

ISSN: 2146-7900

GIFAD

HAKEMLİ DERGİ / REFEREED JOURNAL



**GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**



**GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

January/Ocak-2022 Year/Yıl: 11 Volume/Cilt: 11 Issue/Sayı: 21

**THE JOURNAL OF GÜMÜŞHANE UNIVERSITY
FACULTY OF THEOLOGY**

**HAKEMLİ DERGİ
REFEREED JOURNAL**

GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ
THE JOURNAL OF GÜMÜŞHANE UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

ISSN: 2146-7900

**Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal, hakemli bir dergi olup
ULAKBİM TR DİZİN veri tabanında taranmaktadır.**
The Journal of Gümüşhane University Faculty of Theology is an national, peer-reviewed journal
and is indexed in the ULAKBİM TR DİZİN index.

Sahibi / Owner of the Journal

Prof. Dr. Ali KUZUDİŞLİ-akuzudisli@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane. (The Dean)

Editör / Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Harun GEÇER-harun.gecer@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Editör Yardımcıları / Associate Editor

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet AYDIN- maydin@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Dr. Öğr. Üyesi Hızır HACIKELEŞOĞLU- hizirhacikelesoglu@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Alan Editörleri / Field Editors

Arş. Gör. Mustafa BAL-mbal@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Arş. Gör. Aynur ATAR AKSOY-aynuratar@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Arş. Gör. Furkan USTAKURT-furkan.ustakurt@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Arş. Gör. Hakan SARI- hakan.sari@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Ali KUZUDİŞLİ-akuzudisli@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Prof. Dr. Selami ŞİMŞEK-selamisimsek@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ-zafererginli@hitit.edu.tr
Hitit University, Faculty of Theology, Çorum.

Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE-erkanper@omu.edu.tr
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun.

Prof. Dr. Saffet KARTOPU-skartopu@ksu.edu.tr
Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty of Theology, Kahramanmaraş.

Prof. Dr. İbrahim ASLAN-iaslan@ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara.

Doç. Dr. Berat SARIKAYA-beratsarikaya@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Doç. Dr. Fetullah YILMAZ-fyilmaz@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Doç. Dr. Muhammed KIZILGEÇİT-mkizilgecit@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum.

Doç. Dr. Hilmi KARAAĞAÇ-hilmi.karaagac@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.

Dr. Öğr. Üyesi Fatih ÖZKAN-fatih.ozkan@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR- ahmet.demir@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Rize.

Prof. Dr. Atta-ur Rahman-atta@uom.edu.pk
University of Malakand, Faculty of Islamic Studies, KPK, Pakistan.

Prof. Dr. Celal TÜRER-cturer@ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara.

Prof. Dr. Davut YAYLALI-davut@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum.

Prof. Dr. Ali AKDOĞAN-aliakdogan@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.

Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN-oozden@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum.

Prof. Dr. Hasan AYIK-hasan.ayik@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.

Prof. Dr. Hulusi ASLAN-hulusi.arslan@inonu.edu.tr
İnönü University, Faculty of Theology, Malatya.

Prof. Dr. Ali KUZUDİŞLİ-akuzudisli@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK-kalbayrak@cu.edu.tr
Çukurova University, Faculty of Theology, Adana.

Prof. Dr. Mehmet DAĞ-mehmet.dag@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum.

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR-metin.ozdemir@asbu.edu.tr
Ankara Sosyal Bilimler University, Faculty of Islamic Studies, Ankara.

Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN-rektor@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis.

Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ-zafererginli@hitit.edu.tr
Hitit University, Faculty of Theology, Çorum.

Prof. Dr. Münir YILDIRIM-myildirim@cu.edu.tr
Çukurova University, Faculty of Theology, Adana.

Prof. Dr. Saffet KARTOPU-skartopu@ksu.edu.tr
K. Sütçü İmam University, Faculty of Theology, Kahramanmaraş.

Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU-icapci@divinity.ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara.

Prof. Dr. Nihat YATKIN-nyatkin@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum.

Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU-t.imamoglu@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum.

Prof. Dr. Mevlüt ERTEN-mevluterten@kku.edu.tr
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Studies, Kırıkkale.

Prof. Dr. Mehmet ÜMİT-mehmet.umit@marmara.edu.tr
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul.

Doç. Dr. Adem ÇATAK-ademcatak@nevsehir.edu.tr
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Nevşehir.

Doç. Dr. Bahset KARSLI-bkarsli@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya.

Doç. Dr. Fetullah YILMAZ-fyilmaz@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Doç. Dr. Hilmi KARAAĞAÇ-hilmi.karaagac@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.

Doç. Dr. Bilal DELİSER-bilaldeliser@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas.

Doç. Dr. Hamza AKTAŞ-haktas@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Doç. Dr. İsmail BAYER-ismailbayeri@artvin.edu.tr
Artvin Çoruh University, Faculty of Theology, Artvin.

Doç. Dr. Janas KHAN-jkhan@uom.edu.pk
University of Malakand, Faculty of Islamic Studies, KPK, Pakistan.

Doç. Dr. Veysel AKKAYA-veysel.akkaya@izu.edu.tr
İstanbul Sebahattin Zaim University, Faculty of Islamic Studies, İstanbul.

Doç. Dr. Berat SARIKAYA-beratsarikaya@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Dr. Öğr. Üyesi Fatih ÖZKAN-fatih.ozkan@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.

Dr. Öğr. Üyesi Mücteba ALTINDAŞ-altindas@aku.edu.tr
Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Studies, Afyonkarahisar.

Dr. Öğr. Üyesi Resul ERTUĞRUL-resulertugrul@bayburt.edu.tr
Bayburt University, Faculty of Theology, Bayburt.

Dr. Öğr. Üyesi Zeynel Abidin AYDIN-zeynelaydin@ibu.edu.tr
Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu.

Hakem Kurulu / Referee Board

Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. **The Journal of Gümüşhane University Faculty of Theology** have used the system of double-sided blind arbitration that has the duty of at least two arbitrators. The names of the arbitrators have been hidden and not published.

Redaksiyon ve Dizgi / Typographic and Redaction

- Dr. Öğr. Üyesi Harun GEÇER**-harun.gecer@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
- Dr. Öğr. Üyesi Hızır HACIKELEŞOĞLU**- hizirhacikelesoglu@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
- Arş. Gör. Mustafa BAL**-mbal@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
- Arş. Gör. Aynur ATAR AKSOY**-aynuratar@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
- Arş. Gör. Furkan USTAKURT**-furkan.ustakurt@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Türkçe Dil Editörü / Turkish Language Editor

- Arş. Gör. Zeynep ŞİMŞEK**-zeynepsimsek@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

İngilizce Dil Editörü / English Language Editor

- Arş. Gör. Ayşe AYTEKİN**-ayseaytekin@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Arapça Dil Editörü / Arabic Language Editor

- Arş. Gör. Hüseyin ALTINTAŞ**-huseyinaltintas@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Kapak Tasarım / Cover Designing

Ömer Faruk ÇUBUKÇU

İrtibat / Contact

Bağlarbaşı Mahallesi, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kat:7, No: 721, pk: 29100
Merkez/GÜMÜŞHANE
Neighbourhood of Bağlarbaşı, Gümüşhane University Faculty of Theology, Floor:7,
Number: 721, p.o.box: 29100, Gümüşhane, TURKEY
e- posta: ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Gümüşhane 2022



Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gümüşhane University Faculty of Theology
Cilt: 11 Sayı: 21 (15 Ocak 2022) Volume: 11 Issue: 21 (January 15,2022)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Testing the Mediating Role of Existential Meaning on the Link between Religiosity and Satisfaction with Life: A Study on Turkish Muslim University Students
Dindarlık ve Hayat Memnuniyeti Arasındaki İlişkide Varoluşsal Anlamın Aracı Rolünün Test Edilmesi: Müslüman Türk Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma
Muhammet Enes VURAL- Ali AYTEN 1-17

Niteliksel İyileştirme Süreçlerinde Yüksek Din Öğretiminde 'Bilgi Anlayışı' ve 'Bilgi Akışı' Üzerine Bazı Değerlendirmeler
Some Assessments on 'Understanding of Knowledge' and 'Information Fluency' in Higher Religious Education in Qualitative Improvement Processes
Fatih İPEK 18-50

İlk Mevzûât Kitaplarından el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr ve Müellifi Cûzekânî (öl. 543/1148)
One of the First Books of the Literature of Mawdûât al-Abâtîl wa'l-manâkîr wa'l-sihâh wa'l-mashâhîr and its Author al-Jawzaqânî (d. 543/1148)
Kadir SEKMEN 51-105

Keşfü'z-Zunûn'da Kur'ân İlimlerinden Bazılarına Dair Te'lifler ve Müellifler
Compilations and Authors on Some of The Qur'an's Sciences in Kashf al-Zunun
Mustafa KAYHAN 106-143

Kelâm Atomculuğu Bağlamında Kudret-Fiil İlişisine Dair Tartışmaların Arka Planı
Background of Discussions on the Relationship between Power and Act in the Context of Kalâm Atomism
Mücteba ALTINDAŞ 144-174

Hasan el-Bennâ'nın Tefsir Metodu
Hassan al-Banna's Method of Tafsir
Mustafa HAMURLI _____ 175-207

Ulûmu'l-Kur'ân Külliyyatı Yazımı Konusunda Süyûtî'nin, Bulkîni'nin ve Kâfiyecî'nin Birbirlerinden Ne Ölçüde Etkilendiklerinin Tespiti
The Determination of How Suyûtî, Bulkînî and Kafiyaci Influenced Each Other on the Writing of the Ulûmu'l-Qur'an Collection
Fatma YALNIZ _____ 208-241

Kur'ân'da Huzur ve Güven Ortamı
Peaceful and Safe Environment in the Qur'an
Zübeyir KARATAŞ _____ 242-262

Muhammed İkbâl'e Göre Hatmü'n-Nübüvve Meselesi
The Issue of the Finality of Prophethood / Khatmun Nubuwwah According to Muhammad Iqbal
Selim GÜLVERDİ _____ 263-291

Medine'ye Hicret Örneğinden Hareketle Hz. Peygamber'de (s.a.s.) Tedbir-Tevekkül Ahlakı
The Ethics of Precaution-Reliance in the Prophet (pbuh) Based on the Example of Migration to Medina
Ahmet ACARLIOĞLU _____ 292-327

التناسب وأثره في تفسير القرآن الكريم (سورة الضحى أمودجا)
Kur'an-ı Kerîm'de Tenâsiip (ed-Duha Suresi Örneği)
The Proportionality and Its Impact in Paraphrasing the Qur'an Surat al-Duha as a Sample))
Muhammed ELNECER _____ 328-351

ÇEVİRİ / TRANSLATION

Fâtiha'nin Başka Bir Biçimde Olan Metni
Arthur JEFFERY- A Variant Text of the Fatiha
Çeviren: Ayşe AYTEKİN _____ 352-358

KİTAP TANITIMI/BOOK REVIEW

Saffet KARTOPU. Umudun Psikolojisi ve Teolojisi/Psychology and Theology of Hope.
Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2021, 372 s.
Ömer AKPINAR _____ 359-369

Değerli okurlarımız,

Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi olarak 2012 yılında başladığımız bu yolculuğa her geçen gün artan motivasyonumuzla devam ediyoruz. 11. yılımızda 21. sayımızla siz değerli bilim insanlarının karşısında olmaktan mutluyuz. Dergimiz sosyal bilimler/ilahiyat alanında, başta Türkçe olmak üzere, Arapça ve İngilizce yayımladığı bilimsel makalelerle ülkemizin akademik bilgi birikimine katkı sağlamaya devam etmektedir. Yazar ve okurlarımızın dergimize yönelik gösterdikleri teveccüh, editör kurulu olarak bizleri her geçen gün daha iyi olma yolunda motive etmektedir.

Bu sayımızda biri İngilizce biri Arapça olmak üzere toplamda on bir özgün makale, bir çeviri bir de kitap tanıtımı olmak üzere toplamda on üç çalışma ile yayımdayız. Yayım sürecinde editör ekibi olarak en çok zorlandığımız hususlar hiç şüphesiz sisteme yüklenen makalelerin dergimizin yazım kural ve şablonuna uygun olmayışı ve hakem bulma noktasında yaşadığımız sıkıntı olmaktadır. Bu iki konu günlerce vakit kaybetmemize yol açmakta ve enerjimizi almaktadır.

Emek ürünü olarak ortaya çıkan her başarılı çalışma, uyumlu bir şekilde hareket eden dinamik bir grubu gerekli kılmaktadır. Bu vesileyle yeni sayımızın hazırlanmasında ve diğer süreçlerde titiz çalışmalarıyla dergimize katkı sunan editöryal ekibe teşekkür ederiz. Ayrıca değerli görüşleriyle dergimize değer katan yayın kuruluna ve hakemlerimize teşekkürü bir borç biliriz.

Dr. Öğr. Üyesi Harun GEÇER

Editör

**Testing the Mediating Role of Existential Meaning on the Link between
Religiosity and Satisfaction with Life: A Study on Turkish Muslim University
Students**

Dindarlık ve Hayat Memnuniyeti Arasındaki İlişkide Varoluşsal Anlamın Aracı
Rolünün Test Edilmesi: Müslüman Türk Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir
Araştırma

Muhammet Enes VURAL

Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üni., İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi ABD
Ph.D, Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Theology, Department of
Psychology of Religion
Rize/Turkey

muhammet.vural@erdogan.edu.tr | ORCID ID: 0000-0003-0297-3765

Ali AYTEN

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi ABD
Prof., Marmara University, Faculty of Theology, Department of Psychology of
Religion
Istanbul/Turkey

aliayten@marmara.edu.tr | ORCID ID: 0000-0002-2787-2429

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 30 Kasım / November 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 01 Ocak / January 2022

DOI: 10.53683/gifad.1030792

Atıf / Citation: Vural, Muhammet Enes – Ayten, Ali. "Testing the Mediating Role of
Existential Meaning on the Link between Religiosity and Satisfaction with Life: A Study on
Turkish Muslim University Students". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 11/21 (Ocak/January
2022/1):1-17. DOI: 10.53683/gifad.1030792

İntihal: Bu makale, özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.
Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Gumushane
University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All
right reserved.

Abstract

This study aims to test the mediating role of meaning in life in the relationship between religiosity and life satisfaction. The sample of the study recruited from 256 Turkish Muslim undergraduates from two different universities in Turkey. Participants were recruited through random sampling technique. The mean age of the sample, which consisted of 144 (56.3%) women and 112 (43.8%) men, was between the ages of 20-40 and was 23 (SD= 0.2065). The Multidimensional Existential Meaning Scale, Short Religiosity Scale, and Satisfaction with Life Scale are utilised in this study. Correlation analysis revealed that there is a positive correlation between religiosity, meaning in life, and satisfaction with life. Furthermore, path analysis showed that meaning in life played a partial mediating role in the effect of religiosity and life satisfaction.

Keywords: *Psychology of Religion, Mental Health, Meaning in life, Existential Meaning, Religiosity, Satisfaction with Life, Structural Equation Modelling.*

Öz

Bu çalışma, dindarlık ile yaşamdan memnuniyet arasındaki ilişkide anlamın yaşamdaki aracı rolünü test etmeyi amaçlamaktadır. Araştırmanın örneklemini, Türkiye'deki iki farklı üniversiteden 256 Müslüman Türk lisans öğrencisinden alınmıştır. Katılımcılar tesadüfi örnekleme tekniği ile seçilmiştir. 144 (%56,3) kadın ve 112 (%43,8) erkekten oluşan ve 20-40 yaş aralığında olan örneklemin yaş ortalaması 23 (SD= 0,2065)'tür. Bu çalışmada Çok Boyutlu Varoluşsal Anlam Ölçeği, Kısa Dindarlık Ölçeği ve Yaşamdan Memnuniyet Ölçeği kullanılmıştır. Korelasyon analizi, dindarlık, hayatın anlamı ve hayattan memnuniyet arasında pozitif bir ilişki olduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca, yol analizi, hayattaki anlamın, dindarlık ve hayattan memnuniyetine etkisinde kısmi aracı faktör olarak rol oynadığını göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: *Din Psikolojisi, Ruh Sağlığı, Hayatın Anlamı, Varoluşsal Anlam, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti, Yapısal Eşitlik Modellemesi.*

Introduction

The relationship between religiosity and mental health is one of the most frequently studied topics in different psychology sub-disciplines, particularly in the psychology of religion and spirituality. Although there is not a long history of interest in the subject, it is possible to say that there is considerable literature about it (Koenig, 2016). In particular, the positive

psychology's highlighting on character strengths and virtues (Peterson - Seligman, 2004) and their role on individual and social health has provided an opportunity to study and explore possible relationships between religion, spirituality and mental health (both positive negative indices of mental health) within psychology and its sub-fields. Findings from numerous studies indicated that religiosity is related to mental health indices in particular satisfaction with life (Abu-Raiya - Ayten, 2020; Khan vd., 2013; Munawar - Tariq, 2018; Perveen vd., 2017). On the other hand studies also showed that religion gives instruments providing meaning especially when individual search meaning in traumatic conditions such as natural disasters, bereavement, accidents (Pargament, 1997; Park, 2005; Park - Folkman, 1997). Therefore, the fact that meaning and purpose sense has positive relations with both religiosity (Francis - Hills, 2008; Krok, 2014; Lewis Hall - Hill, 2019; Park - Yoo, 2016) and mental health (Bahadır, 2011; Çamur, 2014; Homan - Boyatzis, 2010; Krause, 2003; Krok, 2014; Krok, 2018; Park, 2007; Sørensen vd., 2019; Steger - Kashdan, 2013; Steger vd., 2011; Ulu, 2018).

The findings of the many other studies revealed that meaning in life is generally found to be positively correlated with positive indicators of psychological health such as well-being, life satisfaction and happiness (King vd., 2006; Park, 2016; Park vd., 2010; Netzer, 2018; Shrira vd., 2011; Sørensen vd., 2019; Steger - Frazier, 2005; Steger, 2013; Steger vd., 2011). Findings of the numerous studies have brought to mind these questions: How does the relationship between religiosity and mental health emerge? Are there any factors mediating this relationship? If so, what are they? Based on these questions, which constitute the starting point of the study, meaning in life is considered as a potential mediating factor in the relationship between life satisfaction (as a positive index of mental health), and religiosity.

In several research, meaning in life was studied as mediating factor on the link between religiosity and well-being. Chamberlain and Zika (1988), in their study with 188 housewives showed that meaning in life was a mediator on the link between intrinsic religiosity and satisfaction with life. Steger and Frazier (2005), in their study found that meaning in life was the mediating variable on the relationship between religiosity and well-being. In a recent study done by Krok (2014), it was found that personal meaning and presence of meaning appeared as a partial mediator between religiosity and cognitive dimension of well-being (i.e. life satisfaction). In the current study, meaning in life is conceptualised as the sense of understanding about individual's everyday life, finding life objectives, and the sense of being valued (George - Park, 2017). The main objective of this research is to contribute to the current

literature by providing data from Muslim sample and utilising a different instrument assessing the meaning in life as a multi-dimensional existential level. Meaning, the tool that has been utilised is *The Multidimensional Existential Meaning Scale (MEMS)* which was developed by George & Park (2017). This study also aimed at adopting *MEMS* within Turkish Muslim sample by using explanatory and confirmatory factor analyses. In order to determine the mediating roles of existential meaning and its sub-dimensions, structural equation modeling technique was used. In the current research based upon the aims of study and the findings of previous studies these following hypotheses were constructed:

Hypothesis 1: Religiosity correlates positively with life satisfaction.

Hypothesis 2: Religiosity correlates positively with meaning in life.

Hypothesis 3: Meaning in life correlates positively satisfaction with life

Hypothesis 4: Meaning in life mediates the relationship between religiosity and life satisfaction.

Method

Participants

Data were collected from 256 Muslim undergraduates from two different universities in Turkey. Participants were recruited through random sampling technique. Demographics information was as follows: 56.3% (N=144) are females and 43,8% (N=112) are males. Their ages ranged from 20 to 40 years with mean age of 23.1 years (SD=0,2065). The income statements of the participants were as follows: 14.5% (N=37) are in the low, 75.8% (N=194) are in the middle, 9.4% (N=24) are in the high income group.

Measures

Demographics. Applicants stated their sex, age, status of their family income.

Meaning in life. Meaning in life was measured by The Multidimensional Existential Meaning Scale (MEMS; George & Park, 2017). The original MEMS was developed by George and Park (2017) to point out conceptual difficulties and vagueness in meaning in life literature. The MEMS which has a tripartite view of meaning consists of a multidimensional structure. Accordingly, the scale consists of three subscales: comprehension (MEMS-C), purpose (MEMS-P) and mattering (MEMS-M). Each item is measured along a 7-point Likert scale, ranging from 1=very strongly disagree to 7=very strongly agree. The

scores acquired as a result of 3 samples were consistent, $\chi^2(87)=216.64$; $p<0.001$, CFI=0.952, RMSEA=0.075, SRMR=0.040 (George - Park, 2017). In the present study, the MEMS translated into Turkish by experts who are fluent in both languages. The items showed a very good internal consistency in the study. It was found that Kaiser-Mayer-Olkin parameter and Bartlett test were enough to show suitability of data for factor analysis [KMO= .93; $\chi^2=2662,44$; $p=000$]. Confirmatory factor analysis was applied for the construct validity of the scale, and 13 items were found to be consistent in three dimensions consistent with the original form, $\chi^2=290,938$, SD=86, RMSEA=.097, NFI= .90, CFI=.92, IFI=.92, GFI=.86. Cronbach's α for the entire scale was .93. In detail, Cronbach's α for MEMS-C was .86, for MEMS-P was .92, and for MEMS-M was .80.

Religiosity. Participants completed the Short Religiosity Scale (SRC; Ayten, 2009). The scale entails of two subscales, *ideological (belief)–consequential (effect)* and *intellectual (knowledge)–ritualistic (worship)*. Each item is rated along a five-point Likert scale, ranging from 1 to 5. In that study, the psychometric values of the scale acquired by Ayten (2009) are as follows: Kaiser-Mayer-Olkin parameter was .830, Bartlett's Test of Sphericity score was $\chi^2=2325.27$; $p=000$; Cronbach's alphas in that study was also acceptable ($\alpha=.851$). In this study, a Cronbach's coefficient (α) of .71 was found for the entire scale.

Satisfaction with life. Participants' life satisfaction was calculated by the Satisfaction with Life Scale (SWLS; Diener, Emmons, Larsen, & Griffin, 1985). The SWLS is composed of 5 items. Items on the SWLS include, "My life is close to my ideal", "The conditions of my life are excellent", "I am satisfied with my life", "So far I have gotten the important things I want in life", and "If I could live my life over, I would change almost nothing". Participants were requested to indicate their degree of agreement with each item on a 7-point scale ranging from 1 (strongly disagree) to 7 (strongly agree). Higher scores on this scale mean a greater sense of life satisfaction. Scale was adopted to Turkish by Ayten (2012). He found that Kaiser-Mayer-Olkin parameter and Bartlett test were enough to show suitability of data for factor analysis [KMO=.81; $\chi^2=323,367$; $p=000$]. Cronbach's alphas in that study was acceptable, $\alpha=.81$. In the current study, a Cronbach's coefficient (α) of .85 was found for this scale.

Procedure

The survey included measures for meaning in life, religiosity, and satisfaction with life, as well as demographic questions such as gender, age, income state, and faculty. The survey form was randomly distributed to undergraduate students, and received by hand. All data of the current study

were collected 4th and 10th March 2019. Missing and incorrectly filled questionnaires were left out of assessment. Finally, 256 questionnaires were analysed. Analysis of Moment Structure 21 (AMOS) was utilized to test study hypotheses and conduct confirmatory factor analysis of MEMS. Descriptive statistics, explanatory factor analysis and bivariate correlations were conducted with the help of Statistical Package for Social Sciences (SPSS), package version 24.

Results

Factor Analyses of the Multidimensional Existential Meaning Scale (MEMS)

In order to determine the instrument's factorial validity for Turkish Muslims, researchers tested whether the three-factor structure of MEMS suggested by George and Park (2017) fits for this sample. The reliability and factorial validity of scale was determined by Explanatory Factor Analysis (EFA) and Confirmatory Factor Analysis (CFA). The MEMS consists of 3 subscales. Therefore, the items were analysed by using the principal components technique and oblique rotation factor analysis technique in EFA. The Kaiser-Mayer-Olkin (KMO) parameter and Bartlett's test showed data suitability for factor analysis [$KMO = .93$; $\chi^2 = 2662,44$; $p = 000$]. As a result of CFA, it was observed that the MEMS consisted of 13 items and 3 sub-scales and it was largely in accord with the original form (except for items 2 and 12). Three factors explained 62% of the total variance. Reliability coefficients were found to be satisfactory for MEMS total and subscales. Cronbach's alpha coefficient for the whole scale was found to be .93, indicating high reliability for the total scale scores. For the subscales, Cronbach's α for MEMS-C was .86, for MEMS-P was .92, and for MEMS-M was .80.

In order to test the internal consistency and accuracy of the scale, the confirmatory factor analysis, which is one of the structural equation models, was performed through the AMOS software. Firstly, researchers examined model fit and standardized regression weights with utilizing maximum likelihood estimation. Standardized factor loadings (i.e., standardized regression weights) indicated that three-factor model of the MEMS was an acceptable and all standardized regression weights were found to be significant ($p < .005$). Correlation coefficients between subscales revealed that all of the correlations are significant ($p < .005$).

Table 1. Descriptive Statistics, Reliability Statistics, and Confirmatory Factor Analytic Findings for the Multidimensional Existential Meaning Scale (MEMS)

Scale/Item	M	SD	Corrected Item-Total r	α	Standardized Regression Weights			
					MEMS-C	MEMS-P	MEMS-M	
Comprehension (MEMS-C)	5.72	1.28		.86				
Item 1	5.91	1.53	.717		.899	~		
Item 7	5.61	1.36	.715		.795	~		
Item 8	5.32	1.33	.640		.783	~		
Item 10	5.20	1.46	.680		.794	~		
Item 14	4.87	1.50	.640		.701	~		
Purpose (MEMS-P)	5.38	1.15		.92				
Item 3	5.92	1.54	.743		~	.832		
Item 5	5.80	1.42	.715		~	.859		
Item 6	5.67	1.47	.777		~	.902		
Item 9	5.91	1.32	.795		~	.887		
Item 12	5.32	1.55	.754		~	.764		
Mattering (MEMS-M)	5.22	1.24		.80				
Item 2	5.75	1.15	.185		~	~	.163	
Item 4	4.83	1.93	.586		~	~	.655	
Item 11	4.85	1.77	.644		~	~	.782	
Item 13	5.58	1.54	.764		~	~	.834	
Item 15	5.09	1.77	.691		~	~	.859	
Factor Inter-correlations								
Comprehension (MEMS-C)						~	.789**	.710*
Purpose (MEMS-P)						.789**	~	.709*
Mattering (MEMS-M)						.710*	.709*	~
Model Fit Statistics								
χ ²			290.938					
df			86					
χ ^{2/df}			3.38					
GFI			.862					
AGFI			.808					
NFI			.893					
RFI			.870					
IFI			.922					
TLI			.904					
CFI			.922					
SRMR			.058					
RMSEA			.097					

Note: N=256. MEMS-C=Comprehension, MEMS-P=Purpose, MEMS-M=Mattering.

**p<.001 *p<.005

In the structural equation model based on confirmatory factor analysis, the model fit indices of the subscales are in acceptable range and significant.

For example, chi-square emerged significant ($\chi^2=290,938$, $df=86$, $p<.001$). Minimum value of the discrepancy function divided by degrees of freedom (chi-square to degrees of freedom ratio) was less than 5 ($\chi^2/df=3.38$). Goodness of fit index (GFI) was more than .850 (GFI=862). Normal fit index (NFI) and comparative fit index (CFI) are more than .850 (NFI=893, CFI=922). Also, root mean square error of approximation came out more than .08 (RMSEA=.09), the standardized root mean residual was less than .08 (SRMR=.058). According to Schermelleh-Engel, Mossbrugger & Müller (2003), RMSEA value between 0.08 and 1 is an indication of acceptable goodness and a greater than 1 is an indication of unacceptable goodness. As a consequence, the results of the structural equation model based on confirmatory factor analysis have excellent or acceptable adequacy of fit values.

Means, Standard Deviations, And Bivariate Correlations of the Main Variables of the Study

Table 2 provides the means and standard deviations and correlation coefficients for the study variables. As a predicted, correlation coefficients revealed that religiosity was significantly positively correlated with life satisfaction ($r=.301$; $p<.01$), MEMS ($r=.353$; $p<.01$), MEMS-P ($r=.338$; $p<.01$), MEMS-C ($r=.297$; $p<.01$) and MEMS-M ($r=.307$; $p<.01$). Also significant positive correlation is observed between satisfaction with life and MEMS ($r=.483$; $p<.01$), MEMS-P ($r=.441$; $p<.01$), MEMS-C ($r=.473$; $p<.01$) and MEMS-M ($r=.383$; $p<.01$). As a conclusion, religiosity is related positively with general meaning in life, its all subscales and life satisfaction ($p<.01$).

Table 2. Correlations among the total scores of the religiosity, existential meaning, purpose, comprehension, mattering, and life satisfaction

Variable	SRC	MEMS	MEMS-P	MEMS-C	MEMS-M	SL
SRC ($M=4.24$; $SD=.363$)	1					
MEMS ($M=5.44$; $SD=1.09$)	.353**	1				
MEMS-P ($M=5.72$; $SD=1.28$)	.338**	.904**	1			
MEMS-C ($M=5.38$; $SD=1.15$)	.297**	.904**	.760**	1		
MEMS-M ($M=5.22$; $SD=1.24$)	.307**	.869**	.649**	.675**	1	
SL ($M=4.26$; $SD=1.33$)	.301**	.483**	.441**	.473**	.383**	1

Note: N=256. SRC= Short Religiosity Scale, MEMS=Multidimensional Existential Meaning Scale, MEMS-P=Purpose, MEMS-C=Comprehension, MEMS-M=Mattering, SL=Satisfaction with Life. ** $p<0.01$

Structural Model

In order to estimate the links between the exogenous variable (religiosity), and the endogenous variables (meaning in life and satisfaction with life) structural equation model was utilised. Findings of the structure model designated that the model fit of the data were satisfactory ($\chi^2/df = 2.33 \leq 3$; GFI=0.85 \geq 0.85, CFI=0.86 \geq 0.85; and RMSEA=0.07 \leq 0.08).

Findings of structural model analysis indicated that religiosity effected positively on meaning in life ($\beta=.363$, $p<.001$) and satisfaction with life ($\beta=.190$, $p<.005$). The findings also showed that meaning in life effected positively on satisfaction with life ($\beta=.506$, $p<.001$). According to ΔR^2 values religiosity explained 13% of the variance of meaning in life. Furthermore, two variables (religiosity and meaning in life) together explained 36% of the variance of satisfaction with life among Turkish Muslims.

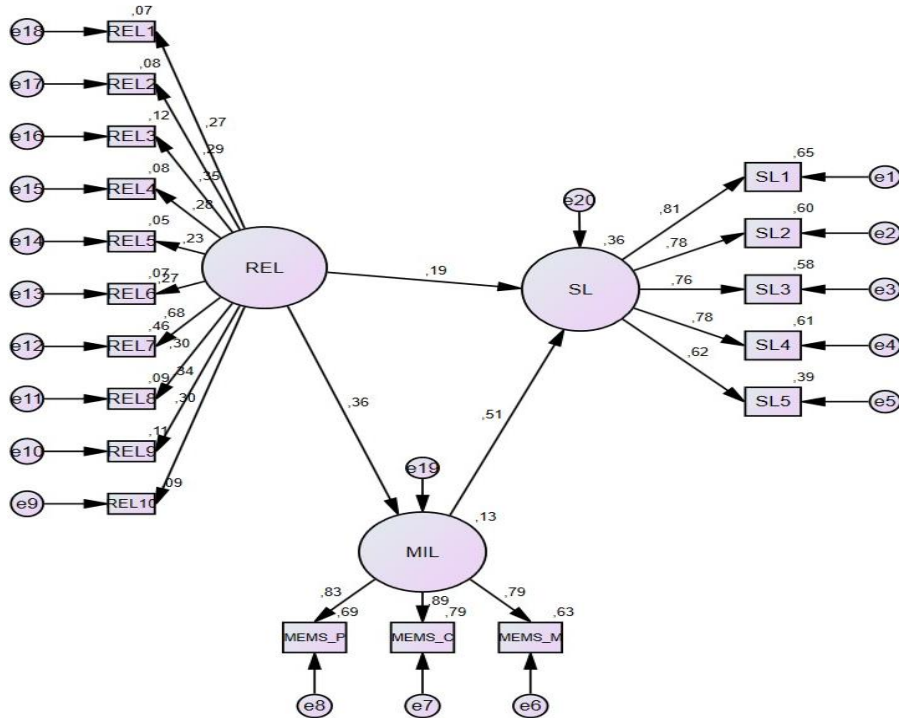
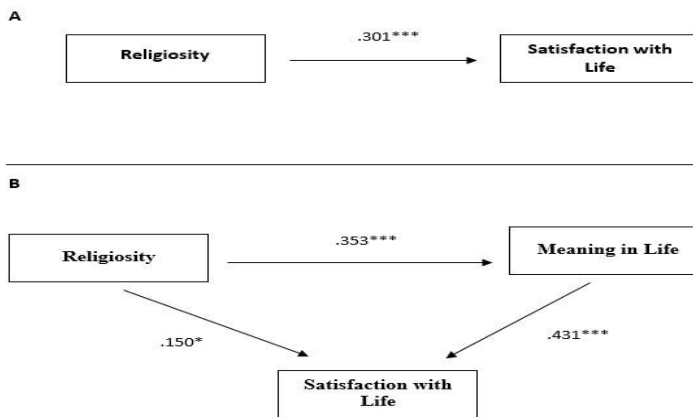


Figure 1. Path model of the relations among religiosity, meaning in life and satisfaction with life. Correlations, factor loadings, path coefficients and squared multiple correlations are shown.

Testing the Mediating Role of Meaning in Life

To evaluate whether the conditions for mediation were met, researchers separately assessed each necessary relation (see Table 2 for correlation coefficients). Satisfying the first requirement of mediation, religiosity was positively related to life satisfaction. Satisfying the second requirement, religiosity was also positively related to meaning in life. Finally, satisfying the third requirement, meaning in life was also positively related to satisfaction with life. In order to investigate the mediating role of meaning in life on the link between religiosity and satisfaction with life path analysis was completed to test the statistical significance of indirect effects (Kline, 2015; Schumacker - Lomax, 2015). The path coefficients from religiosity ($\beta=.30$, $p<.001$) to satisfaction with life was statistically significant in the direct model. Findings of indirect model designated that the path coefficient from religiosity ($\beta=.15$, $p<.001$) to satisfaction with life was condensed, but still significant ($p<.05$). Thus, meaning in life might be accepted as a mediator on the link between religiosity and satisfaction with life (see Figure 2).



(A) Diagram of a direct effect between religiosity and satisfaction with life. (B) Diagram of a mediation design. (Religiosity is hypothesized to employ an indirect effect on satisfaction with life through meaning in life).

Note. * $p < 0.05$; *** $p < 0.001$

Figure 2. Findings of Path Analysis for the links among main variables of the study

Discussion and Conclusion

Researchers intended to achieve two main goals in the current study. The first aim was to test the suitability of The Multidimensional Existential Meaning Scale (MEMS) for using with Turkish Muslim sample. On the other hand, the second aim was to analyse the patterns of links between religiosity, meaning in life and satisfaction with life among Turkish Muslim. Furthermore, the current study aimed to contribute and fill the gap that exist in the literature concerning the links between religiosity, meaning and life satisfaction with outside Judeo-Christian samples especially among Muslim samples. Findings from confirmatory factor and reliability analyses of MEMS revealed that all items of the measurement provided their intended measures and that three-factor model of meaning in life seems to show good fit to the data. As a conclusion, utilising of MEMs within Turkish Muslim sample was valid and reliable.

In the study, bivariate correlation coefficients indicated that there were significant correlations between religiosity, meaning in life and satisfaction with life. Furthermore, three sub-scales of MEMS (Purpose, Comprehension, and Mattering) were also positively correlated with religiosity and satisfaction with life (see Table 2). These findings supported hypotheses (H₁₋₃) of the current study that religiosity correlate positively with meaning in life and satisfaction with life, and meaning in life has positive correlation with life satisfaction. Findings from path analysis revealed that meaning in life partially mediated the link between religiosity and satisfaction with life (see Figure 2). These findings of mediation test supported the H₄ study hypothesis that *meaning in life mediates the relationship between religiosity and life satisfaction*.

Previous studies especially with the samples recruited from relatively religious societies indicated that there is a very strong correlation between religiosity and satisfaction with life, and that religiosity is one of the main predictors of the well-being (Ayten, 2013; Gull - Dawood, 2013; Khan vd., 2013; Munawar - Tariq, 2018; Okulicz-Kozaryn, 2010; Perveen vd., 2017; Yeniaras - Akarsu, 2017; Koenig, 2016). Previous studies also showed that religiosity has related positively with meaning and purpose in life (Francis - Hills, 2008; Lewis Hall - Hill, 2019; Krok, 2014; Park - Yoo, 2016). In consistent with previous research the findings of the current study also indicated that religiosity has positively related with life satisfaction and meaning in life. This might be explained religiosity gives to the individual positive coping mechanisms such as positive reappraisal, cognitive control, social support, the notion of spiritual maturity etc. in his dealing with adversities of life, and

motivates individual towards virtues which are basically bringing meaning and purpose in life, positive emotions, acceptance, and wellness such as gratitude, humility, helping and forgiveness etc. These explanations raised that how religiosity provide positive effects on mental health in general and well-being in particular.

The mediating factors of the link between religiosity and satisfaction with life have been studied empirically within both Judeo-Christian and non-Judeo-Christian samples. In this juncture, religious coping (Ayten - Yıldız, 2016; Yıldırım vd., 2021), locus of control (Clark vd., 2018), prosociality (Ayten - Korkmaz, 2020), forgiveness (Abu-Raiya - Ayten, 2020), volunteering (Mollidor vd., 2015), hope (Nell - Rothmann, 2018) and death anxiety (Aghababaei vd., 2016) were studied as mediating factors by numerous researchers from different countries. In the current study researchers attempted to contribute to previous literature by considering existential meaning as a possible mediating factor on the link between religiosity and life satisfaction. In consistent with several existing studies (Krok, 2014; Steger - Frazier, 2005) meaning in life was found as a mediator on the relationship between religiosity and life satisfaction in the present study. Findings of the study contributed to current literature by providing data from Muslim sample and utilising a different instrument assessing meaning in life as a multi-dimensional existential level. That is The Multidimensional Existential Meaning Scale was developed by George & Park (2017) very recently and utilized in a few studies. The findings of the study might be explained in such a way whereby religiosity provides life satisfaction by bringing the sense of coherence and understanding about individual's everyday life, providing life objectives and a sense of being valued for his/her existential being.

References

- Abu-Raiya, Hisham - Ayten, Ali. "Religious Involvement, Interpersonal Forgiveness and Mental Health and Well-Being Among a Multinational Sample of Muslims." *Journal of Happiness Studies* 21/8 (2020), 3051–3067. <https://doi.org/10.1007/s10902-019-00213-8>
- Aghababaei, Naser vd. "Predicting Subjective Well-Being by Religious and Scientific Attitudes with Hope, Purpose in Life, and Death Anxiety as Mediators." *Personality and Individual Differences* 90/May 2018 (2016), 93–98. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2015.10.046>
- Ayten, Ali. "Din ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma [Religion and Health: A Study on the Relationship between Individual Religiosity, Health Behavior and Life Satisfaction]." *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (2013), 7–31.
- Ayten, Ali. *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü [The Role of Religiosity and Empathy on Prosocial Behaviors]*. Marmara University, 2009.
- Ayten, Ali. *Tanrı'ya Sığınmak*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Ayten, Ali - Korkmaz, Sezai. "The Relationships between Religiosity, Prosociality, Satisfaction with Life and Generalised Anxiety: A Study on Turkish Muslims." *Mental Health, Religion & Culture*. <https://doi.org/10.1080/13674676.2019.1695246>
- Ayten, Ali - Yıldız, Refik. "Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkisinde Dini Başa Çıkmanın Rolü Nedir? Emekliler Üzerine Bir Araştırma [What Is the Role of Religious Coping on the Relationship between Religiosity and Life Satisfaction? A Study among Retirees]." *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 281–308.
- Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din: Logoterapik Bir Araştırma [Man's Search for Meaning and Religion: A Logotherapeutic Research]*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Çamur, Zeliha. *Yaşamda Anlam ve Dindarlık İlişkisi (Geç Ergenlik Dönemi) [The Relationship Between Meaning in Life and Religiosity (Late Adolescence)]*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Chamberlain, Kerry - Zika, Sheryl. "Religiosity, Life Meaning and Wellbeing: Some Relationships in a Sample of Women." *Journal for the Scientific*

- Study of Religion* 27/3 (1988), 411. <https://doi.org/10.2307/1387379>
- Clark, Eddie M. vd. "A Longitudinal Study of Religiosity, Spiritual Health Locus of Control, and Health Behaviors in a National Sample of African Americans." *Journal of Religion and Health* 57/6 (2018), 2258–2278. <https://doi.org/10.1007/s10943-017-0548-0>
- Diener, Ed vd. "The Satisfaction With Life Scale." *Journal of Personality Assessment* 49/1 (1985), 71–75. https://doi.org/10.1207/s15327752jpa4901_13
- Francis, Leslie J. - Hills, Peter R. "The Development of the Meaning in Life Index MILI and Its Relationship with Personality and Religious Behaviours and Beliefs among UK Undergraduate.Pdf." *Mental Health, Religion and Culture* 11/2 (2008), 211–220.
- George, Login S - Park, Crystal L. "The Multidimensional Existential Meaning Scale: A Tripartite Approach to Measuring Meaning in Life." *Journal of Positive Psychology* 12/6 (2017), 613–627. <https://doi.org/10.1080/17439760.2016.1209546>
- Gull, Fouzia - Dawood, Saima. "Religiosity and Subjective Well-Being amongst Institutionalized Elderly in Pakistan." *Health Promotion Perspectives* 3/1 (2013), 124–128. <https://doi.org/10.5681/hpp.2013.014>
- Homan, Kristin J. - Boyatzis, Chris J. "Religiosity, Sense of Meaning, and Health Behavior in Older Adults." *International Journal for the Psychology of Religion* 20/3 (2010), 173–186. <https://doi.org/10.1080/10508619.2010.481225>
- Khan, Bushra vd. "Religiosity and Life Satisfaction." *Pakistan Journal of Psychology* 44/1 (2013), 3–14.
- King, Laura A. vd. "Positive Affect and the Experience of Meaning in Life." *Journal of Personality and Social Psychology* 90/1 (2006), 179–196. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.90.1.179>
- Kline, R B. *Principles and Practices of Structural Equation Modelling. Methodology in the Social Sciences*. New York: The Guilford Press, Fourth., 2015.
- Koenig, Harold G. "The Framework of Religious-Spiritual Counselling: Religion, Spirituality, and Health: Research, Clinical Applications, and Resources." *Religious-Spiritual Counselling & Care*. ed. Ali Ayten vd. İstanbul: DEM Yayınları, 2016.
- Krause, Neal. "Religious Meaning and Subjective Well-Being in Late Life."

- Journals of Gerontology - Series B Psychological Sciences and Social Sciences* 58/3 (2003), 160–170.
- Krok, Dariusz. "The Religious Meaning System and Subjective Well-Being." *Archive for the Psychology of Religion* 36/2 (September 15, 2014), 253–273. <https://doi.org/10.1163/15736121-12341288>
- Krok, Dariusz. "When Is Meaning in Life Most Beneficial to Young People? Styles of Meaning in Life and Well-Being Among Late Adolescents." *Journal of Adult Development* 25/2 (June 1, 2018), 96–106. <https://doi.org/10.1007/s10804-017-9280-y>
- Lewis Hall, M. Elizabeth - Hill, Peter. "Meaning-Making, Suffering, and Religion: A Worldview Conception." *Mental Health, Religion & Culture* 22/5 (2019), 467–479. <https://doi.org/10.1080/13674676.2019.1625037>
- Mollidor, Claudia vd. "Volunteering, Religiosity and Well-Being: Interrelationships among Australian Churchgoers." *Mental Health, Religion and Culture* 18/1 (2015), 20–32. <https://doi.org/10.1080/13674676.2014.1003169>
- Munawar, Khadeeja - Tariq, Omama. "Exploring Relationship Between Spiritual Intelligence, Religiosity and Life Satisfaction Among Elderly Pakistani Muslims." *Journal of Religion and Health* 57/3 (2018), 781–795. <https://doi.org/10.1007/s10943-017-0360-x>
- Nell, Werner - Rothmann, Sebastiaan. "Hope, Religiosity, and Subjective Well-Being." *Journal of Psychology in Africa* 28/4 (2018), 253–260. <https://doi.org/10.1080/14330237.2018.1505239>
- Netzer, Pninit Russo. "Prioritizing Meaning as a Pathway to Meaning in Life and Well-Being." *Journal of Happiness Studies* 0123456789 (2018). <https://doi.org/10.1007/s10902-018-0031-y>
- Okulicz-Kozaryn, Adam. "Religiosity and Life Satisfaction across Nations." *Mental Health, Religion and Culture* 13/2 (2010), 155–169. <https://doi.org/10.1080/13674670903273801>
- Pargament, Kenneth I. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: The Guilford Press, 1997.
- Park, Chan Jeong - Yoo, Sung Kyung. "Meaning in Life and Its Relationships with Intrinsic Religiosity, Deliberate Rumination, and Emotional Regulation." *Asian Journal of Social Psychology* 19/4 (2016), 325–335. <https://doi.org/10.1111/ajsp.12151>

◆ Testing the Mediating Role of Existential Meaning on the Link between Religiosity and Satisfaction with Life: A Study on Turkish Muslim University Students

- Park, Crystal L. "Meaning Making in the Context of Disasters." *Journal of Clinical Psychology* 72/12 (2016), 1234–1246.
<https://doi.org/10.1002/jclp.22270>
- Park, Crystal L. "Religion as a Meaning-Making Framework in Coping with Life Stress." *Journal of Social Issues* 61/4 (2005), 707–729.
<https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.2005.00428.x>
- Park, Crystal L. - Folkman, Susan. "Meaning in the Context of Stress and Coping." *Review of General Psychology* 1/2 (1997), 115–144.
- Park, Crystal L. "Religiousness/Spirituality and Health: A Meaning Systems Perspective." *Journal of Behavioral Medicine* 30/4 (August 2007), 319–328.
<https://doi.org/10.1007/s10865-007-9111-x>
- Park, Nansook vd. "When Is the Search for Meaning Related to Life Satisfaction?" *Applied Psychology: Health and Well-Being* 2/1 (2010), 1–13.
<https://doi.org/10.1111/j.1758-0854.2009.01024.x>
- Perveen, Aisha vd. "Materialism and Life Satisfaction in Muslim Youth: Role of Gratitude and Religiosity." *Pakistan Journal of Psychological Research* 32/1 (2017), 231–245.
- Peterson, Christopher - Seligman, M. E. P. *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*. New York: Oxford University Press, 2004.
<https://doi.org/10.1176/appi.ajp.162.4.820-a>
- Schermelleh-Engel, K vd. "Evaluating the Fit of Structural Equation Models: Tests of Significance and Descriptive Goodness-of-Fit Measures." *Methods of Psychological Research Online* 8/2 (2003), 23–74.
- Schumacker, Randall E. - Lomax, Richard G. *A Beginner's Guide to Structural Equation Modeling. A Beginner's Guide to Structural Equation Modeling*. New York: Routledge, Fourth., 2015.
<https://doi.org/10.4324/9781410610904>
- Shrira, Amit vd. "How Subjective Well-Being and Meaning in Life Interact in the Hostile World?" *Journal of Positive Psychology* 6/4 (2011), 273–285.
<https://doi.org/10.1080/17439760.2011.577090>
- Sørensen, Torgeir vd. "The Sources of Meaning and Meaning in Life Questionnaire in the Norwegian Context: Relations to Mental Health, Quality of Life, and Self-Efficacy." *International Journal for the Psychology of Religion* 29/1 (2019), 32–45.
<https://doi.org/10.1080/10508619.2018.1547614>

- Steger, Michael F. "Experiencing Meaning in Life: Optimal Functioning at the Nexus of Well-Being, Psychopathology, and Spirituality." *The Human Quest for Meaning*. 211–230. Routledge, 2013. <http://www.optentia.co.za/files/cal/calt1343280559c12.pdf>
- Steger, Michael F. vd. "Is a Life without Meaning Satisfying? The Moderating Role of the Search for Meaning in Satisfaction with Life Judgments." *Journal of Positive Psychology* 6/3 (2011), 173–180. <https://doi.org/10.1080/17439760.2011.569171>
- Steger, Michael F. - Frazier, Patricia. "Meaning in Life: One Link in the Chain from Religiousness to Well-Being." *Journal of Counseling Psychology* 52/4 (2005), 574–582. <https://doi.org/10.1037/0022-0167.52.4.574>
- Steger, Michael F. - Kashdan, Todd B. "The Unbearable Lightness of Meaning: Well-Being and Unstable Meaning in Life." *Journal of Positive Psychology* 8/2 (2013), 103–115. <https://doi.org/10.1080/17439760.2013.771208>
- Ulu, Mustafa. "Hayatı Anlamlandırma ile Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişki Üzerine [On the Relationship between the Quest for Meaning and Personality Traits]." *Bilimname* 36 (2018), 165–187.
- Yeniaras, Volkan - Akarsu, Tugra Nazli. "Religiosity and Life Satisfaction: A Multi-Dimensional Approach." *Journal of Happiness Studies* 18/6 (2017), 1815–1840. <https://doi.org/10.1007/s10902-016-9803-4>
- Yıldırım, Murat vd. "Meaning in Life, Religious Coping, and Loneliness During the Coronavirus Health Crisis in Turkey." *Journal of Religion and Health*. <https://doi.org/10.1007/s10943-020-01173-7>

**Niteliksel İyileştirme Süreçlerinde Yüksek Din Öğretiminde ‘Bilgi Anlayışı’
ve ‘Bilgi Akışı’ Üzerine Bazı Değerlendirmeler**

Some Assessments on ‘Understanding of Knowledge’ and ‘Information Fluency’ in
Higher Religious Education in Qualitative Improvement Processes

Fatih İPEK

Arş. Gör. Dr., NEÜ, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri
Ana Bilim Dalı, Din Eğitimi Bilim Dalı

Research Assistant, NEÜ, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, Department of
Philosophy and Religious Sciences, Department of Religious Education

Konya, Turkey

fatihipek01@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-8995-1846

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 16 Ekim / October 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 9 Ocak / January 2022

DOI: 10.53683/gifad.1010756

Atf / Citation: İpek, Fatih. “Niteliksel İyileştirme Süreçlerinde Yüksek Din Öğretiminde
Bilgi Anlayışı ve Bilgi Akışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler”/Some Assessments on
‘Understanding of Knowledge’ and ‘Information Fluency’ in Higher Religious Education in
Qualitative Improvement Processes”. *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*
/ *The Journal of Gumushane University Faculty of Theology* 11/21 (Ocak/January 2022/1):18-50.

DOI:10.53683/gifad.1010756

İntihal: Bu makale, özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Gumushane

University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All
right reserved.

Öz

İlahiyat eğitiminin kalitesini doğrudan etkileyebilecek bir öneme sahip olduğu fikrinden hareketle bu çalışmada: “Yüksek din öğretiminde bilgiye ilişkin anlayışların ve bilgi akışı sürecinin niteliği nasıl iyileştirilebilir?” sorusu tartışılmıştır. Bu çalışma din/ilâhiyat bilimleri literatüründen ziyade eğitim bilimleri literatürü ile sınırlandırılarak yürütülmüştür. Veriler, bilhassa eğitim felsefesi ve öğrenme psikolojisine ait literatürden “doküman taraması” yöntemiyle elde edilmeye çalışılmıştır. Böylece İlahiyat öğrencilerinin bilgi/bilme (öğrenme) anlayışlarının ve bilgi akışını yönetme becerilerinin iyileştirilmesi maksadıyla teorik bazı öneriler sunmak amaçlanmıştır. İlgili literatür değerlendirildiğinde İlahiyat eğitiminde geleneksel ve çağdaş yönelimleri mümkün olduğunca sorunsuz bir biçimde birleştirebilecek “yeni bir eğitimsel geleneğin” inşa edilmesinin bir ihtiyaç olduğu tespit edilmiştir. Bu gelenek; (1) dini bir dünya görüşüyle uyumlu, anlamlı ve öz-yönetimli bir hayat yaşayan eğitilmiş kişiler yetiştirebilmeyi misyon edinmeli; (2) farklı görüşleri karşılaştırırken tamamen ve peşin reddetme davranışı yerine “uzlaştırma”, “belirsiz alanda bırakma”, “kısmen kabul etme” ya da “kısmen reddetme” davranışlarını benimsemesini kolaylaştıracak uygulamaları ön plana çıkartabilmeli; (3) temsil görevini en iyi biçimde ifa etme adına İlahiyat öğrencilerine farklı yorumlara sadece doğru-yanlış, iyi-kötü gibi düalist bir tarzla yaklaşmama alışkanlığı kazandırabilmeli; (4) bireyin bilmenin sorumluluğunu alma isteğini arttırarak bilgi-ahlak ilişkisi bağlamında öğrencilerin ahlaki gelişimini desteklemelidir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Yüksek Din Eğitimi, Epistemoloji, Bilgi Anlayışı, Bilgi Akışı.

Abstract

In this paper, with the idea that quality of the theology education has an importance that can directly affect: “How can the quality of the “understanding of knowledge” and the “information fluency” process in higher religious education be improved?” question has been discussed. This study was carried out by limiting it to the educational sciences literature rather than the religious/theological sciences literature. The data were tried to be obtained by the “document scanning” method, especially from the philosophy of education and psychology of learning literature. Thus, it is aimed to present some theoretical suggestions in order to improve the understanding of knowledge/learning (learning) and information fluency management skills of theology students. When the relevant literature is evaluated, it has been determined that there is a need to build a “new educational tradition” that can combine traditional and contemporary orientations in theology education as seamlessly as possible. This tradition; (1) should have a mission to “bring educated

individuals who live meaningful and self-directed lives in harmony with a religious worldview"; (2) when comparing different views, it should be able to highlight practices that will facilitate the adoption of "conciliation", "leaving in an indefinite area", "partially accepting" or "partially rejecting" behaviors instead of rejecting them completely and in advance; (3) in order to perform the task of representation in the best way, theology students should be able to gain the habit of not approaching different interpretations with a dualist style such as right-wrong, good-bad only; (4) by increasing the individual's willingness to take responsibility for knowing, it should support the moral development of students in the context of the relationship of knowledge and morality.

Keywords: *Religious Education, Higher Religious Education, Epistemology, Understanding of Knowledge, Information Fluency.*

Extended Summary

The quality of an individual's relationship with knowledge is determined his/her assumptions about what knowledge and knowing (learning) are, and their ability to find, use and evaluate knowledge. In this paper, with the idea that quality of the theology education has an importance that can directly affect: "How can the quality of the "understanding of knowledge" and the "information fluency" process in higher religious education be improved?" question has been discussed. This study was carried out by limiting it to the educational sciences literature rather than the religious/theological sciences literature.

Some of the important reasons why the faculties of Divinity cannot fully meet the expectation of the society to produce knowledge and to make the produced knowledge usable are related to the understanding of knowledge and their ability to reach knowledge. However, it is not enough to emphasize the importance of epistemological development and ability to manage the flow of information in the process of qualitative improvement of higher religious education. Some concrete measures and practices need to be implemented immediately. In addition, the goal of providing students with the ability to manage the information fluency in higher religious education should not be considered independence of the goal of developing their understanding of the nature of knowledge and how knowing occurs.

In this paper, the data were tried to be obtained by the "document scanning" method, especially from the philosophy of education and psychology of learning literature. Thus, it is aimed to present some theoretical suggestions in order to improve the understanding of

knowledge/learning) and information fluency management skills of theology students. When the relevant literature is evaluated, it has been determined that there is a need to build a "new educational tradition" that can combine traditional and contemporary orientations in theology education as seamlessly as possible. This tradition; (1) should have a mission to "bring educated individuals who live meaningful and self-directed lives in harmony with a religious worldview"; (2) when comparing different views, it should be able to highlight practices that will facilitate the adoption of "conciliation", "leaving in an indefinite area", "partially accepting" or "partially rejecting" behaviors instead of rejecting them completely and in advance; (3) in order to perform the task of representation in the best way, theology students should be able to gain the habit of not approaching different interpretations with a dualist style such as right-wrong, good-bad only; (4) by increasing the individual's willingness to take responsibility for knowing, it should support the moral development of students in the context of the relationship knowledge and morality. According to the relevant literature, it is possible to reach the following conclusions and suggestions: (1) The ability of theology students to reach an advanced level in terms of their understanding of knowledge and their ability to use knowledge will be an important step towards producing graduates in accordance with international standards in higher religious education. (2) With the increase in the share of theology students in knowledge, they will be able to show a moral development in the context of knowledge-ethics and their willingness to perform personally the act of knowing and to take responsibility for knowing (valuing and feeling responsibility). (3) In order to increase the quality of this education, it is essential to facilitate theology students to make room for "nuanced knowledge" in their religious and social lives and to try to provide "perspective exchange" between absolute religious knowledge and interpreted religious knowledge. (4) The course contents and course activities should be arranged on the basis of the ability to rank between religious knowledge produced by people and religious knowledge consisting of revealed knowledge, and between religious knowledge produced based on main sources and religious knowledge that is not based on solid evidence. (5) Teachers should facilitate students to be willing to share their thoughts that are not sure of their correctness and to put forward different solutions -without being afraid of making mistakes or not being competent-, that is, to show "intellectual risk-taking behavior". (6) In faculties should create a social environment that accepts a common understanding in order to provide skills to manage the information fluency

and to develop epistemological understandings. (7) Regarding learning and teaching, new conceptualizations, approaches, techniques, etc. specific to the field, which will be developed around the principles of educational sciences, will be a significant step in overcoming the knowledge-related problems of religious education. (8) Research assignments and projects should be accepted as the basic form of evaluation in faculties of theology, and the ability to evaluate, criticize and reconstruct information should be measured in written exams, rather than just transferring information to exam papers.

Giriş*

Üretilen bilgi miktarındaki hızlı artış; bilginin, edinim ve dağıtım süreçlerinde başıboş bırakılmaması gerektiği gerçeğini gözler önüne sererek bu süreçlere dair düzenlemeleri zorunlu kılmıştır. Zira bilgiye ulaşma yollarının kolaylaşarak çoğalması bilgi sahibi olmayı bir ayrıcalık olmaktan çıkarmıştır. Bu değişimlerin sonucunda bilgilenim sürecine dair yeni paradigmlar ve kavramsallaştırmalar ortaya çıkmıştır. Bilgiye ulaşma davranışını içerdiği riskler açısından ele alan yeni paradigmlar, hazır bilgiye ulaşma alışkanlığının bireyi otorite bağımlılığına ittiğine ve bireyin gerçek potansiyelinin açığa çıkmasına engel olduğuna dikkat çekmektedir. Bu yaklaşımlar, kullanıma hazır bir biçimdeki bilgiyi aramak yerine, bilgiyi biçimlendirmenin ve yenisini üretmenin peşinde olmayı istemektedir. Dolayısıyla bu yaklaşımlar bir bakıma bilgiye ulaşılabilme eyleminden ziyade bilgiyi oluşturan “düşünme” eylemini öncelmiş olmaktadır. Kuşkusuz bireyin düşünme olanaklarının genişletilebilmesi için bilginin yapısı ve edinimiyle ilgili gelişmiş bir anlayışa ve etkin bir biçimde bilgiye erişme ve bilgiyi kullanma becerilerine sahip olması gerekmektedir.

Bireyin bilgiyle olan ilişkisi bilginin ne olduğuna ve nasıl elde edildiğine dair varsayımlarına ve bilgiyi bulma, kullanma, değerlendirme ve yeniden/yeni bilgi üretme becerilerine bağılı olarak kurulmaktadır. Bahsi geçen varsayımlara ve becerilere göre bireyin bilgiyle ilişkisi sağlıklı ya da sağlıklısız olarak nitelendirilmektedir. Bilgiyle olan ilişkisinin sağlıklı olup olmaması ise her açıdan (sosyal, psikolojik, günlük yaşam vb.) bireyin tutum, davranış ve başarısını etkilemektedir. Bilgiye ilişkin anlayışların ve bilgi akışındaki becerilerinin etkisi bireyin eğitime, okula ve öğrenmeye karşı olumlu tutum ve davranışlar geliştirmesinde, eğitimdeki başarısında

* Bu makalenin bir kısmında NEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanan “Yüksek Din Öğrenimi Gören Öğrencilerin Bilgi Okuryazarlığı ve Epistemolojik İnanç Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma” adlı doktora tezinin teorik çerçevesindeki bilgiler kullanılmıştır.

ve dolayısıyla da hayattaki başarısında oldukça etkili olduğu için kuşkusuz bu etki, din öğretiminin bütün kademelerinde de kendini göstermektedir.

Alanyazında yüksek din öğretimi açısından bilgiye ilişkin problemlerin varlığına birçok yazar tarafından dikkat çekilmiştir. İlahiyat eğitiminin niteliği üzerine yapılan araştırmalarda; doğrudan bilgi aktarımına ve aktarılan bilginin iadesine dayanan bilgi dolaşımının (Ev, 1999, 188-192); İlahiyat fakültelerinin dini bilgiyi üretme, yorumlama, kontrol etme, bilimselleştirme ve topluma yayma süreçlerinde beklentileri karşılayamamasının (Nazıroğlu, 2016, 120-139); öğretim sürecinde bilginin yorumlanmış formunun asıl formuymuş gibi sunulmasının (Doğan, 2015, 358); İlahiyat eğitimi programlarının/akademisyenlerin tek doğrucu bilgi anlayışıyla tarihsel yoğunluklu gereksiz bilgileri sunmayı öncelemesinin (Yiğit, 2016, 113-128); akademisyenlerin ders kurgularında ve işleyişlerinde zengin bilgi kaynaklarına başvuramamasının (Şafak, 2010) bir takım sorunlar oluşturduğu vurgulanmıştır. Bahsi geçen yazarların dile getirdiği bilgiye ilişkin problemlerin yüksek din öğretiminin kalitesini doğrudan etkileyebilecek bir öneme sahip olduğu fikrinden hareketle bu çalışmanın cevap aradığı problem: Yüksek din öğretiminde bilgi anlayışının ve bilgi akışı sürecinin niteliği nasıl iyileştirilebilir? sorusudur. Eğitim bilimlerindeki veriler ve tartışmalar dikkate alınarak bu sorunun cevaplanmasına çalışılmıştır. Kuşkusuz bu sorunun hem eğitim bilimleri hem de ilâhiyat bilimleri ile ilişkili yönleri vardır. Ancak bu çalışmada din/ilâhiyat bilimleri penceresinden ziyade daha çok eğitim bilimleri literatürüyle sınırlandırılarak bahsi geçen sorun tartışılmıştır. Bilhassa eğitim felsefesi ve öğrenme psikolojisine ait literatüre göre bu sorunun cevabı aranmaya çalışılmıştır.

Eğitim geleneğimiz açısından bilgi kuramının “nasıllığı?” sorunu, dini ilimlerin sistemleşmeye başladığı “tedvin” döneminden beri ana kaynaklar ve dini ilimler çerçevesinde yoğun bir biçimde tartışılmalıdır. Batı eğitim sistemleriyle karşılaştırılma ihtiyacının doğduğu son iki asırda da (reformist ve gelenekçi yaklaşımlar dahil olmak üzere) tartışmanın aynı çerçevede yapıldığı görülmektedir. Ülkemizde bilgi kuramına ilişkin tartışmaları düşünce ve eğitim geleneğimiz ışığında müstakil olarak din eğitimi açısından ele alan ilk doktora çalışması ise Özalp (2020)’a aittir. Özalp’in kapsamlı çalışmasında eğitim geleneğimizi besleyen birçok ilme ve düşünceye ait bilgi teorileri detaylı bir biçimde ele alınarak din eğitimi alanında bu teorilerin kullanılabilirliği tartışılmıştır. Bu çalışmamızda ise dini ilimlerin ve düşünce geleneğimizin çerçevesine girmeden sadece çağdaş eğitim bilimlerinin verileri açısından din öğretiminin bilgi teorisi ve din

öğretiminde bilgi akışının süreci nasıl olmalıdır tartışması yapılmaya çalışılmıştır. Böylelikle din öğretiminin bilgiye ilişkin problemlerini ilâhiyat/din bilimleri açısından ele alan çalışmaların ürettiği literatüre farklı açılardan katkı sunabilmek amaçlanmıştır.

Bu araştırmada, yüksek din öğrenimi gören lisans öğrencilerinin bilgi ve bilme (öğrenme) anlayışlarının ve bilgi akışını yönetme (bilgiyi tanıma, elde etme, değerlendirme, kullanma, paylaşma) becerilerinin iyileştirilmesi maksadıyla teorik bazı değerlendirmeler yapılmaya çalışılmıştır. Eğitim felsefesi ve öğrenme psikolojisine ait literatür dikkate alınarak bilginin doğasıyla ilişkili olarak bilgi kaynağı olarak mutlak epistemik otoriteleri ve bilginin içerisinde belirsizlikleri ya da çelişkileri kabul edip etmemek konusu tartışılmıştır. Bunun yanında öğrenmenin ne olduğuna ve nasıl gerçekleştiğine ilişkin varsayımlar da ele alınmıştır.

Yönetimsel otoritelerin, program hazırlayıcılarının, öğretmenlerin ve öğrencilerin bilgi anlayışı öğretme-öğrenme süreçlerinin planlanma, düzenlenme ve değerlendirme aşamalarının önemli belirleyicilerden biri olduğu için (Pajares & Graham, 1998; Deryakulu, 2004) bu paydaşların bilgi anlayışı üzerine yapılan araştırmalar önem arz etmektedir. Bilhassa din öğretiminde öğrencilerin bilgiye yaklaşımına ve bilgi akışını sağlayabilme becerilerinin üzerine eğilmek, onların gelecekte üstlenecekleri mesleki ve toplumsal rollerine katkı sağlayacağı gibi ilâhiyat fakültelerindeki eğitimin nitelik ve ihtiyaçlarını belirlemede de katkı sunabilecektir.

1. Bilginin ve Öğrenmenin Doğasına İlişkin Anlayışlar

Bilginin edinilmesi ve kullanılması ile ilgili teorilerin uygulamaya geçtiği alan eğitim alanı olduğu için bilginin doğasına, imkânına, edinilmesine ve paylaşılmasına ait anlayışlar, eğitim yaklaşımlarını ve öğretim uygulamalarını hem doğrudan hem de dolaylı olarak etkilemektedir. Bilgi anlayışında farklılaşma; eğitim felsefesi yaklaşımlarında da farklılaşmaya neden olarak, bilgi otoritesi seçimlerimizi ve bilgi otoriteleri karşısında hareket alanımızın sınırını belirlemektedir. Nitekim eğitim felsefesi akımlarının, öğrenmenin, “bilgilenme mi?, beceri edinme mi? ya da kişisel dönüşümü gerçekleştirme mi?” olduğu kabulü besledikleri felsefi ekolün bilgi anlayışına göre şekillenmiştir. Örneğin bilginin mutlak-değişmezliğini kabul eden “Daimicilik” ve “Özcülük” öğretimin her yerde herkese aynı şekilde (öğretmen merkezli) yapılmasını”, bilginin bağlamsallığını savunan “İlerlemecilik” ve “Yenidenkurmacılık” ise öğretimin öğrenci tarafından oluşturulmasını ve test edilen bilgilerle yürütülmesini (öğrenci merkezli) benimsemektedir.

Bireyler özgürce fikir yürüttüklerini veya özgür kararlar aldığını düşündükleri zamanlarda bile varlık, estetik, değer ve bilgiye ilişkin bir takım temel kabullerin etkisinde kalmaktadırlar. Tan (2011, 13), “kontrol inançlar” olarak tanımladığı bu temel kabullerin kültürleşmenin, sosyalleşmenin, eğitimin, doğa ve insanlarla olan etkileşmenin ürünü olarak oluştuğuna dikkat çekmektedir. Bu temel kabullerin hem bireysel hem de toplumsal boyutları söz konusu olduğu için bilgiye ilişkin kabullerimizin de birbirinden bağımsız olmayan kişisel ve toplumsal boyutları bulunmaktadır. Nitekim kültürel unsurların ve yaşam tarzının bilgi anlayışını etkilediği, bazı yazarlar tarafından dile getirilmiştir. Örneğin Watt, yerleşik hayat biçiminde yaşayanların ve çiftçilik gibi meslekleri olanların doğal yasaların/güçlerin etkisine bağlı düşünceler üretmeye ve bilgide kesinliği aramaya göçebelere göre daha fazla meyilli olduklarını iddia etmiştir (2017, 78).

Genel olarak, hem makro (ekol, kültür, medeniyet) hem de mikro düzlemdeki (kişisel) bilgi anlayışının; bilginin yapısı, kesinliği/doğrulanması, kaynağı, edinimi ve aktarımı konusundaki varsayımları içerdiği görülmektedir. Bu bileşenler birbiri ile çok yakın olan bileşenler olduğu için bu bileşenlerle ilgili kabuller de birbirini yakından etkilemektedir. Bir bileşene ait kabul diğer bileşene ait bir başka kabulü zorunlu kılabilir. Çoğunlukla bilginin kaynağına ilişkin kabuller bilginin edinimine ait kabulleri etkilemekte; bilginin yapısına ait kabuller ise bilginin kesinliğine ait kabulleri etkilemektedir.

1.1. Öğrenme Psikolojisinde Bilginin Doğasına İlişkin Yaklaşımlar

Epistemoloji tümüyle olmasa da büyük oranda felsefe ile psikolojinin kesişim noktası olarak görülebilir. Bilhassa öğrenme psikolojisinin “bilginin ve bilmenin doğasına ilişkin varsayımlar gibi epistemolojiye dair birçok mesele ile ilgilendiği görülmektedir. Öğrenme psikolojisi, bilgiye ilişkin kabullerin oluşumunda toplumsal etkileri göz ardı etmemekle beraber, bilgiye ilişkin kabullerin ağırlıklı olarak bireysel yönlerini ele almaktadır.

Bilgi anlayışının sosyal ve kültürel boyutlarını inceleyen çalışmalarda “bilgi anlayışı” ifadesine karşılık gelecek biçimde farklı isimlerde kavramlar kullanılmaktadır. Örneğin Câbirî dini-felsefi alandaki çalışmalarında “bilgi sistemi” kavramını kullanmakta ve onu; “bilgiye herhangi bir tarihi dönemde şuurlu yapısının veren bir kavramlar, prensipler ve uygulamalar bütünü” diye tanımlamaktadır (Câbirî, 2001, 21). Öğrenme ve gelişim psikolojisinde ise bireysel bilgi anlayışını ifade eden; “kişisel epistemoloji”, “epistemolojik inanç”, “epistemolojik yaklaşımlar”, “epistemolojik teoriler”,

“epistemolojik tarz”, “epistemolojik perspektifler” vb. birçok farklı kavram kullanılmıştır (Hofer, 2016, 20-21).

Bahsi geçen bu kavramlar etrafında geliştirilen yaklaşımlar, bireylerin bilgiye ilişkin kabullerinde gelişmişlik düzeylerini belirlemeye çalışmıştır. Bu yaklaşımların tümünde bilgiyi “değişmez, kesin, basit, bağımsız, somut, harici bir otoriteden aktarılan bir şey” olarak kabul etmek gelişmemiş seviye olarak görülmüştür. Bilgiyi; “geçici, geliştirilebilir, karmaşık, bağlamsal ve koşullu”; bilgi otoritelerini ise sorgulanabilir, kıyaslanabilir ve tercih edilebilir olarak görmek de gelişmiş seviye olarak kabul edilmiştir. Bunun yanı sıra öğrenmenin yeteneklere bağlı olduğunu ve bu yeteneklerin doğuştan getirildiğini düşünenler gelişmemiş, öğrenmenin gösterilen çabaya bağlı olarak gerçekleşeceğini düşünenler ise gelişmiş seviyede görülmüştür (bk. Hofer & Pintrich, 1997, 119-120). Görüldüğü üzere bireylerin epistemolojik anlayışındaki gelişimi modelleyen bu yaklaşımlarda katı objektivizmden katı sübjektivizme doğru bir gelişimin sağlıklı bir gelişim olduğu varsayılmıştır. Kuşkusuz bu varsayım objektivizmi temsil eden seviyelerdeki katılık açısından haklı bir varsayım olarak görülebilse de sübjektivist anlayışı ifade eden seviyelerdeki katılık açısından tartışmalıdır. Billhassa din öğretimi açısından mutlak bir göreceliğin en gelişmiş epistemolojik anlayış seviyesi olarak görülmesi mümkün görülmemektedir.

1.2. Bilgiye İlişkin Kabuller ve Eğitim

Bilgiye ilişkin kabullerin insan davranışları üzerindeki belirleyici etkisini eğitim-öğretim süreçlerinde oldukça belirgin bir biçimde görebilmekteyiz. Epistemolojiye dair kabuller benimsenen öğretim yaklaşımını doğrudan etkilediği için bireyin öğrenmede hangi pozisyonu seçeceğini ve ne kadar rol üstleneceklerini önemli ölçüde etkilemektedir. Bu açıdan benimsenen öğretim yaklaşımını etkili bir biçimde sürdürme hedefine ulaşmada öğretmenlerin ve öğrencilerin sahip olduğu bilgi anlayışını geliştirmeye çalışmak teknolojik yatırımlar kadar önemlidir. Nitekim eğitim reformlarının başarısızlık göstermesinin nedenleri arasında öğretmenlerin epistemolojik inanışlarının reformun gerektirdiği inançlardan farklı olmasından kaynaklandığını gösteren araştırmalar bulunmaktadır. Bu araştırmalarda, öğretmenlerin yenilikleri uygulamada motivasyonun erken kaybedilip mevcut düzeni devam ettirme eğiliminde olmalarının sonucunda eğitim reformlarında başarısız olunması öğretmenlerin bilgiye ait kabullerinin göz ardı edilmesine bağlamıştır (bk. Doğan, 2014, 15). Bu durumda öğretmenlere kendilerinin benimsemediği bir anlayışla (yapılandırıcılık vb.) eğitim yaptırmanın eğitimsel hedeflerin gerisinde

kalmaya neden olduğu söylenebilir.

Bir öğretmenin bilginin ve bilmenin doğasına ait görüşleri onun benimsediği öğretim yaklaşımını, stratejisini ve yöntemini; iletişim biçimini ve sınıf ya da okul iklimi oluşturabilme yeteneğini etkileyebilir. Öğretmenlerin benimsedikleri farklı epistemolojik görüşlerin, müfredat, pedagoji ve değerlendirme konusunda farklı seçimlere yol açtığı fikrinden hareketle Scraw & Olafson (2002), öğretmenler için üç “epistemolojik dünya görüşü” tanımlamaktadır: “Realist öğretmen”, bilgiyi değişmeyen, uzmandan aktarılan bir şey olarak görürken iken “kontekstualist (bağlamcı) öğretmen” bilgiyi yapılandırmaya eğilimlidir. “Rölativist” dünya görüşündeki öğretmen ise bağımsız ve derinlemesine öğrenmeyi destekleyen öğretmendir. Realist öğretmen diğer iki grup öğretmene göre daha başarısız bir performans göstermektedir.

Öğretmenin epistemolojik inançları sınıf içinde ve dışındaki öğretmen-öğrenci iletişiminin kalitesini de etkilemektedir. Öğretmenin bilgi anlayışını fark eden öğrenciler öğrenme sürecinde, sınıf içinde aktif olma, soru sorma vb. durumlarda, öğretmenin bilgi anlayışına göre roller tercih edecektir. Öğrenmenin aktarılan bilgilerle gerçekleştiği düşüncesindeki öğretmenler öğrenme sürecinde iletişimin tek yönlü olmasına, öğrenmenin öğrencilerin bilgiyi bireyselleştirmesi sonucunda oluşabileceğine inanan öğretmenler ise daha sağlıklı ve daha demokratik bir iletişim ortamının oluşmasına neden olabilecektir. Bütün bunlar göz önüne alındığında öğrencileri tanımada ve öğrencilerin öğrenmedeki rolünü desteklemede öğretmenlerin bilgi ve bilme konusundaki tasavvurları önem kazanmaktadır.

Bilginin doğasına ve öğrenmenin gerçekleşmesine ait varsayımların ders çalışma ve öğrenme stratejileri üzerindeki etkisini araştıran araştırmacılar, öğrenmenin yetenekten ziyade çabaya bağlı olduğunu ve bilginin bağlama göre değişebilen yapıda olduğunu kabul eden öğrencilerin olumlu anlamda farklılıklar gösterdiğini tespit etmiştir. Bu öğrencilerin öğrenmede kalıcılığı sağlayan teknikleri daha etkili kullanabildiği, bilgiyi işlemede ve bireysel öğrenme akışını kontrol etmede daha başarılı olduğu, yüzeysel öğrenme yerine derinlemesine ve anlamlı öğrenme stratejilerini kullandığı, problem çözme aşamasında daha ayrıntılı düşünme becericisi gösterebildikleri görülmüştür (bk. Deryakulu, 2004). Bütün bunlarla ilişkili olarak bilgi anlayışının akademik başarı üzerinde de önemli bir etken olduğu; bilginin otoriteye ve öğrenmenin doğuştan getirilen yeteneklere bağlı olduğunu düşünen öğrencilerin daha düşük akademik başarıları

gösterdiği tespit edilmiştir (bk. Schommer, 1990; Deryakulu, 2004).

Öğrencilerinin bilgi anlayışını tanıyabilmek onların öğrenmeye yaklaşımını ve ders çalışma stratejilerini tanımayı kolaylaştırdığı gibi öğretmenlere ölçme ve değerlendirme sürecindeki imkânları genişletebilme fırsatı da sunmaktadır (Moore, 1994, 47). Bunun yanında öğrencilerin bilgi anlayışını geliştirmek bir bakıma bağımsız düşünebilen ve kendi başına öğrenebilen öğrenciler yetiştirmek anlamına gelmektedir (Schommer, 1990, 504). Ayrıca bireyin her türlü korkutmalara ve zekâ, onur, itibar gibi özelliklerine yönelik olumsuz değerlendirilme tehdidine rağmen risk alarak düşüncelerini savunabilmesi anlamına gelen “bilişsel risk alma davranışı” (bk. Beghetto, 2009, 210) da bilgi anlayışına göre şekillenmektedir. Çünkü bilgide otorite bağımlısı olmayan bireyler, öğrenmede daha aktif olabilmekte, daha çok sorumluluk alabilmekte, daha kesin kararlar verebilmekte, farklı bakış ve görüşlerden daha çok faydalanabilmektedir. Bilginin yapısının değişmez olduğuna inanan öğrencilerle kıyaslandığında, bilginin yeni bilgilerle değişeceğine ve gelişeceğine inanan bireylerin daha fazla zihinsel risk alma eğilimi gösterebilmektedir (bk. Özbay 2016, 85). Bunun yanında öğrenme yeteneğinin sabit olduğuna inanan öğrenenler, zor bir görev karşısında çaresiz davranışlar sergilemekte; öğrenme yeteneğinin değiştirilebileceğine inanan öğrenenler ise zor görevleri yerine getirmek için ısrarcı olmakta, bakış açılarını değiştirerek farklı çalışma stratejilerini denemektedir (Dweck & Leggett, 1988).

2. ‘Bilgi Akışı’ ve Eğitim

Bütün yönleriyle öğrenme ve öğretme süreci bilgi süreçlerine (edinme, kullanma, paylaşma vb.) dayandığı için eğitimin de bütün yönleriyle bilgiye dayalı bir uğraş olduğu söylenebilir. Bu yüzden bilginin edinme, değerlendirilme, yeniden üretme ve iletim süreçlerinin verimliliştirilmesi üzerine odaklanmak eğitimsel açıdan oldukça önemlidir. Zira “sorunlarını bilgi aracılığı ile çözebilen toplum (Ergün, 2014, 133)” olarak tanımlanan bilgi toplumunda bireyin varlığını sürdürebilmesi için bilgi akışına yönelik becerilere sahip olması zorunlu olmuştur. Bu durum bilgiye sahip olmanın nicel boyutundan ziyade nitel boyutu ön plana çıkarmış; eleştirilen, bozulup tekrar oluşturulan, bireyselleştirilen ve hayata aktarılabilen bilgilere sahip olabilmek itibar görmeye başlamıştır. Bahsi geçen paradigmal değişimin sonucunda; önceleri bilgi elde etmek için harcanan zaman ve emek günümüzde ulaşılan bilginin filtrelenmesi için kullanılmaktadır.

Güvenli bilgi elde etme sürecinde hazır bilgilerde manipüle edilmişlik

oranın yüksek olması riski, sağlıklı bir bilgi akışını sağlayabilme becerilerine sahip olmayı zorunlu kılmıştır. Alanyazında bireyin bilgiyi edinme, koruma, işleme, değerlendirme, kullanma ve aktarma becerilerine sahip olması yani bilgi akışını sağlayabilmesi farklı kavramlarla ifade edilmiştir. “Bilgi akışı (information fluency)”, “bilgi yeterliliği (information competence)”, “bilgi keşfi (information discovery)”, “bilgi yetkinliği (information empowerment)”, “bilgi haritalama/bulma (information mapping)”, “bilgi hâkimiyeti (information sophistication)” ve “bilgi okuryazarlığı (enformasyon literacy)”dır (bk. Kurbanoglu, 2010, 724). “İşbirliğine” ve “karşılıklı sözleşmelere” dayanmasından dolayı özel bir anlam ifade eden “bilgi akışı” kavramı(Lombard, 2016) bahsi geçen farklı isimlerle birçok uluslararası kurum tarafından 21.yüzyılın en önemli becerileri arasında görülmektedir. Bunlardan biri olan “bilgi okuryazarlığı” kavramı hem bilgi arama sürecinde gerekli olan becerileri hem de bilgiyi deneyimlemedeki çeşitliliği yansıtan ve eleştirel bir şekilde ele alma yaklaşımını ifade etmektedir (Lloyd, 2010, 36; 64).

Bilgi akışını sağlamaya/yönetmeye yönelik becerilerin temelini en başta bilginin ve bilmenin (öğrenmenin) doğasına ilişkin sağlıklı bir anlayış ve bu anlayışa bağlı olarak kazanılmış düşünme becerileri oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra bilgiyi edinmede ve kullanmada gerekli olan teknik beceriler de bilgi akışına ilişkin becerilerin dayandığı becerilerdir. Nitekim Horton (2008, 16) bu konuda iki tür beceriye sahip olmak gerektiğini düşünmektedir: (1) bireyin “bilgi tutumunun” ve “bilgi davranışının” farkında olmasını sağlayan kendi bilgi tanımını ve bilgi yaklaşımını içeren kavramsal beceriler, (2) “belirli bir bilgi kaynağı veya aracı kullanmak için pratik ve uygulama becerileri”. Böylece uygulamada “bilgi anlayışı” ve “bilgi akışı” arasında bir döngü ortaya çıkmış olmaktadır. Sözgelimi bilgi anlayışı açısından gelişmiş bir seviyede olan birey bilgi kaynaklarını sorgulama, farklı bilgi kaynakları kullanma, ulaştığı bilgiyi yorumlama ve farklı bilgilerle ilişkilendirme eğilimindedir. Onun bilginin kaynağına ve değerlendirmesine dair bu eleştirel tavır aynı zamanda bilgi akışını yönetebilmenin de gerekleri arasındadır. Bu açıdan bilgi akışını düzenleyecek becerilere sahip olmanın hem bilginin farklı görünüş biçimlerine karşı aşına olmayı hem de bilginin sonraki deneyimlere yönlendirilecek biçimde kişiye özgü olmasını sağladığı söylenebilir.

Bilgi akışını uygun bir biçimde gerçekleştirebilmek o kadar geniş yelpazeli bir etki alanına sahiptir ki; ekonomik ilerleme, toplumsal gelişimi sağlayabilmenin yanı sıra her türlü fanatizmi, iletişim teknolojileri kullanım esnasında ortaya çıkan olumsuzlukları ve şiddet eylemlerine yönelmeyi

engelleme vb. birçok meseleyi içine almaktadır. İletişim, yaşam boyu öğrenme, bağımsız ve işbirliğiyle öğrenme, bilimsel etik; demokrasi, fırsat eşitliği, bireysel haklar gibi konular bilgi akışını yönetebilmekle ilgilidir. Bu bağlamda öğrenmeyi, zamanı ve interneti kullanmayı yönetebilme alışkanlığının bilgi akışını yönetebilmeye bağlı olduğu; bilgi ve iletişim teknolojisi ilerledikçe bireylerin bilgi akışını uygun bir biçimde yönetebilmeye duyulan ihtiyacın da arttığı söylenebilir.

“Eleştirel düşünme, öğrenmeyi öğrenme, derin öğrenme, bağımsız öğrenme, aktif öğrenme, yaşam boyu öğrenme, öz değerlendirme, analiz-sentez yapma, üstbilmiş” vb. beceriler temelde bilgi akışını uygun bir biçimde yönetebilmeyi ifade etmektedir. “Otantik öğrenme” gerçek dünyadaki karmaşık problemlerin çözümüne odaklanan bir öğrenme yaklaşımıdır. Otantik öğrenme yoluyla birey; bilgilerini analiz etme; bilmediklerinin farkında olma; daha fazla bilgi edinmek için gereken soruları formüle etme; mevcut olan bilgileri ile yenileri arasında bağ kurma ve daha iyi nasıl öğreneceğini değerlendirme gibi yeterlilikler gösterebilmektedir (Lombardi, 2007, 2). “Probleme dayalı öğrenme”de ise öğrenciler problemi analiz eder, gerekli bilgiyi toplar, görev paylaşımı yapar, en iyi olanı bulmak için olası çözümleri üretip değerlendirir, bilgileri grupla paylaşırlar ve hiçbir zaman tek bir sonuca bağlı kalmazlar (bk. Wood, 2004). Bahsi geçen öğrenme yaklaşımlarını gerçekleştirebilmek için uygun bilgi akışını sağlayabilme becerilerine sahip olmak gerekmektedir.

Bireyin gerçekten eğitilmiş olması için bilgi akışını yönetebilme becerilerine sahip olması gerektiği fikri üzerinde mutabık kalınmış olsa da bu becerilerin nasıl kazandırılacağı üzerine farklı fikirler dile getirilmiştir. Bu becerilerin müstakil bir ders olarak okutulması gerektiğini düşünenlerin yanı sıra bütün derslerde bu becerileri kazandıracak biçimde düzenlemeler yapılmasını zorunlu görenler de bulunmaktadır. Ayrı bir derste bu becerilerin kazandırılmaya çalışılması hızlı ve etkin bir biçimde hedefe ulaşılmasını sağlayabilir. Ancak bu becerilerin sürekliliği ve geliştirilmesi ise her dersin müfredatının bu becerilere yer vermesi sayesinde ile mümkün olabilir. Bu yüzden her iki fikri birlikte uygulamak daha makul gözükmektedir. Bunun yanında bilgi akışını sağlayacak ve yönetecek becerilere sahip olmak bir zorunluluk haline geldiği için bu tür bir eğitimin seçmeli ders yerine zorunlu ders olarak yapılmasının daha yararlı olduğuna dair görüşler de bulunmaktadır. Bilgi akışını kontrol edecek becerilerin kazandırılmasında bahsi geçen tartışmalardan daha önemli olan nokta ise bu becerilerin kazandırılmasında paydaşlar arasında işbirliğinin sağlanabilmesidir. Bilhassa yükseköğretimde bilgi akışının uygun niteliklere

kavuşturulabilmesi için yükseköğretimdeki paydaşlar arasında yatay ve dikey işbirliği bir zorunluluk gibi görünmektedir Lombard, (2016), yükseköğretimde bilgi akışı becerilerinin kazanımında rollere göre şöyle bir kurumsal işbirliği önermektedir:

	Öğrenci	Eğitici	Kütüphaneci	Program hazırlayıcıları	BT uzmanları
Tanıma	Problemi tam olarak anlama	Problemi çözmek öğrenciye imkân sağlama	Problemin farkında olma (çözüme ışık tutma)	Kurs amaç ve kaynaklarının en iyi nasıl entegre edileceği ve sunulacağı konusunda fakülteleri ve kütüphanecileri eğitmek-desteklemek	
Bulma	İlgili kaynakları tespit etme	Kaynak, eğitim, destek sağlama (ör. Arama tekniklerini gösterme)			
Değerlendirme	En iyi kaynakları seçme (otorite, zaman çizelgesi)	Eğitim, destek sağlama (ör. kaynak nitelik kriterlerini tartışma)			
Kullanma	Kaynaktan alıntılama Dijital öğrenmeyi gerçekleştirme	Öğrencilerin öğrenmesini sağlama Kendi dijital yetkinliğini oluşturma	Eğitim, destek sağlama (ör. atıf gösterme vb.)		Bilgisayar kullanma becerisinde yetkinleştirme, destekleme

Tablo 1: Yükseköğretimde Bilgi Akışının Geliştirilmesinde Kurumsal İşbirliği (Lombard, 2016, 282).

Kuşkusuz Lombard(2016)’ın “Kurumsal İşbirliği Tablosu” bilgi akışını nitelik ve nicelik açısından geliştirebilmek adına yüksek din öğretimi süreçleri açısından da oldukça önemli hususlar içermektedir. Bilhassa bilgi akışını gerçekleştirme hedefini bir takım teknik becerilere endeksleyen perspektiflerin sınırlılığı bu tabloda açıkça görülmektedir. Paydaşlar arasında bilgi ve teknoloji uzmanlarına daha az görev düşmesi bu durumu

açıkça göstermektedir. O halde yüksek din öğretimi süreçlerinde bilgi akışını gerçekleştirme ve geliştirme hedefini gerçekleştirebilmek için bütün paydaşların görev ve sorumluluğunu yerine getirebilmeleri sağlanmalıdır.

3. İlahiyat Eğitimde Bilgi Anlayışının ve Bilgi Akışını Yönetme Becerilerinin Geliştirilmesi

Daha fazla bağımsız öğrenmeye ve bilgi sorumluluğu almaya dayandığı için sahip olunan epistemolojik perspektifin ve bilgi akışını yönetebilme becerilerinin etkisi yükseköğrenim kademesinde diğer kademelere nispeten daha güçlü hissedilmektedir. Bireyin eğitiminden genel olarak ilk çocukluk ve çocukluk dönemine özel bir vurgu yapılmaktadır. Ancak soyut düşünme becerileriyle ilişkisi ve toplumsal rolleri ifâ etme imkânları göz önüne alındığında din eğitimi açısından gençlik ve yetişkinlik döneminin daha özel bir konumda olduğu söylenebilir. Yükseköğretim düzeyinin gençlik dönemini ve kısmen de yetişkinlik dönemini kapsadığı düşünüldüğünde nitelikli bir eğitim sürecinden sonra yükseköğretimden mezun olan öğrenciler aracılığıyla toplumun ve eğitim sisteminin sorunlarını çözmede önemli mesafeler kat edilebilir. Zira yeniden yapılanma veya yeni nesiller yetiştirme adına yatırımların, emeklerin ve enerjinin en alt öğretim kademesindeki nesillerin bir silsile halinde yetişmesini bekleyerek harcanması sonuca ulaşmak için daha fazla zaman gerektirmektedir. Bunun yanında alt yaş grubunun öğretim kademesi ilerledikçe hafızasında barındırdığı üst yaş grubunu olumsuz bir biçimde modelleme riski devam etmektedir. Nitekim ilkökul yıllarında öğrencilerin kazandığı birçok olumlu davranış, tavır ve düşünce, üst yaş grubundan etkileşime girdikleri ve modelledikleri kişilerden aldıkları davranış kalıpları yüzünden kaybolmaktadır. Dolayısıyla eğitim reformlarında mesleki rolleri (öğretmen, akademisyen, eğitici, din görevlisi vb.) ve toplumsal rolleri (ebeveyn olmak) gereği gelecek kuşakları yetiştirmeye en yakın eğitim kademesi olan yükseköğretime daha fazla ağırlık vermek makul bir tercih olarak görülmektedir.

Bilginin zihindeki yapılanmasında yer bulamadığı için düşünmeyi harekete geçiremeyen; kendisi ile yorumlama, hüküm verme ve yeniden tasarım yapılamayan sözde bilgilerle öğretim yapılması lisansüstü kademeler de dâhil olmak üzere bütün eğitim sistemimizin kronik bir hastalığı haline gelmiştir (Özakpınar, 2016, 59-60). Bugün ilâhiyat alanı da dâhil olmak üzere bütün akademik alanda teori üretme ihtiyacı karşılanamamakta yapılan çalışmalar birbirine benzer biçimde kısır döngüde devam etmektedir. Bireyin anlayabildiği, kontrol edebildiği ve

kendisiyle teori üretebildiği “sağlıklı bilgilere” (bk. İnam 2010, 57) ve hayatın kendisiyle bütünleştirilerek uygulanabilir niteliğe kavuşturulan “anlamli bilgilere” (Aydın, 2017, 146) sahip olmanın ve yeni bilgilerle önceki bilgilerin uyumunu zorlaştıran “epistemik engeller”i aşabilmenin yüksek din öğretiminin önemli bir sorunu olduğu söylenebilir. İşte bu noktada İlahiyat eğitiminde epistemolojik engelleri aşmada, sözde bilgilerden uzaklaşmada, anlamli ve sağlıklı bilgilere sahip olmada bilgi anlayışının ve bilgi akışını yönetme becerilerinin rolü ortaya çıkmaktadır.

İlahiyat eğitiminde işin içine “din” ve “dini bilgi” kavramlarının girmesi, “vahyin” bir bilgi kaynağı olması gibi nedenlerden dolayı yüksek din öğretimi alanı bilgiye ulaşmada, bilgiyi kullanmada ve değerlendirmede diğer yükseköğretim alanlarından farklılıklar gösterebilmektedir. Üniversitelerde üretilen din ile ilgili akademik bilgiler hem kendi aralarında hem de geleneksel kaynaklardan elde edilen dini bilgilerden farklılık gösterebilmektedir. Bu farklılıklar çatışmaya dönüştüğü zaman öğrencilerin ihtiyacı olan bilgiyi belirleme ve ona ulaşabilme becerilerinin önemi kendini daha fazla hissettirmektedir.

Genel eğitiminin olduğu gibi din eğitiminin de temel problemlerinin önemli bir bölümünün bilgiye ilişkin problemlerden oluştuğu yapılan çalışmalarla ortaya konulmuştur . Bireyin dinde, kendine ve yaşadığı topluma hatta bütün insanlığa mutluluk getirecek ilkelere ulaşamaması, güncel meselelere din referanslı çözümler üretememesi, dini hükümlerdeki incelikleri fark edemeyerek şekilci bir din anlayışında boğulması, sürekli hayatın maddi boyutu ile manevi boyutu arasında gerilim hissetmesi vb. problemler birçok açıdan bilgiye ulaşmada ve kullanmadaki becerileri ile ilişkilidir (Aydın, 2017, 144-171). Akademik bilgi arama becerisi hem deklaratif (olayların ve olguların literatür bilgisi) hem de işlemsel (nasıl problem çözüleceğinin bilgisi) bilgi arama stratejisine sahip olmayı gerektirdiği halde (Rosman vd., 2016) İlahiyat öğretiminde her iki bilgi arama stratejisinin aynı düzeyde kullanılmamasından, tarihsel nitelikli deklaratif bilgilerin ağırlıkta olmasından şikayet edilmektedir (Yiğit, 2016, 113-128).

İlahiyat eğitimi müfredatlarında bilgi anlayışlarını ve bilgi akışını yönetme becerilerini geliştirecek düzenlemeler yapılması; “problem temelli”, “kanıt temelli” ve “sorgulama temelli” öğrenme gibi öğrenci merkezli öğretim yöntemlerinin verimliliğini arttıracaktır. Çünkü bu yöntemlerden en üst düzeyde faydalanabilmek için, öğrencilerin farklı formatlarda bilgi kaynaklarının etkili bir şekilde kullanabilmesi sağlanmalıdır. Kuşkusuz

bunu sağlayabilmek onların düşünme becerilerini kullanmalarına ve kendi öğrenmeleri için aldıkları sorumlulukları arttırmalarına bağlıdır. Öğrenciler lisans programlarında ilerledikçe, farklı kaynaklardan toplanan ve disipline özgü araştırma yöntemlerinden elde edilen bilgileri aramak, değerlendirmek, yönetmek ve uygulamak için yenilenen fırsatlara sahip olabilmelidir. Bilginin ve öğrenmenin doğasına ilişkin sağlıklı bir anlayışa sahip öğrencilerin “değer verme ve sorumluluk duyma” duygusunun da gelişeceği, bireyde bilme eylemini bizzat ifâ etme ve bilmenin sorumluluğunu alma isteğinin artacağı (Moore, 1994) göz ardı edilemez bir durumdur. Bu açıdan bireyin sahip olduğu bilgilerde kendine ait payın artmasıyla bilgi-ahlak ilişkisinin ön plana çıktığı ve bahsi geçen bu pay arttıkça ahlaki bir gelişim gösterdiği söylenebilir. O halde İlahiyat öğrencilerinin bilgi anlayışını ve bilgi akışı sürecini yönetme becerilerini geliştirmek aynı zamanda onların ahlaki gelişimlerini desteklemek anlamına gelmektedir.

İlahiyat öğrencilerinin nitelikli bir eğitim alabilmesi ve sırası geldiğinde nitelikli bir din eğitimcisi olabilmesi için sağlıklı bir bilgi anlayışı ve bilgi akışı yönetebilme yeterliliklerine sahip olması gerekmektedir. İletişim becerilerinin geliştirilmesinin bilgi anlayışının ve bilgi akışını kontrol etme becerilerinin geliştirilmesiyle eşgüdümünün sağlanamadığı durumlarda taraflar arasındaki iletişimin kalitesi yüzeysel-sözde bir iyileşme göstermektedir. Tarafların muhatabının bakış açısından bakabilmeyi başarabilmesi, birlerinin bilgi ve görgüsünden faydalanabilmesi veya birbirleriyle uzlaşabilmesi gerçekte mümkün olmamaktadır. Kendisini ve muhatabının görüşlerini oluşturan bilgileri gerekli kriterler açısından analiz edemeyen bireyler arasındaki kaliteli iletişim, ancak nezaket içerisinde iletişim kurmayı ifade eder ki bu iletişim de kendisinden fayda sağlanan sağlıklı bir iletişimle aynı anlama gelmemektedir.

Yüksek dini eğitim veren kurumlardaki değişimi ve yenilenmeyi bu kurumların kalıcılığının ön şartı olarak gören Gül (2016, 23), yüksek din eğitimi süreçlerinde uluslararası boyutun ihmal edilmesini, uluslararası rekabete ayak uyduracak ve uluslararası bir kültürde temsil gücüne sahip olabilecek mezunlar yetiştirilmemesini büyük bir problem bildirmektedir. Bilgi akışını yönetebilme becerileri (bilgi okuryazarlığı vb.) ise eğitimsel açıdan 21. Yüzyılın en önemli uluslararası standartları arasındadır (Bundy, 1998). Bu açıdan yüksek din öğrenimi gören öğrencilerin bilgi anlayışı ve bilgiyi kullanabilme becerileri açısından gelişmiş düzeye ulaşabilmesi yüksek din öğretiminin uluslararası standartlara uygun mezunlar vermesi yolunda önemli bir adım olarak

görülmalıdır.

Farklı inanç ve görüşlerle temas sıklığının her geçen gün arttığı günümüzde, toplumsal uyumu açısından daha az problemle karşılaşabilecek ve karşılaştığı problemleri çözebilecek, temsil görevini başarılı bir şekilde sürdürebilecek bireyler yetiştirebilmek adına bilgi anlayışı ve bilgi akışını yönetebilme becerileri gelişmiş mezunlar vermek yüksek din öğretiminin öncelikli hedefleri arasında olmalıdır. Bu doğrultuda İlahiyat öğrencilerinin farklı inanç, mezhep ve yorumları sadece doğruyanlış, iyi-kötü gibi düalist bir epistemolojik tarzla yaklaşmama alışkanlığı kazandırılmalıdır. İlahiyat eğitimi sürecinde öğrencilerin farklı görüşleri karşılaştırırken tamamen ve peşin reddetme davranışı yerine uzlaştırma, belirsiz alanda bırakma, kısmen kabul etme ya da kısmen reddetme davranışlarını incelemeyi içselleştirmeleri sağlanmalıdır. Öğrencilere mutlakçı olmayan bir bilgi anlayışının aynı zamanda kriz yönetme aracı olduğu düşüncesi benimsetilmelidir.

Birçok ülkede lisans öğrencilerinin bilgiyi edinme ve kullanma becerileri bütün müfredatla bütünleştirmek suretiyle ya da bu becerileri kazandıracak müstakil zorunlu bir ders planlamak suretiyle kazandırmak istenmiştir. 2003 yılında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde de “Bilgiye Erişim ve Kütüphanecilik” adıyla açılan bir dersle öğrencilere bu beceriler kazandırılmaya çalışılmıştır (Aldemir, 2003, 277). Ülkemizde bilgi akışını yönetebilme becerileri kazandırma konusuna ilgi duyan ilk yükseköğretim kurumlarından birini bir ilâhiyat fakültesi olması yüksek din öğretiminin kalitesini geliştirme adına olumlu bir adım olmuştur. Ayrıca 2018-2019 bahar döneminde, Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinden seçilen pilot üniversitelerde “dijital okuryazarlık” dersi eklenmiştir (YÖK, 02 Haziran 2019). “Dijital okuryazarlık” dersinin bu üniversitelerdeki İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin bilgi akışını yönetebilme becerilerini gelişimine katkıda bulunması beklenmektedir.

Yüksek din öğretimin kalitesini artıracak bilgi akışını yönetme becerileri geliştirebilmek için lisans öğrencilerinin bilginin ve öğrenmenin doğasına ilişkin anlayışlarını geliştirmekle işe başlamak gerekmektedir. Bilhassa akademisyenlerin ve öğrencilerin birbirlerinden karşılıklı beklentilerinin gerçekleşmediği ödev ve araştırmalarla ilgili tatminsizlik durumu (Köylü, 2018, 268) bu gerekliliği daha iyi açıklamaktadır. Çoğu kez “bilgiyi uzmandan aktarılan bir şey” olarak kabul ettiği için öğrencilerin hazırladıkları ödevler literatür özetinden ileri geçememektedir. Bunun yanında akademisyenlerin de öğrencilerinin mevcut bilgi anlayışı seviyesini

göz ardı ederek onların “bilgiyi yeniden inşa edilen bir şey” olarak gördükleri varsayımından hareketle değerlendirme ve analiz içeren ödevler hazırlamasını beklediği söylenebilir. Bu durumda doğal olarak da birçok akademisyenin ve uzmanın öğrencilere bilgi akışını yönetebilecek becerileri kazandırmadaki katkısı istenilen düzeyde olamamaktadır.

18.yy da Batı'nın teknik alanda üstünlüğünün fark edilmesiyle başlayan süreçte Müslüman aydınların eğitim alanında ileri sürdüğü görüşler gelenekçi ve reformist olarak ayrıma tabi tutulmaya başlanmıştır (Tan, 2015, 3-5). Bugün ülkemizde de İlahiyat akademisyenlerinin gelenekçi-yenilikçi söyleme ya da geleneksel-modern/çağdaş yaklaşıma sahip olanlar olarak ayrıştırıldığını görmekteyiz. Bahsi geçen ayrışma başta İlahiyat akademisinin paydaşları olmak üzere bütün Müslüman toplum için güncel bir problemdir. Geleneksel ve çağdaş yönelimlerin çatışmasını mümkün olduğunca sorunsuz bir biçimde atlatabilmek için “doktrinel olmayan çekirdek/kontrol inançlara dayalı yeni bir eğitimsel bir gelenek” inşa etmek” ve “dini bir dünya görüşüyle uyumlu, anlamlı ve öz-yönetimli bir hayat yaşayan eğitimli kişiler yetiştirebilmek” gerekmektedir (Tan, 2011, 76).

Bilginin ve öğrenmenin doğasına ilişkin anlayışlarda alana özgü değişikliklerin olması gayet doğal bir durumdur. İlahiyat ile diğer alanlar arasında, sosyal bilimlerle fen bilimleri arasında bahsi geçen alana özgü farklılıklar görülebilir. Ancak bütün bunlara rağmen bireyin bilgiye ait genel varsayımlarının alana özgü varsayımları büyük ölçüde şekillendirdiği göz ardı edilmemelidir. Nitekim farklı alanlardaki öğretmen davranışlarının etkileyen kararların genel epistemolojik inançlardan etkilendiği tespit edilmiştir (bk. Richardson, 1996). Bu bağlamda genel epistemolojik anlayışın etkisinin öğretimin her alanında, alana özgü anlayışların ise daha çok içerik oluşturma ve konu işleyişleri gibi süreçlerde etkili olduğu söylenebilir. Dolayısıyla ilâhiyat eğitimde alana özgü bilgi anlayışı ile genel bilgi anlayışı dengesinin korunmasını gerektiren bir diğer boyut söz konusu olmaktadır.

Öğrenme psikolojisi açısından bilginin mutlak göreceliğini kabul etmek daha gelişmiş bir seviyeye işaret etse de İlahiyat eğitiminde göreceliğin mutlak olması, bütün bilgilerin görece doğru kabul edilmesi mümkün görünmemektedir. Göreceli bilgi alanının varlığına ilâhiyat alanında yer verilse de bu alan “mutlak görecelik” ifade etmemektedir. Bu durum ilâhiyat eğitiminde öğretime konu olan bilgilerin bir kısmının “mutlak kesinlik” ifade eden alana ait olması ile ilgili bir durumdur. Hacimce küçük bir alan olmasına rağmen dinin üzerinde tartışma götürmeyecek kadar açık olan esaslarını ihtiva eden bu alandaki bilgiler

kısmen akıl kısmen de gözlem yoluyla sınanmaya açık olsa da, herhangi bir şekilde bağlamsal değerlendirmeye açık değildir. Bu durumda yüksek din öğretiminde bilgi anlayışının mutlak kesinlik ve mutlak görecelik şeklindeki uç noktalar arasında çok görüşlülüğe, yorumculuğa, mutlak olmayan bağlamsallığa yer vermesi gerekmektedir. Çünkü her ne kadar ilâhiyat alanında dini bilgi açısından rölativizm benzeri çoğulcu yorumlamaların bazı problemleri oluşturma potansiyeli olsa da, din eğitimi açısından bu basamaklara erişebilmek bazı açılardan oldukça önemlidir. Yüksek din öğrenimi gören öğrencilerinin kişisel yoruma dayalı dini bilgiyi dinin aslı olan açık vahyi bilgidен ayırt edebilmesinde ve bilgi otoritesi olamayacak kaynakların tespit edilmesinde bu seviyelerden birinde olmak din kaynaklı görünen birçok problemin çözümünde kolaylık sağlayabilecektir.

Günümüzde yüksek din öğretiminde bilimsel literatürün değerlendirilmesi ve bilimsel literatürle bütünleşebilmesi açısından lisans öğrencilerinin büyük eksiklikleri vardır. Öğretim elemanları da bu olumsuz durumu engellemekte beklenen başarıyı gösterememektedir. Öğretim elemanları çoğu kez öğrencilerden belli bir yorumun formu haline gelmiş bilgileri olduğu gibi kabul etmelerini beklemekte, sundukları bilginin sorgulanmasını istememektedir (Doğan, 2015). Öğretim elemanlarının bilgiyi kesin bilgi diye sunma alışkanlığı öğrencilerde belirsizlik veya yorumlanacak yönleri bulunan bilgilerden kaçınma alışkanlığına neden olmaktadır. Oysa inanç alanının temel kısımlarını hariç tutulduğunda İlahiyat alanına giren çoğu problemin “iyi-kötü”, “doğru-yanlış” gibi tek ve net bir cevabı yoktur. Ancak dualistik bir bilgi anlayışına sahip olmak çoğu zaman ilâhiyat eğitiminde sorunlar oluşturmaktadır. Çünkü belirsizliklerin kabulü doğruyu bulabilecek yolların ve yöntemlerinde çokluğunu kabul etmeyi kolaylaştırabilmektedir. Bu duruma dini bilgiye ulaşırken yanlış kaynak ve otorite seçiminin de ilave edilmesi işleri daha çıkılmaz bir hale getirmekte ilâhiyatların yapısal ve işlevsel olarak beklentileri karşılayamamasına neden olmaktadır. İşte bu duruma çare olarak -dini temellerin muhkemliğini gözetmek kaydıyla- İlahiyat eğitiminde mutlakçı/düalist olmayan, “değerlendirmeci” bilgi anlayışını yerleştirmeye ve ilâhiyat mezunları aracılığı ile bu anlayışın toplumda yaygınlaştırılmasına daha fazla önem verilmelidir. İlahiyat alanının alana özgü din ile ilgili bilginin özelliklerini göz önünde tutmak kaydı ile yüksek din öğrenimi gören öğrencilerin literatürde “mutlakçı (absolutist)” veya “ikicilik (dualizm)” olarak tanımlanan bakış açısından uzaklaştırılması ilk amaç olmalıdır.

İlahiyat akademisinde fazlasıyla etkisini hissettiren bilgiye ilişkin

problemlerin topluma yansıyan ve giderek artan etkileri bulunmaktadır. Hazır bilginin alıcısı, toplayıcısı olmak toplumun her kesimi için tehdit olsa da din eğitimi/dini eğitim gören bireylerde bu tehdidin boyutları farklı tehlikelere yol açabilmektedir. Nitekim dini eğitim görmüş kişilerin dahi dinin özüne aykırı hareket eden tehlikeli gruplara yönelmesinin önüne geçilememektedir. Bu yüzden din eğitimi gören bir bireyin, iyice karmaşık hale gelen günümüz dünyasında bilgiyle, bilgi edinebilme sorunuyla bizzat başa çıkabilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde bu bireyler manipüle edilmiş bilgilerin yönlendirmesi altında kalacak ve doğru bilgilere ulaşma sürecinde epistemolojik engelleri aşamayacaktır. Yüksek din öğrenimi gören lisans öğrencilerinin bilgiye en hızlı, en verimli biçimde ulaşabilme ve bilgiyi değerlendirme becerilerinin geliştirilmesi ise onların epistemolojik engelleri yardımsız ya da çok az bir yardımla aşmasını sağlayabilecektir.

Temel kabullerin dışındaki dini konularda “mutlak-değişmez” bilgi anlayışına sahip olmak bireysel tatminsizliğe neden olmakla birlikte bireyler arasında hizipçiliğe ve fanatik taraflılığa da neden olmaktadır. Dinde; cevabı henüz kesin olarak bilinmeyen, yorumlamalara bağlı olarak değişen soruların olduğunu kabul etmede yaşanan güçlük maalesef bütün yaş gruplarında ve eğitim seviyesinde kendini göstermektedir. Din ile ilgili sorunların net ve tek cevabını arayarak bireysel tatmine ulaşma isteği her zaman iyi sonuçlanmamakta, bazen bireyi otomatik bir biçimde bir fikri mutlak kabul edip körü körüne savunmak zorunda bırakmaktadır. Bu bağlamda hem çağdaş eğitim anlayışının hem de İslam eğitim anlayışının onayladığı epistemolojik perspektifin gereği olarak eğitimciler, bireyin zihnini karmaşadan kurtarma adına tercih ettikleri bilgiyi değişmez doğrular olarak aktarma anlayışını bırakmalıdır. Bunun yerine öğrencilerinin belirsizlikleri, farklı bağlamlara göre değişen doğruları ve çoğulcu yorumları fark etmesini sağlamaya çalışmalıdır.

Din öğretimi gören öğrencilerin sürekli kesin ve değişmez bilgi arayışında olmaları yükseköğretim seviyesinde oldukça azalması gerekmektedir. Çünkü açık- kesin ve değişmez dini bilgiler ve hükümler, henüz belirli olmayan veya çeşitli bağlamlara göre farklı doğruluk derecesine sahip olan dini bilgilere oranla çok azdır. Sayısal olarak açık, kesin ve değişmez dini bilgilerin ve hükümlerin, henüz belirli olmayan veya çeşitli bağlamlara göre farklı doğruluk derecesine sahip olan dini bilgilere oranla çok daha az olduğu gerçeğinden hareketle öğrencilerin dini ve sosyal hayatlarında “nüanslı bilgiler (nuanced information)” (Lloyd, 2010) denen bilgilere yer açmasını kolaylaştırmak gerekmektedir. Öğrencilerin “nüanslı bilgileri” fark etme becerisi kazanmasına ve onların varlığını “sorun çıkaran

bir alandan” ziyade “kolaylık sağlayan bir alan”ın varlığı olarak görebilmesini sağlamaya öncelik verilmelidir. Bunun içinde ders içeriklerinin hazırlanmasında ve ders etkinliklerinin/uygulamalarının planlanmasında bu durumun göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Bilhassa vahyin yorumu da dâhil olmak üzere insanlar tarafından üretilen dini bilgi ile doğrudan vahyi bilgiden oluşan dini bilgi arasındaki derecelendirme üzerine farkındalık oluşturmak temel amaçlar arasında olmalıdır.

“Nüanslı bilgilerle” yaşamaya uyum sağlamanın yanı sıra öğrencilerin dini bilginin kesinlik arz eden alanlar ile yoruma dayalı alanları arasında “perspektifler mübadelesi”ni yapabilecek düzeye gelmesine çalışmalıdır. “Perspektifler mübadelesi” Van der Yen (2000)’in bilginin değerlendirilmesinde ve yargıya varma sürecinde “toplum merkeziliği” kırmak için kullandığı bir kavramdır. Bu kavram, farklı alanlarda üretilmiş bilgileri değerlendirirken kullanılan bir yetenek olarak tanımlanabilir. Perspektif mübadelesi yapabilen bir bireyin din ile ilgili bilgileri birbiriyle veya başka alanlarda üretilmiş bilgilerle karşılaştırırken ya da birleştirirken farklı perspektifle değerlendirebilmesi, din ile ilgili bilgilerin hangisinde mutlakçı perspektifi hangisinde çoğulcu/bağlamcı perspektifin kullanılacağını fark etmesi kolaylaştırıcaktır. “İnterdisipliner” ve “multidisipliner” çalışma tarzının temel zeminini oluşturan yeteneklerden biri olarak görülebilecek perspektifler mübadelesi özel bir bilgilenim tarzına sahip din alanında üretilen bilginin dış dünya ile çatışma oluşturacak boyutlarını törpülemeye önemli bir yetenek olarak görünmektedir. Kuşkusuz öğrencileri bahsi geçen bu yeteneklerle buluşturabilmek için ders içeriklerinin hazırlanmasında ve ders etkinliklerinin planlanmasında bilgi anlayışını ve bilgi akışını sağlama becerilerini geliştirme amacı akademisyenlerin öncelikleri arasında olmalıdır. Bunun yanı sıra insanlar tarafından üretilen dini bilgi ile vahyi bilgiden oluşan dini bilgi arasında ve ana kaynaklara dayanarak üretilen dini bilgi ile sağlam kanıtlara dayanmayan dini bilgiler arasında derecelendirme yapabilmek üzerine farkındalık oluşturmak da temel amaç olmalıdır.

Bayraklı (1994, 11)’nın din eğitimcilerinin tercihlerinde ve değerlendirmelerinde hata yapmış olma ihtimalini sürekli göz önünde tutması olarak ifade ettiği “değerlendirmede ihtimal ilkesi” bütün din eğitimcileri için en önemli ilkelerden biri olmalıdır. Değerlendirmelerde hata payını sürekli olarak kontrol etme alışkanlığı kazandıracak bu ilke bir üstbilgi becerisi olarak kabul edilebilir. Bilhassa nihai bir karara varmadan önce bu tarz bir üstbilgi mekanizmasının devreye sokulabilmesi din eğitiminde değeri tam olarak anlaşılamamış kıymetli bilgilerden

faydalanabilme imkânı sunmaktadır. Kuşkusuz bu ilkenin din eğitim süreçlerinde hayata geçirilmesi ancak bilginin ve bilmenin doğasına ilişkin tutucu olmayan bir anlayışa sahip olmak sayesinde gerçekleşebilecektir.

Yüksek din öğrenimi gören lisans öğrencilerinin öğrenme sürecinde basit açıklamalarla yetinmeyen, problemlere köklü çözümler getirmeye çalışan, imkânları sonuna kadar kullanabilme ve yeni imkânlar oluşturabilme becerisine sahip bireyler olarak yetiştirilmesi gerekmektedir. İlahiyât eğitiminde İnam (2010)'ın "üretirken, dağıtılırken, saklanırken ve erişilirken bireye ve doğaya zarar vermeyen bilgi" olarak tanımladığı "sağlıklı bilgi"lerin peşinde olunmalıdır. Doğruluğu sabit olarak kabul edilen ancak karşılaştığı ilk güçlü argüman/anti tez karşısında sarsılan bilgiler aktarmak anlayışının getirdiği geçici tatmin olma durumunu sağlamanın yerine bilgide "çok görüşlü-yorumcu" anlayışın getireceği daha uzun soluklu tatminlerin peşinde olunmalıdır. Bunun için ise öğrencilerin kesin olarak doğru olduğundan emin olunamayan düşüncelerini paylaşmada ve farklı çözüm yolları ortaya koymada -hata yapmaktan veya yetkin olamamaktan çekinmeden- hevesli olabilmesi" yani "zihinsel risk alma davranışı" gösterebilmesini (bk. Beghetto, 2009, 210) kolaylaştıran bir bilgi anlayışının hâkim olması sağlanmalıdır.

Alanyazında yapılan araştırmalarda dikkate alındığında her yükseköğrenim gören öğrenci gibi yüksek din öğrenimi gören bir öğrencinin bilginin ve öğrenmenin doğasına dair anlayışı ve bilgi akışını sağlayabilme becerileri geliştikçe;

•Yüzeysel öğrenme yerine derin ve anlamlı öğrenmeyi gerçekleştirebilmesi,

•Otorite ve yardım bağımlısı olmadan, kendi ders çalışma ve öğrenme stratejini kendi başına oluşturabilen öğrenmeyi öğrenmiş birey olabilmesi,

•Etkili ve verimli bir şekilde düşünebilmesi, nasıl öğrendiğinin ve nasıl düşündüğünün farkında olabilmesi,

•Hızlı, etkili ve doğru karar verebilme yeteneğini geliştirebilmesi,

•Farklı bilgi içeriklerine ve bilgi kaynaklarına değer verebilmesi ve onlardan faydalanması sayesinde bilgi ile sömürenlerden kendini koruyabilmesi

•Bilgiyi etiğe uygun olarak kullanarak bu konuda bir gerilim yaşamaması ve böylece bağnazlık, önyargı, yanlılık vb. olumsuz

tutulardan kurtulabilmesi

•Gerekli çaba göstermekle ihtiyaç duyduğu her öğrenmeyi sağlayabileceğini böylece öğrenmenin hayat boyu sürecini benimsemesi

•Bilginin çoğunlukla bir “inşa” olduğu inancı ile bu inşayı gerçekleştirecek becerileri edinebilmesi ve bu becerileri okul dışındaki hayatında da kullanabilmesi

•Yeniliğe ve değişime açık olarak değişen meslek ve kariyer yapılarına sorunsuzca uyum sağlayabilmesi ve meslek ve kariyer gelişiminde sürekliliği sağlayabilmesi

•Bilgi ile ilişkisini gerektiği biçimde düzenleyerek bilinçli vatandaş ve topluma katkı sunan birey olabilmesi

•Bilinmeyi keşfetmek ya da öğrenilmesi güç olanı öğrenmek için gerekli olan özgüvene sahip olabilmesi daha kolay mümkün olacaktır.

İlahiyat/İslami ilimler fakültelerinde sadece bilimsel araştırma yöntemleri gibi derslerin öğrencilere bilgiyi kullanma becerisi kazandıracığını düşünmek fazlasıyla iyimser bir yaklaşım olmaktadır. Aynı şekilde fakültelerdeki değerlendirme sisteminin mevcut haliyle -sunulan bilginin yazılı bir şekilde iadesini talep etme şeklinde- devam etmesi, öğrencilerin araştırma yapabilme ve özgün üretebilme becerilerini geliştirecek biçimlerde yapılmaması da yüksek din öğretiminin “bilgi” ye ilişkin “üretme- paylaşma-kullanma” gibi sorunlarının devam edeceğini göstermektedir.

Bilgi akışını yönetebilme becerilerini kazandırmak için fakültelerde ortak bir anlayışı kabul etmiş sosyal bir çevre oluşturmalıdır. Çünkü Lloyd’un (2010) işaret ettiği gibi sosyal çevre, yeni öğrenmelerde, beceri kazandırmada ve anlayış değişiminde metinden yazılı olandan daha fazlasını daha kolay ve kalıcı olarak başarmaktadır. Ayrıca bu konuda ilerleme kaydedebilmek için İslam eğitiminin oluşum ve orta dönemlerinde önemli bir rol oynamış kütüphanecilerin (Shalaby, 1954, 73) tarihi aktif rolü 21. Yüzyılın din eğitimi sunan kurumlarında yeniden canlandırılmalıdır. Bu bağlamda kütüphane uzmanlarının istihdamı ve eğitime dâhil olmaları konusu yeniden gözden geçirilmelidir.

Üzerinde fikir birliği edilmiş, uygulamalarla verimliliği kanıtlanmış eğitimsel ilkeler etrafında birinci derecede din eğitimi ilgilendirecek şekilde öğrenme ve öğretme ile ilgili alana özgü geliştirilecek yeni kavramsallaştırmalar, yaklaşımlar, stratejiler, teknikler vb. din eğitiminin

bilgi ile ilişkili problemlerini aşmada önemli bir adım olabilecektir. Bu doğrultuda İlahiyat alanındaki akademisyenler yüksek din öğretimi ve diğer bütün din öğretimi aşamalarında epistemolojik anlayışın ve bilgiyi kullanma becerilerinin geliştirilmesini sağlayacak -genel eğitimin çerçevesinde- öğrenme ve öğretme ile ilgili kavram ve yaklaşım üretme gayretinde olmalıdır. Örnek olması açısından şu kavramsallaştırmalar önerilebilir: (1) Bilgi arayışı sürecinde Kur'an' ve sünneti birincil kaynak olarak incelemeyi ifade edecek bir biçimde "ana kaynak temelli öğrenme yaklaşımı" şeklinde bir kavramsallaştırma yapılabilir. Din öğretimine özgü olarak geliştirilecek bu kavramsallaştırma, din ile ilgili bilgi arama ve üretme sürecinde ana kaynak ve tali kaynak ayrımının gerçekleştirilebilmesi amacına hizmet edecektir. Bu yaklaşım, doğru bilgi kaynağı seçme becerisine dayandığı için aynı zamanda din öğretimi açısından gelişmiş bir epistemolojik anlayışı ifade edecektir. Zira din ile ilgili bazı konularda ana kaynaklar dışındaki kaynaklardaki bilgilerin önemsenmesinin her dönemde müslümanlar için sorunlar oluşturduğu söylenebilir. (2) Aynı konuda farklı bilgiler içeriyormuş gibi gözükten hadislerden hareketle din eğitiminde olaylara ve olgulara farklı bakış açılarından bakmayı ifade etmek için "perspektifler yaklaşımı" ya da "ihtilaf çözme yaklaşımı" gibi bir kavramsallaştırma da yapılabilir. Çünkü çok geniş boyutlara ulaşmış hadis külliyatında bazı hadisler ilk bakışta bazı açılardan birbirleriyle çelişkili görünebilmektedir. Ancak detaylı tahliller, bu hadislerin çelişkili olmadıkları konusunda ikna edici deliller sunabilmektedir Çelişkili görünen ancak detaylı analizler sonucunda çelişkili olmadıkları anlaşılan hadisleri referans olarak oluşturulan bu kavramsallaştırmalar, bilginin bazı durumlarda şartlara ve ihtiyaçlara göre farklı şekilde yorumlanabileceği, farklı şekillerde değerlendirilebileceği fikrine yatkınlık kazandıracaktır (3) Benzer bir biçimde İslam hukukunun bilgi üretme ve sorun çözme mekanizmasından hareketle bir probleme ait farklı görüşleri bir arada kullanarak en doğru tercihi yapabilmeyi ifade edecek bir kavramsallaştırma da eğitim süreçlerinde kullanılabilir. "İçtihat birleştirme yaklaşımı" gibi bir isimlendirmenin yapılabileceği bu kavramsallaştırma, görüşlerin veya üretilen bilgilerin tamamıyla doğru ya da tamamıyla yanlış görülmesine neden olan ön yargılı yaklaşımları bazı açılardan bertaraf edebilecektir. söz konusu olabilir. Burada önerilen bütün kavramsallaştırmalar, öğrencilerin karmaşık bilgileri değerlendirebilmeleri için sağlam temellere oturtulmuş hızlı ve güvenli bir biçimde takip edebilecekleri izlenceler oluşturulabilir.

Öğretim materyallerinin ve içeriğinin öğrencileri daha fazla soruşturmaya ve tartışmaya teşvik edici şekilde düzenlenmesi

gerekmektedir. Bu konuda sınıf içi uygulamalarda kendi öğrencileriyle on yıldan fazla bir süre gözlemler yapan bir akademisyen olan Kloss (1994, 151)’un şu önerileri dikkate alınmalıdır: (1) Öğrencilerin durağan bilgi anlayışı kalıplarını harekete geçirmek için düalistik bilgi kalıplarından çıkamayan öğrencilere öğretim materyali olarak “roman vd. kurgu ve şiir” sunarak belirsizlik, farklı yorumlamalar ve çoklu perspektif için daha çok olanak sağlanmalıdır. (2) Öğrencilerin çoklu bakış açılarını güçlendirmek için onları küçük grup çalışmalarına teşvik edilmeleri gereklidir. (3) Öğretmenin bilgi otoritesi olma rolünü zayıflatmak ve öğrencilerin akranlarının bilgi üretme becerisine güvenmelerini sağlamak için öğretmenlerin rehberliğinde tartışma etkinliğini yaptırmalıdır. (4) Öğrencilerin fikirlerini ve hipotezlerini kanıtlayabilmelerini teşvik etmelidir. Kloss (1994)’un bu tavsiyeleri özellikle farklı doğruların olabileceği fikrine katı bir biçimde direnç gösteren ve değişmez olarak kabul ettiği bilgi kalıpları arasında sıkışıp kalan öğrencileri bu sıkıntılı durumlarından kurtarmak için etkili olacaktır. Bu bağlamda direkt bilgi aktaran metinler daha az tercih edilmeli, gerçeğe ya da kurguya dayanan problemleri inceleyen, muhtemel senaryoları ele alan materyaller daha çok kullanılmalı. Ders içerikleri ile ilgili metinlerin gömülü olan bilgilerin ortaya çıkarılmasını sağlayan, bireyi eleştirmeye ve değerlendirmeye davet eden bir biçimde olması için bilginin bağlama gömülü olduğu edebiyattaki veya diğer sanatlardaki çeşitli öğelerinden faydalanılabilmelidir. Kesin doğrular içermeyen açık uçlu sorularla öğrencileri problemleri çözmeye sevk etmesinden ötürü ders işlenişlerinde örnek olay yaklaşımına ağırlık verilmelidir.

Bilginin ve öğrenmenin doğasına ait kabullerin eğitimsel değerini ortaya çıkaran bir başka boyut ise duygu ve inanç ilişkisidir. Bireyin duygusal özellikleri ve bu özellikleri kontrol edebilme başarısı eğitimsel verimi ve başarıyı etkileyecek bir durumdur. Bilgi anlayışının bilginin içeriğine ve bilginin kaynağına bağlı olarak duygular üzerinde etkisi olabilmektedir. Örneğin epistemik açıdan bilgide otoritelerin kabulü duygusal yönü olan bir seçimdir. Bireyin otorite konumundaki koyduğu kaynağa karşı olan duyguları bireyin bilgilenim tarzının şekillenmesinde önemli rol oynayabilecektir. Bunun yanında bireyin ifadelere ve fikirlere verdiği duygusal tepkiler onun epistemolojik anlayışı ile ilgili göstergeler içerebilmektedir. O halde bireyin duygusal gelişiminin kontrolünde ve değerlendirilmesinde epistemolojiye ait kabuller göz ardı edilmemelidir. Nitekim Önen ve Ulusoy (2014) öğrenmenin çabaya bağlı olduğu inancı ile duygusal zekânın “duygulardan faydalanma boyutu” arasında pozitif

yönde anlamlı, öğrenmenin yeteneğe bağlı olduğu inancı ile “duyguları ifade etme boyutu” arasında ise negatif yönde anlamlı bir ilişki olduğunu tespit etmiştir.

Bilginin yapısına ve edinilmesine ait görüşler öğrenme materyallerinde ve öğrenme sürecindeki eğitsel etkinliklerde farklılıklara neden olmaktadır. Bilhassa öğrencilerin sahip olduğu epistemolojik anlayışlar ile kullanılan öğretim materyallerinin ve alıştırmaların/etkinliklerin epistemik doğasının birbiriyle uyumsuz olması, bir çeşit “bilişsel uyumsuzluk” ortaya çıkarmaktadır. Bu uyumsuzluk, öğrenmeyi zorlaştırmakta, zihin karışıklığı, hayal kırıklığı ve kaygı duyma gibi bilişsel ve duygusal bazı olumsuzluklara neden olmaktadır (Romsan ve Mayer, 2018). Bu açıdan İlahiyat eğitiminde kullanılan öğretim materyallerinin ve öğrencilerden talep edilen araştırma ve ödevlerin öğretme ve öğrenme anlayışlarıyla uyumu göz ardı edilmemelidir. Öğretmenlerin benimsediklerini iddia ettiği öğretim yaklaşımına uygun materyal ve ödevleri tercih etmemesi ve öğrencilerin öğrenme biçimlerinin gerektirdiği performansın üzerinde veya altında performans gerektiren ödevlerle uğraşması eğitim hedeflerine ulaşmada sapmalara neden olacaktır.

Diğer sosyal bilimler alanlarından farklı olarak İlahiyat alanında kesin bilgilerden oluşan bir alanın mevcudiyeti ve muhafazası kaçınılmazdır. Bilginin ve bilmenin doğasına ilişkin anlayışlar konusunda İlahiyat alanına özgü durumun değerlendirilmesi açısından önemli bir çalışma dikkat çekmektedir. Alan kaynaklı farklılaşmaları göz önüne alan Peter vd. (2016) yükseköğrenim gören epistemik inançları gelişmiş olan bireylerdeki epistemik karmaşıklığı ele aldığı araştırmasında epistemik seviyeler olarak mutlakçılığı ve çoğulculuğu ayrı boyutlar olarak ele almayı önermektedir. Bu araştırmanın tespitlerine göre çoğulcu bilgi anlayışının bazı alanlarda ve bazı durumlarda öğrenmeyi zorlaştırıcı bir etkisi olabilmekte, dolayısıyla bu durumlar söz konusu olduğunda bu anlayışın (çoğulcu) askıya alınabilmesi gerekmektedir. Aynı şekilde bazen bilginin mutlaklığını kabul etmek de bireyin gelişmemiş epistemolojik seviyede olduğunu göstermez. Bilgide çoğulcu tavır bazen yol açtığı bilgi karmaşasından dolayı öğrenmeye karşı isteksizlik ve “bilişsel kapanma ihtiyacı” doğurabilir. İlahiyat alanı için örnek verecek olursak yüksek din eğitimi almış bir bireyin temel kaynak olarak Kur’ an-ı Kerim’i mutlak otorite görmesi epistemik anlayış seviyesi açısından bir problem olmaz iken belirli bir şahsın fikirlerini mutlak otorite kabul etmesi onun epistemik anlayış seviyesinin düşüklüğüne işaret olabilmektedir.

Sonuç

Öğretmenlik ve din hizmetleri gibi alanlarda istihdam edilen ilâhiyat mezunlarının mesleki ve toplumsal rolleri hesaba katıldığında onların tutarlı düşünme ve fikirlerini açıklama becerileri kazanamadan mezun olmaları kabul edilemez bir durumdur. Bu açıdan genel olarak bütün eğitim sistemimizin özel olarak ise din eğitiminin teorideki ve uygulamadaki problemlerini tartışırken dikkatleri paydaşların bilgi anlayışına çevirmek yapısal ve işlevsel bazı problemlerin çözümüne önemli katkılar sunabilecektir.

Toplumun bilgi üretme ve üretilen bilgiyi kullanılacak hale getirme beklentisini İlahiyatların tam olarak karşılayamamasının ve dini bilgi üretirken çıkmaza düşmesinin önemli sebeplerinden bazılarının bilgiye ilişkin anlayışlarla ve bilgiye ulaşma becerileriyle ilgili olduğu açıktır. Ancak yüksek din öğretiminin niteliksel olarak iyileştirilmesi sürecinde epistemolojik gelişimin ve bilgi akışını yönetebilme becerilerinin önemini vurgulamak yeterli değildir. “Geleneksel bilgi anlayışı şöyle idi... ancak artık çağdaş eğitimde bilgi anlayışları şöyle değişmiştir...” tarzındaki basit açıklamalar yapmak ya da basit kütüphane kullanımı becerileri kazandırmaya çalışmak yüksek din öğretiminin niteliğini arttırmak için yeterli olmayacaktır. Bu açıdan ders içeriklerinin, ders gereçlerinin, uygulanan öğretim yöntemlerinin hatta öğretim mekânlarının fiziki yapısının öğrencilerin sağlıklı bilgi anlayışı geliştirecek şekilde yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir. Bunun yanında yüksek din öğretiminde öğrencilere bilgi akışını yönetebilme becerilerini kazandırma hedefi onların bilginin doğasına ve bilmenin nasıl gerçekleştiğine dair anlayışlarını geliştirilme hedefinden bağımsız düşünülmemelidir.

İlahiyat eğitiminde bilginin doğrudan aktarımı üzerine tasarlanan bütün öğretim unsurlarının bilginin inşa edilebileceği –en azından bilginin keşfedilebileceği- bir düzende yeniden tasarlanması gerekmektedir. Ders içerikleri öğrencinin kendi öğrenmelerini yansıtan, gerçek hayata uyumlu ve daha fazla merak ve daha fazla öğrenme isteği uyandıran içeriğe dönüşmelidir. Bunun yanında ilâhiyat fakültelerinde araştırma ödevleri ve projeleri temel değerlendirme biçimi olarak kabul edilmeli, yazılı sınavlarda da sadece malumatların sınav kâğıtlarına aktarımı yerine bilgiyi değerlendirebilme, eleştirebilme ve yeniden inşa edebilme becerileri ölçülmelidir.

