



ISSN 1303 - 7757  
2015/1 Cilt: 14 Sayı: 27

**HİTİT**  
ÜNİVERSİTESİ

**İLAHİYAT FAKÜLTESİ**  
**DERGİSİ**



# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

---

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF HITIT UNIVERSITY

ISSN 1303-7757

---

2015/1, Cilt: 14, Sayı: 27 | 2015/1, Volume: 14, Issue: 27

**HİTİT ÜNİVERSİTESİ**  
**İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

ISSN 1303-7757  
2015/1, Cilt: 14, Sayı: 27

**JOURNAL OF DIVINITY FACULTY**  
**OF HITIT UNIVERSITY**

ISSN 1303-7757  
2015/1, Volume: 14, Issue: 27

<b>Tarandığı İndeks ve Veritabanları / Indexed by</b>	TÜBİTAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veritabanı Ebscohost: Academic Search Complete Asosindex: Sosyal Bilimler İndeksi
<b>Üniversitesi Adına Sahibi / Owner on behalf of Hitit University</b> Prof. Dr. Reha Metin ALKAN (Rektör / Rektor)	<b>Bu Sayının Hakemleri / Peers of this Issue</b>
<b>Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief</b> Prof. Dr. Şaban HAKLI (Dekan V. / Dean)	Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi)
<b>Editör / Editor</b> Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK	Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi)
<b>Uluslararası İlişkiler Editörü / International Editor</b> Prof. Dr. Ferit USLU	Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ (Kırıkkale Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi)
<b>Editör Yrd. / Editorial Assistant</b> Doç. Dr. Selim TÜRCAN Yrd. Doç. Dr. Özden KANTER	Prof. Dr. Hasan KESKİN (Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi)
<b>Yayın Kurulu / Editorial Board</b> Prof. Dr. Şaban HAKLI Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ Prof. Dr. Ferit USLU Doç. Dr. Süleyman GEZER Doç. Dr. Selim TÜRCAN Yrd. Doç. Dr. Özden KANTER	Prof. İsmail ÇALIŞKAN (Yıldırım Beyazıt Ü. İslamî İlimler Fakültesi)
<b>Yayın Danışma Kurulu / Scientific Advisory Board</b> Prof. Dr. Yahya M. MICHOT Hartford Seminary, USA Prof. Dr. Mahmut Erol KILIÇ Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE Prof. Dr. Andrew RIPPIN University of Victoria, CANADA Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE Prof. Dr. Michael A. COOK Princeton University, USA Prof. Dr. Hasan ONAT Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE Prof. Dr. Jules JANSSENS Catholic University of Leuven, BELGIUM Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ International Balkan University, MACEDONIA Prof. Dr. Wael HALLAQ Columbia University, USA	Prof. Dr. Kaşif Hamdi OKUR (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)
<b>Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date</b> Çorum, 2015	Prof. Dr. Mahmut KAVAKLIOĞLU (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)
<b>Baskı / Printing</b> Etkileşim Bas. Yay. Tan. Eğit. Bil. Ltd. Şti. Kâzımkarabekir Cad. No: 85/54-55 Altındağ ANKARA Tel: 0312 384 31 36	Prof. Dr. Mehmet BEŞİRLİ (Çankırı Karatekin Ü. Edebiyat Fakültesi)
	Prof. Dr. Mehmet EVKURAN (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)
	Prof. Dr. Şaban HAKLI (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)
	Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR (Amasya Ü. İlahiyat Fakültesi)
	Prof. Dr. Yaşar KURT (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi)
	Doç. Dr. Adem KORUKCU (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)
	Doç. Dr. İbrahim KUTLUAY (İzmir Kâtip Celebi Ü. İslamî İlimler Fakültesi)
	Doç. Dr. Kenan AYAR (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi)
	Doç. Dr. Selim TÜRCAN (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)
	Doç. Dr. Süleyman GEZER (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)
	Yrd. Doç. Dr. Şahabettin ERGÜVEN (Fatih Sultan Mehmet Ü. İslamî İlimler Fakültesi)
	Yrd. Doç. Dr. Zekeriya IŞIK (Hitit Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi)
<b>Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date</b> Çorum, 2015	<b>Yazışma adresi / Contact Address</b> Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), ÇORUM Tel: 0 364 2346358 Fax: 0 364 2346357
<b>Baskı / Printing</b> Etkileşim Bas. Yay. Tan. Eğit. Bil. Ltd. Şti. Kâzımkarabekir Cad. No: 85/54-55 Altındağ ANKARA Tel: 0312 384 31 36	<b>e-mail:</b> ilafdergi@hitit.edu.tr <b>www.ilafdergi.hitit.edu.tr</b> Fiyatı: 10 TL
<b>Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</b> hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup Fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Yazılar yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen başka yerde yayınlanamaz.	
<b>Journal of Divinity Faculty of Hitit University</b> is a peer-reviewed academic journal which is published twice per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the Faculty. Copyright©: Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media.	

Dergimizin Yayın ve Yazım İkeleri bu sayının son kısmındadır

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### MAKALELER / ARTICLES

Süleyman GEZER <b>Lokman Sûresinin 34. Âyeti Çerçevesinde Tefsirde Bir Mahiyet Sorgulaması</b> An Investigation of Nature in Tafsir within the frame of the verse 34 in the Surah al-Luqman	5-21
Cahid KARA <b>İslâm Öncesi Arap Yarımadasında Bir Kültür Merkezi: Cüreş</b> A Civilization Center in the Pre-Islamic Era: Jurash	23-49
Harun BEKİROĞLU <b>Mantığın Bir Tefsir Yöntemi Olarak Kullanılması: Muhammed Hâdimî'nin Enfâl Sûresinin 23. Âyetini Tefsiri</b> The Use of Logic as a Tafseer Method: Comment of Muhammad Hadimi on 23 <sup>rd</sup> Verse of Surah al-Anfal	51-81
Mehmet KAYA <b>Tefsir Ekolleri Perspektifinden Kur'an'ın Çok Boyutlu Yorumu: Besmele Örneği</b> Multidimensional Commentary of Quran From the Perspective of Interpretation Schools: The Basmala Sample	83-116
M. Fatih TURAN <b>Bey' bi'l-Vefa ve Bey'u'l-Îne ile Mukayeseli Olarak Günümüz Repo İşlemlerinin Fıkhî Boyutu</b> Figh Size of Today's Repo Transactions as Comparison with the <i>Bey' bi'l-vefa</i> and <i>Bey'u'l-îne</i>	117-146
Selahattin ÖZ <b>İbnü'l-Cezerî'nin Mukaddime'sinin Mehmed Emin Tokâdî'ye ait Manzum Tercümesi ve Değerlendirilmesi</b> The Poetic Translation of Ibn al-Jazari's Muqaddima by Mehmed Emin Tokâdî and its Evaluation	147-181

Funda ACAR

**Osmanlı'da Padişah Oğulları ve Kızlarının Eşitlendiği Alan: Teşrifat**

The Field Where the Padishah's Sons and Daughters are Equalized in Ottoman Empire: Protocol

183-202

Qays Abdullah MUHAMMED

الإسرار الدلالية في قوله تعالى: {تَبْعُونَهَا عَوْجًا} وإشارتها على تنوع أساليب الكيد للإسلام  
*el-Bağy ve el-İvec Kavramları Bağlamında Kur'an'da Geçen {تَبْعُونَهَا عَوْجًا} İbaresinin Tefsiri ve İslam Düşmanlarının Komplolarına Dair İşaret Ettiği Mesajlar*  
Interpretation of the term {تَبْعُونَهَا عَوْجًا} in the context of the terms of *el-Bağy and el-İvec* and its messages on complots of enemies of Islam

203-222

Faruk SANCAR

**Ehl-i Hadis'in Kelamî Akılcılığa Bakışı: İbn Teymiyye'nin Râzî'ye Yönelik Metodik Eleştirileri Üzerinden Bir Okuma**

Approach of the Ahl-i Hadith to Theological Rationalism: A Reading over Ibn Taymiyya's Methodical Criticism against Râzî

223-244

**KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ / BOOK REVIEWS**

Halil İbrahim ŞİMŞEK

*Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, editör: Semih Ceyhan

245-250

Ferhat KOCA

*Ahmet Fırat, Toroslarm Ehmeti*

251-256

Tamer YILDIRIM

Noam Chomsky, *Occupy/İşgal Et: Sınıf Savaşı, İsyan ve Baskı Üzerine Düşünceler (Occupy: Reflections on Class War, Rebellion and Repression)*

257-261

Aslıhan ÖZLER

*Alastair Hannay, Kierkegaard*

262-266



# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

---

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF HITIT UNIVERSITY

ISSN 1303-7757

---

2015/1, Cilt: 14, Sayı: 27 | 2015/1, Volume: 14, Issue: 27

**HİTİT ÜNİVERSİTESİ**  
**İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

ISSN 1303-7757  
2015/1, Cilt: 14, Sayı: 27

**JOURNAL OF DIVINITY FACULTY**  
**OF HITIT UNIVERSITY**

ISSN 1303-7757  
2015/1, Volume: 14, Issue: 27

<b>Tarandığı İndeks ve Veritabanları / Indexed by</b>	TÜBİTAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veritabanı Ebscohost: Academic Search Complete Asosindex: Sosyal Bilimler İndeksi
<b>Üniversitesi Adına Sahibi / Owner on behalf of Hitit University</b> Prof. Dr. Reha Metin ALKAN (Rektör / Rektor)	<b>Bu Sayının Hakemleri / Peers of this Issue</b>
<b>Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief</b> Prof. Dr. Şaban HAKLI (Dekan V. / Dean)	Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi)
<b>Editör / Editor</b> Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK	Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi)
<b>Uluslararası İlişkiler Editörü / International Editor</b> Prof. Dr. Ferit USLU	Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ (Kırıkkale Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi)
<b>Editör Yrd. / Editorial Assistant</b> Doç. Dr. Selim TÜRCAN Yrd. Doç. Dr. Özden KANTER	Prof. Dr. Hasan KESKİN (Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi)
<b>Yayın Kurulu / Editorial Board</b> Prof. Dr. Şaban HAKLI Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ Prof. Dr. Ferit USLU Doç. Dr. Süleyman GEZER Doç. Dr. Selim TÜRCAN Yrd. Doç. Dr. Özden KANTER	Prof. İsmail ÇALIŞKAN (Yıldırım Beyazıt Ü. İslamî İlimler Fakültesi)
<b>Yayın Danışma Kurulu / Scientific Advisory Board</b> Prof. Dr. Yahya M. MICHOT Hartford Seminary, USA Prof. Dr. Mahmut Erol KILIÇ Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE Prof. Dr. Andrew RIPPIN University of Victoria, CANADA Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE Prof. Dr. Michael A. COOK Princeton University, USA Prof. Dr. Hasan ONAT Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE Prof. Dr. Jules JANSSENS Catholic University of Leuven, BELGIUM Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ International Balkan University, MACEDONIA Prof. Dr. Wael HALLAQ Columbia University, USA	Prof. Dr. Kaşif Hamdi OKUR (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)
<b>Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date</b> Çorum, 2015	Prof. Dr. Mahmut KAVAKLIOĞLU (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)
<b>Baskı / Printing</b> Etkileşim Bas. Yay. Tan. Eğit. Bil. Ltd. Şti. Kâzımkarabekir Cad. No: 85/54-55 Altındağ ANKARA Tel: 0312 384 31 36	Prof. Dr. Mehmet BEŞİRLİ (Çankırı Karatekin Ü. Edebiyat Fakültesi)
	Prof. Dr. Mehmet EVKURAN (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)
	Prof. Dr. Şaban HAKLI (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)
	Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR (Amasya Ü. İlahiyat Fakültesi)
	Prof. Dr. Yaşar KURT (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi)
	Doç. Dr. Adem KORUKCU (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)
	Doç. Dr. İbrahim KUTLUAY (İzmir Kâtip Celebi Ü. İslamî İlimler Fakültesi)
	Doç. Dr. Kenan AYAR (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi)
	Doç. Dr. Selim TÜRCAN (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)
	Doç. Dr. Süleyman GEZER (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)
	Yrd. Doç. Dr. Şahabettin ERGÜVEN (Fatih Sultan Mehmet Ü. İslamî İlimler Fakültesi)
	Yrd. Doç. Dr. Zekeriya IŞIK (Hitit Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi)
<b>Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date</b> Çorum, 2015	<b>Yazışma adresi / Contact Address</b> Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), ÇORUM Tel: 0 364 2346358 Fax: 0 364 2346357
<b>Baskı / Printing</b> Etkileşim Bas. Yay. Tan. Eğit. Bil. Ltd. Şti. Kâzımkarabekir Cad. No: 85/54-55 Altındağ ANKARA Tel: 0312 384 31 36	<b>e-mail:</b> ilafdergi@hitit.edu.tr <b>www.ilafdergi.hitit.edu.tr</b> Fiyatı: 10 TL
<b>Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</b> hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup Fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Yazılar yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.	
<b>Journal of Divinity Faculty of Hitit University</b> is a peer-reviewed academic journal which is published twice per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the Faculty. Copyright©: Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media.	

Dergimizin Yayın ve Yazım İkeleri bu sayının son kısmındadır

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### MAKALELER / ARTICLES

Süleyman GEZER <b>Lokman Sûresinin 34. Âyeti Çerçevesinde Tefsirde Bir Mahiyet Sorgulaması</b> An Investigation of Nature in Tafsir within the frame of the verse 34 in the Surah al-Luqman	5-21
Cahid KARA <b>İslâm Öncesi Arap Yarımadasında Bir Kültür Merkezi: Cüreş</b> A Civilization Center in the Pre-Islamic Era: Jurash	23-49
Harun BEKİROĞLU <b>Mantığın Bir Tefsir Yöntemi Olarak Kullanılması: Muhammed Hâdimî'nin Enfâl Sûresinin 23. Âyetini Tefsiri</b> The Use of Logic as a Tafseer Method: Comment of Muhammad Hadimi on 23 <sup>rd</sup> Verse of Surah al-Anfal	51-81
Mehmet KAYA <b>Tefsir Ekolleri Perspektifinden Kur'an'ın Çok Boyutlu Yorumu: Besmele Örneği</b> Multidimensional Commentary of Quran From the Perspective of Interpretation Schools: The Basmala Sample	83-116
M. Fatih TURAN <b>Bey' bi'l-Vefa ve Bey'u'l-Îne ile Mukayeseli Olarak Günümüz Repo İşlemlerinin Fıkhî Boyutu</b> Figh Size of Today's Repo Transactions as Comparison with the <i>Bey' bi'l-vefa</i> and <i>Bey'u'l-îne</i>	117-146
Selahattin ÖZ <b>İbnü'l-Cezerî'nin Mukaddime'sinin Mehmed Emin Tokâdî'ye ait Manzum Tercümesi ve Değerlendirilmesi</b> The Poetic Translation of Ibn al-Jazari's Muqaddima by Mehmed Emin Tokâdî and its Evaluation	147-181



Funda ACAR <b>Osmanlı'da Padişah Oğulları ve Kızlarının Eşitlendiği Alan: Teşrifat</b> The Field Where the Padishah's Sons and Daughters are Equalized in Ottoman Empire: Protocol	183-202
Qays Abdullah MUHAMMED الإسرار الدلالية في قوله تعالى: {تَبْعُونَهَا عَوْجًا} وإشارتها على تنوع أساليب الكيد للإسلام <i>el-Bağy</i> ve <i>el-İvec</i> Kavramları Bağlamında Kur'an'da Geçen {تَبْعُونَهَا عَوْجًا} İbaresinin Tefsiri ve İslam Düşmanlarının Komplolarına Dair İşaret Ettiği Mesajlar Interpretation of the term {تَبْعُونَهَا عَوْجًا} in the context of the terms of <i>el-Bağy</i> and <i>el-İvec</i> and its messages on complots of enemies of Islam	203-222
Faruk SANCAR <b>Ehl-i Hadis'in Kelamî Akılcılığa Bakışı: İbn Teymiyye'nin Râzî'ye Yönelik Metodik Eleştirileri Üzerinden Bir Okuma</b> Approach of the Ahl-i Hadith to Theological Rationalism: A Reading over Ibn Taymiyya's Methodical Criticism against Râzî	223-244
<b>KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ / BOOK REVIEWS</b>	
Halil İbrahim ŞİMŞEK <i>Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür</i> , editör: Semih Ceyhan	245-250
Ferhat KOCA <b>Ahmet Fırat, <i>Torosların Ehmeti</i></b>	251-256
Tamer YILDIRIM <b>Noam Chomsky, <i>Occupy/İşgal Et: Sınıf Savaşı, İsyan ve Baskı Üzerine Düşünceler (Occupy: Reflections on Class War, Rebellion and Repression)</i></b>	257-261
Aslıhan ÖZLER <b>Alastair Hannay, <i>Kierkegaard</i></b>	262-266

## LOKMAN SÛRESİNİN 34. ÂYETİ ÇERÇEVESİNDE TEFSİRDE BİR MAHİYET SORGULAMASI

Süleyman GEZER\*

---

**Özet:** Bu makale Lokman sûresinin son ayetlerinde geçen ve daha çok “mugayyebatı hamse-beş bilinmeyen” ayetlerinin tarihi süreçte nasıl yorumlandığını ele almaktadır. Klasik dönemlerde ayette geçen ifadeler gayb olarak anlaşılmıştır. Ayrıca Allah'ın kudretine vurgular söz konusudur. Ne var ki çağdaş dönemle birlikte, bazı gelişmelerin ışığında yağmurun ve rahimlerde olanın bilgisi gayb olmaktan çıkarılmıştır. Bu durum yorumbilim ve tefsir geleneği açısından bazı sorunlara işaret etmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Gayb, Lokman, Mugayyebât-ı Hamse- Beş Bilinmeyen.

### **An Investigation of Nature in Tafsir within the frame of the verse 34 in the Surah al-Luqman**

**Abstract:** This article discusses how the Qur'anic verses included in the latest part of the Surah al-Luqman and especially their gaining wide currency as mugayyabat-ı hamse (five unknown) have been interpreted in the historical process. The statements in the verses is regarded as “unseen” in the classical period. Besides, these verses have also been related with the sovereignty of Allah. However in the contemporary period, in the light of certain developments, the prediction of the rain and the “unknown” in the uterus isn't a mystery anymore. In this case, it's clear that the current situation contains some problems in terms of hermeneutics and exegetical tradition.

**Key words:** Gayb (unseen), Luqman, Mugayyabât-ı Hamse- Five Unknown.

---

### **1. Giriş**

Bu çalışmada Lokman sûresinin son âyetlerinde geçen ve beş gayb olarak bilinen âyetlerin yorumlarından yola çıkarak tefsir literatüründe meydana gelen değişimlerin nedenleri üzerinde durulmaya çalışılacaktır. Klasik dönemlerde âyetin anlaşılma biçimiyle son dönemlerde âyetin yorumlanma biçimi bazı yönlerden ayrılmaktadır. Bu ayrışmanın nedenleri daha çok gelişen hayat anlayışı-

---

\* Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

nın yorumlar üzerindeki etkilerine bağlanabilir. Ancak çalışmamızda müfessirleri böyle bir yorum anlayışına sevkeden nedenler ve bu yorumların geçerliği tefsir disiplini çerçevesinde ele alınacaktır.

Konuya başlamadan önce tefsirin mahiyetine ilişkin bazı ön değerlendirmelerin yapılmasının faydalı olacağını düşünüyorum. Genel olarak tefsir faaliyeti, Hz. Peygamber'in gelen âyetler hakkında açıklama veya âyetler hakkında sorulan sorulara cevap vermesiyle başlamış olup sahabe, tâbîun ve daha sonraki nesiller tarafından devam ettirilerek günümüze kadar gelen bir süreç olarak tanımlanabilir. Bunu doğrulayan en önemli etken, asırlarca Kur'an üzerine tefsirler yazılmış olmasıdır. İlk dönem tefsir faaliyetlerine rengini veren temel unsur Hz. Peygamber'den ve Sahabeden gelen tefsir rivayetleridir. Kur'an hakkında konuşacak veya yorumlama faaliyetinde bulunan kimselerin konuya ilişkin bahsedilen rivayetlerden bir şahit getirme sürecini izlemesi gerekiyordu. Tefsir ve te'vil ayrımında bu açıkça görülmektedir. Tefsirin genellikle bir şahitle yani rivayetle desteklenmesi bunu doğrulamaktadır. Bu konuda gelen bazı haberlerde bunun izlerini görmek mümkündür. Mesela "Kendi rey'i ile Kur'an'ı tefsir eden kişi cehennemdeki yerini hazırlasın" sözü bunlardan biridir.<sup>1</sup> Bu ise ilk dönem tefsir kültürünü yaşatmak ve korumak amacıyla matuf olarak belli bir zihniyetin taşıyıcısı olan sözlerdir. Ne var ki bu durum Müslüman toplumların genişlemesi farklı fikir ve düşünce biçimlerinin ana bünyeye katılmasıyla birlikte yeni yorum ve tefsir tarzlarının oluşumunu hızlandırmıştır.<sup>2</sup> Tabii bir sonuç olarak ilk dönemlerde cari olan tefsir etme şekli ve yapısı yavaş yavaş evrilerek farklı yorumların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Müslümanların İ'câzu'l-Kur'an konusunda takındıkları tavır Kur'an'ı çağlar üstü bir metin konumuna getirmiştir. Aslında i'câz konusu zamanıyla sınırlı benzeri bir âyet ve sûre getirme konusunda tehadî [meydan okuma]<sup>3</sup> içermeye-

1 Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci, *Kitâbu't-tefsîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Yayına Hazırlayan İsmail Cerrahoğlu, Ankara 1989, s. 5. İlgili rivayetin daha geniş bir değerlendirmesi için bk. Kadir Gürler, "Kur'an'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/1, c. 3, sayı: 5, ss. 17-47; Benzer rivayetler için bk. Bedruddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî ulumi'l-Kur'an*, Daru'l-Fikr, Beyrut 2001, c. 2, ss. 178-179.

2 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., yy., ts., s. 113-120.

3 Bk. Bakara, 2/23; Yunus, 10/38; Hûd, 11/13.

Muhtemelen bu i'câz anlayışına bağlı olarak yorumlarda sınır tanımayan bir anlayışla Kur'an'a yaklaşımlar mevcuttur. Çünkü bu i'câz anlayışı yorumcuya bitmez tükenmez bir potansiyel vermektedir. Aslında herhangi bir metin birkaç şeyden bahsedebilir. Sonsuz anlam

sine rağmen her nedense alanı ve muhtevası geniş tutularak bu süreç devam ettirilmiştir. Arapları şiirin ve edebiyatın zirvesinde olan bir toplum olarak tasavvur ettiğimiz zaman, Kur'an'ın neyi gerçekleştirmeye çalıştığı bir kez daha belirginleşmektedir. Kur'an diğer metinlerden ayrı olarak kendini üst bir metin olarak döneminin Arap toplumuna kabul ettirmiştir. Bu bir gerçek olarak kabul edilmesine rağmen bu düşünceye dayanarak çağlar boyunca Kur'an'dan esrareniz ve onun lafzî manasına uymayan çıkarımlarda bulunularak yüceltmeye çalışılmıştır. Aslında bu yaklaşımlar sanki Kur'an'ı kurtarmak<sup>4</sup> adına yapıyor izlenimi de vermektedir.

Tefsiri öznelikten kurtarmak için tarihi süreçte bazı girişimler olmuştur. Bunun için müfessirde aranan özellik ve şartlar belli bir sistematik dâhilinde ortaya konulmuştur. Bu şartlara büyük ölçüde tefsirde bir nesnellik aramanın ön şartı olarak bakılabilir. "Tefsirin muhtaç olduğu 15 ilim" başlığı altında sayılanlara bakıldığı zaman tefsiri bir nebze olsun keyfilikten uzak tutmaya matuf olduğu görülür. Bu sayılanlar arasında lügat, istikak, sarf, beyan, meâni, kıraat, nüzul sebepleri, asâr ve haber, hadis, nâsih-mensûh, muhkem-müteşabih gibi usulü fikh, ahlak, kelim ve mevhibe gibi ilimlerin sayılması tefsir yapmanın o kadar da kolay olmadığını ve müfessirin müracaatını gerektiren disiplinler olduğunu göstermektedir.<sup>5</sup> Bu sayılan konu başlıklarına riayet edildiği sürece yorumlama faaliyetinde bulunalar kendilerini sınırlayacak ve mecbur hissedecekleri bir dil alanı içinde bulacakları şüphesizdir. Bu ise gelişigüzel yorum yapma serbestliğini azaltacaktır. İlk dönem Meâni'l-Kur'an, Mecâzu'l-Kur'an, Garîbu'l-Kur'an gibi dili merkeze alan eserlerin yazılması bahse konu düşün-

dünyasına sahip değildir. Ayrıca günümüzde sadece Arapçanın bilinmesi yeterli değildir. Kelimelerin nüzul sürecinde taşıdığı anlamlarının bilinmesi ve ilk muhataplarının ona yükledikleri anlamın deşifre edilmesi elzemdir.

- 4 "Kur'an'ı kurtarmak" ifadesi, modern dönemlerde ortaya çıkan birtakım soru ve sorunların Kur'an'la bütünleştirilmesi, ondan bir delil getirilmesi veya "zaten bunu Kur'an çağlar önceden haber vermişti" türünden ifadelerle Kur'an'a bir meşruiyet zemini açmayı hedefleyenlerin zihninde beliren bir tutum olarak tasvir edilebilir. Ayrıca Kur'an'ın norm ve ifade biçimlerine çağdaş dönemlerde bir dayanak bulma düşüncesi etkili olmuşa benzemektedir.
- 5 el-Kâfiyeci, *Kitabu't-tefsir fi kavaidi ilmi't-tefsîr*, ss. 52-53. Benzer görüşler için bk. ez-Zerkeşi, *el-Burhan fi ulumi'l-Kur'an*, c. 1, s. 33; Celâluddîn Abdurrahmân Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1987, c. 2, s. 399.

Müfessirde aranan şartlar altında mevhibe kelimesinin geçmesi, üzerinde düşünülmeğe değer bir konudur. Aslında tefsir faaliyetinin Müslümanca bir tutum olduğu dile getirilmektedir. Müslümanların dışında kimselerin tefsir yapma çabalarının meşruiyeti bu anlamda gözden geçirilmelidir. Bu düşünce tefsirin işlevi, mahiyeti ve nasıl bir ilim olduğu konusunda bazı bilgilere de zımnen işaret etmektedir.

ceyi desteklemektedir.<sup>6</sup>

Yukarıda bahsi geçen düşünceleri daha da somutlaştırmak adına Lokman sûresinin son âyeti olan ve daha çok *mugayyabât-ı hamse* [beş bilinmeyen] olarak algılanan âyetleri ele almayı uygun bulduk. Bu âyetler Lokman Sûresinin 31/34. âyetidir. Sûre bu âyetle son bulmaktadır. Âyet Türkçeye şöyle aktarılabilir: “Kıyametin ne zaman kopacağı bilgisi şüphesiz yalnızca Allah’ın katındadır. O yağmuru yağdırır. Rahimlerde olanı bilir. Hiç kimse yarın ne kazanacağını bilemez. Hiç kimse nerede öleceğini de bilemez. Şüphesiz Allah her şeyi bilen ve her şeyden haberdardır.”<sup>7</sup> Genellikle bu ayette anılan konular gayb kapsamında değerlendirilir. Gayb, kelime olarak Arapçada bir şeyin gizli kalması, görünür olmaması, gözden uzak olması anlamında masdar, gizlenen hazırda olmayan bulunmayan şey manasında isim ve sıfat olarak kullanılır.<sup>8</sup> Râğıb el-İsfahânî gaybı insanın duyuuları tarafından algılanmayan ve insan bilgisine açık olmayan diye tanımlar.<sup>9</sup> Tanımlara bakılacak olursa gayb kelimesi, insana gizli olan ve insan idrakini aşan bir boyutunun olduğu açıktır. Kur’an’da bazı konuların Allah’tan başka kimseler tarafından bilinmeyeceği bunların teknik ifadeyle söylemek gerekirse *gayb* olduğu dile getirilir. Kur’an’ın dile getirdiği gayba ilişkin konuların başında kıyametin ne zaman kopacağı bilgisidir. Bu konu Kur’an’da Allah’ın kendi uhdesinde olduğu ve bu bilgiyi kimseyle paylaşmadığı ifade edilir. Hatta bazı âyetlerde gaybın anahtarları Allah’ın elinde olduğu, göğün ve semaların gaybının Allah’tan başka kimse tarafından bilinmeyeceği, Allah’ın gayb ve şahadet âleminin bilgisine sahip olduğu vurgulanır. Dolayısıyla kıyametin oluşumu, ne zaman kopacağı gibi konuların bilgisi Allah’ın katında ve O’nun gizli hazinleri arasındadır. Bu konuda peygamberler ve Allah’a yakın meleklerle dahi bilgi verilmemiştir.<sup>10</sup>

Her nedense geçmişte kimsenin dikkatini çekmeyen gayba ilişkin algılar çağdaş dönemlerle birlikte değişmeye başlamıştır. Bu algı değişiminin temel nedeni ise yaşanan gelişmelerle doğru orantılı olarak Kur’an’dan bir referans bulma çabasıyla açıklanabilir. Acaba ilk dönem müfessirlerin dikkatini çekme-

6 Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur’an’ı Anlamaya Katkısı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2010.

7 Lokman, 31/34

8 Cemaluddîn Muhammed b. İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, Daru Sâdır, Beyrut 1990, c. 1, s. 654.

9 Râğıb el-İsfahânî, *Müfredât fî garîbi’l-Kur’an*, tahk.: Muhammed Halîl Aytânî, Dâru’l-Ma’rife, Beyrût 2001, s. 370.

10 A’râf, 7/187; Zuhruf, 43/85; Ahzâp, 33/63; Nahl, 16/77; Nâziat, 79/42-44; Mülk, 67/25-26.

yen fakat daha sonra gelenler tarafından âyetin farklı yorumlanması ne ile açıklanabilir? İlk dönem eserlerinde âyette sayılan beş şey gayb olarak değerlendirilirken daha sonraları çağımızda yazılan bazı tefsir eserlerinde bu gayb üçe indirgenmiştir. Rahimlerde olanı ilim ve teknoloji vasıtasıyla gözlemlenebilmesi doğacak çocuğun cinsiyetinin bilinebilmesini kolaylaştırmıştır. Sonuçta Kıyametin ne zaman kopacağı, kişinin yarın ne kazanacağı, nerede ve ne zaman öleceği bilgisi sadece Allah tarafından bilinebileceği genel olarak tekrarlanan bir görüştür.<sup>11</sup> Daha sonra değerlendirileceği gibi ilk bakışta bu türden yorumlar, yeni bir şeyin keşfedilmesine benzer birtakım heyecanlar uyandırabilir. Hatta çağlar sonra ortaya çıkan bir hakikatin keşfedilmiş olması, Kur'an'ın Allah tarafından gönderildiğinin ispatı olarak sunulabilir. Acaba vahyin taşıyıcısı ve tebliğcisi olan Peygamberin ve ilk elden vahyî bilgiye sahip olan Sahabenin bu âyetlerden ne anladıkları önemli değil midir? Veya metin açısından bakılacak olursa acaba Kur'an bu âyetlerde yıllar sonra ortaya çıkacak olan bir sonucu mu amaçlamıştı gibi sorular ciddiyetle sorulmalı ve üzerinde düşünülmalıdır.

## 2. Âyetin Nüzûl Sebebi Hakkında

Kur'an'ın yorumunda müfessirin elini rahatlatan araçların başında sebebi-nüzûl rivayetleri gelmektedir. Âyetlerin inmesine sebep olan olayların bilinmesi Kur'an'ın gerçekleştirmek istediği amacın keşfedilmesinde müfessire büyük ölçüde yardımcı olmaktadır. Ayrıca müfessirin bilmesi gereken konuların başında esbâb-ı nüzûl'un gelmesi konunun önemini bir kat daha artırmaktadır. Olaylar arasında irtibatın sağlanması, yeniden bağlam inşasında bulunabilmesi, olayların arkasında yatan anlamların yeniden keşfedilmesi bu rivayetler sayesinde mümkün olmaktadır. Bir anlamda bu rivayetler tefsirde keyfiliği azaltan ve müfessire sınırlamalar koyan bir disiplin olarak bakılabilir. Tarih boyunca müslümanların ortaya koymuş olduğu metin dışı rivayet malzemesi, Kur'an'ın anlaşılmasında ve neyi gerçekleştirmeye çalıştığının ortaya konulmasında önemli katkıları olan unsurların başında gelmektedir. Bu rivayet malzemesi başka kültürlerde türüne az rastlanılan yorumlamada yardımcı bir araçtan başka bir şey değildir.<sup>12</sup> Ulumu'l-Kur'an eserlerinde sebebi-nüzûl manaya vukûfiyet veya manaya nüfuz etmek biçiminde anlaşılır. Ayrıca Kur'an'ın manalarına

11 Bk. Zeki Duman, *Beyânu'l-Hak (Kuran-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri)*, Ankara 2006, c. 2, ss. 141-142.

12 es-Suyûtî, *el-İtkân*, c. 1, ss. 61-73.

ulaşmada en güçlü araçlardan biri olarak tasvir edilir.<sup>13</sup> Durum böyle olmasına rağmen zaman zaman aşırı yorum örneklerini tefsirlerde görmek mümkündür. Şunu da belirtelim ki Kur'an'da bulunan her bir âyet için nüzûl sebebi aramak Kur'an diline ve oluşumuna aykırı bir tutumdur. Bununla birlikte Kur'an dili, sadece ahkâm ve kişiler arası cereyan eden olaylar için söz konusu değildir. Kur'an gündelik hayatın dilini yansıttasının yanısıra aynı zamanda geçmiş milletlerin anlatılarını ve metafizik dil diyebileceğimiz öte dünya hayatını resmeden bir dildir. Bu resmetme zaman zaman mecaz, kinaye gibi sembolik dil kullanmayı gerekli kılar.

Bununla birlikte tefsirde keyfiliği önlemek için geçmişten gelen rivayet malzemesi müfessirin en önemli başvuru kaynağıdır. Mesela Bakara sûresinin 115. âyetinde geçen "Her nereye dönerseniz dönün Allah'ın yüzü oradadır." ifadeleri bazı ideolojik tartışmalara konu olabilmektedir. Tartışma, bazı Mücessime ve Müşebbihe taraftarlarınca aşırı uç noktalara çekilerek Allah'ın insana benzeyip benzememesi gibi konular çerçevesinde tartışılmıştır. Oysa âyetin ilk anlamı kiblenin değiştirilmesiyle ilgilidir. "Allah'ın yüzü" ifadesi, "Allah'ın kiblesi" demektir.<sup>14</sup>

Bahsedilen âyetin nüzûl sebebi hakkında nakledilen rivayete göre badiye ehlinden olan Amr b. Hârise b. Muhârib Hz. Peygambere gelerek: "Ey Muhammed bana kıyametin ne zaman kopacağını haber ver. Yurdumuzda kıtlık var, bana yağmurun ne zaman yağacağını haber ver. Karım hamile, bana ne doğuracağını haber ver. Bugün ne kazandığımı biliyorum yarın ne kazanacağımı da haber ver. Nerede doğduğumu biliyorum, bana nerede öleceğimi haber ver." diye soru sorması üzerine indiği konusunda genel bir görüş vardır. Ayrıca Hz. Peygamberin "gaybın anahtarları beştir" diyerek âyeti okuduğuna dair görüşler de mevcuttur. İbn Abbas'tan gelen bir görüşe göre: "Kim bu beş gaybı bildiğini iddia ederse yalan söylemiştir. Kehanetten sakının çünkü kehanet şirke götürür şirk ve onun ehli cehennemdedir."<sup>15</sup>

Başka rivayetlerde sayılan beş şeyin gayb olduğu dile getirilir. "Gaybın anahtarları beştir. Allah'tan başka kimse mahiyetini bilemez. Kıyametin ne za-

13 ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 1, ss. 45-46.

14 Bk. Ebu'l-Fida İsmail b. Kesîr, *Tefsîru İbn Kesîr*, Daru Risaleti'l-Alemiyye, Beyrut 2010, c. 1, ss. 304-307; Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vil'i ayi'l-Kur'an*, tahk.: Ahmed Abdurrâzık el-Bekrî ve diğerleri, Daru'l-İslam, Kahire, 2009, c. 1, s. 220.

15 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, tahk.: Ahmed Ferid, Daru Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003, c. 3, s. 25; İbn Kesir, *age*, c. 6, s. 333.

man kopacağını ancak Allah bilir. Rahimlerin ne doğurduğunu yalnız Allah bilir. Yarın ne olacağını kimse bilmez. Ancak Allah bilir. Nerede öleceğini kimse bilemez yalnız Allah bilir. Yağmurun ne zaman yağacağını yalnız Allah bilir.” Görüldüğü gibi bu sayılan beş konu gayb kapsamında değerlendirilerek bu bilgileri Allah’tan başkasının bilemeyeceği vurgulanmıştır.<sup>16</sup> Bunun yanısıra hadislerde geçen ifadeler bunu doğrular mahiyettedir. Bir rivayete göre Hz. Peygamber gaybın anahtarları beş diyerek Lokman sûresinin 34. âyetini okumuştur.<sup>17</sup> Ebu Hureyre’den gelen bir rivayette beş şeyin Allah’tan başka kimse tarafından bilinmediği dile getirilir. İbn Ömer’den nakledilen bir diğer rivayete göre gaybın anahtarlarının beş olduğu onları Allah’tan başka kimsenin bilemeyeceği aktarılır.<sup>18</sup>

### 3. Klasik Dönemlerde Âyetin Yorumlanma Biçimi

Klasik tefsir kaynaklarında verilen bilgi ve rivayetler geçmişte âyetlerin nasıl yorumlandığı ve nasıl algılandığı konusunda bize önemli ipuçları sunmaktadır. Herhangi bir konuyla ilgili olarak rivayet malzemelerine ve ilk elden bilgilere bu kaynaklar vasıtasıyla ulaşılabilmektedir. Genel olarak önemli tefsir kaynaklarında âyette geçen beş şeyin gayb kapsamında ele alındığı ve bunların bilgisinin Allah katında olduğu belirtilir. Ayrıca âyetin yorumlanması esnasında hadislerin de bu konuda delil olarak istihdam edildiği görülür. Bu sayılanlar gaybın anahtarları olarak tasvir edilerek Allah’ın bildirmesi dışında kimsenin bunları bilmeleri mümkün değildir. Çünkü kıyametin vaktini ancak Allah belirler. [A’ râf, 7/187]. Yine yağmurun yağacağı zamanı Allah’tan başka kimse bilemez. Ancak Allah’ın meleklerine emretmesi veya kullarından dilediği kimselere bildirmesi halinde onun bilgisine sayılan varlıklar sahip olabilirler. Rahimlerde meydana gelen oluşumları, çocuğun kız mı erkek mi, isyankâr mı yoksa itaatkâr mı olacağını ancak Allah ve onun bildirmiş olduğu varlıklar bilebilirler. Yine insanın dünyada ve ahirette ne kazanacağı, kazancının ona fayda verip vermeyeceğini Allah bilir. Çünkü başka âyetlerde bunlar gaybın anahtarları olarak isimlendirilmiştir. Ve onların bilgisi Allah’ın yanındadır. [En’âm, 6/59].

16 Ebu’l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî en-Nisaburî, *Esbâbu’n-nüzûl*, Dâru İbn Kesir, Dimeşk-Beyrut 1993, ss. 289-290.

17 Abdullah Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh*, el-Matbaatu’s-Selefiyye, Kâhire 1980, Kitabu’t-Tefsir, 2; ayrıca bk. İman, 37.

18 Buhârî, *İstiskâ*, 29.



Sünnette ise bu sayılanlar beş gayb diye isimlendirilir.<sup>19</sup>

İbn Abbas'tan gelen bazı rivayetlerde bahsedildiği gibi bu beş gaybı bildiğini iddia eden kimsenin yalan söylemiş olduğu, kehanetten sakınılması gerektiği çünkü kehanetin insanları şirke çağırdığı ve cehenneme soktuğu dile getirilir. Bu konuda şöyle bir anekdot anlatılır: Abbasi halifesi Mansûr rüyasında bir hayali varlığın denizden elini çıkararak beş parmağıyla ona işaret ettiğini görür.<sup>20</sup> Rüyanın mahiyetini ulemadan sorarak yorumlamalarını talep eder. Onlarda beş sene beş ay ömrünün kaldığını söylerler. Ebu Hanîfe ise bu konuda şöyle der: "Gaybın anahtarları beştir. Allah'tan başkası onu bilemez. Bilgisine sahip olmak istediğin konuda, sana hiçbir yol yoktur."<sup>21</sup> Zemahşerî devamla birtakım örneklerden yola çıkarak âyette belirtilen kişinin kazancı ve akibeti kişiye özel olmasına rağmen bunların bilgisine bile ulaşmanın mümkün olmadığını, kaldı ki diğer bahsedilen üç bilgiyi edinmesinin çok uzak bir ihtimal olduğunu söyler.<sup>22</sup>

Bazı rivayetlerde âyette geçen olayları bildiğini iddia edenler kâfirlikle itham edilmiştir. İbn Abbas'a dayandırılan bir haberde "Kim bunlardan herhangi birini bildiği iddiasında bulunacak olursa, Kur'ân-ı Kerîm'i inkâr etmiş olur. Çünkü o Kur'ân-ı Kerîm'e muhalefet eder."<sup>23</sup> Konuyla ilgili olarak bazı görüşlerde bunları bilmenin mümkün olmadığı fakat bazı tecrübeler ışığında tahminde bulunmanın mümkün olduğu dile getirilir.<sup>24</sup> Konu hakkında, kesin

19 Bk. İbn Kesîr, *Tefsiru İbn Kesîr*, c. 6, s. 330.

20 Bazı tefsirlerde Mansûr'un Azraili rüyasında gördüğü ve meleğin ona, beş parmağıyla işaret ettiği şeklinde geçer. Bk. Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Neseî, *Tefsiru'n-Neseî*, Kahraman Yay., İstanbul 1984, c. 2, s. 286.

21 Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîli fi vucûhi't-te'vil*, Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 2003, c. 3, s. 489

22 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 3, s. 490.

23 Tecrübeler sonucu annenin karnındaki yavrunun erkek mi dişi mi olduğu ve daha başka hususlar bilinebilir. Bazen bu tecrübenin dışına çıkılarak alışlagelenden farklı sonuçlar ortaya çıkabilir. Buna göre geriye nihai ilim, sadece yüce Allah'a aittir. Rivayete göre bir yahudi yıldızlara göre hesap yapardı. İbn Abbâs'a: "İstersen sana oğlunun yıldızı ile ilgili haber vereyim diyerek on gün sonra öleceğinin söyler. Sen ise gözlerin kör olarak öleceksin. Ben de bir sene dolmadan öleceğim. Bunun üzerine İbn Abbâs ona: Ey Yahudi! Nerede öleceksin? diye sorunca, Yahudi: Bilemiyorum diye cevap vermiştir. Bunun üzerine İbn Abbâs: Yüce Allah doğru söylemiştir; "Hiçbir nefis de hangi yerde öleceğini bilmez" buyruğunu okudu. İbn Abbâs geri döndüğünde oğlunun sıtmaya yakalanmış olduğunu gördü ve on gün sonra vefat etti. Yahudi de sene dolmadan önce öldü, İbn Abbâs âmâ olarak vefat etti. Bk. Ebu Abdullah Muhammed b. el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, yy., ts., c. 14, ss. 82-83.

24 Bazı durumlarda birtakım tecrübelerden yola çıkarak bazı şeylerin olmasında zorunlu olarak

olarak geleceğe ait bilgide bulunmanın küfürle eşdeğer olarak görüldüğüne dair bazı rivayetler de mevcuttur.<sup>25</sup>

Katâde'den gelen bir rivayette “yağmuru indirir” ve “rahimlerde olanı Allah bilir” ifadelerinde yağmurun ne zaman, gece mi gündüz mü yağacağını hiçbir kimse bilemez, rahimlerde olanın kız mı erkek mi, renginin siyah mı yoksa kırmızı [beyaz] mı olacağını kimse bilemez denilerek bunların bilgisinin Allah katında olduğu vurgulanır.<sup>26</sup> *Celâleyn* tefsirinde ise konuyla ilgili olarak kıyametin kopma vakti, yağmurun ne zaman yağacağı ve rahimlerde olanın bilgisinin Allah'tan başkası tarafından bilinmeyeceği dile getirilir. Ayrıca kalan diğer iki şeyin de Allah tarafından bilinebileceği açıklanır.<sup>27</sup> Hz. Peygamberden gelen çoğu rivayetlerde bunların *muğayyebât-ı hamse* olarak değerlendirildiği görülür. Mesela “Şu beş şeyin dışında bana her şeyin anahtarları verildi” dedikten sonra âyetleri okumuştur.<sup>28</sup> Ferrâ âyetin başını olumsuz manasına alır. Yani kıyametin vaktini onun dışında kimse bilemez. “Hiçbir kişi yarın ne kazanacağını idrak edemez” sözüyle ilgili olarak bunun “nefy” manasına gelmesinin açık olduğunu, birinci durumda ise “yanındadır” ifadesinde bulunan zamirle açıklık kazandığını söyler. Yani “kıyamet bilgisi onun yanındadır” derken bunun olumsuz anlama geldiğini - Allah'tan başka kimse onun vaktini bilemez - izah eder.<sup>29</sup>

Acaba bahse konu âyetlerde gaybın sayısının insanlara bildirilmesi mi amaçlanmıştır; yoksa durum bunun dışında başka şeylere mi matuftur? Verili

---

değil de adet olduğu üzere böyle diyen biri ne kâfir ne de fasık olur. Mesela çocuğun erkek mi kız olacağıyla ilgili olan hamile kadının vücudunda gözlemlenen bazı değişimlerden yola çıkarak yapılan tahminler bu gruba girer. Ömrünün gelecek zamanlarında belli bir şeyi yapacağını veya kazanacağını iddia eden kâfir olur. Yahut olmadan önce olaylar hakkında mücmel ve mufassal olarak haber veren kimsenin de kâfir olacağına hiç bir tereddüt yoktur. Bk. el-Kurtubî, *age*, c. 7, ss. 2-3.

25 Bununla ilgili olarak şu ifadeler ilginçtir. Bir kimse bir işarete dayalı olarak söylesin veya söylemesin yarın yağmur yağacak derse kâfir olur. Birtakım emarelerden yola çıkarak yarın Allah'ın takdiri ve bilgisi dâhilinde yağmur yağacak diyen bir kimse ise kâfir olmaz. Bu şekilde konuşmaması ise müstehaptır. Çünkü bu gibi ifadeler kâfirlerin sözlerine eşdeğerdir. Bk. el-Kurtubî, *age*, c. 14, ss. 2-3.

26 Bk. et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 8, s. 6576.

27 Celâluddîn Abdurrahmân Ebî Bekr es-Suyûtî; Celaluddin el-Mahallî, *Tefsiru Celaleyn*, Mektebetu Yasin, yy., ts., s. 413.

28 İbn Kesîr, *Tefsiru İbn Kesîr*, c. 6, ss. 330-331.

29 Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyad el-Ferra, *Meâni'l-Kur'an*, Alemu'l-Kutub, Beyrut 2011, c. 2, s. 642.

bazı bilgilere bakılırsa burada bahsedilen konu Allah'ın kudretine ilişkindir. Mesela bazı müfessirler, konuya ilişkin âyetleri Allah'ın kudreti ile ilişkilendirmişlerdir. Fahrüddîn er-Râzi'nin bu konudaki açıklaması özetle şöyledir:

“Bazı müfessirler Allah'ın bu âyetle insanlardan beş şeyin bilinmesini yasakladı görüşündedirler. Her ne kadar bu doğru ise de amaç başkadır. Allah tufan zamanında ki bir kum tanesinin doğudan batıya kaç defa nakledildiğini ve nerede bulunduğunu bilir. Ondan başkası bunu bilemez. O halde bu beş şeyin anılmasındaki tahsisin açıklanma imkânı yoktur.”

Bir önceki âyette geçen [Lokman, 31/33] “o günden korkun” ve “gerçekten Allah'ın sözü hakır” gibi kıyametin mutlaka gerçekleşeceği bildirildikten sonra muhtemel “o gün ne zaman” gibi sorulacak bir soruya verilecek cevap mahiyetinde olduğunu dile getirir. Âyetler açıkça kıyamet vaktinin Allah'tan başkası tarafından bilinmeyeceğini ve mutlaka gerçekleşeceğini haber vermektedir. Râzi devamla “Ey kıyamet vaktini soran kimse, sen kendin için daha önemli işler hakkında bilgi sahibi değilken, yani yarın ne kazanacağını ve nerede öleceğini bilemezken sana mı düşer kıyametin ne zaman kopacağı” şeklinde yorumlar.<sup>30</sup> Anlaşılan o ki diğer sayılan konuları Râzî, gayb kapsamından çıkarılmamış ve Allah'ın kudreti açısından konuya yaklaşmıştır. Taberî ise “yağmuru yağdırır” ifadesinde Allah'tan başka birinin buna güç yetiremeyeceğini, âyetin sonunda geçen “Şüphesiz Allah âlimdir, hâkimdir” ifadesi hakkında şöyle bir yorum yapar: “Bütün bunları bilen Allah'tan başkası değildir. Allah her şeyin bilgisine sahiptir. Ona hiçbir şey gizli kalmaz. Olan ve olacak her şeyden haberdardır.”<sup>31</sup>

#### 4. Çağdaş Dönemlerde Âyetin Ele Alınış Biçimi

Çağdaş dönemle birlikte çoğu konularda olduğu gibi Kur'an yorumlarında da geleneksel yorum anlayışından farklı bazı yorumlar ortaya çıkmıştır. Özellikle Batı dünyasında meydana gelen köklü değişim ve dönüşümler İslam dünyasının etki altına almaya başlamıştır. İslam dünyası bu baskıya karşı geliştirdiği tutum ise daha çok savunmacı ve özür dileyici olmuştur. Bu zihni tutumun izleri ister istemez yazılan tefsirlerde ve Kur'an yorumlarında görülmeye başlamıştır. Son iki asırdır Batı karşısında alınan siyasi, ekonomik ve askeri alanda meydana gelen yenilgilerin müslümanlar tarafından farklı bir savunmayla ge-

30 Fahrüddîn er-Râzi, *Mefatihü'l-gayb*, tahk.: Seyyid İmran, Daru'l-Hadîs, Kahire 2012, c. 13, s. 160.

31 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 8, s. 6576.

çalıştırılmaya çalışıldığı görülür. Bunun en tipik örneği İslam'ın akılla, bilimle çatışmadığı hatta bilim ve dinin uyum içinde hareket ettiği, sahil bilimsel bulguların, zorlama birtakım yorumlarla Kur'an'da mevcut olduğu şeklinde tezahür eden bir zihni tutumun ortaya çıkmasından bahsedilebilir.<sup>32</sup> Bilimsel dil ve din dilinin farklı varlık alanlarına ait olduğu unutulur adeta Kur'an'ın meşruiyetine bir dayanak aranmaktadır. Ayrıca çağdaş dönemlerde Kur'an ve tefsirin sosyal gelişme ve değişimlerin meşrulaştırılması için bir araç işlevi görmesi<sup>33</sup> üzerinde düşünmeye değer konular arasındadır. Yazılan tefsirlerde muhtemelen bilim alanında meydana gelen gelişmelerden dolayı Kur'an yorumları da nasibini almış görünmektedir. Modern bilimsel görüşlerle âyetleri uzlaştırma çabaları veya bilimin ortaya koyduğu sonucun zaten Kur'an'da mevcut olduğu şeklinde beliren zihni tutum sonuçları değerlendirilmeden kullanılmaya devam etmiştir. Sonuç olarak Kur'an ve bilimsel hakikatler birbiriyle uyum içinde olduğu ve Kur'an'ın sahilliği bilim tarafından da onaylandığı sonucu ortaya çıkmaktadır.

Geçmişte gaybın sayısı hakkında herhangi bir tartışma mevcut değilken günümüzde bazı tartışmaların yapıldığına şahit olmaktadır. Her nedense günümüzde bahsi geçen konularda gayb'ın üç'e indirildiği görülür. Mesela Süleyman Ateş tefsirinde bilinmeyen şeylerin üç olduğunu iddia ederek şu açıklamalara yer vermektedir:

"Yağmuru yağdırır" deyiminde yağmurun yağacağını ondan başka kimse bilemez anlamı yoktur. Dolayısıyla meteorolojik olayların daha önceden tahmin edilemeyeceği gerçeği yanlıştır. Keza rahimlerde olanı bilir ifadesinden de Allah'ın rahimlerde gizli olanı bildiği belirtilir. Ondaki başkası rahmin içindeki çocuğun cinsini bilemez manası yoktur. Sonuç olarak âyette aslı bilinmeyen üç [mugayyebât] zikredilmiştir. Çünkü bu sayılanlar yani üç şey gelecekle ilgilidir. Bunlar ise gaybla ilgilidir."<sup>34</sup>

Derveze hadislerde geçen beş durumun gaybın anahtarları olduğu belirtmekle beraber insanların bilmelerinden uzak olmadığını söyler.<sup>35</sup> Mevdudi'ye

32 Bilimsel yorum hakkında daha geniş bilgi için bk. Süleyman Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu -Bir Zihniyet Tahlili*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2009, ss. 23-122.

33 Necmeddin Gökkır, *Modern Türkiye'de Tefsire Yaklaşımlar*, Tefsire Akademik Yaklaşımlar II, ed. Mehmet Akif Koç-İsmail Albayrak, Otto Yay., Ankara 2013, c. 2, s. 193.

34 Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, yy., ts., c. 7, ss. 85-86.

35 M. İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-hadis*, Eksen Yay., yy., 1997, c. 3, s. 181 ; Cevâd Muğniye, *et-Tefsiru'l-kâşif*, Dâru'l-Kitabi'l-İslami, yy., ts., c. 6, ss. 174-175.

Cevâd Muğniye, yağmurun belirtileri ortaya çıktıktan sonra insanın bunu tahmin etmesinin mümkün olduğunu, rahimlerde olanın ise birtakım aletler yardımıyla bilinebileceğini belirtir. Fakat çocuğun iyi veya kötü olacağı bilgisi Allah katındadır.

göre bu âyet müşriklerin ahiret va'dini peygamberden duyduklarından beri sormuş oldukları soruya bir cevap mahiyetindedir. Kıyametin vaktiyle ilgili bilgiye yalnız Allah sahiptir şeklindeki ilk cümle sorunun asıl cevabıdır. Bunu izleyen diğer dört cümle ise asıl cevabı pekiştirmek amacıyla gelmiştir. Ona göre, Allah'ın bildiği ve sırrî şeylerin tam bir bilgisinin verilmemesi, Allah'ın bilgisinin bunlardan ibaret olduğu sonucunu ortaya koymaz.<sup>36</sup> Seyyit Kutub'un bu konudaki yaklaşımı ilginçtir: "İnsanların tecrübeler ve çeşitli aletler yardımıyla yağmurun ne zaman yağacağını tahmini olarak bilebilirler" dedikten sonra insanın yağmuru yağdıran sebepleri yaratacak güce hiçbir zaman sahip olamayacağını söyleyerek âyette yağmurun Allah'a tahsis edilmesinin kudret bakımından olduğunu ifade eder. Fakat aynı tutumu "Rahimlerde olanı Allah bilir" ifadesi için kullanmaması dikkate değerdir. Müfessiri buna sevkeden amil, muhtemelen çocuğun cinsiyetinin önceden tahmin edilmesinin döneminde mevcut olmadığıdır. Dolayısıyla yağmurun inmesinden farklı olarak çocuğun erkek mi yoksa kız mı olacağını Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini savunur.<sup>37</sup> Bu konuda başka bir görüş Celal Yıldırım tarafından gündeme getirilir:

"Rahimlerde olanı Allah bilir" ifadesi çocuğun kız veya erkek olacağını bilinmesinin mümkün; fakat çocuğun geleceğine ilişkin iyi mi yoksa kötü mü olacağı, cennete mi yoksa cehenneme mi gireceğinin Allah'tan başkası tarafından bilinmeyeceği anlamına gelir. Yağmur, Allah'ın meydana getirdiği bir oluşumdur. Bu ilk etapta hava tahmin ve tespit raporlarına ters düştüğü izlenimi verir. Fakat yağmurun meydana gelmesini sağlayan bir sünnetullah vardır. Bunları ise Allah'ın meydana getirdiği vurgulanır. Sünnetullah henüz belirtileri sevketmeden insanın bir tahminde bulunması mümkün değildir. İşte bundan dolayı bu ifadede yağmurun yağma vakti, nereye yağacağı, belirtilerden önce Allah bilir neticesi ortaya çıkmaktadır."<sup>38</sup>

Aslında aynı mantıkla gidildiği takdirde gelecekte dünyanın yaşının ve hayat süresinin hesaplanması durumunda, kıyametin kopuş zamanının tespit edilmesi mümkün olabilir. Öyle ki, günümüzde güneşin ışığının ne zaman yok olacağına dair birtakım hesaplamaların olduğunu biliyoruz. Şayet bilinmesi durumunda kıyametin kopuş zamanı gayb olmaktan çıkacak mıdır? Çünkü yağmurun yağma zamanı ve rahimlerde olanların günümüz teknolojik

36 Ebu'l-Ala Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev.: Muhammed Han Kayani ve diğerleri, İnsan Yay., İstanbul 1996, c. 4, s. 343.

37 Seyyit Kutub, *Kur'an'ın Gölgesinde*, çev.: Bekir Karlığa ve diğerleri, yy., ts., c. 11, ss. 493-494. Günümüz tıp dünyası, bazı müdahaleler yapılmak suretiyle çocuğun kız mı erkek mi olacağına önceden karar vermenin mümkün olduğu bir aşamaya gelmiş bulunmaktadır.

38 Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, Anadolu Yay., yy., ts., c. 9, ss. 4776-4777.

imkânlar vasıtasıyla tespit edilebilmektedir. Yeri gelmişken belirtilmelidir ki, günümüzde serbest meslek sahiplerinin bile olağanüstü bir durum söz konusu olmadığında yıllık bazda ne kadar büyüyeceği veya büyümeyeceği bile tahmin edilebilirken, bazı meslek gruplarında gelecekte ne kadar kazanıp kazanamayacağı büyük ölçüde belirlenebilmektedir.

Bazı değerlendirmelerde görülen bakış açısı birkaç yönden eleştirilebilir. Mesela evrensel bir kitabın farklı zaman ve zeminlerde farklı okunabileceği, nüzul sürecinde sayılan beş şeyin gayb olarak görülmesinin zamanla gayb kapsamından çıkabileceği ve evrensel bir kitabın bu şekilde okunmasında ve algılanmasında herhangi bir sakıncanın olmadığı dile getirilir.<sup>39</sup> Ayrıca âyette kıyametin ne zaman kopacağı bilgisinin Allah'a ait olduğu, kişinin nerede ve ne zaman öleceği, yarın ne kazanacağı bilgisine sahip olmadığı, bu bilgilerin sadece Allah'a ait olduğu vurgulanır. Diğer ikisi hakkında ise, gayb kapsamı dışına çıktığı, günümüzde sun'î yağmurlama ve çocuğun cinsiyetinin önceden tayin edilmesi gibi gelişmeler bunların gayb olması üzerinde bazı şüpheler doğurmuştur.<sup>40</sup> Aslında bu düşünceler, metinde mevcut ifadelerin nüzul sürecinde farklı bir şey söylediği, daha sonra gelen muhataplarına başka bir şey söylediği anlamına gelmektedir. Allah'ın sonsuz bilgisi ve din dili açısından bazı sorunlara yol açması mümkün değil midir? Veya herkesin kendi yaşadığı dünyanın algısıyla, birikimiyle metne yaklaşması ve bunun üzerinden çıkarımlar yapması ne kadar geçerli bir yaklaşımdır? Bu sorulara tatminkâr bir cevap vermeden Kur'an'ın evrenselliğiyle sorunu irtibatlandırmak, aslında metnin ne kadar kaygan bir zeminde durduğunu söylemekle eşdeğer bir tutum olsa gerek.

Konuyla ilgili olarak başka bir görüşte şu düşüncelere yer verilmiştir: "Âyette, yağmuru yağdırma eylemini Allah'ın yaptığı dile getirilir. Yağmurun ne zaman yağacağına dair bilgiden bahsedilmez. Burada üzerinde durulan ko-

39 Fethi Ahmet Polat'ın bu bağlamdaki ifadeleri şöyledir: "Beş bilinmeyen dediğimiz konulardan üç tanesi (kıyamet saati, yarının neler getireceği ve ölümün ne zaman, nerde geleceği) mutlak bilinmeyenler içerisinde değerlendirilse de, kalan ikisi (yağmurun yağması ve rahimlerde olanın akıbeti) her açıdan gayb kapsamına girmez. Bu grupta yer alan gaybi konuların bazı bölümleri, zaman ve zeminin değişmesine bağlı olarak gayb kapsamından çıkabilir. Geçmiş dönemde yaşayan müfessirlerin, dönemin şartlarına bağlı olarak bu âyetin tamamını gayb görmeleri de âyetin kısmen gayb olduğu tezi ile çelişmez. Evrensel bir kitabın bazı âyetlerinin farklı zaman ve zeminlere uygun olarak okunması, anlaşılması ve yorumlanması hakikati, doğal olarak bu tür bir imkânlar sahası yaratmaktadır." Fethi Ahmet Polat, "Kur'an Âyetleri Işığında Gayb Bilgisi ve Mugayyebâtı Hams (Beş Bilinmeyen)", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası*, 2004, c. 1, sayı: 2, s. 62.

40 Polat, agm, s. 57

nu eylemle ilgili olan bir konudur. Değilse yağmurun ne zaman yağacağına dair bilgi söz konusu değildir. Rahimlerle ilgili konuda ise anne karnında bu esrarengiz varlığın oluşumun dayandığı proje bilgisidir. Yoksa var olanın bilinmesi değildir.”<sup>41</sup> Diğer iki konuda yağmur ve rahimlerde olanı Allah’ın bildiği fakat bunları da yalnız “Allah bilir” gibi bir sınırlama bulunmamaktadır. Bu ifadeden kesinlikle bu iki konuda Allah’tan başkasının bilgi sahibi olamayacağı anlamı çıkmaz. Eski tefsircilerin iddiasının aksine belirtilen iki konuda insanların önceden bilgi sahibi olabileceklerini gösterir.<sup>42</sup> İbn Âşûr ise “Yağmur indirir” ifadesinin daha önceki haber cümlesine atıf olduğunu söyleyerek yağmurun indirme vaktinin Allah katında olduğunu belirtir. Mücerred manada bu cümle bir haber verme cümlesi değildir. Yine aynı şekilde “Rahimlerde olanı Allah bilir” ifadesinde anne karnında çocuğun geçirdiği dönemlerin ve tekâmülün bilgisi konusunda Allah tektir. Bunları insanların bilmesinin söz konusu olmadığını belirtir.<sup>43</sup>

Bu konuda Taberî’nin yaklaşımı önemli olup âyetlerin tefsirinde şunları kaydeder:

“Kıyametin bilgisi Allah katındadır -kıyametin kopacağı saat. Ondan başka kimse bunu bilmez. Semadan yağmuru yağdırır - Allah’tan başka kimsenin buna gücü yetmez. Rahimlerde olanı bilir - dişilerin rahimlerdekini - hiçbir nefis yarın ne kazanacağını bilmez - hiçbir nefis yarın ne yapacağını [kazanacağını] bilmez. Yaşayan bir nefis ölümünün nerede olacağını bilemez. Bütün bunların hepsini bilen Allah’tan başkası değildir. O her şeyin bilgisine sahiptir. Ona hiçbir şey gizli kalmaz. O olmuş ve olacak her şeyden haberdardır.”<sup>44</sup>

Yukarıdaki alıntıda da görüldüğü gibi Taberî âyeti yorumlarken neyin gayb kapsamına girip girmeyeceğini dikkate almadan kendi tercihini açıklamıştır.

## 5. Sonuç

Daha önce bahsedilen sebep-i nüzul rivayetinde gaybla ilgili herhangi bir ayırma yer verilmezken son dönemlerde her nedense bu anlayışın dışına çıkılarak

41 Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kuran Tefsiri*, Bayraklı Yay., İstanbul 2008, c. 15, ss. 174-175.

42 Hayrettin Karaman ve diğerleri, *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2012, c. 4, s. 345.

43 Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrir ve’t-tenvir*, ed-Daru’t-Tûnisîyye, Tûnus 1984, c. 11, s. 197.

44 et-Taberî, *Câmiu’l-beyân*, c. 8, ss. 6575-6576.

gayb'ın kapsamı ve anlamı konusunda bazı tartışmalar yapılmıştır. Oysa geleneksel tefsirlerde neyin gayb kapsamına girdiği veya girmediği gibi konular ilgi alanı dışındadır. Bu konuda yukarıda bahsedildiği gibi Allah'ın bilgisinden daha çok kudreti üzerine vurgular da mevcuttur. Yani yağmurun yağması, rahimlerde meydana gelen dönüşüm ve gelişmenin Allah'ın ilmi ve kudreti dâhilinde meydana geldiği belirtilerek bunların meydana gelmesi sizin arzu ve isteklerinize bağlı olarak gerçekleşmediği vurgusu daha ağır basmaktadır. Durum böyle olmasına rağmen hala bahsedilen iki alanın gayb kapsamından çıkarılması belki ilk etapta doğru yoruma ulaşıldığı intibasını verebilir; fakat yorumbilim açısından bazı sorunları gündeme taşıyabilir. Mesela gelen rivayetler aracılığıyla, daha önceki nesiller veya vahyin ilk muhataplarının böyle bir anlam örgüsüne sahip olmadıkları anlaşılmaktadır. Kaynağa en yakın olanların anlamadığı veya göremedikleri bir anlamın daha sonrakiler tarafından belirgin hale gelmesi acaba ne ile açıklanabilir? Bunun teolojik sonuçları nasıl ve ne ile yorumlanabilir? Veya Kur'an'ın anlam haritasının asırlar geçtikçe değişeceği veya yeni anlamların yüklenebileceği bir metin midir? Elbette Müslümanların pratik hayatlarında meydana gelen değişimler için çeşitli çıkarımlar vasıtasıyla gündelik hayatlarını zenginleştirmeleri söz konusudur. Bu zenginleştirme, mevcut rivayet malzemelerinden ve metinden yola çıkılarak yapılması gerekir. Değilse bu arzu edilen anlam, metin dili müsait olmadığı halde çıkarım yapılabileceği anlamı taşımamalıdır.

