerine kavuşmuştur. İlimi faaliyetlerin canlanması ile bölgede farklı ilim dallarında büyük mesafeler kat edilmiştir. Bölgede özellikle dil, mantık ve felsefe alanlarında büyük şahsiyetler yetişmiş ve söz konusu alanlarda çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Örneğin Adududdîn el-Îcî (ö. 756/1355), Kutbuddîn er-Râzî (ö. 766/1365), Saduddîn et-Tetâzânî (792/1390) Seyyid Şerîf el-Curcânî, (ö. 816/1413) ve Mollâ Câmî (ö. 898/1492) bu dönemlerde yetişmiş ünlü âlimlerden bazılarıdır. Timurluların son döneminde İsferyân kentinde yetişen, dil, edebiyat, mantık, kelim gibi akli ilimlerde öne çıkan âlimlerden biri de İsmâuddîn el-İsferyânî'dir. Ancak özellikle dil ilimlerinde yazdığı şerh ve haşiyelerle ünlenen İsferyânî, yeteri kadar tanınmamıştır. Dolayısıyla bu çalışmada, İsferyânî'nin daha iyi tanınmasına katkı sunma amaçlanmıştır.

Çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde İsferyânî'nin hayatı ve ilmi kişiliği tespit edilmeye çalışılmıştır. Bölümün yazılmasında İsferyânî'nin hayatını ele alan en eski Arapça ve Farsça biyografik eserlerden yararlanılmıştır. Ayrıca modern dönemde İsferyânî ile ilgili yapılan bazı çalışmalara da müracaat edilmiştir. Öğrencilerinin tespit edilmesinde ise daha çok Farsça kaynaklardan yararlanılmıştır. İsferyânî'nin ilmi kişiliğinin ortaya konulmasında biyografik kaynakların yanı sıra bizzat müellifin eserlerinden de istifade edilmiştir. İkinci bölümde müellifin eserlerinin tespit edilmesi ve kısaca tanıtılması hedeflenmiştir. Eserlerin tespit edilmesinde hem bibliyografik kaynaklardan hem de Türkiye'deki kütüphanelerin veri tabanından istifade edilmiştir. Eserler hakkında kısaca bilgiler verilerek eserlerin günümüze ulaşmış ulaşmadığı belirtilmiştir. Bu bağlamda müellife yanlışlıkla nisbet edilen bazı eserler tespit edilmiş ve söz konusu eserlerin kimlere ait olduğu kanıtları ile ortaya konmuştur.

1. Hayatı

1. 1. İsmi, Künyesi, Lakabı ve Nisbesi

İsferyânî'nin tam adı, "Ebû İshâk İsmâuddîn İbrahîm b. Muhammed b. 'Arabşah el-İsferyânî el-Horâsânî"dir.¹ Kaynaklarda müellifin isim silsilesi ile ilgili herhangi bir ihtilaf

¹ İsferyânî'nin hayatına dair geniş bilgi için bk. Gıyâsuddîn Hândmîr b. Hâce Hümâmiddîn, *Habîbu's-siyer fî aḥbâri efrâdi'l-beşer*, thk. Muhammed Debîr Siyâkî, (Tahran/ Kitâbfurûş-i Hiyâm, 2001), 4/359; Muhammed Emîn el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-eser fî a'yânî'l-karnî'l-hâdî 'aşer* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 3/87; Muhammed Halil b. 'Alî el-Murâdî, *Silku'd-durar fî a'yânî'l-karnî's-sânî 'aşer* (Beyrut: Dâru'l-Beşîrî'l-İslamiyye, 1988), 1/272; Şihâbuddîn Ebu'l-Felâh Abdulhay b. Ahmed İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb fî ehbâri men zeheb*, thk. Abdulkadir Arnavût, Mahmûd Arnavût (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1986), 10/417; Ebu'l-Me'âlî Muhammed İbnu'l-Gazzî, *Dîvânu'l-islâm*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1990), 3/292; Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm kamûsu terâcim li-eşherî'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-'Arab ve'l-mustarebîn ve'l-musteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 1/66-67; Mahmûd Hasan et-Tünkî, *Mu'cemu'l-musannifîn*, thk. Sıddîk Kemâl el-Mekkî (Beyrut: y.y., 1925), 4/375; Ahmed b. Muhammed el-Edirni, *Tabâkâti'l-mufessirîn*, thk. Süleyman b. Salih (Medine: Mektebetu'l-ülûm ve'l-hikem, 1997), 376; Abdulhuseyn Nevâyî, *Ricâli-i kitâb-i Habîbu's-siyer* (Tahran: İntişârât-i Encümen-i âsâr ve mefâhir-i ferhengî, 2000), 241; Abbas el-Kummî, *el-Kunâ ve'l-elkâb* (Beyrut: y.y., 1983), 2/468; Abdulhuseyin Nevâyî, Muhammed Rıza Nuseyri vd., "İbn 'Arabşah İsferyânî", *Eser-i âferînân* (Tahran: Müesses-i çâp-i Danişgâh-i Tahran, 2005), 1/127; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetu'l-ârifîn esmâu'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1951), 1/14; 'Omer Rıda Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsî'l-'Arabî, 1957), 1/101; Yûsuf İlyân Serkîs, *Mu'cemu'l-matbû'âtî'l-'Arabîyye ve'l-mu'arrebbe* (Kahire: Mektebetu Serkîs, 1928), 2/1330; Muhammed Ali Muderrîs-i Tebrîzî, *Reyhânetu'l-edeb fî terâcimi'l-*

bulunmamaktadır. Zira bu isim silsilesi, bizzat müellif tarafından neredeyse tüm eserlerinde yukarıda belirtildiği şekilde kullanılmıştır.² İsferâyînî, isim ve künyesi ile değil, daha çok lakap ve nisbeleri ile tanınmıştır. 'İsâmuddîn (عَصَامُ الدِّينِ), 'İsâm (عِصَام), Molla/Mevlâ 'İsâm (المَوْلَا عِصَام), en meşhur lakaplarıdır.³ Bunlardan özillekle 'İsâm lakabı, eserlerine özel isim olacak kadar şöhret kazanmıştır. Örneğin "'İsâm 'ale'l-Câmî, 'İsâm 'ale'l-Kâfiye, 'İsâm 'ale'l-Ferîde", ilim çevrelerinde 'İsâm lakabı ile tanınan başlıca eserleridir. İsferâyînî'nin de bu lakabını sıkça kullandığı, hatta eserlerinin mukaddimelerinde anlamına yönelik çeşitli ifadeler⁴ kullandığı görülmektedir.⁵ Başta dil ilimleri olmak üzere kelimeler, felsefe, münazara, fıkıh, hadis gibi pek çok ilim dalında eserler telif ettiğinden kendisine "allâme" (عَلَّامَة) lakabı da verilmiştir.⁶ İsferâyînî'nin en meşhur nisbesi ise içinde doğup büyüdüğü İsferâyîn şehrine nisbetle "el-İsferâyînî"dir. Bu nisbeyi bizzat kendisi de eserlerinde kullanmıştır. Yine müellif için az da olsa "el-Horâsânî", "el-Herevî" ve "es-Semerkindî" nisbeleri de kullanılmıştır.⁷

1. 2. Doğumu

İsâmuddîn el-İsferâyînî, İslam tarihi boyunca çok sayıda ulemaya beşiklik eden İsferâyîn⁸ kasabasında dünyaya gelmiştir. Kaynaklarda İsferâyînî'nin doğduğu yer ile ilgili ihtilaf bulunmazken doğum tarihine dair farklı görüşler bulunmaktadır. Esasen İsferâyînî'nin doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Ancak günümüzde yazılan bazı biyografik ve ansiklopedik eserler, İsferâyînî'nin vefat tarihinden yola çıkarak doğum tarihi ile ilgili bazı çıkarımlarda bulunmuşlardır. Örneğin İbnu'l-İmâd (ö. 1089/1679),

ma'rûfîn bi'l-künye ev'il-lakab (Tahran: Kitab furûşî hiyâm, 1990), 4/140-141; Hasan Enûşe vd., "İsâmuddîn el-İsferâyînî", *Dânişnâme-i Edeb-i Fârisî* (Tahran: Vezâret-i ferheng ve irşâd-i İslâmî, 2001), 3/699-700; 'Abdurrahmân el-Harrâz, *el-Atvel 'alâ Telhîsî'l-Miftâh, Dirâsetuhu ve tahkiki kısmî'l-evveli minhu hettâ bâbi'l-inşâ' min 'ilmi'l-beyân* (Riyad: Câmî'atu İmâm Muhammed b. Su'ûd, Kulliyetu'l-Lugati'l-'Arabiyye, Doktora Tezi, Riyad 1423). 1-90; İsferâyînî, *Şerhu'l-Ferîd*, thk. Nuri Yasin Hüseyin (Mekke: el-Mektebetu'l-Faysaliyye, 1984), 11-101.

² Bk. İsâmuddîn el-İsferâyînî, *el-Atvel fî 'ulûmî'l-belage*, thk. Ahmet 'İzzû 'İnaye, 'Ali Muhammed Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2011), 1/57; İsferâyînî, *Hâşiyetu İsmâmiddîn el-İsferâyînî 'ala şerhi's-Sa'd 'ale'l-'Akâidî'n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2011), 1/196; İsferâyînî, *Şerhu'l-Ferîd*, 107; İsferâyînî, *Hâşiyetu 'alâ Şerhi'l-Fevâidî'd-diyâiyye*, Câmî'atu'l-Melik Suud el-Mahtûtât, No. 7123, vrk. 6. İsferâyînî, *'İsâm 'ale'l-Câmî* (Dersaadet: Mektebetu Osmanîyye, 1309), 2.

³ Muhibbî, *Hulâsatu'l-eser*, 3/87; Murâdî, *Silku'd-durar*, 1/272.

⁴ Örneğin aşağıda verilen ifadesi bu hususu açıkça vurgulamaktadır: *إن الحمد لله على ما ألهمني كن عصاميا لا عظاميا، وإن كنت ابنا للكرام وخلفا عن الاعلام، وحفظني عن أن أكون أمسيًا، وجعل كل يوم لي خيرا مما تقدم عليه من الأيام* "Saygın kimselerin oğlu, büyük âlimlerin halefi olsan da "izâmî (atalarıyla övünen) değil, isâmî (kendi gayretiyle yetişen) ol" şeklinde bana ilham veren, beni "düncü" olmaktan koruyan ve günümü geçen tüm günlerden hayırlı kılan Allah'a hamd ederim." Bk. İsferâyînî, *Şerhu 'İsâm 'ale'l-Kâfiye*, 2.

⁵ İsferâyînî, *el-Atvel*, 1/17; İsferâyînî, *'İsâm 'ale'l-câmî*, 2; İsferâyînî, *Şerhu 'İsâm 'ale'l-Kâfiye*, 2, 3, 44; İsferâyînî, *Şerhu'l-'İsâm 'alâ metni's-Semerkindiyye*, thk. İlyas Kaplan (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2010), 57; İsferâyînî, *Hâşiyetu 'İsâm 'ale şerhi'l-'Akâidî'n-Nesefiyye* (İstanbul: Matbaa-i el-Hac Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1288), 2; İsferâyînî, *Hâşiyetu 'ale't-tasdîkât*, thk. es-Seyyid Muhammed Hamdi (İstanbul: Matba-i askerîyye), 2.

⁶ Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseyînî el-Kefevî, *el-Kulliyât*, thk. Adnan Dervû, Mahmud el-Mısırî (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1994), 597; Tûnkî, *Mu'cemu'l-musannifîn*, 4/375.

⁷ Zirikî, *el-A'lâm*, 1/157, 233, 253, 264.

⁸ Yakût el-Hamevî, İsferâyîn kelimesinin Farsça kökenli olduğunu ve ilkin "esberâyîn" (أسبرايين) şeklinde okunduğunu; ancak zamanla Esferâyîn (أسفرأين) şeklinde talaffuz edildiğini ifade etmektedir. Farsça "kalkan" anlamına gelen "esber" (أسبر) ve âdet/gelenek anlamında kullanılan "ayîn" (أين) kelimelerin birleşiminden oluştuğunu savunmaktadır. Zira İsferâyîn şehrinde yaşayanların kalkan taşımakla tanındıklarını belirtmektedir. Bk. Ebû Abdillâh Şihâbuddîn Yâkût El-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, (Beyrut: Dâru u Sâdir, 1995), 1/177-178.

İsferâyînî'nin 951/1544 yılında ve 72 yaşında vefat ettiğini kaydederken Kâtib Çelebî (ö. 1067/1657), onun 945/1538 yılında vefat ettiğini zikretmektedir.⁹ İbnu'l-İmâd'ın verdiği tarihi esas alan Ömer Rızâ Kehhâle (ö. (ö. 1987), Yûsuf İlyân Serkîs (1932) gibi bazı çağdaş yazarlar, İsferâyînî'nin 879/1474 yılında doğduğunu savunmuşlardır.¹⁰ Diğer taraftan Hayruddîn Ziriklî (ö. 1976), İbrâhîm Muhammed İbrâhîm gibi diğer bazı yazarlar ise Çelebî'nin verdiği tarihi dikkate alarak İsferâyînî'nin 873/1469'da doğduğunu kabul etmişlerdir.¹¹ İsferâyînî'nin vefatı başlığı altında belirtileceği üzere İbnu'l-İmâd'ın görüşü daha güçlü delillere dayanmaktadır. Dolayısıyla doğum tarihinin 879/1474 yılı olma olasılığı daha yüksek görünmektedir.

1. 3. Ailesi ve Nesebî

İsferâyînî, ilim ve kültür açısından önde gelen bir aileye mensuptur. Kaynaklar, İsferâyînî'nin babası Muhammed b. Arabşâh'ın (ö.?) ve dedesi İbn Arabşâh'ın (ö.?) bölgede kadılık görevini üstlendiklerini aktarmaktadır.¹² Keza anne tarafından dedesi olan İsmâuddîn Davûd el-Hâfî de (ö. VIII.) dönemin önde gelen âlimlerinden olduğu gibi Timurular döneminde de baş vezirlik yapmıştır.¹³

İsferâyînî'nin nesebinden de çok sayıda âlim çıkmış ve genellikle "el-İsâmî" nisbesiyle tanınmışlardır. Bunlardan ilki, oğlu İsmâîl'den torunu olan ve "hafid" (torun) lakabıyla tanınan Alî b. Sadruddîn İsmâîl el-İsâmî'dir (ö.1007/1598). Yine torunlarından olan Cemâluddîn el-İsâmî (ö.?),¹⁴ Abdulmelik el-İsâmî (ö.1037/1627), Şerefuddîn el-İsâmî (ö. 1074/1663) ve Yahyâ el-İsâmî (ö. 1074/1663) de tanınmış büyük âlimlerdendir.¹⁵ Özellikle Abdulmelik el-İsâmî, yazdığı altmış aşkın eseri ile oldukça dikkat çekmektedir.¹⁶

1. 4. Vefatı

Kaynaklar, İsferâyînî'nin vefatı ile ilgili birbirinden farklı tarihler kaydetmişlerdir. Örneğin Ahmed b. Muhammed el-Edirnî ve Bağdatlı İsmail Paşa gibi bazı âlimler, İsferâyînî'nin vefat tarihini 943/1536 ve 944/1537 olarak vermişlerdir.¹⁷ Bu konuda en kararsız davrananın Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) olduğu görülmektedir. Zira Çelebi, herhangi bir gerekçe belirtmeden İsferâyînî'nin vefatı için 943/1536, 944/1537, 945/1538, 951/1544 şeklinde farklı tarihler nakletmektedir.¹⁸ Ziriklî İsferâyînî'nin vefat tarihi için

⁹ İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, 10/ 417.

¹⁰ Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmî'l-kutub ve'l-funûn* (Bağdat: Mektebetu'l-müsenna, 1941), 1/477; c. 2, s. 1144, 1146, 1259, 1614; İbnu'l-Gazzî, *Dîvânü'l-islâm*, 3/292; Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, 1/101; Serkîs, *Mu'cemu'l-matbû'âtî'l-'Arabîyye ve'l-mu'arreb*, 2/1330.

¹¹ Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/66; İbrâhîm Muhammed İbrâhîm, "el-İsferâyînî", *Mevsû'atu 'a'lâmî'l- 'ulemâ' ve'l-udeba'î'l- 'Arab ve'l-müslimîn* (Beyrut: Dâru'l-cil, 2004), 1/615.