Yüksek din öğrenimi gören öğrencilerin bilgi anlayışlarına ve bilgi akışını yönetme becerilerine dair problemleri tartışmak suretiyle

Türkiye'deki yüksek din öğretiminin niteliksel iyileştirilme çabalarına katkıda bulunabilecek şu önerileri getirebilmek mümkündür:

(1) Bahsi geçen mevcut duruma göre yüksek din öğretimi sunan kurumlar, öğrencilerinin bilgi anlayışını geliştirmeyi ve onlara bilgi akışını yönetme becerileri kazandırmayı kendine misyon olarak seçmelidir.

(2) İlahiyat eğitiminin hedefleri sağlıklı bilgiye yönelik kavramsal ve teknik becerileri kazandırmaya yönelik olarak yeniden gözden geçirilmelidir.

(3) İlahiyat eğitiminde bilgi aramanın sadece teknik becerisine odaklanmak yerine bilgiye erişme sürecinde, en iyi kaynakları bulmak için literatürü değerlendirmenin entelektüel becerilerini geliştirmeye odaklanılmalıdır.

(4) Hem akademisyenler hem de öğrenciler din ile ilgili bilgi alanının önemli ölçüde belirsizlik içermesini endişe verici olarak görmekten vazgeçmelidir. Paydaşlar, din öğretiminde belirsiz alanların varlığını inanç açısından şüphenin ve zihin karışıklığının kaynağı olarak görmek yerine, bireylerin yeteneklerinin ortaya çıkmasını dolayısıyla da insanlığın gelişimini sağlayan bir itici güç olarak görmelidir.

(5) Ders içerikleri ve hedef kazanımlar yorumlanmış bilginin mutlak bilgi olarak görülmesini engelleyecek biçimde düzenlenmelidir.

(6) Öğrencilere bilgiyi açık bir biçimde sunmak yerine onlara bilgiyi bağlama gömülü ve yalın olmayan (örtük-ilişkisel) bir biçimde sunmalıdır. Bunun için düz metinler yerine kurgu ya da çok anlamlılık içeren edebi türlerden faydalanılmalıdır.

Kaynakça

- Aldemir, Ahmet. “Bilgiye Erişimde Yeni Yollar: Bilgi Okuryazarlığı”. *Bilgiye Erişimde Değişen Yollar ve II. Tıbbi Bilgi Yönetimi ve Teknolojileri Sempozyumu* (25-26 Eylül 2003). Ankara: ÜNAK, 2007. Erişim 07 Temmuz 2020. <http://kaynak.unak.org.tr/bildiri/unak03/u03-29.pdf>
- Aydın, Muhammet Şevki. *Din Eğitimi Bilimi*. İstanbul: Kimlik Yayınları, 2017.
- Bayraklı, Bayraktar. “Din Eğitimi İhtimal İlkesi”. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 1(1994), 1-20.
- Beghetto, Ronald A.. “Correlates of Intellectual Risk Taking in Elementary School Science”. *Journal of Research in Science Teaching* 46 /2 (2009), 210–223. Erişim 26 Eylül 2018. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1002/tea.20270>
- Bundy, Alan. “Information Literacy: The Key Competency for the 21st Century”. *Proceedings of the IATUL Conferences*. Paper 5 (1998). Erişim 22 Aralık 2017. <http://docs.lib.purdue.edu/iatul/1998/papers/5>
- Câbirî, Muhammed Abid. *Arap- İslam Siyasal Akli*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2. Basım, 2001.
- Deryakulu, Deniz. “Üniversite Öğrencilerinin Öğrenme ve Ders Çalışma Stratejileri İle Epistemolojik İnançları Arasındaki İlişki”. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 38/10 (2004), 230-249.
- Doğan, Özgür Kıvılcın. *Mesleğe Yeni Başlayan Fen Öğretmenlerinin Pedagojik Ve Epistemolojik İnançları ve Sınıf İçi Uygulamaları: Boylamsal Durum Çalışması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Doğan, Recai. “İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Anlayışı Nasıl Olmalıdır”. *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır*. ed. Süleyman Akyürek. 351-369. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Dweck, Carol. S. & Leggett, Ellen L. “A Social-Cognitive Approach to Motivation and Personality”. *Psychological Review* 95 (1988), 256-273.
- Ergün, Mustafa. *Eğitim Felsefesi*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Ev, Halit. *Türkiye’deki Yüksek Din Öğretimi Kurumları Programlarının Öğretmen Yetiştirme Bakımından Değerlendirilmesi*. İzmir: Dokuz Eylül

Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.

Gül, Ali Rıza. "Yüksek Din Eğitimi Kurumlarında Değişim ve Yenilenmenin Gerekçeleri". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* V (2016), 7-38.

Hofer, Barbara K.. "Epistemic Cognition As a Psychological Construct: Advancements and Challenges". *Handbook Of Epistemic Cognition*. ed. Jeffrey A. Greene vd.. 19-38. New York: Routledge, 2016.

Hofer, Barbara K. & Pintrich Paul R. "the Development of Epistemological Theories: Beliefs About Knowledge and Knowing and Their Relation to Learning". *Review of Educational Research* 67/1 (1997), 88-140.

Horton, Forest W.. *Understanding Information Literacy: A Primer*. Paris: UNESCO, 2008.

İnam, Ahmet. "Epistemiyatri Kapısını Aralarken", *Bilgi Felsefesi*, ed. Betül Çotuksöken & Ahu Tuncel. 51-75, İstanbul: Heyamola Yayınları, 2010.

Kloss, Robert. J.. "A Nudge is Best: Helping Students Through The Perry Scheme Of Intellectual Development". *College Teaching* 42/4 (1994), 151-158. Erişim 18 Eylül 2019. <http://Www.Jstor.Org/Stable/27558677>

Köylü, Mustafa. "Türkiye ve Batı Ülkelerinde Yüksek Din Öğretimi: Niteliksel Bir Karşılaştırma". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/3 (2018), 261-278.

Kurbanoğlu, Serap. "Bilgi Okuryazarlığı: Kavramsal Bir Analiz". *Türk Kütüphaneciliği* 24/4 (2010), 723-747.

Lloyd, Annemaree. *Information Literacy Landscapes: Information Literacy In Education, Workplace and Everyday Contexts*. Oxford, Cambridge, New Delhi: Chandos Publishing, 2010.

Lombard, Emmett. "Information Fluency: Not Information Literacy 2.0". *The Journal of Academic Librarianship* 42 (2016), 281-283.

Lombardi, Marilyn M.. "Authentic Learning For The 21st Century: An Overview". *Educase Learning Initiative*. ed. Diana G. Oblinger, 2007. <http://alicechristie.org/classes/530/EduCause.pdf>.

Moore, William S.. "Student and Faculty Epistemology in the College Classroom: the Perry Schema of Intellectual and Ethical Development". *Handbook of College Teaching: Theory and Applications*. ed. K. W. Prichard & R. M. Sawyer. 45-67. Wesport, CT: Greenwood Press, 1994.

◆ Niteliksel İyileştirme Süreçlerinde Yüksek Din Öğretiminde 'Bilgi Anlayışı' ve 'Bilgi Akışı' Üzerine Bazı Değerlendirmeler

- Nazıroğlu, Bayramali. *Türkiye'de İlahiyat Eğitimi*. Rize: Sts Yayınları, 2016.
- Özakupınar, Yılmaz. *Öğrenme: Verimli Zihinsel Çalışmanın Psikolojik Koşulları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 8. Basım, 2016.
- Özalp, Ahmet. *Din Eğitiminde Bilgi Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Özbay, Hatice E. *Ortaokul Öğrencilerinin Akademik Başarılarının Bilimsel Epistemolojik İnançlar ve Zihinsel Risk Alma Davranışları İle İlişkisinin İncelenmesi*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Pajares, Frank. & Graham, Laura. "Formalist Thinking And Language Arts Instruction: Teachers' and Students' Beliefs About Truth and Caring in the Teaching Conversation". *Teaching and Teacher Education* 14/8 (1998), 855-870.
- Richardson, Virginia. "The Role of Attitudes and Beliefs in Learning To Teach. Handbook of Research on Teacher Education". *Handbook of Research on Teacher Education*. ed. J. Sikula. 102-119. New York: Macmillan, Second Edition, 1996.
- Rosman, Tom. vd. "Measuring Psychology Students' Information-Seeking Skills in a Situational Judgment Test Format: Construction and Validation Of The PIKE-P Test". *European Journal of Psychological Assessment* 32 (2016), 220-229. Doi: 10.1027/1015-5759/A000239.
- Schommer, Marlene. "Effects of Beliefs About the Nature of Knowledge on Comprehension". *Journal of Educational Psychology* 82/3 (1990), 498-504.
- Scraw, Gregory. & Olafson, Lori. "Teachers' Epistemological World Views and Educational Practices". *Issues in Education* 8/2 (2002), 99-149.
- Shalaby, Ahmad. *History of Muslim Education*. Beirut: Dar el-Kashshaf Publishing, 1954.
- Şafak, Esra. *İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyelerinin Derse Hazırlanma Anlayışlarının Değerlendirilmesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Tan, Charlene. *Islamic Education and Indoctrination: The Case in Indonesia*. New-York: Routledge, 2011.
- Tan, Charlene. "Introduction". *Reforms in Islamic Education: International Perspectives*. ed. Charlene Tan. 1-15. London & New-York: Bloomsbury

Academic, 2015.

- Watt, W. Montgomery. *Müslüman Aydın Gazâlî Hakkında Bir Araştırma*. çev. Hanifi Özcan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017
- Wood, Edward J.. "Review Problem-Based Learning". *Acta Biochimica Polonica* 51/2 (2004). XXI-XXVI.
- Van Der Yen, J. A. (2000). "Multiculturalism in Education: Politics of Recognition". *International Journal of Education and Religion* 1(1), 19-46.
- Yiğit, Ahmet. *Öğrenci ve Öğretim Elemanlarının Görüşlerine Göre İlahiyat Lisans Programının Amaçlarının Değerlendirilmesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Yüksek Öğretim Kurumu (YÖK). "Haberler". Erişim 02 Haziran 2019. <https://www.yok.gov.tr/Sayfalar/Haberler/agri-dijital-donusum-tanitim-toplantisi.aspx>

**İlk Mevzûât Kitaplarından *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr*
ve Müellifi Cûzekânî (öl. 543/1148)**

One of the First Books of the Literature of Mawdûât *al-Abâtîl wa'l-manâkîr*
wa'l-sihâh wa'l-mashâhîr and its Author al-Jawzaqânî (d. 543/1148)

Kadir SEKMEN

Doktora öğrencisi, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Hadis Anabilim Dalı

PhD student, Marmara University, Faculty of Theology,

Department of Hadith,

İstanbul/ Turkey

k.sekmen69@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-8685-8777

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 17 Ağustos / August 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Ocak/ January 2022

DOI: 10.53683/gifad.983939

Atıf / Citation: Sekmen, Kadir. "İlk Mevzûât Kitaplarından *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr* ve Müellifi Cûzekânî (öl. 543/1148)/ One of the First Books of the Literature of Mawdûât *al-Abâtîl wa'l-manâkîr wa'l-sihâh wa'l-mashâhîr* and its Author al-Jawzaqânî (d. 543/1148)". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*,11/21 (Ocak/January 2021/1):51-105. DOI: 10.53683/gifad.983939

İntihal: Bu makale, özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad>

Mail: ilahiyyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyatFakültesi /Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Hadis ilminin en önemli amaçlarından biri, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) izafe edilen rivayetlerin sıhhatini ortaya koymaktır. Bu amacı yerine getirmek için oluşan eser türlerinden biri de mevzûât literatürüdür. Zira bu alanda yazılan kitapların temel hedefi, Allah Resûlü adına uydurulmuş hadisleri tespit etmektir. Bu çalışmada, mevzûât kitaplarının ilklerinden olan "*el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr*" ve müellifi Cûzekânî, önceki kitaplarla/müelliflerle ilişkileri ve sonraki eserlere etkileri bağlamında incelenecektir.

Mevzûât alanındaki en önemli yazarlardan olan İbnü'l-Cevzî, "*el-Mevzûât*"'ını oluştururken Cûzekânî'nin *el-Ebâtîl*'inden çokça yararlanmış ve bazı açılardan bu eserden etkilenmiştir. İbnü'l-Cevzî'nin eserinin sonraki mevzûât kitaplarının gelişimindeki büyük etkisi ve bu kitapların temel kaynağı konumunda olduğu düşünüldüğünde, Cûzekânî'nin alandaki eserleri doğrudan ve dolaylı şekilde etkilediği ve bu eserlere kaynaklık ettiği söylenebilir. Cûzekânî ve *el-Ebâtîl*'inin mevzûât literatüründeki yerinin ortaya konulması, söz konusu literatürün oluşum ve gelişiminin daha iyi anlaşılmasını sağlayacağından hadis ilmi için önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Cûzekânî, *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr*, Mevzûât, fi hilâfi zâlik, Tenkit.

Abstract

One of the main purposes of the science of hadith is to prove the authenticity of the narrations attributed to the Prophet Muhammad (pbuh). Literature of the forgeries (mawdûât) is one of the types of works which aim to perform this purpose. Yet the main purpose of the books written in this field is to determine the narrations fabricated in the name of Prophet. This study examines one of the first books of the forged literature, "*al-Abâtîl wa'l-manâkîr wa'l-sihâh wa'l-mashâhîr*" written by al-Jawzaqânî in the context of the connection between the previous books and the writers and the impact of the later literature.

Ibn al-Jawzî -one of the most important writers in this field- greatly benefited from al-Jawzaqânî's *al-Abâtîl* and in some ways was impressed from this book. While Ibn al-Jawzî's book is one of the most influential work on the improvement of the forged literature and the basic source of these books then, it can be said that al-Jawzaqânî, directly and indirectly influenced the works on this field and was the source of these books. Determination of al-Jawzaqânî and his work *al-Abâtîl*'s standing in the forged literature (mawdûât), posses importance in the science of hadith, enabling the better understanding of the formation and development of this

literature.

Keywords: Hadith, al-Jawzaqânî, *al-Abâtil wa'l-manâkîr wa'l-sihâh wa'l-mashâhîr*, Mawdûât, fî khilâf dhâlik, Criticism.

Extended Summary

The main source of Islâm after the Qur'ân is Sunnah/the Hadith. In general, it can be said that the hadîths expressing the khabars/reports attributed to the Prophet (pbuh) are largely preserved. However, this does not mean that there are no hadîths fabricated under the name of Prophet (pbuh). That is, behind the scenes of people's fabrication of hadîths, there is a search for support by people or groups in order to accept their own views. Naturally, the first source on which these people base their opinions is the Qur'ân. However, the memorization of the Qur'ân by Muslims and recording it in writing ensured that the originality of the Qur'ân was preserved and transmitted to the next generations in a mutâwatîr/concurrent manner. This situation prevented those who interpreted some verses in line with their own views from making up verses in cases where the interpretation was not sufficient. Thus, those who felt the need to support their own views sought another authority on which to base their views. At this point, they found the hadîths, which they accepted it as the main source after the Qur'ân. The hadîths do not have been enough for these people to support their views, because they took advantage of the fact that almost all of them were transmitted as âhâd and started to fabricate hadîths. As a result of this, many hadîths were fabricated for various reasons such as group bias, hostility to Islâm, the desire to serve Islâm, and personal aim, which cannot be accepted as excuses.

When hadîth fabrication emerged as a historical fact, Islâmîc scholars took action and took different measures to detect such hadîths and to prevent hadîth fabrication activities. At the beginning of these measures was questioning who the hadîth narrators were and from whom they received the hadîths which they narrated. This interrogation process has given birth to the isnâd system, which developed in a short time and gained an indispensable position in the evaluation of hadîths in terms of evidence. Thus, after the emergence of fabricated hadîths, the narrations without isnâds have been disregarded and the accuracy of the narrations has been tried to be revealed within the framework of the isnâds/narrators. As a result of the increasing continuation of the isnâd researches, the narrator-based duafâ, jarh-ta'dîl and 'ilal books were formed, and then the mawdû'ât literature, which took the duafâ books as a source at the first stage and

which included such hadîths as one of the measures taken against fabricated hadîths, emerged.

In many lists in which the works written in the mawdû'ât literature are generally presented, the names of Ibn al-Kayserânî (d. 507/1113) and Ibn al-Jawzî (d. 597/1201) are mentioned in succession. However, al-Jawzaqânî (d. 543/1148), who was among these two scholars and was one of those who directly or indirectly influenced the next mawdû'ât books, seems to have been ignored. Studies on al-Jawzaqânî and *al-Abâtîl wa al-manâkîr wa al-sihâh wa al-mashâhîr* are also few. In this study, which is based on *al-Abâtîl* and its author, al-Jawzaqânî, which does not seem to come to the fore much in this direction. First of all, information about al-Jawzaqânî is presented. Because the way to understand a work correctly is through its author. Thus, it is aimed to better and easier to understand *al-Abâtîl*, which has been revealed from what kind of thought structure. After making an introduction to the understanding of the work with the information about al-Jawzaqânî, the information presented about *al-Abâtîl* and the position of the work in the mawdû'ât literature are emphasized.

Some of the questions to be answered in this article are: Who is al-Jawzaqânî? What kind of mindset does he have? What is the role of al-Jawzaqânî's mindset in the judgments he gives about the narrations? What is the reason for al-Jawzaqânî's criticism by other scholars? What is the accuracy of these criticisms? What are the differences seen in the works when passing from duaîfâ and jarh-ta'dîl literature to the mawdû'ât literature? What effects and contributions did the two mentioned literatures have on al-Jawzaqânî's *al-Abâtîl*? What are the methods that al-Jawzaqânî uses while criticizing the narrations in his *al-Abâtîl*? What are the characteristics of *al-Abâtîl*? Is *al-Abâtîl* the first work of mawdû'ât literature? In what ways does it have the distinction of being the first? Did *al-Abâtîl* influence the subsequent mawdû'ât books, and if so, how did it influence? What is the place of *al-Abâtîl* in the mawdû'ât literature?

In this article, it is revealed that al-Jawzaqânî, who continued his scientific development in Hamadan and Baghdad, which were the important science centers of his time, adopted the attitude of Ahl al-hadîth, which formed a belief and fiqh approach based on hadîths. It has been determined that the Ahl al-hadîth approach, which al-Jawzaqânî adopted as a general tendency, influenced the judgments he gave to the narrations in *al-Abâtîl*. Accordingly, he rejects the narrations that oppose the Ahl al-hadîth approach; He is inclined to accept -though problematic- narrations that

openly support it. Thus, he acted mutasāhil/lax transmitter while accepting the narrations compatible with the approach in question; he adopted a mutashaddid/excessive transmitter attitude while rejecting the problematic narrations opposed to it. In addition to this attitude, it has been emphasized that al-Jawzaqānī's choice of preference when there is the possibility of *jam' and ta'lif* among the narrations caused him to be exposed to some criticism. In this respect, it has been demonstrated once again that the rulings regarding the soundness of hadīths are ijtihād.

Some of the determinations made about the importance of al-Jawzaqānī's *al-Abātīl* are as follows: It is the first book based on a method in which the narrations are criticized based on its opposition to the Sunnah. In the mawdū'āt literature, it is the first mawdū'āt book in which evaluations based on content criticism are made, the narrations in it are selected and created by the author's own rules without being limited to any work, written on the basis of the subject, the narrations in it (almost all) are transmitted with the promissory notes of the author, and partial generalist evaluations are made. It has a direct and indirect effect on the development of the literature of mawdū'āt, and indirectly through Ibn al-Jawzī's *al-Mawdū'āt*, and with this feature, it is the source of the mawdū'āt books.

Giriş*

İslâm dininin iki temel kaynağını Kur'an ve sünnet/hadis oluşturmaktadır. Genel olarak Hz. Peygamber'e izafe edilen haberleri ifade eden hadislerin büyük oranda korunduğu söylenebilir. Ancak bu durum, O'nun (s.a.s.) adına uydurulan hadislerin olmadığı anlamına gelmemektedir. Şöyle ki kişilerin hadis uydurmasının perde arkasında genel olarak kişi veya kesimlerin kendi görüşlerini kabullendirmek için dayanak aramaları yatmaktadır. Tabii olarak bu kişilerin görüşlerini dayandıracakları ilk kaynak Kur'an'dır. Ancak Kur'an'ın müslümanlar tarafından ezberlenmesi ve yazılı olarak kayıt altına alınması, Kur'an'ın orijinalliğinin korunarak sonraki nesillere mütevâtir bir şekilde intikal etmesini sağlamıştır. Söz konusu durum, bazı âyetleri kendi görüşleri doğrultusunda yorumlayanların, yorumlamanın yetmediği durumlarda âyet uydurmalarına engel olmuştur. Böylece kendi görüşlerini destekleme gereksinimi duyanlar, görüşlerini dayandırabilecekleri başka bir otorite arayışına girişmişlerdir. Bu

* Bu makale "Mevzûât Literatürünün Doğuşu -Cûzekânî Örneği- (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020)" başlıklı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

noktada müslümanların Kur'an'dan sonraki temel kaynak olarak kabul ettikleri hadisleri bulmuşlardır. Bu kişilere kendi görüşlerini desteklemek için hadisler ve bu hadisler üzerinden yaptıkları yorumlar yeterli gelmemiş olmalı ki tamamına yakınının âhâd olarak nakledilmesinin verdiği avantajı da kullanarak hadis uydurma işine girişmişlerdir.¹ Bunun neticesinde Allah Resûlü'nün "Kim benim adıma (bilerek) yalan söylerse cehennemdeki yerini hazırlasın" şeklindeki uyarısına² rağmen grup tarafgirliği, İslâm düşmanlığı, İslâm'a hizmet etme arzusu, şahsi çıkar sağlama gibi mazeret olarak kabul edilemeyecek çeşitli sebeplerle³ kasıtlı veya kasıtsız, iyi veya kötü niyetle birçok hadis uydurulmuştur.

Uydurulan hadislerin varlığı İslâm âlimlerini harekete geçirmiş, bu tür hadislerin tespit edilmesi ve hadis uydurma faaliyetlerinin engellenmesi için farklı tedbirler alınmıştır.⁴ Bu tedbirlerin başında hadis rivayet edenlerin kim olduklarının ve rivayet ettikleri hadisleri kimlerden aldıklarının sorgulanması yer almıştır. Bu sorgulama işlemi de kısa zamanda gelişen ve hadislerin sübut açısından değerlendirilmesinde vazgeçilmez bir konum kazanan isnad sistemini doğurmuştur.⁵ Böylece uydurma hadislerin ortaya

¹ Fırkaların kendi görüşlerini desteklemek için Kur'an ve sünnete başvurmalarına, bunun yeterli görülmemesi üzerine âyet ve hadisleri kendi görüşlerine uyacak şekilde yorumlamaya başlamalarına, en nihayetinde de kendi görüşlerine uygun hadisler üretmelerine/uydurmalarına dair bk. Muhammed Acâc el-Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2. Basım, 1408/1988), 188; M. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler (Menşe'i - Tanıma Yolları - Tenkidi)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 9. Basım, 2015), 27.

² Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001), "İlim", 38; "Cenâiz", 33; "Enbiyâ", 50; "Edep", 109; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabîyye - Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1991), "Mukaddime", 9-10; "Zühd", 72; Süleyman b. el-Eş'as Ebü Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, nşr. Muhammed Avvâme (Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye - Müessesetü'r-Reyyân - Mektebetü'l-Mekkiyye, 1419/1998), "İlim", 4; Ebü İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh (Sünenü't-Tirmizî)*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir vd. (b.y.: y.y., ts.), "İlim", 8, 13; "Fiten", 70.

³ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzûât*, nşr. Nureddin b. Şükrü b. Ali Boyacılar (Riyad: Mektebetü Edvâi's-Selef, 1418/1997), 1/18-35; Ali b. Muhammed b. Ali İbn Arrâk, *Tenzîhü's-şerî'ati'l-merfû'a 'ani'l-ahbâri'l-şeni'ati'l-mevzû'a*, nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf-Abdullah Muhammed es-Siddîk (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/11-16; Kandemir, *Mevzû Hadisler*, 27-61; Abdülfettâh Ebü Gudde, *Lemehât min târîhi's-sünne ve 'ulûmi'l-hadis* (Beyrut: Mektebü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1404/1984), 46-71; *Mevzû Hadisler*, çev. Enbiya Yıldırım (Ankara: Takdim Yayınları, 2020), 99-137; Ömer b. Hasan Osman Fellâte, *el-Vaz' fi'l-hadis* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1437/2016), 1/307-391.

⁴ Kandemir, *Mevzû Hadisler*, 93-169.

⁵ Tâbiündan Muhammed b. Sîrîn'in (öl. 110/729) "İsnaddan sormazlardı. Fitne vuku bulunca 'bize râvilerinizin isimlerini söyleyin' dediler. Ehl-i sünnete bakılıp onların hadisleri alınır; ehl-i

çıkmasının akabinde senedsiz rivayetlere itibar edilmemiş ve senedler/râviler çerçevesinde rivayetlerin doğruluğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Sened araştırmalarının artarak devam etmesinin sonucunda râvi esaslı duafâ, cerh-ta'dîl ve ilel kitapları teşekkül etmiş, ardından kendine ilk aşamada duafâ kitaplarını kaynak alan ve uydurma hadislerle karşı alınan tedbirlerden biri olarak bu tür hadisleri bünyesinde toplayan mevzûât literatürü ortaya çıkmıştır.

Mevzûât literatüründe yazılan eserlerin genel olarak sunulduğu birçok listede, çoğunlukla ilk sırada İbnü'l-Kayserânî (öl. 507/1113) ile İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) isimleri peş peşe zikredilmiştir. Ancak bu iki âlim arasında yer alan ve kendinden sonraki mevzûât kitaplarını doğrudan ve dolaylı olarak etkileyenlerden biri olan Cûzekânî (öl. 543/1148) göz ardı edilmiş gibidir.⁶ Cûzekânî ve *el-Ebâtîl* hakkındaki incelemeler de azdır.⁷ Bu doğrultuda fazla ön plana çıkmadığı anlaşılan *el-Ebâtîl* ve müellifi Cûzekânî üzerinden hareket eden bu çalışmada, öncelikle Cûzekânî hakkında bilgiler sunulacaktır. Zira bir eserin doğru bir şekilde anlaşılmasının yolu, müellifinden geçmektedir. Böylece nasıl bir düşünce yapısından neşet ettiği ortaya konulan *el-Ebâtîl*'in, daha iyi ve kolay anlaşılması hedeflenmektedir. Cûzekânî hakkındaki bilgilerle eserin anlaşılmasına giriş yaptıktan sonra *el-Ebâtîl* hakkında sunulan bilgilerle eserin mevzûât literatüründeki konumu üzerinde durulacaktır.

1. Cûzekânî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Görüşleri

1.1. Cûzekânî'nin Hayatı/Kimliği

Tam adı Ebû Abdullah Hüseyin b. İbrahim b. Hüseyin b. Cafer el-Cûzekânî el-Hemedânî⁸ el-Kürdî'dir.⁹ Günümüzde Batı İran'da yer alan

bid'ate bakılıp onların hadisleri alınmazdı" (Müslim, "Mukaddime", 15) şeklindeki sözü bu bağlamda kayda değerdir.

⁶ Cûzekânî'nin zikredilmediği örnek listeler için bk. Mustafa es-Sibâî, *es-Sünne ve mekânâtühâ fi't-teşrî'el-İslâmî* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1398/1978), 121-122; Ali Osman Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1983), 66; Yavuz Ünal, *Cumhuriyet Türkiye'si Hadis Çalışmaları* (Samsun: ETÜT Yayınları, 1997), 38; Muhammed b. Abdülbâkî ez-Zürkânî, *Şerhu'l-Manzûmeti'l-Beykûniyye fi mustalahi'l-hadîs*, nşr. Abdullah Sirâcüddîn (Halep: Mektebetü Dâri'l-Felâh, 1430/2009), 182-184; H. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2015), 330-333; Saffet Sancaklı, *Sünneti Doğru Anlamak* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 5. Basım, 2017), 316-317.

⁷ Kadir Sekmen, *Mevzûât Literatürünün Doğuşu*, 10, 12-14.

⁸ Ebû Abdullah Hüseyin b. İbrahim el-Cûzekânî, *el-Ebâtîl ve'l-menâkir ve's-sihâh ve'l-meşâhîr*, nşr. Abdurrahman b. Abdülcebâr el-Ferîvâî (Riyad: Dâru's-Sumey'î, 3. Basım, 1415/1994), 1/16; Abdürrezzâk b. Abdülkadir Geylânî, *el-Erbâ'üne'l-Geylâniyye*, nşr. Züheyr eş-Şâvîş (b.y.: el-Mektebü'l-İslâmî, 1421/2000), 9; Şihâbüddîn Yâkût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*

◆ İlk Mevzûât Kitaplarından *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr* ve Müellifi Cûzekânî (öl. 543/1148)

Hemedan eyaletine bağlı bir köyün veya Hulvân¹⁰ taraflarında ikamet eden Kürtlerden oluşan bir kabilenin¹¹ adı olan Cûzekân hakkındaki farklı telaffuzlardan dolayı yukarıda tam ismi verilen müellif, Cûzekânî, Cevrekânî, Cevzekânî, Cûrekânî, Cûzkânî, Cûrkânî, Cûzekî ve Cûzcânî gibi farklı nisbelerle anılmıştır.¹² *el-Ebâtîl* muhakkiki Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Ferîvâî, zikredilenler arasında meşhur nisbenin Cûzekânî olduğuna dair bilgi vermesine rağmen Beşşâr Avvâd ve Muallimî'nin (öl. 1966), Zehebî'nin iki kitabı ve başka müelliflere ait birkaç kitaptaki yazılışlar üzerinden yaptıkları tespitleri ve *el-Ebâtîl*'in mahtût iki nüshasındaki yer alış şeklini gerekçe göstererek Cevrekânî nisbesini tercihe şayan bulmaktadır.¹³ Ancak adı geçen iki âlimin birkaç kitaptaki ibarelerden hareketle sundukları deliller, nisbelerden birini diğerine tercih etmek için yeterli değildir. Zira kaynaklarda nisbeler birçok sebebin etkisiyle farklı şekillerde geçmektedir. *el-Ebâtîl*'in mahtût iki nüshasında ise müellifin nisbesi iddianın aksine Cûzekânî olarak yer almaktadır.¹⁴ Ayrıca Yâkût el-Hamevî'nin (öl. 626/1229) *Mu'cemü'l-büldân*'ında köyün isminin Cûzekân olarak geçmesi,¹⁵ en doğru nisbenin Cûzekânî olduğuna dair meşhur kanaati desteklemektedir.¹⁶

Âlimler genel itibariyle doğdukları yere nisbet edilirler. Bu bağlamda

(Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1397/1977), 2/184; Salâhuddîn Halil b. İzziddîn Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/2000), 12/195.

⁹ Kürtlerden oluşan bir kabileye nisbet edilen ve başka bir ırka mensup olduğuyula ilgili herhangi bir bilgiye tarafımızca rastlanılmayan Cûzekânî'nin Kürt asıllı olduğuna dair bk. Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtezâ *ez-Zebîdî, Tâcü'l-'arûs min cevâhîri'l-kâmûs*, nşr. Mustafa Hicâzî (b.y.: Hukûmetü'l-Kuveyt, 1409/1989), 25/126.

¹⁰ Bağdat'ın 190 km. kuzeydoğusunda Kasrîşîrin ile Kirind arasında yer alan bir şehirdir. Günümüzde Irak sınırları içerisinde kalan Irâk-ı Arap ile İran sınırları içerisinde kalan Irâk-ı Acem sınırında kurulmuştur. Bk. Tahsin Yazıcı, "Hulvân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/345. Bu bilgilere göre Hulvân şehrinin Hemedan'ın hemen Batı'sında yer aldığı söylenebilir.

¹¹ Cûzekânî'nin böyle bir kabileye nisbet edildiğine dair bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/184; Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Esir, *el-Lübâb fi tehzîbi'l-ensâb* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsenâ, ts.), 1/307; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 25/126.

¹² Sekmen, *Mevzûât Literatürünün Doğuşu*, 17-18.

¹³ Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Ferîvâî, "Mukaddime", *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr*, mlf. Ebü Abdullah Hüseyin b. İbrahim el-Cûzekânî (Riyad: Dâru's-Sumey'î, 1415/1994), 1/68-71.

¹⁴ Muhakkikin de bunu belirttiğine ve *el-Ebâtîl*'in tahkiki neşrine eklediği mahtût nüshaların ön yüzlerinde nisbenin açıkça Cûzekânî olarak geçtiğine dair bk. Ferîvâî, "Mukaddime", 1/68, 103, 106.

¹⁵ Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/184.

¹⁶ En nihayetinde zikredildiği zaman kimin kastedildiği anlaşıldığından dolayı Cûzekânî ve Cevrekânî nisbelerinin herhangi birinin kullanılmasında kanaatimize göre bir sakınca yoktur.

başka bir yere nisbet edilmeyen müellif, büyük ihtimalle Cûzekân'da doğmuştur. Cûzekânî'nin, doğum yılı hakkında kesin bilgilere rastlanılmamıştır. Buna rağmen Cûzekânî'nin 543/1148 yılında vefat etmesi, hocaları arasında en erken 500/1106-1107 yılında vefat edenlerin bulunması, Cûzekânî'nin ilme erken yaşlarda başlaması, o dönemdeki çocukların on beş-yirmi yaşlarında ilim tahsiline başladıkları gibi karinelere hareketle ve Muhammed Mustafa el-A'zamî'nin (öl. 2017) doğum yılı bilinmeyen kişinin en erken vefat eden hocasının vefat yılından yirmi yıl çıkarıp ulaşılan yıla altmış beş yıl ekleyerek vefat yılına yakın bir yıl tahmininde bulunmak¹⁷ şeklindeki yöntemi¹⁸ dikkate alındığında Cûzekânî'nin 480/1087-1888 ile 485/1092-1093 yılları arasında doğduğunun kuvvetli bir ihtimal haline geldiği söylenebilir.¹⁹

Vefatı hakkında dikkate alınacak seviyede bir ihtilafa rastlanılmayan Cûzekânî, 16 Recep 543/30 Kasım 1148 tarihinde rihle yaptığı yegâne yer olarak bilinen Bağdat'tan çıktıktan sonra yolculuğu esnasında vefat etmiştir.²⁰ Nerede öldüğü bilinmeyen Cûzekânî'nin V./XI. yüzyılın son çeyreğinden VI./XII. yüzyılın yarısına kadar bir hayat sürdürdüğünden bahsedilebilir.

1.2. Cûzekânî'nin İlmî Kişiliği

el-Ebâtîl muhakkiki Ferîvâî, Cûzekânî'nin yaşadığı dönemdeki Hemedan gibi ilim merkezlerinde bulunan ilim adamlarının, çocuklarının küçük yaşlardan itibaren ilimle meşgul olmalarına önem verdiklerinden bahseder. Ayrıca Cûzekânî'nin en meşhur eseri olan *el-Ebâtîl*'de Hemedan'daki hocalarından nakilleri olduğunu söyleyip onun ilme erken yaşlarda başladığına işaret eden ifadelerde bulunur.²¹ Söz konusu eserinde,

¹⁷ Bu bakış açısının, vefat yılı bilinen kişinin vefat yılından altmış beş yıl çıkararak onun doğum yılına dair yakın bir tahminde bulunmak şeklinde bir tarafı vardır.

¹⁸ Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Dirâsât fi'l-hadîsi'n-nebevî ve târîhi tedvînihi* (Riyad: Şirketü't-Tibâati'l-'Arabîyye, 3. Basım, 1401/1981), 1/85-86.

¹⁹ Detaylı bir değerlendirme için bk. Sekmen, *Mevzûât Literatürünün Doğuşu*, 20-24.

²⁰ Muhammed b. Abdülganî el-Bağdâdî İbn Nukta, *Tekmiletü'l-İkmâl*, nşr. Abdülkayyum Abdürabinnebi - Muhammed Salih Abdülaziz el-Murâd (b.y.: Mektebetü 'Arabîyyeti's-Suûdiyye, 1408/1987), 2/185-186; Cemâlüddîn Muhammed b. Said İbnü'd-Dübey'sî, *Zeylû Târîhi Medîneti's-selâm*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1427/2006), 3/164; Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 20/178; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1410/1990-1421/2000), 37/141. Ayrıca bk. Sekmen, *Mevzûât Literatürünün Doğuşu*, 24-25.

²¹ Ferîvâî, "Mukaddime", 1/30-31.

◆ İlk Mevzûât Kitaplarından *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr* ve Müellifi Cûzekânî (öl. 543/1148)

birçok hocadan hadis aktaran babasından on dört rivayette bulunması²² da bu bilgilere eklendiğinde, onun ilimle iştigal eden bir aileden geldiği, ilme erken yaşlarda başladığı ve ilmî bir ortamda yetiştiği söylenebilir.

Hemedan'ın Cûzekânî'nin yaşadığı dönemin önemli ilim merkezlerinden biri olması,²³ onun başka yerlere az rihle yapmasıyla sonuçlanmıştır. Nitekim talebelerin ve hocaların daha çok ilim merkezlerine rihle yaptığı düşünüldüğünde, Cûzekânî'nin böyle bir merkezden çıkmaması normal karşılanabilir. Kaynaklar tarandığında Cûzekânî'nin Hemedan dışında sadece Bağdat'ta bulunduğu dair bilgilerin varlığı da durumu daha açık hale getirmektedir. Böylece Cûzekânî'nin Hemedan'da belli bir ilmî seviyeye ulaştıktan sonra dönemin önemli ilim merkezlerinden biri olan Bağdat'a²⁴ gittiğini²⁵ ve ilmî faaliyetlerine orada devam ettiğini söylemek yanlış olmasa gerektir. Önde gelen biyografi yazarlarından Safedî'nin (öl. 764/1363), Cûzekânî'nin Bağdat'a gidip orada hadis aktardığından bahsetmesi²⁶ ve ileride değinileceği üzere bir talebesinin Bağdat'a gelen Cûzekânî'nin kitaplarını okuyarak ondan icazet aldığı haber vermesi, Cûzekânî'nin ne kadar ikamet ettiğiyle ilgili herhangi bir bilgiye ulaşamadığımız Bağdat'ta ilmî birikimini paylaştığını göstermektedir.

Hayatını Hemedan ve Bağdat gibi döneminin önemli ilim merkezlerinde geçirmiş olan Cûzekânî'nin birçok hocası vardır. Hocalarının fazla sayıda olmasının²⁷ yanında hem makalenin boyutunu aşması hem de

²² İbn Nukta, *Tekmiletü'l-İkmâl*, 2/186.

²³ Hemedan'ın III./IX. yüzyıldan Cûzekânî'nin yaşadığı döneme kadar önemli ilim merkezlerinden biri olduğuna dair bk. Ekrem Ziya el-Ömerî, "Takdim", *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr*, mlf. Ebû Abdullah Hüseyin b. İbrahim el-Cûzekânî (Riyad: Dârü's-Sumey'î, 1415/1994), 1/6-7.

²⁴ Nizâmiye Medresesi'nin Cûzekânî'nin doğumundan kısa bir süre önce 1065-1067 yıllarında ilk olarak Bağdat'ta inşa edildiği, V./XI. yüzyılın sonlarında büyük gelişmeler geçirdiği ve VI./XII. yüzyılda bu beldedeki medreselerin otuza kadar ulaştığı (Abdülkerim Özeydin, "Bağdat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/440) düşünüldüğünde, Bağdat'ın Cûzekânî'nin yaşadığı dönemde de ilmî bir merkez olmaya devam ettiği söylenebilir.

²⁵ Cûzekânî'nin Bağdat'a gittiği yıla dair herhangi bir bilgiye tarafımızca rastlanmamıştır. Ancak 531/1136 yılında Hemedan'da çıkan veba salgınının (Yazıcı, "Hemedan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/184) onun Bağdat'a gitmesinde etkili olması mümkündür.

²⁶ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 12/195.

²⁷ Cûzekânî'nin hocalarına dair bir liste için bk. Ferîvâî, "Mukaddime", 1/33-46. Cûzekânî'nin hocaları hakkında detaylı bir değerlendirme için bk. Sekmen, *Mevzûât Literatürünün Doğuşu*, 28-38.

gayesi açısından hepsini burada zikretmek yerine *el-Ebâtîl'*ini yazarken ona en fazla etkisi olduğu düşünölen kişiler, Cûzekânî'nin kendilerinden naklettiği rivayet sayısıyla birlikte sunulacaktır. Ayrıca Cûzekânî'nin diğerlerine göre daha fazla nakilde bulduklarının onun düşünce yapısına en fazla etki edenler olma ihtimalinin yüksekliği de göz ardı edilmemelidir. Bu bağlamda şöyle bir sıralama yapmak mümkündür: Ebû Muhammed Abdurrahman b. Hamd ed-Dûnî (öl. 501/1108) (86 rivayet), Muhammed b. Tâhir el-Makdisî İbnü'l-Kayserânî (öl. 507/1113) (62 rivayet), Ebü'l-'Ala Hamd b. Nasr b. Ahmed (öl. 512/1119) (58 rivayet), Abdülmelik b. Bençîr (44 rivayet), Muhammed b. Hasan b. Muhammed b. Abdullah b. Kasım el-Vâiz es-Sûfî (öl. 531/1137) (33 rivayet), Muhammed b. Abdülgaffâr b. Muhammed (26 rivayet), Ebû Mûsâ Bündâr b. Mûsâ el-Fârisî (23 rivayet), Ebû Ya'kub Yusuf b. Ahmed b. Ali et-Tâcir (22 rivayet), Ebü'l-Hasen Ubeydullâh b. Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî (öl. 523/1129) (20 rivayet) ve Ebû Tâhir Hamza b. Ahmed b. Hüseyin b. Fadl er-Rûz(e)râverî el-Hâfız (18 rivayet).

Bu isimler arasında sûfî kimliğiyle tanınan İbnü'l-Kayserânî'nin bulunması ayrı bir öneme sahiptir. Zira onunla Cûzekânî'nin bazı ortak özelliklerinin olması dikkat çekmektedir. Şöyle ki o, ilk mevzûât kitaplarından *Tezkiretü'l-mevzûât* ile *Zahîretü'l-huffâz'*ın yazarıdır. *Sahîhayn* ve *Kütüb-i Sitte* üzerine kitaplar yazmıştır.²⁸ Şâfiî iken sonradan (Ehl-i hadîsin fikhî boyuta aksetmiş hali şeklinde telakki edilebilecek) Zâhiriyye mezhebini benimsemiştir.²⁹ İleride değinileceği üzere Cûzekânî de bir mevzûât kitabı yazmış, eserinde *Sahîhayn'a* özel bir yer vermiş, Hanefî iken sonradan Ehl-i hadîs yaklaşımını benimsemiştir.

Her ne kadar yukarıda ismi geçmese de Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Mende (öl. 512/1119), aralarındaki bazı ortak noktalardan dolayı Cûzekânî'nin kayda değeri başka hocasıdır. Cûzekânî'nin *el-Ebâtîl'*de kendisinden üç hadis naklettiği tespit edilen İbn Mende, dönemde vazgeçilmeye başlanmasına rağmen senedle hadis rivayet etmeyi sürdürmüştür. Ehl-i hadîs yaklaşımının fikhî boyuta taşınmış bir şekli olduğu söylenebilecek Hanbelî Mezhebî'nin önde gelen âlimlerinden olan İbn Mende, kendi senediyle aktardığı haberlerden oluşan kitaplar yazmıştır. Ayrıca onun *Sahîhayn* veya sadece Müslim'in *es-Sahîh'i* üzerine bir eser

²⁸ Kandemir, "İbnü'l-Kayserânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/109-111.

²⁹ Nevzat Aydın, "İbnü'l-Kayserânî el-Makdisî'nin "Tezkiratu'l-mevzû'ât" Adlı Eserindeki Ricâl Tenkit Metodu", *EKEV Akademi Dergisi* 20/66 (2016), 522.

◆ İlk Mevzûât Kitaplarından *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr* ve Müellifi Cûzekânî (öl. 543/1148)

kaleme aldığı belirtilmektedir.³⁰ Cûzekânî'nin ise *el-Ebâtîl*'inde *Sahîhayn*'a önemli ölçüde değindiği ve Ehl-i hadîs yaklaşımını benimsediği ifade edilmişti. Bunun yanında ileride bahsedileceği üzere Cûzekânî, *el-Ebâtîl*'deki rivayetlerin tamamına yakını kendi senediyle aktarmaktadır. Bu gibi durumlar, bazı hocalarıyla etkileşiminin Cûzekânî'nin birtakım yaklaşımlarına yansıdığı ihtimalini akla getirmektedir.

Cûzekânî'nin tespit edilen hocalarının sayısı fazladır. Tabakat kitaplarında önemlilerine yer verilmesi açısından az hocasına rastlanabilirse de onun fazlaca hocasına muttali olunması, günümüze ulaşan eseri *el-Ebâtîl*'deki kendi senediyle naklettiği rivayetler sayesinde. Buna karşın her ne kadar birçok talebesi olduğu tahmin edilse de bunlardan tespit edilenlerin sayısı azdır.³¹ Bu sayının azlığı tabakat kitaplarında Cûzekânî'nin sadece önemli görülen talebelerinin zikredilmesinden kaynaklanabilir. Hocaları gibi *el-Ebâtîl*'de talebelerini tespit edecek senedlerin olmaması da burada sunulacak talebe sayısının azlığını değiştirmemektedir. Bu çerçevede Cûzekânî'nin tespit edilen talebelerinden bazıları şöyle sıralanabilir: *el-Ebâtîl*'in râvilerinden Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Abdülkadir el-Cîlî (öl. 603/1206),³² kitabın bir başka râvisi ve Cûzekânî'nin kız kardeşinin oğlu Necîb b. Gânim et-Tayyân,³³ erkek kardeşinin oğlu Buhayt b. Gânim et-Tayyân,³⁴ Bağdat'ta Cûzekânî'nin kitaplarını okuyarak ondan icazet aldığı ifade eden Ebû Bekir Muhammed b. Mübârek b. Meşşîk,³⁵ Cûzekânî'nin birçok eser yazdığını söyleyip ondan icazet alan İbn Şâfî' el-Cîlî.³⁶

Bir kişinin ilmî açıdan birikimini hoca ve talebelerinin yanında kitapları gösterir. Bu bağlamda Cûzekânî'nin kitaplarına değinmek yerinde olacaktır. Onun hadis ve diğer alanlarda birçok eseri olduğuna dair bilgiler³⁷

³⁰ Selman Başaran, "İbn Mende, Ebû Zekerîyyâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/180.

³¹ Cûzekânî'nin talebelerinin detaylı incelendiği bir yer için bk. Sekmen, *Mevzûât Literatürünün Doğuşu*, 39-42.

³² İbn Nukta, *Tekmiletü'l-İkmâl*, 2/185; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 20/178; *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 4/1309; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Mektebü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1423/2002), 3/145.

³³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 20/178; *Tezkiretü'l-huffâz*, 4/1308.

³⁴ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 3/145.

³⁵ İbnü'd-Dübeysî, *Zeylû Târîhi Medîneti's-selâm*, 3/164.

³⁶ İbn Nukta, *Tekmiletü'l-İkmâl*, 2/186.

³⁷ İbn Nukta, *Tekmiletü'l-İkmâl*, 2/186; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 4/1309; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 3/145; Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd el-Akerî, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, nşr. Mahmut el-Arnaût (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1411/1991), 6/222.

verilse de bu eserler arasında somut olarak ismi zikredilenlerin yanında günümüze intikal edenlerin sayısı yok denecek kadar azdır.

Cûzekânî'nin günümüze intikal eden tek kitabı, *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr*'dir. Bu açıdan önemli bir yere sahip olan esere klasik kaynaklarda Cûzekânî hakkında bilgi verilirken sıklıkla değinilmesi, onun en önemli eserinin *el-Ebâtîl* olduğunu düşündürmektedir. Nitekim kendinden sonraki mevzûât kitaplarının oluşumunda en fazla etkisi olan İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201), *el-Mevzûât*'ı ile *el-İlelü'l-mütenâhiye*'sinde bu eserden oldukça yararlanmışır.³⁸ Bu durum İbnü'l-Cevzî'nin doğrudan ve ondan sonra yazılan mevzûât kitaplarının dolaylı olarak Cûzekânî'nin *el-Ebâtîl*'inden etkilenmesi ve bu eserin onlara kaynaklık etmesi ile sonuçlanmışır.³⁹

el-Ebâtîl dışında Cûzekânî'ye nispet edilen eserler⁴⁰ olsa da bunları bazı yanlış okumalardan veya anlamalardan kaynaklı hatalar olarak görmek daha doğru olacaktır. Mesela Zebîdî'nin (öl. 893/1488) Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'inin muhtasarı *et-Tecrîdü's-sarîh*'inin Türkçe tercüme ve şerhinin ilk üç cildini tamamlayan Ahmed Naim (öl. 1934),⁴¹ yazdığı mukaddimede Cûzekânî'nin *Kitâbü'l-ebâtîl* ve *Kitâbü'l-mevzûât* adlı iki ayrı eserinden bahsetmişir.⁴² Ancak Cûzekânî'nin mevzûâta dair yazdığı *el-Ebâtîl*'in kaynaklarda kısaltma veya muhtevasına işaret etme amaçlı farklı şekilde isimlendirildiği dikkate alındığında, söz konusu eseri Ahmed Naim'in iki ayrı esermiş gibi sunmasının bir hata olduğu anlaşılmaktadır. O, Cûzekânî'nin *Kitâbu'd-du'afâ* adlı bir eseri olduğuna da değinmişir.⁴³ Tarafımızca yapılan araştırmalarda Cûzekânî'nin bu isimde bir eserinin olduğu tespit edilememişir. Ancak ilk dönem cerh-ta'dîl âlimlerinden Ebû

³⁸ İbnü'l-Cevzî'nin yukarıda adı geçen iki eserinde Cûzekânî'nin *el-Ebâtîl*'inden aldığı tespit edilen rivayet sayısının 201 olduğuna dair bk. Ferîvâî, "Mukaddime", 1/97. Bununla birlikte ileride değinileceği üzere İbnü'l-Cevzî bu eserden sadece rivayet aldığı bir kaynak olarak değil, yöntem cihetinden de faydalanmışır.

³⁹ Ekrem Ziya el-Ömerî, "Takdim", 1/7.

⁴⁰ Cûzekânî'nin *et-Teklîf fi'l-fürû'* adlı bir kitabından bahsedilmektedir. (Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin esmâü'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin* (Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsî'l-'Arabî, 1370/1951), 1/313) Tarafımızca yapılan incelemelerde ilk kaynaklarda rastlanılmayan kitaba Bağdatlı İsmail Paşa (öl. 1920) gibi geç dönem müelliflerinden birinin eserinde temas edilmesi, kitabın Cûzekânî'ye aidiyetine ihtiyatlı yaklaşmayı gerektirmektedir.

⁴¹ Ahmed Naim -on iki ciltten müteşekkil tercümenin- ilk üç cildi yazdıktan sonra vefat etmiş, Kâmil Miras da diğer ciltleri yazarak tercümeyi tamamlamışır.

⁴² Ahmed Naim Babanzâde, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecd-i Sarîh Tercemesi* (Ankara: DİB Yayınları, 4. Basım, 1976), 1/293.

⁴³ Ahmed Naim, *Tecd-i Sarîh Tercemesi*, 1/293.

◆ İlk Mevzûât Kitaplarından *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr* ve Müellifi Cûzekânî (öl. 543/1148)

İshak el-Cûzcânî'nin (öl. 259/873) *Ahvâlü'r-ricâl*'inin kaynaklarda *Kitâbu'd-du'afâ* adıyla geçtiği bilinmektedir.⁴⁴ Bu bağlamda Ahmed Naim'in nisbe benzerliklerinden dolayı bu iki âlimi birbirine karıştırıp Cûzcânî'nin eserini Cûzekânî'ye izafe etmesi kuvvetli bir ihtimaldir. İran'da yaşayan önemli kişileri eserinde inceleyen Kays Âl-i Kays, Cûzekânî'nin *Kitâbü'l-mevzûât mine'l-ehâdîsi'l-merfûât* ve *Kitâbü'l-ebâtîl* isimli iki eserinden bahsederek⁴⁵ Ahmed Naim ile benzer bir hataya düşmüştür. Zira bu eserler *el-Ebâtîl*'in farklı isimlendirilmesinden başka bir şey değildir.

Birçok hocası, talebesi ve çeşitli alanlarda yazdığı eserleri olduğu anlaşılan Cûzekânî'nin, ilim dünyasındaki konumuna da değinmek yerinde olacaktır.

Hakkında hâfız,⁴⁶ imam,⁴⁷ âlim,⁴⁸ münekkit,⁴⁹ muhaddis,⁵⁰ hadis âlimi⁵¹ ve hadis ilminde otorite⁵² gibi birçok müspet ifade bulunan Cûzekânî'nin, ilmî seviyesi ve otoritesinin yüksekliğinden bahsedilebilir. Ancak menfi ifadeler kullanılarak tenkit edildiği de görülmektedir. Tenkitlerin merkezinde haftanın günlerinde kılınacak namazlarla ilgili hadisler vardır. İddiaya göre bu tür hadislerin bir kısmını uyduran kişi, uydurma hadisleri tespit etmek için bir kitap telif eden Cûzekânî'dir.

Mevzûât alanında telif ettiği eserinde İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201), haftanın günleriyle ilgili uydurma addettiği hadisleri⁵³ sunarken Cûzekânî'nin senesinde bulunduğu sekiz rivayet nakletmiştir. Bunların ilk

⁴⁴ İsmail Lütfi Çakan, "Cûzcânî, Ebü İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/98.

⁴⁵ Kays Âl-i Kays, *el-İrânîyyûn ve'l-edeübü'l-Arabî: ricâlu ilmi'l-hadis* (Tahran: Müessesetü'l-Buhûs ve't-Tahkîkâtî's-Sekâfiyye, 1984), 2(2)/542.

⁴⁶ İbn Nukta, *Tekmiletü'l-İkmâl*, 2/185; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 20/177; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz*, 4/1308; a.mlf., *el-Mu'in fi tabakâtü'l-muhaddisîn*, nşr. Muhammed Said b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 164; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 3/143; Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebü Bekir es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 471; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 6/222.

⁴⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 20/177; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz*, 4/1308; Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, 471.

⁴⁸ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 6/222.

⁴⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 20/177.

⁵⁰ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn terâcimu musannefi'l-kütübî'l-Arabiyye* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ - Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1376/1957), 3/306.

⁵¹ İbn Nukta, *Tekmiletü'l-İkmâl*, 2/186.

⁵² İbn Nukta, *Tekmiletü'l-İkmâl*, 2/186.

⁵³ Bu rivayetlerin genelinde "kim şu günde dört rekât namaz kılıp her rekâtta şu kadar sayıda şunları okursa ona şu mükâfatlar vardır" şeklindeki ifadelerle abartılı mükâfatlardan bahsedilmektedir.

yedisinin sened açısından uydurma olduğunu Cûzekânî dışındaki râviler üzerinden ortaya koyan İbnü'l-Cevzî,⁵⁴ ilkinde Hüseyin b. İbrahim'in (Cûzekânî) isminin geçtiği iki senedle sunduğu pazartesi günü kılınacak namazla ilgili rivayetin⁵⁵ Cûzekânî tarafından uydurulduğunu söylemiştir.⁵⁶ Bu rivayetin ardından yaptığı değerlendirmesinde İbnü'l-Cevzî, önceden - kesin olmamak kaydıyla- bu hadisi uyduran olarak Hüseyin b. İbrahim'i itham ettiğini, ancak sonradan bu şüphenin ortadan kalktığını ifade etmiştir. Seneddeki râvilerin hepsinin sika olmasının yanında Cûzekânî'nin haftanın günlerinde kılınacak namazlarla ilgili hadisleri uydurup bunlarla amel ettiğini iddiasına gerekçe olarak eklemiştir. O, Cûzekânî gibi hadis ilminde söz sahibi birinin bu tür rivayetleri nasıl uydurduğuna dair şaşkınlığını belirterek değerlendirmesine son vermektedir.⁵⁷

İbnü'l-Cevzî'den sonra Cûzekânî'ye yönelik tenkitlerin artarak devam ettiği görülmektedir. Nitekim hakkında cerh ifadelerinin kullanıldığı râvilerle dair yazdığı iki eserinde, İbnü'l-Kayserânî el-Makdisî'den (öl. 507/1113) rivayette bulunduğunu belirttiği Cûzekânî'nin haftanın günlerinde kılınacak namazlarla ilgili hadisler uydurduğunu söyleyen Zehebî (öl. 748/1348), bu eserlerinin birinde onu deccal,⁵⁸ diğerinde ise yalancı⁵⁹ olarak nitelemiştir. Bununla birlikte Zehebî, sika râviler hakkında yazdığı *Tezkiretü'l-huffâz* ile çok büyük âlimleri zikredeceğini söylediği⁶⁰ el-Mu'în'inde Cûzekânî'ye yer vermiştir. Bir taraftan yalancı ve deccal vasıflarıyla en ağır şekilde cerh edilen Cûzekânî'nin, sika ve en sağlam âlimlere değinileceği belirtilen kitaplarda geçmesi bir tezatlığın göstergesidir. Duafâ kitaplarında herhangi bir gerekçeyle tenkit edilmiş kişilere de yer verilmesi, sika râvilerin de bu kitaplara dâhil edilmesiyle sonuçlanmıştır.⁶¹ Bu durum Cûzekânî'nin, Zehebî'nin duafâ alanında yazdığı eserlerinde yer alma sebebinin bir nebze olsun açıklasa da yeterli

⁵⁴ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzûât*, 2/417-425.

⁵⁵ Sonunda cennette binli sayılarla belirtilen birçok mükâfattan bahseden rivayetin baş kısmı şöyledir: "Kim pazartesi günü dört rekât namaz kılıp her rekâta bir kere fatiha, âyetü'l-kürsî, kul hüvallahü ehad, kul eüzü birabbî'l-felak ve kul eüzü birabbî'n-nâsı okursa; selam verdiğinde de on defa istiğfar edip salavat getirirse bütün günahları affolur..." Bk. İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzûât*, 2/425-426.

⁵⁶ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzûât*, 2/425-426.

⁵⁷ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzûât*, 2/426-427.

⁵⁸ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, nşr. Ali Muhammed el-Becâvî (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), 1/530.

⁵⁹ Zehebî, *el-Muğnî fi'd-du'afâ*, thk. Nureddin Itr (Katar: İdâretü İhyâi't-Türâsî'l-İslâmî, ts.), 1/251.

⁶⁰ Zehebî, *el-Mu'în*, 7.

⁶¹ Mustafa Macit Karagözoğlu, *Zayıf Râviler Duafâ Literatürü ve Zayıf Rivayetler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 36.

◆ İlk Mevzûât Kitaplarından *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr* ve Müellifi Cûzekânî (öl. 543/1148)

değildir. Zira burada hafif bir cerhten dolayı söz konusu eserlerde zikredilen birinden değil, en ağır ifadelerle cerh edilen birinden bahsedilmektedir. Ancak Zehebî'nin sika ve en büyük âlimleri sunacağını ifade ettiği eserlerinde Cûzekânî'nin isminin geçmesi göz ardı edilmemelidir.

Mevzûât alanında bir başka eser sahibi İbn Kayyım el-Cevziyye (öl. 751/1350) ve hadis uydurmakla itham edilenleri topladığı kitabında Burhaneddin el-Halebî (öl. 841/1438), Cûzekânî'nin İbnü'l-Kayserânî'den rivayette bulunan ve haftanın günlerinde kılınacak namazlarla ilgili hadisler uyduran yalancı ve deccal biri olduğunu ifade etmişlerdir.⁶²

Cerhe maruz kalmış râvilere dair bilgiler verdiği eserinde İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449), öncekilerin menfi sözlerini aktarmıştır.⁶³ İbnü'l-Cevzî'nin değerlendirmesine de yer veren İbn Hacer, onun Cûzekânî'den razı olduğunu, *el-Ebâtîl*'i kendi eliyle istinsah ettiğini ve *el-Mevzûât*'ında Cûzekânî'nin birçok sözünü ona nispet etmeden zikrettiğini söylemiştir.⁶⁴ Ayrıca İbnü'l-Cevzî'nin haftanın günlerinde kılınacak namazlarla ilgili senedinde Cûzekânî'nin olduğu birçok hadis nakledip bunların hiçbirinde Cûzekânî'yi itham etmezken pazartesi gününde kılınacak namazla ilgili hadise gelince Cûzekânî hakkındaki menfi değerlendirmesini yaptığına temas eden İbn Hacer, İbnü'l-Cevzî'nin iki tarikle birleşik naklederek kuvvetlendirdiği bu hadisi uyduran kişi olarak Cûzekânî'yi itham etmesini şaşılacak bir durum olarak ele almıştır.⁶⁵ İbnü'l-Cevzî'nin bu tavrını büyük bir gaflet olarak değerlendiren İbn Hacer, Cûzekânî'nin müteahhirlerin hallerini pek bilmediğinden dolayı (yanlışlıkla) bir isnadı diğerine katmış olabileceği ihtimali üzerinde durmuştur. Cûzekânî'nin *el-Ebâtîl*'inde İbn Hibbân (öl. 354/965) sonrasındaki çoğu meşhur râviyi meçhul saymasını da bu ihtimali kuvvetlendiren bir bilgi olarak sunmuştur.⁶⁶ Böylece İbn Hacer,

⁶² Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir İbn Kayyım el-Cevziyye, *el-Menâru'l-münîf fi's-sahîh ve'd-da'if*, nşr. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1416/1996), 38; İbrahim b. Muhammed b. Halil Burhaneddin el-Halebî, *el-Keşfü'l-hâsîs 'ammen rumiye bi vaz'î'l-hadîs*, nşr. Subhî es-Sâmerrâî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb - Mektebetü'n-Nahdatü'l-'Arabiyye, 1407/1987), 96-97. Kitabın muhakkiki Subhî es-Sâmerrâî, aktarılan bu bilgilere bir dipnot koyma gereksinimi duymuş ve ileride sunulacak İbn Hacer'in değerlendirmesine yer vererek (Burhaneddin el-Halebî, *el-Keşfü'l-hâsîs*, 97) Burhaneddin el-Halebî'nin sadece nakletmekle yetindiği değerlendirmelere ihtiyatlı yaklaşılması gerektiğini göstermiştir.

⁶³ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 3/142-143.

⁶⁴ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 3/143-144.

⁶⁵ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 3/144.

⁶⁶ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 3/144-145. İbnü'l-Cevzî'ye bu şekilde reddiyede bulunan kişinin Zehebî olduğuna ve İbn Hacer'in onun bu reddiyesini onayladığına dair bk. İbn Arrâk, *Tenzîhü'ş-şerî'a*, 1/52'deki dipnot. Ancak ilgili dipnotta zikredilen değerlendirmenin Zehebî'nin

öncekilerin nakilci tavrından sıyrılıp durum değerlendirmesi yapmış ve Cûzekânî'nin böyle bir rivayeti bilgi eksikliğinden kaynaklı bir hata sonucu aktardığı kanaatine ulaşmıştır.

İbn Hacer sonrasında konuya değinen hadis âlimlerinden Süyûtî (öl. 911/1505),⁶⁷ İbn Arrâk (öl. 963/1556)⁶⁸ ve Leknevî (öl. 1304/1886),⁶⁹ öncekilerin sunduğu bilgileri nakletmekle yetinmişlerdir. Ancak her birinin İbn Hacer'in değerlendirmesine yer vererek konuyu bitirmelerinden hareketle bu meselede İbn Hacer gibi düşündükleri ifade edilebilir. Binaenaleyh İbn Hacer'e kadar sadece bilgi aktarımıyla yetinildiği, İbn Hacer'in ise durum değerlendirmesi yaparak olayın iç yüzünü aydınlatmaya çalıştığı, sonrakilerin de İbn Hacer'in görüşünü benimsediği söylenebilir. Cûzekânî'ye yöneltilen eleştirinin aslını oluşturan İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzûât'*ını tahkik eden Nureddin Boyacılar'ın da esere düştüğü dipnotta, İbn Hacer'in değerlendirmesini aktardıktan sonra Cûzekânî'nin hadis uydurmakla itham edilmesinin uygun olmadığını belirtmesi⁷⁰ ayrı bir öneme sahiptir.

Yukarıdaki bilgiler dikkate alınarak Cûzekânî'ye yöneltilen tenkidin haklılık derecesiyle ilgili şunlar söylenebilir:

Tenkitlerin temelini İbnü'l-Cevzî'nin ithamı oluşturmaktadır. İbnü'l-Cevzî'nin makrun olarak (iki senedle) sunduğu rivayeti Cûzekânî'nin uydurduğuna diğer râvilerin sikalığını gerekçe olarak sunması makul değildir. Diğer türlü İbnü'l-Cevzî'nin hadis uydurmakla itham ettiği Cûzekânî'nin *el-Ebâtîl'*ini kendi eliyle istinsah etmesinin yanında, bu eserden çokça istifade ederek *el-Mevzûât'*ı ile *el-İlel'*ini yazması ve onun hadis alanında ilmî bir birikime sahip olduğunu açıklamak zorlaşmaktadır. Bu hususlar İbnü'l-Cevzî'ye göre Cûzekânî'nin yalancı biri olmasına engel teşkil edebilir.

hangi kitabında geçtiğiyle ilgili herhangi bir kaynak verilmemesinin yanında tarafımızca yapılan incelemelerde de bu değerlendirmenin Zehebî'ye ait olduğuyla ilgili herhangi bir bilgiye ulaşamaması, söz konusu değerlendirmeyi Zehebî'ye nispet eden bilgiye ihtiyatlı yaklaşmayı gerektirmektedir. Sonraki araştırmacıların da konuyu ele alırken mezkûr değerlendirmeyi Zehebî'ye değinmeden doğrudan İbn Hacer'e atfetmeleri, bu değerlendirmenin asıl sahibinin İbn Hacer olduğuna işaret etmektedir.

⁶⁷ Süyûtî, *el-Leâli'l-masnû'a fi'l-ehâdisi'l-mevzû'a* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/51.

⁶⁸ İbn Arrâk, *Tenzîhü's-şerî'a*, 2/86-87.

⁶⁹ Abdülhay b. Muhammed Abdülhalim el-Leknevî, *el-Âsârü'l-merfû'a fi'l-ahbâri'l-mevzû'a*, nşr. Ebû Tâhir Muhammed Said b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1984), 51-52.

⁷⁰ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzûât*, 2/426.

◆ İlk Mevzûât Kitaplarından *el-Ebâtil ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr* ve Müellifi Cûzekânî (öl. 543/1148)

Senedin makrun olmasına ayrıca dikkat edilmelidir. Şöyle ki rivayette Cûzekânî'nin isminin bulunmadığı sened ele alındığında, rivayetin sadece Cûzekânî tarafından uydurulduğunu söylemek kolaylık gibidir. Zira senedlerden birinde adı geçmeyen birini, rivayeti uyduran tek kişi olarak itham etmek uygun olmasa gerekir.

Rivayete Cûzekânî'nin *el-Ebâtil*'inde rastlanmamaktadır. Belli günlerde kılınacak namazlarla ilgili rivayetlere söz konusu eserde rastlanılmamasının yanında sonraki âlimlerin rivayetlerin senedinde Cûzekânî'nin ismine yer vermeleri, bu rivayetlerin Cûzekânî'nin başka bir kitabında bulunduğunu veya kitaplarına almamış olsa da rivayet etmiş olması ihtimalini akla getirmektedir. Hadis ilminde birikimi fazla olan kişilerden Ebû Nuaym el-İsfahânî (öl. 430/1038) *Hilyetü'l-evliyâ'*ında, İslâmî ilimlerin birçoğunda yetkinliğe sahip olan Süyûtî ve özellikle Cûzekânî'ye yöneltilen ithamların kaynağı olan İbnü'l-Cevzî, mevzûât dışında yazdıkları kitaplarında, bazı mevzû rivayetleri mevzû değilmiş gibi aktarmışlardır.⁷¹ Böylece söz konusu hadisi *el-Ebâtil*'i dışındaki bir eserinde aktarması kuvvetle muhtemel olan Cûzekânî'yi böyle bir rivayetten dolayı itham eden İbnü'l-Cevzî'nin mevzûât dışında yazdığı bazı eserlerinde mevzû rivayetlere rastlanması⁷² iki türlü açıklanabilir: İbnü'l-Cevzî ya hadis uyduran biridir ya da bu tür rivayetleri uydurma olduğunu bilmeden yanlışlıkla nakletmiştir. İhtimallerden birincisini kesin olarak ortaya koyacak bir delil yoksa mevzûât alanında eser yazarak bu tür rivayetlerin tespit edilmesine gayret eden biri için ikinci ihtimalden söz etmek daha doğru olsa gerektir.

Mevzûât alanında yazdığı kitabının başında Cûzekânî'nin, üç farklı tarikle "men kezebe" hadisini aktarması,⁷³ âlimlerin hadis uyduranları tespit edip bunların kimliklerini açıklamaları gerektiğini vurgulaması, bunların kendilerinden hadis alınmasının caiz olmayan ve terk edilmesi gereken kişiler olduklarını belirtmesinin⁷⁴ yanında hadis uydurduğunu tespit ettiği bazı kişilerin isimlerine değinmesi,⁷⁵ onun hadis uyduran kişi veya kişilere

⁷¹ Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Mektebü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 8. Basım, 1425/2004), 419-421; Murat Kaya, "Mevzû Hadislerin Yapısı ve Kullanım Yaygınlığı", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 31 (2016), 65-66.

⁷² İbnü'l-Cevzî'nin vaaz kitaplarında birçok uydurma hadisin olduğuna dair bk. Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *Fethu'l-mugîs bi şerhi Elfıyyeti'l-hadîs*, thk. Abdülkerim b. Abdullah b. Abdurrahman el-Hudayr - Muhammed b. Abdullah b. Füheyd Âl-i Füheyd (Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1426), 2/103.

⁷³ Cûzekânî, *el-Ebâtil*, 1/2-4.

⁷⁴ Cûzekânî, *el-Ebâtil*, 1/7.

⁷⁵ Cûzekânî, *el-Ebâtil*, 1/4-6.

hiçbir açıdan müspet bakmadığını göstermektedir. Böyle birinin uydurma bir rivayetin senedinde bulunma durumunda bu rivayeti uydurmakla itham edilmesi yerine ilgili rivayeti yanlışlıkla naklettiğini söylemek daha doğru olacaktır.

İbnü'l-Cevzî, Cûzekânî'yi hadis uydurmakla itham ederken yaptığı değerlendirmesinde, Cûzekânî'nin bu hadislerle amel ettiğine değinmiştir. Bu husus, Cûzekânî'nin söz konusu hadisleri uydurma olduğunu bilmeden yanlışlıkla aktardığı ihtimalini kuvvetlendirmektedir. İbn Hacer'in de ifade ettiği gibi Cûzekânî'nin İbn Hibbân sonrası râvilerin hallerini çok iyi bilmediği düşünüldüğünde, onun bu rivayetleri yanlışlıkla aktardığı ihtimali daha da kuvvetlenmektedir.

Fezâile dair müsamahakâr davrandıkları bilinen sûfilerin, bu konularda sevap umarak hadis uydurdıkları vakidir.⁷⁶ Bu bağlamda sûfî meşrepli İbnü'l-Kayserânî'ye talebelik yapmış olan Cûzekânî'nin, fezâille ilgili hadislere müsamahalı yaklaşması mümkündür. Tenkitlerde Cûzekânî'nin, İbnü'l-Kayserânî'nin öğrencisi olduğuna özellikle değinilmesi buna işaret eder gibidir. İbnü'l-Cevzî'nin Cûzekânî'yi eleştirdiği senedde Cûzekânî'nin hadisi İbnü'l-Kayserânî'den alması⁷⁷ da ayrıca dikkat çekicidir.

Netice itibariyle meseleyle ilgili en uygun söz, Cûzekânî'nin yalancı olmadığı ve haftanın günlerinde kılınacak namazlarla ilgili rivayetleri mevzû olduğunu bilmeden naklettiği ve onlarla amel ettiğidir.

1.3. Cûzekânî'nin Görüşleri

Cûzekânî'nin *el-Ebâtîl*'indeki rivayetlerin sıhhatine dair verdiği hükümlerde, genel olarak müdellel bir tutum mevcutsa da belirli bir ekole mensubiyetin verdiği ilmî bir tarafgirlikten de bahsetmek mümkündür. Zira o, bu tarafgirliğin yansıması olarak kendi görüşünü desteklemeyen rivayetlerin bâtil olduğuna hükmederken müteşeddid, destekleyen rivayetleri kabul ederken ise mütesâhil bir tavır sergilemektedir. Bu bağlamda Cûzekânî'nin rivayetlere verdiği hükümleri etkileyen görüşlerine değinilmesi uygun olacaktır.

Görüşlerine temas edilirken Cûzekânî'nin *el-Ebâtîl*'i esas alınacaktır. Bir mevzûât kitabında uydurma olduğuna hükmedilen rivayetler üzerinden müellifinin görüşlerini belirlemenin zorluğu açıktır. Ancak Cûzekânî neredeyse her konuda uydurma olduğuna hükmettiği rivayetlerden sonra

⁷⁶ Kandemir, *Mevzû Hadisler*, 54-57, 201-202.

⁷⁷ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzûât*, 2/425.

◆ İlk Mevzûât Kitaplarından *el-Ebâtil ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr* ve Müellifi Cûzekânî (öl. 543/1148)

açtığı “fi hilâfi zâlik” başlığı altında, konuyla ilgili kabul edilmesi gereken ve önceliklerin zıddına ifadelerin bulunduğu ve kendi görüşünü de yansıtan hadisler aktarmaktadır. Kitabın konularla ilgili bu ikili taksimi Cûzekânî'nin görüşlerini tespit etmeyi mümkün kılmaktadır. Bu bağlamda onun itikadî ve siyasî görüşlerinin yanında fikhî yaklaşımına dair genel bilgiler sunulacaktır.

1.3.1. İtikadî Görüşleri

Cûzekânî'nin itikadî görüşleri imanın artması-eksilmesi, amelin imandan bir cüz olup olmaması, imanda istisna ve halku'l-Kur'ân meseleleri üzerinden sunulacaktır. Zira onun bu meselelerdeki görüşleri kendisinin itikadî açıdan hangi topluluğa mensup olduğunun ortaya konulması için yeterlidir.

Cûzekânî, imanın artmayıp eksilmeyeceğine dair bazı rivayetler aktararak bunların uydurma olduğunu söylemiştir.⁷⁸ Bunların karşısında kuvvetli gördüğü imanın artıp eksileceğine işaret eden hadisler nakletmiştir.⁷⁹ Cûzekânî, bu rivayetleri uyduranların Mürcie'den olduğuna temas ederek⁸⁰ imanın artmayıp eksilmediğini ifade eden rivayetlerin bu grup tarafından uydurulduğunu belirtmiş olmaktadır. Söz konusu grubu özellikle vurgulaması onun Mürcie'den olmadığını gösterirken, Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) ve Süfyân b. Uyeyne'nin (öl. 198/814) imanın artıp eksileceği görüşünde olduklarına dair sözlerine yer vermesi,⁸¹ Cûzekânî'nin bu meseleye ilk dönem muhaddisleri⁸² gibi yaklaştığı anlamına gelmektedir.⁸³

İmanın artıp eksilmesi ile amelin imandan bir cüz sayılması birbiriyle bağlantılı konulardır. Zira ameli imandan bir cüz sayanlar, imanın artıp eksildiğini kabul edenlerdir.⁸⁴ Dolayısıyla imanın artıp eksilmesi görüşünü

⁷⁸ Cûzekânî, *el-Ebâtil*, 1/16-24.

⁷⁹ Cûzekânî, *el-Ebâtil*, 1/24-34.

⁸⁰ Cûzekânî, *el-Ebâtil*, 1/21, 24.

⁸¹ Cûzekânî, *el-Ebâtil*, 1/33-34.

⁸² “İlk dönem muhaddisleri” ifadesiyle II./VIII. asrın başından (Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye çerçevesinde Ehl-i sünnet adı altında genel bir akaiden bahsedilmeye başlanan) IV./X. asrın ortalarına kadar hadislere göre fikhî ve itikadî bir yaklaşım ortaya koyan ve nasları mümkün olduğunca yorumlamaktan kaçınıp olduğu gibi kabul edenleri kastetmekteyiz. Sonraki geçeceği yerlerde de ifade bu anlamda kullanılacaktır.

⁸³ Hadisçilerin imanın artıp eksildiğini savunduklarına dair bk. Sönmez Kutlu, *Selefliğin Fikrî Arka Planı: İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* (Ankara: OTTO Yayınları, 4. Basım, 2017), 131-141.

⁸⁴ Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/213.

benimseyen Cûzekânî'nin, ameli imandan bir cüz kabul ettiği kolayca tahmin edilebilir. Nitekim o, ameli imandan ayırmayan kişinin nasipsiz olduğunu ifade eden bir rivayetin bâtil olduğuna hükmetmiştir.⁸⁵ Bu rivayetin içerik açısından bâtil olduğunu delillendirmek için açtığı "fi hilâfi zâlik" başlığı altında, hangi amelin daha faziletli olduğu sorusunu Hz. Peygamber'in Allah'a iman şeklinde cevapladığı bir hadis nakletmiştir.⁸⁶ Cûzekânî, bunun ardından getirdiği üç hadisle⁸⁷ amelin imandan bir cüz olduğu görüşünü pekiştirmiştir. Özellikle son hadiste yoldan eziyet veren şeyi kaldırmak ve hayâ gibi amellerin imanın şubelerinden olduğuna değinilmesi,⁸⁸ Cûzekânî'nin ameli imandan bir cüz sayanların⁸⁹ görüşünü benimsediğine işaret ettiği için kayda değerdir.

Cûzekânî'nin imanın artıp eksilmesi ve amelin imandan bir cüz olması meselelerindeki değerlendirmelerinin, Mürcie'ye karşı bir reddiye tarafı olduğundan bahsedilebilir. Bunun yanında onun bu görüşlerinde ilk dönem muhaddisleriyle aynı kanaate sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Buhârî (öl. 256/870) sâhibü'l-hadîs olduğunu belirttiği 1080 râviden (hadis) yazdığını belirtmiş ve Ehl-i hadîse mensup olduğu anlaşılan bu hocalarının hepsinin imanın söz ve amel olup artıp eksileceğini söylediklerine değinmiştir.⁹⁰

İmanda artma ve eksilme ile amelin imandan bir cüz olup olmaması meselelerinin sonucunda imanda istisna⁹¹ konusunun ortaya çıktığı söylenebilir. Zira amel imandan bir cüz olduğundan ve amellerin Allah katında kabul edilip edilmediği bilinemediğinden, kişinin imanda istisnaya gitmeyerek "kesinlikle müminim" demesi doğru görülmemiştir.⁹² Bu durum amelin imandan bir cüz telakki edilmesinin imanda istisnaya yansımalarıdır. Böylece ameli imandan bir cüz kabul edenin "inşallah müminim" diyerek imanda istisna yapması beklenir. Cûzekânî de önceki iki yaklaşımın sonucu olarak imanda istisna yapılması gerektiği görüşündedir. Nitekim onun konuyla ilgili bâtil hükmü verdiği üç rivayet vardır. Bunlardan ikisine yer

⁸⁵ Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/35.

⁸⁶ Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/36. Ayrıca bk. Müslim, "İmân", 135-136.

⁸⁷ Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/36-38.

⁸⁸ Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/38. Ayrıca bk. Müslim, "İmân", 58.

⁸⁹ Hadisçilerin ameli imandan bir cüz saydıklarına dair bk. Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 95-104.

⁹⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 12/395.

⁹¹ İmanda istisnanın "kesinlikle müminim" yerine "inşallah müminim" demek olduğuna dair bk. İlyas Üzüm, "İstisna", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/392.

⁹² Üzüm, "İstisna", 23/392-393.

◆ İlk Mevzûât Kitaplarından *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr* ve Müellifi Cûzekânî (öl. 543/1148)

vermek konunun anlaşılması için yeterlidir. Bir rivayete göre Allah Resûlü, imanda istisna yapmadıkları müddetçe ümmetin hayır üzerine olacağını haber vermiştir. Cûzekânî bu hadisi Mürchie'den bazı kişilerin yalanlarından biri olarak değerlendirmektedir.⁹³ Diğer rivayete göre bir kişi İbn Abbas'a (öl. 68/687-688) nasıl iman etmesi gerektiğini sormuş, o da inşallah demeyi imanda şüphe görmüş ve "kesinlikle müminim de" şeklinde tembihte bulunmuştur.⁹⁴ Böylece Cûzekânî, seleften de imanda istisna yapanların olduğuna ve buna zıt ifadelerin bulunduğu rivayetlere itibar edilemeyeceğine dikkat çekmiştir.

Bu rivayetlerin karşısında imanda istisna olduğunu ispat etmek için "fî hilâfî zâlik" başlığı altında hadisler sıralamıştır. Bu bağlamda Cûzekânî'nin aktardığı en dikkat çekici olan ilk hadise göre Allah Resûlü "Muhakkak imanında istisna yapması kulun imanının kemalindedir" buyurmuştur.⁹⁵ Garîb bir hadis olduğunu söylediği bu rivayetten sonra Cûzekânî, imanda istisna yapmanın sünnet olduğunu, kendisinin mümin olduğunu iddia edenlerin "inşallah müminim" demeleri gerektiğini ve bu istisnanın şüphe olmadığını; ancak müminlerin de kendi akıbetlerini bilmediklerini ifade etmiştir.⁹⁶ Cûzekânî'nin önceki rivayetlerin bâtil olduğunu kanıtlamak için bunların zıddına, hakkında fazlaca tenkidin yapıldığı ve itibar edilemeyecek bir durumda olduğu anlaşılan⁹⁷ böyle bir rivayeti nakletmesinin bir sebebi vardır. Aslında diğerlerinde yaptığı gibi bu konuda da Cûzekânî, reddettiği rivayetlerin bâtil olduğunu göstermek için onların karşısına muhtevası öncekilerin tam zıddı olan ve herhangi bir yoruma ihtiyaç bırakmayacak kadar maksadı açık bir şekilde ifade eden bir rivayet getirmek istemiştir. Böylece Cûzekânî'nin tenkitlere hedef olacağını göze alarak sağlamlığından ziyade öncelikle kendi görüşünü en net ifade eden rivayeti aktarmaktan çekinmediği söylenebilir. O, bu rivayeti içerik olarak destekleyecek bazı hadisler aktarmakta⁹⁸ ve bu hadisleri değerlendirirken Mürchie'ye karşı menfi tavrını da ortaya koymaktadır.⁹⁹ Böylece Cûzekânî'nin, "kesinlikle müminim" demeyi tercih edip imanda

⁹³ Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/42.

⁹⁴ Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/43.

⁹⁵ Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/43-44.

⁹⁶ Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/45.

⁹⁷ Rivayet hakkındaki birçok tenkidi bir arada görmek için bk. Sekmen, *Mevzûât Literatürünün Doğuşu*, 227-232.

⁹⁸ Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/45-47.

⁹⁹ Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/46-47. Bu konuda Mürchie'ye karşıtlığın olduğuna dair bir rivayetdeki bilgi için bk. a.mlf., *el-Ebâtîl*, 1/49.

istisna yaparak “inşallah müminim” diyenleri imanlarında şüpheye düşmekle suçladığına değindiği Mürcie’nin tam karşısında yer aldığı anlaşılmaktadır. Bu hadislerle yetinmeyen Cûzekânî, seleften de imanda istisna yapanların olduğuna¹⁰⁰ dair birkaç hadis nakletmiştir.¹⁰¹

Allah’ın zatı dışında her şeyin mahlûk olduğunu savunan Mu’tezile, (Ca’d b. Dirhem’in [öl. 124/742] ortaya attığı ve Cehm b. Safvân [öl. 128/745-46] önderliğinde Cehmiyye’nin yaydığı) Allah’ın kelâmının ve dolayısıyla bunun bir parçası olan Kur’an’ın mahlûk olduğu inancını benimsemiştir. Buna karşın normal şartlarda Kur’an ve sünnette olmayan bir konuda konuşmayı bid’at sayan dönemin muhaddisleri, Mu’tezile’nin halku’l-Kur’ân meselesindeki baskılarından dolayı Kur’an’ın hem lafız hem de mana olarak mahlûk olmadığını savunmuşlardır.¹⁰² Olayın sonu iki grubun birbirini tekfir etmesine kadar gitmiştir.¹⁰³

Konuya yaklaşımı dönemin muhaddisleriyle aynı olduğu anlaşılan Cûzekânî, Allah’ın kendisini atın terinden yarattığına dair rivayetlerin uydurma olduğuna hükmettikten sonraki değerlendirmesinde, “Biz ‘Allah’ın kelâmı mahlûktur’ diyeni bile tekfir ederken” şeklinde bir ifade kullanmıştır.¹⁰⁴ O, Kur’an’ın kadim olup mahlûk olmadığıyla ilgili açtığı bir babda, Kur’an’ın mahlûk olduğuna işaret eden rivayetlerin butlânına hükmederek bunların zıddını ifade eden merfû olduğu da belirtilen bir hadisle selef âlimlerinin sözlerini aktarmıştır. Bu sözlerde genel olarak Kur’an’ın mahlûk olduğunu söyleyenin kâfir olduğu, Kur’an’ın Allah kelâmı olduğu, Kur’an’ın mahlûk olduğunu söyleyenin şahitliğinin kabul edilmeyeceği, bunlarla oturulmayacağı, konuşulmayacağı, nikâhlanılmayacağı ve arkalarında namaz kılınmayacağı üzerinde durulmaktadır.¹⁰⁵ Cûzekânî’nin âyetü’l-kürsî ile ilgili açtığı babda, Kur’an âyetlerinin ve dolayısıyla Kur’an’ın mahlûk olduğuna işaret eden rivayetlerin bâtil olduğunu ortaya koyup “fi hilâfi zâlik” başlığı altında, bu tür rivayetlerin Kur’an’ın mahlûk olduğuna delalet etmeyen şekillerini

¹⁰⁰ Hadisçilerin imanda istisna yaptıklarına dair bk. Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 110-122.

¹⁰¹ Cûzekânî, *el-Ebâtil*, 1/48-49.

¹⁰² Ehl-i hadisin Kur’an’ın mahlûk olmadığı hususunda ittifak halinde olduğuna dair bk. M. Hayri Kırbaoğlu, *Ehl-i Sünnet’in Kurucu Ataları: Ashabü’l-Hadise Göre Allah’ın Sıfatları Meselesi* (Ankara: OTTO Yayınları, 2. Basım, 2017), 238-239.

¹⁰³ Yusuf Şevki Yavuz, “Halku’l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/372.

¹⁰⁴ Cûzekânî, *el-Ebâtil*, 1/56-59.

¹⁰⁵ Cûzekânî, *el-Ebâtil*, 2/277-290.

◆ İlk Mevzûât Kitaplarından *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr* ve Müellifi Cûzekânî (öl. 543/1148)

naklettikten sonra konuyu Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyen kişinin durumu sorulan Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) "kâfirdir" demesiyle bitirmesi kayda değerdir.¹⁰⁶

İmanın artıp eksildiğini, amelin imandan bir cüz olduğunu, imanda istisnânın gerekliliğini ve Kur'an'ın mahlûk olmadığını savunmasından hareketle Cûzekânî'nin birçok inanç meselesinde ilk dönem muhaddisleriyle aynı kanaati¹⁰⁷ paylaştığı söylenebilir.¹⁰⁸ Her ne kadar Ehl-i hadîs'e mensup kişilerin farklı zaman ve mekânlarda farklı görüşlere sahip olabilecekleri gibi aynı zaman ve mekânda farklı görüşlere sahip olabileceklerine şahit olunmuşsa da¹⁰⁹ itikadî meselelerde çok farklı görüşleri benimsemeyecekleri¹¹⁰ ön kabulünden hareketle Cûzekânî'yi itikadî açıdan Ehl-i hadîs'e mensup saymak yanlış olmayacaktır.

1.3.2. Siyasî Görüşleri

Hilafetin Kureyş'ten alınacağına dair rivayetleri reddeden Cûzekânî, iki kişi kalana kadar hilafetin Kureyş'te olacağını ifade eden merfû bir hadis aktarmış, insanların hilafet meselesinde Kureyş'e tabi olduklarını ve dini ayakta tuttukları müddetçe onlara karşı gelinmemesi gerektiğini vurgulamıştır.¹¹¹ Bu karşı gelmeme, Cûzekânî'nin halifelikle ilgili diğer hadislere bakışında da etkisini göstermektedir.

¹⁰⁶ Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 2/294-301.

¹⁰⁷ İlk dönem muhaddislerinin yukarıda değinilen meselelerdeki itikadî yaklaşımları için bk. Ebû Abdullah Harb b. İsmail b. Halef el-Kirmânî, *Mu'tekadü ehli's-sünne ve'l-cemâa*, nşr. Süleyman b. Muhammed ed-Dübeyhî (Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1435), 27-31, 70-73; Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Kitâbü's-Sünne*, thk. Muhammed b. Said b. Salim el-Kahtânî (Demmâm: Dâru İbni'l-Kayyım, 1406/1986), 132-133, 151-166, 274-275, 307-322, 330-351.

¹⁰⁸ Cûzekânî'nin haberi sıfatlardaki yaklaşımının da ilk dönem muhaddislerinkine benzediğine dair bkz. Sekmen, *Mevzûât Literatürünün Doğuşu*, 74-79. Krş. Kirmânî, *Mu'tekadü ehli's-sünne ve'l-cemâa*, 52-66; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, 272-273, 300-307; Ebû Bekir Muhammed b. İshak b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbü'rî İbn Huzeyme, *Kitâbü't-tevhîd ve isbâtü şifâti'r-rab azze ve celle*, thk. Abdülaziz İbrahim eş-Şehvân (Riyad: Dâru'r-Rüşd, 1408/1988), 254-257, 263-264, 271-327, 885-888; Kırbaçoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, 239-256, 259-270, 272-275.

¹⁰⁹ Ömer Faruk Maden, *Hicrî II. Asır Ehl-i Hadîs Halkaları (Basra Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 126.

¹¹⁰ Ehl-i hadîsin itikadî konuların genelinde ittifak halinde olduğuna dair bk. Kırbaçoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, 93.

¹¹¹ Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/271-274. Cûzekânî'nin muteber kabul ettiği hadisleri zikrettiği kısımda kitabından en fazla nakilde bulunduğu kişilerden biri olan Buhârî'nin de hilafeti Kureyş'e hasrettiğine dair bk. Mustafa Ertürk, *Nebevî Sünnet'in Gerçekliğinde Hadîs ve Sünnet Çözümlemeleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2017), 237.

Cûzekânî'nin Emevîlerin aleyhine olan rivayetlerin kabul edilemeyeceğine yönelik verdiği hükümlerin akabinde naklettiği hadise göre Allah Resûlü, müslümanların kendinden sonra gelen halifelere karşı sorumluluklarını yerine getirmelerini tembihlemiştir.¹¹² Bu hadisin ardından Emevî halifeleri hakkında verdiği bilgilerle aktardığı rivayetler incelendiğinde Cûzekânî'nin özelde Emevî halifelerini, genelde ise halifelik müessesesini müdafaa ettiği gözlemlenmektedir.¹¹³ Cûzekânî'nin Emevî halifelerinin lehine aktardığı rivayetler arasında, biri "Muâviye'yi [öl. 60/680] benim minberimde hutbe verirken gördüğünüzde onu kabul edin. Zira o emin olup me'mundur"¹¹⁴ şeklinde olan, diğeri "Muâviye b. Ebû Süfyân dışında ahabımdan hiç kimseyi özlemeyeceğim"¹¹⁵ ifadesinin yer aldığı iki merfû hadisin bulunması dikkat çekicidir. Zira İslâm âlimlerinin uydurma olduğunda ittifak ettiklerinden bahsedilebilecek bu rivayetleri nakledebilmesi,¹¹⁶ Cûzekânî'nin bu meseledeki aşırılığının bir göstergesidir. İbn Ömer'in (öl. 73/693) Emevî halifesi Yezîd b. Muâviye (öl. 64/683) hakkında "Allah ve Resûlü'nün biatı üzere bu adama biat ettik. Ben bir adama Allah ve Resûlü'nün biatı üzerine biat edilmesinden sonra onunla savaşmak için harekete geçilmesinden daha büyük bir zulüm bilmiyorum"¹¹⁷ dediğini naklederek tasvip ettiği anlaşılan Cûzekânî'nin, genel eğilimi halifeye itaat etmek olan ve çok büyük bir zulüm içerisinde olmadığı müddetçe halifeye karşı ayaklanmayı kötü gören selef yolundan gittiği söylenebilir.¹¹⁸ Cûzekânî'nin Emevî halifeleri hakkındaki müspet

¹¹² Cûzekânî, *el-Ebâtil*, 1/252-257.

¹¹³ Cûzekânî, *el-Ebâtil*, 1/258-271.

¹¹⁴ Cûzekânî, *el-Ebâtil*, 1/204-205. Rivayete ve/veya rivayet üzerinden Cûzekânî'ye yöneltilen bazı eleştiriler için bk. İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzûât*, 2/268; Zehebî, *Ehâdisü muhtâra min mevzû'âtî'l-Cevrekânî ve İbni'l-Cevzî*, nşr. Abdurrahman b. Abdülcebâr el-Ferivâî (Medîne: Mektebetü'd-Dâr, 1404), 92-93; İbn Arrâk, *Tenzihü's-ş-şerî'a*, 2/8.

¹¹⁵ Cûzekânî, *el-Ebâtil*, 1/260. Rivayete ve/veya rivayet üzerinden Cûzekânî'ye yöneltilen bazı eleştiriler için bk. Muhammed b. Tâhir İbnü'l-Kayserânî, *Zahîretü'l-huffâz el-muharrec 'ale'l-hurûf ve'l-elfâz*, nşr. Abdurrahman b. Abdülcebâr el-Ferivâî (Riyad: Dâru's-Selef, 1416/1996), 5/2590 ; İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzûât*, 2/263; Zehebî, *Ehâdisü muhtâra*, 120-121; a.mlf., *Mîzânü'l-i'tidâl*, 2/410.

¹¹⁶ Rivayetler hakkındaki değerlendirmeleri bir arada görmek için bk. Sekmen, *Mevzûât Literatürünün Doğuşu*, 232-241, 242-247.

¹¹⁷ Cûzekânî, *el-Ebâtil*, 1/263.

¹¹⁸ Cûzekânî'nin en fazla itibar ettiği kişilerden biri olduğu anlaşılan Buhârî'nin, Allah ve Resûlü'ne isyan etmediği müddetçe halifeye itaat edilmesi gerektiğini, hoş karşılanmayan bir davranışta da bulursa halifeye isyanın fitneye ve kargaşaya sebep olacağını, Hz. Peygamber'in ise fitneden sakındırıldığını belirttiğine ve bundan dolayı insanların bu tür durumlara sabretmelerini tavsiye ettiğine dair bk. Ertürk, *Hadîs ve Sünnet Çözümlemeleri*, 236-239, 243-253. Zikredilenler arasında uzun süre Allah Resûlü'nün hizmetinde bulunmuş olan Enes b. Mâlik'in

♦ İlk Mevzûât Kitaplarından *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr* ve Müellifi Cûzekânî (öl. 543/1148)

yaklaşımının, Şîa'ya bir reddiye olduğunu söylemek de yanlış olmayacaktır.¹¹⁹

Emevî halifeleriyle ilgili tavrını Abbâsî halifelerinde de sürdüren Cûzekânî, Abbâsîlerin aleyhine ifadelerin bulunduğu rivayeti bâtil saymış ve halifeye karşı sorumluluklarını yerine getirmeleri hususunda müslümanları uyaran merfû bir hadis aktarmıştır. Abbâsîlerin lehine ifadelerin bulunduğu rivayetlere de yer vererek konuya son vermiştir.¹²⁰

Hilafetin Kureyş'te olması ile Emevî ve Abbâsî halifeleri hakkındaki yaklaşımları incelendiğinde Cûzekânî'nin, itaat edilmesi ve karşı gelinmemesi açısından halifelik müessesesini müdafaa etmeye çalıştığından bahsedilebilir. Onun bu yaklaşımı, ilk dönem muhaddislerinin birçoğunun genel tavrıyla uyumluluk arz etmektedir.

1.3.3. Fıkhî Görüşü

Fıkhî yaklaşımına dair tespit edilen tek bilgiyi veren geç dönem âlimlerinden Bağdatlı İsmail Paşa (öl. 1920), Cûzekânî'nin Hanefî olduğunu kaydetmiştir.¹²¹ İlk dönem kaynaklarında rastlanılmazken geç dönemde yazılmış bir eserde bulunan bu bilgiye ihtiyatlı yaklaşmak gerekmektedir. Nitekim *el-Ebâtîl* muhakkiki Ferîvâî, meseleyi incelerken Cûzekânî'nin önceden Hanefî olabileceğinden; ancak *el-Ebâtîl*'i yazdıktan sonra bu mezhebi terk edip selef tabii olduğunun anlaşıldığından bahsetmektedir. Bunu söylerken Cûzekânî hakkında öne sürdüğü deliller şunlardır: Kıyas ve re'ye karşı olması, *el-Ebâtîl*'de Ebû Hanîfe'yi iki defa "metrûku'l-hadîs" olarak cerh etmesi, Hanefî tabakat kitaplarından herhangi birinde Cûzekânî'ye rastlanılmaması, Ebû Hanîfe'nin mezhebinde hüccet sayıldığı bilinmesine rağmen Cûzekânî'nin muhaddislerin görüşünde de olduğu gibi mürsel hadisi hüccet makamında görmemesi, Hanefî fakihlerinin mezheplerini desteklemek için delil getirdikleri bazı fıkhî hadislere karşı

kendisine Haccâc'ın zulmünü şikayet edenlere sabretmelerini tavsiye ettiği (a.mlf., a.e., 246) ayrıca dikkat çekmektedir.

¹¹⁹ Cûzekânî'nin Şîiliği bir cerh sebebi olarak gördüğüne dair bk. Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/150, 168, 223, 237, 255, 280, 317; 2/144-145.

¹²⁰ Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/275-279, 281-283. Emevî halifeleriyle ilgili isimlerini de zikrederek bilgi veren Cûzekânî, Abbâsîlere gelince genel olarak halifelik müessesini savunurken konuyu kısaca bitirmektedir. Onun Abbâsî halifelerine isim olarak temas etmemesinin Me'mûn (öl. 218/833), Mu'tasım (öl. 227/842) ve Vâsık (öl. 232/847) dönemlerinde halku'l-Kur'ân üzerinden oluşturulan mihneyle özellikle Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul etmeyen dönemin muhaddislerine yönelik baskının (Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/26-27) etkili olabileceği akla gelmektedir.

¹²¹ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin*, 1/313.

çıkması ve Cûzekânî'nin ehl-i zâhirin nasslarla delil getirmesi gibi bazı nasslarla istidlalde bulunması.¹²² Hanefî olmamasıyla ilgili deliller sunulan Cûzekânî'nin başka bir mezhebe mensup olduğuna dair herhangi bir bilgiye tarafımızca ulaşılabilmesi¹²³ söylenenleri teyit etmektedir.

Buraya kadar sunulan bilgilerden hareketle Cûzekânî'nin itikadî ve amelî açıdan genel olarak ilk dönem muhaddisleri gibi hareket ettiği ve bu yapısıyla Ehl-i hadîs'e mensup bir âlim olduğu söylenebilir. Genel olarak Ehl-i hadîs gibi hareket eden bu tavrı, ilmî tarafgirliğin bir sonucu olarak onun *el-Ebâtîl*'indeki rivayetlere verdiği hükümlerde etkili olmuştur. Bu bağlamda *el-Ebâtîl*'in tahliline geçilebilir.

2. *el-Ebâtîl*'in Tahlili

2.1. Eserin İsmi ve Cûzekânî'ye Aidiyeti

Kaynaklar tarandığında Cûzekânî'nin mevzûât alanında yazdığı eserlerle ilgili şu isimlendirmelere rastlanmaktadır: *Kitâbü'l-Mevzûât*,¹²⁴ *Kitâbü'l-Ebâtîl*,¹²⁵ *el-Ehâdisü'd-daîfe*,¹²⁶ *el-Vâhiyât*,¹²⁷ *Kitâbü'l-Mevzûât mine'l-ehâdisi'l-merfûât*,¹²⁸ *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr*,¹²⁹ *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-*

¹²² Ferîvâî, "Mukaddime", 1/56-58.

¹²³ Jonathan Brown bir makalesinde herhangi bir kaynağa atıf yapmadan Kuzeydoğu İran'da bir eyalet olan Horasan'a nispet ederek yanlış bilgi verdiği Cûzekânî'nin Şâfiî olduğunu belirtmiştir. (Jonathan A. C. Brown, "Erken Dönem Hadis Münekkitlerinin Metin Tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?", çev. Salih Kesgin, *Usûl: İslam Araştırmaları* 25 (2016), 305) Bir delil sunulmadan verilen bu bilgiye itibar edilemeyeceği âşikârdır.

¹²⁴ İbn Nukta, *Tekmiletü'l-İkmâl*, 2/186; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 4/1309; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 12/195; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 3/145; Süyûtî, *Tahzîrü'l-havâs min ekâzîbi'l-kussâs*, nşr. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1404/1984), 167, 183; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 6/222; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 25/126; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn*, 1/313.

¹²⁵ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 4/1308; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 3/145; Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, 471; Bağdatlı İsmail Paşa, *Îzâhu'l-Meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-Zünûn an üsâmâ'l-kütübi ve'l-fümûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 2/261; Ebû Abdullah Muhammed b. Cafer b. İdris el-Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe li beyâni meşhûri kütübi's-sünneti'l-müşerrefe* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 5. Basım, 1414/1993), 148-149; Ebû Gudde, *Lemehât*, 113; *Mevzû Hadisler*, 231.

¹²⁶ İbn Hacer, *Telhîsü'l-habir fi tahrîc-i ehâdisi'r-Râfiyyi'l-kebîr*, thk. Ebû Âsım Hasan b. Abbas b. Kutub (b.y.: Müessesetü Kurtuba, 1416/1995), 1/191.

¹²⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî eş-Şevkânî, *el-Fevâidü'l-mecmû'a fi'l-ehâdisi'l-mevzû'a*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995), 455.

¹²⁸ Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe*, 148; Ebû Gudde, *Lemehât*, 113; *Mevzû Hadisler*, 231.

¹²⁹ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 3/143-144.

◆ İlk Mevzûât Kitaplarından *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr* ve Müellifi Cûzekânî (öl. 543/1148)

meşâhîr,¹³⁰ ve *el-Ehâdîs el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr*.¹³¹

Zikredilen isimlendirmelerin kastedilen kitabın anlaşılmasının yeterli görülmesi açısından bir kısmının kısaltma amaçlı, diğerlerinin içeriğe işaret etmek için verildiği anlaşılmaktadır. Aynı âlimlerin kitaptan farklı isimlerle bahsetmeleri, onların bu durumu normal karşıladıklarını göstermektedir. Bununla birlikte eserin tam isminin *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr* olduğu tespit edilmiştir. Nitekim İbn Hacer “Cûzekânî onu *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr* olarak isimlendirmiştir” diyerek¹³² bunu açıkça ortaya koymuştur. Eserin muhakkiki Ferîvâî, ulaştığı Saîdiyye nüshasında *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr*, Chester Beatty nüshasında ise *el-Mevzûât mine'l-merfûât* olarak geçen kitabın ismiyle ilgili İbn Hacer’in sözünü delil almış, eseri en kapsayıcı şekilde yansıtmışından dolayı Saîdiyye nüshasındaki ismi tercih etmiştir.¹³³

Taranan kaynaklarda farklı isimlendirilmelere rağmen eserin Cûzekânî'ye aidiyetinde ittifak vardır. Eserin içerisindeki ilk bilgiler de *el-Ebâtîl*'in Cûzekânî'ye ait olduğunu doğrulamaktadır.¹³⁴ Ancak son dönem âlimlerinden birkaçı *el-Ebâtîl*'i bir başka âlime nispet etmiştir. Beşşâr Avvâd'ın verdiği bilgilere göre, Elbânî (öl. 1999) *el-Ebâtîl*'in Ebû İshak el-Cûcânî'ye (öl. 259/873) ait olduğunu söylemiş, Fuat Sezgin (öl. 2018) de onun bu görüşüne tabi olmuştur.¹³⁵ Kitabın asıl sahibinin Cûzekânî olduğuna değinen Beşşâr Avvâd, adı geçen iki âlimin *el-Ebâtîl*'i Cûzekânî yerine Cûcânî'ye nispet ederek hata ettiklerini ortaya koymuştur.¹³⁶ Ferîvâî de Elbânî'nin *el-Ebâtîl*'i Cûzekânî yerine Cûcânî'ye nispet ederek hata ettiğini, Fuat Sezgin ve Ekrem Ziyâ el-Ömerî'nin bu hususta onu takip ederek aynı hataya düştüklerini söylemiştir.¹³⁷ TDV *İslâm Ansiklopedisi*'ndeki ilgili maddede de muhtemelen Sezgin'in verdiği bilginin etkisiyle benzer bir

¹³⁰ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 3/145; *el-Fihrisü's-ş-şâmil li't-türâsi'l-arabiyyi'l-islâmiyyi'l-mahtût: el-Hadîsü'n-nebeviyyü's-şerîf ve ulûmuhû ve ricâluh* (Umman: Müessesetü Ali Beyt, 2. Basım, 1987), 15-16.

¹³¹ Carl Brockelman, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, trc. Abdülhâlim en-Neccâr (Kahire: Dâru'l-Meârif, 5. Basım, 1977), 6/246.

¹³² İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 3/145.

¹³³ Ferîvâî, “Mukaddime”, 1/71-72.

¹³⁴ Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/16.

¹³⁵ Fuat Sezgin'in eseri Cûcânî'ye nispet ederek hata ettiği yer için bk. Fuat Sezgin, *Târîhu Türâsi'l-'Arabî*, trc. Mahmûd Fehmî Hicâzî (b.y.: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmî - Câmîatü'l-Melik Suûd, 1411/1991), 1/262-263.

¹³⁶ Cemâlüddîn Ebû'l-Haccâc Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 2/249.

¹³⁷ Ferîvâî, “Mukaddime”, 1/78.

hataya düşülmüştür.¹³⁸ Netice itibariyle Elbânî'nin büyük ihtimalle nisbe benzerliğinden kaynaklı bir durumdan dolayı *el-Ebâtîl*'i Ebû Abdullah Hüseyin b. İbrahim el-Cûzekânî yerine ilk dönem cerh-ta'dîl âlimlerinden Ebû İshak el-Cûzcânî'ye ait olduğunu ileri sürdüğünden, sonraki birkaç âlimin de bu hususta ona tabi olması sonucu zincirleme bir hatanın oluştuğundan bahsedilebilir.

2.2. Telif Sebebi

Bir görüşü ortaya koymak, savunmak veya reddetmek, öğrendiği ilmi gizlememek, bir alandaki boşluğu doldurmak veya insanların talepleri, kitapların ortaya çıkma sebeplerindedir. Özellikle insanların talepleri üzerine eser yazmak İslâm'ın ilk asırlarından günümüze kadar olagelmıştır. Talep sebebiyle kitabını telif edenlerden biri olarak Cûzekânî, kitabının başında bu durumu açıklamıştır. Şöyle ki muhaddislerden oluşan bir topluluk kendisinden illetli, bâtil, uydurma ve münker rivayetlerle bunlara muhalif olan sahih ve meşhur hadisleri bir kitapta toplamasını istemiştir. Birçok âlim dururken kendisinden böyle bir kitap yazılmasının istenmesiyle bu alanda temeyyüz etmiş ilmî seviyesi yüksek bir kişiliği olduğu anlaşılan Cûzekânî, bu talebe karşılık *el-Ebâtîl*'i kaleme almıştır.¹³⁹ Cûzekânî'nin belli bir ilmî birikime sahip olduktan sonra yazdığı anlaşılan eserinin râvilerinden Abdürrezzâk el-Cîlî'nin (öl. 603/1206) hicrî 528'de doğduğu ve babasının Bağdat muhaddislerinden olduğu ifade edilmektedir.¹⁴⁰ Dolayısıyla *el-Ebâtîl*'in râvilerinden olabilmesi için bu eseri 543/1148 yılında vefat eden Cûzekânî'den en geç on beş yaşındayken dinlemesi gerekmektedir. Bu yaştaki birinin Bağdat muhaddislerinden olan babasının yanında yaşadığı varsayımından hareketle zikredilen talebin Cûzekânî'ye Bağdat'ta yapıldığı ve onun *el-Ebâtîl*'i bu şehirde yazdığı -kesin bir şekilde olmasa da- söylenebilir.

2.3. Telif Yöntemi ve Muhtevası

771 rivayet içerdiği ifade edilen¹⁴¹ *el-Ebâtîl*, 17 kitap/bölüm ve her

¹³⁸ Çakan, "Cûzcânî, Ebû İshak", 8/98.

¹³⁹ Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/1.

¹⁴⁰ Ferîvâî, "Mukaddime", 1/47.

¹⁴¹ Muhakkik tarafından *el-Ebâtîl*'in sonundaki rivayete verilen sayı 741'dir. Yaşar Kandemir ve Enbiya Yıldırım, buradan hareketle eserin 741 rivayetten oluştuğunu söylemişlerdir. (Kandemir, *Mezû Hadisler*, 141; Yıldırım, *Sahih Hadis Bulunmayan Konular İstisnalarıyla Birlikte* (İstanbul: OTTO Yayınları, 2. Basım, 2017), 17) Ancak eserin muhakkiki Ferîvâî, baskı esnasında yapıldığından dolayı rivayetlerin istenilen dikkatle numaralandırılmadığını ifade etmektedir. (Ferîvâî, "Mukaddime", 1/14) Böylece eserin 741 rivayetten oluşmadığını ortaya koyan Ferîvâî, esere hazırladığı fihristten hareketle *el-Ebâtîl*'in 771 rivayetten oluştuğunu belirtmektedir.

◆ İlk Mevzûât Kitaplarından *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr* ve Müellifi Cûzekânî (öl. 543/1148)

kitapta bulunan toplam 140 babdan/alt başlıktan müteşekkildir. Kitâbü'l-Îmân ile başlayıp Kitâbü Fezâilî'l-Kur'ân ile son bulan eserdeki her kitabın altında bablar ve “fî hilâfî zâlik” başlıkları bulunmaktadır.¹⁴² Cûzekânî her babın altında mevzû, münker, bâtil ve metrûk gibi ifadelerle muteber olamayacağına değindiği rivayetleri aktarmaktadır. Genellikle bu rivayetlerin ardından önceki münekkitlerin tenkitlerini sunarak sened tenkidi yapmaktadır. Sonrasında açtığı “fî hilâfî zâlik” başlığı altında muteber saydığı ve geneli Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerinde bulunan hadisleri nakletmektedir.¹⁴³ Eserdeki rivayetlerin tamamına yakını kendi isnadıyla¹⁴⁴ aktaran Cûzekânî, “fî hilâfî zâlik” başlığı altındaki hadislerden hareketle önceki babdaki rivayetlerin muteber olmadığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Rivayetlerin sıhhatiyle ilgili verdiği hükümlerde ilmî bir tarafgirlikle hareket ettiği anlaşılan Cûzekânî'nin bu yaklaşımıyla verdiği hükümlere, çeşitli âlimler tarafından eleştiriler yöneltilmiştir.¹⁴⁵

2.4. Tenkit Yöntemi

2.4.1. Sened Tenkidi

Cûzekânî'nin senede yönelik tenkitleri, çoğunlukla önceki âlimlerin râviler hakkındaki değerlendirmelerine dayanmaktadır. Bununla birlikte kendi tespitleri de yok değildir. O, râvinin yalancılığını gerekçe göstererek birçok rivayeti uydurma saymıştır.¹⁴⁶ Ayrıca onun nazarında senedin mecrûh râvilerden oluşması, bir rivayetin reddi için yeterlidir. Art arda sunduğu iki rivayeti, senedlerindeki beş râvinin cerh edilmiş metrûk kişiler

(Ferîvâî, “Mukaddime”, 1/79) Binaenaleyh eserin 771 rivayetten oluştuğuna dair tespitin gerçeğe daha yakın olduğu söylenebilir. Ferîvâî'nin baskı esnasında başına numara koymayı gözden kaçırdığı bazı rivayetler için bk. Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/19, 58, 174, 237, 304, 363, 367, 373; 2/19, 118, 122, 136, 140.

¹⁴² Nadir de olsa bazı bablardan sonra “fî hilâfî zâlik” başlıklarına rastlanmaz. Örnek bablar için bk. Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/354-355; 2/39-40, 92-93, 142-143.

¹⁴³ Eserdeki Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerinde bulunan hadis sayısı 245 olarak verilmektedir. (Ferîvâî, “Mukaddime”, 1/78, 81) Bunlardan Buhârî'dekilerin sayısının 118, Müslim'dekilerin sayısının ise 178 olduğu söylenebilir.

¹⁴⁴ Eserdeki rivayetlerin yaklaşık %95'inin Cûzekânî'ye ait isnadlarla sunulduğuna dair bk. Ferîvâî, “Mukaddime”, 1/79.

¹⁴⁵ Ferîvâî, bazı hadisleri tashih ya da taz'îf etmesinden dolayı Cûzekânî'ye yöneltilen eleştirilerin sayısını otuz sekiz olarak tespit etmiştir. (Ferîvâî, “Mukaddime”, 1/79) Cûzekânî'nin şahsının zikredilmeyip rivayete verdiği hüküm ele alındığında bu sayının artacağı söylenebilir. Cûzekânî'nin bazı rivayetlerin tashihî ve taz'îfine dair verdiği hükümlere yöneltilen eleştirilerin bir arada değerlendirildiği bir yer için bk. Sekmen, *Mevzûât Literatürünün Doğuşu*, 180-247.

¹⁴⁶ Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/18, 23, 24, 52, 82, 94, 120-121, 197-198, 204, 291, 297-298, 307, 338; 2/12, 15-16, 154, 224, 261.

olduğunu söyleyerek reddetmesi¹⁴⁷ bunun göstergesidir. Yine Ehl-i hadîs yaklaşımıyla hareket etmesinin bir neticesi olarak bid'atçı saydığı birçok râvinin bid'atini destekleyen rivayetlerini reddetmiştir. Bu bağlamda imanun artmayıp eksilmeyeceğiyle ilgili bir rivayetin senedindeki Mürciî',¹⁴⁸ Hz. Ali'nin (öl. 40/661) lehine ifadelerin bulunduğu bir rivayetin senedindeki Şîi ve Râfızî olarak ele aldığı kişiler¹⁴⁹ sebebiyle söz konusu rivayetleri reddettiği söylenebilir. Bid'at gruplardan saydığı için Cehmî¹⁵⁰ ve Kerrâmî¹⁵¹ olanları da cerh etmiştir. Cûzekânî, meçhul olmayı cerh sebebi gördüğünden senedinde meçhul râvi bulunduğunu müşahade ettiği birçok rivayeti bâtil adetmiştir.¹⁵² İbn Hacer, Cûzekânî'nin *el-Ebâtîl'* de İbn Hibbân sonrasındaki birçok meşhur râviyi meçhul saymasından bahsetmektedir.¹⁵³ Bu sebeple Cûzekânî'nin İbn Hibbân sonrasındaki meçhul dediği râvilere dikkat edilmelidir. Cûzekânî, teferrüd eden râvinin mecrûh olması durumunda rivayeti reddederken,¹⁵⁴ râvi sika ve sadûk ise rivayeti kabul etmektedir.¹⁵⁵ Böylece Cûzekânî'nin, taz'if edilmesi koşuluyla teferrüdü'r-râviyi cerh sebebi saydığı anlaşılmaktadır.

*el-Ebâtîl'*in girişinde Abdurrahman b. Mehdî'nin (öl. 198/813-14) sözü olarak aktarılan bir bilgide mürsel, munkatı, mu'dal veya müdelleslik, hadisın sıhhatini engelleyen durumlar olarak ele alınmıştır.¹⁵⁶ Cûzekânî teorik olarak sunduğu bu bilgiyi kitabında uygulamaya geçirmiştir. Mesela Hz. Ali'nin fazileti ve Allah Resûlü'nün Muâz b. Cebel'i (öl. 17/638) Yemen'e göndermesiyle ilgili rivayetleri eleştirmesinin sebeplerinden biri olarak senedin mürsel olmasına dikkat çekmektedir.¹⁵⁷ Hz. Ömer'in oğluna zina ettiğinden dolayı had uyguladığını ifade eden rivayeti reddetme

¹⁴⁷ Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/74-76.

¹⁴⁸ Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/21-22, 24.

¹⁴⁹ Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/168. Cûzekânî'nin Şîi ve Râfızî olmayı cerh sebebi olarak değerlendirdiğine dair örnekler için bk. Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/150, 168, 223, 237, 255, 280, 317; 2/59, 145.

¹⁵⁰ Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/240.

¹⁵¹ Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/291. Cûzekânî'nin Kerrâmiyye'ye menfi yaklaşımına dair ayrıca bk. Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/292-295.

¹⁵² Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/359; 2/35, 243.

¹⁵³ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 3/145.

¹⁵⁴ Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/52, 134, 245, 252, 256, 276, 318, 334, 345, 369, 389; 2/21, 40, 55, 75.

¹⁵⁵ Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/31, 132.

¹⁵⁶ Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/12-13.

¹⁵⁷ Sırasıyla bk. Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/173; 2/74-75. Rivayetin mürsel olmasını cerh sebebi gördüğüne dair ayrıca bk. Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/71; 2/201.

◆ İlk Mevzûât Kitaplarından *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr* ve Müellifi Cûzekânî (öl. 543/1148)

gerekçelerinden biri olarak senedin munkatı olmasını zikretmektedir.¹⁵⁸ Ramazan orucuna dileyenin erken, dileyenin ise geç başlayacağından bahseden bir rivayeti münker saymasının bir sebebi olarak seneddeki birinin mu'dal rivayetler aktarmasına değinmektedir.¹⁵⁹ Tarafımızca yapılan incelemede *el-Ebâtîl*'de müdelles olmasından dolayı eleştirilen bir rivayete rastlanılmamıştır. Ayrıca bir râvinin rivayeti aldığı söylenen kişiden semâi olmaması veya onu hiç görmemesi, Cûzekânî'nin senedin ittisallığı açısından değindiği bir kusurdur. Mesela o, Hasan el-Basrî'nin (öl. 110/728) Ebû Hüreyre'den (öl. 58/678) aktardığı belirtilen bir rivayetin illetine değinirken, Hasan'ın Ebû Hüreyre'den hiçbir şey işitmediğini söylemiştir.¹⁶⁰ Netice itibariyle Cûzekânî'nin seneddeki ittisali zedeleyen durumları, bir rivayeti eleştirmek için kullandığı anlaşılmaktadır.

Senede yönelik genellemeci ifadelerle eleştirilerde bulunması da Cûzekânî'nin sened tenkit yöntemlerinden biridir. Yaptığı genellemelerin bulunduğu rivayetlerden¹⁶¹ birinde, başka bir senedinin olmadığını söyleyerek rivayete uydurma hükmü vermiştir.¹⁶² Ancak rivayetin başka bir senedinin varlığına temas eden Süyûtî, Cûzekânî'nin genellemeci değerlendirmesindeki hatayı ortaya koymuştur.¹⁶³ Binaenaleyh bir konuda rivayet edilen hadislerin hepsini münker ilan eden veya bir hadisin başka bir tarihinin olmadığını belirten kişinin yaptığı bu genellemenin istisnaları olabilir. Dolayısıyla bu tür genellemeci değerlendirmelere her zaman ihtiyatlı yaklaşmakta fayda vardır.

2.4.2. Muhteva Tenkidi

Cûzekânî, eserindeki rivayetleri sübut açısından değerlendirirken sened tenkidiyle yetinmemiş, muhteva tenkidine de başvurmuştur.¹⁶⁴

¹⁵⁸ Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 2/184-185. Rivayetin munkatı olmasını cerh sebebi saydığına dair ayrıca bk. Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/97; 2/178, 270.

¹⁵⁹ Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 2/94.

¹⁶⁰ Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/70-72. Cûzekânî'nin yaptığı benzer değerlendirmeler için bk. Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/76, 96, 123-124, 136, 197, 211, 213, 237, 317, 321, 328; 2/5, 10, 57, 75, 111, 191, 192, 201, 211, 250, 254, 284, 304.

¹⁶¹ Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/18, 21, 23, 42, 57, 75, 82, 88, 94, 138-139, 200, 237, 283, 297, 302, 375, 380; 2/12, 29, 60, 80, 149, 224, 256, 261, 319.

¹⁶² Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/345.

¹⁶³ Şevkânî, *el-Fevâidü'l-mecmû'a*, 6.

¹⁶⁴ Cûzekânî'nin muhteva tenkidine başvurmasının önceden Hanefî olmasıyla ilişkilendirilebileceği akla gelebilir. Zira Hanefîlerin sahih hadisleri belli kriterlere arz ederek eleştirdikleri malumdur. Ancak Cûzekânî'nin arzı sahih olmayan hadislere uygulaması, bu ihtimalin zayıflığına delildir. İlk dönemlerde hadisleri belli prensiplere arz etmeye karşı çıkan ve bunu uygulamadıklarından dolayı Hanefîleri eleştiren Ehl-i hadîs mensupları daha sonra Şâfiî,

Nitekim bir rivayet hakkında senedindeki râvilerin böyle bir rivayeti aktarmaktan uzak olduklarını belirterek rivayetin bu isnada ilişitirildiğini vurgulayan¹⁶⁵ Cûzekânî, bu tavrıyla bir hadisin senedinin sahihliğinin metninin de her zaman sahih olmasını gerektirmeyeceği anlayışıyla hareket ettiğini¹⁶⁶ ortaya koymaktadır.

Muhteva tenkidi denildiğinde genel olarak Kur'an, sünnet, akıl, tarihi gerçekler, tecrübe, umûmü'l-belvâ gibi delillere muhalefetinden dolayı bir hadise uydurma hükmü verilmesi kastedilmektedir.¹⁶⁷ Ancak bu kriterlerin mutlak olarak kullanılamayacağı ve her birinin birçok sorun barındırdığı peşinen ifade edilmelidir.¹⁶⁸ Her birinin uygulama noktasında insan faktörünün etkisinde kalmasının yanı sıra bu kriterlerde birinin muhalif

Hanbelî ve Zâhiriyye mezhepleri içerisinde erimiştir. Bu mezheplere mensup mevzûât müelliflerinin eserlerinde muhteva tenkidini kullanmaları, önceden menfi bakılan arz yönteminin sonraki dönemlerde özellikle hadislerin sübutu noktasında dikkate alındığını göstermektedir. Bunlardan daha da önemlisi Cûzekânî'den böyle bir kitap yazmasını talep edenlerin muhaddislerden oluşan bir grup olması, onun döneminde -kesin olarak hepsi değilse bile- hadisçilerin muhteva tenkidine karşı çıkmadıkları ve bunu uygulanması gereken bir yöntem addettikleri anlamına gelmesidir.

¹⁶⁵ Cûzekânî, *el-Ebâtil*, 1/375.

¹⁶⁶ Cûzekânî böyle bir yaklaşıma sahipse de bunu uygulama noktasında yok denecek kadar az kullanmıştır. Bu durum onun senedi sahih hadislerin genel itibariyle metninin de sahih olduğunu benimsediği şekilde anlaşılabilir.

¹⁶⁷ Çağdaş dönem Türkiye'sinde ve Arap dünyasında hadislerin muhtevasının Kur'an, sünnet, akıl, tarihi gerçekler, umûmü'l-belvâ vb. kriterlere aykırı olup olmadıkları incelenirken yapılan faaliyete yaygın olarak "metin tenkidi" denmektedir. Ancak İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren hadislerin muhtevasının bazı kriterlere aykırı olup olmadıkları incelenmişse de buna metin tenkidi denmemiştir. (Salahattin Polat, *Metin Tenkidi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2015), 24) Bununla birlikte bazı Hanefiler, usûl kitaplarında kendilerine göre mütevâtir ve meşhur dışında kalan haber-i vâhid olarak niteledikleri hadisleri belli kriterlere muhalif olup olmaması açısından eleştiri konusu yapmışlar, bunu "manevî inkitâ" ve "bâtınî inkitâ" gibi tabirlerle ifade etmişlerdir. Râvinin durumuyla ilgili kusur ve noksanlıkları da bu ifadelerin kapsamına dâhil etmişlerdir. (Muhammed b. Ebû Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Haydarabad: Lecnetü İhyâi'l-Meârifî'l-Osmâmiyye, 1414/1993), 1/359-364-374; Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, nşr. Said Bektaş (Medine: Dâru's-Sirâc, 2. Basım, 1437/2016), 393-407) Ayrıca normalde metin tenkidiyle kastedilen, bize ulaşan metindeki yazıları imlâ açısından incelemek, varsa bozulmaları ve değişimleri tespit etmek ve bunları imkân dâhilinde düzeltip orijinaline en yakın haline getirmektir. (Polat, *Metin Tenkidi*, 25-26) Netice itibariyle Hanefilerin kullandıkları manevî ve bâtinî inkitâ ifadeleri, metnin muhtevası dışında kalan râvilerin durumlarını da inceleyen bir anlam yelpazesi sunduğu için; günümüzde kullanılan metin tenkidi ifadesi ise imlâ açısından yazılardaki değişim ve düzenlemeleri incelemesi sebebiyle maksadı ya tam olarak ya da hiç karşılamamaktadır. Dolayısıyla kavram kargaşasını önlemek amacıyla Salahattin Polat'ın önerdiği "muhteva/içerik tenkidi" ifadesi (Polat, *Metin Tenkidi*, 25, 293-294) tarafımızca uygun görülüp bu çalışmada tercih edilmiştir.

¹⁶⁸ Polat, *Metin Tenkidi*, 307-315.

◆ İlk Mevzûât Kitaplarından *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr* ve Müellifi Cûzekânî (öl. 543/1148)

gördüğünü diğzerinin muvafık görmesi gibi durumların her zaman mümkün olması bile söz konusu kriterlerin sübjektifliğı için yeterlidir. Böylece muhteva tenkitlerine ihtiyatlı yaklaşmak gerektiğine dikkat çekerek Cûzekânî'nin bunlardan hangilerini nasıl kullandığına geçilebilir.¹⁶⁹

İlk kriter, Hz. Peygamber'in su bulunmadığında nebizle abdest alınmasını emrettiğine dair bir rivayetin bâtil olduğunu ifade edip "Bu kitap, sünnet, icmâ ve kıyasa muhaliftir"¹⁷⁰ diyen Cûzekânî'nin bu değerlendirmesinde ilk sırada zikrettiğı kitaba, yani Kur'an'a muhalefettir. Mesela genel olarak Allah'ın bir at yarattığı, bu atı koşturttuğı ve atın koştuktan sonra terlemesinin ardından da bu terden kendini yarattığıyla ilgili üç rivayetin¹⁷¹ mevzû olduğuna temas eden Cûzekânî, münekkitletin söz konusu rivayetlerin râvileri hakkındaki tenkitlerini aktarıp "fî hilâfi zâlik" başlığına geçmeden önce şöyle bir değerlendirmede yapmaktadır:¹⁷²

"...Allah, mulhidlerin bu vasıflamalarından ve mübtıl kâfirlerin kendisini buna nisbet etmelerinden münezehtir. Bu mücrimlerin Allah hakkındaki iftiralarından başka bir şey değildir. Bilakis Allah, gönderdiği peygamberine indirilen kitabında kendini nitelediğı gibidir. Buna göre Allah kitabında 'De ki: O, Allah'tır, bir tektir. Allah Samed'dir (Her şey O'na muhtaçtır; O, hiçbir şeye muhtaç değildir). Doğurmamış ve doğurulmamıştır. Hiçbir şey O'na denk (ve benzer) değildir'¹⁷³ buyurmaktadır."

Böylece Cûzekânî Allah'ın kendini atın terinden yarattığına dair rivayetleri başka delillerin yanında Kur'an'a da muhalefetinden¹⁷⁴ dolayı reddetmektedir.

İkinci kriter, Cûzekânî'nin bir rivayetin değerlendirmesinde "Sünnete muhalif olan her hadis metrûktur"¹⁷⁵ şeklinde ifade ettiği sünnete¹⁷⁶

¹⁶⁹ Burada Cûzekânî'nin yaptığı muhteva tenkitlerinin isabetli olup olmadığına değinilmeyecektir.

¹⁷⁰ Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/327.

¹⁷¹ Söz konusu rivayetler ve Cûzekânî'nin değerlendirmeleri için bk. Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/56-59.

¹⁷² Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/59.

¹⁷³ *el-İhlas*, 112/1-4.

¹⁷⁴ Cûzekânî'nin Kur'an'a muhalefeti gerekçesiyle de eleştirdiğı başka bir rivayet için bk. Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/34.

¹⁷⁵ Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/139.

¹⁷⁶ Hadisçiler sünneti -kapsam olarak bazı farklılıklarla birlikte- hadisle eş anlamlı görürler. (Selçuk Coşkun, *Kavramsal ve Olgusal Açından Sünnet-Gelenek İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 57-60). Bu gruba mensubiyetinden bahsettiğimiz Cûzekânî'nin de her konuda nakletmeye çalıştığı sahih ve meşhur hadisleri

muhalefettir. Ayrıca o, kitabının bir yerinde sahih hadisi bırakıp da bâtil olana yönelmenin câiz olmayacağını vurgulamaktadır.¹⁷⁷ Yine o, sünnete muhalefet kriterini bâtil ve münker addettiği rivayetleri aktardıktan sonra açtığı “fî hilâfi zâlik” başlığında sahih ve meşhur hadisleri naklederek gerçekleştirmektedir. Kitabın temelini oluşturan ve bu özelliğiyle Cûzekânî'nin en fazla kullandığı muhteva tenkidi olan sünnete muhalefet kriterine *el-Ebâtîl*'in neredeyse her konusunda rastlanabilir. Örneklik açısından bunlardan birine değinilecektir.

Reddü's-şems olarak zikredilmesiyle meşhur olmuş rivayete göre güneş batmış, Hz. Ali ise bir sebepten ikinci namazını kılamamıştır. Hz. Peygamber durumu öğrenince dua etmiş, bunun üzerine güneş battıktan sonra Hz. Ali için geri dönmüştür.¹⁷⁸ Cûzekânî bu rivayetin münker olduğunu ortaya koyarken “fî hilâfi zâlik” başlığı altında üç hadis nakletmiştir. Hasen olduğunu ifade ettiği ilk hadise göre Hz. Peygamber, güneşin Hz. Yûşâ dışında hiç kimse için durdurulmadığını bildirmiştir.¹⁷⁹ Sahih dediği ikinci hadise göre Hendek günü kaçırılan ikinci namazı akşam vaktinden sonra kılınmıştır.¹⁸⁰ Sahih olduğunu belirttiği üçüncü hadise göre de Hz. Peygamber ikinci namazını kılamamalarına sebep olanlara beddua etmiş, kaçırdığı bu namazı akşam ile yatsı arasında kılmıştır.¹⁸¹ Böylece sadece bir peygamber için durdurulan ve Hz. Peygamber ile ashâbı için geri döndürülmediği vaki olan güneşin Hz. Ali için de döndürülemeyeceğini ortaya koymaya çalışan Cûzekânî, söz konusu rivayete itibar edilemeyeceğini kanıtlamak için rivayetin sünnete muhalefeti üzerinde de durmuştur.¹⁸²

Üçüncü kriter, hadisin akla muhalefettir. Cûzekânî'nin sınırlı sayıda kullandığı bu kriterin bir örneği “Muâviye'yi minberde gördüğünüzde öldürün” şeklindeki rivayettir. O, bu rivayetin yalancı bid'atçıların işi olduğuna değinmektedir. Hz. Peygamber'in böyle bir şey söylediğine

sünnet anlamında kullandığından söz edilebilir. Dolayısıyla Cûzekânî'nin sünnete muhalefet prensibiyle ilgili zikredilecekler bu durum göz önünde tutularak okunmalıdır.

¹⁷⁷ Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 2/88.

¹⁷⁸ Rivayet iki farklı senedle aktarılmıştır. Bk. Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/158, 164.

¹⁷⁹ Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/164-165. Ayrıca bk. Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1997), 14/65 (Hadis no: 8315)

¹⁸⁰ Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/165-166. Ayrıca bk. Buhârî, “Mevâkîti's-salâh”, 36, 38; “Megâzi”, 29; Müslim, “el-Mesâcid ve Mevâzi'u's-salâh”, 209.

¹⁸¹ Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/166. Ayrıca bk. Müslim, “el-Mesâcid ve Mevâzi'u's-salâh”, 205.

¹⁸² Hakkında birçok ihtilafın yaşandığı reddü's-şems rivayetiyle ilgili değerlendirmeler için bk. Sekmen, *Mevzûât Literatürünün Doğuşu*, 197-215.

◆ İlk Mevzûât Kitaplarından *el-Ebâtil ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr* ve Müellifi Cûzekânî (öl. 543/1148)

inanan ya da aklından böyle bir şey geçirenin dinden çıkmış bir zındık olduğunu söylemektedir.¹⁸³ Lafız olarak benzer bir rivayet ile “Muâviye’yi minberimde hitap ederken gördüğünüzde boynunu vurun” şeklindeki rivayeti eleştirdikten¹⁸⁴ sonra “fi hilâfi zâlik” başlığında bunların tam zıddı olarak Hz. Peygamber’in “Muâviye’yi minberimde hutbe verirken gördüğünüzde onu kabul edin. Zira o emin olup me’mundur”¹⁸⁵ buyurduğuna dair bir rivayet nakleden¹⁸⁶ Cûzekânî, Muâviye hakkında birçok müspet duruma temas etmektedir. Buna göre o, Muâviye’nin -Hz. Peygamber’in kendi kız kardeşiyle evlenmesi münasebetiyle- müminlerin dayısı konumunda olduğuna, vahiy kâtipliği yaptığına, birçok sahâbînin ondan rivayette bulunduğuna, Hz. Ömer ve Hz. Osman’ın halifeliklerinde yirmi yıl kadar valilik görevini yerine getirdiğine, daha sonra da kendisine halife olarak biat edildiğine değinmektedir.¹⁸⁷ Dolayısıyla Cûzekânî, Hz. Peygamber’in bu vasıflara sahip bir sahâbîsi olan Muâviye hakkında böyle bir şey söylediğine aklî olarak da ihtimal vermemektedir.¹⁸⁸

Dördüncü kriter, hadisin tarihe muhalefetidir. Cûzekânî’nin bu bağlamda eleştirdiği bir rivayete göre Hâlid b. Velîd (öl. 21/642) Hz. Peygamber ile Hayber’de bulunmuş ve O’nun (s.a.s.) ehli eşek, at ve katır etlerinin yenmesini haram kıldığını haber vermiştir. Buhârî’nin (öl. 256/270) “Hâlid b. Velîd Hayber’e şahit olmadı”, Ahmed b. Hanbel’in (öl. 241/855) de “Benim indimde sabit olan Hâlid b. Velîd’in Hayber’e şahit olmadığıdır. [Mekke’nin] fethinden önce o, Amr b. el-Âs ve Osman b. Talha b. Ebû Talha hicretin sekizinci senesinin Safer ayının ilk günü müslüman oldular”¹⁸⁹ şeklinde verdiği bilgileri aktaran¹⁹⁰ Cûzekânî, söz konusu rivayeti tarihe de aykırılığı gerekçesiyle reddetmiştir.