İlk dönemlerde müfessirlerin zihinlerinde gayb'ın üç olduğuna dair bir kurgu veya düşüncenin hâkim olmadığı söylenebilir. Onlar, böyle bir kaygıdan uzak olarak âyetleri yorumlamayı tercih etmiş görünmektedirler. Ne var ki modern dönemlere gelindiği zaman muhtemelen çocuğun cinsiyetinin önceden bilinmesine imkân veren gelişmelerin yaşanması veya hava tahmin raporlarının yüzde yüz olmasa da tahminlerinin güvenilirlik oranlarının yüksekliği bu konuda müfessirleri cesaretlendirmişe benzemektedir.

Bütün bunlar göstermektedir ki tefsir faaliyeti zaman zaman âyetin bağlamını aşan, ona yeni ve güncel anlamlar yüklenebilen bir faaliyet olarak göze çarpar. Bu ise muhatapların algı ve zihin dünyalarının farklılaşması ve metinlerinde bu açıdan yorumlanmaya müsait olmasından kaynaklandığı sonucuna varılabilir. Tefsir faaliyetinin böyle olması istenilen mananın çıkarılması anlamına gelmemelidir. En azından onu ilzam edecek geçmiş bir rivayet malzemesi ve sebep-i nüzûl gibi müfessirin başvurabileceği genel bir çerçeve gereklidir. Dolayısıyla yukarıda bahsedilen ilmi keşiflere dayalı olarak iki alanı gayb kapsamından çıkararak sorunu ortaya koymak ve çözüme kavuşturmak, birçok soru ve sorunu beraberinde taşıyan bir yaklaşım biçimidir. Çünkü yorumbilim



açısından şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır: Vahyi tebliğ eden peygamberin anlamadığı veya günümüz diliyle ifade edersek yanlış anladığı âyetler günümüzün imkânlarıyla veya gelişmeleriyle daha net mi anlaşılacaktır. Yoksa Kur'an böyle bir metin midir? İlk dönem muhatapları veya sonra gelen muhataplar açısından anlamı değişen ve zamana göre anlamı dönüşen bir metin midir? Bu gibi soruların cevapları nasıl olacaktır? Evrensel olduğu iddia edilen bir metnin zaman geçtikçe anlamında değişimler mi olmaktadır. Veya ilerleyen tarihlerde hesaplamalardan yola çıkarak güneşin ışığının kalmayacağı bir dönemi tahmin edersek kıyamette gayb olmaktan çıkacak mıdır? Yoksa burada Razi'nin haklı olarak belirttiği gibi veya gözden kaçan bir görüş olarak Allah'ın gücüne ve kudretine mi vurgu yapılmaktadır? Yeryüzünde bütün varlıklar nihai anlamda Allah'ın gücüne ve kudretine boyun eğmişlerdir. Allah'tan habersiz yeryüzünde hiçbir oluş ve yaratılış imkânı yoktur.

Aslında başlarda söylemiş olduğumuz müslümanların Kur'an'la veya daha özelde tefsirle ilgilerinin nasıl olması gerektiği sorusunun cevabı büyük ölçüde "ilk muhataplarının ondan anladıkları ve yorumlama biçimleridir" şeklinde bir cevap verilmesi daha uygundur. Çünkü vahyin ilk muhatapları Kur'an'ın ilk elden anlamına sahiplerdi. Bunun ölçü olarak alınması zamanınızda tefsir alanında meydana gelen başıboşluğun dizginlenmesine yardımcı olacağı gibi daha ölçülü yorumların ortaya çıkmasına zemin hazırlayacaktır.

## Kaynakça

- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, yy., ts.
- Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kuran Tefsiri*, Bayraklı Yay., İstanbul 2008.
- el-Buhârî, Abdullah Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-sahîh*, el-Matbaatu's-Selefiyye, Kâhire 1980.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., yy., ts.
- Derveze, M. İzzet, *et-Tefsiru'l-hadis*, Eksen Yay., yy., 1997.
- Duman, Zeki, *Beyânu'l-Hak (Kuran-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri)*, Ankara 2006.
- el-Ferrâ, Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'an*, Alemu'l-Kutub, Beyrut 2011.
- Gezer, Süleyman, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu -Bir Zihniyet Tahlili*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2009.
- Gökkür, Necmeddin *Modern Türkiye'de Tefsire Yaklaşımlar*, Tefsire Akademik Yaklaşımlar II, ed. Mehmet Akif Koç-İsmail Albayrak, Otto Yay., Ankara 2013.
- Gürler, Kadir, "Kur'an'ın Re'y İle Tefsirini Yasaklayan Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl 3, sayı 5, c. 3, 2004/1, ss. 173-194
- İbn Âşûr, Tâhîr, *et-Tahrir ve't-tenvîr*, ed-Daru't-Tûnisiyye, Tûnus 1984.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail, *Tefsiru İbn Kesîr*, Daru Risaleti'l-Alemiyye, Beyrut 2010.
- İbn Manzûr, Cemaluddîn Muhammed, *Lisanu'l-Arab*, Daru Sadr, Beyrut 1990.
- el-İsfehânî, Râgîb, *Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, tahk.: Muhammed Halîl Aytânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 2001.

- el-Kâfiyeci, Muhammed b. Süleyman, *Kitâbu't-tefsîr fi kavâidi ilmi't-tefsîr*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Yayına Hazırlayan İsmail Cerrahoğlu, Ankara 1989.
- Karagöz, Mustafa *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2010.
- Karaman, Hayrettin ve Diğerleri, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2012.
- el-Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. el-Ensarî, *el-Câmi li ahkâmî'l-Kur'an*, yy., ts.
- Kutub, Seyyit, *Kur'an'ın Gölgesinde*, çev.: Bekir Karlığa ve Diğerleri, yy., ts.
- Mevdûdî, Ebu'l-Ala, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev.: Muhammed Han Kayani ve diğerleri, İnsan Yay., (c. 1-7), İstanbul 1996.
- Muğniye, Cevâd, *et-Tefsiru'l-kâşif*, Daru'l-Kitabî'l-İslamî, yy., ts.
- Mukâtil b. Suleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Suleyman*, tahk.: Ahmed Ferid, Daru Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- en-Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Tefsiru'n-Nesefî*, Kahraman Yay., İstanbul 1984.
- Polat, Ahmet Fethi, "Kur'an Ayetleri Işığında Gayb Bilgisi ve Muğavvebatı Hams (Bes Bilinmeyen)", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası*, 2004, c. 1, sayı: 2, ss. 17-62.
- er-Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtilu'l-Gayb*, tahk.: Seyyid İmran, Daru'l-Hadîs, Kahire 2012.
- es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân Ebî Bekr *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1987.
- es-Suyûtî; el-Mahallî, Celâluddîn Abdurrahmân Ebî Bekr; Celâluddîn, *Tefsiru Celaleyn*, Mektebetu Yasin, yy., ts.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyan an tevi'li ayi'l-Kur'an*, tahk.: Ahmed Abdurrâzık el-Bekrî ve diğerleri, Dâru'l-İslam, Kahire 2009.
- el-Vahidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed en-Nisabûrî, *Esbabu'n-nüzûl*, Dâru İbn Kesir, Dimeşk-Beyrut 1993.
- Yıldırım, Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, Anadolu Yay., yy., ts.
- ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvili fi vucûhi't-te'vil*, Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 2003.
- ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah, *el-Burhan fi ulumi'l-Kur'an*, Daru'l-Fikr, Beyrut 2001.

## İSLÂM ÖNCESİ ARAP YARIMADASINDA BİR KÜLTÜR MERKEZİ: CÜREŞ

Cahid KARA\*

**Özet:** Yemen bölgesinin Hicaz sınıрыyla birleştiği noktada yer alan Cüreş antik dönemde Çin ve Hindistan'dan deniz yoluyla gelen dünya ticaret yollarının üzerinde yer almaktadır. Dünya coğrafyasındaki jeopolitik konumu şehrin ekonomik ve sosyo-kültürel açılardan dış dünya ile bağlantılarını ifade etmektedir. İkinci olarak, şehirde üretilen kızıl tüylü develeri, el-Hazf adlı koyunları ve Cüreşî namıyla meşhur üzümüleri şehre yarımada hayvancılık ve tarım sektöründe haklı bir şöret kazandırmıştır. Tüm bunların yanında mancınık imalatının yapılması kültürel gelişim bakımından şehrin ulaştığı gelişmişlik seviyesini göstermektedir. Son dönemlerde gerçekleştirilen arkeolojik buluntular da Cüreş'in Aden'den başlayıp Kızıldeniz sahili boyunca kuzeye doğru uzanan kervan yolu üzerindeki şehrin önemli yerleşim merkezlerinden biri olduğunu ortaya koymuştur. Tüm bu bilgiler İslâm Tarihi alan araştırmacıları için ilgili dönemi aydınlatmaya yardımcı olurken aynı zamanda İslâmî araştırmalarda Kur'an ve sünnetin anlaşılma ve yorumlamasına da belli oranda katkıda bulunacağına inanıyoruz.

**Anahtar kelimeler:** Cüreş, İslâm Öncesi Dönem, Arkeoloji, Yeğûs, Mancınık, Deri Tabaklama.

### A Civilization Center in the Pre-Islamic Era: Jurash

**Abstract:** Jurash in which was located on the border between Hijaz and Yemen was located on the point of world trade routes coming from China and India in the ancient time. That means doors of the city were open to the World in terms of economy, social and cultural communications. Secondly, through red-haired camels, sheeps called *al-Hadhf* and grapes called *al-Jurashan* Jurash had a rightful reputation in the peninsula. In addition, producing catapults is to indicate that the city had a significant development level regarding to cultural development. Furthermore, recently held archaeological finds have revealed that Jurash was one of the most important settlements on the caravan route extending along with the Red Sea to the North. While all of given information in the article would partly uncover to enlighten the relevant period for researchers studying on, it would also give contribution to comprehension and interpretation of the Qur'an and sunnah at a certain rate.

**Key words:** Jurash, pre-Islamic period, archaeology, Yaghûth, catapult, leather tanning.

\* Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

## Giriş

İslâm öncesi dönemde Araplar coğrafya, din ve tarih temelli bir eksende oluşan yaşam dünyasına sahiptiler. Kur'ân'ın doğrudan muhatapları olan Arapların ilgili döneme ait kapsamlı bilgilerine ulaşmak, hem İslam tarihi alan araştırmaları hem de İslâm'ın iki önemli kaynağı Kur'ân ve Sünnet'in anlaşılmasında ve yorumlanmasında gelecek nesiller için anahtar bir rol üstlenmiştir. Bu bakımdan İslâm öncesi dönemin inanç, âdet ve kültürüyle yoğrulmuş kavram ve düşünce dünyasından habersiz bir şekilde ilahi vahyi ve sünneti yorumlama, görüşlerde zafiyet ve isabetsizliği ortaya çıkaracağı malumdur.

Konunun öneminden dolayı ilk dönemlerden itibaren İslam öncesi dönemde yaşamış Arapların inanç, ibadet, sosyal ve kültürel hayat telakkilerine dair çeşitli bilgiler siyer, nesep, tarih, edebiyat, coğrafya, tefsir gibi ilim dallarına ait eserlerde rivayet eksenli olarak yer almıştır. Bunun yanında ilgili dönemi müstakil olarak ele alan klasik ve çağdaş eserler de bulunmaktadır. Tüm bu çalışmalar İslâm öncesinde Arapların yaşam tarzlarını tespit ederek Kur'ân'ın nâzil olduğu tarihî ve sosyo-kültürel şartların umumi manzarasını ortaya koyabilmenin bir çabasıdır. Bu tetkiklerin Kur'ân'ın ilerleyen zamandaki dolaylı muhataplarına ayetleri daha anlaşılabilir kılacağı noktasında katkı sağlayacağı izahtan varestedir.

Tüm bunların yanında yani İslam'ın doğduğu asrın arifesinde yarımada üzerinde yaşayan kabileleri, birbirleriyle ve yarımada çevresinde yaşayan diğer milletlerle siyasî, ekonomik ve kültürel ilişkileri bir bütün olarak ele almak gerekmektedir. Çünkü antik çağda güney Arabistan bölgesinde hüküm sürmüş olan Main, Sebâ, Himyer devletleri uzun yüzyıllar boyunca Mısır, Fenike, Asur, İran, Yunan, Hind ve Çin gibi milletlerle ticarî ve coğrafî açıdan temas halindeydiler. Ayrıca Hicaz bölgesinde olmasa bile özellikle güney Arabistan'da hüküm sürmüş çeşitli devletler kendi dönemlerinde büyük şehirler ve anıtsal muhteşem saraylar inşa etmişlerdir.<sup>1</sup>

Bu açıdan bakıldığında İslam'ın doğup geliştiği Hicâz ve yarımada diğer bölgelerinde yaşayan Arapların birbirleri ve çevrelerindeki etnik ve dinî bakımdan farklı milletlerle ilişkileri nasıldı? Sosyo-kültürel açıdan yarımada deve sütü ve hurmayla karnını doyuran, çöllerde başıboş bir şekilde dolaşıp

---

1 Neşet Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1963, s. VIII.

sürülerini otlatan insanlardan oluşan bedevî yaşam tarzı mı hâkimdi yoksa kültür kavramı dâhilinde ele alınan doku ve kurumlar mevcut muydu? Antik çağda dünya ticaret yollarının yüzyıllar boyunca kavşağında yer almak sosyo-kültürel açıdan Araplara ne gibi kazanımlar sağlamıştır? Yukarıdaki sorulara büyük oranda cevap teşkil edebileceğini düşündüğümüz için bu çalışmamızda Yemen’de eski bir tarım ve sanayi şehri olan Cüreş’i klasik kaynaklar ve arkeolojik bulgularla desteklenmiş çalışmalar çerçevesinde ele almaya çalışacağız.

Bu çalışmamızda kullandığımız klasik kaynaklarda, Cüreş şehrinin coğrafi yapısı, dinî ve ekonomik özellikleri ile ilgili dağınık bir şekilde çeşitli bilgiler bulunmaktadır. Bununla birlikte özellikle son dönemlerde bölgede gerçekleştirilen arkeolojik çalışmalardan elde edilen bulgular ilgili döneme ait bilgilerimizi zenginleştirmektedir. Modern zamanlara kadar İslâm’ın doğduğu zamanı ve öncesini sadece klasik kaynaklarımızda yer alan bilgi ve rivayetler çerçevesinde öğrenme imkânına sahiptik. Günümüzde ise Arap yarımadasının çeşitli bölgelerinde gerçekleştirilen arkeolojik kazılarda ortaya çıkartılan şehir harabeleri, taş yazıtları ve sikkeler gibi çeşitli bulgular sayesinde hem yeni bilgilere sahip oluyoruz hem de klasik kaynaklarımızda yer alan bilgileri daha geniş perspektiften değerlendirme imkânı bulabiliyoruz. Bu açıdan arkeolojik bulgulardan elde edilen bilgilerin tarih çalışmalarında birinci dereceden bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi ayrıca nakli bilgileri de ikinci dereceye düşürmektedir.<sup>2</sup> Dolayısıyla çalışmamızda klasik İslâm tarihi kaynaklarını kullanmanın yanında konumuzla ilgili gerçekleştirilen çağdaş çalışmalara da yer vermeye çalıştık.

### 1. Cüreş’in Coğrafi Durumu, Özellikleri ve İskânı

Cüreş, İslâm’ın doğduğu VII. yüzyıl başlarında Arap yarımadasının çeşitli bölgelerinde yer alan Mekke, Tâif, Yesrib, Yenbû, San’a, Aden, Hicr (Hacer), Suhâr, Debâ, Feyd, Dûmetülcendel, Hayber, Fedek, Teymâ, Vâdilkurâ, Eyle ve Maknâ gibi şehirlerden biriydi.<sup>3</sup>

Cüreş günümüzde Suudi Arabistan devletinin güney batısındaki Asîr adlı idarî bölgenin sınırları içinde yer almaktadır.<sup>4</sup> Şehir Bîşe vadisindeki Şeker dağının batısında, Hamîs Muşayt’ın 15 km kadar güney doğusunda ve Ebhâ şeh-

2 Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1985, s. 21.

3 Abdülkerim Özeydin, “Arap”, *DİA*, İstanbul 1991, c. 3, s. 322.

4 Yusuf Halaçoğlu, “Asîr”, *DİA*, İstanbul 1991, c. 3, s. 482.

rine güneydoğu yönünden 40 km mesafede bulunmaktadır.<sup>5</sup> Coğrafi koordinat olarak da 42° 55' meridyeni ile 18° 5' paralelinde yer alan bölgenin denizden yüksekliği de 1952 m'dir.<sup>6</sup>

Klasik İslam coğrafyacılarının ifadelerine göre Yemen'in Negrân'la birlikte sınırlarının başladığı,<sup>7</sup> Mekke yönündeki en büyük şehirlerinden biri olan Cüreş<sup>8</sup> San'a, Aden, Hadramevt ve Negrân gibi şehirlerle birlikte birinci iklimde yer almaktadır.<sup>9</sup> Şehrin uzunluğu 65°, genişliği ise 17°'dir.<sup>10</sup> İbn Havkal ve İstahrî ise Cüreş şehrini Yemen'in bir parçası olan Tihâme bölgesinin Negrân<sup>11</sup> ve Sa'de ile birlikte doğusunda yer aldığını, Negrân ve Cüreş'in ise büyüklükte birbirine yakın iki şehir olduğunu belirtmektedirler.<sup>12</sup>

Cüreş'in etrafında Yemen tarafında Teymen,<sup>13</sup> Mekke yolu üzerinde ve 8 mil uzaklıkta, kuyuları ve üzümleriyle meşhur Şurûm,<sup>14</sup> yine yakınlarında zünnâr kelimesinin çoğulundan müştâk Zenânîr<sup>15</sup> bulunmaktadır. Ayrıca Cüreş şehrine 14 mil uzaklıkta, sahrada suyu acı bir kuyusu olan Yebembem, 8 mil

- 
- 5 Al-Thenayian, Mohammed bin A. Rashed, *An Archaeological Study of the Yemeni Highland Pilgrim Route Between San'a and Mecca*, A Thesis Presented to the University of Durham, 1993, s.187, online: <http://etheses.dur.ac.uk/1618/> (erişim 20.08.2014); Ahmet Önkal, "Cüreş", *DİA*, İstanbul 1993, c. 8, s. 137.
  - 6 Abdulkareem A.S. Al-Ghamedi, "Analytical Study of Pottery Samples from the Archeological Site of Jurash, South West Saudi Arabia" *Journal of King Saud University*, Vol.8, Art (2), Riyadh 1996, 407.
  - 7 Bekrî, Abdullah b. Abdilaziz, *Mu'cem me'sta'cem*, tahk.: Mustafa es-Sakkâ, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983, c. 2, s. 1129.
  - 8 Yâkût el-Hamevî Şehâbüddin Ebu Abdillâh, *Mu'cemu'l-buldân*, Dâru Sâdır, Beyrut 1995, c. 2, s. 126.
  - 9 Mukaddesî, Şemsüddin Ebu Abdillâh Ahmed b. Ebî Bekr, *Ahsenü't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlîm*, tahk.: M. J. De Goeje, Dâru Sâdır, Leiden 1906, s. 59.
  - 10 Yâkût, *Buldân*, c. 2, s. 126.
  - 11 Negrân, Cüreş'e altı merhale uzaklıktadır; bk. İdrîsî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. İdrîs, *Nüzhetü'l-müşâtâk fi ihtirâki'l-âfâk*, Kahire, ts., c. 2, s. 151.
  - 12 İbn Havkal, Ebu'l-Kâsım, *Kitabu sûreti'l-Arz*, tahk.: M. J. De Goeje, Dâru Sâdır, Leiden 1938, s. 36; İstahrî, Ebû İshak İbrahim b. Muhammed, *Kitâbu mesâliki'l-memâlik*, tahk.: M. J. De Goeje, Dâru Sâdır, Leiden 1927, s. 23.
  - 13 Bekrî, *Mu'cem*, c. 2, s. 1121.
  - 14 İbn Hurdâzbeh, Ebu'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdillâh, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, tahk.: M. J. De Goeje, Dâru Sâdır, Leiden 1889, s. 135; İbn Hurdâzbeh'in metnin her ne kadar şehrin ismi Surûm geçse de doğrusu Şurûm olacaktır; bk. Yâkût, *Buldân*, c. 3, s. 339.
  - 15 Bekrî, *Mu'cem*, c. 1, 702.

uzaklıkta ve çölde kuyulara sahip Kûsbe şehri bulunmaktadır.<sup>16</sup> İlâveten San'a'nın iki gecelik Mekke yolu üzerinde bulunan Hayvân şehri<sup>17</sup> Cüreş'e iki merhale, Bîşe ise dört merhale uzaklıktadır.<sup>18</sup> Coğrafi yerüstü özellikleri bakımından Cüreş şehrinin doğusunda<sup>19</sup> Keşer dağı bulunmakta,<sup>20</sup> ayrıca bölge birçok vadilerden akıp gelen derelerle sulanmaktaydı.<sup>21</sup>

Genel hatlarıyla Cüreş yarımadasının Aden'den başlayıp Kızıldeniz sahiline paralel kuzeye doğru devam eden kervan ticareti yolları üzerinde, tarım, hayvancılık, ticaret ve sanayi şehri olarak İslâm öncesi dönemde Arap yarımadasının önde gelen yerleşim yerlerinden biridir. Dolayısıyla üretim ve ticaretin yoğunlaştığı işlek bölgelerden biri olması sebebiyle olsa gerek şehrin etrafının yüksek surlarla çevrili olduğu kaynaklarımızda zikredilmektedir.<sup>22</sup> Bu durum muhtemelen şehirdeki zenginlerin kendi can ve mallarını dışarıdan gelecek saldırı ve yağmalamalara karşı koruma düşüncesinden kaynaklanmıştır.

Arap yarımadasının batı yakasındaki Kızıldeniz sahili boyunca uzanan kervan yolu bu dönemde kuzey-güney ticaretinde yarımadasının bir nevi günümüzdeki otoyolunu oluşturmuştur. İbn Havkal Aden'den Mekke'ye uzanan yolun yaklaşık bir aylık bir mesafe olduğunu belirtmekte ve bunun için de iki güzergâh bulunduğunu belirtmektedir. Buna göre daha uzun yol San'a, Sa'de, Cüreş, Bîşe ve Tebâle üzerinden uzanmakta ve Mekke'ye ulaşmaktadır. Diğeri ise daha kısa olmakla birlikte belirli bir yol olmaksızın vadiler arasındaki geçitler boyunca ilerlemektedir.<sup>23</sup>

Klasik kaynaklar çerçevesinde Cüreş'in şehir olarak ne zaman ve kim(ler) tarafından kurulduğu veya insanların bölgeye ne zaman yerleşmeye başladığı

16 İbn Hurdâzbeh, *el-Mesâlik*, s. 188.

17 Yâkût, *Buldân*, c. 2, s. 415.

18 İdrîsî, *Nüzhet*, c. 1, s. 151, 152.

19 Önkâl, "Cüreş", c. 8, 137.

20 Bekrî, *Mu'cem*, 2, 1130. Rivayete göre Hz. Peygamber Cüreş şehrinde gelen heyete dağın ismini Şeker olarak telaffuz etmiştir; bk. Bekri, *Mu'cem*, c. 2, s. 1130.

21 Hemdânî, el-Hasen b. Ahmed b. Ya'kûb, *Sıfatü cezâretü'l-Arab*, tahk.: Muhammed b. Ali el-Ekvâ', *Mektebetü'l-İrşâd*, San'a 1990, s. 90; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev.: Salih Tuğ, İrfan Yayıncılık, İstanbul 1993, c. 1, s. 505.

22 İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, tahk.: Mustafa es-Sakkâ ve diğerleri, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts., c. 2, s. 587.

23 İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, s. 41; Ebü'l-Fidâ' el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâil b. Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî, *Takvîmü'l-büldân*, tahk.: J.T.Reinaud ve M.G. de Slane, Dâru Sâdir, Paris 1940, s. 83.

hususunu tespit edebilmek oldukça zordur. Bununla beraber klasik bazı eserlerde şehrin kuruluşu ile ilgili farklı rivayetlere yer verilmektedir. Bu anlatımlardan birine göre Tübbâ' Es'ad Ebû Kerib savaş için çıktığı ilk seferinde Cüreş'e gelmiştir. Tübbâ' bölgenin verimli topraklara sahip olduğunu fakat az sayıda insanın burada yaşadığını görünce bir grup askeri bölgede bırakmaya karar vermiştir. Askerlerin bölgede nasıl yaşayacaklarını sormaları üzerine de "topraktan kazanarak (اجترشوا)" demiştir. Kendisinden sonra bölgede kalanlar toprağı sürmüşler ve mamur hale getirmişlerdir. Bundan dolayı da bölge Cüreş olarak isimlendirilmiştir.<sup>24</sup>

Bir diğer rivayete göre de Cüreş, Benû Münebbih b. Eslem'in meskûn olduğu yerdî. Zamanla kabilenin ismi bölgeye hâkim oldu, çünkü Benû Münebbih'in ismi Cüreş'ti.<sup>25</sup> Bunun yanında cüreş kelimesinin ses anlamına geldiğini söyleyenler bulunmaktadır. Buna göre Cüreş, tuzu pürüzlü olduğu ve birbirine sürtülerek ezildiği için ses çıkarır ve bu durum da *cüreş* olarak adlandırılmıştır.<sup>26</sup>

Kaynaklara göre miladî 390-420 yıllarında Yemen'de Himyer kralı olarak hüküm süren Es'ad Ebû Kerîb, kuzeye yaptığı sefer sırasında<sup>27</sup> Cüreş bölgesine de uğramış olmalıdır. Bekrî ve Yakût'un rivayetlerini destekleyen bu bilgilere göre adı geçen Himyer kralının bölgeye gelişinden önce her ne kadar ilk yerleşenler hakkında bir isim ve tarih verilmiyor olsa da bölgede yerleşik bir hayatın mevcut olduğu anlaşılmalıdır.<sup>28</sup> Bununla beraber 1980'li yıllarda bölgede yapılan arkeolojik çalışmalar miladî birinci asırda burada bir yerleşimin olduğunu göstermektedir.<sup>29</sup> Böylelikle de klasik kaynaklarda yer alan bölgeye yerleşimle ilgili rivayetler arkeolojik kazılardan elde edilen bulguları da destekler bir hal almaktadır. Sonuç olarak diyebiliriz ki, Cüreş'in kuzey-güney kervan ticareti güzergâhında yer alması, su ve tarım arazilerine sahip olması gibi özelliklerinden dolayı Arap yarımadasında yerleşik yaşam için elverişli bir bölge olduğu anlaşılmalıdır. Böylelikle Cüreş'in tarihinde ilk dönemlerinden itibaren yerleşik hayatın devam ettiği bölgelerden biri olduğu anlaşılmalıdır.

24 Bekrî, *Mu'cem*, c. 1, s. 376; benzer rivayet için bk. Yakût, *Buldân*, c. 2, s. 126.

25 Yakût, *Buldân*, c. 2, s. 126; benzer rivayet için bk. Bekrî, *Mu'cem*, c. 1, s. 376.

26 Yakût, *Buldân*, c. 2, s. 126.

27 Shlomo Sand, *The Invention of the Jewish People*, Verso, New York 2009, s. 194.

28 Graf, David F. Graf [with Salem Tairan], "Jurash, Cite Caravanière Sur la Route de l'encens," *L'Archéo Thema, Revue d'archéologie et d'histoire* 9 (juillet -août), s. 27.

29 Graf, "Jurash", s. 27.



### 1.1. Arkeolojik Çalışmalar ve Bulgular

Cüreş, İslâm öncesi dönemde Arap yarımadasının kuzey ve güneyini birbirine bağlayan kervan ticaret yolları üzerindeki menzillerden biri olmasından dolayı coğrafi olarak önemli bir konuma sahipti. Ayrıca Arap yarımadasının bu bölümünde bulunan kadim medeniyet merkezlerinin kalıntılarıyla olan bağlantısı sebebiyle güneydeki Negrân'dan kuzeydeki Asîr bölgesinin en kuzeyine, doğudaki Teslîs'ten batıdaki Kızıldeniz sahillerine kadar uzanan geniş bir ticaret alanına da hizmet ediyordu.<sup>30</sup> Bu durumda şehir, çevresindeki çeşitli kabile ve topluluklarla çeşitli alanlarda canlı bir ilişki ve iletişim kurmuş olmalıdır.

Tarih içinde zamanla önemini kaybeden şehirden bugün geriye sadece harabeleri kalmıştır. Cüreş'in yerleşim yerinin yeniden tespiti sit alanını 1936 yılında ziyaret eden H. J. Philby tarafından keşfedilmiştir. Philby bölgede iyi yontulmuş, granitten büyük bloklarla sağlam bir şekilde inşa edilmiş eski bir kale şeklindeki tepelik hakkında çalışmalara başlamıştır. Sonuçta, çevresinde terk edilmiş eski yapılardan gelen inşaat kalıntılarıyla örtülü bu geniş bölge, sit alanı hakkında daha önce bilinenlerin ötesinde çok daha büyük yapının varlığına tanıklık etmiştir. Her ne kadar bu kalıntılar Bishat İbn Sâlim olarak adlandırılıyor olsa da, mezkûr yerin geç antik dönemde Cüreş olarak isimlendirildiği ortaya çıkmıştır.<sup>31</sup> Gerçekleştirilen kazılar bölgede yerleşimin yaklaşık milattan önce V. asra kadar geriye gittiğine işaret etmektedir. Ayrıca, bölgede gerçekleştirilen arkeolojik çalışmalar Yemen'den başlayıp kuzeye Akdeniz kıyılarına kadar uzanan İslâm öncesi antik dönem kervan ticaret yolları üzerinde bir ticaret merkezi olarak şehrin önemini teyit etmeye yardımcı olmuştur.<sup>32</sup>

Bölgede 2008 yılında Suudi ve Amerikalı ortak araştırmacılar tarafından tetkik edilmek üzere ilgili alan 450 m kuzey-güney ve 150 m doğu-batı yönünde mevcut harabe alanını koruyacak şekilde belirlenmiştir.<sup>33</sup> Bölgede gerçekleştirilen çalışmalar sonucu arkeolojik değere sahip çeşitli bulgular elde edilmiştir. Buna göre, şehri çevrelediği düşünülen kalenin granit bloklardan inşa edildiği anlaşılmıştır. Granitler ise belirli bir taş ocağından çıkartılmamış fakat yerel alandan toplanarak at arabaları ya da kızaklarla sit alanına taşınmıştır. Kalenin mimari özelliği tipik güney Arabistan özelliklerine sahiptir ve Negrân'da bulu-

30 Al-Ghamedi, "Analytical Study of Pottery Samples", s. 408; Graf, "Jurash" s. 26.

31 Graf, "Jurash", s. 27.

32 [www.miami.edu/index.php/features/excavating\\_jurash/](http://www.miami.edu/index.php/features/excavating_jurash/)(erişim:20.08.2014).

33 Graf, "Jurash", s. 27.

nan surların dış duvarlarına benzemektedir. Sit alanının yüzeyi kaldırım ve çakıl taşlarıyla kaplıdır ve bunların muhtemelen önceleri kaleyi çevreleyen yapıardan gelen pişmemiş tuğlalardan geldiği tahmin edilmektedir.<sup>34</sup>

Bölgenin keşfinden sonra yapılan arkeolojik kazılarda çok sayıda testi, yemek tenceresi ve çanaklara<sup>35</sup> ait çömlek parçaları, taştan yapılmış aletler ve yüzeye saçılmış bir halde cam parçaları bulunmuştur.<sup>36</sup> Tahılları öğütmeye yarayan ve ortasında delik bulunan düz dairevi değirmen taşlarına sit alanının çeşitli yerlerinde rastlanılmıştır.<sup>37</sup> Cüreş muntkasındaki kazılarda bulunan çanak-çömlek parçaları Necrân'dakilerle karşılaştırıldığında birbirleriyle uyuştukları ortaya çıkmıştır.<sup>38</sup> Aynı şekilde Cüreş muntkasında yapılan kazılarda ortaya çıkan testilerin tahıl ürünlerini depolama ve sıvı ürünleri muhafaza etmek için kullanıldıkları anlaşılmıştır. Bu durum İslâm öncesi Arap yarımadasının güneyindeki testilerin yaygın bir kullanım şekli olmuştur. Bu dönemde testiler ağırlıklarından ve kırılma özelliklerinden dolayı koruma sağlaması amacıyla ticarî ürünlerin naklinde kullanılmamıştır. Buna karşın esas olarak sadece pazarlarda ve evlerde tahıl ürünlerinin muhafazasına hasredilmiştir.<sup>39</sup> Bölgede gerçekleştirilen kazılar, küçük evlerden, çömlek ve yazıtlara kadar Cüreş şehrinde açık olarak Yemen ve güney Arabistan etkisinin var olduğunu ortaya koymuştur. Bölgede tespit edilen yaklaşık 20 adet su kuyusu suyun kolaylıkla kullanılabilmesini de ortaya koymaktadır.<sup>40</sup>

Arkeolojik buluntular içinde sikkeler, bulunduğu bölgenin tarihî ve iktisadî yönlerini doğrulaması yönüyle ayrı bir öneme sahiptir. Cüreş muntkasındaki kazı çalışmaları sırasında bulunan gümüş sikkelerin Roma dönemine ait olduğu anlaşılmıştır. Milattan sonra 212 tarihli bu gümüş sikkeler Roma imparatoru Caracalla (M.S. 211-217) dönemine aittir.<sup>41</sup> Bu sikkeler üzerinden Cüreş şehri hakkında bazı çıkarımlarda bulunmak mümkün olmaktadır. Buna göre, miladi I. ve III. yüzyıllar arasında Romalıların Mısır üzerinden Kızıldeniz'de egemenliklerini kurma çalışmalarından sonra Arap yarımadasının güney batı-

34 Graf, "Jurash", s. 27-28.

35 Al-Ghamedi, "Analytical Study of Pottery Samples", s. 445.

36 Aynı eser, s. 413-414.

37 Graf, "Jurash", s. 28.

38 Al-Ghamedi, "Analytical Study of Pottery Samples", s. 415.

39 Aynı eser, s. 436.

40 [www.miami.edu/index.php/features/excavating\\_jurash/](http://www.miami.edu/index.php/features/excavating_jurash/) (Erişim: 20.08.2014)

41 Al-Ghamedi, "Analytical Study of Pottery Samples", s. 439-440.

sındaki ticarî hayat kötüleşmeye başlamıştı. Roma gemilerinin Kızıldeniz’de seyretmeye başlamalarıyla da bu egemenlik iyice yerleşmiş, ayrıca Hindistan ve Doğu Asya ile bağlantıları doğrudan kurulmuştu. Bundan sonra güney Arapların deniz üzerindeki ticaretleri kara ticaretine yönelmişti. Bundan dolayı Negrân, Cüreş ve Karyetü’l-Fâv gibi ticaret yolları ve merkezlerinin gelişme gösterdiği ve M.S. 212 yılında basıldığı görülen gümüş sikkelerin mezkûr zamanda kurulan ticarî pazarlarda tedavülde olduğu görülmektedir.<sup>42</sup>

Son zamanlarda gerçekleştirilen arkeolojik kazılar Cüreş’in İslâm öncesi dönemde Arap yarımadasının güneyindeki topraklarda yer alan, ticaret kervanlarının güzergâhlarındaki noktalardan birindeki önemli şehirlerden biri olduğunu ortaya koymuştur. Şehrin önemi zaman içinde azalmamış ve İslâm’ın ortaya çıkışına kadar devam etmiş hatta bu önemini hicrî birinci asır süresince de devam etmiştir.<sup>43</sup> Ayrıca, mimarî ve kullanılan alet-edevatın benzeşmesinden dolayı Cüreş’in bu dönemde güney Arabistan’da kurulan kadim medeniyetlerin bir noktaya kadar M.S. VII. yüzyıldaki bir devamı ve yansıması olarak kabul edilebileceğini de düşünüyoruz.

## 1.2. Nüfus Yapısı

Cüreş, İslâm öncesi Yemen bölgesinde yer alan şehirlerden biriydi ve dolayısıyla halk hadarî (yerleşik) yaşam şekline sahipti. Şehirde yerleşik olarak hayat süren halk tarım, hayvancılık, ticaret ve sanayi gibi çeşitli mesleklerin icrasıyla hayatını sürdürüyordu.<sup>44</sup> Cüreş’de yaşayan halk diğer şehir halklarından farklı olarak kaynaklarımızda genelde müşrikleri ve Hıristiyanları kapsayacak şekilde belirli bir kabile adı ile belirtilmeksizin *ehl-i Cüreş*<sup>45</sup> olarak isimlendirilmektedir. Bu durum bize halkın Cüreş şehrinde yaşamasından dolayı mezkur şekilde isimlendirildiğine işaret ediyorsa da bazı nesep âlimleri Cüreş isimli bir kabileden bahsetmektedirler. Buna göre el-Cüreşî Himyer’in bir alt kabilesi olan Benî Cüreş’e nispet edilmektedir. Cüreş’in ise Himyer’e kadar uzanan nesebi şu şekildedir: Münebbeh b. Eslem b. Zeyd b. Ğavs b. Eymen b. el-Hümeysa’ b. Himyer. Bir diğer açıklamaya göre, Cüreş’in Yemen’de bir yer

42 Al-Ghamedi, “Analytical Study of Pottery Samples”, s. 441-442.

43 *Aym eser*, s. 444.

44 Cevad Ali, *el-Mufassal fi târihi’l-Arab kable’l-İslâm*, yy., Bağdat 1993, c. 6, s. 271.

45 Belâzurî, Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Câbir, *Fütûhu’l-buldân*, neşr.: Ridvan Muhammed Ridvan, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiye, Beyrut 1991, s. 70.

ismi olmasından dolayı mezkûr kabilenin oraya yerleştikten sonra Hadramevt, Mehre ve Sebe gibi bu ismi almış olması da ihtimal dâhilindedir.<sup>46</sup>

Şehirde ayrıca Yegûs adlı putun sidâne işleriyle görevli Murâd kabilesinin En'um kolu yaşıyordu.<sup>47</sup> Bu duruma göre Cüreş şehrinde asıl ismi Münebbeh olmakla birlikte Cüreş isimli bir kabile, Benû En'um ve kabilesini ve nüfus yoğunluklarını tam olarak tespit edemediğimiz Hıristiyanlar birlikte yaşıyorlardı. Sonuç olarak Hamidullah'ın da belirttiği üzere Cüreş şehri, kökenleri ve dinî yapıları farklı kabilelerden oluşan insan zümreleri tarafından iskân edilmiş olarak görülmektedir.<sup>48</sup> Bu durum şehrin belirli bir kabileyeye nispet edilmesini zorlaştırmakta ve antik dönem Arap yarımadası sakinleri için bahse konu olmayan kabile kimliğinden ziyade kozmopolit ve ekonomik refah etrafından kenetlenmiş şehir üst kimliğine çağrışım yaptırmaktadır.

## 2. Ekonomik Hayat

Arap yarımadası antik dünyada ticarî konumu ve işlevi bakımından bir nevi "ekmek sepeti" olarak kabul ediliyordu. Arabistan'ın çevresindeki Sinâ yarımadası, Mezopotamya ve Suriye ile bağlantılı coğrafi durumu, deniz yolculuğuna elverişli doğu, batı ve güney kıyılarıyla çevrili olması ticarî yönden gelişmesine etki eden başlıca faktörlerdendir. Dahası, yarımada Mısır, Mezopotamya, Hindistan ve İran gibi doğunun kadim medeniyetlerinin arasında yer almaktadır. Bereketli Hilal ve Akdeniz insanları tarafından çok amaçlı kullanılmasından dolayı antik dönemde rağbet edilen buhur, aromatik ağaç dalları ve sarı sakıza talep çok fazlaydı. Tüm bu unsurlar ilgili dönemde Arap yarımadasının önemli bir ticaret merkezi haline gelmesine katkıda bulunmuştur.<sup>49</sup>

İslâm öncesi dönemde Mekke'den Yemen'e giden yol Taif'in bulunduğu dağların eteklerinden Turabe ve Tebâle'den geçerek orta Arabistan'a kadar uzanan Bîşe vadisi üzerinden Bîşe'ye ulaşırdı. Daha sonra Teslis ile Cüreş arasında Hicaz-Yemen sınırı geçilirdi. Daha sonra ana yol doğrudan Sa'de'ye ulaşırken ikinci bir yol da doğuda Necran istikametine giderdi. Sa'de'den sonra

46 Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed, *el-Ensâb*, takh.: Abdullah Ömer el-Bârudî, Dâru'l-Cinân, Beyrut 1988, c. 2, s. 44.

47 Cevad Ali, *el-Mufassal*, c. 6, s. 214.

48 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, c. 1, ss. 505-506.

49 Al-Thenayian, *An Archaeological Study*, s. 22. Konu ile ilgili ayrıntılı bilgiler için bk. Philip Hitti, *History of The Arabs*, Palgrave, New York 2002, ss. 32-39.

güneyde San'a'ya ulaşıldı. San'a'nın güneyinde Zımâr'dan sonra Yarîm'e, sonrasında da Zafer şehrine varıldı. Yol buradan sonra Sahûl'e geçer, oradan da Cened'e uğrardı. Bu bölge Yemen'in Taizz yaylalarına oldukça yakındı. Yarîm'den bir diğer yol güney istikametinde doğrudan Aden'e gitmekteydi.<sup>50</sup>

İslam öncesi Arap yarımadasındaki Hayber, Negrân, Yesrib gibi bazı şehirler –Mekke'ye ilaveten- kültürel ve ekonomik yönden oldukça önemli roller oynamışlardır. Cüreş şehri ise ana ticaret yolları üzerinde bulunması dolayısıyla ekonomik yönden büyük önem kazanmıştı. Çeşitli meyve, tahıl ve sebze gibi tarımsal ürünlere ilaveten silah, deri ve madenler temel ticaret malları arasındaydı.<sup>51</sup>

İslâm öncesi dönemde belli bir ticarî hacme ulaşan Cüreş şehrinin Mekke ile de bu anlamda bağlantılarının olduğunu görüyoruz. Aden'den başlayıp kuzeye giden ana ticaret yolu üzerinde olmasından dolayı şehir muhtemelen Kureyş kervanları tarafından konaklama merkezlerinden biri olarak ziyaret edilmekteydi. Bir diğer husus ise Hz. Hatice'nin evliliğinden önce Hz. Peygamber'i iki genç deve karşılığında ücretle kiralayarak kervanlarını iki sefer Cüreş şehrine göndermesi hususudur.<sup>52</sup> Bu iki durum bizlere hem kervan yolu üzerinde bulunması hem de yıllık panayıra katılması dolayısıyla İslâm öncesinde Kureyş'in Cüreş'le canlı bir ticarî ilişkisinin olduğunu göstermektedir.

Halebî İslâm öncesi yarımada'nın çeşitli bölgelerinde farklı zamanlarda kurulan panayırlardan biri olan Hubâşe'nin Cüreş şehrinde kurulduğunu ifade etmektedir.<sup>53</sup> Halebî'nin bu rivayeti coğrafya kitaplarının Hubâşe panayırının konumu hakkında verdiği bilgilerden farklılık arz ettiği görülmektedir. İlk olarak coğrafya kaynaklarına göre Hubâşe panayırının tam olarak nerede kurulduğuna dair kaynaklarımızda bilgi bulunmamasına rağmen en azından Mekke'ye Yemen cihetinde 6 günlük uzaklıktaki Serat sıradağlarının Tihâme bölgesinde yer alan Bârik dağı vadisinin Diyârü'l-avsâm kısmındaki Bârik bölgesinde kurulduğu rivayet edilmektedir.<sup>54</sup> Arkeolojik bulgular sayesinde yerleşim

50 Besim Darkot, "Arabistan", *İA*, Eskişehir 1997, c. 1, ss. 474-475.

51 *The National Museum Guide*, Riyad 2011, s. 106-107.

52 Şâmî, Muhamed b. Yusuf, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-raşâd*, tahk.: Mustafa Abdülvahid, Dârü'l-Kütüb, Kahire 1997, c. 9, s. 27; Şâmî'nin bir diğer rivayetinde Hz. Peygamber'in kervanları götürdüğü yer Şam bölgesindeki Cereş şehri olduğu belirtilmektedir; bk. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, c. 9, s. 27.

53 Halebî, Ebü'l-Ferec Nûrüddîn Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, yy., 1229 H., c. 1, s. 181

54 Bekrî, *Mu'cem*, c. 2, s. 418; Yâkût, *Buldân*, c. 2, s. 211; Cengiz Kallek, "Hubâşe", *DİA*, İstanbul

alanı kesinleşen Cüreş ise Mekke'ye yaklaşık 650 km yani ortalama 22 günlük bir uzaklıkta yer almaktadır. Bu durumda, Hubâşe panayırının Cüreş'te kurulduğuna dair rivayetler değerini kaybetmektedir.

## 2.1. Tarım

İslâm öncesi dönemde Cüreş şehri Arap yarımadasının belli başlı tarım merkezleri arasında yer aldığı görülmektedir. Şehirdeki tarım büyük oranda özellikle yazları mevsimlik yağmurlara dayalı olarak yapılıyordu. Yağmurların olmadığı dönemlerde Cüreş halkı tarlalarını kuyu sularıyla suluyorlardı. Tarlaları sulamak için kuyulardan su çekmede öküz ve deve gibi hayvanlardan faydalıyorlardı. Bunun yanında ulaşım ve taşımacılıkta ise eşek, deve ve katırları kullanıyorlardı.<sup>55</sup>

Cüreş tarıma elverişli topraklara sahip olduğundan arazide çeşitli ürünler yetiştiriliyordu.<sup>56</sup> İslam öncesi dönemde Yemen'in ziraatta oldukça ileri olduğu ve özellikle de üzüm yetiştiriciliğinin yaygın olduğunu Cevad Ali ilgili eserinde bildirmektedir. Bu bakımdan bölgede yetiştirilen diğer tarım ürünleri arasında üzüm kalite ve rekolte bakımından yüksek bir ekonomik değere sahipti.<sup>57</sup> Yemen'in Cüreş bölgesinde yetiştirilen şehrin ismiyle müsemma *el-Cüreşî* ismiyle maruf üzümler tat bakımından oldukça lezzetliydi. Bazı ifadelere göre Cüreş üzümleri tüm üzümlerin en tatlısıydı. Üzümler yeşile bakan bir beyazlığa sahip, yumuşak ve küçük taneli, salkımları ise oldukça uzundu.<sup>58</sup> Cüreş'te yetiştirilen üzümlerin salkımlarının yaklaşık bir zirâ' uzunluğuna ulaştığı da rivayetler arasındadır.<sup>59</sup>

Cüreş halkı bir diğer tarım ürünü olarak hurma yetiştiriyordu.<sup>60</sup> Hurma ile

---

1988, c. 18, s. 264.

55 Al-Ghamedî, "Analytical Study of Pottery Samples", s. 411.

56 İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. 2, s. 588; Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-rusul ve'l-mülûk*, tahk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Meârif, Kahire, ts., c. 3, s. 131.

57 Cevad Ali, *el-Mufassal*, c. 7, s. 73.

58 Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk, *Tâcu'l-arûs*, tahk.: Abdülkerim Azbâvî, Mektebetü Hükümeti'l-Kuveyt, Kuveyt 1979, c. 17, s. 104; Cevad Ali, *el-Mufassal*, c. 7, s. 73.

59 Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, c. 17, s. 104.

60 İstahrî, *Kitâbü'l-mesâlik*, s. 24; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, tahk.: Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, 36-Eşribe, 27; Ebü'l-Fidâ', *Takoîmü'l-büldân*, s. 95; Muhammed Hamidullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, Dâru'n-

üzümün karışımından ise bir çeşit şarap elde ediyorlardı.<sup>61</sup> Cüreş'te hurma ve üzüm yetiştiriciliğinin yanında muhtemelen sulu ve kuru tarım tekniklerine dayalı olarak diğer sebze, meyve ve tahıl ürünleri de yetiştiriliyordu.<sup>62</sup> Cüreş zengin dere yataklarına sahip olsa da, yetiştirilen ürünler bakımından büyük ihtimalle yağmur suyuyla sulanarak yetiştirilen ürünlerden ziyade insan ve hayvan gücüne bağlı olarak kuyulardan su çekerek sulama tekniğine dayalı ürünler yetiştiriliyor olmalıdır.<sup>63</sup> Bununla beraber ne arkeolojik kazılarda ne de klasik kaynaklarda Cüreşliler'in ziraat sistemleri ve kullandıkları aletler hakkında bilgilere ulaşılabilmektedir. Ancak, en azından M.S. VII. yüzyıl başlarında şehrin dışına ihracat yapacak miktarda tarımsal faaliyetlerde bulunan bir bölgede ziraat alet ve tekniklerinin çok da ilkel olmadığı anlaşılmaktadır.

## 2.2. Hayvancılık

Arap yarımadasında geçim kaynağı olarak genelde hayvancılık özelde ise deve yetiştiriciliği önemli bir geçim kaynağıdır. Çöllerde yaşayan bedeviler için deve, etinden ve sütünden faydalanılan gıda kaynağı, nakliye açısından ise hayatın mutlak gereklilikleri arasındadır. Bunun yanında şehirlerde yaşayan hadarîler için uzak mesafelere ticaret kervanları düzenlemek için oldukça önemli bir yük hayvanıydı. Yemen bölgesindeki Cüreş'te yetiştirilen develer ise yarımada da "Cüreş devesi" adıyla oldukça meşhurdur.<sup>64</sup> Bir çeşit deve cinsi olan Cüreş develeri kızıl tüylere sahipti.<sup>65</sup> Hz. Peygamber'in hadislerinde zaman zaman darb-ı mesel olarak verilen kızıl tüylü develer bir Arap'ın sahip olabileceği malların en değerlisi anlamında kullanılmaktadır. Araplar değerli bir varlığı onunla örnek vermekteydiler. Araplar nazarına kızıl tüylü develere sahip olmaktan daha değerli bir durum da yoktu.<sup>66</sup> Yâkût tarafından bu konuda nak-

Nefâis, Beyrut 1985, s. 290.

61 Hamidullah, *el-Vesâik*, s. 290.

62 Yâkût, *Buldân*, c. 2, s. 126.

63 Yâkût, *Buldân*, c. 2, s. 126; Cevad Ali, *el-Mufassal*, c. 7, s. 537.

64 Yâkût, *Buldân*, c. 2, s. 126; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, c. 17, s. 101; Cevad Ali, *el-Mufassal*, c. 7, s. 114, 537.

65 Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, c. 17, s. 104.

66 Aynî Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, *Umde-tü'l-kârî fi şerhi sahîhi'l-Buhârî*, tash.: Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer, Beyrut 2001, c. 16, s. 297. Kızıl tüylü develerle ilgili hadis kitaplarındaki bazı mesellerle ilgili olarak bk. Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta'*, tahk.: Muhammed Mustafa el-A'zamî, yy. 2004, "Kitâbu's-Salât", hadis no: 538; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as

ledilen bir diğer bilgi de Cüreş halkının develerine kuyulardan çektikleri suları içirmeleriydi.<sup>67</sup> Cüreş'le ilgili rivayetler arasında yer alan bu bilgi, muhtemelen halkın develerin bakımına verdiği özel öneme işaret etmek içindir.

Cüreş havalisinde deve yetiştiriciliğinin yanında küçükbaş hayvan yetiştiriciliği de yapılmaktaydı. Bölgede *el-Hazf* adlı bir cins koyun yetiştiriliyordu. Hicaz bölgesinde oldukça meşhur olan bu koyunlar küçük, kulaksız ve kuyruksuzdular ve aslen Cüreş şehrinden getiriliyorlardı.<sup>68</sup> Deve ve koyundan başka bölgede küçükbaş hayvan olarak keçi, büyükbaş hayvan olarak da sığır yetiştiriciliği yapılmaktaydı.<sup>69</sup>

Sonuç olarak, Cüreş'te tarım arazilerinin yanında büyük ve küçükbaş hayvan yetiştiriciliğinin de mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Bölge halkı hayvan yetiştiriciliğini sadece kendi ihtiyaçları için değil aynı zamanda Arap yarımadasının diğer bölgelerine de ihraç etmekteydiler. Bunlar arasında Arapların nazarında farklı bir değere sahip kızıl tüylü develer ve *el-Hazf* adlı koyunlar yarımada oldukça meşhurdu.

### 2.3. Sanayi

İslâm öncesi Arap yarımadasında Yemen başta olmak üzere bazı şehirlerde küçük çaplı sanayi ürünlerine dayalı olarak demircilik, marangozluk, dokumacılık, terzilik gibi çeşitli zanaat dallarında üretim yapılmaktaydı.<sup>70</sup> Bu dönemde Cüreş'in sanayi üretimi yapılan şehirler arasında belirli bir hacme sahip olduğu anlaşılmaktadır. Deri tabaklama, şarap ve mancınık, debbâbe gibi çeşitli savaş aletleri yapımında zamanının meşhur şehirlerindendir. Al-Ghamedî, Cüreş şehrinde çeşitli meslek dallarının gelişim sebebi olarak tarım alanlarının azlığı-

b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen-i Ebî Davûd*, hazr.: Sıdkî Cemîl el-Attâr, Beyrut 2005, "Kitâbu's-Salât", hadis no: 1418; "Kitâbu'l-İlm", Hadis no: 3661; Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî, *el-Câmiu's-sahîh*, tahk.: Muhammed Fuâd Abdülbâkî ve diğerleri, Kahire 1980, "Kitâbu'l-Cum'a", hadis no: 923.

67 Yâkût, *Buldân*, c. 2, s. 126.

68 İbn Manzûr, İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed, *Lisânü'l-Arab*, tash.: Emin Muhammed Abdulvahhab, Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1999, c. 3, s. 93.

69 Al-Ghamedî, s. 411.

70 İslâm öncesi Arap yarımadasındaki sanayi üretimi için bk. Ebü'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükri b. Abdillâh b. Mahmûd Âlûsî, *Bülûğu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-Arab*, tash.: Muhammed Behcet el-Eserî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrut 2009, c. 3, s. 388-417.



nı belirtmektedir. Ona göre Cüreş'te tarım yapılabilecek elverişli araziler oldukça sınırlıydı ve bu durum şehirdeki mesleklerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.<sup>71</sup> Al-Ghamedi bu konuda kısmen haklı gibi görünse de, bir şehirde çeşitli meslek gruplarının ortaya çıkmasını tarım alanlarının yetersizliğine bağlamak tam olarak doğru olmasa gerektir. İlk olarak, Cüreş'in bu dönemde tarımsal açıdan çeşitli ürün ve ürün hacmine sahip olduğunu yukarıda belirtmiştik. İkinci olarak, Cüreş'te çeşitli meslek gruplarının ortaya çıkması dış dünya ile yakın temasının sağladığı üretim ihtiyacında aranması gerektiğini düşünüyoruz. Dünya ticaret yolları üzerinde olması kendisini aynı zamanda çeşitli kültürlerle tanışmasına ve buna dayalı olarak meydana gelen kültür alış verişi yapmasını sağlamış olmalıdır. Ayrıca bölgenin Main, Sebe, Himyer ve Sasânî gibi birbirinden farklı da olsa yüzyıllardır süren bir devlet geleneğinin ve ortaya çıkan kültür birikimi bakiyesi üzerinde olması yerleşik şehir hayatının kökleşmesini ve insanların gereksinimlerinin yerel kaynaklardan karşılanmasını gerekli kılmış olmalıdır.

### 2.3.1. Dericilik

İslâm öncesi dönemde deri Araplar tarafından giyim eşyaları ve çadır yapımında, yazı malzemesi gibi alanlarda kullanılıyordu. Deriyi günlük hayatlarında kullanan Araplar derinin nasıl tabaklanacağını da biliyorlardı ve bu alandaki ekonomik değeri olan deri tabaklama sanayisi yarımada'nın belli merkezlerinde oldukça gelişmişti. İslâm öncesi dönemde Güney Arabistan'ın Yemen taraflarında Cüreş, Negrân ve Sa'de ile birlikte Hicaz bölgesindeki Taif şehri tabakhaneleriyle meşhur belli başlı deri üretim merkezleri arasındaydı.<sup>72</sup> Bunlardan Cüreş şehrinde üretilen deriler *Cüreş derisi* namıyla Arap yarımadasında oldukça ünlüydü.<sup>73</sup> Derinin temizlenme ve tabaklanma sürecinde gerekli miktardaki su muhtemelen kuyulardan develerle çekilerek elde ediliyordu.<sup>74</sup> Derilerin tabaklanması elbette belirli bir süreci ve bazı malzemelerin ve teknik aletlerin kullanılmasını gerekli kılıyordu. Tabaklanma sürecinde kullanılan çeşitli alet ve malzemelerin satın alınacağı bir de çarşının bulunması zorunlu olarak

71 Al-Ghamedi, "Analytical Study of Pottery Samples", s. 411.

72 İstahrî, *Kitâbü'l-mesâlik*, s. 24; Mukaddesî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 87; Ebü'l-Fidâ, *Takvîmü'l-büldân*, s. 95; Cevad Ali, *el-Mufasssal*, c. 7, s. 587; Nebi Bozkurt, "Derî", *DİA*, İstanbul 1994, c. 9, s. 175.

73 Yâkût, *Buldân*, c. 2, s. 126; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, c. 17, s. 101; Cevad Ali, *el-Mufasssal*, c. 7, s. 537; Al-Ghamedi, "Analytical Study of Pottery Samples", s. 412.

74 Cevad Ali, *el-Mufasssal*, c. 7, s. 537.

ortaya çıkmaktadır.<sup>75</sup> Tabaklanan derilerin yukarıdaki sınıflamanın haricinde tam olarak hangi alanlarda kullanıldığı ve kimler vasıtasıyla nerelere pazarlandığı ve hangi bölgelere ihraç edildiği konusuna ise kaynaklarımızda işaret edilmemiştir.

### 2.3.2. Silah Sanayi

İslâm öncesi Arap yarımadasında harp sanayisindeki imalat, gelişme gösteren bir diğer ekonomik alandı. Araştırma konumuz olan Cüreş şehri kendi zamanına göre oldukça gelişmiş ve teknolojik savaş aletleri imalatı konusunda meşhurdu.<sup>76</sup> Özellikle surlarla çevrili şehirlere uzaktan taş atmaya yarayan mancınık ve zırlı bir şekilde surlara yaklaşmayı sağlayan debbâbe ve aynı anlama gelen dabbûr Cüreş şehrinde imal ediliyordu. Adı geçen silah aletlerinin Arap yarımadasının diğer bölgelerinde de üretildiğine dair herhangi bir bilginin olmaması, üretimin sadece Cüreş'te yapılabildiğine işaret etmektedir. Muhtemelen saldırı ve savunma amaçlı üretilen bu silahların nasıl kullanılacağı da satın almak isteyen müşterilere öğretiliyordu, çünkü çevre kabilelerden bu aletlerin kullanımını öğrenmek üzere insanlar Cüreş'e geliyorlardı.<sup>77</sup> Cüreş halkının özellikle mühendislik teknik anlamda ise fizik ve matematik bilgisi gerektiren mancınık, debbâbe ve dabbûr yapımını kimlerden ne zaman, nasıl ve niçin öğrendiği konusu hakkında rivayetlerde herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Bununla birlikte mezkûr silah aletleri bu dönemde Bizans, Sasânî ve Çin gibi dünyanın diğer ülkelerindeki savaşlarda ve özellikle şehir kuşatmalarında surları dövmek, surları savunanlar için de düşmana büyük kaya parçaları atmak için kullanıldığı bilinmektedir.<sup>78</sup> Bununla beraber adı geçen savaş aletlerine ve kullanımına Arapların çok eski dönemlerden beri yabancı olmadıkları anlaşılmaktadır. Örneğin, İslâm'ın doğuşundan dört asır önce mancınığın Hîre'deki Tenûhî hükümdarı Cezîme el-Ebraş (ö.268) tarafından kullanıldığı rivayet edilmektedir.<sup>79</sup> Bu durumda muhtemelen Cüreş halkının mezkûr silah aletleri-

75 Al-Ghamedî, "Analytical Study of Pottery Samples", s. 412.

76 Cevad Ali, *el-Mufasssal*, c. 4, s. 154.

77 Vâkidî, Muhammed b. Ömer, *Kitâbu'l-meğâzî*, tahk.: Marsden Jones, el-Müessesetü'l-A'lâ li'l-Metbûât, Beyrut 1966, c. 3, s. 927; İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. 2, s. 478; Taberî, *Târîh*, c. 3, s. 81-82; Cevad Ali, *el-Mufasssal*, c. 4, s. 154; Al-Thenayian, s. 47; Önkâl, "Cüreş", c. 8, s. 137.

78 Nebi Bozkurt, "Mancınık", *DİA*, Ankara 2003, c. 27, s. 565.

79 Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb, *el-Beyân ve't-tebyîn*, tahk.: Hasen es-Sendûbî, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1993, c. 1, s. 337; Kalkaşendî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî,

nin yapımını Sasânî ve Bizans gibi etkileşimde buldukları diğer milletlerden öğrenmiş olduğunu düşünebiliriz.

Cüreş'te üretilen savaş aletlerinden biri olan mancınık kelimesinin etimolojik yapısının bu konuda bazı ipuçları verebileceğini düşünüyoruz. Şöyle ki, mancınık köken olarak Arapça olmayan bir kelimedir. Kelime muhtemelen Farsça'daki sözlük anlamı "iyi iş" anlamına gelen (من جه نیک) kelimesinin kendi yapısıyla birlikte Arapçaya ism-i alet kalıbından bağımsız (منجنیق) şeklinde uyarlanmış halidir.<sup>80</sup> Kelimenin Yunancadaki "mekhanike (çark)" veya "monagkon" kelimelerinden geldiği konusunda farklı görüşler olsa da,<sup>81</sup> gerek kelimenin etimolojisi ve gerek mezkûr aletin Tenûh kabilesi hükümdarı Cezîme tarafından Irak bölgesinde kullanılması mancınığın İranlıların etkisiyle Arap yarımadasında tanındığını göstermektedir. Arap yarımadasının güneyinde bulunan Cüreş şehrinde imalatın hangi amaçla, nasıl ve ne zaman başladığı konusunda her hangi bir bilgiye ulaşmak mevcut kaynaklar çerçevesinde oldukça zordur. Bununla beraber M.S. 575 yıllarında Vehriz komutasındaki Sasânî birliklerinin Yemen'i işgali ve oraya yerleşmeleriyle bölgenin Sasânîler'e ait bir vilayet haline getirilmesinden sonra ticarî üretim veya kendi şehirlerini dışarıdan gelebilecek yağma ve saldırılara karşı savunma amaçlı olarak üretilmeye başlanmış olabileceğini de düşünebiliriz. Bu durumda mancınık imalatının bilgisi yarımada diğer kültürlerle etkileşim sonucunda girdiği sonucuna varılmaktadır.

Yukarıdaki ifadelerden İslam öncesi dönemde Arapların mancınık, dabbûr ve debbâbe gibi mühendislik bilgisi gerektiren savaş aletlerini kullanmaya yabancı olmadıkları anlaşılmaktadır. Bu dönemde yarımada ilgili savaş aletlerinin akla gelen ilk üretim merkezinin de Cüreş olduğu mevcut kaynaklar çerçevesinde anlaşılmaktadır.

### 3. Dinî Durum

İslâm öncesi Arap yarımadasında putperestlik yaygın olmasına rağmen Suriye, Irak, Bahreyn ve Yemen gibi çeşitli bölgelerde Hıristiyan, Yahudi ve Mecûsî dinine mensup Araplar ve diğer halklar bulunuyordu.

*Subhu'l-a'shâ fi sinâ'ati'l-inşâ*, el-Matbaatü'l-Emîriyye, Kahire 1922, c. 2, s. 137.

80 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 13, s. 33; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'shâ*, c. 2, s. 136.

81 Bozkurt, "Mancınık", c. 27, s. 564.

### 3.1. Hıristiyanlık

Konumuz açısından incelediğimiz Cüreş şehrinde nüfus yoğunluğunu, kilise ve din adamlarının sayısını tespit edemesek de belli bir oranda Hıristiyanların yaşadığı bilinmektedir.<sup>82</sup> Şehirde Hıristiyanlığın kesin olarak ne zaman yayılmaya başladığını kestirmek zordur. Bununla beraber Hıristiyanlığın Bizans hükümdarı Justinianus (527-565) zamanında Bizans'a bağlı ülkelerden kaçarak Yemen'deki Negrân'a gelen monofizitler sayesinde yayıldığı genel kanaattir.<sup>83</sup> Arap yarımadasındaki önemli Hıristiyanlık merkezlerinden biri olan Negrân'ın, Cüreş şehrine güney doğu istikametinde yaklaşık 230 km uzaklıkta olması Cüreş ve havalisinde zamanla Hıristiyanlığın yayılmasına etkide bulunmuş olabileceğini düşünüyoruz. Bu durum aynı zamanda Hıristiyanlığın Yemen bölgesinden sonra kuzeyde bulunan Hicaz'a doğru da yayılmaya başladığını göstermektedir.

### 3.2. Putperestlik

İslâm öncesi Arap yarımadasında putperestlik hâkim dini inanç şekliydi. Mekte'de bulunan Kâbe içinde ve çevresinde 360'a yakın put bulunmasına rağmen hemen her kabile kendi meskûn mahallinde putuna ve tağut denilen put evlerine sahipti. Araplar Kâbe'ye saygı gösterdikleri gibi onlara da saygı gösterirler, etrafını tavaf ederler, önlerinde kura oku çekerler, hediyeler sunarlar ve kurbanlar keserlerdi. Bu tağutların da bakıcıları ve kapıcıları (sâdin ve hâcib) bulunurdu.<sup>84</sup>

Cüreş'te kısmen de olsa Hıristiyanlar yaşamaktaysa da halk çoğunluk olarak putperestti. Şehirdeki Yegûs adlı puta Mezhic kabilesinin alt kollarından Murâd'ın iki kolu En'um ve Yuhâbir'le birlikte şehir halkı da tapıyordu.<sup>85</sup> İbnü'l-Kelbî'ye göre Yegûs adlı put, Kur'ân'da isimleri geçen<sup>86</sup> Hz. Nuh'un kav-

82 Belâzurî, *Fütûh*, s. 70.

83 Mustafa Çağrırcı, "İslâm'dan Önce Araplarda Din", *DİA*, İstanbul 1991, c. 3, s. 320.

84 Âlûsî, *Bülûğu'l-ereb*, c. 3, s. 212; Neşet Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1963, s. 99.