¹² Muhammed Bakır b. Zeynelabidin b. Cafer el-Musevî Hânsârî, *Ravdâtu'l-cennât fi ahvâli'l-ulema ve's-sadat* (Tahran: b.y, 2011), 1/180; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, 10/47.

¹³ Hândmîr, *Habîbu's-siyer*, 4/99, 107, 359. Ayrıca bk. Enûşe vd., "İsmâuddîn el-İsferâyînî", *Dânişnâme-i edeb-i Fârisî*, 3/699-700; Nevâyî, *Ricâli-i kitâb-i Habîbu's-siyer*, 241; İsferâyînî, *Şerhu'l-Ferîd*, 11, 101.

¹⁴ Şihabuddîn Ahmed b. Muhammed el-Hafacî, *Reyhânetu'l-elibba' ve zehretu'l-hayatî'd-dunyâ*, thk. Muhammed Abdulfettâh el-Huluvv (Mısır: y.y., 1967), 1/417.

¹⁵ Muhibbî, *Hulûsatu'l-eser*, 4/473; Bağdâdî, *Hediyyetu'l-ârifîn*, 2/533; Bağdâdî, *İdâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfu'z-zunûn an esamî'l-kutubi ve'l-funûn* (Beyrut: Dâru ihyâ't-turâsî'l-'Arabî, ts.), 533.

¹⁶ Bağdâdî, *Hediyyetu'l-ârifîn*, 1/628; Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, 6/181.

¹⁷ Edirnî, *Tabâkâtî'l-müfessirîn*, 376; Bağdâdî, *Hediyyetu'l-ârifîn*, 1/14.

¹⁸ Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/39, 41, 190, 477, 853, 878; 2/1060, 1116, 1144, 1146, 1259, 1372, 1614, 1619, 2022.

sadece 945/1538 yılını aktarmışsa da bunu gerekçelendirmemiştir.¹⁹ İsferâyînî'nin vefatı ile ilgili en net bilgi, İbnu'l-İmâd (ö.1089/1679) tarafından ortaya konmuştur. Nitekim o, *Şezerâtu'z-zeheb* adlı eserinde İsferâyînî'nin vefat tarihini hicri 951 yılında vefat edenler arasında zikretmiştir. İbnu'l-İmâd'ın konuya dair ifadeleri şu şekildedir:

*“Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin soyundan olan İsâmuddîn İbrahim b. Muhammed b. Arabşâh da bu yıl (951) içerisinde vefat etmiştir... O, ömrünün sonlarına doğru Hâce Ubeydullah en-Nakşebendî'yi ziyaret etmek amacıyla Buhârâ'dan Semerkant'a sefere çıkmış ve orada hastalanmıştır. Hastalandıktan 22 gün sonra 72 yaşındayken vefat etmiştir...”*²⁰

İbnu'l-İmâd'ın İsferâyînî'nin dönemine yakın bir zamanda yaşamış olması ve yaşı ile net bir tarih belirtmesi, verilen bilgilerin güvenilir olduğunu düşündürmektedir. Dolayısıyla İbnu'l-İmâd'ın verdiği bilgiler çerçevesinde İsferâyînî'nin hicri 951/1544'de vefat ettiğine dair görüş daha kuvvetli gözükmektedir.

2. İlmî Yönü

2. 1. Tahsili ve İlmî Faaliyetleri

İsferâyînî, elit sayılabilen bir ailenin ferdi olarak henüz çocuk yaşta ilimle tanışmıştır. O, kısa bir zaman diliminde ilmî açıdan büyük bir mesafe katetmiştir. Henüz küçük yaşta akranı içerisinde temayüz eden İsferâyînî, genç yaşta parmakla gösterilebilecek kadar ilmî bir birikime sahip olmuştur.²¹ İsferâyînî, ilk eğitimini İsferâyîn kentinde kadılık vazifesini yapmakta olan babası Muhammed b. Arabşâh (ö. VIII.) ile dedesi Davûd el-Hâfî'den (ö. VIII.) almıştır.²² Kısa bir zaman diliminde ilmî açıdan önemli bir mesafe kat eden İsferâyînî, ilim tahsilini daha da ilerletmek için dönemin ilim merkezlerinden biri olan Herât şehrine gitmiştir. Burada çok uzun yıllar Abdurrahman Molla Câmî'den (ö. 898/1492) dersler almıştır. Hocası vefat edinceye kadara kendisinden ayrılmayan İsferâyînî, hocasının vefatından sonra da yaklaşık 28 yıl kadar Herât'ta ilmi çalışmalarına devam etmiştir.²³ Kaynaklar, İsferâyînî'nin tahsil sürecini aktarmakla birlikte kimden hangi dersi aldığına dair bir bilgiye yer vermemişlerdir.

İsferâyînî'nin, devletin çeşitli kademelerinde görev almış bir aileye mensup oluşu, büyük ihtimalle onun devlet yöneticileri ile yakın ilişki kurmasına vesile olmuştur. Keza şer'î ve akli ilimlerde gösterdiği üstün başarısı da dönemin yöneticilerinin dikkatini çekmesine vesile olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Timurlular hükümdarı Hüseyin Baykara tarafından kendisine henüz genç yaşta müderrislik görevinin tevdi edilmiş olması da bu hususu teyit etmektedir. İsferâyînî, Herât kentinde bulunduğu süre içerisinde telif çalışmalarının yanı sıra el-Medresetu'l-Sultâniyye, el-Medresetu'l-Âliyye, Medresetu Şâhruh gibi ünlü medreselerde müderrislik görevini sürdürmüştür.²⁴ Dönemin siyasi çalkantıları nedeni ile 926/1520 yılında Herât'tan ayrılan İsferâyînî, Buhârâ'ya yerleşmiştir. İsferâyînî'nin Buhârâ'ya gelişi, dönemin Şeybânî hükümdarı Ubeydullah Han tarafından saygıyla karşılanmıştır. Kendisi de bir âlim olan Ubeydullah Han, sair ulemâyı himaye ettiği

¹⁹ Zirikî, *el-A'lâm*, 1/157, 233, 253, 264.

²⁰ İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, 10/417.

²¹ İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, 8/291.

²² İsferâyînî, *İsâm 'ale'l-Câmî*, 45; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb* 8/291.

²³ Hânsârî, *Ravdâtu'l-cennât*, 1/179; Tûnkî, *Mu'cemu'l-musannifîn*, 4/376; Muderris-i Tebrîzî, *Reyhânetu'l-edeb*, 4/140, 141.

²⁴ İbrâhîm, “el-İsferâyînî”, *Mevsû'atu 'alâmî'l- 'ulemâ'*, 1/615.

gibi İsferyâinî'nin Buhârâ'da ilmî çalışmalar yapmasına da imkân tanımıştır. İsferyâinî, vefat edinceye kadar Buhârâ'da telif ve tedrisatını sürdürmüştür.²⁵

2. 2. İlmî ve Ahlakî Kişiliği

Akli ve felsefi ilimlerin yoğun bir şekilde öğretildiği Horasan ve Mâverâünnehir bölgesindeki ilmi çevre, İsferyâinî'nin ilmi kişiliği ve edebi zevkinin oluşmasında büyük rol oynamıştır. Başta dil, mantık gibi akli ilimler olmak üzere çok farklı alanlarda büyük bir birikim elde etmiş ve yazdığı eserlerle kendisinden sonraki âlimler üzerinde büyük bir etki yaratmıştır.²⁶ İsferyâinî, gerek zengin ve kültürlü bir ailede yetişmesi gerekse Moğol istilası sonrası ilmi ortamın yeniden canlandığı bir dönemde tahsil hayatına başlaması nedeni ile çok iyi bir eğitim sürecinden geçmiştir. Kadılık görevini yapmış bir babanın oğlu olarak İsferyâinî, erken yaşta ilimle tanışmış ve kısa bir sürede ciddi bir birikim kazanmıştır.²⁷ İsferyâinî, ilmi yetkinliğini telif ettiği şerh ve haşiyeleri ile ortaya koymuş ve kendisinden sonraki birçok müellifi etkilemiştir. Söz konusu etkisi, özellikle Abdülhakim es-Siyâlkûtî (ö. 1067/1657) ve Muhammed ed-Dusûkî'de (ö. 1230/1815) net bir şekilde görülmektedir.²⁸

Nitekim onun ilmî, kendisinden sonra birçok müellifi Eserlerinde yaptığı ilmi çıkışlar, kendisi daha hayattayken birçok âlimin takdirini kazanmasına vesile olmuştur.²⁹ Örneğin Timurular döneminin büyük tarihçilerinden biri sayılan Hândmîr (ö. 942/1535), çağdaşı olan İsferyâinî'yi şöyle tanıtır:

*“Mevlâna İsmâuddîn, sahip olduğu ince karakteri, keskin zekası, akli ve fenni ilimlerdeki yeteneği sayesinde önde gelen büyük âlimlerden birisi olmuştur. Hâkân-i mansûr (Hüseyn Baykara) döneminde yapmış olduğu yoğun bir ilmi çalışma ile bu mertebeye ulaşmış ve Şâhruh Medresesi'nde müderrislik yaparak dönemin talebelerine ilim kapısını açmıştır.”*³⁰

İsferyâinî, başta nahiv, sarf, vaz' ilmi gibi pek çok alanda telif ettiği eserleri ile dil ilimlerine çok önemli katkılarda bulunmuştur. Ancak onun *el-Atvel* adlı şerhi bağlamında belâgat ilmindeki katkıları, diğer ilimlere nazaran daha büyük olduğu görülmektedir. Nitekim İsferyâinî'nin, bütün eserleri arasında “Sâhibu'l-Atvel” (*el-Atvel*'in müellifi) şeklinde sadece *el-Atvel* adlı eseri ile tanınmış olması da bu düşünceyi teyit etmektedir. Zira o, bu eseri ile belagatteki istilâhların doğru anlaşılması, eksik veya yanlış verilen tanımların düzeltilmesi, belagat kurallarının gelişimi, ihmal edilen bazı belagat konularının ortaya konması, belagat ilminin tertip ve taksimatı konularında büyük katkılar sunmuştur.

²⁵ Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2; 20; Tûnkî, *Mu'cem'l-musannifin*, 4/377; Tûnkî, *Mu'cemu'l-musannifin*, 4/376; İbrâhîm, “el-İsferyâinî”, *Mevsû'atu 'a'lâmi'l- 'ulemâ'*, 1/615; Halîlullah el-Halîlî, *Herât târihuhâ âsaruhâ ricâluhâ* (Bağdat: Matba'atu'l-me'ârif, 1974), 36, 87.

²⁶ Muhibbî, *Hulâsatu'l-eser*, 3/87; Murâdî, *Silku'd-durar*, 1/272; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, 10/417; Bağdâdî, *Hediyetu'l-ârifin*, 1/14; Tûnkî, *Mu'cemu'l-musannifin*, 4/375.

²⁷ İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, 10/417; Tûnkî, *Mu'cem'l-musannifin*, 4/376; İbrâhîm, “el-İsferyâinî”, *Mevsû'atu 'a'lâmi'l- 'ulemâ'*, 1/615.

²⁸ Abdülhakîm b. Şemsiddîn Muhammed Siyâlkûtî, *Hâşiyetu's-Siyâlkûtî 'alâ kitâbi'l-Mutavvel*, (Kum: Menşûrâtu'r-Radî, 1983, 7, 147, 183, 187, 222, 224, 235 256, 264, 295, 300, 305, 319, 369, 392, 397, 409, 416, 422, 436, 477, 508, 554; Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed b Ahmed b Arafed-Dusûkî, *Hâşiyetu'd-Dusûkî 'alâ Muhtasari'l-me'ânî*, thk. Abdulhamîd Hindâvî, (Beyrut: Dâru'l-mektebeti'l-asiyye, 2007), 1/166, 605, 668; 3/ 117, 132, 246, 305; 4/12, 79, 89, 165, 166, 190, 292, 449. 605.

²⁹ Hândmîr, *Habîbu's-siyer*, 4/359; Muhibbî, *Hulâsatu'l-eser*, 3/87; Murâdî, *Silku'd-durar*, 1/272; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, 10/417; Bağdâdî, *Hediyetu'l-ârifin*, 1/14; İbnu'l-Gazzî, *Dîvânu'l-İslâm*, 3/292; Kummî, *el-Kunâ ve'l- elkâb*, 2/468; Edirni, *Tabâkâtî'l-mufessirin*, 376.

³⁰ Hândmîr, *Habîbu's-siyer*, 4/359.

Yine belagatçılar arasında tartışma konusu olmuş pek çok ihtilafli meselelerde İsferâyînî'nin özgün yorumları bulunmaktadır. Özellikle mecâz-ı 'aklî³¹, kinâye³² ve isti'âre-i mekniye³³ konularında ortaya koyduğu özgün görüşleri son derece dikkat çekicidir.

Elimizdeki kaynaklar, İsâmuddîn el-İsferâyînî'nin ilmî kişiliği hakkında belli ölçüde bilgi aktarmışlarsa da mizacı ve ahlakı ile ilgili yeterince açıklamada bulunmamışlardır. Bununla birlikte İsferâyînî'nin çeşitli eserlerinde söylediği sözler ve kullandığı üslup, onun ilmî kişiliği ve karakterine dair önemli ipuçları barındırmaktadır.

Tartışmacı bir mizaca sahip olan İsferâyînî, aynı zamanda ilmi münazaralardaki pervasız duruşu ve ortaya koyduğu akli yorumları ile dikkat çekmektedir. Konunun giriftliği veya muhataplarının büyüklüğü onu meselenin üzerine gitmekten alıkoymamıştır. Kendisinden önceki âlimlerin görüşlerinden yararlandığı gibi doğru bulmadığı görüşleri reddetmekten de çekinmemiştir.³⁴ İsferâyînî'nin bu özelliğini şu sözlerinden anlamak mümkündür:

*"Başta rabbânî âlim, büyüklerin üstadı Teftâzânî ve ulemânın öncüsü, muhakkik Seyyid Şerîf el-Curcânî gibi çok sayıda ulemânın, bir kitabın (Telhîs'in) her konusunu izah eden şerhler yazmış olmaları, beni bir şerh yazmaktan alıkoymadı..."*³⁵

*"Muhtemelen Şeyh (Abdulkahir el-Curcânî)'in (ilimdeki) büyüklüğü, muhakkiklerin onun görüşlerinin zayıflığını görmelerine engel olmuştur. Oysa Allah, dilediğine nimetlerini tahsîs eder."*³⁶

Bilginin kimsenin tekilinde olmadığını vurgulayan İsferâyînî, hadis olarak nakledilen *"Hikmet, müminin yitik malıdır"* sözünü kendisi için adeta şiar edinmiştir.³⁷ Aslında onu kimin söylediği değil, neyin söylendiği ilgilendirmiştir.³⁸

İsferâyînî'nin belki de en dikkat çekici özelliği hür iradeli, eleştirici ve sorgulayıcı oluşudur. O, hiçbir zaman taklitçiliği benimsememiş; aksine birçok eserinde buna karşı duruşunu açıkça ortaya koymuştur.³⁹ Nitekim onun şu sözleri bu yönünü özetler niteliktedir:

*"Taklidin boyunduruğundan kurtulmayan dilediğini söylesin. Çünkü onunla tartışılacak hiçbir şey yoktur."*⁴⁰

*"Bu konu böyle anlaşılmalı. Bu, taklidin boyunduruğuna girmekten kesin bir şekilde kurtulmanın durumudur."*⁴¹

³¹ İsferâyînî, *el-Atvel*, 1/278.

³² İsferâyînî, *el-Atvel*, 2/345.

³³ İsferâyînî, *el-Atvel*, 2/302.

³⁴ İsferâyînî, *el-Atvel*, 1/17-18.

³⁵ İsferâyînî, *el-Atvel*, 1/18: "ولم أخف أن أشرح كتاباً قد صرفت غاية همته في شرح كل باب فيه من الأبواب جم غفير من فحول أصحاب العقول وقوم عظيم من عظماء أرباب الألباب سيما العالم الرباني استاذ الفضلاء العلامة التفتازاني والمحقق الحقاقي قدوة العلماء الشريف الجرجاني...."

³⁶ İsferâyînî, *el-Atvel*, 2/12, 13: "وكان مهابة الشيخ شغلت المحققين عن مشاهدة ضعف كلامه والله يختص من يشاء بأعمه"

³⁷ İsferâyînî, *el-Atvel*, 1/18.