Netice itibariyle bir rivayeti muhteva açısından Kur’an, sünnet, akıl ve

¹⁸³ Cûzekânî, *el-Ebâtil*, 1/200-201.

¹⁸⁴ Cûzekânî, *el-Ebâtil*, 1/201-204.

¹⁸⁵ Cûzekânî, *el-Ebâtil*, 1/205.

¹⁸⁶ Konuyla ilgili rivayetler hakkındaki değerlendirmeler için bk. Sekmen, *Mevzûât Literatürünün Doğuşu*, s. 232-242.

¹⁸⁷ Cûzekânî, *el-Ebâtil*, 1/205-207.

¹⁸⁸ Cûzekânî’nin eleştirme sebeplerinden birinin de akla aykırılık olduğu rivayetler için bk. Cûzekânî, *el-Ebâtil*, 1/59, 248-252; 2/60-61.

¹⁸⁹ Hayber 7/628 yılında fethedilmiştir. (Muhammed Hamîdullah, “Hayber”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/21) Hâlid b. Velîd ise 1 Safer 8/31 Mayıs 629 senesinde müslüman olmuştur. İlk katıldığı savaş da Hayber Fethi’nden sonra Cemâziyelevvel 8/Eylül 629 tarihinde vuku bulan Mûte Savaşı’dır. Bk. Mustafa Fayda, “Hâlid b. Velîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/289-290.

¹⁹⁰ Cûzekânî, *el-Ebâtil*, 2/216-218.

tarihe muhalefetinden dolayı eleştiren Cûzekânî'nin, kitabının temelini oluşturan sünnete muhalefet kriteri dışında diğer kriterlere çok az temas ettiği söylenebilir.

2.5. Özellikleri

Cûzekânî öncesinde birçok âlim sünnete muhalefeti gerekçesiyle bir rivayeti eleştirip reddetmiştir.¹⁹¹ Ancak ondan önce hiçbir âlim eserini bu kriter üzerine temellendirmemiştir. Dolayısıyla sünnete muhalefetinden hareketle rivayetlerin eleştirildiği bir yöntem üzere konumlandırılan ilk eserin *el-Ebâtîl* olduğu söylenebilir. İlklığı bir tarafa sünnete muhalefeti gerekçesiyle rivayetleri eleştirme yöntemi üzerine kurulu bir eser olması dahi *el-Ebâtîl*'i önemli kılan bir özelliktir. Birçok hata tespit etmesiyle birlikte eserden istifade ettiğini söyleyen Zehebî (öl.748/1348), Cûzekânî'nin bu eserinde sahih hadislerle muârazası sebebiyle vâhî olan hadislerin butlânına hükmettiğini belirterek,¹⁹² İbn Hacer (öl. 852/1449) ise “Vâhî hadisi zikretmiş, illetini açıklamış, sonrasında da ‘fî hilâfi zâlik’ şeklinde bir başlık açarak zâhiri bir önceki vâhî hadise muârız olan sahih hadis zikretmiştir” diyerek¹⁹³ *el-Ebâtîl*'in en bariz özelliğine dikkat çekmiştir. Zaten eserin ismine de yansıyan bu özelliğe göre Cûzekânî, önce bâtil ve münker (*el-Ebâtîl ve'l-menâkîr*) rivayetleri¹⁹⁴ nakletmekte; sonrasında açtığı “fî hilâfi zâlik” başlığında muhteva açısından bunlara muhalefet eden sahih ve meşhur (*ve's-sihâh ve'l-meşâhîr*) hadisleri aktarmaktadır.¹⁹⁵

¹⁹¹ Rivayetleri eleştirirken özellikle Hanefîlerin bu kriteri kullandıkları bilinmektedir. Hanefîlerin bu kriteri kullanımlarına dair bk. Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takôimü'l-edille fi usûli'l-fıkh*, nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001), 198-199; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/366-368; Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, 398-399. Cûzekânî'nin hocası İbnü'l-Kayserânî'nin de sahih hadislerle (sünnete) muhalefeti bazı rivayetlerin uydurma gerekçesi olarak kullandığına dair bk. Aydın, “İbnü'l-Kayserânî el-Makdisî'nin “Tezkiratu'l-mevzû'ât”ının Metin Tenkidi Açısından Değerlendirilmesi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (2016), 2355-2357.

¹⁹² Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 4/1308.

¹⁹³ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 3/145.

¹⁹⁴ Cûzekânî bâtil kelimesiyle rivayetin uydurma olduğunu belirtmektedir. “Zayıf râvinin sikalara muhalefet ettiği hadis” ve “zayıf râvinin teferrüd ettiği hadis” anlamlarında da kullandığı münker kelimesiyle ise genel olarak rivayetin uydurma olduğunu kastetmektedir. Mevzûât eserlerinde münker kelimesinin uydurma anlamındaki yaygın kullanımı dikkate alındığında, bu eserlerden olan *el-Ebâtîl*'deki söz konusu kullanım daha anlaşılır hale gelmektedir. Bk. Sekmen, *Mevzûât Literatürünün Doğuşu*, 110-112.

¹⁹⁵ Cûzekânî'nin eserinde uyguladığı bu yöntemle ilgili bazı eleştiriler yapılmıştır. Şöyle ki başta İbn Hacer olmak üzere bazı hadis âlimleri, Cûzekânî'nin cem' ve te'lif imkânı olmasına rağmen sünnete muhalefeti sebebiyle birçok rivayetin mevzû olduğuna hükmetmesini doğru bulmamışlardır. Bk. İbn Hacer, *en-Nüket 'alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, nşr. Rebî' b. Hâdî 'Umeyr (Medine: el-Câmîatiü'l-İslâmiyye, 1404/1984), 2/846; Ferîvâî, “Mukaddime”, 1/79-80.

◆ İlk Mevzûât Kitaplarından *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr* ve Müellifi Cûzekânî (öl. 543/1148)

Genelde günümüze ulaşan ilk mevzûât kitapları olarak İbnü'l-Kayserânî'nin (öl. 507/1113) *Tezkiretü'l-mevzûât* ve *Zahîretü'l-huffâz*'ı bilinmektedir. Ancak İbn Arrâk'ın (öl. 963/1556) *Tenzîhü'ş-şerî'a*'sının mukaddimesinde “Sadece Mevzû Hadislerle İlgili Telif Edilen Eserler” başlığında ilk sırada Cûzekânî'ye rastlanırken¹⁹⁶ İbnü'l-Kayserânî'nin *Tezkiretü'l-mevzûât*'ına sonraki sayfalarda değinilmesi,¹⁹⁷ onun ilk mevzûât müellifi olarak Cûzekânî'yi kabul ettiği izlenimini vermektedir. Yine Kettânî (öl. 1927) hadis literatürüne dair yazdığı kitabının mevzûât alanında telif edilmiş eserler bölümünde ilk olarak Cûzekânî'nin *el-Ebâtîl*'ini zikrederken¹⁹⁸ İbnü'l-Kayserânî'nin ismine dahi yer vermemiştir. A'zamî (öl. 2017) de mevzûât literatürünün ilk kitabının Cûzekânî'nin *el-Ebâtîl*'i olduğunu ifade etmiştir.¹⁹⁹

Binaenaleyh mutlak bir ilk mevzûât kitabı tespitine gitmekten ziyade bazı kayıtlarla ilklerden bahsetmek daha uygun olacaktır. Bu minvalde *el-Ebâtîl*'in, müellifinin içerisindeki rivayetleri kendinden önceki herhangi bir eseri esas almayıp kendi kurallarına göre seçerek tertipleme bakımından ilk mevzûât eseri olduğu söylenebilir. Zira İbnü'l-Kayserânî'nin *Tezkiretü'l-mevzûât*'ı İbn Hibbân'ın (öl.354/965) *el-Mecrûhîn*'inden, *Zahîretü'l-huffâz*'ı ise İbn Adî'nin (365/976) *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*'inden seçilen rivayetlerin alfabetik olarak iki kapak arasında toplanmasından ibarettir. İbnü'l-Kayserânî'nin eserlerinin metin esaslı ilk mevzûât kitapları; *el-Ebâtîl*'in ise konu esaslı yazılmış ilk mevzûât eseri olduğu bir başka ilklilik özelliği olarak değinilebilecek durumdur. Ayrıca İbnü'l-Kayserânî'nin söz konusu iki eserinde metinler ön plana çıkarılsa da rivayet değerlendirmeleri senede dayalıdır. Dolayısıyla onun iki eseri senede dayalı değerlendirmelerin yapıldığı ilk mevzûât kitapları olarak kabul edilebilir. Buna karşın Cûzekânî eserini sünnete muhalefet prensibine göre şekillendirmiştir. Bu minvalde onun *el-Ebâtîl*'i, metne dayalı değerlendirmelerin yapıldığı ilk mevzûât eseri olarak telakki edilebilir.

Cûzekânî'nin rivayet döneminden nakil dönemine geçiş evresinde yaşadığı söylenebilir.²⁰⁰ Buna göre Cûzekânî'nin kitabında kendinden önceki

¹⁹⁶ İbn Arrâk, *Tenzîhü'ş-şerî'a*, 1/7.

¹⁹⁷ İbn Arrâk, *Tenzîhü'ş-şerî'a*, 1/12.

¹⁹⁸ Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe*, 148-149.

¹⁹⁹ A'zamî, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, trc. Recep Çetintaş (İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2015), 108.

²⁰⁰ Nakil dönemine yaklaşık altıncı asırda geçildiğine dair bk. Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 23. Basım, 2015), 127.

İbnü'l-Kayserânî gibi diğler kitaplardaki rivayetleri nakledip onlar hakkında değerdendirmedi bulunması beklenebilir.²⁰¹ Zira İbnü'l-Kayserânî'nin adı geçen iki eserindeki senedler ona değil, İbn Hibbân ve İbn Adî'ye aittir. Ancak Cûzekânî, *el-Ebâtîl*'deki rivayetlerin tamamına yakınıni kendi isnadıyla²⁰² aktarmıştır. Böylece *el-Ebâtîl*, içerisindeki rivayetlerin müellifine ait senedlerle nakledilen ilk mevzûât eseri olmuştur denilebilir.

Cûzekânî'nin *el-Ebâtîl*'inin bir özelliğı de kısmî genellemelerin yapıldığı ilk mevzûât kitabı olmasıdır. Şöyle ki eserdeki her konuda birbirine zıt ifadelerin bulunduğu iki rivayet kümesine rastlanmaktadır. Her konuda önce mevzû, bâtl veya münker olduğu ifade edilen rivayetler, sonrasında “fî hilâfi zâlik” başlığı altında bu rivayetlere muhalif olup Cûzekânî tarafından muteber kabul edilen hadisler aktarılmaktadır. Böylece o, bir konuda birbirine zıt ifadelerin bulunduğu iki rivayet kümesinden birini seçip diğlerini reddederek kısmî genellemelerde bulunmaktadır.²⁰³ Mesela *el-Ebâtîl*'in başlangıcında Cûzekânî, imanun artıp eksilmesi (veya artmayıp eksilmemesi) konusunu sunarken o konudaki tüm rivayetleri değil, imanun artmayıp eksilmeyeceğine dair tüm rivayetleri reddetmekte; imanun artıp eksileceğini ifade eden rivayetleri ise kabul etmektedir.²⁰⁴

2.6. Kaynakları

Kitabın “fî hilâfi zâlik” başlığında muteber saydığı hadisleri sunan

²⁰¹ Nakil döneminde yazılan eserlerde isnadların terk edilerek kitap nakline başlandığına dair bk. Yücel, *Hadis Tarihi*, 127, 139.

²⁰² Eserde bulunan rivayetlerin yaklaşık %95'inin Cûzekânî'nin kendi isnadıyla sunulduğuna dair bk. Ferîvâî, “Mukaddime”, 1/79. Cûzekânî'nin bir rivayeti kendisine ait olmayan bir senedle veya senedsiz rivayet ettiğinin örnekleri için bk. Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/87, 97-98, 104, 113, 135, 140, 149, 164, 309, 321, 328-330, 349, 367; 2/70, 85-86, 95, 97, 106, 115, 117-118, 122, 136-137, 140, 142, 170, 227, 251, 258, 289-290.

²⁰³ Enbiya Yıldırım, belli konulardaki rivayetlerin genellemeye gidilerek itibar edilemeyeceğine değinilen ilk eser olarak Cûzekânî'nin *el-Ebâtîl*'inden bahsetmektedir. (Yıldırım, *Sahih Hadis Bulunmayan Konular İstisnalarıyla Birlikte*, 17) Bu iddiasını “Sahih Hadis Bulunmayan Konulara Dair Müstakil Çalışmalar” başlığı altında zikretmesi, onun Cûzekânî'nin *el-Ebâtîl*'ini sahii hadis bulunmayan konularda yazılan ilk eser olarak telakki etmesi anlamına gelmektedir. Ancak Yıldırım'ın bu iddiası ya da bakış açısı tam olarak doğru değildir. Zira Cûzekânî bir konu ile ilgili tüm rivayetleri reddetme açısından mutlak değil, o konudaki iki karşıt rivayet grubundan birini tamamen reddetme açısından kısmî genellemelerde bulunmaktadır. Bu da *el-Ebâtîl*'in sahii hadis bulunmayan konularda telif edilen ilk eser olarak zikredilmesine engeldir. Dolayısıyla Yıldırım'ın *el-Ebâtîl*'i sahii hadis bulunmayan konularda telif edilen ilk eser gibi sunması bir hatadır.

²⁰⁴ Cûzekânî'nin imanun artmayıp eksilmeyeceğini ifade eden rivayetleri reddettiğine dair bk. Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/16-24. Buna karşın imanun artıp eksileceğini savunduğuna dair bk. Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/24-34.

◆ İlk Mevzûât Kitaplarından *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr* ve Müellifi Cûzekânî (öl. 543/1148)

Cûzekânî'nin, neredeyse her konuda Buhârî (öl. 256/870) ve Müslim'in (öl. 261/875) *Sahîh*'lerine özellikle değindiği dikkat çekmektedir. Nitekim eserin muhakkiki Ferîvâî, *el-Ebâtîl*'de Buhârî ve Müslim'de geçen 245 hadis tespit etmiştir.²⁰⁵ Bu sayının kitaptaki toplam rivayet sayısının neredeyse üçte birine tekabül ettiği düşünüldüğünde, *el-Ebâtîl*'de en fazla kullanılan kaynaklar arasında *Sahîhayn*'ın bulunduğu kolaylıkla söylenebilir. “Buhârî bu hadisi şu râviler yoluyla *es-Sahîh*'ine aldı”, “Müslim bu hadisi şu râviler kanalıyla *es-Sahîh*'ine aldı” gibi ifadelerle senedsiz şekilde bu kaynaklara atıfların yapılması, *Sahîhayn*'ın yazılı kaynak olarak kullanıldığını göstermektedir.

Her konunun başında muteber olmayan rivayetlerin sıralandığı kısımda Ferîvâî'nin de ifade ettiği gibi Cûzekânî eserini telif ederken İbn Ebî Hâtîm'in (öl. 327/938) *el-Cerh ve't-ta'dîl*'inden çokça nakilde bulunmuştur.²⁰⁶ Dolayısıyla birçok kitaptaki bilgileri toplayan bir özelliğe sahip *el-Cerh ve't-ta'dîl*, *el-Ebâtîl*'in önemli kaynaklarından biridir.²⁰⁷ Cûzekânî'nin isim ve eser zikretmeden en fazla bilgi aktardığı kaynak görünümündeki İbn Hibbân'ın (öl. 354/965) *el-Mecrûhîn*'i, *el-Ebâtîl*'in bir başka kayda değer kaynağıdır.

el-Ebâtîl'de, *Kütüb-i Tis'a* müellifleri gibi meşhur eserlerden nakledilen bilgilerin yanında günümüze ulaşmayan bazı kitaplardan da bilgiler aktarıldığı müşahede edilmiştir.²⁰⁸ Bu minvalde birçok kaynağından bahsedilebilecek *el-Ebâtîl*'in, Cûzekânî'ye göre muteber addedilmeyen rivayetlerin sunulduğu kısımlarda İbn Ebî Hâtîm'in *el-Cerh ve't-ta'dîl*'i ile İbn Hibbân'ın *el-Mecrûhîn*'inin; muteber hadislerin aktarıldığı “fî hilâfi zâlik” başlıklı kısımlarda ise *Sahîhayn*'ın en fazla yararlanılan kaynaklardan olduğu ifade edilebilir. Sık kullanılan kitapların isimleriyle zikredilmesi, *el-Ebâtîl*'in kaynaklarının çoğunun yazılı olduğunu düşündürse de bunu eserdeki bütün rivayetlere teşmil edecek yeterli delil yoktur. Dolayısıyla *el-Ebâtîl*'de sözlü olarak elde edilmiş rivayetlerden bahsetmek de mümkündür.

2.7. Mevzûât Literatüründeki Yeri

Bir kitabın bulunduğu literatürdeki yerinin iyi tespit edilebilmesi için öncesi ve sonrasında yazılan eserlerle karşılaştırılması, etkilendiği ve

²⁰⁵ Ferîvâî, “Mukaddime”, 1/78,81.

²⁰⁶ Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/22.

²⁰⁷ Cûzekânî'nin *el-Cerh ve't-ta'dîl*'den faydalandığına dair bk. Cûzekânî, *el-Ebâtîl*, 1/21-22, 40-41, 72, 102, 116, 121, 132, 134, 173, 179, 245, 246, 253, 254, 276, 307, 310, 339, 371; 2/1, 10, 16, 19, 21, 57-58, 109, 113-114, 124, 143, 167, 176, 204, 242, 259, 324.

²⁰⁸ Detaylı bilgi için bk. Sekmen, *Mevzûât Literatürünün Doğuşu*, 155-162.

etkilediği taraflarının, farklılık ve benzerliklerinin ortaya konulması gerekmektedir. Bu bağlamda *el-Ebâtîl*'in önceki kitaplarla ilişkisi, mevzûât literatürünün oluşumu ve *el-Ebâtîl*'in mevzûât literatürüne etkisi ele alınacaktır.

2.7.1. *el-Ebâtîl*'in Önceki Kitaplarla İlişkisi

el-Ebâtîl öncesinde mevzû hadislerin duafâ, cerh-ta'dîl ve ilel kitaplarının yanında İbnü'l-Kayserânî'nin *Tezkiretü'l-mevzûât* ile *Zahîretü'l-huffâz*'ında yer aldığı söylenebilir. Zikredilen üç literatürdeki kitaplar, râviler ve rivayetler hakkında bazı problemlerin varlığından doğmuştur. Mevzûât literatürünün önemli kaynaklarından sayılan bu üç literatür arasında mevzûât literatürünün oluşmasında en etkili duafâ kitaplarıdır. Zira ilk mevzûât müellifi olarak bilinen İbnü'l-Kayserânî, *Tezkiretü'l-mevzûât*'ını İbn Hibbân'ın *el-Mecrûhîn*'i, *Zahîretü'l-huffâz*'ını ise İbn Adî'nin (öl. 365/976) *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*'i üzerinden kaleme almıştır. Bu durumda mevzûât kitaplarının oluşumuna etkisi yadırganamayacak seviyedeki duafâ kitaplarının *el-Ebâtîl*'deki yansımaya değinilmelidir.

Cûzekânî öncesinde yazılmış en kapsamlı duafâ kitaplarından olan İbn Hibbân ve İbn Adî'nin yukarıda adı geçen eserlerinden *el-Ebâtîl*'de istifade edilmiştir. Cûzekânî'nin bu iki âlimden daha çok râvi tenkidinde yararlandığı müşahede edilmektedir. Ancak onun İbn Hibbân'dan daha fazla etkilendiği söylenebilir. Nitekim Ferîvâî de Cûzekânî'nin İbn Hibbân'ın yönteminden etkilendiğini ve bu etkilenmenin sened ve râviler hakkında verdiği hükümlere yansıdığını belirtmiştir. Bununla birlikte talebesi olup olmayan birçok kişinin İbn Hibbân'ın yönteminden etkilendiğine, Cûzekânî'nin hocası İbnü'l-Kayserânî'nin de *Tezkiretü'l-mevzûât*'ındaki hadislerin illetlerini İbn Hibbân'ın *el-Mecrûhîn*'inden aldığına değinmiştir.²⁰⁹ Cûzekânî de normal olarak hocasının etkilendiği İbn Hibbân'dan sened ve râvi değerlendirmeleri gibi rivayetlerin illetlerini zikrederken faydalanmıştır. Ayrıca İbn Hibbân'ın cem' ve te'lîf imkânına rağmen sadece sahih hadise muhalif görünmesinden dolayı birçok hadis uydurma olduğuna hükmettiği ve bunun Cûzekânî tarafından da çokça yapıldığı ifade edilmiştir.²¹⁰ Buradan hareketle Cûzekânî'nin *el-Ebâtîl*'deki hadislerin sıhhatini tespit için uyguladığı sünnete muhalefet prensibini kullanırken tercihi cem' ve te'lîfe öncesinde İbn Hibbân'ın etkisinin olduğu düşünülebilir.

²⁰⁹ Ferîvâî, "Mukaddime", 1/82.

²¹⁰ Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmil*, 320-321, 330 (Ebû Gudde'nin dipnotlarda sunduğu bilgiler).

◆ İlk Mevzûât Kitaplarından *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr* ve Müellifi Cûzekânî (öl. 543/1148)

Duafâ kitaplarının etkisi yadsınamazsa da cerh-ta'dîl alanında telif edilmiş bir eser olarak İbn Ebî Hâtîm'in *el-Cerh ve't-ta'dîl*'inin, bilgi aktarımı noktasında *el-Ebâtîl*'in oluşumunda daha etkili olduğu görülmektedir. Zira "Kaynakları" başlığında da ifade edildiği gibi Cûzekânî bu kitaptan çokça nakilde bulunmuştur. Eserin önceki âlimlerin rivayet ve râvilerle ilgili değerlendirmelerini toplayan bir özelliğe sahip olması, Cûzekânî'nin bu kitabı fazla kullanmasıyla sonuçlanmış gibidir. Bununla birlikte söz konusu eserin ve dolayısıyla İbn Ebî Hâtîm'in Cûzekânî üzerindeki etkisi İbn Hibbân gibi değildir. Nitekim Cûzekânî'nin İbn Ebî Hâtîm'in kitabından sadece bilgi edinmek için yararlandığı; ancak İbn Hibbân'dan hem bilgi aldığı hem de onun yönteminden etkilendiği anlaşılmaktadır.

2.7.2. Mevzûât Literatürünün Oluşumu

Mevzûât literatürünün doğuşunu İbnü'l-Kayserânî ya da Cûzekânî ile başlatıldığı her iki durumda da literatürün ortaya çıkışının geç bir döneme tekabül etmesi dikkat çekmektedir. Bunun önemli bir sebebi, bu literatürden önce mevzû rivayetleri de içine alan duafâ, cerh-ta'dîl ve ilel alanında yazılan kitaplardır. Ancak belli bir dönemden sonra sadece mevzû hadisleri bir araya toplama ihtiyacı doğmuş ve mevzûât literatürü ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla mevzûât kitaplarına geçmeden önce bu kitaplara kaynaklık etmesi bakımından duafâ ve cerh-ta'dîl eserlerine değinmek yerinde olacaktır.

Mevzû hadisler ortaya çıktığında ilk alınan tedbirler olarak sened talep edilmiş ve râvilerin durumları tespit edilmeye çalışılmıştır. Râvilerin durumları hakkında konuşmak²¹¹ için Şu'be b. el-Haccâc (öl. 160/776) gibi özel günler tayin edenler olmuş,²¹² râvilerle ilgili soru sorma faaliyeti sonrasında genişleyerek devam etmiştir. Bu bağlamda râviler hakkında soru sorma faaliyetini gösteren suâlât eserlerinin hicrî ikinci asırda başlayıp dördüncü asrın sonlarına kadar devam ettiği söylenebilir.²¹³ Râvilerle ilgili bilgiler genellikle hadis ilminde otorite olan kişiler tarafından bilinmekteydi. Bu bilgilerin hafızalara sığmayacak ölçüde artması ve râviler hakkında bilgi sahibi âlimlerin vefat etmesi gibi durumların bu bilgilerin belli kitaplara

²¹¹ Sahâbe döneminden itibaren râviler hakkında konuşulmuştur. Bu minvalde hicrî ilk dokuz asır boyunca râviler hakkında konuşanlara dair bir liste için bk. Sehâvî, "el-Mütekellimüne fi'r-ricâl", *Erbeu resâil fi ulûmi'l-hadîs*, der. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 5. Basım, 1410/1990), s. 94-136.

²¹² Ebû Bekir Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ma'rifeti usûli 'ilmi'r-rivâye*, thk. Mâhir Yasîn el-Fahl (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1432), 1/165-166.

²¹³ Mustafa Tatlı, *Rical Bilgisinin Tespiti -Suâlât Literatürü-* (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016), 9.

yazılarak korunmasını tetiklediği kuvvetle muhtemeldir.²¹⁴ Böylece râvilerle ilgili bilgilerin bulunduğu duafâ, cerh-ta'dîl ve ilel gibi kitaplar oluşmuştur.

Söz konusu literatürlerde yazılan eserler daha çok râvi eksensidir. Hadis uzmanı olmayanlar, hadisin senedindeki râvinin durumundan çok metnin kendisiyle ilgilendiğinden, râvi temelli kitaplar daha çok hadis ilmiyle meşgul kişilere hitap etmektedir. Hadis ilmiyle iştigal etmeyenlerin bu kitapları okuyacak yeterli donanuma sahip olmaması, bu ilmin onlara yönelik tarafını ortaya çıkarmış ve mevzûât literatürü doğmuştur.²¹⁵

Mevzûât literatürünün oluşumunu etkileyen kitaplarla ilk mevzûât eserleri²¹⁶ arasında farklar olduğu gibi mevzûât kitaplarının kendi aralarında da farklar vardır. Şöyle ki kronolojik olarak bakıldığında mevzûât literatürünü etkileyen duafâ ve cerh-ta'dîl kitapları râvi esaslıdır. İbnü'l-Kayserânî'nin *Tezkiretü'l-mevzûât*'ı İbn Hibbân'ın *el-Mecrûhîn*'inden, *Zahîretü'l-huffâz*'ı da İbn Adî'nin *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*'inden seçtiği rivayetlerin alfabetik sunumundan oluşması bakımından metin esaslıdır.²¹⁷ Cûzekânî'nin *el-Ebâtîl*'i ise konu esaslıdır. Bu açıdan konu esaslı ilk mevzûât kitabı olma özelliğine sahiptir.

Literatürün ilk eserlerinden biri olmasına rağmen *el-Ebâtîl*'in tertibinin güzelliğinden bahsedilmesi,²¹⁸ anormal karşılanabilir. Zira genel olarak literatürlerdeki ilk kitaplarda sonrakilere göre daha fazla eksiklik bulunabilmektedir. Ancak öncesinde birçok kitabın yazılmış olması, hicrî altıncı asır gibi geç bir dönemin ürünü olan *el-Ebâtîl*'in sistematik yapısını anlaşılır kılmaktadır. *el-Ebâtîl*'in mevzûât literatüründeki önemini gösteren

²¹⁴ Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, 1/352.

²¹⁵ Mevzûât kitaplarında metinlerin ön plana çıkarılması, hangi konularda sahih hadislerin bulunmadığını belirtmek için yazılan türlerinin oluşması, halk arasında yayılan hadislerden uydurma olanın böyle olmayanından ayrılarak tespit edilmesine yönelik bir dönüşüm yaşaması, mevzûât kitaplarının hepsinin değilse bile birçoğunun hadislerle meşgul olmayanlara yönelik yazıldığını göstermektedir. Ayrıca Mevsilî'nin hadis ilmi ile uğraşacak vakti olmayan insanların varlığını mevzûât alanında kitap yazmasının sebepleri arasında sayması (Ebû Hafs Ziyâüddîn Ömer b. Bedr b. Saîd el-Mevsilî, *el-Muğnî ani'l-hıfz ve'l-kitâb* (Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, 1342), 18) bu bağlamda kayda değerdir.

²¹⁶ Tespit edilebildiği kadarıyla mevzûât alanında telif edilen ilk eser, en-Nakkâş olarak bilinen Ebû Saîd Muhammed b. Ali b. Amr b. Mehdî el-Esbehânî el-Hanbelî'nin (öl. 414/1023) *el-Mevzûât*'ıdır. (Ferîvâî, "Mukaddime", 1/23) Ancak bu eserin günümüze intikal ettiği bilinmemektedir. Burada günümüze ulaşan kitaplar üzerinden hareket edildiği için en-Nakkâş değerlendirme dışı kalmaktadır.

²¹⁷ Mevzûât eserlerinin başlangıçta daha çok hadis uzmanları olmayanlara hitap etmesinin İbnü'l-Kayserânî'nin kitaplarında metinlerin öne çıkmasını etkilediği tahmin edilmektedir.

²¹⁸ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 6/222.

◆ İlk Mevzûât Kitaplarından *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr* ve Müellifi Cûzekânî (öl. 543/1148)

birçok ilklik durumu varsa da bunlara “Özellikleri” başlığında değinildiğinden oraya atıfta bulunmak yeterlidir.

2.7.3. *el-Ebâtîl*'in Mevzûât Literatürüne Etkisi

Zehebî (öl. 748/1348), İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) *el-Mevzûât*'ını Cûzekânî'nin *el-Ebâtîl*'inin üzerine bina ettiğini ve bu eserden çokça bilgi alarak istifade ettiğini belirtmiştir.²¹⁹ İbn Hacer (öl. 852/1449) ise İbnü'l-Cevzî'nin hattıyla yazılmış olan Cûzekânî'nin *el-Ebâtîl*'ine vâkıf olduğunu, İbnü'l-Cevzî'nin de *el-Mevzûât*'ında zikrettiği rivayetlerin çoğunda Cûzekânî'ye tâbi olduğunu dile getirmiştir.²²⁰ Dolayısıyla İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzûât*'ını oluştururken kaynak olarak Cûzekânî'nin *el-Ebâtîl*'inden çokça yararlandığı söylenebilir.

Zehebî ve İbn Hacer'in bu ifadelerinin yanında İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzûât*'ının *el-Ebâtîl* gibi konu esaslı olması, bazı başlık ve rivayetlerin peş peşe gelmesindeki benzerlik, rivayetlerin sened, metin ve değerlendirme kısımlarındaki benzerlik, zıddına sahih bir hadisin olmasını bir rivayetin butlânına delil saymak, *el-Ebâtîl*'deki “fî hilâfi zâlik” başlığına benzer başlıklar koymak, bazı rivayetlerin senedinin başında hazfettiği kişiler arasında Cûzekânî'nin bulunmasının kuvvetle muhtemel olması, İbnü'l-Cevzî'nin *el-Ebâtîl*'in yönteminden etkilendiğini ve bu kitaptan çokça faydalandığını gösteren bazı durumlardır.²²¹ İbnü'l-Cevzî'nin, rivayetleri Cûzekânî gibi kendi senediyle aktarması,²²² kitabında yoğun şekilde muhteva tenkidine başvurması²²³ ve genellemelerde bulunması²²⁴ da bu bağlamda ele alınabilir.

Cûzekânî *el-Ebâtîl*'i kaleme alırken önceki kitaplardan etkilendiği gibi mevzûât alanında sonradan yazılan eserleri de etkilemiştir. İbnü'l-Cevzî'nin bu bağlamda özel bir yeri vardır. Zira mevzûât literatürü asıl olarak onun

²¹⁹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 37/140; *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 20/178. Cûzekânî ve İbnü'l-Cevzî'nin mevzûât alanındaki eserleri üzerine birkaç kitap yazmasından dolayı Zehebî'nin sözleri ayrı bir öneme sahiptir.

²²⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 10/306.

²²¹ Detaylı bilgi için bk. Sekmen, *Mevzûât Literatürünün Doğuşu*, 172-175.

²²² Her iki müellifin nakil dönemine geçişte yaşamaları bu açıdan bir etkilenenin olmasını sağlamış olabilir de sonraki mevzûât kitaplarında zikredilen döneme geçilmesinden dolayı rivayetleri kendi senediyle aktarım kalmamıştır denilebilir. Zira bu mevzûât kitaplarında rivayetler ya senedsiz ya da önceki bir kitap müellifine ait senedlerle aktarılmıştır.

²²³ İbnü'l-Cevzî'nin muhteva tenkidini yoğun şekilde kullandığına dair ifadeler ve örnekler için bk. Yıldırım, “İbnü'l-Cevzî'nin Hadisçiliğine Genel Bir Bakış”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2006), 80-93.

²²⁴ Yıldırım, “İbnü'l-Cevzî'nin Hadisçiliğine Genel Bir Bakış”, 92-93.

üzerinden oluşmuş ve gelişmiştir. Böylece mevzûât kitaplarına doğrudan etki ettiği anlaşılan İbnü'l-Cevzî'nin, *el-Mevzûât* ve *el-İlelü'l-mütenâhiye*'sini yazarken *el-Ebâtîl*'den çokça istifade ettiği²²⁵ ve *el-Ebâtîl*'i temel alarak *el-Mevzûât*'ını oluşturduğu dikkate alındığında, *el-Ebâtîl*'in mevzûât literatürünü doğrudan ve dolaylı şekilde etkilediği ve bu alandaki kitaplara kaynaklık ettiği kendiliğinden anlaşılmalıdır.²²⁶ Bu kitaplardan birçoğuna değinmek konuyu daha anlaşılır kılacaktır.

Zehebî, birçok hata bulunmasına rağmen yararlandığını ifade ettiği *el-Ebâtîl*²²⁷ üzerine bir ihtisâr çalışması yapmıştır. Bu kitap *Ehâdisü muhtâra min mevzû'âtı'l-Cevrekânî ve İbni'l-Cevzî*'dir.²²⁸ İsminden de anlaşılacağı üzere Zehebî'nin eseri, Cûzekânî'nin *el-Ebâtîl*'i ile İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzûât*'ından seçilen rivayetlerin kısa şekilde aktarılmasıyla oluşturulmuştur. Zehebî'nin ayrıca İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzûât*'ındaki rivayetleri özet şekilde sunduğu bir kitabı vardır. *Telhîsu Kitâbi'l-Mevzû'ât li-İbni'l-Cevzî*²²⁹ adlı bu eserin, -İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzûât*'ta *el-Ebâtîl*'den fazlaca yararlandığı düşünüldüğünde- kısmen de olsa Cûzekânî'nin *el-Ebâtîl*'inin muhtasarı olduğu söylenebilir.²³⁰

Süyûtî (öl. 911/1505), *el-Leâli'l-masnû'a*'sının girişinde Cûzekânî'nin de eserine aldığı ve böylece iki müellifin (Cûzekânî ile İbnü'l-Cevzî) mevzûluğuna hükmettikleri hadiste ittifak ettiklerini belirtmek için “ج” rumuzu koyacağından bahsederek²³¹ *el-Ebâtîl*'den yararlandığını ortaya koymaktadır. *Tenzîhü'ş-şerî'a*'sının mukaddimesinde İbnü'l-Cevzî ve Süyûtî'nin rivayetlere verdikleri hükümler üzerine kitabını bina ettiğini ifade eden İbn Arrâk (öl. 963/1556),²³² İbnü'l-Cevzî'nin kitabının kaynaklarını belli rumuzlarla vermeyi tercih etmektedir. Bunlardan Cûzekânî'nin *el-Ebâtîl*'ini “ل” rumuzuyla zikredeceğine değinmektedir.²³³ Böylece İbn Arrâk'ın söz konusu eserinde *el-Ebâtîl*'de mevcut birçok bilgiye rastlanacağı söylenebilir. Buna rağmen İbn Arrâk'ın kitabında *el-Ebâtîl* mutlak olarak

²²⁵ İbnü'l-Cevzî'nin yukarıda adı geçen iki kitabında *el-Ebâtîl*'den aldığı ifade edilebilecek rivayet sayısının 201 olduğuna dair bk. Ferîvâî, “Mukaddime”, 1/97-98.

²²⁶ Benzer bir ifade için bk. Ferîvâî, “Mukaddime”, 1/11.

²²⁷ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 4/1308.

²²⁸ Kitap için bk. Zehebî, *Ehâdisü muhtâra min mevzû'âtı'l-Cevrekânî ve İbni'l-Cevzî*, thk. Abdurrahman b. Abdülcebâr el-Ferîvâî (Medîne: Mektebetü'd-Dâr, 1404).

²²⁹ Kitap için bk. Zehebî, *Telhîsu Kitâbi'l-Mevzû'ât li-İbni'l-Cevzî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm b. Muhammed (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1419/1998).

²³⁰ Ferîvâî, “Mukaddime”, 1/99.

²³¹ Süyûtî, *el-Leâli'l-masnû'a*, 1/2.

²³² İbn Arrâk, *Tenzîhü'ş-şerî'a*, 1/3.

²³³ İbn Arrâk, *Tenzîhü'ş-şerî'a*, 1/4.

◆ İlk Mevzûât Kitaplarından *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr* ve Müellifi Cûzekânî (öl. 543/1148)

değil, İbnü'l-Cevzî'nin onu kaynak almasından dolayı fazlaca geçmektedir. Şevkânî (öl. 1250/1834) de *el-Fevâidü'l-mecmû'a*'sını kaleme alırken yararlandığı kaynakların başlıcaları arasında *el-Ebâtîl*'i zikretmektedir.²³⁴

Sonuç

İlk mevzûât kitaplarından biri olan *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr*'in müellifi Cûzekânî, ilmî bir ortamda yetişmiş ve özellikle (V./XI. yüzyılın son çeyreğinden VI./XII. yüzyılın yarısına kadarki hayatında) döneminin önemli ilim merkezlerinden Hemedan ve Bağdat'ta kendini ve başkalarını ilmî açıdan geliştirmiştir. Herhangi bir itikadî veya fikhî mezhebe mensupluğuyla ilgili kaynaklarda neredeyse hiç bilgiye rastlanmayan Cûzekânî'nin, hadislerden hareketle bir inanç ve fıkah yaklaşımı oluşturan Ehl-i hadîs tavrını benimsediği söylenebilir.

el-Ebâtîl'de rivayetlere yönelik ağırlıklı olarak muhteva tenkidi yapıldığı müşahede edilmiştir. Neredeyse her rivayetten sonraki sened tenkitlerinin, Cûzekânî tarafından yapılan muhteva tenkidini destekleme mahiyetinde olduğu anlaşılmaktadır. Kitap bir bütün içerisinde ele alındığında rivayetlere verilen hükümlerde müdellel bir sunumun hâkimiyetinin yanında bir zihin yapısının etkisinden bahsedilebilir. Şöyle ki Cûzekânî genel eğilim olarak benimsediği Ehl-i hadîs yaklaşımına muhalefet eden rivayetleri reddetmeye; açıkça destekleyen rivayetleri ise -problemlili olsa da- kabul etmeye eğilimlidir. Böylece o, söz konusu yaklaşımla uyumlu rivayetleri kabul ederken mütesâhil; buna muhalif problemlili rivayetleri reddederken müteşeddid bir tavır takınmıştır.

Bu minvalde hadislerin sıhhatine dair verilen hükümlerin ictihadî olduğu hatırlanarak *el-Ebâtîl*'deki rivayetlerin sıhhatiyle ilgili ifadelere yaklaşırken Cûzekânî'nin ilmî tarafgirliğinin etkisi göz ardı edilmemelidir. Nitekim müellifinin rivayetlere verdiği hükümlerin hepsinin diğer münekkitler tarafından onaylandığı hiçbir mevzûât kitabı bilinmemektedir. Sened ve muhteva tenkidinin birlikte yapılmasına rağmen içerisindeki bazı rivayetlere verilen hükümlere itirazların yöneltilmesinden *el-Ebâtîl* de kurtulamamıştır. Yukarıda zikredilen tarafgirliğin yanında Cûzekânî'nin rivayetler arasında cem' ve te'lîf imkânı varken tercih yolunu seçmesi de bu eleştirilerin yapılmasında etkili olmuştur. Dolayısıyla mevzûât kitaplarındaki her rivayet hakkında müellifin söylediği doğrudan kabul edilmeyerek tespit edilen her türlü değerlendirmeyi göz önünde

²³⁴ Şevkânî, *el-Fevâidü'l-mecmû'a*, 4.

bulunduran bütüncül bir incelemeye başvurulmalıdır.

Cûzekânî'nin Ehl-i hadîs tavrının rivayetlere verdiği hükümlere aksetmesi açısından ilmî bir tarafgirlikle yazdığı söylenebilecek olan *el-Ebâtî'lî*, mevzûât literatüründe önemli bir yere sahiptir. Sünnete muhalefetinden hareketle rivayetlerin eleştirildiği bir yöntem üzere temellendirilen ilk kitap olması cihetiyle genel bir öneme sahip *el-Ebâtî'lî*, mevzûât literatürü içerisinde önemli kılan özelliklerden bazıları şunlardır: Muhteva tenkidine dayalı değerlendirmelerin yapıldığı, içerisindeki rivayetleri herhangi bir eserle sınırlı kalmadan müellifinin kendi kurallarıyla seçip oluşturduğu, konu esaslı yazılan, içerisindeki rivayetlerin (tamamına yakınının) müellifine ait senedlerle nakledildiği ve kısmî genellemeci değerlendirmelerin yapıldığı ilk mevzûât kitabıdır. Mevzûât literatürünün gelişiminde doğrudan ve İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzûât'ı* üzerinden dolaylı bir etkisi vardır ve bu özelliğiyle mevzûât kitaplarına kaynaklık etmektedir.

◆ İlk Mevzûât Kitaplarından *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr* ve Müellifi Cûzekânî (öl. 543/1148)

Kaynakça

- Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Kitâbü's-Sünne*. thk. Muhammed b. Said b. Salim el-Kahtânî. Demmâm: Dâru İbni'l-Kayyim, 1406/1986.
- Acâc el-Hatîb, Muhammed. *es-Sünne kable't-tedvîn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2. Basım, 1408/1988.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsned*. nşr. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1997.
- Aydın, Nevzat. "İbnü'l-Kayserânî el-Makdisî'nin "Tezkiratu'l-mevzû'ât" Adlı Eserindeki Ricâl Tenkit Metodu". *EKEV Akademi Dergisi* 20/66 (2016), 522.
- Aydın, Nevzat. "İbnü'l-Kayserânî el-Makdisî'nin "Tezkiratu'l-mevzû'ât" ının Metin Tenkidi Açısından Değerlendirilmesi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (2016), 2355-2357.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *Dirâsât fi'l-hadîsi'n-nebevî ve târihi tedvînihi*. 2 Cilt. Riyad: Şeriketü't-Tibâati'l-'Arabîyye, 3. Basım, 1401/1981.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*. trc. Recep Çetintaş. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- Babanzâde, Ahmed Naim - Miras, Kamil. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*. 12 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 4. Basım, 1976.
- Bağcı, H. Musa. *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-Ârifin esmâü'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1370/1951.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Îzâhu'l-Meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-Zünûn an üsâmâ'l-kütübi ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Başaran, Selman. "İbn Mende, Ebû Zekerîyyâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/180. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Brown, Jonathan A. C. "Erken Dönem Hadis Münekkitlerinin Metin Tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?". çev. Salih Kesgin. *Usûl: İslam Araştırmaları* 25 (2016), 305.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmî'u's-sahîh*. 9 Cilt. Beyrut:

Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.

Burhaneddin el-Halebî, İbrahim b. Muhammed b. Halil. *el-Keşfü'l-hasîs 'ammen rumiye bi vaz'î'l-hadîs*. nşr. Subhî es-Sâmerrâî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb - Mektebetü'n-Nahdati'l-'Arabıyye, 1407/1987.

Carl Brockelman. *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*. trc. Abdülhalîm en-Neccâr. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, 5. Basım, 1977.

Coşkun, Selçuk. *Kavramsal ve Olgusal Açıdan Sünnet-Gelenek İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.

Cûzekânî, Ebû Abdullah Hüseyin b. İbrahim. *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr*. nşr. Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Ferîvâî. 2 Cilt. Riyad: Dâru's-Sumey'î, 3. Basım, 1415/1994.

Çakan, İsmail Lütfi. "Cûzcânî, Ebû İshak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/98. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa. *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*. nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvûd*. nşr. Muhammed Avvâme, 5 Cilt. Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye - Müessesetü'r-Reyyân - Mektebetü'l-Mekkiyye, 1419/1998.

Ebû Gudde, Abdülfettâh. *Lemehât min târîhi's-sünne ve 'ulûmi'l-hadîs*. Beyrut: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1404/1984.

Ebû Gudde, Abdülfettâh. *Mevzû Hadisler*. çev. Enbiya Yıldırım, Ankara: Takdim Yayınları, 2020.

Ekrem Ziya el-Ömerî. "Takdim". *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr*. mlf. Ebû Abdullah Hüseyin b. İbrahim el-Cûzekânî. 1/6-7. Riyad: Dâru's-Sumey'î, 1415/1994.

Ertürk, Mustafa. *Nebevî Sünnet'in Gerçekliğinde Hadîs ve Sünnet Çözümlemeleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2017.

Fayda, Mustafa. "Hâlid b. Velîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/289-290. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Fellâte, Ömer b. Hasan Osman. *el-Vaz' fi'l-hadîs*. 3 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1437/2016.

Ferîvâî, Abdurrahman b. Abdülcebbâr. "Mukaddime". *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr*

◆ İlk Mevzûât Kitaplarından *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr* ve Müellifi Cûzekânî (öl. 543/1148)

ve's-sihâh ve'l-meşâhîr. mlf. Ebû Abdullah Hüseyin b. İbrahim el-Cûzekânî. 1/11-102. Riyad: Dâru's-Sumey'î, 1415/1994.

el-Fihrisü's-şâmil li't-türâsî'l-arabîyyi'l-islâmiyyi'l-mahtût: el-Hadîsü'n-nebeviyyü's-şerîf ve ulûmuhû ve ricâluh. 3 Cilt. Umman: Müessesetü Alî Beyt, 2. Basım, 1987.

Geylânî, Abdürrezzâk b. Abdülkadir. *el-Erba'ûne'l-Geylâniyye*. nşr. Züheyr eş-Şavîş. b.y.: el-Mektebü'l-İslâmî, 1421/2000.

Hamevî, Şihâbüddîn Yâkût b. Abdullah. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1397/1977.

Hamîdullah, Muhammed. "Hayber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/21. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli 'ilmi'r-rivâye*. thk. Mâhir Yasin el-Fahl. 2 Cilt. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1432.

İbn Arrâk, Ali b. Muhammed b. Ali el-Kinânî ed-Dımaşkî. *Tenzîhü's-şerî'ati'l-merfû'a 'ani'l-ahbâri'l-şen'ati'l-mevzû'a*. nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf - Abdullah Muhammed es-Siddîk. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *en-Nüket 'alâ Kitâbi İbni's-Salâh*. nşr. Rebî' b. Hâdî 'Umeyr. 2 Cilt. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1404/1984.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *Lisânü'l-Mîzân*. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1423/2002.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *Telhîsü'l-habîr fî tahrîc-i ehâdîsi'r-Râfiyyi'l-kebîr*. thk. Ebû Âsım Hasan b. Abbas b. Kutub, 4 Cilt. b.y.: Müessesetü Kurtuba, 1416/1995.

İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshak b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbü'rî. *Kitâbü't-tevhîd ve isbâtü sıfâtî'r-rab azze ve celle*. thk. Abdülaziz İbrahim eş-Şehvân. Riyad: Dâru'r-Rüşd, 1408/1988.

İbn Kayyim el-Cevzîyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir. *el-Menâru'l-münîf fî's-sahîh ve'd-da'îf*. nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1416/1996.

İbn Nukta, Muhammed b. Abdülganî el-Bağdâdî. *Tekmiletü'l-İkmâl*. nşr. Abdülkayyum Abdürabinnebi - Muhammed Salih Abdülaziz el-

Murâd, 6 Cilt. b.y.: Mektebetü 'Arabîyyeti's-Suûdiyye, 1408/1987.

İbnü'd-Dübeysî, Cemâlüddîn Muhammed b. Said. *Zeylû Târîhi Medîneti's-selâm*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1427/2006.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali. *Kitâbü'l-Mevzûât*. nşr. Nureddin b. Şükrü b. Ali Boyacılar. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü Edvâi's-Selef, 1418/1997.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed, *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb*. 3 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.

İbnü'l-İmâd el-Akerî, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. nşr. Mahmut el-Arnaût. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1411/1991.

İbnü'l-Kayserânî, Muhammed b. Tâhir. *Zahîretü'l-huffâz el-muharrec 'ale'l-hurûf ve'l-elfâz*. nşr. Abdurrahman b. Abdülcebbar el-Ferîvâî. 5 Cilt. Riyad: Dâru's-Selef, 1416/1996.

Kandemir, M. Yaşar. *Mevzû Hadisler (Menşe'i - Tanıma Yolları - Tenkidi)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 9. Basım, 2015.

Kandemir, M. Yaşar. "İbnü'l-Kayserânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/109-111. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Karagözoğlu, Mustafa Macit. *Zayıf Râvîler Duafâ Literatürü ve Zayıf Rivayetler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.

Kaya, Murat. "Mevzû Hadislerin Yapısı ve Kullanım Yaygınlığı". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 31 (2016), 65-66.

Kays Â-i Kays. *el-Îrâniyyûn ve'l-edebü'l-'Arabî: ricâlu ilmi'l-hadîs*. 6 Cilt. Tahran: Müessesetü'l-Buhûs ve't-Tahkîkâtî's-Sekâfiyye, 1984.

Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifin terâcimu musannefi'l-kütübi'l-'Arabîyye*. 15 Cilt, Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ - Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1376/1957.

Kettânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Cafer b. İdris. *er-Risâletü'l-müstetrafe li beyâni meşhûri kütübi's-sünneti'l-müşerrefe*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 5. Basım, 1414/1993.

Kırbaçoğlu, M. Hayri. *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları: Ashabu'l-Hadise Göre*

◆ İlk Mevzûât Kitaplarından *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr* ve Müellifi Cûzekânî (öl. 543/1148)

Allah'ın Sıfatları Meselesi. Ankara: OTTO Yayınları, 2. Basım, 2017.

Kirmânî, Ebû Abdullah Harb b. İsmail b. Halef. *Mu'tekadü ehlî's-sünne ve'l-cemâa*. nşr. Süleyman b. Muhammed ed-Dübeyhî. Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1435.

Koçkuzu, Ali Osman. *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1983.

Kutlu, Sönmez. *Selefilîğın Fikrî Arka Planı: İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: OTTO Yayınları, 4. Basım, 2017.

Leknevî, Abdülhay b. Muhammed Abdülhalim. *el-Âsârü'l-merfû'a fi'l-ahbâri'l-mevzû'a*. nşr. Ebû Tâhir Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1984.

Leknevî, Abdülhay b. Muhammed Abdülhalim. *er-Ref' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl*. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. 8. Basım. Beyrut: Mektebül-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1425/2004.

Maden, Ömer Faruk. *Hicrî II. Asır Ehl-i Hadîs Halkaları (Basra Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Mevsilî, Ebû Hafs Ziyâüddîn Ömer b. Bedr b. Saîd. *el-Muğnî ani'l-hıfz ve'l-kitâb* (Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, 1342.

Mizzî, Cemâlüddîn Ebû'l-Haccâc Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.

Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye – Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1991.

Özaydın, Abdülkerim. "Bağdat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/440. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Pezdevî, Ali b. Muhammed. *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. nşr. Said Bektaş. Medine: Dâru's-Sirâc, 2. Basım, 1437/2016.

Polat, Salahattin. *Metin Tenkidi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2015.

Safedî, Salâhuddîn Halil b. İzziddîn. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. nşr. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî,

1420/2000.

Sancaklı, Saffet. *Sünneti Doğru Anlamak*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 5. Basım, 2017.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman. "el-Mütekellimüne fı'r-ricâl". *Erbeu resâil fı ulûmi'l-hadîs*. der. Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebü'l-Matbûâtı'l-İslâmiyye, 5. Basım, 1410/1990.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman. *Fethu'l-mugîs bi şerhi Elfiyyeti'l-hadîs*. thk. Abdülkerim b. Abdullah b. Abdurrahman el-Hudayr - Muhammed b. Abdullah b. Fühayd Âl-i Fühayd. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1426.

Sekmen, Kadir. *Mevzûât Literatürünün Doğuşu -Cûzekânî Örneği-*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Serahsî, Muhammed b. Ebû Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Haydarabad: Lecnetü İhyâi'l-Meârifî'l-Osmâmiyye, 1414/1993.

Sezgin, Fuat. *Târîhu Türâsî'l-'Arabî*. trc. Mahmûd Fehmî Hicâzî. 10 Cilt. b.y.: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmî - Câmîatü'l-Melik Suûd, 1411/1991.

Sibâî, Mustafa. *es-Sünne ve mekânethâ fı't-teşrîi'l-İslâmî*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1398/1978.

Sinanoğlu, Mustafa. "İman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/213. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebû Bekir. *el-Leâli'l-masnû'a fı'l-ehâdîsi'l-mevzû'a*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebû Bekir. *Tabakâtü'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebû Bekir. *Tahzîrü'l-havâs min ekâzîbi'l-kussâs*. nşr. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1404/1984.

Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî. *el-Fevâidü'l-mecmû'a fı'l-ehâdîsi'l-mevzû'a*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995.

Tatlı, Mustafa. *Rical Bilgisinin Tespiti -Suâlât Literatürü-*. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016.

◆ İlk Mevzûât Kitaplarından *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr* ve Müellifi Cûzekânî (öl. 543/1148)

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmi'u's-sahîh (Sünenü't-Tirmizî)*. nşr. Ahmed Muhammed Şakir vd. 5. Cilt. b.y.: y.y., ts.

Ünal, Yavuz. *Cumhuriyet Türkiye'si Hadis Çalışmaları*. Samsun: ETÜT Yayınları, 1997.

Üzüm, İlyas. "İstisna". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/392-393. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Halku'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/372. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Yazıcı, Tahsin. "Hemedan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/184. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Yazıcı, Tahsin. "Hulvân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/345. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Yıldırım, Enbiya. "İbnu'l-Cevzî'nin Hadisçiliğine Genel Bir Bakış". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2006), 80-93.

Yıldırım, Enbiya. *Sahih Hadis Bulunmayan Konular İstisnalarıyla Birlikte*. İstanbul: OTTO Yayınları, 2. Basım, 2017.

Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 23. Basım, 2015.

Yücesoy, Hayrettin. "Mihne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/26-27. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtezâ. *Tâcü'l-'arûs min cevâhîri'l-kâmûs*. nşr. Mustafa Hicâzî. 40 Cilt. b.y.: Hukûmetü'l-Kuveyt, 1409/1989.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Ehâdisü muhtâra min mevzû'âti'l-Cevrekânî ve İbni'l-Cevzî*. nşr. Abdurrahman b. Abdülcebbar el-Ferîvâî. Medîne: Mektebetü'd-Dâr, 1404.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. nşr. Ali Muhammed el-Becâvî, 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-Muğnî fi'd-du'afâ*. thk. Nureddin İtr. 2 Cilt. Katar: İdâretü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, ts.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-Mu'în fi tabakâti'l-muhaddisîn*. nşr. Muhammed Said b. Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. nşr. Şuayb el-Arnaût vd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982-1409/1988.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî, 53 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1410/1990-1421/2000.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkiretü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.

Zürkânî, Muhammed b. Abdülbâkî. *Şerhu'l-Manzûmeti'l-Beykûniyye fi mustalahi'l-hadîs*. nşr. Abdullah Sirâcüddîn. Halep: Mektebetü Dâri'l-Felâh, 1430/2009.

Keşfü'z-Zunûn'da Kur'ân İlimlerinden Bazılarına Dair Te'lifler ve Müellifler

Compilations and Authors on Some of The Qur'an's Sciences in Kashf
al-Zunûn

Mustafa KAYHAN

Doç. Dr. Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir ABD
Assistant Prof. Gumushane University Faculty of Theology, Tafsir
Department
Gumushane, Turkey

m61kayhan@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0003-1817 6322

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 10 Ekim / October 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Aralık / December 2021

DOI: 10.53683/gifad.1015475

Atf / Citation: Kayhan, Mustafa. "Keşfü'z-Zunûn'da Kur'ân İlimlerinden Bazılarına Dair Te'lifler ve Müellifler / Books and Authors on Some of The Qur'an's Sciences in Kashf Al-Zunûn" *Gıfad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 11/21 (Ocak/January 2022/2):106-143 DOI: 10.53683/gifad.1015475

İntihal: Bu makale, özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad>

Mail: ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

*Kur'ân ilimleri ya da ulûmu'l-Kur'ân, tefsire katkı veren çalışma alanlarından sayılmıştır. İlgili ilimler, Kur'ân'ın açıklanmasında ve tefsirin daha nesnel ve objektif olmasında önemli etkiler hâsıl etmiştir. Bu bağlamda Kâtib Çelebî (ö. 1067/1637), yazdığı ansiklopedik eserde ulûmu'l-Kur'ân konularına, o mevezuda yazan müelliflere ve onların yazdığı eserlere temas etmiştir. Bu açıdan Keşfü'z-zunûn bir bilimler ansiklopedisi değerini elde etmiştir. Adı geçen ansiklopedide ulûmu'l-Kur'ân'a dair oldukça fazla bilgiler verilmiştir. Çalışmayla Çelebî'nin eserinin her tarafına dağılmış durumda olan Kur'ân ilimleriyle ilgili konulara ve konuda yazanlara ve onların kitaplarına dair bilgiler bir araya getirilmiştir. Çelebî'nin ilimler ansiklopedisi eseri, Kur'ân ilimlerinde yazan müellifler ve yazdıkları te'lifler açısından incelenmiş ve hiçbir bilginin gözden kaçırılmamasına özen gösterilmiştir. Elde edilen verilerin Osmanlı döneminde Kur'ân ilimlerindeki çalışmaların ortaya çıkarılmasını ve değerlendirilmesini mümkün kılmıştır. Böylece ilgili konuda araştırma yapacak olanlara yeni ufuklar açılacağı düşünülmüştür. Çalışmada Osmanlı kültür tarihini araştıranlar için önemli bilgiler derlenmiştir. Makalede analiz, sentez, tümevarım ve tümdengelim gibi değişik metotlardan yararlanılmıştır.**

Anahtar Kelimeler: Kâtib Çelebî, Keşfü'z-Zunûn, Ulûmu'l-Kur'ân, Ulûmu'l-Kur'ân Müellifleri, Ulûmu'l-Kur'ân Müellifâtı.

Abstract

Sciences about the Qur'an or in other words, Ulûmu'l-Qur'an had been considered as the fields of study that make a positive contribution to the science of tafsir. These sciences had had important effects in the explanation of the Qur'an and in making the tafsir more objective. In this context, Chalabi had touched upon the issues related to Quranic sciences, the authors who wrote on that subject and the works written by them in his encyclopedic work. In this respect, Kashf al-Zunûn had achieved the value of an encyclopedia of sciences. In this encyclopedia of Chalabi, a great deal of information had been given about the sciences of the Qur'an. With this study, information on the subjects related to the Quranic sciences, which are scattered all over Chalabi's work, and the information about the writers on this subject and their books had been brought together. Chalabi's encyclopedia of sciences had been scrutinized in terms of the authors and the works they wrote in the Quranic sciences and care had been taken not to overlook any information. The data obtained made it

* Bu çalışma, 6-7 Ekim 2021 tarihlerinde düzenlenen İslâm Medeniyetinin Keşfi III. Uluslararası Kâtib Çelebi Sempozyumu'nda sunulmuş, görülen lüzum üzerine yeniden ele alınmış ve sadece ulûmu'l-Kur'ân konularına tahsis edilmiştir.

possible to reveal and evaluate the studies on the Quranic sciences in the Ottoman period. Thus, it had been thought that new horizons will be opened for those who will do research on this subject. In this study, important information had been compiled for those who research the Ottoman cultural history. Different methods such as analysis, synthesis, evaluation, induction and deduction were used in the article.

Keywords: *Kâtib Chalabi, Kashf al-Zunûn, Quranic Sciences, Authors of Quranic Sciences, Literature of Quranic Studies.*

Extended Summary

The religion of Islam had sent as a religion which has possessed theoretical and practical environment. In that respect, the revelation had formed theoretical frame of Islam and the Sunnah had showed its practical implementation. Religious rules which had determined by God had been realized by the Prophet Muhammad (peace be upon him) with God's order and wish. All of the other implementations and facades of Islam had been fed by these two origins as the Qur'ân and the Sunnah with the one side and absolutely. All of the sciences of Islam and the scholars who have been fed by these sciences had applied to these sources definitely. All of developed applications had continued from the beginning of the period of the Prophet and had been determined while writing down after all. Among the achieved determinations a huge corpus had been collected for the sciences of the Qur'ân. The studies of making a collection of this corpus and considering it completely had been made in different times and aspects and subjects but none of them could be successful as Chalabî's work naming Kashfu'z-Zunûn in the place of encyclopaedic, alphabetical and scientific corpus. This main reason and these kind of other causes had necessitated to search on this work of huge information collection. The same reasons had entailed to investigate the content of the work in the context of the sciences definitely. In this article, the studies of 'Ulûm al-Qur'ân, the writers and the subjects had been tried to collect in this work.

The sciences of the Qur'ân or 'Ulûm al-Qur'ân had been accepted as a science which contributes the science of the exegesis of the Qur'ân excessively. These sciences had been considered as vital and important to be understood, transmitted the Qur'ân to large masses and explained correctly. In addition, they had been detected in being of the explanation of the Qur'ân meaning the commentary and exegesis of the Qur'ân more practical and objective advantageously. In this context, Kâtib al-Chalabî (d. 1067/1637) had dealt with the subjects of 'Ulûm al-Qur'ân, the writers in that field and their works in a wide framework in his encyclopaedic work. In this respect, Kashfu'z-Zunûn

had gained the feature of being the encyclopedia of the sciences. A lot of information on 'Ulûm al-Qur'ân had taken a huge place in this encyclopedia of the sciences. In this study, information on the subjects of the sciences of the Qur'ân in the work of Chalabî, the writers in that field and their works had been collected. The encyclopaedic work of the sciences which is written by Kâtib al-Chalabî had been examined in terms of the writers in the sciences of the Qur'ân and their writings and reconciliations and had been elaborated to not miss any topic and information. The achieved data had enabled to reveal the works in the sciences of the Qur'ân in both the history of Islam and the period of the Ottomans. In this manner, it is thought that this and this kind of studies will show new frontiers for the researches about this work and its content. Additionally, important information had been collected for the researches on history of the Ottoman culture.

'Ulûm al-Qur'ân had showed how to understand the Qur'ân in many directions while having strong relation and connection with the Qur'ân. These efforts intended for this had continued during the Islamic history. Moreover, the writers who were writing on one topic had summarized the previous writings and works on that topic first. This situation had come into question as conceptual framework at the present time. In this context, Kâtib al-Chalabî who had lived in the seventeenth century had compiled a book in the degree of the encyclopedia of the sciences. In this work, the writer had mentioned about many works, their contents, writers on the sciences of the Qur'ân alphabetically. Kâtib al-Chalabî who had named this work as Kashfu'z-Zunûn had compiled information about 'Ulûm al-Qur'ân in every paper or matter of this work alphabetically but he had not done it in terms of the sciences. In this study, the data that he had possessed had been completed in the context of 'Ulûm al-Qur'ân. Thus, taking advantage of this work in question had become easier. In addition, it is understood that the existense of this kind of study is unique and first in its field. Forasmuch, this kind of research in that value and meaning had not been done in the sciences of the Qur'ân and other kinds of the sciences previously.

In this article, the examinations, the works, their writers on some subjects of 'Ulûm al-Qur'ân that Kâtib al-Chalabî had mentioned in his work naming Kashfu'z-Zunûn had been examined. Approximately thirty subjects on 'Ulûm al-Qur'ân had been investigated in this research. The other sciences of the Qur'ân had been left to the other research and researcher. Thus, it had been revealed that the existence of all topics of 'Ulûm al-Qur'ân, their writers and works in the work of Kâtib al-Chalabî is in the extent of the further side

of this article. Different works had been naturally mentioned in *Kashfu'z-Zunûn*. It is thought that the other subjects should have been dealt with the other researches because they are beyond of one article and this study in question. This encyclopaedic work of Kâtib al-Chalabî had deserved every kind of greetings and appreciations because it had transmitted important accumulation on the sciences and the data on 'Ulûm al-Qur'ân in the history of Islam at general side and in the Ottoman time at special side from the seventeenth century to this century. In addition, the belief of the compilation on this kind of work which had deserved prominent appreciations will deserve similar greetings and appreciations had been kept alive.

In this study, it had been determined that Kâtib al-Chalabî had specified the names of all of the works that he had achieved and seen in his work at the place and degree of encyclopedia of the sciences, their identification bracelet, their writers, the examinations if there could be any of it, the addendums and summaries. The data had deserved all kind of greetings and congratulations for the researchers about relevant to topic in a real sense. And also, Kâtib al-Chalabî had not hesitated to remark the writers, the identification bracelets, their sects, their recognition situation if there could be at the same time in his bibliographical work. In this sense, it had been determined that al-Chalabî had given a place to the date of death of the writers and scholars as the Hegira Calendar but in some situations he had not mentioned about the date of death of the writers. The works in Arabic, English and Persian languages had been specified when the usage of them is necessary. The idea, belief and opinion had been uttered that this encyclopaedic work of Kâtib al-Chalabî had deserved more researches and investigations all the time because it had given the level of the Ottoman culture and knowledge.

Giriş

İslam, teorik ve pratik çerçeveye sahip bir din olarak gönderilmiştir. Bu açıdan dinin temel kaynağı olan vahiy, İslam'ın teorik itarını çizmiş, sünnet de onun pratik olarak uygulamasını göstermiştir. Allah tarafından belirlenen dini kurallar, Hz. Muhammed (s.a.v) tarafından O'nun emriyle ve isteğiyle hayata uygulanmıştır. İslam'ın bütün diğer uygulamaları ya da cepheleri, bir şekliyle ve kesinlikle bu iki asıldan beslenmiştir. İslam'ın bütün ilimleri ve bu ilimlerden beslenen bütün âlimleri, mutlaka bu iki kaynağa başvurmuştur. Gelişen tüm uygulamalar, Hz. Nebi (s.a.v) döneminden itibaren başlayarak devam etmiş ve en nihayet yazıya geçirilerek tespit edilmiştir. Ulaşılan tespitler içerisinde Kur'ân ilimlerinin de bir hayli külliyyatı birikmiştir.

Bağdatlı İsmâil Paşa (1839-1920), Kâtib Çelebî'nin *Keşfü'z-Zunûn*'da eksik bıraktığı, değinmediği veya eserini yazdıktan sonra telif edilen eserlerin yer aldığı çok önemli bir zeyl yazmıştır. İsmâil Paşa, kitabına *îzâhu'l-meknûn fî'z-zeyl alâ Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* adını vermiştir.¹

Ulûmu'l-Kur'an, zamanla gelişerek Kur'an ile temasını daha sıkı tutmuş ve bir bakıma onu anlamanın nasıl olması gerektiğini göstermiştir. Bu bağlamda Kâtib Çelebî, 17nci yüzyılda ilimler ansiklopedisi mesabesinde bir kitap telif etmiştir.² Bu kitaba *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* adını vermiştir.³ İlgili eserde yazar, Kur'an ilimlerine dair birçok eser ismine yer vermiş ve ulûmu'l-Kur'an konularının pek çoğuyla ilgili malumatı bir araya getirmiştir. Eser alfabetik yazıldığı için ulûmu'l-Kur'an'a dair bilgilere eserin her sayfasında rastlanır olmuştur. Çalışmada ilgili eserler ve yazarları bir araya getirilmiştir. Böylece söz konusu eserden yararlanmak daha da kolaylaştırılmıştır. Ayrıca böyle bir çalışmanın sahasında bir ilk olacağı da düşünülmüştür. Yapılan çalışma, sadece Çelebî'nin eserinde değindiği Kur'an ilimleri konularının, ilgili hususlarda yazılan eserlerin ve müelliflerin tanıtılmasını amaçlamıştır. O yüzden araştırmada adından söz edilen eserlerin matbu olup olmadığı, bugün bir nüshasının bulunup bulunmadığı ve günümüze kadar gelip gelmediği, araştırma kapsamında değerlendirilmemiştir.

1. Keşfü'z-Zunûn'da Ulûmu'l-Kur'an'a Dair Eserler ve Müellifleri

Kâtib Çelebî, aşağıda beyan edilen ilimlerin tefsir ilminin alt kollarından olduğunu belirtmiştir. Mekî ve medenî ilmi ve onunla yakından alakalı hazarî ve seferî, neharî ve leylî, sayfî ve şitâî, firâşî ve nevmî, arzî ve semâî, ilk önce ve en son inenler, tekrar indirilen âyetler ilimlerini tefsir ilminin alt kollarından kabul etmiştir. Yine nüzûlünden sonra hükmü geriye bırakılan ve hükmünden sonraya inişi tehir edilen âyetler, parça parça ve toptan inen âyetler, melekler eşliğinde tümünden veya bir parçası daha sonra inen âyetler ilmi de tefsir ilminin alt dallarından olarak tadat etmiştir. Ayrıca kimi elçilerle ilgili olarak veya olmayarak inenler ve Kur'an'ın inzâl meselesi

¹ Hulusi Kılıç, "Bağdatlı İsmâil Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/447-448.

² Kâtib Çelebî hakkında bilgi için bk. Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Thk. Seyyid Şihâbüddin en-Necefi, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, trs, 1/13-18; Orhan Şaik Gökyay, "Kâtib Çelebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/36-40.

³ Keşfü'z-zunûn hakkında bilgi için bkz. İlhan Kutluer, "Keşfü'z-Zunûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/321-322.

de tefsirin alt dallarından sayılmıştır. Kur'ân'ın ve sûrelerinin isimleri, Kur'ân'ın cem ve tertip edilmesi, Kur'ân'ın sûre, âyet, kelime ve harflerinin sayılması, Kur'ân'ı ilk ezberleyenlerin ve ravilerinin bilinmesi tefsirin alt kısımlarından addedilmiştir.⁴

Bir de müellifin beyan ettiğine göre âli ve nâzil isnada sahip vahiyler ilmi, meşhur ve mütevatir ilmi, lafzen bitişik ama manen ayrık olanları beyan ilmi, imâle ve feth ilmi, idğam ve izhar ilmi, iklab ve ihfa ilmi, medd ve kasır ilmi ve hemzenin tahfifi ilmi, tefsir ilminin alt dalları arasında telakki edilmiştir. Kur'ân'ı ezberleme ilmi, Kur'ân'ı okuma ve okuyanın adabı ilmi, iktibasın cevazı ilmi, hicazlıların dilinden başka dilde inen ve arabça dışındaki dillerden alınan kelimeleri içinde barındıran vahiyler ilmi de yine tefsir ilminin alt kollarından kabul edilmiştir. En nihâyet müfessirin ihtiyaç hissedeceği edatlar ilmi, Kur'ân'ın mükeddemleri ve muahharları ilmi, hâs ve âm lafızlar ilmi, nâsîh ve mensûh ilmi, müşkilü'l-Kur'ân ilmi, Kur'ân'ın mutlakları ve mukayyedleri ilmi, Kur'ân'ın mantû ve mefhumu ilmi de yine tefsirin alt kollarından sayılmıştır.⁵

Yine Çelebî, Kur'ân'daki muhatap türleri ilmini, Kur'ân'ın hakikatleri ve mecâzları ilmini, Kur'ân'ın teşbihleri ve istiâreleri ilmini, Kur'ân'ın kinâyeleri ve ta'rizleri ilmini, hasr ve ihtisas ilmini, icâz ve idnab ilmini, haber ve inşâ ilmini, bedâiu'l-Kur'ân ilmini, âyetlerin fasılları ilmini de tefsirin alt dallarından saymıştır. Yine o, sûrelerin sonları ilmini, âyet ve sûrelerin münasebetleri ilmini, i'câzu'l-Kur'ân ilmini, Kur'ân'dan çıkarılan hükümler ilmini, Kur'ân'da geçen lakab, künye ve isimler ilmini, mübhemâtü'l-Kur'ân, efzalu'l-Kur'ân, fâzılu'l-Kur'ân, mersûmu'l-hat ve yazım adabı ilmini de tefsirin alt kollarından saymıştır. Ayrıca o, Kur'ân'ın tefsiri, te'vîli ve üstünlüğünü beyan ilmi, müfessirin şartları ve müfessirin adabı ilmi, garâibu't-tefsir ilmi, tabakâtü'l-müfessirin ilmi, harflerin hususiyetleri ilmi gibi ilimleri de tefsirin alt kısımlarından addedmiştir.⁶

Aynı zamanda müellif, harflerin ve isimlerin tasrifî ilmi, zulmâniyet ve nurâniyet ilmi, ismi azam ile tasarruf ilmi, kesr ve bast ilmi, cıfr ve câmia ilmi, Kur'ân'a yönelik eleştirileri reddetme ilmi gibi bilimlerini de tefsirden kabul etmiştir.⁷ Çelebî, tefsir ilimlerine ve ulûmu'l-Kur'ân'a dair özel eserlerden de ansiklopedik çalışmasında söz etmiştir. Bibliyografik eserinde Çelebî, ulûmu'l-Kur'ân konusundaki ilk eser Zerkeşî'yi (ö. 794/1392) ve 47 nevini ya

⁴ Çelebî, *Keşfü'z-ẓunûn*, 1/16.

⁵ Çelebî, *Keşfü'z-ẓunûn*, 1/16.

⁶ Çelebî, *Keşfü'z-ẓunûn*, 1/16.

⁷ Çelebî, *Keşfü'z-ẓunûn*, 1/17.

da Süyûtî'yi (ö. 911/1505) ve 81 başlığı esas aldığı anlaşılmıştır. Ancak Kâtib Çelebî'nin ulûmu'l-Kur'an konularını tefsirin alt dalları arasında sayması, bazı bilginler tarafından eleştirilmiştir.⁸

2. Evâilu Süveri'l-Kur'an İlmi

Çelebî, *evâilu süveri'l-Kur'an* ilmini (أوائل سور القرآن) tefsir ilminin bir alt bölümü olarak değerlendirmiştir.⁹ Müellif, *el-mebâdiu ve'l-gāyât fi esrâri'l-hurûf ve'l-mükevvenât ve'l-esmâ ve'd-deavât* (المبادئ والغايات في أسرار الحروف المكنونات والأسماء والدعوات) adıyla yazılmış bir başka eserden de bahsetmiştir. Eserin, hicrî 638'de vefat eden Muhyeddin Ali b. Arabî tarafından yazıldığı belirtilmiştir. Yine Keşfü'z-Zunûn'da kitabın oldukça basit olarak yazıldığı ve *el-fethu'l-fâsî fimâ tezammenehû hurûfu'l-mu'cem mine'l-acâib ve'l-âyât* (الفتح الفاسي فيما تتضمنه حروف المعجم من العجائب والآيات) adıyla da anıldığı dile getirilmiştir. Yazar, sûrelerin başlarında bulunan hurûf-i mukatta'alarını incelemiştir. Bunların tekrarlarıyla birlikte 70 küsur harften oluştuğunu açıklamıştır. Tekrarsız olarak ise bunların 14 harften teşkil edildiğine işaret etmiştir. İlâveten malum harflerin de 29 sûrenin başında yer aldığına temas etmiştir.¹⁰ Çelebî'nin bibliyografik eserinde *evâilu süveri'l-Kur'an* ilmiyle ilgili bazı bilgiler takdim edilmiştir. Çelebî, *evâilu süveri'l-Kur'an* ilminde iki müellifin eserinden bahsetmiştir.

3. Tenzihu'l-Kur'an İlmi

Çelebî, *tenzihu'l-Kur'an* ilmini (تنزيه القرآن) tefsir ilminin bir alt bölümü olarak değerlendirmiştir.¹¹ İlgili konuda eser veren ulemâdan bahsetmiş ve *tenzihu'l-Kur'an* (تنزيه القرآن) konusunu irdelemiştir.¹² Yazar, eserlerin müellifleri, eserlerini ve içeriklerini kısmen tanıtmıştır. Çelebî, ansiklopedik eserinde *tenzihu'l-Kur'an ammâ lâyeliku bi'l-beyân* (تنزيه القرآن عما لا يليق بالبيان) adıyla bir başka esere daha dikkatleri çekmiştir. Müellif, eserin hicrî 592'de vefat eden Kadıyyu'l-Cemâa Ahmed b. Abdurrahman el-Lehmâ tarafından yazıldığını

⁸ Muhsin Demirci, *Tefsir usûlü* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2017), 147.

⁹ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/16-17.

¹⁰ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1579. Evâilu süveri'l-Kur'an ilmi için bk. Bedreddin Muhammed b. Abdullah Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*, thk. Ebu'l-Fazl et-Dimyâti (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 117-128.

¹¹ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/16-17.

¹² Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/461.

belirtmiştir. Nahiv bilgini İbnü'l-Hurūf, bu müellife bir reddiye yazmıştır. Bunları, *tenzihu eimmeti'n-nahv ammā nūsibe ileyhim mine'l-hata' ve's-sehv* (تنزيه) (أئمة النحو عما نسب إليهم من الخطأ والسهو) adıyla yazdığı eserde bir araya getirmiştir.¹³ Böylece Çelebî'nin *tenzihu'l-Kur'an* ilminde üç müellifin eserinden söz ettiği anlaşılmıştır.

4. Mübhemätü'l-Kur'an İlmî

Çelebî, *mübhemätü'l-Kur'an* ilmini (علم مبهمات القرآن) tefsirin alt kısımlarından saymıştır.¹⁴ Aslında bu ilmi, ilgili mevzuda yazan pekçok bilgin, Kur'an ilimleri içerisinde değerlendirmiş ve tefsirin bir alt dalı olarak görmemiştir. Çelebî, malum eserinde bu konuda yazan bilginlere ve eserlerine temas etmiştir. Fakat bir başka yerde Çelebî, bu ilim için Ebü'l-Hayr'dan bir aktarımda bulunmuştur. Adı geçen âlim, mübhemât ilminin dayanağının sadece nakil olduğunu ve dirayetin bir payının bulunmadığını açıklamıştır. Ebü'l-Hayr, sözlerine Kur'an'da mübhemelerin olmasının bazı gerekçeleri ve hikmetleri olduğunu söyleyerek sözlerine devam etmiştir. Peşinden mübhemâtın Kur'an'da bulunma sebepleri üzerinde durmuştur.¹⁵ Çelebî'nin *Keşfü'z-zunûn* adlı ilgili eserinde mübhemätü'l-Kur'an ilmiyle alakalı altı esere işaret ettiği görülmüştür. Bunlara aşağıda tek tek temas edilmiştir.

4.1. Mübhemätü'l-Kur'an

Çelebî, *Keşfü'z-zunûn* adlı eserinde *mübhemätü'l-Kur'an* (مبهمات القرآن) adıyla bir eserden söz etmiştir. Çelebî, eserin Süheylî tarafından kaleme alındığını ifade etmiştir. Yine o, İbn Asâkir ve Kadı Bedreddin b. Cemâa'nın da bu konuda aynı ya da benzer adlarla yazdıkları birer eserleri olduğunu açıklamıştır. Aynı zamanda Süyütî'nin de bir kitabı olduğunu, başkaca bazı ilâvelerle mezkûr kitaplardaki faydalı bilgileri bir araya getirdiğini ve en nihâyet bunları el-itkân'a yerleştirdiğini beyan etmiştir.¹⁶

4.2. Müfehhamätü'l-akrân fî mübhemäti'l-Kur'an

¹³ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/495.

¹⁴ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/16-17.

¹⁵ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1583. Mübhemätü'l-Kur'an ilmi için bk. Celâleddin Abdurrahmân Süyütî, *el-İtkân fî ulümi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011), 3/800-814; Zerkeşi, *el-Burhân*, 111-116.

¹⁶ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1583.

Çelebî, *Keşfü'z-zunûn'da müfehhamätü'l-akrân fî mübhemâti'l-Kur'ân* (مفحمت الأقران في مبهمات القرآن) adıyla yazılmış muhtasar bir eserden bahsetmiştir. Çelebî, eserin hicrî 911'de vefat eden Celaleddin b. Ebû Bekr es-Süyûtî'ye ait olduğunu beyan etmiştir. Yazar, eserine (أما بعد حمدا لله على ما منح من الإلهام... الخ) cümlesiyle giriş yapmıştır. Eserde bazı tanımlara, bilgilere ve açıklamalara yer vermiştir. Ayrıca es-Süyûtî'nin, Süheylî'nin eserindeki tanımları kitabında tasnif ettiği, öğrencisinin öğrencilerinden İbn Asâkir'in buna bir zeyl yazdığı da belirtilmiştir. İbn Asâkir, bu zeyline *et-tekmîl ve'l-itmâm* (التكميل والتمام) adını vermiştir. Kadı Bedreddin b. Cemâa, ilgili eserlerdeki bilgileri, *et-tıbyân* (التبيان) adını verdiği bir eserde toplamıştır.¹⁷ Çelebî'nin *Keşfü'z-zunûn'*unda yapılan detaylı aramada İbn Asâkir'in beyan edilen eseri bulunamamıştır.

4.3. et-Tıbyân fî mübhemâti'l-Kur'ân

Çelebî, eserinde İbn Cemâa'nın *et-tıbyân fî mübhemâti'l-Kur'ân* (التبيان في مبهمات القرآن) adıyla bir eser yazdığına işaret etmiştir.¹⁸ Bir önceki başlıkta adı geçen eserden kısmen söz edilmiştir.¹⁹

4.4. el-Ahkâm libeyâni mâfi'l-Kur'ân mine'l-ibhâm

Çelebî, *Keşfü'z-zunûn'da el-ahkâm libeyâni mâfi'l-Kur'ân mine'l-ibhâm* (الأحكام لبيان ما في القرآن من الإبهام) adıyla kaleme alınmış bir esere dikkat çekmiştir. Müellif, eserin Şahâbeddin Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî'ye ait olduğunu ifade etmiştir.²⁰ Çelebî, ilimler ansiklopedisinde esere ve yazarına gerektiği kadar temas ettiği anlaşılmuştur.

4.5. el-Beyân fîmâ übhime mine'l-esmâ fi'l-Kur'ân

Çelebî, eserinde *el-beyân fîmâ übhime mine'l-esmâ fi'l-Kur'ân* (البيان فيما أجهم) (من الأسماء في القرآن) adıyla yazılan eserin, hicrî 617'de vefat eden Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zührî tarafından yazıldığını açıklamıştır.²¹ Beyan edilen kitabın müellifi, Kur'an'da yer alan mübhem isimleri, bu eserde açıklamayı hedeflemiştir.

¹⁷ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1771.

¹⁸ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/341.

¹⁹ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1771.

²⁰ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/21.

²¹ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/263.

4.6. et-Ta'rîf ve'l-İ'lâm fîme Übhime fi'l-Kur'ân mine'l-Esmâ' ve'l-E'lâm

Çelebî, kitabında *et-ta'rîf ve'l-i'lâm fîme übhime fi'l-kur'ân mine'l-esmâ' ve'l-e'lâm* (التعريف والإعلام فيهم في القرآن من الأسماء والأعلام) adıyla muhtasar bir eserin yazıldığına işaret etmiştir. Eser, hicrî 581'de vefat eden Endülüslü Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah es-Süheyli tarafından yazılmıştır. Yazar kitabına (الحمد لله الذي علم آدم الأسماء... الخ) cümlesiyle başlamıştır. Çelebî, es-Süheyli'nin ism-i âlem olduğu halde Kur'ân'da ismi açıkça zikredilmeyen isimleri belirlemeye çalıştığını söylemiştir. O nedenle ism-i âlemlerin haberlerin nakli sırasında adlarının konulduğu belirtmiştir. Çelebî, hicrî 636'da vefat eden Muhammed b. Ali b. Muhammed en-Nablûsî'nin adı geçen eser üzerine bir müstedrek yazdığından bahsetmiştir. Yine hicrî 715'te İbn Asâkir diye maruf olan Muhammed b. Ali b. Hıdr el-Ğirnâti'nin esere bir zeyl yazdığı açıklanmıştır. İbn Asâkir'in esere *et-tekmîl ve'l-itmâm* (التكميل والإتمام) ismini verdiği beyan edilmiştir. Anılan iki eseri, Bedreddin b. Cemâa bir kitapta toplamış ve *et-tibyân* (التبيان) adını eserie vermiştir.²²

5. Münâsebetü'l-Ây ve's-Süver İlmi

Çelebî, *münâsebetü'l-ây ve's-süver* ilmini (علم مناسبة الآيات والسور) tefsirin alt kısımlarından saymıştır. Çelebî, müfessirin bu ilme çok ihtiyaç duyacağını açıklamıştır.²³ Ayrıca bu ilme tenâsübu'l-ây ve's-süver de denilmiştir. Çelebî, bir başka yerde bu ilme, ilmu müasebâti'l-ây ve's-süver adını vermiştir.²⁴ İlgili konudaki eserler ve müellifleri, aşağıda sıralanmıştır. Bahsi geçen ilim dalı, diğer ulûmu'l-Kur'ân bilimlerine göre çok daha sonraları teşekkül etmiştir. Çelebî, *münâsebetü'l-ây ve's-süver* ilminde beş eserden ve meülliflerinden bahis açmıştır. Süyûtî ve Zerkeşî eserlerinde bu ilme yer vermişlerdir. Aslında bu ilim, sürekli tertip üzerinden uygulana gelmiştir. Oysa bu ilmin bir de nüzül sırasına göre yeniden inşâ edilmesinin bazı yararları olacağı mülahaza edilmiştir. Böyle bir çalışmanın yapılması bu makale vasıtasıyla tarafımızdan araştırmacılara önerilmiştir.

5.1. Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Ây ve's-Süver

²² Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/421.

²³ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/16-17.

²⁴ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1829. Münâsebatü'l-ây ve's-süver ilmi için bk. Süyûtî, *et-İtkân*, 3/724-736; Zerkeşî, *el-Burhân*, 36-49.

Çelebî, hicrî 885 yılında vefat eden Bikâî'nin tefsire dair yazdığı eserin, aslında tefsirden daha ziyade, âyet ve sûreler arasındaki münasebetleri ele aldığını söylemiştir. Yazarın bu tefsire *nazmü'd-dürer fi tenäsübi'l-ây ve's-süver* (نظم الدرر في تناسب الآي والسور) adını verdiğini ifade etmiştir. Malum tefsirin, âyetler ve sûreler arasındaki münasebetler konusunda çok meşhur olduğunu dile getirmiştir. Çelebî, beyan edilen esere ve müellifine, alfabetik eserinin nün maddesinde temas edileceğini beyan etmiştir. Çelebî, Bikâî'nin âyete'l-kürsî ile ilgili *el-fethu'l-kudsî* (الفتح القدسي) adında bir çalışmasının daha olduğunu vurgulamıştır. Eserin, fâ harfinde ele alınacağı açıklamıştır.²⁵

5.2. Tenäsuku'd-Dürer fi Tenäsübi's-Süver

Çelebî, eserinde Celaleddin es-Süyüti'nin *tenäsuku'd-dürer fi tenäsübi's-süver* (تناسق الدرر في تناسب السور) adıyla bir eser yazdığını dile getirmiştir. Müellif, bu konuyu aynı zamanda el-itkân adlı eserinin 62nci babında zikretmiştir. Yazar, başka bir konuda telif ettiği *esrâru't-tenzîl* adlı eserinin bu konuya tahsis edildiği de sözlerine eklemiştir. Daha sonra sûrelerle ilgili münâsebetleri bir cüzde özetlediğini ve adını da *tenäsuku'd-dürer fi tenäsübi's-süver* (تناسق الدرر في تناسب السور) koyduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda münâsebet ilminin, çok değerli bir ilim olduğunu ve müfessirlerin de bu ilme gereken özeni gösterdiklerini ifade etmiştir. Ama çok hassas ve belirsiz olması hasebiyle müfessirlerin gösterdiği özenin çok az olduğunu da anti parantez dile getirmiştir. İlgili sahada Fahreddin Râzî'nin çok yüksek bir payı olduğunu ifadelerine dökmüştür.²⁶

5.3. el-Burhân fi Tenäsübi's-Süveri'l-Kur'ân

Çelebi, malum eserinde hicrî 708'de vefat eden Ahmed b. İbrahim İbnü'z-Zübeyr el-Ğırnâti'nin *el-burhân fi tenäsübi's-süveri'l-Kur'ân* (البرهان في تناسب سور القرآن) adıyla bir eser yazdığını beyan etmiştir. Yazar, eserinde her sûrenin bir öncekiyle olan münasebetini ele almıştır.²⁷ Yine başka bir yerde yazar, *el-burhân fi tenäsübi's-süver* (البرهان في تناسب السور) adıyla başka bir eserden söz etmiştir, fakat eserin yazarını belirtmemiştir.²⁸ Yine başka bir yerde, ileride yer verileceğini belirttiği bir eserden *katru'd-dürer fi şerhi nüzümü'd-*

²⁵ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/444.

²⁶ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/485.

²⁷ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/241.

²⁸ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/435.

dürer (نظم الدرر في شرح نظم الدرر) adıyla yazılmış bir şerhten söz etmiştir. Ancak Çelebî, ileride bunu zikretmeyi unutmmuş ve yer vermemiştir.²⁹

5.4. Nazmü'd-Dürer fî Tenāsübi'l-Āy ve's-Süver

Çelebi, *nazmü'd-dürer fî tenāsübi'l-āy ve's-süver* (نظم الدرر في تناسب الآي والسور) adlı eserin, tefsirle alakalı olduğunu beyan etmiştir. Eseri, Burhaneddin el-Bikāi'nin telif ettiğini belirtmiştir. Bunun, daha önce benzeri yazılmamış çok önemli ve kaliteli bir kitap olduğunu belirtmiştir. Yazar, bu kitabında akılları durduracak kadar önemli Kur'ân sırlarını toplamıştır. Müellif, kitabının sonunda eserini hicrî 875'te tamamladığını bildirmiştir. Aslında eserini hicrî 861 yılının şaban ayında yazmaya başladığını ve böylece eserin tamamlanmasının 14 seneyi bulduğunu söylemiştir... Ardından sırasıyla *mesâidü'n-nazar fî'l-işrâf alâ mekâsidi's-süver* (مصاعد النظر في الإشراف على مقاصد السور), *el-akvâlü'l-kavîme fî hükmi'n-nakl mine'l-kütübi'l-kadîme* (الأقوال القويمة في حكم النقل من الكتب القديمة) adlı eserlerini telif etmiştir.³⁰

5.5. Mesâidü'n-Nazar li'l-İşrâf alâ Mekâsidi's-Süver

Çelebi, eserinde *mesâidü'n-nazar li'l-işrâf alâ mekâsidi's-süver* (مصاعد النظر) adıyla bir eser yazıldığını beyan etmiştir. Eserin, Burhaneddin el-Bikāi tarafından kaleme alındığına işaret etmiştir. Müellif, aslında esere *el-maksadü'l-esmâ fî mutâbakati ismi külli suretin lil-müsemma* (المقصد المقصد للإشراف على مقاصد السور) adıyla bir eser yazıldığını beyan etmiştir. Müellif, aslında esere *el-maksadü'l-esmâ fî mutâbakati ismi külli suretin lil-müsemma* (المقصد المقصد للإشراف على مقاصد السور) adıyla bir eser yazıldığını beyan etmiştir. Yazarın eserine (الحمد لله الذي أعلم سور الكتاب... الخ) cümlesiyle başladığı söylenmiştir. Çelebî, *el-bahru'l-ubâb* (البحر العباب) gibi eserlerde bulunmayan hususlara yazarın ilgili eserde yer verdiğini ifade etmiştir. Eser, küçük bir cild olarak tamamlanmıştır.³¹

6. Fevâtihu's-Süver ve Fevâsilü'l-Āy İlmi

Çelebî, *fevâtihu's-süver ve fevâsilü'l-āy ilmini* (فوائح السور) tefsirin alt kısımlarından saymıştır. Bahsedilen ilme tefsirde çok ihtiyaç duyulacağını belirtmiştir.³² İlgili ilim dalının tefsir ve Kur'ân ilimleri içersinde önemli bir yeri her zaman olmuştur. Çelebî, mütena eserinde adı geçen konudaki

²⁹ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1351.

³⁰ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1961.

³¹ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/16-17.

³² Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1705.

yazarları ve eserlerini vermeyi ilke edinmiştir. Müellif, *fevâsılu'l-ây* ilmini (علم (فواصل الآي) tefsirin alt kısımlarından saymıştır.³³ Âyetlerin fasılaları ve sûrelerin girişleriyle ilgili ilimler, ulûmu'l-Kur'ân açısından değerli ilimler olarak telakki edilmiştir. İlgili ilimlere ait pekçok eser yazılmış ve birçok bilgin de kalem oynatmıştır. Çelebî'nin *fevâtihu's-süver ve fevâsılu'l-ây* konusunda beş esere yer verdiği tespit edilmiştir.

Miftâhu's-Saâde adlı eserde Taşköprüzâde, şiirdeki kafiye ve paragraftaki seci'de olduğu gibi, her âyetin son harfine fâsıla denildiği belirtmiştir. Böylelikle fâsıllar ile âyet başları tefrik edilmiştir. Buna göre fâsıla, sonrasıyla ilişkisi olmayan ve tamamen birbirinden ayrık olana denilmiştir. Ayrılık durumu, bazen bir âyetin başı olabileceğini, bazen de başka bir şey olabileceğini dile getirmiştir. Oysa âyet başlarının, bazen ayrık olabileceği, bazen de ayrık olmayabileceği ifade edilmiştir.³⁴ Bir başka yerde Çelebî, bu hususa atfen *fevâsılu'l-ây* demiş ve hiçbir açıklama da yapmamıştır. Yine Çelebî, eserin bir başka yerinde *nazmu'l-cevâhir fi ruûsi'l-ây* (نظم الجواهر في رؤوس الآي) adıyla yazılmış bir eserden bahsetmiştir.³⁵

6.1. Merâsîdü'l-Metâli't-Tâli' fi Tenâsübi't-Metâli ve'l-Mekâti'

119

Çelebî, başlıkta beyan edilen eserin Celaleddin es-Süyûtî tarafından yazıldığını söylemiştir. Müellif, eserine *merâsîdü'l-metâli't-tâli' fi tenâsübi't-metâli ve'l-mekâti'* (مراسد المطالع الطالع في تناسب المطالع والمقاطع) adını vermiştir. Aynı müellif, bir başka eseri olan *el-itkân*'da adı geçen eserini, süre başlangıç ve sonlarının münasebetleri hususunda yazdığını dile getirmiştir.³⁶

6.2. el-Havâtıru's-Sevânih fi Esrâri'l-Fevâtih

Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn*'da *el-havâtıru's-sevânih fi esrâri'l-fevâtih* (الخواطر (السوانح في أسرار الفوائح) adlı bir eserin olduğunu açıklamıştır. *Esrâu'l-fevâtih* ifadesi, eserin sûrelerin girişleriyle ilgili olduğu göstermek için kullanılmıştır. Çelebî, eserin hicrî 654'te vefat eden Kayravanlı İbnu Ebî'l-İsbağ Abdülazim b. Abülvahid el-Mearrî tarafından kaleme alındığını beyan etmiştir.³⁷

³³ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/16-17. *Fevâtihu's-süver ve fevâsılu'l-ây* ilmi için bk. Süyûtî, *et-İtkân*, 3/701-723; Zerkeşî, *el-Burhân*, 51-80.

³⁴ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1293.

³⁵ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1322.

³⁶ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1652.

³⁷ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/727.

6.3. Fevātihu's-Süver

Çelebî, bilimler ansiklopedisi adlı eserinde hicrî 505'te vefat eden Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazālî'nin *fevātihu's-süver* (فواتح السور) adıyla yazdığı bir eseri olduğunu dile getirmiştir.³⁸

6.4. Fevāsılu'l-Āyāt

Çelebî, *Keşfü'z-zunûn* adlı eserde *fevāsılu'l-āyāt* (فواصل الآيات) adlı bir eserden bahsetmiştir. Eserin, hicrî 710'da vefat eden hanbelî mezhebine mensup olan Süleyman b. Abdulkavî et-Tüfî'ye ait olduğu beyan edilmiştir.³⁹

6.5. Nazmu'l-Cevāhir

Çelebî, çağları aşan eserinde *nazmu'l-cevāhir* (نظم الجواهر) adıyla bir eserin var olduğunu açıklamıştır. Eser, âyet başlarıyla ilgili durumları anlatan bir kaside olarak yazılmıştır. Yazarı ise hicrî 786'da vefat eden Tâhir b. Arabşah el-İsbehânî olduğu açıklanmıştır.⁴⁰

7. İ'cāzu'l-Kur'ân İlmi

Çelebî, *i'cāzu'l-Kur'ân* ilmini (علم إعجاز القرآن) tefsirin alt kısımlarından saymıştır. Tefsirde *i'cāzu'l-Kur'ân* ilmine çok ihtiyaç duyulacağına işaret etmiştir.⁴¹ Çelebî, *i'cāzu'l-Kur'ân* ilminin, Ebü'l-Hayr'ın tefsir ilminin alt dallarından saydığını dile getirmiştir. İlave olarak yazar, ilgili konuda bazı bilginlerin eserler yazdıklarını söylemiştir. Bunlar arasından el-Hattâbî, er-Rummânî ve er-Râzî'yi tadat etmiştir.⁴² Çelebî, eserinin değişik yerlerinde *i'cāzu'l-Kur'ân*'a dair yazılan bazı eserlerden bahsetmiştir. Bir başka yerde *i'cāzu'l-Kur'ân* ile ilgili bir kitaba işaret etmiştir.⁴³ Bu bağlamda Çelebînin büyük özgün eserinde ulûmu'l-Kur'ân'ın belirtilen başlığında on esere yer verdiği tespit edilmiştir.

7.1. İ'cāzu'l-Kur'ân

Çelebî, *Keşfü'z-zunûn* adlı kitabında hicrî 306'da vefat eden Ebû Ubeyde Muhammed b. Zeyd el-Vāsıtî'nin *i'cāzu'l-Kur'ân* (إعجاز القرآن) adıyla bir eser yazdığını beyan etmiştir. Hicrî 474'te vefat eden Abdulkahir b. Abdullah el-

³⁸ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1292.

³⁹ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1293.

⁴⁰ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1963.

⁴¹ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/16-17. İ'cāzu'l-Kur'ân ilmi için bk. Süyûtî, *et-İtkân*, 4/743-758.

⁴² Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/120.

⁴³ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/434-435.

Cürcânî, Vâsıtî'nin eserine iki şerh yazmış ve şerhleri büyük ve küçük olarak *el-mu'tezadü'l-kebîr / es-sağîr* (المعتضد الكبير / الصغير) olarak adlandırmıştır. Hicrî 606'da vefat eden Fahreddin er-Râzî de i'câzu'l-Kur'an'a dair eser bir eser yazmıştır. Yine Hamd b. Muhammed el-Hattâbî ve Kadı Ebû Bekr el-Bâkılânî, sayı itibariyle Kur'an'ın i'câzını irdeleyen İbn Sürâka da yine aynı konuda eserler vermişlerdir. Mesela o, birden binlere kadar sayılardan bahsetmiştir. Bunlardan başka er-Rummânî, İbn Ebi'l-İsbağ, ez-Zemlekânî ve er-Rüyânî de i'câzu'l-Kur'an konusunda birer eser yazmışlardır.⁴⁴

7.2. el-Burhân fî İ'câzi'l-Kur'an

Çelebî, eserinde hicrî 527'de vefat eden şâfiî mezhebine mensup Kemaleddin Muhammed b. Ali ez-Zemlekânî'nin *el-burhân fî i'câzi'l-Kur'an* (البرهان في إعجاز القرآن) adıyla bir i'câzü'l-Kur'an eseri olduğunu beyan etmiştir. Yazar, daha sonra kendi kitabını ihtisar etmiştir. Çelebî, eserinde İbn Ebi'l-İsbağ'ın da *el-burhân* (البرهان) adıyla yazdığı bir eserden bahsetmiştir.⁴⁵

7.3. İcâzu'l-Burhân fî İ'câzi'l-Kur'an

Çelebî, eserinde *icâzu'l-burhân fî i'câzi'l-Kur'an* (إيجاز البرهان في إعجاز القرآن) adıyla yazılmış bir eserden bahsetmiştir. Müellif, eserin Ebû İshâk İbrahim b. Ahmed el-Cezerî'ye ait olduğunu belirtmiştir. Yazısının çok ince olduğu ve ciddi karışıklıklar bulunduğu da dile getirilmiştir.⁴⁶

7.4. et-Tenbîh alâ İ'câzi'l-Kur'an

Çelebî, eserinde hicrî 562'de vefat eden hanefî mezhebine mensup olan Muhammed b. Ebu'l-Kâsım el-Bakkâlî el-Havârezmî'nin bir eserine temas etmiştir. Çelebî, eserin *et-tenbîh alâ i'câzi'l-Kur'an* (التنبيه على إعجاز القرآن) adıyla yazıldığını açıklamıştır.⁴⁷

7.5. Dirâyetü'l-İ'câz

Çelebî, bibliyografik eserinde hicrî 606'da vefat eden Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî'nin *dirâyetü'l-i'câz* (دراية الإعجاز) adıyla bir eser

⁴⁴ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/120.

⁴⁵ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/241.

⁴⁶ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/205.

⁴⁷ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/488-489.

yazdığını dile getirmiştir.⁴⁸ Kitabın ismi, kendisinin i'câz konusunda yazıldığına dair bir işaret sayılmıştır.

7.6. İlmu Delâilü'l-i'câz

Çelebî, alfabetik eserinde *ilmu delâilü'l-i'câz* (علم دلائل الإعجاز) adıyla bir esere işaret etmiştir. Aynı zamanda eserin *delâilü'l-i'câz fi'l-meânî ve'l-beyân* (دلائل الإعجاز في المعاني والبيان) şeklinde de isimlendirildiğini ifade etmiştir. Müellif, adı geçen eserin hicrî 474'te vefat eden Abdülkâhir b. Abdurrahmân el-Cürçânî'ye nispet edildiğini söylemiştir. Yazarın kitabına الحمد لله رب العالمين حمد (الحمد لله رب العالمين... الخ) cümlesiyle başladığını da belirtmiştir.⁴⁹

7.7. Nihâyetü'l-i'câz fi İlmi'l-Beyân

Çelebî, ilimler ansiklopedisiyle alakalı yazdığı *Keşü'z-Zunûn*'da hicrî 606'da vefat eden Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî'nin *nihâyetü'l-i'câz fi ilmi'l-beyân* (نهایة الإيجاز في علم البيان) adlı bir eserinden söz etmiştir. Yazarın eserine الحمد لله المنزه عن مشابحة المحدثات... الخ cümlesiyle giriş yaptığını da dile getirmiştir. Râzî, ilgili eserinde i'câz ilminin tüm kurallarını, kaidelerini Abdülkâhir'in tahriç ettiğini ve bütün delillerini ve kesin kanıtlarını ortaya çıkardığını beyan etmiştir. Bu bağlamda Abdülkâhir, Kur'ân'ın hakikatlerini keşfetmekte çok ileri gittiğini ve bu konuda iki müstakil eser yazdığını belirtmiştir. Yazar, iki kitaptan ilkinde *delâilü'l-i'câz* (دلائل الإعجاز), ikincisine ise *esrâru'l-belâğa* (أسرار البلاغة) adını verdiğini söylemiştir. Belirtilen ilmin, diğer kurallarını da az önce anılan eserlerde yazmıştır. Fakat yazar, eserinin fasıllarının ve baplarının düzeninde bazı ihmaller yapmıştır. Râzî, kendisinin de iki kitaptan bir giriş ve iki bölümle bazı konuları aldığını ifade etmiştir.⁵⁰

7.8. Telhîsu'l-Beyân an Mu'cizâti'l-Kur'ân

Çelebî, kitabında *telhîsu'l-beyân an mu'cizâti'l-Kur'ân* (تلخيص البيان عن معجزات القرآن) adıyla yazılmış bir esere dikkatleri çekmiştir. Müellif, eserin hicrî 406'da vefat eden Bağdatlı Şerif Rızâ Muhammed b. Hüseyin b. Mûsa el-Müsâvî'ye ait olduğunu belirtmiştir.⁵¹

⁴⁸ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/730.

⁴⁹ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/759.

⁵⁰ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1987.

⁵¹ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/472.

7.9. Tebsîru'r-Rahmân ve Teysîru'l-Mennân Ba'zu mâ Yüşîru ilâ İ'câzi'l-Kur'ân

Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*'da *tebsîru'r-rahmân ve teysîru'l-mennân ba'zu mâ yüşîru ilâ i'câzi'l-Kur'ân* (تبصير الرحمن وتيسير المنان بعض ما يشير إلى إعجاز القرآن) adıyla yazılmış bir eserden bahsetmiştir. Çelebî, belirtilen eserin hicrî 710'da vefat eden hanbelî mezhebine mensup Zeynüddin Ali b. Ahmed el-Emevî tarafından yazıldığına işaret etmiştir. Eserin bir cilt büyüklüğünde olduğuna ve orta ölçekte bir tefsir olarak yazıldığına temas etmiştir. Yazarın eserine (الحمد لله الذي أنار بكلامه... الخ) cümlesiyle başladığını beyan etmiştir.⁵²

7.10. İ'câzu'l-İcâz

Çelebî, bibliyografik eserinde *i'câzu'l-icâz* (إعجاز الإعجاز) adıyla bir eserden bahsetmiştir. Eserin, hicrî 43'da vefat eden Ebû Mansûr Abülmelik b. Muhammed es-Seâlibî'ye ait olduğun dile getirilmiştir. Eserin bir muhtasarını da hicrî 606'da vefat eden er-Râzî yapmıştır.⁵³

8. Gayri Lügati'l-Hicâz ve'l-Arab İlmi

Çelebî, *gayri lügati'l-hicâz ve'l-arab* ilmini (علم ما وقع فيه بغير لغة الحجاز، علم ما وقع فيه من غير لغة العرب) tefsirin alt kısımlarından saymıştır.⁵⁴ Kur'an'da yabancı kelimelerin olup olmadığı ulemâ arasında hep tartışılmıştır. O sebeple ulûmu'l-Kur'an içersinde böyle bir ilim icat edilmiş ve tafsilatına da yer verilmiştir. Ulûmu'l-Kur'an'ın ilgili ilmine hem Zerkeşî ve hem de Süyûtî yer vermiştir. Öteden beri Kur'an'da yabancı kelime olup olmadığı ulemâ arasında sürekli tartışılmıştır. Yapılan tespitlerde Çelebî'nin ilgili ilim dalında yazılmış beş esere yer verdiği anlaşılmıştır.

8.1. el-Mezheb fimâ Veka'a fi'l-Kur'ân mine'l-Muarreb

Çelebî, biyografik eserinde Kur'an'da yer aldığı iddia edilen yabancı kelimelerle ilgili yazılmış bir kitaptan söz etmiştir. Kitaba, *el-mezheb fimâ veka'a fi'l-Kur'ân mine'l-muarreb* (المذهب فيما وقع في القرآن من المعرب) isminin verildiğini belirtmiştir. Çelebî, Celaleddin es-Süyûtî'nin beyan edilen eseri yazdığını, el-

⁵² Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/339.

⁵³ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/120.

⁵⁴ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/16-17. Gayri lügati'l-hicâz ve'l-arab ilmi için bk. Süyûtî, *et-İtkân*, 2/328-350; Zerkeşî, *el-Burhân*, 199-200.

itkân adlı kitabında bundan söz ettiğini ve *el-itkân*'ın 38inci bölümünü bundan yaptığı özetlerle oluşturduğunu beyan etmiştir.⁵⁵

8.2. el-Kavlü'l-Mezheb fî Beyânî mâ fi'l-Kur'ân mine'r-Rûmiyyi ve'l-Muarrab

Çelebî, muhteşem eserinde hicrî 963 yılında vefat etmiş olan, hanefî mezhebine mensup Halebli Muhammed b. Yahya et-Tâzefî'nin bir eserinden söz etmiştir. Çelebî, eserin *el-kavlü'l-mezheb fî beyânî mâ fi'l-Kur'ân mine'r-rûmiyyi ve'l-muarrab* (القول المذهب في بيان ما في القرآن من الرومي العربي) adını taşıdığını açıklamıştır.⁵⁶ Yazar, eserini arapçalaşmış kelimeler veya sonradan Arapçaya intikal etmiş sözcükler üzerine yazmıştır.

8.3. Lübâbü'n-Nükûl fimâ Veka'a fi'l-Kur'ân mine'l-Muarrab ve'l-Menkûl

Çelebî, eserinde Celaleddin es-Süyûtî'nin *lübâbü'n-nükûl fimâ veka'a fi'l-Kur'ân mine'l-muarrab ve'l-menkûl* (لباب النقول فيما وقع في القرآن من العرب والمنقول) adlı bir eseri olduğunu söylemiştir. Çelebî, Süyûtî'nin *el-itkân* adlı eserinde kitabın sebep-i nüzûl hakkında olduğunu ve sağlam bilgilerle dolu olması sebebiyle övdüğünü dile getirmiştir. Kitabına (الحمد لله الذي جعل لكل شيء سببا... الخ) cümlesiyle giriş yapmıştır. Süyûtî'nin eserinin, hocası İbn Cerîr'in yazdıklarından aşırıldığını, Sehâvî beyan etmiştir.⁵⁷

8.4. el-Mütevekkilî fimâ fi'l-Kur'ân mine'l-Lugâti'l-'Ucmiyye

Çelebî, Süyûtî'ye ait olan *el-mütevekkilî fimâ fi'l-Kur'ân mine'l-lugâti'l-'ucmiyye* (المتوكلي فيما في القرآن من اللغات العجمية) adlı bir kitaptan söz etmiştir. Yazar, kitabın sehven zikredildiğini söylemiştir.⁵⁸

8.5. el-Kitâbü'l-Mütevekkilî

Çelebî, eserinde Celaleddin es-Süyûtî'nin *el-kitâbü'l-mütevekkilî* (الكتاب المتوكلي) adlı bir eser yazdığını açıklamıştır. Yazar, bu kitabında Kur'ân'da geçen Habeş, Fars, Hind, Türk, Zenî, Nebtî, Süryânî ve Rûm sözcükleri bir araya getirmiştir. Kitabına mütevekkilî adını vermesinin, yazarın dediğine göre, Halife Mütevekkil'in ona böyle bir kitap yazmasını emretmesiyle ilgili olduğunu söylemiştir. Şâşî'nin *el-müstezahirî* kitabına uyduğunu, kendisinin

⁵⁵ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1917.

⁵⁶ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1366.

⁵⁷ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1545.

⁵⁸ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1585.

Mesâlik adlı eserinden ilgili bilgileri derlediğini ve mütevekkilî diye ad koyduğunu belirtmiştir.⁵⁹

9. Ahkâmu'l-Kur'an İlmî

Çelebî, ahkâmu'l-Kur'an ilmini tefsirin alt bölümlerinden saymıştır.⁶⁰ Aslında ahkâmu'l-Kur'an, bir tefsir çeşidi olarak da kabul edilmiştir. Çelebî, ilk *ahkâmu'l-Kur'an*'ın (أحكام القرآن) hicrî 204'te vefat eden büyük imam ve müctehid Muhammed b. İdris eş-Şâfiî'ye ait olduğunu dile getirmiştir. Yine ahkâmu'l-Kur'an dalında hicrî 224'te vefat eden Ebu'l-Hasan Ali b. Hacer es-Sa'dî, hicrî 282'de vefat eden ve kadı Basralı Ebû İshâk İsmail b. İshâk el-Ezdî'nin de birer eserinden haber vermiştir. Ayrıca hicrî 305'te vefat eden ve hanefî mezhebine mensup olan Ebü'l-Hasan Ali b. Mûsa b. Yezdâd el-Kummî de ahkâmu'l-Kur'an dalında bir eser yazmıştır. Bir de hicrî 321'de vefat eden hanefî mezhebine mensup Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahavî de ahkâmu'l-Kur'an adıyla ilgili alanda bir eser kaleme almıştır.⁶¹

Çelebî, beyan edilen ilim dalında eser veren müellifleri ve eserlerini, kronolojik olarak açıklamıştır. Mesela hicrî 340'ta vefat eden büyük nahiv bilgini Ebû Muhammed el-Kâsım b. Isbağ el-Kurtubî ve hicrî 370'de vefat eden hanefî mezhebine bağlı Cassâs diye maruf Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî'nin de birer Kur'an ahkâmı eseri yazdıkları belirtilmiştir. Yine hicrî 504'te vefat eden şâfiî mezhebine bağlı Bağdatlı ve el-Kiyâ el-Herrâsî diye de tanınan Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed gibi bilginler de Kur'an'ın ahkâmına dair kitaplar kaleme almışlardır. Yine hicrî 543'te vefat eden mâlikî mezhebine bağlı, hadis hafızı olan ve İbnü'l-Arabî olarak da meşhur olan Muhammed b. Abdullah ve hicrî 577'de vefat eden Abdülmün'im b. Muhammed b. Fûrs el-Ğırnâtî gibi bilginler de birer ahkâmu'l-Kur'an dalında kalem oynatmışlardır. İbnü'l-Arabî, eserine (ذكر الله مقدم على كل أمر ذي بال... الخ) cümlesiyle giriş yapmıştır. Eserde mükelleflerle ilgili 500 âyetin tefsiri yapılmıştır.⁶²

Ayrıca eserde hicrî 437'de vefat eden Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî'nin *muhtasar ahkâmi'l-Kur'an* (مختصر أحكام القرآن) adlı bir eseri olduğu ifade edilmiştir. Yine hicrî 437'de vefat eden Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî

⁵⁹ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1456.

⁶⁰ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/16-17.

⁶¹ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/20. Ahkâmu'l-Kur'an ilmi için bk. Süyûtî, *et-İtkân*, 4/743-758.

⁶² Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/20.

Tālib el-Kaysī ve telhīsu ahkāmī'l-Kur'ān (تلخيص أحكام القرآن) adlı eseriyle hicrī 770'de vefat eden İbnü's-Serrāc el-Konevī olarak da bilinen Cemaleddin Mahmud b. Ahmed'in de birer ahkāmū'l-Kur'ān eserleri olmuştur. Son olarak Çelebī, hicrī 458'de vefat eden Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakī'nin İmam Şāfiī'nin sözlerinden türettiği bir ahkāmū'l-Kur'ān'ı olduğuna işaret etmiştir. Yazar eserine (الحمد لله رب العالمين... الخ) cümlesiyle giriş yapmıştır. Bir de Münzir b. Saīd el-Bulutī el-Kurtubī'ye ait āhkamu'l-Kur'ān'dan bahsedilmiştir.⁶³ Müellif Çelebī'nin harikulade eserinde yapılan tespitlere nazaran iki tane ahkāmū'l-kurān eserine yer verdiği görülmüştür.

9.1. Cāmiu'l-Ahkām ve'l-Mübīn limā Tezammene mine's-Sünneti ve Āyi'l-Furkān

Çelebi, ilimler ansiklopedisi mesabesinde olan *Keşfü'z-zunūn* adlı eserinde *cāmiu'l-ahkām ve'l-mübīn limā tezammene mine's-sünneti ve āyi'l-furkān* (جامع أحكام القرآن والمبين لما تضمن من السنة وآي الفرقان) adıyla yazılan bir eserden bahsetmiştir. Eserin, hicrī 668'de vefat eden malikī mezhebine mensub olan Ebū Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebū Bekr İbnü'l-Ferec el-Kurtubī tarafından yazıldığını açıklamıştır. Daha sonraları Kurtubī tefsiri olarak şöhret kazanmış ve birkaç cild olarak telif edilmiştir. Müfessir, eserine (الحمد لله) cümlesiyle başlamıştır. Hicrī 804'te vefat eden şāfiī mezhebine mensup olan Siraceddin Ömer b. Ali b. el-Mülakkan, adı geçen tefsirin bir ihtisarını yapmıştır. Mevzūātu'l-ulūm sahibi Ebü'l-Hayr, kitabın aslını tam olarak tespit edememiştir. Bu sebeple onu, yanlışlıkla ve hatalı bir biçimde hicrī 631'de vefat eden Muhammed b. Ömer b. Yūsuf el-Ensārī'ye nispet etmiştir.⁶⁴

9.2. Kenzü'l-İrfān fī Fıkhı'l-Kur'ān

Çelebī, *kenzü'l-irfān fī fıkhı'l-Kur'ān* (كنز العرفان في فقه القرآن) adlı bir eserin ahkāmū'l-Kur'ān konusunda yazıldığına işaret etmiştir. Eserin, mukaddimesiyle birlikte tek cilt olduğunu bildirmiştir. Kitab, fıkah konularına göre tertip edilmiştir. Yazar, eserinde mezhebi olan şia'ya göre Kur'ān'da fıkıhla ilgili hükümleri zikretmiştir. Aynı zamanda yazar, ayakların mesh edilmesiyle ilgili mezhebini ortaya koymuştur. Müellif, eserine (الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب... الخ) cümlesiyle başlamıştır.⁶⁵

⁶³ Çelebī, *Keşfü'z-zunūn*, 1/20.

⁶⁴ Çelebī, *Keşfü'z-zunūn*, 1/534.

⁶⁵ Çelebī, *Keşfü'z-zunūn*, 2/1518.

10. Nazmu-Kur'an İlmî

Çelebî, *nazmu'l-Kur'an* ilmini (علم نظم القرآن) tefsir ilminin bir alt bölümü olarak değerlendirmiştir.⁶⁶ Çelebî, ilgili mevzuda eser yazan müelliflere, onların eserlerine ve kitaplarının muhteviyatlarına kısmen değinmiştir. Adı geçen konuda Cāhız'ın yazdığı *nazmu'l-Kur'an* (نظم القرآن) adlı esere dikkat çekmiştir.⁶⁷ Aslında benzeri ilimlerin ulūmu'l-Kur'an içerisinde tatad edilmesi gerekmiştir. Ancak yazar, bunları tefsirin alt bölümlerinden kabul etmiştir. O nedenle yazar, *Keşfü'z-Zunûn*'da nazmu'l-Kur'an ilminden, aynı konuda yazılan eserlerden, yazarlarından ve muhteviyatından bahsetmiştir.

11. Resmu'l-Mushaf İlmî

Çelebî, *resmu'l-mushaf* ilmini (علم رسم المصحف) tefsirin alt dallarından biri telakki etmiştir.⁶⁸ Çelebî, resmu'l-mushaf ilmiyle ilgili telif edilen kitaplardan, muhtevalarından ve eser sahiplerinden bir nebze de olsa bahsetmiştir. Bu açıdan burada sekiz telifi vurgulamıştır. Çelebî, rāiyye şerhinde resmu'l-mushaf ilmiyle ilgili güzel bahisleri içeren yazılmış kitaplar olduğunu beyan etmiştir.⁶⁹

11.1. el-Hādī ilā mMa'rifeti'l-Mekātī' ve'l-Mebādī fī Resmī'l-Mushaf

Çelebî, anılan eserinde *el-hādī ilā ma'rifeti'l-mekātī' ve'l-mebādī* (الهادي إلى معرفة المقاطع والمباني في رسم المصحف) adıyla yazılmış bir eserden bahsetmiştir. Birkaç ciltten oluşan büyük bir kitap olan telifte fādāilu'l-Kur'an ve vukūfu'l-Kur'an konuları ele alınmıştır. Eser, hicrî 569'da vefat eden Ebu'l-Alā el-Hasen b. Ahmed b. Hasen ibnū'l-Attār el-Hemedānī tarafından yazılmıştır. Eserde Kur'an'daki vakıflar üzerinde durulmuştur.⁷⁰ Çelebî, *resmu'l-mushaf* ilmiyle ilgili yedi eseri tanıtmıştır.

11.2. el-İktisād fī Resmī'l-Mushaf

Çelebî, *el-iktisād fī resmī'l-mushaf* (الاقتصاد في رسم المصحف) adıyla bir eserden söz etmiştir. Eserin, hicrî 444'te vefat eden Ebū Amr Osman b. Saīd ed-Dānī

⁶⁶ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/16-17

⁶⁷ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1964.

⁶⁸ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/15-16.

⁶⁹ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/902. Resmu'l-mushaf ilmi için bk. Süyütî, *et-İtkân*, 4/847-862; Zerkeşî, *el-Burhân*, 258-289.

⁷⁰ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/2026.

tarafından yazıldığını dile getirmiştir.⁷¹ Yine müellif, ed-Dānī'nin *el-mukni' fi'r-resm* (المقنع في الرسم) adıyla yazdığı bir esere vurgu yapmıştır.⁷²

11.3. Īzāhu'l-havālif fi Resmi Mushafi's-Sevālif

Çelebî, kurrā Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî tarafından *izāhu'l-havālif fi resmi mushafi's-sevālif* (إيضاح الخوالم في رسم مصاحف السوالم) adıyla bir eser yazıldığını ifade etmiştir.⁷³

11.4. Telhīsu'l-Müteşābih fi'r-Resmi ve Hımāyeti mā Eşkele minhu an Bevādiri't-Tashīf ve'l-Vehm

Çelebî, bibliyografik eserinde *telhīsu'l-müteşābih fi'r-resmi ve hımāyeti mā eşkele minhu an bevādiri't-tashīf ve'l-vehm* (تلخيص المتشابه في الرسم وحماية ما أشكل منه عن بوادر التصحيف والوهم) adıyla bir eserin varlığından söz etmiştir. Eserin hicrî 464'te vefat eden Ebū Bekr Ahmed b. Ali l-Hatīb el-Bağdādī'ye ait olduğunu beyan etmiştir. Bu eser, Alāuddin Ebu'l-Hasen Ali b. Osman el-Mārdīnī tarafından ihtisar edilmiştir.⁷⁴

11.5. Misbāhu'l-Vākif alā Resūmi'l-Mesāhif

Çelebî, Cemaleddin Ahmed b. Muhammed el-Vāsītī'nin *misbāhu'l-vākif alā resūmi'l-mesāhif* (مصباح الواقف على رسوم المصاحف) adıyla bir eseri olduğu ifade edilmiştir.⁷⁵

11.6. Akliyyetü Etrābi'l-Kasāid fī Esna'l-Mekāsīd

Çelebî, eserinde akliyyetü etrābi'l-kasāid (عقلية أتراب القصائد) diye adlandırılan *el-kasīdetü'r-rāiyye fī resmi'l-mushaf* (القصيدة الرائية في رسم المصحف) adlı bir esere daha önce temas edildiğini belirtmiştir.⁷⁶ Bununla birlikte Çelebî, *akliyyetü etrābi'l-kasāid fī esna'l-mekāsīd* (عقلية أتراب القصائد في أسنى المقاصد) adıyla yazılan önemli bir eserin varlığından söz etmiştir. Eserin ed-Dānī'nin *el-mukni'* (المقنع) adlı eserinin nazım kalıbına dökülmesiyle oluşturulduğunu ifade etmiştir. Müellif, kitabın mushafın yazısıyla ilgili olarak rā kafiyesiyle yazılmadığını dile getirmiştir. Eser, hicrî 590 tarihinde vefat eden Ebū

⁷¹ Çelebî, *Keşfü'z-zunūn*, 1/135.

⁷² Çelebî, *Keşfü'z-zunūn*, 2/1322.

⁷³ Çelebî, *Keşfü'z-zunūn*, 1/209.

⁷⁴ Çelebî, *Keşfü'z-zunūn*, 1/473.

⁷⁵ Çelebî, *Keşfü'z-zunūn*, 2/1711.

⁷⁶ Çelebî, *Keşfü'z-zunūn*, 2/1339.

Muhammed Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî tarafından telif edilmiştir. Hicrî 732'de merhum olan Burhaneddin İbrahim b. Ömer el-Ca'berî, yazarın adı geçen eserini şerh etmiş ve esere *cemiletü erbâbi'l-merâsîd* (جميلة أرباب المراد) adını vermiştir. Yine hicrî 643'te vefat eden Alemüddin Ali b. Muhammed b. Abdüssamed es-Sehâvî'nin de esere yazdığı bir şerh olduğu ve adına, *el-vesîle ilâ keşfi'l-akîle* (الوسيلة إلى كشف العقيلة) denildiği beyan edilmiştir. Eserin girişinde (الحمد لله الذي بدأ الخلق... الخ)⁷⁷ cümlesine yer verilmiştir.

Ayrıca Çelebî, Şâtıbî'nin eserine hicrî 728'de vefat eden hanbelî mezhebine bağlı olan Şihabeddin Ahmed b. Muhammed b. Cebbâre el-Merdâvî el-Mukaddesî'nin de bir şerh kaleme aldığını dile getirmiştir. Ayrıca Sehâvî'nin öğrencisi Ebû Abdullah Muhammed b. Kaffâl eş-Şâtıbî de aynı esere bir şerh yazmıştır. Bu bağlamda Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr b. Muhammed eş-Şirâzî el-Kâzrûnî, aynı esere muhtasar bir şerh yazdığını, orada es-Sehâvî'nin ve diğer şarihlerin eserlerinden de yararlanarak i'rab ve lügat durumlarını açıkladığını dile getirmiştir. Yazar, bu şerhine (الحمد لله الذي خلق الإنسان... الخ) cümlesiyle başlamış ve eserini Şirâz'da hicrî 798'de muharrem ayının 12nci günü tamamlamıştır. Yine Şâtıbî'nin eseri, hicrî 1014'te vefat eden kurrâ Nureddin b. Sultan Muhammed el-Hirevî tarafından da şerh edilmiştir. Bu şerhe yazar, *el-hibâtü's-seniyyetü'l-aliyyetü alâ ebyâti's-şâtıbiyyeti'r-râiyye fi'r-resm* (الهبات السنية العلية على أبيات الشاطبية الرائية في الرسم) adını koymuştur. Son olarak adı geçen eser, hicrî 801'de vefat eden Ebu'l-Bekâ Ali b. Osman b. Muhammed b. Kâsım tarafından da şerh edilmiştir. Yazar, bu şerhini *telhîsu'l-fevâid* (تلخيص الفوائد) olarak isimlendirmiştir. Yine ilgili eserin şerhleri arasında *el-keşşâf* (الكشف) diye müsemmâ bir şerhinden de söz edilmiştir.⁷⁸

11.7. el-Mukni' fî Resmî'l-Mushaf

Çelebî, *Keşfü'z-zunûn* adlı eserinde *el-mukni' fî resmî'l-mushaf* (المقنع في رسم) adıyla yazılmış bir eserden söz etmiştir. Müellif, eserin hicrî 444'te vefat eden ve et-teysîr'de (التيسير) zikredilen Ebû Amr Osman ed-Dânî tarafından yazıldığını açıklamıştır. Muhtasar bir eser olan bu kitaba yazar, (الحمد لله الذي خصنا بدينه الذي ارتضاه... الخ) cümlesiyle başlamış ve üzerinde ittifak ve

⁷⁷ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1159.

⁷⁸ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1159.

ihtilaf edilen değişik şehirlerdeki mushafların resmi hattıyla ilgili büyük hocalarından duyduklarını zikretmiştir. Eser, icāz ve ihtisar yönüyle kavranılan hükümleri ve noktalanması meselesini açıklayarak mushafların yazımıyla ilgili bir eser olarak kabul edilmiştir. Esere (الحمد لله الذي أكرمنا بكتابه المنزل...الخ) cumlesiyle başlamıştır. Ardından kendi eserine muhtasar bir zeyl yazmıştır.⁷⁹

12. Kitābü Sücūdu'l-Kur'ān

Çelebî, *kitābü sücūdu'l-Kur'ān*'ı (سجود القرآن) tefsir ilminin alt bölümlerinden ziyade, Kur'ān'ın tecvidiyle ilgilenen kırāatla ilgili olduğunu düşünmüştür. Müellif, bu mevzuda eser sahiplerine, onların kitaplarına ve muhteviyatlarına kısmen temas etmiştir. Çelebî, *Keşfü'z-zunūn* adlı eserinde *kitābü sücūdi'l-Kur'ān* (كتاب سجود القرآن) adıyla yazılmış bir eserden bahsetmiştir. Müellif, eserin hicrî 285'te vefat eden Ebū İshāk İbrāhīm b. Muhammed el-Harbî tarafından yazıldığını açıklamıştır. Yine hicrî 381'de vefat eden mukrî ve zahid olan Ebū Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Mehrān en-Nisābūrī'nin de bu adla veya bu konuda bir eseri olduğu *Keşfü'z-zunūn*'da dile getirmiştir.⁸⁰

13. Cevāzü'l-İktibās İلمي

Çelebî, *Keşfü'z-Zunūn* adlı eserinde *cevāzü'l-iktibās* ilmini (علم جواز الاقتباس) tefsirin alt bölümlerinden saymıştır.⁸¹ Çelebî, bibliyografik kitabında bu konuda yazılan eserlere ve yazarlarına temas etmiş, kısmen de eserler ve yazarları hakkında bilgi vermiştir. İbn Nedīm'in fihrist (الفهرس) adlı eserinde zikrettiğine göre *ehāsinu'l-iktinās fi mehāsini'l-iktibās* (أحسن الاقتباس في محاسن الاقتباس) adıyla bu konuda yazılmış bir eserin olduğunu kayıtlara geçirmiştir.⁸² Eserin de Celaledin es-Süyütî'ye ait olduğu açıklamıştır. Yapılan detaylı araştırmalarda Çelebî'nin, ilimler ansiklopedisi bağlamındaki kitabında bu konuda yazılmış iki eserden bahsettiği görülmüştür. İktibās ilmi, Kur'ān'da geçen bir āyeti veya parçasını alıp, şiirin uygun bir yerine yerleştirilmesi olarak tanımlanmıştır. Çelebî, *cevāzü'l-iktibās* ilmiyle ilgili iki eseri tanıtmıştır.

13.1. Raf'u'l-Libās ve Keşfu'l-İltibās fi Durūbi'l-Mesel mine'l-Kur'ān ve'l-İktibās

⁷⁹ Çelebî, *Keşfü'z-zunūn*, 2/1809.

⁸⁰ Çelebî, *Keşfü'z-zunūn*, 2/1424.

⁸¹ Çelebî, *Keşfü'z-zunūn*, 1/16-17.

⁸² Çelebî, *Keşfü'z-zunūn*, 1/14. Cevāzü'l-iktibās ilmi için bk. Süyütî, *el-İtkān*, 1/257-262.

Çelebî, ansiklopedik eserinde *raf'u'l-libās ve keşfu'l-iltibās fi durūbi'l-mesel mine'l-Kur'ān ve'l-iktibās* (رفع اللباس وكشف الاقتباس في ضرب المثل من القرآن والاقتباس) adıyla yazılmış bir risaleden bahsetmiştir. Eserin, Celaleddin es-Süyütî'ye ait olduğuna işaret etmiştir.⁸³ Müellif, eserle ilgili başka bir veriden bahsetmemiştir.

13.2. Esāsu'l-İktibās

Çelebî, *Keşfü'z-zunūn* adlı eserinde *esāsu'l-iktibās* (أساس الاقتباس) adıyla yazılmış bir esere işaret etmiştir. Adından hareketle eserin iktibās ilmiyle ilgili olduğu düşünmüştür. Bu eser, İhtiyār b. Gıyāseddin el-Hüseynî tarafından yazılmıştır. Hicrî 897 yılında telif edilmiş muhtasar bir eser olduğu kayıtlarda yer almıştır. Yazar, eserini ünvan, kelimāt ve sutūr bölümlerine taksim etmiş, konuları alfabetik olarak tasnif etmiştir. Emsallere, hikmetlere ve hoş iktibaslara yer yer kitabında değinmiştir.⁸⁴

14. Tertibu's-Süver ve'l-Āyāt İlmi

Çelebî, *Keşfü'z-zunūn*'da *tertibu's-süver ve'l-āyāt* ilmini (علم ترتيب السور والآيات) tefsirin alt bölümlerinden biri olarak telakki etmiştir.⁸⁵ Bu ulümü'l-Kur'ān ile, āyet ve sûrelerinin tasarımı ve düzeninin nasıl yapıldığı vurgulanmak istenmiştir. Zira Çelebî'ye göre ulemā, āyetlerin sûrelerindeki yerlerine konulmasının tevkîfi olduğunu ve bunun da kesinlik derecesinde olduğunu kabul etmiştir. Fakat sûrelerin belirlenmesi ve sıralanmasıyla ilgili olarak Kur'ān'ın tertibinin kısmen tevkîfi, kısmen ictihādî olduğuna dair görüşler de serdedilmiştir. Süyütî, el-itkân adlı eserinde *tertibu's-süver ve'l-āyāt* ilmini 18inci sırada saymıştır. O, bu başlıkta Kur'ān'ın cem edilmesi, sûrelerin düzenlenmesi, Hz. Osman'ın şehirlere gönderdiği mushafların sayısı, āyetlerin tertibinin tevkîfi oluşu, sûrelerin tertibindeki ihtilaflar ve uzun, orta ve kısa sûreler gibi konuları ele almıştır.⁸⁶ Çelebî, *tertibu's-süver ve'l-āyāt* ilmiyle ilgili üç esere ve müellifine temas ettiği tespit edilmiştir.

14.1. Tertibu's-Süver ve Terkību's-Suvar

Çelebî, *Keşfü'z-zunūn* adlı eserinde sûrelerin tertibiyle ilgili *tertibu's-süver ve terkību's-suvar* (ترتيب السور وتركيب الصور) adlı bir esere işaret etmiştir. Eserin,

⁸³ Çelebî, *Keşfü'z-zunūn*, 1/910.

⁸⁴ Çelebî, *Keşfü'z-zunūn*, 1/74.

⁸⁵ Çelebî, *Keşfü'z-zunūn*, 1/16-17.

⁸⁶ Süyütî, el-İtkân, 4/174-181.