85 İbnü'l-Kelbî Hişâm b. Muhammed b. es-Sâib, *Kitâbu'l-esnâm*, tahk.: Ahmed Zeki Paşa, Matbaatu Dâri'l-Kütübü'l-Mısriyye, Kahire 1995, s. 10; İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. 1, s. 79; İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-Meârif*, tahk.: Servet Ukkâşe, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, Kahire 1992, s. 107.

86 Nûh, 71/23; "Şöyle dediler: Sakın ilahlarınızı bırakmayın. Hele hele Vedd'i, Süvâ'ı, Yeğûs'u,

minin taptığı beş puttan biriydi.<sup>87</sup> Pirinçten imal edilmiş<sup>88</sup> olan put aslan şeklindeydi.<sup>89</sup> Rivayete göre Amr b. Luhay, Mezhic kabilesinden En'um b. Amr el-Murâdî'ye Yegûs adlı putu vermiştir. O da putu Cüreş şehrindeki Mezhic tepesine dikmişti. Sonrasında ise Mezhic kabileler topluluğu ve Cüreş halkı bu puta tapmaya başlamıştır.<sup>90</sup>

İbn Düreyd'e göre Yegûs kelimesi Arapçadaki yardım etmek, imdadına yetişmek anlamındaki (غوث) kelimesinden türetilmiştir.<sup>91</sup> Jeffrey ise kelimenin güney Arabistan menşeli olduğunu ve muhtemelen yardım edici anlamına geldiğini ifade etmektedir.<sup>92</sup> Bu anlamda Benû En'um kabilesinin savaşa giderken putları Yegûs'u yardım dilemek için beraberlerinde götürdükleri rivayet edilmektedir. Nitekim Benû En'um, Guteyf kabilesiyle yaptıkları savaşa yardım etmesini umarak putlarını da taşımışlardı. Bu konuda şair: "Yegûs bizi Murâd'a götürdü, sabahdan önce biz onlara saldırdık."<sup>93</sup> beytiyle bu durumu ifade etmektedir. Cevad Ali bu durumun Benû En'um ve diğer Yegûs putuna tapan kabilelerin savaşta diğer kabilelere üstünlük sağlamak için beraberlerinde taşıdıkları şeklinde anlaşılabilirliğini bildirmektedir.<sup>94</sup> Yegûs putu ile ilgili olarak bir diğer inanç şekli ise şu şekildedir: Kabile putu ilk olarak bir deve üzerine yükler ve onunla beraber giderlerdi. Deve kendisi dizleri üzerine çökünceye kadar sükûnetini bozmazlardı. Dizleri üzerine çökünce de: "Sizin için buradan razı oldu" derlerdi. Sonrasında putun üzerine bir bina inşa ederler ve çevresine de

Ye'ûk'u ve Nesr'i hiç bırakmayın."

87 İbnü'l-Kelbî, *Esnâm*, s. 13.

88 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmî'l-Şur'ân*, ta'lik: Muhammed İbrahim el-Hafnâvî ve Mahmûd Hâmid Osman, Dârü'l-Hadis, Kahire 1996, c. 17, s. 296.

89 Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf*, tahk.: Muhammed Abdüsselam Şâhîn, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrut 2009, c. 4, s. 607.

90 İbnü'l-Kelbî, *Esnâm*, s. 57; Yâkût, *Buldân*, c. 5, s. 439; Cevad Ali, *el-Mufasssal* c. 6, s. 260; Ömer Faruk Harman, "Yegûs", *DİA*, İstanbul 2013, c. 40, s. 388-389.

91 İbn Düreyd, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen, *el-İştikâk*, tahk.: Abdüsselâm Muhammed Harun, el-Mektebetü'l-Hâncî, Mısır, ts., s. 96, 153; Yâkût, *Buldân*, c. 5, s. 439; Harman, "Yegûs", *DİA*, c. 40, s. 388. Kelimenin diğer kullanımları için bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 10, s. 139.

92 Arthur Jeffrey, *The Foreign Vocabulary of The Quran*, Oriental Institute, Baroda 1938, s. 292; Cevad Ali, *el-Mufasssal*, c. 6, s. 261.

93 Cevad Ali, *el-Mufasssal*, c. 6, s. 261.

94 Cevad Ali, *el-Mufasssal*, c. 6, s. 261.

kendileri yerleşirlerdi.<sup>95</sup> Bu gelenek muhtemelen deve üzerine yüklenen putun deveyi kabilenin kendileri için en uygun yerleşim yerini tespit için güdeceği şeklindeki bir inancın tezahürünün bir şeklidir.

Cevad Ali "Ricâluddîn" başlığı altında putlara hizmet eden kişi ve ailelerden bahsetmektedir. Buna göre ricâlüddîn adlı bu kişiler yeryüzünde tanrıların konuşan dilleri olarak kabul edilirdi. Bu kişilerin görevleri arasında insanları dine yönlendirmek, mukaddes yerleri ve mabetleri yönetmek, dinin şeâirini muhafaza etmek ve insanlar için bir takım kurallar koymak gibi hususlar vardı. Bu kişilere Hicaz halkının dilinde sâdin deniliyordu.<sup>96</sup> İlgili görev babalardan en büyük oğullara bir miras olarak nesilden nesile devrediliyordu.<sup>97</sup> Bu şekilde Arap yarımadasının çeşitli bölgelerinde bulunan put evlerinin bakımını üstlenen çeşitli aileler bulunuyordu. Cüreş'te ise Yegûs putunun sidâne işlerine Benû En'um bakıyordu.<sup>98</sup> Bu durum Murâd kabilesinin bir diğer kolu Benû Guteyf'le savaşmalarına kadar devam etmiştir. Benû En'um mezkur putu da yanlarına alarak Necrân'a gitmişler ve oradaki Benu'l-Hâris b. Ka'b'tan Benu'n-Nâr kabilesinin yanında kalmışlardır.<sup>99</sup>

Put evlerinin hizmetine tahsis edilen sidâne işlerinden başka bu mabetlerin bulunduğu yerlerdeki araziler ilgili mabede katılırdı ve bunlara harem anlamında (حی) deniliyordu, çünkü bunlar putların ve ilahların koruması ve yönetimi altındaydı. Orada haksızlık yapılmaz, ağaç kesilmez, hayvan otlatılmaz, avlanılmaz ve saldırı yapılmazdı. Mezkur himâ (harem) Taif'te (himâ'l-Lât) olduğu gibi Cüreş şehrinde de vardı.<sup>100</sup> Buna göre Yegûs putu için tahsis edilmiş bir harem bölgesinin de bulunması gerekmektedir.

İbn Habîb putperest Arapların putları için ritüel (nüsûk) olarak dile getirdikleri telbiyeleri anlatırken Yegûs putu için getirilen telbiyeyi şu şekilde dile getirmektedir: "lebbeyk, Allahümme lebbeyk. Lebbeyk, ehabbenâ bimâ ledeyk. Fenahnu ibâdek, kad sirnâ ileyk (buyur, Allah'ım buyur. Buyur, katındakini

95 Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*, c. 17, s. 296.

96 Cevad Ali, *el-Mufasssal*, c. 6, s. 212.

97 Cevad Ali, *el-Mufasssal*, c. 6, s. 213.

98 Cevad Ali, *el-Mufasssal*, c. 6, s. 214.

99 İbn Habîb, Muhammed, *Kitâbu'l-muhabber*, tahk.: Eliza Lichten-Statder, Dâru'n-Nevâdir, Beyrut, ts., s. 317; İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, tahk.: E. Levi Provençal, Dâru'l-Meârif, Kahire 1948, s. 459; Cevad Ali, *el-Mufasssal*, c. 6, s. 260.

100 Cevad Ali, *el-Mufasssal*, c. 6, s. 414.

bize sevdik. Çünkü Biz senin kulların, sana yöneldik.”<sup>101</sup> Yukarıdaki bilgilerden yani Cüreş şehrindeki Yeğûs putuna ait tağut binası, sidâne görevi, harem bölge düşüncesi ve telbiyenin ihdası Cüreş şehrinin Mekke’deki Kâbe’de yapılagelen dinî menâsikin benzeri gerekliliklerini tekrar etmeye çalıştığını göstermektedir. Bu durum da Yeğûs putunun Arapların nazarında değerini artırma ve şehri önemli putperestlik merkezlerinden biri haline gelmesini sağlama amacına matuf olması muhtemeldir. Ayrıca özellikle şehrin etrafındaki bazı bölgeleri harem bölge olarak kabul etme, genel asayişsizliğin hakim olduğu yarımada içinde yerel ve yabancı insanlar için bölgesel güvenlik alanları oluşturma amacına da matuf olabilir.

#### 4. Cüreş Şehrinin İslâmiyet’i Kabulü

Cüreş şehri halkının İslâm’la ilişkisi hicri 10. yılda (631) Medine’ye gelerek kabilesi Ezd adına İslâm’ı kabul ettiğini beyan eden Surad b. Abdullah el-Ezdî’nin Hz. Peygamber tarafından kabilesinin yaşadığı Yemen bölgesindeki müşrik kabilelerle mücadele etmesi için gönderilmesiyle başlamıştır.

Heyetler yılında Arap yarımadasının çeşitli bölgelerinden İslâm’ı kabul ettiklerini belirtmek üzere gelen kabile temsilcileri içinde Ezd kabilesi de bulunuyordu. Yaklaşık on kişilik bir heyetle Medine’ye gelen Surad b. Abdullah kabilesi Ezd ile birlikte İslâm’ı kabul ettiklerini Hz. Peygamber’e bildirmiş ve yaklaşık on gün Medine’de kalmıştır. Hz. Peygamber tarafından kavminden Müslüman olanlara başkan tayin edilen Surad aynı zamanda Yemen taraflarında müşrik olarak kalmaya devam eden kabilelerle mücadele etmek üzere görevlendirilmiştir. Surad, kavminden Müslüman olanlarla birlikte o dönemde surlarla çevrili, muhafazalı bir şehir olan Cüreş’e gelmiştir. Müslümanların bölgeye geldiğini duyan Has’am kabilesi de Cüreş şehrine sığınmıştır. Surad ilk olarak Yemenli kabilelerin toplandığı şehir halkını İslâm’a davet etmiş, şehir halkının İslâm’ı kabul etmemesi üzerine de şehri kuşatma altına almıştır. Surad şehri yaklaşık bir ay kuşatmasına rağmen bir sonuç alamamış ve kuşatmayı kaldırarak ordusunu Şeker dağının eteklerine geri çekmiştir. Surâd ve ordusunun yenilerek geri çekildiğini zanneden Cüreş halkı kaleden çıkarak onları takip etmiş ve üzerlerine saldırmıştır. Meydana gelen savaşta Cüreş halkı büyük bir bozguna uğramıştır. İslamiyet hakkında bilgi edinmek ve Hz. Peygamber’in durumu hakkında tahkikat yapmak üzere daha önce gönderdikleri iki kişinin

101 İbn Habîb, *Muhabber*, s. 314.

geri dönmesi ve gerçekleşen olaylar sonucunda Medine'ye tekrar elçi heyeti göndermişler ve Cüreş halkının İslâm'ı kabul ettiğini bildirmişlerdir.<sup>102</sup> Hz. Peygamber, Cüreş heyetinin İslâm'ı kabul ettiklerini bildirmesi üzerine onlara: "Merhaba, Ey insanların en güzel yüzlüleri, en doğru olanları, kelamı en tatlı ve emanete en bağlı olanları! Sizler bendensiniz ve ben de sizdenim." diye hitap ederek iltifat etmiştir.<sup>103</sup>

Belâzürî ise Zührî'den gelen rivayet doğrultusunda Tebâle ve Cüreş halkının savaş yapmaksızın İslâm'ı kabul ettiklerini bildirmektedir.<sup>104</sup> Bununla beraber, akabinde bir cizye antlaşmasından söz etmesi, Cüreş halkından müşriklerin savaş sonrasında İslâm'ı kabul etmiş olduklarını, ehl-i kitâbın ise antlaşma yaparak İslâm hâkimiyetini kabul ettiklerine işaret etmektedir.<sup>105</sup>

Hz. Peygamber'in Cüreş halkıyla yapmış olduğu antlaşma metni kaynaklarımızda şu şekilde belirtilmiştir: "Şehrin etrafındaki korunmuş bölge bilinen hususlar üzerine atlar, develer ve toprağı süren öküzler için yine kendilerininindir. Her kim bu hususlara riayet ederse onlar için yasak yoktur."<sup>106</sup>

Belâzürî'nin Zührî'den naklettiği rivayetinde ehl-i kitâb için iki maddenin olduğunu görüyoruz: "Ehl-i Kitâb'dan ergenlik yaşına gelen her erkek bir dinar ödeyecektir. Ayrıca Müslümanları misafir edeceklerdir."<sup>107</sup>

Hz. Peygamber zamanında Cüreş valisinin kim olduğu konusunda rivayetler birbirinden farklıdır. İbn Sa'd, Surad b. Abdullah'ın Hz. Peygamber vefat ettiğinde Cüreş valisi olduğunu rivayet etmektedir.<sup>108</sup> Belâzürî ise Hz. Peygamber'in Cüreş'e Ebû Süfyân b. Harb'i vali olarak atadığını belirtmektedir.<sup>109</sup>

102 İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. 2, s. 587-588; İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, nşr.: Riyad Abdullah Abdulhadi, Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1996, c. 1, s. 163; c. 5, s. 345; Taberî, *Târîh*, c. 3, s. 130-131; Mustafa Fayda, *İslâmiyet'in Güney Arabistan'a Yayılışı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1982, s. 61-64; Elşad Mahmudov, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*, İSAM Yayınları, İstanbul 2010, s. 436-437.

103 İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 1, s. 163.

104 Belâzürî, *Fütûh*, s. 70.

105 Önkal, "Cüreş", c. 8, s. 137.

106 İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. 2, s. 588.

107 Belâzürî, *Fütûh*, s. 70.

108 İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 5, s. 345-346.

109 Belâzürî, *Fütûh*, s. 70.



## Sonuç

İslâm'ın doğduğu ortamı sosyal, siyasî, ekonomik ve kültürel yönleriyle bilmek İslâmî araştırmalarda Kur'an ve sünneti daha iyi anlama ve yorumlamamıza yardımcı olacaktır. Bu açıdan çalışmamıza konu olarak seçtiğimiz Cüreş'in İslâm öncesi dönemde coğrafi özelliklerini, son dönemde bölgede gerçekleştirilen arkeolojik çalışmalardan elde edilen bulguları, tarım, hayvancılık ve sanayi üretimi bakımından ekonomik yapısını, dinî durumunu ve son olarak da İslâm'a geçiş sürecini ele aldık.

Antik dönemde deniz ticareti yoluyla gerçekleştirilen dünya ticaret yollarının merkezinde yer alan Arap yarımadasının güneyindeki Aden şehrinde başlayıp Kızıldeniz sahili boyunca kuzeye uzanan kervan yolu üzerindeki şehirlerden biri olan Cüreş her yönüyle canlı bir şehirdir. Arkeolojik çalışmalar sonucu elde edilen bulgular şehri yeniden harita üzerinde belirlememize yardımcı olmuş ve şehrin ekonomik, mimarî ve sosyo-kültürel yaşamına dair bazı mülâhazalarda bulunabilmemize yardımcı olmuştur. Belki de en önemlisi, klasik kaynaklarda şehirle ilgili rivayet edilen bilgilerin bir noktada teyidini sağlamıştır. Cüreş ilgili dönemde ekonomik yapısıyla da dikkat çekici bazı özelliklere sahiptir. Araplar açısından son derece değerli olan kızıl tüylü develer ve Hicâz bölgesinde meşhur *el-Hazf* adlı koyun burada yetiştirilmiş, tarım ürünlerinin çeşitliliğinin yanında *Cüreşî* namı üzümleri, deri tabaklama, silah sanayi ve en önemlisi de mancınık ve debbâbe üretim merkezi olması şehrin önemini kendi döneminde hayli artırmıştır. Dinî bakımdan ise şehirde kısmen Hıristiyanlık yayılmış olmasına rağmen putperestlik oldukça yaygındır. Mezhic kabilesinin putu olan Yeğûs burada bulunuyor ve Kâbe'deki ritüellere benzer uygulamalar gerçekleştiriliyordu.

Cüreş halkının İslâm'a geçiş süreci ise biraz sancılı olmuştur denilebilir. Hz. Peygamber tarafından bölgedeki putperest kabilelerle savaşmak üzere gönderilen Surâd b. Abdullah, Cüreş şehrini kuşatmış, daha sonra gerçekleşen savaşta Cüreş halkı büyük bir mağlubiyete uğramıştır. Akabinde Hz. Peygamber'e gönderdikleri elçiyle İslâm'ı kabul ettiklerini bildirmişler ve bir antlaşma yapmışlardır.

Tüm bu bilgilerden sonra sonuç olarak diyebiliriz ki, Cüreş İslâm öncesi dönemde Arap yarımadasında tarım, hayvancılık ve belli başlı sanayi ürünleriyle üretim merkezlerinden biridir. Ticaret yolları üzerinde bulunması şehrin sosyal ve ekonomik açıdan gelişmesine ve dışarıya açılmasına yardımcı olmuştur. Son olarak şunu ifade edebiliriz ki Cüreş Yemen'de kurulan kadim kültür-

lerin antik dönemdeki bir devamı olması açısından Arap yarımadasındaki dışa kapalı göçebe kültürün aksine dış dünyayla iletişimi canlı önemli kültür merkezlerinden biridir. Bu durum da İslâm'ın dış dünyaya kapalı bir ortamdan ziyade dünya ile iletişimi aktif bir coğrafyada doğduğunu göstermektedir.

### Kaynakça

- Âlûsî Ebû'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd, *Bülûğu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-Arab*, tash.: Muhammed Behcet el-Eserî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrut 2009.
- Aynî Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, *Umdetü'l-kârî fi şerhi sahilî'l-Buhârî*, tash.: Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer, Beyrut 2001.
- Bekrî, Abdullah b. Abdilaziz, *Mu'cem me'sta'cem*, tahk.: Mustafa es-Sakkâ, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Câbir, *Fütûhu'l-buldân*, neşr.: Rıdvan Muhammed Rıdvan, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrut 1991.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Câbir, *Ensâbu'l-eşraf*, tahk.: S.Zekkâr-R.Zerkâyî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996.
- Bozkurt, Nebi, "Deri", *DİA*, İstanbul 1994, c. 9, ss. 174-175.
- Bozkurt, Nebi, "Mancınık", *DİA*, Ankara 2003, c. 27, ss. 564-567.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî, *el-Câmiu's-sahîh*, tahk.: Muhammed Fuâd Abdülbâkî ve diğerleri, Kahire 1980.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb, *el-Beyân ve't-tebyîn*, tahk.: Hasen es-Sendübî, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1993.
- Cevad Ali, *el-Mufassal fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, yy. Bağdat 1993.
- Çağatay, Neşet, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1963.
- Çağrıncı, Mustafa, "İslâm'dan Önce Araplarda Din", *DİA*, İstanbul 1991, c. 3, ss. 316-321.
- Darkot, Besim, "Arabistan", *İA*, Eskişehir 1997, c. 1, ss. 472-481.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen-i Ebî Davûd*, haz.: Sıdkî Cemîl el-Attâr, Beyrut 2005.
- Ebû'l-Fidâ' el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâîl b. Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî, *Takoîmü'l-büldân*, tahk.: J.T.Reinaud ve M.G. de Slane, Dâru Sâdır, Paris 1940.
- Fayda, Mustafa, *İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1982.
- Excavating Jurash, [http://www.miami.edu/index.php/features/excavating\\_jurash/](http://www.miami.edu/index.php/features/excavating_jurash/) 20.08.2014
- Al-Ghamedi, Abdulkareem A.S., "Analytical Study of Pottery Samples from the Archeological Site of Jurash, South West Saudi Arabia" *Journal of King Saud University*, Vol.8, Art (2), Riyadh 1996, 407-447.
- Graf David F., [with Salem Tairan], "Jurash, Cite Caravanière Sur la Route de l'encens," *L'Archéo Thema*, Revue d'archéologie et d'histoire 9 (juillet -août), 25-29.
- Halaçoğlu, Yusuf, Asîr, *DİA*, İstanbul 1991, c. 3, ss. 482-484.
- Halebî, Ebû'l-Ferec Nürüddîn Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, yy. 1229.
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev.: Salih Tuğ, İrfan Yayıncılık, İstanbul 1993.
- Hamidullah, Muhammed, *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1985.
- Harman, Ömer Faruk, "Yegûs", *DİA*, İstanbul 2013, c. 40, ss. 388-389.
- Hemdânî, el-Hasen b. Ahmed b. Ya'kûb, *Sıfatü cezîreti'l-Arab*, tahk.: Muhammed b. Ali el-Ekvâ', Mektebetü'l-İrşâd, San'a 1990.

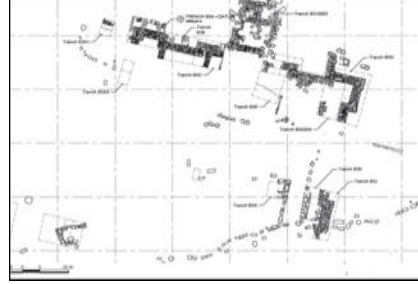
- Hitti, Philip, *History of The Arabs*, Palgrave, New York 2002.
- İbn Düreyd, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen, *el-İştikâk*, tahk.: Abdüsselâm Muhammed Harun, el-Mektebetü'l-Hâncî, Mısır, ts.
- İbn Habîb, Muhammed (245/859), *Kitâbu'l-muhabber*, tahk.: Eliza Lichten-Stadter, Dâru'n-Nevâdir, Beyrut, ts.
- İbn Havkal, Ebu'l-Kâsım, *Kitabu sûreti'l-Arz*, tahk.: M. J. De Geoeje, Dâru Sâdır, Leiden 1938.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, tahk.: E. Levi Provençal, Dâru'l-Meârif, Kahire 1948.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, tahk.: Mustafa es-Sakkâ ve diğerleri, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
- İbn Hurdâzbeh, Ebu'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdillâh, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, tahk.: M. J. De Geoeje, Dâru Sâdır, Leiden 1889.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim, *el-Meârif*, tahk.: Servet Ukkâşe, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, Kahire 1992.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed, *Lisânü'l-Arab*, tash.: Emin Muhammed Abdulvahhab – Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1999.
- İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Riyad Abdullâh Abdülhadi, Beyrut 1996.
- İbnü'l-Kelbî Hişâm b. Muhammed b. es-Sâib, *Kitâbu'l-esnâm*, tahk.: Ahmed Zeki Paşa, Matbaatu Dâri'l-Kütübî'l-Misriyye, Kahire 1995.
- İbnü'l-Kelbî Hişâm b. Muhammed b. es-Sâib, *Nesebu Maad ve'l-Yemeni'l-kebîr*, tahk.: Nâcî Hasan, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1988.
- İdrîsî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. İdrîs, *Nüzhetü'l-Müşâtâk fi İhtirâki'l-Âfâk*, Kahire, ts.
- İstahrî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-Fârisî, *Kitâbü'l-mesâlik ve'l-memâlik*, tahk.: M. J. De Goeje, Dâru Sâdır, Leiden 1927.
- Jeffrey, Arthur, *The Foreign Vocabulary of The Quran*, Oriental Institute, Baroda 1938.
- Kalkaşendî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî, *Subhu'l-a'sâ fi sinâ'ati'l-inşâ*, el-Matbaatü'l-Emîriyye, Kahire 1922.
- Kalkaşendî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî, *Nihâyetü'l-ereb fi ma'rifeti ensâbi (kabâili)'l-Arab*, tahk.: İbrâhîm el-Ebyârî, Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, Beyrut 1980.
- Kallek, Cengiz, "Hubâşe", *DİA*, İstanbul 1988, c. 18, ss. 264-265.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, *el-Câmi li-Ahkâmi'l-Çur'ân*, ta'lik: Muhammed İbrâhîm el-Hafnâvî ve Mahmûd Hâmid Osman, Dâru'l-Hadis, Kahire 1996.
- Mahmudov, Elşad, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*, İSAM Yayınları, İstanbul 2010.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta'*, tahk.: Muhammed Mustafa el-A'zamî, y.y. 2004.
- Mukaddesî, Şemsüddîn Ebu Abdillâh Ahmed b. Ebî Bekr, *Ahsenü't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlîm*, tahk.: M. J. De Goeje, Dâru Sâdır, Leiden 1906.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, tahk.: Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- The National Museum Guide, Riyad 2011.
- Önkâl, Ahmet, "Cüreş", *DİA*, İstanbul 1993, c. 8, s. 137.
- Özaydın, Abdülkerim, "Arap", *DİA*, İstanbul 1991, c. 3, ss. 321-324.
- Sand, Shlomo, *The Invention of the Jewish People*, Verso, New York 2009.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed, *el-Ensâb*, tahk.: Abdullâh Ömer el-Bârudî, Dâru'l-Cinân, Beyrut 1988.
- Şâmî, Muhammed b. Yusuf, *Sübü'lü'l-hüdâ ve'r-raşâd*, tahk.: Mustafa Abdülvahid, Dâru'l-Kütüb, Kahire 1997.

- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Târihu'l-rusul ve'l-mülûk*, tahk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Meârif, Kahire, ts.
- al-Thenayian, Mohammed bin A. Rashed, *An Archaeological Study of the Yemeni Highland Pilgrim Route Between San'a and Mecca*, A Thesis Presented to the University of Durham, 1993, online: <http://etheses.dur.ac.uk/1618/> (erişim 20.08.2014).
- Togan, Zeki Velidi, *Tarihte Usul*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1985.
- Vâkıdî, Muhammed b. Ömer, *Kitâbu'l-Meğâzi*, tahk.: Marsden Jones, el-Müessesetü'l-A'lâ li'l-Metbûât, Beyrut 1966.
- Yâkût el-Hamevî Şehâbüddin Ebu Abdillâh, *Mu'cemu'l-buldân*, Dâru Sâdır, Beyrut 1995.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk, *Tâcu'l-arûs*, tahk.: Abdülkerim Azbâvî, Mektebetü Hükümeti'l-Kuveyt, Kuveyt 1979.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf*, tahk.: Muhammed Abdüsselam Şâhîn, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut 2009.
- Zübeyr b. Bekkâr b. Abdillâh el-Kureşî, Ebü Abdillâh, *Cemheretü nesebi Kıreş ve ahbâruhâ*, tahk.: Abbâs Hânî el-Cerrâh, Beyrut 2010.

## EKLER



Cüreş bölgesinden bir manzara<sup>110</sup>



2008 ve 2009 yılları arasında gerçekleştirilen kazılar sonucu ortaya çıkartılan kalenin haritası<sup>111</sup>

110 Graf, "Jurash", 27.

111 Graf, "Jurash", 28.



Cùreş antik Şehir kalıntıları<sup>112</sup>

112 [www.panoramio.com/photo/58325017](http://www.panoramio.com/photo/58325017), 58304947, 58322211, 58321554 (erişim: 20.08.2014)

## MANTIĞIN BİR TEFSİR YÖNTEMİ OLARAK KULLANILMASI: MUHAMMED HÂDİMÎ'NİN ENFÂL SÛRESİNİN 23. ÂYETİNİ TEFSİRİ

Harun BEKİROĞLU\*

**Özet:** Mantığın ilimler üzerinde bağlayıcı bir üst disiplin oluşundan sonra yöntemlerinin çeşitli alanlarda kullanıldığı görülmektedir. Mantık İslam ilimlerinin birçoğunda tanımlama, ölçme ve değerlendirme yapılırken normlarına bağlı kalma gibi nitelikleriyle kullanılmıştır. Tefsir alanında da Mantığın önemli bir yeri olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Ulûmu'l-Kur'an çalışmalarında Mantık "âyetlerin anlaşılmasında ve yorumlanmasında belirleyici bir ilim" olarak ele alınmamıştır. Ebu Said Muhammed Hâdimî tefsirde Mantığı bir anlama yöntemi olarak kullanmıştır. Kaleme aldığı bir risalede Enfâl 8/23 ayetinin Mantık kurallarına göre kıyas sayılıp sayılamayacağını tahlil etmiş ve geleneksel tevil yöntemlerinin dışına çıkmıştır. Neticesinin muhal olacağı ihtimalini ele alan Hâdimî müşkilü'l-Kur'an alanında Mantığı bir çözüm yolu olarak kullanmıştır. Halen yazma olan ve Enfâl 8/23 ayetinin tefsiri olan risalenin yöntemi, konuları, eleştirileri, diğer tefsir çalışmalarında farklılıkları ve kaynakları bu makalenin ortaya koymaya çalıştığı hususlardandır.

**Anahtar kelimeler:** Hâdimî, Tefsir, Ulûmu'l-Kur'an, Usûl, Mantık, Kıyas, Müşkilü'l-Kur'an.

**The Use of Logic as a Tafseer Method: Comment of Muhammad Hadimi on 23<sup>rd</sup> Verse of Surah al-Anfal**

**Abstract:** It is seen that methods of logic has been used in different areas after it became a high discipline over sciences. Logic has been used for description, assessment and evaluation in order to keep to the norms. It is understood that logic has an important place in tafseer area. In studies, like Qur'anic Sciences, there is not a science that logic must be used as a method in understanding of verses. Ebu Said Muhammad Hadimi has used logic as an understanding method in tafseer. In an article, he analysed the Enfal 8/23 verse whether it could be regarded as comparison or not, and by this way he has gone out of traditional tafseer methods. Hadimi considers the possibility that the conclusion might be impossible and he is only person who used logic as a solution way in mushkilu'l-Qur'an. The subjects that this article will try to set forth are the method, topics, criticisms, differences from other tafseer studies and sources of his work which is still manuscript.

**Key words:** Hadimi, Interpretation, Qur'anic Sciences, Methodology, Logic, Comparison, Mushkilu'l-Qur'an.

\* Yrd. Doç. Dr., Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi.

## 1. Giriş

Erken dönemlerde Mantığın ilimler üstü bir yerinin varlığından bahsedilemese de zaman içerisinde tutarlı ve sistemli düşünme biçimi oluşturmadaki belirleyiciliği, ilimler arasında kendisine uyulması gereken bir usûl olarak yer edinmesini sağlamıştır.

İslam düşüncesinin ve ilimlerinin Yunan düşünce sistemleriyle değerlendirilemeyeceği ve bidatlerden sakınmak gerektiği anlayışına dayalı olarak İbn Salâh (ö.643/1245)<sup>1</sup> ve Nevevî (ö.676/1277)<sup>2</sup> gibi âlimlerin bir yöntem olarak kullanılmasına karşı çıktığı Mantık, İbn Hazm (ö.456/1064) ve Gazzâlî (ö.505/1111) gibi âlimler tarafından öğrenilmesinin İslâm'a aykırı olmadığı fetvasına bağlı olarak ilgi görmüştür.<sup>3</sup>

Tanımlar ve müsemmalar ile uğraşanların tekfir edilmesine ve kaziyelerin

- 1 Kendisine yöneltilen Mantık ve Felsefe öğreniminin hükmü ile ilgili bir soruya cevap veren İbn Salâh, Felsefe'yi رأس السفة "aptallığın temeli" olarak nitelendirdikten sonra Felsefe'nin girişi konumunda olduğu için Mantığın da şerli olduğunu, öğrenilmesine ve öğretilmesine Şarî'in izin vermediği gibi sahabe, tabiun ve müctehid imamların da izin vermediğini ifade etmektedir. Ebû Amr Takıyyüddîn İbn Salâh Şehrezûrî (ö.643/1245), *Fetâvâ ve Mesâilu ibn Salâh fi't-Tefsîr ve'l-Hadis ve'l-Usul ve'l-Fıkıh*, tahk. Abdu'l-Mu'tî Emîn Kal'acı, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1986, c. 2, s. 210.
- 2 Şer'i ilimler bahsinde Kelâm ilmi ile uğraşmanın kişiye yanlış bir inanç edindirme ihtimalinden dolayı bu ilimle çok fazla uğraşmanın caiz olmadığını ifade eden Nevevî, Gazzâlî'nin *İlcâmü'l-Avâm an ilmi'l-Kelâm*'ından alıntı yaparak ister avam ister fakih olsun herkesin bu ilmi bilmesi gerektiği ifadesine yer vermektedir. Bunu son görüş olarak vermesi, Gazzâlî'nin görüşünü benimsediğini göstermektedir. Felsefe öğrenimini haram gördüğü söylenen Nevevî'nin mantığın hükmü ile ilgili bir açıklaması bulunmamaktadır. Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri Nevevî (ö.676/1277), *el-Mecmu' Şerhu'l-Mühazzeb li'ş-Şîrâzî*, tahk. Muhammed Necîb el-Muti', Mektebetü'l-İrşâd, Cidde, ts., ss. 49-53. Nevevî'nin Mantığı haram gördüğüne dair bilgiler Şihâbüddîn er-Remlî (ö.957/1550) kaynaklıdır. Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfi el-Ensârî (ö.957/1550), *Fetâvâ*, tahk.: Abdulhamid Ahmed Hanefî, Mısır, ts., c. 4, s. 337. Oysa Nevevî'nin hayatı incelendiğinde hocası Ebu Abbas'tan İbnü's-Sikkî'in (ö.244/858) *İslâhu'l-Mantık* adlı eseri ders aldığı görülmektedir. Bu da kendisinin mutlak bir haramlık ifadesi kullanmadığını göstermektedir. Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed Sehâvî (ö.902/1497), *el-Menhelü'l-azbû'r-ravî fi tercemeti kutbi'l-evliyâ en-Nevevî*, tahk.: Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye Beyrut 2005, s. 17.
- 3 Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350), *el-Kafiyetü'ş-şafiyye fi'l-intisar li'l-fırkatî'n-naciyye / el-Kasidetü'n-nuniyye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, c. 2, s. 298; Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdilmün'im b. Yusuf ed-Demenhûrî el-Mezahibî (ö.1192/1778), *İzâhu'l-mühhem li meâni's-Süllem li Ebû Zeydi'l-Ahdarî* (ö.983/1575-76), tahk.: Mustafa Ebu Zeyd Mahmûd el-Ezherî, Dâru'l-Besâir, Mısır, ts., s. 41.

hezeyan olarak değerlendirilmesine karşı çıkan İbn Hazm, İsbâgüci şerhi olarak yazdığı eserin girişinde mantığın insanoğlunun doğasında var olduğunu, zeki bir aklın Allah'ın bahşedeceği kapsamlı bir algılayışla bu ilmin yararlarına ulaşabileceğini belirtir. Ona göre Mantık sadece insanoğlunun bildiği ve kullandığı doğru düşünme yöntemlerini maddeleştiren ilmin adı olmuştur. Bu yönüyle -örneğin- Nahiv ilmi de zaten kendilerini ifade eden insanların cehalet nedeniyle hatalı cümleler kurmalarını önlemek için konulmuş kurallar bütünüdür.<sup>4</sup> Ona göre mantık bütün bilimler için geçerli ana kuralları koyan bir ilimdir ve ayet ya da hadislere bakıldığında da mantık ilkelerinin yer bulduğu görülecektir. Bu itibarla İbn Hazm kendisinden önceki Aristo gibi filozofların farklı bir alanda çalışmadıklarını, kendilerinin de bu filozofların yöntemini devam ettirdiğini Allah'a şükrederek ifade etmektedir.<sup>5</sup> Benzer bir şekilde Ebu Hayyân et-Tevhîdî (ö.414/1023) mantığın tarafsız ve saf bir ölçü olduğunu, onda küfür, din, mezhep, itikadî görüş gibi bir niteliğin bulunmadığını belirtmektedir.<sup>6</sup>

Mantığı "bütün ilimlerin ölçüsü" mesabesinde gören Gazzâlî *من لا يحيط بها* "Mantığa hâkim olmayan kişinin bildiklerine kesinlikle güvenilmez" sözüyle Mantığın ilimler üzerindeki belirleyiciliğine işaret etmiştir.<sup>7</sup>

Kutbüddin er-Râzî'nin (ö.766/1365) çalışmalarından sonra<sup>8</sup> Mantık, İslam medeniyetinin bir parçası olmuş ve tüm disiplinlerin uymak zorunda oldukları bir üst *metodoloji*, nazari ilimleri elde etmek için gerekli bir *âlet*, tüm bilgilere uyan kurallar bütünü *kânun*, doğru ve yanlış önermeleri ayırt eden bir *mîzân* ve tüm meselelerin fevkinde ilimlerin ilmi olarak anılmıştır.<sup>9</sup> Böylece Mantık, İs-

4 Nahiv ve mantık arasındaki ilişki için bk. Ebû Hayyan et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, tahk.: Ahmed Zeyn, Ahmed Emin, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Mısır, ts., c.1, s. 112.

5 Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm ez-Zahiri (ö.456/1064), *et-Takrib li-haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyhi bi'l-elfazi'l-ammiyye ve'l-emsileti'l-fıkhiyye*, tahk.: Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübü'l-ilmiyye, Beyrut 2003, ss. 10-12.

6 Ali b. Muhammed b. Abbas Ebû Hayyan et-Tevhîdî (ö.414/1023), *Selâsu resâil*, tahk.: İbrâhim Kilanî, el-Ma'hedu'l-Firansî, Dımaşk 1951, s.337.

7 Ebû Hâmid Muhammed b. Gazzâlî (ö.505/1111), *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, tahk. Hamza b. Zühayr Hafız, Medîne, ts., c. 1, s. 30.

8 Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed Tahtânî Kutbüddîn er-Râzî (ö.766/1365), *Levâmiü'l-esrâr fi şerhi Metâlii'l-envâr*, tahk.: Üsâme eş-Şâirî, Menşûrâtu Zevi'l-Kurbâ, Kum 1395, c. 1, s. 27.

9 Kutbüddîn er-Râzî, *Levâmi*, c. 1, s. 53; Ebu Said Muhammed Hâdimî, *Haşiye alâ Sûreti'l-İhlâs li İbn-i Sînâ*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, no: 1017, vr. 94a; A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, İsam Yay., İstanbul 2008, s. 17.



lam ilimlerinin tanımlarını, sınırlarını, normlarını, bunların tutarlılığını ya da tutarsızlığını belirleyen ve denetleyen hatta söz konusu ilimlerin her alanda kendisinden yararlandığı ve esas aldığı ana disiplin haline gelmiştir.

Varlık zeminini ilgilendiren tartışmalardan sonra Fıkıh usulü gibi İslam ilimlerindeki bütün bilgi ya da kuramların doğruluk ya da yanlışlıklarını belirleyen bir üst disiplin haline gelen Mantık, medreselerde öğrencilerin icazet alabilmeleri için öğrenim görmeleri gereken dersler arasında yerini almıştır. Selçuklu ve Osmanlı dönemi âlimleri arasında kaleme aldıkları nazarî eserler ile İslam ilimlerinin seyirlerini ve yöntemlerini belirleyen çok sayıda kişiden bahsedilmesi mümkündür.<sup>10</sup>

Osmanlı dönemi âlimlerinden olan Ebû Said Muhammed Hâdimî (ö.1113-1176/1701-1762)<sup>11</sup> eserlerinde mantığı bir üst disiplin ve metodoloji olarak kabul etmiş, tefsir çalışmalarında ayetleri önermeler ve felsefî kurallar çerçevesinde tahlil etmiştir. Kendinden önce Fahreddîn er-Râzî (ö.606/1209), Beyzâvî (ö.685/1286) ve Fenârî (ö.834/1431) gibi tefsirlerinde önermelere ya da mantık kurallarına yer veren müfessirler bulunsa da Hâdimî'nin kaleme aldığı "*Risâle fî Kavlihi Teâla: Velev Alimallahu Fihim Hayren...*" tefsiri, mantığın etraflıca bir ayete uygulanabilirliğini, çelişki ve muhal bir sonuç varsayımının mantık kuralları çerçevesinde nasıl tahlil edildiğini gösteren önemli bir risaledir. Ayetin tek başına bir risalede etraflıca incelenmiş olması da Hâdimî'nin çalışmasını önemli kılmaktadır. Bu makalede Hâdimî'ye ait yazma eserin tefsir yöntemi ve tefsir çalışmalarına katkısı değerlendirilerek mantığın Kur'an ilimlerinde -

10 Fahrüddin er-Râzî (ö.606/1209), Beyzâvî (ö.685/1286), Kutbüddin-i Şirazî (ö.710/1311), Sadrüş-şeria (ö.747/1346), el-İcî (ö.756/1355), Teftazanî (ö.792/1390), Şerif el-Cürcanî (ö.816/1413), Molla Fenârî (ö.834/1431), Kâfiyeci (ö.879/1474), Abdurrahman el-Câmî (ö.898/1492), ed-Devvânî (ö.908/1502), Kâdi Mîr Meybüdü (ö.909/1503-1504) ve Gelenbevî (ö.1205/1791) gibi âlimlerin yazdıkları çeşitli eserlerde mantık ilmine üst bir dil attıkları görülmektedir.

11 Tam adı Ebu Said Muhammed b. Mustafa b. Osman el-Hâdimî el-Konevî el-Hüseynî en-Nakşibendî şeklindedir. Konya'nın Hadim ilçesinde dünyaya geldi. Küçük yaşta hafızlığını tamamladı. Daha sonra Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelâm, Belağat, Mantık ve tasavvufa dair bazı eseler okudu. Arapça ve Farsça öğretimindeki temel kitapları bitirerek icazet aldı. Huzur derslerine katıldı. I. Mahmud'un isteği üzerine Ayasofya Camii'nde irad ettiği vaazda, Fatıha Sûresini tefsir etti. Birçok öğrenci yetiştiren Hâdimî, bugün Hadim kasabasının yakınında bulunan kabristanda medfundur. Fıkıh alanında yazdığı usûl eseri olan *Mecâmiu'l-Hakâik*'te ortaya koyduğu kaideler, *Mecelle'*ye kaynaklık etmiştir. Aynı şekilde *Berika* adlı *Tarikat-ı Muhammediyye* şerhi de tanınmasını sağlayan eserlerindedir. Hayatı ve eserleri için bk. Kaşif Hamdi Okur, *Osmanlılarda Fıkıh Usulü Çalışmaları: Hadimi Örneği*, Mizan Yay., İstanbul, ts., s. 184-187. Halil İbrahim Şimşek, *Osmanlıda Müderris Bir Sûfi: Muhammed Hadimi: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Hititkitap Yay., Çorum 2014, ss. 31-61.

özellikle müşkilü'l-Kur'an çalışmalarında- uygulanabilir bir yöntem olma imkânına katkı sağlanmaya çalışılacaktır.<sup>12</sup>

Makale boyunca kullanılacak olan Mantık'a dair kavramları Enfâl 8/23 ayeti çerçevesinde göstermeyi yararlı görüyoruz. Ayetin kıyas kabul edilmesi durumunda Mantık örgüsü şu şekilde olacaktır:

وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ. وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ

Kıyas: İktirânî kıyas.<sup>13</sup> Şekl-i Evvel/Birinci Şekil.<sup>14</sup>

Suğrâ/Küçük Öncül: وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ.

Kübrâ/Büyük Öncül: وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا

Kaziyeler/Önermeler: Şartî Kazıye/Şartlı Önerme.

el-Haddu'l-Evsat/Orta Terim: أَسْمَعَهُمْ

Netice/Sonuç: وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَتَوَلَّوْا

## 2. Tefsir ve Ulûmu'l-Kur'an'da Mantık

Klasik tefsirlerde Mantık yöntemlerinin uygulandığı bilirse de<sup>15</sup> ulûmu'l-Kur'an eserlerinde Mantığa müstakil bir ilim olarak yer verildiğini görmemekteyiz. Bununla birlikte Kur'an ilimlerinin temel kaynaklarında Mantığa dair –az da olsa- bazı kuralların kullanıldığını da görmek mümkündür. Örneğin tanımlamalarda “bir tarifte aranan şartların bulunup bulunmadığı” bir yöntem olarak kullanılmıştır.

Muhâsibî'nin (ö.243/857) *Fehmu'l-Kur'an'ın*'da aklın ayetlerin anlaşılmasındaki rolüne işaret edilse de Mantık ilminden bahsedilmemiştir. Kur'an'ın kay-

12 Müşkilü'l-Kur'an ilminin Kur'an'ın mushaflaşmasından sonra oluşmuş olması, bu ilmin teşekkülünün tarihsel süreci, Kur'an ilimlerine nazaran daha üst bir disiplin oluşu ve “mantığın müşkilü'l-Kur'an'da bir çözüm yöntemi olabilme imkânı” hususları bu makalenin sınırlarını aşacağı için daha detaylı ayrı bir çalışmada ele alınacaktır.

13 Önermeler/kaziyeler arasında كُنْ edatı bulunmayan kıyasa iktirânî kıyas denir. Hamlî kelimesi de iktirânî yerine kullanılabilir.

14 İktirânî kıyasın dört şekli vardır. Birinci şekil, suğrâda haberin (mahmûl), kübrâda ise mübtedanın (mevzu) orta terim olduğu şekildedir.

15 Abdulkerim Seber, “Mantık İlminin Kur'an'ı Anlamadaki Önemi ve Klasik Tefsirlerde Tezahürü”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Isparta 2012, sayı: 27, s. 109-126.

nağına yönelik eleştirileri cevaplamak için kaleme alınmış Bakillânî'nin (ö.403/1013) *el-İntisâr li (sihhati'l)-Kur'an* adlı eserinde Mantık'dan bahsedilmektedir. Bu eserlerin Mantık'ın meşruiyet kazanma sürecinde ya da öncesinde kaleme alınmış olmalarının bu ilmin kurallarına yer vermemelerine neden olduğu düşünülebilir. Yine *el-Müctebâ mine'l-Müctenâ* adlı eserinde sahabe, tabiûn ve diğer meşhur râvilerin yanı sıra çeşitli Kur'an ilimlerine de yer veren İbn Cevzî (ö.597/1201), Mantık ve Kur'an ilişkisine değinmemektedir.

Kur'an ilimlerinin şekillenmesinde önemli bir yer tutan Zerkeşî'nin (ö.794/1392) Fıkıh usulüne dair *el-Bahru'l-Muhît*'inde Mantık kavramlarına geniş yer verdiğini görüyoruz.<sup>16</sup> *el-Burhân*'da da tefsir ilmini Mantıktaki had şeklinde tarif etmiş, tefsirin yararlandığı/istimdâd ettiği ilimlere yer vermiş<sup>17</sup> "lâzımın yokluğunun melzûmun yokluğunu gerektirmesi"<sup>18</sup> gibi çeşitli Mantık kurallarını kullanmıştır. Örneğin Zerkeşî şöyle demektedir:

"Hazfin üçüncü şekli zamir veya temsildir. Zamir kelimesiyle anlatmaya çalıştığım şey tıpkı fıkıhçının "Nebiz sarhoş eder. Öyleyse nebiz haramdır" ifadesinde gizlemiş olduğu "ve her sarhoş eden şey haramdır" cümlesi gibi peş peşe gelmesi gereken iki bölümünden birinin hafzedilmesidir. Bu tür hazifler istisnâi kıyaslarda görülmektedir. لَوْ كَانَ فِيهِمَا وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ 20 وَوَلَوْ كُنْتَ فَطًّا غَلِيظًا لَأَنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ 19 إِلَّا إِلَهًا لَقَسَدْنَا وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ 20 وَوَلَوْ كُنْتَ فَطًّا غَلِيظًا لَأَنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ 19 إِلَّا إِلَهًا لَقَسَدْنَا وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ 21 ayetlerinde olduğu gibi." 22 "... (Kur'an üslubunun belîğ şekillerinden biri de zamir yoluyla) muhatabı tefekküre sevk etmektir. Tefekkürü 23 ve akletmeyi 24 methetmesi okuyucunun zihninde bir an önce övülen bu kişilerden olma isteği oluşturacak böylece hakkı tasdik etmeye koşacaktır. Zamir ya da temsil olarak tanımlanan bu durum iktirânî kıyas ile mümkün olabileceği gibi إِنَّ الْمُبْدِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ فِي حَوْلِكَ 25 istisnâi kıyas ile de حَوْلِكَ مِنْ حَوْلِكَ 26 sağlanabilir." 27

16 *Mevzu-mahmûl, istisnâi kıyas, Muğalata, kıyas-ı remy, mukaddimelerin zanni ya da kati oluşu gibi birçok Mantık kavramına yer verilmektedir. Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah (ö.794/1392), el-Bahru'l-Muhît, Dâru'l-Kutubî, 1994, c.1, s. 21 vd; 154 vd; c. 3, s. 183 vd.*

17 Zerkeşî, *el-Burhân, fi Ulumi'l-Kur'an, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001, c. 1, s. 33.*

18 Zerkeşî, *el-Burhân, c. 3, s. 125.*

19 "Eğer yer ve gökte Allah'tan başka ilahlar bulunsaydı her ikisi de harab olurlardı." Enbiya 21/22.

20 "Eğer katı yürekli bir kaba olsaydın etrafından dağılıp giderlerdi." Ali İmrân 3/159.

21 "Allah onlarda bir hayır görseydi elbette kendilerine iştittirirdi. Ve iştittirseydi yine de aldırmayarak döner giderlerdi." Enfâl 8/23.

22 Zerkeşî, *el-Burhân, c. 3, s. 139.*

23 Sebe 34/46.

24 Ankebut 29/43.

25 İsra 17/27.

Bu ifadeyle zamir kelimesine “Mantık ilminde bir kıyastaki önermenin hazfedilmesi” anlamı yükleyen Zerkeşî ayetlerin kıyas kriterlerine uyduğunu da kabul etmiş olmaktadır. Örnek olarak verdiği “ve her sarhoş eden şey haramdır” ifadesi büyük öncülün (kübrâ) cümleden düşürülebileceğini göstermektedir. Bu durum, Zerkeşî'nin hazfin ayetlerde de mümkün olabileceği kanaatinde olduğunu yansıtmaktadır. Ayetleri kıyaslara örnek olarak vermesi “ayetler Mantık normlarına göre tahlil edilemez” fikrini değil “Kur'an ayetlerinin Mantık kuralları ile değerlendirilebileceği” düşüncesini benimsediğini göstermektedir. Zira makalemizin örneklemini oluşturan Hâdimî'nin risalesinden “ayetlerin Mantık kuralları ile tahlil edilmesi” fikrine karşı olan kişilerin bulunduğu anlaşılmalı ve bu görüşler Hâdimî tarafından tahlil edilmektedir. Zerkeşî'nin yaklaşım tarzının Kur'an ilimleri alanında en temel kaynak olarak bilinen bir eserde yer alması da tefsir alanında Mantığın belirleyici bir rol üstlendiği şeklinde anlaşılabilir.

Zerkeşî'ye göre Kur'an'ın inkârcıları susturmak için kullandığı delillerden birisi aklî deliller<sup>28</sup> olduğu gibi kıyaslarla netice elde etme ve cedel şeklindeki mantık yöntemleri de bu amaçla kullanılmıştır.<sup>29</sup> Örneğin Hac sûresinin ilk yedi ayetinde on mukaddime ve beş netice bulunmaktadır. فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُجِبُّ<sup>30</sup> ayetinde<sup>30</sup> ise iktirânî kıyasın ikinci şekli kullanılarak kamerin yaratıcı olamayacağı ispatlanmış ve hudûs deliline yer verilmiştir.<sup>31</sup>

Enfal 8/23 ayetinde söz konusu hazfin ne olabileceği hakkında da açıklamalar yapan Zerkeşî ayette geçen isma'/iştirme fiilini ifhâm/kavratmak anlamında değerlendirme yoluna giderek ayette bulunduğunu söylediği küllî önermenin hazfedilen kısmını şu şekilde tasvir etmektedir:<sup>32</sup>

“Onlara kavratsaydım (ifhâm) bile bu kavratış kendilerine fayda sağlamazdı. Anlama kapasiteleri olmadığı halde nasıl fayda sağlasın ki! Böylece onların anlama yetileri olmaması sebebiyle hidayete ulaşamamalarının daha uygun olacağı anlaşılır.”

Zerkeşî'nin iştirme fiilini ifhâm anlamında yorumlamasında “Mantığı

26 Ali İmrân 3/159.

27 Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 1, ss. 390-391.

28 Makalemizin ana konusunu oluşturan Enfal 8/24 ayeti Zerkeşî tarafından örnek olarak gösterilen ayetlerdendir. Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 3, ss. 524-525.

29 Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 2, ss. 29-32.

30 Enam 6/76.

31 Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 3, ss. 525-526.

32 Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 3, ss. 139-140.

formel zorunluluklarına bağlı kalma çabası”nın etkili olduğu söylenebilir.

Suyûtî'nin (ö.911/1505) Mantığa karşı tavrının Zerkeşî'nin bakış açısı kadar olumlu ve kapsayıcı olmadığı anlaşılmaktadır. Suyûtî *وَلَوْ أَسْمَعْتُمْ لَتَوَلَّوْا* ayetinde “şartın yokluğunun cezanın da yokluğunu gerektirmediği” kanaatini örneklendirirken “hakk kendilerine iştirilmediğinde yüz çevirmeleri elbette daha uygundur” demektedir.<sup>33</sup> Ancak O, ayetin Mantık ile herhangi bir ilişkisini kurmamaktadır. Bununla birlikte Suyûtî, Kur'an'da cedel yöntemlerinin varlığını tahlil ettiği bölümde Necmuddîn et-Tûfî'nin (ö.716/1316) fıkıh usulü ile ilgili olan *Alemü'l-Cezel fi İlmi'l-Cedel*'ine isim vermeden atıflar yapmıştır. Tûfî'nin eserinde lâzım-melzûm, hâmlî (iktirânî) ve istisnâî kıyaslara yer vermiş olması *el-İtkân*'daki Kur'an ilimleri anlayışına çok fazla yansımamıştır. Örneğin Tûfî'ye göre *إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا* ayeti istisnâî kıyastır. Yine tevhid inancı hâmlî (*iktirânî*) kıyasla ispatlanabilir. Kıyaslarla vâcibu'l-vücûdu ispat eden filozofların delilleri tartışmasız doğrudur.<sup>34</sup> Suyûtî bu ayetin aklen Allah'ın varlığını ispat ettiğine değinse de ayetle ilgili herhangi bir Mantık kuralına ya da kavramına işaret etmemektedir.

Aynı şekilde *el-İtkân*'da İbn Ebi'l-İsba'nın (ö.654/1256) “Câhız Kur'an'da kelam yöntemlerinin kullanılmadığını iddia etse de bu metotlar bolca bulunmaktadır. Zira kelamcıların da belirttiği gibi Hac sûresinin ilk yedi ayetinde on mukaddime ve beş netice bulunmaktadır” sözlerine detaylı olarak yer verildiği görülmektedir.<sup>35</sup> Böylece Suyûtî kelamcılarının Mantık yöntemlerini kullandığını zımnen ifade etmiş olmaktadır. Ancak Suyûtî'nin Mantık aleyhinde kaleme aldığı *Savnu'l-Mantûki'l-Kelâm an fenneyi'l-Mantık ve'l-Kelâm* adlı eserini, Kur'an ve hadise dayalı ilimleri *yabancı ilimler* olarak değerlendirebilecek Felsefe ve Mantıktan arındırma çabası olarak yorumlamak mümkündür. *el-İtkân*'da Mantığa yer verilmeyişinin bu refleksten kaynaklandığı anlaşılmaktadır.<sup>36</sup>

33 Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2004, c. 1, s. 543.

34 Suyûtî'nin cedel ile ilgili yaptığı alıntı için bk. Ebû'r-Rebi' Necmeddin Süleyman b. Abdülkavi Tûfî (ö.716/1316), *Alemü'l-cezel fi ilmi'l-cedel*, tahk.: Heinrich Wolfhard, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1408/1987, s. 41-47.

35 Suyûtî, *el-İtkân*, c. 2, s. 345.

36 Suyûtî, *Savnu'l-Mantûki'l-Kelâm an fenneyi'l-Mantık ve'l-Kelâm*, tahk.: Samî Neşşâr, Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmî, Kahire, ts., c. 1, s. 44-45.

Eserin yazılış gayesini açıklayan Suyûtî, kendisinin müçtehit seviyesine ulaşmasından sonra Mantık ilminin müçtehitte aranan şartlardan olmasına rağmen bu şartı haiz olmadığı gerekçesiyle –büyük ihtimalle Sehâvî (ö.907/1497) tarafından- yapılan bir tenkide binaen kaleme aldığını söylemektedir. Oysa kendisinin Mantığın tüm kurallarını hocası Kafiyeci dışındaki

Kur'an'da yer alan burhân (önergeleri yakinî olan kıyas) ve cedellerin (meşhur ve müsellemlerden oluşan kıyas) kelamcılarının metodu bağlamında olduğu düşüncesi Zerkeşî ve Suyûtî'nin Râğıb el-İsfahânî'den (ö.502/1108) etkilenecek<sup>37</sup> ortaya koydukları bir düşünce gibi görülmektedir.<sup>38</sup> Kaynak belirtilmeden iktibas edilmiş cedel ilminin ve yöntemlerinin (sebr ve taksim, kavlu mûceb, teslîm, iscâl, intikâl, münâkaza, mücâra) Kur'an ilimlerine ait her iki eserde de yer alması, Mantık, Felsefe ve Kelam ile Tefsirin söz konusu asra kadar iç içe bir bütünlük arz ettiğini göstermektedir.

Zerkeşî'den sonra –Suyûtî gibi dolaylı ya da açık bir şekilde Mantık karşıtı bir tavrı benimseyenler hariç tutulacak olursa– Tefsir alanında Mantığın –özelde kıyasın– dikkat çekici bir kabul gördüğü söylenebilir. Yakın dönem Tefsircilerinden olan Zehebî (ö.1977), *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn* adlı eserinin girişinde “Tefsir ilmi, tasavvur/tanımlama mıdır yoksa tasdik/ispatlama kabilinden midir?” başlığı ile kısaca konunun Mantık içerisindeki yerine değinmiştir.<sup>39</sup> Tasavvurların makâsıdı tarif/tanımdır (*el-Kavlu's-şârih*). Kur'an lafızlarının içerdiği anlamı ortaya koyarak tarif etmesi bakımından Tefsiri, tasavvurlar kapsamında düşünenler bulunmaktadır.<sup>40</sup> Bu düşünceye karşın tariflerde istidlâl

alanın uzmanlarından daha iyi bildiğini ifade etmiştir. Ancak Suyûtî'nin Mantığa karşı bakış açısının İbn Salâh (ö.643/1245) ve İbn Teymiyye'den (ö.728/1328) etkilenecek olduğu eserde açıkça görülmektedir. Bu da İslam düşüncesinin ve ilimlerinin Yunan düşünce sistemleriyle değerlendirilemeyeceği ve bidatlerden sakınmak gerektiği anlayışına dayalıdır. Suyûtî'nin bu düşüncesinin oluşumunda Şafii'ye nispet ettiği *إلا لتركيم لسان العرب وميلهم ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركيم لسان العرب وميلهم* “insanların cahilleşmesi ve farklı düşüncelere kapılmaları, Arap dili kurallarını terk ederek bunun yerine Aristoteles'in yöntemlerini tercih etmeleri nedeniyledir” sözünün de etkisi bulunmaktadır. Ancak Suyûtî'nin İzzeddin İbn Cema'a (ö.767/1366) kaynaklı olarak Şafii'ye (ö.204/820) dayandırdığı söz mevzudur. Zehebî (ö.748/1348) bu rivayetin münker olduğunu, Şafii'nin bunu söylemesinin olağan olmadığını, ayrıca Ebu'l-Hasan b. Mehdî rivayetinde yer alan İbn Harun'un mechûl olduğunu ifade etmektedir (Zehebî, *Siyeru Alamî'n-Nübela*, tahk.: Şuayb el-Arnaut, Hüseyin Esat, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985/1405, c. 10, s. 74). Suyûtî'nin *Savnu'l-Mantûki'l-Kelâm*'ını tahkik eden Samî Neşşâr da rivayetin mevzu olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Şafii'nin kaleme aldığı eserlerde bu bilgiye rastlanmadığı gibi Suyûtî'nin atıfta bulunduğu İbn Cema'a'ya ait *et-Tezkire* adlı eserde de söz konusu rivayet yer almamaktadır. Suyûtî, *Savnu'l-Mantûki'l-Kelâm*, c. 1, s. 47.

37 Karşılaştırma için bk. Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Rağıb el-İsfahânî (ö.502/1108), *Mukaddimetu Câmi'i't-Tefâsir*, tahk.: Ahmed Hasan Ferhat, Dâru'd-Da' ve, Kuveyt 1405, ss. 75-76; Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 2, ss. 29-30; Suyûtî, *el-İtkân*, c. 2, s. 345.

38 Suyûtî, *el-İtkân*, c. 2, s. 325.

39 Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirun*, Dâru'l-Erkâm, Beyrut 2000, c. 1, s. 22.

40 Abdülhakim b. Muhammed el-Hindî el-Pencabî Siyalkutî (ö.1067/1656), *Hâşiyetu'l-Siyâlkûtî ala'l-Mutaavel*, Matbaatu'l-Amire, Dersaâdet 1266, s. 593.

olamayacağı, istidlalin sadece tasdiklerde olabileceği ifade edilmiştir.<sup>41</sup> Bundan dolayı tefsirin *istidlâli* barındırması sebebiyle tasdikler içerisinde yer alması gerektiğini düşünenler de bulunmaktadır. Bu düşünceye göre; Tefsir'in "bir ifadenin hangi anlama geleceği konusunda Kur'an lafızları üzerinde belirleyiciliği" bulunmaktadır. Bu da tefsirin cüzi meselelerle ilgilendiğini gösterir. Örneğin *İnsanlar!* ile Mekkelilere, *İman edenler!* ile Medinelilere hitap edildiğini, *Bismillah* cümlesinde isim ile müsemmanın kastedildiğini ve Allah kelimesinin en yüce zât anlamında olduğunu söylemek cüzi kaziyelerdir.<sup>42</sup> Ancak ikinci görüşün bazı açmazları bulunmaktadır. Çünkü Tasavvur, tanımlama; tasdik ise ispatlamadır. Tefsirin tasdik içerdiğinin söylenip bunun Kuran'da tasavvurlar kanıt gösterilerek açıklanması problemlidir.

Zerkânî Mantık kurallarını kullanmasına ve gerekliliğine inanmasına rağmen müstakil bir ilim olarak Mantığa yer vermemektedir. *Menâhil'ul-irfân'* da mantık bilmeyen bir kişinin doğru tefsir yapamayacağına dair imalar yer almaktadır. Örneğin O; bir hükmün lafzın kapsamındaki tüm fertleri içerdiği hususunu iktirânî ve istisnâî kıyas ile ispatlamaktadır.<sup>43</sup> Yedi harf hakkında Ebu'l-Fadl er-Râzî'nin tümdengelim yoluyla ulaştığı "kıraat-ı seba'nın imale, tarkîk, tefhim gibi lehçeler olduğu" yaklaşımına Mantık kurallarına göre itiraz edilemeyeceğini belirtmektedir. Zira Klasik ve Modern Mantıkta bir tümdengelimde aranan "önermenin gerçek bir hüküm içermesi, hükmün tüm fertlerde bulunması ya da bulunacak olması, deney ve gözlem yoluyla tespit edilebilmesi" şeklindeki üç niteliği barındırmaktadır.<sup>44</sup> Yine O'na göre tercüme ne hükmî ne de hakiki bir tanımlamadır. Zira tanımlar *tasavvurât* türündendirler. Oysa tercüme *kelâm-ı tâm* niteliği taşıması nedeniyle tam olarak tanımlanamayacaktır.<sup>45</sup> Abduh'un "ne olursa olsun lafızların sadece sözlük anlamlarının (*medlulât*) esas alınması gerektiği" görüşünü eleştiren Zerkânî bu yaklaşımının tevili ortadan kaldıracak ve Mücessime ya da Zahiriler dışındaki tüm yorumların yanlış olduğu sonucunu çıkaracak bir görüş olduğunu belirtmiştir. Mesala *inzâl* kelimesi<sup>46</sup> yukardan aşağıya bir indirilişi değil Allah'ın rububiyetinin ne kadar

41 Eyyub b. Musa el-Hüseyni Ebü'l-Bekâ el-Kefevî (ö.1095/1684), *Külliyatu Ebi'l-Beka*, Dârü't-tübâti'l-âmire, Bulak 1837, s. 428.

42 Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirun*, c. 1, s. 22.

43 Muhammed ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut 2002, c. 1, s. 108.

44 ez-Zerkânî, *Menâhil*, c. 1, s. 139.

45 ez-Zerkânî, *Menâhil*, c. 2, s. 97.

46 Nûr 24/34.

yüce olduğunu göstermektedir. Bu tür bir tevil yapılmadığında kelimenin diğer bir lâzımı olarak “Allah’ın belli bir mekânda bulunduğu (*cihet*)” ifade edilmiş olmaktadır. Oysa kelimenin lâzımlarından birini inkâr edenler Mantık bilmedikleri için *tecsîme* düşmüşlerdir. Bu kişileri Mantıkçılardan ve Mantık ilminden uzak tutması da Allah’ın nimetlerinden biridir.<sup>47</sup>

Osmanlı döneminde ise Mantık’ın Tefsir ve Kur’an ilimleri ile kaynaşmış olduğunu ve tefsir çalışmalarında Mantık’ın etkisinin görüldüğünü ifade edebiliriz. En azından bu dönemdeki yorum ve yaklaşımlarda -sadece Tefsir değil Kelam, Arap dili gibi çok çeşitli alanlarda yapılmış çalışmalarda- Mantık kuralları dışına çıkılmadığını söylemek aşırı bir değerlendirme olmaz. Örneğin Mantık alanındaki eserleri ders kitabı olarak okutulan<sup>48</sup> Molla Fenârî’nin (ö.834/1431) “tefsirin bir ilim olup olmadığı” konusunda ya da bazı meselelerde Mantık önermelerini kullandığını biliyoruz.<sup>49</sup>

Bununla birlikte Osmanlı dönemi ulûmu’l-Kur’an çalışmalarında “Mantık ilminin gerekliliğini” müstakil bir Kur’an ilmi olarak ele alan eserlere rastlamamaktayız. Torik olarak çok fazla üzerinde durulmayan Mantığın Kur’an ilimlerinin uygulama alanı olarak kendisine yer bulduğu tefsirlerde ayetlere tatbik edildiği görülmektedir.