³⁸ İsferâyînî, *el-Atvel*, 1/17: "من لم يفارق ربة التقليد فليتقوه بما شاء فليس معه النزاع." "ذروة الجلال، قول علي آل النبي خير آل: لا تنظر إلى من قال وانظر إلى ما قل..."

³⁹ İsferâyînî, *el-Atvel*, 1/17, 18; c. 2/26, 64.

⁴⁰ İsferâyînî, *'İsâm' ale'l-Câmî*, s. 2, 3: "من لم يفارق ربة التقليد فليتقوه بما شاء فليس معه النزاع."

⁴¹ İsferâyînî, *el-Atvel*, 2/26: "هكذا ينبغي أن تحقق المقام وهذا شأن من ليس في ربة التقليد في غاية الاستحكام."

İsferâyîni'ye göre gerçek üstünlük ilimle elde edilen üstünlüktür. O, nesebî üstünlüğü değil kesbî üstünlüğü tercih etmiştir. Herhangi bir gayret sarfetmeden başkalarına yaslanarak övünmeyi zillet olarak telakkî etmiştir. Nitekim eserlerinin başında "İsâmuddîn" ve "İsâm" lakaplarını sıkça kullanması ile bu yönünü ortaya koymuştur.⁴² Onun bu lakabını ısrarla öne çıkarmasının sebebi, şu özdeyişinden net bir şekilde anlaşılmaktadır:

*"Saygın kimselerin oğlu, büyük âlimlerin halefi olsan da "izâmî (atalarıyla övünen) değil, isâmî (kendi gayretiyle yetişen) ol" şeklinde bana ilham veren, beni "düncü" olmaktan koruyan ve günümü geçen tüm günlerden hayırlı kılan Allah'a hamd ederim."*⁴³

İsferâyîni, birçok ilimde derin vukufiyeti bulunmasına rağmen vakur ve mütevazi duruşundan da ödün vermemiştir. O, zor bir problemi çözdüğünde bunu gururla dile getirmekten çekinmemiş ancak; bunu bir kibir vesilesi olarak değil Allah'ın kendisine bahsettiği bir lütf olarak görmüştür. Onun bu özelliğini, her zor bir meselenin çözümünden sonra Allah'a şükretmesinden anlayabilmekteyiz.⁴⁴

2. 3. Hocaları

İsâmuddîn el-İsferâyîni, daha önce belirtildiği gibi ilk tahsilini babası Muhammed b. 'Arabşâh ile dedesi İsâmuddîn Dâvûd el-Hâfî'den almıştır.⁴⁵ Bu itibarla İsferâyîni'nin ilk hocaları babası ve dedesi sayılmaktadır. Ancak İsferâyîni'nin ilim hayatında derin izler bırakan ve vefat edinceye kadar kendisinden ayrılmadığı hocası hiç kuşkusuz Abdurrahman Molla Câmî'dir. İsferâyîni'nin hayatını inceleyen kaynaklar, İsferâyîni'nin hocası olarak sadece Molla Câmî'den söz etmişlerdir. Fakat İsferâyîni'nin eğitime başladığı yıllarda Herât'ın adeta bir ilim ve kültür merkezi olması, onun başka hocalardan da ilim tahsil ettiği ihtimalini güçlendirmektedir.⁴⁶ Dolayısıyla böyle bir ortamda tahsil gören İsferâyîni'nin sadece Molla Câmî'den ders almış olması neredeyse imkânsızdır. Bu itibarla onun birçok âlimden ilim tahsil ettiği kabul edilmelidir. Ancak muhtemelen diğer hocaları, ünü kendi döneminde bile her tarafa yayılan Molla Câmî'nin gölgesinde kalmış ve kaynaklarda kendilerine yer bulamamışlardır.⁴⁷

2. 4. Öğrencileri

Genç yaşta ilim tahsilini tamamlayan İsferâyîni, çok erken yaşta müderrislik yapmaya başlamıştır. Herât'ta bir yanda hocası Molla Abdurrahmân el-Câmî ile ilmi faaliyetlerini sürdürürken bir yandan da kentte bulunan medreselerde müderrislik yapmıştır. Dolayısıyla İsferâyîni'nin çok sayıda öğrenci yetiştirmiş olması kaçınılmazdır. Nitekim bazı kaynaklar, İsferâyîni'nin Herât'tan ayrılırken çok sayıda öğrencisi ile

⁴² İsferâyîni, *el-Atvel*, 1/17; İsferâyîni, *'İsâm 'ale'l-Câmî*, 2; İsferâyîni, *Şerhu 'İsâm 'ale'l-Kâfiye*, 2-3, 44; İsferâyîni, *Şerhu 'İsâm 'alâ metni's-Semerkandiyye*, 57; İsferâyîni, *Hâşiyetu 'İsâm 'ale şerhi'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*, 2; İsferâyîni, *Hâşiyetu 'ale't-tasdîkât*, ed. es-Seyyid Muhammed Hamdi (İstanbul: Matba-i askeriyye 1259), 2.

⁴³ İsferâyîni, *Şerhu 'İsâm 'ale'l-Kâfiye*, 2: "أحمد الله على ما ألهمني كن عظاميا لا عظاميا، وإن كنت ابنا للكرام وخلفا عن الاعلام، وحفظني " عن أن أكون أمسيًا، وجعل كل يوم لي خيرا مما تقدم عليه من الأيام.

⁴⁴ İsferâyîni, *el-Atvel*, c.1, s. 17, 70; c.2, 13, 92; İsferâyîni, *'İsâm 'ale'l-câmî*, 2-3, 52, 54, 113; İsferâyîni, *Şerhu 'İsâm 'ale'l-Kâfiye*, 2-3, 10, 44; İsferâyîni, *Şerhu 'l-'İsâm 'alâ metni's-Semerkandiyye*, 57-58; İsferâyîni, *Hâşiyetu 'İsâm 'ale şerhi'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*, 2; İsferâyîni, *Hâşiyetu 'ale't-tasdîkât*, 2.

⁴⁵ İsferâyîni, *'İsâm 'ale'l-Câmî*, 45; Hândmîr, *Habîbu's-siyer*, 4/99, 107, 359; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, 8/291.

⁴⁶ Bu dönemde Herât kentinde ilmi faaliyet yürüten âlimler hakkında detaylı bilgi için bk. Abdulhekîm Tabîbî, *Târîh-i muhteser-i Herât der ahd-i Tîmûriyân* (Tahran: İntişârât-i hîrmend, 1989), 54-58.

⁴⁷ Hândmîr, *Habîbu's-siyer*, 4/338-339; Muderris-i Tebrîzî, *Reyhânetu'l-edeb*, 1/385-395; Kummî, *el-Kunâ ve'l-elkâb*, 2/138-141.

ayrıldığını açıkça aktarmışlardır.⁴⁸ Fakat İsferâyînî'nin biyografisini aktaran *Şezerâtu'z-Zehab, Hulâsatu'l-eser, Silku'd-durar* gibi döneme dair eski Arapça kaynaklar, İsferâyînî'nin öğrencilerinin kimliklerine dair bilgi vermemişlerdir. Bununla birlikte *Mu'cemu'l-musannifîn, Ravdâtu'l-cennât* gibi son döneme yazılan bazı Arapça kaynaklar, İsferâyînî'nin Ebu'l-Feth adında bir öğrencisinden söz etmişlerdir. Söz konusu kaynaklarla yetinen bazı modern araştırmacılar da İsferâyînî'nin sadece bir öğrencisinin bilindiğini iddia etmişlerdir.⁴⁹ Fakat döneme dair yazılan Farsça eserlerde yaptığımız araştırma sonucunda İsferâyînî'nin altı öğrencisinin daha tespiti mümkün olmuştur. İsferâyînî'nin tespit edilen öğrencileri şunlardır:

1. Mîr Kelân b. Mevlânâ Hâce el-Horâsânî (ö. 941/1534)⁵⁰
2. Muhammed Sa'îd el-Hanefî et-Türkistânî (ö. 970/1562)⁵¹
3. es-Seyyid Ebu'l-Feth b. Mîrzâ Mahdûm (ö. 978/1570)⁵²
4. Hâfız Muhammed et-Taşkendî (ö. 980/1572)⁵³
5. Nizâmuddîn el-Bedahşî (ö. 982/1574)⁵⁴
6. Hâce Huseyn el-Mervezî (ö. 979/157)⁵⁵
7. Mevlânâ Huseyn et-Türkistânî (ö. X./XVII)⁵⁶

3. Eserleri

İsâmuddîn el-İsferâyînî, ağırlıklı olarak dil ilimlerinde olsa da kendi döneminde yaygın olan hemen hemen her ilim dalında birçok eser telif etmiştir. Tahsil ve müderrislik hayatında sık sık yer değiştirmemiş olması, muhtemelen kendisine ilmi faaliyetlerde bulunmasında uzun zaman kazandırmıştır. Ayrıca dönemin hükümdarlarından gördüğü desteğin de bunda etkisinin olabileceğinden söz edilebilir. Yetmiş iki yıllık ömrüne elliye yakın eser sığdırabilen İsferâyînî, kaleme aldığı eserleri ile adından söz ettirmeyi başarmış ve eserlerinin pek çoğu ilim çevrelerince kabule şayan görülmüştür. Genellikle şerh ve

⁴⁸ Abdulkadir Bedâyûnî, *Muntehabu't-tevârih*, ed. Encumen-i âsâr ve mefâhir ferhengî (İsfahan: Merkez-i tahkîkât râyâne, ts.), 3/590; Tûnkî, *Mu'cem'l-musannifîn*, 4/376.

⁴⁹ İsferâyînî, *Şerhu'l-Ferîd* (Muhakkikin notu.), 40-41; Harrâz, *el-Atvel 'alâ Telhîsi'l-Miftâh*, 108.

⁵⁰ Bedâyûnî, *Muntehabu't-tevârih*, c. 3, s. 103-104; İsfehânî, *Riyâdu'l-ulemâ*, 7/262; Şerif Abdülhay b. Fahriddîn el-Hasenî, *Nuzhetu'l-havâtir ve behcetü'l-mesâmî ve'n-nevâzir* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999), 4, 422.

⁵¹ Bedâyûnî, *Muntehabu't-tevârih*, 3/104; Hasanî, *Nuzhetu'l-havâtir*, 4/422; Zeynüddîn Mahmûd Vâsîfî, Mahmûd b. Abdulcelil, *Bedâyi'u'l-vekâyi* (Tahran: y.y., 1972), 2/3.

⁵² Mirzâ Abdullah el-İsfehânî, *Riyâdu'l-ulemâ ve hıyâzu'l-fudêlâ*, ed. Ahmed el-Hüseynî (Kum: 1980, 5/492; Muderris-i Tebrîzî, *Reyhânetu'l-edeb*, 3/220; Muhsin el-Emin, *Ayanu's-Şia* (Beyrut: y.y., 1983), 2/394; Hasanî, *Nuzhetu'l-havâtir*, 4, 422.

⁵³ Bedâyûnî, *Muntehabu't-tevârih*, 3/104; Nurullah el-Huseynî el-Maraşî, *İhkâku'l-hak ve izhâku'l-bâtın*, (Kum: Mektebetu Âyâtullah el-Maraşî, 1988), 2/206. Kaynaklarda birçok eser yazdığı belirtilen Taşkendî'nin *Ucâletu'l-beyân fi şerhi'l-mîzân, Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Kâfiye ve Risâle fi'l-vaz'* adlı eserleri günümüze ulaşmıştır.

⁵⁴ Hasanî, *Nuzhetu'l-havâtir*, 4/441; Bedâyûnî, *Muntehabu't-tevârih*, 3/105; Maraşî, *İhkâku'l-hak ve izhâku'l-bâtın*, 2/206. Kaynaklarda Bedahşî'nin *Hâşiye 'alâ Şerhu'l-'akâid li't-Teftâzânî, Risâle fi beyân'l-kelâm ve tahkiki'l-îmân ve't-tasdik, Şerhu Minhâcî'l-usûl fi mi'râcî'r-Rasûl* adlı bazı eserlerinden söz edilmektedir.

⁵⁵ Bağdâdî, *İdâhu'l-meknûn*, 3/523; Abdullah Şerefuddîn, *Me'a mevsû'ât ricâli's-Şi'a* (Londra: el-İrşâd, 1991), c. 1, s. 193; Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şi'a*, 9; 1031; Hasan Rûmlî, *Ahsenu't tevârih* (Tahran: İntişârât-i Esâtîr, 2004), 2/1053; Evhedî Balyânî, Muhsin Nâcî Neşrabâdî, *Tazkira-i 'arafât al-'âşikîn ve 'arasât al-'ârifîn* (Tahran İntişât-i Esâtîr, 2009), 2/21.

⁵⁶ Sa'îd Nefîsî, *Tarih-i nazm ve nesr der İrân ve der zeban-i farisî tâ pâyân karn-i dehom hicrî* (Kum: Müesses-i ferhengî ve ittîlâ'-i resânî-yi tibyan, 2014), 1/630; Enûşe vd. "Mevlânâ Hüseyn et-Türkistânî", *Dânişnâme-i Edeb-i Fârisî*, 1/345.

haşiye türü eserler kaleme almıştır. Ancak *el-Ferîd*, *Şerhu'l-Ferîd*, *Mîzânu'l-edeb* gibi birkaç müstakil eseri de bulunmaktadır. Keza telif ettiği risaleler de müstakil eserler olarak değerlendirilebilir. Yazdığı eserlerin çoğu günümüze ulaşmış ve bazıları basılmıştır.

Aşağıdaki başlıklarda İsferyânî'nin tespit edilebilen ve günümüze ulaşan eserleri, bilim dallarına göre sıralanıp kısaca tanıtılacaktır.

3. 1. Günümüze Ulaşan Eserleri

3. 1. 1. Nahiv

a. Hâşiye 'ale'l-Fevâidi'd-diyâiyye

İsferyânî'nin nahiv ilminde telif ettiği eserler arasında en meşhur eseri sayılmaktadır. Haşiye, ilim çevrelerinde daha çok *'İsâm 'ale'l-Câmî* adıyla bilinmektedir. İsferyânî, bu haşiyesinde hocası Mollâ Câmî'yi ve yer yer de çağdaşı Abdulfâfûr el-Lârî'yi tenkit etmiştir.⁵⁷ "Kavluhu (قولہ) yöntemi"⁵⁸ ile yazılan bu haşiye, klasik medrese eğitimi verilen çevrelerce bilinmekte ve *Fevâidi'd-diyâiyye*'nin anlaşılmasında yardımcı kaynak olarak okutulmaktadır. Şöhreti nedeniyle üzerine çok sayıda hâşiye yazılmıştır.⁵⁹ Bu haşiyenin çok sayıda yazma nüshası günümüze ulaşmış ve defalarca basılmıştır.

b. Şerh 'ale'l-Kâfiye

İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) nahiv ilmine dair meşhur *el-Kâfiye*'si üzerine yazılmıştır. İsferyânî'nin bu şerhi, *el-Fevâidu'd-diyâiyye*'ye yazdığı haşiye kadar olmasa da medrese talebeleri arasından tanınmış ve üzerine pek çok haşiye yazılmıştır.⁶⁰ Eser, daha çok *'İsâm 'ale'l-Kâfiye* adıyla tanınmıştır. "Mezc yöntemi"⁶¹ ile yazılan bu şerhte İsferyânî, birçok nahivciyi tenkit etse de asıl eleştiri oklarını *el-Kâfiye*'nin bir diğer şârihi olan Radî el-Esterâbâdî'ye yöneltmiştir⁶² Günümüze ulaşan şerh, tahkik edilmiş ve basılmıştır. Ayrıca eser üzerine Arapça yazılmış bir yüksek lisans çalışması da bulunmaktadır.⁶³

⁵⁷ Tûnkî, *Mu'cem'l-musannifin*, 4/377; Bağdâdî, *Hediyetu'l-ârifin*, 1/26; Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1372.

⁵⁸ Bu yöntemle yazılan eserlerde sadece metnin haşiyeye konu olan bölümü "kavluhu" (قولہ) ifadesiyle verilir ve ardından metinle ilgili değerlendirmeler yapılır. Bu yöntem, özellikle Osmanlı Devleti'nin son zamanlarında yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Haşiye ve yöntemlerine dair geniş bilgi için bk. Tefvik Rüştü Topuzoğlu, "Haşiye", *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1997), 16/419-422.