Mısırlı Şemseddin Ebü'l-Hasen Muhammed el-Bekrî tarafından yazıldığını kaydetmiştir. Eserin, 3 varaklık bir risâle olduğunu açıklamıştır. Risaleye (سبحان من خلق سبع سموات طباقا... الخ) cümlesiyle başlamıştır.⁸⁷

14.2. Tecrīdu't-Tefsīr min Sahīhi'l-Buhārī alā Tertibi's-Süver

Çelebî, *Keşfü'z-zunûn* adlı eserinde sûrelerin tertibiyle ilgili olmasa bile Buhārî'nin eserinde sûrelerin tertibine göre tefsir konularının işlendiği *tecrīdu't-efsīr min sahihi'l-buhārī alā tertibi's-süver* (تجريد التفسير من صحيح البخاري على ترتيب السور) adlı bir esere dikkat çekmiştir. Bu kitabın, hicrî 852'de vefat eden büyük hadis bilgini Şihâbeddin Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî tarafından telif edildiğini belirtmiştir.⁸⁸ Kitabın içeriğinden söz edilmediği için sadece sûrelerin tertibine göre hadisleri veya tefsirleri ayıklayan bir eser olduğu düşünülmüştür. Çelebî, eserinin bir başka yerinde İbn Hacer'in, sûrelerin tertibini dikkate alarak Buhārî'nin sahihindeki tefsirleri ele alan bir eser yazdığını dile getirmiştir. Ayrıca İbn Hacer'in et-teşvîk ilâ vasli't-ta'lik adıyla bir başka eserinin de olduğuna temas etmiştir.⁸⁹ Çelebî, ikinci bilgilendirmede de İbn Hacer'in tertib sırasına göre büyük hadis kitabındaki tefsirleri özel bir eserde topladığına işaret etmiştir. Bunu, sûrelerin mushaf tertibini dikkate alarak yapmıştır.

14.3. Takrību'l-Me'mûn fi Tertibi'n-Nüzûl

Çelebî, *Keşfü'z-zunûn* adlı eserinde hicrî 732'de vefat eden Bürhaneddin İbrâhim b. Ömer el-Ca'berî'nin *takrību'l-me'mûn fi tertibi'n-nüzûl* (تقريب المأمون في ترتيب النزول) adıyla yazdığı bir eserinden söz etmiştir. Elif harfiyle biten bir kaside olduğu ve bundan, Süyûtî'nin el-İtkân adıyla meşhur olan eserinde bahsettiği dillendirilmiştir.⁹⁰

15. Meâni'l-Edevât İlmi

Çelebî, *meâni'l-edevât* ilmini (علم معاني الأدوات التي يحتاج إليها المفسر) tefsirin alt kısımlarından saymıştır.⁹¹ Bu ilme müfessirin çok ihtiyaç duyacağını dile getirmiştir.⁹² Zerkeşî ve Süyûtî, eserlerinde bu ilme yer vermişlerdir. Edatların

⁸⁷ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/395.

⁸⁸ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/346.

⁸⁹ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/555.

⁹⁰ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/465.

⁹¹ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1729. Meâni'l-edevât ilmi için bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 2/363-446.

⁹² Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/16-17.

anlamlarının bilinmesi, tefsir müfessir için büyük sorumluluk gerektirmiştir. Çelebî, bu konuda üç eserin detaylarına kitabında yer vermiştir.

15.1. Meâni'l-Edevât ve'l-Hurûf

Çelebî, belirtilen eserinde *meâni'l-edevât ve'l-hurûf* (معاني الأدوات والحروف) adıyla bir eserin yazıldığını haber vermiştir. Eserin, hanbelî mezhebine mensup olan ve hicrî 751'de vefat eden Şemseddin Muhammed b. Ebû Bekr İbn Kayyım el-Cevziyye'ye ait olduğunu beyan etmiştir.⁹³ Arabça'daki edatların 150 adet olduğu, Kur'an'ın bunlardan 115 tanesini kullandığı tespit edilmiştir.

15.2. Meâni'l-hurûf

Çelebî, bibliyografik eserinde *meâni'l-hurûf* (معاني الحروف) adıyla bir eser yazıldığını dile getirmiştir. Eserin Abdulhamid b. Feyrüz el-Kazvîni tarafından yazıldığını ifade etmiştir. Yine Çelebî, hicrî 384'te vefat eden Ali b. İsa er-Rummânî'nin de bu konuda bir eseri olduğunu dile getirmiştir.⁹⁴

15.3. Kitâbu'l-Edevât

Çelebî, bilimler ansiklopedisi mesabesindeki eserinde *kitâbu'l-edevât* (كتاب الأدوات) adıyla hicrî 550 yılında vefat eden nahiv bilgini Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Hamîde el-Hillî tarafından bir eser kaleme alındığını ifade etmiştir.⁹⁵

16. Esmâu'l-Kur'an ve Esmâu Süveri'l-Kur'an İlmi

Çelebî, *esmâu'l-Kur'an ve esmâu suveri'l-Kur'an* (علم أسماء القرآن وأسماء سورته) tefsirin alt kısımlarından saymıştır. Bu ilme müfessirin çok muhtaç olduğunu dile getirmiştir.⁹⁶ Çelebî, bu konuda eser yazanlara ve yazdıkları eserlere alfabetik eserinde yer vermiştir. Kur'an'ın isimleri ile vasıfları bazen karıştırılmıştır. Zira bazı yazarlar, vasıfları da isim olarak telakki etmiştir. Oysa vasfın isim olmamasının daha doğru olacağı dile getirilmiştir. Bu manada Çelebî, ulûmu'l-kurân'ın bu dalıyla ilgili yazılan iki eseri tanıtmıştır.

16.1. Esmâu'l-Kur'âni'l-Kerîm

⁹³ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1729.

⁹⁴ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1729.

⁹⁵ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1388.

⁹⁶ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/16-17. Esmâu'l-Kur'an ilmi için bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 1/123-137; Zerkeşî, *el-Burhân*, 192-198.

Çelebî, *Keşfü'z-zunûn* adlı eserinde *esmâu'l-Kur'ân* (أسماء القرآن الكريم) adıyla yazılmış bir esere temas etmiştir. Eserin, hicrî 751'de vefat eden büyük hanbelî bilgini Muhammed b. Ebû Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye'ye ait olduğu ifade etmiştir.⁹⁷

16.2. et-Teysîr fi't-Tefsîr

Çelebî, ilimler ansiklopedisi mesabesindeki eserinde hicrî 537'de vefat eden hanefî mezhebine mensup Ebû Hafs Ömer b. Muhammed en-Nesefî'nin *et-teysîr fi't-tefsîr* (التيسير في التفسير) adıyla yazdığı bir kitaptan söz etmiştir. Yazar, eserine (الحمد لله الذي أنزل القرآن شفاء... الخ) cümlesiyle giriş yapmıştır. Giriş kısmında Kur'ân'ın isimlerinden 100 tanesini zikretmiş ve ardından hem tefsiri hem de te'vîli tanımlamıştır. Yazar, bundan sonra kitabın gayesini gerçekleştirmek için işe girişmiş, âyetleri tefsir etmiş ve tefsir kısmında çok geniş bir çerçeve çizmiştir. Bu türdeki kitaplar arasında et-teysîr fi't-tefsîr, en iyilerden biri kabul edilmiştir.⁹⁸ Doğal olarak eser, tamamen Kur'ân'ın isimlerine ayrılmış bir eser olarak değerlendirilmemiştir. Kitapta Kur'ân'ın yüz ismine değinilmesi önemli görülmüştür.

17. Müşkilü'l-Kur'ân İlmi

Çelebî, *müşkilü'l-Kur'ân* ilmini (علم مشكل القرآن) tefsirin alt bölümleri arasında tadat etmiştir.⁹⁹ Keşfü'z-Zunûn'un bazı yerlerinde sadece kitab adı vermekle ve başka yerlerde ise eser adına ilave olarak yazarın biyografine kısmen değinilmekle iktifa edilmiştir. Bazı yerlerde ise hem kitabın adına ve içeriğine hem de biyografik manada müellifine temas edilmiştir.¹⁰⁰ Oysa çelebî'nin aksine büyük ulûmu'l-Kur'ân yazarları bu ilim, ulûmu'l-Kur'ân'la ilişkilendirilmiştir. Ulaşılan verilere göre Çelebî'nin bu mükemmel eserinde beş adet *müşkilü'l-Kur'ân* eseri kayıtlara geçmiştir.

17.1. el-İntisâr li-Hamza fîmâ Nesebehû İleyhi İbn Kuteybe min Müškili'l-Kur'ân

Çelebî, bibliyografik eserinde hicrî 510 veya 516'da vefat eden Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed el-Ukberî'nin yazdığı bir eseri kaydetmiştir. Yazarın *el-intisâr li-Hamza fîmâ nesebehû ileyhi İbn Kuteybe min müşkili'l-Kur'ân*

⁹⁷ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/89.

⁹⁸ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/519.

⁹⁹ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/16-17.

¹⁰⁰ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1659. Müşkilü'l-Kur'ân ilmi için bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 3/549-556.

(الانتصار لحمزة فيما نسبته إليه ابن قتيبة من مشكل القرآن) adını eserine verdiğini beyan etmiştir.¹⁰¹

17.2. el-Burhān fī müşkilāti'l-Kur'ān

Çelebî, bibliyografik eserinde hicrî 494'te vefat eden ve Şeyzele diye de tanınan Ebü'l-Meālî Azîzî b. Abdülmelik'in bir kitabına yer vermiştir. Ebü'l-Meālî'nin kitabına *el-burhān fī müşkilāti'l-Kur'ān* (البرهان في مشكلات القرآن) adını verdiği tespit edilmiştir.¹⁰²

17.3. Müşkilātü't-Tefāsîr

Çelebî, ansiklopedik eserinde hicrî 710'da vefat eden Mahmud eş-Şirāzî'nin *müşkilātü't-tefāsîr* (مشكلات التفاسير) adıyla bir eser yazdığını dile getirmiştir.¹⁰³

17.4. Müşkilātü'l-Kur'ān

Çelebî, bilimler ansiklopedisi mesabesindeki eserinde hicrî 437'da vefat eden Ebü Muhammed Mekkî b. Ebü Tâlib el-Kaysî'nin *müşkilātü'l-Kur'ān* (مشكلات القرآن) adıyla bir eser yazdığına işaret etmiştir. Yine Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî'nin de *müşkilātü'l-Kur'ān* adıyla bir eseri olduğu ifade edilmiştir. Çelebî, bu yazarın eserine (الحمد لله الذي نصح لنا) (الحمد لله الذي نصح لنا) cümlesiyle başladığını açıklamıştır.¹⁰⁴

17.5. Keşfu Müşkilāti'l-Kur'ān

Çelebî, bibliyografik eserinde el-İsfehānî'nin *keşfu müşkilāti'l-Kur'ān* (كشف مشكلات القرآن) adıyla bir eser yazdığını belirtmiştir.¹⁰⁵ Diğer ulümü'l-Kur'ān başlıklarına nispetle Çelebî'nin burada daha fazla esere ve müellife yer verdiği anlaşılmıştır.

¹⁰¹ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/173.

¹⁰² Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/241.

¹⁰³ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1695.

¹⁰⁴ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1695.

¹⁰⁵ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1495.

18. Nāsihu'l-Kur'ān ve Mensūhuh İlmi

Çelebî, *nāsihu'l-Kur'ān ve mensūhuh* ilmîni (علم ناسخ القرآن ومنسوخه) tefsirin alt kısımlarından saymıştır.¹⁰⁶ Çelebî, ulūmu'l-Kur'ān'ın bu dalında bazı âlimlerin önemli eserler yazdıklarına temas etmiştir. Bu bağlamda Çelebî, kurrā Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, hicrî 543'te vefat eden Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah İbnu'l-Arabî, Ebû Cafer en-Nehhâs, Ebû Davud es-Sicistânî, hicrî 224'te vefat eden Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm gibi bilgileri sıralamıştır. Yine Keşfü'z-Zunûn yazarı, hicrî 429'da vefat eden Ebû Saïd Abdülkahir b. Tahir et-Teymî, Celaleddin es-Süyûtî, hicrî 410'da vefat eden nahiv bilgini, kıraatçı ve müfessir Hibetullah b. Seleme b. Nasr b. Ali'nin de Kur'ān'ın nāsihî ve mensūhuyla alakalı birer eser yazdıklarını ifade etmiştir. Son olarak Çelebî, hicrî 368'te vefat eden hadis bilgini ve kurrā Muhammed b. Muhammed b. Muhammed en-Nīsābūrî ile hicrî 334'te vefat eden İbnu'l-Münādā Ahmed b. Cafer b. Muhammed el-Bağdādî gibi bilgilerin de eserler verdiklerini dile getirmiştir.¹⁰⁷ Görüldüğü üzere müellif, bilimler ansiklopedisi mesabesindeki eserinde nāsih ve mensūh konusundaki müellifleri ve te'liflerini kronolojik olarak sırlamıştır. Çelebî, *nāsihu'l-Kur'ān ve mensūhuh* ilmiyle alakalı üç eseri ve müellifini tanıtmıştır.

18.1. el-İcāz fî Nāsihî'l-Kur'ān ve Mensūhih

136

Çelebî, hicrî 437'de vefat eden Ebû Muhammed Mekkî b. Ebû Tâlib el-Kaysî'nin *el-icāz fî nāsihî'l-Kur'ān ve mensūhih* (الإيجاز في ناسخ القرآن ومنسوخه) adıyla yazılmış bir eserinden bahsetmiştir.¹⁰⁸

18.2. el-İzāh fî Nāsihî'l-Kur'ān ve Mensūhih

Çelebî, hicrî 473'te vefat eden kurrā Mekkî b. Ebû Tâlib el-Kaysî'nin *el-izāh fî nāsihî'l-Kur'ān ve mensūhih* (الإيضاح في ناسخ القرآن ومنسوخه) adıyla bir eserinin olduğunu söylemiştir. Eserin 3 cilt olduğu dile getirilmiştir.¹⁰⁹

18.3. Cemālu'l-Kurrā ve Kemālu'l-İkrā

Çelebî, hicrî 643'te vefat eden Alemüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abdussamed es-Sehavî'nin *cemālu'l-kurrā ve kemālu'l-ikrā* (جمال الإقراء وكمال الإقراء) adıyla bir eser yazdığını beyan etmiştir. Çelebî, bu kitabın

¹⁰⁶ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/16-17.

¹⁰⁷ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1920. Nāsihu'l-Kur'ān ve mensūhuh ilmi için bk. Süyûtî, *el-İtkān*, 3/535-548.

¹⁰⁸ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/206.

¹⁰⁹ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/210.

alanında yazılmış en kapsamlı eser olduğunu söylemiştir. Müellif, kırāata ilişkin eski kitapların muhteviyatını, tecvid konularını, nāsih ve mensūhu, vakf ve ibtidāyı bu kitabın içerdiğini dile getirmiştir.¹¹⁰ Böylece bilimler ansiklopedisinde ulūmu'l-Kur'an'ın nāsih kısmından üç tane esere kitabında yer verdiği anlaşılmıştır.

19. Süālātü'l-Kur'an İlmi

Çelebi, ansiklopedik eserinde süālātü'l-Kur'an ilminden, bu mevzuda yazılmış eserlerden ve müelliflerinden bahsetmiştir. *Keşfü'z-zunûn*'da detaylı olarak yapılan incelemelerde bu konuda müstakil olarak yazılmış eserlere rastlanmıştır. Mesela ümmü'l-meânî adı verilen bir tefsirden söz edilmiştir. Fakat esasında eserin adı, *kalāidu'l-mercân fî esileti'l-Kur'an* (قلائد المرجان في أسئلة القرآن) şeklinde olduğu da gündeme getirilmiştir.¹¹¹ Bu açıdan müellif, Kur'an'da geçen sorular üzerinde bir çalışma yapıldığına işaret etmiştir. Ancak eserin başka yerlerinde bu konudaki eserlere temas etmiştir.

19.1. Süālātü'l-Kur'an

Çelebi, ansiklopedik eserinde *süālātü'l-Kur'an* (سؤالات القرآن) adıyla yazılmış bir eserden bahsetmiştir. İbrahim b. İshāk el-Ğaznevî tarafından 137eserin yazıldığı ve (وبعد فقد طالبني بعض إخواني أن أجمع لهم سؤالات القرآن) cümlesiyle esere giriş yapıldığı açıklanmıştır. Ardından el-Ğaznevî, soru içeren yüze yakın âyeti ilgili eserde incelediğini ifade etmiştir.¹¹² Günümüzde eser yazılmaması sebebiyle sanki konunun güncelliğini kaybettiği düşünülmüştür. Çelebi, *süālātü'l-Kur'an* ilminde üç eserden bahsetmiştir.

19.2. Es'iletü'l-Kur'an ve Ecvibetühā

Çelebi, *es'iletü'l-Kur'an ve ecvibetühā* (أسئلة القرآن وأجوبتها) adlı süālātü'l-kur'an eserinin varlığını haber vermiştir. Eserin hicrî 660'ta vefat eden ve *muhtāru's-sihāh* (مختار الصحاح) sahibi olan Şemseddin Ebū Bekr Muhammed b. Ebū Bekr er-Rāzî'ye ait olduğu açıklanmıştır. Eserde 1200 süāl ele alınmış ve cevapları verilmeye gayret edilmiştir. Bu kitap, Zekeriyā Muhammed b. el-Ensārî tarafından özetlenmiş ve kitaba bazı ilâveler yapılmıştır.¹¹³

¹¹⁰ Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/593.

¹¹¹ Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1354.

¹¹² Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1008.

¹¹³ Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/92.

19.3. Fethu'r-Rahmān bi-Keşfi mā Yeltebisü fi'l-Kur'ān

Çelebî, *fethu'r-rahmān bi-keşfi mā yeltebisü fi'l-Kur'ān* (فتح الرحمن بكشف ما (يلتبس في القرآن) adlı eserin doğrudan Kur'ān'daki soruları inceleyen bir eser olmadığını söylemiştir. Eseri, hicrî 926 yılında vefat eden Kadı Zekeriyâ b. Muhammed el-Ensārî yazmıştır. Yazar, eserine الحمد لله الذي نور قلوب العارفين بكتابه (الحمد لله العظيم... الخ) cümlesiyle giriş yapmıştır. Bu kitabın, muhtelif ve benzer olan müteşâbih âyetler konusunda muhtasar bir eser olduğunu dile getirmiştir. Ayrıca eserde Kur'ān'daki sorulardan ve cevaplarından bazı örnekler sunulmuştur. Yazarın bu konudaki kaynağı, er-Rāzî'nin kitabı olmuş ve fakat kendisi de esere bazı ilaveler yapmıştır.¹¹⁴ Bu bağlamda Çelebî, ulūmu'l-Kur'ān'da sayılan süalâtü'l-Kur'ān ilmiyle ilgili biri özet beş esere eserinde yer vermiş ve tanıtmıştır.

20. Emsālü'l-Kur'ān İlmi

Çelebî, *emsālü'l-Kur'ān* (أمثال القرآن) tefsirin alt bölümlerinden saymıştır.¹¹⁵ Oysa bu ilim, ulūmu'l-Kur'ān'dan arasında kabul edilmiştir. Zira mesajların muhataplara iyice anlatılması için Kur'ān'da birçok mesel anlatılmıştır. Müellif, bu konuda yazılan eserlerden, içeriklerinden ve müelliflerinden kısmen bahsetmiştir. Bu bağlamda aşağıdaki eserleri ön plana çıkarmıştır.

20.1. Emsālü'l-Kur'ān

Çelebî, ilimler ansiklopedi mesabesindeki eserinde hicrî 406'da vefat eden Nişaburlu Ebū Abdurrahman Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî'nin *emsālü'l-Kur'ān* (أمثال القرآن) adıyla bir eser telif ettiğini haber vermiştir. Yine bu konuda hicrî 450'de vefat eden şāfî mezhebine bağlı Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Māveridî'nin de *emsālü'l-Kur'ān* adıyla bir eseri olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca hicrî 754'te rahmetli olan Şemseddin Muhammed b. Ebū Bekr b. Kayyım el-Cevziyye'nin de *emsālü'l-Kur'ān* adında bir kitabı olduğunu ileri sürmüştür. Çelebî, yazarın eserine الحمد لله (الحمد لله ونستعينه... الخ) cümlesiyle giriş yaptığını bildirmiştir.¹¹⁶ Çelebî, bu başlık altında üç yazara ve eserlerine kısmen de olsa temas etmiştir.

20.2. Kurādatü'l-İbriz fi'l-Emsāli'l-Müstahrace mine'l-Kitābi'l-Aziz

¹¹⁴ Çelebî, *Keşfü'z-zunūn*, 2/1232.

¹¹⁵ Çelebî, *Keşfü'z-zunūn*, 1/15-16. Emsālü'l-Kur'ān ilmi için bk. Süyütî, *el-İtkān*, 4/769-773.

¹¹⁶ Çelebî, *Keşfü'z-zunūn*, 1/168.

Çelebî, *Keşfü'z-zunûn* adlı yapıtında Bedreddin Hasan İbnü'l-Fürât'ın emsâlû'l-Kur'an dalında bir eser te'lif ettiğini bildirmiştir. Müellifin beyanına göre yazar, eserine *kurâdatü'l-ibriz fi'l-emsâli'l-müstahrace mine'l-kitâbi'l-azîz* (فراصة الإبريز في الأمثال المستخرجة من الكتاب العزيز) adını vermiştir.¹¹⁷ Bu bağlamda bilimler ansiklopedisi mesabesindeki eserde Çelebî, dört tane emsâlû'l-Kur'an eserinden bahsettiği görülmüştür.

21. Halku'l-Kur'an İlmi

Çelebî, *halku'l-Kur'an* ilmini (خلق القرآن) tefsirin alt kollarından biri olarak telakki etmiştir.¹¹⁸ Müellif Çelebî, *halku'l-Kur'an* veya Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı konusunda yazılan eserlerden, içeriklerinden ve müelliflerinden bahsetmiştir. İki farklı esere daha işaret etmiştir.

21.1. Nefyu halkı'l-Kur'an

Çelebî, ulûmu'l-Kur'an içerisinde değerlendirilen *halku'l-Kur'an* konusyla ilgili bir kitaba işaret etmiştir. Keşfü'z-Zunûn'da kitabın hicrî 429'da vefat eden Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî'ye ait olduğu açıklanmıştır. Ebû Mansûr'un eserine *nefyu halkı'l-Kur'an* (نفي خلق القرآن) adını verdiği, Çelebî'nin bilimler ansiklopedisi adlı eserinde beyan edilmiştir.¹¹⁹ Yazarın, Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia edenler karşı bir eleştiri olarak bu kitabını kaleme aldığı anlaşılmıştır.

21.2. el-Hidet ve'l-i'tizâr fî Raddi men Kâle bi-Halkı'l-Kur'an

Çelebî, eserinde Ebu'l-Hasen Abdülaziz b. Müslim el-Mekkî'nin *halku'l-Kur'an* adıyla bir eserine işaret etmiştir. Müellif, yazarın ulûmu'l-Kur'an ile ilgili eserine *el-hidet ve'l-i'tizâr fî raddi men kâle bihalkı'l-Kur'an* (الحيدة والاعتذار في رد من قال بخلق القرآن) adını verdiğini dile getirmiştir.¹²⁰ Böylelikle Abdülaziz b. Müslim el-Mekkî'nin Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyenleri ilgili eseriyle eleştirdiği düşünülmüştür.

¹¹⁷ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1323.

¹¹⁸ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/15-16.

¹¹⁹ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1971.

¹²⁰ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/694.

22. Kasasu'l-Kur'an İlmi

Çelebî, ansiklopedik eserinde *kasasu'l-Kur'an* ilminden (علم قصص القرآن) bahsetmiştir.¹²¹ Ulûmu'l-Kur'an arasında kasasu'l-Kur'an ilmi, çok önemli bir bilgi alanı olarak algılanmıştır. Kur'an'ın yaklaşık olarak üçte birinin kıssalardan oluştuğu açıklanmıştır. Keşfü'z-Zunûn'da bu konuda yazılan eserlere, yazarlarına ve bazen eserlerin içeriklerine dair bilgiler verildiği görülmüştür. Müellif, yapılan taramalarda bu konuda eserinde iki kitaba yer verdiği anlaşılmıştır.

22.1. el-Muktessu fî Tekrîri'l-Kasas

Çelebî, eserinde Bedreddin b. Cemâa'nın *el-muktessu fî tekrîri'l-kasas* (المقتصص في فوائد تكرير القصص) adlı bir kitap yazdığına işaret etmiştir.¹²² Çelebî, sadece ilgili eserin adına ve yazarına temas etmekle yetinmiştir. Eserin içeriğinden hiç söz etmemiştir.

22.2. Zehru'l-Kemâm fî Kıssati Yûsuf Aleyhi's-Salâtu ve's-Selâm

Çelebî, ansiklopedik eserinde *zehru'l-kemâm fî kıssati Yûsuf aleyhi's-salâtu ve's-selâm* (زهر الكمام في قصة يوسف عليه الصلاة والسلام) adıyla yazılmış bir eserden bahsetmiştir. Eserin, Ebû Ali Ömer b. İbrâhîm el-Ensârî veya malikî mezhebine mensub olan ensara mensup olan Ebû Hafs Sirâceddin Ömer b. İbrâhîm el-Evsî tarafından yazıldığını haber verilmiştir. Yazar Ensârî, eserine (الحمد لله حمدا كثيرا... الخ), el-Evsî ise (الحمد لله رب العالمين... الخ) cümlesiyle başlamıştır. Yazarlar, eserlerinde âyetlerde de ifade edildiği gibi, akıl sahipleri için Yûsuf kıssasında faydalı ve yararlı öğütler olduğunu dile getirmişlerdir. Biri eserini, 17 meclise ayırmış ve her oturuma bir girişle, şiiirlerle, hikâyelerle ve haberlerle giriş yapılmıştır.¹²³

23. Hakikatü Elfâzi'l-Kur'an ve Mecâzih İlmi

Çelebî, *hakikatü elfâzi'l-Kur'an ve mecâzih* ilmini (علم حقيقة ألفاظ القرآن ومجازه) tefsirin alt bölümlerinden saymıştır.¹²⁴ Keşfü'z-Zunûn'da bu konuda eser yazarlardan ve eserlerinden bahsedilmiştir. Bazen de eserlerin içeriğiyle ilgili bilgilere temas edilmiştir. Çelebî, eserinde hicrî 660'da vefat eden ve şâfiî mezhebine bağlı olan Mısırlı İbn Abdisselâm b. Abdülaziz Sultânü'l-Ulemâ

¹²¹ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/15-16.

¹²² Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1793.

¹²³ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/962.

¹²⁴ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/16-17. Hakikatü elfâzi'l-Kur'an ve mecâzih ilmi için bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 3/569-579.

ed-Dımaşkî'nin *mecâzu'l-Kur'an* (مجاز القرآن) adıyla telif ettiği bir eseri olduğuna değinmiştir. Celaleddin es-Süyûtî'nin ilgili eseri, ihtisar ettiği ve *mecâzu'l-fursân ilâ mecâzi'l-Kur'an* (مجاز الفرسان إلى مجاز القرآن) adını verdiği açıklanmıştır. İhtisarda İbn Abdisselâm'ın eserine bazı ilaveler yapıldığı da açıklanmıştır.¹²⁵ Bu bağlamda bibliyografik eserinde Çelebî'nin *hakikatü elfâzı'l-Kur'an ve mecâzih* adıyla bir Kur'an ilmiyle ilgili çeşitli açıklamaları bir araya getirdiği görülmüştür.

24. Ulûmu'l-Müstenbata mine'l-Kur'an İlmi

Çelebî, *ilmu'l-ulûmi'l-müstenbata mine'l-Kur'an* ilmini (علم العلوم المستنبطة من القرآن) tefsir ilminin bir alt bölümü olarak değerlendirmiştir.¹²⁶ Müellif, bu konuda kitap yazarlarından, kitaplarından ve içeriklerinden bahsetmiştir. Böylelikle ulûmu'l-müstenbata mine'l-Kur'an adlı eserde ulûmu'l-Kur'an ilmine ilişkin bilgilerin bir araya getirildiğine işaret edilmiştir.¹²⁷

25. Mesâdiru'l-Kur'an

Çelebî, ansiklopedik eserinde *mesâdiru'l-Kur'an* (مصادر القرآن) adıyla bir ulûmu'l-Kur'an'dan bahsetmiştir. Bu konuda hicrî 325'te vefat eden İbrahim b. Yahya el-Yezîdî'nin *mesâdiru'l-Kur'an* (مصادر القرآن) adıyla yazdığı kitaptan bahsedilmiştir. Ayrıca hicrî 207'de merhum olan Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ'nın da bu adla yazdığı bir esere işaret edilmiştir.¹²⁸ *Keşfü'z-Zunûn'da mesâdiru'l-Kur'an* adıyla yazılmış bir ulûmu'l-Kur'an eseri olduğunun anlaşılmasına zemin hazırlamıştır.

26. Teşbihu'l-Kur'an İlmi

Çelebî, *teşbihu'l-Kur'an* ilmini (علم تشبيه القرآن) tefsirin alt kollarından biri telakki etmiştir.¹²⁹ Müellif, bu ilimdeki kitapları, yazarları ve içeriği özet olarak zikretmiştir. Bu bağlamda *teşbihu'l-Kur'an ve istiârâtih* (علم تشبيه القرآن واستعاراته) adıyla bir ilmi dikkatlere sunmuştur. Ebü'l-Hayr, bu ilmi tefsir ilminin alt dallarından saymıştır. Ardından teşbihin, belâğat ilminin bir çeşidi

¹²⁵ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1590.

¹²⁶ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/16-17. Ulûmu'l-müstenbata mine'l-Kur'an ilmi için bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 4/759-768.

¹²⁷ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1161.

¹²⁸ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1703.

¹²⁹ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/16-17.

olduğunu açıklamıştır. Bu durumda teşbih, herkesçe bilindiği üzere beyân ilminin konularından addedilmiştir.¹³⁰ *Keşfü'z-zunûn*'da *garâibu't-tenbîhât alâ acâibi't-teşbihât* (غرائب التبيہات علی عجائب التشبيہات) adlı bir esere işaret etmiştir. Müellif, eserin hicrî 633'te vefat eden kadı, fakih ve edip olan Cemaleddin Ali b. Zârif b. Hüseyin el-Ezdi tarafından kaleme alındığına dikkatleri çekmiştir.¹³¹ Yazar, bu ansiklopedik eserinde *teşbihu'l-Kur'ân* ilmiyle ilgili açıklamalara yer vermiştir.

Sonuç

Bu makalede Kâtib Çelebî'nin *Keşfü'z-Zunûn* adlı eserinde beyan ettiği ya da temas ettiği bazı ulûmu'l-Kur'ân konularıyla ilgili açıklamalar, kitaplar ve yazarları incelenmiştir. Burada yaklaşık olarak otuz adet ulûmu'l-Kur'ân konusu irdelenmiştir. Doğal olarak *Keşfü'z-Zunûn*'da başkaca ulûmu'l-Kur'ân eserlerine temas edilmiştir. Onlar, bir makalenin sınırlarını oldukça fazla aştığından başka bir araştırmada ele alınmıştır. Çelebî'nin bu ansiklopedik eserinde gerçekten Osmanlı dönemindeki birikimi, özellikle de ulûmu'l-Kur'ân ile ilgili bilgi hazinesini 17nci yüzyıldan bugüne taşınması takdirini hak etmiştir.

Çelebî, ilimler ansiklopedisi mesabesindeki eserinde gördüğü veya ulaştığı tüm eserlerin ismini, künyesini, yazarını, yapılmışsa şerhini ya da zeylini yahut ihtisarını belirttiğini tespit etmiştir. Bu bilgiler, ilgili konuda araştırma yapacak olanlar için gerçekten her türlü değeri hak etmiştir. Yine Çelebî, bu bibliyografik eserinde aynı zamanda yazarları, künyelerini, mezheplerini ve varsa tanınırlık durumlarını belirtmekten geri durmamıştır. Bu manada Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn*'da bilgin ve âlimlerin vefat tarihlerini hicrî olarak verdiği, bazı durumlarda ise vefat tarihlerine değinmediği tespit edilmiştir. Çelebî, yeri geldikçe Türkçe ve Farsça yazılmış eserlere de temas etmiştir. Fakat yaşadığı dönemde bilim dili Arapça olduğundan Kur'ân ilimleriyle ilgili çok az Türkçe ve Farsça eser kaleme alınmıştır. Yapılan incelemede ulûmu'l-Kur'ân'a ilişkin Çelebî'nin eserinde herhangi bir kayda rastlanmamıştır. Osmanlı kültür ve ilim düzeyini verdiği için bu ansiklopedik eser, daha çok tetkik edilmeyi her zaman hak ettiğine dair kanaat dile getirilmiştir.

¹³⁰ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/408.

¹³¹ Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1195. *Teşbihu'l-Kur'ân* ve istiârâth ilmi için bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 3/582-592.

Kaynakça

- Çelebî, Kâtib. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Seyyid Şihâbüddin en-Necefî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, trs.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 59. Basım, 2017.
- Gökyay, O. Şaik. "Kâtib Çelebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/36-40. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kılıç, Hulusi. "Bağdatlı İsmâil Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/447-448. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kutluer, İlhan. "Keşfü'z-Zunûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/321-322. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahmân. *İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ebu'l-Fazl et-Dimyâtî. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006.

Kelâm Atomculuğu Bağlamında Kudret-Fiil İlişkisine Dair Tartışmaların Arka Planı

Background of Discussions on the Relationship between Power and Act in
the Context of Kalâm Atomism

Mücteba ALTINDAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Kelâm ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
Assist. Prof., Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Kalâm and History of Islamic Sects,
Afyonkarahisar / Turkey

mucteba75@hotmail.com

ORCID ID:0000-0003-0452-6408

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 10 Ekim/October 2021

Kabul Tarihi/Date Accepted: 28 Aralık/December 2021

DOI: 10.53683/gifad.1007839

Atıf / Citation: Altındaş, Mücteba. "Kelâm Atomculuğu Bağlamında Kudret-Fiil İlişkisine Dair Tartışmaların Arka Planı / Background of Discussions on the Relationship between Power and Act in the Context of Kalâm Atomism". *Gıfad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*,11/21 (Ocak/January 2022/1):144-174. DOI: 10.53683/gifad.1007839

İntihal: Bu makale, özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

Web:<http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad>

Mail:ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyatFakültesi /Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Kelâm disiplini içinde yer alan atomculuk düşüncesi, kelâmcıların kendi teolojik kabullerine uygun bir âlem tasavvuru oluşturmada önem taşımaktadır. Kelâmın kozmoloji anlayışını şekillendiren cevher-araz teorisi, insan fiilleri konusuyla da yakından ilişkilidir. Zira hem Mu'tezile hem de Ehl-i sünnet kelâmcılarının ef'âlü'l-ibâd konusundaki tartışmaları cevher-araz düşüncesi bağlamında ele aldıkları görülmektedir. Bu açıdan söz konusu teori, kozmoloji tasavvuru oluşturmada önemli bir işleve sahip olduğu gibi insan fiilleri konusundaki yaklaşımların anlaşılması açısından da önemlidir. Cevherlerin sürekliliğini kabul eden Mu'tezile ve Ehl-i sünnet'in arazların bekâsına dair yaklaşımları, farklı sonuçlara neden olmuştur. Mu'tezile açısından insanın fiillerinde özgür ve sorumlu olması, bekâ sıfatına sahip bir araz olan kudretin fiilden önce ve sürekli olmasına bağlı kılınmıştır. Ehl-i sünnet'e göre ise fiilin oluşumu için sadece o fiile özgü yaratılan kuvvet, araz niteliği nedeniyle insanda potansiyel olarak mevcut değildir. Bu nedenle çalışmada, klasik kelâmın cevher-araz anlayışının, önemli bir konu olan kudret-fiil ilişkisine dair tartışmalara nasıl yansıtıldığı Mu'tezile ve Sünnî düşünce açısından ele alınmaktadır.

Anahtar kelimeler: *Kelâm, Mu'tezile, Ehl-i sünnet, Atom, Cevher-Araz, Fiil, Kudret.*

Abstract

The idea of atomism, which is included in the discipline of kalâm, is important in creating a conception of the universe in accordance with the theological assumptions of the theologians. The substance-accident theory, which shapes the cosmological understanding of kalâm, is also closely related to human actions. Because it is seen that both Mu'tazila and Ahl al-Sunna theologians discussed on af'âl al-'ibâd in the context of substance-accident thought. In this respect, the theory in question has an important function in forming a cosmological conception, as well as in understanding the approaches to human actions. The approaches of Mu'tazila and Ahl al-Sunna, who accept the continuity of the substances, has led to different results. In terms of the Mu'tazila, the freedom and responsibility of man in his actions had been made dependent on the fact that the power (qudrat), which is an accident has the continuity characteristic, is before the action and continuous. According to Ahl al-Sunna, the qudrat created only for the formation of the act is not potentially available in humans due to its accidental nature. For this reason, in this study, how the substance-accident understanding of classical kalâm is reflected in the discussions about the qudrat-act relationship, which is an important issue, is discussed in terms of the considerations of Mu'tazila and Ahl al-Sunna.

Keywords: *Kalām, Mu'tazila, Ahl al-Sunna, Atom, Substance-Accident, Act, Power.*

Extended Summary

The inclusion of atomic thought in the discipline of kalām is aimed at creating an original cosmology conception that is compatible with the theologians' own perspectives. The relationship between the substance (jawhar)-accident (‘araḍ) theory, which forms the basis of the understanding of existence, and the theological views of the sects is important. For, both Mu'tazila and Ahl al-Sunna mutakallimūn used substance-accident theory to ground the subject of human actions. In this respect, the theory is important in terms of understanding the approaches on human actions, as well as having an important function in creating a cosmology conception. For this reason, in this study, it has been examined how the substance-accident understanding of classical kalām is reflected in the Mu'tazilite and Sunnī understandings about the qudrat (power/ability)-act relationship, which is an important discussion topic, and from which aspects it is discussed. In the context of God-human relationship, the issue of whether the accidents are continuous or not, which will shape the issue of human acts, is an important subject of discussion. While Mu'tazila mutakallimūn agree on the continuity of substances, they have different views on the continuity of the accidents. While Basra school accepts that some accidents may be permanent, Baghdad school tends to advocate the temporality of all the accidents. In this context, the survival of accidents such as color, taste, smell, temperature-coldness, life, knowledge and power has been accepted. The later representatives of Basra school, Qāḍī Abd al-Jabbār and his followers also admitted that some accidents were permanent. According to kalām atomism, which has a discontinuous universe concept due to its nature, it is not possible for accidents to continue to exist in two times. Mu'tazila mutakallimūn, who are aware of this situation, accepted a certain continuity idea, contrary to the classical atomist understanding, in order to be able to ground the belonging of acts to human beings. The approaches of Mu'tazila and Ahl al-Sunna, who accept the continuity of substances, to the issue of the continuity of accidents, have led to different results. Mu'tazila, who accepted the continuity of some accidents and emphasized that some of them were created by humans, discussed the qudrat, which they accepted as an accident, in terms of the characteristics they attributed to the accident. Accordingly, the fact that the qudrat, which is an accident, is before the action and is continuous, means that man is free and responsible for his actions. According to Ahl al-Sunna, the qudrat created for the formation of the act is not potentially available in

man due to the accident. In terms of Ash'arite and Mâturîdîan mutakallimûn, the fact that the idea of accident, which is constantly recreated due to its nature, renders the universe discontinuous, has led to the conclusion that acts that cannot be independent of divine power are also created. According to the atomic understanding of the sects, qudrat has the same feature as the accident. In this respect, the features attributed to substances and accidents have led to differentiation in the theories of action. In addition, Ash'arites and Mâturîdîs have the same cosmological idea based on the discontinuity of accidents, but they approach the issue of qudrat-act relationship from partially different angles. In terms of Mu'tazila, who truly accepts the effect of created power on act, the acceptance that substances and accidents have a certain continuity allows qudrat-act interaction. However, the atomic idea, which accepts the creation of the accident continuously as a necessity for the continuation of the substances, has an understanding of cosmology based on instantaneous and discontinuous creation. The theory of continuous creation emphasized by Ash'arite and Mâturîdîan mutakallimûn invalidates the idea that beings have a nature and this nature brings about certain accidents and actions. According to them, accepting that the accidents are continuous due to their own nature means that man is the creator of his actions. As it can be seen, the viewpoints of the theologians to the substance-accident theory determine the theoretical framework in the discussions on the qudrat-act relationship. As a result, it is possible to say that theological assumptions shape the atomic theory, and this approach is reflected in the understandings of act.

Giriş

Kelâmcıların âlemin yapısı ve işleyişine dair ortaya koydukları teoriler, asıl anlamda metafizik düşüncelerine bağlı olup Allah'ın varlığını ve âlemlerle ilişkisini temellendirmeye yöneliktir. Klasik dönem kelâm düşüncesinin evren anlayışını büyük ölçüde temsil eden atomculuk fikri, mutlak sıfatlara sahip olarak yoktan yaratan Allah'ın eşya ve insanla olan ilişkisinin nasıllığını açıklamaya çalışan bir teoridir. Cevher-araz ayrımına dayanan atom fikrini savunan Yunanlı filozoflar, cevherlerin belli şekillerde olduğunu ve her cisme ait atomların farklı olduğunu iddia etmişlerdir. Ayrıca yoktan var edilemeyen atomların ezeli ve ebedi olduğunu düşündükleri için âlemde meydana gelen değişimi de cevherlerin tabiatının bir sonucu olarak kabul etmişlerdir.¹ Ancak

¹ İlhan Kutluer, "Cevher", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/452; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi-1* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 317 vd; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996), 39-41.

kelâmcılar böyle bir cevher anlayışını İslam'ın mutlak Tanrı anlayışı ve temel referanslarına aykırı bulduklarından dolayı filozofların materyalist sistemine alternatif olarak yeni bir atom teorisi geliştirmişlerdir. Bu açıdan kelâm atomculuğu, bölge kültürlerinden yararlanmakla birlikte Yunan veya Hind atomculuğunun bir benzeri olmayıp kelâmcıların kendi düşünce yapılarına uygun olarak geliştirilmiş özgün bir doktrindir.²

Kelâm geleneğinde bölünemez cevher anlayışına dayalı atomculuk fikrini ilk olarak ortaya atan, Mu'tezile kelâmcısı Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (öl. 235/849) olmuştur. Kelâmcıların kendi sistemlerine uygun olarak ortaya koydukları bölünmez cevher anlayışının benimsenmesi ve geliştirilmesinde dinî endişelerin temel rol oynadığı görülmektedir. Buna göre erken devir kelâm atomculuğuna göre atomlar, Yunan atomculuğunun aksine ezeli değil, yok iken sonradan yaratılmışlardır. Hareket veya sükûn halinde olan atomlar birbiriyle birleşince cisimleri meydana getirdikleri zaman renk, tat ve koku gibi arazları alarak uzayda yer kaplama özelliğine sahip olurlar.³ Bu yaklaşım tarzı, Yunan düşüncesinin sonsuz sayıdaki ezeli ve yer kaplayan atom anlayışının tam tersi bir anlayıştır. Bu nedenle âlemin kıdemini savunan akımlar karşısında mütekellimler, zaman ve değişimin kaynağı kabul edilen ezeli madde (heyûlâ) anlayışını reddederek cevher ve arazların yaratılmışlığını savunmuşlardır. Genellikle filozoflar, Allah-âlem ilişkisini heyûlâ-sûret teorisiyle açıklarken, kelâmcılar ise âlemin maddiliğinden yola çıkarak cevher-araz teorisiyle izah etmişlerdir.⁴ Mu'tezile'nin temellerini atmış olduğu atomculuk doktrinini, Eş'arîler ve Mâtürîdîler de devam ettirerek bir evren anlayışı ortaya koymuşlardır.⁵

Dinî referanslarla uyumlu bir kozmoloji düşüncesi oluşturmada hayati rol oynayan cevher-araz teorisi, kelâmın önemli konularından birisi olan insan fiilleriyle ilgili tartışmalar üzerinde de etkili olmuştur. Ekollerin kelâm

² M. Şemsettin Günaltay-İrfan Bayın, *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu* (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 169-170. Bu açıdan kelâmcılar atom düşüncesini kurarken "Allah'ın birliği" ve "âlemin yaratılmışlığı" tezini öncelemişler, atomların sonluluğundan hareketle maddenin kıdemi düşüncesine karşı bir antitez geliştirmişlerdir. Çağfer Karadaş, "Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu", *Marife* 2/2 (2002), 99.

³ Kutluer, "Cevher", 7/452-453.

⁴ Osman Demir, "Fahreddin er-Râzî'de Cevher-i Ferd ve Heyûlâ-Sûret Teorileri", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 536; İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâli el-Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu/Kitâbü'l-İrşâd*, çev. A. Bülent Baloğlu vd. (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 40.

⁵ Sünnî Kelâm geleneği, Mu'tezile'nin geliştirmiş olduğu hudûs teorisini olduğu gibi kabul etmekle, kaçınılmaz olarak atom kuramını da kendi sistemi içine almıştır. Çağfer Karadaş, "Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 2:1 (2004), 68-69.

sistemleri içinde Tanrı-âlem ilişkisinin bir diğer önemli boyutunu oluşturan Tanrı-insan ilişkisinde de varlık düşünceleri etkin rol oynamaktadır. Zira evren anlayışına temel oluşturan cevher-araz teorisi, bu sistemin bir parçası olan insanla ilgili diğer konuları da kapsamaktadır. Bu açıdan klasik kelâm geleneğinde insan fiilleriyle ilgili tartışmalar da cevher-araz teorisi ile bağlantılı olarak ele alınmıştır. Kelâmçıların teori çerçevesinde arazların cevherle ilişkisi, sürekliliği, yenilenmesi ve yok olması gibi birçok yönden tartıştığı konu, insan fiilleri ve bağlantılı olduğu diğer konulara da aynı şekilde uygulanmıştır.

Konumuzun hareket noktasını oluşturan cevher-araz teorisiyle ilgili gerek doktora ve yüksek lisans düzeyinde gerekse makale düzeyinde birçok akademik çalışma mevcuttur. Aynı şekilde kelâm ekollerinin insan fiilleriyle ilgili görüşlerini ele alan çeşitli düzeyde birçok çalışma yapılmıştır. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla insan fiilleri konusunu özel olarak cevher-araz teorisi bağlamında ele alan bir araştırmaya rastlamadık. Bununla birlikte yapılan çalışmalar içerisinde konuyu kısmen ele alan bazı çalışmalardan söz etmek mümkündür.⁶ Bu bağlamda varlık anlayışının altyapısını oluşturan cevher-araz teorisi ile ekollerin teolojik görüşleri arasındaki ilişkinin keyfiyeti önem arz etmektedir. Bu nedenle çalışmada klasik kelâmın cevher-araz anlayışının, önemli bir tartışma konusu olan kudret-fiil ilişkisine dair Mu'tezilî ve Sünnî anlayışlara nasıl yansdığı ve hangi yönlerden ele alındığı ortaya konacaktır. Çalışmamız bu yönüyle insan fiilleri konusuna bütüncül bir bakış sunmayı hedeflemektedir.

1. Cevher-Araz Teorisine Yaklaşımlar

1.1. Mu'tezilî Yaklaşım

Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet âlimlerinin büyük çoğunluğunun kabul ettiği cevher-araz teorisi, cismin *atom* (cevher-i ferd, cüz-i lâ yetecezzâ)⁷ denilen unsurlarla *araz* denilen niteliklerden oluştuğu düşüncesine dayalıdır.⁸ Bu düşüncedeki en önemli unsur, söz konusu cevherlerin bölünemez oluşudur.

⁶ Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik-İlk Dönem Kelâmçılarımda Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015); Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik* (İstanbul: Endülüş Yayınları, 2019); Ahmet Kaplan, *Mu'tezile ve Eş'ariler Arasındaki Nedensellik Tartışmaları* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

⁷ Kelâmçılar kendi cevher anlayışlarının İslam filozoflarından farklı olduğunu vurgulamak için çoğu zaman "el-cevherü'l-vâhid", "el-cevherü'l-ferd" gibi kullanımları tercih etmişlerdir. Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 175-176.

⁸ H. Bekir Karlığa, "Cisim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/29.

Bu açıdan kelâm geleneğinde bölünemeyen en küçük parçayı ifade etmek amacıyla bu anlamı karşılayan *cevher-i ferd* ve *cüz ellezî lâ yetecezzâ* gibi kavramların yanı sıra bunların *cevher* ve *cüz* şeklinde kısaltılmış halleri de kullanılmıştır.⁹ Mu'tezile kelâmcısı Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın ilk olarak ortaya attığı bölünemez *cevher* anlayışına dayalı atomculuk fikrini, Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıları da büyük ölçüde takip etmişlerdir. Bununla birlikte Mu'tezile'den İbrahim en-Nazzâm (öl. 231/845) bölünemeyen *cevher* fikrini reddederek diğer kelâmcıların araz kabul ettiği bütün niteliklerin *cevher* olduğunu savunmuştur.¹⁰

Mu'tezile arazi; var olduğu takdirde boşlukta yer kaplayan bir madde ile kâim olan vasıf şeklinde tanımlamıştır. Bu şekilde bir tarifi tercih etmeleri ma'dûm-mevcûd anlayışlarıyla yakından ilgilidir. Onlara göre yoklukta da sabit olan arazların yokluk durumunda mütehayyiz bir maddeye ihtiyacı olmayıp aksine var oldukları zaman bir mekâna ihtiyaçları vardır.¹¹ Mu'tezile kelâmcılarından Ebü'l-Hüzeyl'e göre arazlar; insanlar tarafından meydana getirilebilen hareket, sükûn, hayat ve ölüm gibi mahiyeti bilinen arazlar ile insanın yapamayacağı renk, tat, koku, kudret, işitme, görme gibi mahiyeti bilinmeyen arazlar şeklinde ikiye ayrılmaktadır.¹² Nazzâm da arazları insanın meydana getirmeye muktedir olduğu ve muktedir olmadığı arazlar şeklinde ikiye ayırmıştır.¹³ Kâdî Abdülcebâr (öl. 415/1025) ise benzer bir taksim yaparak arazların idrak edilen ve idrak edilemeyen şeklinde ikiye ayrıldığını söylemektedir.¹⁴

Kelâmcılara göre âlemin işleyişini ifade eden ve araz olarak kabul edilen kevn (oluş); hareket, sükûn, birleşme (ictimâ) ve ayrılma (iftirâk) olmak

⁹ Münâ Ahmed Ebü Zeyd, *et-Tasavvurü'z-zerrî fi'l-fikri'l-felsefiyyi'l-İslâmî* (Beyrut: Müessesetü'l-Câmiyye, 1994), 26; Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 186 vd.; Kutluer, "Cevher", 7/450-455.

¹⁰ Ebü Mansûr Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. Ruhi Fıçlalı (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 101-102; Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Ahmed Fehmi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 1/49.

¹¹ Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Metin-Tercüme), çev. Ömer Türker (İstanbul: TYEK Başkanlığı Yayınları, 2015), 2/18.

¹² Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Kâ'bî el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât ve meahû uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu-Râcih Kurdî-Abdulhamîd Kurdî (İstanbul: Kuramer/Amman: Dâru'l-Feth, 2018), 361; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/60, 79-80.

¹³ Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Kahire: Mektebetü'n-Nahdatü'l-Mısıriyye, 1950), 2/81-82.

¹⁴ Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdülcebâr el-Hemedânî Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usulü'l-hamse* (Metin-Tercüme), çev. İlyas Çelebi (İstanbul: TYEK Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/150.

üzere dört temel unsurdan meydana gelmektedir.¹⁵ Eş'arîler genel olarak hareket ve sükûnu cevherin bir oluşu (kevn) olarak görürken Mu'tezile ise hareketi araz olarak vasıflandırır. Buna göre cevher bir noktadan diğerine hareket ettiğinde ikinci noktaya olan ilgisi sükûn, birinciyle olan ilgisi ise harekettir. Kelâmcılar, "hareket iki anda iki ayrı mekânda olmaktır, sükûn ise iki anda aynı mekânda olmaktır" sözleriyle bu anlamı kastetmişlerdir.¹⁶ Bu durumda cevherin mekânla ilişkisinden doğan hareket ve sükûn zamana; diğer cevherlerle ilişkisinden doğan birleşme ve ayrılma ise yöne bağlı olarak meydana gelmektedir.¹⁷

Cevherin varlığı için kevn arazi zorunlu bir nitelik olarak görüldüğünden, Basra ekolünün çoğunluğu cevherin onsuz var olamayacağını kabul etmiştir. Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bi (öl. 319/931) ve takipçileri ise cevherlerin oluşlardan hâlî olmasını mümkün görmüştür. Basra ekolüne göre cevherin renk, tat ve koku gibi arazlardan hâlî olması mümkündür; ancak kevn arazlarından hâlî olması mümkün değildir.¹⁸ Örneğin; Ebü'l-Hüzeyl'e göre bir cevher tek başına olduğu zaman, cisimlerde bulunması câiz olan hareket ve sükûn, bunlardan doğan birleşme ve ayrılma gibi özelliklerin bulunması mümkündür.¹⁹ Ayrıca Ebü'l-Hüzeyl, bir hareketin iki fâile, arazların mekân, zaman ve fâillere göre bölünebileceğini ileri sürmektedir.²⁰ Böylece, bir araz olarak hareketin bütün bedenle değil, onun özel atomlarıyla ilişkili olduğunu iddia ederek insan davranışları ile zaman arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışmıştır.²¹

Eşyadaki süreklilik problemini çözmek amacıyla kelâmcılar tarafından geliştirilen fenâ-bekâ teorisi araz kavramı üzerine kuruludur. Arazların herhangi bir mekânda olmayan bir fenâ ile yok olacağını ileri sürenler olduğu gibi herhangi bir fenâ olmaksızın yok olacağını savunanlar da olmuştur.

¹⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/158; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/20; Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 223.

¹⁶ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhü'l-Akaid Tercümesi* (Metin-Tercüme), çev. Komisyon (İstanbul: Muallim Neşriyat, 2018), 120-121; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/42; a.mlf., *İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn)*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 272; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/1144.

¹⁷ Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 161.

¹⁸ İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*, thk. M. Yûsuf Mûsâ-Ali Abdülmünim (Kahire: Meketbetü'l-Hancı, 1950), 23-24; a.mlf., *İnanç Esasları Kılavuzu*, 40.

¹⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/5, 11.

²⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/17; Kâ'bi, *Kitâbü'l-Makâlât*, 453.

²¹ Josef van Ess, "Mu'tezile Atomculuğu", çev. Mehmet Bulğen, *Kelâm Araştırmaları* 10/1 (2012), 266.

Mu'tezile kelâmcıları cevherlerin bekâsı konusunda hemfikir iken arazların devamlılığı konusunda farklı görüşlere sahiptir. Ancak bekâ ile kastedilen arazların varlığının sonsuza kadar sürekli olması değildir. Arazların bekâsı Ebû Ca'fer el-İskâfî'nin (öl. 240/854) ifadesiyle arazların iki durumda ve iki zamanda varlığını sürdürebilmesi anlamındadır.²² Bu açıdan Tanrı-insan ilişkisi bağlamında insan fiilleri konusuna da yansıyacak olan arazların bâkî/sürekli olup olmadığı meselesi önemli bir tartışma konusu olmuştur.

Ebü'l-Hüzeyl'e göre arazların bir kısmı süreklilik özelliğine sahip olurken bir kısmı sahip değildir. Hareketlerin hepsi bâkî olmayıp sükûnun ise bir kısmı bâkîdir. Ona göre renk, tat, koku, hayat ve kudret gibi arazlar mekânda olmayan bir bekâ ile bâkîdir. Sürekliliği olan arazlar Allah'ın bir mekânda olmayan *bâkî ol* sözüyle süreklilik kazanır.²³ Cisim ve arazların sürekliliği bu şekilde sağlanmaktadır. Buna göre o, bazı arazların sürekli olduğunu kabul etmektedir. Ancak Cübbâiler başta olmak üzere Basra ekolü onun bu görüşünü devam ettirmemiş, bazı arazların ilâhî emre ihtiyaç duymaksızın yaratılış itibarıyla bâkî olduğunu kabul etmişlerdir. Cübbâî'ye göre renkler, tatlar, kokular, hayat, kudret ve sağlık gibi arazlar bâkîdir. O, bâkî olan arazların ve cisimlerin bir bekâ arazı olmadan sürekli olduğunu söylemiştir.²⁴ Cübbâilere göre fenâ ve bekâ cismin kendisinde bulunan arazlardır. Böylece eşyanın fenâsı mekânsız olarak yaratılan zıddının ortaya çıkmasıyla sağlanmaktadır.²⁵ Cübbâiler'in bu düşüncesi, arazın mahalsiz yaratılması imkânsız olduğu gerekçesiyle Sünnî âlimlerce eleştirilmiştir.²⁶

Basra ekolünün sonraki temsilcileri Kâdî Abdülcebbar ve takipçileri de cevherlerin ve bazı arazların sürekli olduğunu kabul etmişlerdir. Kâdî Abdülcebbar, sükûnun bâkî olduğunu, hareketlerin ise bâkî olmadığını kabul eder. Zira hareketli bir nesne durduğunda hareket yok olmaktadır.²⁷ Kâdî Abdülcebbar'ın öğrencisi İbn Metteveyh (öl. 468/1075) de cevherlerin ve zâtî

²² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/51-52.

²³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/44; Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 50-51; Ebü'l-Muîn Meymûn b. Mekhûl en-Nesefî, *Tebsratü'l edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: DİB Yayınları, 2003), 2/120.

²⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/45; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 51. Cübbâilerin konu hakkındaki ayrıntılı görüşleri için bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 140-160.

²⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/51-52. Ebü'l-Hüzeyl de bekâ ve fenânın mekânsız olarak cismin kendisinde bulunan arazlar olduğunu söylemektedir. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/51.

²⁶ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 51-52, 67; Nesefî, *Tebsratü'l-edille*, 2/126 vd.

²⁷ Ebü'l-Hasen el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbar, *Kitâbü't-Tevlid min kitâbi'l-Muğni-Nedensellik Kitabı* (Metin-Tercüme), çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 210; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/154.

özelliklerinin bâkî olduğunu vurgulayarak aksini düşünenlerin fikirlerini ayrıntılı bir şekilde tartışmaktadır. Ona göre cevher var olmak için bir ma'nâya ihtiyaç duymadığı için bekâsı için de bir ma'nâya muhtaç değildir. Çünkü cevher ve ona bağlı tüm arazları Allah'ın sürekli yarattığı bir fiili olarak görmek, insanın doğrudan veya dolaylı herhangi bir fiil işlemlerini imkânsız kılacaktır.²⁸

Bağdat ekolünün önde gelen temsilcilerinden Kâ'bî ise; renk, tat, koku, hayat, ölüm, kudret gibi arazların iki vakitte bâkî olamayacağını savunmaktadır. Çünkü ona göre bâkî olan ya kendi zatından dolayı ya da kendisinde bulunan bekâ arazından dolayı bâkî olabilir. Varlıkların kendi zatlarından dolayı bâkî olması mümkün değildir. Böyle bir durum onların yaratılmaları esnasında bâkî olmalarını gerektirir. Arazın, araz alması mümkün olmayacağı için kendilerinde yaratılmış bir bekâ ile bâkî olmaları da câiz değildir.²⁹ Bu durumda Kâ'bî'ye göre bir şeyin devamlı olabilmesi, cismin veya arazlarının sürekli olarak yaratılmasına ya da devamlılığı sağlayan bir bekâ arazının sürekli yaratılmasına bağlıdır. Bu bağlamda bazı arazların sürekliliğini kabul eden Basra ekolü ile tüm arazların geçiciliğini savunan Bağdat ekolleri arasındaki farklılık dikkati çekmektedir.

1.2. Sünnî Yaklaşım

Sünnî kelâm geleneğinin iki önemli temsilcisinden Mâtürîdî (öl. 333/944) arazi, *cisimlerde bulunan haller ve sıfatlar* olarak kabul ederken³⁰ Eş'arî (öl. 324/936) ise *cevher sayesinde mevcut olan gelip geçici şey* olarak tarif etmiştir.³¹ Sünnî kelâmcılara göre arazın tanımı konusunda birbirine yakın tarifler dikkati çekmektedir. Söz konusu tanımların ortak yönü, arazların cevherden bağımsız olarak var olamayacağının vurgulanmasıdır.³² Cürcânî'ye (öl. 816/1413) göre araz, canlıya ait olanlar ve olmayanlar şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Canlıya özgü olanlar; hayat, ilim, irade, kudret, arzu ve nefret gibi arazlardır. Canlıya özgü olmayanlar ise oluşlar ve beş duyuyla idrak

²⁸ Ebû Muhammed Hasen b. Ahmed İbn Metteveyh, *et-Tezkira fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, thk. S. Nasr Lütf-F. Budeyr Avn (Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1975), 148-155. İbn Metteveyh'in kozmoloji anlayışını ele alan kapsamlı bir çalışma için bk. Metin Yıldız, *Kelâm Kozmolojisi/Mu'tezile'nin Âlem Anlayışı* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020).

²⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/44.

³⁰ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd/Beyrut: Dâr Sâder, 1422/2001), 78 vd.

³¹ Ebû Bekir Muhammed b. Hasen İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâtü's-şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1986), 257, 265.

³² Kâdî Ebûbekir Muhammed el-Bâkîllânî, *el-İnsâf*, thk. M. Zahid el-Kevserî (Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2000), 16; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 18; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/458.

edilen ses, renk, koku, tat ve sıcaklık gibi duyu hisleridir.³³

Varlık anlayışı ortaya koymada temel oluşturan Mu'tezile kelâmcılarının atomcu geleneğini Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıları devam ettirmiştir. Bu açıdan Bâkılânî (öl. 403/1013) ve Cüveynî (ö. 478/1085) gibi âlimler, Sünnî cevher-araz anlayışının sistemleşmesinde öncü rol oynamışlardır.³⁴ Sonsuza kadar bölünebilen atom anlayışı, ezeli madde anlayışına neden olacağı için kelâmcılar, âlemi oluşturan tüm varlıkların sonsuza kadar bölünemeyen cevherlerden oluşması gerektiğini kabul etmişlerdir.³⁵ Eş'arî ve Mâtürîdîlere göre cevher, oluş arazından ayrı bulunamaz. Eş'arî'ye göre kevn, bir şeyin var olması ve bir mekânda bulunması olduğu için cevherin kevnenden hâlî olması mümkün değildir. Kevnin fasılasız iki ayrı mekânda olması hareketi meydana getirmektedir.³⁶ Buna göre cismin bir mekândan ayrılıp ikinci mekândaki kevnî, birinci mekândan hareket etmesi anlamına gelmektedir. Mâtürîdîlere göre ise sükûn bir mekânda iki oluş, hareket ise iki mekânda iki oluştur.³⁷

Eş'arî düşünceye göre cisimler bir mekânda olmak zorunda olduğu için hareket ve sükûndan yoksun kalamazlar. Hareket ise mahiyeti ve özü gereği öncelenmiş olmayı gerektirir. Buna göre başkasıyla öncelenmiş olmamayı gerektirdiği için hareketin ezeli olması mümkün değildir.³⁸ Cüveynî'nin ifadesiyle cevher ve arazların kendi başına var olamayacağı ilkesinden hareketle, cevherlerin herhangi bir araza muhtaç olmadan var olabileceğini kabul etmek, cevherin ezeli ve ebedî olacağını kabul etmek demektir.³⁹ Ayrıca Cüveynî'ye göre Nazzâm'ın, cevherin sonsuz olarak bölünebileceğini kabul eden düşüncesi hareketi de imkânsız hale getirmektedir. Aklen bir nesnenin sonsuzu kat etmesi imkânsız olduğuna göre hareketin imkânı için bölünmez sonlu cevher fikri kabul edilmelidir.⁴⁰

³³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/20

³⁴ Kutluer, "Cevher", 7/454. İbn Hazm, gözlem tecrübesi ve nassın zâhirine aykırı olduğu gerekçesiyle kelâmcıların atomcu anlayışını reddetmiştir. Konu hakkında yeni bir anlayış geliştirmeyen İbn Hazm'ın düşünceleri için bk. Orhan Ş. Koloğlu, "İbn Hazm'ın Atomculuğu Reddi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 169-194.

³⁵ Kelâmcıların bölünemez cevher anlayışına dair ortaya koydukları akli deliller için bk. Münâ Ahmed, *et-Tasavvurü'z-zerrî*, 75-87.

³⁶ İbn Fûrek, *Mücerred*, 211-212, 243-244.

³⁷ Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn/Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yayınları, 1995), 62.

³⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/1144.

³⁹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 17 vd.; a.mlf., *İnanç Esasları Kılavuzu*, 36 vd.

⁴⁰ İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâli el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr (İskenderiyye: Menşeu'l-Meârif, 1969), 434-440.

Mâtürîdî düşünceye göre de cisim hareket veya sükûndan ayrı olamadığı gibi bu ikisinin bir cisimde aynı anda birleşmesi de söz konusu değildir. Hareket ve sükûnun bu özelliği bağlı buldukları cismin de yaratılmış olduğu anlamına gelir. Mâtürîdî, cisimlerin ana maddesini oluşturan cevherlerin arazlarla birbirine muhtaç olduğundan yola çıkarak kıdem düşüncesini temellendirmektedir. Ona göre kıdem en önemli özelliği herhangi bir şeye ihtiyaç duymamaktır. Cevheri diğer nesnelere muhtaç hale getiren zaruret ve ihtiyaç hali, her şeyin varlığını kendi dışındaki bir şeye borçlu olduğunu göstermektedir.⁴¹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (öl. 508/1115) ifadesiyle hareket ve sükûn, cevherin zatının dışında iki ma'nâ değil de cevherin aslından olsaydı, cevherin kendisi onları da gerektirdiğinden bütün hallerde sükûn ve hareket bir arada bulunurdu.⁴²

Cevher-araz teorisi bağlamında tartışılan ve fiil anlayışlarına da yansiyacak olan en önemli konu arazların sürekli olup olmadığı meselesidir. Fenâ-bekâ teorisi olarak isimlendirilen bu konuda Eş'arî ve Mâtürîdîler, genel bir ilke olarak tüm arazların süreksiz olduğunu kabul etmişlerdir. Bu bakış açısına göre arazlar var olduktan hemen sonra yok oldukları için sürekli olmaları imkânsızdır. Bu yaratılma sürecini ifade etmek üzere benzer arazların yaratılması *teceddüd-i emsâl*, zıt veya farklı arazların yaratılması ise *teâkub* olarak isimlendirilmiştir.⁴³ Bu nedenle Eş'arî, arazlar için gerçek anlamda bir fenâ ve bekâ söz konusu olmadığından fenâ kelimesinin arazlar hakkında mecazen, cevherler için ise hakiki anlamda kullanılabileceğini kabul etmiştir. Bu açıdan Eş'arî ve takipçilerine göre arazlar sürekli olarak yeniden yaratıldıkları için bir arazın iki zamanda bâkî kalması mümkün değildir. Cevherin bekâsının şartı olan arazlar daima bir müessirre bağlı olarak yenilediği için hem cevher hem de arazların bekâsı bir müessire muhtaçtır.⁴⁴

Eş'arîler, arazların bâkî olmadığını üç yönden delillendirmiştir: 1. Bekâ sıfatı bir araz olduğu için eğer arazlar sürekli olsaydı bu durumda arazın arazla kâim olması durumu ortaya çıkardı. 2. Araz varlığının ikinci halinde bâkî olsaydı iki benzerin bir arada olmasının imkânsızlığından dolayı aynı arazın benzerinin aynı mahalde varlığı imkânsız olurdu. 3. Arazlar varlıklarının ikinci zamanında bâkî olsaydı üçüncü zaman ve sonrasında yok

⁴¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 77-79, 82.

⁴² Ebü'l-Muîn Meymun b. Mekhûl en-Nesefî, *et-Temhîd fi usûli'd-dîn*, nşr. Abdülhay Kâbil (Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1407/1987), 4.

⁴³ Çağfer Karadaş, "İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik (teceddüd-i emsâl, halk-ı cedid, istimrâr, hudûs-i dâim)", *Usûl: İslam Araştırmaları* 8 (2007), 9-16.

⁴⁴ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/50.

olmaları imkânsız olurdu.⁴⁵ Mâtürîdî ve Eş'arîler'in ilk dönem kelâmcıları teselsüle sebep olacağı için arazın arazla kâim olamayacağını kabul ederken Cürcânî gibi sonraki Eş'arî kelâmcılar, arazın arazla kâim olabileceği fikrini kabul etmiştir. Çünkü onlara göre, bir cevhere bağlı bulunan arazın bir başka arazi taşıması mümkündür. Ancak arazın iki mahalde bulunmasını ve başka bir mahalle intikalini imkânsız görürler.⁴⁶

Eş'arî kelâmının önemli isimlerinden Bâkılânî ise, fenâ-bekâ konusunda Eş'arî'den farklı düşünmektedir. Kelâmcıların geneli gibi arazların geçici olduğunu kabul eden Bâkılânî'ye göre bekâ, bâkî olanın varlığının dışında bir şey değildir. Ona göre cevher ve cisimler kevn/oluş arazları yaratıldığı sürece varlıklarını sürdürebilirler. Eş'arî cevherlerin bekâsı için sürekli olarak bekâ arazının yaratılmasını gerekli görürken, Bâkılânî ise oluş arazlarının yaratılmasını gerekli görmektedir. Ancak her iki anlayışta da cevherlerin sürekliliği arazların peşpeşe yaratılmasına bağlıdır. Cevherlerin fenâsını ise Eş'arî'de olduğu gibi Allah'ın araz yaratmayı bırakmasıyla açıklamaktadır. Ona göre cevherler renk ve kevn arazları olmadan varlığını sürdüremeyeceği için Allah bir cisimde bu iki araz türünü yaratmayı bıraktığında cisim kendiliğinden yok olmaktadır.⁴⁷ Cüveynî ise bu konuda Eş'arî'yi takip ederek cevherlerin devamlı olarak bekâ arazi yaratılmasıyla sürekli olabileceğini kabul etmektedir.⁴⁸

Mâtürîdî'ye göre de cismin fenâ ve bekâsı bir dış etkene bağlı olup cisimlerin yok olması, cisimde yaratılan fenâ arazi ile olur. Bu nedenle Mâtürîdî, Mu'tezile'nin çoğunun arazların benzeriyle art arda devam etmesini, âlemin başlangıcı açısından kabul etmekle birlikte fenâ ve bekâ konusundaki düşüncelerini çelişkili ve yanlış bulmaktadır. Onların araz ve cisimlerin kendi kendine devamını mümkün görmelerini, bir dış etki olmaksızın vücut bulmaları anlamına geleceği için eleştirmektedir.⁴⁹ O nedenle Mâtürîdîlere göre arazlar var olmak için bir mekâna ihtiyaç duyduklarından dolayı kendi başlarına bir varlığı yoktur ve devamlı olmaları imkânsızdır.⁵⁰

2. Cevher-Araz Teorisinin İnsan Fiilleri Konusuna Yansıması

⁴⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/50, 52.

⁴⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/439, 448-449.

⁴⁷ Kâdî Ebûbekir Muhammed el-Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, thk. M. Abdülhâdî Ebû Rîde (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1947), 38; Bağdâdî, *Usulü'd-dîn*, 85.

⁴⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 160, 204, 209-212.

⁴⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 82.

⁵⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 366-367; Nesefî, *et-Temhîd*, 6-7; Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn/Mâtürîdiyye Akaidi*, 130-131.

Kelâm geleneğinde Tanrı-âlem ilişkisini açıklamada önemli bir işleve sahip olan cevher-araz teorisi, kelâmın önemli konularından birisi olan insan fiilleriyle ilgili tartışmalar üzerinde de etkili olmuştur. Çalışmamızın bu kısmında, atomculuk düşüncesinin insan fiilleri konusuna yansıyan teorik çerçevesi ekollerin kudret-fiil tartışmaları bağlamında ele alınacaktır.

2.1. Arazların Sürekliliği Düşüncesinin Kudrete Etkisi

Fiildeki özgürlüğün temel şartlarından birisi olan kudretin anlaşılma biçimi, araza yüklenen özellikler bakımından araz olma vasfıyla yakından ilişkilidir. Bazı arazların cevherlerde sürekliliğinin savunulması konu hakkındaki düşünceyi şekillendirmiştir. Bu bağlamda kudreti insanın meydana getirmeye muktedir olduğu arazlar cinsinden kabul eden Mu'tezile âlimleri, kudreti de araza yükledikleri özellikler açısından ele almaktadırlar. Buna göre ekoller açısından arazın özelliği ne ise kudret de aynı özelliğe sahip olmaktadır.⁵¹

Kudret kavramından daha özel bir anlam taşımakla birlikte kudret ile eş anlamlı kabul edilen istitâat kavramı; fiilin yapılmasını ve terkedilmesini mümkün kılan sıfattır. Mu'tezile kelâmcıları fiile ilişkin güç anlamına gelen istitâatin sürekli ve fiilden önce olduğu düşüncesini kudret/istitâat kavramını tanımlarken vurgulamaya çalışmışlardır. İstitâatin bir sıfat olup olmadığı, vücûdun sıhhati ve sağlamlığı anlamına gelip gelmeyeceği gibi konularda farklı düşüncelerine rağmen, Mu'tezile'nin geneli istitâatin fiilden önce olduğunu kabul etmiştir.⁵² Ebü'l-Hüzeyl ve Muammer b. Abbâd'a (öl. 215/830) göre istitâat, vücûdun sağlık ve selametinden ayrı ona eklenmiş bir araz iken Bişr b. Mu'temir (öl. 210/825) ve Sümâme b. Eşres'e (öl. 213/828) göre ise, organların sağlam ve eksikliklerden uzak olması anlamındadır.⁵³ Nazzâm da istitâatin, kudret sahibi dışında bir şey olmadığını ancak aczin istitâat sahibine giren bir hastalık durumu olduğunu ifade etmiştir.⁵⁴ Kâdî Abdülcebbar ise, arazların isbatı konusunda ortaya konan gerekçelerin kudretin ispatı için de geçerli olduğunu savunmaktadır. Kudreti, fiile imkân

⁵¹ Seyithan Can-Hulusi Arslan, "İnsan Özgürlüğü Bağlamında Kudretin Devamlılığı Sorunu", *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 7/2, (2018), 10.

⁵² Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûlî'd-dîn/Mâtürîdiyye Akaidi*, 62-63; Yusuf Şevki Yavuz, "İstitâat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/399. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mücteba Altındaş, *Müslüman Kelâmında İrade Problemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 49-51.

⁵³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/274-275; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/56-57.

⁵⁴ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said İbn Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal-Dinler ve Mezhepler Tarihi* (Metin-Tercüme), çev. H. İbrahim Bulut (İstanbul: TYEK Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/296.

sağlayan cisimdeki ma'nâ (sıfat) şeklinde tanımlaması da bunu göstermektedir. Cisimde bulunan ma'nâ ifadesiyle kudretin araz olduğu ve bir mekânla kâim olması gerektiği vurgulanmaktadır.⁵⁵

Fiilleri genel anlamda insanın ve Allah'ın fiilleri olarak ikiye ayıran Kâdî Abdülcebbâr insanın fiillerini, kudreti dâhilinde olanlar ve kudreti dâhilinde olmayan fiiller şeklinde iki ana gruba ayırmaktadır. Ona göre cevherler ile renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk ve hayat gibi arazlar Allah'ın fiilleridir.⁵⁶ Ebü'l-Hüzeyl Allah'ın insanları hareket, sükûn, ses, elem ve diğer keyfiyetini bildikleri şeylere kudretli kıldığını kabul ederken Bısr b. Mu'temir ise renk, tat, koku, yaşlık ve kuruluk gibi arazların insanın kudreti dâhilinde olduğunu söylemektedir. Bazı Mu'tezilî düşünürler de insanı hayat, ölüm, ilim, kudret ve diğer araz cinslerinin hepsini yapmaya muktedir olarak görmektedir.⁵⁷ Bu konuda farklı bir yaklaşım sergileyen Nazzâm ise hareketten başka araz kabul etmediği için Allah'ın insanı hareketten başkasına muktedir kılmasını uygun görmez. Bu nedenle cisim olarak kabul ettiği renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk ve ses gibi arazlara insanın gücünün yetmesi câiz değildir.⁵⁸

Genel itibariyle istitâatin fiilden önce fiile ve zıddına güç yetirme anlamına geldiği konusunda ortak görüşe sahip olan Mu'tezile'ye göre kudretin sürekli olması fiilden önce, fiille birlikte ve fiilin oluşumunda beraber olması anlamına gelmektedir. Bu düşünceye göre fiilden önce olan kudret fiil gerçekleşmeden önce ona taalluk eder ve sadece fiilin meydana geldiği esnada ona taalluku imkânsızdır.⁵⁹ Mu'tezile, istitâatin fiilden önce olduğunu bazı ayetlerle delillendirmektedir. Fiil mevcut olmadığı halde kişiye istitâat verilmişse, bu istitâatin fiilden önce olduğu anlamına gelmektedir. Nitekim "Yolculuğuna gücü yetenlerin hacetmesi, Allah'ın insanlar üzerindeki hakkıdır."⁶⁰ ayetindeki istitâat, fiilden önce olmasaydı bu durumda hacca gitmeden önce hiçbir kimsenin hacca gitmesi gerekli olmazdı.

⁵⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/148.

⁵⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/148; a.mlf., *Kitâbü't-Tevlid*, 108. Kâdî Abdülcebbâr kudretimiz altında olan fiilleri ise üç kısıma ayırmaktadır. Bunların ilki; irade ve buna benzer fiillerde olduğu gibi fâilin doğrudan yapabildiği fiiller, ikincisi; ses, acı ve birleşme gibi fâilin ancak sebebe bağlı olarak yapabildiği fiiller, diğeri ise doğal eğilim (i'timâd) ve oluş (kevn) fiillerindeki gibi fâilin hem doğrudan hem de sebebe bağlı olarak yapabildiği fiillerdir. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/148.

⁵⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/59-60; Nesefî, *Tebstratü'l-edille*, 2/270; Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn* (Beyrut: y.y., 1983), 1/180.

⁵⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/60; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/48; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 46.

⁵⁹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/486; Teftâzânî, *Şerhü'l-Akaid Tercümesi*, 338.

⁶⁰ Âl-i İmrân 3/97.

Yine oruç kefaretiyle ilgili ayetler⁶¹ oruç kefaretinin yerine getirilebilmesi için oruca ait istitâatin, oruç ibadetinden önce bulunmasını gerektirmektedir.⁶² Bunun gibi diğer bazı ayetler⁶³ de istitâatin fiille birlikte değil bu fiilleri yapmadan önce insanda mevcut olduğuna delildir.⁶⁴ Fiilden önce imkân ve şartların uygunluğu anlamın gelen kudretin, teklifin gereği olarak fiilden önce olduğunu Ehl-i sünnet de kabul etmektedir.⁶⁵

Mu'tezile istitâatin bâkî olup olmadığı konusunda iki kısma ayrılmıştır. Ebü'l-Hüzeyl, Hişâm b. Amr, Abbâd, Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir, İskâfî ve Mu'tezile'nin çoğu kudretin bâkî olduğunu iddia etmiştir. Onlara göre kudret fiilin varlığı esnasında sürekliliğini korur. Bir kısmı da istitâatin iki zamanda bâkî olamayacağını, sürekliliğinin imkânsız olduğunu, fiilin yok olan önceki kudretle ikinci vakitte bulunduğunu kabul etmişlerdir. Fakat bunlar fiilin acz durumunda ortaya çıkmasını mümkün görmeyip Allah'ın ikinci vakitte bir kudret yarattığını ve böylece fiilin önceki bu kudretle meydana geldiğini ileri sürmüşlerdir. Ka'bî ve diğer bazı kelâmcılar ise bu görüştedir.⁶⁶ Çoğunluğu oluşturan ilk gruptaki düşünürlerin kudret ve onun fiile taallukunun fiille birlikte değil de fiilden önce olduğuna dair bir takım delilleri vardır: 1. Kudretin fiile taallukunun anlamı var etmedir. Var olan bir şeyin tekrar var edilmesi ise imkânsızdır. 2. Kudretin hâdis fiile meydana geldiği durumda taalluku mümkün olsaydı varlığını sürdüren şeye varlığını sürdürdüğü esnada kudret taalluk ederdi. Oysa bu yanlıştır. 3. Kudretin fiilden önce değil de fiille birlikte oluşu, ya Allah'ın kudretinin hâdis olmasını ya da onun makdûrunun kadîm olmasını gerektirir. Bu mümkün olmayacağı için kudretin güç yetirilen şeye fiil meydana gelmeden önce taalluk ettiği ortaya çıkmıştır.⁶⁷

Fiilin iki vakitte bulunmayacağını söyleyenlere göre kudret, fiilin sona ermesiyle yok olur ve her yeni fiille birlikte yenilenir. Bu her fiil için yeni bir gücün yaratılması anlamına gelmektedir. Buna göre bu ikinci görüş sahipleri arazın iki zamanda bulunamayacağını kabul etmektedirler. Onlara göre araz

⁶¹ Bakara 2/184; Mücâdele 58/4.

⁶² İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/306.

⁶³ Kasas 28/26; Tevbe 9/42.

⁶⁴ Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil el-Eş'arî, *Kitâbü'l-Luma' fi'r-redd alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bid'a*, (Mısır: Matbaatu Mısır, 1954), 111; Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzi, *Tefsir-i Kebîr (Mefâtihu'l-gayb)*, çev. Komisyon (Ankara: Akçağ Yayınları, ts.), 11/541.

⁶⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 259-266, 342-344; Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, 2/113 vd.; a.mlf., *et-Temhîd*, 54-58.

⁶⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/275; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/486; Bedevî, *Mezâhibu'l-İslamiyyîn*, 1/128-129.

⁶⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/486, 488.

olan kudret her yeni fiille birlikte yeniden yaratılmalıdır. Kâ'bî'nin de sahip olduğu bu görüş Sünnî düşüncenin istitâat anlayışı ile benzerlik göstermektedir. Zira kudretin fiille birlikte olduğu düşüncesi Ehl-i sünnet tarafından genel olarak kabul edilmiştir.⁶⁸ Ancak Kâ'bî, insandaki irade ve kudretin Allah tarafından yaratıldığını söylemekle birlikte fiilde ortaklık olacağı endişesiyle fiillerin hem Allah'a hem de insana ait olmasını kabul etmeyerek genel Mu'tezilî yoruma katılmıştır.⁶⁹

Fiillerin meydana gelmesi için istitâatın fâilin yanında sürekli olduğunu kabul eden Ebü'l-Hüzeyl'e göre, istitâata fiilden önce ihtiyaç duyulur. Fiil meydana geldiği zaman, insanın ona herhangi bir ihtiyacı kalmaz. Çünkü ikinci vakitte insanda acizlik söz konusu olabilir. Böylece acz, fiil ile bir araya gelmiş ve kişi eylemi yapmaktan aciz olmuş olur. Bu durum ise fiilin yok olmuş olan bir kudretle meydana gelmesi demektir.⁷⁰ Bu görüşüyle o, fiilin yok olan önceki kudretle ikinci vakitte meydana geldiğini savunanların düşüncesini eleştirmektedir. İstitâatin bedenın sağlık ve selametinden başka bir araz olduğunu kabul eden Ebü'l-Hüzeyl, fiilleri kalbin fiilleri ve organların fiilleri olarak iki kısma ayırır. Kalp fiillerinin kudret olmadan mevcut olamayacağını ve istitâatla aynı anda ortaya çıktığını söylemiştir. Organlarla yapılan eylemlerde ise bunu mümkün göreyerek kalbî fiillerin önceliğini, ilk durumda fiilin bu şekilde oluştuğunu, organların fiillerinin ise ikinci durumda meydana geldiğini ifade etmiştir.⁷¹

Bu durumda Mu'tezile çoğunluğunun görüşüne göre insan, ikinci vakitte fiil işlemeye birinci vakitte kâdirdir. İnsan öncelikle ilk durumda fiil işlemeye kâdir olup ikinci vakitten önce birinci anda fiil yapar, fiil ise ikinci vakitte yapılmış olur.⁷² Mu'tezile fiili yapma ya da terk etme imkânı tanıyan kudretin fiilden önce bulunan sürekli bir araz olduğunu, bunun da bedenın sağlamlığı ve fitratın dengesi anlamına geldiğini ifade ederek bu özelliğın insana Allah tarafından verildiğini kabul etmiştir. Buna göre eylemin iki kâdir varlık tarafından meydana gelmediği vurgulanmıştır.⁷³ Sonraki dönem

⁶⁸ Abdülhamit Sinanoğlu, *Mu'tezile Düşüncesinde İnsan Hürriyeti* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 145-146.

⁶⁹ Hatice K. Arpağuş, "Bağdat Mu'tezile Ekolü: Kâ'bî Örneği", *Uluslararası İslam Medeniyetinde Bağdat Sempozyumu* (İstanbul: 2008), 181.

⁷⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/276; İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/296.

⁷¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/45-46; a.m.f., *Milel ve Nihal-Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 64; Arthur Stanley Tritton, *İslam Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 123.

⁷² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/277-278; Sinanoğlu, *Mu'tezile Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, 144.

⁷³ Sinanoğlu, *Mu'tezile Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, 148. Mu'tezile'ye göre bir makdûrun iki kâdirden meydana gelmesi mümkün değildir. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 8/109 vd., 155.

Mu'tezile âlimlerinin *hâlık* sıfatını insan için kullanmalarının nedeni de bu sıfatın insanın bazı araz ve aletlere yönelerek fiil meydana getirme anlamında kullanılmasıyla ilişkilidir.⁷⁴ Bununla birlikte Mu'tezile, insanın gücünün sınırlı olduğunu da vurgulayarak kudretin sınırlarını çizmeye çalışmıştır. Kâdî Abdülcebbar'ın ifadesiyle insanın bazı arazlara güç yetirmesi mümkün iken Allah'ın kudreti sonsuz olup tek bir cinste, aynı zaman ve mekânda bütün makdûrlara kâdirdir.⁷⁵

Kudretin fiilden önce ve sürekli oluşuyla bağlantılı olan bir diğer tartışma konusu da insandaki kudretin iki zıt seçeneğe uygun olup olmamasıdır. Mu'tezile açısından insanın kudreti zıt olsun veya olmasın bütün makdûrlarına taalluk eder. Çoğunluğa göre tek bir kudretin aynı cinsten benzer seçeneklere de peş peşe gelen vakitlerde imkân tanıyacağı genel kabul görmüştür. Bu, tek bir kudretin aynı zaman ve mekânda birbirinin benzeri iki şeyi meydana getiremeyeceği anlamına gelmektedir. O nedenle hâdis kudret, zamanın akışı içerisinde cevher ve arazlar türünden sayısız makdûrlara taalluk etmektedir.⁷⁶ Mu'tezile açısından kudretin iki zıt eyleme uygun olması, cebir düşüncesine karşı insan özgürlüğünü temellendirme fikriyle ilişkilidir. Çünkü âcizlik, kudrete zıt mevcut bir araz olduğu için fiilin iki tarafına güç yetirme anlamına gelen kudret ile fiili yapma veya terk etmeye kâdir olmayan kimse mecbur durumdadır.⁷⁷

Fiilin kudretle ilişkisi konusunda kesb kavramı üzerinden Eş'arî düşünceye itiraz eden Mu'tezile bu itirazı birkaç açıdan ele almaktadır. Öncelikle kesbi, kendisi ile bir fayda elde edilen veya zarar giderilen fiil olarak tanımlayan Mu'tezile, kesbin hâdis kudretle meydana geldiği fikrine katılarak bunu kudretin bir ispatı olarak görür. Kudretin ispatı ise insanın tek başına kâdir ve fâil olması anlamına gelmektedir.⁷⁸ Bu durum ise hem mübâşir fiillerin hem de mütevellid fiillerin herhangi bir ortaklık olmaksızın insana ait kesb olmasını gerektirir. Buna göre irade ve kudretin fâile izafe edilmesi her iki fiil türünün de gerçek manada insanın kesbi olduğu anlamına

⁷⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/176; a.mlf., *el-Muğnî*, 8/162; bk. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 187 vd.

⁷⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4/277.

⁷⁶ Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu*, 165, 188; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/500.

⁷⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/500, 502.

⁷⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/106, 110; a.mlf., *el-Muğnî*, 8/83 vd., 163-164. Mu'tezile'nin kesb anlayışına yönelttiği eleştiriler için bk. Veysi Ünverdi, "Eş'arî'nin Kesb Teorisinin Eleştirisi: Kâdî Abdülcebbar Örneği", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri*, ed. Cemalettin Erdemci-Fadıl Aygün (Beyan Yayınları: İstanbul, 2015), 2/121-128.

gelmektedir.⁷⁹

Kudret iki zıt seçeneğe elverişli olmakla birlikte iki zıttan birine taalluk ettiğinde ancak ikisinden biriyle olabilir.⁸⁰ Mu'tezile, kudretin fiile bitişik olmaksızın ondan önce ve iki zıt alternatifine uygun olduğunu adalet prensibi bağlamında teklif açısından ele almaktadır. Zira mükellef iki durumdan herhangi birini yapabilmeye güç yetiren kimse demektir. Kudretin makdûra bitişik olduğunu kabul etmek ise *teklîf-i mâ lâ yutâk* prensibini gerektirir. Bu da adalete uygun olmayan çirkin bir davranıştır.⁸¹ Bu nedenle Kâdî Abdülcebâr, cebir taraftarlarının ve Eş'arîlerin kabul ettiği kudretin makdûra bitişik olması düşüncesini yanlış bulmaktadır. Ona göre kudretin fiiliyle beraber olması iki zıddan birini zorunlu kılacağı için, kâfirin imanla mükellef tutulması teklîf-i mâ lâ yutâk olarak vacip olurdu. Zira insanın iki seçenekten birini tercih etmesine imkân sağlayan, fiil öncesi kudretin zıt ma'nâlara uygun olmasıdır. Bu açıdan söz konusu düşüncede olanların *kudret makdûru ile beraberdir ve iki zıdda uygundur* sözü çelişkilidir.⁸²

Görüldüğü gibi Mu'tezile'ye göre araz ve sürekli olan kudret, fiilden önce insanda mevcut olup fiilin yapılmasıyla yok olmaz. Bu düşünce açısından bir fiilin iki fâilinin olması imkânsızdır. Bunu kudretin taalluku açısından cevher-araz teorisi çerçevesinde ele alan Mu'tezile düşünürleri, kudretin fiil ve fâil ile ilişkisini ortaya koymaya çalışmışlardır. Fiille bağlantılı olmayan bu kudret sayesinde insanın istediği zaman iki zıt seçeneği yapabilmesi ilâhî adaletin bir gereği olmaktadır.

2.2. Arazların Süreksizliği Düşüncesinin Kudrete Etkisi

Ehl-i sünnet kelâmcıların arazların süreksizliği fikrine dayalı cevher-araz teorisini insan fiilleri alanına da uygulamışlardır. Bu düşünceye göre, diğer arazlar gibi Allah tarafından anlık ve sürekli yaratılan insan fiilleri arazın özelliklerini taşımaktadır. Bu bağlamda Eş'arî'ye göre, insan iradesinin fiil üzerinde bir etkisi yoktur. Zira anlık yaratılan bir araz olan irade ve kudretin yine bir araz olan fiil üzerinde bir etkide bulunması arazın özellikleri açısından mümkün değildir.

Eş'arî, cevher-araz düşüncesinin bir uzantısı olarak kudretin fiilden

⁷⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/112, 200; a.mlf., *Kitâbü't-Tevlîd*, 104, 108.

⁸⁰ Teftâzânî, *Şerhü'l-Akaid Tercümesi*, 337.

⁸¹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/146, 156. Kâdî Abdülcebâr kudret olmaksızın mükellef tutulmanın yanlış olacağını çeşitli örneklerle açıklamaktadır. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/174.

⁸² Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/156, 158; bk. Neseî, *et-Temhîd*, 63; a.mlf., *Kitâbü't-Temhîd li kavâid't-tevhîd-Tevhidin Esasları*, çev. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 95.

önce değil, sadece fiille birlikte olabileceğini kabul etmiştir. Ona göre istitâat insandan ayrı olarak ona yüklenmiş bir arazdır. Çünkü insanın bazen güçlü iken bazen güçsüz olduğunu gözlemlemekteyiz. Zira kudret, insanın zatından ayrılmaz bir özellik olsaydı bu durumda insanın sürekli güç sahibi olduğunu görmemiz gerekirdi. Bunun gibi insanın bilgili ve hareketli olması kendinden değilse, güç sahibi olması da kendi öz varlığından değildir. O halde kudret insana sonradan eklenen bir sıfattır.⁸³ Bu da kudretin yaratılmış olduğu anlamına gelmektedir. Eş'arî açısından fiille birlikte bulunan hâdis kudretin fiilden önce varlığı olmadığı için ona taalluk etmesi imkânsızdır. Çünkü fiilden önce gelenin fiille birlikte oluşu, iki çelişğin yani önce gelen ile sonra gelenin bir arada bulunmasını gerektireceği için fiilin kendisinden önce olması imkânsızdır.⁸⁴ Bu durumda sürekli bir araz olmayan kudretin başka ikinci bir fiil için devam etmesi mümkün değildir.⁸⁵

Cevher ve arazların anlık yaratıldığı düşüncesinden hareketle Eş'arî'ye göre, hâdis kudretin yaratmada ve fiillerde bir etkisinin olması mümkün değildir. İnsanın hâdis kudreti, yaratmada etkili olsaydı arazlar yanında cevher ve cisimleri de yaratması gerekirdi. Buna göre insan gerçek fâil olmayıp yaratılmış kudretle birlikte fiile yönelip fiilini kesbetmektedir.⁸⁶ Çünkü kesbin anlamı, bir şeyin yaratılmış kudretle meydana gelmesi olup bu kudretle o şeyi kazanan kimse de kâsib olmaktadır. Zira kendisinde fiil anında kudret yaratılmayan bir kimsenin herhangi bir fiili kesbetmesi mümkün değildir.⁸⁷ İnsanın fiillerini özü itibariyle hareket-sükûn, birleşme ve ayrılmadan ibaret gören Eş'arî'ye göre kevden ayrı bir cins olan irade ve itikad gibi arazlar, hareket ve sükûn gibi bir mekânda oluş değildir. Bu açıdan Eş'arî fiillerin, kalp fiilleri ve organların fiilleri şeklinde ikiye ayrılmasına da karşı çıkarak bütün fiilleri organlara nispet etmektedir.⁸⁸

Buna göre Eş'arî, Mâtürîdî'nin fiilden önceki yapıp yapmama özgürlüğü bulunan kudret çeşidini kabul etmezken kudret-fiil beraberliğinde Mâtürîdî ile aynı görüşleri paylaşmaktadır. İnsanın fiil ile birlikte sadece o fiil için Allah tarafından yaratılan istitâatı, fiilden sonra yok olmaktadır. Zira Eş'arî için fiil anında yaratılan kudretin insanın yaptığı eylemler üzerinde gerçek bir etkisi olmayıp insan, üzerinde gerçekleşmesi yönüyle fiil için bir

⁸³ Eş'arî, *Kitâbü'l-Luma'*, 93; Ayrıntılı bilgi için bk. Altındaş, *Müslüman Kelâmında İrade Problemi*, 81 vd.

⁸⁴ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/482.

⁸⁵ Eş'arî, *Kitâbü'l-Luma'*, 94-95; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/84.

⁸⁶ Eş'arî, *Kitâbü'l-Luma'*, 72-73; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/84.

⁸⁷ Eş'arî, *Kitâbü'l-Luma'*, 72-73, 96.

⁸⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, 265.

mekân olma özelliği taşımaktadır.⁸⁹ Bu nedenle sonraki dönem bazı Eş'arî kelâmcıların, insan sorumluluğu açısından Mu'tezile'ye cevap vermede yetersiz kalınacağı endişesiyle Mâtürîdî'nin ikili kudret anlayışını kabul ettikleri görülmektedir.⁹⁰

İstitâatı iki kısımda ele alan Mâtürîdî'ye göre sebeplerin uygunluğu ve fiil için gerekli organların sağlıklı ve sağlam olması anlamındaki kudret fiilden öncedir. İnsanda potansiyel olarak fiilden önce sürekli olarak bulunan bu güç herhangi bir iş için yönlendirilmiş değildir. İkinci tür kudret ise fiilin meydana gelmesini sağlayan ve fiilin oluşumu anında insana verilen kudrettir. Bu kudretin ortadan kalkmasıyla fiil de yok olduğu için fiilin varlığı bu kudretin varlığına bağlıdır.⁹¹ Buna göre teklif de fiilden önce bulunan potansiyel kudrete dayanmaktadır.⁹² Bu bağlamda Mâtürîdî bir araz olan kudretin, arazların yapısı gereği sürekli olamayacağı için Mu'tezile'nin sürekli araz kabul ettiği kudret anlayışını eleştirmektedir. Ona göre kudretin fiilden önce olması, fiilin kudretsiz meydana gelmesi anlamına geleceği için her fiile özgü yeni bir kudret yaratılmaktadır.⁹³

Mâtürîdî kudret-fiil beraberliğini, cevher-araz ilişkisi çerçevesinde ele almaktadır. Ona göre cismin cüzlerinden biri olmadığı için araz olan kudret, fenâ özelliği taşıyan bir şeyin bekâsı ancak kendi dışında bir etki ile mümkün olduğu için sürekli değildir. Çünkü bir şeyin başkasında bulunan bir bekâ ile süreklilik arz etmesi imkânsızdır. Buna göre kudretin fiil ile beraber olmasına hükmedilmesi gerekir. Yine fiile ait kudret fiilden sonra da devam etseydi bu kudret, kendisini taşımaktan aciz olan bir fiil için bulunmuş olurdu ki bu mantık dışıdır.⁹⁴ Arazların bekâ sıfatına sahip olmalarının Allah'tan müstağni kalmak anlamına geleceğini ifade eden Mâtürîdî, nasslar açısından bunun mümkün olmadığını söylemektedir. Aynı bunun gibi kudretler süreklilik

⁸⁹ Eş'arî, *Kitâbü'l-Luma'*, 96-97; Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâma Giriş*, (İstanbul: 1987), 104.

⁹⁰ Teftâzânî, *Şerhü'l-Akaid Tercümesi*, 323-324; İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/312, 324.

⁹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 342; Veysi Ünverdi, "Mâtürîdî'de İnsanın Sorumluluğu", *Usûl: İslam Araştırmaları* 20 (2013), 60-63; bk. Altındaş, *Müslüman Kelâmında İrade Problemi*, 65-67. Mâtürîdî fiilden önceki kudrete birçok ayeti delil göstermektedir. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 342-44.

⁹² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 259-266; Neseî, *et-Tevhîd*, 57-58. Bu kudretin sürekliliği zaman içinde olumlu ya da olumsuz yönde değişim imkânı taşımakla birlikte teklifin sıhhati ve sınırlarını belirleyen temel unsurdur. Harun Işık, "Mâtürîdî Düşüncesinde İlahi Yaratma Karşısında İnsan Özgürlüğünün İmkânı", *İmam Mâtürîdî ve İmam Mâtürîdî'ye Geleneği-Tarih, Yöntem, Doktrin*, ed. Hülya Alper (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 242.

⁹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 346-347; Mustafa Said Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı* (Ankara: Akid Yayınları, 1988), 89.

⁹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 346-347.

arzemediğine göre bekâ ihtiyacı ortadan kalkacağı için kişi daha fiilini oluşturmadan önce Yüce Yaratıcı'dan bağımsız kalacaktır. Böyle bir düşünce ise tevhid ilkesi açısından tehlikelidir.⁹⁵ Bu açıdan kudretin fiile yönelik olmaksızın mevcut olması muhaldir. Böylece cevher ve araz birbirini gerektirdiği gibi fiil ve kudret de ayrı olmayıp birbirini gerektirmektedir.⁹⁶

Kudretin sürekli olmayıp sadece fiille bulunacağı anlayışını cevher ve arazların özelliği açısından ele alan Eş'arîler, konuyu Mu'tezile'ye itiraz bağlamında tartışmaktadırlar. Bâkullânî'nin ifadesiyle cisimlerin sürekli olarak hareket-sükûn, ayrılma ve birleşme gibi hallerde olması, hal ve sıfatlarının değişen varlıklar olduğunu göstermektedir. Bu değişimin kendiliğinden olduğunu kabul etmek mümkün olmadığı için cisim kendi zatından olmayan bir illetle harekete geçmektedir. Bu açıdan arazların fiiller için fâil ve etken olmaları düşünülemez.⁹⁷ Fiiller de çeşitli durumlarda ortaya çıkmakta olup bazı fiillerin sebebe göre meydana gelmesi bunların bizzat kulun fiili olarak gerçekleştiğini göstermez. Bu nedenle fiildeki kudretin varlığına dair delil, insanın zorunlu hareketiyle, kesbederek yaptığı hareket arasındaki farkı ayırt etmesidir. Zira insan zorunlu ve ihtiyarî iki durum arasındaki farkı zarurî olarak bilir. Bu fark ise, nefse zâid olan bir şeyle bilinir ki bu da araz olan kudrettir.⁹⁸ Sıfat mevsuftan ayrı olduğu için de istitâatin, güç yetirenin dışında olduğu zorunlu olarak bilinir.⁹⁹

Cüveynî, Mu'tezilî düşüncenin kudretin bekâsı üzerinde fikir birliği halinde olduğunu ifade ederek arazların tümünün bâkî olamayacağını çeşitli açılardan delillendirir. Zira ona göre bir araz olan hâdis kudretin bâkî olmaması, bütün arazlar için geçerli olan bir hükümdür. Şayet arazlar bâkî olsaydı yok olmaları imkânsız olurdu. Bu delil hem kudret hem de kudret dışındaki bütün arazlar için geçerlidir. Zıddının ortaya çıkmasıyla ya da şartının yok olmasıyla kudretin yok olacağını söylemek batıldır. Çünkü onun şartı ya araz ya da cevher olmak zorundadır. Araz olduğu takdirde, onun bekâsı ve yokluğu hakkındaki tartışma tıpkı kudret hususundaki tartışma gibidir. Cevher olduğu takdirde ise, arazların bâkî olduğunu söylerken cevherlerin yokluğunu ileri sürmek tasavvur edilemez. Zira cevher ve araz birbirine bağlı olduğu için arazların yokluğunun düşünülmesi imkânsız olduğuna göre cevherlerin yokluğunun düşünülmesi de imkânsızdır.¹⁰⁰

⁹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 347; bk. Neseî, *et-Temhîd*, 65.

⁹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 361-62, 365.

⁹⁷ Bâkullânî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 18, 41-42; a.mlf., *el-İnsâf*, 17.

⁹⁸ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 215-217; a.mlf., *İnanç Esasları Kılavuzu*, 182-183.

⁹⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/308, 310.

¹⁰⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 217-218 ; a.mlf., *İnanç Esasları Kılavuzu*, 184.

Ayrıca Cüveynî açısından hâdis kudretin bâkî olduğunu kabul etmek makdûrundan önce meydana gelmesini mümkün kılan bir anlayıştır. Bu da kudretin yok olması durumunda bile fiil var olacağı için muhaldir.¹⁰¹ Bu nedenle kalıcı olmayan arazlar bir mahalde birbirini takip edemediği için kudret, fiil ortaya çıktığı anda verilir ve yokluk ya da zaten var olan bir şey üzerinde iş yapamaz.¹⁰² Teftâzânî'ye göre de Mu'tezile'nin fiilden önceki kudretin bekâ yoluyla sürekliliği fikrini kabul etmesi bazı problemlere neden olmaktadır. Fiilin kudretle ilk anda meydana geldiğini söylemek fiilin kudretle birlikte olmasını mümkün görmek demektir. Bunun aksini söylemek ise delilsiz ve keyfi bir tutumdur. Çünkü önceki hali üzere olan kudret, herhangi bir değişikliğe uğramamış, sonradan farklı bir ma'nâ kazanmamıştır. Zira arazlar için böyle bir şey mümkün olmayıp bir şeyin sürekliliği o şeyden ayrı olduğu için arazın arazla kâim olması imkânsızdır.¹⁰³ Bu açıdan gerekli sebep ve araçlar elverişli olunca yaratılan istitâat araz olduğuna göre, zaman açısından fiilden önce değil, fiille birlikte olmalıdır. Aksi takdirde önceki kudret sonraki fiile tesir edemeyeceği için fiilin kudretsiz meydana geleceği kabul edilmelidir.¹⁰⁴

Mâtürîdîler de teklifin esası olan fiilden önceki kudretin imkânını kabul etmekle birlikte fiili meydana getiren kudretin fiile bitişik olduğunu Mu'tezile eleştirisi bağlamında ele almaktadır. Sahibinin dışında bir ma'nâ değil de bizzat insanın kendisinde potansiyel olarak bulunan Mu'tezilî istitâat anlayışına, arazların cismin dışında bir ma'nâ olduğu fikriyle karşı çıkan Neseî, Dirâr b. Amr (öl. 200/815) ve Hafs el-Ferd'in (öl. 204/820) istitâati sahibinin bir cüz'ü şeklinde tanımlamalarına itiraz etmektedir. Çünkü ona göre arazın cismin bir parçası olduğunu kabul etmek imkânsızdır. Bu bağlamda Mu'tezile ile aralarındaki ihtilafın birinci anlamdaki istitâatin imkânı konusunda değil, ikinci tür istitâat hakkında olduğunu söylemektedir.¹⁰⁵ Çünkü varlığı devam eden cisimdeki devamlılık vasfı, sahibinin zatı üzerine ilave bir ma'nâ olup arazlar kendilerinden başka ma'nâların var oldukları mahaller değildir. Buna göre bekânın devam edenin dışında bir ma'nâ oluşu arazların sürekliliğini imkânsız kılmaktadır.¹⁰⁶ Zira kudret fiille birlikte bulunmadığı zaman, fiilin meydana gelmesine hiçbir

¹⁰¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 218-219.

¹⁰² Tritton, *İslam Kelâmı*, 252.

¹⁰³ Teftâzânî, *Şerhü'l-Akaid Tercümesi*, 324-325.

¹⁰⁴ Teftâzânî, *Şerhü'l-Akaid Tercümesi*, 323-324; bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/324; Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn/Mâtürîdiyye Akaidi*, 129-130.

¹⁰⁵ Neseî, *Tebseratü'l-edille*, 2/113-116; a.mlf., *et-Temhîd*, 54-56.

¹⁰⁶ Neseî, *et-Temhîd*, 57; a.mlf., *Tevhidin Esasları*, 88-89.

etkisi olmayacağı için daha önce var olmasının da bir anlamı yoktur.¹⁰⁷

Sâbûnî (öl. 580/1184) açısından da arazın kendiliğinden bulunmasının imkânsızlığı bekâ gibi herhangi bir sıfatın kendi sayesinde var olmasını imkânsız hale getirir. Kudret arazının bekâ arazını taşıdığı gibi arazların birbirini taşıması diğer arazlar için de geçerli olacağı için bu mümkün değildir. Zira cevher ile araz mahiyet bakımından birbirinden ayrı oldukları için arazlar devamlılık arzetsaydı, onun devamlılığı mutlaka cevherinkinden ayrı olurdu. Çünkü farklı mahiyet arzeden iki şeyin aynı devamlılık vasfını taşıması mümkün değildir.¹⁰⁸ Neseфі ve Sâbûnî gibi Mâtürîdî âlimler de fenâ ve bekânın ancak cisme ilişen bir ma'nâ ile mümkün olabileceği konusunda Eş'arî geleneği takip etmişlerdir. Çünkü arazların kendi zatından dolayı sürekli olduğunun kabul edilmesi insanın fiillerinin yaratıcısı olduğu anlamına gelmektedir.

Fiili meydana getiren kudretin fiille birlikte o fiil için eşzamanlı olarak yaratılacağı düşüncesi, Eş'arî ve Mâtürîdîleri zorunlu olarak bir kudretin aynı anda iki zıt fiile geçerli olmayacağı fikrine götürmüştür. İnsana sadece o eylem için verilen kudret devam etmeyen bir araz olduğundan dolayı bir vakitte iki zıt veya benzer fiile müsait değildir.¹⁰⁹ Zira hâdis kudretin iki zıdda taalluk etmesi ikisiyle de aynı anda bulunmayı gerektireceğinden dolayı iki zıddın bir arada bulunmasının imkânsız oluşu nedeniyle geçersizdir.¹¹⁰ Ancak fiilden önceki potansiyel kudretin kabul edilmesi iki zıt seçeneğin tercih edilmesini mümkün kılmaktadır. Çünkü bu tür kudretin bir fiile elverişli olup da zıddına imkân tanımaması, fiillerin iradî olarak değil de zorunlu (tab'an) olarak yapılacağı anlamına gelmektedir.¹¹¹ Bu bağlamda Sünnî düşünce açısından kudret-fiil ilişkisine dair yaklaşımlar, kelâm atomculuğuna dayalı âlem tasavvuruna uygunluk arz etmektedir.

Yapısı gereği kendi başlarına var olamayan ve sürekli yeniden yaratılan araz anlayışının insan eylemlerine yansımaları fiillerin de sürekliliğinin olmadığı bir anlayışa götürmüştür. Bu açıdan insan eylemlerinde ve tabiatta görülen süreklilik algısı, sürekli bir yaratılışın sonucudur. Eş'arî ve Mâtürîdîler arazların süresizliği esasına dayalı aynı

¹⁰⁷ Neseфі, *et-Temhîd*, 58; M. Sait Yazıcıoğlu, "İslam Kelâmında Önemli Bir Mesele: İstîtâat", *İslami Araştırmalar Dergisi* 1 (1986), 53.

¹⁰⁸ Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn/Mâtürîdiyye Akaidi*, 130-131.

¹⁰⁹ Eş'arî, *Kitâbü'l-Luma'*, 96; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/498; Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn/Mâtürîdiyye Akaidi*, 132; Kasım Turhan, *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1996), 89-90.

¹¹⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 223; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/498.

¹¹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 349-350; bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid Tercümesi*, 338.

âlem düşüncesine sahip olmakla birlikte kudret ve fiil konusuna kısmen farklı açılardan bakmaktadırlar. Her iki ekole göre de insanın kudreti fiil ile birlikte sadece o fiil için yaratılmakla beraber Mâtürîdîler, biyolojik ve fiziki donanımın sağlamlığı anlamındaki fiil öncesi potansiyel kudrete vurgu yaparak kesb anlayışında insan özgürlüğüne yer açmaya çalışmışlardır. Kelâmcıların âlem tasavvurunun bir sonucu olarak şekillenen eylem teorilerine göre fiilin yaratma bakımından Allah'a, kesb bakımından da insana izafesi herhangi bir teolojik probleme neden olmamaktadır.

Sonuç

Âlem tasavvurunu kurgulamada temel hareket noktası olan cevher araz teorisi, birçok konuda olduğu gibi insan fiilleri konusuna da uygulanmış ve tartışmaların içeriğini şekillendirmiştir. Zira hem Mu'tezile hem de Ehl-i sünnet kelâmcıları, ef'âlü'l-ibâd konusunu temellendirmek için cevher-araz teorisini kullanmışlardır. Bu açıdan teori, kozmoloji tasavvuru oluşturmada önemli bir işleve sahip olduğu gibi insan fiilleri konusuna da yansımıştır. Özü gereği süresiz bir evren tasavvuruna sahip olan kelâm atomculuğuna göre arazların iki zamanda varlığını sürdürmesi mümkün değildir. Bu durumun farkında olan Mu'tezile kelâmcıları, ilâhî adalet ve sorumluluk ilkesi gereği fiillerin insana aidiyetini temellendirebilmek için klasik atomcu anlayışın aksine belli bir süreklilik düşüncesini kabul etmişlerdir.

Cevherlerin sürekli olduğu konusunda ortak düşünceye sahip olan Mu'tezile ve Ehl-i sünnet kelâmcılarının bu bekânın nasıl sağlandığına dair yaklaşımları, farklı sonuçların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bazı arazların bekâsını kabul ederek bir kısmının insanlar tarafından meydana getirildiğini vurgulayan Mu'tezile, bir araz olarak kabul ettikleri kudreti de araza yükledikleri özellikler açısından ele almıştır. Bekâ sıfatına sahip bir araz olan kudretin fiilden önce ve sürekli olması, insanın fiillerinde özgür ve sorumlu olduğu anlamına gelmektedir. Bu ise kudret arazının sürekli yenilenmesini gerektiren bir yaratma anlayışını geçersiz kılmaktadır. Ehl-i sünnet'e göre ise fiilin oluşumu için sadece o fiile özgü yaratılan kuvvet, araz niteliği nedeniyle insanda potansiyel olarak mevcut değildir. Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılar açısından yapısı gereği sürekli yeniden yaratılan araz düşüncesinin evreni süresiz hale getirmesi, ilâhî kudretten bağımsız olamayan fiillerin de yaratıldığı sonucuna götürmüştür. Bu bağlamda Sünnî düşüncenin fiil anlayışının anlık yaratmayı esas alan atom teorisi ile uyumlu olduğunu, Mu'tezilî fiil anlayışının ise kendi kabulleri doğrultusunda atom teorisinin detaylarını belirlediğini söylemek mümkündür.

Yaratılmış kudretin fiile etkisini hakiki anlamda kabul eden Mu'tezile,

eylem teorisini genel anlamda arazların sürekliliği düşüncesi üzerinden temellendirmiştir. Yarattılmış olsa da cevherlerin belli bir sürekliliğe sahip olduğunun kabul edilmesi hakiki anlamda kudret-fiil etkileşimine imkân tanımaktadır. Ancak cevherlerin bekâsı için sürekli bir bekâ arazının yaratılmasını zorunlu gören atom düşüncesi, anlık ve kesintili yaratılışa dayalı bir kozmoloji anlayışı kurgulamaktadır. Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıların vurguladığı sürekli yaratma teorisi, varlıkların bir tabiatı olduğu ve bu tabiatın belli araz ve fiilleri meydana getirdiği düşüncesini geçersiz kılmaktadır. Onlara göre arazların kendi zatından dolayı sürekli olduğunun kabul edilmesi insanın fiillerinin yaratıcısı olduğu anlamına gelmektedir. Görüleceği gibi kelâmcıların cevher-araz teorisine bakış açıları, kudret-fiil ilişkisine dair tartışmalarda teorik çerçeveyi belirlemektedir. Sonuçta teolojik kabullerin atom teorisini şekillendirdiği, bu yaklaşım tarzının da fiil anlayışlarına yansıdığını söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Altındaş, Mücteba. *Müslüman Kelâmında İrade Problemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Arpaguş, Hatice K. "Bağdat Mu'tezile Ekolü: Kâ'bî Örneği". *Uluslararası İslam Medeniyetinde Bağdat Sempozyumu*. İstanbul: 2008, 157-185.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi-1*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. E. Ruhi Fığlalı. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir. *Ehl-i Sünnet Akâidi-Kitâbu Usûli'd-Dîn*, çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. Mısır: Dârü'l-Maârif, 1910.
- Bâkılânî, Kâdî Ebûbekir Muhammed. *el-İnsâf*. thk. M. Zahid el-Kevserî. Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2000.
- Bâkılânî, Kâdî Ebûbekir Muhammed. *Kitâbü't-Temhîd*. thk. M. Abdülhâdî Ebû Rîde. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1947.
- Bedevî, Abdurrahman. *Mezâhibu'l-İslamiyyîn*. Beyrut: y.y., 1983.
- Bulğen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Can, Seyithan-Arslan, Hulusi. "İnsan Özgürlüğü Bağlamında Kudretin Devamlılığı Sorunu". *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 7/2 (2018), 1-16.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf* (Metin-Tercüme). çev. Ömer Türker. İstanbul: TYEK Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtı'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Ali Abdülmünim. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950.

- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî. *İnanç Esasları Kılavuzu-Kitâbü'l-İrşâd*. çev. A. Bülent Baloğlu, S. Yılmaz, M. İlhan, F. Sancar. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî. *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*. thk. Ali Sâmî en-Neşşâr. İskenderiye: Menşeu'l-Meârif, 1969.
- Demir, Osman. "Fahreddin er-Râzî'de Cevher-i Ferd ve Heyûlâ - Sûret Teorileri", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, 527-552.
- Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik-İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Ebü Zeyd, Münâ Ahmed. *et-Tasavvurü'z-zerrî fi'l-fikri'l-felsefiyyi'l-İslâmî*. Beyrut: Müessesetü'l-Câmiyye, 1994.
- Ess, Josef van. "Mu'tezile Atomculuğu". çev. Mehmet Bulğen. *Kelâm Araştırmaları* 10/1 (2012), 255-274.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil. *Kitâbü'l-Luma' fi'r-redd alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bid'a*. Mısır: Matbaatu Mısır, 1954.
- Eş'arî, Ebü'l Hasen Alî b. İsmâil. *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1369/ 1950.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn)*. çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın. İstanbul: Kabcacı Yayinevi, 2005.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Ankara: Nur Matbaası, 1962.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.
- Günaltay, M. Şemsettin-Bayın, İrfan. *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*, Ankara: Fecr Yayınları, 2008.
- Işık, Harun. "Mâtürîdî Düşüncesinde İlâhi Yaratma Karşısında İnsan Özgürlüğünün İmkânı". *İmam Mâtürîdî ve İmam Mâtürîdiyye Geleneği-Tarih, Yöntem, Doktrin*. ed. Hülya Alper. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018, 237-253.
- İbn Fûrek, Ebü Bekir Muhammed b. Hasen. *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1986.

- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said. *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal-Dinler ve Mezhepler Tarihi* (Metin-Tercüme). çev. H. İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: TYEK Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed Hasen b. Ahmed. *et-Tezkira fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*. thk. S. N. Lütf-F. B. Avn. Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1975.
- Kâ'bî, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî. *Kitâbü'l-Makâlât ve meahûl uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu-Râcih Kürdî-Abdülhamid Kürdî. İstanbul: Kuramer / Amman: Dâru'l-Feth, 2018.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: el-Mahlûk*. thk. Tevfik et-Tavîl – Sâid Zâyd. Kahire: Dârü'l-Mısıryye li't-te'lif ve't-terceme, ts.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (Metin-Tercüme). çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: TYEK Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Kitâbü't-Tevlîd min kitâbi'l-Muğnî-Nedensellik Kitabı* (Metin-Tercüme). çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Kaplan, Ahmet. *Mu'tezile ve Eş'arîler Arasındaki Nedensellik Tartışmaları*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Karadaş, Çağfer. "Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu". *Kelâm Araştırmaları Dergisi*2:1 (2004), 57-72.
- Karadaş, Çağfer. "İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik (teceddüd-i emsâl, halk-ı cedîd, istimrâr, hudûs-i dâim)". *Usûl: İslam Araştırmaları* 8 (2007), 7-22.
- Karadaş, Çağfer. "Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu". *Marife* 2/2 (2002), 81-100.
- Karlığa, H. Bekir. "Cisim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/28-31. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kılavuz, Ahmet Saim. *Ana Hatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâma Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1987.

- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâilerin Kelam Sistemi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Koloğlu, Orhan Şener. "İbn Hazm'ın Atomculuğu Reddi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 169-194.
- Kutluer, İlhan. "Cevher". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/450-455. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd/Beyrut: Dâr Sâder, 1422/2001.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: TDV İsam Yayınları, 2009.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Mekhûl. *Tebziratü'l edille fî usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Mekhûl. *et-Temhîd fî usûli'd-dîn*. nşr. Abdülhay Kâbil. Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1407/1987.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Kitâbü't-Temhîd li kavâidi't-tevhîd-Tevhidin Esasları*. çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. nşr. H. P. Linss. Kahire: y.y., 1963.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1988.
- Râzi, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *Tefsir-i kebîr (Mefâtihu'l-gayb)*. çev. Komisyon. 23 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, ts.
- Sâbûnî, Nureddin. *el-Bidâye fî usûli'd-dîn/Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: DİB Yayınları, 1995.
- Sinanoğlu, Abdülhamit. *Mu'tezile Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. nşr. Ahmed Fehmi Muhammed, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3 Cilt. Beyrut: y.y., 1413/1992.
- Şehristânî, *Milel ve Nihal-Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.

- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhü'l-Akaid Tercümesi* (Metin-Tercüme), çev. Komisyon. İstanbul: Muallim Neşriyat, 2018.
- Tritton, Arthur Stanley. *İslam Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Turhan, Kasım. *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*. İstanbul: MÜFV Yayınları, 1996.
- Ünverdi, Veysi. "Eş'arî'nin Kesb Teorisinin Eleştirisi: Kâdî Abdulcebbar Örneği". *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri*. ed. Cemalettin Erdemci-Fadıl Ayğan. Beyan Yayınları: İstanbul, 2015, 2/121-128.
- Ünverdi, Veysi. "Mâtürîdî'de İnsanın Sorumluluğu". *Usûl: İslam Araştırmaları* 20 (2013), 47-80.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Araz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/337-342. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İslam Kelâmında Araz Nazariyesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 5-6 (1993), 71-83.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İstitâat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/399-400. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said. "İslam Kelâmında Önemli Bir Mesele: İstitâat". *İslami Araştırmalar Dergisi* 1 (1986), 50-53.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said. *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*. Ankara: Akid Yayınları, 1988.
- Yıldız, Metin. *Kelam Kozmolojisi/Mu'tezile'nin Âlem Anlayışı*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.

Hasan el-Bennâ'nın Tefsir Metodu

Hassan al-Banna's Method of Tafsir

Mustafa HAMURLI

Dr., Vaiz, Diyanet İşleri Başkanlığı, Şanlıurfa İl Müftülüğü

Dr., Preacher, Presidency of Religious Affairs, Şanlıurfa Provincial Mufti

Şanlıurfa, Turkey

mustafahamurli@hotmail.com **ORCID ID:** 0000-0001-9153-2800

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 23 Eylül / September 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Ocak / January 2022

DOI: 10.53683/gifad.999556

Atıf / Citation: Hamurlı, Mustafa. "Hasan el-Bennâ'nın Tefsir Metodu / Hassan al-Banna's Method of Tafsir". *Gıfad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 11/21 (Ocak/January 2022/1):175-207. DOI: 10.53683/gifad.999556

İntihal: Bu makale, özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyatFakültesi /Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Çağdaş düşünürlerden kabul edilen Hasan el-Bennâ'nın tefsir kişiliği pek öne çıkmamıştır. İslâm davetçisi kişiliğine sahip olması ve çalışmalarını bu alanda yoğunlaştırmasının bunda etkili olduğu ifade edilmektedir. Bir müfessir olarak bilinmemesi, âyetlerle ilgili yaptığı yorumlarda kayda değer bir sonuca ulaşmadığı intibası oluşturmaktadır. Bu nedenle çalışmanın tefsir sahasına önemli bir katkı sunacağı düşünülmektedir. Yapılan bu araştırmada Hasan el-Bennâ'nın, Reşîd Rızâ'nın kaleme almış olduğu "el-Menâr" adlı tefsiri devam ettirmeyi hedeflediği görülmektedir. Bu makalede Hasan el-Bennâ'nın âyetleri yorumlarken nasıl bir metod izlediği ve hangi yöntemleri kullandığı açıklanmaktadır. Üniversite gençliği başta olmak üzere bütün gençlerin zihinlerinde kaybolan İslâm şuurunu yeniden canlandırmayı amaçladığı görülmektedir. Âyetleri bütüncül bir bakış açısıyla değerlendiren Hasan el-Bennâ'nın, aynı konuyla ilgili âyetleri birlikte zikrettiği göze çarpmaktadır. Yaptığımız çalışmanın neticesinde Hasan el-Bennâ'nın Kur'an'ı bir bütün halinde tefsir etmeyi amaçlayarak işe başladığı ancak farklı saiklerden dolayı bu hedefini gerçekleştirmediği anlaşılmıştır. Bunun yanı sıra Kur'an'daki sûreler içerisinde, İslâm'a davet çalışmasına katkı sunacak âyetlere öncelik verdiği ve bu âyetlerin yorumuna ağırlık verdiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Sûre, Âyet, Hasan el-Bennâ.

176

Abstract

The tafsir personality of Hasan al-Banna, who is considered one of the contemporary thinkers, has not come to the fore. It is stated that he has the personality of the inviter of Islam and intensifying his studies in this field is effective in this. In this research, it was seen that Hasan al-Banna aimed to continue the commentary named "el-Manar" written Rashid Riza. In the tafsir he wrote, it was observed that he adopted the method followed by the reputable tafsir scholars and interpreted the verses in this direction. It is striking that Hasan al-Banna, who evaluated the verses from a holistic perspective, mentioned the verses related to the same subject together. As a result of our study, it has been understood that Hasan al-Banna started to work with the aim of interpreting the Qur'an as a whole, but could not achieve this goal due to different motives. In addition, it has been seen that among the Surahs in the Qur'an, he gives priority to the verses that will contribute to the work of calling to Islam and gives weight to the interpretation of these verses.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Surah, Verse, Hasan al-Banna.

Extended Summary

Hasan al-Banna, one of the important personalities of the 20th century, is known for his invitation and preaching works. For this reason, Hasan al-Banna's tafsir personality does not come to the fore much. However, it is seen that he has a say in this field and interprets certain suras, although not the Qur'an as a whole. He aimed to complete the tafsir "al-Manar", which was written by Muhammad Abduh and his student Rashid Rıza, starting from the chapter of al-Baqara and ending with the chapter of Yusuf. The Qur'an, which sees Hasan al-Banna, is a set of rules that regulates social life and guarantees the lives of all people. Evaluating the relations of the people in his time with the Qur'an, Hasan al-Banna states that Muslims see the Qur'an as a source of livelihood and that they are in a position not to interfere in people's lives in any way. Al-Banna gives importance to the interpretations of the early commentators on the verses of the Qur'an. Therefore, considering that the science of tafsir method was still in the formation stage in the 2nd or 3rd century of the Hegira, it is understood that according to al-Banna, it is not right to accuse the commentators of the first period of making illegal interpretations. Adopting this way of thinking, Hasan al-Banna states that commentators try to interpret the Qur'an according to the needs of the period in which they lived.

It is observed that Hasan al-Banna's method of tafsir was influenced by contemporary commentators such as Muhammed Abduh and Rashid Rıza. It is seen that the tafsir work named "al-Manar", which he wrote, was written in a clear-cut style, and both acumen and narration methods were used intensively in the interpretation phase of the verses. Hasan al-Banna does not find it correct to interpret the verses of the Qur'an without reference to hadiths and the practices of the Companions, and he believes that such an approach will distract the verses from their original purpose and take them to a different medium. Therefore, according to al-Banna, any verse in the Qur'an must first be interpreted with another verse, and in the second step, the verses must be filtered through the sunnah and interpreted accordingly. It is understood that the tafsir methods that are outside of these two ways and that contradict the verses of the Qur'an are not healthy, and that the interpretation of the verses according to the needs of the age is against the procedure. Hasan al-Banna states that the issue of reason is one of the important issues of the science of tafsir. According to him, it does not seem possible to fully explain some of the subjects in the Qur'an without knowing the causes of revelation. Therefore, in order to explain a certain issue, it is necessary to know the environment of the revelation of the verses

and to deal with different dimensions of their social and historical structure. In this regard, it is striking that Hasan al-Banna only mentions the authentic narrations among the narrations related to the origin of the verses and does not refer to the weak narrations.

In addition, in his tafsir work, opinions on fiqh are included, and fiqh issues that were seen as problematic in his lifetime are clarified. It is observed that a unifying language was used in order for these young people to be enlightened with the light of Islam and to be spiritually revived at a time when Muslim youth were removed from the authentic understanding of Islam. It is seen that Hasan al-Banna, who includes fiqh views in his Tafsir work, did not prioritize any sect. In this respect, it is understood that al-Banna benefited from the views of different sects. It can be said that al-Banna, who includes the views of different sects, does not criticize the opponents, does not use a discriminating language, and this positive aspect is also reflected in his commentary. Hasan al-Banna gives place to explanations on the subject of muhkam and mutashabih in the commentary of the seventh verse of the chapter of al-Baqara. In this verse, he states that Allah Almighty addresses people in two ways and sometimes commands people with muhkam verses that do not hesitate to believe and act properly. He also states that sometimes he is content with believing and makes them interlocutor with mutashabih verses, the truth of which should be referred to Allah and the scholars who have deepened in knowledge. One of the prominent features in Hasan al-Banna's tafsir is his different perspective on Isrâiliyyat narrations. Because he does not include isrâiliyyat transmissions in his tafsir.

Another important point in Hasan al-Banna's tafsir method is the comparison of civilizations with each other. He compares the deep-rooted Islamic civilization established by the Qur'an with modern civilization in a fair way. He declares that the principles brought by the Qur'an for the benefit of the society are more beneficial than the social order that people made with their own hands and which will bring nothing but trouble and harm to them. Another feature of his tafsir is that he interprets the verses according to the period in which he lived, although he interprets the verses by taking into account the environment of revelation. He tries to adapt every verse he interprets to the era we live in and explains how these verses should be understood in today's world.

Giriş*

Hasan el-Bennâ, Kur'an ve sünnet'in, problem ve sorunların çözümünde temel unsur olarak görülmemesini, İslâm âleminin içerisinde bulunduğu olumsuz durumun en önemli nedenlerinden birisi olarak ifade etmektedir. Bir müfessir olarak bilinmemesi, tefsir çalışmalarının öne çıkmasına engel olmuştur. Bu nedenle çalışmanın tefsir sahasına önemli bir katkı sunacağı düşünülmektedir.

Hasan el-Bennâ, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın kaleme aldığı "el-Menar" tefsirinin metodu üzere bir yol takip edeceğini beyan etmekte, bununla beraber ilk asırlarda yazılmış olan Kurtubî'nin "el-Câmiû li Ahkâmi'l-Kur'an" ve Taberî'nin "Câmiu'l-Beyân an Te'vîli âyi'l Kur'an" adlı eserleri gibi kaynaklardan istifade etmeyi ihmal etmemektedir. Ancak, ömür sermayesinin çok erken yaşta son bulduğu ve bu hedefini tam olmasa da bir nebze hayata geçirdiği görülmektedir. Kur'an'ın tamamını tefsir etmemekle beraber Fatıha, Mücadele ve Hücurât sûrelerinin tamamını, Bakara, Ra'd ve Tevbe sûrelerinin de belli bölümlerini tefsir ettiği anlaşılmaktadır.

Hasan el-Bennâ yaptığı bu tefsir çalışmasıyla üniversite öğrencileri başta olmak üzere bütün İslâm gençliğinin zihinlerinde kaybolan İslâm şuurunu yeniden canlandırmayı amaçlamaktadır. Bu anlamda sahada kullandığı en önemli argümanlardan birinin de Kur'an âyetleri olduğu anlaşılmaktadır. Hasan el-Bennâ'nın Kur'an âyetlerini sohbet ve konferanslarında, makale ve dergilerde çok sıklıkla kullandığı ve savunduğu düşünceleri Kur'an âyetleriyle desteklediği görülmektedir. Âyetleri bütüncül bir bakış açısıyla değerlendiren Hasan el-Bennâ'nın, aynı konuyla ilgili âyetleri birlikte zikrettiği göze çarpmaktadır. Makalemiz iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Hasan el-Bennâ'nın Kur'an anlayışı üzerinde durulmakta ve bu çerçevede beyan ettiği düşüncelerine yer verilmektedir. Bununla beraber müfessirlerle ilgili görüşlerine, hangi tefsir eserlerinden daha çok istifade ettiği konusuna da açıklık getirilmektedir. İkinci bölümde ise Hasan el-Bennâ'nın Tefsir anlayışına ve Kur'an'ı hangi metod üzere yorumladığı konusuna değinilmektedir. Klasik tefsir eserlerinde kullanılan tefsir metotlarıyla birlikte başka hangi yöntemleri kullandığı açıklanmaktadır.

* Bu çalışma "Hasan el-Bennâ'nın Hayatı ve Tefsir Anlayışı" adlı Yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

1. Hasan el-Bennâ'nın Kur'an Anlayışı

Kur'an kelimesi, tercih edilen en kuvvetli görüşe göre "tilavet etmek" anlamını içeren قرأ fiilinden فعلاان vezninde mastar kalıbı olup "tilavet etmek, okumak" anlamına gelmektedir.¹ Hasan el-Bennâ, Kur'an-ı Kerim'in, İslâm ahkâmının tamamını kapsayan kuşatıcı bir anayasa olduğunu belirtmektedir. Kur'an'ın inanan insanlara hayır ve iyilik getirdiğini, kalplerine huzur ve mutluluk veren neşe kaynağı olduğunu ifade eden Hasan el-Bennâ'ya göre Kur'an, okunuşuyla ibadet edilen ve kişiyi Allah'a (c.c.) yaklaştıran yegâne kitaptır.

Kur'an âyetleri, indiği ortamdaki toplumun ihtiyacını ve eğitim durumunu dikkate alarak yirmi üç yıllık bir zaman dilimi içerisinde aşamalı olarak indirilmiştir. Yukarıdaki mülahazaların yanı sıra Hasan el-Bennâ Kur'an'ın toplumsal düzenin esaslarını bir araya getiren ilahî bir kitap olduğunu vurgulamakta ve onun bu yönüne dikkat çekmektedir. Hasan el-Bennâ'ya göre Kur'an'ın beraberinde getirmiş olduğu sosyal düzenin özellikleri şu şekilde özetlenebilir:

Hasan el-Bennâ'ya göre Kur'an âyetlerinde insanî değerler yüceltilmekte, insanların davranış ve eylemlerinin karşılıksız kalmayacağı, ceza ve mükâfata tabi tutulacağı anlayışı hâkim kılınmaktadır. Özel anlamda Müslümanların, genel anlamda da bütün insanların kardeş olduğu vurgulanmakta, kadın ve erkeğin hak ve sorumluluklarının beyan edilmesinin yanı sıra kişilik özellikleri bakımından eşit oldukları belirtilmektedir. Hakeza, erkek ve kadının yaşama, varlık sahibi olma, uygun alanlarda çalışma, özgürce düşünme ve öğrenme gibi haklarının teminat altına alınmakta ve bu şekilde toplumun güvenliği sağlanmaktadır. Toplumun istek ve arzuları dinin belirlediği ölçüler çerçevesinde ortaya konmaktadır. Suçların işlenmemesi adına caydırıcı tedbirler alınmakta ve buna karşı kesin çözümler üretilmekte, suçlarla mücadele edip toplumun birlik ve beraberliği sağlanmaktadır. Kur'an, İslâm devletini İslâmî düşüncenin savunucusu, koruyucusu, İslâmî prensiplerin pratik hayatta uygulayıcısı ve sonraki nesillere aktaran taşıyıcı güç olarak benimsemektedir.²

¹ Muhammed b. Ebû Bekir Râzî, *Muhtaru's-sihâh* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1995), 249; İbrahim Mustafa, *el-Mu'cemü'l-vasîf* (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.), 2/722.

² Hasan el-Bennâ, *Risâleler*, çev. Mehmet Akbaş - Mehmet Eren (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2016), 196.

Hasan el-Bennâ, Kur'an ve toplum ilişkisini iki açıdan ele almaktadır. Bunlardan ilki Kur'an'ın toplum hayatına dair temel prensipleri ihtiva etmesidir. Diğeri ise bu bağlamda İslâm toplumuna yüklediği sorumluluklardır. Hasan el-Bennâ İslâm ümmetinin Kur'an'a karşı sorumluluklarıyla ilgili şu üç noktaya temas eder.

Birincisi, Kur'an'ın ibadet etme gayesi ve Allah'a yakınlaşma maksadıyla tefekkür ederek okunması gerektiğini belirtmektedir.

İkincisi, Kur'an'ı, dînî yasaların temeli konumunda görmek, şer'i hükümleri ondan çıkarmak ve sahih dini onun aracılığıyla öğrenmek gerekmektedir.