Ebu’s-Suud Efendi (ö.982/1574) Mantığı ayetlerin anlaşılmasında bir yöntem olarak kullanmaktadır. Kaziyeleri arasında كُنْ edatı bulunduğu için Mantığa göre istisnâî kıyas olarak tanımlan kıyas şeklinin Kur’an’da yer aldığını çeşitli ayetlerin tefsirinde açıkça ifade etmiştir. Örneğin O’na göre وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَنَّا الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا ayeti<sup>50</sup> “şartî istisnâî bir kıyas-tır. Mukaddemin/şartın zıddının kullanılmasıyla oluşan istisnâî kıyasa işaret edilmiştir. Bu da şart cümlesindeki tâlînin/cezânın zıddı sonucunu doğurmuştur. Bu durumda ayetin örgüsü “Allah dileseydi... birbirleriyle savaşmazlardı. Ancak dinleri hakkında ihtilafa düştükleri için savaşmamalarını dilemedi. Ve onlar da birbirleriyle savaştılar” şeklinde olmaktadır.<sup>51</sup> Bununla birlikte Ebu’s-

47 ez-Zerkânî, *Menâhil*, c. 2, ss. 233-234.

48 Ahmet Kayacık, “İslam Mantık Geleneğinde Fenari’inin Yeri”, *İslami İlimler Dergisi*, 2010, c. 5, sayı:2, s. 107-112.

49 M. Taha Boyalık, “Molla Fenârî’nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2007, sayı: 18, s. 73-100.

50 Bakara 2/253.

51 Bk. Bakara 2/251 ve Tevbe 9/46. Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddin İmad Ebüssuud Efendi (ö.982/1574), *İrşadü’l-akli’s-selim ila mezaya’l-Kur’ân-i’l-Kerim*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye,



Suud Efendi, Enfal 8/23 ayeti hakkında her hangi bir kıyas kuralına değinmemiştir.

Osmanlı dönemi dışındaki tefsirlerde de Mantığın pratikte yer bulunduğunu söyleyebiliriz. Örneğin Beyzâvî (ö.685/1286) tefsirinde Mantık kavramlarını kullanmasa da Enfâl 8/23 ayetinde küçük öncülde yer alan işittirme ifadesini “kavranabilen bir duyurma” büyük öncülde yer alan işittirme ifadesini ise “yararsız işittirme” anlamında yorumlamaktadır. Böylece Beyzâvî ayette orta terim olma ihtimali olan kelimeleri farklı anlamlandırarak orta terimi yok saymakta ve ayette kıyas arama imkânını ortadan kaldırmaktadır. Böylece ayeti kıyas formundan çıkarmış olmaktadır.

Mantığı bir yöntem olarak kullanan<sup>52</sup> Alûsî (ö.1270/1854) Enfâl 8/23 ayetinin *iktirânî kıyasın birinci şekli* olamayacağı düşüncesindedir. Ancak yorumlar tahlil edildiğinde gerekçe olarak ortaya koyduğu delillerin Fahreddîn er-Râzî'nin perspektifinden etkilendiği görülecektir. Âlûsî'nin gerekçelerinin ilki; kübrânın ك ifadeyi ile başlamamış olması, ikincisi neticenin Allah'ın ezeli bilgisinin yokluğu ve yanıldığı anlamı oluşturacak muhal bir netice olmasıdır. Bu anlamda yapılacak şey, orta terim olduğu düşünülen işittirme kelimelerinin birbirinden farklı anlamlarda yorumlanması sûretiyle cümlede orta terimin yer almadığını ortaya koymak ya da Allah'ın bilgisini “her hangi bir zamanda” takdiriyle yorumlamaktır. Ancak her iki yöntem de zayıf kalmaktadır. Tek çözüm yolu, ayeti “onlarda bir hayrın bulunmayacağı bilgisi olmasına rağmen hak işittirilseydi” şeklinde anlamaktır.<sup>53</sup> Oysa -ilerde ele alacağımız üzere-Hâdimî bu görüşlerin de aralarında bulunduğu tüm çözüm ihtimallerini hem gerekçe hem de delilleriyle incelemekte, yanlışlıklarını tespit etmekte ve okuyucuya aktarmaktadır.

Tefsirlerde bu ayetin kimlerden bahsettiği üzerinde de durulmaktadır. Mukâtil b. Süleyman'a (ö.150/767) göre ayette yer alan *hayır* ifadesi *iman* anlamında olup ezelde münafıkların iman etmeyeceğini bildiği için bunlara iman imkânı vermemiştir.<sup>54</sup> Ancak Tâberî (ö.310/923)<sup>55</sup> ve İbn Atiyye'ye (ö.541/1147)

---

Beyrut 2010, c. 1, s. 524, 526-527; c. 4, 117.

52 Seber, agm, s. 121.

53 Ebü's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd Alûsî (ö.1270/1854), *Ruhü'l-meani fi tefsiri'l-Kur'âni'l-azim ve's-seb'i'l-mesani*, tahk.: Ali Abdalbârî Atiyye, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1415, c. 5, s. 176.

54 Ebü'l-Hasan Mukatil b. Süleyman b. Beşir (ö.150/767), *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, tahk.: Abdullah Mahmûd Şehhate, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrut 1423 H., c. 2, s. 108.

göre ayetin münafıklardan bahsettiğine dair var olan rivayetler zayıf olup ayet kâfirlerden bahsetmektedir.

İbn Atiyye'ye göre ayet kâfirlerin hidayete ulaşmamalarının Allah'ın ilmi çerçevesinde ve ezeli takdiri sayesinde olduğunu göstermektedir. Buna göre Allah onların iman edeceğini bilseydi onlara doğruyu kavratırdı. İbn Atiyye açık olarak ifade etmese de ayetin büyük öncül olarak değerlendirilen *وَأَسْمَعُكُمْ* kısmını yeni bir cümle başlangıcı (*isti'nâfiye*) kabul ederek herhangi bir kıyas ihtimalini ortadan kaldırmış olmaktadır. Ayrıca başka müfessirler tarafından orta terim olarak değerlendirilen *işittirme* ifadelerinin birincisini tefhim, ikincisini ise ifhâm şeklinde tanımlayarak ayette orta terimin bulunmadığını göstermiş olmakta ve ayeti kıyas kuralları dışına almış olmaktadır. O'na göre Allah, küfür üzere hayatlarının sona ereceğini ifade etmek için "onlara hakkı kavratırdı da ezeli bilginin gerçekleşecek olması sebebiyle yine de hidayetten yüz çevirirlerdi" demiş olmaktadır.<sup>56</sup> Dolayısıyla açık bir Mantık bağlayıcılığından bahsetmese de yorumlama yönteminin Mantık kurallarını yok saymayan bir usul üzere oturduğunu anlayabiliriz.

Bu bağlamda her ne kadar Tefsir tarihi boyunca, tefsirlerde yer yer başvuru olan bir yöntem olsa da Mantık'ın sistematik biçimde kullanılan bir yöntem olmadığı, konuya göre devreye sokulduğu anlaşılmaktadır. Hâdimî'nin söz konusu risalesi, Mantık'ın bütün kıstaslarını tüm detaylarıyla merkeze alan bir çalışma olması bakımından önem taşımaktadır.

### 3. Hâdimî'nin Enfâl Sûresinin 23. âyetini Tefsiri

Ebu Said Muhammed Hâdimî'ye (1113-1176/1701-1762) aidiyetini tespit ettiğimiz Enfâl Sûresinin 23. âyetinin tefsirini içeren risale, kaynaklarda *Risale fi tefsîr-i Sûreti'l-Enfâl* ve *Risâle fi kavlihi Teala "Velev Alimallahu fihim Hayran"* adlarıyla kaydedilmektedir. Yazma hâlindeki risalenin Balıkesir nüshasının girişinde ve diğer nüshaların sonlarında müellifin adı açıkça belirtilmiştir.

Hâdimî, İbn Sînâ'nın İhlâs Sûresi tefsirine yazdığı haşiyede Enfâl 8/23 aye-

55 Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî (ö.310/923), *Câmiü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, tahk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dârü'l-Hicr, Beyrut 2001, c. 11, s. 102.

56 Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib İbn Atiyye el-Endelûsî (ö.541/1147), *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsiri'l-kitâbi'l-aziz*, tahk.: Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1993/1413, c. 2, s. 514.

tinin tefsiri olarak kaleme aldığı bu yazmaya atıfta bulunmuştur.<sup>57</sup> *İhlâs Sûresi Haşiyesi'*nde yer alan hamîş'te "İktirânî kıyasın birinci şekli olan ayetin Mantık'a göre muhal bir sonuç doğuracağını" ifade eden Hâdimî bu konudaki yaklaşımların on ikiye ulaştığını, kendisinin ise *İhlâs Sûresi Haşiyesi'*nde bunlardan sadece birine işaret ettiğini belirtmektedir.<sup>58</sup>

Risâlesi'nin yazılış tarihini tam olarak tespit edemedik. Söz konusu risaleye *İhlâs Sûresi Haşiyesi'*nde yapılan atıf, bu risalenin *İhlâs Sûresi Haşiyesi'*nin yazıldığı tarih olan 1156/1743 yılından önce yazıldığını göstermektedir.

Hâdimî, daha önce ayetle ilgili yapılan çeşitli yorum ve yaklaşımların düşünce dünyasında sorular oluşturduğunu ve bu alanda bir inceleme yapmayı arzuladığını ifade etmektedir. Açıklanması gerekli bu tür konuların araştırılmasını önemseyen Hâdimî ayetle ilgili arzusunu gerçekleştirmiş ve Risale "son derece kusurlu olan bir yazar tarafından, çok sevdiği gayretli öğrencilerinin ısrarıyla" kaleme alınmıştır.<sup>59</sup>

Başta usûl ve fûru fıkıh olmak üzere Felsefe, Kelam ve Mantık alanında uzmanlığı ile dikkat çeken Hâdimî risale içerisinde birçok eserden yararlanmış ve alıntılardığı ya da işaret ettiği kaynakların isimlerine yer vermiştir. Beyzâvî'nin (ö.685/1286) *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl'i*, İbn Hişam'ın (ö.761/1360) *Muğni'l-lebîb an kütübi'l-e'arib'i*, Teftazanî'nin (ö.792/1390) *el-Mutavvel ala telhisi'l-meani'si* ve Bezazî'nin (ö.827/1424) *Fetava-yı Bezzazî* olarak bilinen *el-Câmiu'l-Vecîz* adlı eseri risalenin belli başlı kaynakları arasında yer almaktadır.

Çalışmamızda Risale'nin Konya, Balıkesir ve Diyarbakır'da bulunan üç nüshasından da yararlanmakla birlikte<sup>60</sup> müellif nüshası olduğunu düşündüğümüz Konya nüshasını esas aldık. Hâdimî'nin diğer risaleleri ile aynı cüzde

57 Bk. Harun Bekiroğlu, "Bir Felsefî Tefsir Örneği Olarak Muhammed Hâdimî'nin İbn Sina'ya Ait İhlâs Sûresi Tefsirine Haşiyesi", Hitit Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, Ankara 2013, c. 12, sayı: 23, ss.127-154.

58 Hâdimî, *Hâşiyeye alâ Sûreti'l-İhlâs li İbn Sînâ*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, no: 1017, vr. 93b.

59 Hâdimî, *Risâle fi Kavlihi Teâlâ: Velev Alimallahu fihim Hayran*, Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., no: 42 Kon 3000/9, vr. 29a.

60 Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., no: 42 Kon 3000/9; Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, no: 10 Hk 319/8; Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, no: 21 Hk 611/2.

Bununla birlikte Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi'nde 21 Hk 801/6 numarada *Kelimatun Muta-likatun alâ Kavlihi Teala fil-Enfal* kaydıyla Hâdimî'ye nisbet edilen eserin Hâdimî'ye ait olmadığı tarafımızdan tespit edilmiştir.

yer alması ve musannifin Konyalı olması eserin ona ait olduğunu daha da belirgin kılmaktadır. Balıkesir nüshasının istinsah olduğu açıkça belirtilmekte ve Diyarbakır nüshasında da çok sayıda hamîşe yer verilmektedir.

#### 4. Enfâl Sûresinin 23. âyetinin Müşkilü'l-Kur'an, Kelâm, Mantık ve Arap dili ilişkisi

Ayetin Müşkilü'l-Kur'an, Kelâm, Mantık ve Arap dili kurallarını ilgilendiren bir nitelik taşıdığı görülmektedir. Hâdimî'nin risâlenin girişinde, çalışmasında müşkil olduğu yanlışlığına düşülebilecek bir meselenin çözümünü konu aldığına dair kullandığı ifadeler müşkilü'l-Kur'an alanında bir çalışma yaptığını göstermektedir:

“İşte bu [risale], Yüce Allah'ın Enfâl sûresinde bulunan “Şayet Allah onlar hakkında hayır bilseydi onlara işittirirdi ve eğer onlara işittirseydi onlar yine de yüz çevirirlerdi” ayetiyle ilgili birkaç sözdür. [Risâle, bu ayetin] “(Mantığa göre) şekl-i evvel olup neticesinin muhal olduğuna” dair müşkil bulunduğu vehmini/varsayımını ve [ikinci olarak da] ayette tenakuz/çelişki olduğu vehmini ortadan kaldırmaktadır.”<sup>61</sup>

Hâdimî'nin müşkil ve tenakuz yanlışlığını çözmek amacıyla kaleme aldığı risalede Mantık'ın belirleyiciliğini kabul etmesi, müşkilü'l-Kur'an alanında uygulanan yöntemler arasında ilk olarak karşımıza çıkmaktadır. Mantık'ın müşkil alanında uygulanabilirliği daha geniş bir çalışmanın konusu olsa da bu yöntem Hâdimî tarafından tefsir ile sınırlı kalmayıp hadislerin anlaşılmasında ve Fıkıh'ta kullanılmıştır. Örneğin Enfâl 8/23 ayetinin kıyas kurallarına uygun olduğuna dair öne sürülebilecek delillerden birisi de “şart ve cezanın muhal olması”dır. Ayette de şart ve ceza muhal olduğundan Mantık'a göre burada bir kıyas bulunmaktadır. Bu gerekçeye “her iki muhal arasında uyum bulunması gerektiği, ayette ise “Allah'ın onlar hakkında hayır bilmesi” ile “yüz çevirmele-ri” arasında zıtlık olduğundan dolayı kıyasın varlığından bahsedilemeyeceği şeklinde yapılan itirazı Hâdimî hadislerden yararlanarak reddetmektedir. Çünkü Hâdimî'ye göre *muhal*ler arasında uyumluluk bulunma şartı sadece zatından dolayı muhal olanlar arasında aranmalıdır. Başkası sebebiyle muhal olana (muhal li ğayrihi) gelince bu şartın bulunmaması mümkündür.

Risâle'de bu yaklaşımını *Fetavây-ı Bezzâziye'*ye atıfla temellendiren Hâdimî,

61 Hâdimî, *Risâle fî Kavlihi Teâlâ: Velel Alimallahu fihim Hayran*, vr. 27b.

*Berikâ'* da ise daha detaylı olarak muhaller arasındaki uyum şartı konusuna yer vermektedir. *Bezzâziye'* de لو edatının kullanıldığı "Falan kişi peygamber olursa ona iman etmem" ( "لو كان فلان نبيا لم أومن" كفر ) "إذا قال "لو كان فلان نبيا لم أومن" كفر" cümlesini söyleyen kişinin kâfir olacağı ifade edildikten sonra cümlelerin *muhal li zatihi* olamayacağı için bu kişinin küfründen bahsedilebileceği beyan edilmiştir.<sup>62</sup> Bu fetvada Mantık kurallarının kullanıldığı görülmektedir. Hâdimî *Berikâ'* da ise لَوْ كَانَ بَعْدِي نَبِيٌّ لَكَانَ عُمَرُ لَكَانَ بَعْدِي "لَوْ كَانَ بَعْدِي نَبِيٌّ لَكَانَ عُمَرُ لَكَانَ بَعْدِي" لَكِنْ لَا نَبِيَّ بَعْدِي" hadisini<sup>63</sup> ele alırken şöyle demektedir:

"Mîzân ehlinin [Mantıkçıların] "Bu cümle *mukaddemin* zıddının istisnâ edilmesiyle ortaya çıkan bir neticedir" şeklindeki sözleri Arap dilcilerinin kat ettiği kademedir farklı bir üst kademedir. Her iki görüşün nasıl isabetli olduğu Mîzân'da uzmanlaşan bir kişinin gözünden kaçmaz.

Burada bir müşkil daha kalmaktadır: Hadiste muhalin [şart] başka bir muhale [ceza/cevap] bağlanmasına rağmen bu hadis, nasıl Hz. Ömer'in methedildiğine dair bir delil olarak kabul edilebilir? Buna cevap olarak şöyle diyorum: Hadisteki muhallik, zâtî olan muhallik olmadığından temelde mümkün olan bir şeyle övgüde bulunmak yeterli olur."<sup>64</sup>

Hâdimî'nin aktardığı hadisin لَكِنْ لَا نَبِيَّ بَعْدِي kısmına kaynaklarda muttali olmadık. Hâdimî'nin bu kaydı, kaziyeleri arasında لَكِنْ bulunan istisnâ-i kıyas çerçevesinde düşündüğü ilk bakışta akla gelse de burada istisnâ-i kıyas sözü konusu değildir. Bununla birlikte O, hadiste yer alan لو edatının aslî anlamıyla (imtina) değerlendirildiğini ifade etmek için bu kayda yer vermiş olabilir. Buna göre edat, şart/mukaddem bölümünü men edip olumsuzla çevirmiştir. Böylece cevap da olumsuzla dönmüş olmaktadır.

Hâdimî لو edatının hem Arap dilcilerine göre cümleye kattığı anlamı hem de Mantık örgüsüne göre kıyasta bulunması gereken şartları bir arada değerlendirmek durumunda kalmış ancak Mantıkçıların daha önde olduğunu ifade ederek Mantık'a daha üst bir konum belirlemiştir. Bu durum Enfâl 8/23 risalesinde de göze çarpmaktadır. *Li ğayrihi muhal* içermesi durumunda kıyas olarak kabul edilebileceği düşüncesini hem ayeti hem de hadisleri tahlil ederken yöntem olarak kullanmıştır.

لو edatının Arap dili bağlamında cümleye kattığı anlamın nasıllığı, Enfâl 8/23 ayetinin anlaşılmasının ilk safhasıdır. Söz konusu edatın başında yer aldığı

62 Hafızüddin Muhammed b. Muhammed b. Şihab el-Bezzâzi el-Kerderî el-Harizmî (ö.827/1424), *el-Câmiu'l-Vecîz*, el-Matbaatü'l-Kubrâ el-Emiriyye, Mısır 1310, c. 6, s. 327.

63 "Benden sonra peygamber bulunacak olsaydı Ömer olurdu. Oysa benden sonra peygamber gelmeyecektir." Hâkim, *Müstedrek*, c. 3, s. 92.

64 Hâdimî, *el-Berikatü'l-Mahmûdiyye fi şerhi't-Tarikati'l-Muhammediyye [ve's-şeriatî'n-nebeviyye fi's-sireti'l-Ahmediyye]*, Matbaatu Halebi, Beyrut 1348, c. 4, s. 20.

şart cümlesi, şart/*mukaddem* ve cevap/*tâli/ceza* olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Bu edat, başına geldiği cümleye olumsuzluk/*imtinâ* anlamı katmaktadır. Başka bir ifadeyle; müspet/*olumlu* olan şart ve cevabı menfiye/*olumsuza*, menfi olanları ise müspete dönüştürmektedir. Ancak bu durum Arap dili alanındaki eserlerde farklı şekilde mütalaa edilmektedir.

Zerkeşî el-Burhân'da Arap dili kaynaklarına göre edatın tahliline yer vermektedir. Sibeveyhi'ye (ö.180/796) göre söz konusu edat "şart gerçekleştiğinde cezanın da vuku bulmasını" ifade etmektedir. "Zeyd ayağa kalkarsa Amr'da kalkacak!" cümlesinde Amr'ın kalkması ancak Zeyd'in ayağa kalkması durumunda gerçekleşebilir. Buna göre cezanın gerçekleşmesi, şartın vukuuna bağlıdır. Ancak İbnü'l-Hâcib (ö.646/1249), İbn Cuma (ö.696/1300) ve İbnü'z-Zemlekânî (Zemelkânî ö. 727/1327) gibi dilbilimcilere göre "şartın gerçekleşmemesi cezanın yokluğunu gerektirmez. Ancak cezanın yokluğu şartın yokluğunu gerektirir (*imtinâ' li'l-imtinâ'*)."<sup>65</sup> Yani bu yaklaşıma göre Zeyd ayağa kalkmasa da Amr kalkmış olabilir. Ama Amr kalkmadıysa Zeyd'in ayağa kalkmamış olduğu kesindir. Zira Zeyd'in ayağa kalkması Amr'ın kalkmasını gerektiriyordu.

Sibeveyhi'nin yaklaşımını daha tutarlı/*muttarid* bulan Zerkeşî لو edatının hem şarta hem de cezaya imtina anlamı yüklemesinin zorunlu olmadığını çeşitli örneklerle ispatlamaktadır.

Zerkeşî'nin ele aldığı ilk örnek وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرِ يَمْدُ مِنْ بَعْدِهِ ayetidir.<sup>66</sup> Zerkeşî'ye göre ayette şartın yokluğu (ağaçların kalem ve denizlerin mürekkep olmaması) cezanın yokluğunu (kelâmullahın tükenmesini) gerektirmemektedir. Çünkü ağaçların kalem, denizlerin mürekkep olmaması Allah'ın kelimelerinin tükenmesine yol açmamıştır. Öyleyse O'na göre şartın gerçekleşmemesi cezanın da gerçekleşmemesini gerektirmez.

Zerkeşî'nin ele aldığı ikinci örnek<sup>67</sup> Fahreddîn er-Râzî'nin لو edatının *imtinâ* değil sadece bağlantı görevi gördüğünü ispatlamak için kullandığı bir delildir. Râzî, Ömer b. el-Hattâb'a nispet edilen لَوْ لَمْ يَخَفِ اللَّهُ لَمْ يَعْصِهِ ifade-

65 Zerkeşî, *el-Burhân*, c.4, s. 389.

66 "Yeryüzünde bulunan ağaçlar kalem, denizler de mürekkep olsa ardından (bu mürekkebe) yedi deniz (kadar daha ilave edilse) Allah'ın kelimeleri (yazılarak) tükenmez." Lokman 31/27.

67 Zerkeşî, *el-Burhân*, c.4, s. 392.

sindeki<sup>68</sup> edatın bağlantı/*rabt* değil imtina anlamında alınması halinde “Allah’tan korktu ve isyan etti” şeklinde bir netice ortaya çıkacağını belirterek edatın mutlaka imtina anlamında kullanılması gerektiğine işaret eder. Ancak Zerkeşî’ye göre imtina anlamı merkeze alındığında Süheyb’in Allah’a isyan etmediği sabit olmaktadır. Zira edat isyan olmadığını olumsuzlasaydı (*nefy*) isyanın var olduğu düşünülebilirdi. Oysa cümle, övgü cümlesi olduğuna göre Süheyb’in asi olmadığı anlaşılmaktadır. Asi olmamak, korku olmadığında gerçekleşir. Bu ise isyansızlığın sadece korku esnasında olmamasını gerektirmez.

Nisâbûrî’nin (ö.850/1446) *Ğaraibü’l-Kur’ân ve reğâibü’l-furkân* adlı eserinde edat bağlamında rivayete yaptığı yorumun büyük oranda Zerkeşî’nin düşünceleri ve ifadeleriyle örtüştüğünü de görüyoruz.<sup>69</sup> Ancak Nisâbûrî Enfâl 8/23 ayetine geldiğinde burada iktirânî kıyasın bulunduğu iddiasının yanlış olduğunu zira orta terim olduğu düşünülen *ışittirme* ifadesinin tekrarlanmadığını ifade ederek edatın burada *mübalağa* anlamında kullanıldığını belirtir. Mübalağa anlamı oluştuğunda da “büyük ve küçük öncül arasındaki bağlantı bulunma zorunluluğu” şartı gerçekleşemeyecektir.<sup>70</sup> Ancak genel bir değerlendirme yaptığımızda Nisâbûrî’nin edatın kullanıldığı cümlelerin hangisinde imtina hangisinde mübalağa ya da başka bir anlamda kullanılması gerektiğine dair kapsamlı bir kural ortaya koyduğunu tespit edemiyoruz.

İbn Hâcib’in *لو*’in hem şartı hem de cezayı menfiye çevirdiği düşüncesini (*imtinâ’ li’l-’imtinâ’*) doğru bulmayan Zerkeşî, şartın yokluğu durumunda cezanın varlığını korumaya devam ettiği birçok kullanımın bunu gösterdiğini ifade etmektedir. Buna göre “şartın yokluğu cezanın yokluğunu gerektirseydi” ağaçların kaleme dönmemesi de Allah’ın kelimelerinin tükenmesine yol açardı. Ağaçlar kaleme dönmemesine rağmen Allah’ın kelimelerini tükenmemesi cezanın *imtinâya* uğramadığını göstermektedir. *وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا* ayetinin de aynı

68 “Süheyb ne kadar da iyi biridir. Allah’tan korkmasaydı isyan etmezdi.” Nahiv alanında oldukça sık rastladığımız (meşhur olan) bu cümlelerin hadis olmadığı kanaati hâkimdir. Suyûtî, *Tedribü’r-ravi fi şerhi Takribi’n-Nevevi*, tahk.: Abdülvehhab Abdüllatif, el-Mektebetü’l-İlmiyye, Medine 1959/1379, c. 2, s. 175; Zerkeşî’ye göre hadis olarak senedine ulaşamayan bu cümle Hz. Ömer’in sözü olabilir. Zerkeşî, *et-Tezkire fi’l-ehâdisi’l-müştehire*, tahk.: Mustafa Abdülkadir Ata, Dâru’l-Kutubi’l-Âliye, Beyrut 1986, s. 169. Ancak cümlelerin hadis olmasından ziyade Arap diline ait bir kullanım şekli olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

69 Nizameddin el-A’rec Hasan b. Muhammed Nizameddin en-Nisâbûrî (ö.850/1446), *Ğaraibü’l-Kur’ân ve reğâibü’l-furkân*, tahk.: Zekeriyya Umeyrat, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1996/1416, c. 1, s. 178.

70 Nisâbûrî, *Ğaraibü’l-Kur’ân*, c. 3, s. 388.

hükümde olduğunu belirten Zerkeşî “işittirme (*şart*) vuku bulmadığında yüz çevirmenin (*cezanın*) gerçekleşmesi daha uygun olmaktadır” çıkarımına ulaşmaktadır.<sup>71</sup>

Zerkeşî'nin “şartın vuku bulmaması cezanın da yokluğunu gerekli kılmaz” düşüncesinden farklı olarak Fahreddîn er-Râzî, edatın mutlak imtinâ' anlamı taşımadığını sadece şart ve cezayı bir birine bağlamak için kullanıldığını düşünmektedir. Hâdimî'nin de daha sonra yapacağı gibi Zerkeşî de Râzî'nin bu görüşünü tahlil ve tenkit etmektedir. Fahreddîn er-Râzî'ye göre لو edatına imtinâ' anlamı yüklenmesi durumunda وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ اyetinde tenakuz ortaya çıkar. Bu durumda ayet, “onlar da hayır olduğunu bilmedi ve onlara (hakkı) işittirmedi” manasına ve وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا ifadesi ise “işittirmedi ve yüz de çevirmediler” anlamına gelir. Oysa Hakk'tan yüz çevirmemeleri hayırlı bir davranıştır. Bu durumda da hayırlı bir kimlikleri olduğu halde Allah'ın onlar hakkında her hangi bir hayır bilmediği anlamı ortaya çıkar ki bu da çelişkidir. Öyleyse edatın imtinâ' için değil sadece bağlantı için kullanılmış olması gerekir.<sup>72</sup> Fahreddîn er-Râzî'nin “Hakk'tan yüz çevirmemeleri hayırlı bir davranıştır” yaklaşımını doğru bulmayan Zerkeşî'ye göre -işittirmenin gerçekleştiğini kabul edersek- gerçek iyilik (*hayr*) yüz çevirmeden (*tevellî*'den) uzak durmaktır. Hakk'ın işittirilmediği farz edildiğinde yüz çevirmemenin iyilik olduğunu kesin olarak söyleyemeyiz. Aksine işittirme gerçekleştikten sonra meydana gelecek yüz çevirmeme hayırlı bir davranıştır.<sup>73</sup>

Arap dil kurallarının uygulanmasında belirleyici bir yeri olan Enfâl 8/23 ayetinin Kelâm'da kulların fiilleri (*halku ef'ali'l-ibâd*), Allah'ın ilmi ve hidayet ya da dalâletin statikliği konusunda ele alındığı görülmektedir. Genel Mu'tezile kabulüne göre kullar işledikleri fiilleri kendileri irade eder ve yaratırlar. Allah'ın buna bir müdahalesi yoktur. Özgür bir iradesi olan insan kendi fiillerini oluşturur. Zemahşerî'ye (ö.538/1144) İbnü'l-Müneyyir'in (ö.683/1284) yönelttiği eleştirilerinden biri de bu ayet hakkındaki yorumuyla ilgilidir. Zemahşerî ayeti “Allah kâfirlere lütfunun bir yarar sağlayacağını bilseydi onlara acıdığı (*lütf*) için hakkı işittirirdi. Onlar da sadıklar gibi inanırlardı. Onlara lütfetseydi bile yine de bu lütfu onlara fayda sağlamazdı. Bundan dolayı Allah onlara lütfet-

71 Zerkeşî, *el-Burhân*, c.4, s. 391.

72 Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî (ö.606/1209), *Mefatihü'l-ğayb*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 1999/1420, c. 2, s. 318; c.15, s. 470.

73 Zerkeşî, *el-Burhân*, c.4, s. 393.



memiştir” şeklinde anlamaktadır.<sup>74</sup>

İbnü'l-Müneyyir'e göre Zemahşerî'nin “Allah'ın kullarına karşı lütufkâr olduğu ancak bu lütfunun onlara bir yarar sağlamadığı” şeklindeki sözleri yanlış bir iddiadır. Beklenti kula lütufkâr olan birinin kul için güzel olan bir işittirme eyleminde bulunmasıdır. İşittirmeye kaynaklık eden lütuf, kulun hidayete ulaşacağı bir inancın kalbinde yaratılmasıdır. Bu da mutezile inancına ve fiillerin yaratılış görüşlerine aykırıdır. Çünkü onlara göre kişi, hidayete ulaşacağı bir inancı kalbinde kendisi yaratmalıdır. Kendisini hidayete ulaştırarak işittirme eylemini de kendisi yapmalıdır. Bu da Allah'ın bu konuda kula hiçbir müdahalesinin bulunmadığı anlamına gelir.<sup>75</sup>

İbn Müneyyir Zemahşerî'nin “kulların fiilleri” hakkındaki yaklaşımının görmezden gelinmesi halinde bile ayete yaptığı yorumun yanlışlığında ısrarcıdır. Zira Mantık kıyaslaması yapıldığında Zemahşerî “Allah haklarında herhangi bir hayır bilseydi (*ilim*) onlara karşı lütufkâr olurdu. Onlara karşı lütufkâr olursa bu lütuftan yararlanamazlar. Böylece Allah'ın haklarında hayır bilmiş olmasına rağmen lütfundan yararlanamamışlardır” demiş olmaktadır. Bu da Allah'ın bildiği bir şeyin gerçekleşmediğini kabul etmek demektir. Dolayısıyla Zemahşerî aklen muhal bir neticeye ulaşmaktadır. İbn Müneyyir, Zemahşerî'nin müşkil olan bu durumu sadece Mantık kurallarıyla çözebileceği kanaatinde. Bu anlamda Hâdimî tarafından detaylandırılan bu yöntemi, İbn Müneyyir'in daha önce kullandığını da anlıyoruz. İbn Müneyyir aynı zamanda Mantık'ı bir müşkilü'l-Kur'an yöntemi olarak da kullanmış olmaktadır. İbn Müneyyir'in önerdiği çözüm, küçük öncülde yer alan *işittirme* fiili ile büyük öncülde yer alan *işittirme* fiilini farklı anlamlandırmaktır. Böylece ayette orta terimin bulunmadığı ifade edilerek Mantık kurallarıyla çelişmeden muhal giderilmiş ve *müşkil* çözülmüş olacaktır. Birinci işittirmenin kalplerinde hidayeti yaratacağı bir işittirme, ikincinin ise hidayet yaratmaksızın bir işittirme olarak yorumlanması problemi çözecektir.<sup>76</sup>

Öte yandan Nîsâbûrî'ye göre Enfâl 8/23 ayeti Eş'arilerin “kâfir bir kişinin iman etmesinin mümkün olmadığı zira Allah'ın bu tür kişilerin asla iman et-

74 Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (ö.538/1144), *el-Keşşâf*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, c. 2, s. 203.

75 Ahmed b. el-Müneyyir el-İskenderî, *el-İntisâf*, (Keşşâf hamîşi), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, c. 2, s. 202-203.

76 İbn Müneyyir, *el-İntisâf*, c. 2,s. 203.

meyeceklerini belirttiği ve ilminin tezahür etmemesinin de mümkün olamayacağı” gerekçesiyle inancın sabit bir nitelik arz ettiği düşüncesine yer vermiştir.<sup>77</sup> Konun cebr anlayışı ile de ilintili olmasına rağmen Arap dili, Mantık ve Kelâm perspektifli bu konuyu makalemizin sınırlarını aşmamak için ele almayacağız.

Arap dilcilerin çalışmalarına bakıldığında لو edatının anlam ve görevleri konusundaki yorumlarının ana kaynağını Enfâl 8/23 ayetinin oluşturduğu görülmektedir. Aynı şekilde İbn Müneyyir ile Zemahşerî üzerinden ifade edilmiş olan Allah’ın ilmi ve kulların fiilleri meseleleri Mantık kuralları açısından tahlil edilmeye çalışılmış ve Kelâm’ın ana konularına Mantık’ın çözüm olabilirliği incelenmiştir. Hâdimî’nin bu alandaki çalışması ise tüm ilimler açısından Mantık’ın bir ayete uygulanması anlamında önemli bir yapıt olarak ortaya çıkmıştır.

Bu bilgilerden sonra ayetin Mantık kurallarına göre değerlendirmesi yapılarak Hâdimî’nin yaklaşımlarına ve tahlillerine yer verilecektir.

### 5. Enfâl Süresinin 23. âyetinin Kıyasla İlişkisi

Mantık kurallarına göre değerlendirildiğinde وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ. وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا ayetinin yapısı şöyledir: Önergeler arasında لَكِنَّ edatının yer almaması ayetin iktirânî kıyas olduğunu, orta terim olan أَسْمَعَهُمْ ifadesinin küçük öncülde haber/mahmul, büyük öncülde ise mübteda/mevzu olması ise iktirânî kıyasın birinci şekli olduğunu göstermektedir. Şartlı kıyas formunda olan ayetin neticesi ise وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَتَوَلَّوْا “Allah haklarında bir hayır bilseydi onlar yüz çevirirlerdi” şeklinde olup muhaldir. Zira Allah’ın onlar hakkında hayır bilmesine rağmen yüz çevirmeleri Allah’ın ezeli ilminin gerçekleşmemesi anlamına gelir. Bu ise vakiya aykırıdır. Bu anlam, لو edatının kullanımına (isti’malî anlam) göredir.

Ayrıca bu neticede hem çelişki hem de muhal bulunmaktadır. Zira لو edatı, vaz’î/ilk konuluş ve uzlaşım anlamıyla imtina için olduğundan müspet olan şart ve cevabı menfiye, menfi olanları ise müspete çevirir. Bu neticede şart ve cevap müspet olduğundan edat, şart ve cevabı menfiye çevirmektedir. Bu durumda mana “onlarda hayır bulunmamakla birlikte yüz de çevirmediler” şeklinde olmaktadır. Oysa haktan yüz çevirmemek hayırlı bir davranıştır. Bu durumda onlarda hem hayrın bulunduğu hem de bulunmadığı ifade edilmiş olur. Bu ise çelişkidir (tenakuz).

77 Nisâbü’rî, Ğaraibü’l-Kur’ân ve reġaibü’l-furkân, c. 3, s. 388.

لو edatının *vaz'î* anlamına göre neticede görülen *muhal* şu şekildedir: “Allah onlar hakkında hayır bilmemiş olsa da onlar yüz çevirmezlerdi.” Yüz çevirmek ise hayırdır. Böylece haklarında hayır bilmemesiyle beraber onlarda hayır bulunmuş olur. Bu da yüce Allah’a cehalet isyan etmektir. Cehalet ise Allah hakkında muhaldir. Allah *muhal*den münezzehtir.

Hâdimî'nin bu risalede ortaya koymaya çalıştığı şey, لو edatının isti'mali anlamına göre oluşan muhal neticeyi çözmek ve edatın *vaz'î* anlamına göre neticede karşı karşıya kalınan çelişkiyi ve muhali ortadan kaldırmaktır.

### 5.1. Enfal Sûresinin 23. âyetinin Mantık Normlarıyla Uyuşmazlığı

Öncelikli olarak Hâdimî Risâle'de, Enfâl 8/23 âyetinin Mantık kuralları çerçevesinde *iktirânî* kıyas sayılıp sayılamayacağına dair ileri sürülebilecek bütün görüşleri özet olarak ele almıştır. Daha sonra sırasıyla söz konusu yaklaşımları tahlil etmektedir. Toplam on iki maddeden oluşan cevapların sekizi âyetin kıyas olamayacağını savunan görüşlerdir. Dördü ise âyetin kıyas olduğunu ifade etmektedir. Olası tüm itirazları dikkate alan Hâdimî kendi tercihini ise risalenin sonunda “Hülasa” başlığı altında net olarak açıklamaktadır.

Hâdimî'ye göre bu görüşlerden bazılarının doğru olması mümkün olsa da âyetin kıyas olmadığına dair zikredilen cevapların birincisi ya da âyetin kıyas olduğuna dair olan cevapların sonuncusu daha isabetlidir.

Hâdimî'ye göre *iktirânî* kıyas çerçevesinde ele alındığında âyetin Mantık kurallarıyla uyuşmadığını gösterdiği varsayılabilir sekiz gerekçe şunlardır:

1. Sadece istisnâî kıyasta kullanılabilircek لو edatının *iktirânî* kıyasta kullanılmasının imkânsızlığı nedeniyle ayette kıyas yoktur.

Hâdimî'ye göre bu gerekçe ayetteki çelişki ve neticenin muhal olduğu vehmini ortadan kaldırdığı gibi âyetin *iktirani* kıyas içermediğine dair değerlendirmeler arasında en isabetli olanıdır. Zira şart edatı olan لو şartı/*mukaddemi* menettiği için *cezayı/tâlîyi/cevabı* da meneder. Böylece dâhil olduğu şartî kaziyeye tek başına istisnâî kıyas olur. Başka bir kaziyeye eklenerek *iktirânî* kıyasa dönüşmez.

Hâdimî buna yöneltilebilecek “لو edatının *vaz'î* olmayan bir anlamı da vardır. Bu anlam da sadece tâlinin mukaddeme lüzumudur; İki öncül arasında sebep-müsebbep, lazım-melzum gibi bir bağlantının olmasıdır. Bu anlama göre لو edatının şart ve cezasının *iktirânî* kıyasta kullanılması uygun olur.” şeklin-

deki bir eleştiriyi de kabul etmemektedir. Çünkü Hâdimî'ye göre bir kelimedeki asıl olan vaz'î anlamdır. Özellikle ayetlerde sebepsiz olarak kelimelerin hakiki anlamı terkedilemez. Üstelik bu durum neticenin muhal olmasına yol açar. Bundan dolayı لو hakiki anlamında ele alınmalıdır.

2. Küçük öncülün olumlu olma zorunluluğu (*icâbu's-suğra*) kuralına uymaması nedeniyle ayette kıyas yoktur.

İktirânî kıyasın dört şekli bulunmaktadır. Birinci şeklin kuralları göz önünde bulundurulduğunda ayetin *icâbu's-suğra* ilkesine aykırı düştüğü görülmektedir. Zira ayette yer alan لو edatı imtina ifade ettiği için küçük öncül olumsuz olmuş olur.

Bu maddeye “لو edatının şart ve cezasıyla menfi hükmünde olması, onun tüm niteliklerini taşımasını gerektirmez” şeklinde bir itiraz yöneltilmiştir. Ancak Hâdimî'ye göre bu itiraz doğru kabul edilse bile nefy, kaziyenin bir bölümündedir. “Şartlı önermenin bir bölümünün olumsuz olması kaziyenin tamamının menfi olmasını gerektirmediğinden” *icâbu's-suğra* kuralının ihlal edilmesinden bahsetmek mümkün değildir. Aynı şekilde hamlî/*iktirânî* bir kıyasta mahmulün olumsuz olması netice verir. Çünkü hamlî/*iktirânî* kıyastaki söz konusu küçük öncül olumlu sayılmıştır. Buna göre *icâbu's-suğra* şartı yerine gelmiştir.

3. Küçük öncülün (*suğranın*) mümkün olmaması nedeniyle ayette kıyas yoktur.

İktirânî kıyasın birinci şeklinin doğru bir sonuç vermesi için iki şarta uyması gerekmektedir: Küçük öncülün olumluluğu ve büyük öncülün tümelliği (*külliyetü'l-kübra*). Ayrıca bu iki şartın yanında “suğranın mümkün olması” şartının da aranması gerekmektedir. Ayet ise bu şarta uymamaktadır.

4. Orta terimin tekrarlanmaması nedeniyle ayette kıyas yoktur.

İbn Hişâm'a göre ayette yer alan işittirme ifadesi, küçük öncülde faydalı işittirme, büyük öncüldeki işittirme ifadesi ise faydasız işittirme anlamında kullanılmıştır. Beyzâvî'ye göre ikinci işittirme kelimesi ile “kendilerinde hayır olmadığını bilerek işittirme” anlamı kastedilmiştir. Her iki durumda da işittirme fiilinin anlamı farklı olacağından işittirme teriminin tekrarlanmadığı ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla ayette iktirânî bir kıyasın varlığı söz konusu değildir.

5. Büyük öncülün tümel olmaması (*külliyetü'l-kübra*) nedeniyle ayette kıyas yoktur.

İktirâni kıyasın birinci şeklinde büyük öncülün kapsamlılık belirten كل ve كَمَا gibi bir edatla başlaması gerekir. Ayet ise bu şartları taşımadığı için *mühmel kaziye* sayılmaktadır. Ancak Hâdimî'ye göre; bazen mühmel kaziyenin küllî olarak değerlendirilmesi –özellikle hitâbîde (zanni konularda)- mümkün olduğundan bu gerekçe yetersizdir.

6. İki öncül arasında gereklilik (*lüzûm*) bulunmaması nedeniyle ayette kıyas yoktur.

İktirani kıyasta her iki öncül *şartiy-i muttasıla* olduğunda öncüller arasında bir lüzûmun bulunması şarttır. Bu lüzûm sebep-müsebbep, lâzım-melzûm gibi bir bağlantı olabileceği gibi tâlî ile mukaddem aynı sebebin müsebbebi olabilir. Söz konusu bu bağlantı olmadığı önermelere *ittifâkî* önerme denir.<sup>78</sup> Kıyasın şartları gerçekleşmediği için söz konusu kıyas geçersiz olur. Ayette ise şart ve ceza arasında bir bağlantı bulunmadığı için bir kıyasın varlığından da söz edilemez. Ayetteki önermelerin ittifâkî olmasının sebebi, birinci mukaddimedeki “Allah’ın ilmi”nin hiçbir yaratığın varlığında etkili olmaması olabilir. Aksine yaratması ya da iradesi etkilidir. Birincide olduğu gibi ikincide de “işittirmesi” etkili değildir. Öyleyse her iki kaziyede de lüzum bulunmamaktadır.

7. İkinci öncülün (*mukaddimenin*) birinciye bağlı (*mutaallik*) olmaması nedeniyle ayette kıyas yoktur.

İktirâni kıyasta ikinci *mukaddimenin* (ولو اسمعهم لتولوا) birinci *mukaddimeye* (ولو علم الله فيهم خيراً) bağlı olması gerekir. Ayette mukaddimeler arasında bir bağlantı söz konusu olmadığı gibi ikinci mukaddime yeni bir cümlenin başlangıcıdır. Bu gerekçe لو edatının yaygın olmayan (*isti'malî*) anlamı üzerine kurulmuştur. Bir şeyin (لتولوا) kendine zıt olan iki şeyden (إسماع – عدم إسماع) en uzak olanına (إسماع) bağlanmasıyla yüz çevirmenin devamlılığı ve sürekliliği ortaya çıkmaktadır. Buna göre işittirme durumunda bile yüz çevirme kesindir. Bu durumda birinci işittirme menfi, ikinci işittirme ise mutlakdır (menfi ya da müspettir). İki işittirme aynı olmadığı için de orta terimin tekrarlanmadığı ortaya çıkar. Bundan dolayı ayette iktirâni bir kıyasın varlığından söz edilemez.

Hâdimî'ye göre bu gerekçe yanlıştır. Çünkü ayette yer alan ikinci işittirme olumlu ya da olumsuz olabilecek bir niteliktedir. Bu durumda ikinci şartiyه (ولو اسمعهم لتولوا) genel hale geleceğinden mantıkçılara göre orta terimin tekrar

78 Örneğin إذا كان النهار موجوداً كان الأرض مُضيئةً cümlesinde gündüzün varlığı ile yeryüzünün aydınlık oluşu güneşin doğuşuna bağlıdır. Bu örnekte lüzum şartı yerine getirilmiştir.

edilmesinde bir beis bulunmamaktadır. Yani Hâdimî'ye göre ikinci önermede birinci işittirmeyi de içine alan genel/*mutlak* bir işittirmeden söz edilmiş olmaktadır.

8. Ayetin asıl amacının *kıyas* olmaması nedeniyle ayette bir kıyasın varlığından bahsedilemez.

Ayetin iktirânî kıyas bağlamında değerlendirilemeyeceğini savunan bu görüşe göre söz konusu ayette kıyasın bulunduğu kesin olsa bile kıyas kastedilmemiştir. Kıyas kastedilmediği için ayet kıyas görüntüsü taşısa da kıyas sayılamaz.

Fıkıhtaki küllî kaidelerden olan *makâsîd* prensibinden yola çıkan bu gerekçe, lafızların ifade ediliş gayesinin esas alınması gerektiği hususuna işaret etmektedir. Bundan dolayı Arap dilcilerinin çoğuna göre eğitilmiş hayvanların taklitleri, yanılan ve uyuyan kişinin söyledikleri cümle olarak adlandırılmaz. Aynı şekilde Kur'an'da ve hadislerde, şiir ölçülerine uygun olan vezinli ifadeler, şiir kastı olmadığı için şiir olarak isimlendirilmemiştir.

Bu gerekçeyi isabetli bulmayan Hâdimî "Bir kıyas – kıyas kastı bulunsun ya da bulunmasın- şartlarına riayet edilmiş öncülleri/mukaddimleri gerçekleştiğinde zaruri olarak netice verir." diyerek şartlarına riayet edilen durumlarda herhangi bir kıyasın söz konusu olabileceğini ifade etmiştir. Ayrıca O'na göre ayetteki her iki kaziyenin şartları yerindedir ve kıyas kabul görmüştür.

## 5. 2. Enfal Sûresinin 23. âyetinin Mantık Normlarına Uygun Olduğuna İlişkin Gerekçeler ve Değerlendirilmesi

Hâdimî'ye göre ayetin iktirânî kıyas çerçevesinde ele alınması durumunda Mantık kurallarıyla uyuştuğunu gösteren dört gerekçeden -bazılarının doğru olması mümkün olsa da- sonuncusu daha geçerlidir. Ayetin kıyas içerdiğini ifade eden çözüm şekilleri şunlardır:

1. Ayetin neticesinin "Şayet Allah onlar hakkında –her hangi bir zamanda- hayır bilseydi– o vakitte hayrı kabul etseler de bundan sonra yine yüz çevirirlerdi" şeklinde takdir edilmesi durumunda netice muhal olmamaktadır. Yani Allah'ın ilmi onlar hakkında bazen hayrın meydana gelmesine taalluk etse de –söz konusu vakitte hayrı kabul etmiş olsalar bile- hayra devam etmezler. Bilakis yine dinden dönerler. Bu netice ise muhal değildir.

Ancak Hâdimî bu tür bir takdirin kastedilmiş olmasını uzak bir ihtimal olarak görmektedir. Çünkü kaziyeleri mutlak/tümel olan bir kıyasın, sonuncunun da sınırlı değil tümel olması gerekir. Oysa bu takdir yapıldığında neticede “herhangi bir zaman sınırlandırılması” ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı Hâdimî, İbn Hişâm’ın (ö.761/1360) ifade ettiği<sup>79</sup> bu gerekçeyi yeterli görmemektedir.

İbn Hişâm’ın takdirine göre kıyasın neticesi *﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا﴾* وقتاً ما *﴿لَتَوَلَّوْا﴾* بعد ذلك şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu neticede mukaddime herhangi bir zaman – وقتاً ما ifadesiyle, tali ise bu zamandan sonra – بعد ذلك ifadesiyle sınırlandırılmıştır.

2. Muhal bir kıyasın, muhal bir netice gerektirmesi mümkündür.

Bu görüşe göre; kıyasın neticesi *﴿لَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَتَوَلَّوْا﴾* olmaktadır. Bu neticede tali (yüz çevirmeleri) gibi mukaddem de (Allah’ın haklarında hayır bilmesi) muhaldir. Böylece muhal bir kıyastan muhal bir netice elde edilmiş olur. Bu da Mantık açısından uygundur.

Ancak bu gerekçeye “Muhal bir kıyasın muhal bir netice doğurması sadece bu iki muhal arasında uyum bulunduğu mümkün olabilir. Şüphesiz “Allah’ın haklarında hayır bilmesi” ile “yüz çevirmeleri” arasında zıtlık bulunmaktadır” şeklinde itiraz edilmiştir. Hâdimî bu itiraza şöyle cevap vermektedir:

“Uyum şartı, muhal li zatîhi [imkânsızlığı kendinden kaynaklanan] muhallerde aranır. Oysa ayetteki muhal, muhal li ğayrihi [imkânsızlığı başkasından kaynaklanan muhal]dir. Muhal li ğayrihi olanlarda ise uyum şartı aranmaz.”

Teftazânî’nin bu gerekçeyi başka bir yöntemle reddettiğini belirten Hâdimî, söz konusu gerekçeyi yeterli bulmadığını dolaylı bir şekilde ifade etmektedir.

3. Allah’ın haklarında hayır bilmemesi, yüz çevirmemelerini gerektirir. Çünkü yüz çevirme, sadece hayrı kabullendikten sonra söz konusu olur. Oysa onlar hayrı kabul etmemektedirler.

Bu gerekçe *لو*’in yaygın (*aslî*) anlamına göre, Zira tevelli kelimesi, bir şeyden yüz çevirmek demektir. Bu şey (*hayr*) onlara işittirilmediğinde o şeyden yüz çevirmeleri de gerçekleşmez. Yüz çevirmemeleri, işittirmenin olmamasındandır. İşittirmenin yokluğu ise Allah’ın onlar hakkında hayır bilmesinin yok-

79 Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf İbn Hişâm en-Nahvi, *Muğni’l-Lebîb an kütübi’l-e’arib*, tahk.: Abdullatif Muhammed el-Hatîb, Kuveyt 1421/2000, c. 3, ss. 386-387.

luğundan dolayıdır.

“Bu gerekçeye göre görünürde zıt olan iki şey bir araya gelmiş olur. Zira yüz çevirmenin yokluğu hayırdır. Oysa kendilerinde hayır bulunmadığı ayette zikredilmişti.” şeklinde yapılacak bir itiraza “Hak işittirilmeksizin meydana gelen bir yüz çevirmeme hayır sayılmaz. Hayır, sadece hayra layık olduklarında söz konusu olur. Bu da bir şeyi duyup ona boyun eğdikten sonra ondan vazgeçmemeleriyle olur” şeklinde cevap verilmiştir.

4. Ayetin muradının “-küfür ve şekavetten- yüz çevirirlerdi” şeklinde olması da mümkündür.

Hâdimî'nin tercih ettiği bu gerekçe لو'in yaygın (aslî) anlamına göre dir. Buna göre; Allah onlar hakkında hayır bilseydi; yararlı ve kavranan bir şekilde onlara işittirirdi. Yararlı ve kavranan bir şekilde işittirseydi; onlar üzerinde buldukları küfür ve inkârdan yüz çevirirlerdi. Netice olarak; Allah onlar hakkında hayır bilseydi onlar içinde buldukları inkârdan yüz çevirirlerdi. Bu ise muhal olmayan bir neticedir. Hâdimî yaptığı açıklama karşısında şöyle bir soru sorulacağını var sayar ve onu cevaplar:

Eğer “Bundan anlaşılacak şudur: küfürden yüz çevirmenin bulunmaması, Allah'ın ilminden dolayıdır. Bu durumda onlar *tevellîyi* ortadan kaldırmak için ne kadar uğraşsalar da Allah'ın onlar hakkındaki ilminin yokluğundan dolayı bunu başaramazlar. Öyleyse onlar inkâra mecburdurlar. Bu durumda ayette kastedilen kınama ve yerme nasıl gerçekleşir?” derlerse biz de şöyle deriz: “Bilginin hiçbir şeyin varlığında etkisinin olmadığı Kelam ilminde açıklandığı gibi bu duruma daha önce [altıncı cevapta] işaret edildi. Allah'ın ilminin hiçbir şeyin var olmasında etkisinin bulunmadığının izahı şöyledir: İlim, maluma/bilinene tabidir. Bilinen ise kulların tercih ve istekleriyle gerçekleşir.” Öyleyse Allah'ın onların küfürden vazgeçmeyeceklerini bilmesi, onları inkâra mecbur etmemiştir.<sup>80</sup>

Hâdimî yukarıdaki değerlendirmeleri yaptıktan sonra hülâsa başlığı altında konuyu neticelendirmektedir. Ayetin kıyas olmadığına dair verilen cevapların üçüncüsü ile altıncısını ve ayetin kıyas olduğuna dair cevapların üçüncüsünü doğru ve isabetli bulsa da O'na göre en güçlü cevap, ayetin kıyas olmadığına dair zikredilen cevapların birincisi ya da ayetin kıyas olduğuna dair olan cevapların sonuncusudur. Böylece Hâdimî neticede bulunduğu varsayılan çelişki ve muhali ortadan kaldırmış olmaktadır.

80 Hadimî, *Risâle fî Kavlihi Teâlâ: Velel Alimallahu fihim Hayran*, vr. 29a.



## 6. Sonuç

Mantığın Tefsir yöntemi olarak kullanılması Ulûmu'l-Kur'an içerisinde teorik bir usul meselesi olarak ele alınmamıştır. Fahreddîn er-Râzî, Beyzâvî, Ebu's-Suud Efendi gibi müfessirlerin eserlerinde Mantık kurallarına yer yer işaret ettikleri görülse de Ebu Said Muhammed Hâdimî'ye kadar "bir ayetin açıklanmasında ve yorumlanmasında etkin bir yöntem" olarak kullanıldığı görülmektedir.

Arap dili ve Mantık kurallarını esas alarak Enfâl 8/23 ayeti ile ilgili müstakil bir risâle kaleme alan Hâdimî, müşkilü'l-Kur'an kapsamına girdiğini düşündüğü bir yöntem üzerinde durmuştur. Mantık kuralları esas alındığında yapısal olarak neticenin muhal olduğu ve anlam itibarıyla tenakuz söz konusu olabileceği şeklindeki algı problemini (*müşkili*) ortadan kaldırmak için risaleyi kaleme almıştır. Elbette bu risalenin kaleme alınmasında bu alandaki problemi çözecek bir açıklamaya muhtaç olduklarını ifade eden öğrencilerinin istekleri de etkili olmuştur.

İbn Sinâ'nın *İhlâs Sûresi Tefsiri*'ne yazdığı haşiyesinde Felsefe ve Mantık verilerini yöntem olarak kullanan Hâdimî bu hâşiyede Enfâl 8/23 ayetiyle ilgili yazmış olduğu risaleye atıf yapmıştır. Tahkikli neşri tarafımızdan hazırlanan bu yazmada Enfâl 8/23 ayetini on iki maddeyle tahlil etmiştir. Bunların sekiz tanesi ayetin iktirânî kıyasın birinci şekli olmadığını ve Mantık kurallarına göre tahlil edilemeyeceğini ortaya koymaktadır. Dördü ise ayetin iktirânî kıyas olduğunu ifade etmektedir. Bunlar arasından tutarlı bulduğu yöntemi belirten Hâdimî yanlış olduğunu düşündüğü düşünce ya da yorumları gerekçeleriyle ret etmiştir.

Hâdimî'ye göre ayetin kıyas olmadığına dair söylenebilecek sekiz yaklaşımın en doğru ve tutarlı olanı birincisidir. لو edatının kullanımıyla ilgili olan bu gerekçeye göre لو edatı sadece istisnâî kıyasta kullanılır. Ayette ise لكن edatı yer almadığından iktirânî bir kıyasın varlığı söz konusu olabilir. Bu durumda ayette لو edatı kullanıldığına göre şartları barındıran bir kıyasın varlığından söz edilemez. Bununla birlikte Hâdimî, ayette bir kıyasın bulunduğu dair söylenebilecek dört gerekçenin sonuncusunu tutarlı bulmaktadır. Buna göre ayetteki kıyasın neticesi "Allah haklarında hayır bilseydi -küfür ve şekavetten- yüz çevirirlerdi" şeklinde olmaktadır. Böylece müşkil olarak görülen muhal netice problemi de çözülmüş olmaktadır. Hâdimî "yüz çevirirlerdi" ifadesini bu şekilde tevil eden ve bu yolla ayeti kıyas formu içerisinde tutabilecek - tartışmasız- bir çözüm yolu üreten müfessirlerin ilkidir. Bu te'vilin ortaya ko-

nulmasındaki asil saikin Mantık normları dışına çıkmamak anlayışı olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumun Osmanlı dönemi ilim anlayışının etkisiyle teşekkül ettiği hususunun göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Hâdimî başta olmak üzere Osmanlı tefsir anlayışında Mantığa verilen üst değer ve belirleyicilik, farklı ülkelerde kaleme alınmış eserlere nazaran Osmanlı dönemi çalışmalarında oldukça dikkat çekici bir husustur.

Bu çerçevede te'vil yapılırken "Mantık normlarına uygun olmak" şeklinde bir ilkenin ilk kez Hâdimî tarafından uygulandığı söylenebilir. İnceleyebildiğimiz kadarıyla Hadimî bu bakış açısını Tefsir dışında Hadis ve Fıkıh alanlarında da kullanmıştır. Ancak Mantığı tüm ilimlerde ana yöntem olarak kullandığını ifade edebilmek için Fıkıh ve Hadis ile ilgili tüm çalışmalarının Mantık formlarına göre incelenmesi gerekmektedir. Bu bağlamda şu sorunsal üzerinde durulabilir: Mantığa değer veren geç dönem müfessirlerin Mantığın formel zorunluluklarının neticesi olarak ortaya koydukları te'viller, geleneksel te'vil verilerini ihlal etmiş midir? Bir ihlalin varlığı söz konusu olduğunda bunun boyutları ne kadardır? Acaba ayetlerin belağatı ve söz dizimi yanında mesajı da göz önünde bulundurulduğunda müfessirlerin Mantık kurallarına uyma zorunluluğu sözün mantûk ve mefhumunu (*fahve'l-hitab*) bozmakta mıdır?

Yukarıda zikredilen problemlerin çözümü Tefsir Tarihine ve özelde Osmanlı Tefsir anlayışının tespitine katkı sağlayacaktır. Mantığın Tefsir Tarihi'ndeki dönüşümü, anlayışlara etkisi ya da Osmanlı döneminde "hiçbir ilmin sınırlarını aşamayacağı bir disiplin haline gelişi" detaylı olarak incelenmelidir. Bu inceleme aynı zamanda Osmanlı tefsir çalışmalarının usul ve metotlarını da ortaya çıkaracaktır.

Tasavvufi kimliği ile de bilinen Hâdimî Osmanlı modernleşmesinin başladığı dönemlerde yaşamış ve Mecelle'ye kaynaklık etmiştir. Mantığı belirleyici bir disiplin olarak kullanmaya devam eden Hâdimî'nin düşünce sistemiyle Osmanlı sonrası çalışmaların Mantığa biçtikleri değer arasında bir farklılık göze çarpmaktadır. Bu bağlamda Osmanlı dönemi "yeni arayışların" sonraki süreçlerde bir kırılma ya da evrilme geçirdiği söylenebilir. Daha geniş bir çalışmayla Hâdimî'nin modernizmden etkilenip etkilenmediği incelenmelidir. Bir etkileşim söz konusu ise bunun hangi alanlarla sınırlı kaldığı ve modernizmin kendisi tarafından nasıl anlaşıldığı gibi sorunların da incelenmesiyle tefsirin ve usulünün süreç içerisinde güncelden ne oranda etkilendiği de anlaşılmış olacaktır.

## Kaynakça

- Alûsî, Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd (ö.1270/1854), *Ruhü'l-meani fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-azim ve's-seb'î'l-mesani*, tahk.: Ali Abdalbârî Atiyye, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1415.
- Bekiroğlu, Harun, "Bir Felsefi Tefsir Örneği Olarak Muhammed Hâdimî'nin İbn Sina'ya Ait İhlâs Sûresi Tefsirine Haşiyesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 2013, c. 12, sayı: 23, ss.127-154.
- Bezzâzî, Hafızüddin Muhammed b. Muhammed b. Şihab el-Kerderî el-Harizmî (ö.827/1424), *el-Câmiu'l-Vecîz*, el-Matbaatü'l-Kubrâ el-Emiriyye, Mısır 1310.
- Boyalık, M. Taha, "Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2007, sayı: 18, s. 73-100.
- ed-Demenhûrî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdilmün'im b. Yusuf el-Mezahibî (ö.1192/1778), *İzâhu'l-mübhem li meâni's-Süllem li Ebû Zeydî'l-Ahdarî* (ö.983/1575-76), tahk.: Mustafa Ebu Zeyd Mahmûd el-Ezherî, Dâru'l-Besâir, Mısır, ts.
- Ebû'l-Bekâ, Eyyub b. Musa el-Hüseyri el-Kefevî (ö.1095/1684), *Külliyatu Ebi'l-Beka*, Dârü't-tübâti'l-âmire, Bulak 1837.
- Ebû Hayyan et-Tevhîdî, Ali b. Muhammed b. Abbas (ö.414/1023), *Selâsu resâil*, tahk.: İbrâhim Kılanî, el-Ma'hedu'l-Fıransî,Dımaşk 1951.
- , *el-İmtâ' ve'l-muânese*, tahk.: Ahmed Zeyn, Ahmed Emin, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Mısır, ts.
- Ebüsuud Efendi, Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddin İmad (ö.982/1574), *İrşadü'l-akli's-selim ila mezaya'l-Kur'ân-i'l-Kerim*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2010.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (ö.505/1111), *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, tahk. Hamza b. Züheyr Hafız, Medîne, ts.
- Hâdimî, Ebu Said Muhammed (ö.1176/1762), *Haşiyetü alâ Sûreti'l-İhlâs li İbn-i Sînâ*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, no: 1017, vr. 94a.
- , *Risâle fi Kaolihî Teâlâ: Velel Alimallahu fihim Hayran*, Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., no: 42 Kon 3000/9, vr. 29a.
- , *el-Berikatü'l-Mahmûdiyye fi şerhi't-Tarikati'l-Muhammediyye [ve'ş-şeriatî'n-nebeviyye fi's-sireti'l-Ahmediyye]*, Matbaatu Halebi, Beyrut 1348.
- Hâkim, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi Muhammed en-Nisaburi (ö.405/1014), *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, Dârü'l-Hülefâ li'l-Kutubi'l-İslâmiyye, Kuveyt, ts.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelûsî (ö.541/1147), *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsiri'l-kitâbi'l-aziz*, tahk.: Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1993/1413.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri (ö.456/1064), *et-Takrib li-haddî'l-mantık ve'l-medhal ileyhi bi'l-elfazi'l-ammiyye ve'l-emsiletî'l-fikhiyye*, tahk.: Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dârü'l-Kütübî'l-ilmiiyye, Beyrut 2003.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf en-Nahvi, (ö.761/1360), *Muğni'l-Lebib an kütübî'l-e'arib*, tahk.: Abdullatif Muhammed el-Hatîb, Kuveyt 1421/2000.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed (ö.751/1350), *el-Kafiyetü'ş-şafiyye fi'l-intisar li'l-firkati'n-naciyye / el-Kasidetü'n-nuniyye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.
- İbn Müneyyir, Ahmed b. el-Müneyyir el-İskenderî (ö.683/1284), *el-İntisâf*, (Keşşâf hamîşi) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- İbn Salâh, Ebû Amr Takıyyüddin Şehrezûrî (ö.643/1245), *Fetâvâ ve Mesâilu ibn Salâh fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs ve'l-Usûl ve'l-Fıkh*, tahk. Abdu'l-Mu'tî Emîn Kal'acî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1986.
- Kayacak, Ahmet, "İslam Mantık Geleneğinde Fenari'inin Yeri", *İslami İlimler Dergisi*, 2010, c. 5, sayı: 2, s. 107-112.
- Köksal, A. Cüneyd, *Fıkah usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, İsam Yay., İstanbul 2008.
- Kutbüddin er-Râzî, Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed Tahtârî (ö.766/1365), *Levâmîü'l-esrâr fi şerhi Metâlii'l-envâr*, tahk.: Üsâme eş-Şâirî, Menşûrâtu Zevî'l-Kurbâ, Kum 1395.