⁵⁹ Üzerine haşiye yazan bazı âlimler şunlardır: 1. Muhammed Emîr el-Üsküdârî (ö. 1149/1736), 2. Muhammed Mollâ Zâde el-Kürdî, 3. Hasan Efendî el-Musulî, 4. Muharrem Efendî el-Musulî, 5. Mevlâ Muhammed el-Kadekî, 6. Ahmed b. Kâsım el-İbâdî (ö. 992/1584), 7. İsa b. Muhammed es-Safevî, 8. İbn Hâc el-Ceyşânî el-Kürdî, 9. Abdullah Demlûcî Zâde, 10. Muharrem b. Muhammed es-Sivâsî (ö. 1000/ 1591). Diğer haşiyeler hakkında geniş bilgi için bk. Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Câmi'ü's-şurûh ve'l-hevâşî* (Abu Dabi/el-Mecmeu's-sekafi 2004), 2/1426-1427.

⁶⁰ Eser üzerine yazılan haşiyeler hakkında bilgi için bk. Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1370-1375; Habeşî, *Câmi'ü's-şurûh*, 2/1426-1427.

⁶¹ **Mezc yöntemi:** Metin ve şerhin birbiriyle harmanlandığı şerhler. Bunlara memzûc şerhler denilmektedir. Bu usulle yazılmış şerhlerde şârih, metnin kelimeleri arasına birtakım takdirler yaparak şerhini metninle birleştirir ve böylece anlamın daha iyi anlaşılması sağlanmış olur. Müteahhir dönemde yazıla şerhlerin çoğu bu yöntem ile yazılmıştır. Bu türden eserlerin yazma nüshalarında metine م (metin) veya ن (nass) harfleriyle, şerhe de ش (şerh) harfiyle işaret edilir. Bazen de metnin üzerine konulan çizgiyle şerhten ayırt edildiği görülür. Konuya dair geniş bilgi için bk. bk. Sedat Şensoy, "Şerh", *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2010), 38/565-568; İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not* (İstanbul: Dergâh Yay., 2013), 1-214.

⁶² Bağdâdî, *Hediyetu'l-ârifin*, 1/26; Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1372.

⁶³ Receb Muhammed 'Allâm Beyûmî, *Ârâu'l-Kûfiyyîn fî şerhi'l-'İsâm el-İsferyânî 'alâ Kafîyeti İbni'l-Hâcib*, (Minûfiye: Câmî'atu Minûfiye Kulliyetu'l-lugati'l-'Arabiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 1-369.

c. *el-Ferîd*

İsferâyînî'nin nahiv ilminde telif ettiği "*el-Ferîd*" adlı eseri, müstakil bir risâleden ibarettir. İsferâyînî, bu eserini 1. 'âmil, 2. ma'mûl, 3. 'âmil ve ma'mûl olmayan şekilde üç bölümde ele alarak özgün bir tertip kullanmıştır. "*el-'Avâmil*" ve "*el-İzhâr*"ın telifinde benzer bir tertip benimseyen Birgîvî'nin (ö. 981/1573) İsferâyînî'nin söz konusu tertibinden etkilenmiş olması büyük olasılıktır. Eseri, bizzat müellif tarafından üzerine yazılan şerh edilmiştir. Söz konusu şerhle birlikte günümüze ulaşmış ve tahkik edilerek basılmıştır.⁶⁴

d. *Şerhu'l-Ferîd*

Nahiv ilminde müstakil olarak telif ettiği *el-Ferîd* adlı esere yazılmış bir şerhtir. İsferâyînî, şerhin giriş bölümünde *el-Ferîd* adlı eserini, 926/1520'de Herât'tan ayrılıp sığındığı bir köyde mübtedi talebeler için yazdığını ve daha sonra ihtiyaca binaen kendisinin şerh ettiğini ifade etmektedir.⁶⁵ İsferâyînî, bu şerhini mezc yöntemi ile yazmıştır. İsferâyînî'nin, diğer pek çok şerhinin aksine ihtilafli konulara fazla girmemiş, daha çok betimleyici bir yöntem izlemiştir. Yine birçok eserinde görülen girift ifadelerden kaçınmış, öğrencinin konuyu rahat kavraması için basit ve daha anlaşılır ifadeler kullanmıştır. Günümüze ulaşan bu şerh, *el-Ferîd* ile birlikte tahkik edilmiş ve basılmıştır.⁶⁶

e. *Mîzânu'l-edeb*

Ders kitabı olarak yazıldığı tahmin edilen eser İsferâyînî'nin sarf, nahiv, ma'anî, beyân ve bed'î ilimlerine dair mecmua şeklinde telif ettiği bir çalışmadır. Eserde, konular özet olarak verilmiştir.⁶⁷ Eser, İsferâyînî'nin Muhammed et-Tâşkendî adlı öğrencisi tarafından "*Ucâletu'l-beyân fî şerhi'l-mîzân*" adıyla şerh edilmiştir. Günümüze ulaşan eser, söz konusu şerhi ile beraber birçok kez basılmıştır.⁶⁸

3. 1. 2. Sarf

a. *Suâl ve cevâb 'alâ Kitâbi'l-Maksûd fi's-sarf*

Soru-cevap şeklinde yazılan eser, sarf ilmindeki meşhur *el-Maksûd*⁶⁹ adlı eser üzerine yazılmış kısa bir şerhten ibarettir.⁷⁰ Şerhte "فإن قلت... قلت" (... sorarsan, şöyle derim) şeklinde bir yöntem⁷¹ izlenmiştir. Eserde 146 tane soru-cevap yer almaktadır. Söz konusu soru-cevaplar genellikle kısa tutulmuş, uzun tartışmalardan kaçınılmıştır.⁷²

⁶⁴ İsferâyînî, *Şerhu'l-Ferîd*. thk. Nuri Yasin Huseyn. (Mekke: el-Mektebetu'l-Faysaliyye, 1984), 1-560.

⁶⁵ İsferâyînî, *Şerhu'l-Ferîd*, 107-109.

⁶⁶ İsferâyînî, *Şerhu'l-Ferîd*. thk. Nuri Yasin Huseyn. (Mekke: el-Mektebetu'l-Faysaliyye, 1984), 1-560.

⁶⁷ Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/1916; Serkîs, *Mu'cemu'l-matbû'âti'l-'Arabiyye*, 2/1222, 1330, 1331, 1565.

⁶⁸ Serkîs, *Mu'cemu'l-matbû'âti'l-'Arabiyye*, 2/1222, 1330, 1331, 1565.

⁶⁹ Bu eser, Osmanlı döneminden günümüze medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Müellifi kesin olarak bilinmemektedir. Bk. Kenan Demirayak, "el-Maksûd", *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2003), 27/453.

⁷⁰ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, 8/291; Bağdâdî, *Hediyetu'l-'ârifîn*, 1/26.

⁷¹ Buna "fankula" (فانكولة) yöntemi denir. Öğretim metotlarından biri olan bu yöntemde, müşkül görülen bir konu, farazi bir soru ile ortaya koyulur ve daha sonra buna cevap verilir. Bu yöntemde "فإن قلت/فإن قال قائل" şeklinde soru sorulur ve ardından "قلت/قلنا/فالجواب" gibi ifadeler kullanılarak cevap verilir.

⁷² Kâmil Ahmed, Beyân Muhammed Fettâh, "Suâl ve cevâb 'alâ Kitâbi'l-maksûdi fi's-sarfî li İbrâhîm b. Muhammed el-Marûf bi 'İsâmiddîn el-İsferâyînî", *Mecelleti Kulliyeti't-terbiyyeti'l-esâsiyye li'l-'ulûmi't-terbeviyye ve'l-insâniyye*, 9/32 (Nisan 2017), 804-859.

b. *Şerhu's-Şâfiye*

İsferâyînî'nin bu şerhi, İbnu'l-Hâcib'in sarf ilminde yazdığı *eş-Şâfiye* adlı eseri üzerine yazılmıştır. Mezc metoduyla yazılan şerhte hem İbnu'l-Hâcib hem de *eş-Şâfiye*'nin diğer şârihleri tenkit edilmiştir.⁷³ Günümüze ulaşan bu şerh, *eş-Şâfiye*'nin diğer bir şârihi Seyyid Abudullah Nukrekâr'ın⁷⁴ (ö.776/1374) şerhi ile basılmıştır.

c. *Hâşiye 'ale's-Şâfiyye*

Bu eser, İbnu'l-Hâcib'in *eş-Şâfiye* adlı eseri üzerine yazılan bir haşiyeden ibarettir. Haşiye "kavluhu" yöntemine göre yazılmıştır. Eserin çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır.⁷⁵

d. *Hâşiye 'ale'l-Çârperdî*

Haşiye, Çârperdî'nin (746/1346) "*Şerhu'eş-Şâfiyye*" adlı eseri üzerine yazılmıştır. Günümüze ulaşan bu haşiyenin şimdiye kadar tespit edilen tek yazma nüshası bulunmaktadır.⁷⁶

3. 1. 3. Belagat

a. *el-Atvel*

İsferâyînî'nin *Telhîsu'l-Miftâh* üzerine yazdığı ve İsferâyînî ile özdeşleşen en meşhur şerhlerinden birisidir. İsferâyînî, bu eserinde sıkça Teftâzânî'nin görüşlerine yer vermekte ve çoğu zaman eleştirmektedir. Zaten eserine *el-Atvel* (daha detaylı) adının vermesinin nedeni de Teftâzânî'nin *el-Mutavvel* (detaylandırılmış) adlı eserine tarizde bulunmaktır.

İhtilafli konulara eleştirel yaklaşım ayrıntılı bir şekilde tartışmaya açması, tartıştığı meselelerde daha çok münazara yöntemine başvurması ve mantikî tevellere ağırlık vermesi, genelde ağır bir üslup benimsemesi, *el-Atvel*'in en bariz özelliklerindedir. *et-Telhîs*'in anlaşılması zor ifadeleri diğer bazı belagat eserlerinin ifadeleri ile mukâyese ederek çözümlenmesi, metni sözlük ve gramer açısından analiz etmesi ve özellikle ıstılâhların anlaşılması hususunda büyük bir gayret sarf etmesi de eserin diğer bazı özellikleri arasında sayılabilir.⁷⁷

b. *Şerhu'l-İsâm 'ale'l-Feride*

İsferâyînî'nin tüm eserleri arasında en çok bilinen şerhidir. Eser, Ebu'l-Kasım es-Semerkandî'nin (ö. 888/1483) isiti'âre ile ilgili telif ettiği meşhur "*el-Feride*"⁷⁸ adlı risalesi üzerine yazılmış bir şerhten ibarettir. İsferâyînî, bu şerhinde genellikle Semerkandî'nin

⁷³ Bağdâdî, *Hediyetu'l-ârifin*, 1/26; Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1021.

⁷⁴ Nukrekâr'ın tam adı, Abdullah b. Muhammed b. Ahmed el-Hüseyinî en-Nisâbü'rî dir. Bk. Zirikî, *el-A'lâm*, 4/126.

⁷⁵ Bk. Süleymaniye Ktp. Giresun Yazmalar Böl., No: 00059, 99 vr.; Süleymaniye Ktp., Carullah Böl.; No: 001979, 99 vr.

⁷⁶ Bk. Carl Brockelmann, *Tarihu'l-edebi'l-Arabî* (Arapçaya çev. Mahammed Fehmi Hicazî (Mısır: 1993), 5/329; H. Selim Ağa Ktp., No. 001197, 183 vr.

⁷⁷ Eser hakkında daha geniş bilgi için bk. Nihat Tari, *İsâmuddîn El-İsferâyînî ve el-Atvel Adlı Şerhinin Belagat Açısından Değerlendirilmesi (Mukaddime Ve Me'ânî Bölümleri)* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 43-137.

⁷⁸ Bu risale ayrıca Ferâidu'l-fevâid, er-Risâletu's-Semerkandiyye, Risâletu'l-isti'are, er-Risâletu't-terşihyye adları ile de bilinmektedir. Bk. Tûnkî, Mu'cemu'l-musannifin, 4/376; Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/853; Bağdâdî, *Hediyetu'l-ârifin*, 1/26.

görüşlerini eleştirmiş ve onun birçok yerde belagat âlimlerinin görüşlerini yanlış aktırdığını ifade etmiştir.

İsferâyînî dâhil olmak üzere “isti’âre” konusunu ele alan onlarca eser yazılmasına rağmen hiçbirisi Semerkandî'nin “*el-Ferîde*” adlı risalesi kadar rağbet görmemiştir. Bu risalenin ulema nezdinde büyük rağbet görmesi, üzerine onlarca şerh, haşiye veya talikatın yazılmasına vesile olmuştur.⁷⁹ Ancak şerhleri arasında en çok kabul görenin İsferâyînî'nin şerhi olduğu ifade edilmelidir. Nitekim bu şerhi üzerine elliye yakın haşiye yazılmış olması da bu hususu teyit etmektedir.⁸⁰ İsferâyînî'nin şerhi medreselerde ders kitabı olarak belirlenmiş ve asırlarca okutulmuştur. Söz konusu şerh, günümüzde klasik medrese usulünün devam ettiği çevrelerde hâlâ okutulmaktadır.⁸¹

c. *Risâle fi'l-isti'âre*

İsferâyînî'nin isti'âreye dair yazdığı müstakil bir eseridir. Risale, müstakil olmasına karşın *Şerhu'l-İsâm 'ale'l-Ferîde* adlı şerhi kadar şöhret bulamamıştır. Üzerine üç haşiye yazılan bu risâle,⁸² günümüze ulaşmış ve basılmıştır.⁸³

d. *er-Risâletu'l-Fârisiyye el-İsâmiyye*

İsferâyînî'nin isti'âreye dair Farsça kaleme aldığı bir risaledir. İsferâyînî'nin *el-Atvel'*den önce yazdığı bu risale, önemli eserlerinden biri sayılmaktadır.⁸⁴ Birçok âlim tarafından Arapçaya tercümesi yapılmış ancak en yaygın olanı Münecim Paşa'nın (ö.1113/1702) tercüme ettiği nüshadır.⁸⁵ Risalenin Farsça ve Arapça çok sayıda nüshası günümüze ulaşmıştır.⁸⁶

e. *Risâle der hakikat ve mecâz*

İsferâyînî'nin bu eseri, hakikat ve mecaz hakkında yazılmış Farsça bir risaledir. Bu risalesi, “*Risâle fi beyâni'l-mecâz ve aksâmih*”⁸⁷ adlı Arapaça ile aynı muhtevaya sahiptir. Arapça risalesinin daha sonraki dönemlerde Farsça risalesinden tercüme edildiği muhtemeldir.⁸⁸

⁷⁹ Söz konusu şerhlerle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Habeşi, *Câmi'u's-şurûh*, 1/61-72.

⁸⁰ Haşiyeler hakkın geniş bilgi için bk. Habeşi, *Câmi'u's-şurûh*, 1/61-66; Durmuş, “Semerkandî, Ebu'l-Kâsım”, *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 36/472-473.

⁸¹ Günümüze ulaşan bu şerh, defalarca tahkik edilip basılmıştır. Ayrıca son yıllarda şerh ile ilgili biri Arapça, diğeri Türkçe olmak üzere iki tane yüksek lisans çalışması yapılmıştır. Bk. Mahmûd Tevfik Muhammed, *Ârâu'l-İsâm fi şerhihi li's-Semerkandiyye* (Kahire: Câmi'atu Ezher, Kulliyetu'l-lugati'l-Arabiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1978), 1-203; Fadil Ünsal, *İsâmuddîn el-İsferâyînî'nin Şerhu'l-İsâm li'l-Ferîde Adlı Eserinin İncelenmesi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 1-136.

⁸² Esere haşiye yazan âlimler şunlardır: 1. Abdullah b. Hayder el-Kürdî (ö. 1107/1695), 2. Hasan el-Attâr (ö. 1250/1835), 3. Ahmed Zîni ed-Dahlân (ö. 1304/1886). Bk. Abdullah, el-Cubûrî, *Fihrisu mahtûtâti'l-evkâf bi Bağdâd* (Bağdat: Matba'atu'l-irşâd, 1974), 3/417.

⁸³ Cubûrî, *Fihrisu mahtûtâti'l-evkâf bi Bağdâd*, 3/417.

⁸⁴ Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifin*, 2/55.

⁸⁵ İsferâyînî, *Şerhu'l-Ferîd* (Muhakkikin ön sözü), 59.

⁸⁶ Yasin Muhammed es-Sevvâs, *Fihrisu mahtûtâti Dâri'l-kutubi'z-zâhiriyye* (Dimaşk: y.y., 1983), 2/319.

⁸⁷ Bu risale, *Risale fi tahkiki'l-hakikati ve'l-mecaz* adıyla da bilinmektedir.