Üçüncüsü ise, Kur'an'ı, dünyevî hükümlerin esası olarak kabul etmek ve dünyevî hükümleri de ondan istinbat etmektir.³

Müslümanların Kur'an hakkındaki düşüncelerini yorumlayan el-Bennâ, yaşadığı dönemdeki (1906-1949) insanların beşerî sistemleri hâkim güç olarak kabul ettiklerini ifade etmektedir. Zira yaşadığı dönem siyasi mücadelelerin yoğun olduğu ve İslâm'da ıslah tartışmalarının canlı tutulduğu bir dönemdir. İnsanların Kur'an'da belirtilen hükümleri yaşamlarına müdahale edemeyecek şekilde ikinci planda bıraktıklarını savunmaktadır. Yaşadığı dönemde insanların Kuran'a yaklaşımlarını değerlendiren el-Benna, Kur'an'ın insanlar tarafından bir geçim kaynağı olarak görülmesini ve hastaların şifa bulması adına okunmasını eleştirmektedir. Zengin bir muhtevaya sahip olan Kur'an'ın sadece mezarlıkta, düğünlerde ve cenazelerde okumakla yetinildiğine dikkat çeken el-Bennâ, muska yapmak gibi batıl inanışlar uğrunda ve asıl amacı dışında kullanıldığına işaret eder. Kur'an'ın, nâzil olduğu ortamda namazların ve ibadetlerin süsü iken yaşadığımız şu asırda eğlencelerin süsü haline geldiğini belirten Hasan el-Bennâ, asrısadet dönemindeki insanlarla günümüzdeki insanları birbiriyle kıyaslar. Sahâbe döneminde, insanların vaaz ve sohbetlerde Kur'an'ı ilk başvurdukları kaynak olarak değerlendirdiklerini, günümüzde ise büyücülerin ve muskacıların vazgeçilmezi haline geldiğini ve bu kimselerin Kur'an'ı kendi çıkarları doğrultusunda kullandıklarını ifade eder.⁴

Buradan hareketle Hasan el-Bennâ, davetine icabet edip İslâm davası için çalışmaya karar veren gençlere Kur'an'a yaraşır bir hayat yaşamalarını

³ el-Bennâ, *Risâleler*, 462.

⁴ Hasan el-Bennâ, *Mecmû'atü resâil'i-l İmâm'i-ş şehîd* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kalem, ts.), 393; 'İsâm Tuleyme, *Nazarâtün fi kitâbillâh* (Kahire: Dâru't-Tevzî' ve'n-Neşri'l-İslâmî, 2002), 36.

tavsiye eder. Bu konuda başarılı olabilmek için yanlarında sürekli olarak bir Kur'an bulundurmalarını ve günlük bir cüz Kur'an okumalarını talep eder. Nitekim Kur'an'ın, kişiyi günahlardan ve haramlardan koruyan gizli bir kalkan olduğunu belirtir. Kur'an ile hemhal olan insanların Rableriyle olan bağlarının güç kazandığını ve böylece ilim ve kültür seviyelerinin de arttığını ifade eder.⁵

Hz. Peygamber döneminde oluşturulan İslâm toplumunun yeniden ihya edilmesi gerektiğini vurgulayan Hasan el-Bennâ, bunun için gerekli olan en önemli unsurun Kur'an ahlakı olduğunu açıklar. Müslüman'ın hayatının içinde yer bulması gereken Kur'an'ın, günümüzde bu konumdan çok uzak olduğunu ve en önemli özelliğini yitirdiğini dile getirir.⁶

1.1. Müfessirlerle İlgili Görüşleri

Hasan el-Bennâ, çerçevesi ilk dönemlerde belirlenen tefsir ilminin, 20. Yüzyılda meydana gelen kültürel ve sosyal alanlardaki gelişmelerden olumsuz etkilendiğini düşünmektedir. İslâm'ın ilk yıllarında tefsir usulüyle ilgili kurallar gelişmemiş olsa da bunun tefsir üzerinde pek etkili olmadığını savunmaktadır. Nitekim ilk dönem insanların Arap dilini çok iyi bildikleri ve dile bütünüyle hâkim oldukları bilinmektedir. Bu sayede Hz. Peygamber'in yaşanan sünnetinden aldıkları destekle Kur'an'a ters düşecek yorumlardan sakınabilmişlerdir. Hicretin 2. veya 3. Yüzyılında tefsir usulü ilminin henüz teşekkül aşamasında olduğu ve ilk yıllardaki yorumlardan sonra geliştiği göz önüne alındığında, ilk müfessirleri usule aykırı yorum yapmakla itham etmenin doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Bu yaklaşım tarzını benimseyen Hasan el-Bennâ, müfessirlerin kendi yaşadıkları dönemin ihtiyaçlarına göre Kur'an'ı yorumlamaya çalıştıklarını belirtmektedir.

Ancak aynı durum sonraki dönemler için söz konusu olmamaktadır. Hadis rivayetleriyle birlikte tefsir yorumlarının nakledildiği hicretin dördüncü asrında, rivâyet ve yorumları içeren tefsir eserleri kaleme alınmıştır. Hasan el-Bennâ'ya göre bu dönem eserleri içerisinde sahih rivayetleri barındıran tefsir kaynakları olduğu gibi, Yahudi ve Hıristiyanlardan nakledilen asılsız rivayetlerle dolu eserler de olabilmektedir. El-Bennâ, bu dönemde yazılmış en kıymetli rivâyet tefsirinin

⁵ el-Bennâ, *Mecmû'atü resâil'i-l İmâm'i-ş şehîd*, 575; Ömer Küçükağa, *Uluslararası Hasan el-Bennâ ve Müslüman Kardeşler Sempozyumu* (İstanbul: Artus Basım, 2012), 2/40.

⁶ el-Bennâ, *Mecmû'atü resâil'i-l İmâm'i-ş şehîd*, 573.

Taberî'nin telif etmiş olduğu “*Câmiü'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*” adlı tefsir eseri olduğunu belirtir.

Hasan el-Bennâ, hicri beşinci asır sonrasında İslâm toplumu adına meydana gelen olumsuz bir gelişmeyi dile getirir. Yunan felsefesini benimseyen âlimlerin ortaya çıkmasıyla birlikte tercüme faaliyetlerinin de gelişmekte olduğu bir zaman diliminden bahseder. Bu dönemde İslâm âlimleriyle felsefecilerin itikadî ve fıkhî bazı konularda ayrıştıkları ve birbirlerinden farklı düşündükleri anlaşılmaktadır. Haliyle tefsir eserlerinin de bu farklılıklardan etkilendiği görülmektedir. Zira bu çalkantılı dönemde her grubun kendi doğruluğunu ispatlayabilmek için âyetlerden kendi lehine deliller çıkardığı müşahede edilmektedir. Birçok tefsir eserine bakıldığında bunların kaleme alınmasının asıl gayesinin, tefsir eserleri içerisine sızmış yanlış düşünce ve olguları soyutlamak ve tefsir eserlerini bu gibi yanlış fikirlerden arındırmak olduğu görülecektir. Hasan el-Bennâ, Zemaşerî (ö. 538/1144) ve Râzî'nin (ö. 606/1210) kendi tefsir eserlerini bu amaçla yazdıklarını düşünmektedir.⁷

Kur'an'ı tefsir edenler arasında lügat âlimlerinin de bulunduğunu belirten Hasan el-Bennâ, bu tefsir türlerinin çoğunlukla dil kritiğini öncelediğini, âyetleri belagat, nahiv ve sarf ilmi açıısından değerlendirildiklerini aktarır. Zeccâc'ın (ö. 311/923) “*Meâni'l-Kur'an ve i'râbüh*”, Vâhidî'nin (ö. 468/1076) “*el-Vecîz*” ve Ebû Hayyân'ın (ö. 745/1344) “*el-Bahru'l-Muhît*” adlı çalışmalarını, bu konuda yazılmış örnek eserler olarak kabul etmektedir.

Çağdaş yorumcuların görüşleri ise ağırlıklı olarak bilim tarafına yönelmektedir. Bunlar, Kur'an'da zikredilen kevnî âyetlerle beraber hüküm içerikli olanları açıklamaya çalışmaktadırlar. Bu metod üzere yapılan tefsire, Tantâvî Cevherî'nin (ö. 1359/1940) “*el-Cevâhir*” adlı eseri örnek teşkil etmektedir.⁸

Bu çağdaş yorumcular içerisinde Kur'an âyetlerini, toplumsal yaşamı etkilemesi ve insanların hidâyetine vesile olması bakımından inceleyenlerin de var olduğu görülmektedir. Bu durumda, âyetlerin asıl mesajlarını daha çok toplumsal hayatla ilintili ve hidayete ulaştıracak konular ekseninde belirlediklerini söylememiz mümkün olacaktır. Bunun yanı sıra geçmiş dönemdeki insanların Kur'an sayesinde gerçekleştirdikleri zafer ve kazanımların günümüzde de tekrarlanabileceği ifade edilmektedir. Hasan

⁷ Hasan el-Bennâ, “*Cerîdetü'ş-şihâb*”, *Kahire* 11/1 (1947), 18.

⁸ el-Bennâ, “*Cerîdetü'ş-şihâb*”, 36.

el-Bennâ'ya göre Kur'an âyetlerini bu minval üzere yorumlayan müfessirlerden biri de Muhammed Abduh'tur. (ö. 1905) Başlamış olduğu tefsir eserini devam ettiren talebesi Reşîd Rızâ (ö. 1935) "*el-Menâr*" adlı eserinde bu metodu benimsemektedir. Bununla beraber el-Benna, tefsir üslubunda meydana gelen dönemsel farklılıkları hoşgörüyü karşılama ve bunu doğal bir durum olarak kabul etmektedir. Zira farklı zaman dilimlerinde yaşayan tefsir âlimleri, Kur'an âyetlerini yaşadıkları döneme uyarlayarak anlamaya çalışmışlardır. Bu nedenle meydana gelen farklılığın doğal bir durum olduğu söylenebilir.⁹

Dolayısıyla Hasan el-Bennâ'nın tefsir anlayışının gelişip olgunlaşmasında Taberî, Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ gibi müfessirlerin etkili olduğu anlaşılmaktadır.

1.2. Tefsîr Çalışmasının Genel Özellikleri

Hasan el-Bennâ'nın tefsir metodunda Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ gibi çağdaş müfessirlerden etkilendiği müşahade edilmektedir. Reşîd Rızâ'nın vefatı sonrası ve Behçet Beytâr'ın da "*el-Menâr*" tefsirini devam ettirememesi sonrasında Hasan el-Bennâ'nın bu görevi devraldığı ve aynı metot üzere tefsire devam edeceğini beyan ettiği görülmektedir.¹⁰ Reşîd Rızâ'nın, yaptığı bu çalışmayla Muhammed Abduh'un başlatmış olduğu tefsir çalışmasını aynı yöntemi uygulayarak sürdürmeyi ve Kur'an'ın tamamını bitirmeyi hedeflediği, ancak bu çalışmasını Yusuf sûresinin 101. âyetine kadar tamamlayabildiği ve bu idealini gerçekleştiremediği anlaşılmaktadır. Reşîd Rızâ'nın "*el-Menâr*" adlı tefsirini Ra'd Sûresinden itibaren devam ettiren Hasan el-Bennâ'nın âyet yorumlarını açık-seçik bir üslûpla yazdığı görülmektedir. Bunun yanı sıra yaptığı bu çalışmayla İslâm âleminin uyanışını ve yeryüzü hâkimiyetini sağlayacak hususların Müslümanlara açıklanıp gösterilmesini hedeflemektedir. Hasan el-Bennâ'ya göre tefsirde asıl gayenin Kur'an hakikatlerinin insanlığa kolayca ulaştırılması ve açıklanmasıdır. Bu itibarla tefsir eserlerinde çokça yer alan nahiv ve belagat ilmi araçlarıyla, dünyevî ilimleri Kur'an'a yansıtma metodunun doğru bir yol olmadığı anlaşılmaktadır. Bahsedilen bu yöntemin olumlu yönleri görülse bile bunun tefsirin gayesi kapsamında değerlendirilmesi doğru kabul edilmemektedir.¹¹

⁹ el-Bennâ, "*Cerîdetü's-şihâb*", 22.

¹⁰ Hasan el-Bennâ, "*Cerîdetü'l-İhvânî'l-Müslimîn*", *Kahire* 8 (1935), 8.

¹¹ Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Dâru İhyâ'u't-Turâsî'l-arabî, 2010), 9/301-312.

2. Hasan el-Bennâ'nın Tefsir Metodu

Hasan el-Bennâ'nın, birçok tefsir eserini müşâhede ettiği ve tefsir ilmi ile ilgili geniş bir ufka sahip olduğu bilinmektedir. Bu nedenle kendi kanaatine göre hangi tefsir kitabının daha faydalı olduğunu veya hangi tefsir metodunun daha başarılı olduğu hususunu anlaşılır bir dille açıklamaktadır. Kur'an'ı anlamının en doğru yolunun kişinin kendi kalbi olduğunu ifade eden Hasan el-Bennâ, Kur'an'ı anlamada ve o anlam doğrultusunda hayatını düzenleme de Kur'an'ın, kişinin en kıymetli ve en değerli yardımcısı olduğunu vurgulamaktadır.¹² Bu konuyla ilgili kendisine "hangi tefsir eseri daha faydalıdır? Veya hangi tefsir metodu Kur'an'ın daha doğru anlaşılmasına katkı sunabilir" şeklinde sorulan soruya: "Kalbin'dir. Çünkü mümin bir kimsenin kalbi, Allah'ın kitabının en güzel tefsiridir" diye cevap verdiği görülmektedir.¹³

Görüldüğü üzere Hasan el-Bennâ, anlamını düşünerek okumayı ve okurken tefekkür etmeyi, Kur'an'ı tefsir etmenin en güzel yolu olarak kabul etmektedir. Kur'an âyetlerini tefsir ederken âyetle ilgili hadislerin zihinde canlandırılması gerektiğini vurgulanmaktadır. Hasan el-Bennâ'nın bir sûre'yi tefsir ederken dile getirdiği metodu kısaca şöyle özetlememiz mümkündür:

Öncelikle sûre'nin faziletiyle ilgili hadisleri senetleriyle beraber zikretmektedir. İlgili sûre'nin faziletlerine değinen güvenilir tefsir âlimlerinin görüşlerini aktarmaktadır. Sûre başlarında zikredilen Besmelenin hikmetinden bahseden el-Bennâ, sûrenin tefsirine başlamadan önce ilgili sûrenin ana hatlarına ve içerdiği konulara değinmektedir. Âyetleri tek tek izah etmekte ve var olması durumunda âyetin anlaşılmasına katkı sunacak başka âyetleri aktarmaktadır. Hasan el-Bennâ, genel manada Müslüman şahsiyetin ve özel anlamda da müfessirin Kur'an ile olan diyalogunun hem ruhî ve hem de kalbî olması gerektiğine işaret etmektedir. Böyle olması durumunda âyette neyin kastedildiğini anlayabilmenin daha kolay olacağını, aksi halde müfessirin bu konuda zorluk çekeceğini ifade etmektedir.¹⁴

2.1. Kur'an'ın Kur'an ile Tefsiri

¹² Raûf Şelbî, *Hasan el-Bennâ ve medresetuhu "el-İhvânu'l-müslimîn"* (Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1978), 102.

¹³ Tuleyme, *Nazarâtün fi kitâbillâh*, 39.

¹⁴ Tuleyme, *Nazaratu'n fi Kitabillah*, 40.

Hasan el-Bennâ tefsir metodunda Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ gibi çağdaş müfessirlerden etkilendiği gibi, hicri 4. asırda yazılan tefsir eserlerinde kullanılan yöntemlerden de istifade etmektedir. Dolayısıyla el-Bennâ'nın tefsirinde hem dirayet hem de rivayet metodunun yoğun bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Kur'an-ı Kerim, İslâm'ın en temel kaynağıdır. Hz. Peygamber'in bu kitabı insanlığa tebliğ ettiği ve kendisine indirilen hikmet sayesinde de Kur'an'ın anlaşılması ve yaşanması için olanca gayretini sarf ettiği bilinmektedir. Kur'an'ın bir yerinde özet halinde bahsedilen bir konu, yine Kur'an'ın başka âyetlerinde daha geniş ve detaylı olarak anlatılmaktadır. Kur'an'da yer alan Âdem (a.s.) ile İblis, Mûsâ (a.s.) ve Firavun kıssalarının bu tarzda olduğu bilinmektedir.

Bazen mücmel olan âyetler, mübeyyen (açıklanan) olan âyetlere hamledilerek anlaşılmaktadır. Örneğin Fatiha sûresinin "Bizi, kendilerine nimet verdiğin kimselerin yoluna ilet"¹⁵ âyetinde sözü edilenlerin kimler olduğu hususu, Kur'an'ın bir başka yerinde zikredilen "Kim Allah ve Resûlü'nün buyruklarına boyun eğerse işte onlar, Allah'ın kendilerine nimet verdiği peygamberler, sâdik insanlar, şehidler ve güzel amel işleyen salih insanlarla beraberdir."¹⁶ şeklindeki âyetle açıklık kazanmaktadır. Aynı şekilde mutlak bir âyet, herhangi bir sıfatla mukayyet bir âyetle anlaşılır hale gelmektedir. Aynı şekilde anlam çerçevesi geniş (umûmî) âyetler de başka yerlerde hususiyet kazanabilmektedir. Bu sebeple, ihtilafı zannedilen âyetlerin bir araya getirilmesi ve meselenin bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirilmesi, konuyla ilgili isabetli bir sonuca ulaştıracağı anlaşılmaktadır.¹⁷

Hasan el-Bennâ da bu hususu diğer müfessirler gibi ihmal etmemektedir. Gerek lafızların müfred manalarının izahında, gerekse de âyetlerin tefsirinde Kur'an âyetlerini birbirine arz etmek suretiyle onlardan kastedilen manayı en doğru ve en isabetli bir şekilde ortaya koymaya çalışmaktadır.

Kur'an'daki bir âyetin başka bir âyetle tefsir edildiğine dair birçok örnek verebilmek mümkündür. Ra'd sûresinin üçüncü âyeti buna örnek olarak sunulabilir.¹⁸ Hasan el-Bennâ bu âyette dile getirilen مَدَّ الْأَرْضَ cümlesindeki (مَدَّ) kelimesini farklı âyetlerdeki aynı anlamı içeren

¹⁵ el-Fâtiha, 1/7

¹⁶ en-Nisâ, 4/69

¹⁷ Durmuş Ali Kayapınar, *Tefsir Usûl ve Tarihi* (Konya: Olgunçelik Matbaa Tesisleri, 2001), 249.

¹⁸ er-Ra'd, 13/3

kelimelerle açıklamaya çalışır. Yeryüzünün yaratılışından bahseden bu âyeti, görünüşte farklı ama aynı anlama gelen lafızlarla ifade etmektedir. Örneğin söz konusu âyette zikredilen مَدَّ kelimesini, Nuh sûresinin on dokuzuncu âyetinde وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا¹⁹ geçen بِسَاطًا kelimesini, Bakara sûresinin yirmi ikinci âyetinde الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فُرَاشًا zikredilen فُرَاشًا kelimesini ve Naziat sûresinin otuzuncu âyetinde söylenen دَحَاهَا kelimesini aynı yerde kullanmaktadır. Burada zikredilen birbirinden farklı bütün bu lafızların değişik anlamlar içermediğine dikkat çekmektedir. Zira bu farklı kelimelerle kastedilen anlamın, insanların istifade edebilmeleri için yeryüzünün bir sergi ve döşek hükmünde olduğunun beyan edilmesidir.²⁰

2.2. Kur'an'ın Sünnet ile Tefsiri

Allah (c.c.) Kur'an'ın pek çok âyetinde Hz. Peygamber'i doğrudan kendisine tabi olunacak bir merci' olarak tanıtmakta ve bizden ona itaat etmemizi istemektedir. Allah (c.c.) *"Ey Resul ! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun"*²¹ buyurarak Hz. Peygamber'i tebliğ vazifesiyle görevlendirmekte, *"İnsanlara kendilerine indirileni açıklamak için ve düşünüp anlasınlar diye sana da Zikri (Kur'an'ı) indirdik"*²² âyetiyle de Hz. Peygamber'i tebyîn (açıklamak) vazifesiyle sorumlu kılmaktadır.

Hiz. Peygamber'in (s.a.v) Kur'an'ın tamamını açıklayıp açıklamadığı hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Ancak müfessirler nezdinde Kur'an'ın tamamını tefsir etmediği görüşü ağırlık kazanmaktadır.²³ Çünkü Araplar içerisinde fesahat ve belagat yönünden en önde kabul edilen o dönemin insanları, kendi dilleri ile nâzil olan Kur'an'ın büyük bir kısmını ancak kendi kültür seviyeleri nispetinde anlayabildikleri görülmektedir. Anlayamadıkları konuları ise Hiz. Peygamber'e (s.a.v) soru sorarak öğrenebildikleri anlaşılmaktadır. Allah Resûlü'nün çoğu zaman onların ihtiyaçlarını ve meraklarını giderecek miktarda açıklamalarda bulunduğu göz önüne alındığında Hiz. Peygamber'in (s.a.v) yapmış olduğu bu açıklamalarla Kuran'ı tefsir ettiği anlaşılmaktadır.

¹⁹ Nûh, 71/19

²⁰ Hasan el-Bennâ, "Cerîdetü'l-menâr", *Dâr'u't-Tibâ'e ve-n-neşri'l-İslâmî* 35/7 (1940), 35.

²¹ el-Mâide 5/67.

²² en-Nahl 16/44.

²³ Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Tahran: Avend Dâneş lî't-tibâ'a ve'n-neşr, 2005), 1/153.

Hasan el-Bennâ, Kuran âyetlerinin Sünnet'e başvurulmadan yorumlanmasını, âyetlerin asli hedeflerinden uzaklaştırılıp farklı bir mecraya çekilmesi anlamına geldiğini düşünmektedir. Ona göre Kur'an'daki herhangi bir âyetin öncelikli olarak diğer bir âyetle tefsir edilmesi gerekmektedir. İkinci aşamada ise âyetlerin, sünnet süzgecinden geçirilmesi ve bu doğrultuda değerlendirilmesi gereklidir. Bu iki yolun dışında kalan ve çağın ihtiyaçlarına göre âyetlerin istek ve arzular doğrultusunda yorumlanmasını doğru bulmamaktadır.

Mücadele sûresindeki âyette birbiriyle baş başa kalan Müslümanların gizli konuşmalar yaparken günahlardan sakınmaları gerektiği hatırlatılmaktadır.²⁴ Hasan el-Bennâ, bu âyeti tefsir ederken hadislerden örnek getirerek özetle şöyle demektedir: Allah (c.c.) münafıkların yaptığı işlerin bozuk amellerden ibaret olduğunu beyan ettikten sonra, müminlerin birbirleriyle olan gizli konuşmalarında nasıl bir tavır takınmaları gerektiğine dikkat çekmekte ve bu hususta mümin kardeşinin duygu ve düşüncelerine saygı göstermesi ve ona eziyet verecek konuşmalardan sakınması gerektiğini ifade etmektedir. Konuyla ilgili Hz. Peygamber'in şu sözlerine yer vermektedir: "Ey Müminler! Sizden üç kişi bir araya geldiği zaman iki kişi kafa kafaya verip de üçüncü kişiden habersiz gizli konuşmasın. Çünkü bu durum o kardeşinizi üzecektir."²⁵

Dolayısıyla Hasan el-Bennâ, üç kişinin bulunduğu bir ortamda iki kişinin kendi aralarında onun anlayamayacağı yabancı bir dille konuşmasının, o kimseyi üzmesi sebebiyle bu hususun da yasak kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Buradan hareketle el-Bennâ, sahip olduğu yüce değerler sayesinde İslâm'ın, insan haklarını korumada harika ve mükemmel bir yöntem kullandığını dile getirmektedir.²⁶

Yine Mücadele sûresinde zikredilen bir başka âyette topluluk halinde oturan kimselerin halkalarını genişletmeleri ve birbirlerine yer vermeleri

²⁴ el-Mücâdele 58/9.

²⁵ Ahmed b. Hanel, *Müsned* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 7/134, (No. 4039); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahih-i Müslim* (Kahire : Dâru lhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1955), "Selâm", 2184; Ebü Abdullâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Cami'u's-sahih* (Beyrut: el-Mektebetü'r-Risâle, 2015), "İsti'zân", 79 (No. 6290); Ebü Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen'u İbn Mâce* (Beyrut: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, ts.) (Erişim 23 Nisan 2020), 2/1241; Ebü Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân* (Hindistan: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 13/479.

²⁶ Hasan el-Bennâ, *Ceridet'ü-l İhvân'i-l Müslimin el-Usbüyye*, Kahire, Eylül 1935, 23. Sayı s.45

istenmektedir.²⁷ Hasan el-Bennâ bu âyeti tefsir ederken özetle şöyle demektedir: “Bu âyetin mefhumuna göre yaşlı bir kimsenin veya bir liderin, konum bakımından kendisinden daha aşağı seviyede bulunan kimselerin oturdukları yerden kalkmalarını isteyebilir. Ancak, başta Cuma namazı olmak kaydıyla, hiç kimsenin başka bir kimseyi, kendisi otursun diye onu oturduğu yerden kaldırma hakkı yoktur. Hz. Peygamber, sahâbeden herhangi bir kimsenin diğer bir kimseyi yerinden kaldırıp da kendisinin oturmamasını ancak, oturdukları meclisin halkasını genişletmelerini istemiştir.”²⁸ Bunun yanı sıra Buhârî ve Müslim’in Nâfi’den naklettikleri hadiste ise Hz. Peygamber’in “Sizden biriniz Cuma günü Müslüman kardeşini oturduğu yerden kaldırmamasın. Fakat kendisine; “biraz açılıp geniş oturur musun?” demesini tavsiye ettiği anlaşılmaktadır.”²⁹

Örneklerden de anlaşılacağı üzere Hasan el-Bennâ âyeti mutlak-mukayyed bağlamında ele aldığı, genel anlamda değerlendirmedeği ve farz kabul edilen bazı hususlarla sınırlandırdığı görülmektedir. Buna göre Allah’a yaklaşma ve ibadet maksadıyla yapılan eylemlerde bir kimsenin yerini başka birine vermemesinde bir beis bulunmamaktadır.

2.3. Sebebi Nüzûlü Dikkate Alması

Allah (c.c.) kainattaki bütün varlıkları belli bir düzen ve hikmet üzere yaratmıştır. Dolayısıyla Kur’an’daki âyet gruplarının da belli bir gayesi ve hedefinin var olduğu bilinmektedir. Kur’an-ı Kerim’deki âyetlerin nüzûl bakımından iki kısımda değerlendirilmesi mümkündür. Birincisi, Kur’an’ın çoğunluğunu oluşturan ve Allah (c.c.) tarafından inzal edilmesi özel bir hadise üzere olmayan, Allah’ın iradesine binaen indirildiğini söylediğimiz âyetlerdir. İkincisi ise, özel bir hadiseyle ilişkilendirdiğimiz âyetlerdir. Nüzûl sebebi konusu bu yönüyle tefsir ilminin önemli meselelerinden birini teşkil etmektedir. Nüzûl sebebi rivayetleri bilinmeden Kur’an’daki bazı konuların tam anlamıyla yorumlanabilmesi mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla belirli bir konuyu açıklığa kavuşturabilmek için âyetlerin nüzûl ortamının sosyal ve tarihsel boyutlarının da ele alınması gerektiği anlaşılmaktadır.³⁰

²⁷ el-Mücâdele 58/11.

²⁸ Buhârî, *el-Cami’u’s-sahîh*, “İsti’zân”, 79 (No. 6269); Müslim, *Sahîh-i Müslim*, “Selam”, 2177.

²⁹ Hasan el-Bennâ, *Ceridet’ü-l İhvân’i-l Müslimin el-Usbûiyye*, Kahire, Aralık 1935, 24. Sayı s.15

³⁰ Bedreddin b. Muhammed b. Abdullah Zerkeşi, *el-Burhan fi ’ulûmi’l- Kur’ân* (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, ts.), 1/115; Ebü’l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli’t-tefsir*. (Kahire: el-Mektebetü’s-Selefiyye, 1370), 47.

Hasan el- Bennâ da Kuran'ın tamamını tefsir etmemesine rağmen tefsirini yaptığı âyet ve sûrelerin nüzûl sebeplerini zikretmekte ve tefsir sadedinde naklettiği bu rivayetlerden istifade etmektedir. Hucurât sûresinin ilk âyetlerinde müminlerin söz ve eylemlerinde Allah'ın ve Peygamberinin önüne geçmemeleri, seslerini Peygamberin sesinden daha düşük tutmaları ve birbirlerine bağırıp çağırarak konuştukları gibi peygamberle de aynı üslupla konuşmalarını emredilmektedir.³¹

Bu âyetin nüzûl sebebiyle ilgili Hasan el-Bennâ farklı rivayetler nakletmektedir. Naklettiği rivayetler şu şekilde özetlenebilir: Bazı kimselere göre Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer (r.a.) Beni Temim kabilesinin durumuyla ilgili tartıştıkları sırada sesleri biraz yükselmiş ve bu nedenden ötürü âyetler nâzil olmuştur. Bu görüşü savunanlar Buhârî, İbnu'l-Münzir ve İbn Merdeveyh'in Abdullah b. Zübeyr'den naklettikleri şu hadisi delil göstermektedirler: "Beni Temim kabilesinden bir grup Allah Resûlü'ne (s.a.v.) geldi. O sırada Hz. Ebû Bekir kalkıp, "Ey Allah'ın Resûlü! Ka'ka' bin Mabed'i onlara emîr yap!" dedi. Hz. Ömer de "Akra' b. Habis'i emîr yap!" deyince Hz. Ebû Bekir kendisine (Sırf bana muhalif olma niyetiyle bunu yapıyorsun) diyerek Hz. Ömer'i eleştirdi. Hz. Ömer de "ben sana muhalefet etmek amacıyla söylemedim" diye cevap verdi. Tabi bu arada sesleri yükseldi ve "Ey İman edenler! Allah'ın ve Resûlü'nün önüne geçmeyin" âyeti nâzil oldu.³²

Sebeb-i nüzûl rivayetlerini nakleden Hasan el-Bennâ'nın âyeti bu rivayetler doğrultusunda yorumladığı ve Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in yüksek sesle birbirleriyle konuşmaları sonrasında ilgili âyetin nâzil olduğu görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır.³³

Hucurât sûresinin dokuzuncu âyetinde ise İslâm toplumu içerisinde birbirleriyle tartışmaya tutuşan grupların barıştırılması ve onlardan bu talebe olumsuz cevap verenlerle, doğru yola dönünceye kadar savaşılmaması emredilmektedir.³⁴

Hasan el-Bennâ, âyetin manasını açıkladıktan sonra nüzûl sebebiyle ilgili rivayetleri nakletmekte ve ilgili âyetin Evs ile Hazrec kabileleri

³¹ el-Hucurât 49/1-4

³² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 19/391, (No. 12399); Buhârî, *el-Cami'u's-sahîh*, "Tefsîru'l-Kur'an", 65 (No. 4845); Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1978), "Tefsîru'l-Kur'an", 44 (No. 3266); Ebû Abdurrahman Ahmed b Ali b Şuayb Nesâî, *Sünen'ün-Nesâî* (Beirut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988), "Tefsîr", 54 (No. 11449).

³³ el-Bennâ, "Cerîdetü'l-İhvâni'l-Müslimîn", 1935, 27.

³⁴ el-Hucurât 49/9.

hakkında veya Ensar'dan olan iki grup arasında meydana gelen bir münakaşadan dolayı nâzil olduğunu belirtmektedir.³⁵ Konuyla ilgili Buhârî, Müslim ve Ahmed b. Hanbel'in Enes b. Malik'ten naklettikleri şu hadis delil niteliği taşımaktadır. "Allah Resûlü'nden (s.a.v.) Abdullah b. Ubey'e gitmesi için talepte bulunuldu. Allah Resûlü de onun yanına gitmek için merkebe binip bir grup Müslüman'la beraber yola koyuldu. Oraya vardıklarında Abdullah kendisine, 'benden uzak dur! Eşeğinin kokusu bana rahatsızlık verdi' dedi. Ensar'dan biriside Abdullah'a: "Allah'a yemin olsun ki Hz. Peygamberin (s.a.v.) merkebinin kokusu senin kokundan daha güzeldir" diyerek onu aşağıladı. O sırada Abdullah'ın arkadaşları kendisine kızdı. Ensar'dan olan sahâbeye de kendi arkadaşları sitem ettiler. Tam bu esnada aralarında ufak bir sürtüşme meydana geldi. Daha sonra öğrendik ki söz konusu olan âyet bu kimseler hakkında inmiştir.³⁶

Tevbe sûresinin 19. Âyeti de bu hususa örnek teşkil etmektedir. Bu âyette Allah, müşriklerin, hacılara su dağıtma ve kâbe'yi onarma eylemlerini, Allah'a ve âhîret gününe iman mesabesinde gördüklerinden bahsetmektedir.³⁷

Hasan el-Bennâ, âyetin tefsiri sadedinde konuyla ilgili Müslim, Ebû Dâvûd ve İbn Hibbân'dan nakledilen rivâyeti zikretmektedir. Nakledilen bu rivayette mescitte sohbet eden bazı sahâbeler kendi aralarında yaptıkları iyilikleri gündeme getirmişlerdir. Orada bulunanlardan birisi "Rabbime yemin olsun ki, bugünden sonra ibadet niyetiyle hacılara su vermekten başka hiçbir şey yapmayacağım" derken bir diğeri Kâbe'yi inşa etmek ve onarmaktan başka bir işe zaman ayırmayacağını söylemiştir. Öteki biri de Allah yolunda cihad etmenin en hayırlı amel olduğu görüşünü savunmuştur. Seslerin yükselmesinden rahatsız olan Hz. Ömer'in bu kimseleri mescitten uzaklaştırdığı ve yaşanan bu hadiseden bir gün sonra ilgili âyetin nâzil olduğu anlaşılmaktadır.³⁸

Görüldüğü üzere Hasan el-Bennâ âyete anlam verirken nüzûl sebebiyle ilgili rivayetlere yer vermekte ve âyetin tefsiri sadedinde bu rivayetlerden istifade etmektedir. Ancak âyetin sebab-i nüzûlüyle alakalı

³⁵ Hasan el-Bennâ, "Cerîdetü'l-İhvânî'l-Müslimîn", *Kahire* 11 (1935), 33.

³⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 20/56, (No. 12607); Buhârî, *el-Cami'u's-sahîh*, "Sulh" 53 (No. 2691); Müslim, *Sahîh-i Müslim*, "Cihad", 1799.

³⁷ et-Tevbe, 9/19

³⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 30/319 (No. 18367); Müslim, *Sahîh-i Müslim*, "İmârat", 1879; Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 10/451, (No. 4591).

rivayetler içerisinde sadece sahih olan rivayetleri zikrettiği, zayıf kabul edilen rivayetlere değinmediği göze çarpmaktadır.³⁹

2.4. Fikhî Meselelere Yer Vermesi

Kur'an-ı Kerim'de yer alan ahkâm âyetlerinin sayısı ile ilgili farklı yaklaşımlar söz konusudur. Örneğin el-Cessâs (ö. 370/981), kendi eserinde bu tarz âyetlerin binden fazla olduğunu vurgularken, İbn Arabî (ö. 543/1148) ise bu âyetlerin sekiz yüz küsur olduğunu belirtmektedir. Âlimlerin âyetleri kavrama kabiliyetleri ve anlama derinliği birbirlerinden farklı olması hasebiyle ahkâm âyetlerini belli bir sayı ile sınırlamanın mümkün olmadığı görülmektedir. Ancak bununla beraber çoğunluğun kabul ettiği görüşün bu âyetlerin beş yüz civarında olduğunu.⁴⁰

Hasan el-Bennâ'da yaşadığı dönemde ihtiyaç duyulan bazı konularda fikhî bir takım meselelere açıklık getirmektedir. Onun yaşamış olduğu çağa bakıldığı zaman o dönemin en büyük probleminin, düşman istilası altında bulunan Mısır halkının Kur'an anayasasından uzaklaştırıldığı ve manevi duygulardan yoksun bırakıldığı konusu öne çıkmaktadır. Hasan el-Bennâ'nın, gerçek İslâm kültürü ve medeniyetinden uzaklaştırılmış yeni genç neslin İslâm medeniyetini sahiplenmeleri ve yeniden cihat ruhunu kazanabilmeleri için Kur'an âyetlerini yorumladığı ve özellikle de bu tarz âyetlerden istifade ettiği görülmektedir. Dolayısıyla Hasan el-Bennâ'nın, Kur'an'daki bazı âyetleri yorumlama ihtiyacı hissettiğinden dolayı böyle bir çalışmaya başladığı anlaşılmaktadır.⁴¹

Tevbe sûresinde, Allah'a ve âhiret gününe iman etmeyen, haram kılınan şeyleri helal gören ve İslâm dinine bağlı kalmayı reddeden insanlara karşı savaşılması ve cizye ödemek zorunda bırakılması emredilmektedir.⁴²

Hasan el-Bennâ, fıkıh âlimlerinin bu âyetin hükmü hakkında şöyle dediklerini nakletmektedir. Bu âlimlere göre, İslâm coğrafyasının herhangi bir bölgesinde İslâm toprakları çiğnenecek olursa düşmanla savaşmanın her birey üzerinde farz-ı ayn olduğunu ifade etmektedir. Fakat saldırı olmadığı durumlarda ise İslâm devletini muhafaza etmek ve vatandaşların güvenliğini sağlamak için savaşmanın farz-ı kifâye olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla bu görevi yerine getirebilecek belirli bazı kimselerin bulunmasının yeterli

³⁹ el-Bennâ, "Cerîdetü'l-İhvâni'l-Müslimîn", 1935, 38.

⁴⁰ Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü ve Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1998), 234; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 46.

⁴¹ Hasan el-Bennâ, "Cerîdetü'l-İhvâni'l-Müslimîn", *Kahire* 19 (1935), 22.

⁴² et-Tevbe 9/29.

olacağını zikretmektedir. Bu konuyla ilgili Kur'an ve Sünnette çok sayıda delilin var olduğuna dikkat çeken Hasan el-Bennâ, düşmanla savaşmanın asıl gayesinin onları zorla Müslüman yapma gayreti olmadığını dile getirmektedir.⁴³ Benimsediği bu görüşün kendisine has bir düşünce olmadığını beyan etme adına farklı fikhî kaynaklara dayandırmaktadır.⁴⁴ Aynı şekilde düşmanla yapılan savaşın dünyevi birtakım menfaatleri kazanma ve çıkar elde etmek için yapılmadığını göstermeye çalışmaktadır. Hasan el-Bennâ buradan hareketle Müslüman bir davetçinin maddi imkânsızlıklar içerisinde bulunduğu bir durumda gaz, kömür, buğday, patates ve pamuk sahibi olmak gibi değersiz şeyler uğruna canını ve malını feda etmesinin kabul edilemez bir davranış olduğunu açıklamaktadır.⁴⁵

Mücâdele sûresinde bir fıkıh kavramı olarak bilinen zihâr konusuna değinildiği ve bu meselenin etraflıca ele alındığı bilinmektedir. Aynı zamanda yapılan bu eylemin hoş karşılanmadığı belirtilmektedir.⁴⁶ Hasan el-Bennâ bu âyette zihâr'ın hükmünün izah edildiğini açıklamaktadır. "Zihâr" kavramını tanımlayan el-Bennâ, bir kocanın hanımına "Sen bana annemin sırtı gibisin" sözünü, eşinin kendisine annesinin haram oluşu gibi haram olduğunu kastetmesi şeklinde ifade etmektedir.⁴⁷ Hasan el-Bennâ'nın yaptığı bu tercihin İbn Kudâme'nin düşünceleriyle örtüştüğü görülmektedir.⁴⁸

Hasan el-Bennâ'ya göre, bir kimsenin hanımına "annemin başı veya karnı gibisin" diyerek onu vücudun diğer uzuvlarına benzetmesi de bu mesabededir. Hasan el-Bennâ, kocanın söylediği ve bir kadının karnına, tenasül uzvuna ve baldırlarına yapılan benzetmelerin de zihâr kapsamında değerlendirilebileceği görüşünü benimsemektedir.⁴⁹ Benimsediği bu görüşün hanefî ve hanbelî fıkıh kaynaklarında da yer aldığı görülmektedir.⁵⁰ Zâhirî'lere gelince onların, lafzın tekrar edilmesi durumu hariç zihâr hükmünün geçerli olamayacağı görüşünü savunduklarını aktarmaktadır.

⁴³ el-Bennâ, *Mecmû'atü resâil'i-l İmâm'i-ş şehîd*, 35.

⁴⁴ Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2003), 4/278; Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1992), 3/239.

⁴⁵ el-Bennâ, "Cerîdetü'l-İhvâni'l-Müslimîn", 1935, 25; el-Bennâ, *Mecmû'atü resâil'i-l İmâm'i-ş şehîd*, 55-56.

⁴⁶ el-Mücâdele 58/2-3.

⁴⁷ el-Bennâ, "Cerîdetü'l-İhvâni'l-Müslimîn", 1935, 27.

⁴⁸ Şemsüddîn Abdurrahmân İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Beyrut: Dâru 'âlemu'l-kutub, 1997), 11/60.

⁴⁹ el-Bennâ, "Cerîdetü'l-İhvâni'l-Müslimîn", 1935, 27.

⁵⁰ Muhammed b. İbrahim es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1994), 2/316-317; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/65.

Hasan el-Bennâ, Zâhirî'lerin bu görüşlerine "Sonra söylediklerine geri dönerler..." (ثم يعودون لما قالوا) âyetini delil gösterdiklerini fakat bu görüşün cumhûr'un görüşüyle çeliştiğini dile getirmektedir.⁵¹ Dolayısıyla Hasan el-Bennâ'nın konuyla ilgili aktarmış olduğu farklı yaklaşımlar içerisinde cumhûr'un görüşünü tercih ettiği ve Zâhirî'lere nispet ettiği görüşü benimsemediği anlaşılmaktadır.⁵²

Tevbe sûresinin 3. âyetinde zikredilen Hacc-ı ekber (en büyük hac) gününün hangi olduğu konusu da bu hususa örnek olarak gösterebilir.⁵³

Bu âyeti yorumlama sadedinde el-Bennâ, müfessir sahâbelerin "Hacc-ı ekber" in hangi gün olduğu konusundaki farklı görüşlerine yer vermektedir. Bu konuda Hz. Ömer, Hz. Osman, İbn Abbâs, Mücahit ve Tâvus'un 'Hacc-ı ekber' in Arefe günü olduğu görüşünü kabul ettiklerini ve mezhep imamlarından Ebû Hanife (ö. 150) ve Şafîî'nin de (ö. 205) bu görüşü benimsediklerini ifade etmektedir. Bu görüşü savunanların, Taberânî'nin naklettiği hadisi ve Hz. Peygamber'in ilgili rivayetdeki "Hacc-ı ekber günü Arefe günüdür"⁵⁴ sözünü delil gösterdiklerini aktarmaktadır.

Bunun ardından Hasan el-Bennâ ikinci bir görüş aktarır. Bu görüşü savunanlara göre "Hacc-ı ekber" günü, Kurban bayramının birinci günüdür. Hz. Ali, İbn Mes'ud, İbn Ebi Evfâ ve Muğire b. Şu'be'nin bu görüşü benimsediğini ve aynı zamanda Mâlikî mezhebinin de bu görüşle amel ettiklerini belirtmektedir. Bu görüşü savunan âlimlerin İbn Ömer'in naklettiği hadisi delil olarak zikrettiklerini ifade etmektedir. Şöyle ki, Hz. Peygamber hac ibadetini ifa ettiği yılda Kurban bayramının birinci günü için "bugün günlerden nedir?" diye sormuş, "Kurban bayramının birinci günü" dediklerinde ise Hz. Peygamber "Bugün Hacc-ı ekber'dir" buyurmuştur.⁵⁵

Bu konuda İbn Ebî Evfâ'dan nakledilen "Kurban bayramının birinci günü Hacc-ı ekber'dir. O günde kan akıtılır, saçlar traş edilir, bedenler kirden arındırılır ve ihramlı olanlar ihramdan çıkarlar"⁵⁶ rivayetin bu görüşü destekler mahiyette olduğunu belirtir.

⁵¹ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr* (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.), 9/189.

⁵² el-Bennâ, "Ceridetü'l-Ihvâni'l-Müslimîn", 1935, 23.

⁵³ et-Tevbe, 9/3

⁵⁴ Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1984), 5/67, (No. 4603).

⁵⁵ Süleymân b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Cidde: Darü'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1998), "Menâsik", 11 (No. 1945).

⁵⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Kurtubî, *el-Câm'i li-ahkâmî'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1964), 8/69.

Tefsirini yaptığı âyetlerde fikhî görüşlere yer veren Hasan el-Bennâ'nın herhangi bir mezhebi öncelemediği görülmektedir. Bu yönüyle el-Bennâ'nın farklı mezheplerin görüşlerinden istifade ettiği anlaşılmaktadır. Farklı mezheplerin görüşlerine yer veren el-Bennâ'nın muhalifleri eleştirmediği ve bu hususun tefsire yansımadağı söylenebilir.

2.5. Muhkem ve Müteşâbih Âyetlerin Tefsiri

Hasan el-Bennâ, Muhkem ve Müteşâbih olması bakımından Kur'an-ı Kerim'i üç kısma ayırmaktadır.⁵⁷

Birincisi, Cenab-ı Allah'ın müteşâbih kavramını Kur'an'ın tamamı için bir sıfat olarak kullandığı kesinlik ifade eden muhkem âyetlerdir. Hûd,⁵⁸ Yûnus⁵⁹ ve ez-Zuhruf⁶⁰ sûrelerinde zikredilen "muhkem olmak" ifadesi anlamı ve lafızları itibariyle sağlamlık ve güzellik anlamında kullanılmaktadır.

İkincisi, Kur'an-ı Kerim'in tümü için bir nitelik olarak kullanılan müteşâbihliktir. ez-Zümer sûresinde⁶¹ yer alan "müteşâbihlik" kavramının manası, Kur'an'ın tamamının eksiksiz, muhteşem ve benzersiz olması yönüyle birbirine benzemesidir.

Üçüncüsü, Kur'an âyetlerinin bir bölümünün mahsûs ve muhkem, diğer bölümünün de müteşâbih olarak yorumlanmasıdır. Âl-i İmrân sûresinde⁶² sözü edilen muhkemlik, âyetin gayet net ve bir şekilde anlaşılması demektir. el-Bakara, el-Mâide ve el-Hucurât sûrelerinde zikredilen âyetlerde bu hususa örnek teşkil etmektedir.⁶³

Müteşâbih kavramına gelince, âyetin kolayca anlaşılması ve var olan anlamlar içerisinde hangisinin tercih edilmesi konusunda zorlukların bulunması demektir. Bu nedenle bazı kimseler Allah'ın sıfatları veya o'nun peygamberi hakkında akla gelmeyecek düşüncelere kapılabilmektedir. Ancak gerçek ilim sahibi kimseler bu tarz âyetlerden farklı bir takım anlamlar çıkarabilmektedirler.⁶⁴

⁵⁷ Hasan el-Bennâ, "Mecelletü'n-nezîr", *Kahire* 20 (1938), 20.

⁵⁸ Hûd 11/1

⁵⁹ Yûnus 10/1

⁶⁰ ez-Zuhruf 43/4

⁶¹ en-Nisâ 4/82

⁶² Âl-i İmrân 3/7

⁶³ el-Bakara 2/21,275; el-Mâide 5/3;el-Hucurât 49/13

⁶⁴ el-Bennâ, "Mecelletü'n-nezîr", 23.

Müteşâbih âyetler hakkında bilgi sahibi olmayan kimselerin yüce Allah'ın zatı ile ilgili âyetler konusunda yanlış yaklaşımlar sergiledikleri görülmektedir. Cenâb-ı Allah'ın "*Hayır, hiç şüphesiz Allah'ın iki eli de açıktır*"⁶⁵ şeklindeki buyruğu buna örnek olarak gösterilebilir. Bu müteşâbih âyeti yanlış anlayan bir kimsenin, yüce Allah'ın iki elinin yaratılmış varlıkların ellerine benzediğini düşünmesi söz konusu olabilmektedir.

Kur'ân'daki müteşâbih kavramına en-Nisâ sûresinde geçen âyetle⁶⁶ yine aynı sûrede zikredilen bir başka âyet örnek gösterebilir.⁶⁷ Bir kimse bu türdeki âyetleri okuduğunda bunları anlamakta zorluk çekeceği bunun yanı sıra Kur'ân'da çelişki bulunduğunu ve bazı bölümleri arasında tutarsızlık olduğunu düşünebilmektedir.

Hz. Peygamber ile ilgili müteşâbih âyetlere Yûnus sûresinde geçen şu âyet örnek teşkil etmektedir: "*Şayet sana inzal buyurduğumuz Kur'an hakkında şüphe duyuyorsan, senden önce kendilerine kitap indirilenlere soru sor. Hiç şüphesiz hak olan Kur'an sana Rabbin tarafından gelmiştir. Öyleyse sakın şüphe duyan kimselerden olma!*" (Yunus, 10/94) Bu âyeti duyan bir kimsenin, Hz. Peygamber'in kendisine indirilen buyruklar hakkında şüphe duyduğu zannına kapılabilir.⁶⁸

Hasan el-Bennâ, muhkem ve müteşâbih konusuyla ilgili açıklamalara, Bakara sûresinin yedinci âyetinin tefsiri sadedinde yer vermektedir. Bu âyette Cenâb-ı Allah'ın insanlara iki şekilde hitap ettiğini, kimi zaman inanılması ve gereği gibi amel edilmesi noktasında tereddüt içermeyen Muhkem âyetlerle insanlara emir buyurduğunu, bazen de iman etmekle yetinilip hakikatinin Allah'a ve ilimde derinleşmiş ilim erbabına havale edilmesi gereken Müteşâbih âyetlerle onları muhatap kıldığını belirtmektedir. Zira bu âyetin zahirinden anlaşılan da budur. Dolayısıyla Hasan el-Bennâ, bu gibi müteşâbih âyetlerin hakikatleri konusunda mücadele ve münakaşa yolunu tercih edenlerin fitneye kapı aralamak isteyen kimseler olduğunu vurgulamaktadır. İnsanların bu konuda yapacakları en kıymetli işin, bu gibi faydası olmayan tartışmalardan uzak

⁶⁵ el-Mâide 5/64

⁶⁶ "*Sana gelen her iyilik Allah'tandır. Sana gelen her fenalık da kendindendir.*" en-Nisâ 4/79.

⁶⁷ "*Eğer onlara bir iyilik dokunursa: 'Bu Allah'tandır' derler. Şâyet onlara bir kötülük dokunursa: 'Bu sendendir' derler. De ki: 'Hepsi Allah'tandır.'*" en-Nisâ 4/78.

⁶⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sâlih el-Uşeymîn, *Usûlü'n fi't-tefsîr* (Demmâm: Dâru ibnu'l-Cevzi, 2001), 46.

durmaları ve kendilerine faydası olacak ameller için gayret göstermeleri gereğidir.⁶⁹

Hasan el-Bennâ Ayn, (العین) İstiva, (الاستواء) Yed (اليد) gibi Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ilgili âyet ve hadislerin tamamının müteşâbih kabilinden olduğunu ifade etmektedir. Tarih boyunca avam ve havas ehli insanların bu konuda tartıştıklarını, bize düşen görevin ise, bu tarz âyetlere Hz. Peygamberden bizlere geldiği şekliyle inanmak olduğunu ifade etmektedir.⁷⁰

2.6. İsrâiliyyât Karşısında Tutumu

Tefsir ilminin zaafı arasında sayılacak önemli problemlerden biri de isrâiliyyât'tır. Bu nitelikteki bilgilerin çoğunluğu Kur'an'da anlatılan kıssalar bölümünde yer aldığı ve buradan da tefsire sirayet ettiği anlaşılmaktadır. Kur'an'da yer alan bu kıssalar detaylı bir şekilde anlatılmazken Tevrat ve İncil'deki kıssalarda ayrıntı ve detayların bulunduğu göze çarpmaktadır.

Örneğin Tevrat'ta zikredilen Hz. Âdem kıssası aynı zamanda Kur'an'da da birkaç sûrede yer almaktadır. Bunlar içerisinde Âdem kıssasının en uzun şekilde anlatıldığı iki sûreden birinin Bakara diğerinin de A'râf sûresi olduğu görülmektedir. Söz konusu iki sûre incelendiğinde, bu metinlerde cennetin tasviri, Hz. Âdem ve eşinin yaklaşmalarının yasaklandığı ağacın yapısı, hangi hayvan tarafından aldatıldıkları ve cennetten ihraç edilmeleri sonrasında nerede kaldıkları mevzu bahis olmamaktadır. Dolayısıyla bu ve benzeri konularla ilgili aktarılan ayrıntılı bilgilerin Tevrat kaynaklı olduğu anlaşılmaktadır.⁷¹

Öyle anlaşılıyor ki söz konusu bu hususların Kur'an'da detaylandırılmamış olması ve buna mukabil olayların ayrıntılarını öğrenme merakı, âlimlerin dikkatini çektiği ve Kur'an kıssalarında mübhem bırakılmış yahut çok kısa olarak zikredilmiş olan bu ve benzeri hususların detaylarını araştırmaya sevk ettiği görülmektedir. Böylece sahâbeler döneminde başlayan isrâiliyyâtı nakletme hareketi, tâbiun döneminden sonra daha da gelişerek müfessirleri, sahih olup olmadığı konusunda herhangi bir araştırma yapmadan ehl-i kitâb'tan nakilde bulunmaya götürdüğü anlaşılmaktadır.⁷²

⁶⁹ el-Bennâ, "Mecelletü'n-nezîr", 24.

⁷⁰ el-Bennâ, "Mecelletü'n-nezîr", 25.

⁷¹ Kitâbı Mukaddes (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2009) Tekvin. 2:3.

⁷² Demirci, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, 315-316.

Hasan el-Bennâ'nın tefsirinde öne çıkan özelliklerden birisi de kendisinin İsrâiliyyâta olan farklı bakış açısidir. Zira tefsirini yaptığı âyetlerin açıklamasında isrâiliyyât nakillerine yer vermemektedir. Onun bu konudaki hassas duruşu birçok tefsir okuyucusunun dikkatini bu yöne doğru çekmektedir. Tefsirinde isrâiliyyât'a yer vermemesi, isrâiliyyât'a karşı keskin duruşunu açık bir şekilde ifade etmektedir. Hasan el-Bennâ, Müslüman Kardeşler Dergisinin mukaddimesinde yapacağı Kur'an tefsiriyle ilgili bazı bilgiler vermektedir. Tefsir eserinde, geçmişte yaşanmış olaylar ve hikayeler içerisinde sadece âyetle ilişkisi olanları ve âyetteki hükmü destekler nitelikteki rivayetleri zikretmekle yetineceğini beyan etmektedir. Bu nedenle bir okuyucu olarak tefsir eserine bakıldığında kendisinin bu tür nakillerden uzak durduğu ve bütünüyle reddedilmemiş olmasına rağmen isrâiliyyât içerikli rivayetlerden nakil yapmadığı görülmektedir.⁷³

Hasan el-Bennâ'nın tefsirinde isrâiliyyât'a rastlanmaması ya da tefsir metodunda isrâiliyyât'a yer vermemesi bilinçli bir tercih midir? Yoksa bu durum, isrâiliyyât içerikli rivayetlerin çokça zikredildiği âyetleri tefsir etmemiş olmasından mı kaynaklanmaktadır? İlk bakışta böyle bir düşünce akla gelebilir fakat Hasan el-Bennâ'nın tefsir ettiği âyetlerin içerisinde kâinatın var edilişi ve insanın yaratılışını konu edinen âyetlerin olduğu ve Hz. Adem'den başlayarak Hz. İsa'ya kadar uzanan peygamber silsilelerinin bahsedildiği sûrelerin tefsir edildiği görülmektedir. Tâlût ve Câlût bahsi, yerin ve göklerin yaratılışı buna bir örnek teşkil edebilir. Klasik ve çağdaş birçok tefsir eserinde bu mevzularda isrâiliyyât haberlerine yer verilirken el-Bennâ'nın tefsirinde bu haberlere yer verilmediği ve dolayısıyla da bu tereddütlerin gerçeği yansıtmadığı anlaşılmaktadır.⁷⁴

2.7. Selefî Düşünceyi Benimsemesi

Hasan el-Bennâ, Kur'ân âyetlerini yorumlarken ilk olarak âyetlerin ruh'a yansıyan tarafını dikkate almakta ve ruh'a güç katacak yönlere ağırlık vermektedir. Bunu yaparken de kelime kargaşası ya da yapısal ve şekilsel sorunlarla pek fazla vakit kaybetmemektedir. Kur'ân âyetlerini selef âlimlerinin anladığı şekilde yorumlamakta ve aynı minvalde tefsir etmeye çalışmaktadır. Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ilgili selef âlimlerinin yaklaşımlarını tercih etmekte ve yorum yapmaktan kaçınmaktadır.⁷⁵

2.8. İslâm Medeniyetini Örnek Alması

⁷³ Tuleyme, *Nazarâtün fi kitâbillâh*, 55.

⁷⁴ Tuleyme, *Nazarâtün fi kitâbillâh*, 56.

⁷⁵ Cuma Emîn Abdulaziz, *Silsiletün min turâsi'l-imâmi'l-Bennâ* (Mısır: Dâru'd-Da'va, 2005), 59.

Burada kastedilen nokta, Hasan el-Bennâ'nın tefsir metodunda medeniyetleri birbiriyle kıyaslamasıdır. Kur'an'ın tesis etmiş olduğu köklü İslâm medeniyetiyle modern medeniyeti adilane bir yöntemle birbiriyle eşleştirmektedir. Toplumun yararı için Kur'an'ın getirmiş olduğu esasların, insanların kendi elleriyle yaptıkları ve onlara bela ve zarardan başka bir şey getirmeyecek olan sosyal düzenden daha faydalı olduğunu beyan etmektedir. Hasan el-Bennâ'ya göre yaşadığımız şu modern çağın medeniyet anlayışının kötülükten ibaret olduğunu ya da sadece iyilikleri barındırdığını söylememiz mümkün görünmemektedir. Ancak Kur'an için aynı şeyi söylemek imkân dahilinde değildir. Zira Kur'an'ın içerdiği mesajlar sayesinde toplumsal düzenle ilgili neyin doğru ve neyin yanlış olduğunu fark edebildiğimizi ifade etmektedir.⁷⁶

2.9. Âyetlerin Yorumunu Yaşadığı Çağa Uyarlaması

Tefsirinin diğer bir özelliği de âyetlerin nüzûl ortamını dikkate alarak yorumlamakla beraber, âyeti içinde yaşadığı döneme göre tefsir etmesidir. Hasan el-Bennâ âyetleri, vakıâya ve hayatın gerçeklerine kıyaslamadan yüzeysel olarak tefsir etmekle yetinmemektedir. Tefsir ettiği her âyeti yaşadığımız asra uyarlamaya çalışmakta ve günümüz dünyasında bu âyetlerin nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili farklı bir bakış açısı geliştirdiği görülmektedir. Tevbe sûresinde müşriklerin birer pislik olduğu dile getirilmekte ve bu nedenle Mescid-i Harâm'a yaklaşmalarını emredilmektedir.⁷⁷

Hasan el-Bennâ, ilgili âyette müşriklerin pislik oluşundan bahsettikten sonra bunun fiziksel boyutunun mu yoksa manevi boyutunun mu ele alındığı konusundaki ihtilafları nakletmekte ve bu iki görüş arasında âlimlerin manevî boyutu tercih ettiğini ifade etmektedir. Bunun yanı sıra onların bu özelliğe sahip olmasını tarihsel bir durum olarak görmemekte ve bunun kıyamete kadar devam edeceğini belirtmektedir. Bu hususa değindikten sonra şu sonuca varmaktadır: Hasan el-Bennâ müşriklerin, İslâm toplumuna ve Müslüman halka karşı sergiledikleri düşmanlıkların devam ettiği ve ülkemizin maddi ve manevi zenginliklerini fütursuzca harcadıkları sürece, müşriklerin birer pislik oldukları gerçeğinin varlığını hissettireceğini ifade etmektedir.⁷⁸

⁷⁶ Abdulaziz, *et-Tefsîr*, 60.

⁷⁷ et-Tevbe, 9/28

⁷⁸ el-Bennâ, "Mecelletü'n-nezîr", 32; Tuleyme, *Nazarâtün fi kitâbillâh*, 56.

Tevbe sûresinin 111. âyetinde Allah, müminlerden canlarını ve mallarını satın aldığını ve buna karşılık onlara cenneti vereceğini müjdelemektedir. Âyetin devamında da müminlerden Allah yolunda savaşmış şehid edilenlere büyük mükâfatlar verileceği dile getirilmektedir.⁷⁹ Hasan el-Bennâ'ya göre Cenab-ı Allah bu âyette Müslümanlara seslenerek görünürde sahibi oldukları bedenlerin gerçekte Allah'a ait olduğunu onlara hatırlatmaktadır. Allah ile yaptıkları alışverişin gereğini yerine getirmedikleri ve bu emaneti gerçek sahibine teslim etmedikleri sürece Müslümanların izzet ve şerefe nail olmaları, iman ve tebliğ vazifesini kemale erdirmeleri imkân dâhilinde olmayacaktır. Müslümanlar hoşnut olsalar da olmasalar da bu emanetin sahibine gideceği muhakkaktır. Zira Allah "Her nerede olursanız olun ölüm mutlaka size ulaşır; sarp ve sağlam kalelerde olsanız bile!"⁸⁰ buyurmaktadır. Hasan el-Bennâ, bir kimsenin yaşamının sona ermesi takdir edilmişse o insanın evde oturup tehlikelerden uzak durmasının ölümün gerçekleşmesine engel olamayacağını belirtmektedir. Şayet ölüm takdir edilmemişse savaşın ön saflarında bulunmakla hiç kimsenin insanın hayatına son veremeyeceğini zikretmektedir. Hal böyleyken Müslümanın neden cihad etmekten uzak durup evinde oturmayı tercih ettiğini sorgulamaktadır?⁸¹

Buradan hareketle Hasan el-Bennâ, yaşadığı dönemi dikkate alarak âyetin tefsirini bu minvalde yapmaya çalışmaktadır. Allah'ın bu yüce mükafatını önemsemeyip insanların vereceği ödüllere razı olan insanların, yaptıkları bu tercihte hata ettiklerini vurgulamaktadır.

Mussolini, Hitler ve Stalin'in kendi halklarına sundukları ödülün Allah'ın vereceği ödülün daha değerli olmadığını hatırlatmakta ve günümüzde güçlünün yanında yer alıp onlarla beraber hareket edenleri bu kimselerle kıyaslamaktadır. Mussoli'nin kendi halkına Trablus'un faydasız bir toprak parçasını veya Habeşistan'ın ot bitmez düz ovalarını vadettiğini, Hitlerin, Nazi askerlerine Kamerun devleti ve topraklarındaki altınları veya ormanlarıyla beraber Doğu Afrika ülkelerini vadettiğini, Stalin'in ise, Bolşeviklere Endülüs'teki (İspanya) kırmızı sarayları vadettiğini fakat Allah'ın Müslümanlar'a içinde ebedi kalacakları cenneti vadettiğini hatırlatmaktadır.⁸²

⁷⁹ et-Tevbe, 9/111

⁸⁰ en-Nisâ, 4/78

⁸¹ Hasan el-Bennâ, "Cerîdetü'l-İhvâni'l-Müslimîn", *Kahire* 26 (1936), 22.

⁸² el-Bennâ, "Cerîdetü'l-İhvâni'l-Müslimîn", 1936, 23.

Yaşadığı dönemde gerçekleşmiş hâdiselere değinen Hasan el-Bennâ, âyetin içeriğini günümüz insanların daha kolay anlayabilecekleri bir şekilde yorumlamaya çalışmaktadır. Yaşadığı dönemdeki Müslümanlara seslenip bu saydığımız geçici ve aldatici dünya nimetleriyle, Allah'ın, (c.c.) İslâm orduları için hazırlamış olduğu ve genişliği yer ile gökler arası olan, meyveleri ve gölgesi ebedi olan cennet nimetlerinin birbiriyle kıyaslanamayacağını ifade etmektedir.⁸³

2.10. Kıraatlere Önem Vermesi

Kur'an'ın farklı kıraatler üzere okunmasına izin verilmesinin birçok hikmete mebni olduğu ifade edilmektedir.⁸⁴ Dolayısıyla Hasan el-Bennâ'nın kendi tefsirinde âyetlerdeki farklı kıraat okunuşlarını dikkate aldığı ve ilgili âyetlerde bunu zikrettiği görülmektedir. er-Ra'd sûresinde Cenab-ı Allah'ın yeryüzünü döşediği, oturaklı dağlar yaratıp ırmaklar akıttığı, meyvelerden çiftler çiftler yarattığı ve geceyi gündüzün üzerine örttüğü dile getirilmektedir.⁸⁵

Hasan el-Bennâ ilgili âyeti yorumladıktan sonra âyetteki farklı kıraat tarzlarına işaret etmektedir.⁸⁶ Kıraat İmamlarından Hamza, Kisâi, Yakûb ve Ebû Bekir'in, âyetteki (يَغْشَى) kelimesini Ğayn harfinin fetha'sı ve Şin harfinin şeddesiyle (يُغْشَى) şeklinde okuduklarını beyan etmektedir. Geri kalan kıraat imamlarının da (يُغْشَى) şeklinde tahfif ile okuduklarını belirtmektedir.⁸⁷

er-Ra'd sûresinde geçen başka bir âyette de Allah'ın yeryüzünde birbirine komşu kıtalar yarattığı, üzüm bağları, ekinler ve hurma ağaçlarını var ettiğinden bahsetmektedir.⁸⁸

⁸³ el-Bennâ, "Cerîdetü'l-İhvâni'l-Müslimîn", 1936, 24.

⁸⁴ İsmail Karaçam, *Kıraat ilminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1996), 120; Osman Sa'id ed-Dânî, *et-Teyşir fi'l-kıraâti's-seb'â* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984), 98; Yusuf Karadâvî, *Kur'ân'ı Anlamada Yöntem*, çev. Mehmet Nurullah Aktaş (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2015), 52.

⁸⁵ er-Ra'd 13/3

⁸⁶ Âyetin tam metni şöyledir: وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا رُوحَيْنِ اثْنَيْنِ وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا رُوحَيْنِ اثْنَيْنِ Bkz; er-Ra'd 13/3

⁸⁷ Bkz; Muhammed İbnü'l-Cezerî, en-Neşru fi'l-Kıraâti'l-'Aşr (Beyrut: el-Matba'atü't-ticâriyyeti'l-kübrâ, 2009), 2/297.

⁸⁸ er-Ra'd 13/4

Hasan el-Bennâ, konuyla ilgili İbn Kesîr, Ebû Amr ve Hafs'ın er-Ra'd sûresindeki âyette⁸⁹ geçen (زُرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنَوَانٌ وَغَيْرُ صِنَوَانٍ) şu dört kelimeyi ref' ile okuyup جناتٌ kelimesine atf yaptıklarını ifade etmektedir. Diğer kıraat imamlarının ise bu dört kelimeyi cer ile okuyup على أعنابٍ kelimesine atf yaptıklarını hatırlatmaktadır. Hakeza Mücâhid ve Sülemî'nin صُنَوَانٌ kelimesindeki ص harfini zamme ile okurken, diğer imamların kesre ile okuduklarını belirtmektedir.⁹⁰

Görüldüğü üzere Hasan el-Bennâ, âyetin farklı kıraat tarzlarına değinmekle yetinmemekte ve bu farklılıkların kaynağı konumunda olan rivayetlere de yer vermektedir. Bunun yanı sıra kıraat farklılığından kaynaklanan anlam farklılığına da işaret etmektedir.

2.11. Sûre Adlarında ve Âyetlerde Yer Alan Hikmetlere Yer Vermesi

Hasan el-Bennâ, sûre adlarının gayesiz ve hedefsiz konulmadığını, tam aksine bu isimlendirmede de bir hikmetin veya hikmetlerin var olduğu görüşünü benimsemektedir. Örneğin el-Bennâ, Müfessirlerin büyük bir çoğunluğunun, Bakara sûresinin bu isimle adlandırılmasının sebebinin, sûre içerisinde birçok yerde Arapçada inek anlamına gelen Bakara'dan bahsedilmesi şeklinde yorumladıklarını ifade etmektedir. Ancak, bu isimlerdeki asıl hikmetin, bahsedilenlerden çok daha öte ve daha derin manalar içerdiğini savunmaktadır. Hasan el-Bennâ'ya göre bu isimlendirmedeki asıl gayenin, insanların kalbinde yer eden Bakara'nın (ineğin) kutsallık inancının ve Allah'a ibadete eş değer kabul edilmiş itikadının yıkılması ve ortadan kaldırılmasıdır. Başta Kur'an olmak üzere bütün dinlerin gönderiliş amacı, insanların kalplerini ve bedenlerini Allah'a yönlendirmeyi başarmak, Allah'ın birliğini ikrar etmek ve zatına yakışmayan birtakım yakıştırmalardan onu tenzih etmektir.⁹¹

İnsanların kendisini yücelttiği ve hatta ibadet edilir konuma getirdiği bir hayvan olarak Bakara, tarih boyunca hep adından söz ettirmiştir. Eski tarihçiler bizlere Mısır halkının Bakara'yı nasıl yüceltiklerini ve hatta onlara nasıl ibadet ettiklerini nakletmektedir. Bakara'ya yapılan bu abartılı tazim ritüelinin daha sonra İsrâiloğullarına geçtiği görülmektedir. Kendi

⁸⁹ Âyetin tam metni şöyledir: وَفِي الْأَرْضِ قَطْعٌ مُّتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزُرْعٌ وَنَخِيلٌ وَصِنَوَانٌ وَغَيْرُ صِنَوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَاءٍ وَفِي الْأَرْضِ قَطْعٌ مُّتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزُرْعٌ وَنَخِيلٌ وَصِنَوَانٌ وَغَيْرُ صِنَوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَاءٍ وَفِي الْأَرْضِ قَطْعٌ مُّتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزُرْعٌ وَنَخِيلٌ وَصِنَوَانٌ وَغَيْرُ صِنَوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَاءٍ Bkz: er-Ra'd 13/4

⁹⁰ Bkz: İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, 2/297.

⁹¹ Hasan el-Bennâ, "Mecelletü'ş-şihâb", Kahire 3 (1948), 28.

ırklarından olup onlara gönderilen bunca Peygambere ve İlâhî kitaplara rağmen bu âdetin giderek yaygınlaştığı, Âsurlular, Bâbilliler, İranlılar ve Hintliler başta olmak üzere Asya kıtasının büyük bir kısmına yayıldığı anlaşılmaktadır. Günümüzde de Hindistan gibi Bakara'ya ibadet edilen yerler halen mevcuttur.⁹² Bu olumsuz tablonun bununla sınırlı kalmadığı ve Arap yarımadasına da sıçradığı müşâhede edilmektedir. Araplar arasında da "Sâibe", "Bahîra", "Vasîle" ve "Hâm" adlarında ilahlaştırılmış bazı hayvan çeşitlerinin ortaya çıktığı bilinmektedir. Hasan el-Bennâ bu bozuk inancın varlığını sürdürdüğünü ve etki alanının bazı İslâm toplumlarına kadar uzandığını belirtmektedir. Zira yakın tarihlerde Mısır'ın bazı bölgelerinde "Efendi Buzağı"⁹³ adındaki hayvana ibadet edildiğini aktarmaktadır.⁹⁴

Hasan el- Bennâ, dile getirilen sebeplerden ötürü bu itikatla savaşılmaması ve ortadan kaldırılması gerektiğini düşünmektedir. Dolayısıyla, Kur'an'ın en uzun sûresinin bu adla adlandırılmasını, bu yüce hedefle ilişkilendirmektedir. Ayrıca sûre içerisinde bahsi geçen ve buzağıya ibadet edip onu takdis edenlerden, buzağıyı kendi elleriyle kesmelerini istemesi de bu hikmeti açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Sûre isimlerindeki hikmeti açıklamakla yetinmeyen Hasan el-Bennâ, âyetlerde var olan hikmetlere de değinmektedir. Tевbe sûresinde zikredilen ve Huneyn savaşını konu edinen âyetler bu hususa örnek gösterilebilir. Zira âyette müminlerin çokluklarına güvendikleri ancak bunun onlara fayda sağlamadığı ve bu nedenle savaş meydanından geri kaçtıkları belirtilmektedir.⁹⁵

Hasan el-Bennâ, Huneyn savaşında birçok hikmetin bariz bir şekilde tecelli ettiğini ifade etmektedir. Bu hikmetlerden birinin "ilâhî ikaz" olduğunu vurgulayan Hasan el-Bennâ konuya şöyle açıklık getirmektedir. İslâm ordularının Müşriklerin komuta merkezi olan Mekke'ye muzaffer olarak girmesi sonrasında bazı kimselerin, Müslümanların elde ettiği bu zaferin çoğunluk ve güç sahibi olmalarından kaynaklandığı düşüncesine kapıldıklarını dile getirmektedir. Bu sebeple Cenâb-ı Allah'ın kullarını doğru yola yönlendirmek istediğini vurgulamaktadır. Çokluğun zaferi elde

⁹² el-Bennâ, "Mecelletü'ş-şihâb", 33.

⁹³ Efendi Buzağı'dan maksat, Mısır'ın Tanta bölgesinde din âlimi olarak tanınan Seyyid Ahmet el- Bedevi için sunulan adak kurbanıdır. Adak olarak sunulan bu kurbanı yaklaşılmaz ve eti yenmezdi. Bkz: Tuleyme, *Nazarâtün fi kitâbillâh*, 456.

⁹⁴ el-Bennâ, "Mecelletü'ş-şihâb", 34.

⁹⁵ et-Tevbe 9/25-26

etmede bir sebep olabileceğine dikkat çeken Hasan el-Bennâ, bunun sürekli gerçekleşemeyeceğini ve neticelerin sadece Allah'ın iradesi dahilinde olduğuna işaret etmektedir. Buradan hareketle Müslümanların sadece ona itimat etmeleri ve ona yönelmeleri gerektiği hakikatini hatırlatmaktadır.

Sonuç

Hasan el-Bennâ'nın, yaşanılabilir bir İslâm anlayışını topluma hâkim kılmak ve İslâm medeniyetini yeniden canlandırmak adına canını, malını, vaktini ve sahip olduğu her şeyi feda etmeyi göze aldığı anlaşılmaktadır. Ancak, uyuşuk, kendi değerlerinin farkında olmayan ve Batı medeniyetinin baskısı altında şekilden şekle giren bir toplumla mücadele etmek zorunda kaldığı görülmektedir. Bu meşakkatli işe "Asrı saadette, vahye susamış insanlar neyle ıslah olmuşsa bugünün gençleri de aynı metotla ıslah olacaktır" şiarıyla yola koyulmuş ve bu gayesini gerçekleştirebilmek için 21 yıllık davet serüvenine ve Kur'an tefsiri çalışmasına başlamıştır.

Hayatı boyunca uğramış olduğu baskılara ve davet çalışmasından vazgeçmesi karşılığında kendisine yapılan tekliflere rağmen "Sağ elimizde Kurân, sol elimizde Sünnet ve önümüzde de Sahâbe uygulaması güneş misali parıldarken bundan vazgeçecek değiliz" diyerek kararlığını gösterdiği bilinmektedir.

Hasan el-Bennâ'nın Kur'an ve tefsir anlayışının çok geniş bir yelpazeye sahip olduğunu söylemek mümkündür. Tefsirini yaptığı Kur'an âyetlerini ilk olarak başka benzer âyetlerle desteklemeye çalışması, yorumlarını olabildiğince hadis ve sahâbe nakilleriyle pekiştirmesi, şüphe ve tereddütten uzak bir anlayışı benimsediğini göstermektedir. Bununla birlikte bütün bir hayatını genç nesillere Kur'an âyetlerinin ruhunu ve gerçek mesajını ulaştırmayı hedeflediği anlaşılmaktadır.

Tefsire konu olan hadis rivayetlerine yaklaşım tarzında mütesâhil davrandığı iddia edilmektedir. Ancak, tefsirinde muteber hadis kaynaklarına dayandırdığı hadisler içerisinde ittifakla zayıf kabul edilen hadislerin bulunmadığı göz ardı edilmemelidir.

Yaşadığı dönem içerisinde bu görevi üstlenmesi gereken ilim erbabının farklı sahalarda vakit geçirmeleri onu bu alanda daha fazla çalışmaya ve fedakârlığa sevk ettiği söylenebilir. "Vakit hayatın ta kendisidir. Yapacağımız görevler bizler için biçilen ömrümüzden daha fazladır." sözüyle her Müslüman bireyin misyonunu tayin ettiği görülmektedir.

Eğitim ve davet metoduyla ilgili âyetlerin yorumunun günümüz dünyasına göre uyarlanması gerçeğini her zaman savunduğu ve bunu tefsir metodunun en önemli özellikleri arasında zikrettiği müşahede edilmektedir. Elimize ulaşan tefsir makalelerinde hurafe ve isrâiliyyât içerikli nakillerden hep uzak durduğu ve sahih senetlerle nakledilen rivâyetlere bağlı kaldığı anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Abdulaziz, Cuma Emîn. *Silsiletün min turâsi'l-imâmi'l-Bennâ*. 2 Cilt. Mısır: Dâru'd-Da'va, 1. Basım, 2005.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. 36 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1998.
- Bennâ, Hasan. "Cerîdetü'l-İhvâni'l-Müslimîn". *Kahire* 8 (1935).
- Bennâ, Hasan. "Cerîdetü'l-İhvâni'l-Müslimîn". *Kahire* 11 (1935).
- Bennâ, Hasan. "Cerîdetü'l-İhvâni'l-Müslimîn". *Kahire* 19 (1935).
- Bennâ, Hasan. "Cerîdetü'l-İhvâni'l-Müslimîn". *Kahire* 26 (1936).
- Bennâ, Hasan. "Cerîdetü'l-menâr". *Dâr'u't-Tıbâ'e ve-n-neşri'l-İslâmî* 35/7 (1940).
- Bennâ, Hasan. "Cerîdetü'ş-şihâb". *Kahire* 11/1 (1947).
- Bennâ, Hasan. "Mecelletü'n-nezîr". *Kahire* 20 (1938).
- Bennâ, Hasan. "Mecelletü'ş-şihâb". *Kahire* 3 (1948).
- Bennâ, Hasan. *Mecmû'atü resâil'i-l İmâm'i-ş şehîd*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kalem, 2. Basım, ts.
- Bennâ, Hasan. *Risâleler*. çev. Mehmet Akbaş - Mehmet Eren. İstanbul: Nida Yayıncılık, 4. Basım, 2016.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *Şu'abü'l-îmân*. 14 Cilt. Hindistan: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Cami'u's-sahîh*. 1 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'r-Risâle, 3. Basım, 2015.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2. Basım, 2009.
- Dânî, Osman Sa'id ed-. *et-Teyşîr fi'l-kıraâti's-seb'â*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1. Basım, 1984.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü ve Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1998.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî. *es-Sünen*. Cidde: Darü'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1998.
- Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî. *Sahîhu İbn Hibbân*. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1984.

- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2. Basım, 1992.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1. Basım, ts.
- İbn Kudâme, Şemsüddîn Abdurrahmân. *el-Muğnî*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru 'âlemü'l-kutub, 2. Basım, 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvînî. *Sünen'u İbn Mâce*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 1. Basım, ts.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*. 1 Cilt. Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1. Basım, 1370.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed. *en-Neşru fi'l-Kıraâti'l-'Aşr*. 3 Cilt. Beyrut: el-Matba'atü't-ticâriyyeti'l-kübrâ, 2009.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn. *Fethu'l-kadîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Karaçam, İsmail. *Kıraat ilminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2. Basım, 1996.
- Karadâvî, Yusuf. *Kur'ân'ı Anlamada Yöntem*. çev. Mehmet Nurullah Aktaş. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- Kayapınar, Durmuş Ali. *Tefsir Usül ve Tarihi*. Konya: Olgunçelik Matbaa Tesisleri, 2. Basım, 2001.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'u't-Turâsi'l-arabî, 2. Basım, 2010.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câm'i li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Küçükağa, Ömer. *Uluslararası Hasan el-Bennâ ve Müslüman Kardeşler Sempozyumu*. 3 Cilt. İstanbul: Artus Basım, 1. Basım, 2012.
- Mustafa, İbrahim. *el-Mu'cemü'l-vasît*. 1 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. *Sünen'ün-Nesâî*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988.

- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir. *Muhtaru's-sihâh*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1995.
- Semerkindî, Muhammed b. İbrahim es-. *Tuhfetü'l-fukahâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1. Basım, 1994.
- Şelbî, Raûf. *Hasan el-Bennâ ve medresetuhu "el-İhvânu'l-müslimûn"*. Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1. Basım, 1978.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebir*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2. Basım, 1984.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1. Basım, 1978.
- Tuleyme, 'İsâm. *Nazarâtün fi kitâbillâh*. Kahire: Dâru't-Tevzî' ve'n-Neşri'l-İslâmî, 1. Basım, 2002.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Tahran: Avend Dâneş li't-tibâ'a ve'n-neşr, 1. Basım, 2005.
- Zerkeşî, Bedreddin b. Muhammed b. Abdullah. *el-Burhan fi 'ulûmi'l- Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, ts.
- 'Useymîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sâlih. *Usûlü'n fi't-tefsîr*. Demmâm: Dâru ibnu'l-Cevzî, 2001.

**Ulûmu'l-Kur'ân Külliyyatı Yazımı Konusunda Süyûti'nin, Bulkîni'nin ve
Kâfiyecî'nin Birbirlerinden Ne Ölçüde Etkilendiklerinin Tespiti**

The Determination of How Suyûti, Bulkinî and Kafiyaci Influenced Each Other on
the Writing of the Ulûmu'l-Qur'an Collection

Fatma YALNIZ

Arş. Gör., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Research Assistant, Hitit University, Faculty of Theology, Department of Tafsir,
Çorum, Turkey

fatmayalniz@hitit.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-3152-7094

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 25 Ağustos / August 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Ocak / January 2022

DOI: 10.53683/gifad.986972

Atıf / Citation: Yalnız, Fatma. "Ulûmu'l-Kur'ân Külliyyatı Yazımı Konusunda Süyûti'nin, Bulkîni'nin ve Kâfiyecî'nin Birbirlerinden Ne Ölçüde Etkilendiklerinin Tespiti /The Determination of How Suyûti, Bulkinî and Kafiyaci Influenced Each Other on the Writing of the Ulûmu'l-Qur'an Collection". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 11/21 (Ocak/January 2022/1): 208-241. DOI: 10.53683/gifad.986972

İntihal: Bu makale, özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyatFakültesi /Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Çalışmamızın konusu Süyûtî'nin (911/1505) *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân'ı ve et-Tahbîr fi İlmi't-Tefsîr'i* yazarken Celaleddin Abdurrahman b. Ömer el-Bulkînî'nin (824/1421) *Mevâki'u'l-Ulûm min Mevakii'n-Nücûm* adlı eserinden ve Kâfiyecî'nin (öl. 879/1474) *et-Teysîr fi İlmi't-Tefsîr* adlı eserlerinden ne ölçüde etkilendiğini tespit etmektir. Çünkü bu eserler Ulûmu'l-Kur'ân edebiyatında yer alan temel eserlerdendir. Hicri dokuzuncu ve hicri onuncu asırlarda yaşamış olan bu müellifler çeşitli ilim dallarında kendilerini geliştirmişler ve ürünler ortaya koymuşlardır. Ortaya koydukları bu eserlerin muhtevası Kur'ân ve tefsire dair ilimlerin belirlenmesi ile usûle yönelik adımların tespiti amaçlarına matuftur. Bu amaç doğrultusunda hareket etmelerinin arka planını ortaya koyabilmek için eserlerin yazarları Bulkînî, Kâfiyecî ve Süyûtî'nin yaşadığı genel tarihi arka plan ve hususi hayatları ortaya konacaktır. Daha sonra müelliflerin yararlandıkları kaynaklar tespit edilerek eserlerinde geçmiş birikimden ne ölçüde yararlandıkları gösterilecektir. Son olarak Süyûtî'nin *Tahbîr'inin ve İtkân'ının*, Bulkînî'nin *Mevâki'u'l-Ulûm min Mevakii'n-Nücûm'unun* ve Kâfiyecî'nin *et-Teysîr fi Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr'inin* benzer-farklı yönleri belirlenerek aralarındaki süreklilik ve etkileşim ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Tefsîr, Kur'ân İlimleri, Tefsîr Usulü Bulkînî, Kâfiyecî, Süyûtî, Etkileşim-süreklilik.*

The Determination of How Suyûtî, Bulkînî and Kafiyacı Influenced Each Other on the Writing of the Ulûmu'l-Qur'an Collection

Abstract

The subject of our study is to determine to what extent Suyûtî was influenced by Jalaladdin Abdurrahman b. Umar al-Bulkînî's (824/1421) *Mawâki'u'l-Ulûm min Mawakii'n-Nujum* and Kâfiyacı's (879/1474) *at-Taysîr fi 'İlmi't-Tafsîr* while he writes *el-İtkân fi Ulûmil-Qur'ân* and *et-Tahbîr fi İlmi't-Tafsîr*. Because these works are among the basic works in Ulûmu'l-Qur'an literature. These authors, who lived in the ninth and tenth centuries of the Islamic calendar, developed themselves and produced products in various branches of science. The content of these works they have produced is aimed at determining the sciences of the Qur'an and tafsîr and determining the steps towards the method. In order to reveal the background of their actions in line with this purpose, the general historical background and private lives of the authors of the works, Bulkînî, Kâfiyacı and Süyûtî, will be revealed. Then, the sources used by the authors will be determined and it will be shown to what extent they have benefited from the past

knowledge in their works. Lastly, there are similar versions of Suyûtî's Tahbîr and Itkân, Bulkînî's Mawâki'u'l-'Ulûm min Mawakii'n-Nujum and Kâfiyajî's at-Taysîr fi Kawâidi 'Ilmi't-Tafsîr by determining their different aspects, the continuity and interaction between them will be revealed.

Keywords: *Tafsîr, Qur'anic Exegesis, Methodology of Qur'an Exegesis, Bulkînî, Kâfiyajî, Suyûtî, Interaction-Continuity.*

Extended Abstract

Ulûmu'l-Qur'an literature gradually accumulated and in time, encyclopaedic works emerged. Among these works, Bulkînî's Mawâki'u'l-'Ulûm, Suyûtî's at-Tahbîr fi 'Ilmi't-Tafsîr and al-Itkan fi Ulûmu'l-Qur'ân are highly similar. appears to be. When we look at the works we have discussed, we are faced with two types of works. The first is the kawaid type works and the Ulûmu'l-Qur'an type works. In addition, although Suyûtî's teacher, Kâfiyajî's Taysîr, deals with some of the subjects of Ulûmu'l-Qur'an, it differs in nature from the works just mentioned. The works in Ulûmu'l-Qur'an literature bring together the material of tafsîr and the history and sciences related to the Qur'an. For this reason, they are encyclopaedic. Although Kâfiyajî's at-Taysîr also touches upon the issues addressed by Ulûmu'l-Qur'an such as muhqam-mutashabih, this work not only conveys information and material, but also explains their position in the interpretation of the Qur'an by processing this information It has been discussed as a guide to the methodology of interpretation.

210

The date of the creation of the works is directly related to the environment in which they were created. The disappearance of the scientific accumulation that emerged as a result of the Mongol invasion and the Crusades, in order to ensure scientific recovery, led to the writing of a corpus that conveys information about the Qur'an and tafsîr, and in this way the works of Bulkînî and Suyûtî emerged. In addition, it was popular to combine the previously written information with additional explanations, as the period of the Mamluks, which ruled during the time of Bulkînî and Suyûtî, was an annotation and annotation period. On the other hand, another result of the Mongol invasion and the Crusades can be shown as the desire to create unity by eliminating the multitude that caused such turmoil. In this direction, it is seen that Kâfiyajî's at-Taysîr tried to develop a method of interpreting the Qur'an by using language and logic as a tool.

The works of Ulûmu'l-Qur'an were written by making use of the narrations that convey information, and therefore, mostly from the hadith

books. In the work of Kawaid Kâfiyajî, on the other hand, although the hadith books were used, the information here was not contented with, he worked on how to use the transferred information in the interpretation of the Qur'an and revealed a methodology. It has benefited from a limited source other than hadith books, which shows that Taysîr is an original work and wants to reveal a methodology for interpreting the Qur'an. Among the common themes contained in Mawâki'u'l-Ulûm, Tahbîr and Itkan are Makki and Madanî, expeditionary and hadarî, laylî and nahari, sayfî and shitaî, firashi, asbâb-ı nuzul, before mâ nazala, ahir uma nazala, mutawatir, ahad, shazz, ruvat ve husffaz, foundation and ibtida, production, madd, tahfif-i hamza, idghâm, garîb, muarrab, istiâre, tashbih, âmmu'l-mubkî ala ummihi, âmmu'l-mahsûs bil-husus, ma hassa fihi al-Kitabu as-Sunnata and ma hassat fihi as-Sunnatu al-Kitaba, Mujmal and Mubayyan, Mutlak and Mukayyad, Nasikh and Mansukh al-ma'lumu'l-muddat, fasil and wasil, ijaz and itnab, al-asma wa'l-kuna wa'l-alkab, and lastly, there is the subject of mubhamat. The mentioned subjects are not only similar in name, but also the information and narrations in their contents are similar to each other. Especially in the works of Bulkînî and Suyuti, there is a great deal of similarity in terms of both subject and content. In Kâfiyajî's work called at-Taysîr, there are subjects such as muhqam-mutashabih, adabu'l-mufassir, but the mentioned topics are limited in number and Kâfiyajî's work is more methodological in content.

It is seen that all the subjects in Mawaki'u'l-Ulum are found in both Tahbîr and Itkan. It is seen that Tahbîr and Itkan, written by Suyûtî, include original subjects that are independent of each other. The subjects that are included in Tahbîr but not in Itkan can be considered as subjects that Suyûtî does not consider necessary to be included in Itkan. Among them; there are topics named ma urifa history nuzlihi aman wa shahran wa yahman vasatan, manuzila fihi wa lam unzal ala ahadin kabla'n-nabi wa ma unzila minhu ala ba'di'l-anbiya, Tabiyatu't-Tahammul, Musalsal, Taraduf, Ihtibaq, al-Kawlu bi'l-Mu'jab Reconciliation, struggle, translation and employment, metaphor, simile, inspiration and publication, compliment, fawasil and gâyat, adabu'l-Kari wa'l-Mukri, man yukbal commentary and man yuraddu, kitabatu'l-Qur'an, tasmiyatu's-Suwar, tertibu'l-ay wa's-Suwar.

The subjects that are not in Tahbîr but only in Itkan are more. This is due to the fact that Suyûtî added topics after he wrote Tahbîr after seeing various works, possibly including Zarkashî's work. Among the subjects found only in Itkan but not found in Tahbîr and Bulkînî's Mawakiu'l-Ulûm;

there are topics ardî wa samaî, fima nazala mina'l-Qur'ân ala lisani ba'dis-Sahabe, ma taahhara hukmulu an nuzulihi wa ma taahhara nuzuluhi an hukmihi, ma nazala mushayyaan wa ma nazala mufradan, ma unzile minhu ala ba'di'l-anbiya wa ma lam yunazzal mih ala ahadin kabla'n-Nabi, marifatu asmaihî wa asmau suwarihi, adadu suwarihi wa ayatuhu wa kalimatuhu wa hurufuhu, bayanu'l-mawsul lafzan al-mefsul ma'nen, adabu tilawatihî wa talihi, fila waka'a fih bighayri lughati'l-hijaz, fima wakaa fih bighayri lughatil-Arab, marifatu'l-Wujuh wa'n-Nadhair, marifatu maani'ladavati'l-lati yahtacu ilayha al-mufassir, kawaidun muhimmatin yahtaju al-mufassir ila marifatihâ, mukaddamuhu wa muahharuhu, wuwuhu muhatabatihî, hasır wa ihtisas, khabar ve insha, badadiu'l-Kur'ân, fawatihu's-suwar, havatimu's-suwar, 'ijazu'l-Qur'an, al-Ulumu'l-Mustanbata mina'l-Qur'ân, Aqsamu'l-Qur'ân, jadalû'l-Qur'ân Fima wakaa fi'l-Qur'ân mina'l-Esma wa'l-Kuna wa'l-Elkab, al-Ayatu'l-Mutashabihat, Fadhailu'l-Qur'ân, Hawassu'l-Qur'ân, Marsumu'l-hatti wa adabu Kitabatihî, Marifatu Tefsirihî wa Tevilihî wa Bayanu Sharafihî wa'l-Hajati.

Giriş

Bu çalışmada Kur'ân ve tefsire dair ilimlerin toplandığı Ulûmu'l-Kur'ân edebiyatının ve tefsir yapılırken izlenecek kaidelerin ortaya konulmasını sağlayacak tarihi mirası kısaca ele alınacaktır. Süyûtî'nin *Tahbîr'i ve İtkân'ı* ile Bulkinî'nin *Mevâki'u'l-Ulûm'u* Ulûmu'l-Kur'ân'a dair eserler olur iken Süyûtî'nin hocası Kâfiyecî'nin *et-Teyisir fi Kavâidi İlmi't-Tefsir'i* bu eserlerden farklı olarak tefsir yaparken dikkat edilmesi gereken kaidelere odaklanmak bakımından onlardan farklılık arz etmektedir. Bu bağlamda ansiklopedik tarzda ele alınan Bulkinî ve Süyûtî'nin eserlerindeki Ulûmu'l-Kur'ân edebiyatının ve Kâfiyecî'nin yazdığı eserdeki kaidelere yönelik adımların kökenlerine dair izleri bu âlimlerden önceki tarihte görmekteyiz. Onlardan önceki bütün tarihi özetlemek bu makalenin kapsamını aşacak olsa da bu eserlere temel teşkil eden kişilerin eserleri ve tarihi arka plandan bahsedilmelidir ki bu eserlerin temel yapı taşları anlaşılabilir. Ayrıca Bulkinî, Kâfiyecî ve Süyûtî'nin yaşadığı hicri sekizinci ve dokuzuncu asırlardaki olayların eserleri yazmalarındaki etkisi üzerinde durmak eserlerin varoluşunun tarihi arka planını aydınlatacağı için tarihi arka plan üzerinde de kısaca durulacaktır.

1. Bulkinî'ye Kadar Tefsir Usulünün Genel Tarihi Gelişimi

Ulûmu'l-Kur'ân'la ilgili eserler bir anda meydana gelmemiş bilakis içindeki ilimlerle ilgili eserler peyderpey müstakil olarak ele alınmıştır. Zamanla Ulûmu'l-Kur'ân konuları Kur'ân ve tefsire dair ilimlere yönelik

ihtiyaca binaen bir araya getirilmişlerdir. Bu sebeple Ulûmu'l-Kur'ân eserlerinin tarihi düşünüldüğünde müstakil Ulûmu'l-Kur'ân eserlerinin tedvini öncesinde ilk olarak bu ilimlerin teker teker ele alınması şeklinde bir yapılanma ve ikinci olarak da bu ilimlerin birkaçının veya daha fazlasının bir araya getirilerek kapsamlı Ulûmu'l-Kur'ân eserlerinin yazımı şeklinde iki dönem söz konusudur.

Ulûmu'l-Kur'ân'ın tedvini öncesi ve sonrası tarihe bakacak olursak; tedvin öncesi dönem Hz. Peygamber, sahabe ve tabiin dönemini kapsamaktadır. Hz. Peygamber döneminde nüzul sebeplerinin de içinde bulunduğu Ulûmu'l-Kur'ân ismi konulmaksızın bilinmekte olup; sahabe döneminde ise bu ilimler rivayet aracılığıyla aktarılmaktaydı.¹ Sonraki dönemde Ebu Esved ed-Duelî(69-688), Ziyad b. Ebih(53/673), Haccac b. Yusuf es-Sakafi(95/714) irap, noktalama gibi Arap diline yönelik çalışmalar ortaya koymuştur.²

Bu süreçten sonra ise Ulûmu'l-Kur'ân içinde yer alan ilimler hakkında müstakil eserlerin yazıldığı zirve döneme ulaşıldığını görüyoruz. Hicri üçüncü asırda garibu'l-Kur'ân, ahkamu'l-Kur'ân, nasih-mensuh, irabu'l-Kur'ân, müteşabihu'l-Kur'ân, fedailu'l-Kur'ân, müşkilu'l-Kur'ân gibi konular hakkında müstakil eserler yazılması da bunu göstermektedir. Ulûmu'l-Kur'ân'a dair müstakil eserlerin yazılmasına hazırlık denilebilecek *özel bilgi alanı* olarak tarif edilen dönem³ ise tabiin döneminden sonra kaleme alınmış eserlerin bulunduğu zamanı ifade etmektedir. Ulûmu'l-Kur'ânın içinde yer alan ilimlere dair ilk müstakil eserler arasında Ferra'nın(207/822) *Meâni'l-Kur'ân'ı*, Ebu Ubeyde'nin(209/824?) *Mecâzu'l-Kur'ân'ı* bulunmaktadır. Tabiin döneminin sonuna gelindiğinde artık yavaş yavaş

¹ Ahmet Nedim Serinsu, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzul'ün Rolü", *Kur'an ve Bağlam* (İstanbul: Şule Yayınları, 2018), 33-35. Ayrıca bk. Hz. Peygamber zamanında Kur'ânın vahyedilişi, vahyin geliş şekilleri, vahyin yazılması, sebebi nüzul gibi hususları açıklaması hakkında geniş bilgi için bk. İbn Teymiyye, *Mukaddime* (Beyrut: Daru'l-Kur'ân'ı'l-Kerim, 1971), 9-10; Zehebi, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn* (Kahire: Daru'l-Hadis, 1976), I/5-46; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr yay. 1996), I/41-68. Sahabe dönemindeki Ulûmu'l-Kur'ân hareketleri için bk. Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Daru'l-Hadis, 1948), I/202-211; Hz. Peygamber ve sahabe ve tabiin dönemlerinde Ulûmu'l-Kur'âna dair eser verildiği söylenmekle birlikte bunlar günümüze ulaşmamıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Fuad Sezgin, *Tarihu't-Turasi'l-Arabi*, çev. Mahmud Fehmi Hicazi (Riyad: İdaretu's-Sekafe ve'n-Neşr bi Cami'ati'l-İmam Muhammed b. Süüd el-İslamiyye, 1983), I/22, 63.

² İbn Hallikan, *Vefeyatu'l-A'yân* (Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısıriyye, 1948), II/216-217.

³ Serinsu, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzul'ün Rolü", 37.

Ulûmu'l-Kur'ân rivayetleri hadis eserlerinde yer almaya başlamıştır.⁴ Bu dönemden sonra Ulûmu'l-Kur'ân hakkında derli toplu yazılan ve günümüze ulaşan, Kur'ân ilimlerini toplu olarak bir araya getiren ilk eser ise Abdullah b. Vehb'in (197/813) *el-Cami* diye adlandırdığı ve bir cildini Ulûmu'l-Kur'âna ilgili rivayetlere ayırdığı üç ciltlik eseridir.⁵

Öte yandan *Ulûmu'l-Kur'ân* ifadesinin ilk olarak ne zaman kullanıldığı ve literatüre ne zaman girdiği hakkında ihtilaf bulunmaktadır. Hicri dördüncü asrın başlarında bu kavramın literatüre girdiğini ifade edenler olduğu gibi⁶ beşinci asırda yahut hicri altıncı asrın sonu ile yedinci asrın başında girdiğini söyleyenler de bulunmaktadır.⁷ Genel kanaat ise kavram olarak hicri dördüncü asrın başlarında İbnu'l-Merzüban'ın(309/921) *el-Havi fi Ulûmi'l-Kur'ân*'ı ile Ulûmu'l-Kur'ân kavramı ıstılahi olarak ilk defa kullanılmış olmakla birlikte, literatürü kapsayıcı nitelikte olan ilk eser hicri altıncı asırda kaleme alınan Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzi'nin (597/1201) *Fununu'l-Efñan fi Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eseridir.⁸

Süyûtî Ulûmu'l-Kur'ân konusunda tedvin edilen eski eserlere baktığında hadis ilimlerindeki gibi tasnif edilmiş detaylı esere ulaşmadığı için *Tahbîr*'i ve *İtkân*'ı kaleme almıştır. Bu eski eserler arasında yer alan *hocaların hocası* diye tavsif ettiği kendi hocası Kâfiyecî'nin eserinin sadece üç bölümden oluşan kısıtlı bir eser olduğunu fark etmiştir. Süyûtî'nin *İtkân*'ının

⁴ Tabii ve sonrası döneminde kaleme alınan müstakil Kur'ân ilimleri hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Muhammed Abdulazim Zürkani, *Menahilu'l-İrfan fi Ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2004), 35-38.

⁵ Abdullah b. Vehb'in *el-Cami* adlı eseri, *el-Cami li Ulûmi'l-Kur'ân* şeklinde bir cilt ve *el-Cami li Tefsiri'l-Kur'ân* şeklinde iki cilt, toplamda üç cilt şeklinde Miklos Murayni tarafından tahkik edilmiştir. Kitabın orijinal ismi *el-Cami olup li Ulûmi'l-Kur'ân* ve *li Tefsiri'l-Kur'ân* ibarelerinin muhakkik tarafından eklendiği anlaşılmaktadır. Zaten o devirde Ulûmu'l-Kur'ân ibaresinin kullanılması da söz konusu değildir. Ulûmu'l-Kur'ân ifadesinin tarihî sürecinin ayrıntıları için bk. Hekim Tay, Tarihî Süreçte Ulûmu'l-Kur'ân Kavramının Teşekkülü, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(1), (2019), 134-135. Abdullah b. Vehb'in *el-Cami* adlı eserinin baskısı için bk. Abdullah b. Vehb b. Müslim Ebu Muhammed el-Mısri, *el-Camia Tefsira'l-Kur'ân*, thk. Miklos Murayni (Almanya: Camiati Bun, 2003); Abdullah b. Vehb b. Müslim Ebu Muhammed el-Mısri, *el-Cami Ulûme'l-Kur'ân*, thk. Miklos Murayni (Almanya: Camiati Bûn, 2003).

⁶ Bu düşünce Muhammed b. Halef b. el-Merzeban'ın (309/921) *el-Havi fi Ulûmil'-Kur'ân*'ı en eski Ulûmu'l-Kur'ân ismini taşıma niteliğine sahip olmasına yöneliktir. Ayrıntılı bilgi için bk. Subhi Salih, *Mebahis fi UlûmilKur'ân* (İstanbul: Dersaadet, ts), 124; Süleyman Karacelil, *Tefsir Usulünün Yapısı ve İşlevi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 117-121.

⁷ Ali b. İbrahim b. el-Hufî'nin (430/1038) *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*'ını en eski eser sayan kişi Zerkani'dir. Zerkani Muhammed b. Abdulazim, *Menahilu'l-İrfan* (Kahire: Darulhadis, 2001) I/32.

⁸ Sümeyye Sevinç, *İbn'l-Cevzi'nin Fununu'l-Efñan adlı eserinin Tefsir Usulü açısından Değeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 32-33.

girişinde verdiği bilgilere göre kendisi de Bulkînî gibi, tefsir ilimlerinin hadis ilimleri gibi tafsilatlandırılmaması sebebiyle, tefsire dayanak teşkil eden Kur'an ilimlerini ansiklopedik şekilde sunmak istemesi nedeniyle eserini kaleme almıştır.⁹ Yine Süyûtî'nin kendi hocası ve *kadıların kadısı* diye tarif ettiği Bulkînî'nin (805/1403) kardeşi Celeddin el-Bulkînî'nin *Mevâki'u'l-Ulûm fi Mevakii'n-Nücum*'unu kapsamlı bir eser olarak gördüğünü, fakat ondaki eksiklikleri tamamlayarak, onu daha düzenli hale getirerek ve ilavelerde bulunarak *et-Tahbîr fi Ulûmi't-Tefsir* adlı eserini 872 yılında kaleme aldığını ifade etmektedir.¹⁰ Bu sebeple *et-Tahbîr Mevkiu'l-Ulûm'dan* büyük ölçüde istifade eden hatta oradaki ibarelerin ekserisini ihtiva eden bir kitaptır. Fakat Süyûtî *Tahbîr'i Mevâki'u'l-Ulûm*'un yaklaşık üç katı şeklinde yazmış gerek bölümlerini detaylandırarak gerekse ilave bölümler yazarak hacimli bir eser oluşturmuştur. *Tahbîr'i* yazdıktan sonra Zerkeşî'nin kapsamlı *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eseriyle karşılaşınca ondan daha kapsamlı eseri *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserini kaleme almıştır.¹¹ Süyûtî *İtkân*'ın, Zerkeşî'nin eserinden daha çok istifade edilebilir nitelikte olduğunu, bölümlerini *Burhân'a* göre daha güzel tertip ettiğini düşünmektedir. *Burhân*'daki bazı bölümleri daha detaylandırarak bazı faideler kaideler ve şartlar ilavelerinde bulunarak eserini kaleme almış, ona *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân* ismini vermiştir. "Bu eseri ele alan kişinin Kur'ân ilimleri konusunda mutmain olacağını asla susuzluk çekmeyeceğini" ifade ederek mecazen Kur'ân ilimleri konusunda tatmin olunacak bir eser kaleme aldığını anlatmak istemiştir. *el-İtkân'ı, Mecmeu'l-Bahreyn ve Matlau'l-Bedreyn* adlı rivayet tefsirine mukaddime yaptığını da ifade etmiştir.¹² Öyleyse *İtkân*'ın da Zerkeşî'nin *Burhân*'ının genişletilmiş hali¹³ ve *Tahbîr*'in daha

⁹ Bulkînî, Abdurrahman b. Ömer. *Mevâki'u'l-Ulûm min Mevaki'i'n-Nücum min Nefaisi Kütübi Ulûmi'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Enver Mahmud el-Mursi Hattab (Tanta: Daru's-Sahabe li Türas, 2007, 27-30); Bilal Deliser, "Hicri VIII. Asra Kadar Kur'ân ilimleri, el-Burhân'ın Yazılış Amacı Ve Yöntembilim Oluşturma Çabaları Üzerine", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/9, (2016/5), 17; Abdullah Bayram, "Kur'ân İlimlerinin Gelişim ve Etkileşim Süreçlerinin Zaman ve Mekân Faktörleri Bağlamında Değerlendirilmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40/1, (Haziran 2018), 94.

¹⁰ Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Darulhadis, 2006), I/34.

¹¹ Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali, I/38; Bu konuda detaylı değerlendirmeler için ayrıca bk. İbrahim İmamoglu, *Celeddin es-Suyuti ve Kur'an İlimlerindeki Yeri (el-İtkan Örneği)* (Ankara: İlahiyat yay., 2021), 200-202.

¹² Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali, I/40-41; Ayrıca *Tahbîr ve İtkân*'ın yazılmasına yönelik serüvenin ayrıntıları için bk. Harun Bekiroğlu, *Tefsir Metodolojisi Açısından el-Burhân ve el-İtkân* (Ankara: Araştırma yay., 2013), 119-123.

¹³ Bekiroğlu, *Tefsir Metodolojisi Açısından el-Burhân ve el-İtkân*, 9.

profesyonelleşmiş hali olduğunu söylemek mümkündür. Süyûtî, *Burhân*'da yer alan kırk yedi başlığı görünce *Tahbîr*'de yer alan yüz iki başlık sayısını *İtkân*'da seksen başlığa indirmiştir. Her ne kadar *Tahbîr*'de başlık sayısı fazlaysa da Süyûtî Zerkeşî'den etkilenmesi sebebiyle *Tahbîr*'deki bu dağınık görüntüyü sistemli hale getirmiştir.¹⁴

2- İlim-Ulûm ve Kavâid Kavramlarının Mahiyeti ve Eserlere Tesiri

Bulkinî'nin *Mevâki'u'l-Ulûm min Mevakii'n-Nücum*'unda, Süyûtî'nin *Tahbîr fi ilmi't-Tefsir* ve *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserlerinin başlıklarında geçen "ilim-ulûm" kavramları ile Kâfiyecî'nin *et-Teysîr fi Kavâidi İlmi't-Tefsir*'inde geçen "kavâid" kavramı eserlerin içeriği ve mahiyetiyle ilgili bize ipuçları sunmaktadır. Bu sebeple "ilim-ulûm" ve "kavâid" kavramları incelenirse eserlerin muhtevalarına yönelik temel anlaşılması olacaktır.

"Ulûm" kelimesi "ilim" kelimesinin çoğulu olup anlamak, bilmek anlamlarına gelmektedir.¹⁵ Kur'ân kelimesinin sözlük anlamı ve etimolojik kökeni hakkında ise çeşitli görüşler bulunmakta olup ıstılahi olarak Hz. Peygamber'e vahiy yoluyla Cebrail aracılığıyla indirilen kitap şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁶ Ulûmu'l-Kur'ân terkibine ise *Kur'ân'a dair ilimler* şeklinde anlam verilebilirken bu kavram kitaplarda Kur'ân, Kur'ân tarihi ve tefsire dair ilimlerin bulunduğu eserler şeklinde tarif edilmiştir.¹⁷ Kur'ân ilimleri; Kur'ân'ı anlamaya çalışırken faydalanılacak ilimler hakkında bilgi vermekte, içlerinde yer alan edebî'l-müfessir tarzı bölümler ise tefsir yapılırken müfessirin izleyeceği yola dair tarif vermektedir.

Öte yandan Kâfiyecî'nin yazdığı *et-Teysîr fi kavâidi İlmi't-Tefsir*'inin adından da anlaşılacağı üzere ansiklopedik Ulûmu'l-Kur'ân tarzından farklı

¹⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. İmamoğlu, *Celeleddin es-Suyuti ve Kur'an İlimlerindeki Yeri (el-İtkan Örneği)*, 213, 214, 215.

¹⁵ İbn Düreyd, *Cemharatu'l-Lüğa* (Beyrut: Daru'l- İlm li'l-Melâyin, 1987), I/766, 767; el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâ'il b. Hammâd, *es-Sıhah Tacü'l-Lüğa ve Sıhahü'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafur Attar (Kahire: Daru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1399/1979), IV/1400-1403; İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensarî er-Rüveyfî, *Lisanü'l-'Arab* (Beyrut: Daru's-Sadır, ts.) VII/236-243; el-Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn* (Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 2004), I/533; Âsım Efendi, Ebu'l-Kemal Ahmed, *el-Ukyanusu'l-Besit fi Tercemeti'l-Kâmusi'l-Muhit* (İstanbul: Asitane, ts.), II/809.

¹⁶ Râğıb el-İsfahânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-Kalem, 3. Basım, 2002), 234, 548, 567.

¹⁷ Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rumi, *Usulü't-Tefsir Ve Menahicuhu* (Riyat: Mektebetü't-Tevbe, 1992), 11-12; Halid Abdurrahman el-Akk, *Usulü't-Tefsir ve Kavâiduhu* (Beyrut: Daru'n-Nefais, 1986), 40. Ayrıca Ulûmu'l-Kur'ân ve usulu't-tefsir kavramlarının ayrıntıları için bk. Salih Gedük, "Ulûmu'l-Kur'ân, Usulu't-Tefsir Kavramları ve Tefsirde Usulün İmkanı Meselesi", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 39/2, (Aralık 2015), 208-219.

olarak metodolojik niteliğe sahip olduğu söylenmelidir.¹⁸ *Kavâid* kelimesine baktığımızda; “kaide” kelimesinin çoğulu olduğunu, sözlükte ise “kural, sınır” anlamlarına¹⁹ geldiğini görmekteyiz. *et-Teyisir'in* içinde de Kur'ân'ın tefsirinde yararlanılacak ilimlere değinilmekle birlikte tefsir yapılırken dikkat edilmesi gereken metodolojiye yönelik adımlar bulunduğu görülmektedir. Dolayısıyla Bulkinî'nin ve Süyûtî'nin eserleri Kur'ân ve tefsire dair ilimleri bilgi manzumesi olarak derlediği ansiklopedik bir tarzda eserken, Kâfiyecî'nin eseri ters yönde içinde Kur'ân ilimlerine dair bilgiler bulunmakla birlikte tefsir yapılmasında izlenecek yol ve kaide tarifi yapmak amacıyla telif edilmiş bir eser hüviyetindedir.

Kâfiyecî'den önce yazılmış olan Haris el-Muhasib'inin(243/857) *Fehmu'l-Kur'ân'ı*, Gazali'nin(505/1111) *Kanunu't-Tevil'i*, Ebubekir İbn Arabî'nin (543/1148) *Kanunu't-Tevil fi't-Tefsir'i*, Ragıb el-İsfehani'nin(V/XI. yüzyılın ilk çeyreği) *Mukaddimetu Camii't-Tefsir'i*, Tûfî'nin(716/1316) *el-İksir fi Kavâidi İlmi't-Tefsir'i*, İbn Teymiyye'nin(728/1328) *Mukaddime'si* de tefsir yapılırken dikkat edilmesi gereken metodoloji üzerine durmaktadır.²⁰ Özellikle Kâfiyecî'den önce yazılmış olan Tûfî'nin *el-İksir fi Kavâidi İlmi't-Tefsir'inin* ön sözünde tefsirde izlenecek yolu tarif etmesi tefsire yönelik metodoloji oluşturmak adına adımlar olduğunu teyit etmektedir. Tûfî mukaddimesinde “Kim benim koyduğum usule göre tefsir yazarsa, yazılan son kitap olsa da bu tefsir ilminde yazılmış ilk kitap olur.”²¹ demektedir. Tûfî bu sözleriyle tefsir edebiyatında kendisinden önce bir yöntem dairesinde hareket edilmediğini bu sebeple tefsire dair bir usul ortaya konulması gerektiğini kabul ederek eserini kaleme almıştır. Bu usul takip edildiğinde doğru anlama ulaşılabileceğini kural niteliğindeki iddialı sözlerinden anlaşılmaktadır. Tûfî'nin metodolojik incelemesi bedî', beyan ve meani yani belagat ilimleri üzerinde oluşmuşken, Kâfiyecî'nin kaideleri dil

¹⁸ Kâfiyecî'nin eserinin metodolojiye katkılarının ayrıntısı için bk. İsmail Cerrahoğlu, “Muhyiddin el-Kâfiyecî ve 'et-Teyisir fi Kava'idi ilmi't-Tefsir' Adlı Risalesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X/1, (1962), 130, 131; Mehmet Demirci, *Tefsir Usulünün Felsefesi: et-Teyisir fi Kavâidi İlmi't-Tefsir Örneği, Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları*, ed. Bilal Gökçür, Necdet Yılmaz, Necmettin Gökçür, Ömer Kara, Muhammed Abay, Mustafa Karagöz (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2011), 1/297, 304.

¹⁹ Halid b. Osman Sebt, *Kavâidu't-Tefsir I-II* (yy.: Daru İbn Affan, 1997), 1/22-23; Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rumi, *Usulü't-Tefsir Ve Menahicuhü*, 160-161.

²⁰ Selim Türçan, “Akademik Tefsir Çalışmalarında Alan ve Yöntem Üzerine”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43/0, (2017) 76-77.

²¹ Tûfî Süleyman b. Abdilkavi b. Abdilkerim (v. 710), *el-İksir fi Kavâidi İlmi't-Tefsir*, thk: Muhammed Osman (Lübnan: Daru'l-İlmiyye, 2009), 41.

aracına ek olarak mantık aracından da yararlanmaktadır. Ansiklopedik tarzdaki Ulûmu'l-Kur'ân eserlerinde ağırlıklı olarak Kur'ân ve tefsirle ilgili ilimler bulunmakla birlikte onlarda metodolojiye yönelik sadece edebü'l-müfessir bölümlerinin bulunduğu söylenebilir. Bununla birlikte edebü'l-müfessir bölümünün Zerkeşî'nin *Burhân*'ı ve Süyûtî'nin *Tahbîr*'inde ve *İtkân*'ında bulunmakla birlikte Bulkinî'nin *Mevâki'u'l-Ulûm*'unda göremediğimizi de belirtmeliyiz.

3. Müelliflerin Hayatları ve Eserlerinin Genel Tanıtımı

Bulkinî'nin kadı'l-kudat²² şeklindeki meşhur lakabından anlaşılacağı üzere kadılık yapmış, hatta bu meslek annesinin babası ve kendi babasının kadılık yapması şeklinde kendisine de tevarüs etmiştir. Ayrıca Bulkinî'nin kadılık görevi sebebiyle sürekli fetvalarla vermekle meşgul olması ve seferlere katılması sebebiyle kendisine ulaşan ilimleri yazmaya zaman bulamamıştır. Nitekim kendisi hakkında "Eğer vakti olsaydı büyük âlim olabilirdi" denmiştir.²³ *Mevâki'ul-Ulûm*'un muhtevasının Süyûtî'nin *İtkân*'ına ve Zerkeşî'nin *Burhân*'ına göre az olması da Bulkinî'nin bu yoğunluğundan kaynaklanmış olmalıdır.

Süyûtî'nin hocası Kâfiyecî de genç yaşlardan itibaren ilimle hemhal olmuş, Şam, Kudüs, Kahire gibi uzak bölgelere ilmî seyahatler yapmış, seçkin âlimlerden ilim almıştır. Bu âlimler arasında Osmanlı âlimi Molla Fenari, Hanefi fıkıh âlimi el-Bezzazi²⁴, kadı Bulkinî bulunmaktadır. Öğrencisi Süyûtî onun yanında on dört sene tahsilde bulunmuş, hocasını babası yerine koymuştur. Süyûtî hocası Kâfiyecî hakkında "Bana olan şefkat ve fedakârlığından dolayı ben Kâfiyecî'yi hocam değil babamdan sonra babam bilirdim, aramızda tam bir güven bağı bulunmaktadır" demiştir.²⁵

Kâfiyecî'nin uzmanlık alanları arasında; tefsir, Arap dili ve belağatı, mantık, cedel fıkıh, münazara, tıp edebiyat, kelim ve felsefe bulunmaktadır. Mütehayyiz olduğu bu ilimler onun temel İslam ve fen bilimlerini kuşatacak düzeyde döneminde zirve bir âlim olduğunu göstermektedir. Sadece öğrenmekle kalmamış, ortaya koyduğu eserleri de orijinal nitelikte kendini

²²eş-Şurbeçî, Muhammed Yusuf, *el-İmâm es-Suyûtî ve Cuduhû Fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Dimeşk: Daru'l-Mektebe, 2001), 109.

²³ Şühbe Ebu's-Sıdk Takıyyuddin Ebu Bekr b. Ahmed b. Kadı, *Tabakatu's-Şafiiyye*, thk. Hafız Abdulhalim Han (Haydarâbâd: Matbaatu Meclisi Daireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1920), 4/114; Ebulhayr Şemsuddin Muhammed b. Abdırrahman es-Sehavi, *ed-Dav'u'l-Lami li ehli'l Karni't-Tasi'* (Beyrut: Darulcıl, 1992), 4/111.

²⁴ es-Suyûtî, *Kitabu Bugyetu'l-Vu'ât fi Tabakati'l-Luğaviyyîn ve'l-Luğât* (yy.: Darulfikr, 1979), I/117.

²⁵ eş-Şurbeçî Muhammed Yusuf, *el-İmâm es-Suyûtî Vucuduhu fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 116.

göstermiştir. Tefsire kaideler koymak istediği *et-Teyisir fi Kavâidi İlmi't-Tefsir*'iyle kendisiyle iftihar etmekte tefsir sahasında kendisini hiçbir âlimin geçmediğini savunmaktadır.²⁶

Süyûtî'ye bakacak olursak onun babası da ilim ehli bir insan olup Süyûtî'nin yetişmesi adına uğraş vermiştir.²⁷ Süyûtî sünnete bağlılığı ve selefin yolunu izlemesiyle bilinen bir zattu.²⁸ Süyûtî'nin teliflerine başlaması 866 yılında 17 yaşındayken hocası Bulkîni'nin takriz ettiği *Şerhu'l-İstîâze ve'l-Besmele* eseriyle olmuştur.²⁹ İlim noktasında kendini geliştirmiş ve eserlerini yazmış olsa da ilmi noktada intihal zafiyeti bulunduğu çeşitli âlimler tarafından iddia edilmiştir. Zamanında yaşayan Sehavi de bunlar arasında yer almaktadır. Bu sebeple Süyûtî ile aralarında husumet oluşmuş; Süyûtî Sehâvi'ye *el-Kavi fi'r-Reddi ale's-Sehavi* adlı reddiyesiyle teker teker cevap vermiştir.³⁰

İlmi faaliyetler noktasında araştırma, ders verme ve kitap yazmayı eş zamanlı olarak yürüten Süyûtî yaptığı bu çalışmaları Kur'ân, hadis, fıkıh, edebiyat dâhil olmak üzere pek çok ilim dalında yürütmüştür. Süyûtî kendisinin her konuda naklî-aklî dengeyi sağlayacak şekilde telifler yapabilme kapasite ve birikimine sahip olduğunu belirterek ilimde olan ustalığını ifade etmiştir. Süyûtî'nin yazdığı kitap sayısı konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Kendisi eserinde yaklaşık 300 eser kaleme aldığını ifade etmektedir.³¹ Süyûtî'nin müellefat sayısının çok almasının nedenleri arasında küçük yaşta ilmi eğitim alarak eserler yazması, teliflerini hızlı şekilde ortaya çıkarması, kırk yaşına gelince uzlete girip kendini kitap

²⁶ Kâfiyecî, *et-Teyisir fi Kavâidi İlmi't-Tefsir*, thk. İsmail Cerrahoğlu (Ankara: Neşriyyatu Külliyyeti'l-İlahiyyat Camiatu Ankara, 2. Basım, tsz.), 10-12, 15-16; Süyûtî, *Buğyetu'l-Vuat, fi Tabakati'l-Luğaviyyin ve'n-Nuhât*, thk. Muhammed Ebulfadl İbrahim (Beirut: el-Mektebetu'l-Asriyye 1979), I/118; İsmail Cerrahoğlu, "Muhyiddin el-Kâfiyecî ve 'et-Teyisir fi Kava'idi İlmi't-Tefsir' Adlı Risalesi", 127-132.

²⁷ Celaleddin es-Süyûtî, *Te'yîdü'l-Hakikati'l-Âliyye ve Teşhidu't-Tariki's-Şâzeliyye* (Beirut: Daru'l-kütübi'l-İlmiye, 1971), 21.

²⁸ eş-Şurbecî, *el-İmâm es-Suyûtî*, 81-86.

²⁹ eş-Şurbecî, *el-İmâm es-Suyûtî*, 92-93.

³⁰ Süyûtî'ye yönelik eleştirilerle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Enbiya Yıldırım, "Süyûtî'ye Yöneltilen Suçlamalar, (Sehavi-Süyûtî çekişmesi Bağlamında)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X/2, (2006), 153-156; Recep Aslan, "İmam Süyûtî'ye Muasırları Tarafından Yöneltilen Eleştiriler", *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı (The Criticism Culture and Morality of Tolerance in Islamic Thought(International Symposium))*, ed. Mahsun Aytepe-Teceli Karasu (İstanbul: Ensar neşriyat, 2019), III/458-463.

³¹ Süyûtî, *Buğyetu'l-Vuat, fi Tabakati'l-Luğaviyyin ve'n-Nuhât*, thk. Muhammed Ebulfadl İbrahim, I/3-6.

yazmaya ve ibadete adanması, kendisine yöneltilen tenkitlere cevaplar yazması ve en önemlisi kendisinden önce yazılmış olan eserleri özetlemek yahut onlara ilaveler yapmak suretiyle kapsamlı eserler telif etmesi onun eser sayısının kabarık olmasını sağlamıştır.³²

4. Eserlerin Yazıldığı Tarihi Arka Plan

Bulknî ve Süyûtî'nin kaleme aldığı ansiklopedik Ulûmu'l-Kur'ân eserlerinin ve Kâfiyecî'nin ele aldığı kavâid tarzında yazılan eserin tarihi arka planına baktığımızda müelliflerin hicri sekizinci asırdan onuncu asrın başlarına kadar yaşadıklarını görmekteyiz. Eserler yazıldıkları tarihi ve sosyal ortamın ürünü oldukları için müelliflerin yaşadığı tarihi arka plana bakmak eserleri sağlıklı değerlendirebilmek adına veri sunacaktır.

Hicri yedinci yüzyılda İslam dünyasına gerçekleşen Moğol istilasıyla Hülagu'nun Bağdat'ı harabeye çevirmesiyle kütüphaneler yakılmış ve İslamî ilim mirası yok olma noktasına gelmiştir.³³ Bu ilmî mirası tekrar toparlamak ve sonraki kuşaklara aktarmak isteyen âlimler ilmi tedvin için var güçleriyle çalışmışlardır. Bulknî'nin ve Süyûtî'nin ansiklopedik Ulûmu'l-Kur'ân tarzı eserleri de Kur'ân ilimlerini toplamalarının bir gerekçesi bu olmalıdır. Ayrıca bu eserlerin yazıldığı dönemde hâkim olan Memlükler (h. 647-922) devrinde İslami ilimler alanında orijinal eserlerden ziyade daha önce sistemleşmiş olan ilimlere şerh ve haşiyeler yapılmaya başlanmıştır. Bu sebeple Memlükler zamanında şerh ve ansiklopediler ünlüdür.³⁴ Memlüklerin ilme önem vermiş olması doğudan ve batıdan âlimlerin buraya gelmesini ve pek çok alandaki uzman ilmin burada toplanmasını sağlamış bu alanlarda ansiklopedik eserler yazılması hızlanmıştır.³⁵ Bu tarihi arka plana bakıldığında Ulûmu'l-Kur'ân edebiyatında yazılmış olan *Mevâki'u'l-Ulûm*'un Bulknî'nin ulaşabildiği Kur'ân ilimlerini derlemek adına yazmış olmasını da anlamlı kılmaktadır.

Ansiklopedik tarzda Ulûmu'l-Kur'ân yazan bir diğer müellif Süyûtî'dir. Süyûtî *Tahbîr fi İlmi't-Tefsir* adlı eserini *Mevâki'u'l-Ulûm*'unu gördükten sonra *İtkân*'ı ise *Burhân*'ı görünce *Tahbîr*'in yetersiz olduğunu anlaması sebebiyle genişleterek yazmış olmasını yaşadığı dönemin

³² eş-Şurbecî, *el-İmâm es-Suyûtî*, 178-188.

³³ İbn Kesir, İmaduddin Ebulfida ed-Dimeşki, *el-Bidaye ve'n-Nihaye* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1977) XIII/201-203.

³⁴ H. İbrahim Hasan, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, çev. İsmail Yiğit (İstanbul: Kayhan yayınları, 1986), V/121-125.

³⁵ Salih Yusuf, *Bedruddin el-Ayni ve Eseruhu fi ilmi'l-Hadis* (Beyrut: Daru'l-Besairu'l-İslamiyye, 1987), 15.

hususiyetleriyle doğrudan alakalı olduğunu düşünmekteyiz. Zira Süyûtî'nin yaşadığı zaman dilimi Hülagu'nun Moğol istilasının gerçekleştirdiği yedinci yüzyıldan iki yüzyıl sonrasına denk gelmekte, *Tahbîr*'in ve *İtkân*'ın Moğol savaşı sonrası ilmi toparlanmayı gerçekleştirme adımları olduğunu görmek mümkündür. Nitekim *İtkân*'ın kendi zamanına kadar yazılan Ulûmu'l-Kur'ân tarzı eserlerin en geniş olması da bu amacı gerçekleştirmeye yönelik isteğinin göstergesidir.

Moğol saldırılarının bir diğer sonucu bu saldırılara sebep olan durumları çözümleyerek engellemeye çalışan âlimlerin ortaya çıkmasıdır. Bu düşünürler, İslam Dünyasına yönelik gerçekleşen doğudan Moğol saldırılarının, batıdan Haçlı seferlerinin saldıranlarının gerekçesini siyasi ve itikadi mezhepler arasındaki ayrıklılara ve birliğin oluşmamasına bağlamışlardır. İslam birliğinin gerçekleştirmenin Kur'ân'ı yorumlamada dilin kurallarına dayanılırsa mümkün olacağını düşünenler ortaya çıkmıştır. Nitekim Kâfiyecî'nin *Teyisîr*'i de bu dönemde yazılmış olan eserler arasında Kur'ân'ın anlaşılmasında dili ön plana çıkaran eserlerdendir.

Kâfiyecî çeşitli alanlarda uzman olmakla birlikte *et-Teyisîr* gibi bir eserin kendisinden önce yazanın bulunmadığını düşünmektedir. Muhtemelen o tefsirde kullanılacak dil-mantık şeklindeki alet ilimlerini ve bunların kullanımlarıyla ilgili kaideleri göstermek adına yazılan ilimler babında bunu kastetmiştir. Kâfiyecî'nin dile verdiği ehemmiyet onun İbnü'l-Hâcib'in(646/1249) nahiv alanında yazdığı *el-Kafiye* eseriyle çok hemhal olduğu için *Kâfiyecî* lakabıyla anılmıştır.³⁶ Nahiv ilmine verdiği önem onun *et-Teyisîr*'ini dil üzerine oluşturmasını da sağlamıştır. Dil konusundaki uzmanlığını gösteren bir diğer delil onun Şam'da Zemahşerî'nin *Keşşaf*'ını mütalaa ederek okumalar yapmasıdır.³⁷ Özetle Moğol istilasının ve haçlı seferlerinin hem Bulkîni ve Süyûtî'nin ansikopedik tarzdaki eserlerini hem de Kâfiyecî'nin dil üzere kurguladığı kavâid tarzı *Teyisîr*'ini yazmasını sağlamıştır.

5. Eserlerde Yararlanılan Kaynaklar

İlmî bir kitap yahut akademik bir kitap kaleme alınırken literatür oldukça önemlidir. Bu literatürün hangi kitaplara ağırlık verdiği kitabın

³⁶ Hasan Özer, "Kâfiyecî ve Kitabul-Kur'ân Ferah ve's-Surür fi Beyani'l-Mezahibî'l-Erbea Adlı Eseri, *İslâm Hukuk Araştırmaları Dergisi*, 12, (2008), 277.

³⁷ Sayrafî Ali b. Muhammed el-Cevheri, *İnbau'l-Hesr Bi Ebnai'l-Asr*, thk. Hasan Habeşi (Kahire: Daru'l-Fikr, 1970), 357.

konusuyla doğrudan alakalıdır. Ansiklopedik Ulûmu'l-Kur'ân kitaplarının; Kur'ân'a, Kur'ân ilimlerine ve Kur'ân tarihine dair bilgilerden ve rivayetlerinden oluştuğunu zikretmiştik. Bu bağlamda incelediğimiz *Mevâki'u'l-Ulûm*'un, *Tahbîr*'in ve *İtkân*'ın da ağırlıklı olarak hadis kitaplarına yer verdiğini görmekteyiz. Dolayısıyla bu eserler Kur'ân ilimleriyle ilgili kendilerine ulaşan bilgileri ve rivayetleri bünyesinde toplayarak mevcut manzumeyi derleme mahiyetinde yazılmışlardır.

Mevâki'u'l-Ulûm'un, *Tahbîr*'in ve *İtkân*'ın rivayete ağırlık verdiği için nakil kaynaklarına dayandıklarını görüyoruz. Bu doğrultuda hadiste otorite sayılan sahihayn kabul edilen Buhari ve Müslim'den çokça istifade etmişler, ayrıca kütübü tis'a'ya sahihayn haricinde Ebu Davud'un, Tirmizi'nin, Nesai'nin, İbn Mace'nin ve Darimi'nin *Sünen*'lerinden, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inden, İmam Malik'in *Muvatta*'sından yararlandıkları görülmektedir.

Bulkinî'nin *Mevâki'u'l-Ulûm*'da ve Süyûtî ise *Tahbîr*'de ulaşabildikleri Ulûmu'l-Kur'ân'a dair rivayetlerin kaynaklarından yararlanmışlardır.³⁸ Bu sebeple hadis ilimleri, hadis şerhleri, tabakat kitapları, sika kitaplardan istifade etmişlerdir. Bulkinî'nin aktardığı rivayetlerde kaynak vermesine karşın Süyûtî'nin yer yer o rivayetleri aynı halde aldığı halde bazen de herhangi bir kaynağa yer vermediğini görmekteyiz. Bunun sebebi hacimli olan *Tahbîr*'i daha da genişletmek istememesi olabilir. Mesela *mübhematu'l-Kur'ân* kısmında Tahrim suresinin 4. ayeti hakkında Süyûtî Bulkinî'nin aktardığı rivayeti aynen aktarmış, ancak bu rivayetin kaynağını Bulkinî İbn Abbas'tan rivayet edilen ve sahihi Buhari'de geçen hadis olduğunu göstermişken, Süyûtî'nin *Tahbîr*'inde rivayetin sadece aktararak geçildiğini görmekteyiz.³⁹

İtkân'a baktığımızda ise orada yer alan kaynakların diğer iki ansiklopedik esere göre daha kabank olduğunu görüyoruz. Günümüze ulaşan en kapsamlı Ulûmu'l-Kur'ân ansiklopedisi olması ve yine hacimli olan Zerkeşî'nin *Burhân'ından* alıntılar yapması bunu sağlamıştır. *Tahbîr*'den farklı olarak Süyûtî *İtkân*'da garibu'l-Kur'ân hakkındaki mürsel hadislerden, ulaşabildiği müsnedler dışında ona rivayet sağlayabilecek her türlü hadis

³⁸ Süyûtî'nin *Tahbîr*'de rivayetleri ele alırken oluşturduğu hiyerarşik delil sıralamasının ayrıntıları için bk. Halil Deniz, *İmam Süyûtî'nin "et-Tahbîr fi İlmî't-Tefsîr" Adlı Eserinin Ulûmu'l-Kur'ân Açısından İncelenmesi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 87.

³⁹ Bulkinî, *Mevâki'ul-Ulûm*, thk. Enver Mahmud el-Mursi Hattab, 177; Süyûtî, *et-Tahbîr fi İlmî't-Tefsîr*, thk. Doktor Fethi Abdulkadir Ferid (Riyad: Daru'l-Ulûm, 1982), 405.

kitabından yararlanmıştır. *Emsalu'l-hadisten*, ahâd ve mesanî kitaplarından yararlanmıştır.