- Mukatil b. Süleyman, Ebû'l-Hasan b. Beşir (ö.150/767), *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, tahk.: Abdullah Mahmûd Şehate, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrut 1423.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri (ö.676/1277), *el-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb li'ş-Şîrâzi*, tahk. Muhammed Necîb el-Muti', Mektebetü'l-İrşâd, Cidde, ts.
- Nisâbü'rî, Nizameddin el-A' rec Hasan b. Muhammed Nizameddin (ö.850/1446), *Ğaraibü'l-Kur'ân ve reğaibü'l-furkân*, tahk.: Zekeriyâ Umeyrât, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1996.
- Okur, Kaşif Hamdi, *Osmanlılarda Fıkıh Usulü Çalışmaları: Hadimi Örneği*, Mizan Yay., İstanbul, ts.
- Rağb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal (ö.502/1108), *Mukaddimetu Câmii't-Tefâsîr*, tahk.: Ahmed Hasan Ferhat, Dâru'd-Da' ve, Kuveyt 1405.
- Râzi, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin (ö.606/1209), *Mefatihü'l-ğayb*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1999/1420.
- Remlî, Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed b. Hamza el-Menûfi el-Ensârî (ö.957/1550), *Fetâvâ*, tahk.: Abdulhamid Ahmed Hanefî, Mısır, ts.
- Seber, Abdulkarim, "Mantık İlminin Kur'an'ı Anlamadaki Önemi ve Klasik Tefsirlerde Tezahürü", *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Isparta 2012, sayı: 27, s. 109-126.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed (ö.902/1497), *el-Menhelü'l-azbü'r-ravî fi tercemeti kutbi'l-evliyâ en-Nevevî*, tahk.: Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye Beyrut 2005.
- Siyalkutî, Abdülhakim b. Muhammed el-Hindi el-Pencabî (ö.1067/1656), *Hâşiyetu'l-Siyâlkûtî ala'l-Mutavoel*, Matbaatu'l-Amire, Dersaâdet 1266.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö.911/1505), *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2004.
- , *Savnu'l-Mantûki'l-Kelâm an fenneyi'l-Mantık ve'l-Kelâm*, tahk.: Samî Neşşâr, Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmî, Kahire, ts.
- , *Tedribü'r-ravî fi şerhi Takribi'n-Nevevî*, tahk.: Abdülvehhab Abdüllatif, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Medine 1959/1379.
- Şimşek, Halil İbrahim, *Osmanlıda müderris bir sûfi: Muhammed Hadimi: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri*, Hititkitap Yay., Çorum 2014.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid (ö.310/923), *Câmii'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, tahk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru'l-Hicr, Beyrut 2001.
- Tûfî, Ebû'r-Rebî' Necmeddin Süleyman b. Abdülkavi (ö.716/1316), *Alemü'l-cezel fi ilmi'l-cedel*, tahk.: Hennch Wolfhard, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1408/1987.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö.748/1348), *Siyeru Alami'n-Nübela*, tahk.: Şuayb el-Arnâvut-Hüseyin Esat, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1985/1405.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-müfessirun*, Dâru'l-Erkâm, Beyrut 2000.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (ö.538/1144), *el-Keşşâf*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Zerkânî, Muhammed, *Menâhilu'l-İrfân fi ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut 2002.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah (ö.794/1392), *el-Bahru'l-Muhît*, Dâru'l-Kutubî, 1994.
- , *el-Burhân fi Ulumi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001/1422.
- , *et-Tezkire fi'l-ehâdîsi'l-müştehire*, tahk.: Mustafa Abdülkadir Ata, Dâru'l-Kutubi'l-Âliye, Beyrut 1986.

## TEFSİR EKOLLERİ PERSPEKTİFİNDEN KUR'AN'IN ÇOK BOYUTLU YORUMU: BESMELE ÖRNEĞİ

Mehmet KAYA \*

---

**Özet:** Kur'an'ı Kerim nüzulünden günümüze farklı yöntemlerle tefsir edilmiştir. Aynı ayette farklı yorumlara ulaşılmasının bir nedeni de budur. Kur'an'ın metin yapısının farklı yorumlara müsait olmasının yanı sıra her müfessirin ilmi ve kültürel birikimi, mensubu olduğu fikrî ve itikadî düşünce sistemi, ayetlerden ulaşmak istediği mana ve devrin ihtiyaçları gibi sebepler, tefsir farklılığına etki eden ana unsurlardır. Biz bu çalışmada Kur'an'ın girişi ve özeti kabul edilen, bu sebeple tefsirine ayrı bir önem verilen Besmele örneğinde müfessirlerin farklı tefsir ekolleri perspektifinde aynı ayete yaklaşım tarzlarını ve ulaştıkları sonuçları ele alarak bütüncül bir bakış açısı sunmayı hedeflemekteyiz. Amaçladığımız ikinci hedef ise, ilahiyat fakültesi öğrencileri için "tefsir ekolleri" derslerinde okutulmasına yönelik, örnek bir konu olmak üzere Besmele tefsirinin ekoller bazındaki farklılaşma ve yorum çeşitlenmesini içeren didaktik bir makale oluşturmaktır.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, tefsir ekolü, Besmele, müfessir.

### **Multidimensional Commentary of Quran From the Perspective of Interpretation Schools: The Basmala Sample**

**Abstract:** From its apoplexy till the present-day, the Quran has been interpreted in different methods. This is one of the reasons which causes to reach different comments in the same verse. Besides the textual structures of Quran being convenient to different interpretation, the scientific and cultural accumulation of each interpreter, the intellectual and theological thought system, the reasons such as the meaning and the needs of the era, are the main factors which influence interpretation diversity. In this study we aim to present a wholistic point of view by discussing the approaches to the same verse and the results from the perspective of different schools in a basmala sample, which is accepted as the introduction and summary of Quran, thus a particular importance is placed to its interpretation. The second goal we aimed, for students of the faculty of theology "schools of interpretation" for the courses taught in exemplary schools as a matter of interpretation of formulas to create a didactic review article involving differentiation and diversification in some.

**Key words:** Interpretation, the interpretation school, the basmala, interpreter.

---

---

\* Yrd. Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

## 1. Giriş

Besmele 113 sûrenin başında tekrar edilmesinin yanı sıra Neml sûresinden bir ayet olması sebebiyle büyük öneme sahiptir. Ayrıca, Kur'an'daki فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِينَ خَلَقُوا<sup>1</sup>, الْأَعْظِيمِ<sup>2</sup>, أَقْرَأُ بِاسْمِ رَبِّي الَّذِي خَلَقَ<sup>3</sup>, أَقْرَأُ بِاسْمِ رَبِّي الَّذِي خَلَقَ<sup>4</sup> ayetleri de üslup ve anlam açısından Besmele'nin önemini artırmaktadır. Besmele'siz başlanılan her işin neticesiz kalacağına dair hadis<sup>5</sup> de bu hususu desteklemektedir. Tefsir ilmi açısından Besmele, Kur'an'ın bir özeti olarak değerlendirildiği için<sup>6</sup> izahına büyük önem verilmiş, müstakil eserler (risaleler) bile kaleme alınmıştır. Bu durumda Besmele, mûciz ve mu'ciz<sup>6</sup> olması yönünden güçlü ve yoğun anlatım özelliğine sahip Kur'an'ın<sup>7</sup> belagatının somut bir örneği olmaktadır.

Besmele, başta dilbilimsel ve fihkî olmak üzere çeşitli tefsir yöntemleriyle ele alınmış, bu bağlamda farklı yorumlar yapılmıştır. Bununla birlikte Besmele'nin, bütün tefsir ekollerine göre bir yorumuna ulaşmak mümkün değildir. Bu çalışmadaki amaç Kur'an'ın özeti kabul edilen Besmele özelinde Kur'an tefsirindeki farklı yaklaşımların ayetlerin anlamlarına ne gibi etkiye bulunduğu somut şekilde tespit edilmesi ve ilahiyat fakültesi öğrencileri için tefsir ekollerini dersinde okutulmak üzere ekoller bazındaki farklılaşma ve yorum çeşitlenmesini içeren didaktik bir makale oluşturmaktır.

---

1 Vâkıa, 56/96; Hâkka, 69/52.

2 Alak, 96/1.

3 Hûd, 11/41.

4 Bu hadisin farklı rivayetleri bulunmaktadır. كل كلام أو أمر ذي بال لا يفتح بذكر الله عز وجل فهو أبتى. Ebu'l-Hasen Ali b Ahmed Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, tahk.: Şuayb Arnavurt vedîgerleri, Müessetü'r-Risâle, Beyrut 2004, c. 1, s. 427, 428.

5 كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه باسم الله الرحمن الرحيم فهو أبتى. Ebu Said Muhammed Hâdimî, *Risâletu'l-Besmele*, Daru't-Tibaati'l-Amire, İstanbul 1261, ss. 76-78; Hâdimî, besmele hakkındaki bu hadislerin zayıf olduğunu belirtir bk. Hâdimî, *Risâle*, s. 77.

6 el-Hâc Sultan Muhammed Cenâbezî, *Tefsîru beyâni's-sa'âdefti makâmâtî'l-ibâd*, Beyrut, ts., c. 1, s. 29; Hâdimî, *Risâle*, s. 34; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad.: İsmail Karaçam ve diğerleri, Azim Dağıtım, İstanbul, ts., c. 1, s. 38, 61.

7 Bakara; 2/23; Yûnus, 10/38; Hûd, 11/13; İsra, 17/88; Tûr, 52/34.

8 Âli İmrân, 3/7; Nisa 4/83; Kehf, 18/109; Lokman, 31/27; Haşır 59/22; Rad, 13/31.

## 2. Besmele Hakkında

Arapça, menhû<sup>8</sup> bir isim veya masdar olan Besmele<sup>9</sup> بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ cümlesinin kısaltmasıdır.<sup>10</sup> Besmele önemine binaen tefsir, kıraat, fıkıh<sup>11</sup> hat,<sup>12</sup> Arap, Fars ve Türk edebiyatında bütün yönleriyle ele alınmıştır.<sup>13</sup> Tefsir ilmi açısından da oldukça önem verilen Besmele, bir cümleden ibaret olmasına rağmen geniş biçimde ele alınmıştır. Besmele'nin tefsiri konusunda yazılan müstakil eserlerin yanı sıra<sup>14</sup> istiâze ve Fatıha tefsiri hakkında kaleme alınan bazı eserlerde de tefsirine değinilmiştir.<sup>15</sup> Ayrıca, ülkemizde de Besmele'yi eser merkezli konu alan bazı makaleler kaleme alınmıştır.<sup>16</sup> Besmele, dilbilimsel ve fikhî bo-

8 Sözlükte; yaymak, yontmak, sivriltmek anlamına gelen bu terim, İsmail b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh-Tâcu'l-lüğâ ve sihâhu'l-arabiyye*, Dâru'l-İlm lil-Melâyîn, Beyrut 1990, c. 1, s. 268; Ebû Hüseyin b. Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğâ*, tahk.: Abdüsselâm Muhammed Harun, Dâru'l-Fıkr, ts., c. 5, s. 404; "Bir kelime ya da cümleden o ibarenin taşıdığı anlamı ifade eden tek bir kelime oluşturmak" şeklinde tarif edilir. Konu ile ilgili bk. Abdurrahman Celâleddin b. Ebîbekr Suyûtî, *el-Müzhir fi ulûmi'l-lüğâ ve envâihâ*, Kâhire, ts., c. 1, s. 482-485; M. Reşit, Özbalıkcı, "Naht", *DİA*, İstanbul 2006, c. 32, ss. 310-311.

9 Suat Yıldırım, "Besmele", *DİA*, İstanbul 1992, c. 5, s. 529.

10 Ebû Yûsuf Yakub b. İshâk İbn Sikkît, *Islahu'l-mantık*, şerh ve tahk.: Ahmed Muhammed Şakir-Abdüsselâm Muhammed Harun, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, ts., s. 303; Suyuti, *el-Müzhir*, c. 1, s. 482; Özbalıkcı, "Naht", s. 310.

Bu konudaki en yaygın görüş, bu isimlendirmenin, dört kelimedenden değil, بِسْمِ اللّٰهِ şeklinde iki kelimedenden olduğuna dairdir. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, tahk.: Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Beyrut 2006, c. 1, s. 150-151; Özbalıkcı, "Naht", s. 310.

11 Yıldırım, "Besmele", s. 532.

12 Bk. M. Uğur Derman-Mustafa Uzun, "Besmele", *DİA*, İstanbul 1992, c. 5, ss. 532-537.

13 Uzun, "Besmele", c. 5, s.538.

14 Bu eserlerin öne çıkanları şunlardır: Hâdimî, *Risâle*; Muhammed Hâmid Muhammed, *Raf'u'l-estâr mübesmile an mebhâsi'l-besmele*, yy., ts.; Ebû Şâme el-Makdîsî, *Kitâbu'l-besmele*, tahk.: Adnan b. Abdîrrezzâk el-Hamevî el-Ğulebî, Ebu Zabi 2004; Nureddin b. Muhammed Aliyyül-Kârî, *Mes'ele fi'l-besmele*, Süleymaniye Ktp. Damad İbrahim Paşa, no: 297; Mehmed b. Mustafa Akkirmani, *Şerhu'l-Besmele*, Milli Ktp. Yz. A 3251/1 Kemalpaşazade, Şemseddin Ahmed b. Süleyman *Tefsirü'l-besmeleti's-serife*, Nuruosmaniye Yazma Eser Ktp. 34 Nk 4972/1; İbrahim b. Muhammed Gözübüyükzâde, *Risale fi hakki'l besmele/Besmele risalesi*, Sevinç Matbaası, Ankara 1984.

15 Bk. Şemseddin Muhammed b. Hamza Molla Fenari, *'Aynü'l-a'yân (Tefsîru sûrati'l-Fâtıha)*, Rifat Pek Matbaası, Dârü Saâdet 1325, ss. 142-170; Sadreddin Muhammed b. İshak Konevî, *Îcâzü'l-beyân fi tefsîri Ümmi'l-Kur'ân*, tahk.: es-Seyyid Celaleddin Âştiyânî, Müessesetü Bustan, İnan 1949; ss. 120-133; Süleyman b. İbrahim el-Lâhim, *el-Lübâb fi tefsîri'l-isti'âze ve'l-besmele ve'l-Fâtıha*, Dâru'l-Müslim, Riyad 1999, ss. 88-172.

16 Ali Akpınar, "İşârî Tefsir ve Kuşeyrî (ö.465/1072)'nin Besmele Tefsiri", *Tasavvuf İlmî ve Aka-*

yut başta olmak üzere birçok tefsir yöntemine uygulama zemini oluşturabilecek bir özellikte olması sebebiyle, farklı ekollere mensup müfessirlerin, Kur'an'ın tüm ayetlerine uyguladıkları tefsir yöntemlerini özetledikleri giriş cümlesi olmuştur. Çalışmamızdaki temel referans kaynaklarımız tefsir eserleri olacağı için, meseleyi uzatmamak adına konu ile ilgili yazılmış müstakil risalelere Hâdimî'nin (ö.1176/1722) *Hazâinu'l-Cevâhir ve Mehâzinu'z-Zevâhir* adlı eseri hariç müracaat edilmeyecektir.

### 3. Tefsir Ekolleri Bağlamında Besmele'nin Çok Boyutlu Yorumu

Tefsir ilminde metodik ve tematik çeşitlenmelerin ve farklılaşmaların ilk ürünlerine Hz. Peygamber zamanında rastlanmakla birlikte esas itibariyle bu durum II. (VIII.) yüzyılın sonlarında dikkat çekmeye başlamıştır.<sup>17</sup> Abdullah b. Abbas'ın öncülüğündeki Mekke okulu, Übeyy b. Ka'b'ın öncülüğündeki Medine okulu ve Abdullah b. Mesud'un öncülüğündeki Irak okulu<sup>18</sup> ile sistemleşmeye başlayan bu süreçte tefsir ilmi başlangıçta Hz. Peygamberden nakledilen rivayetlere dayandırılmış, daha sonra hadisten bağımsız bir ilim olmuş<sup>19</sup>, Tâbiîn ve tebeü't-Tâbiîn devrinden itibaren dirayet yöntemine ağırlık vermeye başlamıştır. Bu zaman dilimi aynı zamanda farklı yöntemlere göre tefsirlerin yazılmaya başlandığı dönem olma özelliğine sahiptir.<sup>20</sup> İslâm coğrafyasının genişlemesiyle birlikte inanç ve mezhepleri farklı insanların etkisiyle<sup>21</sup> Abbasiler devrinin ortalarında fikhî, itikâdî, işârî mezheplerin ve uzmanlık gerektiren

*demik Araştırma Dergisi*, Ankara 2002, sayı: 9, ss. 53-92; Ali Can, "Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Risâletü'l-Besmele Adlı Eserinde On Sekiz İlim Dalına Göre Besmele Yorumu", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, c. 14, sayı: 1, ss. 1-73; Yakup Yüksel, "Beydâvî Tefsiri'nde Besmele Tahlili", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2012, c. 14, sayı: 26, ss. 91-107.

17 Abdülhamit Birışık, "Tefsir", *DİA*, İstanbul 2011, c. 40, s. 285.

18 Bu okullar hakkında bk. Birışık, "Tefsir", s. 284; Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Mektebetü Vehbe, Kahire, ts., c. 1, s. 91-115; M. Zeki Duman, "Tâbiûn Döneminde Tefsir Faaliyeti (Meşhur Müfessirler, Kaynakları ve Bu Tefsirin Değeri)", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri 1987, sayı: 4, ss. 209-238.

19 Konu hakkındaki tartışmalar için bk. Mustafa Öztürk, *Tefsirin Hâlleri*, Ankara okulu Yay. 1. Basım, Ankara 2013, ss. 46-52; Mustafa Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, Araştırma Yay. 1. Basım, Ankara 2012, ss. 199-237.

20 Bk. Birışık, "Tefsir", s. 285; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, c. 1, ss. 121-134; Füneysân, Su'ûd b. Abdillâh *İhtilâfu'l-müfessirîn -esbâbu'hu ve âsâruhû-* Riyad 1997, ss. 13-46; Fehd b. Abdirrahman b. Süleyman er-Rûmî, *İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-karnî'r-râbi' aşara*, Müeesesetü'r-Risâle, Beyrut 1997, c. 1, ss. 27-34.

21 er-Rûmî, *İtticâhâtü't-tefsîr*, c. 1, s. 27.



ilimlerin yayılması ile birlikte her grup Kur'an'ı kendi yönelimlere göre tefsir etmeye başlamıştır.<sup>22</sup>

Kur'an'a yönelik farklılıklarının, biri Kur'an'ın yapısı, muhtevası ve üslûbundan, diğeri müfessirlerin görüş, düşünce ve tavırlarından kaynaklanan iki ana sebebi bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Kur'an'ın insan hayatının bütün yönlerin kapsaması ve insan bütünlüğüne dair bilgiler vermesidir.<sup>23</sup> Bu yapısı ve özelliği dolayısıyla Kur'an-ı Kerîm dinî, siyasî ve ictimai şartlar altında birbirinden ayrı olarak ortaya çıkan İslâm fırkalarının dayandığı zengin ve geniş bir kaynak olmuştur.<sup>24</sup> Bu fırkalar, görüşlerinin doğruluğunu ispat için Kur'an'a başvurmuşlar, ayetleri kendi görüşlerini teyit edecek şekilde tevil etmişlerdir.<sup>25</sup> İkincisi ise, insandan ve insanın yapısından, görüş, düşünce ve tavırlarından kaynaklanmaktadır. Müfessirin bir insan olarak fitrî yapısı, becerisi, bilgi yoğunluğu, temayülleri, ön bilgili veya önyargılı olup olmaması, idealleri, siyasi, iktisadi ve sosyal olayların kendisine olan etkisi vs. gibi sebepler, müfessirin Kur'an'a yönelik ve bakış açısını şekillendiren ve bir ölçüde tayin eden etkenlerdir. Bu etkenler de Kur'an'a yönelik farklılıklarını ortaya çıkarmaktadır.<sup>26</sup> Bu farklılıklar da tefsir ilminde birçok farklı yöntem ve yöneliş ortaya çıkmasında etkili olmuştur.<sup>27</sup>

Farklı tefsir yöntemine göre yazılmış tefsirler, Kur'an ayetlerini yorumlamadaki yöntem ve yaklaşım biçimine göre taksime tabi tutulabileceği gibi işledikleri konulara göre de bölümlenebilir. Bunların bir kısmı birden fazla başlık altına girebilir. Örneğin, bir tefsire bir yandan mezhebi denirken öte yandan

22 Halid Abdurrahman el-Akk, *Usûlü't-tefsir ve kavâiduhû*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1986, s. 40; Bu husus tefsir tanımlarına bile yansımış, ilk dönemde sözlük anlamının hâkim olduğu tanımlara daha sonra müfessirlerin, uzmanı olduğu ilim eklenmiştir. Örneğin dilci Ebû Hayyân, tefsir tanımında dilbilimlerin zikretmiştir. Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahrü'l-muhît*, tahk.: Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve diğeri, Beyrut 1993, c. 1 s. 121.

Kuşeyrî tanım yapmasa da tefsirle ilgili ilimleri sayarken sadece mutasavvıfların bileceği sırlara işaret etmiştir. Bk. Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Harun Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, şerh ve tahk.: Abdüllatîf Hasan Abdurrahman, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2007, c. 1, s. 5.

23 Celal Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, 1. Basım, İstanbul 1993, s. 39; ayrıca bk. Elmalılı, *Hak Dini*, c. 1, s. 40.

24 Kırca, "Mezhebi Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı", *İslâmî Araştırmalar*, 1987, sayı: 5, s. 52.

25 er-Rûmî, *İtticâhâtü't-tefsir*, c. 1, s. 34; Kırca, "Mezhebî Tefsir", s. 52.

26 Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, s. 39.

27 Salih Abdülfettâh el-Hâlidî, *Tarifu'd-dârisin bi menehici'l-müfessirîn*, Daru'l-Beşîr, Cidde 2008, s. 21; Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, s. 7.

dirayet tefsiri demek mümkündür. Sosyal tefsir kategorisi içinde yer alan bir tefsirin hem dirayet hem rivayet yöntemlerini birlikte kullanması da mümkündür.<sup>28</sup> Diğer taraftan bir müfessirin takip ettiği tefsiri yöntemini baştan sona bütün ayetlerde uygulaması da mümkün değildir. Örneğin, Mutezilî müfessir Zemahşerî (ö.538/1144) tüm ayetleri itizali bakış açısıyla yorumlamamaktadır. Tantâvî Cevherî de her ayete bilimsel açıdan yaklaşmamaktadır. Yine Kâşânî (ö.730/1330) her ayeti işârî bir bakış açısıyla tefsir etmemektedir.<sup>29</sup> Tabi ki bu ihtilaflar dirayet tefsirlerinde yoğunlaşmaktadır. Rivayet tefsirlerinde ise mezhebi tefsir kategorisine giren eserlerde, mezhep mensuplarının rivayetlerine ağırlık verilmek sûretiyle ortaya çıkan farklılık dışında temelde bir çeşitlilik görülmemektedir.<sup>30</sup>

Tefsirlerde, Besmele'nin yorumunun Neml sûresi 30. ayette değil, Fatiha sûresinden önce yapıldığını görmekteyiz. Ayrıca yorumların uzunluğu da tefsirlere göre değişmektedir. Örneğin Fahreddin er-Râzî (ö.606/1210), Besmele'yi yetmiş, Elmalılı ise otuz sayfa tefsir ederken, Kisâî (ö.189/905) bir satırlık açıklama ile yetinmiş, Mekkî b. Ebî Talib (ö.437/1045) ise Besmele'nin tefsirine hiç değinmemiştir. Bu farklılıkta müfessirin tefsir yöntemi ve yöneliminin yanı sıra, tefsirin hacmi de etkilidir. Örneğin Elmalılı'nın Besmele'yi bu kadar uzun tefsir etmesinin arka planında, *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirinin rivayet ve dirayet yöntemini birlikte kullanması ve dirayet yönteminin farklı yaklaşımlarına yer vermesi yatmaktadır. Kisâî ise meseleye sadece dil açısından baktığı için tefsiri bu kadar kısadır. Aynı ekol açısından bile durum değişmektedir. Örneğin Cassâs (ö.370/980) Besmele'nin yirmi sayfa boyunca sadece fikhî yorumunu yaparken, Kurtubî (ö.671/1273) yaklaşık on sayfalık fikhî yorumunun yanı sıra diğer metotların kapsamına girecek bilgilere de yer vermektedir. Besmele'yi daha çok dil boyutuyla inceleyen Zemahşerî (ö.538/1144) ve sosyolojik tahlile ağırlık yer veren Seyyid Kutub ise Besmele'nin fikhî tefsirinde kısa bir parag-

28 Binşık, "Tefsir", s. 285; ayrıca bk. Karagöz; *Tefsir Tarihi*, s. 196-198.

29 Tefsirinde tek bir yöntemin olamayacağına ilişkin bk. İbrahim Görener, "Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulünün Bir Yöntem Çağrıştırmaları Sorunu", *Bilimname*, 2009, c. 16, sayı: 1, ss. 9-23; Konuyla ilgili örneğin, Zehebî, Cenâbezî'nin *Beyânü's-Sa'âde* adlı tefsirini, Şii tefsir kategorisinde incelerken, bk. Zehebî *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, c. 3, s. 175; Fehd er-Rûmî, işârî yorumları sebebiyle sûfi tefsirler başlığında ele almıştır. Bk. er-Rûmî, *İtticâhâtü't-tefsîr*, c. 2, s. 377; Celal Kırca ise Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ını hem Mutezilî tefsir bk. Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, s. 117, hem de edebî tefsir başlığında değerlendirmiştir. Bk. Kırca *Kur'an'a Yönelişler*, s. 187; bu durum mezkûr görüşü desteklemektedir.

30 Bk. Celalettin Divlekci, "Tefsirde Yorum Farklılığına Yol Açan Sebepler", *Ekev Akademi Dergisi*, 2014, sayı: 58, s. 3-4.

rafla yetinmiştir. Mezhebî tefsir için de aynı şeyleri söylemek mümkündür. Sünnî ve Şîî yorumlar açık bir şekilde yapılırken, Sünnî yorumda görüşler çoğunlukla şahıslar üzerinden ve diğer görüşleri dışlamacı bir metotla verilmektedir. Mutezilî yorumlar ise telmihen yapılmaktadır. Besmele'nin bütün ekollere göre tefsiri de yapılmamıştır. Bu açıdan bakıldığında örneğin Besmele'nin bilimsel, iktisadi, Cebrî ya da Mürcîî bir yorumu bulunmamaktadır Karma tefsir yöntemini kullanan eserlerde ise Besmele, farklı yöntemlerle ele alınmış olmakla birlikte ağırlıklı olarak dilbilimsel ve fikhî açıdan yorumlanmış, bu iki yöntem, mezhebi tefsirlerde de kullanılan ortak kullanılmıştır. Bu tarz eserlerde kullanılan tefsir yöntemlerinin birbiriyle irtibatlı olması konunun sistematik olarak işlenişini de zorlaştırmaktadır. Örneğin dille ilgili bir konu, kelâm ilmini de ilgilendirebilmektedir. Bu sebeple Besmele'yi tefsir ekolleri perspektifinden incelediğimiz bu çalışmada bir eser, tefsir yöntemi açısından birden farklı ekol hakkında bilgi verilirken kullanılabilir. Bununla birlikte, mezhebi metotta bu çeşitlilik azalmaktadır.

### 3.1. Besmele'nin Fikhî Tefsiri

Besmele'nin fikhî boyutuna ahkâm tefsirleri başta olmak üzere farklı ekole mensup hemen her tefsirde –boyutları farklı olsa da– değinilmiştir. Besmele'nin fikhî boyutunda ortak olarak ele alınan alt başlıklar olsa da bu başlıkların ele alınışı ve çeşitlendirilmesi tefsirlere göre farklılık göstermektedir. Konuyla ilgili bir diğer husus da mezheplere göre yorumun değişmesidir. Meselenin mezhepsel boyutundaki tartışmalarında en fazla delillendirmeyi Hanefiler ve Malikiler yaparken, Şîî müfessirler çoğunlukla kabulünü belirtmekle yetinir. Bu başlıkta konu ile ilgili ayrıntılı tartışmalarına değinilmeyecek, konu temel meseleler üzerinden işlenecektir.

#### 3.1.1. Besmele'nin Fikhî Konuları

Besmele'nin fikhî yorumu, ayrıntılı olarak ahkâm tefsirlerinde yapılmıştır. Bu tür tefsirlerde de ele alınan meseleler farklılık göstermektedir. Örneğin Cassâs (ö.370/980), Besmele'nin fikhî tefsirini dokuz meselede ele almış<sup>31</sup>, İmam Şafi (ö.204/819) ise bir meselede ele almıştır.<sup>32</sup> Tefsirlerde Besmele'nin fikhî yoru-

31 Ebûbekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, tahk.: Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1996, c. 1, s. 5.

32 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şafi, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, cem: Ebubekr Ahmed b. Hüseyin

munda ağırlıklı olarak, Besmele'nin ayet olması, Fatıha'dan bir ayet olması, namazda okunması konularına yer verilmiştir. Biz meseleyi bu başlıklar çerçevesinde ele alacağız.

### 3.1.1.1. Besmele'nin Ayet Olup Olmaması Meselesi

Neml sûresi 30. ayetteki Besmele'nin ayet olduğu noktasında mezhepler arasında ittifak bulunmaktadır.<sup>33</sup> Sûre başlarındaki Besmeleler ise tartışmalıdır. Hanefilere ve Malikilere göre bu Besmeleler ayet değildir.<sup>34</sup> Hanefilere göre Hz. Peygamberin Übeyy b. Ka'b'a Besmele'yi öğrettiği hadiste<sup>35</sup> zikredilen **بِأَيِّ آيَةِ الْقُرْآنِ** cümlesinde Hz. Peygamber'in sûre değil de, Kur'an kelimesini kullanılması bunun delilidir. Dolayısıyla bu hadiste Kur'an'ın, teberrüken Neml sûresinden bir ayet olan Besmele ile başladığı ifade edilmek istenmiştir. Ayrıca hadiste **آيَةٍ** şeklinde müfred bir kelimenin kullanılması da sûre başındaki Besmelelerin ayet olmadığına ispatıdır.<sup>36</sup> Hanefilere göre Besmele'nin ayet olmadığı ile ilgili bir diğer delil de, Besmelelerin mushafta yazılmamış olmasıdır. Çünkü selefte göre Kur'an'a ondan başkası yazılmamış, bu sebeple âmin kelimesi bile eklenmemiştir.<sup>37</sup>

Beyhakî, tahk.: Abdülğani Abdülhâlık ve diğerleri, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1990, s. 74.

- 33 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. 1, s. 7; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm –Tefsîru'l-menâr-*, Dâru'l-Menâr, Kâhire 1947, c. 1, s. 39; Ebû Cafer Muhammed et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts., c. 1, s. 24; Elmalılı, *Hak Dini*, c. 1, s. 36.
- 34 Ebûbekr Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, tahk.: Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., c. 1, s. 5; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. 1, s. 7; Hûd b. Muhakkem Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-azîz*, tahk.: el-Hâc b. Saîd Şüreyfî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1990, c. 1, s. 73.
- 35 Mâturîdî'nin, **بِأَيِّ آيَةِ الْقُرْآنِ** cümlesinde rivayet ettiği hadiste besmelenin ayet olmadığına delil gösterdiği **بِأَيِّ آيَةِ الْقُرْآنِ** ibaresi değil, **بِأَيِّ آيَةِ الْقُرْآنِ** ibaresi geçmektedir. Bk. Ebû Mansur Muhammed b. Mahmûd Mâturîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, tahk.: Mecdî Bâsillûm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, c. 1, s. 350; Rivayetlerde metinler farklı olsa da hadis kitaplarındaki metin şu şekildedir: **بِأَيِّ آيَةِ الْقُرْآنِ** cümlesinde rivayet edildiği gibi. Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Ebûbekr el-Beyhaki,, *es-Sünenü'l-kübrâ*, tahk.: Muhammed Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, c. 10, s. 106; Bu hadisin Fatıha hakkındaki rivayeti için bk. Beyhaki, *Şuabu'l-îman*, tahk.: Muhammed es-Saîd Zalûl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1410, c. 2, s. 442.
- 36 Mâturîdî, *Te'vilât*, c. 1, s. 350; İlginçtir Mâturîdî, her sûre başında besmelenin tefsir edilmemesini de, ayet olmadığına delili kabul eder. Bk. Mâturîdî, *Te'vilât*, c. 1, s. 350.
- 37 Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-Tenzîl ve u'yûni'l-ekâvil fi*

Malikiler ise Kur'an'ın tevâtüren nakli sebebiyle ayetler hakkında şüphe olmadığı, Besmele'nin ayet olması konusundaki ihtilafın onun ayet sayılmasına mani olduğu, bu sebeple ayet sayılmayacağını belirtirler.<sup>38</sup> Dolayısıyla Hanefi ve Malikiler -Fatıha dâhil- sûre başlarındaki Besmele'nin sûreleri ayırmak ve teberrük için yazıldığı görüşündedirler.<sup>39</sup>

Şafililerin İbn Abbas'tan "Kim Besmele'yi terkederse Kur'an'dan 114 âyeti terketmiş olur" şeklinde Hz. Peygamber'e dayandırılan rivayete<sup>40</sup> binaen sûre başlarındaki bütün Besmeleler ayet olduğu görüşünde oldukları belirtilse de,<sup>41</sup> Şafililerin sadece Fatıha'nın başındaki Besmele'yi ayet kabul ettikleri şeklindeki görüşün muteber olduğu belirtilmektedir.<sup>42</sup> Bazı tefsirlerde İmam Şafi'nin sûre başlarındaki Besmelelerin de ayet olduğu görüşünde olduğu bilgisine yer verilse de,<sup>43</sup> onun bu konuda görüş belirtmediği,<sup>44</sup> ya da görüşlerinin değişkenlik arz ettiği<sup>45</sup> gerekçesiyle İmam Şafi'ye atfedilen görüşlerin problemli olduğu belirtilmektedir.

Şia'ya göre ise gerek Fatıha'nın gerekse diğer sûrelerin başındaki Besmeleler, Kur'an'da yazılı olmaları sebebiyle ayettir.<sup>46</sup>

### 3.1.1.2. Besmele'nin Fatıha'dan Olup Olmaması Meselesi

Hanefilerin çoğunluğuna<sup>47</sup> ve Malikilere göre<sup>48</sup> Fatıha'nın başındaki Besmele

*vücûhi't-te'vil*, tahk.: Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve diğerleri, Mektebetü'l-U'beykân, Riyad 1998, c. 1, s. 99; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, c. 1, s. 39.

38 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. 1, s. 6; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. 1, s. 147.

39 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. 1, s. 5; Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed Neseî, *Tefsîru'n-Neseî, -Medâriku't-Tenzîl ve hakâiku't-tefsîr-*, tahk.: Yusuf Bidyevî ve diğerleri, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1998, c. 1, s. 26.

40 Bu ifade Hz. Peygamber'e değil, bir rivayette Ahmed b. Hanbel'e bir rivayette ise Abdullah b. Mübarek'e isnad edilmektedir. bk. Beyhakî, *Şuabu'l-îman*, c. 1, s. 440.

41 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 99; Neseî, *Medâriku't-Tenzîl*, c. 1, s. 26.

42 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. 1, s. 5; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. 1, s. 144.

43 Mâturîdî, *Te'vilât*, c. 1, s. 349-350; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, c. 1, s. 8.

44 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. 1, s. 5.

45 Kurtubî, *el-Câmi'*, c. 1, s. 144.

46 Tûsî, *et-Tibyân*, c. 1, s. 24; Ebû Ali b. el-Hasen Tabersî, *Mecme'ul-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ulûm, Beyrut 2005; c. 1, s. 21; Cenâbezî, *Tefsîru beyâni's-sa'âde* c. 1, s. 25.

47 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. 1, s. 8; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 99; Neseî, *Medâriku't-Tenzîl*, c. 1, s. 25; İsmail Hakî Bursevî, *Tefsîru rûhi'l-beyân*, Osman Pek Matbaası, İstanbul 1928, c. 1, s. 6; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, c. 1, s. 40; Elmalılı, *Hak Dini*, c. 1, s. 37.

ayet değildir. Buna delil olarak da Fatıha sûresinin yedi ayet olması ile ilgili olan ve bu ayetler arasında Besmele'nin zikredilmediği hadisi<sup>49</sup> delil gösterirler.<sup>50</sup> İkinci olarak Hz. Peygamberin namazda Besmele'yi cehrî okumadığına dair hadis<sup>51</sup> bu konuda zikredilen diğer bir delildir.<sup>52</sup>

Şafililer ise Fatıha'nın yedi ayet olduğu ve bu ayetin ilkinin Besmele olduğuna dair hadise<sup>53</sup> binaen Besmele'nin Fatıha'dan bir ayet olduğu görüşündedirler.<sup>54</sup> Şii tefsirlerde mezhebin, Besmele'nin Fatıha'dan ayet olduğu görüşünde olduğu bilgisine yer verilmekle birlikte bu konuda bir istidlale başvurulmaz.<sup>55</sup>

### 3.1.1.3. Besmele'nin Namazda Okunması Meselesi

İbnü'l-Arabî, konunun mezheplerin Fatıha'nın namazda okunması noktasındaki görüşlerinden hareketle değerlendirilmesi gerektiğini, dolayısıyla namazda Fatıha'nın okunmasının farz olduğunu belirten İmam Şafi'ye göre Besmele'nin kıraatinin farz, müstehap olduğunu ifade eden Ebû Hanife ve Mâlikiler'e göre ise müstehap olduğunu ifade eder.<sup>56</sup> Besmele'nin namazda okunmasının müs-

48 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. 1, s. 5; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. 1, s. 144; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, c. 1, s. 40; Elmalılı, *Hak Dini*, c. 1, s. 37.

49 Hadisin metni şöyledir: الصلاة: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول قال الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ولعبي ما سأل فإذا قال العبد الحمد لله رب العالمين قال الله تعالى حمدني عبدي وإذا قال الرحمن الرحيم قال الله تعالى أثنى علي عبدي وإذا قال مالك يوم الدين قال مجدي عبدي وقال مرة فوض إلي عبدي فإذا قال إياك نعبد وإياك نستعين قال هذا بيني وبين عبدي ولعبي ما سأل فإذا قال إهدنا الصراط Müslim b. el-Haccâc Ebu'l-Hasen, *el-Müsnedü's-sahîh*, tahk.: Muhammed Fuad Abdülbaki, Dâru İhyâi't-Türâri'l-Arabî, Beyrut, ts., Salât, 11.

50 Şafi, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, s. 74; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. 1, s. 8; Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. 1, ss. 350-351; Hâdimî, *Risâle*, s. 69.

51 Ebûbekr Muhammed b. İshak İbn Huzeyme, *Sahih-i İbn Huzeyme*, tahk.: Muhammed Mustafa el-A'zamî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, ts., c. 1, s. 250.

52 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. 1, s. 17; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. 1, s. 149.

53 Hadisin metni şöyledir: عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا قرأتكم الحمد لله فاقروا: بسم الله الرحمن الرحيم إحداها Dârekutnî, *Sünen*, c. 2, s. 86.

54 Şafi, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, s. 74; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. 1, s. 5; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. 1, s. 8; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. 1, s. 144.

55 Tûsî, *et-Tibyân*, c. 1, s. 24; Muhammed Cevâdü'l-Belâğî en-Necefi, *Âlâu'r-Rahmân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts., c. 1, s. 50-51.

56 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. 1, s. 6.

tehap olduğunu ifade eden Hanefilerle Malikiler, bu konuda Hz. Peygamber, Ebubekr ve Ömer'in namazda Besmele'yi okumadığına dair hadis<sup>57</sup> ile istidlal de bulunur.<sup>58</sup> Besmele'nin namazda okunması gerektiğini ifade eden İmam Şâfi ise İbn Abbas'ın namazda Besmele'yi okuduğuna dair bir rivayetle istihsad eder.<sup>59</sup>

### 3.1.1.3.1. Besmele'nin Namazda Cehrî Okunması Meselesi

Hanefilere göre Besmele ayet sayılmadığı için namazda cehrî okunmazken, İmam Şâfi'ye göre ayet olduğu için açıktan okunur.<sup>60</sup> İmam Mâturîdi, Hz. Peygamber'in böyle bir fiilinin olması durumunda ashâbın bundan haberdar olacağı ve bu durumun gizlemeyeceğinden hareketle Besmele'nin cehrî okunmayacağını belirtir.<sup>61</sup> Malikiler, Besmele'nin sûrelerin arasını ayırmak için getirildiği görüşünden hareketle ne açıktan ne de gizliden okunmayacağına hükmetmişlerdir.<sup>62</sup>

Hâriciler ise İbn Abbas'ın namazda Fatiha'yı açıktan okuduğuna dair rivayete dayanarak Besmele'nin aşikâr okunması görüşündedir.<sup>63</sup> Şia'ya göre Fatiha'dan ayet olması sebebiyle Besmele'nin cehrî namazlarda cehren okunması vacip, cehren okunmayanlarda ise müstehaptır.<sup>64</sup>

## 3.2. Besmele'nin Dilbilimsel Tefsiri

Dilbilimsel olarak Besmele farklı açılardan ele alınmıştır. İlk dönem tefsirlerde birkaç dilbilim açısından incelenen Besmele, Zeccâc'dan (ö.311/923) sonra sarf, nahiv, iştikak, me'ânî ilimleri çerçevesinde çok yönlü olarak ele alınmıştır. Besmele'nin dilbilimsel boyutunda yapılan yorumlar harfi cerre verilen anlam-

57 İbn Huzeyme, *Sahih*, c. 1, s. 250; Beyhaki, *Sünen*, c. 1, s. 52.

58 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. 1, s. 6; ayrıca bk. Kurtubî, *el-Câmi*, c. 1, s. 147-149.

59 Şâfi, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, s. 74; Elmalılı, *Hak Dini*, c. 1, s. 37.

60 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. 1, s. 16; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 99; Neseî, *Medâriku't-Tenzîl*, c. 1, s. 26; Elmalılı, *Hak Dini*, c. 1, s. 37.

61 Mâturîdî, *Te'vilât*, c. 1, s. 350

62 Kurtubî, *el-Câmi*, c. 1, s. 148; Elmalılı, *Hak Dini*, c. 1, s. 37.

63 Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*, c. 1, s. 76

64 Tûsî, *et-Tibyân*, c. 1, s. 25; Neceî, *Âlâu'r-Rahmân*, c. 1, s. 51.

da yoğunlaşmaktadır.<sup>65</sup>

### 3.2.1. Harf-i Cerle İlgili Yorumlar

Tefsirlerde Besmele'deki harfi cerrin harekesinden başlayarak yüklendiği anlamlara kadar farklı dilbilimsel yorumuna yer verilmektedir. Biz bu başlıkta genel hususlara değineceğiz.

#### 3.2.1.1. Harf-i Cerrin Anlamı

Sadece cerr olarak kullanılması sebebiyle, bu durumu ifade etmek amacıyla her zaman meksur olan<sup>66</sup> Besmele'deki ٣ harf-i cerri (dolayısıyla Besmele) cümlede takdiri gerekli olan fiile göre anlam kazanmaktadır.<sup>67</sup> Besmele'deki harfi cerrin, istiâne,<sup>68</sup> musâhabe<sup>69</sup> ya da ilsâk<sup>70</sup> manasında olduğu, bu anlamlardaki kastın da teberrük olduğu belirtilmiştir.<sup>71</sup> En çok kabul gören istiane ihtimalinde mana "Yaptığım iş Rahman ve Rahim olan Allah'ın ismiyledir, O olmasaydı bu iş de olmazdı" şeklindedir.<sup>72</sup> Diğer ihtimallerin farklı vecihlerden zayıf olduğu ifade edilmiştir. Mülabese ihtimalindeki "Bu işi Allah adına yapıyorum" anlamı, sûre başındaki Besmeleler için uygun olsa da, insana ait yeme içme gibi davranışlarda tutarlı olamayacağı için<sup>73</sup> ilsâk görüşü ise mukarene ve ittisal anlamının Allah için caiz olmaması gerekçesiyle kabul görmemiştir.<sup>74</sup> Harfi cerrin kase

65 Bk. Elmalılı, *Hak Dini*, c. 1, s. 58.

66 Ebû İshâk b. İbrahim Zeccâc, *Me'ani'l-Kur'ân ve i'râbuh*, tahk.: Abdülcelil Abduh Şibli, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1988, c. 1, s. 41; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 104.

67 Fahreddin Muhammed b. Ömer Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb -tefsîru'l-kebir*, Dâru İhyâ't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1420, c. 1, s. 108.

68 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. 1, s. 126; Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, Mektebetü Mustafa el-Bâbî, Mısır 1946, c. 1, s. 27; Tabersî, *Mecme'ul-beyân*, c. 1, s. 23.

69 Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, c. 1, s. 9; Elmalılı, *Hak Dini*, c. 1, s. 38, 58.

70 Zeccâc, *Me'ani'l-Kur'ân*, c. 1, s. 41; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 102; Hâdimî, harfi cerdeki bu manaların Allah hakkında mecaz ifade ettiğini belirtir. Bk. Hâdimî, *Risâle*, s. 39.

71 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 100; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. 1, s. 108; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. 1, s. 153; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, c. 1, s. 43; Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, tahk.: Abdurrahman Umeyra, y.y., ts., c. 1, s. 80.

72 Zeccâc, *Me'ani'l-Kur'ân*, c. 1, s. 41; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 102; Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, c. 1, s. 27; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, c. 1, s. 43.

73 Elmalılı, *Hak Dini*, c. 1, s. 59.

74 Zeccâc, *Me'ani'l-Kur'ân*, c. 1, s. 41; Hâdimî, *Risâle*, s. 39.



ifade ettiği şeklindeki görüşe ise,<sup>75</sup> Besmele'de *بِسْمِ اللَّهِ* değil de *بِسْمِ اللَّهِ* ifadesinin kullanılması, yani muksemun bihin arasının ayrılması sebebiyle karşı çıkmıştır.<sup>76</sup> Harfi cerrin bu anlamlarına göre takdir edilecek müteallaka göre Besmele farklı anlamlar alabilmektedir. Besmele'deki müteallak hakkında iki görüş bulunmaktadır.

1. Çoğunluğun kabulü olan birinci görüşe göre bu harfle ibtidâ anlamı kastedilmiştir. Bu sebeple Besmele'den önce, "*Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla başlıyorum*" anlamında bir *أبدأ* ya da *أبتدأ* fiilinin takdiri gereklidir.<sup>77</sup> Bu fiilin inşa ya da ihbar ifade etmesi mümkündür.<sup>78</sup> İbtidâ ile kastedilen mana ise *تَنْبَت بِالذَّهْنِ* ayetindeki<sup>79</sup> gibi teberrüktür.<sup>80</sup> Zemahşerî'nin, en uygun olarak nitelediği bu veche<sup>81</sup> *بِسْمِ اللَّهِ* وقال اركبوا فيها باسم الله<sup>82</sup> ayetinde bu anlamın kastedilmediği, ayrıca bu durumda Besmele'deki *اسم* kelimesine gerek olmayacağı için cümlenin *بِاللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ* şeklinde olması gerektiği gerekçesiyle itiraz edilmiştir.<sup>83</sup>
2. İkinci görüş ise Besmele ile hangi işe başlanıyorsa mamulden önce ona uygun bir fiil<sup>84</sup> ya da isim<sup>85</sup> takdir edilmesi gerektiği şeklindedir. Bu sebeple Alak sûresinin ilk ayetinde okumaya vurgu için *اقْرَأْ* fiili kullanılmıştır.<sup>86</sup> Ayrıca,<sup>87</sup> *بِسْمِ اللَّهِ* وقال اركبوا فيها باسم الله<sup>87</sup> ayetinde farklı takdir-

75 Kurtubî, *el-Câmi*, c. 1, s. 142, 153.

76 Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, c. 1, s. 9; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, c. 1, s. 10.

77 Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mîzan fi tefsiri'l-Kur'an*, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut 1997, c. 1, s. 19; Cenâbezî, *Beyânü's-sa'âde*, c. 1, s. 25; Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, c. 1, s. 27.

78 Kurtubî, *el-Câmi*, c. 1, s. 153; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed Mâverdi, *en-Nüket ve'l-u'yûn - Tefsîru'l-Mâverdi*, tahk.: es-Seyyid b. Abdilmaksûr, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts., c. 1, s. 48; Tabersî, *Mecme'ul-beyân*, c. 1, s. 23; Necefî, *Âlâu'r-Rahmân*, c. 1, s. 51.

79 Müminûn, 23/20.

80 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 104; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, c. 1, s. 9; Tabâtabâî, *el-Mîzan*, c. 1, s. 18.

81 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 104; ayrıca bk. Hâdimî, *Risâle*, s. 25-26.

82 Hûd, 11/41.

83 Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, c. 1, s. 10; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, c. 1, s. 43.

84 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 100; Tabâtabâî, *el-Mîzan*, c. 1, s. 18; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. 1, s. 127; Bursevî, *Rûhul-beyân* c. 1, s. 7; Elmalılı, *Hak Dini*, c. 1, s. 38.

85 Hâdimî, *Risâle*, s. 24.

86 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 100; Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl*, c. 1, s. 26.

87 Hûd, 11/41.

lerin yapılması<sup>88</sup> ve <sup>89</sup> *إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ* ayetinde, -başlama anlamlı fiillerin-<sup>90</sup> yanı sıra -yer yer- anlama uygun olarak farklı kelimelerin takdir edilmesi<sup>91</sup> bu görüşün daha çok kabul gördüğünü göstermektedir. Besmele'nin her işten önce tesmiyesi sebebiyle, *أَقْرَأُ*, *أَتْلُو*<sup>92</sup> ya da *قَوْلُوا* fiili takdir edilmesine dair üçüncü görüş ise<sup>93</sup> ikinci görüşün parçacı bir yaklaşımı gibi görünmektedir.

### 3.2.1.2. Müteallakın Hazfindeki Gaye

Besmele'deki müteallakın hazfi için iki sebep belirtmişlerdir. İlki, fiilin hazfedilmesi durumunda her türlü amelde Besmele ile başlamanın mümkün olmasıdır. İkincisi ise hazfin, zikirden daha belîğ olmasıdır.<sup>94</sup> Yani, Besmele'de vurgulanan husus Allah'ın ismi(yle başlamak) olduğu için fiil hazfedilmiştir.<sup>95</sup>

### 3.2.1.3. Mamulun Takdimindeki Sebep

Fiilin hazfiyle Allah'ın isminin, her şeyden önce zikredilmesinin önemini ifade etmek için Besmele'de mamulun takdim edildiği belirtilmiştir.<sup>96</sup> Takdimin bir diğer sebebi de, işlerine Lat ve Uzzayı tesmiye ile başlayan müşriklere muhalefeten, tevhid fikrini yerleştirmek için dikkati Allah'ın ismine çekmektir.<sup>97</sup>

### 3.2.1.4. Müteallakın Takdir Edileceği Yer

Müfessirlerin çoğu, müteallakı Besmele'nin başına takdir ederken<sup>98</sup> Zemahşerî,

88 Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 199; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* c. 17, s. 238; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, c. 2, s. 131; Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, c. 2, s. 295.

89 Neml, 27/30.

90 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 4, s. 452; Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, c. 4, s. 181; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. 24, s. 194; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, c. 7, s. 69.

91 Neseî, *Medâriku't-Tenzîl*, c. 2, s. 602; Nimetullah b. Mahmûd Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-ğaybiyye*, Dâru Rikâbî, Mısır 1999, c. 2, s. 61.

92 Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, c. 1, s. 80.

93 Tûsî, *et-Tibyân*, c. 1, s. 25; Neceî, *Âlâu'r-Rahmân*, c. 1, s. 51.

94 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 100.

95 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 102; Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, c. 1, s. 80.

96 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, c. 1, s. 127; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, c. 1, s. 7.

97 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 101-102; Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, c. 1, s. 27.

98 Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. 1, s. 39; Tûsî, *et-Tibyân*, c. 1, s. 25.

cümlenin sonuna yapmıştır.<sup>99</sup> Müfessire göre, mamul fiilden daha önemlidir. Bu sebeple mamulün öne, gelmesi daha uygundur.<sup>100</sup> Kur'ân'daki قل ile başlayan sûrelerde bu fiilin başta takdir edilmesi sebebiyle bu görüşe Şia tarafından itiraz edilmiştir.<sup>101</sup>

### 3.2.2. İsim Kelimesiyle İlgili Yorumlar

Harfi cerde olduğu gibi bu kelime de dilbilimsel olarak farklı açılardan yorumlanmıştır.

#### 3.2.2.1. İsmın Tarifi

Râzî isim için beş tanım getirirse de<sup>102</sup> bunların her birisi ismin bir yönünü açıklayan parçacı yaklaşımların ürünüdür. İsim, hakkındaki en genel tanım “İsim, müsemmaya delalet eden<sup>103</sup> ve onu açıklığa kavuşturan açıklayan lafızdır”<sup>104</sup> şeklinde yapılmıştır.

#### 3.2.2.2. İsim Kelimesinin Kökeni

Bu konuda iki görüşten ilkinde göre bu kelime yükseklik anlamındaki سمو kelimeden türemiştir.<sup>105</sup> Kesreti istimal sebebiyle kelimenin son harfi düşürülmüş ve kolay okunması için başına vasl hemzesi getirilmiştir.<sup>106</sup> Bu ismin, tasgîrinin سَمَوَاتٍ, çoğulunun ise أسماء şeklinde gelmesi bu görüşü desteklemektedir. Bu fikirde olanlara göre, kelimenin kökündeki anlam, müsemmanın kadrini yüceltmesi için hem sarf hem mana itibarıyla bu ihtimal daha kuvvetlidir.<sup>107</sup> İkinci görüşe göre ise bu kelime, alâmet, nişan anlamındaki وسم kökünden türemiş-

99 Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 100; Neseî, *Medâriku't-Tenzîl*, c. 1, s. 26.

100 Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 101; Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, c. 1, s. 80.

101 Neceî, *Âlâu'r-Rahmân*, c. 1, s. 51.

102 Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. 1, s. 42-43.

103 Tabâtabâî, *el-Mîzan*, c. 1, s. 20; Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, c. 1, s. 80; Hâdimî, *Risâle*, s. 4.

104 Hâdimî, *Risâle*, s. 4.

105 Zeccac, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. 1, s. 40; Tûsî, *et-Tibyân*, c. 1, s. 26; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 107; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. 1, s. 115; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, c. 1, s. 40.

106 Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, c. 1, s. 9.

107 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, c. 1, s. 40; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, c. 1, s. 9; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. 1, s. 115; Cenâbezi, *Beyânü's-sa'âde*, c. 1, s. 25.

tir.<sup>108</sup> Bu görüş ise, kelimenin ilk harfinin hafzedilip yerine hemzenin getirilmesi şeklinde bir uygulamanın olmaması ve bu kelimenin ismi tasğirinin **وُسَيْمٌ** şeklinde gelmediği gerekçesiyle reddedilmiştir.<sup>109</sup>

### 3.2.3. Lafzatullah'la İlgili Yorumlar

Lafzatullah ile ilgili yorumlar daha çok bu ismin kökeni ve anlamı noktasında yoğunlaşmaktadır.

#### 3.2.3.1. Lafzatullah'ın İştikakı

Konu hakkında yirmi civarında görüşün olduğu belirtilmiştir.<sup>110</sup> Biz bu başlıkta öne çıkan görüşleri ele alacağız. Lafzatullah'ın hudûs manasını ihsas etmesi sebebiyle mürtecel olduğu ifade edilse de<sup>111</sup> çoğunluğun görüşüne göre bu isim, "İbadet etti." anlamındaki<sup>112</sup> **إله** fiilinden türemiştir.<sup>113</sup> Bu görüşü savunanlara göre, **الأناس** kelimesinin aslının **النامس** olması gibi<sup>114</sup> **إله** kelimesinin hemzesi hafzedilmiş, yerine harfi tarif getirilmiş,<sup>115</sup> bu harf, **العويق**, **النجم** örneklerindeki gibi kelimeyle ayrılmaz bir bütünlük kazanmıştır.<sup>116</sup> Bir diğer delil ise, **إله** kelimesinin çoğulunun **ألله** şeklinde gelmesidir.<sup>117</sup> **يا الله** şeklinde nidâ ile kullanımında hemzenin düşmemesi lafzatullah'ın bu kökten olduğunu savunanların bir diğer delilidir.<sup>118</sup> Bir diğer görüş ise bu ismin, **أل** fiilinin "Kalplerin Allah'la huzur bulmasından hareketle, "yatışmak, sakinleşmek", ya da "Allah'tan korkmak"

108 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, c. 1, ss. 40-41; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, c. 1, s. 8; Tabâtabâî, *el-Mîzan*, c. 1, s. 20; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, c. 1, s. 40; Elmalılı, *Hak Dini*, c. 1, s. 38.

109 Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, ss. 40-41; Tûsî, *et-Tibyân*, c. 1, s. 27; Hâdimî, *Risâle*, s. 17.

110 Hâdimî, *Risâle*, s. 5.

111 Tabersî, *Mecme'ul-beyân*, c. 1, s. 22; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. 1, s. 162.

112 Tûsî, *et-Tibyân*, c. 1, s. 28; Ebû Muhammed Abdilhak b. Ğâlib İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz*, tahk.: Abdüsselâm Abdü's Şâfi Muhammed, Beyrut 2001, c. 1, s. 63; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, c. 1, s. 45; Ebû Hayyan, çoğunluğun bu ismin mürtecel olduğu görüşünde olduğunu ifade eder. Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. 1, s. 124.

113 Hâdimî, *Risâle*, s. 5, 17; Elmalılı, *Hak Dini*, c. 1, s. 47.

114 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, ss. 107-108; Tabâtabâî, *el-Mîzan*, c. 1, s. 21; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. 1, s. 164; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. 1, s. 124.

115 Tûsî, *et-Tibyân*, c. 1, s. 27; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, c. 1, s. 10.

116 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 108; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, c. 1, s. 63.

117 Elmalılı, *Hak Dini*, c. 1, s. 47.

118 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 108; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. 1, s. 159.

anlamından hareketle “korkmak”<sup>119</sup> veya Allah’a yönelmek anlamından hareketle “hevesli olmak”<sup>120</sup> ya da Allah’ı bilme noktasında şaşırıp kaldı anlamından hareketle “şaşırdı, hayrete düştü.” anlamlarından (Bu ihtimalde aynı anlamdaki *وله* fiili de zikredilmektedir) türediği şeklindedir;<sup>121</sup> fakat bu son görüş kabul görmemiştir.<sup>122</sup> Bir diğer görüş ise, bu ismin *لا* fiilinin “yükselmek”<sup>123</sup> ya da “gizlenmek”<sup>124</sup> anlamlarından türediği şeklindedir. Bu görüşler de zayıf bulunmuştur.<sup>125</sup> Bu ismin Süryanice *لاها* fiilinden muarreb olduğu şeklindeki görüş de bu ismin aslen Arapça olduğu<sup>126</sup> ve bu durumda lafzatullah’ın gayri munsarif olması gerektiği; fakat kullanımın munsarif olduğu gerekçeleriyle reddedilmiştir.<sup>127</sup>

### 3.2.4. الرحمن الرحيم İsimleri Hakkındaki Yorumlar

Bu iki isim, dilbilimsel olarak birkaç açıdan ele alınsa da en fazla sarf ilmi açısından incelenmiştir. Biz de bu yorumları alt başlıklar halinde ele alacağız.

#### 3.2.4.1. الرحمن الرحيم İsimlerinin Kökeni

*الرحمن* isminin Allah’a has olması sebebiyle mürtecel olduğu belirtilse de<sup>128</sup> kabul edilen görüşe göre her iki isim “rahmet” kökünden türemiştir.<sup>129</sup>

119 Tabersî, *Mecme'ul-beyân*, c. 1, s. 23; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. 1, s. 167.

120 Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. 1, s. 167.

121 Tabersî, *Mecme'ul-beyân*, c. 1, s. 23; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 108; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. 1, s. 166; Elmalılı, *Hak Dini*, c. 1, s. 47; İlginçtir sûfiler, lafzatullah’ın iştikakı konusunda düşüncelerine daha uygun olan “korkmak” ve “sakinleşmek” anlamındaki *أله* fiilini değil, “Şaşırdı, hayrete düştü.” anlamındaki *وله* fiilini tercih etmektedir. Sülemî, Allah’ı nitelerken sarfettiği *فَوَلَّه* ifadesinde bu fiili kullanılmıştır. Ebû Abdîrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Tefsîru's-Sülemî-Hakâiku't-tefsîr*, tahk.: Seyyid Umrân, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001, c. 1, s. 29.

122 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, c. 1, s. 45.

123 Tûsî, *et-Tibyân*, c. 1, s. 28; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. 1, s. 166.

124 Tûsî, *et-Tibyân*, c. 1, s. 28; Elmalılı, *Hak Dini*, c. 1, s. 48.

125 Tûsî, *et-Tibyân*, c. 1, s. 28; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîd*, c. 1, s. 124.

126 Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. 1, s. 169; Cenâbezî, *Beyânü's-sa'âde*, c. 1, s. 28.

127 Elmalılı, *Hak Dini*, c. 1, s. 49.

128 Kurtubî, *el-Câmi'*, c. 1, s. 159.

129 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 108; Neseî, *Medâriku't-Tenzil*, c. 1, s. 28; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, c. 1, s. 46; Tabâtabâî, *el-Mizan*, c. 1, s. 21; Bursevî, *Râhu'l-Beyân*, c. 1, s. 8.

### 3.2.4.2. الرحمن الرحيم İsimlerinin Sarfı

Bu iki ismin sarfı konusunda farklı görüşler belirtilmiştir. Bu iki isim, dördüncü babdan müteaddî bir fiilden türediğini kabul edenlere göre mübalağai ismi fâil, beşinci babdan türediğini kabul edenlere göre ise sıfatı müşebbehedir.<sup>130</sup> Bu iki ismin sarfıyla ilgili görüşleri şöyle özetlemek mümkündür:

1. Her ikisi de mübalağa-i ism-i fâildir.<sup>131</sup>
2. Her ikisi de sıfat-ı müşebbehedir.<sup>132</sup>
3. الرحمن sıfat-ı müşebbehe,<sup>133</sup> الرحيم ise mübalağa-i ism-i fâildir.<sup>134</sup>
4. الرحمن mübalağa-i ism-i fâil, الرحيم ise sıfat-ı müşebbehedir.<sup>135</sup>
5. İhtilafli görüşler: الرحيم mübalağa-i ism-i fail veya sıfat-ı müşebbehedir.<sup>136</sup>

### 3.2.4.3. Sarfın Semantik Boyutu

Tefsirlerde bu iki kelimenin sarf açısından anlamı da incelenmiştir. Rahîm isminin, Rahmân ismini tekit için getirildiği fikrine<sup>137</sup> sıcak bakılmamış, bu kullanımda edebî zevkin etkili olduğu belirtilmiş<sup>138</sup> ve konudaki ihtimallere değinilmiştir. Buna göre, "Lafzın ziyadeliği mananın ziyadeliğini gerektirir" kuralı gereğince Rahmân isminin, Rahîm isminden daha belîğ olduğu ifade edilmiştir.<sup>139</sup> Abduh ise mezkûr yorumun ikna edici olmadığını, Arap dili açısından kelimelere böyle bir anlam yüklenemeyeceğini ifade etmiş,<sup>140</sup> Elmalılı, Ab-

130 İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, c. 1, s. 63.

131 Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, c. 1, s. 11; Tabersî, *Mecme'ul-beyân*, c. 1, s. 23.

132 Necefî, *Âlâu'r-Rahmân*, c. 1, s. 53

133 Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. 1, s. 43; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 108; Hâdimî, *Risâle*, s. 13.

134 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. 1, s. 125; Elmalılı, *Hak Dini*, c. 1, s. 51.

135 Tabâtabâî, *el-Mîzan*, c. 1, s. 21.

136 Elmalılı, *Hak Dini*, c. 1, s. 51.

137 Hâdimî, *Risâle*, s. 37.

138 Ebû Ubeyde Mamer b. Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, tahk.: M. Fuad Sezgin, Mektebetü'l Hancı, Kahire, ts., c. 1, s. 21; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. 1, s. 128.

139 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 109; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, c. 1, s. 63; Tabersî, *Mecme'ul-Beyân*, c. 1, s. 23; Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, c. 1, s. 81.

140 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, c. 1, s. 47.

duh'un bu itirazının doğru olmadığını belirtmiştir.<sup>141</sup> Konuya farklı açıdan yaklaşan İbn Atiyye, bu iki isim arasındaki ayırımın harf sayısı açısından değil, sarf ilmi açısından yapılması gerektiğini, birinci ismin sıfatı müşebbehe olması yönünden mübalağa ifade eden ikincisinden daha belîğ olduğunu belirtmiştir.<sup>142</sup>

Rahmân isminin Rahîm isminden daha belîğ olduğunu ifade edenlere göre bu iki isim arasında semantik açıdan da farklılık mevcuttur. Bu farklılığın kemmiyet ve keyfiyet yönü bulunmaktadır. Kemmiyet boyutu, Rahmân isminin Allah'ın nimetlerinin bu dünyada Mü'min ve kâfiri kuşatması, keyfiyet boyutunun ise Rahîm isminin Ahirette sadece Mü'minleri kuşatmasıdır.<sup>143</sup> Bu sebeple Rahmân ismi Kur'an'da hem Mü'mini hem de kâfiri kapsayıcı şekilde kullanılırken,<sup>144</sup> Rahîm ismi, sadece Mü'minler için kullanılmıştır.<sup>145</sup> Bu farklılıktan çıkan diğer bir anlam ise, Rahman isminin, nimetlerden büyük olanını, Rahîm isminin ise dakik, latif olanları ifade etmesidir.<sup>146</sup> Rahîm isminin Rahmân'dan daha belîğ olduğu görüşü ise kabul görmemiştir.<sup>147</sup>

Elmalılı ise "Bir taraftan Rahmân'ın rahmeti daha üstündür. Çünkü her yaratılmışı izafe olur. Diğer taraftan Rahîm'in rahmeti daha üstündür. Çünkü Rahmân'dan daha ziyade fiilî bir feyiz ve bereketi içine almakta ve bu özellik vekâleten kullarında da bulunmaktadır."<sup>148</sup> ifadeleri ile Rahman isminin mahlûkatın tümünü kuşatması yönüyle sahip olduğu üstünlüğe, Rahîm isminin ise daha çok fiilî vasıfları kuşatması ve insana da yansıyan bir yönüyle sahip olduğu üstünlüğe dikkat çekmektedir.