⁸⁸ Bu risalelerin hem Farsça hem Arapça nüshaları günümüze ulaşmıştır. Geniş bilgi için bk. İsferâyînî, *Şerhu'l-Ferîd* (Muhakkikin ön sözü), 59.

f. *Risâle ‘alâ mâ ene kultu*

Yedi varaktan oluşan risale, *el-Atvel*'de⁸⁹ yer alan “mâ ene kultu” (مَا أَنَا قُلْتُ) konusu⁹⁰ ile ilgili ihtilafın biraz genişletilmiş hali niteliğindedir. İstanbul'da Köprülü kütüphanesinde risalenin bir nüshası bulunmaktadır.⁹¹

g. *Hâşiye ‘alâ Hâşiyeti Seyyid Şerîf ‘ale’l-Mutavvel li’t-Teftâzânî*

Haşiye, Seyyid Şerîf’ el-Curcânî’in *el-Mutavvel* üzerine yazdığı haşiye üzerine yazılmıştır. Bu haşiyenin çok sayıda yazma nüshası günümüze ulaşmıştır.⁹²

h. *Hâşiye ‘ale’l-Mutavvel li’t-Teftâzânî*

Teftâzânî’nin *et-Telhîs* üzerine yazdığı meşhur *el-Mutavvel* adlı şerhine yazılmış bir haşiyedir.⁹³ Tespit ettiğimiz kadarıyla haşiyenin Türkiye’de üç yazma nüshası bulunmaktadır.⁹⁴

i. *Hâşiye ‘ale’l-Muhtasar li’t-Teftâzânî*

Haşiye, Teftâzânî’nin *el-Mutavvel* adlı şerhini kısaltarak telif ettiği *el-Muhtasar* adlı şerhi üzerine yazılmıştır.⁹⁵ Günümüze ulaşan bu haşiye, 1270 yılında Matbaa-i Amire’de neşredilmiştir. Söz konusu neşrin bir nüshası Süleymaniye kütüphanesinde mevcuttur.⁹⁶

3. 1. 4. Vazı’

a. *Şerh Risâleti’l-vaz’iyye el-‘Adudiyye*

İsferâyînî’nin ilim çevrelerinde meşhur olmuş şerhlerinden biridir. Bu eser, ‘Adududdîn el-Îcî’nin “*er-Risâletu’l-vaz’iyye*”yesine yazılmış bir şerhtir.⁹⁷ Îcî’nin risalesi üzerine yazılan onlarca şerh arasında en meşhur olanıdır. Vaz’ ilminde asırlarca ders kitabı olarak okutulmuş ve günümüzde klasik medrese usulünce eğitim veren çevrelerde hâlâ okutulmaktadır. Üzerine pek çok haşiye yazılan bu şerh, günümüze ulaşmış ve defalarca basılmıştır.⁹⁸

⁸⁹ İsferâyînî, *el-Atvel*, 1/372-380.

⁹⁰ İlk kez Abdulkâhîr el-Curcânî tarafından dikkat çekilen ve menfi bir cümlede müsnedün ileyhin takdimi ile ilgili bir konudur. Bu konuda “مَا أَنَا قُلْتُ” (Demedim) ve “بEN دEDEDİM” (Ben demedim) ifadeleri karşılaştırılmakta ve aralarındaki fark tartışılmaktadır. Bk. Ebû Bekr Abdulkahir b. Abdurrahman el-Curcânî, *Delâilu’l-îcâz fi ilmi’l-me’ânî*, thk. Yâsin Eyyûbî (Kahire: el-Mektebetu’l-‘asriyye, 2002), 148-149.

⁹¹ Bk. Köprülü Ktp., Mehmed Asım Bey Böl., No. 000704, 55-67 vr.

⁹² Türkiye’nin çeşitli kütüphanelerinde yaklaşık 13 nüshası bulunmaktadır. Ayrıca bk. Brockelmann, *Tarihu’l-edebi’l-‘Arabî*, 5/256.

⁹³ Brockelmann, *Tarihu’l-edebi’l-‘Arabî*, 5/256.

⁹⁴ Süleymaniye Ktp., Carullah Böl., No. 001255, 161-173 vr.; Manisa İl Ktp., No. 001895, 352 vr.; Diyarbakır İl Halk Ktp., Diyarbakır Umumi Ktp. Böl., No. 001932.

⁹⁵ Brockelmann, *Tarihu’l-edebi’l-‘Arabî*, 5/260.

⁹⁶ Süleymaniye Ktp., Gelibolulu, No. 000064, İstanbul Matbaa-i Amire, 1270. 1-320.

⁹⁷ Bağdâdî, *Hediyyetu’l-‘ârifin*, 2/374; Kehhâle, *Mu’cemu’l-muellifin*, 10/35.

⁹⁸ Şerhin üzerine haşiye yazan bazı âlimler şunlardır: 1. Muhammed eş-Şîrânsî (ö. 1088 sonrası), 2. Mahmûd b. Humeyd el-Kefevî (ö. 1174/1760), 3. Abdullah b. Hayder el-Kürdî (ö. 1107/1695), 4. Hasan el-‘Attâr (ö. 1250/1835), 5. Ahmed b. Muhammed el-Kalî (ö. 1178/1764), 6. Salih b. Ahmed es-Sa’îdî (ö. 1245/1840). Diğer âlimler ve haşiyeleri hakkında bilgi için bk. Sâlim ‘Abdurrazzak Ahmed, *Fihrisu mahtûtâti mektebeti’l-evkâfi’l-‘amme fi’l-Musul* (Irak: Vizâratu’l-evkâf ve’ş-şûnî’l-dîniyye, 1982), 1/243; 3/194; Habeşî, *Câmi’u’ş-şurûh*, 2/983-984.

b. *Risâletu'l-vaz'*

İsferâyî'nin vaz' ilmine dair yazdığı risaledir. Ancak bu risale, 'Aduddîn el-Îcî'nin "*er-Risâletu'l-vaz'ıyye*"sine yazdığı şerhi kadar şöhret kazanmamıştır. Bu eser, *Risâle fî delâletü'l-vaz'ıyye*, *Risâle fî tahkik delâletü'l-vaz'ıyye* olarak da bilinmektedir. İsferâyî'nin bu risâlesinin birkaç nüshası günümüze ulaşmıştır.⁹⁹

3. 1. 5. Edebiyat

a. *Şerhu Kasîdeti'l-bürde*

Arap edebiyatında edebi değere sahip ve "*Kasîdetu'l-bürde*" adıyla ünlenen iki kaside bulunmaktadır. Bunlardan ilki, muhadramûn şairlerinden Ka'b b. Zühayr (ö. 24/645)'in Hz. Peygamber (sas)'in huzurunda inşâd ettiği kaside, ikincisi Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî'nin (ö. 695/1296) Hz. Peygamberi övmek için söylediği ve "*el-Kevâkibu'd-dürriye fî medhi hayri'l-berıyye*" adını verdiği kasidedir. Söz konusu kasideler, İslam literatüründe yoğun ilgi görmüştür. Özellikle Bûsîrî'nin kasidesi ön plana çıkarak yaklaşık 330 kadar şerh, haşiye, nazire gibi çalışmalara konu olmuştur.¹⁰⁰ Bu kadar yoğun ilgi gören kasideye İsferâyî'nin de "*Şerhu'l-kâsîdeti'l-bürdiyye*" adıyla Farsça bir şerh telif etmiştir.¹⁰¹ İsferâyî'nin, bu eserinde önce beyitlerde geçen kelimelere tek tek anlam vermekte daha sonra konunun izahına geçmektedir. Şerhte dikkat çeken bir başka özellik beyitler arasındaki anlam bağının kurulmasıdır. İsferâyî'nin her bir beytin başında ve sonunda beyitler arasındaki münasebeti izah etmiştir.¹⁰² Günümüze ulaşmış çok sayıda nüshası bulunan eser, çeşitli baskıları bulunmaktadır.¹⁰³

3. 1. 6. Münazara

a. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Kemâl eş-Şirvânî*

Haşiye, İsferâyî'nin münazara ilminde en meşhur eseri sayılmaktadır. İsferâyî'nin bu haşiyesi, Kemaleddîn eş-Şirvânî'nin (ö. 905/1500) *Şerh 'alâ âdâbi's-Semerkandî*¹⁰⁴ adlı şerhin üzerine yazılmıştır. Katip Çelebi (ö. 1067/1657) bu haşiyeyi Şirvânî'nin şerhi üzerine yazılan en dakik haşiye olarak nitelendirmektedir.¹⁰⁵

b. *Şerh Âdâbi'l-bahsi's-Semerkandiyye*

İsferâyî'nin bu şerhi, münazara ilminin kurucusu sayılan Şemsuddîn es-Semerkandî'nin (ö. 702/1303) "*Âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara*" adlı eseri üzerine yazılmıştır. Şerhin pek çok yazma nüshası günümüze ulaşmıştır.¹⁰⁶

⁹⁹ Bk. Ahmed, *Fihri'su mahtûtâti mektebeti'l-evkâfi'l-'amme fî'l-Musul*, 7/207.

¹⁰⁰ Kenan Demirayak, Mahmut Kaya, "Kasîdetu'l-bürde", *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/566-569.

¹⁰¹ Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1336; Tûnkî, *Mu'cemu'l-musannifin*, 4/367.

¹⁰² İsferâyî'nin, *Şerhu İsferâyî'nî Ber Kasîde-i Borde-yi Bûsîrî*, ed. Abbas Nejat (Toronto: y.y., 2012), 1-154.

¹⁰³ Habeşî, *Câmi'u's-şurûh*, 1/462.

¹⁰⁴ Şemsuddîn Semerkandî (ö. 702/1303)'nin "*Âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara*" adlı eserinin üzerine yazılmış en meşhur şerhtir. Bk. Adem Güney, "Kemaluddîn Mes'ûd b. Hüseyin eş-Şirvânî'nin Şerhu Âdâbi's-Semerkandî Adlı Eseri'nin Tenkitli Neşri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/21 (Haziran 2010), 85-152.

¹⁰⁵ Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/1; Kehhâle, *Mu'cemu'l-muallifin*, 1/101; Habeşî, *Câmi'u's-şurûh*, 1/58-59; Tûnkî, *Mu'cemu'l-musannifin*, 4/376.

¹⁰⁶ İsferâyî'nin, *Şerhu'l-Ferîd* (Muhakkikin notu), 75.

c. *Hâşiye ‘ale’l-Adabi’l-Hanefiyye*

İsferâyînî'nin bu eseri, Mollâ Hanefî'nin (ö. 900/1494) İcî'nin *er-Risâletü'l-‘Adudiyye*'sine yazdığı şerhin bir haşiyesidir. Haşiyenin bir nüshası Süleymaniye kütüphanesinde mevcuttur.¹⁰⁷

d. *Şerhu’r-Risâleti’l-‘Adudiyye*

İsferâyînî'nin bu eseri, İcî'nin münâzara ilmine dair yazdığı *er-Risâletü'l-‘Adudiyye*'sine yazılan bir şerhtir. Şerhin yazma nüshaları günümüze ulaşmıştır.¹⁰⁸

3. 1. 7. Mantık

a. *Hâşiye ‘alâ Tahriri’l-kavâ’idi’l-mantikiyye*

İsferâyînî'nin bu haşiyesi, mantık ilmine dair yazdığı en meşhur eseri sayılmaktadır. Haşiye, Kutbuddîn er-Râzî'nin (ö.766/1365) ‘Omer el-Kazvînî'nin (ö. 675/1277) “eş-Şemsiyye” adlı eserine yazdığı şerh üzerine yazılmıştır. Bu haşiye günümüze ulaşmış ve basılmıştır.¹⁰⁹

b. *Şerhu Tehzibi’l-mantık li’t-Teftâzânî*

Teftâzânî'nin meşhur *Tehzibu’l-mantık* adlı eseri üzerine yazılmış bir şerhtir. Eserin çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır.¹¹⁰

c. *Şerhu Risâleti’s-Seyyid Şerîf fi’l-mantık*

Şerîf el-Curcânî'nin mantık ilmine dair yazdığı bir risalesinin şerhidir. Bu şerhin yazma nüshaları günümüze ulaşmıştır.¹¹¹

3. 1. 8. Kelam

a. *Hâşiye ‘alâ Şerhi’t-Teftâzânî li’l-‘Akâidi’n-Nesefiyye*

İsferâyînî'nin kelam ilmine dair yazdığı eserleri arasında en meşhur ve günümüze ulaşan tek eseridir. Şerh üzerine biri Veliyuddîn er-Rûmî (ö. 1151/1738), diğeri Ebu’l-Bekâ el-Kefevî (ö. 1174/1761) tarafından olmak üzere iki haşiye yazılmıştır. Eser, her iki haşiyeye birlikte basılmıştır.¹¹²

3. 1. 9. Tefsir

a. *Hâşiye ‘alâ Tefsiri’l-Beydâvî*

İsferâyînî'nin tefsir ilminde yazdığı tek eseridir. Eser, Fatiha sûresinden Araf sûresinin sonuna kadar ve Nebe sûresinden Nâs sûresinin sonuna kadarki bölümleri kapsamaktadır. Gramer ağırlıklı olan haşiyede daha çok Zemahşerî, Teftâzânî ve Şerîf el-

¹⁰⁷ Süleymaniye Ktp., Carullah Böl., No. 001863, 79-80 vr.

¹⁰⁸ Süleymaniye Ktp., Ayasofya Böl., No. 004808, 78-86 vr.; Süleymaniye Ktp., Carullah Böl., No. 001879, 73-83 vr.; Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim Böl., No. 001047, 77-86 vr.

¹⁰⁹ Serkîs, Mu’cemu’l-matbû’âti’l-‘Arabiyye, 2/1330.

¹¹⁰ Bağdâdî, *Hediyetu’l-‘ârîfin*, 1/26; Çelebi, *Keşfu’z-zunûn*, 1/516; Tûnkî, *Mu’cemu’l-musannifin*, 4/376. Bu şerhin Süleymaniye kütüphanesinde çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır. Bk. Süleymaniye Ktp., Carullah Böl., No.001403, 49 vr.; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Böl., No. 001962, 62 vr.; Süleymaniye Ktp., Hamidiye Böl., No. 000815, 65 vr.; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa Böl., No. 001806, 63-120 vr.

¹¹¹ Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa Böl., No. 2753, 65-71 vr.; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa Böl., No. 1788 No, 90 vr.;

¹¹² Ahmed Ferîd el-Mezîdî, *Şurûh ve Hevâş’l-‘Akâidi’n-Nesefiyye* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2011), 1-5.

Curcânî'nin görüş ve eleştirileri ele alınmıştır. Bu haşiyenin üzerine birçok haşiyeye yazılmıştır.¹¹³ Günümüze ulaşan haşiyenin birçok yazma nüshası bulunmaktadır.¹¹⁴

3. 1. 10. Fıkıh

a. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-vikâye li's-Sadrişşerî'a*

Hanefî fıkıhında Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346) *Şerhu'l-Vikâye* adlı eseri üzerine yazılmıştır. İsferâyînî, bu haşiyeyi Şeybânîler'in Buhârâ vâlisi Ubeydullah Han (1533-1539)'nin isteği üzerine kaleme almıştır.¹¹⁵ Haşiyede Şafîî mezhebine karşı Hanefî mezhebi savunulmuştur. Haşiyede yapılan analizler daha çok dil-gramere dayanmaktadır. Eserin çok sayıda yazma nüshası günümüze ulaşmıştır.¹¹⁶

b. *Şerhu'l-Hidâye*

Burhâneddîn el-Mergînânî'nin (ö. 593/1197) Hanefî fıkıhına dair kaleme aldığı *el-Hidâye'nin şerhidir*. Tespit ettiğimiz kadarıyla Süleymaniye kütüphanesinde 8 nüshası bulunmaktadır.¹¹⁷

c. *Hâşiye 'ale'l-Hidâye*

Mergînânî'nin *el-Hidâye*'sinin dibace bölümüne yazılmış bir haşiyeden ibarettir. Bu eserin birçok yazma nüshası günümüze ulaşmıştır.¹¹⁸

d. *Hâşiyetu 'İsam 'ale't-Telvîh*

Teftâzânî'nin (ö.792/1389) *et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkîh* adlı şerhine yazılmış bir haşiyedir. Eserin günümüze ulaşan çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır.¹¹⁹

3. 1. 11. Siyer

a. *Şerhu Şemâili't-Tirmizî*

Bu şerh, daha çok *Şerhu Şemâili't-Tirmizî* adıyla şöhret kazanmışsa da asıl adı *Şerhu'ş-Şemâil fi hukûk efdali'l-verâ ve akve'd-delâil*'dir. Şerh, ünlü muhaddis Tirmizî'nin

¹¹³ Üzerine haşiyeye yazan bazı âlimler şunlardır: Muhammed b. Hasan el-Kevâkibî (ö. 1096/1685), Molla Çelebi Muhammed el-Kürdî (ö. 1084/1673), Mahmud b. Muhammed el-Belehşerî (ö.?), Muhammed İbrahim b. Şihabuddîn el-Kürdî el-Kürânî (ö. 1101/1689). Bk. Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1370; el-Mecme'ul-melikî, *el-Fihrisu'ş-şâmil li't-turâsi'l-'Arabî el-İslâmî el-Mahtût* (Ummân: y.y., 1989), 1/577; İsferâyînî, *Şerhu'l-Ferîd* (Muhakkikin notu), 68.