Bulkinî'nin kendisinden önce yazılmış olan ansiklopedik Ulûmu'l-Kur'ân kitabında yararlandığı kaynaklar arasında *Fununu'l-Efnan* yer almazken, İbnu'l-Cevzi'nin *Zadu'l-Mesir Fi İlmi't-Tefsir*'ine ulaştığı görülmektedir.⁴⁰ *Zadu'l-Mesir'in* o dönemde daha yaygın ve ulaşılabilir eser olması muhtemeldir. Bununla birlikte kıraat, mecazu'l-Kur'ân,⁴¹ meanî'l-Kur'ân,⁴² ahkamul-Kur'ân gibi Kur'ân ilimlerine dair müstakil konu başlıklarıyla ilgili kitaplardan yararlandığını görmekteyiz. Buna ek olarak müfessirlerin tefsirlerinden yararlandığını bu tefsirlerin ekserisinin dirayet tefsiri olduğunu bununla birlikte⁴³ Taberi'nin *Cami'u'l-Beyân*⁴⁴ ve Begavi'nin *Me'âlimu't-Tenzil*'inden⁴⁵ de rivayet olarak yararlandığını görmekteyiz.⁴⁶ Süyûtî'nin *Tahbîr*'de hocası Bulkinî gibi *Fununu'l-Efnân*'dan alıntı yapmazken *İtkân*'da alıntı yapmış olması⁴⁷ *Tahbîr*'i yazdıktan sonraki süreçte *Fununu'l-Efnan'a* ulaşabildiğini göstermektedir. Ancak Zerkeşî'nin *Burhân'ında* *Fununu'l-Efnan*'dan yararlandığına dair bir kanıt ulaşılamadığımız için Süyûtî'nin *Burhân*'dan hareketle *Fununu'l-Efnan'a* ulaştığını söylememiz mümkün görünmemektedir. Bunun dışında Süyûtî *Tahbîr*'de müstakil Kur'ân ilimleri konularından nasih-mensuh, müteşabihul-Kur'ân, garibul-Kur'ân, müşkilul-Kur'ân gibi kitaplardan

⁴⁰ Bulkinî, *Mevâki'ul-Ulûm*, thk. Enver Mahmud el-Mursi Hattab, 135.

⁴¹ Mecazu'l-Kur'ân örnekleri için bk. Bulkinî, *Mevâki'ul-Ulûm*, thk. Enver Mahmud el-Mursi Hattab, 100, 101, 105, 109, 110, 126.

⁴² Meanî'l-Kur'ân örnekleri için bk. Bulkinî, *Mevâki'ul-Ulûm*, thk. Enver Mahmud el-Mursi Hattab, 113, 122,

⁴³ İbn Atıyye Muharreru'l-Veciz örneği için bk. Bulkinî, *Mevâki'ul-Ulûm*, thk. Enver Mahmud el-Mursi Hattab, 116, 153; Mâverdi örneği için bk. Bulkinî, *Mevâki'ul-Ulûm*, 13.

⁴⁴ Kurtubî'nin *Ahkanu'l-Kur'ân*'ından yararlandığı örnekler için bk. Bulkinî, *Mevâki'ul-Ulûm*, thk. Enver Mahmud el-Mursi Hattab, 34 *Keşşaf* örnekleri için bk. Bulkinî, *Mevâki'ul-Ulûm*, thk. Enver Mahmud el-Mursi Hattab, 154, 159, 169 Fahreddin Razi'nin *Mefatihul-Gayb* örnekleri için bk. Bulkinî, *Mevâki'ul-Ulûm*, thk. Enver Mahmud el-Mursi Hattab, 164; Fahreddin Razi'nin *Tefsiru'l-Kur'ân*'i'l-Azim örnekleri için bk. Bulkinî, *Mevâki'ul-Ulûm*, thk. Enver Mahmud el-Mursi Hattab, 174; Nesefî'nin *Medâriku't-Tenzil ve Hakaiku't-Tenzil* örnekleri için bk. Bulkinî, *Mevâki'ul-Ulûm*, thk. Enver Mahmud el-Mursi Hattab, 176.

⁴⁵ İbn Kesir'in *Tefsiru'l-Kur'ân*'i'l-Azim adlı kitabından alıntı örnekleri için bk. Süyûtî, *et-Tahbîr fi İlmi't-Tefsir*, thk. Doktor Fethi Abdulkadir Ferid, 111.

⁴⁶ Taberi'den yararlandığı örnekler için bk. Bulkinî, *Mevâki'ul-Ulûm*, thk. Enver Mahmud el-Mursi Hattab, 33, 34.

⁴⁷ *İtkân*'daki *Fununu'l-Efnân* örnekleri için bk. Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebulfadl İbrahim (yy.: el-Hey'etu'l-Misriyye 1394/1974), I/242; II/122, 129, 133.

istifade etmiştir.⁴⁸ Süyûti *Tahbîr'de* Bulknî gibi ekseriyetle dirayet tefsirlerinden yararlanırken rivayet tefsirlerinden Taberi ve Begavi'ye ek olarak İbn Kesir'in *Tefsiru Kur'âni'l-Azim*'inden de istifade etmektedir.⁴⁹ Ayrıca Süyûti *Tahbîr'de* yararlandığı *Mevâki'u'l-Ulûm*'un yazarı Bulknî'nin ismini zikrederek onun yer yer isabetli görüşte olmadığını söyleyerek onu eleştirmiştir.⁵⁰ Bazı yerlerde Süyûti hocası Bulknî'nin yaptığı bölümlemelerden farklılıklarda bulunduğunu ifade etmiştir. Mesela Bulknî firaşı ve nevmî konularını birlikte işlemiş ancak Süyûti bunu ayrı olarak işlemenin uygun olduğuna kanaat getirmiştir.⁵¹ Süyûti gerek *Tahbîr'de* gerekse *İtkân'da* Kâfiyecî'nin *Teyisir*'inden yararlanmışır.⁵²

Ele aldığımız eserlerin ahkamu'l-Kur'ân tefsirlerinden ve fıkıh usulü eserlerinden yararlandığını görmekteyiz. *Mevâki'u'l-Ulûm* Kurtubî'nin (671/1273) *Ahkamu'l-Kur'ân*'ından sebebi nüzul konusunda yararlanmışır.⁵³ Karafî'nin(684/1285) *Şerhu'l-Mahsûl* adlı eserinden lafzın mantûk ve mefhûmuyla alakalı konuda yararlanmışır.⁵⁴ Fıkıh usulü kaynağı Mervezî'nin (489/1096) *Kavâiti'u'l-Edille fi'l-Usul'ünden*⁵⁵ ve Şâfiî'nin (204/820) *er-Risale*'sinden yararlanmışır.⁵⁶ Bulknî mutlak-mukayyed konusunda *Kavâti'u'l-Edille'den*, umum-hususla ilgili açtığı bölümde *Risale'den* yararlanmışır. Süyûti ise *Tahbîr'de* Şafiî'nin bir diğer kitabı *el-Ümm'ünden*,⁵⁷ Kurtubî'nin *el-Camiu'l-Ahkami'l-Kur'ân*⁵⁸ ve Nevevî'nin (676/1277) *Mecmu Şerhu'l-Mühezzeb*⁵⁹ adlı eserlerinden sık sık yararlanmışır. Şafiî'nin eserinden umum-husus konusunda ve adabu'l-müfessir (müfessirlerin donanımları) konusunda istifade etmiştir. Kurtubî'nin eserinden Kur'ân'daki ayetlerin

⁴⁸ Bunlar arasında yer alan İbn Kuteybe'nin *Tevîlu Müşkili'l-Kur'ân*'ından alıntılarının bir kısmı için bk. Süyûti, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali, 1/221.

⁴⁹ İbn Kesir'in *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim* adlı kitabından alıntı örnekleri için bk. Süyûti, *et-Tahbîr fi İlmi't-Tefsir*, thk. Doktor Fethi Abdulkadir Ferid, 111.

⁵⁰ Bulknî'den alıntı yaptığı yerlerden bazıları için bk. Süyûti, *et-Tahbîr fi İlmi't-Tefsir*, 53, 74, 83, 129, 312 vd. Süyûti'nin hocası Bulknî'yi eleştirdiği yerlerden bir kısmı için bk. Süyûti, *et-Tahbîr fi İlmi't-Tefsir*, thk. Doktor Fethi Abdulkadir Ferid, 79, 245.

⁵¹ Süyûti, *et-Tahbîr fi İlmi't-Tefsir*, thk. Doktor Fethi Abdulkadir Ferid, 84.

⁵² Süyûti, *et-Tahbîr fi İlmi't-Tefsir*, thk. Doktor Fethi Abdulkadir Ferid, 118.

⁵³ Bulknî, *Mevâki'ul-Ulûm*, thk. Enver Mahmud el-Mursi Hattab, 34.

⁵⁴ Bulknî, *Mevâki'ul-Ulûm*, thk. Enver Mahmud el-Mursi Hattab, 118.

⁵⁵ Bulknî, *Mevâki'ul-Ulûm*, thk. Enver Mahmud el-Mursi Hattab, 148.

⁵⁶ Bulknî, *Mevâki'ul-Ulûm*, thk. Enver Mahmud el-Mursi Hattab, 133.

⁵⁷ Şafiî'nin eserlerinden yararlandığı yerler için bk. Süyûti, *et-Tahbîr fi İlmi't-Tefsir*, thk. Doktor Fethi Abdulkadir Ferid, 236, 323.

⁵⁸ Kurtubî'den yararlandığı yerler için bk. Süyûti, *et-Tahbîr fi İlmi't-Tefsir*, thk. Doktor Fethi Abdulkadir Ferid, 305.

⁵⁹ Nevevî'den yararlandığı yerler için bk. Süyûti, *et-Tahbîr fi İlmi't-Tefsir*, thk. Doktor Fethi Abdulkadir Ferid, 146, 436.

birbirine faziletleri konusunda yararlanmışlardır. Nevevî'nin eserinden muavvizeteynin Kur'ân'dan eksik olup olmadığı konusundaki ihtilaflar konusunda yararlanmışlardır. *İtkân'*a bakıldığında fıkıh ile ilgili kaynakların da bol olduğu görülmektedir. *İtkân'*da ahkamu'l-Kur'ân kitaplarından ve usulu fıkha dair pek çok eserden ayrıca fetvalara dair eserlerden istifade etmiştir.

Öte yandan müelliflerin kendi itikadi yönelimleri; eserlerinde yer alan gerek karşıt gördükleri gruplara yönelik eleştirilerinde gerekse kendi görüşlerini savundukları da görülmektedir. Bu minvalde özellikle Ulûmu'l-Kur'ânla ilgili tefsir edebiyatı ansiklopedisi yazan müellifler ehli hadis taraftarı bir çizgiyi takip eden bir yol izledikleri için kelâmî grupların tefsirini de tenkit etmişlerdir. Bulkîni Zemahşerî'nin *Keşşaf'*ından yararlanmakla birlikte⁶⁰, mutezili görüşlerini tasvip etmediğini göstermek açısından Ahmed b. Muhammed b. Mansur b. el-Müneyyir'in (683/1284) *el-İntisaf fima Tedammenehu el-Keşşaf mine'l-İtizal* adlı eserinden de yararlanmışdır. Bulkîni, fasl ve vasıl konusunda Zemahşerî'nin görüşünü kabul etmeyip bunu vehim olarak görmüş, *el-İntisaf* adlı kitaptan yararlanarak bu görüşünü kuvvetlendirmiştir.⁶¹ *Tahbîr'*de de Süyûtî Bulkîni gibi *Keşşaf'*tan yararlanmış ve farklı bir âlim olan Takiyyuddin es-Sübkî'nin(756/1355) *el-İnkıfâf an İkrâi'l-Keşşaf'ından* yararlanarak⁶² yine itizali görüşleri benimsemediğini göstermiştir. Süyûtî'nin; *Tahbîr'*in tevriye, istihdam ve kinaye-ta'riz⁶³ adlı belağatla ilgili bölümünde dil konusunda uzman olan ve *el-Keşşaf'ı* meani ve beyan ilimlerini temel alarak yazan⁶⁴ Zemahşerî'den yararlandığını görüyoruz. Süyûtî *İtkân'*da ise selef akidesine uygun şekilde *Akidetu's-Selef'ten* ve İbn Kudame'nin *İsbatu Sıfati Uluvv'*ünden yararlanmışdır. Yine selefi Hanbeli âlim İbn Kudame'nin(620/1223) *İsbatu Sıfati Uluvv* adlı kitabından yararlanması da selefi görüşü desteklediğini gösteren ve Ulûmu'l-Kur'ân kitaplarının ehli hadis çizgisinde ilerlediğini gösteren bir delildir.

Görüldüğü üzere Bulkîni daha az kaynaktan yararlanırken, *Tahbîr'*de biraz ilaveyle, *İtkân'*da ise Zerkeşî'nin de sağladığı literatür katkısıyla dolgun bir kaynak listesiyle Süyûtî karşımıza çıkmaktadır. Yararlanılan

⁶⁰ Bulkîni, *Mevâki'ul-Ulûm*, thk. Enver Mahmud el-Mursi Hattab, 76, 159, 169.

⁶¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Bulkîni, *Mevâki'ul-Ulûm*, thk. Enver Mahmud el-Mursi Hattab, 159.

⁶² Süyûtî, *et-Tahbîr fi İlmi't-Tefsir*, thk. Doktor Fethi Abdulkadir Ferid, 296.

⁶³ Süyûtî, *et-Tahbîr fi İlmi't-Tefsir*, thk. Doktor Fethi Abdulkadir Ferid, 233.

⁶⁴ Zemahşerî tefsini yazma yöntemini ve amacını mukaddimesinde izah etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Zemahşeri, *el-Keşşaf an Hakaiki Çavamidi't-Tenzil* (Beirut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1407), I/2.

hadis, tefsir, fıkıh, kelim gibi kaynaklar ortak olmakla birlikte bu ilim dallarına ait kaynakların çeşitlilik yelpazesi *İtkân*'a doğru artmıştır. Ele aldıkları eserler arasında temel kaynaklar bulunmakla birlikte, zamanın verdiği imkânlarla ulaşabildikleri eserlerden yararlanmışlardır. Bununla birlikte *Fununu'l-Efnan*'dan sadece *İtkân*'da istifade edilebilmesi ulaşılabilen ve yararlanan kaynakların ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

Kavâid türü⁶⁵ *et-Teysîr'e* baktığımızda ise tefsir ve hadis kaynaklarından⁶⁶ yararlandığını görüyoruz. Öte yandan Kâfiyecî'nin eserinde çok fazla kaynağa atıf yaptığı görülmektedir.⁶⁷ Hadis kaynaklarından *Sahihayn*'dan, Ebu Davud'un, Tirmizi'nin ve İbn Mace'nin *Sünen*'inden ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inden rivayetlere yer vermektedir. Ayrıca tefsirle ilgili kaynaklar arasında yer alan Taberî'nin *Camiu'l-Beyan*'ından,⁶⁸ Maturudî'nin(333/944) *Tevîlatu'l-Kur'ân*'ından,⁶⁹ Nevevî'nin (676/1277) *et-Tibyan fi Adabi Hameleti'l-Kur'ân*'dan,⁷⁰ Ebu Ubeyde'nin *Mecazu'l-Kur'ân*'ından⁷¹ ve son olarak Cevherî'nin *Tacu'l-Luğâ*'sından⁷² yararlanmışlardır.

6. İçerikleri Bakımından Eserlerin Ortak ve Orijinal Yönleri

Mevâki'u'l-Ulûm yazarı Bulkinî bu eseri yazmasının amacını dersler için istifade edilecek bir kitap olması yani ders kitabı olması amacıyla yazdığını söylemektedir.⁷³ Ayrıca bu kitabın özgün olmadığını âlimlerin eserlerinden faydalanarak yazdığını söylemesiyle⁷⁴ de anlıyoruz. Önceki başlıkta da söylediğimiz gibi Bulkinî ağırlıklı olarak hadis ve hadis usulü kitaplarından yararlanmasını, tefsir ilminin ilk zamanlar hadis ilmi çatısı altında yer almasına bağlamaktadır.⁷⁵ Bulkinî'nin bu söyleminden onun tefsir ilmini müstakil hale getirmek ve hadisten ayırarak onun ilimlerini

⁶⁵ Kavâid kavramı ve kavâid türü eserlerin mahiyetine dair bilgi "İlim-Ulûm ve Kavâid Kavramlarının Mahiyeti ve Eserlere Tesiri" başlıklı kısımda verilmişti.

⁶⁶ Hadis kaynaklarından yararlandığı yerler için bk. Kâfiyecî, *et-Teysîr fi Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, 5,7, 9, 17, 24, 50, 51, 53.

⁶⁷ Mevcut kaynakların tespitinin bir kısmını İsmail Cerrahoğlu tahkik ettiği çalışmasında yapmıştır. Kâfiyecî, *et-Teysîr fi Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, thk. İsmail Cerrahoğlu (Ankara: Neşriyyatu Külliyyeti'l-İlahiyyat Camiatu Ankara, 2. Basım, tsz.).

⁶⁸ Kâfiyecî, *et-Teysîr fi Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, thk. İsmail Cerrahoğlu, 9.

⁶⁹ Kâfiyecî, *et-Teysîr fi Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, thk. İsmail Cerrahoğlu, 5-6.

⁷⁰ Kâfiyecî, *et-Teysîr fi Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, thk. İsmail Cerrahoğlu, 18.

⁷¹ Kâfiyecî, *et-Teysîr fi Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, thk. İsmail Cerrahoğlu, 15.

⁷² Kâfiyecî, *et-Teysîr fi Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, thk. İsmail Cerrahoğlu, 15.

⁷³ Bulkinî, *Mevâki'u'l-Ulûm*, thk. Enver Mahmud el-Mursi Hattab, 27.

⁷⁴ Bulkinî, *Mevâki'u'l-Ulûm*, thk. Enver Mahmud el-Mursi Hattab, 27.

⁷⁵ Bulkinî, *Mevâki'u'l-Ulûm*, thk. Enver Mahmud el-Mursi Hattab, 28.

ortaya koymak için *Mevâki'u'l-Ulûm'u* yazdığını anlıyoruz. Yine Süyûtî daha sonra *İtkân*'ın mukaddimesinde; tefsir ilminin hadis ilmi gibi ıstılahlarının bulunmadığını bunu ilk yapanın Bulkînî olduğunu ifade etmektedir. Ancak bu eseri yeterli görmeyerek daha ayrıntılı bir tefsir ıstılahı manzumesi için *İtkân*'ı kaleme alacağını söylemektedir.⁷⁶ Gerek hicri yedinci yüzyıldan sonraki derleyicilik özelliği gerekse hususi olarak tefsir ilimleriyle ilgili birikiminin yetersiz görülmesi Ulûmu'l-Kur'ân ansiklopedilerinin yazılmasını gerekli kılmıştır.

İncelediğimiz eserlerden Ulûmu'l-Kur'ân edebiyatında olanların pek çok ortak konuya sahip oldukları gibi farklı konulara da sahip olduklarını görmekteyiz. Bunları tablolar halinde göstererek aralarındaki etkileşimin niceliğini göz önüne sermek istiyoruz.

6. 1. *Mevâki'u'l-Ulûm, Tahbîr ve İtkân'ın İçerdiği Ortak Konular ve Başlıkları*

	Mevâki'u'l-Ulûm	et-Tahbîr fî ilmi't-tefsîr	İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân	
1	Mekkî-medenî	Mekkî-medenî	Mekkî-medenî	227
2	Seferî-hadarî	Seferî-hadarî	Seferî-hadarî	
3	Leylî ve neharî	Nehari ve leyalî	Nehari ve leyalî	
4	Sayfi-şitaî	Sayfi-şitaî	Sayfi-şitaî	
5	Firaşî	Firaşî	Firaşî ve nevmî	
6		Nevmî		
7	Esbâb-ı nüzûl	Esbâb-ı nüzûl	Marifetu sebebi'n-nüzûl	
	Evvelu mâ	Evvelu mâ	Evvelu mâ	

⁷⁶ Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali, I/32.

8	nezele	nezele ve âhiru mâ nezel	nezele
9	Ahiru ma nezele		Âhiru mâ nezele
10	Mütevâtir, âhâd, şâzz	Mütevâtir, âhâd, şâzz	Marifetu mütevâtir meşhur âhâd şâzz mevzû' ve müdrec
11	Ruvât ve huffâz	Ruvât ve huffâz	Marifetu huffâzihî ve ruvâtihî
12	Vakıf ve ibtidâ	İbtidâ ve vakıf	Marifetu vakıf ve ibtidâ
13	İmâle	İmâle	İmale ve fetih ve mâ beynehumâ
14	Medd	Medd	Medd ve kasır
15	Tahfif-i hemze	Tahfif-i hemze	Tahfif-u'l-hemz
16	İdgâm	İdgâm	İdgâm, izhâr, ihfâ, iklab
17		İhfa ve iklab	
18		Mehâricu'l-hurûf	
19	Garîb	Garîb	Marifetu garîbihî
20	Muarreb	Muarreb	Marifetu irabihi
21	İstiâre	İstiâre	Teşbihuhû ve istiâratuhû
22	Teşbih	Teşbih	

23	Âmmu'l-mubkî alâ umumihî	el-âmmu'l- bakî alâ umumihî	Ammuhu ve hassuhu
24	Âmmu'l-mahsûs ve âmmu'llezî urîde bihî el-husûs	Âmmu'l- mahsûs ve âmmu'llezî urîde bihî el-husûs	
25	Mâ hassa fihi el- Kitabu es-Sünnete ve mâ hassat fihi es- Sünnetü el-Kitabe	Mâ hassa fihi el-kitabu es-sünnete ve mâ hassat fihi es- sünnetü el-kitabe	
26	Mücmel- mübeyyen	Mücmel- mübeyyen	
27	Mutlak- mukayyed	Mutlak- mukayyed	Mutlakuhû ve mukayyeduhû
28	Nasih ve mensuh el-malumu'l-müddet	Nasih ve mensuh	Nasihuhu ve mensûhuhu
29		Ma amile bihi vahidun sümme nusiha	
30	Fasıl ve vasıl	Fasıl ve vasıl	Fevasil-u'l-ây
31	İcaz ve itnab	İcaz, itnab, müsavat	İcaz ve itnab
32	el-Esma ve'l- künâ ve'l-elkâb	el-Esma	Fîma vaka'a fi'l- Kur'ân mine'l-esmâ ve'l-künâ ve'l-elkâb
33		El-Küna ve'l- elkab	
34	Mübhemât	Mübhemât	Mübhemât

Görüldüğü üzere ele aldığımız eserler başlıklarının isimlendirmelerinde ufak farklılıklar olmakla birlikte aynı konuyu otuz dört bâbda ele almaktadır. Özellikle *Meva'kiu'l-Ulûm*'dan *İtkân*'a doğru

gidildiğinde *İtkân*'ın daha kapsayıcı başlıklar içerdiğini görmekteyiz. Mesela *İtkân*'da "ammuhu ve hassuhu" şeklinde genel isim verilen başlık *Mevâki'u'l-Ulûm*'da ve *Tahbîr*'de birden fazla başlık halinde incelenmiştir. Eserlerin içeriklerine baktığımız zaman Süyûtî'nin *Tahbîr*'de *Mevâki'u'l-Ulûm*'dan büyük ölçüde yararlandığını hatta Süyûtî'nin ufak bazı ilaveleri bulunmakla birlikte Bulkı'nın ifadeleriyle birebir aynı şekilde alt başlıkları yazdığını tespit etmekteyiz.⁷⁷ *İtkân*'ın ise *Tahbîr*'den ve Zerkeşî'nin *Burhân*'ından alıntılar yapılarak yazıldığını görmekteyiz.⁷⁸

Tahbîr'de *Mevâki'u'l-Ulûm*'da yer alan rivayetlere aynen yer verdiği ve açıkça oradan aldığını beyan ettiği *Mevâki'u'l-Ulûm*'a ek olarak kendi kanaatlerini belirtmek suretiyle Bulkı'nı yer yer eleştirdiği görülmektedir. Bununla birlikte Süyûtî *Tahbîr*'de *Mevâki'u'l-Ulûm*'dan bütün rivayetleri ve Bulkı'nın görüşlerini aynen almamış yalnızca ihtiyaç gördüğü yerleri aynen ya da kısmen almıştır. Ayrıca *Tahbîr*, *Mevâki'u'l-Ulûm*'dan başka rivayetlere de yer vermiştir.

İtkân kendisinden önce yazılan *Mevâki'u'l-Ulûm* ve *Tahbîr*'le karşılaştırıldığında Süyûtî'nin bu iki eseri gözden geçirdiği açıkça görülmektedir. *İtkân* bölümleri oluştururken ilgili rivayetleri kullanmış ancak iki kitaptan farklı olarak daha kapsamlı ve sistemli bir eser kaleme almıştır. Bu bağlamda *İtkân*'ın *Tahbîr*'den bazı bölümleri aynen alması tıpkı *Tahbîr*'de *Mevâki'u'l-Ulûm*'dan bazı bölümleri birebir almasına benzemektedir. Ancak Süyûtî *İtkân*'la Kur'ân ilimleriyle alakalı yazacağı eserle başkasına ihtiyaç hissettirmeyecek bir kitap telif etmeyi hedeflediği için kendisine kadar ulaşan mevcut birikimi itinayla bir araya getirmiştir.⁷⁹

6. 4. *Mevâki'u'l-Ulûm*, et-*Teyisir*, *Tahbîr* ve *İtkân*'ın İncelediği Orijinal Konular

Mevâki'u'l-Ulûm'un başlıkları incelendiğinde diğer üç kitaptan farklı orijinal bir konuya yer vermediğini görmekteyiz. *Teyisir*'in ise dört bölümden oluştuğu ve bu konuların bâb başlıklarının isimlerinin diğer üç eserden tamamen farklı olduğunu görüyoruz. Bunlar mukaddime, terimler, kaideler ve meseller ile hatime şeklinde dört kısımdır.

⁷⁷ Benzerlikler hakkında değerlendirmeler için ayrıca bk. İmamoğlu, *Celeleddin es-Suyuti ve Kur'an İlimlerindeki Yeri (el-İtkân Örneği)*, 195, 196, 197.

⁷⁸ *İtkân* ve *Burhân*'ın benzerliklerinin ayrıntıları için bk. Bekiroğlu, *Tefsir Metodolojisi Açısından el-Burhân ve el-İtkân*, 154-232.

⁷⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Fatma Yalnız, *Tefsir Usulünde Süreklilik ve Etkileşim: Bulkmî, Kâfiyecî ve Suyûtî Örneği*, (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 59.

◆ Ulûmu'l-Kur'ân Külliyyatı Yazımı Konusunda Süyûtî'nin, Bulkîni'nin ve Kâfiyecî'nin Birbirlerinden Ne Ölçüde Etkilendiklerinin Tespiti

Tahbîr ve *İtkân*'da ortak olarak incelenen konulara baktığımızda aşağıdaki tabloyla karşılaşırız. Buna göre *Tahbîr*'de on sekiz tane orijinal konu bulunurken *İtkân*'da otuz üç tane orijinal konu bulunmaktadır.

Sadece Tahbîr'de Bulunan Bâblar	
1	Ma urife tarihu nuzulihî amen ve şehran ve yevmen ve saaten
2	Ma nüzile fihi ve lem yünzel ala ehadin kable'n-nebi ve ma unzile minhu ala ba'di'l-enbiya
3	Keyfiyetu't-Tahammul
4	Müselsel
5	Teradüf 231
6	İhtibak
7	el-Kavlu bil mu'ceb
8	Mutâbakat
9	Mücânese
10	Tevriye-istihdam
11	İstiare
12	Teşbih
13	Leff ve neşir

14	İltifat
15	Fevâsıl ve ğâyat
16	Adâbu'l-kari ve'l-mukri
17	Men yukbel tefsiruhû ve men yuraddu
18	Kitabetu'l-Kur'ân
19	Tesmiyetu's-suver
20	Tertibu'l-ay ve's-süver

Sadece İtkân'da Bulunan Bâblar	
1	Ardi semai 232
2	Fima nezele mine'l-Kur'ân ala lisani ba'di's-sahabe
3	Ma teehhera hukmuhu an nuzulihı ve ma teehhera nuzuluhu an hukmihi
4	Ma nezele müşeyyeen ve ma nezele müfreden
5	Ma unzile minhu ala ba'di'l-enbiya ve ma lem yunezzel minh ala ehadin kable'n-nebi
6	Marifetu esmaihi ve esmau suverihi
7	Adedu suverihi ve ayatuhu ve kelimatuhu ve hurufuhu
8	Beyanu'l-mevsul lafzan el-mefsul ma'nen

◆ Ulûmu'l-Kur'ân Külliyyatı Yazımı Konusunda Süyûtî'nin, Bulkîni'nin ve Kâfiyecî'nin Birbirlerinden Ne Ölçüde Etkilendiklerinin Tespiti

9	Adabu tilavetihî ve talihi
10	Fima vaka fih biğayri luğati'l-hicaz
11	Fima vaka fih biğayri luğati'l-arab
12	Marifetu'l-vucuh ve'n-nezair
13	Marifetu meani'l-edevati'l-leti yehtacu ileyha el-müfessir
14	Kavâidun mühimmetun heytaçu el-müfessir ila marifetiha
15	Mukaddemuhu ve muahharuhu
16	Vucuhu muhatabatihî
17	Hasır ve ihtisas
18	Haber ve inşa
19	Bedaiu'l-Kur'ân
20	Fevatihü's-Suver
21	Havatimu's-suver
22	İcazu'l-Kur'ân
23	el-Ulûmu'l-müstenbeta mine'l-Kur'ân
24	Aksamu'l-Kur'ân
25	Cedelu'l-Kur'ân
26	Fima vekaa fi'l-Kur'ân mine'l-esma ve'l-küna ve'l-elkab
27	el-Ayat-u'l-müteşabihat

28	Fezailu'l-Kur'ân
29	Havassu'l-Kur'ân
30	Mersumu'l-hatti ve adabu kitabetihi
31	Marifetu tefsirihi ve tevilihi ve beyanu şerafihi ve'l-haceti ileyhi

Tablo incelendiğinde önemli hususlar dikkatimizi çekmektedir. *Tahbîr* ve *İtkân*'da yer alan müfessirin adabına yani müfessirin dikkat etmesi gereken hususlara dair başlıklardan farklı olarak Suyuti *İtkân*'da “ قواعد مهمة ” adlı başlıkla müfessirin donanımlarını da eklemiştir. Bu şekilde Suyûtî Ulûmu'l-Kur'ân edebiyatındaki rivayet ve bilgi aktarımı hüviyetindeki konulardan farklı olarak yorum yaparken dikkat edilmesi gereken hususlara dikkat etmiştir. Bir diğer deyişler aktarılan bilgi ve rivayetler tefsire hizmet ederken, müfessirin dikkat etmesi gereken hususlar ve muhtaç olduğu donanımlar onun yorum yani tevil yaparken nasıl bir metodoloji izlemesiyle ilgili bize kaideler sunmaktadır.

Ayrıca *İtkân*'da önceki kitaplarda yer almayan fakat Ulûmu'l-Kur'ânda temel kabul edilen vücuh nezair, fevatihu's-suver ve başka konulara yer vermiştir. Bu gibi konuları Zerkeşi'nin *Burhân*'ında karşılaşmış olması ve *Tahbîr*'i yazdıktan sonra bu konulara dair müstakil eserlerin eline geçmesi sağlamış olması kuvvetle muhtemeldir.

Sonuç

Hicri dokuzuncu ve onuncu yüzyılın önemli şahsiyetlerinden olan Bulkinî, Kâfiyecî ve Süyûtî Ulûmu'l-Kur'ân edebiyatına ve tefsir kaidelerine yönelik önemli eserler kaleme almışlardır. Bulkinî'nin *Mevâki'u'l-Ulûm min Mevakii'n-Nücum*'u, Süyûtî'nin *Tahbîr fi İlmi't-Tefsir*'i ve *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*'ı ulûmu'l-Kur'an edebiyatı mahiyetinde yazılmışken; Kâfiyecî'nin *et-Teyşîr fi Kavâidi İlmi't-Tefsir*'i kavâid türü bir eser olarak kaleme alınmıştır. Ulûmu'l-Kur'an edebiyatı mahiyetindeki eserler daha çok Kur'an ve tefsir tarihi ve onlarla ilgili ilimler hakkında bilgi ve rivayet manzumesi sunmakta olup ağırlıklı olarak bir edebiyat biçimini temsil etmektedir. Yalnızca bu eserlerin muhtevasında bulunan edebî'l-müfessir başlıklı kısımlar, yorumlama yapacak müfessirin nasıl hareket etmesi gerektiğiyle ilgili metodolojiye yönelik veriler sunmaktadır. Öte yandan kavâid türü eserler arasında yer alan Kâfiyecî'nin *et-Teyşîr*'inin ise bilgi ve rivayetleri aktarmayı merkeze almadığı, bilakis yorumun nasıl yapılması gerektiğini ve müfessirin

yorum yaparken hangi adımları izlemesi gerektiğini kaideleştirme hüviyetinde bir eser olduğu görülmektedir. Bu doğrultuda onun kavâid türü eser niteliğinde olması, tefsirin nasıl yapılacağıyla ilgili yol tarifi ve somut kaideler sunmasından ileri gelmektedir.

Tespit ettiğimiz bir başka husus, müfessirlerin kendi donanımlarının ve müfessiri çevreleyen tarihi şartların, eserlerin yazılma amaçlarını ve muhtevalarını şekillendirdiğidir. Nitekim ilk olarak müelliflerin hayatına bakıldığında Bulkînî'nin kadılık görevi sebebiyle sürekli fetva vermekle meşgul olmasının *Mevâki'ul-Ulûm'*un muhtevalarının sınırlı kalmasında etkili olduğu söylenebilir. Öte yandan Kâfiyecî'nin ilmî donanımını geliştirmek için pek çok şehir gezerek çok sayıda âlimden ders alması, Arap dili ve mantığı başta olmak üzere pek çok ilimde uzman olması tefsir ilminin kaidelerini ortaya koyma gayretini onda hâsıl etmiş, bu doğrultuda Arap dili ve mantık kaideleri merkezinde somut kaideler ortaya koymuştur. Süyûtî'nin ise telif hayatına çok erken başlaması, Kur'ân, hadis ve fıkıh da arasında bulunduğu pek çok konuda formasyon sahibi olması, kitaplarını özet ya da kapsamlı kaleme almada uzman olması; *Tahbir* ve *İtkân*'ın muhtevalarını geniş tutmasına etki etmiştir.

Ayrıca merkeze aldığımız eserlerin, yazıldıkları dönemlerin özelliklerini yansıttıkları da görülmektedir. Nitekim Ulûmu'l-Kur'ân edebiyatı tarzında kaleme alınan eserlerin Moğol istilası sonrası ilmî toparlanışı sağlamak adına yazılmış eserler oldukları söylenebilir. Ayrıca Memlûkler döneminin daha çok şerh ve haşiyelere dayanan eserler veren zamanı temsil etmesi de bu eserlerin ansiklopedik tarzda ele alınmasının bir başka sebebi olarak görülebilir. Moğol istilasının bir diğer sonucu ise siyasi ve itikadi mezhepler arasındaki ihtilaflardan uzak kalıp birlik oluşturma amacı taşıyan eserlerin yazılmaya çalışılmasıdır. Kâfiyecî'nin eserini bu doğrultuda yazdığını, Arap diline ve mantığa dayanan nesnel araçlarla tefsir yapmak için kaideler ürettiğini söylemek mümkündür.

Eserlerin yararlandıkları kaynaklara bakıldığında ise *Mevâki'ul-Ulûm'*un, *Tahbir*'in ve *İtkân*'ın Kur'ân ve tefsirle ilgili rivayet ve bilgileri bir araya getiren muhtevada oldukları için, ağırlıklı olarak nakilleri aktaran kaynaklardan yararlandıkları görülmektedir. Ayrıca eserlerin muhtevalarının genişliği doğrultusunda Bulkînî'nin eserinin Süyûtî'nin eserlerinden daha az kaynağa yer verdiği görülmektedir. Kavâid türü *Teyisir* ise temel bazı kaynaklarla yetinmiştir. Bunun gerekçesi olarak onun eserinin derleme

mahiyetinde olmayıp tefsir ilmine özgü kaideleri ele alan bir muhtevaya sahip olmasından ileri gelmektedir.

Eserlerin birbirleriyle etkileşimi hususunda ise; özellikle Bulkinî'nin *Mevâki'u'l-Ulûm'u* ile Süyûtî'nin *et-Tahbîr fî İlmi't-Tefsir'i* ve *el-İtkân fî Ulûmil-Kur'ân*'ı arasında büyük ölçüde birbirinden istifade etmenin bulunduğunu görmekteyiz. Kaleme aldıkları kitaplarda tefsir ve Kur'ân ilimlerine dair manzumeyi derleyebilmek için uğraş vermişler, bu sebeple aralarındaki etkileşim gerek rivayet gerekse bilgi yönüyle gerçekleşmiştir. Kâfiyecî'nin eserinin ise mevcut manzumeyi ve rivayetleri aktarmaktan ziyade yorumlamanın nasıl yapılması gerektiği üzerinde durmak için yazılmış bir eser olduğu görülmektedir. Kâfiyecî yapılacak olan tefsirin dil ve mantık kuralları ölçüsünde yapılması gerektiğini düşünmekte ve buna göre kaideler koymaktadır. Öte yandan Bulkinî ve Süyûtî'nin eserleri arasındaki etkileşimin ortak konular kanalıyla gerçekleştiğini görmekteyiz. Başka bir ifadeyle Süyûtî Bulkinî'nin *Mevâki'u'l-Ulûm'u*nda gördüğü başlıkları *Tahbîr'e* almış, *Tahbîr'*den sonra Zerkeşî'nin *Burhân*'ında karşılaştığı yeni konuları da *İtkân'a* eklemiştir. Dolayısıyla Bulkinî ve Süyûtî'nin eserleri arasında önemli ölçüde süreklilik ve etkileşim bulunduğu söylenebilirken, yakın dönemde yazılan Kâfiyecî'nin eserinin bu eserlerden mahiyet bakımından farklılaştığı belirtilebilir.

Kaynakça

- Aslan, Recep. "İmam Süyûtî'ye Muasırları Tarafından Yöneltilen Eleştiriler". *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı (The Criticism Culture and Morality of Tolerance in Islamic Thought (International Symposium))*. ed. Mahsun Aytepe-Teceli Karasu. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Bayram, Abdullah. "Kur'ân İlimlerinin Gelişim ve Etkileşim Süreçlerinin Zaman ve Mekan Faktörleri Bağlamında Değerlendirilmesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40/1, (Haziran, 2018), 72-110.
- Bekiroğlu, Harun. *Tefsir Metodolojisi Açısından el-Burhân ve el-İtkân*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1425/2005.
- Bulkînî, Abdurrahman b. Ömer. *Mevâki'ul-Ulûm min Mevaki'i'n-Nücûm min Nefâisi Kütübi Ulûmi'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Enver Mahmud el-Mursi Hattab. Tanta: Daru's-Sahabe li Tûras, 2007.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Muhyiddin el-Kâfiyecî ve 'et-Teysir fi Kava'idi ilmi't-Tefsir' Adlı Risalesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X/1, (1962), 126-132.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 1996.
- Deliser, Bilal. "Hicri VIII. Asra Kadar Kur'ân İlimleri, el-Burhân'ın Yazılış Amacı Ve Yöntembilim Oluşturma Çabaları Üzerine". *Gümüshane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/9, (2016), 1-23.
- Demirci, Mehmet. "Tefsir Usulünün Felsefesi: *et-Teysir fi Kavâidi ilmi't-Tefsir* Örneği". *Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları*. ed. Bilal Gökkır, Necdet Yılmaz, Necmettin Gökkır, Ömer Kara, Muhammed Abay, Mustafa Karagöz. İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2011, I/295-314.
- Deniz, Halil. *İmam Süyûtî'nin "et-Tahbîr fi ilmi't-Tefsir" Adlı Eserinin Ulûmu'l-Kur'ân Açısından İncelenmesi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Ebu'l-Kemal Ahmed, Âsım Efendi. *el-Ukyanusu'l-Besit fi Tercemeti'l-Kâmusi'l-Muhit*. İstanbul: Asitane, ts.

- el-Akk, Halid Abdurrahman. *Usulü't-Tefsir ve Kavâiduhu*. Beyrut: Daru'n-Nefais, 1406/1986.
- el-Bermekî, İbn Hallikan. *Vefeyatu'l-A'yân*. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1948.
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâ'il b. Hammâd. *es-Sıhah Tacü'l-Lüğa ve Sıhahü'l-'Arabıyye*. thk. Ahmed Abdülğafur Attar. Kahire: Daru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1399/1979.
- el-Cevheri, Sayrafî Ali b. Muhammed. *İnbau'l-Hesr bi Ebnai'l-Asr*. thk. Hasan Habeşi, Kahire: Daru'l-Fıkr, 1389/1970.
- el-Ferâhîdî, el-Halil b. Ahmed. *Kitabu'l-Ayn*. Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 2004.
- el-İsfahanî, Râgıb. *Müfredâtu Elfâzı'l-Kur'ân*. 3. Basım. Beyrut: Daru'l-Kalem, 1422/2002.
- er-Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman. *Usulü't-Tefsir Ve Menahicuhû*. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1412/1992.
- es-Sehavi, Ebulhayr Şemsuddin Muhammed b. Abdurrahman. *ed-Dav'u'l-Lami li ehlil Karni't-Tasi'*. Beyrut: Darulcıl, 1412/1992.
- es-Süyûtî, Celaluddîn. *et-Tahbîr fi İlmi't-Tefsir*. thk. Doktor Fethi Abdulkadir Ferid. Riyad: Daru'l-Ulûm, 1402/1982.
- es-Süyûtî, Celaluddîn. *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Daru'-Hadis, 1948.
- es-Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebulfadl İbrahim. yy.: el-Hey'etu'l-Mısriyye 1394/1974.
- es-Süyûtî. *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed b. Ali. Kahire: Darulhadis, 2006.
- es-Süyûtî. *Kitabu Bugyetu'l-Vu'ât fi Tabakati'l-Luğaviyyîn ve'l-Luğât*. yy.: Darulfıkr, 1399/1979.
- es-Süyûtî, Celaluddîn. *Te'yîdü'l-Hakikati'l-Âliyye ve Teşhidu't-Tariki'ş-Şâzeliyye*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1390/1971.
- es-Süyûtî. *Buğyetu'l-Vuat fi Tabakati'l-Luğaviyyin ve'n-Nuhât*. thk. Muhammed Ebulfadl İbrahim. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1399/1979.
- eş-Şurbecî, Muhammed Yusuf. *el-İmâm es-Suyûtî ve Cuduhû Fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Dımeşk: Daru'l-Mektebe, 1421/2001.

ez-Zehebi, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*. Kahire: Daru'l-Hadis, 1976.

ez-Zerkani, Muhammed b. Abdulazim. *Menahilu'l-İrfan*. Kahire: Darulhadis, 2001.

Gedük, Salih. "Ulûmu'l-Kur'ân, Usulu't-Tefsir Kavramları ve Tefsirde Usulün İmkânı Meselesi". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 39/2, (Aralık, 2015), 207-221.

Hasan, H. İbrahim. *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*. çev. İsmail Yiğit. 7. cilt. İstanbul: Kayıhan yayınları, 1986.

İbn Kesir, İmaduddin Ebulfida ed-Dımeşki. *el-Bidaye ve'n-Nihaye*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1397/1977.

İbn Düreyd, Ebubekir Muhammed. *Cemharatu'l-Lüğa*. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyin. 1407/1987.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrerem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisanü'l-'Arab*. Beyrut: Daru's-Sadır, ts.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mukaddime fi Usûli't-Tefsir*. Beyrut: Daru'l-Kur'ân'î'l-Kerim, 1971.

İmamoglu, İbrahim. *Celaledin es-Suyuti ve Kur'an İlimlerindeki Yeri (el-İtkan Örneği)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.

Kâfiyecî. *et-Teysir fi Kavâidi İlmi't-Tefsi.*, thk. İsmail Cerrahoğlu. Ankara: Neşriyyatu Külliyyeti'l-İlahiyyat Camiatu Ankara, 2. Basım, ts.

Karacelil, Süleyman. *Tefsir Usulünün Yapısı ve İşlevi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.

Özer, Hasan. "Kâfiyecî ve Kitabul-Kur'ân Ferah ve's-Surür fi Beyani'l-Mezahibi'l-Erbea Adlı Eseri". *İslâm Hukuk Araştırmaları Dergisi*, 12, (2008), 277-300.

Salih, Subhi. *Mebahis fi Ulûmi'l-Kur'ân*. İstanbul: Dersaadet, ts.

Sebt, Halid b. Osman. *Kavâidu't-Tefsir*. 2 cilt. yy. Daru İbn Affan, 1412/1997.

Serinsu, Ahmet Nedim. "Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzul'ün Rolü". *Kur'an ve Bağlam*. İstanbul: Şule Yayınları, 3. Basım, 2018.

Sevinç, Sümeyye. *İbn'l-Cevzi'nin Fünunu'l-Efnan adlı eserinin Tefsir Usulü açısından Değeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Sezgin, Fuad. *Tarihu't-Turasi'l-Arabî*. çev. Mahmud Fehmi Hicazi. Riyad: İdaretu's-Sekafe ve'n-Neşr bi Cami 'ati'l-İmam Muhammed b. Süûd el-İslamiyye, 1983.

Şühbe, Ebu's-Sıdk Takıyyuddin Ebu Bekr b. Ahmed b. Kadı. *Tabakatu's-Şafiiyye*. thk. Hafız Abdulhalim Han. Haydarâbâd: Matbaatu Meclisi Daireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1338/1920.

Tay, Hekim. "Tarihî Süreçte Ulûmu'l-Kur'ân Kavramının Teşekkülü". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(1), (2019), 123-146.

Tûfî, Süleyman b. Abdilkavi b. Abdilkerim. *el-İksir fi Kavâidi İlmi't-Tefsir*. thk: Muhammed Osman, Lübnan: Daru'l-İlmiyye, 1430/2009.

Türcan, Selim. "Akademik Tefsir Çalışmalarında Alan ve Yöntem Üzerine". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43/0, (Aralık, 2017), 75-94.

Yalnız, Fatma. *Tefsir Usulünde Süreklilik ve Etkileşim: Bulkmî, Kâfiyecî ve Suyûtî Örneği*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Yıldırım, Enbiya. "Süyûtî'ye Yöneltilen Suçlamalar, (Sehavi-Süyûtî Çekişmesi Bağlamında)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X/2, (2006), 153-179.

Yusuf, Salih. *Bedruddin el-Ayni ve Eseruhu fi ilmi'l-Hadis*. Beyrut: Daru'l-Besairu'l-İslamiyye, 1407/1987.

Zürkani, Muhammed Abdulazim. *Menahilu'l-İrfan fi Ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2004.

Kur'ân'da Huzur ve Güven Ortamı

Peaceful and Safe Environment in the Qur'an

Zübeyir KARATAŞ

Dr. Öğr. Görevlisi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam
Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı

Dr. Instructor, Siirt University, Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic
Sciences, Department of Tafsir
Siirt, Turkey

zubeyirkaratas1@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-0166-2236

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 10 Ekim / October 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 30 Aralık / December 2021

DOI: 10.53683/gifad.993771

Atıf / Citation: Karataş, Zübeyir. "Kur'ân'da Huzur ve Güven Ortamı / Peaceful and Safe Environment in the Qur'an". *Gıfad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 11/21 (Ocak/January 2022/1):242-262.
DOI: 10.53683/gifad.993771

İntihal: Bu makale, özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad>

Mail: ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyatFakültesi /Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Her birey ve toplum, doğal olarak güven içerisinde yaşamak ister. Güven, her toplum için hayati öneme sahiptir. Zira güvenin olmadığı bir toplumda huzur ve mutluluktan söz etmek mümkün değildir. Böyle bir ortamda can, mal, akıl, toplum ve nesil büyük felaketlerle karşı karşıya kalır. Başka bir ifadeyle insanlık için ekmek, su ve hava, neyi ifade ediyorsa güven de onu ifade eder. İnsanları tevhit dinine davet etmek üzere gönderilen Peygamberlerin tamamı, davetlerinin merkezine emniyet ve güveni yerleştirmişlerdir. Zira herhangi bir işte muvaffak olmak için yapılması gerekenlerin başında, şüphesiz güven duygusuna sahip olmak gelmektedir. Tarihten günümüze kadar, toplulukların refah ve huzur düzeyleri araştırıldığında güvenin önemi açık bir şekilde görülecektir. Güven, insanları sadece dini konularda değil sosyolojik, psikolojik, ekonomik vb. konularda da direkt olarak ilgilendirmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de güvenin birey ve toplum için önemi, kıssa ve örnekler üzerinden anlatılmış ve insanlar için büyük nimet olduğu belirtilmiştir. Ancak insanların bir kısmı bazı nimetlerin farkına varamadıkları veya tam manasıyla bu nimetleri kavrayamadıkları gibi bu nimetin de farkına varamamakta ve kavrayamamaktadır. Bu çalışmada, insanlık için çok önemli bir yere sahip olan güvenin birey ve toplum açısından önemi, Kur'ân perspektifinden bakılarak izah edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, İnsan, Toplum, Güven, Huzur

Abstract

Every individual and society naturally wants to live in safety. Trust is vital to any society. Because it is not possible to talk about peace and happiness in a society where there is no trust. In such an environment, life, property, mind, society and generation; face major disasters. In other words, safety is just like bread, water and air to humanity. All of the prophets sent to invite people to the religion of tawhid placed safety and trust at the center of their calls. Because the most important thing to do in order to be successful in any job is undoubtedly trust. The importance of trust will be clearly seen when the welfare and tranquility levels of communities from history to the present are investigated. Trust does not only concern people on religious matters, but also on sociologically, psychologically, economic, etc. matters directly concern. The importance of trust for individuals and society is explained in The Quran through stories and examples. At the same time, the Quran regards trust as a great blessing for people. However, some of the people cannot see and comprehend some blessings as they do not see or fully comprehend it. Therefore, in this study, we will try to examine how important trust, which is very important for humanity, is within the framework of The Qur'an.

Keywords: *The Quran, the Commentary of The Qur'an, Human, Society, Trust, Peace.*

Extended Summary

Individuals and societies want to live in a geography where trust and peace prevail. Trust is a must for every individual and society. Because the life, property, mind, honor and dignity of a person only make sense in places where peace and trust are established. In an environment where trust is not established, these values have no meaning, and in such an environment it is inevitable for people to face great disasters at any moment. The religion of Islam drew attention to the importance of trust in the Qur'an and The Sunnah and considered it as a great blessing for people. Great Allah has used a number of concepts expressing trust and security in different verses of the Qur'an. These are: Lâ tahaf, Lâ tahzan, âminîn and sakînet concepts. It is seen that God mentions these in order to please His servants and make them feel safe whom He loves and is pleased with on the other hand to warn the tribes that rebelled against Him. The Qur'an has clearly stated that man has been given countless blessings by God, but man, in general, does not realize the blessings given to him and takes a negative position against them. One of the blessings given to man is undoubtedly the blessing of trust and security. God has clearly stated how important is for human beings to be safe and feel safe by giving examples from different verses of the Qur'an. Considered the ancestor of the prophets and symbolized by tawhid Hz. Abraham made some demands from Allah after he built the Kaaba. At the beginning of these demands is the safe living of the people of Mecca, in which the Kaaba was built. The fact that Hz. Abraham places safety and trust in the first place among all these basic needs such as food, drink and shelter clearly shows how important trust is for the individual and the society. Because people naturally follow an order from the most important to the least important according to their needs. As it is known, examples in the Qur'an are often cited in order to bring a subject closer to mind or to embody an abstract matter. In the 112th verse of the chapter of Nahl, God gave an example to explain how important trust is and to bring it closer to the minds. In this example, we are talking about a town that has been given abundant blessings. When the blessings given to this town are listed, it is stated that the town is safe and secure, and then the residents of that town live in abundance and prosperity. In the continuation of the verse, it is stated that the people of the town were punished for not being grateful for the blessings bestowed upon them. The point that draws our attention and interest in this verse is the mentioning of trust in the first

place among so many blessings. One of the verses expressing the importance of trust is the 154th verse of the chapter of Âli 'Imrân. In the related verse, it states that during the Battle of Uhud, Muslims were given slumber after their defeat and pain in order to forget their pain and to feel safe. In fact, under normal conditions, it is impossible to sleep and slumber, especially during a war. God made believers feel safe by giving them sleep and slumber in this battle. A similar incident took place in the Battle of Badr. Another striking example is that while describing the blessings given to the people of Mecca in the Quraysh Surah, the importance of trust is revealed by emphasizing that they should worship Allah because it provides them with a safe life and protects them from hunger. The Prophet Muhammad (pbuh) also showed how important trust is both with his words and his actions. Before his prophethood, he was known by everyone with the nickname of "Muhammad al-Amîn". In fact, all prophets place trust and security at the center of their invitation by expressing that they are trustworthy people to the communities they were sent to. Because trust can only be achieved with safe people. While describing the true believer in various hadiths, the Messenger of Allah stated that he should have reliable qualifications. In fact, his description of "the best and most beneficent person is the one from whom good is hoped from and other people are safe with from his evil" has clearly revealed how valuable he (trust) in human life. When the verses and hadiths that express the importance of trust and security are analyzed well, their relations with sociology will be seen. Because sociologically, it is possible for the individuals and institutions of a society to survive and ensure their continuity, only with an environment of trust. One of the most important and fundamental problems of the modern world is undoubtedly the problems experienced in living together in safety. In fact, the purpose of the rules and rules of the social order is to make living together in safety meaningful. In addition to this, the rules of religion, morals and law in one way aim to regulate social life and to provide mutual respect and cooperation between individuals living in society without harming each other. It is useful to look at the history of humanity in order to understand better how important trust and safety are for the society. Because the issue of security and safety is almost as old as human history. In archaeological excavations it is seen that caves used as shelter and weapons made of various materials show that individuals are trying to protect themselves against various threats as well as compensate their shelter and hunting needs. Although the sheltering patterns of humanity have changed over time, safety and security have never been compromised.

Giriş

Kur'ân'da emniyet anlamını ifade eden bazı kavramlar vardır. Yüce Allah, bu kavramları muhataplarına emniyet ve güven telkin etmek için zikretmiştir. Bu kavramlardan bazıları, korkma anlamına gelen (Lâ tahaf) (Lâ tahzan) bir diğer kavram ise güven ve endişeyi gideren ve karşı tarafa güven telkin eden (sekînet) kavramıdır. Kur'ân'da bu kavramlar, başta Hz. Peygamber olmak üzere, diğer Peygamberler için de kullanılmıştır.¹ Bu durum, emniyetin tüm insanlık tarihindeki yerini ve önemini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Kur'ân-ı Kerîm, insana, Yüce Allah tarafından bahşedilen nimetleri genel manada zikreder ve insanı bu konuda tefekküre ve şükre davet eder. İnsan, kendisine verilen nimetlerin tamamının farkına varamayabilir veyahut birtakım nimetlerin değer ve kıymetini tam manasıyla idrak edemeyebilir. Zira insanların çoğunun, nimetlere karşı genellikle menfi bir pozisyon aldığı bir vakiadır.² Bundan dolayı Kur'ân, bir taraftan insanın bu yönüne vurgu yaparken diğer taraftan kendisine verilen nimetlerin şükürünü eda etmesini talep eder.³ Aslında Kur'ân'ın ifadesiyle, insana bahşedilen nimetlerin haddi ve sınırı yoktur. İnsan kendisine verilen nimetleri saymaya kalkıştığında bu nimetleri saymakla bitiremez.⁴ Kur'ân-ı Kerîm, insana verilen nimetleri genellikle şu şekilde ifade etmektedir: "Dünya âlemine insan olarak gelmesi,⁵ en güzel surette yaratılması,⁶ mükerrem varlık oluşu,⁷ yeryüzünün ve gökyüzünün çeşitli nimetlerinden istifade etmesi,⁸ işitme, görme ve algılama yetilerine sahip olması⁹ vb." Aynı şekilde Kur'ân, insanın değerini bilmediği veya tam manasıyla takdir etmediği ancak kendisi için hayati öneme sahip olan birtakım nimetlerden söz etmektedir.¹⁰ Bu nimetlerin başında şüphesiz emniyet ve güven nimeti gelmektedir.

Yüce Allah, Kur'ân'ın değişik âyetlerinde, insana, güvenin, hem kendisi için hem de yaşadığı muhit ve dünya için ne denli önemli olduğunu

¹ el-Bakara, 2/248; et-Tevbe, 9/26-40; el-Kasas, 28/25-30-31-32-33-34-35; Fetih, 48/26.

² es-Sebe' 34/13; el-Âdiyât 100/6.

³ el-Bakara 2/152;172; İbrahim 14/7; Lokman 31/12.

⁴ İbrahim 14/24; en-Nahl 16/18.

⁵ el-Bakara 2/30-31-33-34.

⁶ et-Tîn 95/4.

⁷ el-İsrâ 17/70.

⁸ el-Bakara 2/22-29.

⁹ es-Secde, 32/9; el-Mülk 67/23.

¹⁰ İbrahim 14/28; 34; en-Nahl 15/71-72-81-83; el-Ankebut 29/67; Lokman 31/20-31; Müzzemmil 73/11.

açık bir şekilde beyan etmiştir.¹¹ Kur'ân'ın ısrarla büyük nimetler arasında saydığı bu nimetin, insanlar tarafından yeterince kavranılmadığı anlaşılmaktadır. Güven ve emniyet kaybedildiği vakit değeri anlaşılan ve temini oldukça zor ve bir o kadar da meşakkatli olan büyük nimetlerdendir. Aşağıda ifade edileceği üzere böylesi bir nimetin yok olması durumunda insanın telafisi mümkün olmayan birtakım maddi ve manevi kayıplar yaşayacağı bir hakikattir. Her şeyden önce güven ve emniyetin olmadığı bir yerde insanın dini, canı, malı ve ırzı tehlike altındadır. İnsanı insan yapan değer ve meziyetler, ancak emniyet ve güven ortamında, tam manasıyla hayat bulabilir. İnsan hayatında bu denli öneme sahip olan böylesi bir nimetin Kur'ân perspektifinden ele alınıp değerlendirilmesi ve Yüce Allah'ın bu konudaki teolojik iletilerini ortaya koyup bunlar üzerinden düşünülmesi insan için hayati bir öneme sahip olduğu kanaatindeyiz. Bu düşünceden hareketle güven ve emniyeti ifade eden âyetlerin bir kısmını ele alıp anlam ve hikmetleri üzerinde durmaya çalışacağız.

1. Kur'ân'da Huzur ve Güven

1.1. Güvenli Belde

Güven kavramının Arapça karşılığı "emn"dir. Emn: "Güvenmek, korkmamak, emin olmak, inanmak, iman etmek, itimat etmek." anlamlarına gelmektedir. Emn ve iman kavramları "emine" kökünden türemişlerdir.¹² Allah Teâlâ, Kur'ân-ı Kerîm'de, emniyet ve güven anlamına gelen "el-mümin" sıfatıyla, kendisini tavsif etmiştir.¹³ Bunun yanı sıra esenlik ve huzur yeri olduğundan ötürü cennete "dâru's-selâm" ismi verilmiştir.¹⁴ Güven anlamını ifade eden "emn" kavramının sözlük anlamını beyan ettikten sonra Kur'ân-i Kerîm'de emniyet ve güvenin önemini ifade eden âyetleri aktarmaya çalışacağız. Bu âyetlerden biri Bakara sûresinin 154. âyeti kerimesidir. İlgili âyette Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "İbrahim demişti ki: *"Ey Rabbim! Burayı emin bir şehir yap, halkından Allah'a ve ahiret gününe inananları çeşitli meyvelerle besle. Allah buyurdu ki: Kim inkâr ederse, onu az bir süre faydalandırır, sonra onu cehennem azabına sürüklerim. Ne kötü varılacak*

¹¹ Güvenle ilgili bazı âyetler şunlardır: "el-Bakara 2/125; en-Nahl 16/112; el-Kasas 28/57; el-Ankebût 29/67; Kureyş 106/5.

¹² Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*; nşr. Muhammed Ali (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), "emn", 1/92; Râgip, el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Çarîbi'l-Kur'ân*, nşr. Safvan Adnan (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), "emn", 90-92.

¹³ el-Haşr 59/23.

¹⁴ Yunus 10/25.

yerdir orası?”¹⁵ Bu âyet, kendisinden bir önceki âyetle düşünülüp değerlendirildiğinde, öncelikli olarak Kâbe’nin ve dolayısıyla Mekke’nin, Yüce Allah tarafından mukaddes bir mekân ve oraya girenler için de güvenli bir liman olduğu açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Aynı zamanda insanlar, Kâbe’nin kutsiyetine o kadar saygı gösteriyorlardı ki orada kendi öz babalarının katiline bile ilişmiyorlardı.¹⁶ Kur’ân, bu hakikati, el-Ankebût sûresinin altmış yedinci âyetinde de ifade etmiştir.

Yukarıda zikredilen âyette, Hz. İbrahim’in, dua ederken Mekke için ilk sıraya güven ve eman yurdu olmasını dilemesi, dikkat çekicidir. Zira insanlar, genellikle ihtiyaç ve taleplerini sıralarken kendileri için en önemli olanlardan başladıkları görülmektedir. Bir başka ifadeyle, en önemliden önemliye doğru bir sıralamayı takip ederler. İlgili âyette Hz. İbrahim’in birinci sıraya güven ve emniyeti yerleştirmesinin hikmet ve nedenleri arasında şunları söylemek mümkündür: “Mekke, her şeyden önce çorak bir yer idi. Orada meyve ve sebze yetişmiyordu. İçinde ikamet eden insanların hayatlarını idame edebilmeleri için, kendilerine diğer şehir ve ülkelerden yiyecek gelmesi gerekiyordu. Bu da ancak Mekke’nin tehlikelerden uzak ve güvenli bir yurt olmasıyla mümkün idi. Çünkü güven ve emniyetin olmadığı bir yerde, hiç kimse ne orada kalmak ister ne de dışarıdan da kimse oraya girmek ister.”¹⁷

Kur’ân-ı Kerîm’de, emniyet ve güvenin ne denli önemli olduklarını en belirgin bir şekilde ifade eden âyetlerden biri de şüphesiz Nahl sûresinin 112. âyetidir. Bu âyette, güven, zihinlere tam manasıyla yerleşebilmesi adına son derece veciz örnek üzerinden anlatılmıştır. Öncelikli olarak ilgili âyetin anlamını kısa bir şekilde verip ardından bu âyetin emniyet ve güven ile ilgili vermek istediği mesajı aktarmaya çalışacağız. İlgili âyette, Yüce Allah, şöyle buyurmuştur: “Allah, şöyle bir şehri örnek veriyor: Bu şehir güvenli ve huzurluydu; her yerden oraya bol rızık geliyordu. Derken ahalisi, Allah’ın nimetlerine karşı nankörlük etti, Allah da onlara yapıp ettikleri yüzünden genel bir açlık ve korku felâketi tattırdı.” Allah Teâlâ, Nahl sûresinin 104, 106 ve 109 âyetlerinde, inanmayan kimseler için âhirette, acıklı bir azap olduğunu ifade

¹⁵ Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli, çev. Hayreddin Karaman-Ali Özek-İbrahim Kâfi Dönmez-Mustafa Çağrıncı-Sadrettin Gümüş-Ali Turgut (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), el-Bakara 2/126.

¹⁶ Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru Merâğî*, (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bânî 1946), 2/211.

¹⁷ Ebû Abdillâh, Muhammed b. Ömer Fahrettin er-Râzî *Mefâtîhu’l-Çayb*, (Beyrut: Dâru İhyâi Turâsî’l-Arabi, 1420), 4/48; Ebu’l-Hasen, Alâaddîn, Ali b. Muhammed el-Hâzinî, *Lübâbü’t-Te’vîl fî Maâni’t-Tenzîl*, thk. Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye 1415,) 1/79; Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru Merâğî*, 2/212.

ettikten sonra, ilgili âyette ise bu kimseler için dünyada da birtakım yaptırımların olacağını beyan etmiştir.¹⁸

Bu kısa bilgiden sonra ilgili âyette ifade edilen güven ve emniyet ile ilgili hususları belirtmekte yarar vardır. Âyette kendilerine bunca nimet verilen şehir ahalisinin kimler oldukları ile ilgili değişik görüş ve yorumlar vardır. Müfessirlerin ekseriyeti, ilgili âyette zikredilen şehir halkının Mekke ahalisi olduklarını ifade etmişlerdir.¹⁹ Bazı müfessirler, söz konusu şehir halkından Mekke ahalisinin kastedilmediği Mekke ahalisinden önce yaşamış başka şehir halkının murat edildiğini söylemişlerdir. Söz konusu âyet bu müfessirlere göre, her ne kadar Mekke halkını uyarmak için nâzil olmuş ise de, bu âyetten Mekke halkı dışında başka bir halkı murat etmek, daha doğru olacağını ifade etmişlerdir. Bu müfessirlere göre, ilgili âyetten şu anlamı kastetmek isabetli olacaktır: “Bu âyet belirli bir topluluk için inmediği, genel anlamda bütün insanlara, güvenli ve müreffeh bir hayat idame etmeleri için, kendilerine verilen nimetin kadrini bilmeleri gerektiği, aksi takdirde başta güven ve emniyet nimetleri olmak üzere kendilerine verilen birtakım nimetlerden mahrum bırakılacakları ve sefalet içerisinde bir hayatla cezalandırılacakları hatırlatılmak için inmiştir.”²⁰ Bu âyetin muhataplarının kimler oldukları ile alakalı bu malumattan sonra, âyette zikredilen güven ve emniyetin ne kadar büyük nimet oldukları açık bir şekilde görülmektedir. Zira söz konusu âyet-i kerimede, bir kavme verilen nimetler sıralanırken öncelikli olarak emniyet ve güven nimeti sıralanmış, ardından diğer nimetlere geçilmiştir. Güvenin, verilen nimetler içerisinde ilk sırada yer alması, önem bakımından öncelikli bir konumda olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁸ Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984), 14/303.

¹⁹ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vil'il-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâlatü, 2000), 17/309; Ebû Muhammed, Abdurrahman b. Teman b. Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdusselam-Abduş-Şâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 326; Ebû Abdillâh, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubi, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Barduni İbrahim Atfayîş (Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 10/194; Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer eş-Şirâzî el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşali (Beyrut: Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî, 1418), 3/342; Ebu'l-Fidâ Ömer b. İsmail İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kurâni'l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selame (Riyad: Dâru Taybe, 1999), 4/607.

²⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturidî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdi Baslam (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 6/584-85; Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzîl*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 2/638; er-Râzî *Mefâtihu'l-Ğayb*, 20/278-79; Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 14/304-305.

Genel olarak Kur'ân-ı Kerîm'de nimetler zikredilirken en önemliden önemliye doğru bir sıralama takip edildiği görülür.²¹ Nahl sûresinin ilgili âyetinde öncelikli olarak güven nimeti ardından itminan (sağlıklı ve gönül rahatlığı) ve diğer nimetler zikredilmiştir. Kanaatimize göre ilgili âyette nimetlerin bu şekilde sıralanmasının hikmeti, güven olmadan diğer nimetlerin kıymet ve anlamının olmadığını belirtmek içindir. Çünkü emniyetin olmadığı bir yerde ne huzur ve gönül rahatlığından ne de iktisadi bir hayat ve istikrardan söz etmek mümkün olabilir.

1.2. Güven Hissi/Duygusu

İnsanın en temel ihtiyaçlarında biri de güvendir. Güven, insanın iç ve dış dünya ile irtibatını düzenleyen iman duygusunun en önemli kaynağıdır. Güven duygusu aynı zamanda insanın en temel psiko-sosyal ihtiyaçlarındandır. Zira insanın kendisini güven ve emniyette hissetmesi, onu başarıya götürürken; güvensizlik ve endişe ise onu başarısızlığa götürmektedir.²² Güven duygusunu bu şekilde özetledikten sonra konuyla ilgili âyetleri aktarmakta yarar vardır. Âl-i İmrân sûresinin 154. âyeti, konumuza delil teşkil edecek âyetlerdendir. Bu âyet-i kerimede Yüce Allah, şöyle buyurmuştur: *“Sonra o kederin arkasından indirdi ki, (bu güvenin yol açtığı) uyuklama hali bir kısmınızı kaplıyordu. Kendi canlarının kaygısına düşmüş bir gurup da, Allah'a karşı haksız yere cahiliye devrindekine benzer düşüncelere kapılıyorlar, “Bu işten bize ne?” diyorlardı. De ki: İş (zafer, yardım, her şeyin karar ve buyruğu) tamamen Allah'a aittir. Onlar sana açmadıklarını içlerinde gizliyorlar. “Bu işte bizim görüşümüz alınsaydı burada öldürülmezdik” diyorlar. Şöyle de: “Evelerinizde kalmış olsaydınız bile öldürülmesi takdir edilmiş olanlar, öldürülüp düşecekleri yerlere kendilerinden çıkıp giderlerdi. Allah içinizdekileri yoklamak ve kalplerinizdekileri temizlemek için (böyle yaptı). Allah içinizde ne varsa hepsini bilir.”* Âyet, müminlerin Hz. Peygamber'in emir ve talimatlarını tam anlamıyla uygulamamaları ve birtakım hikmete binaen Uhud muharebesinde aldıkları mağlubiyetten söz etmektedir. Uhud Gazvesindeki mağlubiyetin detayını ve ne şekilde meydana geldiğini, sebebini ve arka planını, tefsir, siyer ve tarih kitaplarında, uzun uzadıya anlatılmaktadır.²³ Ancak bu çalışmada bizleri ilgilendiren, ilgili âyetin tüm detayını ortaya

²¹ el-Bakara, 2/22; en-Nahl, 16/72-74; er-Rûm, 30/30-34.

²² Hüseyin Emin Sert, “Kur'ân-ı Kerîm Işığında Güven Duygusunun Kaynağı Olarak Müslümanlık Bilinci”, *Fırat İlahiyat Dergisi*, 13/2 (2008), 197-98.

²³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vil'il-Kur'ân*, 7/315-325; Mâturidî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 2/510-11; Zemaşşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzil*, 1/26-28; Nâsiruddîn, Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı (Beyrut: Dâru İhyâ Turâsî'l-Arabî), 2/43-44.

koymak ve bu detaylar üzerinde teferruatlı analizler yapmak değildir. Sadece âyette zikredilen güven kavramı üzerinde durmak ve imkân ölçüsünde tahlilde bulunmaktır.

Söz konusu âyet, müminlerin Uhud savaşı esnasında yaşadıkları olağanüstü ifade edilebilecek bir durumdan söz etmektedir. Bilindiği üzere korku ve endişenin hâkim olduğu bir ortamda insanın kendisini güven içerisinde hissetmesi, uyuması veya uyuklaması neredeyse imkânsızdır. Ancak Uhud gazvesinde müminler, almış oldukları kılıç ve ok yarasından dolayı acılar içerisinde olmalarına rağmen, kendilerini güvende hissetmişler ve kılıçları ellerinden düşecek derecede uyuklamışlardır. Hatta Ebû Talha ve bazı sahabiler, savaş alanında iken bu uyuklama neticesinde kılıçlarının birkaç defa ellerinden düştüğünü ve onları tekrar aldıklarını ifade etmişlerdir.²⁴ Allah Teâlâ, müminleri, en zor ve en çetin bir halde iken onlara büyük ve hayati öneme sahip bir nimet bahsettiğini ve bu nimetin adının da güven olduğunu beyan etmiştir. Yukarıda ifade edildiği üzere normal şartlar altında korkunun olduğu bir yerde, uyumak ve uyuklamak mümkün değildir. Zira uyumak ve uyuklamak güven ve emniyete delalet etmektedir. Allah, savaşın kızıştığı sırada uyuklamayı müminlerin kendilerini güven ve emniyet içerisinde hissetmelerine vesile kılmıştır. Bu uyuklama haddi zatında bir mucize olarak telakki edilmiştir. Zira bu uyuklamaya şahitlik edenlerin, hem İslâm'a ve zafere olan inançları kat be kat artmış hem de bu olay müminlerin tekrar güçlenip toparlanmalarına ve gözleri önünde şehit düşen arkadaşlarını görmeyerek savaş meydanını terk etmemelerine ve bu şekilde öldürülmekten kurtulmalarına vesile olması gibi pek çok hikmeti içinde barındırmıştır. Hülâsa Allah, bu uyuklamayla, müminlere kendileri için en büyük nimet olan güven ve emniyeti vermiştir.²⁵ Aynı şekilde Bedirde de müminlere, kendilerini emniyet ve güven içerisinde hissetmeleri için Yüce Allah tarafından kendilerine uyuklama verilmiştir.²⁶

1.3. Güvende Yaşayan Toplum

Kur'ân'da emniyet ve güven için örnek verilebilecek âyetlerden biri de Kureyş sûresinin dördüncü âyetidir. Allah Teâlâ, bu âyetle, Kureyşlilere

²⁴ Ebu'l-Fidâ, İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kurâni'l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed b. Selame (Riyad: Dâru Taybe 1999), 2/143-44; Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mazâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, (Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabiyy, yy. ty.), 2/110-11.

²⁵ Ebû Abdillâh, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî *Mefâtîhu'l-Çayb*, 9/393-94; Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru Merâğî* 4/99-103; Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1984), 4/133

²⁶ el-Enfâl, 8/11.

vermiş olduğu güven nimetini hatırlatarak bu nimet mukabilinde kendisine ibadet etmeleri gerektiğini beyan etmiştir. İlgili âyetin daha iyi anlaşılabilmesi için bu sûrenin anlamına kısaca değinmekte yarar vardır. “Kureyş’e kolaylaştırıldığı, evet, kış ve yaz seyahatleri onlara kolaylaştırıldığı için onlar, kendilerini açlıktan doyuran ve her çeşit korkudan emin kılan şu evin Rabbine kulluk etsinler.”²⁷ Kureyş sûresinde, yol kesiciliğin, eşkıyalığın ve saldırıların yaygın olduğu bir dönemde Mekke halkının güven ve refah içerisinde yaşadıkları ifade edilmiş ve durum onlar için çok kıymetli ve değerli olduğu hatırlatılmıştır.²⁸ Aslında Mekkelilerin kendilerini güvende hissedip ve diğer ülke ve memleketlerde bulunan insanların onlara değer verip herhangi bir fenalıkta bulunmalarının temel nedenlerinden biri de şüphesiz, Fil ordusunun Kâbe üzerine yürürken helak olmasıdır. Bu olay, başta Kâbe olmak üzere onun sakinleri olan Mekkelilere büyük bir meziyet ve ayrıcalık tanınmasına vesile olmuştur. Yüce Allah, onlara emniyeti ve refahı bahşetmiştir. ²⁹ Allah Teâlâ, kendisine iman etmeleri için Mekke halkına bunca nimetler içerisinde sadece iki nimeti (güven ve açlıktan koruma) ön plana çıkartıp zikretmesi, insan hayatı açısından bu nimetlerin ne denli ehemmiyetli olduklarını açık bir şekilde göstermektedir. Kur’ân, insanoğluna dünya ve ahiret yurdunda verilebilecek en büyük ödüller arasında emniyet ve güveni zikretmiştir. Hatta en büyük ödülün emniyet ve güven olduğunu söylemek mümkündür. Zira Kur’ân-ı Kerîm’in değişik âyetlerinde iman edip salih amel işleyen kimselere güven ve emniyet içerisinde olacakları vaade dirmiştir.³⁰ Aynı şekilde insanın en çok yardıma ve müjdeye ihtiyaç duyduğu an, şüphesiz son nefesini vermek üzereyken ve öldükten sonraki zamandır. Yüce Allah, bu zaman dilimlerinde kulları arasından hoşnut olduğu kimselere güven ve emniyeti telkin etmeleri için melekler göndererek korkmamalarını ve üzülmemelerini müjdelemektedir.³¹ Bir başka ifadeyle ölüm anında Allah Teâlâ’nın sevdiği ve razı olduğu kullarına, kendilerini güven ve emniyet içerisinde hissetmelerini muştulaması, güven ve emniyetin insan için en büyük ve en değerli ödül olduğunu açık bir şekilde göstermektedir.

Kur’ân’ın değişik âyetlerinde güven manasına gelen (أمين) “âminîn” ifadesi yer almaktadır. Bu ifade Semûd kavminin kendilerini güven ve

²⁷ Kureyş, 106/1-4.

²⁸ Ebu’s-Suud, *İrşâdu’l-Akli’s-Selîm*, 9/203.

²⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidi’t-Tenzil*, 4/801; Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru Merâğî*, 30/245-246.

³⁰ el-Bakara, 2/274-277; Yûnus, 10/63.

³¹ Fussilet, 41/30; el-Ahkâf, 46/14.

emniyete almak; azap ve ölümden korunmak için dağları oyup evler yaptıklarını konu alan Hicr 82. ve Şuarâ 146. âyetleri içinde zikredilmiştir. Aynı şekilde Yüce Allah hem dünyada ve hem de âhirette sevdiği kullarının endişesini gidermek için de bu kelimeyi zikrettiği görülmektedir.³²

2. Hadislerde Huzur ve Güven

Emniyet ve güvenin, insanlık için ne kadar önemli ve hayati olduğunu, birkaç âyet çerçevesinde izah edilmeye çalışıldı. İslâm'ın ikinci ana kaynağı olan ve Kur'an'daki genel kaide ifade eden âyetleri tefsir eden hadis ve sünnetin bu konu ile ilgili yaklaşımlarına aynı şekilde kısa bir şekilde ve birkaç hadis üzerinden göz atmakta yarar vardır. Zira emniyet ve güven konusu çok önemli bir konu olduğu için kendisine sadece Kur'an'ın muhtelif âyetlerinde değinilmemiş, hadis ve sünnette de bu konunun önem ve ehemmiyetine değinilmiştir. Şu hususu ifade etmekte yarar vardır. Hadisleri aktaran Hz. Peygamber'in, en büyük özelliği emîn ve güvenilir oluşuydu. Peygamber olmadan önce ve Peygamberlikten sonra da onun en büyük muarızları dahi onun emin ve güvenilirliğini ikrar etmişlerdir.³³ Bunun yanı sıra bütün Peygamberler, gönderildikleri topluluklara öncelikli olarak şunu söylemişlerdir: "Biz sizin içinizden sizlere gönderilmiş güvenilir Peygamberleriz."³⁴ Bütün Peygamberler yaşadıkları topluluktan seçilmişlerdir³⁵ ve insanları ikna etmek için emniyet ve güveni her zaman ön planda tutmuşlardır. Zira insanları ikna etmek için emniyet ve güven duygusunun hayati önemi inkâr edilemez. Konuyla ilgili hadislerden bazıları şunlardır:

2.1. Gerçek Mümin İnsanlara Güven Verendir.

Hz. Peygamber, gerçek manada mümin insanı şu şekilde tarif etmiştir: "مُؤْمِنٌ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ، وَالْمُؤْمِنُ مَنْ أَمِنَهُ النَّاسُ عَلَى دِمَائِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ" Müslüman, dilinden ve elinden diğer Müslümanların güvende olduğu kimsedir. Mümin de insanların canları ve malları konusunda kendisinden emin oldukları kimsedir."³⁶ Hz. Peygamber, bu hadis ile Müslüman bireyin nasıl olması

³² Yusuf 12/99; Kasas 28/31; Sebe' 34/18; Duhân 59/55; Fetih 48/27.

³³ Muhammed b. İshak, *Sıratü İbn İshâk*, thk. Süheyl Zükâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978), 108; Abdü'l-Melik b. Hişâm, *es-Sıratü'l-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Saka- İbrahim el-Abyârî (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bânî, 1995), 2/197; Safiyyu'r-Rahmân, *er-Rahîku'l-Mahtûm*, (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2005), 83.

³⁴ el-A'râf /68; eş-Şuarâ 26/107-125-143-162-178.

³⁵ İbrâhîm 14/ 4; eş-Şuarâ 26/106-124-142-161

³⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "İman", 4; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-*

gerektiğini kısa ve veciz bir ifadeyle beyan etmiştir. Hadisin başlangıç kısmından anlaşıldığı üzere gerçek Müslümanın tanımı yapılmıştır. Zira hadisin başında bulunan “el” takısı, Arapça kaide ve kurallarına göre, marife, yani “muayyen, bilinen” manayı ifade etmektedir.³⁷ Kur’ân-ı Kerîm’de buna benzer ifadeler vardır. Örneğin, Enfâl sûresinin ikinci ve üçüncü âyetlerinde müminin tanımı yapılırken şu ifadeler kullanılmıştır: “Müminler o kimselerdir ki, Allah’ın adı anıldığında yürekleri titrer, kendilerine Allah’ın âyetleri okunduğunda bu onların imanlarını artırır. Onlar yalnızca Rablerine güvenirlere. Namazlarını özenle kılarlar, kendilerine verdiğimiz şeylerden bir kısmını Allah yolunda harcarlar.” Müminlerin tanımı bu şekilde yapıldıktan sonra, ilgili sûrenin dördüncü âyetinde, ikinci âyetin başlangıcı olan “el-müminûna” kelimesinin başında bulunan “el” takısından ne tür anlam murat edildiği şu şekilde ifade edilmiştir: “Gerçek müminler işte onlardır.” Bu âyette müminlerden nasıl ki gerçek anlamda müminler kastedilmişse, yukarıda zikredilen hadisten de gerçek manada müminler ve Müslümanlar kastedilmiştir. Aksi durum, yani eliyle ve diliyle insanlara zarar veren kimseler “Müslüman değildir” gibi bir mana asla murat edilmemiştir.³⁸ Bu hadiste Hz. Peygamber, gerçek mümin ve Müslümanın tanımını yaparken, onun hayatının merkezine güven ve emniyeti yerleştirdiği görülmektedir. Bu da güven ve emniyetinin Müslümanın en büyük alamet-i fârikası ve hayatından ayrılması mümkün olmayan bir vasfı olması gerektiğini ifade etmiştir.

2.3. En Hayırlı ve En Kötü İnsan Tanımı

Allah Resûlü, en hayırlı ve en kötü insan portresini gayet kısa ve belîğ bir ifadeyle tarif ederek şöyle buyurmuştur: **خَيْرُكُمْ مَنْ يُرْجَى خَيْرُهُ وَيُؤْمَنُ شَرُّهُ، وَشَرُّكُمْ مَنْ لَا يُرْجَى خَيْرُهُ وَلَا يُؤْمَنُ شَرُّهُ** “Sizin en hayırlınız, kendisinden hayır umulan ve şerri dokunmayacağı hususunda emin olunandır; en şerliniz ise, kendisinden hayır ümit edilmeyen ve şerrinden emin olunmayan kimsedir.”³⁹

Câmiu’s-sahîh, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (b.y.: Dâru İhyâi Turâsî’l-Arabî, t.y.), “İman”, 65.

³⁷ Ebû Zekerîyya Muhyiddîn Yahya b. Şeraf en-Nevavî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc*, (b.y.: Dâru İhyâi Turâsî’l-Arabî, 1392/1972), 10/2-3.

³⁸ en-Nevavî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc*, 10/2; Ebû Süleyman Hammad b. Muhammed, *A’lâmu’l-Hadîs*, thk. Muhammed b. Sad (b.y.: Câmiatü Ümmi’l-Kurâ, 1409/1988), 1/146-147.

³⁹ et-Tirmizî, *Fiten*, 76.

Hz. Peygamber, ilgili hadiste en hayırlı ve en kötü mümin tarifini yapmıştır. Hz. Peygamber, insanların kendisinden hayır umdukları ve kötülüğünden emin oldukları kimsenin, Allah katında en hayırlı ve en iyi kul olduğunu belirtmiştir. Öte taraftan insanların kendisinden iyilik beklemedikleri ve kötülüğünden emin olmadıkları kişinin de Allah indinde en kötü ve bedbaht bir kul olduğunu açık bir şekilde beyan etmiştir. Hz. Peygamber, aynı şekilde bu hadisle güvenilirliği ve emniyeti, iyi ve kötü insanı birbirinden ayırt etmek için bir ölçü olarak kullanmıştır.

2.4. Güven ve Emniyet İçerisinde Bulunmanın Önemi

Hz. Peygamber, insan hayatı açısından hayati öneme sahip olan birtakım nimetlerden söz ederken şunları söylemiştir: **مَنْ أَصْبَحَ مِنْكُمْ آمِنًا فِي سِرِّهِ** "Sizden kim vücutça sağlıklı; kendisi, ailesi ve malı emniyet içinde olup, yanında gününün yetecek kadarlık rızık bulunursa, bütün dünya kendisine verilmiş gibidir."⁴⁰

İlgili hadiste, insan için çok değerli ve kıymetli olan birtakım nimetlerden söz edilmiştir. Bu nimetler: Beden sağlığı, kişinin kendisi ve ailesinin güven ve emniyet içerisinde olması ve hayatta kalabilmesi için yanında azda olsa bir yiyeceğin bulunması şeklinde sıralanmıştır. Konumuzu ilgilendiren ve insanlık için hayati öneme sahip olan can ve mal güvenliğinin önemine vurgu yapılmıştır.⁴¹ Bilindiği üzere İslâm dininde beş şeyin korunmasında zaruret vardır. Bunlar: "din, hayat, akıl, mal ve nesildir".⁴² Bir toplum için can ve mal güvenliği olmazsa olmazlardandır. Zira bunların olmadığı böylesi bir toplumda kargaşa ve anarşi hüküm sürer, hak ve adalet mefhumları yok olur ve zorbalık her yeri istila eder. Bununla birlikte insanın onur ve haysiyeti ayaklar altına alınır ve insanlık adeta kölelik hayatı yaşamaya mahkûm edilir.

Hz. Peygamber, insanlar için son derece önemli olan güven ve emniyet için yukarıda zikredilen hadisler dışında birçok hadis-i mevcuttur. Bunlardan bazıları şunlardır: "Münafığın alâmeti üçtür: Konuştuğunda yalan söyler, kendisine bir şey emanet edildiğinde ihanet eder, söz verdiği

⁴⁰ Ebû Abdilâh Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *Sünen İbn Mâce*, nşr. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (b.y.: Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî), "Zühhd", 9; Muhammed b. İsa b. Savra et-Tirmizî, *Sünen et-Tirmizî*, nşr. Beşşar Avvad Maruf (b.y.: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), "Zühhd", 34.

⁴¹ Ebu'l-Ala, Muhammed Abdurrahman, *Tuhfetu'l-Ahvazî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, trs.) 7/9-10.

⁴² İbrahim b. Muhammed el-Bâcûrî, *Cevharatü't-Tevhîd*, thk. Mustafa Boğa (Dımeşk: Dâru Mustafa, 2010)), 366.

zaman sözünde durmaz.”⁴³ “Ey İnsanlar! bu Zilhicce ayınız, bu Mekke şehriniz bu arafe gününüz nasıl mukaddes ise, kanlarınız, mallarınız ve ırzlarınız da aynı şekilde mukaddestir.”⁴⁴ “Kıyamet gününde ihanet eden her kişi için bir sancak dikilecek ve bu falan kişinin ihanetidir denilecektir.”⁴⁵ “Müslümanlar arasında aldatma olamaz. Bizi aldatan bizden değildir.”⁴⁶ “Sözü ve muamelesi doğru dürüst tüccar, kıyamet günü, Peygamberler, Sıddıklar ve şehitlerle beraber olacaktır.”⁴⁷ Konumuz sadece emniyet ve güvenin önemini ifade etmekten ibaret olduğundan ötürü bu kadarıyla yetiniyoruz. Zira bu konu ile alakalı bütün hadisler burada zikredilirse, hem konu gereksiz yere uzatılmış ve aynı zamanda bu makaleden hedeflenen neticenin dışına çıkmış olacağından bu kadarı ile iktifa etmeyi uygun görüyoruz.

Güven ve emniyetin önemini ifade eden âyetler ve hadisler, iyi bir şekilde tahlil edildikleri takdirde, sosyolojiyle olan münasebetleri görülecektir. Çünkü sosyolojik olarak bir toplumun fertlerinin ve kurumlarının ayakta kalabilmeleri ve sürekliliklerini sağlayabilmeleri, ancak güven ortamıyla mümkündür. Modern dünyanın en önemli ve temel problemlerinden biri de, hiç şüphesiz bir arada güven ve emniyet içerisinde yaşama konusunda yaşanan sorunlardır. Bir başka şekilde ifade etmek gerekirse, bu konuda güven bunalımından söz etmek doğru bir ifade olacağı kanaatindeyiz. Aslında sosyal düzenin kaide ve kurallarının amacı, güven içerisinde birlikte yaşamayı anlamlı kılmaya matuftur. Bununla birlikte din, ahlâk ve hukuk kuralları, bir yönüyle, içtimaî yaşamı düzene koymayı ve toplum içerisinde yaşayan bireylerin birbirlerine zarar vermeden, karşılıklı olarak birbirlerine saygı göstermeyi ve yardımlaşmayı sağlamayı hedefler.⁴⁸ Toplum için güven ve emniyet ne kadar önemli olduğunu daha iyi anlayabilmek için insanlık tarihine bakmakta yarar vardır. Zira güvenlik ve emniyet meselesi neredeyse insanlık tarihi kadar eskidir. Yapılan arkeolojik kazılarda barınak olarak kullanılan mağaralar ile çeşitli materyallerden yapılmış silahlar, bireylerin barınma ve avlanma ihtiyaçlarını gidermenin yanı sıra kendilerini çeşitleri tehditlere karşı korunma çabası içine girdiklerini göstermektedir. İnsanlığın barınma şekilleri zamanla her ne

⁴³ Buhârî, “Vesâyâ”, 8; Müslim, “İmân”, 107.

⁴⁴ Buhârî, “İlim”.

⁴⁵ Müslim, “Cihâd”, 12.

⁴⁶ Müslim, “İmân”, 164.

⁴⁷ Tirmizî, “Buyû’”, 4.

⁴⁸ Mustafa Koç, “Psikolojik ve Pedago-Sosyo-Teolojik Açından Güven: Din ve Değerler Psikolojisi Perspektifinden Analizler”, *Hitit İlahiyat Dergisi* 17/33 (Mayıs 2018), 19.

kadar değişim göstermişse de güvenlik ve emniyetten asla taviz verilmemiştir.⁴⁹

Son olarak sosyolojik açıdan emniyet ve güvenin önemini daha açık bir şekilde ortaya koyabilmek için, Mâide sûresinin otuz yedinci âyetini zikretmekte yarar vardır. Zira söz konusu âyette, hırsızlık yapan erkek ve kadının ellerinin kesilmesi ile ilgili klasik ve modern tefsirlerde rastlamadığımız ancak güzel ve makul bulduğumuz bazı düşünürlerin yorumlarıyla karşılaşmaktayız. Konunun daha iyi anlaşılması için ilgili âyetle alakalı bazı düşünürlerinin yaklaşımını aktarmakta fayda vardır:

“Hırsızın elinin kesilmesi, bir malı çalmasından dolayı değildir. Ancak maldan daha değer ifade eden başka bir husus vardır. Çünkü İnsanoğlu, tüm dünya malından daha kıymetlidir. Ayrıca emanete ihanet etmek, dalavere ve emaneti geri geri vermemek gibi mala karşı işlenen daha büyük cinayetler vardır ve İslâm hukuku bu konuda el kesmeyi uygun görmemektedir. Tüm bunlar, mal ile ilgili suçlar olduğu halde el kesme cezası verilmemektedir. Öyleyse, neden el kesme cezası sırf hırsızlığa özgü bir cezadır? Hâlbuki bu saydıklarımız da dış görünüşte malın haksız alınmasından başka bir şey değildir. Sözü ettiğimiz diğer mali suçlarda şeriatın el kesme cezası vermemesinin hikmeti, burada mal sahibi güvendiğinden dolayı malını bir başkasına kendi rızasıyla teslim etmektedir. Fakat hırsızlıkta, güven ortamındaki insanları korkutmak ve İslâm toplumunun en belirgin özelliklerinden olan güvenliğin ihlal edilmesi söz konusudur. Hırsızın, hırsızlık sırasında mal sahibine kendi evinde korku vermesi, gecenin karanlığında veya تنها bir yerde silahla tehdit edilmesi, ciddi bir hastalığa veya ölüme neden olacak sonuçlar doğurabilir. Öyleyse hırsızlıkta elin kesilmesi, aslında malın çalınmasına yönelik değil, Müslüman toplumda güven ve istikrar ortamını muhafaza etmeye yönelik bir uygulamadır. İslâm âlimleri güven ve istikrar ortamını şöyle tanımlamaktadırlar: “Savaşın olmadığı, güven ve istikrar ortamı, Müslümanın kendi nefsinin, ırzının ve malının güven içinde bulunduğu ortamdır.”⁵⁰

⁴⁹ Koç, “Psikolojik ve Pedago-Sosyo-Teolojik Açıdan Güven: Din ve Değerler Psikolojisi Perspektifinden Analizler”, 21.

⁵⁰ Ömer Tilmisani, *Hatıralarım*, çev. Ensari Atlı- Abdurrahman Özgüç (İstanbul: Nida Yayıncılık 2020), 115-116.

Sonuç

Önem ve öncelik bakımından güven ve emniyetin konumu yadsınamaz. Bir toplum korku ve endişeden emin olduğu sürece müreffeh bir hayat yaşayabilir. Zira güvenin ve emniyetin zıddı olan korku ve endişe toplumda huzur ve güveni ortadan kaldırdığı gibi o toplumun temel ihtiyaçlarını karşılayabilmesi ve aynı zamanda ibadetlerini de eda etmesine de engel teşkil ettiği bir vakiadır. İslâm dini, adından anlaşıldığı üzere barış ve güven dinidir. İnsanları tevhit dinine davet etmek üzere gönderilen Peygamberlerin en önemli özelliklerinden biri de, şüphesiz, güvenilir olmalarıdır. Bütün Peygamberler, insanları tevhit dinine davet ederken, öncelikli olarak, kendilerini güvenilir kimseler olarak takdim etmişlerdir. Peygamber olarak görevlendirilen insanların, Peygamberlik sonrasında olduğu gibi Peygamberlik öncesinde de en büyük alamet-i farikaları, güvenilir vasfına sahip olmalarıydı. Örneğin Hz. Peygamber, kendisine risalet görevi tevdi edilmeden herkes tarafından “Muhammedü'l-emin” lakabıyla bilinmekteydi. İslâm'ın kısa bir süre içerisinde dünyanın dört bir tarafına yayılmasında en çok etki eden amillerden biri de, şüphesiz, Hz. Peygamber'in bu özelliğe haiz oluşudur.

Kur'ân-ı Kerîm'in muhtelif âyetlerinde, güvenin, insan hayatı ve mutluluğu açısından ne kadar önemli olduğu açık bir şekilde beyan edilmiştir. Yukarıda Kur'ân âyetleri ve hadisler çerçevesinde güvenin önemi izah edilmeye çalışıldı. Özellikle Peygamberlerin atası olarak bilinen Hz. İbrahim'in Mekke ahalisi için dua ederken öncelikli olarak oranın güven yurdu olmasını talep etmesi dikkat çekicidir. Zira Hz. İbrahim'in çorak, ıssız bir yerde ve bunca ihtiyaç arasında güveni talep etmesi, onu ilk sıraya yerleştirmesi, güvenin fert ve toplum açısından ne kadar önemli olduğunu ve ihtiyaç bakımından da en üst sıralarda yer aldığını açık bir şekilde göstermektedir.

Yüce Allah, çok zor ve şiddetli zaman ve mekân dilimlerinde, kullarına olan ikramını beyan ederken, öncelikli olarak güven nimetini zikrettiği görülmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de, Bedir ve Uhud savaşlarında Müslümanların yaşadıkları korku ve tereddütten kurtulmaları için onlara uyuklama verilerek kendilerini güven içerisinde hissetmeleri temin edildiği ifade edilmektedir. İlgili âyetlerden, savaşta bile insanlara Allah tarafından verilebilecek en kıymetli nesnenin, güven olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü doğal olarak korku ve paniğin had safhada olduğu böylesi bir ortamda insanın kendisini güvende hissetmesi Yüce Allah'ın ihsan ve lütfunun yansımasından başka bir şeyle izah etmek mümkün değildir. Özellikle

Kureyş sûresinde, insanlara verilen nimetler arasında sadece, güven ve açlığın gidermenin zikredilmesi, oldukça manidardır. Aynı zamanda bu sûrede Mekke halkına ve onların nezdinde bütün insanlara şu mesaj verilmiştir: "Hiçbir nimete sahip olmasanız dahi, sadece bu iki nimet mukabilinde Allah'a kulluk etmeniz gerekmektedir." Bununla birlikte güven ve ibadetin birbiriyle olan ilişki ve münasebetine de çarpıcı bir şekilde dikkat çekilmiştir.

Allah Teâlâ insanlara verdiği nimetler arasında güvene ayrı bir anlam yüklemiştir. Kur'ân'da, insanlar ibret ve ders almaları için, kıssalar ve örnekler zikredilmiştir. Allah, insanlara, bu örneklerin birinde nimete tam anlamıyla mazhar olmuş bir beldeyi zikretmiş ve zikredilen beldenin eman ve güvenilir olduğu ifade etmiştir. Nimetlerle mücehhez olan bu beldenin ilk özelliğinin güvenir olarak belirtilmesi; güvene apayrı bir anlam ve değer katmaktadır. Aynı şekilde Allah Teâlâ iman edip salih amel işleyen kimselere dünya ve ahirette güven ve emniyeti vadetmesi, mümin için en kıymetli ve en değerli nimetin, güven olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Hz. Peygamber'in hadislerinde de, gerçek anlamda mümin, güvenilir vasfına sahip olan kimse olarak tarif edilmiştir. Allah Resûlü, müminin hayatının merkezine güveni yerleştirmiştir. Hülâsa, birey ve toplum bakımından güvenin önemi Kur'ân sünnet ve kısmen sosyolojik bakımından incelenmeye çalışıldı. Güven birey ve toplum için büyük nimet ve saadet kaynağıdır. Zira dünya nimetlerinden hakkıyla istifade edebilmek ve âhirete taalluk eden ibadetlerin de hakkıyla ifa edebilmesi ancak bununla mümkündür. Güven kâinatın yaratılışından günümüze kadar hiçbir zaman önem ve ehemmiyetini yitirmemiştir. Zira her fert ve toplum için olmazsa olmazlardandır. Önümüzdeki dönemlerde ve hatta kıyamete kadar ehemmiyetini koruyarak ve katlayarak sürdürecektir. Zira güvenin olmadığı yerde, insanın dini, canı, malı, nesli vb. büyük tehdit ve tehlikelerle karşı karşıya kalır.

Kaynakça

- Abdul'Hak Ebû Muhammed b. Ğâib b. Atiyye. *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdusselam, Abduş-Şâfi Muhammed. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- Alûsî, Şihâbuddîn Mahmud b. Abdullah. *Rûhu'Maânî*. thk. Ali Abulbâri. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- Beydâvî, Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ Turâsi'l-Arabî, 1418.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Ebu'l-Ala, Muhammed Abdurrahman. *Tuhfetu'l-Ahvazî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, trs.
- Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa. *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ila Mazâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, trs.
- Halil b. Ahmed el-Ferâhidî. *Kitâbu'l-Ayn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Hâzinî, Ebu'l-Hasen Alâaddîn Ali b. Muhammed. *Lübâbü't-Te'vîl fi Maânî't-Tenzîl*. thk. Muhammed Ali Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Hişâm, Abdü'l-Melik. *es-Sîratü'l-Nebeviyye*. thk. Mustafa es-Saka-İbrahim el-Abyâ. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bânî, 1995.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ, İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kurâni'l-Azîm*. thk. Sami b. Muhammed b. Selame. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdilâh Muhammed b. Yezid. *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. b.y.: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî.
- İbrahim b. Muhammed el-Bâcûrî. *Caoharatü't-Tavhîd*. thk. Mustafa Boğa. Dimeşk: Dâru Mustafa, 2010.
- İsfahânî, Râgıp. *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Koç, Mustafa. "Psikolojik ve Pedago-Sosyo-Teolojik Açından Güven: Din ve Değerler Psikolojisi Perspektifinden Analizler". *Hitit İlahiyat Dergisi* 17/33 (Mayıs 2018), 19.

- Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli.* çev. Hayreddin Karaman-Ali Özek-İbrahim Kâfi Dönmez-Mustafa Çağrıçı-Sadrettin Gümüş-Ali Turgut. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Kurtubi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân.* thk. Ahmed el-Barduni İbrahim Atfayış. 20 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964.
- Maturidî, Ebû Mansur, Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü Ehli's-Sünne.* thk. Mecdi Baslum. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Basrî. *en-Nüket ve'l-Uyûn.* thk. Abdul'Maksut b. Abdillâh. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, trs.
- Merâğî, Mustafa. *Tefsîru Merâğî.* 30 Cilt. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bânî, 1946.
- Muhammed b. İshak. *Sîratü İbn İshâk.* thk. Süheyl Zükâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978.
- Muhammed Tâhir b. Âşûr. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr.* 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1984.
- Müslim b. el-Haccâc Ebû'l-Hüseyn. *el-Câmiu's-sahîh.* nşr. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. b.y.: Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî, t.y.
- Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc.* thk. Ebû Süleyman Hammad b. Muhammed. *A'lâmu'l-Hadîs.* Muhammed b. Sad. b.y.: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1409/1988.
- Nevevî, Ebû Zekerriyya Muhyiddîn Yahya b. Şeraf. *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc.* b.y.: Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî, 1392/1972.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrettin. *Mefâtihu'l-Ğayb.* Beyrut: 32 Cilt. Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî, 1420.
- Sa'labî, Ahmed b. Muhammed. *el-Keşfu ve'l-Bayân an Tefsîri'l-Kur'ân.* thk. Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî, 2002.
- Safiyu'r-Rahmân. *er-Rahîku'l-Mahtûm.* Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2005.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vil'il-Kur'ân.* thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Risale, 2000.
- Tilmisani, Ömer. *Hatıralarım,* çev. Ensari Atlı-Abdurrahman Özgüç. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2020.

Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Savra. *Sünen et-Tirmizî*. nşr. Beşşar Avvad Maruf. b.y.: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.

Zemahşerî, Ebu'l Kasım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1407.

Muhammed İkbâl'e Göre Hatmü'n-Nübüvve Meselesi

The Issue of the Finality of Prophethood / Khatmun Nubuwwah According
to Muhammad Iqbal

Selim GÜLVERDİ

Dr. Öğr. Üyesi Gaziantep İslam, Bilim ve Teknoloji Üniversitesi İslami
İlimler Fakültesi Kelam Anabilim Dalı

Assoc. Prof., Gaziantep Islamic, Science and Technology University,
Faculty of Islamic Sciences, Department of Kalam,

Gaziantep/ Turkey

sgulverdi67@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-2647-1006

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Ekim / October 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 30 Aralık / December 2021

DOI: 10.53683/gıfad.1009830

Atıf / Citation: Gülverdi, Selim. "Muhammed İkbâl'e Göre Hatmü'n-nübüvve Meselesi/ The Issue of the Finality of Prophethood / Khatmun Nubuwwah According to Muhammad Iqbal". *Gıfad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 11/21 (Ocak/January 2022/1:263-291. DOI: 10.53683/gıfad.1009830

İntihal: Bu makale, özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gıfad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyatFakültesi / University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

İslam, kelimcülerin insanın dünya ve ahirette saâdete erişmenin aracı şeklinde tanımladığı nübüvveti, bir inanç ilkesi olarak kabul etmesine rağmen yine kendisi nübüvvet müessesesini sona erdirmiştir. İslam'ın hatmü'n-nübüvve öğretisine Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi semavî dinlerin müntesiplerinin yanı sıra peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkanlar (mütenebbi) da bu öğretiye karşı çıkmıştır. Ehl-i Kitab son peygamberin kendilerinden gelmesi gerektiğini ileri sürerek hatemiyete karşı çıkarken, mütenebbiler ise şimdiye kadar peygamberlik müessesesi kapanmadığı halde neden şimdi kapandı? Peygamber göndermek Allah'ın bir lütfu ve rahmetiyse peygamberliğin sona ermesi Allah'ın rahmetini insanlardan kesmesi anlamına gelmez mi? Yeni bir şeriat ile peygamber gönderme durumu sona erse bile, önceki peygamberin şeriatını tebliğ için peygamber gönderilse ne sakıncası olur? gibi sorularla İslam'ın hatmü'n-nübüvve tasavvurunu sorgulamışlardır. Konu klasik kelim eserlerinde ele alınmış olmasına rağmen günümüzde Batı felsefesi ve müsteşriklerin iddiaları karşısında yetersiz kaldığı kabul edilmektedir. İslam'ın hatmü'n-nübüvve öğretisini teolojik ve akılcı yöntemle ele alan Muhammed İkbâl yaptığı izahlarla konuyu başarılı bir şekilde savunmuş ve İslam düşüncesine farklı bir bakış açısı kazandırmıştır.

Çalışmamızda Hz. Peygamber'in vefatından sonra tartışılmaya başlayan ve asrımıza kadar devam eden hatmü'n-nübüvve problemi önce klasik dönem kelimcülerin bakış açısıyla ele alınacak ardından Müslüman düşünür Muhammed İkbâl'in yaptığı açıklamalara yer verilerek konu akli ve teolojik olarak izah edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, İslam, Nübüvvet, Hatmü'n-Nübüvve, Muhammed İkbâl.

Abstract

Although Islam accepts the prophethood, which theologians define as a means of attaining happiness in this world and hereafter, as a basis of belief, it has also put an end to the institution of prophecy. In addition to the followers of divine religions such as Judaism and Christianity, those who emerged with the claim of prophethood (mutanabbi) also opposed this teaching. While the People of the Book objected to grudges by claiming that the last prophet should come from them, why did the entrepreneurs close now, while the institution of prophecy has not been closed until today? If sending a prophet is a blessing and mercy from God, does not the end of prophethood mean that God cuts off His mercy from people? Even if the situation of sending a prophet with a new shari'ah comes to an end, what happens if a prophet is sent to convey the shari'ah of the previous prophet? They questioned Islam's

understanding of khatmu'n-nubuwwah with the following questions. Although the subject is dealt with in classical kalam works, it is accepted that today it is insufficient in the face of the claims of Western philosophy and orientalists. Muhammad Iqbal, who dealt with the teaching of the prophethood of Islam with theological and rational method, successfully defended the subject with his explanations and brought a different perspective to Islamic thought.

In our work, the issue of khatmu'n-nubuwwah, which started to be discussed after the death of the Prophet and continued until our century, will first be discussed in terms of the classical period theologians, and then the subject will be tried to be explained mentally and theologically by including the explanations made by the Muslim thinker Muhammad Iqbal.

Keywords: *Kalam, Islam, Nubuwwah, the Finality of Prophethood/ Khatmu'n-Nubuwwah, Muhammad Iqbal.*

Extended Summary

Belief in prophets is a principle accepted from the principles of faith in monotheistic religions. However, Islam has declared the end of prophecy, which is the foundation of faith. There was no such principle in other divine religions, and moreover, they waited for a prophet to come, and even the prophet continued to come. Jesus, St. He was sent as a prophet after Moses. Muhammad was sent after Jesus. However, while the Jews said that the prophet would be sent as one of their own, the Christians took a stand against Islam's announcing the end of prophecy, claiming that Jesus would return to earth. However, since the death of our Prophet, there have always been those who have come to the fore with false claims of prophethood. It can be said that this is based on temporary interests such as influence, prestige, gaining benefits and proving ancestry. As a matter of fact, representatives of religiously motivated movements such as Baha'i and Qadianism, which emerged with the claim of prophecy in the recent past, have argued that sending prophets is a blessing of God and that prophecy should continue. The end of prophecy means that God cuts off His grace and mercy from people, which does not even occur to Allah. In addition, the term "hateme'n-nebiyyin", which expresses the end of prophecy in the Qur'an, is also misunderstood and, on the contrary, does not mean the end of prophecy. They claimed that Muhammad meant the "adornment" of the prophets before him. These people, who emerged with the claim of prophethood, while not rejecting Muhammad's prophethood, they

claimed to have abolished several provisions of the shari'ah he brought. Today, orientalists who revise the classical Jewish and Christian claims claim that the expression (hateme'n-nebiyyin) that announces the end of prophecy is mentioned in a single verse in the Qur'an, so this claim cannot be proven as follows. The subject has been covered throughout the Qur'an. By asserting these and similar arguments, the belief of prophethood among Muslims they claimed that it was formed after the 2nd century.

When the Qur'an is viewed from a holistic point of view, it will be easily seen that the concept of khatmu'n-nubuwwa is expressed in more than a hundred verses. In this context, it will be seen that the claims of orientalists are undeniably groundless. At the same time, the fact that Abu Bakr fought the false prophet Musaylimatu'l-kezzab, who emerged during his caliphate and that the Companions supported him in this regard, is the reason why he did not accept the belief of the Prophet. It means to deny the prophet. In other words, contrary to the claims of orientalists, the Companions adopted a common view that denying Islam's belief in hatmu'n-nubuwwa would lead to blasphemy against Islam. Hatmu'n-nubuwwa belief it is not something that emerged after the 2nd century, it is the order of the Qur'an and our Prophet. It is understood that the hadiths of the Prophet that reached the level of tawatur are the basis of belief.

Tabiun and tabau't-tabiîn, especially Hasan-ı Basri, Katade and Abu Hanife shared the same view. This understanding is also an ongoing issue over which there is no disagreement or consensus.

Theological schools, especially Ahl-i Sunnah, Mu'tazila and Shia, explained the concept of khatmu'n-nubuwwah within the framework of prophecy. Claiming that a prophet will come after the Prophet is contrary to the belief in prophethood in Islam. Theologians tried to defend the end of prophecy with evidences based on narrations such as the perfection of religion and abrogation. Theologians have accepted that the Shia's ideas about the imamate and the Sufis about "hatmu'l-avliya" do not completely contradict the concept of khatmu'n-nubuwwah. Also, the return of Jesus to the world does not contradict the last prophetic qualities of the Prophet, because in the narrations they claimed that it was declared that he would be from the Ummah of Muhammad and would rule

according to Islamic Sharia.

Muhammad Iqbal, one of the contemporary Islamic thinkers, rationally explained the issue of khatmu'n-nubuwwah and explained it from a different perspective. Iqbal, who was influenced by the Western enlightenment and studied philosophy, dealt with the problem of the end of prophecy in Islam as a theory by associating it with modernity. Emphasizing the importance that the Western attaches to reason as the reason for its progress in science and philosophy, Iqbal states that Islam puts an end to prophecies and calls for reason, research and observation.

Giriş

İnsanın dünyada mutlu ve huzurlu bir hayat yaşaması, ahirette de kurtuluşa ermesi için gerekli olan nübüvvet, kelâmın önemli bir meselesidir. Kelâmcılar, akıl, iyi ve kötüyü belli bir ölçüye kadar bilse de Allah'ın insandan istediği emir ve yasakları bilemeyeceğini dolayısıyla nübüvvetin gerekli olduğunu savunurlar. Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile kelâmcıları, peygamber göndermek Allah için bir zorunluluk mu yoksa O'nun bir lütfu mu olduğu meselesini tartışırken diğer taraftan da Allah'ın insanlarla iletişim kuramayacağını ileri sürerek peygamberliği inkâr edenlere karşı nübüvvetin imkânını savunmuşlardır. Ancak nübüvvet müessesesi insan için bu kadar gerekli olmasına rağmen Kur'ân bu müessesenin bir daha açılmamak üzere kapandığını ifade etmiştir. Nübüvvetin son bulması sahâbenin üzerinde icma ettiği ve Müslümanlar arasında ihtilafın olmadığı bir konudur. Kur'ân'ın nübüvvetin son bulduğunu ilan etmesi gerek Ehl-i kitab ve gerekse de gayr-i müslimler arasında anlaşılammış ve kabul edilmemiştir. Hz. Peygamber henüz hayattayken peygamberlik iddiasında bulunan Esved el-Ansî (öl. 11/632), Mesleme b. Sümâme (Müseylimetü'l-Kezzab) (öl. 12/633) ve Tuleyha b. Huveylid (ö. 21/642) yanlarına almayı başardıkları bazı Arap kabilelerle beraber Müslümanlara karşı savaştılar. Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra da Secâh bint el-Hâris (ö. 41/661) adında bir kadın peygamberlik iddiasında bulunmuştur.¹

Emevîler ve Abbasîler döneminde ise açıkça peygamberlik iddiasında olmazsa da Kur'ân-ı Kerîm'i hafife alma cür'etinde bulanarak ona nazireler uyduranlar ortaya çıkmıştır. Bu süreç 19. yüzyılda nübüvvetin sona

¹ Bahriye Üçok, *İslam'dan Dönerler ve Yalancı Peygamberler* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1982), 38-123.

ermediğini iddia eden Mirza Hüseyin Ali (ö. 1309/1892) ve Mirza Gulâm Ahmed'in (ö. 1908) peygamberlik iddiasında bulunmalarıyla devam etmiştir.

Kelâmcılar, Şîî imâmet anlayışı ve velâyetin nübüvvetten üstün olduğunu savunan tasavvufî görüş gibi bazı görüş ve düşüncelerin literatürde hatemiyet olarak ifade edilen peygamberliğin son bulması inancına hâlel getirdiğini ileri sürerler. Nübüvvetin son bulması meselesi tarihte Yahudi ve Hıristiyanların da itiraz ettiği bir konu olduğu gibi günümüzde de konuyla ilgilenen müsteşrikler tarafından eleştirilmektedirler. Hicrî 1. yüzyıldan zamanımıza kadar yalancı peygamberlik iddiasının devam etmesi, sürecin bundan sonra da devam edeceğini göstermektedir. Ayrıca 19. yüzyılda peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan Mirza Hüseyin Ali, Bahâîlik ve Mirza Gulâm Ahmed de Kâdiyânîlik hareketleriyle azımsanmayacak bir kitleyi etkileyebilmişlerdir. Bu iddia sahibi kimseler İslâm dinine husumetleri olan kimseler tarafından da destek buldukları için varlıklarını devam ettirmektedirler. Yalancı peygamberlik iddiasında bulunanların ve bu iddiayı bilimsel çalışmalarıyla destekleyen müsteşriklerin durumunun, İslam bilginlerine bu konuda daha fazla sorumluluk yüklediği kanaatindeyiz. Çünkü İslâm'ın önemli bir inanç konusu olan hatmü'n-nübüvve inancının yanlış anlaşılması Hz. Peygamber'in nübüvvetine önemli ölçüde zarar verebilir.

Kelâmcıların hatmü'n-nübüvve konseptini merkeze alarak hangi argümanları ileri sürdüğünü ve bu iddia sahiplerine karşı hangi yöntemleri kullandıklarını inceleyerek günümüzde meselenin izahına olumlu katkı sağlaması adına konuyu ele alacağız.

Orhan Aktepe'ye ait Nübüvvetin sona ermesi (Hatmün-Nübüvve) isimli doktora tezi; Metin Yurdağür, "İslâm Düşünce Tarihinde Hatm-i Nübüvvet Meselesi"; Recep Önal, "Hatm-i Nübüvvet ve Çağdaş Risalet İddiaları" ile Ertuğrul Cesur'a ait "İslâm'da Rasyonel Düşüncenin İmkânı Olarak Hatm-i Nübüvvet, Okültist İtirazlar ve Sosyal Bilimler" gibi makale çalışmaları bulunmaktadır. Ancak İkbâl'in hatmü'n-nübüvve konusu hakkındaki görüşleriyle ilgili yerel bir çalışmaya rastlayamadık; oysa bu konuda uluslararası birçok çalışmadan yararlandık. Şüphesiz bu değerli çalışmalar konunun anlaşılmasına önemli katkı sağlamaktadırlar. Bu çalışmada onlardan farklı olarak İkbâl'in hatmü'n-nübüvve teorisinin olumlu tarafları tespit edildiği gibi muarızlarının da eleştiri ve görüşlerine başvurularak eleştirel bir bakış açısıyla ele alındı.

1.Nübüvvetin Kavramsal Çerçevesi

1.1. Nebî

Bazı dilciler nebi kelimesinin, şerefli, yüce, büyük anlamına gelen ve hemzesiz olan “en-Nebve” mastarından türetildiğini ifade ederken² bazıları da kendisiyle ilim ya da zannı galibin hasıl olduğu faydalı haber ve gizli ses anlamına gelen “n-b-e” kelimesinden türetildiğini ileri sürerler.³

Terim olarak nebî kavramı, Allah Teâlâ'nın sorumlu kıldığı ilkeleri⁴ haber vermesi için bir kavme veya bütün insanlara gönderdiği seçkin kimseye denir.⁵

1.2. Resûl

Resûl, Arapçada yavaş, dikkatli ve güzel huylu olmak, hayvanın yavaş yürümesi ve saçın uzaması gibi anlamlara gelen r-s-l kelimesinden türetilmiştir.⁶

Terim olarak resûl, Allah'ın vahyini tebliğ etmesi için yeni bir kitap ve yeni bir şariat ile bir topluma veya bütün insanlara gönderilen elçidir.⁷

1.3. Nebî ve Resûl Kavramlarının Mukayesesi

Mu'tezile kelâmlarıyla⁸ beraber Ehl-Sünnet'ten İmâmü'l-harameyn el-Cüveynî,⁹ Seyfeddîn el-Âmidî,¹⁰ gibi kelâmlar bu iki kavram arasında mahiyet

² Ebu'l- Kâsım Hüseyin b. Muhammed el-İsfahânî, *el-Müfredât* (Beyrut: Mektebetu Nezzar Mustafa, 1975), “nebi”, 624.

³ Ebü'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim, İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, (Beyrut: Daru's-Sadr, t.s), “nebi”, 1/162.

⁴ Adududdîn Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keâm* (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.s), 337.

⁵ Muhammed İbn Ali Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtü'l-fünûn ve'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), “nebi”, 2/1681.

⁶ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'arabiyye*, thk. Enes Muhammed eş-Şamî (Kahire: Daru'l-Hadis, 2009), “r-s-l”, 442-443; İbn Manzûr, “r-s-l”, 11/281.

⁷ Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah et-Teftâzânî, *Şerhü'l-makâşid*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 5/5; Fikret Karaman-İsmail Karagöz, *Dini Kavramlar Sözlüğü* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), “resûl”, 482.

⁸ Ebü'l-Hasen Kādî Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996), 707.

⁹ İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd ilâ kâvatü'l-edile fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Ahmet Aburrahman es-Sayih (Kahire: Mektebetu Sekafetu'd-Diniyye, 2009), 251.

¹⁰ Seyfuddin el-Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-keâm*, thk. Ahmed Ferid Mezidi (Beyrut: Menşûrati Kutubu's-Sünne ve'l-Cemaa, 2004), 272.

itibarıyla bir fark olmadığını ileri sürerler. Ebû Mânsûr el-Mâtûrîdî¹¹, Fahreddin er-Râzî¹², (ö. 606/1210) ve Abdülkâhir el-Bağdâdî başta olmak üzere Ehl-i sünnet kelâmîlarının çoğunluğu resulü “yeni bir kitap ve yeni bir şeriat ile gönderilen kimse” şeklinde tarif ederlerken nebiyi ise “kendinden önceki peygamberin şeriatını tebliğ eden kimse” olarak tanımlamışlardır.¹³ Bu bilgiler ışığında her ne kadar Ehl-i sünnet kelâmîlarının çoğunluğunun kanaati nebi ve resul kavramlarının bir birinden ayrı olduğu yönündeyse de kelâmîcılar arasında bu konuda tam bir fikir birliği oluşmadığını söyleyebiliriz.¹⁴ Resul ve nebi kavramını ele aldıktan sonra şimdi de hatmü'n-nübüvve kavramı üzerinde duralım.

1.4. Hatmü'n-Nübüvve Kavramı

H-t-m fiilinden türetilen hatm, sözlükte mühürlemek, sona erdirmek, bir şeyin sonuna gelmek, üzerini kapatmak anlamında mastar, yüzük ve süs anlamında da isim olarak kullanılır.¹⁵ Hatm kelimesi Allah'tan haber verme anlamına gelen nübüvvet ile birlikte kullanılınca Allah ile kulları arasında elçilik görevinin sona erdiğini ifade eder.¹⁶

H-t-m fiilinden türetilen “hatem” kelimesindeki “tâ” harfi Âsım kırâatında üstün ile okunurken diğer kırâatlerde esreyle okunur. Esreyle okunması halinde ism-i fail olarak sona erdiren ve mühürleyen anlamına gelir. Üstün ile okunması halindeyse mühür anlamını ifade eder. Her iki kırâatı da dikkate alarak ifade edecek olursak Hz. Peygamber hem peygamberlerin sonuncusu hem de kendinden önceki peygamberleri tasdik eden ve belgeleyen bir mühür konumundadır.¹⁷ Nebi, resul ve hatmü'n-nübüvve kavramları, Hz. Peygamber sonrası dönemde ortaya çıkan mütenebbiler tarafından manipüle edilen hususlardandır. Çalışmamızın ileriki kısımlarında bu konuyu tekrar ele alacağız.

¹¹ Ebû Mânsûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Bekir Topaloğlu- İbrahim Halil Kaçar (İstanbul: Mizan Yayınları, 2008), 9/51-52.

¹² Fahreddin b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâthîü'l-gayb* (Beirut: Daru'l-Fikr, 1981), 23/50.

¹³ Yusuf Şevki Yavuz, “Peygamber”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 34/ 257-264.

¹⁴ Bu konuda yapılmış güncel bir çalışma için bkz: “Kur'an'daki Nebî-Resul Kavramlarını Teolojik Yaklaşım”, *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 11 / 1 (Ocak 2013): 329-350.

¹⁵ İbn Manzûr, “Hatm”, 12/163; Cevherî, “Hatm”, 5/360.

¹⁶ Metin Yurdağür, “Hatmü'n-Nübüvve”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/476-479; Mehmet İlhan, “Hatmü'n-Nübüvve Açısından Nebî-Resül Farkına Bir Bakış”, *Ekev Akademi Dergisi*, 14/42, (2010), 69-82.

¹⁷ Elmalılı Ahmet Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. İsmail Karaçam-Emin Işık, (İstanbul: Zehraveyn Yayıncılık, t.y.), 6 /320.

2. Kur'ân'da Hatmü'n-Nübüvve Meselesi

Kur'ân, her kavme peygamber gönderildiğini, nübüvvetin insanlık için zorunlu olduğunu ve Hz. Muhammed ile peygamberliğin sona erdiğini belirtir. Ahzâb sûresinde bu durum şöyle ifade edilir. *“Muhammed sizin adamlarımızdan hiçbirinin babası değildir, fakat o Allah'ın elçisidir ve peygamberlerin sonuncusudur. Allah her şeyi bilmektedir.”*¹⁸ Kur'ân'ın, nübüvveti sona erdirmesini sadece bu ayetle sınırlı tutamayız. Hatmü'n-nübüvve konseptinin, *“Bugün, sizin için dininizi kemâle erdirdim ve sizin üzerinize nimetimi tamamladım. Sizin için din olarak İslâm'ı seçtim.”*¹⁹ *“Kesin olarak bilirsiniz ki bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz.”*²⁰ gibi ayetlerle beraber ele alınması konunun anlaşılması açısından önem arz eder.

Kur'ân, peygamberliğin sona ermesi ile dinin kemâle erdirilmesi ve Kur'ân'ın kıyamete kadar Allah'ın güvencesi altında olması arasında önemli bir bağlantı olduğunu dikkatlerimize sunmaktadır. Yani kemâle erdirilmiş olan İslâm dini, kendisine asla batılın karışmayacağı Kur'ân, ile beraber kıyamete kadar devam edecektir.

Kur'ân, nübüvvet müessesesinin kapandığını hiçbir şüpheye mahal vermeyecek şekilde net bir ifadeyle belirtir. *“Allah'a karşı yalan uyduran veya kendine bir şey vahyedilmemişken, “Bana vahyolundu” diyen, ya da “Allah'ın indirdiğinin benzerini ben de indireceğim” diye laf eden kimseden daha zalim kimdir?”*²¹ Kur'ân'ın bu ifadesi, nübüvvet müessesesi sona erdiği için artık peygamber gelmeyeceğini ve buna rağmen peygamber olduğunu iddia eden kimsenin Allah'a iftira atan bir zalim olduğu anlamına gelir.

3. İslâm Düşüncesinde Hatmü'n-Nübüvve Meselesi

İslâm inanç esaslarından biri olan peygamberlere iman kapsamında ele alınan hatmü'n-nübüvve konusu Kur'ân-ı Kerîm'de Ahzâb suresi 40. ayette açıkça ifade edildiği gibi hadislerde de aynı konu Hz. Peygamber tarafından açık bir şekilde dile getirilmiştir. Hz. Peygamber'in *“Benden sonra peygamber gelmeyecektir”*²² ifadesi kuşkusuz Ahzâb sûresi 40. ayeti tefsir ve teyit etme durumundadır. Bu anlamda birçok hadise rastlamak mümkündür. Muhaddisler, İbn-i Mâc'e'nin *Süneninde* geçen *“İbrahim yaşasaydı,*

¹⁸ Kur'ân'ı-Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Ahzâb 33/40.

¹⁹ Kur'ân'ı-Kerîm Meâli, el-Maâide 5/3.

²⁰ Kur'ân'ı-Kerîm Meâli, el-Hicr 15/9.

²¹ Kur'ân'ı-Kerîm Meâli, el-En'âam, 6/93.

²² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-şâhîh*, nşr. Ebu Suheyb el-Keremî (Riyad: Dâru'l-Efkâr, 1419/1998), “Ehadîsu'l-enbiya”, 50.

peygamber olurdu"²³ rivayetinin söz konusu ayete ve bu konudaki diğer hadislere zıd düştüğü gerekçesiyle dikkate alınamayacağını belirtmişlerdir.²⁴

Hz. Peygamber'den sonra peygamberlik iddiasında bulunanlara karşı Müslümanların tereddüt etmeden savaşıması, hatmü'n-nübüvve konusunda ne kadar kesin bir inanca sahip olduklarını gösterir. Bu durum aynı zamanda sahâbenin Hz. Peygamber'den sonra nübüvvet müessesesinin kapandığına dair icmâ ettikleri anlamına da gelir.²⁵ Peygamberlik iddiasında bulunan mütenebbiler, Hz. Muhammed'in peygamberliğini inkâr etmedikleri halde sahâbenin onlarla savaşıması, İslâm'da Hz. Peygamber'in peygamberliğini kabul edip ondan sonra peygamber gelmeyeceğini kabul etmemenin aslında yine onun peygamberliğini inkâr etmek anlamına geldiğini ifade eder.²⁶

Hatmü'n-nübüvve meselesi Maniheizm,²⁷ Yahudilik,²⁸ Hıristiyanlık,²⁹ mütenebbiler,³⁰ Bahâilik ve Kâdiyânîlik müntesipleri başta olmak üzere gerek İslâm'dan önce ve gerekse İslâm'dan sonraki dönemlerde karşı çıkılan bir konu olmuştur. İslâm'ın hatmü'n-nübüvve tasavvuru peygamberlik silsilesinin devam eden sürecinin son noktası ve doğal bir sonucudur. Hz. Peygamberin şahsına münhasır bir durum değildir. Ancak Allah Teâlâ onu kıyamete kadar zaman ve mekân engeline takılmaması için koruma altına aldığı en büyük mucizesi Kur'ân'la göndermiş ve evrensel bir peygamber olarak üstün meziyetlerle donatmıştır. İslâm'ın dışındaki dinlerin hatmü'n-nübüvve konusundaki iddiaları, tamamlanmayan bir süreç içerisinde alınan bir karar niteliğinde olduğu için makul değildir.

3.1. Kelâm Ekollerine Göre Hatmü'n-Nübüvve

Kelâm ekolleri Ehl-i Sünnet, Mu'tezile ve mu'tedil Şîa hatmü'n-nübüvve konusunda hemfikirdir. Her bir mezhebin bu konudaki görüşlerini aktararak konuyu açıklığa kavuşturalım.

²³ Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünen*, thk. Şuayb Arnavut, Âdil Mürşid (Beirut: *Dâru'r-Risâletü'l-Âlemiyye*, 1430/2009), "Cenâiz", 27.

²⁴ Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe fi temyîzi's-şahâbe*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud (Beirut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1995), 1/ 319.

²⁵ Ebu'l-A'la el-Mevdûdî, *Hatmü'n-Nübüvve*, çev. Halil Ahmed Hamîdî (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1983), 19.

²⁶ Mevdûdî, *Hatmü'n-Nübüvve*, 20-22.

²⁷ Şinasi Gündüz, "Maniheizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27/ 575-577.

²⁸ *Kitabı Mukaddes*, (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1996), Malaki, 4/5.

²⁹ *Kitabı Mukaddes*, (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1996), Yuhanna, 14/15-16.

³⁰ Üçok, *İslâm'dan Dönerler ve Yalancı Peygamberler*, 38-123.

3.1.1. Mâtürîdî ve Eş'arî Kelâmcıların Görüşü

Peygamberlik iddiasında bulunan birisi Ebû Hanîfe'ye (öl. 150/767) gelerek peygamberliğini ispat etmek için kendisine fırsat verilmesini istedi. Ebû Hanîfe, kim bu adamdan peygamberliğini ispat etmek adına bir şey talep ederse dinden çıkmış olur, çünkü Hz. Peygamber'den sonra peygamber gelmeyecektir, dedi.³¹ Ebû Hanîfe'nin bu kararlı tavrı hatmü'n-nübüvve inancını Hz. Peygambere iman kapsamında değerlendirdiğini göstermektedir. Bu inanç, Hz. Peygamber nasıl kendinden önceki peygamberleri tasdik ediyorsa kendisinden sonra da kimsenin gelmeyeceğini de ifade eder. Bu iki husus arasında fark gözetmek Hz. Peygamber'e iman ilkesiyle çelişir.

Ebû Mânsûr el-Mâtürîdî (öl. 333/944) Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'le nübüvvet müessesesini sonlandırdığını ve ümmetine bir lütuf olarak her çağa ışık tutan, kıyamete kadar tahrif olmaktan kurtulmuş bir kitap verdiğini dolayısıyla şeriatının sonsuza dek süreceğini ifade eder.³² Mâtürîdî, Kur'an'ın mesajının evrensel olduğunu yani herhangi bir bölge ve zaman dilimiyle sınırlı kalmadığını dolayısıyla insanlığa her zaman yol gösterecek bir kitabın, insanlığın istidat ve kabiliyetleriyle beraber her çağda ortaya çıkacak problemlerin üstesinden gelebileceğine işaret eder. Bu konsept ise Hz. Peygamber'den sonra hiçbir vahyin ve şeriatın gelmeyeceğini ifade eder. Mâtürîdî'ye göre Kur'an'ın Hz. Peygamber'i hatemü'n-nebiyyîn olarak nitelendirmesi onun hem nebi hem de resul olduğuna işaret eder. Bu nedenle Hz. Peygamber'den sonra hiçbir resul gelmeyeceği gibi hiçbir nebi de gelmez.³³

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (öl. 324/935-36) her resulün aynı zamanda nebi olduğunu ileri sürerek Hz. Peygamber'in "hatemü'n-nebiyyîn" özelliğini açıklamaya çalışır.³⁴ Hz. Peygamber ile gönderilen Kur'an-ı Kerim'in kıyamete kadar gelecek kuşaklara ulaşması için Allah Teâlâ'nın onu koruduğunu ve Kur'an'a karşı çıkanların onun harekeli bir harfini harekesiz ve harekesiz bir harfini de harekeli yapacak kadar bir müdahalede dahi bulunamadıklarını ifade eder.³⁵

³¹ Müfik b. Ahmed el-Mekkî, *Menkibu'l-imâmu'l-â'zam* (Haydarâbad: Mektebetu Daireti'l-Mearif, 1904), 1/161.

³² Ebu Mânsûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu (İstanbul: TDV Yayınları, 2018), 90-98.

³³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/296-297.

³⁴ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî* (Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1987), 175.

³⁵ Abdullah Şakir Muhammed el-Cüneyd, , *"Risâletü'l-Eş'arî ilâ Ehli's-Seğr li Babu'l-Ebvâb"*

Bâkılânî (öl. 403/1013) Hz. Mûsâ zamanında Yûşâ ve daha sonra Dâvûd ve Süleyman peygamberlerin gönderildiğini dolayısıyla Yahudilikte hatmü'n-nübüvve inancının tutarlı olmadığını ileri sürer. İsmi geçen peygamberler her ne kadar Hz. Mûsâ'nın şeriatına bağlı kalmış olsalar da bunun Yahudilerce ileri sürülen hatmü'n-nübüvve meselesini desteklemediğini belirtir. Bâkılânî, Hz. Peygamber'in "benden sonra peygamber gelmeyecektir." hadisinin Müslümanlar arasında tevatüren nakledildiğini ve hatmü'n-nübüvve inancının İslâm'da zarûrât-ı dinîyyeden olduğunu oysa Yahudilikte böyle net bir duruşun olmadığını ifade eder.³⁶

Abdülkâhir el-Bağdâdî (öl. 429/1037-38) Müslümanların hatmü'n-nübüvve inancının kaynağının Kur'ân ve sünnet olduğu konusunda ittifak ettiğini ve Hz. Peygamber'e iman etmenin bu inancı gerektirdiğini belirtir.³⁷

Gazzâlî (öl. 505/1111) Yahudilerden bir kısmının Hz. Mûsâ'dan sonra peygamber gelmeyeceğini ileri sürerek Hz. İsâ'nın nübüvvetini kabul etmediğini belirtir. Oysa birinin asâ ile diğerinin de ölüleri diriltmekle mucize gösteren iki peygamberden birinin peygamberliğini kabul edip diğerinkini kabul etmemenin çelişki olduğunu ifade eder. Gazzâlî, Yahudilerin bu iddiada bulunmakla Hz. Mûsâ'nın hatemu'n-nebiyyin olduğunu savunduklarını ancak bunun Hz. İsâ'nın nübüvvetiyle geçersiz hale geldiğini ifade eder. Sonuç olarak Yahudilerin Hz. Mûsâ'dan sonra peygamber gelmeyeceği iddialarının Hz. Peygamber'in vefatından sonra onun hatemu'n-nebiyyin vasfına karşı oluşturulan bir düşünce olduğunu belirtir.³⁸

Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210) İsrâiloğulları'nda bazı istisnalar olsa da genelde babadan oğula geçerek aynı sülalede kaldığını ve Allah'ın Müslümanlar arasında böyle bir beklentinin oluşmaması için "*Muhammed içinizden hiçbir erkeğin babası değildir*" dediğini belirtir.³⁹ Hatmü'n-nübüvve inancını nübüvvet kapsamında ele alan Ehl-i Sünnet'in meseleye bakışı açık ve nettir; bu konuda aralarında hiçbir ihtilaf yoktur.

(Medine: İmadetu Bahsi'l-İlmi, 2019), 111-114.

³⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, thk. İmadüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987), 162-163.

³⁷ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, thk. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2002), 162.

³⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, thk. Enes Muhammed Adnan eş-Şerfânî (Beyrut: Daru'l-Minhac, 2007), 263.

³⁹ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 7/786-787.