#### 3.2.4.4. Rahman İsmi'nin Rahim'e Takaddümü

Rahmân isminin daha belîğ olduğunu ifade edenler, kıyasen sıralamada düşük olandan yükseğe doğru gidilmesi yani Rahîm isminin Rahmân'a takaddümü gerekirken Rahmân isminin Rahîm ismine takdim edilmesini farklı gerekçelerle

141 Elmalılı, *Hak Dini*, c. 1, s. 53-54.

142 İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, c. 1, s. 63.

143 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 109; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, c. 1, s. 11; Tabersî, *Mecme'ul-Beyân*, c. 1, s. 23; Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, c. 1, s. 81; Elmalılı, *Hak Dini*, c. 1, s. 53.

144 Tabâtabâî, *el-Mîzan*, c. 1, s. 21; bk. Fatiha, 1/3; Bakara, 2/163; Meryem, 19/75; Enbiya, 21/26; Tâhâ, 20/109; Furkan, 25/26; Zuhruf, 43/36.

145 Tabâtabâî, *el-Mîzan*, c. 1, s. 21; bk. Nisa, 4/96; İsrâ, 17/66; Ahzâb, 33/5, 43.

146 Hâdimî, *Risâle*, s. 47; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, c. 1, s. 47; Elmalılı, *Hak Dini*, c. 1, s. 54.

147 Hâdimî, *Risâle*, s. 37.

148 Elmalılı, *Hak Dini*, c. 1, s. 54; ayrıca bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîtt*, c. 1, s. 128.

açıklamaya çalışmıştır. Birinci görüşe göre zaman açısından birinci ismin yakın olan dünyadaki rahmete, ikinci ismin ise uzak olan ahiretteki rahmete,<sup>149</sup> ikinci görüşe göre, birinci ismin Allah'ın mebdeiyetine ikincisinin ise merciyyetine,<sup>150</sup> üçüncü görüşe göre, Rahmân isminin sadece Allah, Rahîm isminin ise kullar tarafından ortak kullanımı sebebiyle hâs olan isim, âmm olana takdim edilmiştir.<sup>151</sup> Görüldüğü gibi dilbilimsel bir mesele, dile ait olmayan gerekçelerle açıklanmaya çalışılmıştır.

### 3.2.4.5. Besmele'nin İrâbı

Besmele'nin cümle olarak irabı başına takdir edilecek kelimeye göre değişmektedir.<sup>152</sup> Fiil takdir edenlere göre Besmele mef'ûlü bih gayri sarîh olurken, isim takdir edenlere göre ise haber olmaktadır.<sup>153</sup> Bir diğer ihtimal de bu cümlenin mef'ûlü mutlak olmasıdır.<sup>154</sup> Bir başka ihtimal de harfi cerrin zâid olması durumunda اسم kelimesinin mübtedâ olmasıdır. Bu durumda da haber mahzuktur.<sup>155</sup>

### 3.3. Besmele'nin Sosyolojik Tefsiri

Besmele'nin sosyolojik tefsirine Seyyid Kutub ve Elmalılı'nın eserlerinde rastlanılmaktadır. Seyyid Kutub'a göre Besmele ile Allah, nebisine -Alak sûresinde olduğu gibi- bir fiile kendi ismiyle başlanması edebini öğretmiştir. Besmele'de Allah'ın "Evvel, Âhir, Zâhir ve Bâtın" olduğu şeklindeki büyük İslam düşüncesine işaret vardır. Öyleyse her fiil, tüm varlıkları yaratan Allah'ın ismiyle başlamalıdır. Rahmân ve Rahîm sıfatı da Allah ile kulları arasındaki ilişkiyi göstermesi bakımından ikinci büyük İslam düşüncesini oluşturmaktadır.<sup>156</sup> Elmalılı'nın yorumu ise şöyledir:

"Yüce Allah'ın varlığı ve birliği kabul ve tasdik edilmeden kâinat ve ondaki düzeni his-

149 Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, c. 1, s. 11; Neseî, *Medâriku't-Tenzîl*, c. 1, s. 28.

150 Cenâbezi, *Beyânü's-sa'âde*, c. 1, s. 29.

151 Tûsî, *et-Tibyân*, c. 1, s. 29; Tabersî, *Mecme'ul-Beyân*, c. 1, s. 25.

152 Hâdimî, *Risâle*, s. 24; Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, c. 1, s. 80.

153 Bk. Tabersî, *Mecme'ul-Beyân*, c. 1, s. 23; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. 1, ss. 153-154.

154 Tabersî, *Mecme'ul-Beyân*, c. 1, s. 24.

155 Kurtubî, *el-Câmi'*, c. 1, ss. 153-154; Hâdimî, *Risâle*, s. 24.

156 İbrahim Hüseyin Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, Dâru's-Şurûk, Beyrut 1412, c. 1, ss. 21-22; ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 104.



setmek ve anlamak bir hayalden, bir seraptan ve aynı zamanda telafisi bir acıdan ibaret kalacağı gibi "Allah" özel ismi üzerinde birleştirilemeyen ve düzene konmayan ilimlerimiz, sanatlarımız, bütün bilgiler ve eğitimimiz de iki ucu bir araya gelmeyen ve varlığını silip süpüren, dağınık fikirlerden, anlamsız bir toz ve dumandan ibaret kalır.<sup>157</sup>

### 3.4. Besmele'nin Psikolojik Tefsiri

Besmele'nin psikolojik tefsirine Elmalılı'nın yorumlarında rastlanılmaktadır. Müfessir, Besmele'nin psikolojik yorumunda daha çok Allah, Rahmân ve Rahîm isimlerin anlamlarının insan ruhunda uyandırdığı etkilerinden bahsetmektedir. Müfessirin konu ile ilgili ifadeleri şu şekildedir:

"İşte "Allah" yüce ismi, bütün duygularımızın, düşüncelerimizin ilk şartı olan öyle derin ve bir tek gizli duygunun, görünen ve görünmeyen varlıkların birleştiği nokta olan bir parıltı halinde, hiçbir engel olmaksızın doğrudan doğruya gösterdiği yüce Allah'ın zatına delalet eden, yalnızca O'na ait olan özel bir isimdir.<sup>158</sup> Allah, Rahmân olmasından başka bir de Rahîm olmakla vasıflanmış ve Rahmân oluşunun rahmeti kendisine ait iken Rahîm olmasıyla rahmetinden irade sahiplerine de bir pay vermiştir. Anne kuşlar, Rahmân'ın bir eseri olan yaratılıştan var olan içgüdüleri ile yavrularının başında kanat çırpıp ve şefkatle yarışır.<sup>159</sup> Ardından, Rahmân ve Rahîm vasıflarını da bu ismi kısaca yorumlayarak bu iki vasıfla ona bir genişlik kazandırıp manasını zikredeceğiz ki bu mananın özeti, en mükemmel ve katmerli bir rahmetin alanı ve yayılma noktasının başlangıcı olacaktır. Sonra yavaş yavaş bu isimle bu manayı açıklayarak ortaya çıkaracağız ve o zaman yerlere, göklere sığmayan Allah'ın zat isminin kalbimizde yaratılıştan saklı olan tecellilerini görmeye başlayacağız. İsimlerin tecellisinden eserlerin tecellisine geçeceğiz, kâinatı dolaşacağız, eserlerin tecellisinden sıfatların tecellisine ereceğiz, görünmeyenden görüneceğiz. Görünen âlemle ilgili zevkimiz arttıkça artacak, o vakit zatın tecellisi için sevgi ve neşe ile çırpınacağız, bütün zevkler, lezzetler bütün ümitler bir noktada toplanacak; bazen gözyaşlarını döküp yüreklerimizi ezen günah yükünü yıkacağız, bazen vuslat rüzgârı esecek, mutluluk ve hoşnutluk ile kendimizden geçeceğiz. Nihayet *يا أيها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية*<sup>160</sup> O'nun cemalini seyretmeye dalacağız."<sup>161</sup>

### 3.5. Besmele'nin Edebî Tefsiri

Besmele'nin edebî tefsirini Hâdimi ve Elmalılı'nın yorumlarında görmekteyiz. Her iki eserde de Besmele'nin icazına değinilmiştir. Elmalılı'nın ifadeleri şöyle-

157 Elmalılı, *Hak Dini*, c. 1, s. 39.

158 Elmalılı, *Hak Dini*, c. 1, s. 41.

159 Elmalılı, *Hak Dini*, c. 1, s. 53.

160 Fecr, 89/27-30.

161 Elmalılı, *Hak Dini*, c. 1, s. 42-43.

dir:

“Tek tek kelimelerini ve ne de terkiplerini tam olarak tercüme etme imkânı olmayan ve hele belagat yönlerini, beyan ahengini nakletmek hiçbir şekilde mümkün olmayan<sup>162</sup> kalbimizde niyet ettiğimiz ve henüz meydana gelmesini görmediğimiz, yapmayı kastettiğimiz işimize bağlayarak kelimeleri kısa, manası dünyayı kaplayan bir özlü söz söyleyebilmemize vesile olan ancak bu “ba”dır.<sup>163</sup> Besmele, apaçık bir dil ile Allah’ın birliğini ifade etme, gayet kısa ve kısa olmakla birlikte son derece derli toplu ve olağanüstü akıcı ve açık bir beyan üslubu içinde özetlemektedir.<sup>164</sup>

Hâdimî’nin Besmele’deki icaza dair ifadeleri ise şöyledir:

“Besmele’de îcâzı hafz ve îcâzı kasr bulunmaktadır. İsim kelimesindeki hemzenin ve fiilin düşmesi îcâzı hafze örnek iken, Besmele’de zikredilmese bile birçok anlam ifade etmesi yönünden -ki o da tazim ve teberrük yönüyle her işe nasıl başlanılmasının gerektiğinin öğretilmesidir- îcâzı kasr bulunmaktadır. Yine, isim kelimesinin lafzatullah ile marifelik kazanmasında da îcâzen Allah’ın isminin sonsuzluğuna işaret vardır.”<sup>165</sup>

Hâdimî Besmele’deki diğer sanatlara şu ifadeleriyle dikkat çeker:

“Allah’a Rahman isminin verilmesi, kullarına hayrı ulaştırma ve genelleme noktasındaki durumu hükümdara benzediği için istiârei temsiliye yoluyla.<sup>166</sup> Ayrıca Rahman ve Rahîm isimlerinde vehlei ûlâda akla gelen rikkati kalp değil de uzak anlam olan inâmının akla gelmesi yönünden tevriye sanatı bulunmaktadır.”<sup>167</sup>

### 3.6. Besmele’nin İşârî Tefsiri

Besmele’nin işârî yorumlarına, bu tefsir metodunda kaleme alınmış eserlerin yanı sıra Râzî’nin *Mefâtihu’l-Ğayb* ve Beyzavî’nin *Envâru’t-Tenzîl*’i gibi farklı ekollere mensup tefsirlerde de rastlanılmaktadır. Besmele, işârî tefsirlerde de Fatiha’dan önce tefsir edilirken, Kuşeyrî (ö.465/1072) ve Nahcuvânî (ö.920/1514) tarafından her sûrenin başında sûrenin genel anlamına uygun şekilde mahzûf fiilin Besmele ile yapılacak işe göre takdir edilmesi görüşüne göre tefsir edilmiştir. Bu tefsir ekolünde en çok kullanılan yöntem harfler üzerinden sûfî yorumlara ulaşmaktır. Besmele’de nazarî sûfî yorum yapılmakla birlikte işârî sûfî yorumun ağırlıkta olduğu görülmektedir.

162 Elmalılı, *Hak Dini*, c. 1, s. 57.

163 Elmalılı, *Hak Dini*, c. 1, s. 58.

164 Elmalılı, *Hak Dini*, c. 1, s. 61.

165 Hâdimî, *Risâle*, s. 34.

166 Hâdimî, *Risâle*, s. 42.

167 Hâdimî, *Risâle*, s. 44.

### 3.6.1. Besmele'nin İşârî Sûfi Tefsiri

Bu metodun Besmele yorumunda daha çok Allah'a yakınlık konusuna vurgu yapılmaktadır. Süfilere göre Besmele, Mü'minleri dünya zehrinin zararlarından koruyan bir tiryaktır.<sup>168</sup> Besmele'deki isimler, ariflerin her işinde dünya ve ahiret nimetlerinin sahibi Allah'ı tanımaları, O'na sığınıp başarı ipine sarılmaları, O'nun zikriyle meşgul olup mahlûkata rahmetle muamele etmeleri için seçilmiştir.<sup>169</sup> الله ismi ile sâbıklara, الرحمن ile muktesidlere, الرحيم ile zalimlere hitap vardır. Yine الله ismi <sup>170</sup> والى الذين امنوا ayetinin delaletiyle velayeti, الرحمن ismi <sup>171</sup> وكان بالمؤمنين رحيمًا <sup>172</sup> ise ayetinin delaletiyle muhabbeti, الرحيم ise <sup>173</sup> ayetinin delaletiyle rahmeti iltizam etmektedir.

İşârî sûfi tefsirlerde Besmele'deki harfi cerle, isimlerin ilk harflerine farklı anlamlar yüklenmiştir. Buna göre ba harfi, Allah'ın bütün ilimlerinin konulduğu bir kap gibidir. Çünkü bu harf vücudun Allah ile olduğunun ifadesidir. Elifin hazfedilip bâ'nın onun yerine konulmasında on hikmet vardır. Bu hikmetlerin ortak noktası da elifte tekebbür, bu harfte inkisârın bulunmasıdır.<sup>174</sup> Bâ'nın Allah'ın velilerine olan birri veya bahası, sîn'in asfiyaya olan sırrı ya da senası, mîm'in, velilere olan minneti, Allah'ın mecdi ya da mülküne işaret ettiği ifade edilmiştir.<sup>175</sup> Lafzâtullahtaki elifin ise Allah'ın ibtidasını, birinci lâmun marifetini, ikincisinin ise nimetlerini, hâ'nın ise ibadetlerde gizlenmiş sırlara heybetini ifade ettiği belirtilmiştir.<sup>176</sup> Sûfi müfessirlere göre lafzâtullah, sadece temiz ve helal rızıkla beslenen seçkin insanların bilebileceği ismi azamdır.<sup>177</sup> Rahmân ismi, Allah'ın veli kullarına olan peşin nimeti ile sûfilere has müşahede ve lezzetleri ifade ederken<sup>178</sup> Rahîm ise Allah'a ulaşmayı ifade eder.<sup>179</sup>

168 Ebû Muhammed Rûzbehân Baklî, *Tefsîru arâisi'l-beyân fi hakâiki'l-Kur'ân*, tahk.: Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2008, c. 1, s. 17.

169 Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, c. 1, s. 12.

170 Bakara, 2/257.

171 Meryem, 19/6.

172 Ahzâb, 33/43.

173 Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. 1, s. 177.

174 Bursevi, *Rûhu'l-beyân* c. 1, s. 7.

175 Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, c. 1, s. 24-26; Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, c. 1, s. 9.

176 Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, c. 1, s. 29.

177 Baklî, *Arâisü'l-beyân*, c. 1, s. 15,17; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, c. 1, s. 8.

178 Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, c. 1, s. 32.

179 Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, c. 1, s. 33.

### 3.6.2. Besmele'nin Nazârî Sûfî Tefsiri

Besmele'nin bu tarz tefsirine Kâşânî'nin (ö.730/1330) *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı tefsirinde rastlanılmaktadır. Kâşânî'ye göre mevcudat Besmele'deki bâ'dan türemiştir ve bu harf akli evvele işaret eder.<sup>180</sup> Besmele'de telaffuz edilen harf sayısı 18'dir. Bu harflerin sayısı yazıldığında 19, kelimeler ayrıldığında ise 22'dir. 18 sayısı, on sekiz bin âleme işaret etmektedir. Elif, bütün sayıları(n ebcad hesabını) kapsayan harftir. Bu sebeple ceberût, melekût âlemleri gibi âlemlerin merkezlerine işaret etmektedir.<sup>181</sup> Görüldüğü üzere işârî sûfî ve nazârî sûfî tefsirlerin her ikisinde hurufî yorumlar yapılmakla birlikte birincisinde sufi, ikincisinde felsefi yorumlar yapılmıştır. Harflere yüklenen bu tür anlamlar sebebiyle Şîî tefsirlerde de benzer yorumları görmek mümkündür.<sup>182</sup> Öte yandan, sûfî ve Şîî müfessirlerin Besmele ve hurufu mukattaa hakkındaki bu tür yorumlarının zorlama olduğu öteden beri ifade edilmektedir. Örneğin beşinci asır müfessirlerinden Mâverdî (ö.450/1058)<sup>183</sup> ile son asır âlimlerinden Muhammed Hüseyin ez-Zehbî<sup>184</sup> bu tarz yorumların zorlama ve kabul edilemez olduğunu ifade etmiştir.

### 3.7. Besmele'nin Felsefî Tefsiri

Besmele ile doğrudan ilişkilendirilemese de, bazı tefsirlerde cümledeki اسم کelimesi ile lafzatullah arasındaki bağlantı açıklanırken felsefî bir mesele olan isim-müsemma ilişkisine değinilmiştir. Hemen her ekol bu konuya değinse de bu konuda en çok yorum yapan Sünnî ve Şîî ekole mensup müfessirlerdir. Mezheplerin bu konudaki genel kanaati isim-müsemma ile ne kastedildiğine göre değişmektedir. Ehlisünnet'ten, Şî'a'dan ve Mutezile'den isim-müsemma ayırımına gidenlere göre<sup>185</sup> isimden lafız kastedilirse, müsemmadan farklıdır.<sup>186</sup> Bu konudaki istidlal ise şu şekildedir: Eğer, ateşin kendisi ile ismi aynı olsaydı,

180 Kemâlüddîn Abdürrezzak Kâşânî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân, -Tefsîru'ş-Şeyhi'l-ekber-*, yy., 1318, c. 1, s. 17.

181 Kâşânî, *Te'vîlât*, c. 1, s. 17-18.

182 Cenâbezî, *Beyânü's-sa'âde*, c. 1, s. 28.

183 Mâverdî, *en-Nüket*, c. 1, s. 49-50.

184 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, c. 2, ss. 316-320; ayrıca bk. Akpınar, "İşârî Tefsir", ss. 60-61.

185 Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. 1, s. 115-116; Tabâtabâî, *el-Mizan*, c. 1, s. 20; Hâdimî, *Risâle*, s. 30, 49; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, c. 1, s. 40, 43.

186 Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. 1, s. 115-116; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, c. 1, s. 63.

ateş diyen kimsenin dilinin de yanması ve bal diyen birinin aynı zamanda bu tadı hissetmesi gerekirdi.<sup>187</sup> Yine bir varlığa verilen isimlerin, halklara ve zamana göre değişmesi de isimle müsemmanın farklı olduğunun göstergesidir.<sup>188</sup> Dolayısıyla müsemmanın zikredildiği uzuvlar bile birbirinden farklıdır. Müsemma kalp, isim dil ile zikredilir.<sup>189</sup> Bu konuda luğavî ve örfî anlam kastedilir<sup>190</sup> ya da Allah isminden, kendisinden başka bir şey anlaşılmazsa isimle müsemmanın aynı olduğu sonucuna varılmaktadır.<sup>191</sup> Öte yandan Reşid Rıza bu tarz felsefî tartışmaların gereksiz, hatta zararlı olduğunu ifade eder.<sup>192</sup>

### 3.8. Besmele'nin Kelâmî Tefsiri

Tefsirlerdeki mezhebi yönelişlerin çoğunluğu kelâmî konularda olsa da biz bu başlıkta farklı mezhebe mensup müfessirlerin kelâmî konulardaki ortak düşüncelerine yer vereceğiz. Müfessirlerin mezhebî kabullerine göre farklı düşünceleri noktaları ise mezhebi tefsir başlığında ele alacağız. Besmele'de kelâmî konulara en çok değinen müfessir Râzî (ö.606/1210)'dir. O'nun tefsirindeki bilgiler bile bir makalenin sınırlarını zorlayacak niteliktedir. Biz bu konudaki yorumları genel hatlarıyla verirken, tartışmalara girmeyeceğiz. Besmele'de kelâmî açıdan Allah'ın isimleri konusuna değinilmiştir. Tefsirlerde kelâmî açıdan Rahmân ve Rahîm isimlerinin insanlara verilmesi tartışılmıştır. Buna göre imanî açıdan insanlara Rahîm isminin verilmesinde bir sakınca bulunmamakla birlikte, Rahman isminin Allah'a has olduğu,<sup>193</sup> rahmet kelimesinin sözlük anlamındaki "kalpte oluşan üzüntü" anlamı sebebiyle bu anlamın Allah için caiz olmadığı, bu kelimenin Allah için caiz olan anlamının -sözlük anlamlarının arasında hayır ve iyiliği istemek olması sebebiyle-<sup>194</sup> rahmetinin eseri olan nimetleri olduğu belirtilmiştir.<sup>195</sup>

187 Tabersî, *Mecme'ul-Beyân*, c. 1, s. 24; Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, c. 1, s. 80.

188 Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, c. 1, s. 10.

189 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, c. 1, s. 127; Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, c. 1, s. 26.

190 Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, c. 1, s. 10; Tabâtabâî, *el-Mîzan*, c. 1, s. 20.

191 Elmalılı, *Hak Dini*, c. 1, s. 41.

192 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, c. 1, s. 40-41.

193 Tûsî, *et-Tibyân*, c. 1, s. 28; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 109; Neseî, *Medâriku't-Tenzîl*, c. 1, s. 28; Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, c. 1, s. 22; Elmalılı, *Hak Dini*, c. 1, s. 49.

194 Hâdimî, *Risâle*, s. 41.

195 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 109; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, c. 1, s. 11; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, c. 1, s. 129; Tabâtabâî, *el-Mîzan*, c. 1, s. 21; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, c. 1, s. 46.

### 3.9. Besmele'nin Mezhebî Tefsîri

Besmele tefsirinde mezhebi yönelişin örneklerini bu tanıma giren tefsirlerin hepsinde net olarak görebilmek mümkün değildir. Bu yöneliş, itikadi konular başta olmak üzere fikhî ve dilbilimsel alanlarda da olabilmektedir. Her yönelişin kendi mezhebine mensup âlimlerden rivayette bulunup onların görüşlerine öncelik verdiği mezhebî yönelişte kullanılan bir diğer yöntem de farklı görüşü çürütme çabasıdır. Bu başlıkta Sünnî, Şîî, Hâricî ve Mu'tezilî yorumlara yer verilecektir.

#### 3.9.1. Besmele'nin Sünnî Tefsiri

Ehlisünnetin diğer mezhepler gibi kategorik olarak üzerinde yoğunlaştıkları fikirler bulunmamaktadır. Bu sebeple Sünnî olarak ifade edilen tefsirlerde<sup>196</sup> ayetlerin mezhebi yorumu, diğer mezhebi yönelişlerde olduğu gibi belli esaslar çerçevesinde değil, -bu kavramın bir çatı ifade olması yönüyle altında pek çok mezhebi eğilimi barındırması sebebiyle- daha çok kabul şahıslar ve mezhebin bir konudaki genel kabulü üzerinden yapılmaktadır.<sup>197</sup> Besmele'nin yorumunda da aynı yöntem takip edilmektedir. Örneğin, Kurtubî (ö.671/1273)'nin Besmele'nin namazda okunmayacağına dair hadislerin, okunduğuna dair hadislerden az olmasına rağmen, okunmamasının aklî ve tarihi karinelere daha uygun olduğunu ifade etmesi<sup>198</sup> mensubu olduğu Mâlikî mezhebinin bu konudaki görüşüne olan bağlılığının bir sonucudur. Beyzâvi (ö.685/1286)'nin isim kelimesinin iştikakı hakkında عند أصحابنا البصريين ifadesini kullanarak, kelimenin kökeni noktasında doğru görüşün سمو olduğunu belirtmesi ve isim-müsemmâ ayı-

196 Tefsir ekollerine ilişkin çalışmalarda "Sünnî tefsirler" net bir bakış açısıyla ele alınmamıştır. Örneğin, Zehebî'nin "*et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*" adlı eserinde sünnî tefsirleri "*et-Tefsîr bi'r-Re'yi'l-Câiz*" başlığı altında fikrî planda incelenirken, diğer tefsirler "*Tefsîru'l-Firaki'l-Mübtedi'a*" başlığında mezhebi kategoriye göre ele alınmıştır. Bu bilgi ve eserler için bk. Zehebî'nin *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, c. 1, s. 205-257; Cerrahoğlu ise; *Tefsir Tarihi* adlı eserinde "*Firka Tefsirleri*" başlığında Ehlisünnete yer vermemiştir. Birşık ise sünnî tefsiri mezhebi tefsirler kapsamında değerlendirmemiştir. Bk. Birşık, "Tefsir", ss. 287-288; Kırca ise, "*Kelâmî (Mezhebî) Yönelişler*" başlığında "Sünnî Yöneliş" başlığı altında Ehlisünnet tefsirlerine yer vermiştir. bk. Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, s. 123; bunun sebebi olarak da tefsir tarihinde Ehlisünnet'in sayısal çoğunluğu sebebiyle bu tanımlamada belirleyici oluşu gösterilmektedir. Konuyla ilgili bk. Karagöz, *Tefsir Tarihi*, s. 194.

197 Konuyla ilgili bk. Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, s. 127.

198 Kurtubî, *el-Câmi'*, c. 1, s. 148.

rımında Ebu'l-Mûsâ el-Eş'arî'nin görüşüne dikkat çekmesi<sup>199</sup>, benimsenen dil ekolünü ve mezhebi olan Eş'arîliği öne çıkarma gayretidir. Neseffî'nin de (ö.710/1310) Besmele'nin ayet olmadığını ifade ederken "Bizim bu konuda Ebû Hureyre'den nakledilen hadis delilimizdir"<sup>200</sup> ve "Diğer mezheplerin bu konuda söyledikleri bizim delilimize zarar vermez"<sup>201</sup> ifadelerine yer vermesi, Elmalılı'nın da Besmele'nin teberrüken sûre aralarını ayırmak için geldiği şeklindeki Hanefîlerin görüşünü sahih mezhep olarak nitelemesi<sup>202</sup> mensubu oldukları Hanefî mezhebini öne çıkarma gayretinin bir sonucudur.

Sünnî yönelişte mezhebin görüşünü ön plana çıkarmanın bir yolu da kendi gibi düşünmeyenlerin fikirlerini eleştirmektir. Bu yönüyle Ehlisünnet ile Mutezile arasında büyük tartışmalara rastlanmaktadır. Örneğin İbnü'l-Müneyyir (ö.683/1284), Zemahşerî (ö.538/1144)'nin Besmele'ye takdir edilecek fiili izah ederken değindiği Alak sûresi ilk ayetteki Allah'ın ismi ile kıraat ilişkisinde, mezhebin adalet anlayışına uygun olarak harfi cerde istiane anlamına bağlı olarak ulaştığı "Kulun fiilini, Allah'ın ismi ile yaptığı" yani faili olduğu şeklindeki görüşünün, Ehlisünnetin, "İsim-müsemma ve kulun fiilinin Allah'ın kudretinde olduğu" fikrine muhalif olması sebebiyle haktan sapmak olarak nitelemesi ve Zemahşerî'yi hevaya uymakla itham etmesi<sup>203</sup> meseleyi mezhep çizgisinde değerlendirmesinin bir sonucudur. Yani Sünnî ekole mensup İbnü'l-Müneyyir (ö.683/1284), sırf kendi mezhebinin görüşüne aykırı görüş serdetmesi sebebiyle Zemahşerî'yi doğru yoldan çıkmakla itham etmiştir.<sup>204</sup> Yine, Hâdimî (ö.1176/1722)'nin Rahmân ve Rahîm isimlerini açıklarken Mutezile'nin, Allah'ın, insanda sözü yaratması yönüyle mütekellim olduğu şeklindeki fikrinin asılsız bir iddia olduğunu belirtmesi<sup>205</sup> müellifin meseleye bu konudaki "Allah'ın ezelde konuşma gücünün bulunduğu ve kelâmın zatında meydana gel-

199 Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, c. 1, s. 10.

200 Neseffî, *Medâriku't-Tenzîl*, c. 1, s. 26; Neseffî, mukaddimede, eserini Ehl-i Sünnetin görüşleri çerçevesinde kaleme alacağını belirtmiştir. Neseffî, *Medâriku't-Tenzîl*, c. 1, s. 24

201 Neseffî, *Medâriku't-Tenzîl*, c. 1, s. 26.

202 Elmalılı, *Hak Dini*, c. 1, s. 37; Elmalılı mukaddimede, eserini Ehl-i Sünnetin görüşleri çerçevesinde yazacağını belirtmiştir. Elmalılı, *Hak Dini*, c. 1, s. 19.

203 Nâsiruddîn Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf beyne ma fihi tedammehû mine'l-i'tizâl*, (*el-Keşşâf* tefsirinin hamisinde), c. 1, s. 102.

204 Aynı tutum Zemahşerî için de geçerlidir. Müfessir, besmele tefsirinde olmasa da, başka ayetlerin tefsirinde aynı yöntemle kendisi gibi düşünmeyen Ehlisünnete daha da ileri giderek hakaret eder. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 2, s. 506.

205 Hâdimî, *Risâle*, s. 37.

diği Şeklindeki Ehlisünnetin görüşü<sup>206</sup> çizgisinde değerlendirmesiyle alakalıdır.

### 3.9.2. Besmele'nin Hâricî Tefsiri

Günümüze ulaşan az sayıdaki Hâricî tefsirden, Besmele'nin yorumuna sadece el-Huvvârî'nin *Tefsîru'l-Kitâbi'l-Azîz* adlı eserinde rastlanılmaktadır. Bu tefsirde Besmele, mezhebî açıdan net olarak yorumlanmamakla birlikte, mezhebin tarihî gerçek ve kabullerinin aksine anlayışla açıklanmıştır. Hâricîlik, şiddetle anılan bir mezhep olmasına rağmen el-Huvvârî'nin Besmele'nin tefsirinde "rahmet" konusuna uzunca vurgu yapması ve konuyla alakalı birçok hadise yer vermesi şaşırtıcıdır.<sup>207</sup> Bu tefsirde, Besmele ile ilgili dikkat çeken bir diğer husus da, -Şîi tefsirlerde olduğu gibi- hadislerde Hasan-ı Basrî rivayetlerine sıkça yer verilmiş olmasıdır.<sup>208</sup>

### 3.9.3. Besmele'nin Şîi Tefsiri

Şîi tefsirlerin çoğu mezhebin İmamiye koluna ait olmakla birlikte<sup>209</sup> mezhebin Ehlisünnet'e en yakın kolu olan Zeydiyye'yi Şevkânî (ö.1250/1834)'nin *Fethü'l-Kadîr* adlı tefsiri temsil etmektedir.<sup>210</sup> Şîi tefsirlerde Besmele'nin fikhî, felsefî ve dilbilimsel yorumları öne çıkmakla birlikte her tefsirde mezhebin fikirleri net olarak görünmemektedir. Son dönem Şîi müfessirlerinden Necefî'nin (ö.1352/1933) *Âlâu'r-Rahmân fi Tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsirinde yer yer mezhebi yorumlara rastlanılmakta, eserde mezhebin savunduğu tevhid ve adalet fikirlerine yer verilmekte, bu fikirler diğer mezheplerin görüşlerine karşı savunmacı bir yaklaşımla ele alınmaktadır. Necefî'ye göre Allah'ın rahmet sıfatı, Onun tüm mahlûkâta merhametiyle muamele etmesi ve buna sadece Allah'ın güç yetirebilmesi yönüyle tevhide, bu rahmetin Mü'min, kâfir, çocuk, ergen tüm canlıları kuşatması yönüyle de adalet sıfatına delalet eder. Dolayısıyla, "Medh sıfatı olması yönünden Allah'ın kâfire bir nimeti olamaz" şeklindeki Cebriye'nin görüşü iptal olmaktadır.<sup>211</sup> Ayrıca Necefî'nin Besmele'nin Fatihâ'dan

206 Ebu'l-Hasen Ebû Musa el-Eşarî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, Dâru İbn Zeydûn, ts., ss. 22-23.

207 Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-azîz*, c. 1, s. 73-74; ayrıca bk. Tabersî, *Mecme'ul-Beyân*, c. 1, s. 25.

208 Huvvârî, *Kitâbillâhi'l-azîz*, c. 1, s. 73, 74.

209 Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, c. 2, ss. 19-188.

210 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, c. 2, s. 7, 207; Cerrahoğlu, *Tefsîr tarihi*, s. 386; Kırca, *Kur'ân'a Yönelişler*, s. 95; Birşık, "Tefsîr", s. 288.

211 Tûsî, *et-Tibyân*, c. 1, s. 30.



ayet olması konusundaki delilleri değerlendirmeye tabi tutmadan sadece mezhebin bu konuda ittifakının bulunduğu belirtmesi<sup>212</sup> bu yaklaşımın bir sonucudur.

Bu tefsir ekolünde kullanılan rivayetlerin kaynağını da çoğunlukla Ehli beyte mensup kişilerden yapılan nakiller oluşturmaktadır.<sup>213</sup> Bu açıdan bakıldığında işârî tefsirler<sup>214</sup> ile Şîî tefsirler arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. Örneğin bu metoda göre Besmele'deki her harf varlık mertebelerinden birine işaret eder. Elif genişliği sebebiyle vücûb, ba, elife yakınlığından dolayı fiile ve altındaki nokta da imkân açısından fiilin tayinine işaret eder ve varlık Bismillah'taki ba'dan ortaya çıkmıştır.<sup>215</sup>

Şîa'nın Zeydiyye koluna mensup Şevkânî (ö.1250/1834)'nin *el-Fethü'l-Kadîr* isimli eserinde Besmele tefsirinde daha çok dilbilimsel yorumlara yer verilmiş olup; bu yorumlar farklı ekole mensup diğer bazı müfessirlerin yorumuyla büyük oranda paralellik arz etmektedir. Eser, mezhebi tefsir açısından incelendiğinde ise diğer Şîî tefsirlerde olduğu gibi mezhep taassubunu çağrıştıran ifadeler yer vermediği görülmektedir. Bununla birlikte Şevkânî'nin, Besmele'nin fikhî boyutuyla ilgili rivayetleri ilmî bir üslupla serdedip, mezhebin bu konudaki görüşü ekseninde Besmele'nin cehren okunmadığına dair hadislerin daha sahih olduğunu belirtmesinin ardından, bu hadisleri tevil imkânının olduğu ve Besmele'nin namazda cehren okunduğuna dair uygulamanın daha iyi olduğunu belirtmesi<sup>216</sup>, yer yer mezhep taassubunun etkisinde kaldığını da göstermektedir.

#### 3.9.4. Besmele'nin Mutezili Tefsiri

Nasların değerlendirmesinde usûl-ü hamse ve akli temel alan Mutezile tefsirinde de aynı yöntemi takip etmiştir. Günümüze ulaşan tam Mutezili tefsir olması sebebiyle Besmele yorumuna yer verilen tek eser, Zemahşerî (ö.438/1144)'nin *el-Keşşâf*'idir. Zemahşerî, Besmele'nin mezhebi yorumunu lafzatullah'ın kökeni konusundaki ihtimalleri değerlendirirken telmihen yapmaktadır. Müfessir, lafzatullah'ın kökeni konusundaki bir görüşün de "Şaşırıldı, dehşete düştü."

212 Tûsî, *et-Tibyân*, c. 1, s. 24-25; ayrıca bk. Tabersî, *Mecme'ul-beyân*, c. 1, s. 21.

213 Bk. Tabersî, *Mecme'ul-beyân*, c. 1, s. 21, 25, 27, 28, 29.

214 Bk. Baklı, *Arâisu'l-beyân*, c. 1, s. 15, 18; Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, c. 1, s. 33.

215 Cenâbezî, *Beyânü's-sa'âde*, c. 1, s. 29.

216 Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, c. 1, s. 79.

anlamındaki هل fiili olduğunu belirttikten sonra “Çünkü vehimler Allah’ı bilme hususunda şaşırıp kalmaktadır” ifadesini kullanmaktadır.<sup>217</sup> Burada mezhebi tefsirle ilişkili olan husus, aynı görüşün benzer ifadelerle nakledildiği ve daha sonraki dönemde kaleme alınan ve bir kısmı bu eserin muhtasarı kabul edilen bazı sünnî tefsirlerle<sup>218</sup> bazı Şîî tefsirlerde<sup>219</sup> عقول kelimesinin kullanılmasıdır. Bu durum, Mu’tezile’nin adalet fikrini akla getiren bu ifadenin sonraki tefsirlerde değiştirildiği fikrini akla getirmektedir. Zemahşerî, mezhebin akılla bağlantı kurduğu adalet esasına ters düşeceği için أوهام kelimesini kullanmıştır. Müfessirin burada vermek istediği mesaj, aklını kullananların Allah’ı bulabilecekleri, bulamayanların ise akıllarını kullanmayıp bir ilme değil vehme göre hareket ettikleridir. Müfessirin, ardından serdettiği “Sapkınlık/dalâlet çoğaldı, batıl yayıldı ve sahih düşünce azaldı”<sup>220</sup> ifadesi de bu hususu desteklemektedir.

#### 4. Sonuç

Kur’an, insanın her boyutuna hitap etmekte ve kendisine ihtiyaç duyduğu bilgileri sunmaktadır. Kur’an’da insanın akli, ruhî, bireysel ve sosyal ihtiyaçları ile ilgili bilgilere icmalen yer verilmiş, ondan kendisine verilen bu bilgileri anlayarak yaşamına aktarması istenmiştir. Hz. Peygamber ile başlayan Kur’an’ı tefsir süreci on dört asırdır devam etmektedir. İlk dönemde dilbilimsel yorumlardan oluşan Kur’an tefsirine zaman içerisinde farklı ilim dalları ve görüşler dâhil edilmiş, Kur’an farklı açılardan ele alınmış ve tefsir ekolleri oluşmuştur. Tefsir ekollerinin oluşmasında biri Kur’an’ın yapısından diğeri de müfessirden kaynaklanan iki ana unsur bulunmaktadır. Kur’an’ın Allah kelâmı olması yönüyle hem içerdiği bilgiler hem de dili açısından mucize bir metin olması; gayb alanına dair bilgiler sunması, sunduğu bu bilgilerin her dönemdeki insan hayatının bütün yönlerine hitap etmesi, bu bilgileri sunarken de çoğu kez veciz ve edebî bir dil kullanması gibi hususlar farklı tefsir yöntemlerinin oluşmasında Kur’an’ın yapısından kaynaklanan ana unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. İlahi kaynaktan indirilen kelâmı yorumlamaya çalışan müfessirin beşer olması yönüyle anlama kapasitesinin kısıtlı oluşu, bilgi seviyesi, meslekî formasyonu,

217 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 108; Zemahşerî, tefsirinin mukaddimesinde, eserini Mutezilenin prensipleri doğrultusunda kaleme alacağına işaret etmiştir. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 97.

218 Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, c. 1, s. 165-166; Beyzâvî, *Envâru’t-Tenzil*, c. 1, s. 10.

219 Tabersî, *Mecme’ul-beyân*, c. 1, s. 23.

220 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 108.

mensubu olduğu ilmî, fikrî, sosyal ve siyasî çevrenin farklılığı, Kur'an'dan ulaşmaya çalıştığı hedef gibi sebepler ise, Kur'an'a yönelik farklılığının müfessirden kaynaklanan unsurlarıdır.

Besmele, Kur'an'ın özeti kabul edildiği için tefsirine ayrı bir önem verilmiştir. Müfessirlerin Kur'an'a yönelik farklılıkları Besmele'nin tefsirinde de görülmektedir. Besmele'nin bütün ekolleri kapsayan bir yorumundan da bahsetmek mümkün değildir. Besmele'nin bilimsel, iktisadi, Cebrî ya da Mürcî bir yorumu bulunmamaktadır. Ulaşabildiğimiz kadarıyla Besmele'nin, fikhî, dilbilimsel, işârî, sosyolojik, psikolojik, edebî, felsefî, kelâmî ve de mezhebi yorumları yapılmıştır. Besmele'nin en uzun yorumu, dilbilimsel, fikhî ve işari açıdan yapılmıştır. Bu ekollerden felsefî yorum yöntemi dışındakilerde görüşler Besmele ile doğrudan bağlantılı verilirken, felsefî yorumlar dolaylı olarak isim-müsemma meselesi üzerinden yapılmaktadır. Mezhebî yorumlar ise Sünnî, Haricî, Şîi ve Mutezilî olmak üzere dört gruptadır. Mezhebî tefsirlerde Sünnî ve Şîi tefsirlerde yorumlar açık bir şekilde yapılırken, Sünnî tefsirlerde yorumlar çoğunlukla şahıslar üzerinden ve diğer görüşleri dışlamacı bir metotla verilmektedir. Mutezilî tefsirlerde yorumlar telmihen yapılmaktadır. Haricî yorumlar ise, mezhebin tarihî gerçeklerinin aksine anlayışla yapılmıştır. Hâricîlik, şiddetle anılan bir mezhep olmasına rağmen Besmele tefsirinde "rahmet" konusuna uzunca vurgu yapılmış olması, mezhebi tefsir ekolünde yer yer biline gelen genel yorum metodundan dışına çıkıldığını göstermektedir.

Besmele özellikle dilbilimsel ve ahkâm tefsirlerinde çoğunlukla tek boyutlu tefsir edilirken, bu iki ekolün dışındaki tefsirlerde ise genellikle birkaç farklı ekol açısından yorumlanmıştır. Bu yorumlar dönem ve içerik açısından da farklılık göstermektedir. Bu nedenle ilk dönem tefsirlerinde Besmele'nin yorumu dilbilimsel ağırlıklı olup daha kısayken, sonraki dönemlerde farklı ekolleri içeren birden farklı yoruma aynı tefsirde ulaşmak mümkündür. Bu eserlerde kullanılan tefsir yöntemlerinin birbiriyle irtibatlı olması da konunun sistematik olarak kavranmasını zorlaştırmaktadır.

Besmele tefsirinde bazı ekoller arasındaki yöntem benzerlikleri de dikkat çekmektedir. Nazarî sûfî ve Şîi tefsirler arasında yorum yöntemi ve kullanılan rivayet malzemesi açısından, Haricî, Şîi ve nazarî sûfî tefsirlerde ise kullanılan rivayet malzemesi açısından yer yer benzerlikler bulunmaktadır. Ekoller bazında Besmele tefsirindeki bu yorum yöntemlerinin diğer ayetler için uygulandığını ifade etmek mümkündür.

## Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs a'mmâ'stehera mine'l-ehâdisi alâ elsineti'n-nâs*, tahk.: Yûsuf b. Muhammed el-Hâcc Ahmed, Mektebü İlmî'l-Hadîs, ts.
- Akkirmanî, Mehmed b. Mustafa, *Şerhu'l-Besmele*, Milli Ktp. Yz. A 3251/1.
- el-Akk, Halid Abdurrahman, *Usûlü't-tefsîr ve kavâiduhû*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1986.
- Akpınar, Ali, "İşârî Tefsîr ve Kuşeyrî (ö.465/1072)'nin Besmele Tefsiri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2002, sayı: 9, ss. 53-92.
- Aliyyül-Kârî, Nureddin b. Muhammed, *Mes'ele fi'l-besmele*, Süleymaniye Ktp. Damad İbrahimPaşa, no: 297.
- Baklî, Ebû Muhammed Rûzbehân, *Tefsîru arâisi'l-beyân fi hakâiki'l-Kur'ân*, tahk.: Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2008.
- Beyhaki, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Ebûbekr *es-Sünenü'l-Kübrâ*, tahk.: Muhammed Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- , *Şuabu'l-îman*, tahk.: Muhammed es-Sâid Zalûl, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1410.
- Birişik, Abdülhamit "Tefsir", *DİA*, İstanbul 2011, c. 40, 1999, ss. 281-290.
- Bursevî, İsmail Hakkı *Tefsîru rûhi'l-beyân*, Osman Pek Matbaası, İstanbul 1928.
- Can, Ali, "Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Risâletü'l-Besmele Adlı Eserinde On Sekiz İlim Dalına Göre-Besmele Yorumu", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, cilt: 14, sayı: 1, ss. 1-73.
- Cassâs, Ebûbekr Ahmed b. Ali er-Râzî *Ahkâmu'l-Kur'ân*, tahk.: Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1996.
- Cenâbezî, el-Hâc Sultan Muhammed Tefsîru beyânî's-sa'âde fi makâmâtî'l-i'bâd, Beyrut, ts.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd *es-Sihâh-Tâcu'l-lüğa ve sıhâhu'l-Arabîyye*, Dâru'l-İlm lil-Melâyîn, Beyrut 1990.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b Ahmed, *Sünenü'd-Dârakutnî*, tahk.: Şuayb Arnavurt ve diğerleri, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004.
- Derman, M. Uğur; Uzun, Mustafa, "Besmele", *DİA*, İstanbul, 1992, c. 5, ss. 532-537.
- Divlekci, Celalettin "Tefsirde Yorum Farklılığına Yol Açan Sebepler", *Ekev Akademi Dergisi*, 2014, sayı: 58.
- Duman, M. Zeki, "Tâbiûn Döneminde Tefsir Faaliyeti (Meşhur Müfessirler, Kaynakları ve Bu Tefsirin Değeri)", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri 1987, sayı: 4.
- Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l muhîd*, tahk.: Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve diğerleri, Beyrut 1993.
- Ebû Ubeyde Mamer b. Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, tahk.: Muhammed Fuad Sezgin, Mektebetü'l-Hancı, Kahire, ts.
- Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad.: İsmail Karaçam ve diğerleri, Azim Dağıtım, İstanbul, ts.
- Eşarî, Ebu'l-Hasen Ebû Musa *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, Dâru İbn Zeydûn, ts.
- Füneysân, Su'ûd b. Abdillâh İhtilâfu'l-müfessirîn -esbâbuhû ve âsâruhû-, Riyad 1997.
- Görener, İbrahim, "Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulünün Bir Yöntem Çağrıştırması Sorunu", *Bilim-name*, 2009, c. 16, sayı: 1.
- Gözübüyükzâde, İbrahim b. Muhammed *Risale fi hakki'l besmele/Besmele risalesi*, Sevinç Matbaası, Ankara 1984.
- Hâdimî, Ebu Said Muhammed, *Risâletu'l-Besmele*, Daru't-Tibaati'l-Amire, İstanbul 1261.
- Huvvari, Hûd b. Muhakkem *Tefsîru Kitâbillâhi'l-azîz*, tahk.: el-Hâc b. Saîd Şürayfî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1990.
- İbn Fâris, Ebû Hüseyin b. Ahmed, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, tahk.: Abdüsselâm Muhammed Hârun, Dâru'l-Fikr, ts.

- İbn Huzeyme, Ebûbekr Muhammed b. İshak, *Sahih-i İbn Huzeyme*, tahk.: Muhammed Mustafa el-A'zamî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, ts.
- İbn Sikkît, Ebû Yûsuf Yakub b. İshâk, *Islahu'l-mantık*, şerh ve tahk.: Ahmed Muhammed Şakir-Abdüsselâm Muhammed Harun, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, ts.
- İbnü'l-Arabî, Ebûbekr Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmu'l-Kur'an*, tahk.: Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- İbnü'l-Müneyyir, Nâsiruddîn Ahmed b. Muhammed, *el-İntisâf beyne ma fihi tedammenehû mine'l-i'tizâl*, (*el-Keşşâf* tefsirinin hamisinde) Mektebetü'l-U'beykân, Riyad 1998.
- Karagöz, Mustafa, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, Araştırma Yay. 1. Basım, Ankara 2012.
- Kâşânî, Kemâluddîn Abdürrezzak, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, -Tefsîru's-Şeyhi'l-Ekber-, yy., 1318.
- Kemalpaşazade, Şemseddin Ahmed b. Süleyman *Tefsîrî'l-besmeleti's-şerife*, Nuruosmaniye Yazma Eser Ktp. 34 Nk 4972/1.
- Kırca, Celal, İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler, Tuğra Neşriyat, İstanbul 1993.
- , "Mezhebi Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı", *İslâmî Araştırmalar*, 1987, sayı: 5, ss. 52-61.
- Konevî, Sadreddin Muhammed b. İshak, *İ'câzü'l-beyân fi tefsîri Ümmi'l-Kur'an*, tahk.: es-Seyyid Celeddin Âştîyânî, Müessesetü Bustan, İran 1949.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, tahk.: Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Beyrut 2006.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Harun *Letâifu'l-işârât*, şerh ve tahk.: Abdüllatîf Hasan Abdurrahman, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2007.
- el-Lâhim, Süleyman b. İbrahim el-Lübâb fi tefsîri'l-istiâ'ze ve'l-besmele ve'l-Fâtîha, Dâru'l-Müslim, Riyad 1999.
- Makdisî, Ebû Şâme, *Kitâbu'l-besmele*, tahk.: Adnan b. Abdirezzâk el-Hamevî el-Ğulebî, Abudabi 2004.
- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Mahmûd *Te'vilâtü ehlî's-sünne*, tahk.: Mecdî Bâsillûm, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed *en-Nüket ve'l-u'yûn -Tefsîru'l-Mâverdî-*, tahk.: es-Seyyid Abdilmaksûr, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, Mektebetü Mustafa el-Bâbî, Mısır 1946.
- Molla Fenari, Şemseddin Muhammed b. Hamza, *'Aynü'l-a'yân (Tefsîru sûrati'l-Fâtîha)*, Rifat Pek Matbaası, Dâr Saâdet 1325.
- Muhammed Hâmid Muhammed, Raf'u'l-estâr mübesmile an mebhâsi'l-besmele, yy., ts.
- Müslim b. el-Haccâc Ebu'l-Hasen, *el-Müsnedü's-sahîh*, tahk.: Muhammed Fuad Abdülbaki, Dâru İhyâ't-Türâri'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Nahcuvânî, Nimetullah b. Mahmûd *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-ğaybiyye*, Dâru Rikâbî, Mısır 1999.
- Necefî, Muhammed Cevâdü'l-Belâğî, *Âlâu'r-Rahmân fi Tefsîri'l-Kur'an*, Dâru İhyâ't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed *Tefsîru'n-Nesefî, -Medâriku't-Tenzîl ve hakâiku't-te'vil*, Yusuf Bidyevî ve diğerleri, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1998.
- Özbalıkcı, M. Reşit, "Naht", *DİA*, İstanbul 2006, c. 32, ss. 310-311.
- Öztürk, Mustafa, *Tefsirin Hâlleri*, Ankara okulu Yay., Ankara 2013.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer Hüseyin, *Mefâtihu'l-ğayb-tefsîru'l-kebîr*, Dâru İhyâ't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1420.
- Reşid Rıza, *Tefsîru-Kur'âni'l-Hakîm*, Dâru'l-Menâr, Kâhire 1947.
- er-Rûmî, Fehd b. Abdirrahman b. Süleyman, *İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-karnî'r-râbi' aşara*, Müeesesetü'r-Risâle, Beyrut 1997.
- Sadreddin Konevî, Muhammed b. İshak, *İ'câzü'l-beyân fi tefsîri Ümmi'l-Kur'an*, tahk.: es-Seyyid Celeddin Âştîyânî, Müessesetü Bustan, İran 1949.

- Salih Abdülfettâh el-Hâlidî, *Tarifu'd-dârisîn bi menehici'l-müfessirîn*, Daru'l-Beşîr, Cidde 2008.
- Seyyid Kutub, İbrahim Hüseyin *Fi Zilâli'l-Kur'ân*, Dâru'ş-Şurûk, Beyrut 1412.
- Suyûtî, Celâleddin b. Ebîbekr, *el-Müzhir fi ulûmi'l-lüğâ ve envâihâ*, Kâhire, ts.
- Sülemî, Ebû Abdîrrahman Muhammed b. Hüseyin, *Tefsîru's-Sülemî -Hakâiku't-tefsîr-*, tahk.: Seyyid Umrân, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- Süleyman b. İbrahim el-Lâhim, el-Lübâb fi tefsîri'l-isti'âze ve'l-besmele ve'l-Fâtiha, Dâru'l-Müslim, Riyad 1999.
- Şafi, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, cem: Ebubekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, tahk.: Abdülğani Abdülhâlık ve diğeri, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1990.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed *Fethü'l-kadîr*, tahk.: Abdurrahman Umeyra, yy., ts.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizan fi tefsîri'l-Kur'an*, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut 1997.
- Tabersî, Ebû Ali b. el-Hasen *Mecme'ul-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ulûm, Beyrut 2005.
- Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Wensinck, A.J., el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-hadîsi'n-nebevî, Mektebetü Beril, Leiden 1936.
- Yıldırım, Suat, "Besmele", *DİA*, İstanbul 1992, c. 5, ss. 529-532.
- Yüksel, Yakup, "Beydâvî Tefsiri'nde Besmele Tahlili", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2012, c. 14, sayı: 26, ss. 91-107.
- Zeccâc, Ebû İshâk b. İbrahim *Me'ani'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, tahk.: Abdülcelîl Abduh Şiblî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1988.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, Mektebetü Vehbe, Kahire, ts.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâfü an hakâiki't-Tenzîl ve u'yûni'l-ekâvil fi vü-cûhi't-te'vîl*, tahk.: Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve diğeri, Mektebetü'l-U'beykân, Riyad 1998.

## BEY' Bİ'L-VEFÂ VE BEY'U'L-ÎNE İLE MUKAYESELİ OLARAK GÜNÜMÜZ REPO İŞLEMLERİNİN FIKHÎ BOYUTU

M. Fatih TURAN \*

**Özet:** Bu çalışmada, günümüz sermaye piyasası araçlarından biri olan repo işlemleri, finansman yöntemleri olarak fıkıh kitaplarında etraflıca yer bulan "bey' bi'l-vefa" ve "bey'u'l-îne" sözleşmeleri ile mukayeseli olarak ele alınmıştır. İslam'da faiz konusundaki genel ilkeler ve bey' bi'l-vefa ile bey'u'l-îne hakkındaki klasik fıkıh literatüründeki genel kanaat dikkate alınarak, günümüz repo işlemleri fıkhi açıdan değerlendirilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Repo, Fıkıh, Finans, Bey' bi'l-vefa, Bey'u'l-îne

**Fig Size of Todays Repo Transactions as Comparison with the *Bey' bi'l-vefa* and *Bey'u'l-îne***

**Abstract:** In this study, repo transactions, one of todays capital market instruments, are discussed in comparison with the contracts of "bey' bi'l-vefa" and "bey'u'l-îne" that are included in the fiqh books as financing methods in detail. Considering the general principles on interest in Islam and the general opinion in the classical fiqh literature on bey' bi'l-vefa and bey'u'l-îne, todays repo transactions have been evaluated in terms of fiqh.

**Key words:** Repo, Fiqh, Finance, Bey' bi'l-vefa, Bey'u'l-îne

### 1. Giriş

İnsanlar mal, yetki ve kabiliyetleri farklı düzeylerde, toplumsal münasebetler açısından birbirini tamamlar şekilde yaratılmışlardır. Bu durum, insanlar arası münasebetlerin işbölümüne ve işbirliğine dayanmasını gerekli kılmıştır. Bu iş bölümü ve işbirliği ihtiyacının eskiden beri en çok hissedildiği alanlardan biri finansman sahasıdır.

Tarihin ilk devirlerinden itibaren insanlar, finansman ihtiyaçlarını en basit şekliyle borç (karz) alarak gidermeye çalışmışlardır. Sanayileşmenin hızla geliştiği, teşebbüs, emek ve sermaye unsurlarının iktisadi hayatta büyük önem kazandığı, ticaretin uluslararası boyutlara ulaştığı, ticari hayatta büyük sermaye-

\* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ye dayalı güçlü teşebbüslerin hâkim olduğu çağımızda finans araçları daha çok ehemmiyet kazanmıştır. Böylelikle günümüzde eskiye nazaran daha çeşitli finansman yöntemleri uygulanmaya başlamıştır. Bu finans araçlarını en çok kullanan ve kullandıranlar da bankalar olmuştur. Bankalar faaliyetlerinin kesintisiz olarak devamı için her zaman yeterli miktarda kullanılabilir likit fona sahip olmak zorundadır.<sup>1</sup> Diğer yandan bankalar, ellerindeki mevduatları değerlendirerek kâr elde etmek isterler. İşte hem yeterli likiditenin sağlanması hem de kısa dönemde nakit fazlasının değerlendirilebilmesi için repo, bankalar için kârlı bir yatırım olarak görülmektedir.<sup>2</sup>

Likidite esnekliği ve pazarlık kolaylığı açısından diğer para piyasası araçlarına göre daha avantajlı sayılan repo, yaygın kullanımı ile son yıllarda en hızlı gelişen para piyasası araçlarından biri olmuştur. Günümüzde sadece bankalar değil, aynı zamanda menkul kıymet işlemleri ile uğraşan aracı kurumlar da, kısa vadeli fon ihtiyacını karşılamak için çoğunlukla repoya başvurumaktadırlar.<sup>3</sup> Repo işlemlerinin dünyanın birçok ülkesinde hemen hemen iki asırlık geçmişi bulunmasına rağmen, klasik fıkıh literatürü için çokta yabancı bir işlem olmadığı, ilgili kaynaklar incelendiğinde repo benzeri bazı işlemler hakkında değerlendirmelerin yer aldığı görülmektedir. Bilindiği üzere, öteden beri Müslüman toplumlarda finansman sorunu beşerî, ikili münasebetler ve fıkıhın hâkim ilkeleri ışığında, çeşitli finansman yöntemleri oluşturularak çözülmeye çalışılmıştır. Esasında İslam toplumunda Müslümanların nakit ve sermaye sıkıntısı içinde olanlara imkânı dâhilinde yardımcı olması, iktisadi yardımlaşmanın ötesinde, dini ve insani bir görev kabul edilmiştir. Çoğunlukla ödünç para verme işlemi bu konuda ilk akla gelen usul olmuştur. Bu usul, ticari bir işlemden ziyade dini bir görev olarak tanındığı ve ibadet olarak görüldüğü için övülmüş “karz-ı hasen” adlandırılmasıyla teşvik edilmiştir. Bu yüzden İslam’da ödünç para veren, kâr ve zarara iştirak etmediği gibi, bu işlemine karşılık herhangi bir nakdi veya aynı bir menfaat da beklememelidir. Teoride böyle olsa da bazen borcu teminat altına alma, bazen de verilen borç karşılığında faize bulaşmadan menfaat elde etme amacıyla bazı finansman yöntemleri geçmişten günümüze kadar İslam toplumlarında denenmiştir. Bu finansman yöntemle-

1 Sibel Çelik, Yasemin Deniz Akarım, “Likidite Riski Yönetimi: Panel Veri Analizi İle İMKB Bankacılık Sektörü Üzerine Ampirik Bir Uygulama”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Eskişehir, Haziran 2012, c. 13, sayı: 1, s. 1

2 Emel Ak, “Repo-Ters Repo”, *Uzman Gözüyle Bankacılık*, yy., 1993, s. 37.

3 Nuran H. Özkan, “Bankacılık Sektöründe Repo İşlemi”, *Başak*, yy., 1991, sayı: 67-68, s. 1.



rinden ikisi, "bey' bi'l-vefa"/"بيع بالوفاء" ve "bey'u'l-îne"/"بيع العينة"dir. Her iki finansman yöntemi hakkında da fukahâ tarafından değerlendirmeler yapılmış ve klasik fıkıh literatüründe farklı görüşler ortaya çıkmıştır.

Repo işlemlerinin asırlar önce İslam toplumlarında faize alternatif işlemler olarak düşünülmüş ve uygulanmaya çalışılmış bey' bi'l-vefa ve bey' bi'l-îne<sup>4</sup> işlemleriyle benzerliği dikkat çekicidir. Bu durum, günümüz repo işlemlerini fikhî açıdan değerlendirilirken, İslam toplumlarında uygulanan benzer işlemlere karşı fukahânın bakış açısının da gözden geçirilmesini gerekli kılmaktadır.

İşte bu çalışmamızda, repo, bey' bi'l-vefa ve bey'u'l-îne işlemleri birbirleriyle benzer ve farklı yönleriyle ele alınarak tanıtılacak, ardından genel olarak İslam'da faiz anlayışı ve bey' bi'l-vefa ile bey'u'l-îne satışına fakihlerin bakış açısı ortaya konularak, günümüz repo işlemleri fikhî açıdan değerlendirilmeye çalışılacaktır. Daha sonra da fıkıhtaki borç münasebetleri ile ilgili temel ilkelere aykırılık taşımayacak bir repo işlemi veya repoya alternatif işlemler ele alınacaktır.

## 2. Genel Olarak Repo

İngilizce'deki "repurchase agreemant" (geri alma teminatı) kelimesinin kısaltılarak kullanıldığı bir kavram olan repo<sup>5</sup>, Türkçe literatüre de bu şekilde yerleşmiştir. Günümüz Arapçasında repo, "اتفاقية إعادة الشراء" "ittifakiyyetü îâdeti'ş-şira", yani "geri satın alma anlaşması" şeklinde ifade edilmektedir.<sup>6</sup>

Repo, "finansal bir kurumun, kurumsal veya bireysel yatırımcıya hazine bonusu, devlet tahvili<sup>7</sup> gibi sabit getirili bir menkul kıymeti satması ve bu menkul kıymeti, önceden belirlenen bir fiyattan, ileri bir tarihte geri satın almak

4 Çalışmamızda özellikle bey' bi'l-vefa ve bey'ul'ineyi repo ile mukayeseli olarak ele almamızın sebebi, her iki sözleşmenin de repo gibi finansman yöntemi olması ve ilerleyen kısımlarda da görüleceği üzere birçok açıdan repo ile benzer özelliklerinin bulunmasıdır. Bu yüzden "bey'u't-telcie" ve benzeri işlemlere, finansman yöntemi olmamaları ve repo ile sadece muvazaâli gerçekleştirmeleri yönüyle benzer oldukları için yer vermedik.

5 Servet Eyüpgiller, *Bankacılar İçin Banka İşletmeciliği Bilgisi*, Ankara 1994, s. 151.

6 Bk. el-Cibrîn, *Tecrübetü'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suudiyye fi Mecâli İttifakiyyati İâdeti'ş-Şirâ'*, Abû Dabi 2001, ss. 1-26; Şenbilî, *Edevâtu İdâreti Muhâdiri's-Suyuleh ve Bedâili İttifakiyyeti İâdeti'ş-Şirâ' fi'l-Müessesâti'l-Maliyyeti'l-İslamiyye*, Riyad, ts., s. 1-27.

7 Devlet ve diğer kamu tüzel kişilerin gerçekleştirilen borçlanmalarda, esas olarak, hazine bonusu ya da devlet tahvili gibi adlarla çıkarılan borçlanma senetleri kullanılır. İlhan Özer, *Devlet Maliyesi*, Ankara 1980, s. 122, 125.

üzere anlaşma yapması" olarak tarif edilmektedir.<sup>8</sup> Tariften de anlaşılacağı üzere repo menkul kıymetlerin belli bir tarihte belli bir fiyattan geri almak amacıyla satımını içeren bir işlemdir.

Repo işleminin başlangıcında, borç para verilmekte ve karşılığında menkul kıymet alınmaktadır. İşlemin bitiminde menkul kıymet borç alana geri verilirken, borç alan da aldığı parayı ek bir faizle geri ödemektedir.<sup>9</sup> Repo faiz oranı ve vade, taraflar arasında yapılan anlaşma ile belirlenmekte, buna karşın vade bir gecelik olabileceği gibi 1 ila 30 günlük ya da 1 yıl gibi daha uzun süreli olabilmektedir.<sup>10</sup> Mesela vadesi 6 ay olan belli miktarda nakit paraya ihtiyacı olan A şahsı, sahip olduğu otomobili kredi karşılığında bir bankaya satarak sabit fiyattan 6 ay sonra geri alma konusunda anlaşabilir. Otomobilin geri alım fiyatı, A şahsının aldığı borç para ile onun altı aylık faizinin toplamına eşit olacaktır. A şahsı borcu ödemediği takdirde, banka otomobilin maliki olmaya devam edebilir ya da otomobili satarak kredi ve faizini mahsup edebilir. Repo'nun esası da bu işlemle aynıdır. Görüldüğü üzere repoya konu sermaye piyasası aracı, teminat vasfı taşımaktadır ve repoda kısa vadeli bir borç verme hali söz konusudur. Yani repo bir anlamda kısa vadeli teminatlı bir borç sözleşmesidir.<sup>11</sup>

Repo işlemlerine konu olabilecek menkul kıymetler çoğunlukla, devlet tahvili, hazine bonosu, banka bonoları ve banka garantili bonolar, toplu konut idaresi tarafından çıkarılan borçlanma senetleri, yerel yönetimler ve bunlarla ilgili idare ve kuruluşların çıkarmış oldukları borçlanma senetleridir. Bu nedenle repo işlemlerinde alacağın ödenmeme riski çok düşüktür.<sup>12</sup> Bununla birlikte, repo işlemine konu olan menkul kıymetler çoğu kere alıcıya fiziki olarak teslim edilmez, işlemler kâğıt üzerinde hesaben gerçekleştirilir.<sup>13</sup>

Repo işleminde sermaye piyasası aracı (menkul kıymet) fizikî olarak teslim edilmese de mülkiyeti alıcıya geçer ve yapılan anlaşmada aksine hüküm bulunmadıkça, getirileri alıcıya ait olur. Vade tarihinde ise sermaye piyasası ara-

8 Nur Keyder, *Para*, Ankara, 1990, s. 10-11; Turan Öndeş, "Repo Geri Satın Alma Sözleşmesi", *Atatürk Üniversitesi İktisadi İlimleri Fakültesi Dergisi*, Erzurum 1995, c. 11, sayı: 1-2, s. 246.

9 Ali Ceylan, *İşletmelerde Finansal Yönetim*, Bursa, 2000, s. 389.

10 Keyder, *Para*, s. 10; Sedat Yetim, "Repo", *Hazine ve Dış Ticaret Dergisi*, yy., 1991, sayı: 10, s. 119.

11 Sedat Yetim, *Repo, Ters Repo ve Menkul Kıymet Ödünç İşlemleri I*, Sermaye Piyasası Kurulu Yay., Ankara 1997, s. 1, 5.