¹¹⁴ Arap aleminde eserle ilgili bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır. Bk. Nûr el-Habeşî, *Hâşiyetu'l-'İsâm el-İsferâyînî 'alâ tefsiri'l-Beydâvî min aye 39 ilâ âye 176 sûreti'n-Nisâ* (Dimaşk: Câmî'atu Dimaşk, Kulliyetu'ş-şerî'a, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 1-450.

¹¹⁵ Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/20; Tûnkî, *Mu'cem'l-musannifin*, 4/377.

¹¹⁶ Bk. Süleymaniye Ktp., Carullah Böl., No. 000622, 236 vr.; Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim Böl., No. 000515, 274 vr.; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Böl., No. 000646, 108 vr.

¹¹⁷ Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmalar, No. 003559 131 vr.; Süleymaniye Ktp., Amcazade Hüseyin Böl. (Tüyatok), No. 00185, 115 vr.; Süleymaniye Ktp., Amcazade Hüseyin Böl., No. 00185, 115 vr.; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Böl., No. 000792, 22-57 vr.; Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmalar Böl., No. 000087, 131 vr.; Süleymaniye Ktp., Laleli Böl., 000875 No., 147-294 vr., Ayrıca Bk. Brockelmann, *Tarihu'l-edebî'l-'Arabî*, 6/324.

¹¹⁸ Bayezid Devlet Ktp., Veliyuddîn Efendi Böl., No. 001105, 124 vr.; Süleymaniye Ktp., Hamidiye Böl., No. 000471, 313 vr.; Süleymaniye Ktp., Mahmud Paşa Böl., No. 000180, 1-90 vr.

¹¹⁹ Beyazıt Devlet Ktp., Veliyuddîn Efendi Böl., No. 000900, 47 vr.; Ragıp Paşa Ktp., No: 54264, 204 vr.

(ö. 279/892) *eş-Şemâ'ilu'n-nebeviyye* adlı eseri üzerine yazılmıştır.¹²⁰ Şerhin birçok yazma nüshası günümüze ulaşmıştır.¹²¹

3. 2. Günümüze Ulaşmayan Eserleri

Yukarıda kısaca tanıtılan eserler dışında kaynaklarda başka eserler de İsferyâinî'ye nisbet edilmiştir. Ancak söz konusu eserler günümüze ulaşmamış ya da henüz tespit edilmemiştir. Eserlere dair veri bulunmadığından onlarla ilgili bir değerlendirmede bulunmak da mümkün değildir. Bu nedenle eserlerin sadece isim listesi verilecektir.

3. 2. 1. Nahiv

a. *Şerhu'l-'Avâmil li'l-Curcânî*¹²²

3. 2. 2. Mantık

a. *Şerhu Kitabî'l-gurre li'l-Curcânî (Farsça)*¹²³

b. *Şerhu's-Şemsiyye li'l-Kazvînî*¹²⁴

c. *Şerhu Kavli şârihi's-Şemsiyye: "Ve kad cereti'l-'adetü enne'l-fi'le'l-ihtiyârî..."*¹²⁵

d. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Curcânî 'ale'l-Kutbi'r-Râzî 'ale's-Şemsiyye*¹²⁶

e. *Hâşiye 'alâ Külliyyâti'l-metâli*¹²⁷

f. *Hâşiye 'alâ Kubra'l-mantık (Farsça)*¹²⁸

g. *Risâle fî tahkîki'l-mahsûrâti'l-arbe*¹²⁹

h. *Risâle fî beyânî'n-niseb beyne'l-kadâyâ*¹³⁰

ı. *Risâle fî mebhâsi taksîmi'l-kadiyye*¹³¹

i. *Risâle fî't-ta'lik 'alâ kavli şârihi's-Şemsiyye: "Ve kad ceret 'adetül-musannifin"*¹³²

j. *Risâle fî't-ta'lik 'alâ ârâ şârihi's-Şemsiyye*¹³³

3. 2. 3. Kelam ve Felsefe

a. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-mevâkıf li't-Teftâzânî*¹³⁴

¹²⁰ Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1060; Bağdâdî, *Hediyetu'l-'ârifîn*, 1/26; Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, 1/101.

¹²¹ Bk. Süleymaniye Ktp., Carullah Böl., No. 000322, 145 vr.; Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi Böl., No. 000144, 1-155 vr.; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa Böl., No. 000479, 204 vr.

¹²² Bağdâdî, *Hediyetu'l-'ârifîn*, 1/26

¹²³ Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1198.

¹²⁴ Hânsârî, *Ravdâtu'l-cennât*, 1/179.

¹²⁵ İsferyâinî, *Şerhu'l-Ferîd* (Muhakkikin notu), 66.

¹²⁶ Hânsârî, *Ravdâtu'l-cennât*, 1/179; Bağdâdî, *Hediyetu'l-'ârifîn*, 1/26.

¹²⁷ Hânsârî, *Ravdâtu'l-cennât*, 1/179.

¹²⁸ Hânsârî, *Ravdâtu'l-cennât*, 1/180.

¹²⁹ Bağdâdî, *Hediyetu'l-'ârifîn*, 1/26; Hânsârî, *Ravdâtu'l-cennât*, 1/180.

¹³⁰ Hânsârî, *Ravdâtu'l-cennât*, 1/180.

¹³¹ Hânsârî, *Ravdâtu'l-cennât*, 1/180.

¹³² Hânsârî, *Ravdâtu'l-cennât*, 1/180.

¹³³ Hânsârî, *Ravdâtu'l-cennât*, 1/180.

¹³⁴ Bağdâdî, *Hediyetu'l-'ârifîn*, 1/26.

b. Şerhu Tevâli'îl-enzâr¹³⁵**c. Şerhu'l-'Akâdi'l-'Adudiyye¹³⁶****d. Şerhu Muhassali'l-efkâr li Fahreddîn er-Râzî (Felsefe)¹³⁷****3. 2. 4. Fıkıh****a. Şerhu Kitâbi mantıkî'ş-şerî'a¹³⁸****3. 2. 5. Hadis****a. Şerhu'l-Kusârâ¹³⁹****3. 3. Kendisine Yanlılıkla Nisbet Edilen Eserler**

Bazı kaynaklarda yukarıda belirtilen eserler dışında günümüze ulaşan başka eserler de İsferyânî'ye nisbet edilmiştir. Ancak bu konuda yaptığımız incelemeler sonucunda söz konusu eserlerin gerçekte İsferyânî'ye ait olmadığı anlaşılmıştır.

a. Şerhu'l-'İsâm 'alâ 'Avâmili'l-Birgîvî

2010 yılında Şurûhu'l-'Avâmil adıyla yayımlanan bir derleme kitapta, Şerhu'l-'İsâm 'alâ 'Avâmili'l-Birgîvî adında bir bölüm eklenmiştir. Derleyen ve tahkik eden kişi, hiçbir kaynak vermeden kitabın bir bölümünü 'İsâmuddîn el-İsferâyînî'ye nisbet etmiş ve kitap bölümünü onun adıyla basmıştır.¹⁴⁰ Ancak bu eserin İsferyânî'ye aidiyeti, İsferyânî (ö. 951/1544) ile Birgîvî (ö. 981/1573) arasındaki yaş farkından dolayı pek mümkün gözükmemektedir. Ayrıca bu eserin tarafımızca da incelendiğini ve İsferyânî'nin uzun cümle kurma, meseleleri tartışmacı bir üslupla ele alma ve eserlerinin giriş bölümünde isim silsilesini verme gibi tüm eserlerinde hâkim olan metodunun söz konusu eserde bulunmadığını belirtmek istiyoruz. Esere dair yaptığımız araştırmalar neticesinde eserin Siirtli Molla İsâmuddîn b. Hasan b. Mustafâ b. Halil'e ait olduğu anlaşılmıştır. Eser, 2018 yılında Şerhu'l-'Avâmili'l-Birgîvî adıyla basılmıştır.¹⁴¹

b. Tercüme-i Fethu'n-nukûd fî şerhi'l-'arûz

Bu eser, Ebu'l-Ceyş el-Endelusî'nin (ö.549/1154) Aruz ilmine dair telif ettiği *el-Muhtasar fî ilmi'l-'arûz* adlı risalesinin Türkçe şerhinden ibarettir. C. Brockelmann'ın bu şerhi İsferyânî'ye nisbet etmesi,¹⁴² bazı Arap yazarlarının da söz konusu şerhi İsferyânî'nin eserleri arasında saymalarına neden olmuştur.¹⁴³ Birçok kaynak taramamıza rağmen İsferyânî'nin Türkçe konuşabildiği veya bazı eserlerini Türkçe yazdığı ile ilgili bir bilgiye rastlamadık. Yaptığımız araştırmalar sonucunda eserin gerçekte 'İsâmuddîn el-

¹³⁵ Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/1116; Bağdâdî, *Hediyetu'l-'ârifin*, 1/26; Tûnkî, *Mu'cemu'l-musannifin*, 4/776.

¹³⁶ Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/1114; Tûnkî, *Mu'cemu'l-musannifin*, 4/776.

¹³⁷ Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/1614; Tûnkî, *Mu'cemu'l-musannifin*, 4/777.

¹³⁸ Tûnkî, *Mu'cemu'l-musannifin*, 4/776.

¹³⁹ Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1327. Bu şerh, İbnu'l-Hacer el-'Askalânî'nin (ö. 852/1449) hadise dair yazdığı *el-Kusara fî'l-hadîs* adlı eserinin şerhidir. İsferyânî'nin *Şerhu'l-Ferid* adlı eserini tahkik eden Nûrî Yasin Hüseyin bu şerhi, Ahmed el-Hocendî'nin (ö. 830/1426) sarf ilmindeki *el-Kusârâ fî's-sarf* adlı esere yazılan şerhlerle karıştırmış ve bu şerhi İsferyânî'nin sarfa dair eserleri arasında saymıştır.

¹⁴⁰ İlyas Kaplan, *Şurûhu'l-'avâmil* (Beyrut: Dârul-Kutubîl-'İlmiyye, 2010), 331-380.

¹⁴¹ Bk. 'İsâmuddîn b. Hasan b. Mustafa b. Halil es-Siirdî el-'Omerî, *Şerhu'l-'Avâmili'l-Birgîvî*, thk. Haşimi Yayınevi Komisyonu (İstanbul: Haşimi Yayınevi, 2018), 1-128.

¹⁴² Brockelmann, *Tarihu'l-edebî'l-'Arabi*, 5/357.

¹⁴³ İsferyânî, *Şerhu'l-Ferid* (Muhakkikin notu), s. 74; İsferyânî, *el-Atvel 'alâ Telhîsî'l-Miftâh* (Muhakkikin ön sözü), 108.

Üsküdârî'ye (ö. 1203/1789 [?]) ait olduğunu tespit edildi.¹⁴⁴ C. Brockelmann'ın müelliflerin isim benzerliğinden dolayı böyle bir hataya düştüğü anlaşılmaktadır. Üsküdârî, Muhsin-i Kayserî'nin (ö. 761/1360) şerhini esas alarak şerhini yazmıştır. Süleymaniye kütüphanesinde iki yazma nüshası bulunan şerh, günümüze ulaşmış ve basılmıştır.¹⁴⁵

c. Şerhu'l-Manzûmeti'l-elgâz

Şerhu'l-Ferîd'in muhakkiki Yasin Huseyn, bu eseri İsferyânî'ye nisbet etmiştir. Ancak bu eser İsferyânî'nin değil, onun torunlarından olan Abdulmelik b. Cemâluddîn el-İsâmî'ye aittir. Eseri tahkik eden 'Alî Huseyin el-Bevvâb da eserin yanlışlıkla İsferyânî'nin torunu olan Abdulmelik b. Cemâluddîn'ye aidiyetini açıkça vurgulamıştır.¹⁴⁶

Sonuç

Timurlular'ın son dönemi ile Şeybânîler'in ilk dönemine denk gelen yıllarda yaşayan İsferyânî el-İsferyânî, İsferyânî kentinde doğmuş ve erken yaşlarda ilim tahsiline başlamıştır. Birçok âlim ve devlet adamı yetiştiren saygın bir aileye mensuptur. İlk eğitimini İsferyânî'de kadılık vazifesini yapan babası Muhammed b. Arabşâh'tan almıştır. Keza büyük bir âlim olan dedesi Dâvûd el-Hâfî'den de önemli ölçüde ilim tahsil etmiştir. Ancak asıl eğitimini Herât kentinde Nuruddîn Abdurrahmân el-Câmî'den almıştır. Uzun yıllar Herât kentinde ilmi faaliyetlerini sürdürmüş ve orada bulunan el-Medresetu'l-Sultâniyye, el-Medresetu'l-Âliyye, Medresetu Şâhruh gibi ünlü medreselerde dersler vermiştir.

Çok yönlü bir âlim olan İsferyânî, başta nahiv, sarf, vaz', belagat gibi dil ilimlerinde olmak üzere mantık, kelam, tefsir, fıkıh gibi pek çok alanda elliye yakın şerh ve haşiye türü eser kaleme almıştır. Telif ettiği eserleri ile ilim çevrelerinde büyük üne kavuşmuştur. Özellikle nahiv, belagat ve vaz' ilimlerinde yazdığı bazı eserler, onun tanınmasında büyük bir rol oynamıştır. Örneğin *el-Atvel*, *Hâşiye 'ale'l-Fevâidi'd-diyâiyye*, *Şerh 'ale'l-Kâfiye*, *Şerhu'l-İsâm 'ale'l-Ferîde*, *Şerh 'alâ Âdabi'l-Adudiyye* adlı eserleri, İsferyânî'nin en meşhur eserleri arasında sayılmaktadır.

Kaynakça

- Ahmed, Kâmil - Beyân, Muhammed Fettâh. "Suâl ve cevâb 'alâ Kitâbi'l-maksûdi fi's-sarfi li İbrâhîm b. Muhammed el-Marûf bi 'İsâmiddîn el-İsferyânî". *Mecelleti Kulliyeti't-terbiyyeti'l-esâsiyye li'l-ulûmi't-terbeviyye ve'l-insâniyye*. 9/32 (Nisan 2017), 804-859. <https://www.iasj.net/iasj/download/bdef9c979e6069ee>
- Ahmed, Sâlim 'Abdurrazzak. *Fihrisu mahtûtâti mektebeti'l-evkâfi'l-âmmeh fi'l-Musul*. Irak: Vizâratu'l-evkâf ve's-şûni'd-dîniyye, 1982.
- Bâbertî, Ebû Abdullah Ekmeluddîn Muhammed b. Muhammed. *Şerhu't-Telhîs*. Trablus: el-Munşee'tu'l-Âmmeh li'n-Neşr, 1983.
- Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyyetu'l-ârifîn esmâu'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1951.
- Bağdâdî, İsmail Paşa. *İdâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfu'z-zunûn an esami'l-kutubi ve'l-funûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, ts.

¹⁴⁴ Bağdâdî, *Hediyyetu'l-ârifîn*, 2/453; Azmi Bilgin, "İsâmuddîn Efendi", *Üsküdarlı Meşhurlar Ansiklopedisi* (İstanbul: Üsküdar Belediye Başkanlığı Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Kültür Yayınları, 2012), 281-282; Fuat Günel, "Üsküdarî, İsferyânî", *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2016) Ek C. 2/640-641.

¹⁴⁵ Sadık Yazar, "Mustafa İsferyânî'nin Şerhleri ve Şerhu Usulü", *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/1 (Haziran 2017), 97-126.