3.1.2. Mu'tezile Kelamcılarının Görüşü

Mu'tezile'nin ilk dönem kelamcılarında Câhız (öl. 255/869), Hz. Peygamber'in belagatta ileride olan Arap toplumuna, "Yoksa "Kur'an'ı kendisi mi uydurdu" diyorlar? De ki: "Eğer doğru söylüyorsanız Allah'tan başka çağırabildiğiniz herkesi yardıma çağırın da, siz de onun gibi uydurulmuş on süre getirin!"⁴⁰ ayetinde ifade edildiği gibi yirmi iki yıl boyunca meydan okuduğu halde bunu yapamadılar ve kıyamete kadar da başaramayacaklardır. Bu durum Hz. Peygamber'in mesajının kıyamete kadar süreceğini ve dolayısıyla onun evrensel ve kendisinden sonra hiçbir peygamber gelmeyeceği anlamında "hatemu'n-nebiyyin" olduğunu ifade eder.⁴¹

Hz. Mûsâ'nın şeriatı nesh olunamaz aksi halde Allah'ın söylediğinden vaz geçmiş olacağını bunun da Allah için düşünülemeyeceğini savunan Yahudilerin⁴² iddiasını eleştirerek hatmü'n-nübüvve konusunu ele alan Kâdî Abdülcebâr (öl. 415/1025) neshi, Allah'ın lütfu olarak kabul eder. Allah'ın daha önce gönderdiği bir şeriaten sonra başka bir şeriat göndermesi, O'nun lütfu ve rahmeti olarak kabul edilmesi gerektiğini çünkü insanlar için bir zamanlar maslahat olan bir şey, daha sonra maslahat olmaktan çıkabilir. Buna bağlı olarak bir dönem için maslahat olan bir şeriat, zamanın ve şartların değişmesiyle başka bir şeriat maslahat olabilir. Yani şeriatlerin nesh olmasının önünde bir engel olmadığını belirtir.⁴³ Yahudilerin, Allah tarafından gönderilen bir şeriatin nesh olmasının Allah için düşünülemeyeceği iddiasına karşılık Kâdî, belli bir dönem için gönderilen şeriatın daha sonra zaman ve şartların değişmesiyle Allah tarafından yeni bir şeriatın gönderilmesinin O'nun lütfu olduğunu savunur. Kâdî, Yahudi ve Hıristiyan şeriatlerinin adeta çocukluk ve yetişkinlik döneminden sonra olgunluk dönemine erişmiş insanlık için artık yetersiz geldiğini ve son aşamaya gelmiş olan toplum için maslahat gereği evrensel bir Peygamber olarak Hz. Peygamber'in gönderildiğini ifade eder. Yahudi iddialarını çürüterek konuyu ele alan Kâdî, hatmü'n-nübüvve inancını rasyonel bir şekilde izah ederek savunur.

Zemahşerî (öl. 538/1144) Allah'ın korumasında olan Kur'an tahrif olmaktan korunduğu için, kıyamete kadar gelecek olan bütün insanların ve cinlerin Hz. Peygamber'in nübüvvetinin muhatabı olduklarını belirtir. Zemahşerî Müslümanların, Hz. İsâ'nın kıyamete yakın bir zamanda

⁴⁰ Kur'an'ı-Kerîm Meâli, Hûd, 11/13.

⁴¹ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, "Huucu'n-nübüvve", thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetu Hanci, 1946), 96-111.

⁴² Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l- i'tikâd*, 263.

⁴³ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûli'l- hamse*, 576.

yeryüzüne ineceği anlayışını benimsemelerinin Hz. Peygamber'in son peygamber olduğu inancına ters düşmediğini çünkü onun Hz. Peygamber'in şeriatıyla uygulamada bulunacağını ifade eder⁴⁴ Mu'tezile kelamcılarının hatmü'n-nübüvve konusunda Ehl-i sünnet kelamcılarıyla paralel düşündükleri görülmektedir.

3.1.3. Şîa'nın Görüşü

Şîa prensip olarak Hz. Peygamberin son peygamber olduğunu ve ondan sonra peygamber gelmeyeceğini kabul eder. Şîiler, imâmlarının masumiyetine inandığı için söylediklerini din olarak kabul ederler. Onlara göre nübüvvet Hz. Peygamberle son bulmuştur. Ancak mâsum ve seçilmiş olmaları nedeniyle imâmlar bu misyonu icra ederler.⁴⁵ Şîiler, imâmeti nübüvvetle teâllük eden bir mesele olarak ele alırlar. İmâmetin zulmü kaldırıp adaleti gerçekleştiren, insanların dini ve dünyevi işlerinde maslahatını gözeten bir müessesesini kabul eder ve nübüvvetin devamı olduğuna inanırlar. Peygamber göndermek Allah'ın lütfu olarak nasıl vacipse peygamberden sonra onun yerine imâm tayin etmek de vaciptir.⁴⁶ İmâmeti nübüvvetin devamı olarak gördüklerinden dolayı imâmet müessesesini nübüvvetle kıyaslayarak on iki imâmdan sonra bu müessesenin de aynı şekilde kapandığını ve imâmların velâyet-i fakih yoluyla insanlarla iletişimini sürdürdüğünü iddia ederler.⁴⁷ Şîiler, hatmü'n-nübüvve inancını benimsedikleri halde imâmlara atfettikleri mâsumiyet, yanılmazlık, kurtarıcılık ve mucize göstermek gibi sıfatlarla zımnen nübüvvetin devam ettiğini onaylamış olmaktadır.⁴⁸ Görüleceği üzere Şîiler, imâmet müessesesine yükledikleri anlam ve misyonla onu nübüvvetin devamı kabul ederek 'sürekli nübüvvet' fikrini savunmaktadırlar. Hatmü'n-nübüvve inancını benimsedikleri halde imâmet anlayışlarıyla bu inanca uymayan bir davranış içine girdiklerini söyleyebiliriz.⁴⁹ Gulat-ı Şîa'nın bu konudaki görüşleri üzerinde durmaya

⁴⁴ Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Ahmed, *el-Keşşâf an hağkâiki ğavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te vil* (Beyrut: Daru'l-Mearif, trs.), 1/280.

⁴⁵ Sâid b. Abdullah Ebû Halef el-Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-frak*, thk. Muhammed Cevad Meşkûr (Tahran: Matbatu Haydari, 1985), 16.

⁴⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî eş-Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, thk. İbrahim el-Ensari (Kum: Matbaatu Mehr, 1993), 40.

⁴⁷ Şeyh Hüseyin el-Muntâzerî, *Velâyet-i Fakih* (Beyrut: Daru'l-İslamiyye, 1988), 537-541; Metin Yurdağür, "Hatm-i Nübüvvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/ 479-484.

⁴⁸ Mehmet Bulgen, "Mucize ve Hatm-i Nübüvvet", *Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı Çalıştayı Bildiri ve Müzakere Metinleri*, Gaziantep Üniversitesi, (2014), 273-278.

⁴⁹ Orhan Aktepe, *Nübüvvetin Sona Ermesi (Hatmü'n-Nübüvve)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2000), 110.

gerek görmedik, çünkü onların bu anlayışlarıyla İslâm akaidine bağlı olup olmadıkları tartışılabilecek bir konudur. İmâmet konusu Ehl-i sünnet ve diğer İslâm mezhepleri ile Şîa arasında önemli bir kırılma noktasıdır. Ehl-i Sünnet'e göre halifelik dinin fûrûndan ve halife de Resûlullah'ın halifesi olarak kabul edildiği halde Şîa'da imâmet dinin aslından ve imâm da Allah tarafından seçilmiştir. Buna bağlı olarak Şiilerin, hatmü'n-nübüvve konusunu başta Ehl-i sünnet olmak üzere diğer İslâm mezheplerinden farklı yorumladıklarını söyleyebiliriz.⁵⁰ Ancak bununla beraber Şiiler Hz. Peygamberle nübüvvetin son bulunduğunu ve Kur'an tahrif olmaktan korunduğu için onun getirdiği şeriatın kıyamete kadar geçerliliğini devam ettireceğini kabul ederler.⁵¹ Sonuç olarak Şiiler, imâmet konusundan dolayı nübüvvet hakkında bir az farklı düşünseler de hatmü'n-nübüvve konusunda diğer İslam mezhepleriyle aynı görüşte oldukları kabul edilmektedir.⁵²

4. Muhammed İkbâl'e Göre Hatmü'n-Nübüvve

Nübüvvet kapsamında kabul edilen hatemiyet konusunu rasyonel bir şekilde ele alan Muhammed İkbâl, (ö. 1938) daha önce konuyu ağırlıklı olarak naslarla izah eden kelimcilerden farklı izahlar yapmıştır. Onun hatemiyet tasavvuru, Kur'an referanslarına dayanmakla beraber Henry Bergson (ö. 1941) gibi sezgici filozofların düşüncelerinden de izler taşır. İkbâl'in hatemiyet düşüncesini daha iyi anlayabilmek için onun vahiy ve nübüvvet hakkındaki düşüncelerini bilmek yararlı olacaktır.

4.1. İkbâl'in Vahiy Anlayışı

Nübüvvetin anlaşılması için vahiyle beraber ele alınması gerektiğini ifade eden İkbâl, Kur'an'da aleme ontolojik olarak farklı şekillerde yansıdığı belirtilen vahyin, hayatın evrensel unsuru olarak kabul edildiğini belirtir. Serbest bir ortamda büyüyen bitki, hayatını sürdürmek için iç güdüleriyle çaba sarf eden hayvan ve hayatın derinliklerinden ilham alan insan, bu türlerin her biri kendi ihtiyaçlarına göre değişik şekillerde ilham alırlar.⁵³

⁵⁰ Recep Önal, "Hatm-i Nübüvvet ve Çağdaş Risalet İddiaları", *Buhrandan Burhana Günümüz Kelam Problemleri*, (İstanbul: Ekin Yayınları, 2017), 271-283.

⁵¹ Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdat fî Dîni'l-İmâmiyye*, thk. İsam Abdusseyyid (Beyrut: Daru'l-Müfid, 1993), 96, Bkz. Ubeydullah Çil, *Ehl-i Sünnet ve Şîa'da Nübüvvet Problemi*, Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 101.

⁵² Metin Yurdağür, *İslam Düşünce Tarihinde Hatm-i Nübüvvet Meselesi*", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13-15, (1996), 303-313.

⁵³ Muhammed İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Ahmet Asrar (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1984), 173. Kur'an'da, Allah arıya vahyetti, (en-Nahl, 16/2), yerküreye vahyetti, (ez-Zilzâl, 99/1-5) göklere vahyetti, Fussilet, (41/11-12), Musa'nın annesine vahyetti, (el-Kasas 28/7), gibi ifadelerle Allah ile alem ile arasında kozmik ve epistemik bir ilişkiden bahsedilir.

Aleme ardışık merhalelerde farklı şekillerde yansıyan vahiy, her bir varlığın gelişip ilerlemesi için gerektiği kadarıyla ihtiyaç duyduğu varlığın evrensel bir özelliğidir.⁵⁴ İkbâlin ifadelerinden, insanlık tarihinin tamamını kapsayan doğal ve kozmik bir fenomen olan vahyin sadece insana özgü bir şey olmadığı aksine alemleri kuşatması bakımından bunun daha ötesinde bir durum olarak telakki edildiği anlaşılmaktadır. Akıl, şahadet alemleri üzerinde istidlali bilgiye ulaşır ancak gayb alemlerine dair bilgiye ulaşamayacağı için bu alana dair sağlam bilgi ve hakikati sadece vahiy yoluyla elde edebilir. Yani akıl, vahiy olmadan ayakta kalmaz. Bu nedenle insanın vahye olan ihtiyacı onun ekmek ve suya olan ihtiyaç gibidir.⁵⁵

Peygamberlik sona erdiği halde Allah'ın ayetlerini hem iç hem de dış tecrübelerle görülebilen insan, Allah ile iletişimini ilham üzerinden sürdürebilir. Hz. Peygamber'in hayatından farklı olmayan tasavvufî sezginin devam ettiğini söyleyerek insanın ilham alma sürecinin sona ermediğini belirtir. Dini tecrübe veya mistik şuurlar olarak adlandırdığı ilhamın, peygamberî şuura benzediğini ancak ondan farklı olduğunu ileri sürer.⁵⁶ İlhamın vahiyyle aynı kaynaktan beslendiğini ancak peygamberin aldığı vahyin daha bir üst aşama olduğunu ilhamın ise bilimsel bir ifadeyle psikik bir durum olduğunu savunur.⁵⁷

İkbâl'in, peygamberliğin sona ermesiyle başlayan süreçte hiçbir görüş ve düşüncenin rasyonel olarak ele alınmadan kabul edilmemesi gerektiğini söylemesi, onun kelimacılar gibi ilhamı delil olarak kabul etmediğini gösterir. Kur'an'ın, hatemiyetle başlayan süreçte istidlali düşüncüyü aktif hale getirdiğini ileri sürerek aklın dini anlamada hakim konumda olması gerektiğini savunur. Bu düşüncesiyle akıl-vahiy muvazenesini bozmakla eleştirilen⁵⁸ İkbâl'in kelamda olduğu gibi akaid konularının akılla izah edilebileceğini dolayısıyla aklı delil olarak kabul ettiğini gösterir. Yeni ilmi kelam dönemini başlatan düşünürlerden biri olarak kabul edilen İkbâl'in,

⁵⁴ Musaddık el-Celîdî, "Hatmu'n-nübüvve", *Mecelletu'l-İslah*, (Ekim-2018), (Tunus), 15/189, 395-428

⁵⁵ İman Abdulhamid Muhammed ed-Dibağ, "Nazariyyetu'l-mâ'rife fi meşrûi ikbal el-fikrî", *Mecelletu'l-felsefeti ve'l-ulumu'l-ictimaiyye*, 1/32 (Musul: Külliyyeti'l-âdab, 2018),

⁵⁶ İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, 175.

⁵⁷ Latif Ahmed Şirvani, *İkbâl'in Konuşma ve Yazıları*, çev. Can Ceylan (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2011), 218-219;

⁵⁸ Zeki el-Mîlâd, "Nazariyyetu hatmi'n-nubuvve ve devru'l-akli fi'l-İslam" *Mecelletu'l-kelime*, 5/66, (Londra: 2012), 232-240; Sir Vahidüddin, "Muhammed İkbâl'in İslam'a Yaklaşımı Üzerine Tenkitçi Bir Yaklaşım", çev. Ünver Günay, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 14/9 (Kayseri-1996), 173-180.

aklın vahiy karşısında aktif olması gerektiği şeklindeki düşüncesinin bu dönem için önemli bir tespit olduğu kanaatindeyiz.

İkbâl'in vahiyle alem arasındaki ontolojik ilişki izahı onu insanlığın tekâmülü fikrine götürmüştür. Tekâmülün ilk safhalarında rûhî enerjiden oluşan ve peygamberlik şuurunu anımsatan bir şuur geliştirmiş olan insan bunula, hükümler, seçmeler ve hareket şekilleri temin ederek düşünmekten çok fitri duygularla hareket etmiştir. Ancak aklın ve eleştiri yeteneğinin doğuşuyla, rasyonel olmayan şuur akışı engellenmiş ve bu süreçte insanın çevresine hakim olmasını sağlayan istidlalî aklın aktif olduğu ileri aşamaya geçilmiştir.⁵⁹ İkbâl, bu savunusuyla istidlalî aklın, nübüvvetten daha üst bir merhale olarak kabul etmekle eleştirilmiştir.⁶⁰ Konu İkbâl'in hatemiyet görüşü bahsinde daha detaylı ele alınacağı için bu eleştiriye ilerde dönmenin daha yararlı olacağına inanıyoruz.

4.2. Değişim ve Tekâmül Görüşü

Tekâmül kavramını zihinsel ve sosyal bir süreç olarak kabul eden ve Allah-alem ilişkisinin ilham yoluyla epistemik olarak sürekliliğini savunan İkbâl, bu bağlamda tabiatın, birinci ben (ilâhî irade) ile olan kozmik ilişkisinden dolayı canlı, büyüyen ve sürekli ilerleyen bir olaylar serisi olduğunu kabul eder. Tabiattaki devininin tamamen gelişip olgunlaşmak için mevcut iç dürtüyle oluştuğunu belirtir. Tabiattaki canlılık ve gelişimi sağlayan iç dürtünün, kendiliğinden var olan bir şey olarak değil, dışardan yani Allah'ın verdiği bir şey olduğunu ifade eder.⁶¹ Tabiatı canlı olarak kabul etmesi onu, mutlak ben (mutlak zat) ile irtibatlandırmaya matuf bir çaba olarak kabul edilmelidir.⁶² İkbâl'in tekâmül tasavvuru, merkezinde benliğin olduğu kişiden topluma ve insanlığa kadar bütün mercilerde bir hareketlilik, gelişme ve inkişafın gerçekleştiği süreçtir.⁶³ Ona göre tabiattaki sevgiden, gelişmeden ve ilerlemeden esinlenmeyen bir düşünce, hiçbir değer ifade etmez. İkbâl, bu düşüncesiyle maddeyi cansız olarak kabul eden ve Allah'ın aleme müdahalesini reddeden pozitivist anlayışa karşı olduğunu göstermektedir.

⁵⁹ İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*,173.

⁶⁰ Muhammed b. Said b. Hamid el-Gamidî, "Mefhûmu hatmu'n-nübüvve inde Muhammed İkbâl", *Mecelletu'l-adab ve ulumu'l-İslamiyye*, 29/2 (Cidde, 2021), 395-428.

⁶¹ İmam Bahroni, "The Nature of Evolution: A Study on the Philosophy of Iqbal", *Journal of Darussalam Institute of Islamic Studies*, 7/1 (İndonesia: universty of Darussalam, 2021), 2-21.

⁶² İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*,173-175.

⁶³ Saim Gündoğan, "Muhammed İkbâl Düşüncesinde Eğitim Felsefesi ve İnsan", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 6/2 (Temuz-2020), 591-616.

Tekâmül sürecine ruhi ve akli yönden dahil olan insanın tabiattaki varlıklar arasında bu süreci en iyi yaşayan varlık olduğunu belirten İkbâl, insana hayatındaki hakikati bahşeden ve onu mutlak benlik ile tanımlayan en yüksek deneyimin de mistik tecrübe olduğunu savunur.⁶⁴ Sistemik evrimden bahsetmeyen İkbâl'in, insanın tekâmül sürecini ruhi ve zihinsel olarak ele alması, onun biyolojik evrimi değil, insan için bireysel ve toplumsal bir olgunlaşmayı kabul ettiğini gösterir. Filozofların alemi tamamen rasyonel bir bakış açısıyla ele almalarını reddeden İkbâl tabiatın rasyonel ve fizyolojik yönden de ele alınması gerektiğini savunur. Tabiattaki hareketlilik ve gelişme devam ettikçe onda değişme meydana gelir, değişim gerçekleştikçe insanın da buna bağlı olarak bilgisi ve fikirleri değişir. Tabiattaki değişimin Kur'an'da yer aldığını dolayısıyla Kur'an'ın tabiattaki değişim ile ilişkisinin görmezden gelinemeyeceğini savunan İkbâl değişimin Allah'ın sünneti olduğunu belirtir. Kur'an, hiçbir zaman dilimine hapsedilemeyeceği için zamanı her şeyi yok eden bir düşman değil aksine zamanla uyumludur.

4.2.1. Tekâmül Sürecinde Beşeriyetin Geçirdiği Merhaleler

İkbâl insanlık tarihini bir ferdin tarihi gibi ele alır ve ferdin geçirdiği çocukluk, yetişkinlik ve olgunluk dönemi gibi insanlığın da aynı şekilde bu evreleri yaşadığını belirtir. Her aşamada toplumun ayrı bir paradigmasının olduğunu ve peygamberler vasıtasıyla yeni paradigmalar oluşturulduğunu ve peygamberlerin mesajının, geldiği toplumların zihinsel algılama seviyesiyle uyumlu olduğunu savunur. İkbâl'in hatemiyet düşüncesinin omurgasını oluşturan tekâmül ve beşeriyetin geçirdiği evreler, konunun anlaşılmasında önemli parametrelerdir.⁶⁵ Bu süreçte insanlığın bütün fertlerinin içinde bulunduğu dönemi aynı şekilde algıladığı ve içselleştirdiği gibi bir iddianın geçerli olmadığını belirtmek yararlı olacaktır.

İlk merhale olarak adlandırdığı dönemde, insanın fitratıyla uyumlu olarak saf duygularla hareket ettiğini belirtir. İnsanın, Allah'ın yarattığı fitrat üzere hareket etmesi, ona düşünme ve seçme durumunda enerji tasarrufu sağlar. İnsanın, fitratın yönlendirmesiyle davranış geliştirmesini, peygamberlik şuuruna benzeten İkbâl, bu iki şuurun da kaynak olarak Allah'ın iradesine dayandığını savunur. İkbâl'in çocukluk dönemi dediği ilk merhale, Darwin'in iddia ettiği gibi insanın maymun olduğu dönem değil, aksine Allah'ın onda yarattığı fitrat üzere davranış geliştirdiği merhaledir. İkbâl'in ileri sürdüğü görüşün İslam inancına aykırı olmadığını

⁶⁴ Ebubekir Ceylali, "Nazariyyetu'l-Hadare beyne'lİkbâl ve Malik b. Nebi", *Mecelletu Külliyyetu Camiati'l-ulûmi'-İslamiyye*, 2/3 (Cezayir: Külliyyetu ulumi'l-İslamiyye, 2004), 7-38.

⁶⁵ İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, 173.

düşünüyoruz. Hz. Peygamber'in "Her doğan fitrat üzere doğar. Sonra anne babası onu Yahudi yahut Hıristiyan veya Mecûsî yapar..."⁶⁶ dediği sahih rivayetler mevcuttur. Beşeriyetin ilk merhalesinde henüz güçlü bir sosyal yapı oluşmadığı için kötülüğün insanlığı kuşatacağı bir durum da mevcut olmamıştır. Söz konusu dönemde gelen peygamberler tevhid'e, Allah'a ibadet etmeye ve ahlaklı olmaya davet etmişlerdir. Bu dönemdeki şeriatler, ağır hükümleri içermiyordu.⁶⁷ Bu nedenle olsa gerek beşeriyet tarihinde ilk defa ilâhî azap Hz. Nûh döneminde vaki olmuştur.

İkinci merhale olarak kabul edilebilecek dönemde beşeriyet, duyuşal sezginin etkisinde olmakla beraber soyut düşünme sürecine girmiş ancak bu alanda henüz olması gereken yerde olmamıştır. Bu dönemde insanlara anlaşılması kolay ve gayesi açık emirler teklif edilmiş ve iman etmeye yönelik olarak da mucizeler öne çıkarılmıştır.⁶⁸

Bu dönemin bir özelliğı olarak insanlar peygamberlerinden doğrudan ve müşahede edilebilecek şeyler istemişlerdir. Talep ettikleri şeyleri gerektiğı gibi aşkın bir şekilde tasavvur edememiş ve soyut olarak kabul etmekte zorlanmışlardır. Bu bağlamda ilâhî emirler, eğer ahlaki kuralları çiğnersen fiziksel olarak cezalandırılırsınız, hitabında gelmişlerdir. Bu durum tıpkı terbiye süreci devam bir ergenin gerekeni yapmaması durumunda verilen ikaz olarak anlaşılabilir. Allah'tan talep ettikleri somut şeylerin verilmesine rağmen ilâhî emirleri ihlal ettikleri için dünyadayken cezalandırılmaları bu durumu izah eden bir örnek olarak kabul edilebilir. İsrail oğullarını örnek olarak verebiliriz.⁶⁹ Bu aşamada eleştirel düşünce gelişmediğı için bazı dini ve siyasi otoritelere mutlak olarak itaat edilmiştir. Kur'an'da bu durum "Onlar, Allah'ı bırakıp hahamlarını ve rahiplerini rabler edindiler"⁷⁰ Aynı nedenlerle problemlere rasyonel çözüm bulmak yerine duygusal bakış açısıyla yaklaşmışlardır. Hıristiyanlar, Hz. İsa'ya olan aşırı sevgilerinden dolayı duygusallıktan kurtulamamış ve onun insanüstü bir güç olduğuna inanmışlardır. Kur'an bu durumu "Şüphesiz Allah için üçüncüsüdür, diyenler gerçeğı örtbas etmişlerdir." şeklinde ifade eder.⁷¹

İkbâl'in savunduğı zihinsel tekamül nazariyesi, İslam düşünürleri arasında genel kabul gören bir görüş olmamasına rağmen çağdaş Müslüman

⁶⁶ Buhârî, Tefsir, (Rûm) 2; Müslim, Kader, 22.

⁶⁷ el-Celîdî, "Hatmu'n-nübüvve", 395-428.

⁶⁸ Muhammed Abduh, *Risaletu't-Tevhîd*, çev. Sabri Hizmetli (Ankara: Fecr Yayınevi, 1986), 13-134.

⁶⁹ *Kur'an-ı Kerim Meali*: el-A'râf, 7/166.

⁷⁰ *Kur'an-ı Kerim Meali*: et-Tevbe, 9/31.

⁷¹ *Kur'an-ı Kerim Meali*: el-Mâide, 173.

düşünürler arasında İslam düşüncesinin yenilenmesine yönelik bir çaba olarak kabul edilmiştir.⁷²

4.2.2. İslam ve İstidlâlî Akıl

Üçüncü merhale olarak kabul ettiği dönem, insanlığın zihinsel ve akli yönden gelişerek rüşdüne erdiği ve problemlerini istidlali akılla çözme yeteneği kazandığı dönemdir. Artık insan akli, doğüstü bir güç iddiasında olan hiçbir beşerî otoritenin tasallatunu kabul etmemiştir. Hz. Muhammed'le başlayan bu dönem ile daha önceki dönem arasında istidlâlî akli kullanma bakımından fazla benzer bir durum yoktur, çünkü bu dönemde insanlar yüksek bir varoluşsal farkındalık ve manevi aşkınlık seviyesine geçmişlerdir. Dinamik bir dini anlayışı öne çıkaran İslam, gelinen süreç itibarıyla peygamberlik müessesinin son bulduğunu ilan etti. Hz. Peygamber'in yetiştirdiği insanların ahlaki davranış bakımından son derece ileri olmaları onların ilâhî mesajı ne kadar iyi anladıkları ve buna hazır olduklarını aynı zamanda ilâhî mesajın da onların zihinsel ve psiko-sosyal durumlarıyla uyumlu olduğuna işaret eder. Peygamberliğin son bulma anlayışı, hayatın mutlak amacındaki heyecanın bitmesi ve amaca ulaşılmış olması anlamına gelmemesi gerekir. Peygamberliğin son bulması, insanlık tarihinde tabiatüstü bir varlık iddiasıyla ortaya çıkan bütün beşerî otoritelerin nihayete erdiği inancını öne çıkararak, mistik tecrübeye eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşmak gerektiği anlamını ifade eder. Bu inanç, böyle bir iddiayla ortaya çıkacak otoritelerin oluşumunu da engeller.⁷³

İkbâl, vahyin Hz. Peygamber'le sona erdiği halde mistik tecrübenin devam ettiğini ileri sürer çünkü ona göre Allah ile alem arasında ilham yoluyla epistemik bir iletişim sürekli olarak devam eder. Ancak bu dönemde mistik tecrübeye karşı, eleştirel bir yaklaşım içinde olunması gerekir. Onun bu düşüncesi, Peygamberliğin son bulmasıyla artık ferd ve toplum olarak insanlığın ilahi otoriteyle bağlarını kopardığı anlayışının savunulamayacağı ve böyle bir iddianın yanlış olacağı anlamını ifade eder. Ayrıca bununla İkbâl, yaratıldıktan sonra Tanrı-insan ilişkisinin kesildiğini ileri süren deist anlayışı ve insanlık tarihini "üç hal yasası" şeklinde ele alarak son aşamada pozitivist döneme girildiğini dolayısıyla akıl ve bilimin kabul etmediği bir şeyin ancak "tahmin" olabileceğini savunan Auguste Comte'ün⁷⁴ (ö. 1857) görüşünü de

⁷² Ebubekir Ceylali, "Nazariyyetu'l-Hadare beyne'l'İkbâl ve Malik b. Nebi", 7-38; İmam Bahroni, "The Nature of Evolution: A Study on the Philosophy of Iqbal", 2-21; Zeki el-Mîlâd, "Nazariyyetu hatmü'n-nubuvve ve devru'l-akli fi'l-İslam" 232-240.

⁷³ Şirvani, *İkbâl'in Konuşma ve Yazıları*, 219.

⁷⁴ Auguste Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma*, çev. Erkan Ataçay

reddettiğini gösterir.

İkbâl, kültürel mirası sahiplenerek bugüne sahip çıkmaya çalışır. Hz. Peygamber'in vahyi tebliğ etmekle bir yönüyle tarihsel sürece bağlı olduğunu diğer yönüyle de kendisi yeni çağlara ve geleceğe bağlı olduğunu belirtir. İslam'ın doğuşu istidlâlî aklın doğuşu anlamına gelir. İslam'da ruhban okulunun bulunmayışı ve miras yoluyla devam eden krallığın ortadan kaldırılması Kur'an'ın sürekli akla, tabiata ve tarihe verdiği önemi gösterir. Her ne kadar vahyin gelişi sona erse de eleştiriye tabi tutulan ilhamın devam etmesi, hayatta yalnız aklın hakim olmayacağı anlamına gelir.⁷⁵

İkbal, Kur'an'ın bilgi kaynağı olarak iç tecrübe (takvallah), tabiat (ayetullah) ve tarihi (adetullah) kabul ettiğini ve bu kaynaklarla oluşan bilginin, istidlâlî akılla ele alınarak kritiğinin yapılması gerektiğini savunur.⁷⁶ Görüleceği üzere İkbal, akli bilgiyi değerlendiren bir konumda ele alarak hatemiyetle beraber rasyonel düşüncenin aktif hale getirildiğini belirtir. Hatmü'n-nübüvenin, "İslam'ın gelişiyle istidlâlî aklın doğuşu" şeklinde anlaşılması gerektiğini savunan İkbal bu görüşüyle Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) mantığı kelama dahil ederek kelamın felsefeye yakınlaşması anlamına gelen mütekaddimîn dönemini anımsatmakta ve onu onaylamaktadır.

İkbal'e göre vahyin gelişinin sona ermesi ve peygamberlik müessesesinin kapanması, Kur'an'ın korunmuş ilâhî bir kitap ve Tevhidin İslam'ın ana ilkesi olması gibi esaslara dayanır. İnsanlık Allah'ın korumasında olan kitapta her dönemde problemlerinin çözümünü bulabilecek ve bu süreçte Tevhid ilkesini zedeleyecek hiçbir otoritenin ortaya çıkışı meşru kabul edilmeyecektir. Bu kapsamda peygamberlik iddiasında bulunmanın da tamamen bir yalandan ibaret olacağı açıktır.

İkbal, Kur'an'ın Peygamberliğin sona erdiğini ilan etmesi, insanın rasyonel, sosyal ve bireysel olarak problemlerini çözüme ve geleceği yönlendirmede kendini ön plana çıkarması demektir. Peygamberliğin sona ermesi bireyin Bu nedenle istidlâlî akıl, bir kazanımdır.⁷⁷ Aklın ön plana çıkarılması vahyin beşeriyet için ehemmiyetinin kalmadığı anlamına gelmediğini belirten İkbal, sürekli şüphe eden aklın insanı mutlak hakikate ulaştıramayacağını ancak bir dindarın iman ederek hakikate ulaşabileceğini savunur.

(Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2015), 174-180.

⁷⁵ İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*,173.

⁷⁶ İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*,175.

⁷⁷ İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*,174.

4.2.3. İkbâl'in Hatmü'n-Nübüvve Anlayışının Eleştirisi

İkbâl'in, İslam'ın hatmü'n-nübüvve tasavvurunu yeni bir bakış açısıyla ele almasının takdire şayan bir çaba olarak değerlendirmekle beraber bu konudaki görüşü, bazı günümüz İslam düşünürleri tarafından eleştirilmiştir. İranlı düşünür Murtazâ Mutahharî'nin (öl. 1979), İkbâl'in hatmü'n-nübüvve konsunu açıklarken akli, vahyin yerine geçirmekle eleştirir. Mutahharî, bunun nedenin İkbâl'in yeteri düzeyde İslam kültürüne vakıf olmadığını ve düşüncelerinin Kur'an'a dayanmakla beraber Batı felsefesinin etkisinde olduğunu savunur. İslam'ın hatemiyetle beraber önceki dönemlerden daha fazla akla önem verdiğini ancak bunun İkbâl'in iddia ettiği gibi aklın vahyin yerine geçileceği anlamına gelmeyeceğini ve hiçbir dönemin vahyin rehberliğinden müstağni olamayacağını belirtir.

İkbâl'in mistik sezgiyi vahye benzeterek sezgisel eğilimi benimsemesinin, Batı felsefesinin onda bıraktığı iz olarak kabul edilebileceğini belirten Mutahharî, hatmü'n-nübüvve teorisinde belli bir dereceye kadar belirsizlik olduğunu savunur.⁷⁸

İkbâl'in ifadelerinden peygamberliğin son bulmasının, dinin yerine aklın geçmesi gerektiği sonucunun çıkarılamayacağını çünkü o, aklın tek başına mutlak hakikati bulamayacağını ancak vahyin rehberliğinde imanla buna erişebileceğini iddia eder. İkbâl'in hatemiyet süreciyle aklın, dinin yerine geçtiğini savunduğu iddiasının anlam ve sonuç olarak zorlama bir yorum olarak değerlendirilmesi gerekir. Ayrıca İkbâl'in böyle bir iddiada bulunduğunu ileri sürmenin onu İslam'a inanmakla itham etmek anlamına geleceğini düşünüyoruz.

Fazlur Rahman da tekâmüle dayalı hatmü'n-nübüvve anlayışını, insanlığın her ne zaman olursa olsun ilahî hidayetten uzaklaşması halinde tekâmül etmemiş olduğunu ileri sürerek eleştirir.⁷⁹ Fazlur Rahman'ın "ilahî hidayetten uzaklaşılması halinde tekâmülün olmayacağı" şeklindeki görüşüne katılmakla beraber İkbâl'in tekâmülden kastının insanlığın bunu zihinsel olarak gerçekleştirebilecek seviye ve kapasiteye ulaştığını ifade ettiğini düşünüyoruz. Yani Fazlur Rahman'ın görüşünün, İkbâl'in açıklamalarıyla çelişmediğini aslında bu anlamın içerikte mevcut olduğunu söyleyebiliriz.

Günümüz Arap akademisyenlerinden Muhammed el-Gamidî, İkbâl'in

⁷⁸ Bkz. el-Mîlâd, "Nazariyyetu hatmi'n-nubuvve ve devru'l-akli fi'l-İslam", 232-240.

⁷⁹ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alpaslan Açıkgenç (Ankara: Fecr Yayınları, 1987), 178-180.

hatmü'n-nübüvve anlayışıyla Kur'an, sünnet ve sahabe kavillerine uymayan bir bid'at ortaya çıkardığını ileri sürer. el-Gamidi, bu teorinin aslının kitap, sünnet ve sahabeyi devre dışı bırakarak itibarsızlaştırmak olduğunu belirtir.⁸⁰ Bu görüşün de Mutahharî'nin iddiasıyla aynı olduğunu ve dini anlamada akla ve yoruma yer vermeyen Selefi bir yaklaşım olarak değerlendirilmesi gerekir. Hatmü'n-nübüvve nazariyesinin elbette eleştiriye tabi tutulabileceğini ancak bir teori tamamen doğru veya yanlış olamaz ayrıca İkbâl'in hatmü'n-nübüvve tasavvurunun yeni ilm-i kelim için bir çaba olarak değerlendirilmesi ve önemsenmesi gerekir.

Sonuç

İkbâl, İslam'ın hatmü'n-nübüvve tasavvurunu akılcı yöntemle çatışmayacak bir şekilde ele alan ilk İslam düşünürlerinden biridir. İkbâl hatmü'n-nübüvve anlayışını, Allah'ın göndermiş olduğu dinler tekâmül kanununa tabidir, argümanıya açıklar. Bu bağlamda insanlığın belli aşamalardan geçtiğini ve İlahi mesajın her aşamada, insanlığın seviyesine uygun olarak nazil olduğunu ve İslam'ın gelişyle başlayan dönem ise dinî tekâmülün son aşamasıdır.

Hatmü'n-nübüvve tasavvurunu insanlığın sosyal, zihinsel ve ahlaki tekâmül ile açıklayan İkbâl, biyolojik evrim konusuna asla girmez. Tekâmül kavramını sosyal, zihinsel ve ahlaki olgunlaşma olarak kabul etmesi, onun teorisine yapılabilecek eleştirileri azaltır. Çünkü Kur'an'da "Bugün sizin dininizi kemale erdirdim..."⁸¹ ifadesiyle dinin kemale (olgunluk) erdirildiği haber verilir.

Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi semavî dinler tekrar peygamber geleceğini beklerken İslam'ın peygamberlik müessesesini sona erdirmesinin önemle üzerinde durulması gereken bir konu olarak kabul eden İkbâl, İslam'ın gelişinin istidlâlî aklın doğuşu olarak izah eder. Buna bağlı olarak insan aklı üzerinde kutsanmış hiçbir beşerin hakim olamaması, akıl üzerinde tasallutun kurulmaması ve insanın özgür düşünmesinin önünün açılması gerektiğini savunur. İkbâl'in İslam'ın gelişini istidlâlî aklın doğuşu olarak kabul etmesi, Müslüman bireyin akli dini anlamada aktif kullanması anlamına gelir. Kelam disiplinin ön kabulü olan inanç konularının anlaşılması ve açıklanmasında akla yer vermek gerektiği ilkesi, İkbâl tarafından Batı felsefesine karşı ilmi bir tavır olarak tekrar ortaya konulmuştur. Klasik kelam döneminde yeteri kadar akılcı bir izahla ele alınmayan İslam'ın hatmü'n-

⁸⁰ el-Gamidi, "Mefhûmu hatmu'n-nübüvve inde Muhammed İkbâl", 395-428.

⁸¹ Kur'an-ı Kerim Meali: el-Mâide, 5/3

nübüvve inancının kapsamlı bir şekilde teolojik ve felsefi olarak açıklanmasının önemli bir adım olarak kabul edilmesi gerekir. İkbâl'in savunduğu teorinin elbette eleştirilecek tarafları vardır ancak buna rağmen müsteşrik iddialarına karşı gösterilen teolojik ve felsefi bir refleks olduğunu söyleyebiliriz.

Akıl-vahiy ilişkisinde akla ya yer vermeyen yada çok sınırlı yer veren Selefi anlayış sahipleri, İkbâl'in çabasını anlamakta zorlanabilir ancak Ebû Hanîfe'nin kıyas ve istihsan gibi akılcı metotlar kullanarak bir çok problemi çözmeyi başardığına bakarak bugün de her zaman olduğu gibi akılcı çözüm tarzı önemlidir.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed. *Tevhîd Risâlesi*. çev. Sabri Hizmetli. Ankara: Fecr Yayınları, 1986.
- Aktepe, Orhan. *Nübüvvetin Sona Ermesi (Hatmü'n-Nübüvve)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2000.
- Âmidî, Seyfuddin. *el-Gâyetü'l-merâm fi İlmi'l-keîâm*. thk. Ahmed Ferid Mezidi. Beyrut: Menşûratı Kutubu's-Sünne ve'l-Cemaa, 1425/2004.
- Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer. *el-İşâbe fi temyîzi's-şahâbe*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd. 1 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1421/1995.
- Aslan, Abdulgaffar. *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Son Peygamber Oluşu ve Yalancı Peygamberlik Olgusu*. Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-şahîh*. nşr. Ebu Suheyb el-Keremî. 1 cilt. Riyad: Dâru'l-Efkâr, 1419/1998.
- Bulgen, Mehmet. "Mûcize ve Hatm-i Nübüvvet". *Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı Çalıştay Bildiri ve Müzakere Metinleri*. ed. Mahmut Çınar vd. 273-278. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, 2014.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *Uşûlu'd-dîn*. thk. Ahmed Şemsuddin. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed. *Kitâbü't-Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*. thk. İmadüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1408/1987.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Hucecu'n-nübüvve*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetu Hanci, 1365/1946.
- Celîdî, Musaddık. "Hatmu'n-nübüvve". *Mecelletu'l-islam* 15/189 (Ekim-2018), 395-428.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammad. *Tâcu'l-luğa ve şihâhu'l-'arabiyye*. thk. Enes Muhammed eş-Şamî. Kahire: Daru'l-Hadis, 1430/2009.
- Cesur, Ertuğrul. "İslam'da Rasyonel Düşüncenin İmkânı Olarak Hatm-i Nübüvvet, Okültist İtirazlar ve Sosyal Bilimler". *Kader* 19/1 (2021), 78-94.

- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn. *Kitabu'l-İrşâd ilâ kavatü'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*. thk. Ahmet Aburrahman es-Sayih. Kahire: Mektebetu Sekafetu'd-Diniyye, 1430/2009.
- Comte, Auguste. *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma*. çev. Erkan Atatçay. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2015.
- Çil, Ubeydullah. *Ehl-i Sünnet ve Şâ'a'da Nübüvvet Problemi*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Dibağ, İman Abdulhamid Muhammed. "Nazariyyetu'l-mâ'rife fi meşrûi ikbal el-fikrî". *Mecelletu'l-felsefeti ve'l-ulumi'l-ictimaiyye* 1/32 (2018), 34-40.
- Fadıl, Muhibuddin el-hatib-Muhammed. *Bahâiyye ve'l-Bâbîyye*. Riyad: Rabıtatü'l-Alami'l-İslâmi, 1430/2009.
- Fazlur Rahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. çev. Alpaslan Açıkgenç. Ankara: Fecr Yayınları, 1987.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Kâdiyânîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/137-139. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Bâbîlik ve Bahâîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/464-468. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Friedmann, Yohanen. "Finality of Prophood İn Sunni İslâm". *Journal of Asian and African Studies* 7/3 (1986), 176-215.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. thk. Enes Muhammed Adnan eş-Şerfânî. Beyrut: Daru'l-Minhac, 1418/2007.
- Gündüz, Şinasi. "Maniheizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/575-577. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Haferkamp, Hans & Smelser, J. Neil. *Social Change and Modernity*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- İbn'ül-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fütûhâtü'l-mekkiyye*. thk. Ahmet Şemseddin. 9 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1431/2010.
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. es-Sünen. thk. Şuayb Arnavut & Âdil Mürşid. Beyrut: Dâru'r-risâleti'l-alemiyye, 1430/2009.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim. *Lisânü'l-arab*. 16. Cilt. Beyrut: Daru's-Sadr, ty.

- Îcî, Adududdin Abdurrahman b. Ahmed. *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keîâm*. Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y.
- İkbal, Muhammed. *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Kuruluşu*, çev. Ahmet Asrar. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1984.
- İlhan, Mehmet, "Hatmü'n-Nübüvve Açısından Nebî-Resûl Farkına Bir Bakış", *EKEV Akademi Dergisi*, 14/42, (2010), 69-82.
- İsfahânî, Ebu'l- Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât*. Beyrut: Mektebetu Nezzar Mustafa, 1395/1975.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelâm*. Ankara: Ankara Okulu yayınları, 2013.
- Îkâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedanî. *Şerhu'l-uşûli'l-ğamse*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1417/1996.
- Kallek, Cengiz. "Müellefe-i Kulûb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/475-476. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Karadeniz, Osman. "Vahiy ve Nübüvvet". *Kelâm El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Karaman, Fikret & Karagöz, İsmail. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Kummî, Sâid b. Abdullah Ebû Halef. *Kitabu'l-Mağâlât ve'l-fırak*. thk. Muhammed Cevâd Meşkûr. Tahran: Matbatu Haydari, 1406/1985.
- Mâtürîdî, Ebû Mânsûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Bekir Topaloğlu & İbrahim Halil Kaçar. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınları, 1429/2008.
- Mâtürîdî, Ebû Mânsûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbu't-tehvîd*. thk. Fethullah Huleyf. İstanbul: TDV Yayınları, 1423/2002.
- Mekkî, Mûfik b. Ahmed. *Menakibu'l-imâmu'l-â'zam*. 2 Cilt. Haydarâbad: Mektebetu Daireti'l-Mearif, 1322/1904.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Hatmü'n-nübüvve*. çev. Halil Ahmed Hamidi. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1404/1983.
- Zeki el-Mîlâd, "Nazariyyetu hatmi'n-nubuvve ve devru'l-akli fi'l-İslâm". *Mecelletu'l-keîime*. 5/66 (2012), 232-240.
- Muntâzerî, Şeyh Hüseyin. *Velâyet-i Fakih*. Beyrut: Daru'l-İslâmiyye, 1406/1988.
- Önal, Recep. "Hatm-i Nübüvvet ve Çağdaş Risalet İddiaları". *Kelam*

- Problemleri*. Ed. Recep Ardoğan. 271-283. İstanbul: Ekin Yayınları, 2017.
- Râzî, Fahreddîn b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihü'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1402/1981.
- Gedaliahu, G. Stroumsa. "Seal of the Prophets" *the Nature of a Manichaean Metaphor*. Jerusalem: Studies İn Arabic and Islam, 1986.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdulkerîm b. Ahmed. *Nihâyetü'l-iğdâm*. thk. el-Ferd Ceyyum. Bağdat: Bağdat Matbaası, 1384/1964.
- Şeyh Müfîd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân. *Evvâilü'l-makâlât*. thk. İbrahim el-Ensari. Kum: Matbaatu Mehr, 1414/1993.
- Şeyh Sadûk, *el-İ'tikadat fi Dîni'l-İmâmiyye*. thk. Isam Abdusseyyid. Beyrut: Daru'l-Müfîd, 1414/1993, 96.
- Şirvani, Latif Ahmed. *İkbâl'in Konuşma ve Yazıları*. çev. Can Ceylan. İstanbul: İnkılap Yayınları, 1432/2011.
- Teftâzânî, Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah. *Şerhu'l-Makâşid*. thk. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1419/1998.
- Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen. *Hatmü'l-evliyâ*. thk. Osman İsmail Yayha. Beyrut: Matbaatu Katolikiyye, 1434/2013.
- Tehânevî, Muhammed İbn Ali. *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416/1995.
- Üçok, Bahriye. *İslâm'dan Dönenler ve Yalancı Peygamberler*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1982.
- Vecdi, Muhammed Ferit. *el-İslamu Dînu'l-Hidayeti ve'l-İslah*. thk. Muhammed Zuhri Neccar. Beyrut: Dru'l-Ciyl, 1412/1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Peygamber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/ 257-264. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yazır, Elmalılı Ahmet Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. sad. İsmail Karaçam & Emin Işık. 8 Cilt. İstanbul: Zehreveyn Yayıncılık, t.y.
- Yurdagür, Metin. "Hatm-i Nübüvvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/476-479. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yurdagür, Metin. "İslam Düşünce Tarihinde Hatm-i Nübüvvet Meselesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/15 (1996), 303-313.

Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-eķāvîl fi vücûhi't-tevîl*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Maarif, t.y.

**Medine'ye Hicret Örneğinden Hareketle Hz. Peygamber'de (s.a.s.) Tedbir-
Tevekkül Ahlakı**

The Ethics of Precaution-Reliance in the Prophet (pbuh) Based on the Example of
Migration to Medina

Ahmet ACARLIOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi, Sütçü İmam Üniversitesi, İsmail Kurtul İlahiyat Fakültesi, İslam
Tarihi ve Sanatları Bölümü

Assist. Prof., Sutcu İmam University, Ismail Kurtul Theology Faculty,
Department of Islamic History and Arts,

Kahramanmaraş/ Turkey

ahmetacarlioglu@gmail.com ORCID ID: 0000-0002-0609-7988

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 21 Eylül/ September 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 14 Aralık / December 2021

DOI: 10.53683/gifad.998725

Atıf / Citation: Acarlıoğlu, Ahmet. "Medine'ye Hicret Örneğinden Hareketle Hz. Peygamber'de (s.a.s.) Tedbir-Tevekkül Ahlakı" / The Ethics of Precaution-Reliance in the Prophet (pbuh) Based on the Example of Migration to Medina." *Gıfad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 11/20 (Ocak/January 2022/1):292-327. DOI: 10.53683/gifad.998725

İntihal: Bu makale, özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad>

Mail: ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. /Allright reserved.

Öz

Resûlullah bir iş yaparken Allah'ın Peygamberi olmasına rağmen dünyanın kanunları gereği her tür sebebe sarılmakta; bir kul olarak elinden geleni yapmaktaydı. Resûlullah'ın ahlakının en güzel yanlarından bir tanesi onun Allah'a en zor anlarda bile sarsılmayan bir imanla tevekkül etmesidir. Tevekkül de tedbirin bir tamamlayıcısı olup her türlü sebebe riayet ettikten ve elinden gelenleri yaptıktan sonra olayın neticesini yaratana bırakmak, onu kendisine vekil yapmaktır. Gerek Peygamber gerekse de Müslümanlar için en önemli tarihi olaylardan bir tanesi ashâb-ı kirâmın Mekke'den Medine'ye hicret etmeleridir. Resûlullah (s.a.s.) Kureyş İslâm'a düşmanlıklarını iyiden iyiye artırınca kendisine siyasi olarak yeni bir destek bulmak gayesiyle hac mevsimlerinden Arap kabilelerini İslâm'a davet etmeye başlamıştı. Bu gayretlerinin bir neticesi olarak Hazrec'den 6 kişi müslüman oldu. Resûlullah'ın tedbir ve tevekkül ahlakıyla ilgili en güzel örnekleri Medine'ye hicreti sırasında görmek mümkündür. Bu çalışma, İslâm Târîhi'nin temel kaynaklarından ve konuyla ilgili hazırlanan modern araştırmalardan istifade ile hazırlanmıştır. Çalışmada hicret yolculuğunun öncesi ve yolculuk safhası ele alınarak Hz. Peygamber'in ahlâkının tedbir ve tevekkülle ilgili boyutları irdelenmiş ve bu kutlu yolculuk boyunca yaşananlar vasıtasıyla Resûlullah'ın (s.a.s.) ahlakı üzerinde değerlendirmeler yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Siyer, Hicret, Ahlak, Tedbir, Tevekkül.

Abstract

Although the Messenger of God is the Prophet of God, he clings to all kinds of causes in accordance with the laws of the world; he was doing his best as a servant. One of the most important aspects of the Messenger of God's morals is that he put his trust in God with unshakable faith, even in the most difficult moments. Tawakkul (trust in God) is also a complement to the precaution, and after observing all kinds of reasons and doing what he can, leaving the outcome of the event to the Creator and making him his deputy. One of the most important historical events for both of the Prophet and Muslims is the migration of the Companions from Mecca to Medina. It is possible to see the best examples of the Prophet's morality of precaution and submission during his migration to Medina. One of the most important historical events for both the Prophet and Muslims is the migration of the Companions from Mecca to Medina. When the Quraysh increased their hostility towards Islam, the Messenger of God began to invite Arab tribes to Islam during the pilgrimage seasons

in order to find new political support for him. As a result of these efforts, 6 people from Khazraj became Muslims. It is possible to see the best examples of the Prophet's morality of precaution and tawakkul during his migration to Medina. This study has been prepared by making use of the main sources of Islamic History and modern researches on the subject. In the study, the pre-hijrah journey and the phase of the journey are discussed. The dimensions of the Prophet's morality related to precaution and tawakkul were examined and evaluations were made on the morality of the Messenger of God (pbuh) through the experiences during this blessed journey.

Keywords: *Islamic History, Sirah, Emigration, Morality, Precaution, Tawakkul.*

Extended Summary

The Messenger of God was created with the best morals and was sent to all humanity to complete the best morals. One of the most beautiful aspects of his morality is the precaution that we can call clinging to causes, as a requirement of the Sunnah of God, and thinking about the consequences before doing something. Although he is the Prophet of God, he clings to all kinds of causes in accordance with the laws of the world; He was doing his best as a servant. He had to go through many hardships throughout his life as a prophet, and as a human being, many events had passed. Through him, God was giving the message to all people that the world is a place of testing and that everyone should do their best in the face of these tests. One of the most beautiful aspects of the Messenger of God's morals as a servant is that he puts his trust in God with unwavering faith even in the most difficult moments. Tawakkul is also a complement to the precaution, and after observing all kinds of reasons and doing what he can, leaving the outcome of the event to the Creator and making him his deputy. The password for a person to live his life in the desired line is to be able to apply these two morals in his life in a balanced way. It is inevitable that the deficiency or excess of one of the two morals will affect a person's life in this world and the next. It is possible to see these moral virtues of him in every moment of his life. One of the most important historical events for both the Prophet and Muslims is the migration of the Companions from Mecca to Medina. It is possible to see the best examples of the Prophet's morality of precaution and submission during his migration to Medina.

At the beginning of Islam, the tests of the Companions were to be patient with torture, persecution and the ridicule and insults of the polytheists. It was like leaving their hometowns where they were born and raised, sacrificing their property, home and everything in the world with the emigration. The fact that

Medina had a strategic location in Arabia, both militarily and commercially, played an important role in the selection of the emigration home. When the Quraysh increased their hostility towards Islam, the Messenger of God began to invite Arab tribes to Islam during the pilgrimage seasons in order to find new political support for him. As a result of these efforts, 6 people from Khazraj became Muslims. Two years later, there was no house where Islam was not mentioned, when the order for the emigration was given. The Quraysh, who saw that the Muslims migrated to Medina in groups and gathered there, feared that this would pose a danger to them, that an army from Medina would threaten them in the future and that their trade would be hindered. They decided to assassinate the Prophet to prevent his migration. It is possible to see these moral virtues of him in every moment of his life. It is possible to see the best examples of the Prophet's morality of precaution and submission during his migration to Medina. We tried to examine the relevant dimensions of the Prophet's morality by considering the Pre-Hegira journey and the journey phase, and to understand and comprehend the Prophet's morality through the experiences during this blessed journey, and to draw conclusions from the events that took place. The Prophet kept his dangerous emigration journey, which was a turning point for all humanity, as secret as possible. He chose Abu Bakr as his companion. The fact that he organized his family members for this journey, took all his money with him for this purpose, and the sacrifices he made during his journey shows that he was the right choice as a friend in the journey of migration and that he was a full duty man. They had to overcome many dangers during their blessed migration journey. The first of these difficulties was the relentless pursuit of the Quraysh. In order to hide from them, they did not use the Mecca-Medina road, which was customary that day, and preferred to take an alternative route guided by their guides. There is disagreement about the route the Prophet followed during his migration to Medina. It is not known in all details where the caravans passed day by day, step by step. However, an academic and systematic study is required to fully determine this. The Hegira was the subject of numerous books and articles so far. The purpose of this study is to understand how these two concepts of morality should be kept in balance, through the examples that the Messenger of God (pbuh) lived in this blessed journey. Through such works, we believe that re-examination and evaluation of the life of the Prophet in detail will be a very correct method for understanding his life.

Giriş

Müslümanlar için en güzel örneği teşkil eden Hz. Peygamber, aynı zamanda insanlar içerisinde en yüce ahlaka sahiptir. Ahlak adına var olan bütün değerleri en yüksek seviyede Resûlullah'ta görmek mümkündür. Nitekim bu hakikat Kur'ân-ı Kerîm'de “*Sen elbette üstün bir ahlâka sahibsin.*”¹ denilerek vurgulanmaktadır.

Peygamberler, insanların zihinlerinde Allah'ın kendilerine lütfettiği mucizelerle yer etseler de bu aşama tebliğin son aşamasıdır. Zira mucizeyi gördükten sonra iman etmeyen kavimleri bekleyen ancak Allah'ın azabı olmaktadır. Bu Allah'ın (c.c.) koymuş olduğu sünnettir ve bunda bir değişiklik olması mümkün değildir.² İnsanoğlunun uyması gereken sünnettullâhın başında sebeplere riâyet etme de diyebileceğimiz tedbir kavramı gelmektedir. Hz. Peygamber de bu kural ve kaidelere tabidir. Onun ümmetine öğretmesi gereken ilk ahlak belki de bir iş yaparken sebepler çerçevesinde ellerinden gelen her şeyi yapmak olacaktır. Bu bağlamda Resûlullah iş yaparken tedbirlere uyma noktasında da insanların en ahlaklısıydı.

Arapça'da arka manasına gelen تدبير kelimesinden türetilen tedbir kavramı, “Bir şeyi önlemek veya olmasını sağlamak için yapılan hazırlık, baş vurulan çâre, önlem” ve “Üzerinde tasarruf etme, idâre etme, yönetme” anlamında kullanılmaktadır. Tedbir almak ise “(Bir işi önlemek veya yapılmasını sağlamak için) gereken hazırlıkları yapmak, gerekli çârelere başvurmak”, “yapılan işlerin arkasını, işin sonunun nereye varacağını düşünmek”³ anlamında kullanılır.⁴

Hız. Peygamber'in (s.a.s.) ümmetine tedbirle beraber öğrettiği ahlâkî erdemlerden bir diğeri de tevekküldür. Tevekkül, Arapça bir kelime olup “iş birine havâle etmek” anlamında kullanılır ve her türlü gerekli sebebe

¹ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altıntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Kalem 68/7.

² Ebu'l Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşir el-Ezdi el-Belhi, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehade (Beirut: Darü İhyâü't Tûrâs, 1423/2002), 4/74; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmiü'l-Beyân an tevîli'l-Kurân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Müessesetü'r-Risâle, 2000), 20/277.

³ Ebû Abdurrahman Halîl b. Ahmed b. Amr el-Ferahidî, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî - İbrâhim Samerrâî (Beirut: Dâr ve Mektebetü'l Hilâl, 2010/1431), 8/31; Muhibuddîn Ebû'l-Feyz Seyyid Muhammed Murtazâ el-Hüseynî Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (Dârü'l Hidâye, y.y., ts.), 11/251.

⁴ <http://www.lugatim.com/s/tedbir>. Giriş Tarihi: 25/08/2021

başvurup, Allah'a, onun kaderine razı olmakla birlikte elinden gelen her şeyi yaptıktan sonra işin sonucunu Allah'tan bekleme, işlerini Allah'a bırakma, ümitsizlik ve kederden kurtulma, Allah'a güvenme manasında kullanılmaktadır.⁵ Hz. Peygamber "Kim bana sakalının (ağız) ve bacaklarının arasındakilere garanti verirse ben de ona cennet için garanti veririm." buyurmaktadır ki burada garanti vermek manasında "Tevekkül" kelimesi kullanılmıştır. Yine bir kişinin kendisinin yapamadığı bir iş için güvendiği birini yetkilendirmesi, kendi adına onu nâib yapmasıdır. Bu iş yine كَلَّ fiiliyle ifade edilir.⁶

Bu açıklamalardan tevekkül eden kişinin tevekkül ettiği kişiye tam manasıyla bir güven hissi içinde olduğu anlaşılırken bir yandan da sırtını ona dayaması anlamı akla gelmektedir. Yani buradaki havale kendisinin yapamadığı bir işi, kendisinden daha güçlü, kuvvetli gördüğü birine havale etme, sıkıştığında ondan yardım isteme anlamları da içermektedir.⁷

Buraya kadar kelime anlamı üzerinde durduğumuz tevekkül, İslâm dininde önemli bir esastır. Bu erdem bir yandan azim ve iradeyi kuvvetlendirirken diğer yandan da kalbe itminan ve cesaret verir. Tevekkül eden kişinin ruhunda hürriyet ve istiklal ateşi devamlı surette yanar. Bu ahlâkî değer kişiye sabretmekle birlikte ona şükretmeyi de öğretir. Ahlâkın her değerinde olduğu gibi tevekkül hususunda da en güzel örnek Resûlullah'tır.⁸

Allah Resûlü Müslümanlar için Kur'ân'ın cisim bulmuş halidir. Dolayısıyla onun sünneti bu dinin yaşanabilmesi için derinlikli bir şekilde bilinmek zorundadır. Bizim bu dar çalışmamızda Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayatının tamamını tahlil etmemiz mümkün değildir. Fakat İslâm tarihinde önemli bir dönüm noktası olan Hicret olayını esas alarak Resûlullah'ın ahlâkının önemli yönlerinden olan tedbir ve tevekkül kavramlarının tahlilini yapmamız mümkündür. Çalışmamızda hicretin hazırlık safhası olarak kabul

⁵ <http://www.lugatim.com/s/tevekk%C3%BCI>. Giriş Tarihi: 25/08/2021

⁶ Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 31/99.

⁷ Ebî'l Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kurân*, thk. Safvan Adnan ed-Davudî (Dimeşk-Beyrut: Darü'l-Kalem, 1412/1991), 546.

⁸ İsmail Hakkı Şen, "Peygamberimizin Tevekkül Anlayışı", *Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları* Hicret Özel Sayısı (1981), 173.

edebileceğimiz Akabe Biatleri'nden başlayarak, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Medine'ye ulaşmasına kadar olan kısmı bu çerçevede değerlendirmeye çalışacağız.

1.Hicretin Manası ve Medine'nin Seçilmesinin Sebepleri

Hicret, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ve sahâbe-i kirâmın Mekke'den göç ederek Medine'ye yerleşmeleridir. Hicretle beraber müşriklerin ezâ, cefâ ve zulümleri altında inleyen Müslümanlar, kendine bir melce bulmuştur. Böylece Medine dünya tarihinin gidişatını değiştirecek bir hareket ve eylem merkezi haline gelmiştir.⁹

İslâm'ın başında ashâb-ı kirâmın imtihanları işkence, eziyet ve müşriklerin alay ve hakaretlerine sabretmek iken hicretle beraber doğup büyüdükları memleketlerini terk etmek, mallarını, evlerini ve dünyalık herşeylerini feda etmek şeklinde olmuştu. Böyle olmasına rağmen hicret bir kaçış değildi. Onlar dinlerini yaşayabilmek için dünyaya itibar etmediler. Ensar da yaptıkları fedâkarlıklarla din kardeşliğinin soy kardeşliğinden daha değerli olabileceğini gösterdi. Bununla ilgil Kur'ân-ı Kerîm'de "*İman edip de hicret edenler, malları ve canlarıyla Allah yolunda cihad edenler ve onları bağışlarına basıp yardım edenler birbirlerinin yâr ve yakınlarıdır. İman edip de hicret etmeyenlere gelince, göç edinceye kadar onlarla aranızdaki bağ (yakınlık) sebebiyle hiçbir sorumluluğunuz yoktur. Sizden, dinlerini korumak için yardım isterlerse, aranızda antlaşma bulunan bir topluluğa karşı olmamak üzere yardım etmeniz gerekir. Allah bütün yaptıklarımızı görmektedir.*"¹⁰ buyurularak hicret adına yapılan fedâkarlıkların Allah katında ne kadar değerli olduğu anlatıldı.

298

Peygamberliğin ilk on bir yıllık dönemindeki gayret, çaba ve mücadeleden sonra artık iman ile küfrün safları iyice netleşmişti. Bundan dolayı Hz. Peygamber kendisini destekleyecek yeni kavimler aramaya başladı. Bu sünnetullahın veya başka bir deyişle tedbirin bir gereği olarak karşımıza çıkmaktadır. Allah kulunu iki vazifeyle görevlendirmiştir. Bunlar İslâm dinini ve toplumunu ikame etmek ve bunlara ulaşmak için gayret etmektir.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hicret etmesini gerektiren sebeplerden bir diğeri, İslâm davasının ilk yardımcılarının Kureys'in dışından çıkma gereksinimidir. Resûlullah herhangi bir medeniyet veya belirli bir kültürüyle tanınmayan, ümmi bir halkın arasından çıkmış bir peygamberdi. Bu da İslâm'ın ve Resûlullah'ın çevre şartlarının ve Kureys'in arzularının ördüğü

⁹ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınları, 2000), 1/167.

¹⁰ el-Enfâl 8/72.

kabîlevî bir dava olmaktan çıkması için gerekmekteydi. Aksi takdirde Resûlullah'ı Kureyş kabilesinin dininin temsilcisi diye yaftalamaları mümkündü.¹¹

Medine'ye yapılan bu hicret nihai bir hedef veya bir son değil, İslâm davası için yeni bir başlangıç ve yeniden doğuştu. Daha önce Habeşistan'a gerçekleşen hicret ile de arasında farklar bulunmaktaydı. Habeşistan'a hicret eden sahâbilerin orayı yurt edinmeleri söz konusu olmadığı gibi dinlerini yayma gibi bir vazifeleri de bulunmamaktaydı. Habeşistan'a hicrette can güvenliği öncelikli iken Medine'ye hicrette ise can güvenliğini temin etme ve sığınma ihtiyacı ikinci planda kalmaktaydı. Buradaki amaç, huzur ve güven ortamını temin etmekle birlikte İslâm davetine yeni bir merkez bulmaktı. Burası İslâm milletinin, medeniyetinin ve devletinin kuruluş merkezi olarak seçilmişti. İlk Akabe görüşmesinden sonra hemen hicret edilmemesi manidardır. Zira aradaki üç yıllık süreç dini ve siyasi mahiyette bir hazırlık dönemi olarak karşımıza çıkar. Siyasi sözlerin de alındığı ikinci Akabe Biatı'ndan sonra hicrete izin çıkmıştır.¹²

2. Hicret Yurdu Olarak Neden Medine Seçildi

Medine şehri o dönem kozmopolit bir yapı arz etmekteydi. Şehirde bir yandan Evs ve Hazrec kabilelerinden oluşan Araplar diğer yandan da Benî Nâdir, Benî Kaynûkâ ve Benî Kurayzâ kabilelerinden oluşan Yahudiler yaşamaktaydı. Araplar Yemen'de yer alan Me'rib seddinin yıkılmasından sonra önce Tihâme'ye akabinde de V. yy'ın sonlarına doğru daha kuzeye göç ettiler. Onlar köken olarak Kahtanlı olmalarıyla birlikte, Amr b. Âmir'in torunu olan Harice b. Sa'lebe'nin karısı Kayle bt. Cefne'den doğan çocukları, Evs ve Hazrec'in torunlarıydılar. Bu sebeple onlara Kayle oğulları da denilmekteydi. Medine'ye ilk geldiklerinde Yahudilerin siyasi ve ekonomik baskısı altında kalsalar da daha sonra akrabaları olan Gassânîlerin yardımıyla onlara üstün gelmesini bildiler.¹³

Medine'nin hicret yurdu seçilmesinde Arabistan'daki askeri ve ticari olarak stratejik bir konuma haiz olmasının etkisi bulunmaktadır. Yemen'den

¹¹ Ramazan el-Bûtî, *Fikhu's Siyre* (İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2019), 146-148.

¹² Adem Apak, *Siyer-i Nebi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2020), 174.

¹³ Adnan Demircan, "Hz. Muhammed'in (sas) Peygamberliği", *İslam Tarihi ve Medeniyeti-Hz. Peygamber Dönemi* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 1/277.

başlayan ve Mekke üzerinden Şam'a giden ticaret yolunun üzerinde bulunduğu için Mekke'nin en önemli geçim kaynağı olan ticareti engellemek gibi bir gücü Müslümanlar böylece ellerine geçirmiş olmaktadır. Medine nüfus olarak Mekke'ye yakındı ve bu şekilde Mekke ve Mekkelilerin karşısına askerî bir güç olarak çıkmaktaydı. Artık Müslümanlar canları sıkıldığında kendilerine işkence yapabilecekleri insanlar değillerdi. Artık onlar da kendileriyle mücadele edebilecek, onları yenebilecek önemli bir güç olmuşlardı. Medine aynı zamanda Arabistan'ın ne kadar büyük bir toprak parçası olduğu düşünüldüğünde Mekke'ye de yakın bir yerdi. Müslümanlar memleketlerinden de çok uzaklaşmamış olmaktadır.

Medine'de uzun süredir devam eden savaşlar ve bu savaşların sonucusu olan Buâs savaşında Evs ve Hazrec'in liderlerinin önemli bir kısmının ölmesi kabileleri zayıf düşürdüğü gibi o dönem Medine şehrinde idari bir boşluk da oluşturmuştu. Bu durum Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Medineliler tarafından kabulünü kolaylaştırmıştı. Zira ona kendi aralarındaki kan davasını bitirmek ve birliklerini sağlamak için ihtiyaç duymaktaydılar. Resûlullah onlar için bir denge unsuru haline gelmişti; bu şekilde Medine'de Araplar Yahudilere karşı hâkim unsur haline geldiler.¹⁴

Medine'ye hicretin neticesinde Müslümanlar devletlerini kurdular. Bunun bir sonucu olarak tebliğ faaliyetleri bireysel değil devlet desteğiyle yapılacaktı. Hz. Peygamber dini kimliğinin yanında siyasi bir kimlik de edinmiş oldu; artık kurulmuş olan İslâm devletinin kurucu başkanıydı. Medine dini ve siyasi bir projenin başlangıcı, Mekke'ye daha güçlü dönüş için önemli bir adımdı.¹⁵

3. Hz. Peygamber'in Arap Kabilelerini İslâm'a Davet Etmesi

Allah Resûlü bi'setin başlangıcında 3 yıl boyunca insanları gizli bir şekilde İslâm'a davet etmişti. Bu açıktan davet 10 yıl boyunca devam etmesine rağmen Müslümanlar Mekke'de rahat bir şekilde dinlerini tebliğ edememekte ve yaşayamamaktaydılar. Bu sebeple Resûlullah hac mevsiminde hacca gelen Arap kabilelerine kendisini tanıtmaya, onları İslâm'a davet etmeye, kendisini himaye etmelerine; din ayan beyan ortaya çıkana kadar kendisini korumaya, eğer bunu yaparlarsa da Allah'ın kendilerine dünya saltanatını bahşedeceğini söyleyerek kendisine siyasi destek aramaya başladı.¹⁶

¹⁴ Ali Şeriati, *İslam Sosyolojisi Üzerine*, çev. Kamil Can (Düşünce Yayınları, 1980), 50.

¹⁵ Demircan, "Hz. Muhammed'in (sas) Peygamberliği", 1/278.

¹⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Tarihi'r-Rüsûl ve'l-Mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim (Mısır: Daru'l Marife, ts.), 2/348.

Resûlullah, bu maksatla Ukâz, Zülmecâz ve Mecenne pazarlarına gidiyor, burada bulunan kabileleri İslâm'a davet ediyordu. Fakat başta amcası Ebû Leheb olmak üzere müşrikler onun insanlara tesir etmesinin önün geçmek için gayret ediyorlardı. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) davet ettiği kabileler arasında Benî Âmir b. Sa'sa'a, Muhârib b. Hasafe, Fezâre, Gassân, Mürre, Hanîfe, Süleym, Abs, Benî Nadr, Benü'l-Bükâ, Kinde, Kelb, el-Hâris b. Ka'b, Uzre ve el-Hadârime bulunmaktaydı. Bu kabileler arasında hiç biri Hz. Peygamber'in (s.a.s.) davetine olumlu cevap vermedikleri gibi birçoğu da kendisine hakaret hatta küfretmişlerdi.¹⁷ Bu kabileler arasında sadece Benî Âmir b. Sa'saa heyeti İslâm'a meyleder gibi oldu. Eğer üstün gelirlerse iktidarın kendilerinde olup olmayacağını sorduklarında Resûlullah, "bunun Allah'ın elinde olduğunu onu istediğine vereceğini" söyleyince onlar kalkıp gittiler.¹⁸

Resûlullah bir kul peygamber olarak tedbir bağlamında yapması gerekenleri ifa etmek durumundaydı. O yılmadan çalıştı, elinden geleni yaptı. Bunun bir meyvesi olarak da bi'setin 11. yılında Yesrib'ten¹⁹ Hazrecli bir grup²⁰ insanla karşılaştı. Bu karşılaşma Hz. Peygamber'in Taif'e gidişinin hemen akabine denk gelmiş, Mekke'nin hemen dışında Minâ bölgesinde gerçekleşmişti. Onlar arasında Medine'de 120 yıldır devam etmekte olan bir kan davası vardı. Mekke'de Müslümanlara müşrikler tarafından uygulanan ambargo/boykot yıllarına denk gelen dönemde meydana geldiği bilinen ve bu 120 yıllık savaşların son halkasını teşkil eden Buâs Savaşı'nda²¹

¹⁷ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/150.

¹⁸ Ebû Muhammed Cemaeddin Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa Saka vd. (Mısır: Mustafa el-Bâbi el-Halebi, 1375/1955), 1/422; Muhammed b. Sa'd b. Menî' Zührî, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebe Hancı, 2001/1421), 1/184; Ahmed b. Yahya b. Cabir b. Davud Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, thk. Süheyl Zekkar (Beyrut: Darü'l Fikir, 1997), 1/237. Allah Resûlü'nün (s.a.s.) hicretten önce yapmış olduğu bu tebliğ faaliyetlerinde topluluk halinde İslâmlaşmalar olmasa da ferdi ihtidâ hareketleri vardı. Örneğin Tufeyl b. Amr Müslüman olmuştu. Bk. Apak, *Siyer*, 159.

¹⁹ Medine'nin İslâm'dan önceki adı Yesrib idi. Hicret gerçekleştikten sonra adı Medine olarak değişse de biz çalışmamız boyunca Medine ismini kullanmayı tercih edeceğiz.

²⁰ Daha öncesinde Resûlullah (s.a.s.) Evs'lilerden de bir grubu İslâm'a davet etmiş, fakat onlardan olumlu cevap alamamıştı. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/151.

²¹ Buâs mevkii Medine'nin güneydoğusunda yer almaktadır. Hazrec ile Evs arasında meydana gelen son savaş burada yapıldığı için savaş bu adı almıştır. Bu savaşın çıkış sebebi ise Evs kabilesine mensup birinin Hazreclilere sığınan bir yabancıyı öldürmesiydi. Hazrecliler katilin

Medine'deki diğer bir Arap kabilesi olan Evs'e karşı yenilmişler ve Kureyş'i yanlarına çekerek siyasi destek sağlamak amacıyla Mekke'ye gelmişlerdi. Fakat bu amaçlarında muvaffak olamamışlardı. Medine'de yaşayan Yahudiler ne zaman aralarında bir tartışma veya kavga çıksa gelmesini bekledikleri peygamberi hatırlatıyorlar; onun gelişiyile güçleneceklerini ve onları mağlup edeceklerini söylüyorlardı. Bu sebeple zihnen Medineli Araplar da bir peygamber beklentisi içindeydiler; Resûlullah'ın davetini daha oradan ayrılmadan kabul ettiler. Bu şekilde kendilerini hakir gören Yahudilere karşı avantaj elde etmeyi hedeflemekteydiler. Grup halinde Müslüman olanların sayısının sekiz olduğuna dair rivayetler olsa da onların sayısının altı olduğu kabul edilir.²²

Medine'den Hazrec kabilesine mensup altı kişinin diğer Arap kabilelerinin tamamı reddedmişken İslâm'ı daha orada kabul etmelerinin yukarıda zikredilen sebepler dışında başka sebepleri de bulunmalıdır. Bunlardan ilki Hz. Peygamber'in dede tarafından Hazreclilerle akraba olması, kendisi daha çocukken akrabalarını ziyarete annesiyle Medine'ye gitmesi ve yine Amcası Abbâs'ın Medineliler ile ticari ilişki içerisinde olması ilk akla gelen sebeplerdir.²³

İslâm'ı kabul etme sebeplerinden bir diğeri de Medinelilerin Mekkeliler gibi putperest olmalarına rağmen onlar kadar dinlerinde tutucu olmamalarıdır. Mekkelilerin hayatlarının temelinde ticaret, ticaretlerinin temelinde de putperestlik yer almaktaydı. Bir yerde yetişen insanın kıymetinin kendi çevresi ve akrabaları tarafından bilinmemesi de Mekkelilerin Hz. Peygamber'e ve onun getirdiği İslâm'a sahip çıkmamalarına neden olan diğer bir ayrıntıydı.²⁴

öldürülmemesini istemişler, fakat Evsliler ise bunu kabul etmemişlerdi. Bu savaşta Hazrec'in lideri olan Amr öldürülünce savaşı Evs kazanmıştır. Bu savaş sırasında Evsliler Yahudiler ile ittifak kurmaya çalışınca Hazrecliler de Mekke'ye gelerek Kureyş ile ittifak kurmak istemişler, bunu da başarmışlardı. Yalnız bu ittifak kurulurken Kureyş'in liderlerinden Ebû Cehil bulunmamaktaydı. Olayı öğrendiğinde öyle şeyler yaptı ki Evsliler gelerek anlaşmayı iptal etmek zorunda kaldılar. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/151; Asri Çubukçu, "Buâs" (İstanbul: DİA, 1992), 6/340.

²² İbn Hişâm, *Sîre*, 1/428; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/85; Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.), "Menâkibü'l-Ensâr", 1; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1/239; Taberî, *Târîh*, 2/354; Ahmed b. Ali b. Abdülkadir Ebu'l Abbas el-Hüseynî el-Abdî Takiyyüddin Makrizî, *İmtâ'u'l-İmtâ'u'l Esmâ*, thk. Muhammed Abdülhamid en-Nemîsî (Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 1999/1420), 1/51; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/149.

²³ Adnan Demircan, *Nebevî Direniş: Hicret* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 142-143.

²⁴ Demircan, "Hz. Muhammed'in (sas) Peygamberliği", 1/271.

Yukarıda zikredilen Buâs savaşı Hz. Peygamber'in Medine'ye hicret etmesine zemin hazırlamıştı. Zira bu savaşta iki taraf da artık yenilmiş ve yorulmuşlar ve bu savaşı bitirmek ve barışı sağlamak için çıkar yol aramaya başlamışlardı. İslâm adına bu savaşın getirilerinden bir tanesi de Medineli müşrik Arap kabilelerinin reislerinin neredeyse tamamı öldürülmüş, onların yerini ise yeniliğe açık genç dimağlar almıştı. Eğer böyle olmasaydı Mekkeli biri tarafından yapılan dini tebliğata engel olmak için ellerinden geleni yapacaklardı. Bu savaş bir nevi Hz. Âişe'nin de tabiriyle, Hz. Peygamber ve Müslümanlar için Allah'ın bir lüftü ve ikramı olmuştu.²⁵

4. Suikast Girişimi

Müslümanlar Akabe biatlarından sonra gruplar halinde Medine'ye hicret etmişlerdi. Müslümanların orada toplandıkları gören Kureyş, bunun kendilerine karşı bir tehlike oluşturmasından, ileride Medine'den gelen bir ordunun kendilerini tehdit etmesinden ve ticaretlerinin engellenmesinden korktu. Hz. Muhammed'in hala Mekke'de olduğunu, hicret etmediğini biliyor, Medine'ye gidip başlarına geçmeden bir şeyler yapmaları gerektiğini düşünüyordular.

Mekkeliler bu tehlikeye karşı nasıl tedbir almaları gerektiğini konuşmak üzere bir toplantı düzenleme kararı aldılar. Bu toplantıyı Kusay b. Kilâb'ın yapmış olduğu ve bütün önemli işlerini orada konuştukları Dârünnedve'de yapacaklardı. Bu toplantıya Kureyş'in liderleri katıldı ve kendilerine karşı tehdit oluşturabileceği düşüncesiyle Haşimoğullarından Ebu Leheb dışında hiç kimseyi toplantıya kabul etmediler. Burada Hz. Muhammed'i nasıl engelleyeceklerine dair çeşitli görüşler öne sürülse de nihâi olarak oraya katılan kabilelerden savaşçı gençlerin aynı anda saldırarak Hz. Muhammed'i öldürmesi kararında uzlaştılar. Kararı alan kişiler Abdüşems oğullarından Ebû Süfyân b. Harb, Şeybe b. Rebîa, Utbe b. Rebîa, Nevfel b. Abdümenaf oğullarından Cubeyr b. Mut'im, Hâris b. Âmir b. Nevfel, Tu'ayme b. Adî, Abdüddâroğullarından Nadr b. Hâris, Esed b. Abdülluzâ oğullarından Ebü'l-Bahterî b. Hişâm, Hakim b. Hizâm, Zem'a b. el-Esved b. el-Muttalib, Mahzûmoğullarından Ebû Cehil b. Hişâm, Sehmoğullarından Münebbih b. el-Haccâc, Nübeyh b. el-Haccâc,

²⁵ Buhârî, *Sahih*, "Menâkibü'l-Ensâr", 1.

Cumahoğullarından Ümeyye b. Halef idi. Burada isimleri zikredilmeyenlerden de toplantıya katılanlar bulunmaktaydı. Bu toplantıya katılanlara bakıldığında Kureys'in zamanında çeşitli vesilelerle Hz. Peygamber'e karşı ılımlı yaklaşanlarının dahi karar vericiler arasında oldukları görülür.²⁶

Suikast kararı alanlar arasında iki isim dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi Haşimoğullarına karşı yapılan ambargonun şiddetinin arttığı yıllarda onlara gıda yardımı yapan ve ambargo kararının bozulmasında da katkısı olan Ebû'l-Bahteri b. Hişam ile Hz. Muhammed destek amacıyla gittiği Taif'ten dönüşünde kendisini himayesine alarak Mekke'ye girmesini sağlayan Mut'im b. Adiy'in oğlu Cübeyr'dir. Mut'im'in bu sıralarda öldüğü muhtemeldir ki çocukları babalarının Hz. Peygamber'e vermiş olduğu himayeye kendilerini bağlı hissetmemişlerdir.²⁷ Hz. Peygamber, Hz. Âişe'yi Hz. Ebû Bekir'den istediğinde o kızının Mut'im'in oğlu Cubeyr ile nişanlı olduğunu, onlara evvela niyetlerinin geçerli olup olmadığını sorması gerektiğini söylemişti. Mut'im ve hanımı ise kızın oğlumuzu yoldan çıkarır (Müslüman yapar) diyerek bu işten vazgeçtiklerini söylemişlerdi. Hz. Ebû Bekir de bu müjdeli haberi alınca Resûlullah'a, Hz. Âişe ile evlilikleri için olumlu cevap vermişti. Cübeyr'in bu meseleden dolayı Resûlullah'a düşmanlığı olabileceği kanaatindeyiz.²⁸

Toplantıya Necidli bir ihtiyar kılığında şeytanın veya İblis'in katıldığına ve oradakileri en etkili kararı almaları için kendilerini yönlendirdiğine dair rivayetin doğru olması mümkün değildir. Taberî'nin *Tarihür-Rüsûl ve'l Mülûk* (ö. 310/922) isimli eserinde yer alan rivayette Necidli ihtiyar onlardan evvel Dârünnedve'ye gelmiş kapısında beklemekteydi. Rivayete göre Ebû Süfyân ona "Sen de kimsin?" diye sormuş fakat onun akıllı ve herkesten daha istekli olduğunu görünce de ona "gir" demişti. Böyle bir kararın böyle kritik bir zamanda sadece Ebû Cehil tarafından alınabileceği kanaatindeyiz. Ayrıca kendileri için son derece hayati bir kararın alınacağı böyle bir toplantıya güvenlik zaafiyeti doğuracağından tanınmayan birinin kabul edilmesi mümkün değildir.²⁹

²⁶ İbn Hişam, *Sîre*, 1/480-482; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/193; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1/260; Taberî, *Târih*, 2/370; Makrizî, *İmtâ'u'l-Esmâ'İmtâ'u'l Esmâ*, 1/55.

²⁷ Demircan, *Hicret*, 108.

²⁸ Taberî, *Târih*, 2/412; Ziya Kazıcı, *Hz. Muhammed'in Aile Hayatı ve Eşleri* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2012), 138.

²⁹ Demircan, "Hz. Muhammed'in (sas) Peygamberliği", 1/274.

İlk dönem siyer ve tarih alanında eser vermiş İbn İshâk, İbn Hişâm, Vakidî, Halife b. Hayyât, İbn Kuteybe ve Taberî gibi önemli yazarların kitaplarında Hz. Peygamber'e yapılması düşünülen suikast olayında ismi geçen Necidli ihtiyar rivayetine pek itibar edilmediği görülür. Fakat sonraki dönemlerde yazılan eserlerde bu ayrıntıya yer verilmesi ilginçtir. Bu konuyla ilgili çalışma yapan Mehmet Azimli bu rivayetin Necidlileri yermek için onların aleyhine uydurulduğunu iddia eder. Bu olayı incelediğimizde düşmanları aleyhine hadis uydurma olayının İslam tarihinde kabile ve milletlerin sıkça başvurdukları bir yöntem olarak karşımıza çıktığı görülmektedir.³⁰

Necidlilere yönelik böyle bir iftiranın sebeplerini araştırdığımızda Necidliler ile Tihâmelilerin birbirlerini sevmedikleri ve aralarında düşmanlık olduğunu görmekteyiz. Necid, Orta Arabistan'da çöl karakterli yüksek bir bölgedir.³¹ İki bölge arasında yeme içme başta olmak üzere birçok alanda kültür farkları bulunmaktadır.³² Tihâmelilerin Necidlileri sevmedikleri ve onlara yönelik bir düşmanlık hissi taşıdıkları bilinmektedir. Bu hislerin ve düşüncelerin İslâm ile beraber bir anda kaybolması mümkün değildir.

Necidliler, Tihâmeliler tarafından kaba olarak görülüyorlardı. Hz. Peygamber'in hayatına baktığımızda Necidliler ve kültürleriyle ilgili örneklere denk gelebiliyoruz. Örneğin Müslüman olduktan sonra Hz. Hâlid b. Velid, Resûlullah teyzesi Hz. Meymûne ile evli olduğundan sık sık Hz. Peygamber'in evini ziyaret eder olmuştur. Bu ziyaretlerin birinde diğer bir teyzesi Huzeyle bt. Hâris, Hz. Meymûne'ye bir keler göndermişti; yemekte pişmiş keler bulunmaktaydı. Hz. Peygamber bu yemekten "Benim kavmim içerisinde böyle bir alışkanlık olmadığı için ben bunu yadırgıyorum. Keler yemek haram değil." demiş; Hz. Hâlid ise kelerden yemişti.³³

³⁰ Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak* (Ankara: Ankara Okulu, 2013), 107, 196.

³¹ Zekeriya Kurşun, "Necid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/491-493.

³² Elnure Azizova, "Tihâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/153-154.

³³ Ebû Ömer Cemâluddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî, *el-İstî'âb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dârü'l Cîl, 1992), 2/140; Ebu'l Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el Askalânî İbn Hacer, *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dârü'l Kütübî'l İlmiyye, 1415), 8/340; Buhârî, *Sahîh*, "Et'ime", 10, "Zebâih", 33; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî

Gerek Muhâcirler gerekse de Ensâr olsun ilk Müslümanlar, Tihâme bölgesinin insanlarından oluşmaktaydı. Necidliler ile aralarındaki rekabet hissi İslâm'dan sonra da devam etmişti. Bunun etkisiyle Hz. Peygamber'in vefatından sonra zuhur eden ridde hareketlerinin merkezi Necid olmuştu. Birçok kişi peygamberlik iddiasında bulunmuştu. Bunlardan en zararlısı ise Müseylimetü'l Kezzâb olmuştu ki o da bir Necidliydi.³⁴ Bir savaşın akabinde Resûlullah Necidli dört kişiye de ganimetten pay vermek isteyince insanlar bunu yadırgamıştı. Yine Resûlullah Dahhâk b. Süfyân'ı kendi kabilesine onları İslâm'a davet için göndermek isteyince Hz. Ömer "ona zarar verebilir, hatta öldürebilirler" demiş, Hz. Peygamber de bu niyetinden vazgeçmişti.³⁵

5. Hz. Peygamber'e Hicret İçin İzin Verilmesi

Cebrâil (a.s.) gelerek Hz. Peygamber'i bu toplantıdan ve kendisine karşı alınan suikast kararından haberdar etti. Resûlullah'ı bu gece evinde kalmaması ve hicret etmesi konusunda uyardı.³⁶ Başka bir habere göre ise Resûlullah'a suikast haberini veren Nevfel b. Üheyb b. Abdimenaf'ın hanımı olan halası Rakîka bt. Ebî Sayfî b. Hâşim b. Abdimenaf b. Kusay idi. Bu olayı aralarında konuşan bir takım komşularından öğrenmişti. Hz. Peygamber'e gelerek "Senin uyumunu bekliyorlar" diyerek onu uyardı. Bu rivayete göre halasından bu haberi alan Hz. Peygamber, o gece yerine Hz. Ali'yi bırakarak yola çıktı. Onlar sabah olduğunda eve girdiler. Yatakta yatanın Hz. Ali olduğunu görünce onu biraz hırpaladılar. Resûlullah'ın nerede olduğunu sordular, Hz. Ali de "Onun hakkında hiçbir bilgim yok!" dedi.³⁷ Bizim kanaatimize göre iki şekilde de Resûlullah'ın suikast haberini öğrenmesi mümkündür. Biri diğerine mani değildir.

(261/875) Müslim, *Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.), "Sayd", 43-47.

³⁴ Ahmet Önkal, "Müseylimetülkezzâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/90-91.

³⁵ Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe b. Abide Nemerî (262/876) İbn Şebbe, *Tarihü'l-Medîneti'l-Münevver*, *Ahbarü'l-Medîneti'l-Münevver*, thk. Fehim Muhammed Şeltu (Cidde: Dârü'l-İsfahani, 1973), 2/598. Ayrıca bk. Cafer Acar, "Siyer Rivayetlerinde Bir Aktör Olarak İblis/Şeytan", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (30 Aralık 2016), 317-318.

³⁶ "Hatırlar mısın? İnkâr edenler seni etkisiz hale getirmek veya öldürmek ya da yurdundan çıkarmak için tuzaklar kuruyorlardı; onlar tuzak kuruyorlardı Allah da bozuyordu. Tuzak bozma işini en iyi yapan Allah'tır." el-Enfâl 8/30. Mukâil'de tefsirinde bu âyet-i kerîme ile Kureyş'in Resûlullah'ı öldürmek niyetiyle yaptıkları plana işaret edildiğini ifade etmektedir. Mukâtil, *Tefsîr*, 2/110.

³⁷ İbn Hişâm, *Sîre*, 1/482-484; İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/51; Belâzürî, *Ensâbü'l-Esrâf*, 1/259-265; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer el-Kureşî İbn Kesîr, *es-Sîretü'n-Nebeviyye (el-Bidâye ve'n Nihâye'den)*, thk. Mustafa Abdülvâhid (Dârü'l Ma'rife, 1395/1976), 2/239.

Resûlullah'a Cebrâil'in (a.s.) getirdiği bu haberle birlikte hicret izni de verilmiş oluyordu. Resûlullah hergün Hz. Ebû Bekir'in evini ziyaret ederdi. Hz. Peygamber hicret emrini alınca hicrette kendisine arkadaşlık, yoldaşlık yapacak olan Hz. Ebû Bekir'in evine gitti. Fakat bu mutad olmayan bir saatte yapıldığından Hz. Ebû Bekir endişeye kapıldı. Resûlullah eve geldi ve kendisiyle baş başa görüşmek istediğini oradakilerin çıkarılması gerektiğini söyleyince Hz. Ebû Bekir "Onlar benim kızlarım ve senin ailen Ya Resûlullah!" diye cevap verdi. Bunun üzerine kendisine hicret için izni verildiğini söyleyince Hz. Ebû Bekir merakla "Arkadaşlık" diye sordu. Hz. Peygamber de "arkadaşlık" diye cevap verince Hz. Ebû Bekir sevincinden ağlamaya başladı.³⁸

Hz. Âişe o zaman daha çocuk olmasına rağmen olayı gayet ayrıntılı anlatmaktadır.

"Allah Resûlü, Ebû Bekir'in evine gelme zamanında hata etmezdi. Ya sabah veya akşam gelirdi. Allah Resûlü'ne izin verildiği ve Mekke'den çıktıkları gün öğle saatinde, gelmediği bir saatte geldi. Ebû Bekir onu görünce 'Resûlullah önemli bir olay olmasa bu saatte gelmez' dedi. Hz. Peygamber odaya girdiğinde Ebû Bekir evvela onun oturması için biraz bekledi. Odada Esmâ ve benden başka kimse yoktu. Resûlullah "yanındakileri benden uzaklaştır" (yani odadan çıkar) dedi. Ebû Bekir ise "Ya Resûlallah! Onlar iki kızım. Anam babam sana feda olsun." deyince, Resûlullah "Allah bana çıkış ve hicret için izin verdi." dedi. Ebû Bekir "Arkadaşlık" diye sorunca Resûlullah "Evet Arkadaşlık" dedi. Ben bundan önce Ebû Bekir o gün ağlayana kadar bir erkeğin sevinçten ağladığını görmemiştim. Sonra 'Ey Allah'ın Peygamberi! Şu iki deveyi bunun için hazırladım.' dedi. Resûlullah ise bunu ancak ücreti karşılığında alabileceğini söyledi. O ikisi Abdullah b. Ureykıt'ı kiraladılar. Bu Benî ed-Dîl'den bir adamdı. Annesi Beni Sehm b. Amr'dandı ve o bir müşrikti. Yol gösteriyordu. Ona iki deveyi verdiler. İki deve onun yanında yayılıyordu."³⁹

³⁸ İbn Hişâm, *Sîre*, 1/482-484; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/195; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1/259; Buhârî, *Sahîh*, "Menâkibü'l-Ensâr", 45, "Libâs", 16; Makrizî, *İmtâ'u'l Esmâ*, 1/55-57; Taberî, *Târih*, 2/377; Demircan, *Hicret*, 115.

³⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/196; Buhârî, *Sahîh*, "Menâkibü'l-ensâr", 45, "Libâs", 16; İbn Kesîr, *Siyer*, 2/246; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/162; el-Bûtî, *Fikhu's Siyre*, 172.

Abdullah b. Uraykıt'ın bizzat peygamber tarafından kiralanması Müslümanlara işlerini Müslüman olmasalar da ehil olana yaptırmaları hususunda bir mesajdı. Allah Resûlü tecrübesinden ve işindeki ustalıktan, Mekke ve Medine arasındaki yolları iyi bilmesinden dolayı onu seçmişti. Bu noktada kişide ilk aranan şartın din değil de liyakat olması son derece önemlidir. Bu hakikat ayrıca *“Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder. Allah size ne güzel öğütler veriyor. Şüphesiz Allah her şeyi işitmekte, her şeyi görmektedir.”*⁴⁰ Âyet-i kerimesi ile de vurgulanmıştır.

Bu âyet-i kerimenin sebab-i nüzûlünün Osman b. Talha hakkında olduğunu biliyoruz. Hz. Peygamber Mekke'yi fethettiğinde Kâbe'nin kapısı kilitliydi. Anahtar o zamana kadar Sidâne görevi kendisinde ve ailesinde olan Osman b. Talha'daydı. Resûlullah istemesine rağmen dama çıkmış anahtarı vermemekte ısrar etmekteydi. Bunun üzerine Hz. Ali onun elini büktü ve anahtarı zorla elinden aldı. Resûlullah Kâbe'nin içinde iki rekât şükür namazı kıldı. Çıkışında amcası Hz. Abbâs yanına gelerek Sidâne görevini Osman b. Talha ve ailesinden alıp kendilerine vermesini, bu şekilde Sikâye ve Sidâne görevlerinin kendilerinde olacağını söyledi. Resûlullah anahtarı ona vermişti ki bu âyet-i kerîme nüzul etti. Hz. Peygamber de Hz. Ali'ye anahtarı tekrar Osman b. Talha'ya vermesini emretti. Burada dikkat edilmesi gereken husus Kâbe'nin Sidâne görevi tekrar kendisine verilen Osman ve ailesinin müşrik olmasıydı. Bunu hakkıyla o güne kadar yaptıklarından anahtar tekrar onlara verilmişti. Osman b. Talha ilgili âyet-i kerimeyi dinledikten sonra Müslüman oldu.⁴¹

Hz. Peygamber'in Hz. Ebû Bekir'i yol arkadaşı seçmesi için birçok sebep bulunmaktaydı. Onların peygamberlik öncesi de iyi birer dost olmaları, Hz. Ebû Bekir'in ilk erkek Müslüman olması, bunların yanında Hz. Peygamber'in Hz. Âişe ile nişanlı olması gibi birçok sebep sayılabilir.⁴² Hz. Ebû Bekir daha önce birçok kez Hz. Peygamber'den diğer Müslümanlar gibi hicret etmek için izin istemiş, fakat Resûlullah ona belki bana hicrette yoldaş olursun diyerek acele etmemesini, sabretmesini söylemişti.⁴³

Bu düşünceyle Hz. Ebû Bekir sürekli hicret için hazırlık yapmaya başlamıştı. Bu dönemi Resûlullah ile hicretleri için hazırlıkların yapıldığı ve

⁴⁰ en-Nisâ 4/58.

⁴¹ Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî en-Nîsâbü'rî, *Esbâbü'n- Nüzûl en-Nâsîh ve'l-Mensûh* (Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, ts.), 116.

⁴² Demircan, *Hicret*, 115; Demircan, “Hz. Muhammed'in (sas) Peygamberliği”, 1/275.

⁴³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/196; Taberî, *Târih*, 2/375; İbn Kesîr, *Siyer*, 2/245.

uygulanacak stratejilerin belirlendiği bir hazırlık dönemi olarak görebiliriz. Zira hicret yolculukları incelendiğinde ciddi bir planlama, akıl yürütme ve hazırlıkla karşı karşıya olduğumuzu görürüz. Hicret için hazırlanan develerden, yol için tutulan klavuzdan, Hz. Ebû Bekir'in ailesinin bütün fertlerini hicrette bir şekilde görevlendirip organize etmesinden bu anlaşılmaktadır. İnsanlığın geleceğini ilgilendiren böylesi önemli bir yolculuğun gelişi güzel yapıldığını düşünmek de zaten mümkün değildir. Böyle olması Allah Resûlü'nün sünnetullah gereği uyması gereken sebeplere riayete aykırı olurdu. Allah isteseydi Resûlü'nü Mirac hadisesinde Burak'a bindirip bir anda Kudüs'e götürdüğü gibi yine Burak'ını gönderip onu bir anda Medine'ye hicret ettirebilirdi. Böyle olması Allah'ın başta Resûlü olmak üzere bütün Müslümanlara emrettiği Sünnetullah'a ittiba ve dünyanın bir imtihan yurdu olduğu hakikatine aykırı olacaktı. Buradan hareketle Müslümanlara verilen mesaj sebeplere sonuna kadar riayet etmek olmaktaydı. Resûlullah'ın hicret için almış olduğu bütün tedbirler yapması gereken şer'i vazifesiydi. Bütün bunları yaptıktan sonra yine o tam bir tevekkül ile Allah'a sığınıyor ve kendisini başarılı kılması için dua ediyordu.⁴⁴

Hz. Ömer'in Müşriklerin tamamına meydan okuyarak korkusuz bir şekilde hicret ettiğini biliyoruz. Akıllara şöyle bir soru gelebilir. Acaba Hz. Ömer Resûlullah'tan daha mı cesurdu? Veya Hz. Peygamber korkuyor muydu? Şunu bilmeyiz ki Hz. Ömer'in hareketleri bireyseldir ve kendisini bağlar. Ama Hz. Muhammed bir peygamberdir ve onun hareketleri, yaptıkları yasa, kanun kabul edilir. Hz. Peygamber şayet bu şekilde hicret etseydi diğer Müslümanlar da bu şekilde hicret edeceklerdi. Bu ise belki de sebepler dairesinde Müslümanlar için bir felaketle sonuçlanacaktı. Resûlullah tedbir tevekkül dengesi çerçevesinde hareket ediyordu. Tedbir adına beşer aklının gerektiği bütünü tedbirleri aldı. Bundan dolayı Hz. Ali'yi kendi yatağına yatırdı. Kendisine o dönemin işinde mahir, sadık, iş ahlakı olan birini klavuz olarak tuttu. Müşriklerin dikkatleri dağılınca kadar da sevr mağarasında kaldı.⁴⁵

Hz. Ebû Bekir kendisi yalnız hicret edeceğini düşünüyordu. Bu maksatla Benî Kuşeyr'in develerinden 800 dirhem karşılığında iki deve satın

⁴⁴ el-Bûtî, *Fikhu's Siyre*, 165.

⁴⁵ el-Bûtî, *Fikhu's Siyre*, 172.

almıştı. Hz. Peygamber kendisine “bekle belki bana yoldaşlık yaparsın” deyince kendisi de bu develeri yaklaşık dört ay boyunca beslemeye devam etti. Hicret yolculuğuna çıkmadan evvel “Bu iki deveden birini al” dediğinde Hz. Peygamber “bedeli karşılığında” diyerek borç kabul etmesi şartıyla kabul etmişti. Bu deve daha sonra meşhur olacak devesi el-Kasvâ idi.⁴⁶

Hz. Ebû Bekir ailesinden kızı Esmâ’yı, oğlu Abdullah’ı ve Mevlâsı Âmir b. Führeyre’yi bu iş için organize etti ve her birine ayrı ayrı görevler verdi. Esmâ’nın görevi onlara yemek getirmektir. Hz. Ebû Bekir borca verdiği bir sürüsünü güden mevlâsı Âmir b. Führeyre’yi ise hem ihtiyaçları olan sütü sağlaması hem de ayak izlerini silmek üzere görevlendirmişti. O da aynı zamanda kendilerine konuşulanları aktaracaktı. Abdullah’ın görevi ise akşama kadar Mekke’de haklarında konuşulanları dinlemek, kendilerine istihbarat desteği sağlamak ve akşam da bu haberleri kendilerine ulaştırmaktı.⁴⁷

Gece olduğunda Resûlullah’ı öldürmeyi planlayan suikast timi Hz. Peygamber’in (s.a.s.) evinin önüne geldiler ve Hz. Peygamber’in (s.a.s.) evinden çıkmasını beklemeye başladılar. Bu suikast timinde Ebû Cehil, el-Hakem b. Ebûl Âs, Ukbe b. Ebû Mu’ayt, en-Nadr b. el-Hâris, Ümeyye b. Halef, İbnü’l Gaytala, Zem’a b. el-Esved, Tu’ayme b. el-Adî, Übey b. Halef ve Haccâc’ın çocukları bulunmaktaydı. Onlar Hz. Peygamber’in her gece Kâbe’nin yanında namaz kılmak için evinden çıktığını biliyorlardı. Birincisi bu sebeple ikincisi ise câhiliye inancına göre bir kişinin evine baskın yaparak öldürülmesi onlar için büyük bir ayıp olduğu ve yığıtçe bir hareket olmadığı için evine girmedikleri ve sabaha kadar çıkmasını bekledikleri söylenmektedir.⁴⁸

Cebrâil (a.s.) Hz. Peygamber’e o gece yatağında yatmamasını emrettiğinden Resûlullah yerine Hz. Ali’yi bıraktı ve ona “Benim giydiğim yeşil Hadramî hırkamı giy ve yatağında uyu. Korkma sana onlar zarar veremezler.” diyerek yatığına onu yatırdı; bu hareket bir tedbir gereği idi. Aynı zamanda Mekke müşriklerinin Resûlullah’ta emanetleri bulunmaktaydı. Onlar kaybolmasından korktukları bir malları olduğunda,

⁴⁶ İbn Hişâm, *Sîre*, 1/485; İbn Sa’d, *Tabakât*, 1/196; Belâzürî, *Ensâbü’l-Eşrâf*, 1/259; İbn Kesîr, *Siyer*, 2/233; Makrizî, *İmtâ’u’l Esmâ*, 1/59.

⁴⁷ İbn Sa’d, *Tabakât*, 1/196; Belâzürî, *Ensâbü’l-Eşrâf*, 1/259-261; Taberî, *Târih*, 2/376; İbn Kesîr, *Siyer*, 2/235, 245; Makrizî, *İmtâ’u’l Esmâ*, 1/58.

⁴⁸ İbn Hişâm, *Sîre*, 2/482; İbn Sa’d, *Tabakât*, 1/193-196; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/162; Demircan, “Hz. Muhammed’in (sas) Peygamberliği”, 1/276. Muhammed Hamidullah evinin arkasında yer alan küçük kapı benzeri yerden takip edildiklerini bildiği için Hz. Ebû Bekir’in buradan atlayarak Resûlullah ile buluştuğunu iddia eder.

doğruluğundan ve emanette emin olmasından dolayı şüphe etmeden mallarını değerli eşyalarını getirir, Hz. Peygamber'e bırakırlardı. Bu emanetleri sahiplerine teslim etmesi ve sonra hicret etmesi hususunda Hz. Ali'yi görevlendirdi. Resûlullah evinden çıktı ve Yâsîn Sûresi'nin ilk on ayetini okuyarak onların üzerine Bathâ toprağından bir avuç toprak attı ve yanlarından ayrıldı.⁴⁹ Onların getirdiğı dine inanmamalarına rağmen emanetlerini getirip Hz. Peygamber'e bırakmaları, İslâm'ı kabul etmeme sebeplerinin Resûlullah'a, İslâm'a karşı kibirlenmekten ve İslâm'ı kabul ettikleri takdirde kendi azgınlıkların yapamama korkusundan olduğı anlaşılmaktadır.⁵⁰

Hz. Ebû Bekir hicrete giderken 5 bin veya 6 bin dirhem civarında olan malının tamamını lazım olur düşünceyle yanına almış, ailesine bir şey bırakmamıştı. Hz. Esmâ'nın anlattığına göre, dedesi Ebû Kuhâfe gelmiş ve oğlundan şikâyet ederek çocuklarını aç bırakıp gittiğini söylemişti. Bunun üzerine Hz. Esmâ dedesine hitapla "Kesinlikle öyle değil babacığım " dedi. O sırada dışarıdan taş topladım ve Ebû Bekir'in evin içinde parasını sakladığı küvetin içine koydum. Üzerine de elbise örttüm. Sonra dedemi çağırdım ona bak dedim. O da eliyle bakınca 'Bu size yeter, baya bırakmış.' dedi. Hz. Esmâ, "ben bunu ihtiyarı rahatlatmak için yaptım." dedi.⁵¹

Buradan Resûlullah'ın (s.a.s.) doğrudan Sevr dağına mı yoksa Hz. Ebû Bekir'in evine mi gittiğı noktasında iki farklı rivayet bulunmaktadır. İlk rivayete göre evvela Hz. Ebû Bekir'in evine gitti ve gizli bir şekilde evin arka tarafında yer alan küçük bir kapıdan⁵² gizli bir şekilde yola koyuldular.⁵³ Bu rivayetin doğru olma ihtimali biraz zayıftır. Zira Kureyş'in bu süreçte Hz. Ebû Bekir'in evini takip etmesi yüksek ihtimaldir. Böyle bir durumda

⁴⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/195; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1/261; Taberî, *Târih*, 2/377; İbn Kesîr, *Siyer*, 2/235; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/162.

⁵⁰ el-Bûtî, *Fikhu's Siyre*, 173.

⁵¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/195-198; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1/261; İbn Kesîr, *Siyer*, 2/236.

⁵² O dönem Mekke'deki evlerde bu şekilde küçük pencere benzeri, sırt sırta olan iki ev arasında kapılar olmaktaydı. Bir nevi zorda kalındığında kullanılmaktaydı. Anlaşılan bu kapı günümüz evlerinde banyo ve tuvaletlerde bulunan havalandırma için kullanılan küçük pencerelere benzemekteydi. Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Mısırî İbnü'l-Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Dârü's Sadr, 1415/1994), 3/14.

⁵³ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1/260; Taberî, *Târih*, 2/378; İbn Kesîr, *Siyer*, 2/234; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/163.

Resûlullah'ın Hz. Ebû Bekir'in evine gitmesi tedbirsizlik olurdu diye düşünüyoruz.

Diğer rivayete göre ise Hz. Peygamber evden çıkarken Hz. Ali'ye verdiği talimatlardan biri de Hz. Ebû Bekir'e ulaşması ve ona gittiği yeri söyleyip peşinden kendisine katılmasını söylemesiydi. Bu rivayete göre Resûlullah doğrudan Sevr mağarasına doğru yola çıktı.⁵⁴ Daha sonra Resûlullah yolda kendisine doğru yaklaşan Hz. Ebû Bekir'i Kureyş'ten biri sandı ve yakalanmamak için adımlarını hızlandırdı. Hatta o kadar hızlanmıştı ki ayağından yaralandı. Hz. Ebû Bekir'in sesini tanıyan Resûlullah ile bir araya geldiler ve Sevr mağarasına kadar beraber gittiler. Resûlullah ayağı kanayarak yola devam etti ve bu şekilde mağaraya girdi. Bir ara Resûlullah ayakkabısından dolayı yalın ayak kalıp da yürüyemez hale gelince Hz. Ebû Bekir Resûlullah'ı sırtına aldı ve yola öyle devam ettiler.⁵⁵

Resûlullah'ın evinde olmadığını öğrenen Kureyş seferberlik halinde onu aramaya başladı. Bulunması muhtemel yerlerden bir tanesi olduğu için evvela Hz. Ebû Bekir'in evine gittiler. Kapısını çaldılar; kapıyı Esmâ bt. Ebû Bekir açtı. Babasının ve Resûlullah'ın nerede olduğunu sordular "bilmiyorum" dediğinde Ebû Cehil ona sert bir tokat attı. Bu tokatın etkisiyle Hz. Esmâ'nın küpesi düştü.⁵⁶ Ebû Cehil İslâm'ı kabul etmediği gibi Cahiliye örf ve adetlerine de uymamaktaydı. Aciz, güçsüz bir kızın darb edilmesi cahiliye adetlerine göre de kabul edilemezdi.

Mağaraya gidene kadar o gece Resûlullah ve arkadaşı Hz. Ebû Bekir için zorlu geçti. Bir yandan yol meşakkati diğer yandan ise düşmanın her an kendilerini yakalamalarından duyulan endişe ile Resûlullah dikkatli iken Hz. Ebû Bekir ise korku içindeydi. Yolda bazen Resûlullah'ın önünde, bazen de arkasında yürümekteydi.⁵⁷ Bu halini fark eden Resûlullah bunu niye yaptığını kendisine sorduğunda "Ya Resûlullah! Bazen arandığın aklıma geliyor arkaya geçiyorum. Bazen de ön tarafı gözetlemek aklıma düşüyor öne geçiyorum diye cevap veriyordu. Bu şekilde zorluklar arasında, teyakkuz halinde mağaraya kadar geldiler.⁵⁸

6. Hicret Olayını Bilenler

⁵⁴ İbn Kesîr, *Siyer*, 2/235.

⁵⁵ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1/260; Taberî, *Târih*, 2/378-380; İbn Kesîr, *Siyer*, 2/234.

⁵⁶ Taberî, *Târih*, 2/379; İbn Kesîr, *Siyer*, 2/233-236.

⁵⁷ Bazı rivayetlerde sağında ve solunda diye geçmektedir.

⁵⁸ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1/260-261; Taberî, *Târih*, 2/378-380; İbn Kesîr, *Siyer*, 2/234-235.

Hz. Peygamber tüm insanlık için bir dönüm noktası teşkil eden tehlikeli hicret yolculuğunu mümkün olduğu kadar gizli tutmuştu. Bu yolculuğu bilenler sadece Hz. Ali, Hz. Ebû Bekir'in ailesi ve hicret yolculuğunda ona eşlik eden Âmir b. Führeyre ve yolda kendilerine klavuzluk eden Abdullah b. Uraykıt idi. Mekke'den hicret edenler ve Mekke'de kalıp hicret bekleyen Müslümanlar dahi bu yolculuktan ve yolculuğun ayrıntılarından haberdar değillerdi. Bu gizlilik Allah Resûlü'nün can güvenliği ve bu seyahatin başarıya ulaşması için önemliydi. Bu yolculuğu bilenler de bir şekilde bu işin içinde olanlar ve olayın ilgili yerlerini bilmesi gerekenlerdi. Hz. Ebû Bekir kendi aile fertlerini de çok iyi organize etmiş ve onları bu planın birer parçası haline getirmişti. Sevr dağından sonra hangi istikametten Medine'ye gittiklerini ise sadece Hz. Peygamber ve yanındakiler bilmekteydi. Mekke'deki Müslümanlar Hz. Peygamber'in Medine'ye ulaştığını ise ancak Mekke'ye gelen bir münâdînin haber vermesiyle öğrenebildiler.⁵⁹

7. Mağarada Yaşananlar

Mağaraya vardıklarında Hz. Ebû Bekir Resûlullah'a beklemesini, eğer içeride zararlı bir şey varsa bertaraf edeceğini, kendisine bir zarar gelmesini istemediğini söyledi; içeri önce kendisi girdi. Mağarada zararlı bir şeyler varsa temizleme niyetindeydi. Mağarayı iyice kontrol etti. Yılan çıyan gibi zararlı hayvanların girmesine mani olmak için üzerindeki örtüyü yırttı ve delikleri bununla tıkadı. Boşta kalan bir deliği de kendi topuğunu dayayarak kapattı. Hazırlıklar bitince "Gel ya Resûlullah!" dedi. Resûlullah son derece yorgun olduğundan başını Hz. Ebû Bekir'in dizine dayayarak uyuyakalmıştı. Bir yılan onu topuğuyla kapattığı delikten sokmasına rağmen o Resûlullah'ı rahatsız etmemeye çalıştı. Buna rağmen gözyaşları Resûlullah'ın yüzüne dökülmüş ve onu uyandırmıştı. Hz. Peygamber yarasının üzerine tükürüğünü sürdü; ağrı ve sızısı hemen geçiverdi.⁶⁰

Onlar mağaranın içindeyken mağaranın ağzına bir örümcek ağrı örerken, iki güvercin de mağaranın ağzının hemen kenarına yuva yapmış,

⁵⁹ Taberî, *Târih*, 2/379; Abdulkuddûs el-Ensârî, *Tarîkû'l-Hicreti'n-Nebeviyye* (Cidde: Ravza, 1398/1978), 23.

⁶⁰ İbn Hişâm, *Sîre*, 1/485; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1/259-265; İbn Kesîr, *Siyer*, 2/236; el-Bûtî, *Fikhu's Siyre*, 163.

güvercinlerden biri de yumurtlamıştı. Mağarada Resûlullah namaz kılariken Hz. Ebû Bekir de çevreyi gözetliyordu. Kendilerine doğru gelen Kureyşlileri görünce “İşte kavmin seni arıyorlar!” dedi. Bunun üzerine Resûlullah ona korkmamasını, Allah’ın kendileriyle beraber olduğunu telkin etti. Kureyşin adamları başlarında kiraladıkları o dönemin Abdullah b. Uraykit ile beraber en iyi iz sürücülerinden, kâiflerinden olan Kürz b. Alkame önderliğinde mağaranın ağzına kadar geldiler. Onlardan biri mağaranın ağzındaki örümcek ağını ve güvercin yumurtasını görünce, “Bu mağarada hiç kimse olamaz” dedi. Fakat o an Hz. Ebû Bekir çok korkmuştu ve “Ya Resûlallah! Biri ayaklarının altına baksa bizi görecektir.” dedi. “Üzülme Allah bizimledir, sen iki kişinin üçüncüsünün kim olduğunu zannediyorsun” diyerek onu teskin etti.⁶¹ Orada hiç kimsenin olamayacağı kanaatine varınca müşrikler ellerinde kılıçlar ve sopalarla geri dönmek zorunda kaldılar. Hayatlarının söz konusu olduğu böyle bir anda bile Resûlullah Allah’a tam bir tevekkül örneği göstermişti. Onun her anı tevekkül doluydu. Hicret yolculuğuna çıkarken de dua etmiş ve duasında kendisini gecenin ve gündüzün musibetlerinden korumasını ve bu yolda kendisine yoldaş olmasını Rabbinden istemişti.⁶²

Bu şekilde ilk büyük tehlikeyi atlattıkları oldu. Planlandığı üzere Hz. Ebû Bekir’in mevlâsı Âmir b. Führeyre sürüsünü orada kaldıkları müddet boyunca hava kararınca oraya getiriyordu. Onlara süt sağıp olan bitenlerden de bildiği kadarıyla haber verdikten sonra sabah olmadan oradan ayrılıyor, giderken de oralarda var olan ayak izlerini sürüsü vasıtasıyla siliyordu.⁶³

Hz. Âişe’nin baba bir kardeşi olan Esmâ bt. Ebû Bekir, daha önce yapılan planın bir gereği olarak onlara yemek götürüyordu. Mekke’den çıkarken onlara güzel bir azık hazırlamışlardı. Bununla ilgili Hz. Âişe “Biz Hz. Peygamber ile Hz. Ebû Bekir’i güzel bir şekilde yol için hazırladık. Onlara yiyecek hazırladık ve onu azık torbasına koyduk. Esmâ kuşağını yırtarak bir parçası ile azığın ağzını bağladı. Başka bir parçası ile de su kırbasının ağzına askı yaptı. Bu sebepten Resûlullah kendisini ‘Zatü’n Nitâkeyn-İki kuşak sahibi’ diye isimlendirdi.⁶⁴

8. Sürâka’nın Olayı

Kureyş, Hz. Peygamber’in ve arkadaşının gidebileceği, bulunabileceği bütün yerleri ve yolları kontrol edip de onları bulamayınca ikisinden birini

⁶¹ Tevbe Sûresi 9/38-41; İbn Sa’d, *Tabakât*, 1/195; İbn Kesîr, *Siyer*, 2/242; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/164; el-Ensârî, *Tarîkû’l-Hicre*, 16.

⁶² İbn Kesîr, *Siyer*, 2/234.

⁶³ İbn Sa’d, *Tabakât*, 1/196; Taberî, *Târih*, 2/376.

⁶⁴ İbn Sa’d, *Tabakât*, 1/197.

ölü ya da diri getirene 100 develik o günün şartlarında çok büyük bir ödül belirlemişti.⁶⁵ Bir rivayete göre Rebülevvel ayının dördünde pazartesi gecesi Sevr mağarasından çıkarak dört kişilik bir grupla Medine'ye yönelen⁶⁶ Resûlullah sahil yolundan Yanbû şehrine yakın Benî Müdlic yurdunun civarından geçerken onları görenler oldu. Bunlardan bir tanesi de Sürâka b. Malik'in kardeşinin oğlu olan Abdurrahman b. Mâlik el-Müdleci idi. Amcasının oturduğu meclise gelip Kureyş'in aradığı adamları gördüğünü söyledi. Amcası burada hemen ona müdahale edip "Sen muhtemelen onları değil de şunları görmüşsündür" diyerek diğerlerinin dikkatlerini dağıttı. Amacı vaad edilen ödülü tek başına almaktı. Bu mecliste bir süre oturduktan sonra kalkıp evine gitti. Atını hazırlamalarını söyledi. Evinin arkasından mızrağını aldı ve yola çıkmadan evvel o zaman Arap cahiliye inancının temel dinamiklerinden bir tanesi olan ok çekme işlemini yaptı. Yapacağı bu işin hayır mı şer mi olduğunu öğrenmek istiyordu. Oku çekti fakat okta "hayırsız" yapma manasına gelen ok çıkmıştı. Olsun zararı yok deyip yola çıktı.

Süratle Hz. Peygamber ve arkadaşına yetişti. Arada çok az mesafe kalmıştı. Resûlullah ve arkadaşlarının konuştuklarını duyacak kadar onlara yaklaşmıştı. Hz. Ebû Bekir onun çok yaklaştığı söyledi. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Üzülme Allah bizimledir" dedi. İki veya üç mızrak boyu yaklaşmıştı. Hz. Ebû Bekir ağlamaya başlayınca Resûlullah ona ağlama dedi ve niye ağladığını sordu o da "Ben kendim için değil senin için ağlıyorum." dedi. Bunun üzerine Resûlullah ona "Ya Rabbi, ona karşı dilediğin şekilde bize yardım et" diye bedduâ etti. Tam bu anda atının ön ayakları kuma saplandı kendisi de yere kapaklandı. Bu tam dört defa olacak her seferinde de yine ok çekecekti ve okta da "hayırsız" manasına gelen ok çıkacaktı. Son denemesine kadar her seferinde zararı yok deyip yoluna devam etse de sonuncusunda artık Hz. Peygamber'in sıradan bir insan olmadığını ve onun korunduğunu anladı. Sürâka "Ben Sürâka b. Cü'şum'um" dedi. "Ya Muhammed! Dua et, atım kurtulsun, döneyim ve arkamdaki kişileri de göndereyim." dedi. Yine "Bana bakın sizinle konuşayım, vallahi sizi şüpheye düşürmem ve benden size bir zarar gelmez." dedi. Hz. Peygamber "ona sor bakalım ne istiyor" dedi. Hz. Ebû Bekir ne istediğini sorunca kendilerinden aralarında bir emare, işaret olsun diye bir eman mektubu istediğini söyledi.

⁶⁵ Taberî, *Târih*, 2/376; İbn Kesîr, *Siyer*, 2/242.

⁶⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/196; İbn Kesîr, *Siyer*, 2/246.

Kendisine bir eman mektubu yazıldı. Kendisinden bir isteklerinin olup olmadığını sorunca “Onları döndür yeter.” dediler. O da peşlerinden gidenleri farklı yerlere yönlendirerek Hz. Peygamber’e yardım etmiş oldu. Bu sırada azık, yiyecek ve ok teklif ettiği, Resûlullah’ın ise bunlara ihtiyacımız yok diyerek onun teklifini reddettiği söylenir.⁶⁷ Bu eman mektubunun neyin üzerine yazıldığı hakkında farklı rivayetler bulunmaktadır. Genellikle deri üzerine yazıldığı kanaati olsa da üzerine yazıldığı şeyin kemik parçası veya taş parçası olabileceği ve bu yazının Âmir b. Führeyre tarafından yazıldığı söylenir.⁶⁸ O dönemde bir kölenin okuma hatta yazma bilmesi son derece düşük bir ihtimal iken bu yazıyı Hz. Ebû Bekir’in yazdığı haberinin daha doğru olduğunu aktaran rivayetler de bulunmaktadır.⁶⁹

Rivayetlerde kendisinin Hz. Peygamber ve arkadaşlarının sağ salım Medine’ye ulaştıklarını öğrendikten sonra başından geçen hadiseleri Resûlullah’ı över bir tarzda anlatmaya başladığını öğrenince Kureyş’in, insanların bu olayları öğrenip de Müslüman olmalarından korktuğu ve akabinde Ebû Cehil’in Beni Müdlic’e tehditvâri mektuplar yazdığı, Sürâka’nın ise ondan korkmadan kendisine cevaplar verdiği rivayet edilir.⁷⁰

9. Hicrette Takip Edilen Rota

Abdullah b. Uraykıt onlara herkesin kullandığı Mekke-Medine yolunu kullandıkları takdirde yakalanma ihtimallerinin yüksek olduğunu söyledi; onları sahil yolundan götürmeye başladı. Onlar insanların çoğunun bilmediği ancak bu hususta bilgili ve görgülü insanların bildiği bir yoldan gittiler. Medine’ye kadar olan rotaları şu şekilde olmuştu: Usfan’ın aşağısından, Emec’in alt tarafından Kudeyd, el-Harrâr, Seniyyetü’l-Mer’e, Lakf, Medlectü Lakf, Medlectü Micâc, Mercih Micac, Mercih, Zû Keşr, el-Cedâcid, el-Ecrad, Zû Selem, el-’Abâbid, el-Fâcce, el-Arc, Seniyyetü’l Âir, Rî’m, Kubâ şeklindeydi. Başka bir rivayete göre ise bu güzergâh sırasıyla el-Harrâr, Seniyyetü’l-mer’e, Lakf, Medlectü Lakf, Medlectü Micâc, Micâc, Marcah, Keşr, Cedâcid, Ezâhir, Rim, Zî Selem, Medlece, el-Usâniye, el-Kâhe vadilerinden el-Arec’e,

⁶⁷ İbn Hişâm, *Sîre*, 1/489; İbn Sa’d, *Tabakât*, 1/199; Belâzürî, *Ensâbü’l-Eşrâf*, 1/263; Buhârî, *Sahîh*, “Menaâkübü’l-ensar”, 45; Ebu’l Hasen Ali b. Ebi’l Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm b. Abdülvahid eş-Şeybânî el-Cezerî (630/1232) İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Gâbe fî Ma’rifeti’s-Sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz (Dar’ü’l-Kütübü’l İlmiyye, 1415/1994), 2/412; İbn Kesîr, *Siyer*, 2/246; Makrizî, *İmtâ’u’l Esmâ*, 1/59; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/164.

⁶⁸ Buhârî, *Sahîh*, “Menaâkübü’l-ensar”, 45.

⁶⁹ Buhârî, *Sahîh*, “Menaâkübü’l-ensar”, 25.

⁷⁰ İbn Hişâm, *Sîre*, 1/489; İbn Sa’d, *Tabakât*, 1/199; Belâzürî, *Ensâbü’l-Eşrâf*, 1/263; Buhârî, *Sahîh*, “Menaâkübü’l-ensar”, 45; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Gabe*, 2/412; İbn Kesîr, *Siyer*, 2/246; Makrizî, *İmtâ’u’l Esmâ*, 1/59; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/164.

el-Hazzevât ve Rekûbe'nin sağından ve el-Gâbir'den el-Akîk vadisi ile el-Cescâse vadisi şeklinde devam etti.⁷¹

Hz. Peygamber ve arkadaşlarının hicret ederken hangi rotayı takip ettiklerine dair Taberî'nin *Tarihi*'nde verilen rota ise şu şekidedir. Klavuzları onları bir süre sahil yolunun paralelinden yürüttükten sonra Usfân'ın aşağısından Kudeyd'e, burayı geçtikten sonra yolun karşısına geçirdi. el-Harrâr, Seniyyetü'l Mer'e, er-Ravhâ, el-Medlece, el-Arc, el-Gabîr, Rakûbe'nin sağından Rîm oradan da Amr b. Avf oğullarının yurduna geldiler.⁷²

Hz. Peygamber'in Hicret yolu ile ilgili müstakil bir eser hazırlayan Abdülkuddus el-Ensârî hicretin rotasını evvela Mekke'den Medine yönüne olmak üzeri şöyle verir: Mağaradan çıktıktan sonra et-Tenîm, Serif, Batn-ı Mür, Usfân, Emec, Kadîd, el-Cuhfe, el-Ebvâ, es-Sukyâ, et-Talûb, el-Arc, er-Ruveyse, el-Ravhâ, el-Seyâle, Melel, el-Cefîr, Zü'l Huleyfe, Kanâtü Muaviye, el-Akîk şeklinde olmuştu.⁷³

Abdulkuddûs el-Ensârî Hz. Peygamber'in hicretinin hangi menzillerden geçerek gerçekleştiğini Mekke'den çıkışlarından başlayarak sıralı liste halinde şöyle verir: Hz. Peygamber'in Hz. Ebû Bekir'in Beni Cumah'ın sınırında bulunan evinin aşağısından güneye doğru yola çıkıp Sevr dağına gittiler. Sevr dağından Usfân vadisinin aşağısından ana yolun zıddına olarak Beni Süleym yurduna gittiler. Oradan Gurran vadisi olarak bilinen Emec Vadisinin aşağısından, yine ana yolun zıddına olarak Kadîd Vadisine vardılar. Bu vadinin aşağısından, el-Harrâr'a (Gadîr-i Hûm) - el-Cuhfe'ye dökülen bir vadi- oradan Seniyyetü'l Mer'a'ya (Mera tepesi) ulaştılar. Oradan Lik'e -burası Hicaz'da Hereşî'ye yakın olan bir vadidir- ya da el-Ğâir geçiti olarak bilinen el-Ğâir'e vardılar. Buradan Medlece Mecâh vadisine, oradan Mercâh Mecâh'a, oradan sırasıyla el-Cedâcîd, el-Ecred, (Medine'nin dışında Cüheyne'nin dağıdır), Zî Selem (el-Kâha ile es-Sukyâ arasında bir vadi), el-Abâbîd ya da el-Abâbîb ya da el-Usyâne gittiler. Oradan el-Kâha'ya (Medine'den Sefîlî'l Aşğar dağının yanında olan Medine'den üç merhale uzaklıkta bir yer), buradan el-Arc (Mekke ve Medine yolunu birleştiren bir köydür. Onunla Medine arasında 21 fersah vardır.), el-Ğâir tepesi'ne (Mekke

⁷¹ İbn Hişâm, *Sîre*, 1/491; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/199.

⁷² Taberî, *Târih*, 2/376.

⁷³ el-Ensârî, *Tarîkü'l-Hicre*, 67.

ve Medine arasında bilinen bir yerdir ve bundan dolayı oraya el-Ğâir geçidi denilmiştir), gittiler. Buradan Rim vadisine devam ettiler ki burası Medine'ye 30 mil mesafede olup şiirlerde zikredilen Medine'de el-Akîk vadisini besleyen vadilerden biridir. Buradan devam ederek Medine'nin güneyinde yer alan ve kenar mahallesi olan Kubâ'ya vardılar. Kubâ'dan batıya doğru yol kıvrımından Medine'nin içine kuzeyden veda tepesinin bulunduğu yerden Medine'ye girdiler. Normal şartlarda Medine'nin güneyinden gelerek şehre girmeleri gerekirken hicret boyunca yaptığı gibi Resûlullah tedbirden ödün vermeden Medine'nin kuzeyinden şehre girmiştir. Mekke'den Medine'ye giden ana yol düşünüldüğünde buranın 19 menzili bulunmaktadır. Resûlullah'ın hicret yolundaki rotası düşünüldüğünde bu 19 yerin sadece 4 tanesinin isminin geçtiği görülmektedir. Bunlar Usfân, Emec, Kadîd ve el-Arc'tır. Hicret yolunun rotası tetkik edildiğinde böyle bir kanaat oluşmaktadır.⁷⁴

Hiz. Peygamber yolda bilindiği gibi Ümmü Ma'bed'in yurduna uğramıştı. Medine'ye giden ve Mekke'den sonra Seref'ten Mer'e ve Usfân'a sonra da Kadîd'e ve Müşellil'e daha sonra Küleyye, Cuhfe, Sakyâ, Abâbid vadisi (el-Bekrî'nin dediğine göre orası el-Kâha'dır) ve et-Talûb kuyusuna giden yollardan birinin üzerinde Kadîd ve Müşellil (ikisi arası 3 mil) arasına kurulu olan çadırına su ve et almak niyetiyle uğradığını biliyoruz. Hicret yolunda adı zikredilmeyen, bölümlere ayrılan, sadece ismi sayılı yerlerde geçen başka yollar da vardır.⁷⁵

Hiz. Peygamber'in Medine'ye hicret boyunca takip ettiği rotayla ilgili verdiğimiz bilgilerden de anlaşılacağı üzere bu konuda ihtilaf bulunmaktadır. Gün gün, kademe kademe kervanlarının nerelerden geçtiği tüm ayrıntılarıyla bilinmemektedir. Fakat bunun tam manasıyla tespiti için akademik ve sistemli bir çalışma gerekmektedir. Siyer, tarih ve coğrafya alimlerinin rivayet ettikleri haberler tetkik edildiğinde bu yolun adım adım tespitinin mümkün olduğu kanaati bulunmaktadır.⁷⁶

10. Hicret Yolculuğu Sırasında Yaşanan Zorluklar

⁷⁴ el-Ensârî, *Tarîkû'l-Hicre*, 119.

⁷⁵ el-Ensârî, *Tarîkû'l-Hicre*, 46.

⁷⁶ el-Ensârî, *Tarîkû'l-Hicre*, 46. Hiz. Peygamber'in (s.a.s.) hicret yolculuğunda kullandığı rotayı görmek için bk. Önkal, "Hicret", 17/458-462.

Abdullah b. Ureykit⁷⁷ işini ustalıklı yapan ehil bir iz sürücü ve yol rehberiydi. Sanki o iğne deliğinden bakarak yol buluyordu.⁷⁸ Onların durumlarını bildiği için bir yoldan başka bir yola, bilinen bir menzilden pek bilinmeyen başka bir menzile onları götürüyordu. Bu şekilde yolun uzadığını zannedenler olsa da bazen kestirme dahi denebilecek yollardan onları götürüyordu.⁷⁹ Tehlikeli olabilecek yerlere girmiyorlar, bu sebeple bazı yollardan ilk defa geçiyorlardı. Zira ödül peşinden koşan biri ya da birileri onları görebilir ve canları tehlikeye girebilirdi. Zira nasıl ki Hz. Peygamber'in rehberi ustaysa, onlara rehberlik yapan Kürz b. Alkame gibi isimler de işlerinde son derece ustaydılar.⁸⁰

Hz. Peygamber ile yolculukları sırasında Hz. Ebû Bekir ticaret yapan bir kişi olduğundan kendisini tanıyanlarla karşılaşmaktaydı. Bu onlar için bir tehlike teşkil etmekteydi. Yolun bir kısmında Resûlullah Hz. Ebû Bekir'in devesinin arkasına binmişti. Onu görenler Hz. Peygamber'i kastederek "O kim?" diye soruyorlardı. O da yalan olmayacak tedbirli bir cevapla "Bana yol gösteriyor." diyerek kendisinin klavuzu olduğunu ima ediyordu ki bu yalan değildi.⁸¹

11. Hicret Yolculuğunda Rehber Değişikliği

Onlar el-Urc'a gelmişlerdi. Mekke-Medine yolunda bir tepe olan Rakûba yolundan kısa yollar kullanarak bir an önce Medine'ye ulaşmak istiyorlardı. Abdurrahman b. Sa'd isimli kişi geldi ve Rakûba'dan böyle bir hareketin riskli olacağını, zira yolda Eslemlî hırsızlar olduğunu söyledi. Bununla beraber kendilerine bu yolu kısaltabilecek rehber gösterebileceğini, bu maksatla iki kişi olduğunu söyledi. Hz. Peygamber de "Bizi onlara götür!"

⁷⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/159; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1/269; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gabe*, 6/151. O zaman müslüman olmayan Abdullah'ın sonrasında da müslüman olduğuna dair bir rivayete rastlamamaktayız.

⁷⁸ İbnü'l-Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/507.

⁷⁹ Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hicret yolculuğunun ne kadar meşakkatli yollardan geçilerek yapıldığını göstermesi açısından ilgili Resûlullah'ın ne kadar zorlu, sarp yolları kullandığını görmek için ilgili fotoğraflara bk. Sami b Abdullah el-Mâğlûs, *Siyer Atlası*, çev. Abdullah Karakaş (İstanbul: Siyer Yayınları), 156.

⁸⁰ Tevbe Sûresi 9/38-41; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/195; İbn Kesîr, *Siyer*, 2/242; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/164; el-Ensârî, *Tarîkü'l-Hicre*, 16.