12 Yetim, *Repo, Ters Repo*, s. 9, 10; Ceylan, *İşletmelerde Finansal Yönetim*, s. 390.

13 Bk. *Menkul Kıymetlerin Geri Alma veya Satma Taahhüdü ile Alım Satımı Hakkında Tebliğ*, Md. 9.

cının mülkiyeti, kararlaştırılan bedelin ödenmesi ile tekrar yetkili kişi ya da kuruluşa geçer.<sup>14</sup>

Repo, düz ve ters repo olarak iki şekilde ifade edilebilmektedir. Düz repo, menkul kıymetlerin geri alım taahhüdü ile satışı iken, ters repo, menkul kıymetlerin geri satış taahhüdü ile alımıdır. Ters repo (Reverse Repurchase Agreement) deyimi repo işlemi borç veren açısından tanımlayan bir deyimdir. Repoda borç alan kaynak sağlamak amacıyla sattığı menkul kıymetleri vade sonunda geri almayı taahhüt ederken; ters repo da borç veren satın aldığı menkul kıymetleri vade sonunda satmayı taahhüt etmektedir.<sup>15</sup> Repo sözleşmesi belirli bir süre için yapılmakla birlikte taraflardan her biri sözleşmeyi dilediği zaman sona erdirmek hakkına sahipse buna "vadesiz repo" veya "açık repo" denir. Taraflar sözleşmeyi feshetmedikçe veya vade sonunda para ve menkul kıymetler iade edilmedikçe kendiliğinden uzayan repo sözleşmesine ise "sürekli repo" denilmektedir.<sup>16</sup>

### 3. Dünya'da ve Türkiye'de Repo

Repoyu 1830 yılında ilk kullanan İngiltere merkez bankası olmasına karşın, ABD reponun çağdaş manada ilk kullanıldığı yerdir. Günümüzde repo işlemleri ABD'nin yanı sıra Avrupa ülkeleri ile Japonya ve Çin'de yaygın olarak kullanılmaktadır. Ayrıca bu ülkeler dışındaki birçok uluslararası finans kuruluşu da repo işlemlerine sıklıkla girmektedir.<sup>17</sup>

Türkiye'de 1970'li yılların ortasında kendilerine banker adını veren kişiler ve kuruluşlar tarafından ilk repo işlemleri yapılmış, başlangıçta hızla gelişen piyasada, daha sonra halka arz edilecek menkul kıymet bulunmadığından, ancak 1990'lı yıllardan sonra büyük ölçüde repo işlemleri yapılmıştır.

Bankalar açısından repo işlemleri ilk olarak, 1987 yılında merkez bankası tarafından yapılmış, 31 Temmuz 1992 tarihli tebliğ ve sermaye piyasası kurulundan izin almış kuruluşların mevzuata uygun olarak İMKB'de açılacak pazarlarda repo ve ters repo işlemleri yapabilecekleri hükme bağlanmıştır. Bunun sonucu olarak İMKB bünyesinde 1993 yılında repo ve ters repo pazarı açılmıştır.<sup>18</sup>

---

14 Bk. *Menkul Kıymetlerin Geri Alma veya Satma Taahhüdü İle Alım Satımı Hakkında Tebliğ*, Md. 8.

15 İlyas Işıklar, *Finansal Ekonomi*, Anadolu Üniversitesi Yay., Eskişehir, 2010, s. 14.

16 Yetim, *Repo, Ters Repo*, s. 6-8.

17 Özkan, "Bankacılık Sektöründe Repo İşlemi", s. 2; Yetim, *Repo, Ters Repo*, s. 10-13.

18 Ceylan, *İşletmelerde Finansal Yönetim*, s. 390; Yener Coşkun, "Repo ve Ters Repo Düzenlemeleri: Banker Krizi Sonrası Ortaya Çıkışı ve Finansal Başarısızlık Dersleri Işığında Politika Önerileri", *Business and Economics Research Journal*, yy., 2012, c. 3, sayı:1, s. 66-72.

#### 4. Bey' bi'l-Vefâ

Bey 'bi'l-vefâ, satış bedeli iade edilince geri alınmak üzere bir malın geçici olarak satılmasıdır. Bu satış, satıcının müşteriye hitaben, "Şu malı sana, şu fiyata bedelini sana geri verdiğimde, senin de malı bana geri vermen şartıyla satıyorum" teklifini müşterinin kabul etmesiyle gerçekleşir.<sup>19</sup> Bu satışa bey' bi'l-vefa denilmesi, bedelin geri verildiğinde malın da geri verilmesinde taraflar arasında ahde vefanın söz konusu olması sebebiyledir.<sup>20</sup> Hanefiler tarafından "bey'u'l-caiz" ve "bey'u'l-muamele"<sup>21</sup> şeklinde de isimlendirilen bey' bi'l-vefâ için Malikiler "bey'u's-seniyya",<sup>22</sup> Şafiiler, "bey'u'l-uhde",<sup>23</sup> Hanbeliler ise "bey'u'l-emânet"<sup>24</sup> kavramlarını kullanmaktadırlar.

Bey' bi'l-vefâ, XI. yüzyılda İslam coğrafyası içerisinde kullanılmış, fıkıh kitaplarında ismen yer almış ve hükümleri belirlenmiş bir akittir. Bu işlem, Müslümanlar arasında faizsiz borç para temin etmekte karşılaşılan güçlükleri faiz sayılmayacak bir usulle ortadan kaldırmak ve sermaye sahiplerinin verdikleri krediye karşılık bir teminat olması için Hanefî fakihleri tarafından ortaya konmuş bir akid nevidir.<sup>25</sup> Bazı Hanefî fakihleri tarafından, bu şekillerde cari olan vefâen satışın faize karşı bir hile-i şer'iyeye olmak üzere halk arasında örf haline gelen bir satış şekli olduğu söylenmektedir.<sup>26</sup> Halk arasında bu satış genellikle, "tarla kirasız para faizsiz" şeklinde ifade edilmektedir.<sup>27</sup>

Finansman ihtiyacı olan satıcı, müşteriye (likiditesi bulunana) bedelini geri

19 Zeylâî, *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Dâru'l-Kütübî'l-İslamî, Kâhire, h. 1313, c. 5, s. 184; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-Râik*, Dâru'l-Marife, Beyrut, ts, c. 6, s. 8; Damad Efendi, *Mecmau'l-Enhur fi Şerhi Mültekâ'l-Ebhur*, tahk.: Hafîl İmrân el-Mansûr, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1998/1419, c. 4, s. 41; Beşir Gözübenli, "Bey' bi'l-Vefâ (Vefâen Satış) ve Bey' bi'l-İstiğlal", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 1990, sayı: 9, s. 110; Abdulaziz Bayındır, "Bey' bi'l-Vefâ", *DİA*, İstanbul 1992, c. 6, s. 20.

20 İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtar*, Beyrut 2000/1421, c. 5, s. 276; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslâmiyye ve Istilâhâtı Fikhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1985, c. 6, s. 127; Gözübenli, "Bey' bi'l-Vefâ (Vefâen Satış) ve Bey' bi'l-İstiğlal", s. 110.

21 İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtar*, c. 5, s. 276.

22 Dusûkî, *Haşiyetü't-Dusûki ala Şerhi'l Kebîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts, c. 3, s. 71.

23 Heysemî, *el-Fetâvâ'l-Fikhiyyetu'l-Kübrâ*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts., c. 2, s. 157.

24 Buhûtî, *Keşşâfu'l-Kıma' an Metni'l-İkna'*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1402, c. 3, s. 149.

25 İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtar*, c. 5, s. 276; Bayındır, "Bey' bi'l-Vefâ", c. 6, s. 20

26 İbn Kadı Simavna, *Câmiu'l-Fusûleyn*, Mısır 1300, c. 1, 334; Molla Hüsrev, *Dureru'l-Hükâm*, İstanbul, 1317, c. 2, s. 207.

27 Gözübenli, "Bey' bi'l-Vefâ (Vefâen Satış) ve Bey' bi'l-İstiğlal", s. 111.

verdiğinde malı geri almak üzere anlaşarak belli bir fiyatla bir malı sattığında, aralarında vefâen satış meydana gelir. Satıcı malın bedelini geri verdiğinde, müşteri de satın almış olduğu malı geri verir. Bu satış sonunda satıcı ihtiyacı olduğu parayı faizsiz olarak temin etmiş olur. Müşteri de, satıcı tarafından malın bedeli geri ödeninceye kadar maldan istifade etmiş olur ancak o mal mülkiyetine geçmez. Bu yüzden müşterinin maldan istifadesi de satıcının iznine bağlıdır. Mesela müşteri bey' bi'l-vefâ ile satın aldığı bahçenin meyvesini sahibinden izinsiz olarak yemişse bu meyvelerin bedellerini satıcıya ödemesi gerekir. Bununla birlikte malın bir kısmı helak olmuşsa, helak olan mala mukabil olan deyn de sakıt olur.<sup>28</sup>

Meydana gelişi ve sonuçları bakımından normal satış akdinden farklı olduğu için bu sözleşme üzerinde İslâm hukukçularının farklı değerlendirmeleri olmuştur.

Bazı Hanefiler *bey' bi'l-vefânın* rehin olduğunu kabul ederler. Bu âlimlere göre, bu satışta müşterinin elindeki mal mürtehinin (rehin alan) elindeki rehin gibidir. Rehinde mürtehinin rehin mala malik olmayıp, malikin izni olmadan ondan istifade edemediği gibi, vefâen satışta da müşteri mala malik olamaz ve maldan satıcının izni olmadan istifade edemez. Bu âlimlere göre *bey' bi'l-vefânın* rehinden hiçbir farkı yoktur. Her ne kadar akdin tarafları bu işleme *bey' (البيع)* demişlerse de tarafların gayesi satış değil, borcu garanti altına almaktır. Zaten çoğu kere satıcı “mülkümü falan kimseye rehin verdim”, müşteri ise, “filanın mülkünü rehin aldım” demektedir. Hukuki tasarruflarda itibar, kullanılan ifade ve lafızlara değil, mana ve maksatlara göredir. Bu yüzden işlem *bey' (satış)* olarak isimlendirilse bile rehindir.<sup>29</sup>

Bazı Hanefiler ise onun rehin değil sahil bir satış olduğunu ifade etmiştir.<sup>30</sup> Bu âlimlere göre, insanların ihtiyaç duyduğu ve aralarında yaygın bir şekilde kullanılan vefâen satış hükümleri normal satış akdi gibidir ve müşteri

28 Zeylâi, *Tebyînu'l-Hakâik*, c. 5, s. 183; Bezzâzî, *el-Fetevâ'l- Bezzâziyye* (el-Feteva'l-Hindiyye'nin kenarında), Dâru Sadr, Beyrut, ts., c. 4, s. 405; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, c. 6, s. 8, 9; Ali Haydar Efendi, *Dureru'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, İstanbul 1319, c. 1, s. 779; Bilmen, *Hukuku İslâmiyye*, c. 6, s. 127.

29 İbn Kadî Simavna, *Câmiu'l-Fusûleyn*, c. 1, s. 334; Molla Hüsrev, *Dureru'l-Hükkâm*, c. 2, s. 207; İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtar*, c. 5, s. 276; *el-Mevsuâtü'l-Fikhiyye*, Kuveyt 1983/1404, c. 9, s. 260; Gözübenli, “Bey' bi'l-Vefâ (Vefâen Satış) ve Bey' bi'l-İstiğlal”, s. 111.

30 Zeylâi, *Tebyînu'l-Hakâik*, c. 5, s. 183; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, c. 6, s. 8.

normal satım akdi gibi maldan faydalanmaktadır.<sup>31</sup> Hanefi âlimlerinden Kadîhân da, bu satışın bey lafzıyla yapıldığından rehin olmayacağını savunur. Kadîhân'a göre, eğer taraflar bu satış yaparken sonradan fesh edeceklerini belirterek yapmışlarsa, bu satış fasid olur. Fesh edeceklerini belirtmez ancak bey' bi'l-vefâ lafzıyla satış yaparlarsa, İmameyne göre bu lazım (bağlayıcı) olmayan bir satış olur ve fasid olur. Eğer satış yaparken fesh şartını zikretmezler de, sonradan anlaştıkları şekilde şartlarını belirtirlerse, bu alışveriş caiz olur ve anlaşmalarına uygun olarak sonradan koydukları şartlarını yerine getirmeleri gerekir.<sup>32</sup>

Bazı Hanefiler ise bu satış fasit satış olarak kabul ederler. Onlara göre, akit yapılırken şart koşulmasa bile, akit yapıldıktan sonra akdin fesh edileceği şart koşulursa, İmam Azam'a göre akitten sonraki bu şart da akdin aslına lahik olacağından bu satış fasid olacaktır.<sup>33</sup>

Hanefi fukahasının bir kısmına göre ise vefâen satış bir açıdan rehin, bir açıdan bey'i sahih ve bir açıdan da bey'i fasid olan mürekkep bir akit türüdür. Alıcının maldan faydalanmasına bakarak sahih satış akdi, iki tarafın fesih yetkisine sahip olmasına bakarak fâsit satış akdi ve alıcının bu malı başkasına satamamasına, telef olduğu takdirde borcun düşmesine ve malda tahribat vuku bulunduğu takdirde borcun o kadar miktar azalmasına bakarak rehin akdi hükümdedir. Bu görüşü benimseyenler bey' bi'l-vefâyı bu üç akidden mürekkep fakat rehin olma tarafı ağır basan bir akid saymışlardır.<sup>34</sup> Mecelle'de bu son görüş kabul edilmiştir.<sup>35</sup>

Bazı Hanefi, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî hukukçular ise, satım akdinin gereği olan malın mülkiyet naklinin gerçekleşmemesinin ve vefâen satılan maldan borç verenin istifade etmesinin bu işlemi menfaat sağlayan bir borç işlemine çevirdiğini kabul ederek, bey' bi'l-vefâyı riba içeren bir işlem olarak mütalaa

31 Zeylâi, *Tebyînu'l-Hakâik*, c. 5, s. 183; İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtar*, c. 5, s. 277.

32 Kadîhân, *Fetâvâ Kadîhân* (el-Fetavâ'l-Hindiyye'nin kenarında), yy., 1980, c. 2, s. 164; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, c. 6, s. 8; Damad Efendi, *Mecmau'l-Enhur*, c. 4, s. 41; Gözübenli, "Bey' bi'l-Vefâ (Vefâen Satış) ve Bey' bi'l-İstiğlal", s. 111.

33 Bezzâzî, *el-Fetevâ'l-Bezzâziyye*, c. 4, s. 407; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, c. 6, s. 9.

34 Bezzâzî, *el-Fetevâ'l-Bezzâziyye*, c. 4, s. 409; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, c. 6, s. 9; Damad Efendi, *Mecmau'l-Enhur*, c. 4, s. 41; İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtar*, c. 5, s. 278; *el-Mevsuâtu'l-Fikhiyye*, c. 9, s. 261; Ali Haydar Efendi, *Dureru'l-Hükkâm*, c. 1, s. 223, 224.

35 Bk. Mecelle, Madde: 119.

etmişlerdir.<sup>36</sup> Son devir İslam hukukçularının bazıları da en son görüş istikame-tinde bey' bi'l-vefâ'yı menfaat içeren bir karz muamelesi kabul etmiş ve caiz görmemişlerdir.<sup>37</sup>

Bey' bi'l-vefânın sahih satım, fasid satım ve rehin akdinin özelliklerini taşıyan mürekkeb bir akit olduğunu savunan bazı Hanefilerin görüşleri istikame-tinde bu akdin İslam hukukundaki akit serbestisi prensibince birden fazla ak-din özelliğini taşıyan karma (birden çok akdin unsurunu barındıran) bir akit olduğunu ifade edebiliriz. Bu nedenle, akitteki geri satın alma şartını ve akde konu olan malın rehin kabul edilerek bu maldan istifadenin geçerli olmasını, yeni bir akit olan bey' bi'l-vefânın muktezasından (gereğinden) sayılan şartlar olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Hanefi hukukçular, akdin muktezasını kuv-vetlendiren ve akdin muktezasına uygun olan şartları, akdin gereği olmayan, onu kuvvetlendirmeyen ancak, naslarla caiz olduğu belirtilen şartları ve sonra-dan ortaya çıkmış, örf ve adet halini almış, ihtiyaca binaen meşru kabul edilmiş şartları sahih şartlar olarak nitelemektedirler.<sup>38</sup> Gerçekten bey' bi'l-vefâ başlı başına bir satım akdi olsaydı, böyle bir şartın satım akdinin sıhhatine aykırı bir şart olduğu ifade edilebilirdi. Ancak bey' bi'l-vefâ esasında bir satım değil, bor-cu teminat altına almak için yapılan bir akittir.<sup>39</sup> Bu akitte satım işleminden çok rehin akdinin özellikleri ağır basmaktadır. Bu yüzden de Mecelle'de bey' bi'l-vefâya konu olan maldaki azalma, artma ve malın tazmini bakımından rehin akdinin hükümleri kabul edilmiştir.<sup>40</sup>

Bu akdin riba kapsamına girdiği yönündeki yaklaşımlar için şunları ifade edebiliriz: Bilindiği üzere rehnedinin izni bulununca, rehin bırakılan şeyden rehin alanın yararlanması mümkün ve caizdir. Vefâ yoluyla satış da rehin nite-liğinde olduğu için alıcının bundan yararlanması mümkündür.<sup>41</sup> Bu sebeple

36 Hattâb, *el-Mevâhibu'l-Celîlî Şerhi Muhtasari'l-Halîl*, Dâru'l-Fıkr, ts., c. 4, s. 373; Remlî, *Nihâyetu'l-Muhtâç, ilâ Şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1414, c. 3, s. 433; Buhûtî, *Keş-şâifu'l-Kıma'*, c. 3, s. 149; İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtar*, c. 5, s. 280.

37 Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh*, Daru'l-Fıkr, Dimaşk, 1989/1409, c. 7, s. 173; Ayrıca bk. Mecmeu'l-Fıkhî'l-İslâmî Meclisi'nin Cidde'de gerçekleştirilen 1992 tarihli 7. Oturumda vermiş olduğu 66 nolu karar.

38 Zeylâî, *Tebyînu'l-Hakâik*, c. 4, s. 57; *Mevsuâtu'l-Fıkhîyye* c. 9, s. 244; Ali Bardakoğlu, "İslam Hukukunda Akit Hürriyeti ve Akdi Şartlar Açısından Bu Hürriyetin Sınırı", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri 1983, sayı: 1, s. 20.

39 Bilmen, *Hukuku İslâmiyye*, c. 6, s. 127.

40 Mecelle, madde: 397-401

41 İbn Kadî Simavna, *Câmiu'l-Fusûleyn*, c. 1, s. 334; Molla Hüsrev, *Dureru'l-Hükkâm*, c. 2, s. 207;

satıcının izni olduğu zaman bu maldan istifade rehinden istifade olarak değerlendirilir ve mal sahibi bu faydayı hibe etmiş olur. Vefâen satışta mal sahibinin izni ile maldan istifade rehn maldan istifade sayılsa bile, bu işlemde tarafların niyeti ayrıca önem arz etmektedir. Eğer kredi açan kimse bu kredi karşılığında menfaat ve gelir elde etmeyi amaçlarsa maldan istifade borç sebebiyle menfaat olacağından riba kapsamına girebilecektir. Bu yüzden *bey' bi'l- vefâ'*nın birçok Hanefi âliminin de ifade ettiği gibi caiz olduğunu ancak borç verenin alacağını garanti altına almanın yanında vefâen satış yoluyla eline geçecek maldan istifade etme maksadı bulunması durumunda, bu menfaatin riba olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade edebiliriz. Çünkü böyle bir durumda *bey' bi'l-vefa* sadece borcu teminat altına almak için değil, aynı zamanda kredi karşılığında bir menfaat elde etmek için yapılan, bir taraftan faize karşı bir çıkış yolu olarak düşünülürken, diğer taraftan fıkıhtaki faizle ilgili yasaklayıcı esaslara aykırılık taşıyan bir sözleşme olur.

### 5. Bey' bi'l-istiğlâl

Fıkıh literatüründe *bey' bi'l-vefânın* değişik bir türü de "*bey' bi'l-istiğlâl*" *بيع بالإستغلال* adını almıştır. Bu işlem vefâen satışta müşterinin satın aldığı malı tekrar satıcıya kiraya vermesidir. Başka bir ifadeyle *bey' bi'l-istiğlâl*, bir kimse- nin bir malı, tekrar kendisinin kiralaması şartıyla bir başkasına *bey' bi'l-vefâ* yoluyla satmasıdır.<sup>42</sup> Satıcının, satıştan sonra da aynı malı kullanmaya devam etmesi yönüyle *bey' bi'l-istiğlâl*, *bey' bi'l-vefâ* ve icare (kira) akdinin karışımından meydana gelmiş bir akittir.<sup>43</sup> Esas itibarıyla *bey' bi'l-vefa* için ortaya çıkan ihtilaflar *bey' bi'l-istiğlâl* için de geçerlidir. Hanefi ve Şâfiîler genel olarak bu muameleye cevaz verirken, Mâlikî ve Hanbelîler bunu temelde reddederler. Vefâen satışta mal rehin olarak kabul edilip satıcının izin vermesiyle müşteri bu maldan dilediği gibi istifade edebildiğinden, söz konusu malın esas mal sahibi tarafından kiralanıp ücretinin müşteriye ödenmesinde Hanefiler bir *beis* görmektedir. Hanefiler, malın esas mal sahibi tarafından tamamen boşaltılması ve müşteri tarafından kabzedilmesi halinde kiralanabileceğini ifade ederek, başlangıçtaki kiralama şartıyla satış ihtimalini ortadan kaldırmak istemişler-

Halit Çalış, Hasan Hacak, "Rehin", *DİA*, İstanbul 2007, c. 34, s. 540.

42 Mecelle, madde: 119

43 Ali Haydar Efendi, *Dureru'l-Hükkâm*, c. 2, s. 26.



dir.<sup>44</sup>

Bey' bi'l-istiğlâlde borç vermenin amacı vefâen satış yoluyla alınan malın kirasından gelir elde etme olduğunda, fıkihtaki borç sebebiyle menfaat elde edilmemesi ilkesine aykırı hareket edileceği açıktır. Dolayısıyla bu işlemin tabii seyri içerisinde, muvazaâli (danışıklı) olmayan bir şekilde yapılması gerekmektedir. Aksi halde alınan kira geliri dolambaçlı yoldan faiz geliri elde etmekten başka bir şey olmayacaktır.

## 6. Bey' bi'l-Vefâ ile Reponun Benzer ve Farklı Yönleri

Bey' bi'l-vefâ ve repo işleminin özelliklerine bakıldığında yapılaş biçimi bakımından iki sözleşmenin de birbirine çok benzediği görülmektedir. Her iki akdin benzer ve farklı yönlerini şu şekilde ifade edebiliriz:

### Benzer Yönleri

1. Hem bey' bi'l-vefâ hem de repo geri satım vaadiyle satış olup, her iki işlemde de satış bedeli iade edildiğinde geri alınmak üzere bir malın satışı gerçekleştirilmektedir.
2. Her iki işlemde de taraflardan birisinin amacı fon elde etmektir.
3. Her iki işlemin sonunda paranın teslimi ile mal da teslim edilmekte, tarafların zimmetinde borç devam etmemektedir.
4. Her iki işlemde de mal borcun garantisidir.<sup>45</sup>

### Farklı Yönleri

1. Bey' bi'l-vefâ lazım (bağlayıcı) olmayan<sup>46</sup> repo ise lazım bir sözleşmedir. Bey' bi'l-vefâda satıcı parasını ne zaman getirirse, o zaman malını geri ala-

44 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid Nihâyetü'l-Muktasid*, Mektebetu Mustafa, Mısır 1975/1395, c. 2, s. 123, 124; Bilmen, c. 5, s. 47, 48; Hamdi Döndüren, "Bey' bi'l-İstiğlâl", *Şamil İslam Ansiklopedisi*, Şamil Yay., İstanbul 1990, c. 2, s. 232.

45 Bilmen, *Hukuku İslâmiyye*, c. 6, s. 127; Mecelle, madde: 397-401; Yetim, *Repo, Ters Repo*, s. 2.

46 Zeylâî, *Tebyînu'l-Hakâik*, c. 5, s. 184; Damad Efendi, *Mecmau'l-Enhur*, c. 4, s. 41; Ali Haydar Efendi, *Dureru'l-Hükkâm*, c. 1, s. 772; Ali Şafak, "İslam Hukukunda Alış-Verişte Kar Haddi", (*İslam Hukukuna Göre Alışverişteki Vade Farkı ve Kâr Haddi* Kitabı İçinde), 1990, s. 65.

bilmektedir.<sup>47</sup> Repo' da ise bir vade belirlenmekte ve taraflar o vadeye bağlı kalmaktadır.<sup>48</sup>

2. Bey' bi'l-vefâda malın mülkiyeti müşteriye geçmediğinden maldan istifade ancak satıcının izni ile gerçekleşebilecekken,<sup>49</sup> repoda malın mülkiyeti müşteriye geçtiğinden, müşteri maldan dilediği gibi istifade etme hakkına sahiptir.<sup>50</sup>
3. Bey' bi'l-vefâda mal satıcı tarafından yine aynı fiyatla geri satın alınabilecekken,<sup>51</sup> repoda ise satıcı önceden belirlenen bir fazlalıkla malı geri satın alır.<sup>52</sup> Dolayısıyla repoda mal verilen borcun garantisi olmasının yanı sıra faiz geliri elde etme aracıdır.<sup>53</sup>

Görüldüğü üzere repo işlemi geri satım garantili olması, taraflardan birinin fon elde etmeyi amaçlaması, malın fon ihtiyacının karşılanması karşılığında teminat fonksiyonu üstlenmesi yönleriyle bey' bi'l-vefâ ile benzerdir. Ancak taraflardan diğeri için esas amaç faiz geliri elde etmek olduğundan<sup>54</sup> karşı tarafa finansman sağlanması karşılığında önceden belirlenen bir fazlalıkla paranın geri alınması ve mülkiyet nakli söz konusu olduğundan kredi sağlayan tarafın maldan dilediği gibi istifade edebilmesi yönleriyle bey' bi'l-vefâdan ayrılmaktadır. Daha önceden de ifade ettiğimiz gibi bey' bi'l-vefâda mülkiyet nakli gerçekleşmediğinden maldan istifade ancak sahibinin izni ile gerçekleşmekte, izin bulunması halinde mal rehin olarak kabul edilmektedir.<sup>55</sup>

47 Zeylâi, *Tebyînu'l-Hakâik*, c. 5, s. 184; Damad Efendi, *Mecmau'l-Enhur*, c. 4, s. 41; Ali Haydar Efendi, *Dureru'l-Hükkâm*, c. 1, s. 772.

48 Keyder, s. 10; Yetim, "Repo", s. 119

49 Bezzâzî, *el-Fetevâ'l-Bezzâziyye*, c. 4, s. 405; Damad Efendi, *Mecmau'l-Enhur*, c. 4, s. 41; Ali Haydar Efendi, *Dureru'l-Hükkâm*, c. 1, s. 771

50 Bk. *Menkul Kıymetlerin Geri Alma veya Satma Taahhüdü İle Alım Satımı Hakkında Tebliğ*, Md. 8.

51 Zeylâi, *Tebyînu'l-Hakâik*, c. 5, s. 183; Bezzâzî, *el-Fetevâ'l-Bezzâziyye*, c. 4, s. 405; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, c. 6, s. 8, 9; Ali Haydar Efendi, *Dureru'l-Hükkâm*, c. 1, s. 779; Bilmen, *Hukuku İslâmiyye*, c. 6, s. 127.

52 Ceylan, *İşletmelerde Finansal Yönetim*, s. 389.

53 Yetim, *Repo, Ters Repo*, s. 2.

54 Dilek Özkök, "Bankaların Repo İşlemleri ve Vergi Düzeni", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Ankara 1991, c. 46, sayı: 3-4, s. 289.

55 Bezzâzî, *el-Fetevâ'l-Bezzâziyye*, c. 4, s. 409; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, c. 6, s. 9; Damad Efendi, *Mecmau'l-Enhur*, c. 4, s. 41; İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtar*, c. 5, s. 278; *el-Mevsuâtu'l-Fikhiyye*, c. 9, s. 261; Ali Haydar Efendi, *Dureru'l-Hükkâm*, c. 1, s. 223, 224.

## 7. Bey' u'l-İne

Bey' u'l-İne "bir malın başkasına yüksek fiyattan vadeli olarak satılıp teslim edilmesinden sonra, aynı malın daha düşük fiyattan peşin olarak satın alınması<sup>56</sup> veya bir malın peşin olarak satıldıktan sonra aynı satıcı tarafından daha pahalı bir fiyata veresiye olarak geri satın alınmasıdır.<sup>57</sup> Bey' bi'l- vefâ gibi bey' u'l-İne'de de yapılan satış işlemiyle faizsiz finans elde edilmesi amaçlanmaktadır. Tarifte de görüldüğü üzere bey' u'l-İne farklı şekillerde cereyan edebilmektedir:

1. Şekil: Bey' u'l-İnenin birinci şeklinde fona ihtiyacı olan ikinci satıcıdır ve bu işlem şöyle gerçekleşir: 1000 TL ye ihtiyacı olan biri, elinde likiditesi olan birinden herhangi bir malı 1000 liraya vadeli olarak satın alır. Ardından aynı kişiye bu eşyayı 800 TL'ye peşin olarak daha düşük fiyata geri satar.
2. Şekil: Bey' u'l-İnenin ikinci şeklinde ise fona ihtiyacı olan kişi ilk satıcıdır ve bu işlem de şöyle gerçekleşir: 1000 TL'ye ihtiyacı olan biri bir eşyasını peşin olarak 1000 TL'ye elinde likiditesi bulunan birine satar ve ardından aynı malı mesela altı ay sonra ödemek üzere (veresiye) 1500 TL'ye geri satın alır. Görüldüğü üzere, bey' u'l-İnenin birinci şeklinde bir malın veresiye satın alınıp daha ucuza peşin olarak geri satılması, ikinci şeklinde ise, bir malın peşin satılıp veresiye daha pahalıya satın alınması söz konusudur.
3. Şekil: Bey' u'l-İne bazen üçüncü kişilerin işleme dâhil olmasıyla da gerçekleşebilmektedir. Mesela A şahsı, B şahsından 1000 TL borç ister. Borç verecek olan (mukriz) B şahsı bir malını, örneğin elbisesini 1200 TL'ye borç isteyen (müstakriz) A şahsına veresiye satar ve teslim eder. A şahsı bu elbiseyi 1000 TL'ye peşin olarak üçüncü bir şahsa, C şahsına satar ve teslim eder. C şahsı da elbiseyi B şahsına 1000 TL'ye satar, parayı alır ve

56 Serahsî, *el-Mebsût*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 2000/1421, c. 11, s. 382; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1405 H., c. 4, s. 277; Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'âni'l-Elfâzi'l-Minhâc*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, ts., c. 2, s. 39; İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtar*, c. 5, s. 273; Yunus Apaydın, "İne", *DİA*, İstanbul, 2000, c. 22, s. 283; Servet Bayındır, "Şâfiî Fukahâsının Bey' u'l-İne Hakkındaki Yaklaşımı ve Bunun Günümüz İslami Finans Piyasalarına Yansımaları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, 2013, sayı: 28, s. 121.

57 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, c. 2, s. 153; Mevvâk, *et-Tâc ve'l-İklîl*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1398, c. 4, s. 404; Saffet Köse, *İslam İş ve Ticaret Ahlakı*, İGİAD Yay. İstanbul 2012, s. 99.

elbiseyi teslim eder. Bu satış işlemleri sonunda borç paraya ihtiyacı olan A şahsı 1000 TL'yi elde etmiş olur. Borç veren de 1200 TL alacaklı olur ve hem sattığı elbise hem de arzu ettiği 200 TL'lik fazlalık sözde kâr olarak kendisine gelir.<sup>58</sup>

Hanefîlerin çoğunluğu,<sup>59</sup> Mâlikî<sup>60</sup> ve Hanbelîler,<sup>61</sup> bey' u'l-îne uygulamasını alış-veriş görüntüsü altında gerçekte faizli bir borç işlemi olarak görürler. Zâhirî<sup>62</sup> ve Şafii<sup>63</sup> müctehitlerinin çoğunluğu ise bu işlemi caiz kabul ederler.

Bey' u'l-îne'yi caiz görmeyenler, Hz. Peygamber'den (s.a.v) rivayet edilen îne satışı ile ilgili hadis-i şerifi ve Hz. Aişe' ile bir kadın arasında geçen bir konuşmayı delil olarak gösterirler. Hadis-i şerifte; "Sizler 'îne' usulüyle alışverişte bulunur, sığırların peşine düşer, ziraata razı olur ve cihadı da terk ederseniz, Allah size öyle bir zillet verir ki, dininize dönmedikçe o zilleti kaldırmaz."<sup>64</sup> buyurulmaktadır. Konuyla ilgili Hz. Aişe'den yapılan nakil ise şu şekildedir; "Bir kadın Hz. Aişe'ye gelerek Hz. Aişe'ye: Ey mü'minlerin annesi! Ben Zeyd'e 800 dirheme veresiye bir köle sattım. Sonra aynı köleyi ondan peşin olarak 600 dirheme satın aldım", der. Bunu duyan Hz. Aişe de şu sözünün Zeyd'e ulaştırılmasını ister: "Tövbe etmedikçe Rasûlullahla birlikte yaptığın cihadı boşa çıkardın. Ne kadar kötü aldın, ne kadar kötü sattın!"<sup>65</sup>

*Bey' u'l-îne'* nin cevazına dair en çok İmam Şafii'nin görüşü ön plana çıkmaktadır. İmam Şafii'e göre, bir kimsenin vadeli sattığı malını aynı kimseden peşin olarak daha ucuza satın alması kıyasa aykırı olmayıp, böyle bir işlem

58 İbnu'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts., c. 7, s. 211; Buhûti, *Keşşââfu'l-Kıma'*, c. 3, s. 186; İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtar*, c. 5, s. 273; Beşir Gözübenli, "İslam Hukuku Açısından Tarihten Günümüze Kredi ve Finans Yöntemleri", *İslami İlimlerde Metodoloji/Usul - III/2*, İstanbul 2011, s. 185; Köse, *İslam İş ve Ticaret Ahlakı*, s. 99, 100.

59 Serahsî, *el-Mebsût*, c. 14, s. 64; Kâsânî, *Bedâiu's-Senâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrût, 1982, c. 5, s. 198; Zeylâi, *Tebyînu'l-Hakâik*, c. 4, s. 163.

60 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, c. 2, s. 154; Mevâk, *et-Tâc ve'l-İklîl*, c. 4, s. 405, 408.

61 İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. 4, s. 277; Merdâvî, *el-İnsâf*, Beyrut, ts., c. 4, s. 242, 244; Buhûti, *Keşşââfu'l-Kıma'*, c. 3, s. 186.

62 İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, tahk.: Muhammed Münir ed-Dımaşkı, İdâratü't-Tibâati'l-Münire, Mısır 1351 H., c. 9, s. 47.

63 Şafii, *el-Ümm*, Dâru'l-Marife, h. 1393, Beyrut, c. 3, s. 78, 79; Nevevî, *Ravzatu't-Tâlibîn*, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrût, ts., c. 3, s. 417.

64 Ebû Dâvud, *Sunenu Ebî Dâvud*, Riyad, ts., "Buyû'", 54, "Melâhim", 10.

65 Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, tahk.: Muhammed Abdulkadir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, c. 5, s. 539-540.

yalın haliyle faiz yasağına dair nassların kapsamına girmemektedir. Eğer bu işlem faiz yasağının kapsamında olsaydı, Zeyd b. Erkam (r.a.) gibi meşhur bir sahabe bu tür işlemlere başvurmazdı. İmam Şafii, Zeyd b. Erkam'ın (r.a.) uygulamasının kendisinin kıyasla ulaştığı hükmün isabetli olduğunun göstergesi kabul eder. Bununla birlikte İmam Şafii, bir meselenin hükmü konusunda farklı sahabe içtihatları bulunması halinde, bu içtihatların her birisinin kendi içtihadı gibi birer içtihat olduğunu ve bunların kendisi gibi bir müçtehit için bağlayıcı olamayacağı ve böyle durumlarda kıyasa uygun olanı tercih edeceğini belirtir.<sup>66</sup>

Esasında İmâm Şâfiî akitlerde objektif iradeyi esas aldığından, niyetlerin gizli olduğu ve bilinemeyeceğinden hareketle, akitlerde şekil şartlarının (zâhirî olarak) yerine getirilip getirilmediğine bakarak hüküm vermiş ve bey'u'l-îneyi hukuken geçerli saymıştır. Yani İmam Şâfiî'nin bey'u'l-îne akdini sahih saymasındaki asıl etken, bu işlemdeki zahirî durumdur. Zira İmam Şafii'ye göre bu işlem bir alışveriştir. Eğer bu işlem ile faizli borç işlemi yapma niyeti bir şekilde açığa vurulursa, o takdirde akit bâtil olur.<sup>67</sup> Zahiriler de İmam Şafii'nin görüşüne benzer şekilde, sözleşmenin cereyan şeklinin taraflarca önceden kararlaştırılmaması gerektiğini açıklayarak, aynı hususa dikkat çekmişlerdir.<sup>68</sup>

İmâm Ebû Yûsuf'un bey'u'l-îneyi caiz gördüğü, İmam Muhammed'in de bey'u'l-îneyi sahih kabul etmekle birlikte hoş karşılamayıp mekruh saydığına dair nakiller bulunmaktadır.<sup>69</sup> Bunlarla birlikte bazı Hanefi kaynaklarında Hz. Aişe'nin sözünün bey'u'l-înenin sadece birinci şeklini yasakladığı, bu sözün de yalnızca satılan fiyattan daha ucuza satın almayı kapsadığı ileri sürülerek, bir kimsenin sattığı malı henüz parası ödenmeden sattığı fiyatın aynısıyla ya da sattığı fiyattan daha yüksek fiyata satın almasının caiz olduğu belirtilmiştir.<sup>70</sup>

Her ne kadar bey'u'l-înenin cevazına dair görüşler bulunsa da, fukahânın

66 Şafii, *el-Ümm*, c. 3, s. 78; Nevevî, *Kitâbu'l-Mecmû Şerhu'l-Mühezzeb*, tahk.: Muhammed Necib el-Mutî, Mektebetü'l-İrşâd, Cidde, ts., c. 10, s. 150.

67 Şafii, *el-Ümm*, c. 3, s. 78, 79; Nevevî, *Kitâbu'l-Mecmû Şerhu'l-Mühezzeb*, c. 10, s. 150; Gözübenli, "Faizsiz Finansman Teknikleri", s. 184; Bayındır, "Şâfiî Fukahâsının Bey'u'l-Î'ne Hakkındaki Yaklaşımı", s. 124, 125.

68 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. 9, s. 47; Apaydın, "İne", c. 22, s. 284

69 İbnu'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, c. 7, s. 148; İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtar*, c. 5, s. 273, 325; Bilmen, *Hukuku İslâmiyye*, c. 5, s. 47; Hamdi Döndüren, "İslam Ekonomisinde Faiz ve Finans Kaynakları", *İslam Ekonomisinde Finansman Meseleleri*, Ensar Yay., İstanbul 1992, s. 215; Bayındır, "Şâfiî Fukahâsının Bey'u'l-Î'ne Hakkındaki Yaklaşımı...", s. 122.

70 Kâsânî, *Bedâiu's-Senâi'*, c. 5, s. 199; Apaydın, "İne", c. 22, s. 284.

genel kanaati; bey' u'l-înenin zahiren satım gibi görünen, bilinçli olarak faize vesile kılınan, içerik itibariyle tam anlamıyla faizli bir karz akdi olduğudur. Zira bu işe yönelenlerin büyük çoğunluğunun niyet ve maksadı faiz yasağını arkadan dolanarak hedefe ulaşmaktır. Hatta bazen araya üçüncü şahısların girmesi sûretiyle işleme meşruiyet kazandırılması veya işlem hakkındaki şüphelerin izale edilmesi de hedeflenmiştir. Bu üçüncü şahısların fonksiyonu, yine mizansen bir satış ile önceden vadeli olarak satılmış bir malın peşin olarak daha ucuza eski sahibine ulaşmasına aracılık etmekten başka bir şey değildir. Bu muamelenin mekruh olduğunu kabul eden İmam Muhammed dahi "Bu satış benim kalbimde dağlar kadar bir yük gibi durmaktadır. Kötü bir satış akdidir ve faizcilerin çıkardığı bir akit çeşididir" demiştir.<sup>71</sup> Bununla birlikte bazı kaynaklarda, İmam Muhammed'in bu işlem için tahrimen mekruh dediği de ifade edilmektedir.<sup>72</sup> Ebu Yusuf'un caiz gördüğü işlem, bir kişinin veresiye satın aldığı bir malı daha ucuza peşin olarak üçüncü bir şahsa satmasıdır.<sup>73</sup> Nitekim Ebu Yusuf, "Birçok sahabe bu tür alışverişi yapmışlar ve bundan dolayı da övülmüşler ve bunu faiz olarak addetmemişler, çünkü bir kimse bir kâğıdı bin liraya satacak olursa, yani değerinin çok üzerinde de satsa caizdir, mekruh olmaz." derken de muhtemelen bu türden satışları kastetmektedir. Bazı Hanefi kaynaklarındaki bir kimsenin sattığı malı parası ödenmeden aynı fiyattan ya da daha fazlasıyla geri satın almasının caiz görülmesiyle,<sup>74</sup> faizli bir borç ilişkisine girmek için değil, ihtiyaç halinde malın daha pahalıya geri satın alınmasının kastedilmiş olması muhtemeldir. Tabii bir seyir içerisinde gerçekleşen bu hal ticari hayatta gayet doğaldır. Aksi durumda, satıcı konumuna borç verenin değil de borç isteyenin geçmesi ve kredi temini için elindeki herhangi bir malı peşin 100 liraya satın vadeli olarak 120 liraya geri satın almasının sonuç itibariyle bey' u'l-înenin ilk şekliyle bir farkı kalmayacağı açıktır. Ayrıca söz konusu satış için "henüz parası ödenmeden" ifadesinin kullanılması dikkat çekicidir. Çünkü bir kimsenin sattığı malın parasını elde ettikten sonra daha fazlası ile

71 İbnu'l-Hümâm, c. 7, s. 148; İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtar*, c. 5, s. 326; Ayrıca bk. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîîn*, tahk.: Dahâ Abdurrauf Sa'd, Dâru'l-Cil, Beyrût 1973, c. 1, s. 106; Döndüren, "İslam Ekonomisinde Faiz ve Finans Kaynakları", s. 215

72 Babertî, *Şerhu'l-Înâye ale'l-Hidâye*, (Şerhu Fethi'l-Kadîr ile birlikte), Bulak, Mısır, 1316, c. 5, s. 425; İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtar*, c. 5, s. 326; Bayındır, "Şâfiî Fukahâsının Bey'u'l-Î'ne Hakkındaki Yaklaşımı ve Bunun Günümüz İslami Finans Piyasalarına Yansımaları", s. 122.

73 Babertî, *Şerhu'l-Înâye*, c. 5, s. 425; Köse, *İslam İş ve Ticaret Ahlakı*, s. 100; Bayındır, "Şâfiî Fukahâsının Bey'u'l-Î'ne Hakkındaki Yaklaşımı ve Bunun Günümüz İslami Finans Piyasalarına Yansımaları", s. 122.

74 Kâsânî, *Bedâiu's-Senâi'*, c. 5, s. 199.

vadeli olarak geri satın alması, işlemin faizli bir karz işlemi olduğu şüphesini doğurmaktadır. Ancak satılan bir malın henüz parası ödenmeden daha pahalıya geri satın alınmasında ise, ilk satıcının eline nakit geçmediğinden, taraflar arasında karz maksadının bulunmadığı, sadece şartların yani alım-satım fikrinin değişmesi sebebiyle işlemin yapıldığı ortaya çıkmaktadır.

Şu halde denilebilir ki, bey'u'l-îne bir şarta bağlı olmaksızın kendi tabii seyri içinde yapıldığı takdirde işlemin meşru olmaması için hiçbir sebep yoktur. Ancak işlem faizi gizleme amacıyla yaygınlaştırılır ve kurumlaştırılırsa üç mezhep açısından caiz görülmesi mümkün değildir. Hatta bu durumda faize ulaşma kastı açığa vurulmuş sayılacağından İmam Şafîî açısından da meşruiyetini yitirmiş olur.<sup>75</sup>

## 8. Bey'u'l-î'ne ile Reponun Benzer ve Farklı Yönleri

Bey'u'l-îne ve repo işleminin özelliklerine bakıldığında, iki sözleşmenin de birçok açıdan birbirine çok benzediği görülmektedir. Her iki işlemin benzer ve farklı yönlerini şu şekilde özetleyebiliriz:

### Benzer Yönleri

1. Bey'u'l-îne, bir malın başkasına yüksek fiyattan vadeli olarak satılıp teslim edilmesinden sonra, aynı malın daha düşük fiyattan peşin olarak satın alınması veya bir malın peşin olarak satıldıktan sonra aynı satıcı tarafından daha pahalı bir fiyata veresiye olarak geri satın alınmasıdır.<sup>76</sup> Repo ise, bey'u'l-înenin ikinci şekli gibi, bir malın peşin olarak satıldıktan sonra aynı satıcı tarafından daha pahalı bir fiyata geri satın alınmasıdır.<sup>77</sup>
2. Hem repoda hem de bey'u'l-înenin (repo ile benzer olan) ikinci şeklinde mal borcun garantisidir.

---

75 Apaydın, "İne", c. 22, s. 284.

76 Serahsî, *el-Mebsût*, c. 11, s. 382; İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. 4, s. 277; İbnu'l-Hümâm, *Şerhu Fet-hu'l-kadîr*, c. 7, s. 211; Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, c. 2, s. 39; Buhûtî, *Keşşâ'fu'l-Kıma'*, c. 3, s. 186; İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtar*, c. 5, s. 273; Gözübenli, "İslam Hukuku Açısından Tarihten Günümüze Kredi ve Finans Yöntemleri", s. 185; Apaydın, "İne", c. 22, s. 283; Köse, *İslam İş ve Ticaret Ahlakı*, s. 99, 100.

77 Keyder, *Para*, s. 10-11; Öndeş, "Repo Geri Satın Alma Sözleşmesi", s. 246. Ceylan, *İşletmelerde Finansal Yönetim*, s. 389.

3. Her iki işlemde de malın mülkiyeti satışı yapılan tarafa geçmektedir.<sup>78</sup>

### Farklı Yönleri

1. Repo işleminin sonunda paranın teslimi ile mal da geri satılırken, bey'ul-îne mal teslim edilse de para veresiye olarak ödenmeye devam etmekte, bey'ul-înenin birinci şekliyle ikinci satıcının, ikinci şekliyle birinci satıcının zimmetinde borç olarak devam etmektedir.
2. Repo geri satım garantilidir. Bey'ul-îne ise geri satım şartı bulunmamaktadır.<sup>79</sup>

Görüldüğü üzere, bey'ul-înenin birinci şekli reponun tam tersi iken, ikinci şekli repo ile neredeyse aynıdır ve birçok açıdan iki işlem ortak özellikler ihtiva etmektedir. Ancak repo, geri satım garantili olması yani paranın teslimi ile malın da geri tesliminin zaruri olması bakımından bey'ul-îneden farklılık göstermektedir.

### 9. Reponun Fıkhî Açıdan Değerlendirilmesi

Fıkıh kitaplarında bey' bi'l-vefâ; geri satım vadinin satım akdine aykırı olması ve satıma konu olan maldan satın alanın (kredi verenin) faydalanmasının karz karşılığında menfaat olarak görülmesi sebebiyle, bey'ul-îne ise; malın vadeli satımından sonra daha düşük fiyata peşin olarak satın alınmasının ya da peşin olarak satılan malın daha yüksek bir fiyata vadeli olarak geri satın alınmasının ribe'n-nesie olduğu gerekçesiyle birçok İslam âlimi tarafından caiz görülmemiştir.

Bey' bi'l-vefâ ve bey'ul-îne ile ilgili bu yaklaşımlar incelendiğinde, mizan- sen bir satım akdiyle borç karşılığında satıma konu olan maldan istifade edilmesi (borç sebebiyle menfaat) veya faizli borç işlemi gizlemek için, malın daha yüksek bir fiyatla geri satılması veyahut daha düşük bir fiyatla geri alın-

78 Bk. Şafii, *el-Ümm*, c. 3, s. 78, 79; Subki, *el-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb*, c. 10, s. 150; İbnu'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-Kadîr*, c. 7, s. 211; Buhûtî, c. 3, s. 186; İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtar*, c. 5, s. 273, 325, 326; Yetim, *Repo, Ters Repo*, s. 9, 10; Ceylan, *İşletmelerde Finansal Yönetim*, s. 390; *Menkul Kıymetlerin Geri Alma veya Satma Taahhüdü İle Alım Satımı Hakkında Tebliğ*, Md. 8.

79 Bk. Şafii, *el-Ümm*, c. 3, s. 78, 79; İbnu'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-Kadîr*, c. 7, s. 211; Buhûtî, c. 3, s. 186; İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtar*, c. 5, s. 273, 325, 326; Keyder, *Para*, s. 10; Yetim, *Repo, Ters Repo ve Menkul Kıymet Ödünç İşlemleri I*, s. 1, 5.



ması mahiyetli işlemlerin cumhur tarafından caiz görülmediği anlaşılmaktadır.<sup>80</sup>

Bazı Hanefiler tarafından bey' bi'l-vefânın rehn akdi ağır basan, borcu teminat altına alma gayeli yeni bir akit görülerek, sahibinin izni ile (Mecelle'de de belirtildiği gibi) maldan istifadenin rehn maldan istifade sayıldığını, ancak kredi açanın esas maksadının borç sebebiyle menfaat olması durumunda işlemin caiz olmayacağını ifade etmiştik. Repoda bey' bi'l-vefâdaki gibi akde konu olan maldan istifadenin rehn maldan istifade görülmesi imkânı bulunmamaktadır. Repo her ne kadar bey' bi'l-vefâ gibi geri satım garantili olsa da, bey' bi'l-vefâ'nın aksine bu işlemde mülkiyet nakli gerçekleştiğinden, kredi veren taraf herhangi bir izne gerek duymadan maldan dilediği gibi istifade edebilmekte, yani borç sebebiyle menfaat elde etmektedir. Aynı zamanda repoda mal, bey' bi'l-vefâdaki gibi verilen kredinin teminatı olarak görülse de, bu maldan istifade ederek gelir elde etme, repo işlemine girmenin amaçlarından birisidir. Hâl-buki geri satım garantili bir işlem olmasının yanında mülkiyet nakli gerçekleşmemesiyle bey' bi'l-vefâ, satım akdi olmaktan çıkarılmış ve fasit olmasının önüne geçilmiştir. Zira malın hem karşı tarafın mülkiyetine geçmesi hem de geri satım garantili olması satım akdini fasit kılmaktadır. Bununla birlikte sahibinin izni aranarak maldan yararlanmanın rehn maldan istifade gibi görülmesi sağlanmıştır. Kısaca ifade etmek gerekirse, repoda hem geri satım garantisi olması, hem de mülkiyet nakli gerçekleşmesi fikhî açıdan işlemin fasit olmasını gerektirmekte,<sup>81</sup> mülkiyet nakliyle birlikte kredi veren tarafın maldan dilediği gibi istifade etmesi borç sebebiyle menfaat olup, riba kapsamına girmektedir.

Diğer taraftan repo işleminde bey'u'l-înenin ikinci şeklinde olduğu gibi mal satılan fiyattan daha fazla bir fiyatla geri satın alınmakta ve esasında satım görüntüsü altında faizli bir borç ilişkisine girilmektedir. Repoda taraflardan birisi fon ihtiyacını gidermek, diğeri ise sağladığı fon karşılığında faiz geliri elde etmek istemektedir. Zaten repoda mülkiyet naklinin gerçekleşmesine rağmen geri satım garantisinin bulunması, bu işlemin normal bir satım akdi değil,

80 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, c. 2, s. 154; Serahsî, *el-Mebsût*, c. 14, s. 64; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 4, s. 277; Zeylâî, *Tebyînu'l-Hakâik*, c. 4, s. 163; Mevâk, *et-Tâc ve'l-İklîl*, c. 4, s. 405, 408; Hattâb, *el-Mevâhibu'l-Celîl*, c. 4, s. 373; Remlî, *Nihâyetu'l-Muhtâc*, c. 3, s. 433; Buhûtî, *Keşşâ'fu'l-Kıma'*, c. 3, s. 149; İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtar*, c. 5, s. 280.

81 Satım akdi temlik gayeli bir akit olduğundan, satım esnasında malın geri satımının şart koşulması işlemin tabiatına aykırıdır. Bk. Merginânî, *el-Hidâye*, Dâru'l-Erkâm, Beyrût, ts., c. 2, ss. 23-61; Bezzâzî, *el-Fetevâ'l-Bezzâziyye*, c. 4, s. 407; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, c. 6, s. 9.

tamamen bir borç verme işlemi olduğunu açıkça göstermektedir. Geri satım garantisi bulunmadan reponun satım akdine uygun bir şekilde yapılması durumunda da sonuç değiştirmeyecektir. Çünkü maksat değişmeyecektir ve günümüzde reponun zaten faizli bir borç verme yöntemi olduğunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Daha önce de belirttiğimiz üzere cumhur fukahâ tarafından bey' u'l-îne (mülkiyet nakli gerçekleşmesi ve geri satım garantisi bulunmaması gibi özellikleriyle) zahiren satım gibi görünmesine rağmen, bilinçli olarak faize vesile kılınan, içerik itibarıyla tam anlamıyla faizli bir karz akdi kabul edilmiş ve caiz görülmemiştir. Yani fukaha, alım-satım işlemine uygun gerçekleşen bey' u'l-îneyi dahi maksadın satım değil, faizli borç verme işlemi olması sebebiyle caiz kabul etmemiştir.

Bazı Hanefiler ile İmam Şafii'nin bey' u'l-îneye bakış açısından yola çıkarak da reponun caiz görülmesi imkânı bulunmamaktadır. İmam Muhammed reponun tam tersi olan bey' u'l-îneye mekruh veya bazı kaynaklardaki bilgilere göre tahrimen mekruh dese bile, bu hükmü verirken kalbinin mutmain olmadığını özellikle vurgulamıştır. Bu durum İmam Muhammed'in zahiren alım-satım olmasına rağmen faizli işlem şüphesi sebebiyle bey' u'l-îneye mekruh demeyi tercih ettiği, günümüz repo işlemlerinde olduğu gibi taraflar arasında geri alım-satım garantisinin bulunması ve işlemin faizli bir borç ilişkisi olduğunun kesinlikle ortaya çıkması durumunda bey' u'l-îneyi cumhur fukahâ gibi değerlendireceği izlenimini uyandırmaktadır. Bazı Hanefi kaynaklarında, günümüz repo işlemlerine benzer şekilde taraflardan birinin aldığı malı daha pahalı fiyatta vadeli olarak geri satması caiz görülürken, alım satımın henüz paranın teslimi yapılmadan gerçekleşmesi gerektiği açıklanmıştır. Yani nakit transferi gerçekleşmediğinde faizli borç verme amacı bulunmayacağından işlemin caiz görüldüğü vurgulanmıştır. Hâlbuki repoda kredi veren taraf, kredi alana malın teslimi ile parayı teslim etmekte ve vade sonunda paranın fazlasıyla geri ödenmesi ile malı geri vermektedir. İmam Şafii de bey' u'l-înede vaatleşme olmadığı takdirde, yani tarafların maksadının faizli borç ilişkisine girmek olduğunun zahiren açığa çıkmaması şartıyla böyle bir işlemi caiz görmüştür ki repoda geri satım vaadi (vaatleşme) asli kuraldır.

Netice olarak repo işlemleri, mülkiyet naklinin gerçekleşmesine rağmen geri satım vaatli olması sebebiyle fikhî açıdan fasit bir satım akdi olmakta, taraflardan birisinin niyetinin tamamen faiz geliri elde etme olduğu ve bunun iktisatçılar arasında tartışma konusu dahi edilmediği dikkate alındığında, kredi verenin aldığı fazlalığın ribe'n-nesie sayılması gerektiği açıkça ortaya çıkmaktadır.

## 10. Enflasyonist Ortamlardaki Repo Gelirleri ve Repoya Alternatif İşlemler

Bey'u'l-İne'de kredi verenin geri ödeme esnasında anaparaya ek olarak aldığı fazlalık, enflasyon ortamının bulunmadığı, paranın reel açıdan gelir kaybetmediği dönemlerde fazlalık faizi (ribe'n-nesie) görülmüş ve bu yüzden fıkhîdaki genel kanaate göre bu işlem caiz sayılmamıştır. Günümüzde enflasyonist ortamda yapılan borçlanmalarda, enflasyon dikkate alınmadan borç rakamsal - sayısal olarak alındığı miktar ile geri ödendiği takdirde, enflasyon oranınca alacaklı zarara uğramış, borçlu ise kazançlı çıkmış olur. Çünkü enflasyon, para değerini aşındırmaktadır. Böylelikle sırf borçlanma sebebiyle, enflasyon oranınca alacaklıdan borçluya malvarlığı ve iktisadi değer nakli gerçekleşir. Bu da, borçlanma tarihindeki paranın alım gücü ile vade sonundaki aynı miktar paranın alım gücünün (değerinin) aynı olmamasından kaynaklanmaktadır.<sup>82</sup> Dolayısıyla bey'u'l-İnenin ikinci şekli ile oldukça benzer olan günümüzdeki repo işlemlerinde, geri satım esnasında kredi verenin almış olduğu fazlalığın bu kaybın karşılığı olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği problemi ortaya çıkmaktadır.

Fıkıh kitaplarına bakıldığında fukahanın faizi (ribayı) genellikle ribe'l-fadl (fazlalık faizi) ve ribe'n-nesie (te'hir faizi) diye ikiye ayırdıkları görülmektedir.<sup>83</sup> Ribe'l-fadl, misli tür malı, misliyle, iki ivazdan (bedelden) birisini diğerinin üzerine ziyâdeyle satmaktır.<sup>84</sup> Ribe'n-nesie ise iki şekilde cereyan etmektedir. Birincisi, borcun vadesinin dolmasıyla borçlunun borcunu ödeyememesi durumunda, alacaklının anaparaya yapacağı ilave şeklindedir. İkincisi ise, faizle ilgili hadislerde zikri geçen altı madde ve bu altı maddeye kıyas edilerek faizin kapsamına giren şeyleri gerek kendi cinsleriyle, gerekse başka cinslerle miktarları eşit bile olsa veresiye olarak mübadele etmek şeklindedir.<sup>85</sup>

82 Beşir Gözübenli, "İktisâdî ve Ticarî Hayata Dair Fikhî Problemler", (İslam Hukuku El Kitabı İçinde), Grafiker Yay., Ankara 2012, s. 769; Ayrıca bk. Ali Bakkal, "İslam Hukukunda Para ve Faiz Telakkisi Zaviyesinden Enflasyon Farkının Ödenmesi Problemi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Şanlıurfa 1995, c. 1, s. 45-80.

83 Serahsî, *el-Mebsût*, c. 2, s. 216, 280, 325; Semerkandî, *Tuhfetu'l-Fukaha*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1984/1405, c. 2, s. 25; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 4, s. 134; *el-Mevsuâtü'l-Fikhiyye*, c. s. 22, 57.

84 Semerkandî, *Tuhfetu'l-Fukaha*, c. 2, s. 25, 26; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 4, s. 135; İbnü'l-Hümâm, c. 7, s. 11-85; *el-Mevsuâtü'l-Fikhiyye*, c. 22, s. 57.

85 Semerkandî, *Tuhfetu'l-Fukaha*, c. 2, s. 25, 26; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 4, s. 141; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-Râik*, c. 4, s. 136; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, c. 2, s. 154; *el-Mevsuâtü'l-Fikhiyye*, c. 16, s. 364, c. 22, s. 57, 58; Riba ile ilgili hadisler için bk. Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, el-Matbaatu's-

Bakara süresindeki “faizcilikten vazgeçerseniz anaparalarınız sizindir; (anaparalarınızı almakla) ne zulmetmiş olursunuz ve ne de zulme uğramış olursunuz”<sup>86</sup> kaydından, gerekse konuyla ilgili hadislerdeki sadece anaparanın alınabileceğine dair ifadelerden, borçların misliyle eda edilmesi gerektiğinden, anaparanın dışında alacaklının borçludan talep edeceği her türlü şart koşulmuş iktisadî değer in faiz (riba) kapsamına girdiği ve yasak olduğu net bir şekilde anlaşılmaktadır.<sup>87</sup> Ödünç işlemlerinde önceden şart koşulan her türlü fazlalık ve menfaatin riba kapsamında değerlendirilmesi gerektiği hususunda icma da gerçekleşmiştir.<sup>88</sup>

Repo işleminde kredi verilirken, anaparanın üzerine eklenen bir fazlalıkla geri ödemenin şart koşulduğu görülmektedir. Fıkhî açıdan bu şart koşulan fazlalığın riba olarak kabul edilmesi gerekmektedir. Sonradan çıkan enflasyon oranı ile önceden anapara üzerine eklenmesi şart koşulan fazlalığın eşit olması durumu dahi bu işlemin riba kapsamında değerlendirilmesine mani değildir. Daha sonra paradaki değer in enflasyon oranının üstünde veya altında olması durumunda ise zaten taraflar arasında karşılıksız bir mal transferi söz konusu olacaktır ki bu da fıkhîta ribe'n-nesie olarak kabul edilmekte ve caiz görülmemektedir. Kaldı ki günümüzde repo işlemleri yapan kurumlardan finansman sağlayan (kredi veren) taraf bu işleme kazanç elde etmek için girmekte ve enflasyon oranı üzerindeki her bir rakam hanesine kâr olarak yazılmaktadır.

Repo işleminin fıkhîta yasaklanmış riba kapsamına girmemesi için kanaatimizce iki yol bulunmaktadır: Birincisi; elinde (hisse senedi gibi) menkul kıymet<sup>89</sup> bulunduran tarafın (borç alan), sattığı menkul kıymeti, satış anında kararlaştırılan ileri bir tarihte ve mevcut fiyattan fazla bir fiyattan geri satın almayı taahhüt etmek yerine, ileri bir tarihte geçmişe dönük olarak anaparada gerçekleşen enflasyon kaybını (borcun mislen ödenmesi prensibine uygun şekilde) anaparanın üzerine ekleyerek geri satın alması veya bunu taahhüt etmesidir.

Selefiyye, Kâhire1403, İstikraz, 4, Buyû, 79, 89; Muslim, *Sahîh-i Müslim*, Dâru Tayyibe, Riyâd, 2006, Musakât, 80, 95, 105, 106, 147, 118, 122; İbn Mâce, *Sunenu İbn Mâce*, Mektebetu'l-Meârif, Riyâd, ts., Ticâret, 58.

86 Bakara, 2/278-280; Faiz yasağıyla ilgili diğer ayetler için bk. Bakara, 2/275-277; Rum, 30/39; Nisa, 4/160, 161; Alî İmran, 3/130

87 Gözübenli, “İktisadî ve Ticarî Hayata Dair Fıkhî Problemler”, s. 760.

88 İbn Münzir, *Kitâbü'l-İcmâ'*, Dâru'd-Da've, Kâhire 1402, s. 95.

89 Bu kısımdaki menkul kıymet ibareleriyle, tahvil, hazine bonosu ve benzeri faizli borç senetleri dışında kalan menkul kıymetler kastedilmektedir.

İkincisi; menkul kıymetin geri satın alımı esnasında piyasa fiyatına göre alınmasıdır. Ancak günümüzde çoğunlukla bankalar arası piyasalarda gerçekleşen repo işleminin her iki şekilde de yapılma imkânı bulunmamaktadır. Takdir edilmektedir ki birçok gideri ve masrafı bulunan ve kâr elde etme amacı taşıyan hiçbir banka/kurum meccanen borç verme faaliyetinde bulunmaz. Bu yüzden repo işleminin bir murabaha işlemine, hem borç alanın hem de borç verenin istifadesinin mümkün olacağı fikhî esaslara uygun bir şekilde dönüştürülmesi gerekir.

Günümüzde İslam ülkelerinde İslamî esaslara uygun repo işleminin ortaya konulması için birçok toplantı yapılmış, ancak bu konuda fikir birliğine varılmamıştır.<sup>90</sup> Ancak bazı araştırmacılar tarafından bu konuda bir takım tekliflerin getirildiği, bazı ülkelerde ise repoya alternatif bankalar arası işlemler yapıldığı görülmektedir. Bu tekliflerden bazıları şunlardır:

1. Repo'da taraflar arasında mudarebe ortaklığı oluşturularak bu işlem bir murabaha işlemine çevrilebilir. Buna göre fon ihtiyacı olan bir banka fon fazlası olan bir başka banka ile mudarebe ya da şirket ortaklığı yapar. Böyle bir ortaklıkta finansman ihtiyacı olan banka mudarib, fon fazlası olan banka rabbu'l-mal olur. Mudaribin yapmış olduğu faaliyetler neticesinde resmi ve diğer giderler çıktıktan sonra her iki taraf kâr paylaşırlar. Ancak para esas itibariyle likidite fazlası olan bankanıdır. Böyle bir durumda finansman ihtiyacı olan (mudarib) yapmış olduğu amel neticesinde hem kâr elde etmiş hem de ihtiyaç duyduğu parayı finanse etmiş olur. Likidite fazlası banka da (rabbu'l-mal) bu işlemle kısa vadeli kâr elde eder. Bununla birlikte mudarib olan bankanın mudarebe hesabı olması ve rabbu'l-mal'den aldığı paraların bu hesapta toplanması ve mudarebe ortaklığına dair tüm faaliyetlerin bu hesap üzerinden yapılması gerekmektedir.<sup>91</sup>
2. Finansmana ihtiyacı olan banka ile likidite fazlası olan banka karşılıklı karz sözleşmesi yapabilir. Mesela 1 milyon TL'ye ihtiyaç duyan banka fon fazlası olan bankadan borç ister ve ileriki bir tarihte de kendisinin o bankaya 1 milyon TL borç vereceğini taahhüt eder. Böyle bir karz sözleşmesinin şartlı bir karz yani ileride elde edilecek bir menfaat için borç

90 <http://www.reuters.com/article/2014/11/24/islam-financing-reform-idUSL6N0T40AZ20141124> (erişim: 05.01.2015)

91 Şenbilî, *Edevâtu İdâreti Muhâdiri's-Suyuleh*, s. 12, 13.

vermenin söz konusu olduğu bir karz sözleşmesi kabul edilip, İslam'daki riba kapsamında değerlendirilmesi mümkündür. Bazı araştırmacılar, iki taraf arasında eşit bir menfaat olması yani taraflardan birisinin "bana 6 ay sonra 2 milyon TL borç verirsen ben de sana 1 milyon TL borç vereceğim" demesi şeklinde değil de, hem karz verilme zamanı hem de miktarında eşitlik bulunması durumunda bunun riba kapsamına girmeyeceğini savunur.<sup>92</sup> Yani taraflardan birisi 1 milyon TL günlük ödünç verirken, diğer tarafın da günlük 1 milyon TL ödünç vermesi gerekir.