¹⁴⁶ 'Alî Huseyin el-Bevvâb, *Şerhu'l-manzûmeti'l-elgâz li'l-Mollâ 'İsâm* (Riyad: Mektebetu's-sakafeti'd-dîniyye, 2000), 1-44.

- Balyânî, Evhedî – Muhsin, Nâcî Neşrabâdî. *Tazkira-i 'arafât al-'âşikîn ve 'arasât al-'ârifîn*. Tahran: İntişât-ı Esâtîr, 2009.
- Bedâyûnî, Abdulkadir. *Muntehabu't-tevârih*. ed. Encumen-ı Âsâr ve Mefâhir Ferhengî. İsfahan: Merkez-i tahkîkât râyâne, ts.
- Bevvâb, 'Alî Hüseyin. *Şerhu'l-manzûmeti'l-elgâz li'l-Mollâ 'İsâm*. Riyad: Mektebetu's-sakafeti'd-dîniyye. 2000.
- Beyûmî, Receb Muhammed 'Allâm. *Ârau'l-Kûfyyîn fî şerhi'l-'İsâm el-İsferâyînî 'alâ Kafiyeti İbni'l-Hâcib*. Minûfiyye: Câmî'atu Minûfiyye Kulliyetu'l-lugati'l-'Arabiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Bilgin, Azmi. "İsâmuddîn Efendi". *Üsküdarlı Meşhurlar Ansiklopedisi*. 1/281-282. İstanbul: Üsküdar Belediye Başkanlığı Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Kültür Yay., 2012.
- Brockelmann, Carl. *Tarihu'l-edebî'l-'arabî*. Arapçaya çev. Mahammed Fehmi Hicazî. Mısır: y.y., 1993.
- Curcânî, Seyyid Şerîf. *el-Hâşiye 'ale'l-Mutavvel*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2007.
- Curcânî, Ebû Bekr Abdulkahir b. Abdurrahman. *Delâilu'l-i'câz fî ilmi'l-me'ânî*. thk. Yâsin Eyyûbî. Kahire: el-Mektebetu'l-'asriyye, 2002.
- Çelebi, Kâtib. *Keşfu'z-zunûn 'an esâmî'l-kutub ve'l-funûn*. Bağdat: Mektebetu'l-müsenna, 1941.
- Demirayak, Kenan - Kaya, Mahmut. "Kasîdetu'l-bürde". *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 24/565-569. İstanbul: TDV Yay., 2001.
- Demirayak, Kenan. "el-Maksûd". *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 27/453. Ankara: TDV Yay., 2003.
- Durmuş, İsmail. "Semerkandî, Ebu'l-Kâsım". *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 36/472-473. İstanbul: TDV Yay., 2009.
- Dusûkî, Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed. *Hâşiyetu'd-Dusûkî 'alâ Muhtasari'l-me'ânî*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-mektebeti'l-'asiyye, 2007
- Edirnî, Ahmed b. Muhammed. *Tabâkâtî'l-mufessirîn*. thk. Süleyman b. Salih. Medine: Mektebetu'l-'ulûm ve'l-hikem, 1997.
- Emin, Muhsin. *A'yânu's-Şî'a*. Beyrut: y.y., 1983.
- Enûşe, Hasan. "İsâmuddîn el-İsferâyînî". *Dânişnâme-i Edeb-i Fârisî*. 3/699-700. Tahran: Vezâret-i Ferheng ve İrşâd-i İslâmî, 2001.
- Günel, Fuat. "Üsküdârî, İsâmuddîn". *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ek C. 2/640-641. İstanbul: TDV Yay., 2016.
- Güney, Adem. "Kemaluddîn Mes'ûd b. Hüseyin eş-Şirvânî'nin Şerhu Âdâbî's-Semerkândî Adlı Eseri'nin Tenkitli Neşri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 12/21. (Haziran 2010), 85-152. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/191894>
- Habeşî, Abdullah Muhammed. *Câmî'u's-şurûh ve'l-hevâşî*. 3 Cilt. Abu Dabi: el-Mecmeu's-sekafî, 2004.
- Habeşî, Nûr. *Hâşiyetu'l-'İsâm el-İsferâyînî 'alâ tefsiri'l-Beydâvî min aye 39 ilâ aye 176 sûreti'n-Nisâ*. Dimaşk: Câmî'atu Dimaşk, Kulliyetu's-şerî'a, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Hafacî, Şihabuddîn Ahmed b. Muhammed. *Reyhânetu'l-elibba' ve zehretu'l-hayati'd-dunyâ*. thk. Muhammed Abdulfettâh el-Huluuv. Mısır: y.y., 1967.
- Halhâlî, Şemsuddîn Muhammed b. Muzaffer el-Hatîbî. *Miftahu telhîsi'l-Miftâh*. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2011.
- Halîlî, Halîlullah. *Herât târihuhâ âsâruhâ ricâluhâ*. Bağdat: Matba'atu'l-me'ârif, 1974.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbuddîn Yâkût. *Mu'cemu'l-buldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1995.
- Hândmîr, Giyâsuddîn b. Hâce Hümâmiddîn. *Habîbu's-siyer fî aḥbâri efrâdi'l-beşer*. thk. Muhammed Debîr Siyâkî. Tahran: Kitâbfurûş-i Hiyâm, 2001.
- Hânsârî, Muhammed Bakır b. Zeynelabidîn. *Ravdâtu'l-cennât fî ahvâli'l-ulema ve's-sadât*. 8 Cilt. Tahran: b.y, 2011.
- Harrâz, 'Adbdurrahmân. *el-Atvel 'alâ Telhîsi'l-Miftâh: Dirâsetuhu ve tahkiku kısmi'l-evveli minhu hettâ bâbî'l-inşâi min 'ilmi'l-beyân*. Riyâd: Câmî'atu İmâm Muhammed b. Su'ûd, Kulliyetu'l-lugati'l-'Arabiyye, Doktora Tezi, 1423.
- Hasenî, Şerif Abdulhay b. Fahriddîn. *Nuzhetu'l-havâtir ve behcetü'l-mesâmî ve'n-nevâzir*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.

- İbnu'l-Gazzî, Ebu'l-Me'âlî Muhammed. *Dîvânu'l-İslâm*. thk. Seyyid Kesrevî Hasan. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- İbnu'l-İmâd, Şihâbuddîn Ebu'l-Felâh Abdulhay b. Ahmed. *Şezerâtu'z-zeheb fî ehbâri men zeheb*. thk. Abdulkadir Arnavût-Mahmûd Arnavût. 11 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İbrâhîm, İbrâhîm Muhammed, "el-İsferâyînî". *Mevsû'atu 'a'lâmî'l-'ulemâ' ve'l-udeba'i'l-'Arab ve'l-müslimîn*. Beyrut: Dâru'l-cil, 2004.
- İsfehânî, Mirzâ Abdullah. *Riyâdu'l-'ulemâ ve hıyâzu'l-fudela*. ed. Ahmed el-Hüseynî. Kum: y.y., 1980.
- İsferâyînî, *Hâşiye 'ale't-tasdîkât*. ed. es-Seyyid Muhammed Hamdi. İstanbul: Matba-i askeriyye, 1259.
- İsferâyînî, İsmâuddîn İbrahim b. Muhammed b. Arabşâh. *el-Atvel fî 'ulûmi'l-belâge*. thk. Ahmet 'İzzü 'İnaye - 'Ali Muhammed Mustafa. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2011.
- İsferâyînî, İsmâuddîn İbrahim b. Muhammed b. Arabşâh. *Hâşiyetu İsmâiddîn el-İsferâyînî 'ala şerhi's-Sa'd 'ale'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2011.
- İsferâyînî, İsmâuddîn İbrahim b. Muhammed b. Arabşâh. *'İsâm 'ale'l-Câmî*. Dersaadet: Mektebetu 'Osmaniyye, 1309.
- İsferâyînî, İsmâuddîn İbrahim b. Muhammed b. Arabşâh. *Şerhu İsferâyînî Ber Kasîdeil Borde-yi Bûsîrî*. ed. Abbas Nejat. Toronto: y.y., 2012.
- İsferâyînî, İsmâuddîn İbrahim b. Muhammed b. Arabşâh. *Hâşiye 'ale't-tasdîkât*. thk. es-Seyyid Muhammed Hamdi. İstanbul: Matba-i askeriyye, ts.
- İsferâyînî, İsmâuddîn İbrahim b. Muhammed b. Arabşâh. *Hâşiyetu 'İsâm 'ale şerhi'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*. İstanbul: Matba'a-ı el-Hac Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1288.
- İsferâyînî, İsmâuddîn İbrahim b. Muhammed b. Arabşâh. *Şerhu'l-Ferîd*. thk. Nuri Yasin Huseyn. Mekke: el-Mektebetu'l-Faysaliyye, 1984.
- İsferâyînî, İsmâuddîn İbrahim b. Muhammed b. Arabşâh. *Şerhu'l-'İsâm 'alâ metni's-Semerkandiyye*. thk. İlyas Kaplan. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010.
- Kaplan, İlyas. *Şurûhu'l-'Avâmil*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010.
- Kara, İsmail. *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not*. İstanbul: Dergâh Yay., 2013.
- Kazvînî, Hamdullah b. Ebî Bekr b. Ahmed. *el-İdâh fî ulûmi'l-belâge*. thk. Muhammed Abdulmunim el-Hafâcî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1993.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî. *el-Kulliyât*. thk. Adnan Dervû - Mahmud el-Misrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Kehhâle, 'Omer Ridâ. *Mu'cemu'l-muellifîn*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsî'l-'Arabî, 1957.
- Kummî, Abbas el-Kummî. *el-Kunâ ve'l-elkâb*. Beyrut: y.y., 1983.
- Maraşî, Nurullah el-Huseynî. *İhkâku'l-hak ve izhâku'l-bâtın*. Kum: Mektebetu Âyâtullah el-Maraşî, 1988.
- Mecme'ul-melikî. el-Fihrisu's-şâmil li't-turâsî'l-'arabî el-İslâmî el-Mahtût. Ummân: y.y., 1989.
- Minâvî, Mahlûf. *Hâşiye alâ şerhi hilyeti'l-masûn*. Kahire: Mektebetü Mustafâ el-Beyânî el-Halebî, 1938.
- Muderris-i Tebrîzî, Muhammed Ali. *Reyhânetu'l-edeb fî terâcimi'l-ma'rûfîn bi'l-künye ev'il-lakab*. 8 Cilt. Tahran: Kitâb furûşî hiyâm, 1990.
- Muhammed, Tevfik. *Ârâu'l-'İsâm fî şerhihi li's-Semerkandiyye*. Kahire: Câmî'atu Ezher, Kulliyetu'l-lugati'l-'Arabiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1978.
- Muhibbî, Muhammed Emîn. *Hulâsatu'l-eser fî a'yâni'l-karni'l-hâdî 'aşer*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- Murâdî, Muhammed Halil b. 'Alî. *Silku'd-durar fî a'yâni'l-karni's-sânî 'aşer*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşîri'l-İslamiyye, 1988.
- Nevâyî, Abdülhuseyin-Muhammed Rızâ Nuseyrî. "İbn 'Arabşâh İsferâyînî". *Eser-i âferînân*. 1/126-127. Tahran: Müesses-i çâp-i Dânişgâh-i Tahran, 2005.
- Nevâyî, Abdülhuseyn. *Ricâli-i kitâb-i Habîbu's-siyer*. Tahran: İntişârât-i Encümen-i âsâr ve mefâhir-i ferhengî, 2000.
- Rûmlû, Hasan. *Ahsenu't tevârih*. Tahran: İntişârât-i Esâtîr, 2004.

- Sekkâkî, Ebû Ya'kub Siracuddîn Yusuf b. Ebû Bekr. *Miftâhu'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1987.
- Serkîs, Yûsuf İlyân. *Mu'cemu'l-matbû'âti'l-'Arabiyye ve'l-mu'arreb*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu Serkîs, 1928.
- Sevâs, Yasin Muhammed. *Fihrisu mahtûtâti Dâri'l-kutubi'z-zâhiriyye*. Dimaşk: y.y., 1983.
- Siirdî, 'İsâmuddîn b. Hasan b. Mustafa b. Halil el-'Omerî. *Şerhu'l-'Avâmîlî'l-Birgîvî*. thk. Haşimi Yayınevi Komisyonu. İstanbul: Haşimi Yayınevi, 2018.
- Siyâlkûtî, Abdülhakîm b. Şemsiddîn Muhammed. *Hâşiyetu's-Siyâlkûtî 'alâ kitâbi'l-Mutavvel*. Kum: Menşûrâtu'r-Radî, 1983.
- Subkî, Ebû Hâmid Bahauddîn Ahmed b. Ali b. Abdilkafî. *Arûsu'l-efrâh fî şerhi Telhîsî'l-Miftâh*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Asriyye, 2003.
- Şensoy, Sedat. "Şerh". *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/555-558. İstanbul: TDV Yay., 2010.
- Tabîbî, Abdülhekîm. *Târîh-i muhteser-i Herât der ahd-i Tîmûriyân*. Tahran: İntişârât-i hîrmend, 1989.
- Tarı, Nihat. *İsâmuddîn El-İsferâyînî ve el-Atvel Adlı Şerhinin Belagat Açısından Değerlendirilmesi (Mukaddime Ve Me'ânî Bölümleri)*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi, 2021.
- Teftâzânî, Sa'deddîn Mesûd b. 'Omer b. Abdullah. *Muhtasaru'l-me'ânî*. Kum: Dâru'l-fikr, 1411.
- Topuzoğlu, Tefvik Rüştü. "Hâşiyeye". *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/419-422. İstanbul: TDV Yay., 1997.
- Tûnkî, Mahmûd Hasan. *Mu'cemu'l-musannifîn*. thk. Sıddîk Kemâl el-Mekkî. Beyrut: y.y., 1925.
- Ünsal, Fadıl. *İsâmuddîn el-İsferâyînî'nin Şerhu'l-'İsâm li'l-Ferîde Adlı Eserinin İncelenmesi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Vâsîfî, Zeynuddîn Mahmûd, Mahmûd b. Abdulcelil, *Bedâyi'u'l-vekâyi*. Tahran: y.y., 1972.
- Yazar, Sadık. "Mustafa İsâmuddîn Efendî'nin Şerhleri ve Şerhu Usulü". *Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi*. 1/1 (Haziran 2017), 97-126. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/316389>
- Zirikî, Hayruddîn. *el-A'lâm kamûsu terâcim li-eşherî'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-'Arab ve'l-mustarebîn ve'l-musteşrikîn*. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 45, Haziran/June 2021, 295-299

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/62823>

ISSN 2791-6812

Arapçada Asıl ve Fer' Nazariyesi, Osman Aktaş

Yazar Bilgisi Author Information

Yusuf BUHAN

Arş. Gör., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tekirdağ, Türkiye
Res Asst, Tekirdağ Namık Kemal University Faculty of Theology, Tekirdağ, Turkey.
ybuhan@nku.edu.tr, orcid.org/0000-0002-5706-2435

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Kitap İncelemesi Book Review
İncelenen Kitap Reviewed Book	Aktaş, Osman. <i>Arapçada Asıl ve Fer' Nazariyesi</i> . Ankara: Fecr Yayınları, 2020. Sayfa sayısı: 147, ISBN: 9786257879156
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle bir hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned with iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by one referee using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that they get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
15 Mart/March 2020	7 Haziran/June 2021

Öz

Tarih içerisinde Arap dilinin gelişmesine katkıda bulunacak birtakım teoriler ortaya konulmuştur. Bu teorilerin temel amacı da dilin kendi içinde sistemli, tutarlı ve mantıklı bir yapı arz etmesini sağlamaktır. Gerek dini saikler gerekse toplumun sosyo-kültürel durumu, dağınık halde bulunan zengin dil malzemesine sahip Arapçanın derlenmesini gerekli kılmıştır. Bu minvalde hicri I. yüzyıldan itibaren dilde ve özellikle Kur'an'ın okunmasında meydana gelen lahn'ın etkisiyle Arapça belli kurallar çerçevesinde ele alınmış ve saf dilin öğrenilmesi adına çölde yaşayan bedevî Araplardan yararlanılmıştır. Zira fetihler neticesinde genişleyen topraklar farklı etnik unsurların bir arada yaşamalarına ve dilde hataların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İlerleyen dönemlerde dil bilginleri bu alanda eser telif etmiş ve özgün fikirler ortaya atmışlardır. Nitekim zamanla geliştirilen âmil ve nazım teorileri bu çalışmaların birer ürünüdür. Bu meyanda dilin felsefi boyutu ve mantikî tutarlılığını hedefleyen teorilerden birisi de asıl ve fer' nazariyesidir. Hadis ve fıkıh gibi islamî ilimlerde bu ayırım daha yaygın kullanılmakla birlikte Osman Aktaş, "Arapçada Asıl ve Fer' Nazariyesi" adlı çalışmasında bu ayırımın Arap diline sağladığı kolaylıkları, oluşturduğu sistemi ve sunduğu felsefi boyutu klasik ve modern kaynaklar eşliğinde tespit etmeye çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Asıl, Fer', Nazariye, Nahiv Usulü

Abstract

Throughout history, some theories have been put forward to contribute to the development of the Arabic language. The main purpose of these theories is to ensure that the language has a systematic, consistent and logical structure. Religious motives and socio-cultural situation of the society makes it necessary to compile the scattered Arabic language which has rich linguistic material. In this respect, due to lexical errors that are made in the language and especially in reading the Qur'an, Arabic has been examined within the framework of certain rules since the Hijri 1st century, and the Bedouin Arabs living in the desert are relied to learn the pure language. Expansion of the lands as a result of the conquests caused different ethnic groups to live together, leading to linguistic errors. In following eras, linguists published works in this field and suggested original ideas. The theories called âmil and nazım developed over time are the products of these studies. In this context, one of the theories on the philosophical dimension and logical consistency of language is the theory of essential (asıl) and detail (fer'). This distinction is more widely made in Islamic studies such as hadith and Islamic jurisprudence. However, in his book titled "Essntial and Detail Theory in Arabic", Osman Aktaş examines the system this distinction creates, the philosophical dimension it offers, and how it eases studies on Arabic language in the light of classical and modern studies.