⁸¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/201.

dedi. Resûlullah, bu iki kişiyle karşılaşınca onlardan bir tanesi diğerine “Bunlar Yemenlidir”⁸² dedi. Resûlullah onları İslâm'a davet etti; onlar da kabul ettiler. Allah Resûlü onlara isimlerini sordu. Onlar “Biz işini bilenleriz” dediler. Resûlullah ise onlara “Aksine siz ikram edilmiş iki kişisiniz.” dedi.⁸³

Diğer bir rivayette ise el-Arc mevkiine geldiğinde Eslemliilerin mevlâsı olan Sa'd kendisine rehberlik yapmaktadır. Sa'd “Ben buraya kadar yanında bulunuyor ve kendisine klavuzluk yapıyordum. Ben dağların arasında yürürken, kayalıklara tutunarak ilerleyebiliyordum. el-Arc'a yakın Hezevât'a vardıklarında Ebû Bekir, Ebû Temîm'e haber gönderdi. O da kendilerine biraz azık ile beraber Mesud isimli bir klavuz gönderdi. Biz beraber yola çıktık ve el-Cescâse denilen yere ulaştık. Burası Medine'ye bir konak (on iki mil) uzaklıktaydı. Resûlullah “Amr b. Avf yurduna giden yolu bize kim gösterecek” diye sordu. Sa'd, “Ben, Resûlullah'a rehberlik yaparak Sa'd b. Hayseme'nin evine kadar konakladık.” dedi. İsmi geçen Sa'd müslüman oldu.⁸⁴

Resûlullah Mekke'den Medine'ye hicret yolculuğu sırasında Mekke'den Sevr dağına giderken takip ettiği rotayla Sevr dağından Medine'ye Kubâ'dan takip ettikleri rota birbirine benzemektedir. Başlarken normalden farklı bir rota çizmişti. Yani taktiksel olarak Mekke'den çıkış rotasıyla Medine'ye giriş rotası birbirine benzemektedir. Mekke'den Sevr dağına doğru giderken yönleri güneye yani ters istikamete yönelikti. Sevr dağından Medine'ye doğru rotası ise evvela batıya sonrasında ise kuzeye doğru idi. Bu rotayı birleştirdiğimizde yarım bir daireye benzediği görülmektedir.

Aynı şekilde bu yarım daire şeklini Kubâ'dan Medine'ye kadar olan rotada görmemiz mümkündür. Medine'nin güneyinde yer almasına rağmen ilk önce biraz kuzeye yönelmiş, daha sonra biraz batıya dönmüş, sonrasında Seniyyetü'l Veda'ya varana kadar kuzeye yönelmişti. Oradan da kuzeyden Medine'ye girdikleri güneye dönmüş veda tepesine yönelmişlerdi. Bu rotadaki menzilleri birleştirdiğimizde yine yarım daire şeklini aldığını görürüz.

Resûlullah Medine'ye Şam yönünden yani kuzeyden giriş yapmışlardı. Burası Medine'den Şam yönüne doğru yola çıkan insanları uğurladıkları yer

⁸² O yörenin halkı buldukları bölge Mekke'ye göre kuzeyde kaldığından güneyden gelen herkesi Yemenli diye isimlendiriyorlardı.

⁸³ İbn Kesîr, *Siyer*, 2/248-250; Semhûdî, *Vefâ*, 1/200.

⁸⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/217.

olduğu için buraya Veda Tepesi denilmişti. Bu tepe Sil' dağı ile onun yan kolu olan el-Kureyn dağı arasındadır. Resûlullah'ı bu şekilde Medine'ye kuzeyden girmeye sevk eden şey belki de Kubâ'dan sonra çıktığı yerlerde genellikle Ensârın kabilelerinin yaşamasıydı. Bundan dolayı Medine'ye girene kadar Ensâr Resûlullah'ı hep misafir etmek istemişlerdi. Erkekler, kadınlar ve çocuklar olarak ensarın tamamı Resûlullah'ın Medine'ye teşrifini büyük mutluluk ve heyecanla kutlamışlardı.⁸⁵

12. Kubâya Varış ve Burada Ne Kadar Kalındığı

Hız. Peygamber rotasını verdiğimiz zorlu yolculuklarında bir rivayete göre Rebülevvel ayının on ikisinde bazılarına göre ise ikisinde Pazartesi günü el-Usbe'ye ulaştı. Medineli Müslümanlar her gün el-Usbe sırtlarına gidiyor ve Hız. Peygamber ve kafilesinin geç kaldığını düşündüklerinden kaygı ve heyecanla karışık onların gelmelerini bekliyorlardı. Her gün sabah erken saatlerde başlayıp güneş tepeye çıkıp hava iyice ısınmaya kadar bekliyor, sonra da evlerine çekiliyorlardı. O gün de öyle olmuş, güneş iyice yükselinceye kadar beklemiş, daha sonra da evlerine çekilmişlerdi. Bu sırada Yahudi bir adam "Ey Kayle'nin çocukları! İşte arkadaşınız geliyor."⁸⁶ diye bağırarak Müslümanlar için müjdeli haberi verdi.⁸⁷

Bunun üzerine Kubâ'da Amr b. Avf'ın ailesinde sevinçten tekbir sesleri duyulmaya başlandı. Müslümanlar silahlarını kuşandılar ve Resûlullah'ı karşıladılar. Resûlullah bir rivayete göre Külsûm b. Hidm'in, başka bir rivayete göre ise Sa'd b. Hayseme'nin "Bekârlar evi" olarak anılan evine misafir oldu. Onun Sa'd'ın evinde misafirlerlerini ağırladığı, akşamları ise Külsûm b. Hidm'in evinde kaldığı söylenir ki bu rivayet daha doğrudur.⁸⁸ Hız. Ebû Bekir ise Benî Hâris b. Hazrec'in kardeşi olan Hubeyb b. Asaf'ın Sunh'taki evine yerleşti. Başka bir rivayette ise onun yerleştiği yerin Hârice b. Zeyd b. Züheyr'in evi olduğu nakledilir. Hız. Peygamber evinde kendisine

⁸⁵ el-Ensârî, *Tarîkü'l-Hicre*, 99.

⁸⁶ Evs ve Hazrec kabileleri akrabaydı. Onların ortak nenelerinin adı "Kayle" olduğu için iki kabile kastedildiğinde genelde bu şekilde çağrılmaktaydılar. İbn Hişâm, *Sîre*, 1/492.

⁸⁷ İbn Hişâm, *Sîre*, 2/492; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/199-200; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1/263; Buhârî, *Sahîh*, "Menâkibü'l-ensâr", 45; Taberî, *Târih*, 2/381; İbn Kesîr, *Siyer*, 2/250.

⁸⁸ İbn Hişâm, *Sîre*, 2/492; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/200; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1/263; İbn Kesîr, *Siyer*, 2/250; Taberî, *Târih*, 2/382.

bırakılan emanetleri sahiplerine teslim etmesi için Hz. Ali'yi Mekke'de bırakmıştı. Hz. Ali onlar Kubâ'dayken kendilerine yetiştirdi.⁸⁹

Resûlullah, Amr b. Avf oğullarının yurdunda iken Es'ad b. Zürrâre'yi sormuştu. Bunun üzerine onlar "O Buâs savaşında kabilemizden birini öldürdü. Bu sebeple bizim köyümüze gelmeye cesaret edemez" dediler. Durum böyle iken bir gün sonra gece Es'ad b. Zürrâre yüzüne kapatarak Hz. Peygamber'in yanına gelmişti. Onu görüğünde Resûlullah şaşırınca o "Sen bir yerde olursun da seni selamlamak için canım pahasına dahi olsa nasıl seni görmem!" dedi. Ertesi sabah ise Resûlullah onun için eman talep edince "Hepimiz onun için eman hakkı tanıyoruz." dediler.⁹⁰

13. Medine'ye Ulaşmaları

Allah Resûlü, Benî Amr b. Avf'ın yurdunda Pazartesi gününden itibaren dört gün kaldıktan sonra Cuma günü Medine'ye doğru yola çıktı. Yolda Benî Sâlim yurduna geldiklerinde burada Benî Salim Mescidinde Cuma namazını kıldırıldılar. O gün Cuma namazını yüz kişi kılmışlardı. Burada dört gün değil de bazı rivayetlere göre on, diğer bazılarına örneğin Buhârî'ye göre on dört gün kalmışlardı. Hz. Peygamber burada bulunduğu süre içerisinde Kubâ Mescidi'ni inşa etmişlerdi. Resûlullah buradan ayrılırken devesi el-Kasvâ'ya binmişti. Dayıları olan Neccâr oğullarına da kendisini karşılamaları için haber yollamıştı. Ebû Eyyûb'un evinin bahçesine gidene kadar da Hz. Ebû Bekir ile Neccâr oğullarının büyükleri etrafından ayrılmamışlardı. Hz. Peygamber'in yolunu kesip evlerine, yurtlarına davet edenler arasında Benî Sâlim, Benî Hâris b. Hazrec ve Benî Adî aileleri de bulunmaktaydı. Herkes kendi yurdunda, kendi evinde Hz. Peygamber'i misafir etmek için can atıyor, bunun için de devenin yularını tutup çekiyordu. Resûlullah ise devenin memur olduğunu ve nereye gideceğini bildiğini söylüyordu.⁹¹ el-Kasvâ, Halid b. Zeyd Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin evine gelince çöktü ve Resûlullah'ın nerede misafir olacağı belli olmuş oldu. Başka bir rivayete göre ise onun evine gelince Ebû Eyyûb burası benim evim dedi. Bunun üzerine Resûlullah "Git bize kaylûle için yer hazırla" dedi. Ev hazır olunca oraya geçtiler ve öğle uykusuyla biraz dinlendiler.⁹²

⁸⁹ İbn Hişâm, *Sîre*, 2/492; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/200; Taberî, *Târih*, 2/493; Makrizî, *İmtâ'u'l Esmâ*, 1/65.

⁹⁰ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 153.

⁹¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/203; Buhârî, *Sahîh*, "Salat", 48, "Menâkıbü'l-ensâr", 46; Taberî, *Târih*, 2/383.

⁹² İbn Hişâm, *Sîre*, 1/495; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/202-203; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1/266; Buhârî, *Sahîh*, "Menâkıbü'l-ensâr", 45; Makrizî, *İmtâ'u'l Esmâ*, 1/64.

14. Hicret'in Gerçekleşme Zamanı

Resûlullah II. Akabe Biatı'nda Medineli Müslümanlardan biat aldıktan sonra Zil'hicce'nin kalan günleri ile Muharrem ve Safer aylarında Mekke'de kaldı. Allah'ın kendisine Mekke'den çıkması ve hicret etmesi için izin vermesini bekledi. Kaynaklar incelendiğinde hicret yolculuklarının buradan sonraki kısımları için farklı tarihler zikredilmektedir. Bununla beraber Kureyş'in Hz. Peygamber hakkında 26 Safer (9 Eylül 622) Perşembe günü suikast kararı aldıkları ve aynı gün Resûlullah şehri terk ederek Sevr Mağarası'na doğru hareket etti. Yaz aylarıydı orada 27-28-29 Safer (10-11-12 Eylül 622) Cuma, Cumartesi ve Pazar günleri 3 gün⁹³ kaldıktan sonra yolda kendilerine klavuzluk edecek olan Abdullah b. Uraykıt ile beraber 1 Rebülevvel (13 Eylül 622) Pazartesi günü Medine'ye doğru yola çıktıkları, meşakkatli bir yolculuğun ardından 8 Rebülevvel (20 Eylül 622)⁹⁴ Pazartesi günü Kubâ'ya ulaştıkları ve 12 Rebülevvel (24 Eylül 622)⁹⁵ Cuma günü de Medine'ye girerek hicretlerini tamamladıkları anlaşılmaktadır.⁹⁶

Sonuç

Müslümanlar ve insanlık alemi için son derece önemli bir olay olan Mekke'den Medine'ye hicret yolculuğunun öncesinde ve yolculuk boyunca tedbirin en güzel örneklerini görmek mümkündür. Medine'ye hicrete giden yolda Akabe Biat'ları dönüm noktası olmuştur. Bu görüşmeler sırasında Resûlullah'ın acele etmediği ve tedbiri elden bırakmadığı görülmektedir. Ashâb-ı Kirâm Mekke'de işkence ve zulüm altında inleseler de Resûlullah, onları yeni bir maceraya sürüklememiş evvela hicret için şartların olgunlaşmasını beklemiştir. İkinci Akabe Biat'ında İslâm'ın Medineli ensar arasında yayıldığı, sayılarının arttığı anlaşıldıktan ve bu biatta onlardan hem

⁹³ Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ve Hz. Ebû Bekir'in Sevr Mağarası'nda ne kadar kaldıkları ile ilgili farklı rivayetler bulunmaktadır. Ağırlıklı görüş üç gün olduğuna yöneliktir. Bununla beraber orada on gün veya on küsur gün kaldıklarına yönelik de rivayetler bulunmaktadır. Makrizî, *İmtâ'u'l Esmâ*, 1/59.

⁹⁴ Medine'ye Rebülevvel ayının sekizinde girdiği ile alakalı bk. el-Ensârî, *Tarîkû'l-Hicre*, 27.

⁹⁵ Bazı ilim adamları hicretin tarihi olarak genel kabulün tersine olarak 622 yılını değil de 623 yılını işaret ederler. el-Belâdî, *Tarîkû'l-Hicre*, 27.

⁹⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/196; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1/261-263; Buhârî, *Sahîh*, "Menâkibü'l-ensâr", 45; Makrizî, *İmtâ'u'l Esmâ*, 1/59-64; Semhûdî, *Vefâ*, 1/193; Önkal, "Hicret", 17/462-466; Demircan, *Hicret*, 136.

kendisini hem de oraya hicret edecek müslümanları kadınlarını ve çocuklarını korudukları gibi koruyacaklarına dair söz aldıktan sonra ashâbının hicretine izin vermiştir. Hz. Ebû Bekir'in tam bir görev adamı olduğu ve Allah Resûlü'nün belki de ümmetinden en doğru kişiyi kendisine yol arkadaşı olarak seçtiği anlaşılmaktadır.

Hicret yolculuklarının her yer ve noktası tedbire riayetle geçmiştir. Evvela onların bu yolculukta seçmiş oldukları rota, o günün insanların mutad olarak kullandıkları bir rota değildir. Onlar bir şaşırma hareketi olarak yolculuklarına Medine yönünün tersine olarak kuzeye değil de güneye inerek başlamışlardır. Sevr dağındaki ikametlerinden sonra da yine ana yoldan uzak durarak 19 menzilli sonu Medine olan bu yolda sadece 4 yerde ana yolda bulunan menzillerden geçerek bu yolculuğu bitirmişlerdir. Konumuz bağlamında Resûlullah'ın sahip olduğu ahlâkî değerlerden tevekkülü de incelemiş bulunmaktayız. Bu yolculuk sırasında Allah Resûlü'nün, Allah'a (c.c.) olan sonsuz imanının tezahürleri görülmektedir.

Kaynakça

- Acar, Cafer. "Siyer Rivayetlerinde Bir Aktör Olarak İblis/Şeytan". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (30 Aralık 2016), 311-338.
- Apak, Adem. *Siyer-i Nebi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 5. Basım, 2020.
- Azimli, Mehmet. *Siyeri Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu, 2013.
- Azizova, Elnure. "Tihâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/153-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Belazûrî, Ahmed b. Yahya b. Cabir b. Davûd. *Ensâbü'l-Eşrâf*. thk. Süheyl Zekkar. 13 Cilt. Beyrut: Darü'l Fikir, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.
- el-Bûtî, Ramazan. *Fikhu's Siyre*. İstanbul: Dönem Yayıncılık, 4. Basım, 2019.
- Çubukçu, Asri. "Buâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/340. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Demircan, Adnan. "Hz. Muhammed'in (sas) Peygamberliği". *İslam Tarihi ve Medeniyeti-Hz. Peygamber Dönemi*. 1/265-293. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Demircan, Adnan. *Nebevi Direniş: Hicret*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000, 326.
- Ensârî, Abdulkuddûs el-. *Tarîkü'l-Hicreti'n-Nebeviyye*. Cidde: Ravza, 1398/1978.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahman Halîl b. Ahmed b. Amr el-Ferahidî. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdi Mahzûmî - İbrâhim Samerrâî. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l Hilâl, 2010/1431.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayınları, 4. Basım, 2000.

- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *el-İstî'âb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Daru'l Cîl, 1992.
- İbn Hacer, Ebu'l Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el Askalânî. *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvid. Beyrut: Darü'l Kütüb el İlmiyye, 1415.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa Saka vd. 4 Cilt. Mısır: Mustafa el-Bâbi el-Halebi, İkinci Baskı., 1375/1955.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer el-Kureşî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye (el-Bidâye ve'n Nihâye'den)*. thk. Mustafa Abdülvâhid. Dârü'l Ma'rife, 1395/1976.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini. *Sünenu İbn Mace*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992/1413.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Meni' Zühri. *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 10 Cilt. Kahire: Mektebe Hancı, 2001/1421.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe b. Abide Nemerî. *Tarihü'l-Medîneti'l-Münevvere, Ahbarü'l-Medîneti'l-Münevvere*. thk. Fehim Muhammed Şeltu. 4 Cilt. Cidde: Dârü'l-İsfahani, 2. Basım, 1973.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l Hasen Ali b. Ebi'l Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm b. Abdülvahid eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdü'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavviz. Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 1415/1994.
- İbnü'l-Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Mısırî. *Lisânü'l-Arab*. Dârü's Sadr, 1415/1994.
- Kazıcı, Ziya. *H. Muhammed'in Aile Hayatı ve Eşleri*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 6. Basım, 2012.
- Kurşun, Zekeriya. "Necid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/491-493. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Mâğlus, Sami b Abdullah el-. *Siyer Atlası*. çev. Abdullah Karakaş. İstanbul: Siyer Yayınları, 6. baskı.
- Makrizî, Ahmed b. Ali b. Abdülkadir Ebu'l Abbas el-Hüseynî el-Abdî Takıyyüddin. *İmtâ'u'l-Esmâ*. thk. Muhammed Abdülhamid en-Nemîsî. Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 1999/1420.

♦ Medine'ye Hicret Örneğinden Hareketle Hz. Peygamber'de (s.a.s.) Tedbir-Tevekkül Ahlakı

Mukâtil, Ebu'l Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşir el-Ezdi el-Belhi. *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud Şehade. Beyrut: Darü İhyaü't Tûrâs, 1423.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî (261/875). *Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.

Önkâl, Ahmet. "Hicret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/462-466. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Önkâl, Ahmet. "Müseylimetülkezzâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/90-91. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Râgıb el-İsfehânî, Ebi'l Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kurân*. thk. Safvân Adnân ed-Davûdî. Dimeşk-Beyrut: Darü'l-Kalem, 1412/1991.

Semhûdî, Nuriddin Ali b. Ahmed. *Vefâü'l Vefâ bi Ahbâr Dari'l Mustafâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l Kütübî'l İlmîyye, 1419.

Şen, İsmail Hakkı. "Peygamberimizin Tevekkül Anlayışı". *Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları Hicret Özel Sayısı* (1981), 173-180.

Şeriatî, Ali. *İslam Sosyolojisi Üzerine*. çev. Kamil Can. Düşünce Yayınları, 1980.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmiü'l-Beyân 'an te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Tarîhi'r-Rüsûl ve'l-Mülûk*. thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim. Mısır: Daru'l Marife, 2. Basım, ts.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *Esbâbü'n-Nüzûl en-Nâsih ve'l-Mensûh*. Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, ts.

Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Eslemi. *el-Meğazi*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Darü'l Kütüb, 3. Basım, 1984.

Zebîdî, Muhibuddîn Ebü'l-Feyz Seyyid Muhammed Murtazâ el-Hüseynî. *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. Dârü'l Hidâye, ts.

Kur'an-ı Kerîm'de Tenâsüp (ed-Duha Suresi Örneği)

التناسب وأثره في تفسير القرآن الكريم
(سورة الضحى أمثودجا)

The Proportionality and Its Impact in Paraphrasing the Qur'an
(Surat al-Duha As a Sample)

Muhammed ELNECER

Dr. Öğr. Gör., Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati
Anabilim Dalı
Dr. Lecturer, Gaziantep University, Faculty of Theology, Department of Arap Dili ve
Belagati,
Gaziantep/Turkey

drmonajjar@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-7547-6079

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 27 Eylül 2021/ November 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 2 Ocak/ December 2022

DOI: 10.53683/gifad.1001355

Atıf / Citation: Elnecer, Muhammed. "Kur'an-ı Kerîm'de Tenâsüp (ed-Duha Suresi Örneği)
(سورة الضحى أمثودجا) /التناسب وأثره في تفسير القرآن الكريم /The Proportionality and its Impact in Paraphrasing the
Qur'an (Surat al-Duha As a Sample)". *Gıfad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*
/ *The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*,11/21 (Ocak/January 2022/1):328-351.
DOI: 10.53683/gifad.1001355

İntihal: Bu makale, özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyatFakültesi /Gumushane
University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All
right reserved.

الخلاصة:

القرآن الكريم كتاب الله المنزل على قلب سيدنا محمد بلسان عربي مبين، وتحدى الله تعالى فصحاء البلاغة من الإنس والجنّ على الإتيان بمثله ثم بعشر سور من مثله ثم بسورة من مثله تضاهيه في نظمه ومعانيه الأصلية والثانوية، فأعجزهم فرادى ومجتمعين، وما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً. ثم قام العلماء ببيان سبب عجز العرب الخُلص - وهم من هم فصاحةً وبلاغةً لسان - فسجلوا أمثاً وكتباً في بيان وجوه إعجازه من حيث اللغة والبيان وعلوم القرآن المتنوعة، فأجادوا إيماً وإجادة، وتناول بعضهم وجوه إعجازه من حيث الارتباط اللفظي والمعنوي بين كلماته، والارتباط بين آيه وسوره، والتأزر بين السور ذاتها، حتى غدت في النهاية كتب تحمل مضمونه تحت مسمى التناسب أو المناسبة. وما زال الباب مفتوحاً أمام أهل الاختصاص لتثويره واستخراج اللؤلؤ والمرجان من مكانه، ثم إنَّ التناسب من حيث إدراك العلاقة بين الكلمات في الجمل وتعاقد الجملة مع سياقها الناظم لها، وإنَّ تحدث عنه علماء البلاغة وغيرهم، كعبد القاهر الجرجاني في «دلائل الإعجاز»، ومنه أفاد الرّمحشري في «كشافه»، وطبّقه الرازي في «مفاتيحه» - يبيّن ذا أهمية في عصرنا الحالي، ولا سيما للمتلفهين والمتطوعين إلى قدسية القرآن وعلو طبقتة، ومن ناحية أخرى فيه قطع الطريق على المشككين والمستشرقين الغربيين وإقناعهم بحقيقته. فجاء التناسب وأثره في تفسير القرآن الكريم (سورة الضحى أمودجا) إسهاماً في هذا المجال.

الكلمات المفتاحية: تفسير - بلاغة - التناسب - سورة الضحى - إعجاز

Öz

Âyet-i kerîme'deki ifadesiyle "Apaçık bir Arapça" olan Kur'ân-ı Kerîm, tüm edebî metinlere ve dil uzmanlarına daha da ötesi bütün insan ve cinlere meydan okuyarak, önce bu kitabın, sonra bu kitabın on suresinin ve daha sonra ise tek bir suresinin dahi benzerinin ortaya konulamayacağını beyan etmiştir. Bu açıdan Kur'ân-ı Kerîm Arap dilindeki üslubu, belâgatı ve anlam derinliğiyle mucize kabul edilmiştir. Günümüze kadar olan zaman diliminde Kur'ân'ın mucizevî yönü hakkında pek çok eser kaleme alınmış ve âlimler tarafından bu yönler açıklanmaya çalışılmıştır. Bu konuyu inceleyen bazı âlimlerin kelimelerin anlamlarıyla lafızlar arasındaki bağlantıya dikkat çektikleri, yine sure adıyla âyetler arasındaki ilişki kurdukları ve hatta sure tertibinin dahi mucize mefhumu içerisinde değerlendirdikleri görülmektedir ki bu tür çalışmalara zamanla Tefsir terminolojisinde "tenâsüp" adı verilmiştir. Tenâsüp konusunda Abdulkahir el-Cürçânî, Zemahşerî ve Râzî gibi büyük Arap dili uzmanları eserler yazmış ve konuyu etraflıca tartışmışsa da konunun önemi ve günümüz dünyasındaki yansımaları açısından yeni çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu makalede ed-Duha suresi tenâsüp açısından incelenerek bu konuya katkı sunulmaya gayret edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Belâgat, Tenâsüp, Duha Suresi, İ'câz.

Abstract

The Qur'an is revealed to Prophet Muhammad in clear Arabic; God challenged both mankind and jinn to bring something similar to it containing its original or secondary structure and meaning, but they didn't. Scholars explained, and they who are the eloquent Arabs, they recorded researches and books explaining the aspects of Arabic miraculousness, eloquence and the various sciences of the Qur'an, and the door is still open for specialists to reveal it and extract deep meanings from its reservoirs. Moreover, the proportionality in terms of understanding the relationship between words in sentences, and the sentence with its sequence which scholars of rhetoric and others talked about it, such as Abd al-Qaher al-Jurjani in "Signs of Miracles", and Al-Zamakhshari in his "al-Kashshaf", and Al-Razi in "al-Mafatih", remains of great importance today, especially for those who are eager and aspiring to the sanctity of the Qur'an and its high classification. On the other hand, it persuaded unbelievable western orientalist with its truth. So, proportionality and its impact on the interpretation of the Holy Qur'an (Surat Al-Duha as a sample) came as a contribution in this field.

Keywords: *Interpretation, Eloquence, Proportionality, Surat Ad-Duha, Miracle.*

Extended Summary

The Qur'an is revealed to Prophet Muhammad in clear Arabic; God challenged both mankind and jinn to bring something similar to it containing its original or secondary structure and meanings, but they didn't. Scholars explained, and they who are the eloquent Arabs, they recorded researches and books explaining the aspects of Arabic miraculousness, eloquence and the various sciences of the Qur'an, and the door is still open for specialists to reveal it and extract deep meanings from its reservoirs. Moreover, the proportionality in terms of understanding the relationship between words in sentences, and the sentence with its sequence which scholars of rhetoric and others talked about it, such as Abd al-Qaher al-Jurjani in "Signs of Miracles", and Al-Zamakhshari in "al-Kashshaf", and Al-Razi in "al-Mafatih", remains of great importance today, especially for those who are eager and aspiring to the sanctity of the Qur'an and its high classification. On the other hand, it persuaded unbelievable western orientalist with its truth. So, proportionality and its impact on the interpretation of the Holy Qur'an (Surat Al-Duha as a sample) came as a contribution in this field.

To show the proportionality within the surah, and it is called internal proportionality, and between the surah and its scriptural or descending context, and the external presumptions associated with them, and it is called

external proportionality. The research dealt with the effect of proportionality in the interpretation of the Qur'an, taking (Surat Al-Duha as a sample) .

The research came in a preface, two chapters and a conclusion. Then came the first topic "Internal proportionality" which contains six demands: the proportionality between the name of the surah and its purpose, the proportionality between the beginning of the surah and its purpose, the proportionality between the words of the surah and its purpose, the proportionality between the verses of the surah and its purpose, the proportionality between the conclusion of the surah and its beginning and its purpose, and the phonemic proportionality and its role in interpreting the meaning .

While the second topic was about "external proportionality" and it contained five demands: the proportionality between the reason for descending and the purpose of the surah, the proportionality between the surah and its preceding and subsequent context, the proportionality between the surah and its prior and subsequent context in the Ottoman paintings, the proportion between the previous and the later together, graphically and descendently, and the proportionality between Surat Al-Duha and Surat Al-Fatiha, and the conclusion has the most important results.

The correct reflection on the knowledge of the proportionality and its impact on the interpretation of the Holy Qur'an clearly sheds light on the semantics of the words and their linking with the correct meanings and so the meanings in their structural context, linking each other, and the mutual support of the surah as an objective unit, and linking this surah with the rest of the Qur'an surahs. The clear proportionality between Surat Al-Duha appeared in its words, verses and name with its purpose and the proportionality of the beginning and its ending with its purpose, and the phonemic proportionality between commas and its impact on meaning, as was the clear proportionality between Al-Duha and the reason for revelation, as well as with its context according to the revelation, the Ottoman painting or with Surah Al-Fatiha.

At the conclusion of this blessed journey with Surat Al-Duha, which brought us peace and tranquility and taught us the wisdom behind its embrace of words and verses, and its varied internal and external context, and linking all of this to the general objective of the surah. That is there is no hardship except after it is ease, and there is no hardship but relief followed by it, so no matter is narrowed but expanded. These are the shadows of this blessed Surah, but those shadows must contain deeds and sayings, so wiping on the head of an orphan and good dealing with a needy questioner, and a

tongue that is always remembering God's grace, is a cause for the touch of divine tenderness and generosity. All these meanings can be found in a well-organized context and has proportionality that enchants minds, and with this, the door remains open to excavate the treasures of the Holy Qur'an, whose wonders do not perish, and is not created from a large number of responses. This altogether is evidence that it is downloaded from Al-Hakim Al-Hamid.

المقدمة:

جاء البحث تحت مسمى التناسب وأثره في تفسير القرآن (سورة الضحى نموذجاً)؛ ليجلي أوجه التناسب سواء داخل السورة، ويسمى تناسباً داخلياً، أم بين السورة وسياقها المصحفي أو النزولي، وما يرتبط بهما من قرائن خارجية، ويسمى تناسباً خارجياً؛ وتناول صلب البحث أثر التناسب في تفسير القرآن، متخذاً من سورة الضحى نموذجاً، فجاء البحث في مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة، فتناولت المقدمة إشكالية البحث وأسباب الاختيار وأهميته والدراسات السابقة ومنهج البحث، وتناول التمهيد بيان معنى التناسب لغة واصطلاحاً، وأنواعه، وأهميته، وفائدته ونشأته. ثم جاء المبحث الأول "التناسب الداخلي" وفيه ستة مطالب: التناسب بين اسم السورة ومقصدها، والتناسب بين مطلع السورة ومقصدها والتناسب بين كلمات السورة ومقصدها. والتناسب بين آيات السورة ومقصدها، والتناسب بين ختام السورة ومطلعها ومقصدها، والتناسب الصوتي ودوره في تفسير المعنى. بينما كان المبحث الثاني عن "التناسب الخارجي" وفيه خمسة مطالب: التناسب بين سبب النزول ومقصد السورة، والتناسب بين سياقها السابق واللاحق نزولاً، والتناسب بين السورة وسياقها السابق واللاحق في الرسم العثماني، والتناسب بين السباق واللاحق معاً رصماً ونزولاً، والتناسب بين سورة الضحى وفتحة الكتاب. وفي الخاتمة كانت أهم النتائج.

إشكالية البحث:

- لم جاءت سورة الضحى متوسطة بين سورتي الليل والشرح في ترتيب المصحف وبين سورتي الفجر والشرح نزولاً.

- ما علاقة سورة الضحى بانقطاع الوحي عن رسول الله ﷺ وبما جاء من روايات في سبب نزولها.

- ما سر الترابط الأسر بين مقاطع السورة الثلاثة.

- الرسالة المنوطة بها إلى قرائها في كل زمان ومكان.

حل الإشكالية:

- بيان سر توسطها بين السورتين آنفي الذكر ترتيباً ونزولاً.

- اعتماد الرواية الصحيحة في سبب النزول وأصح الأقوال في فترة انقطاع الوحي.

- إظهار سر الترابط بين أجزاء السورة في مقاطعها الثلاثة.

- تجلية الرسالة الهادفة مع أنها نزلت بخصوص رسول الله ﷺ.

أسباب الاختيار:

- للمناسبة دور في بيان وجوه إعجاز القرآن، وأهداف المقاطع والصور.

- دحض شبهة الطاعنين في أن ترتيب القرآن غير منظم، ويفتقر إلى الوحدة الموضوعية في سوره.

الدراسات السابقة:

- لم أجد من تناول التناسب في سورة الضحى بخصوصه في بحث مستقل، وإن كانت كتب التفسير والدراسات البلاغية واللغوية والأسلوبية وغيرها - جزى الله أصحابها خير الجزاء - لم تأل جهداً في تبيان ذلك، ومنها أفدت في هذه الدراسة.

منهج البحث:

- اعتمد الباحث على المنهج الوصفي؛ لكونه الأنسب في تبيان هدف البحث هذا وبيان الراجح في التفسير اعتماداً على دلالة السياق.

التمهيد:

1- التناسب لغة واصطلاحاً:

التناسب والمناسبة لغة: يدلان على اتصال شيء بشيء، يقال: ناسبه: شركه في نسيبه، والنسيب: المناسبت، وفلانٌ يناسبُ فلاناً، فهو نسيبه أي قريبه... وتقول: لئس بينهما مناسبة أي مُشاكلة¹. فالصلة بين شبيين لا تخلو من مشاكلة ما.

- التناسب اصطلاحاً: تعددت التعاريف فيه، وهي تصب في مقصد واحد، وهو إبراز وجوه الارتباط والانسجام بين الآيات في السورة، وبين السورة وسابقتها ولاحقتها، والهدف بيان الوحدة الموضوعية للسورة، ومنها الوحدة الموضوعية للقرآن كله. وعرف التناسب بأنه «علم تعرف منه علل ترتيب أجزاء الكلام، وهو سر البلاغة؛ لأدائه إلى تحقيق مطابقة المقال لما اقتضاه الحال»². أو هو معرفة مجموع الأصول الكلية والمسائل المتعلقة بالمعنى الذي يربط بين سور القرآن العظيم وآياته³.

ويلحق بالتناسب السياقي، ويسمى التناسب السياقي؛ وهو مجموع العناصر اللغوية والمعطيات غير اللغوية وموافقته لذلك النص وما يتصل به من مقاصد وأغراض، كأسباب النزول والناسخ والمنسوخ والسيرة والتاريخ

1 انظر ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس: معجم مقاييس اللغة. مح: عبد السلام هارون، (دمشق: دار الفكر، 1979م)، 5/423؛ وابن منظور، أبو الفضل جلال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، ط3، (بيروت، دار صادر، 1414 هـ)، 1/755؛ والزرکشي، محمد بن بشار، البرهان في علوم القرآن، مح: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1957م)، 1/35.

2 البقاعي، إبراهيم بن عمر، مصاعيد النظر للإشراف على مقاصد السور، ط1، (الرياض، مكتبة المعارف، 1987م)، 1/142.

3 بازمول، محمد، علم المناسبات في السور والآيات. ط1، (مكة المكرمة، المكتبة المكية، 2002م)، 28.

والحديث والوقف والابتداء وغيرها. فالتناسب في البنية العامة للسورة، وتعايقها السور مع بعضها، وكذلك اختيار الكلمة المفردة وطريقة تركيب الجملة، وانتهاء بالتناسب اللفظي والصوتي. هو خير دليل على أن القرآن الكريم مع المنزل في ثلاثة وعشرين عاماً وحدة موضوعية واحدة، وآياته وسوره بناء واحد قائم على التناسق والتناسب والترابط.⁴

2- أنواع التناسب:

للتناسب أنواع عدة حسب التعريف الذي يبنى عليه، وبناء على تعريف المناسبة، عند د. بازمول فهما نوعان، لا ثالث لهما: مناسبة داخلية، تضم مناسبة ترتيب آيات السورة الواحدة، ومناسبة مطلع السورة للمقصد الذي سيقت له، مناسبة ختام السورة لمطلعها، ومناسبة الفواصل للآيات التي ختمت بها، ومناسبة خارجية، تضم مناسبة السورة لما قبلها ولما بعدها، ومناسبة ختام السورة لمطلع السورة الآتية بعدها، ومناسبة مطلع السورة لمطلع السورة التي تليها.⁵ ويدخل في التناسب الداخلي تناسب الحروف في الكلمات وتناسب الكلمات في الجمل، وتناسب نظم الآيات في السور.

3- أهمية التناسب وفائدته:

إدراك التناسب بين الآيات والسور له فائدة جلى لا تحفى على ذي بصر وبصيرة في فهم مقاصد القرآن في سوره وآياته، فهو مدخل لإدراك اتساق المعاني وإعجاز القرآن البياني، وبه تظهر روعة أسلوبه وعدوية ألفاظه وانتظام معانيه في ثنايا تركيبه وجمله، ومن فوائده:

- بيان المناسبات القرآنية خطوة هامة في إلقاء الضوء على غرض السورة أو الآية ومقصدتها. وفهم أسباب النزول وترجيح الأنسب منها رواية ودراية حسب مقصد السورة العام.

- يساعد على حلّ المشكلات في تفسير القرآن، ويرسخ الاعتقاد بإعجاز القرآن الكريم. قال الإمام فخر الدين الرازي (ت 606هـ) «ومن تأمل في لطائف نظم هذه السورة [يقصد سورة البقرة] وفي بدائع ترتيبها علم أن القرآن كما أنه معجز بحسب فصاحة ألفاظه وشرف معانيه، فهو أيضاً معجز بحسب ترتيبه ونظم آياته».⁶

- يبين لطيف الارتباط بين آيات القرآن الكريم كلمات وآيات وسوراً، وبهذا تُدخض شبهات الطاعنين حيث زعم ثيودور نولدكه *Theodor Nöldek* (ت 1930 م) واقتفى أثره ريجيس بلاشير (*Régis Blachère*) (ت 1973 م) أن لا سياق جامعاً بين آيات القرآن، وأنه لا وفاق بينها، ولذا أوصوا بترتيب القرآن حسب النزول.⁷

- يرسخ الإيمان في القلب ويمتدح العاطفة السليمة، ويقنع الفؤاد بسر ترتيب القرآن.

4- نشأته:

4 انظر: الخالدي، صلاح، القرآن وتفض مطاعن الرهبان، ط: 1، (دمشق، دار القلم، 2007م)، 606 بتصرف.

5 بازمول، علم المناسبات في السور والآيات، 28.

6 الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب، ط: 3، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1420هـ)، 106/7.

7 انظر: الصالح، صبحي، مباحث في علوم القرآن، ط: 24، (بيروت، دار العلم للملايين، 2000م)، 176 وما بعد.

مع قلة اعتناء المفسرين القدامى بعلم المناسبة إلا أن التناسب في تفسير القرآن الكريم من الدراسات التي لم تخل منها كتب التفسير منذ عهد الصحابة، وتجلت دعوة صريحة لإدراك الترابط بين القرآن وسوره على يدي أبي بكر النيسابوري في القرن الرابع الهجري، فكان يقول إذا قرئ عليه الآية: لم جعلت هذه الآية على جنب هذه الآية؟ وما الحكمة من جعل هذه السورة بجنب هذه السورة؟ وكان يعيب على علماء بغداد لعدم عملهم بالمناسبة.⁸ ونجد شيئاً منها في «درة التأويل» للخطيب الإسكافي (ت420هـ) إذ يبين بعضاً من أوجه التناسب في الآيات المتشابهة، ونجد كلاماً لأبي بكر بن العربي (ت543هـ) يؤكد فيه أن القرآن الكريم كالكلمة الواحدة ناتج من ارتباط آي القرآن بعضها ببعض.⁹ ولا يخفى ما لعبد القاهر المُرْجَانِيّ (ت471هـ) من جهد في بيان انتظام الكلام، ولا سيما في القرآن، وذلك في كتابه الموسوم بـ«دلائل الإعجاز»، ثم كان من أكثر المفسرين اعتناءً بالمناسبة بين المقاطع والسور في أواخر القرن السادس الهجري الإمام الرازي في تفسيره، حيث ركز على التناسب بين آيات والمقاطع والسور. وأبدى وجوهه ومحاسنه. ثم جاءت الكتب في القرن السابع وتاليه معنونة اسمه ككتاب «البرهان في ترتيب سور القرآن» لابن الزبير الغرناطي (ت708هـ)، تعرّض فيه للمناسبة بين سور القرآن الكريم، و«نظم الدرر في تناسب الآيات والسور» للبقاعي (ت885هـ) و«تناسق الدرر في تناسب السور» و«مراد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع» كلاهما للسببوتي (ت849هـ). وفي العصر الحديث «النبأ العظيم» لمحمد بن عبد الله دراز (ت1377هـ) و«جواهر البيان في تناسب سور القرآن» لعبد الله الغماري (ت1413هـ) و«التناسب بين السور في المفتوح والخواتيم» لفاضل صالح السامرائي، وغيرها.

1- التناسب الداخلي:

1-1- التناسب بين اسم السورة ومقصدها:

هدف السورة الرئيس ومقصدها تثبتت فؤاد نبينا صلوات الله عليه وسلامه وطمأنته وتبشيره. وأما اسم السورة، فهو بمثابة المفتاح الذي نلج به إلى مضمون السورة، وأسماء السور كباقي الأسماء التي وضعتها العرب لمسمياتها، لعلاقة ما بين الاسم ومسمّاه.¹⁰ ولم يثبت لسورة الضحى اسم سوى ما سُمّيت به لذكره فيها، وأكثر المفسرين على أن المراد بالضحى «وقت ارتفاع الشمس عن أفق مشرقها وظهور شعاعها».¹¹ فالضحى آية من آيات الله تعالى الكونية تعبر عن انبثاق نور الشمس بعد ليل ساج قد اشتد ظلامه وامتد، فكما أن في وقت الضحى نعمة من الله تسرّ الخلق لما فيها من إعادة لنشاط الحياة بعد سكون فكذلك حال الوحي مع رسولنا ﷺ محض تفضّل وعطاء متجدّد.

8 انظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 36/1.

9 انظر: البقاعي، إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (القاهرة: دار الكتب الإسلامية)، 7/1.

10 الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 270/1.

11 النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تح: زكريا عميرات، ط1، (بيروت، دار الكتب العلمية،

1-2- التناسب بين مطلع السورة ومقصدها:

للمطالع أهمية في الدلالة على القصد المنوط به الكلام، وبما تظهر دلائل البيان. ودراسة المطالع جدية بالبحث والتثوير؛ لأنها الوسيلة لبيان مدى تعاقب النص وانسجام التعابير والتراكيب، وقد أوصى الأدباء باختيار المطالع، فيذكر أبو هلال العسكري قول بعضهم: «أحسنوا -معاشر الكتاب- الابتداءات؛ فإنهن دلائل البيان»¹². وأكد ذلك أئمة البلاغة، فذكروا أن أحسن الابتداءات ما ناسب المقصود، ويسمى براعة الاستهلال... وأحسن الانتهاء ما آذن بانتهاء الكلام... وأن جميع فواتح السور وخواتمها واردة على أحسن وجوه البلاغة وأكملها، ويظهر ذلك بالتأمل فيها مع التدبر.¹³ وجاء مطلع السورة بالقسم بالضحى، ولم يكن القسم بالصبح أو العصر أو الفجر هنا؛ لأن وقت الضحى لا يوجد فيه وهج ولا برودة، وهو بهذا أكثر التصاقاً بالطمانينة وبالحنان المناسب لحال المصطفى ﷺ.¹⁴ وملح بعضهم معنى إشارياً صوفياً في التناسب، فقال: «وفي القسم بالضحى، إشارة إلى مطلع شمس النبوة، وأن مطلعها لا يمكن أن يقف عند حدِّ الضحى الذي بلغته في مسيرتها، بل لا بد أن تبلغ مداها، وأن تتم دورتها... فالشمس في مسيرتها، لا يمسكها شيء إذا طلعت»¹⁵ وهو نوع من التناسب المعنوي بين مطلع السورة ومقصدها الرئيس.

1-3- التناسب بين كلمات السورة ومقصدها:

تناسب الكلمات واختيارها في سورة الضحى له لفئات ولطائف ربانية تناسب المقصد الأسمى للسورة الكريمة، فكلمات القرآن الكريم في تراكيبها الصوتية والدلالية متألفة متجانسة مستقرة في محالها، متناغمة مع الألفاظ المجاورة غير قلقة ولا نائية، وهي أيضاً متماهية مع المقصد الأسمى للسورة؛ لأنها الأنسب مع السياق. فجاء تناسب الكلمات في سورة الضحى كجبات لؤلؤ في خدمة هدف السورة العام. فاختيار كلمات الضحى، وسجى، وودعك، وقل، وربك، والآخرة، والأولى، ويعطيك، وترضى، وتنهر، وتقهر، فحدّث، لها أسرار تلتصق في مكانها، وسأذكر بعضاً، وأترك للمستمع تدبر سواها؛ ليدرك سموّ بلاغة القرآن في تناسب ألفاظه ومعانيه. فدلالة الوضوح في "الضحى" ملحوظة في كل الاستعمالات الحسية للمادة: فالضاحية السماء، ومنه قيل لِمَا ظهر وبداء: ضاحية. والمضحاة: الأرض التي لا تكاد تغيب الشمس عنها.¹⁶

وتم اختيار "الضحى" دون أي وقت آخر؛ لأنه اللفظ الأثيق الملائم لمقصد السورة كما سبق، ويقوم على الشفافية والوداعة. وذكر المفسرون حكماً أخرى تناسب مقصد السورة أيضاً، منها: أنه زمان اجتماع الناس وكمال

12 العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله، الصناعتين، مح: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، (بيروت، المكتبة العصرية 1981، م) 431؛ وانظر كلام الجاحظ حول هذا في البيان والتبيين، مح: فوزي عطوى، ط، 1، (بيروت، دار صعب، 1986، م) 16/1.

13 انظر: الصعدي: عبد المتعال، بغية الإيضاح، ط، 17، (القاهرة، مكتبة الآداب، 2005، م) 708/4-714.

14 انظر: أرشيف ملتقى أهل التفسير - نظرة بلاغية في سورة الضحى د. نعيم الباني.

15 الخطيب، عبد الكريم يونس، التفسير القرآني للقرآن، (القاهرة، دار الفكر العربي)، 1599.

16 بنت الشاطي، عائشة بنت عبد الرحمن، التفسير البياني للقرآن الكريم، ط، 7، (القاهرة، دار المعارف)، 30/1.

أنسهم بعد استبحاش في زمان الليل. ولحظ بعضهم فيه بُعداً تاريخياً، إذ هو الوقت الذي كلم الله فيه موسى، وألقي فيه السحرة سجداً.¹⁷

واختيار القسم بالليل وقت سجّوه يتناسب طردأ مع "الضحى" بعلاقة الضدية أو المجاورة الزمانية، ولُوحظ الليل وقت سجّوه دون تغشيته أو سيره؛ لأن جوّ السورة هنا هدهو وسكون لا حركة واضطراب، فدلالة لفظه «سجى» بمعناها اللغوي المتنوع؛ ذهب أو سكن وركد أو تناهى ظلامه واشتد، أو غطى مع سكون وراحة تناسب مقصد السورة العام حيث الهدوء واللمسة الحانية اللطيفة، فالوقتان هنا يتناسبان مع مقصد السورة، بخلاف دلالة كلمة «يغشى» أو «يسر» الدالتين على الحركة كما جاءتا في سورتي الليل والفجر.

وأما اختيار كلمات ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾. فهي أشد التصاقاً بمقصد السورة: طمأنة النبي ﷺ وتسليته وتثبيت فؤاده، فالتوديع يشعر بتكريم ما للمخاطب مع رجاء اللقاء به بعد ذلك، بينما لا تشي دلالة لفظه «ترك» بذلك، بل توحى بالإهمال للمتروك. كما في قوله تعالى: ﴿وَتَرَكُوهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [البقرة: 17]، ويلاحظ هنا أنه قدم الأعم وهو التوديع على الأخص وهو نفي القلي؛ ونفي الأعم يستلزم نفي الأخص، فلو بدأ بنفي الأخص لكان تأسيساً، فلم عدل عنه إلى التوكيد؟ «فالجواب أن التأكيّد هنا أبلغ؛ لأنه في مقام الاعتناء والتعظيم للرسول ﷺ، وتنزيهه عن الخصال الذميمة كلها». ¹⁸ ولتأكيد هذا الملحظ الجميل اختيرت كلمة «ربك» الدالة على التربية والرعاية والعناية، فالمرلي لا يهمل من يرّيه، بل هو معه في كل الظروف والأحوال؛ في عسره ويسره وجده ومكرهه ومنشطه، وحسبك أن تذوق ما في الإضافة إلى ضمير النبي ﷺ؛ لتجد فيها معاني التشريف والتكريم والمسة الحانية. فكأنها قائلة: أطاف مريبك عليك لا ينسك فكيف يهجرك ويقليك. وجاءت كلمة «ربك» مكررة ثلاث مرات: الأولى في التعبير عن عدم الهجر فيما مضى ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾.. والثانية للدلالة على استمرار العطاء مرة بعد مرة ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾ والثالثة للتعبير عن المستقبل في سياق شكر النعمة ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ فشملت الأزمنة الثلاثة بما فيها علم البرزخ، فحمد ربه مستمر حتى بعد وفاته ﷺ كما ورد.¹⁹

17 انظر: الرازي، مفاتيح الغيب، 191/31.

18 ابن عرفة، محمد بن محمد، تفسير ابن عرفة، مح: جلال الأسيوطي، ط1، (بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨ م)، 336/4.

19 في الحديث «حَيَاتِي حَيَّرَ لَكُمْ؛ مُحَدِّثُونَ مُحَدِّثُكُمْ، وَوَقَاتِي حَيَّرَ لَكُمْ؛ تُعْرَضُ عَلَيَّ أَعْمَالُكُمْ، فَمَا رَأَيْتُمْ مِنْ خَيْرٍ حَدَّثَ اللَّهُ عَلَيْهِ، وَمَا رَأَيْتُمْ مِنْ شَرٍّ اسْتَعْفَزْتُ اللَّهَ لَكُمْ». قال الحافظ العراقي: إسناده جيد وقال علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي في مجمع الزوائد رواه البزار، ورجاله رجال الصحيح انظر: العراقي، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين، طرح الشرب في شرح التقريب. (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، 297/3؛ والهيثمي، علي بن أبي بكر بن سليمان، مجمع الزوائد، مح: حسام الدين القدسي، (القاهرة، مكتبة القدسي، ١٩٩٤م)، 24/9.

والتناسب بين كلمتي «الآخرة» و «الأولى» ظاهر، إذ هما أشد تناسباً في خدمة الهدف العام من كلمتي «يوم القيامة» و «الدنيا»؛ لعمومهما بخلاف الآخرين، ومعنى الآية: «أن ما يأتي خير لك أيها الرسول مما مضى؛ وقد حصل هذا بالفعل فكل ما استقبل من حياته ﷺ خير له مما حصل».20

ثم تأمل اختيار كلمة «لسوف» ودلالاتها على تأكيد ما وعد به مع تراخ زمني، فالسورة مكية، وجل ما تحقق عياناً كان بعد الهجرة، ومن أتمه الفتح المبين في صلح الحديبية وما ترتب عليه من نتائج إيجابية، وصدق الله وعده إذ أقر عينه بفتح مكة بعد ذلك؛ مصداقاً لوعده: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ [القصص: 85] ولقوله: ﴿لَقَدْ صَدَّقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الْرُؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ﴾ [الفتح: 27] ناهيك عن عطاء الله الأخروي. وهذا الفتح وغيره دنيا وأخرى عطاء دال على محض التفضل دون اقتضاء ما يوجبه، ويكون مع تشوف نفس نبينا ﷺ وتطلعها. وتناسب هذا مع اختيار الفعل المضارع لما فيه من تكرير الإيعاز والزيادة إلى أن يرضى كل الرضا، وهو مفسر أيضاً بالشفاعة، وهي نظير الكوثر في الانتقال بعد قضاء الحاجة منه، ثم جاءت كلمة «ترضى» الدالة على الطمأنينة وراحة البال؛ لتناسب مقصد السورة العام، ومن تمام رضاه أن يكون في مرضاة مولاه، فكأن ذاك الحنان في ظلال السورة أوحى بخنانه على قلب نبينا ﷺ؛ ليشمل أمته المؤمنة، والله تعالى لا يسوءه في أمته.21

وإذا انتقلنا إلى ألفاظ المقطع الثاني، فحسب القارئ تأمل الانسجام بين كلمة «بجذك، ووجدك» الدالة على أمر حسبي محقق وبين حال المصطفى قبل الرسالة وبعدها، ولينظر تناغم كلمات (فأوى، فهدى، فأغنى) مع أضداها اليتيم والضلالة والعيلة، وهذه الألفاظ تلائم مقصد السورة العام حيث الأناج والملاطفة الإلهية لنبينا ﷺ. وإذا انتقلنا إلى كلمات المقطع الأخير لَمَا عَدَوْنَا الْحَقِيقَةَ إِذَا قَلْنَا: إنها مؤكدة لدلالة هذه الألفاظ، فتكرار ذكر اليتيم والنهي عن قهره، وذكر السائل سائل الهداية أو سائل المال، والنهي عن نحره لوجدنا أنها هي هي، لم تخرج عن مقصد السورة في إشاعة جو الراحة والطمأنينة في نفوس الآخرين. وأما الآية الأخيرة فيأتي الحديث عنها لاحقاً.

1-4- التناسب بين آيات السورة ومقصدها :

ترتيب آيات سورة الضحى نابع عن كون ترتيب الآيات في القرآن الكريم توفيفي لا مجال لاجتهاد الصحابة فيه، فهو ترتيب من لدن حكيم حميد، وبناء عليه فتناسب الألفاظ مع المعاني، وتناسب الآيات في السياق الناظم لها من أجلى مظاهر التناسب التي تسلس القيادة؛ لتذوق بلاغة القرآن وسمو بيانه وروعة إعجازه، وهذا يتجلى بوضوح

20 انظر: أبو حيان، البحر المحيظ، ط، 1، (بيروت، دار الكتب العلمية، 2008 م)، 496/10-497.

21 عن عبد الله بن عمرو بن العاص، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ: تَلَا قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي إِبْرَاهِيمَ: ﴿رَبِّ إِنِّي أَسْأَلُكَ كَثِيرًا مِنْ النَّاسِ فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي﴾ [إبراهيم: 36] وقال عيسى عليه السلام: ﴿إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَأَنْتُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [المائدة: 118] فرغ يديه وقال: «اللهم أمتي أمتي»، وبكى، فقال الله عز وجل: «يا جبريل اذهب إلى محمد، وربك أعلم، فسله ما يبكيك؟» فأناه جبريل عليه الصلاة والسلام، فسأله، فأخبره رسول الله ﷺ بما قال، وهو أعلم، فقال الله: «يا جبريل، اذهب إلى محمد، فقل: إنا سنرضيك في أمتك، ولا نسوءك» مسلم، أبو الحسين بن الحجاج، صحيح مسلم، مح: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، 1/ 191، برقم: 202.

في السورة بأجلى صورته، فالعلاقة بين مقاطع السورة الثلاثة جليئة، لا تلتبس على متأمل، فلا تخفى وشائج القرى بين القسم وجوابه، وفيه المبشرات الثلاث، ثم المنن الثلاث، وانتهاء بالمطلوبات الثلاثة أيضاً، ولا بد من إيضاح ما: ذكره جل علماء التفسير أنه لا بد من علاقة بين المقسم به والمقسم عليه في كتاب الله تعالى، وبناء على ذلك؛ فالتناسب بينهما في هذه السورة من تناسب الحسي مع المعنوي أو من قبيل الاستدلال بالقریب من الأذهان المدرك بالحواس لبيان صورة معنوية غير مدركة، فالحق سبحانه يُرجعهم إلى ظواهر الكون وإلى الطبيعة التي يعيشون عليها، فأنتم ترتاحون من عناء النهار بسكون الليل، فلماذا تنكرون على محمد ﷺ أن يرتاح من عناء الوحي ومشقته؟ وهل راحتكم في سكون الليل تعني دوام الليل وعدم عودة النهار؟²²

وقدم القسم بالضحى على القسم بالليل لما في الضحى من رمز إلى نور الوحي، والليل رمز إلى انقطاعه، ولما كان نور الوحي سابقاً قدم لذلك، وفيه: «إشارة أخرى إلى أن فترة انقطاع الوحي، ليست إلا فترة هدوء، واستجمام يجمع فيها النبي نفسه، ويلمّ فيها خواطره، بعد هذا النور الغامر الذي بهرّه، وهزّ أعماق نفسه، وإن بعد هذا الليل الهادئ الوداع نهاراً مشرقاً وضيقاً».²³ فهذا وجه تناسب معنوي من ارتباط المقسم به بالمقسم عليه مع جزالة الألفاظ وجلالة المعاني. فتحقق في انقطاع الوحي أمران: سماع النبي ﷺ قول المشركين: ودّع ربه وقلاه. والثاني تمهينه وتشويق له لتلقي الوحي بنشاط واشتياق أكثر والأول فيه ابتلاء من الله تعالى ليرقيه درجات عليا والثاني مثله كمثل من وجد ماء بارداً بعد عطش شديد فسيشعر أن كل ذرة في جسده تتنعم بهذا الماء البارد بعد الظمأ.²⁴

وأما الآيات ذوات الأرقام (7-8-9) فهي بمثابة أدلة حسيّة على صدق ما أقسم الله عليه وبراهين على صدق وعود الله نبيه الكريم، وكأنها تخاطبه أن من لم يتخلّ عنك في طفولتك وشبابك وكهولتك، فلن يتخلّى عنك بعد حملك الرسالة وتضلعك بأعباء الأمانة، فقد أعطاك سابقاً، وسيعطيك لاحقاً، فكن مطمئن النفس هادئ البال. وهذه المنن الثلاث هي:

1- الإيواء بعد اليتيم: ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى﴾ وهو عطاء اجتماعية، ونتيجته استقرار نفسي.

2- الهدى بعد الحيرة: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾ وهو عطاء دعوي: ونتيجته استقرار فكري.

3- الإغناء بعد الفقر: ﴿وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى﴾ وهو عطاء اقتصادي، ونتيجته استقرار اقتصادي.

وتبدو المناسبة جلية أيضاً في ترتيب هذه الثلاث، وكأن بعضها أخذ بحجزة بعض، فالاستقرار النفسي مقدم على تأليها إذ هو حالة اجتماعية تنتهي بالبلوغ، ثم بعد البلوغ يعمل الإنسان فكره؛ ليبدد حيرته وضلاله؛ فيستبين أيّ الطرق يسلك؛ ثم تأتي المرحلة الثالثة وهي تمثل الاستقرار الاقتصادي. وهذه الثلاث كانت منازل رسول الله ﷺ قبل أن يعثه الله سبحانه.²⁵ ومن ناحية أخرى قال الزمخشري: «عدّد عليه نعمه وأياديه، وأنه لم يخله منها من أول تربيته

22 الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي، (القاهرة، مطابع أخبار اليوم عام 1997 م)، 15/9414.

23 الخطيب، التفسير القرآني 1559.

24 انظر: الألويسي، هشام عبد الكريم، السيد النبيان، ط3، (بيروت، دار المعرفة، بيروت 2014)، 1/147.

25 وهو قول قتادة كما نقله الطبري، جامع البيان، 488/24.

وابتداء نشئه، ترشيحاً لما أراد به؛ ليقبس المترقب من فضل الله على ما سلف منه؛ لئلا يتوقع إلا الحسنى وزيادة الخير والكرامة، ولا يضيق صدره ولا يقل صبره».²⁶

وأما الآيات الثلاث الأخيرة فجاءت على سياق شكر النعم الذي هو مدعاة الزيادة، وكأن الباري تعالى يقول: «الطريق إلى ذلك أن تفعل في حق عبيدي ما فعلته في حقك، كنت يتيماً فأوتيتك، فافعل في حق الأيتام ذلك، وكنت ضالاً فهديتك، فافعل في حق عبيدي ذلك، وكنت عائلاً فأغنيتك فافعل في حق عبيدي ذلك، ثم إن فعلت كل ذلك، فاعلم أنك إنما فعلتها بتوفيقى لك ولطفى وإرشادى، فكن أبداً ذاكراً لهذه النعم والألطف».²⁷ وجاء التحدث بنعمة الله آخر الأوامر والوصايا؛ لأن التحدث بالنعمة حسية كالغنى بعد الفقر أو معنوية كالهداية للإيمان لا يكون إلا بعد تحققها وتلبس الداعي بها، «ولأن المقصود من جميع الطاعات استغراق القلب في ذكر الله تعالى، ففعل خاتمة هذه الطاعات تحدث القلب واللسان بنعم الله تعالى حتى تكون ختم الطاعات على ذكر الله».²⁸ وللشيخ الشعراوي كلام ممتع استفاه من كلام المفسرين، لكنه أحسن ديباجته ونظمه وتجيده، فهو يرى أن ترتيب الآيات التسع الأخيرة بعد القسم جاء على ما لا تعرفه العرب، وإن كان طريقتهما، فلو ربنا آيات السورة ما عدا آيتي القسم على الشكل الآتي لوجدنا أنهما جاءت على طريقة العرب بما لا يعرفه العرب، وهو أشبه ما يكون بلاغياً باللف والنشر المرتب، فدليل ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾ قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى﴾ فهي مؤكدة لها ونتيجة، ومطلوبها الآية ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ﴾. وأما قوله: ﴿وَلَا آخِرَ خَيْرٍ لَكَ مِنَ الْأُولَى﴾ فدليلها هداية الله إياك بعد حالتك الأولى، فيليق بهذه المنة قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ﴾ وأما القضية الثالثة ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾ فدليلها ﴿وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى﴾ ومطلوبها: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾.²⁹

وهذا جدول توضيحي لبيان اللف والنشر المرتب، ولا أعني بهذا جواز قراءة السورة على طريقة اللف والنشر، بل المقصود بيان مدى الانسجام بين آيات السورة وموافقته لمقصدها العام بطريقتين.

الفكرة الجزئية	1	2	3
القضايا والوعود	مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى.	وَلَا آخِرَ خَيْرٍ لَكَ مِنَ الْأُولَى	وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى
المنن والأدلة	أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى	وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى	وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى
الوصايا والمطلوبات	فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ	وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ	وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ

1-5- التناسب بين خاتمة السورة ومطلعها ومقصدها:

26 الزمخشري، الكشاف، محمود بن عمر، ط، 3، (بيروت، دار الكتاب العربي، 1407 هـ)، 654/3

27 الرازي، مفاتيح الغيب، 197/31.

28 الرازي، مفاتيح الغيب، 201/31.

29 الشعراوي، محمد متولي، المختار من تفسير القرآن، (القاهرة، مكتبة التراث الإسلامي)، 84/3-85؛ وانظر: أبو حيان، البحر المحيط،

للعرب طريق في كلامها تعرف بما استهلال كلامها وختامه وصلب موضوعه، ولا بد من مناسبة بين هذه الأجزاء الثلاثة، وبمقدار ما يكون البليغ ضليعاً يكون الانتقال بينها سلساً، وهكذا شأن كلام الله تعالى، فجاء ختام السورة ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ ليناسب مطلعها ومقصدتها، فكل نعمة معطاة لنبينا ﷺ ينبغي التحدث بها، ومن أعظمها نعمة النبوة ورسالة الإسلام، وما دامت رسالتك ستبلغ ما تبلغه الشمس لا يمنعها مانع فحدثهم بذلك وأني ما ودعتك ولا فليتك، ومن قال ذلك فقد خاب وافترى، وشرح لهم تفاصيل ذلك بما وهبتك من العلم الذي هو أضوأ من ضياء الضحى. وقد رجع آخرها على أولها بالتحديث بهذا القسم والمقسم لأجله.³⁰ وحديثه بهذه النعم الجور والسرور، فيزدادوا تمسكاً به واتباعاً لتعاليمه في السراء والضراء. وهذا مقصد السورة. وثمة اعتلاق من نوع آخر تحتمله هذه الخاتمة، وهو أن الله الذي لم يتخل عن نبيه ﷺ، إذ هو معه وناصره، فجزء هذا أن تكون يا رسولي متحدثاً بنعمتي بين خلقي تعريفاً وترغيباً وشكراً على شاكلة قوله تعالى: ﴿فَادْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُون﴾ [البقرة:152].

1-6- التناسب الصوتي ودوره في تفسير المعنى:

اتسمت الفواصل القرآنية بالانسجام الحاصل بين ألفاظها ومعانيها، وأبانت - مع اتفاقها في بعض السور أو تنوعها في سور أخرى - تناسباً واضحاً في خدمة مقصد السورة، ونظاماً يسحر العقول والألباب، ويأسرها إقناعاً وإمتاعاً، وسورة الضحى من النوع الثاني حيث جاءت فواصلها متنوعة؛ ممدودة الصوت بالألف المقصورة، وذلك في الآيات الثماني الأول وهي: والضحى، وسجى، وقلبي، والأولى، وترضى، وأوى، وهدى، وأغنى. وجاءت بالراء الساكنة المقيدة (تقهر وتنهر) في الآيتين التاسعة والعاشر، وختمت بفاصلة يتيمة وهي الناء الساكنة في الآية الحادية عشرة (فحدِّثْ). وتنوع فواصل هذه السورة مع أنها من القصار خير دليل على أن القرآن لم يتبع الشائع في سجع العرب وقتئذ، حيث تخضع المعاني للسجع؛ فهو أصل، وهي له تبع. وصدق من قال: فواصل القرآن تابعة للمعاني، وأما الأسجاع فالمعاني تابعة لها،³¹ وبهذا تضعف حجة من زعم أن القرآن راعي الناحية الصوتية الشكلية على حساب المعنى مستدلاً ببعض الآيات، ولو كان كلامه صحيحاً لراعى القرآن فاصلة الألف في بقية الآيات، ويمكن القول: إن اختلاف الدلالة تبعه اختلاف في التركيب والعكس صحيح.

ولعل سبب الإطلاق في الآيات الثمان بشكل عام مناسبتها لمقصد السورة الكلي إذ المقام طمأنة الرسول بعد انقطاع الوحي وإخباره بعدم التوديع ولا القلي؛ لذلك كان الأنسب صوت المد (الألف) لتكون فاصلة، وجاء اختيارها دون أختيها المديتين لسهولة نطقها، وكأنها تعبير عن مدى الغبطة والسرور، وهي كالمذات عند تذكر شيء جميل عجيب، وكذا المد في (الأولى، وترضى) فمهما كانت الأولى خيراً فالآخرة خير منها، وللقارئ أن يدرك جمال

30 انظر: البقاعي، نظم الدرر، 22/111-112 بتصرف.

31 الروماني، علي بن عيسى، النكت في إعجاز القرآن، نج: محمد خلف الله، د. محمد زغلول سلام، ط3، (القاهرة، دار المعارف،

الألف في (ترضى) ومناسبتها لمقتضى حال النبي ﷺ. وقريب من هذا ما ذكره علماء البلاغة في قوله تعالى ﴿فَأَصْلُونَا السَّبِيلَا﴾ [الأحزاب: 67] و﴿وَتَطْمَئِنُّونَ بِاللَّهِ الطَّنُونَا﴾ [الأحزاب: 10] إذ هي تجسيد حقيقي لموقف بلغت فيه القلوب الحناجر، ولما يعانيه أهل النار من آهات لا تنتهي.³²

وعن السبب الخاص الذي اقتضى ذكر المفعول في (وَدَعَكَ) دون (وَمَا قَلَى) أَمْهَا - والله أعلم - من باب التكريم، فذكر المفعول به في التوديع؛ لتكريم الحبيب عند فراقه، وعدم ذكره في القلى أيضاً إكرام له حتى لا ينسب الجفاء للرسول ﷺ؛ فالقلى لا يكون إلا لعدو، وفيها من حس الطرد والإبعاد ما لا يخفى لفظه ومعناه. فلا يقال للذي نحب ونجل: ما أهنئك ولا شتمتك؛ إنما من باب أدب المخاطبة يقال: ما أهنئت وما شتمت، فيحذف المفعول به إكراماً للشخص المخاطب وتقديراً لمنزلته وترفعه عن ذكر ما يشينه، ولو كان بالنفي، وهذا من نكت لغة التنزيل في رعاية المعاني الثانوية للألفاظ ومطابقتها لمقتضى الحال.³³ فما جاء في النظم الكريم من معنى وفاصلة تابعة له متناسب مع إظهار مكانة جنابه الشريف وإيناسه ﷺ، ولو ذكر الضمير لكان فيه ما يدل على الاستيحاش في مقام الطمأنة والتبشير، وهو خلاف مقتضى الحال وخلاف أسلوب القرآن في خطابه نبيه ﷺ في مثل هذه الأحوال. وأما حذف الكاف من الفواصل في (فَأَوَى، فهدى، فأغنى) فمن أجل إفادة العموم، فلو ذكرت لفهم منها قصر معناها على الرسول ﷺ، لكن مع اقتصار فعلها عمت المؤمنين إلى يوم القيامة، ثم إن في إطلاق الفاصلة تكون المعاني الأخرى جميعها محتملة ما دامت الفاصلة غير مقيدة، وعندئذ سيكون معنى: فأوى فأواك، وأوى لك، وأوى بك...³⁴ وأما اختلاف الفاصلتين في (تقهر، وتنهر) عما سبق، وكون الفاصلة (فحدث) دون (فخبر) أو (فاجهر) لتكون مطابقة لأختيها. فثمة عدة إجابات عن ذلك.

أولاً: افتراض الفاصلة «فخبر» لتكون مشاكلة تمام المشاكلة لأختيها لا يسلم بذلك؛ إذ بينهما فرق يدركه أهل التجويد وهو الراء الساكنة في «فخبر» مرفقة؛ لسكونها الأصلي وكسر ما قبلها بخلاف أختيها، فهما مفخمتان؛ لسكونهما الأصلي وانفتاح ما قبلهما، فافترقنا صوتياً بذلك وإن اتفقتنا صورة.

ثانياً: مجيء (تقهر، وتنهر) بالراء الساكنة؛ لأن في طياتها دلالات موحية مختلفة عما سبق، فهناك كانت الطمأنة والتبشير، وهنا وإن تعلق به ففيه نوع مغايرة، إذ جاء لتكليف يناط بشخص الرسول والمراد به أمته، فالنهي عن الحكمين الشرعيين في الآيتين محمول على البت والقطع، فناسبه فاصلة الراء الساكنة، فليلتيم المحتاج ولسائل الدين والعلم حساسية خاصة فقد يتأثران بالكلمة العابرة واللفتة الجارحة عن غير قصد.³⁵

ثالثاً: لم يقل الله عز وجل (فخبر أو فاجهر)؛ لذلك لأمر تقتضيه «حساسية معنوية بالغة الدقة في اللطف والإيناس» هي أن حديثه بنعمة ربه ينبغي أن يكون خافتاً في نبرته، وفي القرط بعد القرط حتى لا يذهب به هذا

32 انظر ما ذكره محمد أبو موسى بخصوص ذلك مع اختلاف في الباعث، أبو موسى، محمد، خصائص التركيب، (القاهرة، مكتبة وهبة ط، 4، 1996م)، 361.

33 انظر: السامرائي، فاضل صالح، لمسات بيانية في نصوص من التنزيل (عمان، دار عمار، ط 5، 2009م)، 1/ 243.

34 المصدر السابق.

35 بنت الشاطي دندنت حول هذا، انظر: التفسير البياني، 1/ 52.

الحديث مذاهب الغرور أو الرياء، ورسول الله، وإن كان معصوماً من هذا، فإن أمته من ورائه في كل خطاب إلا ما كان مختصاً به، وهذا ليس واحداً منها».³⁶

رابعاً: إن الحديث بالنعمة جاء مخالفاً لنسق الفواصل في السورة؛ ليشير إلى أنه ليس على سجية السياق الدافق، والناهي نخباً وجدانياً متصللاً عن قهر اليتيم وقهر السائل، وإنما هو أمر بإذاعة النعمة مشروط بشروط ذكرها علماء الملة، وأساسها أن يكون مقصده بالحديث عن النعمة الشكر، وأن يقتدي به غيره، وأمن على نفسه الفتنة من الغرور والرياء، أما النهي عن قهر اليتيم، وقهر السائل فذاتك من المعاني التي تستثار لها النفوس حتى تنفعل بما انفعال طاعة وانقياد».³⁷ والقولان الأخيران بناء على أن النعمة هي ما عددها الله عليه من نعمه في هذه السورة، وأما إذا فُتِرت النعمة بمعنى الإسلام، وهو الأكثر تلاؤماً مع مقصد الصورة، فلا يتأتان جواباً عن ذلك، ويمكن السؤال لو استبدلت كلمة فاجهر بـ (فحدّث) فيكون الجواب أن في كلمة (فحدّث) من التكرار ما ليس في كلمة (فاجهر)، وإذاعة الإسلام ونشره بين الناس مما طولب به مراراً وتكراراً، ولهذا كلمة (فحدّث) أنسب من كلمة (فاجهر). ومن دلالة صوتية متناسبة مع مقتضى الحال ومقصد السورة أن حرف الثاء يعدُّ عند بعض علماء التجويد من حروف التنفسي.³⁸ فتحقّق في الثاء معنيان: الهمس المناسب مع ذكر النعمة بشرطها، والتنفسي المناسب مع نشر الإسلام وتبليغ دعوة الله تعالى. وعلى القول: إن النعمة تشمل كلّ النعم الحسيّة والمعنويّة تبقى كلمة (فحدّث) هي الأنسب دلالة وسباقاً ومقاماً. والله أعلم.

2- التناسب الخارجي (المهّدات الخارجية):

للعلماء في ترتيب سور القرآن آراء ثلاثة: فرأى قائل: إن ترتيبها توقيفي واجتهادي، إذ لا نص شرعياً بذلك فالصحابة اجتهدوا في ترتيبها، وتوافقوا على ذلك. والرأي الثاني: إن ترتيبها توقيفي وما فعله الصحابة عند الجمع هو تطبيق عملي لما علموه من ترتيب النبي حال حياته وفق ما سمعوه من النبي في عرضته الأخيرة، ويعد اتفاقهم أثناء الجمع على هذا الترتيب دون مستند لهم. والرأي الثالث: وسط بينهما يرى أن بعضها توقيفي وبعضها توفيفي. والرأي الأصح هو الرأي الثاني؛³⁹ قال عبد الرحمن بن وهب: «سمعت مالكا يقول: إنما أُلّف القرآن على ما كانوا يسمعون من رسول الله ﷺ، وذكر أبو بكر الأنباري... أن اتساق السور كاتساق الآيات والحروف، فكله عن محمد خاتم النبيين عليه السلام عن رب العالمين، فمن آخر سورة مقدمة أو قدم أخرى مؤخرة فهو كمن أفسد نظم الآيات وغير الحروف والكلمات».⁴⁰ وتوسطت سورة الضحى حسب الرسم العثماني بين سورتي الليل والشرح

36 انظر: أبو موسى، خصائص التركيب، 362.

37 انظر: أبو موسى، خصائص التركيب، 362.

38 انظر: ابن أبي طالب، مكي، الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق التلاوة، نج: أحمد حسن فرحات، (عمان، دار عمار، 1996م)، 134.

39 انظر: رومي، فهد بن عبد الرحمن، علوم القرآن الكريم، ط، 12، (دمشق، مطبعة الصباح، 2003م)، 112.

40 انظر النقول السابقة: القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، مج: أحمد البردوني وغيره، ط2، (القاهرة، دار الكتب المصرية - 1964م)، 60/1، وابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، نج: سامي محمد سلامة، ط، 2، (دار

طبية 1999م)، 48/1.

المكيتين، وقد نزلت تكريماً إلهياً للنبي الخاتم وتثبيتاً له ولإبعاد القلق والحزن عنه، إذ إن من رعاها سابقاً لن يتخلى عنه أبداً. وبناء على أن ترتيب السور توقيفي جاء هذا المبحث ليعالج التناسب الخارجي لسورة الضحى مبيناً أوجه الترابط بين سورة الضحى في مقصدها وبين إطارها الخارجي.

2-1- التناسب بين سبب النزول ومقصد السورة:

للعلماء موازين ناقدة في التعامل مع تعدد أسباب النزول منها: إن ذكر سببان للنزول فإن كان إسناد أحدهما صحيحاً دون الآخر، فالصحيح المعتمد.⁴¹ وتعددت الروايات في سبب نزول أول سورة الضحى منها: 42 رواية الشيخين وغيرهما أن النبي ﷺ اشتكى فلم يقدّم ليلتين أو ثلاثاً فجاءته امرأة فقالت له إني لأرجو أن يكون شيطانك قد تركك فأنزل الله السورة،⁴³ وهناك رواية أخرى تبين أن سبب نزول السورة أن النبي ﷺ مكث أربعة أيام لا يوحى إليه وكان السبب أن جرّوا مات تحت سرير له في بيته فلما أخرجه الخادم عاد الوحي إليه وأنزلت عليه والضحى إلى قوله: فترضى،⁴⁴ فحن بين هاتين الروايتين: إحداهما صحيحة، والأخرى قال فيها ابن حجر العسقلاني: «قصة إبطاء جبريل بسبب كون الكلب تحت سيره مشهورة، لكن كونها سبب نزول هذه الآية غريب، بل شاذ مردود بما في الصحيح». 45 وبناء على ذلك تعتمد الرواية الصحيحة في بيان سبب النزول؛ لصحتها دون الأخرى. وهي الأنسب مع مقصد السورة الأنف الذكر، ولا يتعلق كبير ذكر ببيان مدة فترة الوحي سواء أكانت قليلة أم كثيرة؛ إذ المهم أنها ولدت شعوراً حزيناً اعتلج فؤاد النبي ﷺ، وإن كنت أميل إلى الليالي قليلة العدد؛ نظراً لثبوته في الصحيح، ولعلو مقام النبي ﷺ، ولمناسبته لسجود الليل، فهو وقت قليل. وثمة رواية يستأنس بها في تقليل فترة انقطاع الوحي وهي سبب نزول سورة المسد، وبين سورة المسد السادسة نزولاً والضحى الحادية عشرة نزولاً، أربع سور فقط، هي التكويز والأعلى والليل والفجر.⁴⁶ والله أعلم.

41 انظر: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتيان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب 1974م)، 117/1.

42 ذكر الإمام الطبري روايات عدة في سبب النزول، ولكنه لم يذكر قصة الجرو الميت ولا سؤال اليهود عن أهل الكهف وذوي القرنين والروح. والله دُرّه في ذلك، وقد رجح ابن حجر أنهما ليسا سبباً لنزول سورة الضحى. انظر جامع البيان، 485/24-486؛ والواحد، أبو الحسن علي بن أحمد، أسباب نزول القرآن، تح: كمال بسيوي زغلول، ط1، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1411هـ)، 481، وما بعد، ولابن حجر مناقشة مائة مفيدة حول تعدد أسباب نزول سورة الضحى، انظر: فتح الباري، (بيروت، دار المعرفة، 1379هـ)، 8/3-9 و709-710.

43 البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، تحقيق: جماعة من العلماء، ط11، (بيروت، دار طوق النجاة، 1422هـ)، 6/172 برقم: 4950، ومسلم 3/1422، برقم: 1797 عن جندب بن سفيان البجلي رضي الله عنه.

44 أخرجه الطبراني وابن أبي شيبة عن حفص بن ميسرة عن أمه عن أمها وكانت خادم نبينا ﷺ.

45 وذكر ابن حجر روايات أخرى، وأفاد عدم ثبوتها، وأن الفترة في نزول سورة الضحى غيرها في ابتداء الوحي. انظر: فتح الباري 710/8.

46 قال الحافظ ابن حجر: والحق أن الفترة المذكورة في سبب نزول والضحى غير الفترة المذكورة في ابتداء الوحي فإن تلك دامت أياماً وهذه لم تكن إلا ليلتين أو ثلاثاً فاختلفتا على بعض الرواة، وتحرير الأمر في ذلك ما بينته. انظر: فتح الباري 710/8. دار المعرفة

- بيروت، 1379، والحديث أخرجه الحاكم عن زيد بن أرقم، انظر: الألويسي، روح المعاني، 15/376.

2-2- التناسب بين السورة وسياقها السابق واللاحق نزولاً:

مضى الكلام في نزول الضحى بعد سورة الفجر وقبل سورة الشرح، والسور الثلاث مكية، وغالب السور المكية أمّا قررت ثلاثة معان: الوجدانية، والنبوة، واليوم الآخر. قال الشاطبي: «وهذه المعاني الثلاثة هي التي اشتمل عليها المنزل من القرآن بمكة في عامة الأمر، وما ظهر ببداي الرأي خروجه عنها؛ فراجع إليها في محصول الأمر، ويتبع ذلك الترغيب والترهيب، والأمثال والقصص، وذكر الجنة والنار ووصف يوم القيامة وأشبه ذلك».⁴⁷ والمتأمل في سورة الضحى يجد هذه الثلاثة فيها، فالدعاء إلى الإسلام وعبادة الله تعالى وحده جاء واضحاً في أمره رسوله بالتحديث بنعمة الله تعالى كما سبق بيانه. وفيها تقرير نبوة سيدنا محمد ﷺ والرد على من زعم أن ربه تخلى عنه وقلاه، مع تعدد نعمه عليه، وكذلك أمر الآخرة مشار إليه بقوله: ﴿وَلِأَخْرَجَ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى﴾ على عموم معنى الآخرة. ووجه ارتباطها بسورة الشرح لا يحتاج إلى إعمال فكر، فأوجه الشبه بين المضامين والأساليب جد متمائل، وختمت الشرح بما ختمت به الضحى من الأمر بعبادة الله تعالى. وفي سورة الفجر نوع من التكذيب بالدين وبيان مصير المكذبين الأولين تحذيراً لكفار النزول أن يصيبهم ما أصابهم إن استمروا في تكذيبهم. ومن التكذيب إنكار رسالة رسول الله ﷺ حسداً وعدواناً. ويظهر ترابطها مع سورة الفجر ي افتتاح كل واحدة منهما بالقسم بظرف زمان تماماً كسابقتها سورة الليل، وجاء ترتيب الإقسام موافقاً لما عليه اختلاف الليل والنهار،⁴⁸ وهي من آيات الله الكونية، ولا شك أن من تحجد ليلاً، وصلى الفجر والضحى، سيجد انشراحاً في الصدر وطمأنينة في الفؤاد. وبهذا يظهر سرُّ ذكر سورة الشرح بعدها. وانشراح الصدر معنوي بنور الإيمان والتقوى والعمل الصالح، وهو حسي أيضاً؛ إذ ثبت علمياً أن أعلى نسبة لغاز الأوزون في الجو تكون عند الفجر، وأن هذا الغاز يشفي من كثير من الأمراض التنفسية والجسدية، وليس له أية آثار جانبية. وأن لهذا الغاز تأثيراً مفيداً للجهاز العصبي ومنشطاً للعمل الفكري والعضلي بحيث يجعل ذروة نشاط الإنسان الفكرية والعضلية تكون في الصباح. وثبت أن أشعة الشمس القريبة من الحمراء عند شروقها مثيرة للأعصاب وباعثة على اليقظة والحركة كما أن نسبة الأشعة فوق بنفسجية تكون أكبر ما يمكن عند الشروق وهي الأشعة التي تحرض الجلد على صنع فيتامين (د) اللازم لنمو الجسم.⁴⁹

ولما ردع سبحانه الإنسان الجاحد لنعمه المسيء لليتيم البخيل الحريص على المال في قوله تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ وَلَا تَحَاضُّونَ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ وَتَأْكُلُونَ التَّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا﴾ [الفجر: 17-18-20] يذكر الله في هذه لطفه بنبية ﷺ وعنايته به... ثم بعد هذا التذكير وصى الله نبيه ﷺ بإكرام اليتيم والمسكين،⁵⁰ ولما ذكر في تلك حالة الإنسان مع النعمة ﴿فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ

47 الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي، الموافقات، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، (دار ابن عفان، 1997م)، 270-229/4.

48 رفيف، محمد بن أحمد، حصول المأمول في بيان تناسب السور حسب ترتيب النزول، ط1، (بيروت، دار الكتب العلمية، 2019)، 53.

49 موقع bc الإخباري على الشبكة.

50 رفيف، حصول المأمول 53-54.

فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنَ وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنَ ﴿ [الفجر: 15-16] أمر نبيه ﷺ بأن يحدث بالنعمة التي أنعمها عليه، وهي نعمة النبوة... 51

2-3-3- التناسب بين السورة وسياقها السابق واللاحق في الرسم العثماني.

2-3-1 - التناسب مع سورة الليل:

التناسب بين سورة الضحى والليل يظهر للقارئ بسهولة، وكان سورة الضحى تتميم وتذييل بلاغي لسورة الليل من عدة وجوه، ندرك منها صلتها الوثقى بها، منها:

- أن سورة الضحى فصلت ما جاء مجملاً في سورة الليل في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى﴾ [الليل: 5] فَبَيَّنَتْ وَجْهًا مُتَعَدِّدَةً مِنْ وَجْهِهِ الْعَطَاءِ وَالتَّقْوَى مُجَسَّدَةً فِي خُطَابِ شَخْصِ سَيِّدِ الْكِرَامِ وَالأَتْقِيَاءِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ (9) وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ (10) وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ (11)﴾. فلا أحد مكلفًا بعد ذلك خارج عن مهمة التكليف، أيًا كانت منزلته.

- وأن الله عزَّ وجلَّ بيَّن بقوله: ﴿وَإِنَّ لَنَا لِلْآخِرَةِ وَالْأُولَى﴾ [الليل: 13] في سورة الليل أنّ معاد الأولى والآخرة إليه، لا لأحد غيره، ثم فضّل معاد الآخرة على الأولى في سورة الضحى فقال: ﴿وَلِلْآخِرَةِ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْأُولَى﴾. 52

- وأن الحديث في سورة الليل حسب ما جاء في السنة عن تقوى سيدنا أبي بكر الصديق ورضاه ﴿وَسَيَجْزِيهَا الْأُنثَى (17)﴾ إلى قوله: ﴿وَلَسَوْفَ يَرْضَى (21)﴾ وفي سورة الضحى جاء الخطاب لسيد التقاة والمرضىين ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى... فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ...﴾، وهذه المناسبات لا تحفى على ذي نظر، وتدرک من القراءة الأولى، وثمة مناسبة معنوية لطيفة ذكرها علماء التفسير، مفادها أن سورة الليل نزلت بمحملها في حق الصديق أبي بكر رضوان الله عليه ما عدا قصة البخيل، وأن سورة الضحى نزلت كاملة في حق نبينا ﷺ، ولم تكن سورة بينهما واسطة، فدل ذلك على أنه لا واسطة بينهما أيضًا، فإذا ذكرت الليل أولاً وهو أبو بكر، ثم صعدت وجدت بعده النهار وهو محمد ﷺ، وإن ذكرت (الضحى) أولاً وهو محمد، ثم نزلت وجدت بعده (الليل) وهو أبو بكر؛ ليعلم أنه لا واسطة بينهما. 53 وبقي في التناسب شيء وهو سبب تقديم سورة الليل المنزل بعضها في حق الصديق على سورة الضحى المنزلة في حق النبي ﷺ، وليبان السر في ذلك يمكن القول: «إن التقديم لا يقتضي أفضلية المقدم دائماً... فالخدم قد تتقدم بين يدي السادة، وكثير من السنن أمر بتقديمه على فروض العبادة، ولا يضر التور تأخره عن أغصانه، ولا السنان كونه في أطراف مرآته». 54

2-3-2 - التناسب مع سورة الشرح:

51 رفيف، حصول المأمول، 54.

52 انظر: السيوطي، جلال الدين، تناسق الدرر تح: عبد القادر عطا، ط: 1 (بيروت، دار الكتب العلمية، 1986م)، 136.

51 انظر: الرازي، مفاتيح الغيب، 191/31.

54 الألويسي، روح المعاني، (15/ 372). بتصرف

- في سورة الشَّح توسُّعٌ واستطرادٌ في ذكر التَّعَم التي أسبغها الله على نبيِّه ﷺ بنفس الأسلوب الذي ذُكرت به في سورة الضَّحى (الأسلوب الاستفهامي) مبالغة في إثباتها عند من ينكرها والتقرير بما مقدماً فقال تعالى: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ [الشرح: 1].⁵⁵ ويلاحظ أنه أعقب الأسلوب الاستفهام في السورتين بتكاليف في آخر الضحى ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ... فَحَدِّثْ﴾ وفي الشرح ﴿فَإِذَا فَرَعْتَ فَأُنْصَبْ وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَبْ﴾ [الشرح: 7-8] فالصلة بينهما من حيث الأسلوب الإنشائي الطلبي قوية. على أنَّ هناك فرقاً بين نوعي التَّعَم المذكورة في السورتين، إذ كانت في سورة الضَّحى حَسَبِيَّة مَادِّيَّة، وكانت في سورة الشَّح معنويَّة غير محسوسة. فشملت كلٌّ من السورتين ذكر نعم الله عزَّ وجلَّ المتنوعة على نبيِّه ﷺ وفي هذا أوفى دليل على اتصال السورتين أسلوبياً ومعنى أيضاً.

- جاءت سورة الشرح موضحة ومفصلة لما أجمل في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ فوضحت آلية التحديث بالتَّعَم فقال الله لنبيِّه: ﴿فَإِذَا فَرَعْتَ فَأُنْصَبْ وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَبْ﴾ وقد كان هذا إذ وردَ عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها قولها: كان رسول الله إذا صلى قام حتى تَفَطَّرَ رجلاه، قالت عائشة: يا رسول الله أتصنع هذا، وقد غفر لك ما تقدّم من ذنبك وما تأخر، فقال: «يَا عَائِشَةُ أَفَلَا أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا».⁵⁶ وانتهت سورة الشرح بما انتهت به سورة الضحى فالأسلوب الإنشائي فيهما تضمن قصرًا، إذ قدم المتعلق على الفعل؛ لقصر التحديث على نعمة الله تعالى وقصر الرغبة على الربِّ جلَّ وعلا.

- الغاية في كلتا السورتين واحدة، إذ المقصود بهما -والله أعلم- التثبيت والإيناس.

2-4- التناسب بين السياق واللحاق معاً رسماً ونزولاً:

- جاءت سورة الليل أولاً ثم جاءت سورة الضَّحى بعدها، ثم سورة الشرح، وعلى هذا تجري سُنَّة الله في الأرض إذ يأتي الليل أولاً، ثم يكون الضَّحى نتيجة لانجلاء الليل، فتتجلي بزوغ شمس الضَّحى كلُّ الآلام التي كانت في الليل، فيكون ذلك سبباً لانشرح الصدر، وهذا من بديع التَّناسب والتناسق بين السور الثلاث (الليل ثم الضَّحى ثم الشرح). وبالنظر إلى ترتيب النزول لا تخفى العلاقة الزمنية والمعنوية بين الليل والضَّحى وانشرح الصدر أيضاً، فكأنه يشير -والله أعلم- إلى أن هذا وقت انشرح النفس وثباتها، بعد استثمارها الزمن ليلاً ونهاراً، كما يشير إلى قيمة العبادة وقت الضحى -لا سيما العبادة المسنونة ذات الثواب العظيم التي هي من صفات التوابين الأوابين- تكون سبباً في الشرح للعباد.

2-5- تناسب بين سورة الضحى وفتحة الكتاب:

تسمى سورة الفتحة أم القرآن كما جاء في الحديث،⁵⁷ وسبب ذلك أنها أجملت ما فصلته سور القرآن، ففيها أسس العقيدة والشريعة والأخلاق، وبعبارة أخرى أجملت سورة الفتحة حقوق الله تعالى وحقوق الخلق، أو

55 انظر البقاعي، نظم الدرر، 115 / 22.

56 مسلم 4 / 2172 - برقم: 2820.

57 البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، 6 / 81 برقم: 4704؛ ومسلم 1 / 297، برقم: 396 عن أبي هريرة رضي الله عنه

اشتملت على أمور الدنيا والآخرة، وجاءت سور القرآن لتفصل هذا الإجمال. وبناء على هذا لا غنى عن مناسبة بين سورة الفاتحة وسور القرآن ومنها سورة الضحى، وتبين لدى البحث أن سورة الضحى جاءت تبييناً لفؤاد النبي ﷺ وتشجيعاً له على أداء المهمة، وفيها هداية الله نبيه المتشوق لها قبل البعثة، وهذا تناسب لا يخفى. وما يقتضيه فضل الله عليه من شكر نعم الله تعالى عليه، وما زالت نعمه عليك لم تنقطع قبل النبوة وبعدها فأخر أمر بك خير من أوليه: دنيا وأخرى. والربوبية والرحمة عنصر تناسب بين السورتين أيضاً. وتأمل دعاء المؤمنين ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: 6-7] وبين قوله ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ فسيظهر أن الضحى كجواب لسؤال الفاتحة. ولا ننس أن العبادة لا تكون إلا له والإعانة منه وحده تعالى، وعلى هذا جاءت فاصلة الآية أيضاً، أي بنعمة ربك لا بنعمة غيره فحدث، فالفضل منه وإليه لا غير وأمره ﷻ بشكر نعم الله عليه عبر الآيات الثلاث الأخيرة والنهي عن النهر أو القهر لأصحاب الحاجات غضباً عنصراً تناسباً تحقيقي مع قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: 5] علماً وعملاً. والله أعلم.

الخاتمة:

إن التدبر الصحيح لعلم المناسبة وأثره في تفسير القرآن الكريم يسלט الضوء بشفافية لا تخفى على دلالات الألفاظ وربطها بالمعاني الصحيحة، وكذا توارد المعاني في سياقها التركيبي، وربط بعضها ببعض، وتعاقد السورة كوحدة موضوعية، وربط هذه السورة بسور القرآن. وقد ظهر التناسب الواضح بين سورة الضحى في كلماتها وآياتها واسمها مع مقصدها، وتناسب مطلع السورة وخاتمتها مع مقصدها، والتناسب الصوتي بين الفواصل وأثره في المعنى، كما كان التناسب واضحاً جلياً بين الضحى وسبب النزول، وكذلك مع سياقها حسب النزول أو الرسم العثماني أو مع سورة الفاتحة.

وفي ختام هذه الرحلة المباركة في رحاب سورة الضحى التي جلبت لنا الأناج والطمأنينة، وعلمتنا الحكمة من وراء تعانق كلماتها وآياتها، وسياقها الداخلي والخارجي المتنوع، وربط كل ذلك بالهدف العام للسورة، وأنه ما من عسر إلا بعده يسر، ولا شدة إلا يعقبها فرج، فما ضاق أمر إلا واتسع. وهذه هي ظلال السورة المباركة، لكن تلك الظلال لا بدَّ فيها من أعمال وأقوال، فمسحة على رأس يتيم وحسن تعامل مع سائل محتاج ولسان ذاكراً على الدوام نعمة الله مدعاة للمسة حنان إلهي وكرم عطاء رباني، وكل هذه المعاني نجدتها في سياق ناظم لها وتناسب يسبي الألباب، ويسحر العقول، ومع هذا يبقى الباب مفتوحاً للتفتيش عن كنوز كتاب الله تعالى الذي لا تفتى عجائبه، ولا يخلق من كثرة الرد. وكل هذا شاهد على أنه تنزيل من حكيم حميد. وحسي أنني أدليت بدلوي في هذا السياق، فإن أصبت توفيقاً جمعاً وحسن تنظيم أو إضافة فمن الله وحده، وما كان من خطأ فمني، وأسأل الله العفو والغفران.

Kaynakça

- Âlûsî, Hişâm Abdulkerîm. Seyyidu'n-Nebhân. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 2014.
- Âlûsî, Şihabuddîn Ebû's-Senâ Mahmûd b. Abdillâh. Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî. thk. Ali Atiyye. 16 Cilt. Kahire: Dâru'l Maarif, 1415.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh. es-Sinaeteyin. thk. Ali Muhammed el-Bicevi- Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1981.
- Bâzamûl, Muhammed b. Ömer b. Selim. İlmu'l-munasebet fi's-suveri ve'l ayat. Makkah el Mukarramah: el-Mektebetü'l- Mekkiye, 2002.
- Bikâî, Burhânuddîn Ebi'l-Hasan İbrahim b. Ömer. Mesâidü'n-nazar li'l-işrâfi alâ mekâsidi's-süver. thk. Abdüssemî' Muhammed Ahmed Hüseyin. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1987.
- Bikâî, Burhânuddîn Ebi'l-Hasan İbrahim b. Ömer. Namu'd-dürer fi tenâsubi'l-âyâti ve's-süver. 22 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y..
- Bintü'ş-Şatı, Aişe Abdurrahman. et-Tefsîrü'l-beyânî li'l-Çur'ânî'l-Kerîm. Kahire: Dâru'l-Maarif, 7. Basım, t.y..
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. el-Câmiu's-sahîh. thk. Muhammed Züheyir en-Nasir. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Câhiz, Amr b. Bahr. el-Bayan ve't-tebyin. thk. Fevzi Atavi. Beyrût: Dâru Saib, 1968.
- Ebû Hayyan, Muhammed B. Yusuf el-Endelusi. el-Behru'l muhit. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2008.
- Ebû Mûsa, Muhammed. Hasaisu et-terakib. 4. Basım, Mektebetu Vehbe, 1996.
- Halidî, Salah Abdulfettah. Kur'ânî ve-nakıd maţâ'in al-ruhbân. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2007.
- Hatib, Abdulkerim Mahmud Yunus. et-Tefsîrü'l- Kur'ânî li'l-Çur'ân. Kahire: Dâru'l-Fikr el-Arabî, 1970
- Heysemi, Ali b. Ebu Bekir. Mecmu el-Zeva'id. thk. husamuddin el'Kudsi. Kahire: Mektebetu'l Kudsi, 1994.

- İbn Arafe, Muhammed b. Muhammed et-Tûnisî. Tefsîru İbn ‘Arafe. thk. Celalu Asyûfî. Beyrut: Dâru’l-Kutubu’l-İlmiyye.
- İbn Fâris er-Râzî, Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed. Mu’cem mekâyisi’l-luğa. thk. Abdusselam Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1979.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. Fethu’l-bârî. Beyrut: Dâru’l-Marife, 1379.
- İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm. thk. Sâmî b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Dâr Tayyibe, 2. Basım, 1999.
- İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed. Lisânu’l-arab. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 3. Basım, 1414.
- Iraki, Abdurrahim b. el-Hüseyn. Tarhu’t -tesrib fi şarh el-takrib. Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân. thk. Ahmed el-Berdûnî. 10 Cilt. Kahire: Dâru’l-Kutubi’l-Misriyye, 2. Basım, 1964.
- Mekkî b. Ebi Tâlib’in. Arriâyâ litecvidi’l-kirâti.thk. Ahmed Hasan Farhat. Amman: Dâru Ammar, 1996.
- Müslim b. el-Haccâc. el-Câmiu’s-sahîh. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 5 Cilt. Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, t,y..
- Nîsâbûrî, Nizâmüddîn. Garâibü’l-Çur’ân ve regâibü’l-furqân. thk. Zekeriyâ Ömeyrat. Beyrut: Dâru’l-Kutubu’l-İlmiyye, 1416.
- Rafik, Muhammed b. Ahmed. Husulu mamul fi bayan tenasubi’s-suver hasbe’n-nuzul. Beyrut: Dâru’l-Kutubu’l-İlmiyye, 2019.
- Razi, Fehruttin Muhammed b. Ömer. Mefatihü’l ğayb. 3. Basım, Beyrut: Dâru İhyâi’t Turâsi’l Arabi, 1420.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahman. Dirâsât fi Ulumî’l-Kur’ân, y.y.: 12. Basım, 2003.
- Rummânî, Alî b. İsâ. en-Nüket fi İcâzi’l-Çur’ân. thk. Muhammed Halefullah. Kahire: Dâru’l Maarif, 3. Basım, 1976.
- Saidi, Abdulmuteaal. Buğyetü’l idah lithahli’si’l miftah Fi ulumi’l belaga. Kahire: Mektebetü’l Adap, 17. Basım, 2005.

Salih Subhî. Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân. Beyrut: Dâru'l-'Ilm li'l-Melâyîn, 24. Basım, 2000.

Samarrai, Fadıl Salih. Lemesat beyaniyye fi nususen minettenzil. Amman: Dâru ammar, 9. Basım, 2009.

Suyûtî, Celâlüddîn, Abdurrahman b. Ebî Bekr. el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyye'l-'Âmme li'l-Kitâb, 1974.

Suyûtî, Celâlüddîn, Abdurrahman b. Ebî Bekr. Tenâsükuddurar fi tenâsübi's-suver. thk. Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâru'l Kutubi'l İlmiyye, 1986.

Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. Tefsîru's-şarâvî. 2 Cilt. Kahire: Metâbî' Ahbâri'l-Yevm, 1997.

Şâtibî, İbrahim b. Musa b. Muhammed. el-Müvafakât. thk. Meşhûr el-Süleyman. Kahire: Dâru İbn Affân, 1997.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân. thk. Mahmud Muhammed Şâkir. Beyrut: Müesseset'ul Risale, 2. Basım, 2000.

Vahidi, Abulhasan Ali b. Ahmad el-Neysaburi. Asbabu'n- nuzulu'l-Kuran.thk. Kamal Basyoni. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1991.

Zemaşerî, Ebû'l-Kasım Mahmud b. Ömer. el-Keşşâf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn, Muhammed b. Bahâdır. el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Dâru İhyai'l Kutubi'l Arabiyye, 1957.

Fâtiha'nin Başka Bir Biçimde Olan Metni

A Variant Text of the Fatiha

Ayşe AYTEKİN

Araştırma Görevlisi, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir
Anabilim Dalı

Research Assistant, Gumushane University, Faculty of Theology,
Department of Tafsir,
Gumushane/ Turkey

ayseaytekin_03@hotmail.com ORCID ID: 0000-0002-5952-762X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Çeviri Makalesi / Translation Article

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Ekim / October 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 29 Aralık / December 2021

DOI: 10.53683/gifad.1008749

Atf / Citation: Aytekin, Ayşe. "Fâtiha'nin Başka Bir Biçimde Olan Metni /A Variant Text of the Fatiha". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*,11/21 (Ocak/January 2022/1):352-358. DOI: 10.53683/gifad.1008749

İntihal: Bu makale, özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad>

Mail: ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyatFakültesi /Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

FÂTİHA'NIN BAŞKA BİR BİÇİMDE OLAN METNİ¹

Arthur Jeffery

The Muslim World, 29. Cilt (1939), 158-162 sayfalar

Kur'ân'ın Birinci Sûresi, onun orijinal olarak metnin bir parçası olmadığına dair bir ön delil niteliğindedir. Bu sûre bir araya getirilen cilt eserin başına yerleştirilerek oluşturulan ve söz konusu kitabın okunmasından önceden okunan bir duaydı. Aynı zamanda bu, Yakın Doğu'nun diğer kutsal kitaplarından aşına olduğumuz bir gelenektir. Bilindiği üzere Kur'ân'ın üslup ve tarzı, başından sonuna kadar Allah'ın insana hitap etmesidir ancak Fâtiha'da insanın Allah'a hitap etmesi ve başlangıçta "De ki!" şeklinde anlaşılan kelimeyi içeren yaygın bir açıklama, bu ilk sûrenin kitabın geri kalanının üslubuyla uyumlu hale getirilme çabası ve arzusundan kaynaklandığını açıkça göstermektedir. Dahası, söz konusu sûreyi incelediğimizde bu sûrenin Kur'ân'ın diğer bölümlerinden alınmış fikir ve ifadeleri az ya da çok içeren derleme bir yazı olduğunun kanıtını tespit edebiliriz. Elbette ki, bu duanın Peygamber'in kendisi tarafından inşa edilmiş bir dua olması da mümkündür fakat kullanımı ve bugünkü sahip olduğumuz Kur'ân'daki yeri onu bu -standart klasik metnin/el yazması nüshanın başındaki boş yaprağa- konuma yerleştiren redaktörlerin sayesinde. Katı Müslüman geleneğinin yedi üyeye bölünmesi, bunun Rabb'in Duası'nın İslâmî bir karşılığı olarak bir araya getirilmiş olabileceği fikrini öne sürmektedir.

Fâtiha'nın kendisine mahsus doğası/yapısı Batılı bilim adamları² tarafından Nöldeke'den aşağı doğru bir seyirde kabul edilmektedir fakat bu yalnızca düşmanca sayılabilecek bir Batılı görüşü değildir. Fahreddin Râzî³ Ebû Bekir el-Esam'ın (313)⁴ Fâtiha'nın Kur'ân'ın bir parçası olmadığını

¹ Bu metin, Arthur Jeffery tarafından yazılan ve *The Muslim World*, Volume 29 (1939) yayımlanan *A Variant Text of the Fatiha* isimli makalenin çevirisidir. Metnin orijinal hali, The Text of the Qur'an Answering Islam Home Page sayfasında erişime açıktır.

Çevirideki kelime, kavram, cümle, ek ve kip farklılıklarının yahut güncel Türkçe kullanım ve dil kurallarından yer yer uzak olunusun nedeni, çevirmenin literal çeviri yapma ve metnin orijinal yazarının-ifadelerini içeren- emanetini koruma gayesidir.

² Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorans*, 1. cilt, 110. sayfa.

³ *Mefâtîhu'l-Gayb*, 5. cilt, 281. sayfa.

⁴ İbnü'l-Cezerî, *Tabakât*, 3943. numara, 2. cilt, 404. sayfa. O, Vâsıt'taki caminin imamı, Kûfe okuyucusu Âsım'ın isnadları üzerinde büyük bir otorite ve Ebû Bekir en-Nakkâş'ın hocalarından biriydi.

düşündüğünü ve görünüşe göre en eski tefsirlerin de Bakara Sûresi ile başladığını söylediğini aktarır. Ayrıca, Fâtiha'nın İbn Mes'ûd'un⁵ el yazması nüshasında yer almadığı da bilinmektedir. Kur'ân'ın ikinci sûre ile başlayan bazı erken dönem Kûfî el yazması nüshalarının bulunduğu söylenmektedir. Bu nüshalar Fâtiha'ya sahip olsalardı ancak eserin en sonunda ona yer verirdilerdi fakat günümüzdeki yazar bu tarz bir örnek teşkil eden esere henüz rastlamamıştır.

O halde Fâtiha'nın biraz farklı formlarda aktarılmış olması bizi şaşırtmamalıdır. Bu türdeki bir varyanta sahip olan form, uzun süredir Şîî çevrelerde dolaşmaktadır. Muhammed Bâkır Meclisî'nin *Tezkiretü'l-E'imme* adlı eserinde (Tahran baskısı, 1331 yılı, 18. sayfa) şu şekilde zikredilmektedir:

*Nuhammidu'llâhe,
Rabbe'l-Âlemîne'r-Rahmâni'r-Rahîm,
Mellêke Yevmu'd-Dîn,
Heyyêke Ne'budu ve Viyyâke Neste'înu,
Turşîdu Sebîle'l-Mustakîm,
Sebîle'l-lezîne Ne'amte 'Aleyhim,
Sive'l-Me'dûbi 'Aleyhim,
Vele'd-Dâllîn.*

Bu metni şu şekilde tercüme edebiliriz:

"Âlemlerin Rabbi, Rahmân, Rahîm ve Ceza Günü'nün Mâliki olan Allah'a hamd ederiz.

Yalnız Sana ibadet eder ve yalnız Sen'den yardım isteriz.

⁵ Ebû 'Ubeyd, *Fezâil*, 434'ü takip eden sayfa. Bununla birlikte, İbn Mes'ûd'un Fâtiha'yı ayinde kullanılan şekliyle biliyor olması, sadece ondan birkaç versiyona sahip olduğumuz gerçeğinden açık değildir. (Bu eserin şimdiki yazarının *Materials for the History of the Text of the Qur'an* adlı eserinin 25. sayfasına bakınız.) Fakat bunun yanında, el-A'meş'ten (148) gelen İbn Mes'ûd'a neden Fâtiha'yı kendi nüshasına dâhil etmediğinin sorulduğu hikâyede o, bu sûreyi nüshasına eklemiş olsaydı her sûrenin önüne koyacağını söyledi. (Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1. cilt, 115. sayfa) Bu ifade, onun bu sûreyi Kur'ân'ın okunmasından önce okunacak törenselleşmiş bir parça olarak düşündüğünü oldukça açık ve net bir şekilde göstermektedir. Sonraki nesillerde ya da ikincil nüshalarda yapılan İbn Mes'ûd'un nüshalarının daha geç kopyaları, Fâtiha'yı başlangıca ekledi. (*İtkân*, 152, 187. sayfalar; *Fihrist*, 26. sayfa)

Sen dosdoğru yola, kendilerine gazap edilenlerin ve sapıtmuşların değil, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ulaştırırsın.”

Geçen yıl Kahire’de bu versiyona benzer bir versiyona rastladım. Ne yazık ki bu versiyon, baş kısmı kayıp olan ve bu nedenle yazarının ismini tam bilemediğimiz küçük bir fıkıh kitapçığı içerisinde yer almıştı. Yazıdan bir yargıya varılabilirse bu, Şâfiî fıkıhının oldukça önemsiz ve sıradan bir özeti olarak yazılmıştı. Yaklaşık yüz elli yıl önce, belki de biraz daha önce, başka bir forma sahip olan bu versiyon bir kâtibin eliyle *qıraa’ şazze li’l-Fâtiha* isimli bölüm başının/başlığının altındaki iç kapağa yazılmıştır. Bu el yazması bir şahsın özel mülkiyetindedir. Bu eserin sahibi, söz konusu pasajı kopyalamamı ve şayet uygun bulursam kullanmamı arzuluyordu ancak onların kutsal kitaplarının açılış sûresinin böylesine meşru ve geleneklere uygun olarak standardize edilmemiş bir versiyonunu bir inançsızın görmesine izin vermesi nedeniyle katı inançlara sahip komşuları arasında itibarının zedelenmemesi için isminin açıklanmasını istemiyordu.

Bu varyantın metni daha önce verilenle belirli benzerliklere sahiptir ve metnin akışı şu şekildedir:

Bismi’llâhir’r-Rahmâni’r-Rahîm,
El-Hamdu li’llâhi,
Seyyidi’l-Âlemîne’r-Razzâkı’r-Rahîm,
Mellêki Yevmu’d-Dîn,
İnne Leke Ne’budu ve İnne Leke Neste’înu,
Erşidnê Sebîle’l-Mustakîm,
Sehîle’llezîne Menente ‘Aleyhim,
Sive’l-Me’dûbi ‘Aleyhim,
Ve Ğayra’d-Dâllîn.

Bu metin ise şu şekilde tercüme edilebilir:

“Rahmân ve Rahîm olan Allah’ın adıyla,
Âlemlerin Efendisi, Razzâk, Rahîm ve Ceza Günü’nün Mâliki olan Allah’a hamd olsun.

Yalnız Sana ibadet eder ve yalnız Sen’den yardım isteriz.

Sen dosdoğru yola, kendilerine gazap edilenlerin ve sapıtmuşların değil, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna bizi ulaştır!”

Metnin altında ise şu ifade yer almaktadır:

“*Rivâyetu Ebi'l-Feth el-Cübbâi an Şeyhîhî es-Sûsî ani'n-Nehravânî an Ebî Sa'de el-Meydânî ani'l-Merzubânî an Halîl b. Ahmed.*”

İki metindeki okumalar için şunları belirtebiliriz:

Seyyid kelimesi, Rabb için yalnızca eşanlamlı ile yer değiştirme durumundadır. *Seyyid*, 12. sûrenin 25. ayetinde Yûsuf'un Mısır'daki efendisini; 3. sûrenin 34. ayetinde *seyyid*, iffetli ve peygamber olarak ilan edilen Yahyâ'yı; 33. sûrenin 67. ayetinde çoğul bir formda kâfirlerin peşine düştüğü ve saptırılmış önderleri ifade etmek için kullanıldı ancak Allah için kullanılmadı.

Er-Razzâk, Allah'ın bir unvanı olarak 51. sûrenin 58. ayetinde *İnna'llâhe Huva'r-Razzâk* şeklinde kullanıldı.

Mellek, meşhur yedi kıraat arasında sayılan el-Kisâi (180), el-Âlûsî (*Rûhu'l-Meânî*, 1. cilt, 78. sayfa) ve Ebû Hayyân (*Bahr*, 1. cilt, 20. sayfa) olmak üzere bu üç Kûfe okuyucusuna atfedilen bir okumadır. Bu okumada her iki metnin de aynı fikirde olması/aynı okuyuş tarzında hemfikir olması ilginçtir. *Mellek*, belki de kendisine alternatif formlardan olan *melik*, *mêlik*, *meli'k*'ten daha kesin ve vurguludur. Bunlardan birincisi belki de en iyi onaylanmış olan okuma tarzıdır, ikincisi ise kabul edilen metindir.

İnne leke, bu ve tüm *hiyyeke*, *viyyeke*, *eyyeke*, *iyeke* ve kabul edilen metindeki *iyyeke* şeklindeki kelimeler orijinal metinde yer alan ünsüz ve işaret edilmemiş iskelet terimi yorumlamaya yönelik bağımsız girişimler/çabalar gibi görünmektedir. *Hiyyeke* ya da *heyyeke*, Ebu's-Savvar el- Ganavî (180)'nin ve Ebu'l-Mütevekkil (102)'in okumasıydı ve *viyyeke* ve *veyyeke* ise Ebû Recâ (105) tarafından okundu.

Erşidne, kabul edilen metinde yer alan *ihdine* kelimesiyle hemen hemen aynı anlama gelmektedir ve İbn Mes'ûd'un klasik metnindeki okumadır (Bu bilgi, ez- Zemaşerî ve İbn Hâleveyh'te 1. sayfada yer almaktadır.) Bu emir hal, Kur'ân'da başka yerde bulunmamaktadır fakat kökten oluşan diğer formlar oldukça yaygın bir şekilde kullanılmaktadır ve Şîu varyant bu kelimenin dördüncü formunun kusurlu halini kullanmaktadır.

Sehil, kabul edilen metindeki *sirat* kelimesinden daha yaygın bir kelimedir ve Kur'ân'da daha yaygın bir biçimde kullanılmaktadır ancak her

ikisi de Ârâmîce'den ödünç alınmış yabancı kelimelerdir. *Sirata'l-Mustakîm*'in izafe alarak Allah'ın unvanı -örnek olarak "Dosdoğru Olan"- olarak kullanıldığı hal, 'Ubey, Ca'fer es-Sâdık, Abdullah b. Ömer'in okumasıydı. Böylece bu okuma tarzının çok erken ve sağlam bir onaya sahip olduğu söylenebilmektedir. *Mustakîm* kelimesi, Allah'ın doksan dokuz isminden biri olmasa da mümkün ve yerinde sayılabilecek bir okumadır. *Sebîle'l-Mustakîm*'in her iki metinde yer alıyor oluşu ise merak uyandıran bir durumdur.

Menente ve *ne'amte* ise anlamı etkilemedikleri için eşanlamlılar arasında basit bir yer değiştirme olarak sayılabilir. *Ne'am*'ın dördüncü formu, Kur'ân'da 89. sûrenin 14. ayetinde olmak üzere yalnızca bir kez kullanılan ikinci formundan daha yaygın bir biçimde Kur'ân'da yer almaktadır fakat *menne* kelimesi aynı anlama sahip olup daha sık yerde kullanılmaktadır.

Sive ve *ğayr* kelimeleri ise eşanlamlılar arasında benzer bir yer değiştirmedir ancak *sive* kelimesi Kur'ân'ın başka bir yerinde kullanılmamaktadır.

Ğayr kelimesi ise *lâ* anlamını içermesi için kullanılan bir kelime olup erken dönem el yazmaları arasında Ömer, Ali, 'Ubey, İbn, ez-Zübeyr, İkrime ve el-Esved'in okumasıydı ve bu tarz okuma Ca'fer es-Sâdık ve Zeyd b. Ali tarafından desteklendi. Böylece, bu tarz bir okumanın orijinal bir okuma olduğu konusundaki iddia için saygın bir yetkiye sahip olduğu söylenebilir. Bu, anlamda herhangi bir değişiklik yapmaz.

Kabul edilen metni yahut bu varyantlardan herhangi birini okusak da Fâtiha'nın anlamının kesinlikle aynı olduğu fark edilecektir. Diğer varyanttaki okumalar için tahkik edilebilir herhangi bir sebep yoktur. Bunlar, daha düzgün bir gramer yapısı ya da netlik adına yapılan değişiklikler değildir ve herhangi bir doktriner öneme sahip görünmemektedir. Bunlar, bir duanın nakledilmesinde yahut bir duacının naklinde ilk başta sözlü biçimde muhafaza edilmiş ve daha sonra Kur'ân'ın bir araya getirilmesiyle son halini almış ve sabitlenmiş olması beklenebilecek türden varyantlardır.

Meşhur yedi kıraat âlimi arasındaki hem Kûfe'deki 'Asım ve Mekke'deki İbn Kesîr'den *huruf* aldığı söylenmesine rağmen Basra Okulu'na mensup bir okuyucu olan Halîl b. Ahmed'den ikinci varyanttaki okuma şekli gelmektedir. Hatta onun İbn Kesîr'den *ğayra* varyantındaki okumayı nakleden kişi olduğu belirtilmektedir. (Ebû Hayyân, *Bahr*, 29. sayfa; İbnü'l-Cezerî, *Tahakât*, 1. cilt, 177-275. sayfalar; İbn Hâleveyh, 1. sayfa.) Ayrıca, onun her ikisi de Basralı olan ve meşru olmayan okumaların aktarılmasıyla ünlü

olan Eyyûb es-Sahtiyânî (131)'nin öğrencisi olduğu ve İsâ b. Ömer (149)'den nakiller yaptığı (İbn Hallikân, 2. cilt, 420. sayfa) bilinmektedir. Bu nedenle, Halîl'in Fâtîha'nın ilkel okumasıyla ilgili eski ve güzel geleneğe erişimi olması oldukça olası gözükmektedir. Halîl'den Cübbâî'ye kadar olan isnadın geri kalanı hakkında hiçbir şey yapamam ve bu, muhtemeldir ki Halîl'den gelen metinden çok daha sonradır.

**Umudun Psikolojisi ve Teolojisi/Psychology and Theology of Hope. Saffet
KARTOPU. Ankara: Eskiyei Yayınları.**

Psychology and Theology of Hope

Ömer AKPINAR

Dr., Öğretmen, Türkiye Cumhuriyeti Milli Eğitim Bakanlığı, Komrat
Gagavuzya/Moldova

Ph.D., Republic of Turkey Ministry of National Education, Comrat
Gagauzia/Moldova

omerakpnr25@gmail.com ORCID ID: 0000-0001-5007-7880

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Değerlendirmesi / Book review

Geliş Tarihi / Date Received: 11 Eylül / September 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 14 Ocak / January 2022

DOI: 10.53683/gifad.994124

Atıf / Citation: Akpınar, Ömer. "Umudun Psikolojisi ve Teolojisi/Psychology and Theology of Hope". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 11/21 (Ocak/January 2022/1): 359-369. DOI:

İntihal: Bu makale, özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism:**
This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyatFakültesi /Gumushane University, Faculty of Theology Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Abstract

In this study, the book "Psychology and Theology of Hope" which is written by Saffet Kartopu is examined. It is published by Eskiyei Publishing House in 2021. The book includes an introduction, five chapters and a conclusion. It is written in Turkish and it has got a fluently language.

The book examines man and religion Otto Rank's concept of "birth trauma" is used as the basic theory. According to Rank, birth trauma is a phenomenon that creates consciousness. It is not a break in usual life. The individual who is thrown into the cruel world from the mother's womb (peace) lives with the longing to reach the old peace. This longing takes its place in the mind as a hope. Man's desire to return to the mother's womb is always present in his subconscious.

Kartopu uses Rank's concept of birth trauma to portray hope. The author, who investigates the source of the good life that people dreams, applies to history and archeology. Symbols and rituals used in ancient civilizations are explained with examples. The theology of hope, which has been explained with a deep analysis from the Sumerians to the present, is associated with the psychology of hope that psychoanalysis tries to explain. This is an important work that has made a great contribution to the literature and the history of science.

Social and religious symbols are used in daily life (Khidr, Easter, Hıdırellez etc.) that are explained with the psychology and theology of hope. This book, which we will deal with an effort to understand human beings, prompts the reader to rethink many things about life. In particular, he distinguished mythological, theological and secular periods in understanding life; it is a challenge in itself to history, art and philosophy.

Keywords: Birth Trauma, Hope, Theology, Psychology, Otto Rank, Mythology, Utopia.

Öz

Bu çalışmada, Saffet Kartopu'nun yazdığı "Umudun Psikolojisi ve Teolojisi" kitabı incelenmiştir. Kitap Eskiyei Yayınları'ndan 2021 yılında çıkmıştır. Kitap giriş, beş bölüm ve bir sonuçtan oluşur. Türkçe olarak kaleme alınan kitap akıcı bir dile sahiptir.

Kitap umudu insan psikolojisi ve din ekseninde inceler. Temel teori olarak Otto Rank'ın "doğum travması" kavramı kullanılır. Rank'a göre doğum travması bilinçli bireyin yaşadığı bir kırılmadan öte, bilinci var eden olgudur. Anne karnından (huzurdan) gaddar dünyaya atılan birey eski huzura kavuşmanın özlemiyle yaşar. Bu

özlem bir umut olarak zihinde kendine yer eder. İnsanın anne rahmine dönüş arzusu bilinçaltında hep vardır.

Kartopu Rank'ın doğum travması kavramını kullanarak umudun portresini çıkarmıştır. İnsanlık tarihi boyunca insanların hayal ettiği iyi yaşamın kaynağını araştıran yazar tarih ve arkeoloji bilimine başvurur. Eski medeniyetlerde kullanılan semboller ve ritüelleri örneklerle açıklar. Sümerliler'den günümüze kadar derin bir analizle açıklanan umudun teolojisi, psikanalitiğin açıklamaya çalıştığı umudun psikolojisiyle ilişkilendirilir. Ortaya literatüre ve bilim tarihine çok büyük katkısı olan bu önemli çalışma çıkar.

Günlük hayatta kullanılan toplumsal ve dini semboller (Hızır, Paskalya, Hıdırellez vd.) umudun psikolojisi ve teolojisiyle açıklanmıştır. İnsanı anlama çabası olarak ele alacağımız bu kitap okuyucuya pek çok şeyi yeniden düşünme şansı verir. Özellikle onun hayatı kavramadaki mitolojik, teolojik ve seküler dönemlere ayırması; tarihe, sanata ve felsefeye başlı başına bir meydan okumadır.

Anahtar kelimeler: *Doğum Travması, Umut, Teoloji, Psikoloji, Otto Rank, Mitoloji, Ütopya.*

Introduction

In the 2009 film *After Life*, directed by Agnieszka Wojtowicz-Vosloo, the following dialogue takes place between the gravedigger Eliot Diacon and Jack watching him:

Jack: You said you could teach me.

Eliot Diacon: It is an only hole in the ground. It is for ...

Lack: Mis Taylor?

Eliot Diacon: Exactly. For Anna. She belongs here.

Jack: Because she is dead.

Eliot Diacon: No. Because there is no life left in her.

Eliot tells him that Jack's teacher, Anna Taylor, must go to the tomb. Anna deserves it, but Anna is not dead. Because there is no life in her. What is the relation between desire to live and life; In other words, can the relationship between the lack of desire to live and death be explained by an impulse? And is the desire to live or the state of being deserving life a state of getting pleasure out of life? Is it an impulse to enjoy life? In short, what is the measure of deserving to live?

The most realistic answer to the above questions should be "hope". If

there is hope, life has meaning. Hope is not just about independence of the past and present. If we acknowledge hope as anticipations for the future, we will also need to examine the factors that lead people to be hopeful. It is necessary to construct a historical perspective on what hope is, not only on material and psychological foundations, but also by considering anthropological research. The historical perspective of hope undoubtedly opens the doors of theology to us. At this point, Professor Doctor Saffet Kartopu's book "Psychology and Theology of Hope" comes to our rescue.

The book is written in an academic language. It is also written like Western technique. From the Old Testament (Torah) to the Peloponnesian War (Thukididis), from Politics (Aristotle) to Emilie (Rousseau), from Thus Spoke Zarathustra (Nietzsche) to The Narrow Corridor (Daron Acemoglu)... as in the most important books of Western literature, Kartopu's work tries to make sense of and recognize human and life. However, Kartopu cannot be charged with being orientalist, which is an archaic debate. Because when he examines psychology and theology of hope in the book, it is very clear that the main purpose of him is to get to know people and to comprehend the life in a holistic way. In the process of comprehension and understanding effort, many disciplines have contributed to the book.

In the book, having regard to the most paradigms obtained from the Sumerians to today's Anatolian people and from Buddhism to Islam, psychology and theology of hope have been analyzed from various perspectives, subjects are handled with psychoanalysis logic, with theological logic or with the logic of political science when appropriate. In this context, the book is written with a very successful technique and style in terms of oral and written works that produced in every period of history. In other words, the author tries to make the understanding of the life of societies clear in every period of history.

1. The Design and Theme of the Book

The theme of the book is "hope". The psychological element of hope is explained by Otto Rank's definition of "birth trauma". The analysis that started with Otto Rank reduces the psychology of hope to physiological effect which emerges on the sidelines of birth. Undoubtedly, this reduction brings us to Freud. Because the physiological transformations and shocks that occur with birth come into existence of the conscious and subconscious elements. But Rank's later analyzes diverge from Freud's. He focuses on security anxiety, liberation, union, life and death, separation anxiety, etc. He tries to

explain the mental states that a person experiences throughout his life via his special concepts.

The book, which focuses on Rank's "separation anxiety" and "longing for the mother's womb" after the birth of man, finds this anxiety in ancient times. From Sumerian tablets to Egyptian inscriptions, from Babylon to Ancient Greece, there are traces of separation anxiety and longing to return to the mother's womb in almost all civilizations. Kartopu puts religion into the concept at this point. Religion emerges as the institutionalized form of hope and creates itself in cultures blended with mythology.

The book consists of an introduction, five chapters and a conclusion. In the first chapter, a framework is drawn from "birth trauma" to "utopia". In this section, the history of utopia is examined from an anthropological and psychological point of view. In the second part, mythology is examined. Mythology is explained by considering birth trauma and mother's womb, which are the basic theory of "rebirth". In the third chapter, the evolution of the return through birth trauma into hope with the "golden age" is explained. Ultimately, hope is crowned with "best-kept secret". At this point, theology finds its place as a form of explanation, an element of understanding life. Religion is not an alternative presentation in the psychology of hope, but as a paradigm of mythological, utopian and psychological foundations that it conceptualizes hope. In fact, the element that gives religious hope a divine motif is the "archetype", as Kartopu stated.

2. The Book Content

The book is built on the psychology and theology of hope that is grounded "Otto Rank's birth trauma" theory. According to Rank, the source of birth trauma is the baby being taken from the mother's comfortable and safe womb and suddenly thrown into a hostile, disturbing world. All anxiety neuroses of man are based on this universal experience. This anxiety leads the child to the desire for security. Thus, returning to the mother's womb becomes a dream where absolute security will be ensured. Returning to the mother's womb is alike ascending to heaven. But the child does not live with an absolute rigor or bad fate. The mother's bosom is the safe harbor for the baby against the birth trauma. Thus, the hope of returning to the mother's womb, which is the place of absolute peace, appears in the child. Here, the emergence of hope is the re-greening or reappearance of the sense of security that arose in the mother's bosom.

Hope is the main motivation for survival. Hope is both data and movement. Hope carries us beyond today and teaches that tomorrow is

always possible. When hope is gone, life has ended as real meaning or as potential. Hope is the essence of life. So man can be defined as a "Homo Espefans" –a person who hopes-. Nietzsche's rainbow metaphor that is shining over the stream of life independently of the stream is a very useful notion for understanding hope. Hesiod says that Zeus did not object going everything inside Pandora outside when its lid was open. However, hope could not run away from the box because Zeus did not allow hope, which is the source of life that must always remain in man, to be lost.

In theology of hope, God is the source of hope. In Christianity and Islam, keeping the faith is an absolute phenomenon and begging for God's help is a pillar of faith. In fact, in Surah Yusuf (Joseph), despairing of God is equated with denial. Religion not only sanctifies hope, but also makes it visible through rituals. In all religions, praising to God and expressing or notifying hope for the future are presented in a ritual.

Rank claims that living together with the mother, as a child who has experienced birth trauma, causes the hope of returning to the safe mother's womb. But this togetherness always ends in order to establish a new one in the future. This leads to separation anxiety. Every human being is born with the conflict created by the feelings of dependency and independence. The effort to be an independent person (individual) and the desire to return to the mother's womb and want death co-exist. According to Rank, death and life, separation and union are synonymous.

In the Sumerians, freedom (*amargi*) means returning to the mother's womb. The freedom that individuals understood in ancient societies was not political but psychological. The reasons that push people under certain obligations and burdens are the passions that fully coincide with the instincts. The way getting rid of our passions will be possible by destroying our passions (instincts). This is the formula of almost all religions. This formula is the formula for peace. Peace is a situation that sleep is disabled and desires are absent. Man lived in this state in the mother's womb. The desire why he/she should not live again leads to hope. But in the new situation, the place of peace is not the mother's womb, but the heaven of God. Finding true God also brings true peace.

The idea of death is perceived as a return to the womb from the first childhood. It is natural for people to empathize with and envy someone who has died. For a child, saying go away is the same as saying I hope to die. In fact, what is desired is not a terrible evil wish. The feeling of death produces

a hidden pleasure in the unconscious.

One of the most systematic forms of hope is *utopia*. Utopia, which means a good place as a word, is a perfect society model that expresses the longing for a happy and beautiful society. Thomas More wrote his work called Utopia in 1516. Many utopia studies were made both before and after More. Farabi's el-Madinatu'l Fazila (10th century), Tomaso Campanella's The City of the Sun (17th century), Francis Bacon's New Atlantis (17th century) are examples of utopia. In addition, in Turkish literature, the books of Kınalızade Ali Efendi's Moral State (16th century), İsmail Gaspralı's Darrürrahat Muslims (19th century), Molla Davudzade Mustafa Nazım Erzurumi's Progress in Dreams and Civilization-Islamiyayi Ruyat (20th century) and The City of Rıza, which is an Alevi saying, is an example of utopia.

Utopia is a paradise on earth. Utopia is not encountered in the Middle Ages because of the fact that the Church did not allow alternative organization and the depictions of heaven and hell. They were already described in the holy books, so it prevented alternative designs. Heaven is God's design, not mankind's. But utopias are for the earth order. Utopias emerge when social problems are unbearable. A utopia emphasizes equality, not freedom. But ideologies like Communism are not utopias. Despite ideology is not utopia, it contains utopia. In utopia, there is no ideology. Ideologies are about political power but utopia is about society. Utopia is the deconstruction of ideology. Utopia does not need the sacred like ideology. However, it wants to retrieve the state of being expelled from heaven, which exists in all religions. Utopia is the design of turning back to heaven again. It gets strength from its tendency which idealizes the past. Also, religions are revolutionary by nature. At the time they emerged, they were the criticism of the existing bad order. Even in this state, an Era of Bliss can be produced for every religion. Beliefs in the promised land, Messiah and Mahdi are theological utopias.

Mitos, epos and logos mean "word" in Greek. Epos is the prudent or laconism word, while logos is the word that expresses the truth. Myth, on the other hand, means narrative words and is derived from the word mythos, which means story. Mythology is the science that studies myths and stories. Mythology is derived from worries about vital problems that cannot be resolved with pure reason. According to Levi-Strauss, people turn reality upside down via myths. Malinowski claims that myth is a means or a tool of comprehending people' lives. Myth had the same effect on primitive people as religion did. Piaget's work on children is significant. His work shown that

all children perceive the objects alive such as the sun and the moon. Other means children are animistic. Hence, Piaget confirmed Malinowski.

Myth always begins with genesis. Water is the basic element in mythology. Children put in the basket and thrown into the water, fish belly etc. There is water in all stories, and this water corresponds to the fluid in the mother's womb. In mythology, all heroes go through the stages of separation (exit from the ordinary world), initiation (fighting with supernatural powers) and returning (returning with a supernatural power). Mythological elements are also evident in religions because both are reflections of hope. The similarity of Adonis' resurrection with Jesus, similarity of the resurrection day of Easter and Adonis, the meeting of Khidr-Elijah the resurrection of Adonis, etc. As in the examples, religion and mythology are intertwined.

Khidr is a very powerful notion in terms of hope and theology. Khidr, who drank the water of immortality, is the representative of God on earth. Sometimes it is visible but usually invisible. It helps people in distress. He intervenes in nature with the hand of God, but this intervention is definitely for the great good. So there is a "sacrificium" in one respect. He does little evil for the greater good. On May 6, he meets the immortal prophet Elijah, which is known as the beginning of spring. Khidr is a break the return to the essence and a rebelliousness against the trauma which experienced with being born. He is the herald of the great return, the hope of reaching peace or heaven. God does not leave the man alone on the evil earth, and every time a man cries, Khidr throws him into God's lap like a mother's bosom.

3. The Hypotheses of the Book

The basic hypothesis of the book can be expressed: The consciousness is formed after the birth trauma is described by Otto Rank, the longing for peace, that is, for the mother's womb, is perceived as hope and makes this unconscious visible with theological realities as perception. It is possible to list the sub-theories as follows.

a. The starting point of hope is the feeling of security in the mother's bosom after birth trauma. This feeling which is the returning to absolute security (womb) is hope.

b. Hope creates the essence of life by making tomorrow livable.

c. Theologically, hope is sanctified and makes itself visible through rituals.

d. While hope makes people desire death, being independence stimulates the desire to be freedom. Thus, a man is hungry for the past and builds the future.

to. Hope liberates mankind as theological freedom. It is not a political freedom. Freedom is getting rid of the instincts that bring peace to the mother's womb. God embraces the man who is stripped of all desires as a mother. This is absolute peace and absolute freedom.

f. Man is indifferent to death because death is perceived as a method of returning to the mother's womb.

g. Mythology is a way of understanding nature and constitutes the theology of hope.

h. The relation between hope and theology is broken with utopia. However, utopia derives its existence from the heaven that theology teaches. It brings God's heaven down to earth. Utopia transforms the living to place into the mother's womb.

i. Khidr is an intermediary between the earth and God, the mother's womb and the mother's bosom.

Conclusion

The main claim of "Psychology and Theology of Hope", the arguments and examples of it is presented logically. The study shown that theology is not a self-moving discipline. The capacity of human psychology to produce theological elements during making sense of nature is strikingly demonstrated in the book. The examples used are the product of serious researches. Many oral and written works that produced from the Sumerians until today have been evaluated in a coherence.

Each of the sub-hypotheses does not break with the main hypothesis. When the reader finishes the book, he re-evaluates the human phenomenon. He feels that dozens of questions and previously known memorizations are shaken in his mind. What human is as psychologically, what human is as political thought, and what man is theologically widely evaluated and a large literature was emerged at the end. But comparing these two sciences and re-evaluating the human being in fields such as psychology and theology, especially psychoanalysis, which theology and psychology strongly reject each other, is a great effort in itself. It is a quite new window for us, and the readers could make sense of life with a new perspective.

A very valuable hypothesis can be obtained by reader that it does not include among the claims of the book. According to the book, history can be divided into three phases: mythological phase, the religious phase, and the modern (secular) phase. In the age of mythology, people perceived the life with people and Gods' and their supernatural powers. In the age of religions, God ascended to the sky and people gave meaning to life with angels, saints or holy person who intervened in life with God's permission. Newton's design of nature or Newton's mechanics reported that nature was apathetic us and unaware us. In the age of modernism, human beings have been trying to understand life helping positive science. Freedoms in the modern era describe the relationship between the state and rights of man, which started with John Lock and it continues even today. As the book shows, in the theological period, freedom was to get rid of pleasures (libido) and reach the peace in the womb. The owner of absolute peace was God. So believing in God was freedom. In the mythological era, what freedom is needs to be explained. Making the reader ask that question is a great opportunity. Freedom can be re-evaluated in a historical perspective with a comprehensive study in the light of the information shown in the book.

References

Kartopu, S. 2021. *Umudun Psikolojisi ve Teolojisi*. Eski Yeni Yayınları: Ankara.

Wójtowicz-Vosloo, Agnieszka. *After Life*. 2009.
<https://www.imdb.com/title/tt0838247/>.