Keywords: Arabic Philology, Essential, Detail, Theory, Syntax Method

İnsanoğlu duygu ve düşüncelerini dil aracılığıyla ifade etmektedir. Dil, bir toplumun sürekli gelişen canlı organizmasıdır. Dünya üzerindeki her dilin dil olmasını sağlayan kendine has birtakım kuralları vardır. Bu kurallar dilin işleyişini ve özünü görme açısından önemlidir. Özellikle büyük ve zengin içerikli dillerde bu kuralların varlığı dili daha anlaşılır kılmaktadır. Bu bağlamda dünya üzerinde konuşulan ve zengin kelime hazinesine sahip dillerden birisi de Arapçadır. Gerek İslam topraklarının genişlemesi gerek farklı etnik unsurların bir arada yaşamaları zaman içerisinde dilde (Arapçada) lahn (dilde hata) sorununu ortaya çıkarmıştır. Özellikle Kur'an'ı Kerim'in okunmasında hatalar görülmüştür.

Bu yüzden Arapçanın korunmasına yönelik çalışmalar erken dönemde başlamıştır. Bu minvalde dilin belli kurallara ve sisteme tabi tutulması gerekmiştir. Böylelikle Ebu'l esved ed-Dueli (ö. 69/688) ile başlatılan dil çalışmaları ilerleyen süreçlerde de dil ekollerinin oluşmasıyla devam etmiştir. Tam da bu noktada Arapçayı diğer dillerden ayıran husus dilin içerisinde asıl-fer' ayrımının olmasıdır. Asıl, kendisi üzerine bina edilen şey, esas ve temel; fer' ise bir şeyin en üst yukarı kısmı, dal gibi anlamlara gelmektedir. Teknik olarak ise asıl olmadan fer' tek başına var olamaz. Dolayısıyla ikisi bir bütünün birbirini tamamlayan parçalarıdır. Bu kavramların her ilimdeki tezahürü farklılaşmaktadır. Bu kitabın amacı da Arapçadaki bu ayrımın Arap dili içerisindeki rolünü ortaya koymaktır. Eserde asıl ve fer' nazariyesinin dilde sağladığı kolaylıklar ve dilin mantığını yansıtmadaki işlevi ele alınmıştır. Kitabın ana eksenini bu ayrım oluşturmakla beraber özel olarak ise yazar, nahiv ve nahiv usulündeki asıl ve fer' ayrımını konu edinmiştir.

Aktaş kitabın önsözünde çalışmanın konusu, yöntemi, kapsamı ve sınırlılıklarını dile getirmektedir. Eser, önsöz ve kaynakça dışında giriş, iki bölüm, sonuç ve lügatçeden oluşmaktadır. Yazar çalışmasında açık ve akıcı bir dil kullanmaya özen göstermiştir. Bu alanda yapılmış Türkçe çalışmaların az olduğunu belirten Aktaş, giriş kısmında çalışma üzerinde yaptığı bazı tasarrufları da açıklamıştır. Örneğin "Nazariye" kelimesini kullanması dilin felsefi-mantıki boyutu ile ilgilidir. Giriş kısmında asıl ve fer' nazariyesi ile ilgili Arap dünyasında yapılan çalışmalar belirtilmiştir. Yapılan çalışmaların genel değerlendirmesi de giriş kısmında zikredilmiş, bunların artı ve eksi yönleri ortaya konulmuştur. Bu bölümde kitabın işleyişi hakkında da bilgi verilmiştir. Yazar giriş kısmında kitabın amacını ve sistemini ifade etmekle beraber asıl ve fer' kavramlarının nahiv tarihi içerisindeki konumlarını açıklamada yetersiz kalmıştır. Başka bir deyişle bu kelimelerin nahiv kitaplarında ne zamandan beri kullanıldığı veya zaman içerisinde ne gibi değişimlere maruz kaldıkları hususu asıl ve fer' nazariyesinin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunabilirdi.

Birinci bölümde asıl ve fer' nazariyesi, Arapçanın çeşitli alanlarından örnek verilmek suretiyle ele alınmaktadır. Çalışmanın asıl amacı bu nazariyenin nahiv ve nahiv usulündeki yeri olmakla beraber bu kısımda sarf (morfoloji), fonetik (ses), belagat, aruz, vaz' (dilsel belirleme) gibi alanlarda da asıl ve fer' ayrımına gidilmiştir. Asıl konuya girmeden önce bu iki kavramın lügavî ve ıstılâhî (teknik) manaları verilmiştir. Her ne kadar bu işlem meselenin anlaşılmasına katkıda bulursa da asıl ve fer' kavramlarının İslami ilimler içerisindeki önemini ortaya koyma bakımından eksiklikler içermektedir. Nitekim asıl ve fer' kelimeleri nahiv ilminden ziyade fıkıh ve hadis gibi alanlarda yaygın olarak kullanılan terimlerdir. Dolayısıyla asıl ve fer' sözcükleri zikredildiğinde bu kavramların fıkıh ve hadis ilimleri içerisindeki konumları akla gelmektedir. Yazarın bu hususa kısa bir şekilde de olsa değinmeyip konuya direkt giriş yapması bu kavramların İslam düşüncesindeki yerini görmeyi engellediği söylenebilir. Ayrıca bu bölümde konuyla ilgili teorik bilgilerin asgari düzeyde kalması, verilen örneklerin tam anlamıyla anlaşılmasını güçleştirmiştir. Bununla birlikte Aktaş, nazariyeyi ele alırken Basra ve Kufe dil ekolleri ile klasik-modern bazı dil âlimlerinin de görüşlerine yer vermiştir. Bu durum kaynak çeşitliliği bakımından büyük bir önem arz etmektedir.

Arapçada asıl ve fer' ayrımı bazı özellikler üzerinden gerçekleşmiştir. Örneğin sarf âlimleri sahih fiilin asıl, mu'tel (illetli) fiilin ise fer' olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Çünkü fiilde asıl olan değişimin olmamasıdır. Ancak mu'tel fiilde değişim söz konusudur. Bu yüzden kendisinde değişimin meydana geldiği şey de fer' sayılır. Bir kelimenin asıl

yapısında gerçekleşen hazf, zaidlik (fazlalık) vb. değişiklikler asıldan çıkışa delalet etmektedir. Yine bir kelimenin alamete ihtiyaç duyma hali fer' olduğuna işarettir. Çünkü aslanan kelimenin yalın ve eksiz olmasıdır. Bu yüzden müzekkerlik (erillik) asıl iken müenneslik (dişilik) fer' sayılmıştır. Zira müenneslik alamete ihtiyaç duymaktadır. Bu bağlamda nekralık-marifelik, tekillik, ikillik ve çoğulluk, icap (olumluluk), nefiy (olumsuzluk), istifham (soru) vb. konularda da aynı ilke geçerlidir. Başka bir özellik ise benzerliktir. Şöyle ki amelde aslanan fiilin amel etmesidir. İsim veya harfin ameli fer' dir. Zira ikisi de fiile benzetilerek amel ettirilir. Yine fiilde aslanan binadır. Ancak muzari fiil isme benzemesi sebebiyle murab sayılır ve murab olması fer' dir. Hemen hemen bütün örneklerde görüldüğü üzere şart, ihtiyaç, alamet, fazlalık vb. hususlar fer' için geçerlidir. Asıl için bu hususlar geçerli değildir. Zira telaffuz kolaylığı, yalınlık, hafiflik, bazı kelimelerde mebnilik ve murablık gibi özellikler bir şeyin asıl olduğuna delalet edebilir. Mesela قائم (ayakta duran) kelimesinin müennes olması için kapalı tâ (ة)'ya ihtiyaç duyması, زيد قائم (Zeyd kalktı) ifadesinin nefiy olması için başına ما harfinin getirilmesi ve yine istifhamda hemze (إ)'nin harf olması dolayısıyla asıl kabul edilip diğer soru edatlarının fer' sayılması bu ayrıma örnek verilebilir.

Yazar Arapçaya dair birçok alanla ilgili asıl-fer' ayırımına gitmiştir. Kelime hazinesi zengin bir dilin mantığının kavranması noktasında bu taksim büyük bir önem arz etmektedir. Çünkü dil âlimleri dilin sistemli olması ve kolayca öğrenilmesi adına belli başlı kaideler geliştirmiştir. Özellikle Arap dilinde dilin felsefi boyutunun ortaya çıkarılması yönünde amel, illet ve nazım teorileri ortaya atılmıştır. Böylelikle dilin kendi içerisindeki kullanımları sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde ele alınmıştır. Asıl ve fer' nazariyesi ise bu çalışmayla beraber daha geniş bir yelpazede işlenmiştir. Tümevarım yöntemini kullanan yazar, klasik ve modern çalışmalar kapsamında elde ettiği bulguları madde madde aktarmıştır. Tam da bu noktada yazarın asıl ve fer' ayırımını konu konu ele almayıp bilakis bu ayırma neden olan hususlar üzerinden ilerlemesi çalışmanın tekrara düşmesini engelleyebilirdi. Zira çalışmanın genelinde benzer açıklamalara gidilmiştir. Bununla birlikte yapılan ayırım sonucunda Arap diline dair genel kuralların belirlenmesi dilin hem öğrenilmesi hem de öğretilmesi hususunda büyük bir önem arz etmektedir.

Aktaş kitabın ikinci bölümünü nahiv usulündeki asıl ve fer' ayırımına tahsis etmiştir. Bu bölümde nahiv usulü kavramı ve delilleri bu ayırım üzerinden ele alınmıştır. Nahiv ve nahiv usulü arasındaki öncelik-sonralık ilişkisi bölümün başında verilmiştir. Buna göre nahiv usulü nahiv çalışmalarından sonra ortaya çıkmıştır. Ancak böylesine önemli bir meseleye ikincil kaynaklar üzerinden kısaca değinilmesi bölümün kalitesine ve ehemmiyetine gölge düşürmüştür. Zira yazar giriş kısmında bu çalışmanın asıl amacının nahiv ve nahiv usulündeki asıl-fer' ayırımı olduğunu ifade etmiştir. Ancak birinci bölüm ile ikinci bölüm arasındaki orantısızlık dikkat çekmektedir. İlk bölümde yapılan tekrarlar ve isabetsiz görünen başlıklandırma ikinci bölümün hem anlaşılmasına hem de hacmine etki etmiştir. Zira ikinci bölümün 117-131 sayfalar arasına tekabül etmesi yazarın bölümler arası orantıyı göz önünde bulundurmadığı şeklinde yorumlanabilir.

Asıl ve fer' ayırımının bütün Arapça'ya tatbik edilmesi kapsamlı bir çalışmayı gerektirir. Bu bağlamda genel başlığın da çalışmanın içeriğine uygun olup olmadığı hususu tartışılabilir. Öte yandan nahiv usulünde asıl ve fer' konusu bir bölümle sınırlandırılmayacak kadar geniş bir konu mahiyetindedir. Yazarın aktardığı bilgiler dilin felsefi boyutu ve mantıki tutarlılığını görmek açısından oldukça önemlidir. Ancak dilin diğer ilimler ile de bağlantılı olması bu ayırımın başka ilimlerdeki ayrımlarla benzeşen veya

farklılaşan yönlerinin ortaya konulmasını gerektirmektedir. Bu sayede okuyucuya kıyaslama imkânı verilebilir. Mesela fıkıh usulündeki asıl ve fer' ayrımı ile nahiv usulündeki ayırım ne ölçüde benzeşmektedir? Başka bir deyişle genel bir asıl ve fer' ayrımından bahsedilebilir mi? Veya her konuda bu ayrıma gidilmeli midir? Bu taksimin günümüzdeki yansımalarının neler olabileceği tarzında sorulara cevap teşkil edecek bir içerik bulunmamaktadır. Kitap genelinde klasik-modern kaynaklardan derlenen bilgilerin sunulduğu ve yazarın yer yer tercihlerde bulunduğu görülmektedir.

Sonuç kısmında önsözdeki bazı bilgiler tekrar aktarılmıştır. Aktaş kitabında lügatçe kısmına da yer vermiştir. Bu bölümde daha çok bazı Arapça kelimelerin açıklaması yer almaktadır. Lügatçenin varlığı okuyucuya yönelik bir hizmettir. Çünkü kitap, dili her ne kadar açık ve akıcı olsa da ele alınan konu itibarıyla anlaşılacak terimler barındırmaktadır.

Kendi içerisinde çeşitli lehçelerin varlığı ve farklı etnik unsurların bir arada yaşadığı toplumda konuşulması, Arapçada değişimlerin ve bozulmaların yaşanmasına sebebiyet vermiştir. Bu çerçevede nahiv kurallarının mantıki ilkeler gözetilerek düzenlenmesi önemlidir. Nitekim buna yönelik çalışmalar hicri I. asırdan itibaren Ebu'l esved ed-Dueli ile başlatılmıştır. Başta dini saiklerle ortaya konulan faaliyetler ilerleyen süreçte ekolleşerek Arap dilinin sistematik bir yapıya ulaşması hedeflenmiştir. Basra, Kufe, Bağdat, Endülüs ve Mısır dil ekolleri dilin derli toplu bir görünüme kavuşması adına ortaya çıkan ekollerdir. Süreç içerisinde nahve dair birçok eser yazılmıştır. Bu eserlerde yer alan genel-geçer kaideler bağlamında dil felsefesine yönelik tahlillerde bulunulmuştur. Hem erken dönem hem de müteahhirqa dil âlimlerinin dilin felsefi ve mantıki boyutlarıyla ilgili değerlendirmeleri Arap dilinin daha anlaşılır ve sistemli bir yapıya bürümesine katkı sağlamıştır. Aktaş ise bu eserinde Arapça'da asıl ve fer' ayrımını ele almakla klasik ve modern kaynaklarda yer alan kaideleri bir araya getirmiştir. Ancak bu ayrımın -çalışmanın nihai hedefi olmasa da- diğer İslami ilimlerle ilişki kurularak ele alınması meselenin anlaşılmasını kolaylaştırabilirdi. Yine yazarın bölümler arası dengeyi sağlaması beklenirdi. Zira dengenin olmayışı yazarın hedeflediklerini yansıtmada eksik ve yetersiz kalmasına sebebiyet vermiştir. Ayrıca gereksiz tekrara düşmemek adına aynı illet ile ilgili meseleler tek başlık altında incelenebilirdi. Kitabın içeriğine binaen nahiv usulü kavramı üzerinde daha fazla durulabilirdi. Genel olarak ise asıl ve fer' kavramlarının tarihi arka planına temas edilebilirdi.

Kitap, Arap dili alanında yapılacak çalışmalara örneklik teşkil edecektir. Gerek dil felsefesi gerekse dilbilim sahalarıyla ilgilenen araştırmacıların bu eser sayesinde yeni bir bakış açısı kazanacağı öngörülmektedir.