3. Finansman ihtiyacı olan banka ve likidite fazlası olan banka birbirileri için mevduat hesabı açarlar. Mevcut paralarının bir kısmını bu hesaplarda tutarlar. Bu bir mevduat olduğu için şartlı karzda olduğu gibi süre ve meblağ açısından eşitlik şartı da aranmaz.

Kanaatimizce bu teklifler uygulanabilir gözükmemektedir.

Birinci teklif açısından: Rabbu'l-mal olan (finans sağlayan) müşteri, esas amacı bir ortaklık kurmak olmadığından, vermiş olduğu paranın tazminini talep edebilecektir. Bu talep ise mudarebe ortaklığını batıl kılacaktır.<sup>93</sup> Diğer taraftan, böyle bir şartın bulunmaması durumunda da fon fazlası bankanın mudarebe ortaklığına girme arzusu azalacaktır.

İkinci teklif açısından: Finansmana ihtiyacı olan banka ile fon fazlası olan bankanın karşılıklı karz sözleşmesi yapması, günlük olarak bankanın faaliyetlerinde çok kısa süreli fayda sağlasa da, pratikte tercih edilebilecek bir faaliyet gözükmemektedir.

Üçüncü teklif açısından: Her an mevduata ihtiyacı olan bankaların mevcut hesaplarındaki paralarını başka bankalardaki mevduat hesaplarına koymasının her hangi bir faydası bulunmamaktadır. Çünkü böyle bir metotla çalışan bankalar, mümkün olduğunca diğer bankalardaki hesaplarına az mevduat koymayı tercih edecek, mevduatları kendi hesaplarında bekletmeyi tercih edecektir.

Bu tekliflerin yanında repoya alternatif bir işlem olarak Malezya ve Dubai'de bankalar arası piyasada ve borsalarında uygulanan şu iki yöntem konu-

92 Şenbilî, *Edevâtü İdâreti Muhâdiri's-Suyuleh*, s. 20.

93 Mevsîlî, *el-İhtiyâr li Ta'lîlî'l-Muhtâr*, tahk.: Züheyr Osman el-Cueydi, Dâru'l-Erkâm, Beyrut, ts., c. 3., s. 27.

muz açısından dikkat çekicidir:<sup>94</sup>

Birincisi: Paraya ihtiyacı olan banka, merkez bankası ya da elinde nakit bulunan bir banka ile “teverruk sözleşmesi”<sup>95</sup> yapar. Bankalar arası piyasada teverruk sözleşmesi; paraya ihtiyacı olan bir bankanın bir malı vadeli satın alıp başka birisine peşin satması şeklinde cereyan etmektedir. Bu sözleşmeye göre, finansman ihtiyacı olan banka merkez bankası ya da likidite fazlası bulunan bankadan vadeli olarak herhangi bir mal (İslamî esaslara uygun menkul kıymet) satın alır. Bu vadeli satışın geri ödeme garantisi olarak kendi gelir havuzundan İslamî esaslara uygun hisse senetlerini/sertifikaalarını rehin olarak bırakır. Ardından söz konusu menkul kıymeti başka bir bankaya peşin olarak satar. Böylece finansman ihtiyacını gidermiş olur. Mal satın aldığı bankaya ödeyeceği miktar, peşin olarak sattığı miktardan vade sebebiyle fazla olacaktır. Bu şekilde geri satım vaadiyle finansman elde etme yerine vadeli olarak satın aldığı malı başka bir bankaya peşin satarak acil finansman ihtiyacını gidermiş olur. Ayrıca mal satan banka da vadeli satış sebebiyle kâr elde eder. Böyle bir yöntemde finansman ihtiyacı olan bankanın yaptığı işlem, bir esnafın yaptığı satım işleminden farklı görünmemektedir. Banka vadeli mal satın alıp, peşin fiyata başka birine satmaktadır. Merkez bankası veya diğer bankalar da ellerinde bulunan menkul kıymetleri satarak vadeli satış sebebiyle kâr elde etmektedir. Bu işlem fikhî açıdan sakıncalı gözükmemektedir. Daha önce ifade ettiğimiz üzere Ebu Yusuf böyle bir işlemi yani bir kişinin veresiye satın aldığı bir malı daha ucuza peşin olarak üçüncü bir şahsa satması şeklindeki bey' u'l-İneyi uygun bulmuştur. Bu işlem bazı fıkıh kaynaklarında “teverruk akdi” şeklinde isimlendirilmiş ve İslam hukukçularının çoğunluğu tarafından caiz kabul edilmiştir.<sup>96</sup>

İkincisi: Fon fazlası bulunan ve bunu değerlendirmek isteyen banka peşin olarak bir mal satın alır ya da finansman ihtiyacı olan bir bankayı (merkez bankası da dâhil) bu malı peşin olarak satın alma hususunda vekil tayin eder. Son-

94 Bk. <http://www.nbad.com> (erişim: 15.02.2015); Şenbilî, *Edevâtu İdâreti Muhâdiri's-Suyuleh*, s. 21, 22.

95 Teverruk sözleşmesi; vadeli satın alınan bir malın peşin parayla başka bir şahsa satımıdır. Bk. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkûn*, c. 3, s. 170, 200; Apaydın, “İne” , c. 22, s. 283; Muhâmmmed Ravvas Kal'acî-Hâmid Sâdık Kuneybî, *Mu'cemu Luğati'l-Fukahâ, Dâru'n-Nefâis*, Beyrût, 2006, s. 131; Teverruk hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Servet Bayındır, “Modern Faizsiz Finansman Araçlarından Teverruk ve Ges'in Fıkhi Tahlili”, *Fıkhi Açıldan Finans ve Altın İşlemleri -Tebliğ ve Müzakereler- Tartışmalı İlmi Toplantı, 27-28 Nisan 2012, Meram\ Konya*, 2012, ss. 153-180.

96 İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkûn*, c. 3, s. 170, 200; Apaydın, “İne” , c. 22, s. 283; Salus, *et-Temvil bi't-Teverruk*, Mısır, 2005, s. 51, 52.

ra malı onlara (kar elde etmek için) vadeli olarak satar. Bu esnada onlardan rehin olarak bir İslamî hisse senedi/sertifika alır. Ardından da malı satın alan bankalar bu malı başka birisine peşin satarak finansman sağlar.<sup>97</sup> Bu yöntemle birinci yöntem arasında pek fark bulunmamaktadır. Bu yöntemde, likidite fazlası bulunan bankanın daha sonra kendilerine vadeli satış yapacağı finansman ihtiyacı olan bankayı malı peşin olarak satın alma hususunda vekil tayin etmesiyle, bazı prosedürlerden uzak durulması sağlanmış olur. Her iki işlemde de fon elde etmek için alınan mal tekrar aynı tarafa satılmamakta, aynı zamanda üçüncü taraflara yapılan satış bey' u'l-înenin üçüncü şekli gibi mizansen olmayıp, mal tekrar birinci tarafa geri dönmemektedir. Bazı İslam ülkelerindeki fetva heyetleri tarafından bu iki işlem tarzının caiz olduğu yönünde kararlar alınmıştır.<sup>98</sup>

## 11. Sonuç

Gerek bey' bi'l-vefâ gerekse bey' u'l-îne, İslam coğrafyası içerisinde finansman yöntemleri olarak denenmiş, bunun sonucunda fıkıh kitaplarında ismen yer almış ve kendilerine hükümler bağlanmış sözleşmelerdir. Her iki sözleşme de günümüz repo işlemleriyle birçok açıdan benzerlik taşımaktadır. Bunlardan bey' bi'l-vefa, repo işlemleri ile sadece satılan malın mülkiyet naklinin gerçekleşmemesi ve aynı fiyattan geri satın alınması bakımından farklılık arz etmektedir. Bey' u'l-înenin ise bir şekli repo işlemlerinin tam tersi iken, diğer şekli repo işlemleriyle yalnızca geri satım vaadi olmaması açısından farklılık göstermektedir.

Fıkıhta, borç sebebiyle menfaat elde etmenin ve borçlanmalarda karşılıksız fazlalıkların caiz olmadığı yönünde ittifak bulunmaktadır. Bu yüzden birçok İslam âlimi bey' bi'l-vefâya, borçlanma sebebiyle karşılıksız menfaatin gerçekleştiği iddiasıyla, bey' u'l-îneye ise, satım görünümlü faizli bir borç ilişkisi olması sebebiyle karşı çıkmaktadır. Esas itibarıyla bey' bi'l-vefânın satım maksadıyla değil, borcu teminat maksadıyla yapılması gerekir. Bey' bi'l-vefâda sözleşmeye konu olan mal Mecelle'de de kabul edildiği üzere rehindir ve mal sahibinin izni olduğunda kredi sağlayanın bu malı kullanmasında mahzur bulunmamaktadır. Repoda mal, bey' bi'l-vefâdaki gibi borcun garantisi olsa da,

97 Şenbilî, *Edevâtu İdâreti Muhâdiri's-Suyuleh*, s. 22.

98 Mecmeu'l-Fikhi'l-İslamî, Hicrî 1428/19/4 tarihli karar; Şenbilî, *Edevâtu İdâreti Muhâdiri's-Suyuleh*, s. 22.



mülkiyet nakli gerçekleştiğinden, maldan istifadenin rehn maldan istifade görülme imkânı bulunmamaktadır. Bununla birlikte repoda bu maldan istifade ederek gelir elde etme *bey' bi'l-vefânın* aksine işlemin esaslı amaçlarından birisidir.

Klasik fıkıh literatüründe yer alan ve repoya benzer bir işlem olan bey'ul-îne tamamıyla satım görünümlü faizli bir borç işlemidir. Özellikle bazı Hanefilerin ve İmam Şafii'nin bey'ul-îne tarzı işlemleri caiz gördüğü yönünde nakiller bulunmaktadır. Ancak bu nakiller dikkatlice incelendiğinde, Hanefilerin caiz gördüğü işlemle, faizli bir borç ilişkisi içerisinde değil, tabi bir seyir içerisinde önceden satılan malın daha ucuza geri satın alınması veya önceden satılan malın daha pahalıya geri satın alınmasının kastedildiği görülmektedir. İmâm Şâfiî'nin de bu tarz işlemleri sahih saymasındaki asıl etken, işlemin zahiren alım-satım olmasıdır. Ancak işlemde faizli borç işlemi yapma niyeti bir şekilde açığa vurulduğu takdirde İmam Şafii'e göre de işlemin caiz olmayacağı ve batıl sayılacağı anlaşılmaktadır. Repoda mülkiyet naklinin gerçekleşmesine rağmen geri satım garantisinin bulunması, bu işlemin normal bir satım akdi değil, tamamen bir borç verme işlemi olduğunu açıkça göstermektedir. Geri satım garantisi bulunmadan reponun satım akdine uygun bir şekilde yapılması durumunda da maksat değişmemektedir. Zira günümüzde reponun faizli bir borç verme yöntemi olduğunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Repoda taraflardan birisi fon ihtiyacını gidermek, diğeri ise sağladığı fon karşılığında faiz geliri elde etmek istemektedir.

Günümüzde enflasyonist ortamların bulunması sebebiyle, repo işlemlerindeki krediye ihtiyacı olan taraftan intikal eden fazlalığın paradaki değer kaybının bir karşılığı sayılarak reponun caiz sayılması imkânı bulunmamaktadır. Repo işleminde *bey'u'l-îne* olduğu gibi verilen kredi karşılığında, geri ödeme esnasında anaparanın üzerine eklenecek bir fazlalığın önceden şart koşulduğu görülmektedir. Fikhî açıdan bu şart koşulan fazlalık riba kapsamına girmektedir. Zira borç işlemlerinde önceden şart koşulan her türlü fazlalık ribadır. Sonradan çıkan enflasyon oranı ile önceden anapara üzerine eklenmesi şart koşulan fazlalığın eşit olması durumu dahi bu işlemin riba kapsamında değerlendirilmesine mani değildir. Bu şart koşulan fazlalığın daha sonra ortaya çıkan enflasyon oranının üstünde veya altında olması durumunda ise, zaten taraflar arasında karşılıksız bir mal transferi söz konusu olacağından, böyle bir işlemin fikhî açıdan caiz görülmesi imkânı bulunmamaktadır.

Kanaatimizce, en basit şekilde repo işleminin fıkıhta yasaklanmış riba kapsamına girmemesi için iki yol bulunmaktadır. Bunlardan birincisi; satılan men-

kul kıymetin, satış anında kararlaştırılan tarihte mevcut fiyattan fazlasıyla geri satın alınmasının taahhüdü yerine, ileri bir tarihte geçmişe dönük olarak anaparada gerçekleşen enflasyon kaybının anaparanın üzerine eklenerek menkul kıymetin geri satın alınmasının taahhüt edilmesidir. İkinci yol ise; menkul kıymetin geri satın alımı esnasında piyasa fiyatına göre alınmasıdır. Ancak, birçok gideri ve masrafı bulunan ve kâr elde etme amacı taşıyan hiçbir banka/kurum meccanen borç verme faaliyetinde bulunmayacağından, repo işleminin bir murabaha işlemine, hem borç alanın hem de borç verenin istifadesinin mümkün olacağı fıkhi esaslara uygun bir şekle dönüştürülmesi mümkündür. Bu yönde Malezya ve Dubai’de bankalar arası piyasada ve borsalarında uygulanan, finansman ihtiyacı olan bankanın merkez bankası ya da likidite fazlası bulunan bankadan vadeli olarak herhangi bir mal (menkul kıymet) satın alıp, geri ödeme garantisi olarak kendi gelir havuzundan İslamî esaslara uygun hisse senetlerini/sertifikaalarını rehin olarak bırakması, ardından söz konusu menkul kıymeti başka bir bankaya peşin satarak finansman ihtiyacını gidermesi uygun bir yöntem görülebilir. Bu tür işlemler klasik fıkıh literatüründe geçerli görüldüğü gibi günümüzdeki birçok fetva meclisi tarafından da caiz kabul edilmiştir.

Netice olarak; ödünç işlemlerinde önceden şart koşulan her türlü fazlalık ve menfaat riba sayıldığından ve yasaklandığından, kredi veren tarafın verdiği kredi karşılığında akde konu olan maldan istifadeyi ve faiz geliri elde etmeyi amaçladığı satım görüntüsü altında faizli bir borç işlemi olan repo işlemleri, fikhî açıdan caiz görünmemektedir.

## Kaynakça

- Ak, Emel, “Repo-Ters Repo”, *Uzman Gözüyle Bankacılık*, yy., 1993, ss. 37-38.
- Apaydın, Yunus, “İne” Maddesi, *DİA*, İstanbul, 2000, c. 13, ss. 283-285.
- Babertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed (786/1384), *Şerhu’l-İnaye ale’l-Hidaye*, (Şerhu Fethu’l-kadîr ile birlikte) Bulak, Mısır 1316 H.
- Bardakoğlu, Ali, “İslam Hukukunda Akit Hürriyeti ve Akdi Şartlar Açısından Bu Hürriyetin Sınırı”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri 1983, sayı: 1, ss. 9-30.
- Bayındır, Abdulaziz, “Bey’ Bi’l-Vefâ” Maddesi, *DİA*, İstanbul 1992, c. 6, ss. 20-22.
- Bayındır, Servet, “Şâfîî Fukahâsının Bey’ u’l-Î’ne Hakkındaki Yaklaşımı ve Bunun Günümüz İslami Finans Piyasalarına Yansımaları”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 2013, sayı: 28, ss. 119-140.
- , “Modern Faizsiz Finansman Araçlarından Tevruk ve Ges’in Fıkhi Tahlili”, *Fıkhi Açıdan Finans ve Altın İşlemleri -Tebliğ ve Müzakereler- Tartışmalı İlmi Toplantı, 27-28 Nisan 2012, Meram \Konya 2012*, ss. 153-180.
- Beyhakî, Ebûbekir Hüseyin, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, tahk.: Muhammed Abdulkadir Atâ, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrût 1424/2003.
- Bezzâzî, Muhammed b. Muhammed el-Kerderî, *el-Fetevâ’l- Bezzâziyye (el-Feteva’l-Hindiyeye’nin kenarında)*, Dâru Sadr, Beyrut, ts.

- Bilmen, Ömer Nasûhî, *Hukuk-u İslâmiyye ve İstâlâhâtı Fıkhiyye Kâmûsu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1985.
- Buhutî, Mansur b. Yunus, *Keşşââfu'l-Kına' an Metni'l-İkna'*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1402 H.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, el-Matbaatu's-Selefiyye, Kâhire 1403 H.
- Ceylan, Ali, *İşletmelerde Finansal Yönetim*, Bursa 2000.
- Coşkun, Yener, "Repo ve Ters Repo Düzenlemeleri: Banker Krizi Sonrası Ortaya Çıkışı ve Finansal Başansızlık Dersleri Işığında Politika Önerileri", *Business and Economics Research Journal*, yy., 2012, c. 3, sayı: 1, ss. 59-90.
- Damad Efendi, Muhammed b. Süleyman, *Mecmau'l-Enhur fi Şerhi Mültekâ'l-Ebhur*, tahk.: Halîl İmrân el-Mansûr, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1998/1419.
- Döndüren, Hamdi, "Bey' Bi'l-İstiğlal" Maddesi, *Şamil İslam Ansiklopedisi*, Şamil Yayınevi, İstanbul 1990, s. 1, ss. 232.
- , "İslam Ekonomisinde Faiz ve Finans Kaynakları", *İslam Ekonomisinde Finansman Meseleleri*, Ensar Yay., İstanbul 1992.
- Dusûkî, Muhâmmed Arafe, *Haşiyetü't-Dusûki ala Şerhi'l Kebîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Es'as es-Sicistânî, *Sunenu Ebî Dâvud*, Riyad, ts.
- Salus, Ali Ahmed, *et-Temvil bi't-Teverruk*, Mısır 2005.
- Eyüpgiller, Servet, *Bankacılar İçin Banka İşletmeciliği Bilgisi*, Ankara 1994.
- Gözübenli, Beşir, "Bey' Bi'l-Vefâ (Vefâen Satış) ve Bey' Bi'l-İstiğlal", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum, 1990, sayı: 9, ss. 109-119
- , "İslam Hukuku Açısından Tarihten Günümüze Kredi ve Finans Yöntemleri", *İslami İlimlerde Metodoloji/Usul - III/2*, İstanbul 2011.
- Hattâb, Ebû Abdullâh Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman Ruaynî, *el-Mevâhibu'l-Celîl li Şerhi Muhtasari'l-Halîl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- Heysemî, Şihabuddin Ahmed b. Hacer, *el-Fetâvâ'l-Fıkhiyyetu'l-Kübrâ*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- <http://www.nbad.com> (erişim: 15.02.2015).
- <http://www.reuters.com/article/2014/11/24/islam-financing-reform-idUSL6N0T40AZ20141124> (erişim: 05.01.2015).
- İşıklar, İlyas, *Finansal Ekonomi*, Anadolu Üniversitesi Yay., Eskişehir 2010.
- İbn Abidin, Muhammed Emin, *Reddu'l-Muhtar*, Beyrut 2000/1421.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, thk. Muhammed Münir ed-Dimaşkî, İdâratü't-Tibâati'l-Münire, Mısır 1351 H.
- İbn Kadî Simavna, Mahmud b. İsmail, *Câmiu'l-Fusûleyn*, Mısır 1300 H.
- İbn Kayyim, Şemsüddîn Ebi Abdillâh Muhâmmed el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, tahk.: Dahâ Abdurrauf Sa'd, Dâru'l-Cil, Beyrût 1973.
- İbn Kudâme, Ebû Muhâmmed Muvaffâkuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *el-Muğnî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1405 H.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhâmmed b. Yezid el-Kazvîni, *Sunenu İbn Mâce*, Mektebetü'l-Meârif, Riyâd, ts.
- İbn Nuceym, Zeynu'l-Abidîn b. İbrahim, *el-Bahru'r-Râik*, Dâru'l-Marife, Beyrut, ts.
- İbn Rüşd, Muhâmmed b. Ahmed b. Muhâmmed, *Bidâyetü'l-Müctehid Nihâyetu'l-Muktasid*, Mektebetü Mustafa, Mısır 1975/1395.
- İbnu'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdulvâhid, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- Kadihan, Fahrüddîn Mahmud el-Ezcundî el-Fergandî, *Fetâvâ Kadîhân (el-Fetavâ'l-Hindiyeye'nin kenarında)*, yy., 1980.
- Kal'acı, Muhâmmed Ravvas-Kuneybî, Hâmid Sâdik, *Mu'cemu Lugati'l-Fukaha*, Dâru'n-Nefâis, Beyrût 2006.

- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ud, *Bedâiu's-Senâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrût 1982.
- Keyder, Nur, *Para*, Ankara 1990.
- Köse, Saffet, *İslam İş ve Ticaret Ahlakı*, İGİAD Yay., İstanbul 2012.
- Menkul Kıymetlerin Geri Alma veya Satma Taahhüdü ile Alım Satımı Hakkında Tebliğ*, Md. 8 ve 9.
- Merginânî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ebubekr, *el-Hidâye*, Dâru'l-Erkâm, Beyrut, ts.
- Mevsilî, Ebu'l-Fadl Mecduddîn Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyâr, li Ta'lili'l-Muhtâr*, tahk.: Züheyr Osman el-Cueydi, Dâru'l-Erkâm, Beyrut, ts.
- el-Mevsuâtü'l-Fıkhiyye*, Kuveyt 1983/1404.
- Mevvâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yusuf, *et-Tâc ve'l-İklîl*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1398 H.
- Molla Hüsvrev, Muhammed b. Feramuz, *Dureru'l-Hükkâm*, İstanbul 1317 H.
- Muslim, İbnü'l-Haccâc Ebû'l-Huseyin el-Kuşerî el-Nîsâbü'rî, *Sahîh-i Müslim*, Dâru Tayyibe, Riyâd 2006.
- Nevevî, Ebû Zekerîya Yahya b. Şeref, *Ravzatu'l-Tâlibîn*, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, ts.
- , *Kitâbu'l-Mecmû Şerhu'l-Mühezzeb*, tahk.: Muhammed Necib el-Mutî, Mektebetü'l-İrşâd, Cidde, ts.
- Öndeş, Turan, "Repo Geri Satın Alma Sözleşmesi", *Atatürk Üniversitesi İktisadi İlimleri Fakültesi Dergisi*, Erzurum 1995, c. 11, sayı: 1-2, ss. 246.
- Özkan, Nuran H., "Bankacılık Sektöründe Repo İşlemi", *Başak Dergisi*, yy., 1991, sayı: 67-68, ss. 1-6.
- Özkök, Dilek, "Bankaların Repo İşlemleri ve Vergi Düzeni", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Ankara 1991, c. 46, sayı: 3-4, ss. 289-294.
- Remlî, Şihâbuddîn Ahmed b. Hüseyin, *Nihâyetu'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1414 H.
- Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 2000/1421.
- Şafak, Ali, "İslam Hukukunda Alış-Verişte Kar Haddi" (İslam Hukukuna Göre Alışverişteki Vade Farkı ve Kâr Haddi Kitabı İçerisinde), yy., 1990, ss. 60-111.
- Şafî, Muhâmmed b. İdris, *el-Ümm*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1393 H.
- Şenbîlî, Yusuf b. Abdullah, *Edevâtu İdâreti Muhâdiri's-Suyuleh ve Bedâili İttifakiyyeti İâdeti's-Şirâ' fi'l-Müessesâti'l-Maliyyeti'l-İslamiyye*, Riyad, ts.
- Şirbinî, el-Hâtib Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'âni'l-Elfâzi'l-Minhâc*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, ts.
- Yetim, Sedat, "Repo", *Hazine ve Dış Ticaret Dergisi*, yy., 1991, sayı: 10, ss. 119-124.
- , *Repo, Ters Repo ve Menkul Kıymet Ödünç İşlemleri I*, Sermaye Piyasası Kurulu Yay., Ankara 1997.
- Zeylâî, Fahrüddîn Osmân b. Alî, *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzu'd-Dekâik*, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, Kâhire 1313 H.
- Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh*, Daru'l-Fıkr, Dimaşk 1989/1409.

## İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN MUKADDİME'SİNİN MEHMED EMİN TOKÂDÎ'YE AİT MANZUM TERCÜMESİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ

Selahattin ÖZ \*

**Özet:** Bu çalışmada; asırlarca Osmanlı medreselerinde ezberletilerek okutulan İbnü'l-Cezerî'ye ait *Mukaddime* isimli manzum 109 beyitlik kısa tecvid çalışmasının üzerine Mehmed Emin Tokâdî tarafından yapılan tercüme, diğer nüshaları da dikkate alınarak değerlendirilecektir. Tokâdî'nin bu eseri sadece bir tercümeden ibaret olmayıp bazen kavramsal tanımlamalar, bazen tanımlar için örneklemeler, bazen de kapalı olan konularda detaylı açıklamalar şeklinde özgün bir tercüme şerh eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Tokâdî'nin tercüme ve şerhinde *Mukaddime* adlı esere ne gibi ilaveler yaptığı, bu açıklayıcı ilavelerin nitelik ve nicelik bakımından tahlili, yapılan bu tercüme ve şerhin günümüz açısından kıymeti ve önemi gibi hususlar bu çalışmanın muhtevasını teşkil etmektedir.

**Anahtar kelimeler:** İbnü'l-Cezerî, Tokâdî, manzum tecvid, Mukaddime.

**The Poetic Translation of Ibn al-Jazari's Muqaddima by Mehmed Emin Tokâdî and its Evaluation**

**Abstract:** This paper aims to analyze the translation of poetic tajweed work titled "*Mukaddime*" by İbnü'l-Cezerî which was read at the Ottoman madrasah for centuries and translated by Mehmed Emin Tokâdî in Ottoman Turkish. The work of Tokâdî is not only a translation but also includes conceptual descriptions, samplings for descriptions and detailed explanations. This paper aims to analyze additions to the *Mukaddime* in his translation in terms of quality and quantity and importance of this translation for today.

**Key words:** İbnü'l-Cezerî, Tokâdî, manzum tajweed, Mukaddime.

### Giriş<sup>1</sup>

İbnü'l-Cezerî diye bilinen Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf el-Cezerî (ö.833/1429) İslamî ilimlerin yanı sıra

\* Yrd. Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1 Mehmed Emin Tokâdî'nin *Mukaddime* çevirisinden beni haberdar ederek bu çalışmayı yapmaya teşvik eden ve Osmanlıca metinlerin çözümünde yardımcı olan Halil İbrahim Şimşek Bey'e müteşekkirim.

özellikle kıraat konusunda ciddi eserler vermiş ve kendinden sonraki dönemlere çığır açmış büyük bir âlim olarak tanınmıştır. Kıraat ilmine dair verdiği eserlerin yanında kıraat ilmine yeni başlayacak olanlara yönelik *el-Mukaddime fi mâ yecibu 'alâ kârii'l-Kur'ân en ya'lemehû* adlı manzum bir tecvid yazmıştır. Bu eser 15. yüzyıldan itibaren İslam âleminde, özellikle Osmanlı medreselerinde asırlarca okutularak ezberletilmiş, dolayısıyla büyük bir şöhret kazanmış 109 beyit ve 16 bapтан müteşekkildir.<sup>2</sup> Adı geçen bu esere farklı kişiler tarafından Arapça ve Osmanlıca çeşitli şerh ve haşiyeler yazılmıştır.<sup>3</sup>

İbnü'l-Cezerî'nin söz konusu bu manzum eserinin Osmanlı Türkçesine çevirisini yapıp şerheden Mehmed Emin Tokâdî 1664/1075'te doğmuş ve 1745/1158'de İstanbul'da vefat etmiştir.<sup>4</sup> Tokâdî Nakşbendî-Müceddidî şeyhi olup bu tarikatın 18. yüzyıl Osmanlı toplumundaki en önemli temsilcilerinden biridir.

Bu çalışmada Tokâdî'ye ait şerhli çevirinin Süleymaniye nüshası esas alınmakla beraber, farklı yazma nüshalar da dikkate alınarak yeri geldikçe bu farklı temasa edilmiştir. Çalışmanın bundan sonraki kısmında "metin" ifadesiyle İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime* isimli eseri kastedilecektir. İbnü'l-Cezerî'nin metniyle birlikte çalışmamıza esas teşkil edecek olan Tokâdî'nin Süleymaniye nüshasını karşılıklı beyitler halinde makalemizde sunduğumuz için, genellikle beyit numaralarına işaret edilecek, bazen de okuyucunun orijinal esere ulaşabilmesi için varak numaraları dipnotta gösterilecektir.

Kıraat ve tecvid ilminde zirve noktada olan İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime'si* Arapça, manzum ve son derece muhtasar bir şekilde telif edilmesi sebebiyle anlaşılması pek kolay değildir. Şiirde geçen tecvid kaidelerini anlayabilmek için

- 2 Tayyar Altıkulaç'ın verdiği bilgilere göre İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime'si* 19 bapтан oluşmaktadır (İbnü'l-Cezerî, eserleri ve *Mukaddime'si*yle ilgili detaylı bir bilgi için bk. Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *DİA*, İstanbul 1999, c. 20, s. 551-557). Bizim incelediğimiz nüshalarda eserin 15 veya 16 bap olduğunu tespit ettik. Bu ihtilaf *Mukaddime'si*'nin başında ve sonunda yer alan mukaddime ve hâtime kısımları ile revm-işmâm gibi alt başlıkların müstakil birer bap olarak değerlendirilip değerlendirilmemesinden kaynaklanmaktadır.
- 3 Şerh ve haşiyelere ilişkin detaylı bir bilgi için bk. Ali Osman Yüksel, *İbnü'l-Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yay., İstanbul 1996, s. 213-215.
- 4 Halil İbrahim Şimşek, "Mehmed Emin Tokâdî", *DİA*, Ankara 2003, c. 28, ss. 467-468. Tokâdî'nin hayatı, tasavvufî görüşleri ve risaleleri hakkında daha detaylı bir bilgi için bk. Halil İbrahim Şimşek, *Mehmed Emin Tokâdî: Hayatı, Tasavvufî Görüşleri, Risaleleri*, Hitit Kitap Yay., 3. bs., Çorum 2014; Halil İbrahim Şimşek, *18. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Nakşbendî-Müceddidîlik: Anadolu'daki Temsilcileri ve Tasavvufî Görüşleri*, 3. bs., Hitit Kitap Yay., Çorum 2014.

iyi bir Arapça bilgisi gerekmektedir. Mehmed Emin Tokâdî hidayet rehberi olarak gönderilen ve okunması ibadet ve sevap olan Kur'ân'ı Arapça bilmeyenlerin ya da bu konuda yetersiz olanların usulüne uygun ve doğru bir şekilde okuyabilmeleri için bu *Mukaddime*'yi Osmanlı Türkçesine tercüme etmiştir. Bu tercüme yapıldığında oldukça muhtasar bir metin olduğu için yer yer şerh etme yoluna gitmiştir. Tokâdî bu çalışmasını niye yaptığını 232, 233 ve 234. beyitlerde açıklamaktadır. Tecvidi öğrenmek isteyip de Arapça bilmeyenler ya da yeterince istifade edemeyenler için bu mühim eseri ihtiyaç üzerine Türkçeye çevirdiğini ifade eder. Devam eden beyitlerde ise bu eserin sadece okunması değil aynı zamanda ezberlenmesi gerektiğini ve anlaşılması için bazı kısımlarında ziyade açıklamalar yaptığını belirtir.<sup>5</sup>

Tokâdî'nin Recez<sup>6</sup> vezni ile yazdığı bu eserinde kullandığı üslup, yakın çevresindeki öğrencilere yönelik olarak telif edildiği izlenimini vermektedir. Zira "birader", "can" vb. ifadelerle nazmında çok samimi bir tavır ortaya koymuştur.

### 1. Tokâdî'nin *Mukaddime* Şerhinin Nüshaları ve Aralarındaki Farklar

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime*'sinin Mehmed Emin Tokâdî'ye ait dört farklı nüshası bulunmaktadır. Bu nüshalar Osmanlıca olup Latin alfabesiyle yazımı ve sadeleştirilmesi yapılmamıştır. Elimizde mevcut olan bu dört nüsha ile ilgili kısaca şöyle bilgi verebiliriz:

1. Birincisi nüsha *Terceme-i Mukaddimetü İbni'l-Cezerî* isim ve 06 Hk 4929/2 arşiv numarasıyla Ankara Milli Kütüphane'de kayıtlı yazma eserin 19b-29b varakları arasında yer alan 13 satırlık sayfalardan müteşekkil manzum bir eserdir. Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonuna ait bu yazma eserin ilk 20 sayfasında tecvid konuları biraz daha detaylı bir şekilde ele alınmış olup söz konusu manzum mukaddime, şerhiyle birlikte bir bütünlük arz etmektedir. Osmanlıca tercümenin

5 Mehmet Emin Tokâdî, *Terceme-i Mukaddimetü İbni'l-Cezerî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, no: 3805, vr. 11a, beyit no: 235-237. Bu eser sonraki dipnotlarda *TM* kısaltmasıyla verilecektir.

6 Recez; nazım ve musikiyle alakalı bir terim olup eski Arapların "kasid, remel, recez" diye adlandırdıkları belirli konulara tahsis edilmiş şiir nevirlerinden birinin adıdır. Bu manada recez; aynı adı taşıyan bahrin üçüncü ve dördüncü aruzlarıyla nazmedilen, bir beytin yarısı kadar veya daha kısa olan beyit şekilleriyle (meştûr ve menhûk beyitler) söylenmiş şiirlerdir. Tefvik Rüştü Topuzoğlu, "Recez", *DİA*, İstanbul 1997, c. 34, ss. 509-510.

sonunda yazma eserin Ahmed b. İsa b. Muhammed tarafından kaleme alındığı ve 21 Ramazan 1179 tarihinde tamamlandığı belirtilmektedir. Mehmed Emin Tokâdî'nin (ö.1158/1745) yılında vefat ettiği dikkate alındığında bu durum söz konusu nüshanın Tokâdî'nin vefatından sonra kaleme alındığını ortaya koymaktadır. Bu nüsha bundan sonra "A2" kısaltmasıyla zikredilecektir.

2. İkinci yazma nüsha 06 Hk 4175/2 arşiv numarasıyla Ankara Milli Kütüphanesinde kayıtlı yazma eserin 11b-23a varakları arasında bulunan 13'er satırlık sayfalar şeklinde yazılmış bir çalışmadır. Bu eserin ilk kısmında da tecvide ilişkin bilgiler yer almaktadır. İbnü'l-Cezerî'nin metninin yer aldığı ilk kısmı, harflerin mahreç ve sıfatlarını tanıtmaya yönelik bir takım şekil ve tabloların bulunduğu şerh kısmı takip etmektedir. Tokâdî'nin tercüme ve şerhinin yer aldığı yazma eserin sonunda istinsah tarihi ve müstensihine ilişkin herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bu nüsha bundan sonra "A1" kısaltmasıyla zikredilecektir.
3. Üçüncü nüsha Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesinde bulunan 64 kayıt numaralı yazma eserdir. Oldukça hacimli olan bu yazma eserde tecvide ilişkin detaylı bilgilerin yanı sıra kıraat ilmine dair bilgiler de yer almaktadır. Sayfalarına sonradan rakamlar verilen bu çalışmanın 31-36. sayfalarında İbnü'l-Cezerî'nin metni bulunmaktadır. Daha sonra 23 satırdan oluşan 36 ve 46. sayfalarda yer alan Tokâdî'nin tercüme ve şerhi diğer nüshalara nazaran daha rahat bir üslup ve farklı açıklamaları da bünyesinde barındıran bir tarzda karşımıza çıkmaktadır. Diğer nüshalar 244 beyit ile tamamlanmış iken bu nüsha 224 beyit sayısı ile diğerlerine oranla daha kısa yazılmıştır. Sayfa kenarlarında ilave açıklayıcı bilgilerin bulunduğu bu nüshanın sonunda istinsah tarihine ve müstensih bilgilerine yer verilmemiştir. Bu nüsha bundan sonra "MÜİF" kısaltmasıyla zikredilecektir.
4. Dördüncü nüsha Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmut Efendi Kıtaplığında 3805 numarayla kayıtlı nüshadır. 13 satırdan oluşan ve 11 sayfada yazılmış bu nüsha (vr. 1b-11b), görebildiğimiz kadarıyla diğerlerine göre yazılışı ve okunuşu daha açık, bu açıdan kolay ve anlaşılabilir bir yapıya sahiptir. Bu itibarla diğer nüshalarla mukayesesi yapılmak üzere bu nüsha merkeze alınmıştır. Son beyit olan 244. beyitte, bu nüshanın 1192 yılında tamamlandığına dair not düşülmüştür. Bu ise, söz konusu nüshanın Tokâdî'nin vefatından sonra yazıldığını göstermektedir. Bu nüsha bundan sonra "SHM" kısaltmasıyla zikredilecektir.



Okuyucuya kolaylık olması için İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime*'si ile birlikte Tokâdî'nin şerh ve tercümesinin tamamı imkân nispetinde karşılıklı olarak verilmiş; bu sebeple varak numarası verilmeyen yerlerde beyit numaraları belirtilmiştir. Makalemizde diğer nüshalara atıfta bulunulmadığı sürece Tokâdî'den söz edildiğinde Süleymaniye nüshası kastedilecektir. Diğer üç yazma eser zikredildiğinde nüsha isimleriyle anılacaktır.

Nüshalar arasında yer yer, eserin aslını bozmayacak ve birbirleriyle tenakuz teşkil etmeyecek şekilde malum-meçhul, tekil-çoğul olma vb. bir takım farklılıklar bulunmaktadır. Mesela bizim çalışmamızda esas aldığımız Süleymaniye nüshasının 139 numaralı beytinde “olursa” ifadesi yer alırken diğer bir nüshada bu kelime “olurlarsa” şeklinde geçmektedir. 150. beyitte “ki râzı cümlesi” üç farklı nüshada aynı iken A2 nüshasında “ki râzı cümle” şeklinde yer almaktadır. 156 numaralı beyitte geçen “Bunu ‘câizde’ dâhil eylediler” ifadesi sadece A2 nüshasında “caiz” şeklinde geçmekte; diğer nüshalarda ise “câizde” şeklinde yer almaktadır. Dikkat edildiğinde A2 nüshası diğerlerine nazaran mana bakımından esasa etki etmeyecek bazı ufak farklılıklar göstermektedir.

Nüshalar arasındaki farklılıklar kimi zaman bazı kaideler için verilen örneklerde karşımıza çıkmaktadır. Bu örneklerde bazen kurala esas teşkil eden kelimeye temas edilmiş, bazen ise söz konusu kelimenin geçtiği sûre ismi yazılmıştır. Mesela; Süleymaniye nüshası 187. beyitte ayrı yazılan “fî mâ” في ما ifadesinin on yerde olduğu bilgisi, diğer nüshalarda yazılmamış olmasına rağmen bu nüshada belirtilmiştir; buna mukabil İbnü'l-Cezerî'nin metni ile diğer tüm nüshalarda bu kaide ile ilgili örnekler ya sûre ismi olarak ya da kelimenin bizzat kendisi şeklinde yer almıştır. Ayrıca Süleymaniye nüshasında En'âm sûresi 145. ayette geçen في ما أوجي “fî mâ ûhiye” ifadesine ise muhtemelen sehven yer verilmemiştir. Bazen nüshalar arasındaki farklılıklar kelimelerin etken ya da edilgen çatılarıyla alakalı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bazı kelimeler müstensih tarafından malum ya da meçhul sığasıyla yazılmıştır; ancak bunlar manayı hiçbir şekilde değiştirmemektedir. Mesela 162 numaralı beyitte bütün nüshalarda “vakf olunsa” şeklinde cümlelerin çatısı edilgen olarak yazılırken, A2 nüshasında müstensih “vakf olsa” ifadesini kullanarak etken çatılı bir cümle kurmayı tercih etmiştir.

Tokâdî'nin manzum bu eserinde dönemin Türk Dili ve Edebiyatının kullanımına dair bilgileri de görebilmekteyiz. Bu nüshalarda 18. yüzyılda kullanılan bazı kelimelerin morfolojik yapısının yanı sıra, kökeni bir olan ancak günümüzde tedavülden kalkan bazı kelimelere rastlamak da mümkündür. Mesela

Süleymaniye nüshasının 163. beytinde geçen “eğer” kelimesi, A2 nüshasında bugün artık kullanılmayan “ger” şeklinde geçmektedir.<sup>7</sup>

Bu nüshalarda, genel olarak yazma eserlerde yapılan bazı harekeleme ve noktalama hatalarının dışında birtakım yazım yanlışları da mevcuttur. Mesela; MÜİF nüshasının 43. sayfasının 20. satırında geçen, “Dahi maktu’dur on yerde fî mâ” ifadesinin lafzıyla mefhumu arasında çelişki söz konusudur. Zira beyitte geçen bilgiye göre “fî mâ” في ما ifadesinin ayrı yazılması gerektiği belirtilmiş olmasına rağmen bu kelime burada verilen her örnekte bitişik bir şekilde yazılmıştır. Kanaatimizce burada yanlış bir yazım söz konusudur. Aslında bu nüshadaki farklılıklar diğer nüshalarla mukayese edildiğinde diğerlerinde bu kadar çok farklılıklara rastlanılmamaktadır. Bu durum da muhtemelen müstensih hatasından kaynaklanmaktadır. Keza metnin bazı kısımlarında harekeleme söz konusu iken bazı yerlerinde hareke kullanılmamıştır. Bazı harekeleme işlemlerinde ise vezne uyumun ötesinde yanlışlıklar yapılmıştır. Benzer durumlar noktalama işlemlerinde de gözümüze çarpmaktadır. Mesela makalede esas aldığımız Süleymaniye nüshasının 90. beytinde yer alan اخطأ kelimesinin yazımında noktalama hatası yapılmıştır. Söz konusu bu kelime yazılırken “te” harfi yerine “be” harfi yazılmıştır.

Tokâdî’nin bu eseri İbnü’l-Cezerî’nin *Mukaddime* isimli manzum tecvid risalesine yönelik yazılmış sadece bir tercüme olmayıp; aynı zamanda metindeki bazı kapalı olan kısımları şerh eden, yeri geldikçe metinde yer almayan bazı önemli ilave bilgileri ihtiva eden ve zaman zaman öğrencileri ile kendisine gönül veren müritlerine yönelik bir takım vaaz ve nasihatleri bünyesinde barındıran *telîfi tercüme* tarzı bir eserdir. Buna mukabil Tokâdî, zaman zaman İbnü’l-Cezerî’nin eserinde yer alan bazı hususlara tercüme ve şerhinde temas etmemiştir.

## 2. Metinde Olmayıp Tokâdî’nin Çevirisinde Olan Bilgiler

Tokâdî, İbnü’l-Cezerî’nin ortaya koyduğu bazı görüşlerin detayına inerek bu görüşlerin adeta tahkikini yaparcasına kime ait olduğuna dair ilave bilgiler vermektedir. Mesela İbnü’l-Cezerî’nin muteber görüş olarak belirttiği, “harflerin mahreçleri on yedidir” bilgisinin Halil b. Ahmed’e (ö.175/791) ait olduğunu

7 Farsça asıllı olan “eğer” kelimesi, “ger” şeklinde kısaltılmış olarak kullanıldığı gibi “er” şeklinde yazımı da söz konusudur. Bk. Mehmet Kanar, *Büyük Türkçe-Farsça Sözlük*, Birim Yay., İstanbul 1993, s. 123.

ve herkesin bu görüşe uyduğunu ifade eder.<sup>8</sup> Tokâdî'nin ilave olarak sunduğu bu bilgi, Halil b. Ahmed'in,<sup>9</sup> Arapçanın ilk lügat kitabı olma özelliğine sahip *Kitâbü'l-'ayn* isimli eserinde araştırılmış; gerek harflerin mahreç ve sıfatlarına dair bilgilerin yer aldığı kitabın mukaddime kısmında, gerekse "ha-ra-fe" ve "ha-ra-ce" maddelerinde tespit edilememiştir.<sup>10</sup> Ancak yaptığımız araştırma neticesinde bu bilgiyi İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime*'sinin Aliyyü'l-Kârî'ye (ö.1014/1605) ait şerhinin kenarlarında bulunan Ebû Yahyâ Zekeriyâ el-Ensârî'nin (ö.926/1520) şerhinde tespit edebildik.<sup>11</sup> Tokâdî harflerin sıfatlarını anlattığı kısımda lâzımî sıfatların da on yedi adet olduğunu belirtmektedir. Bu bilgi yine aynı şekilde İbnü'l-Cezerî'nin metninde yer almayan Tokâdî'ye ait ilave bir bilgidir.<sup>12</sup>

Tokâdî "cîm", şîn" ve "yâ" harflerinin İbnü'l-Cezerî'nin metnine uygun biçimde mahreç olarak dilin ortasından çıkması gerektiğini belirtmiştir. Ancak harf-i med olan "yâ" ile ilgili akla gelebilecek bir soruya cevap olarak 21 numaralı beyitte "yâ" harfinin harf-i med olmadığını belirtmiştir.

Metinde bulunmayan ancak Tokâdî'nin zaman zaman yaptığı ilavelerden bazıları ise; metinde teorik bilgileri verilen hususların pratikte en ideal uygulanışına dair açıklamalardır. Öğrencilere ezberletilerek öğretilmesi amacıyla hazırlanan bu manzumenin 24 numaralı beytinde Tokâdî; harfîn, mahrecinden en kolay ve en uygun bir şekilde nasıl çıkarılabileceğine dair önemli bir bilgi vermiştir. Bu bilgi Tokâdî'ye ait önemli bir açıklamadır. Zira malum olduğu üzere

8 "Bu söz kul Halil'e mübtenîdir" "Anâ cumhûr-i cümle muktedîdir". Tokâdî, *TM*, SHM, vr. 2a, beyit no: 16.

9 Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö.175/791) olan nahiv ve aruzu bir sisteme kavuşturmuş ünlü dil ve edebiyat âlimidir. Detaylı bir bilgi için bk. Tefvik Rüştü Topuzoğlu, "Halil b. Ahmed", *DİA*, İstanbul 1997, c. 15, s. 309-312.

10 Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, tahk.: Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerîrâî, Müessesetü'l-A'lem li'l-Matbûât, Beyrut 1988, s. 47-60.

11 el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddin Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî, *ed-Dekâiku'l-muhkeme fi şerhi'l-Mukaddime*, (Ali el-Kârî'nin *el-Minehu'l-fikriyye şerhu Mukaddimetü'l-Cezeriyye* adlı eserinin kenarında), *Rasâil fi ilmi't-teccid*, *Metnü'l-Cezerî Risâleleri*, tahk.: Eşref Muhammed Fuad Talat, Asitane, ts., s. 13.

Burada yer alan bilgilere bakıldığında, Halil b. Ahmed'e göre mahâric-i hurûf 17, cevîf (ağız boşluğu) mahrecini saymadığı için Sibeveyh'e (ö.180/796) göre 16, aynı şekilde cevîf bölgesini ayrı bir mahreç bölgesi olarak saymadığı için ve ayrıca "nûn", lâm" ve "râ" harflerinin mahrecini tek bir mahreç olarak saydığı için el-Ferrâ'ya (ö.207/822) göre mahreçlerin sayısı 14'tür. el-Ensârî, *age*, s. 13.

12 Tokâdî, *TM*, SHM, vr. 3a, beyit no: 35.

tecvid ilmi aynı zamanda pratik boyutu da olan bir ilim dalıdır. Hatta denilebilir ki; onun pratik yönü, ibadet uygulamalarına esas olacağı için teorik yönünden daha önemlidir. Bu itibarla Tokâdî'nin bu türden izahları son derece yerinde olmuştur.

Tokâdî bazı istilâhların kullanımına da esneklik getirerek kökeni bir olup aynı anlama gelen bazı müteradif kelimeleri birbirlerinin yerine kullanmak suretiyle aynı kavramın farklı şekillerde ifadesini mümkün kılmıştır. Harflerin sıfatları gibi metindeki bazı teknik terimlerin istikakı bir olsa da, vezinlerini değiştirerek vermiştir. Mesela İbnü'l-Cezerî'nin metninde "müstefil" ve "münfeth" şeklinde geçen kavramlar, Tokâdî'nin 36 numaralı beytinde "istifâl" ve "feth" şeklinde yazılmıştır. Bu yaklaşım tarzı tecvid istilâhlarının kullanımına biraz daha zenginlik ve genişlik sağlamaktadır.

"Harflerin Sıfatları Bâbı" İbnü'l-Cezerî'nin şiirinde son derece muhtasar ele alınmış ve sıfatlara yalnız ismen temas edilmiştir. Metinde bulunmamasına rağmen lâzîmî sıfatların sayısına dair de bilgi veren (beyit: 35) Tokâdî, metinde sadece ismen geçen, ancak anlaşılması zor ve kapalı olan bazı sıfatlarla ilgili terimlerin tanımlarını yapmıştır.<sup>13</sup> Sıfatlar bahsi; İbnü'l-Cezerî'nin eserinde 20-26 numaralı beyitlerde, yani yedi beyitte hülâsa edilmişken, Tokâdî'nin manzumesinde 35 ile 65 numaralı beyitler arasında, yani 30 beyitte çok daha detaylı bir şekilde anlatılmaktadır. Burada harflerin sıfatları ile ilgili tanımlamalar ya da bu sıfatların uygulanışına dair Tokâdî'nin verdiği ilave bilgiler ve yaptığı açıklamalar manzum metni okuyanlar, özellikle öğrenciler için son derece önemli olup konunun daha iyi anlaşılabilmesi açısından oldukça verimli olabilecek bir yapıdadır. Mesela 39. beyitte şiddet sıfatını açıklarken önce şiddet harflerini saymış, ardından da metinde yer almamasına rağmen bu sıfat uygulanırken sesin nefesle birlikte akmamasına temas etmiş, 43-44. beyitlerde isti'lâ ve itbâk sıfatını haiz harfleri okurken tefhîm ile okunması ve dilin üst çeneye doğru kalkması gerektiğini belirtmiştir.

Tokâdî zaman zaman bazı istilâhî kavramların sözlük anlamlarını vererek açıklamasını yapar, ardından o kavramın tecvide ne şekilde uygulandığını izah eder. Örneğin 46-49 nolu beyitlerde izlâk sıfatının önce anlamını vermiş, ardından bu sıfatı kısaca açıklayarak harfi telaffuz ederken o sıfatın o harfte nasıl gösterileceğine dair bilgi vermiştir. Hatta bunun da ötesinde bir harfin bir

13 Sıfatların tanımları ve farklı isimlendirilmeleri ilgili örnek olarak bk. Hems sıfatı 38. beyit, şiddet sıfatı 39. beyit; müzlâk/izlâk sıfatı 46. beyit, musmata/ismat/samta 47-48. beyit.

sıfatla okunması halinde nasıl bir sonucun ortaya çıkacağına dair mevzuyu detaylandırmıştır. Aynı durum 38-44 nolu beyitler için de söz konusudur.

Bazı kavramları başka kavramlar üzerinden anlatmaya çalışan Tokâdî, mesela metinde geçen "tecvid" kavramını "terfîl" kavramıyla tercüme etmiştir.<sup>14</sup> Aslında bu, ilk dönem tecvid kavramının anlamına dair bilgilere daha çok uygun olması bakımından gayet yerinde bir açıklama olmuştur. Lakin bu çeviri kanaatimize göre kavramın bugün tedavülde olan manasıyla pek uyuşmamaktadır. Zira "terfîl" kavramı, bugün kullanıldığı anlamıyla "tecvid" kavramını karşılamada yetersiz ve onun muhtevasına dâhil alt bir kavramdır. Bu noktada terfîl kavramındaki anlam kaymasına dair kısaca şu bilgiyi vermek de yerinde olacaktır: Tokâdî'nin 68. beyitte ifade ettiği ayette geçen terfîl kavramı (Furkân, 25/32), aslında tecvid kavramını da ihtiva etmektedir. Zira Hz. Ali'nin terfîl kavramıyla ilgili yaptığı tanımlamaya göre tecvid; terfîl kavramının altında bir alt unsur veya mütemmim bir cüz olarak gözükmektedir.<sup>15</sup> Ancak tecvid ilmi müstakil bir ilim dalı olarak ortaya çıkınca, terfîl kavramı tecvid kitaplarında diğer konular gibi bir konu altında incelenmiş ve genellikle okuma biçimlerinden bir çeşit olarak ele alınmıştır.

İbnü'l-Cezerî metinde sadece sıfatların isimlerini ve harflerini zikretmiş olmasına mukabil Tokâdî, bu harflerin telaffuzunda sıfatların ne şekilde tezahür etmesi gerektiğine dair bilgiler vermiştir. Mesela mutbaka sıfatında ağzın kapanması gerektiğini bildirmiştir.<sup>16</sup>

"Bitişik ve ayrı yazılan kelimeleri bilme bâbı" kısmı oldukça uzun tutulmuştur. Bu konunun izahı İbnü'l-Cezerî'nin metninde 14 beyit halinde özetlenirken Tokâdî, mevzuyu 28 beyitte daha detaylı bir açıklamayla tercüme ve şerh yoluna gitmiştir. İlk bakışta bunun sebebi anlaşılmasa da matbaanın olmadığı dönemler dikkate alınıp günümüzde olduğu gibi çok yaygın ve bu kadar çok miktarda Kur'ân'ın olmadığı düşünüldüğünde Kur'ân'ın imlası ile ilgili bilgi daha da önem kazanmaktadır.

14 Tokâdî, *TM*, SHM, vr. 4a, beyit no: 66.

15 İbnü'l-Cezerî'nin Hz. Ali'ye izafe ettiği tanımlama şöyledir: "Tertîl; harfleri tecvidli okumak ve vakıfları bilmektir." (İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kırâati'l-aşr*, nşr.: Ali Muhammed Debbâ, Mısır, ts. c. 1, s. 209). Söz konusu rivayet sahih kabul edildiğinde, tecvid kavramını ilk defa Hz. Ali'nin kullandığı belirtilmektedir. Mehmet Ali Sarı, *Kur'ân-ı Kerim'i Güzel Okuma Tekniği ve Kuralları*, İstanbul 2000, s. 35.

16 Tokâdî, *TM*, SHM, vr. 3a, beyit no: 44. Aynı sıfatın diğer örnekleri için bk. vr. 3a, beyit no: 43; inhirâf sıfatına dair Tokâdî'nin açıklamaları için bk. vr. 3b, beyit no: 55.

Tokâdî, bazen metinde yer almadığı halde ayetlerin bulunduğu sürelerin isimlerini zikretmek suretiyle manzum eserinin okuyucular tarafından daha anlaşılır ve kullanışlı olmasını sağlamıştır.<sup>17</sup>

Kıraat ilmine başlayacak öğrencilerin öncelikle okuyup ezberlemeleri için yazılmış manzum bir mukaddime olması itibariyle müellif, öğrencilere zaman zaman nasihatlerde bulunmaktadır. Mesela; “Aliyyü’l-Kârî’i bırakma elden”<sup>18</sup> ifadesinde olduğu gibi bazen bu ilimde temayüz etmiş kişilere atıfta bulunmakta, bazen “Kur’ân’ı ağır ağır tane tane oku” (Müzemmil, 73/4) ve “...Biz Kur’ân ile senin kalbini pekiştirmek için onu böyle kısım kısım indirdik ve onu ağır ağır okuduk.” (Furkan, 25/32) ayetlerinden hareketle onun tertîl ile okunmasının gerekli olduğunu ifade ederek Kur’ân okuma üslubuna dair nasihatlerde bulunmuştur.<sup>19</sup> Tokâdî meşâyîha hizmet etme ve tecvid ilminin maharetli bir üstattan almanın (fem-i muhsin) gerektiği, bu ilmin akılla ilgili olmayıp nakille alakalı olduğu, sadece nakille yetinmenin yanlış ancak nakil olmaksızın da tecvid ilminin olamayacağını ifade ederek eserini okuyan öğrencilerine bu vb. yönde bir takım tavsiyelerde bulunmuştur.<sup>20</sup>

İbnü’l-Cezerî 10. beyitte med harflerini belirtirken sadece “elif” harfini zikretmiş; diğer med harfleri “vav” ve “yâ” harfleri için “kardeşler” nitelendirilmesi yapmıştır. Tokâdî 17. beyitte med harflerinin üçünü de zikrederek meseleyi daha açık bir şekilde ortaya koymuştur. Yine aynı beyitte İbnü’l-Cezerî med harflerinin mahreçlerini izah ederken bunların ağızda herhangi bir noktada bir dayanağı olmadığını ve ağız boşluğundan sesin çıkacağını ifade ederken sadece bu harflerin havada nihayet bulduğunu belirtir. Tokâdî yukarıdaki açıklamaya ilave olarak sesin önce ağız boşluğunda meydana geldiğini, daha sonra yine ağız boşluğunda havada sona erdiğini ortaya koyar.

Bazen de Tokâdî biraz kapalılığı olan ifadeleri küçük müdahaleler ve kelime ilaveleriyle daha açık ve anlaşılır kılmıştır. Mesela metinde yer alan “üst ön dişler” ifadesi, Tokâdî’nin manzûmesinde “üst ön dişlerin dibinden” şeklinde, “dibinden” ilavesiyle daha açık bir hal almıştır.<sup>21</sup> Bu ilave bilginin nereden alındığına dair yaptığımız araştırmada; aynı bilgilerin Aliyyü’l-Kârî, Ebû Yahyâ Zekeriyâ el-Ensârî, Taşköprüzâde Ahmed Efendî’nin (ö.968/1561) şerhlerinde

17 Tokâdî, *TM*, SHM, vr. 9a, beyit no: 182.

18 Tokâdî, *TM*, SHM, vr. 3b, beyit no: 57.

19 Tokâdî, *TM*, SHM, vr. 4a, beyit no: 67-68.

20 Tokâdî, *TM*, SHM, vr. 4b, beyit no: 75-79.

21 Tokâdî, *TM*, SHM, vr. 2b, beyit no: 28.

ve Hâlid el-Ezherî'nin (ö.905/1499) hâşiyesinde de bulunduğunu tespit ettik.<sup>22</sup>

Tokâdî'nin çevirisinde yapmış olduğu ilavelerin niteliğine baktığımızda bunların bazen bir kuralın oluşturulması, bazen ortaya konan bir kuralın bir örnekle desteklenmesi, şayet örneği metinde yer alıyorsa bu örneğin Kur'ân'da nerede yer aldığına dair sûre ile ilgili bilgi verilmesi, bazı kavramların farklı şekillerde isimlendirilmesi ya da açıklanması, bazı konulara dair farklı görüşler mevcutsa bu görüşlere temas edilmesi gibi hususlarda ilave bilgi ve açıklamalar şeklinde ortaya çıktığını görebilmekteyiz.

Tokâdî'nin yaptığı bütün bu açıklama ve ilave bilgilere rağmen, bazen de İbnü'l-Cezerî'nin metninde yer almasına mukabil kendi manzumesinde yer vermediği hususlar da bulunmaktadır. Şimdi de kısaca Tokâdî'nin temas etmediği konulara yer vermeye çalışacağız.

### 3. Metinde Olup Tokâdî'nin Çevirisinde Olmayan Bilgiler

Yukarıda da belirtildiği gibi Tokâdî'nin bu manzum çalışması İbnü'l-Cezerî'nin manzum *Mukaddime*'sinin sadece metin çevirisi olmayıp *Mukaddime*'de bulunmayan birtakım ilave bilgileri de ihtiva etmesi itibariyle özgün bir çalışmadır. Öte yandan hacim yönüyle ana metinden takriben iki kat daha fazla olsa da Tokâdî'nin bu şerhinde zaman zaman İbnü'l-Cezerî'nin manzumesinde verilen bilgilere çeviri veya izah yönüyle yer verilmeyen birtakım hususlar da söz konusudur. Mesela Tokâdî harflerin mahreçleri kısmında "'kaf'ın mahreci aksâ-i lisandır" ifadesinde İbnü'l-Cezerî'nin metninde yer alan "'fevk" (üstünde) kelimesinin anlamını karşılayacak bir ifade kullanmamıştır. Metinde "'kâf" harfinin mahreci ile ilgili açıklamada dil ucunun "'üst kısmı" ifadesi yer alırken bu ifade Tokâdî'nin hiçbir nüshasında bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu ilave bilgi de İbnü'l-Cezerî'nin metninde yer alan ancak Tokâdî'nin temas etmediği bir bilgidir.<sup>23</sup> Benzer bir durum bir sonraki mısradaki ("kef" için esfel-i dil ber-mekândır) "'kef" harfinin mahreciyle ilgili açıklamada da yer almaktadır ki burada, "'dilin aşağısı" ifadesi kullanılmış ancak bununla "'kef" harfinin mahrecinin alt kısmı kastedilmiş olmalıdır.

22 el-Ensârî, *ed-Dekâiku'l-muhkeme fi şerhi'l-Mukaddime*, s. 22; Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye şerhu Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, s. 19; Taşköprüzâde, *Şerhu Cezerî*, s. 18-19; eş-Şeyh Halid el-Ezherî, *el-Havâşî'l-Ezheriyye fi halli elfâzi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, tahk.: Eşref Muhammed Fuad Talat, Asitane, ts. s. 6.

23 Tokâdî, *TM*, SHM, vr. 2a, beyit no: 20.

İbnü'l-Cezerî manzûmesinde kendisinden sonra gelen âlimlerin de sıklıkla kullandığı tecvidin meşhur ve önemli bir tanımını yapmıştır. Ancak Tokâdî bu tanıma orijinal haliyle yer vermek yerine onu şerh etmek yoluna gitmiştir. Aslında her ne kadar “harflerin hakkını ve müstahakkını vermek” şeklinde olan orijinaline temas edilmemiş de olsa Tokâdî'nin karşılık olarak yazdığı “harflerin sıfat-ı lâzimesi ve sıfat-ı ârızasına riayet etmek” tanımlaması da gayet yerinde bir açıklama olmuştur.<sup>24</sup> Muhtemelen bu tanım, çok meşhur olması itibarıyla Tokâdî'nin manzûmesinde yer almamış olabilir; ancak söz konusu tanımın tam hali şöyledir: “Tecvid, sıfatları itibarıyla harflerin hakkını ve müstahakkını vermektir.”<sup>25</sup>

Tokâdî metinde yer alan açıklamaların örneklerine tercümesinde bazen yer vermemiştir. Mesela lafza-i celâlin telaffuzunda “lâm” harfinin tefhîm ile (kalın) okunması gerektiğine dair kurala *Mukaddime*'de bir örnek olarak “Abdullah” ismi verilmiş olmasına rağmen Tokâdî, muhtemelen kolay ve herkes tarafından bilinen bir bilgi ve örnek olması bakımından bu kuralın açıklamasında bu veya başka herhangi bir örneğe temas etmemiştir.<sup>26</sup>

Tokâdî, İbnü'l-Cezerî'nin metninde girizgâh mahiyetindeki ifadeleri faydadan hali gördüğü için olmalı ki, tercüme ya da şerh yoluyla da olsa bazen dikkate almamıştır. Mesela metnin 73. beytinde “Vukuf” başlığının girişinde; harflerin tecvid kurallarına göre bilinmesinden sonra vakıfların da bilinmesi gerektiği ifade edilirken Tokâdî burada bu beyti hiç dikkate almaksızın doğrudan bir sonraki 74. beyti tercümeyle konuya devam etmiştir.<sup>27</sup>

İbnü'l-Cezerî 107. beyitte bu eserin kaç beyitten müteşekkil olduğunu ebced hesabıyla belirtmiştir. Tokâdî çevirisinde İbnü'l-Cezerî'nin manzumesine büyük ölçüde riayet etmekle birlikte nadiren bazı kısımlarda maksada taalluk etmeyen hususları görmezden gelmiş veya tercüme-şerh yoluna gitmemiştir.

24 Tokâdî, *TM*, SHM, vr. 4a-b, beyit no: 71-72.

25 İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, s. 5, beyit no: 30.

26 Tokâdî, *TM*, SHM, vr. 5b, beyit no: 99.

27 Tokâdî, *TM*, SHM, vr. 8a, beyit no: 158.



#### 4. İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime*'si ve Mehmed Emin Tokâdî'ye Ait Manzum Çeviri (Metin)

	<i>Mukaddimetü İbnî'l-Cezerî</i>	<i>Terceme-i Mukaddimetü İbnî'l-Cezerî</i>
	المقدمة 1	Şerîfü'ş-Şân bismillah-i a'zam Ser-i ser-levha-i furkân-ı ekrem
		2 Misâl-i Cennet-i gülzâr-ı ilmin Budur miftâh-ı her zî-şân-ı emrin
1	يَقُولُ رَاجِي عَفْوِ رَبِّ سَامِعِ (مُحَمَّدُ بْنُ الْجَزَيْرِيِّ الشَّافِعِيِّ)	3 Ki söyler afvını Rabbin umûben Mücibe ol derûnî yalvarûben
		4 Ebû'l-Hayr Muhammed Şems-i dîndir O İbnü'l-Cezeriyyü'ş-Şafîidir
2	(الْحَمْدُ لِلَّهِ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى نَبِيِّهِ وَمُصْطَفَاهُ)	5 Şeh-medh-i senâdır hamdün lillâh Kesîru'l-hayrdır makbûl-i dergâh
		6 Ne müncîdir salât-ı Fahr-i âlem Resûlullah Ahmed-i hayr-ı âdem
3	(مُحَمَّدٍ) وَأَلِيهِ وَصَحْبِهِ وَمُقَرَّرِ الْقُرْآنِ مَعْ مُجْبِيهِ	7 Resûle bi't-tab ashâb-u âle Aceb <sup>28</sup> tuhfe-i salât ehl-i kemâle
		8 K'anlar okuyub nazm-ı mübîni Derûnî seveler hâ habl-ı metîni
4	(وَبَعْدُ) إِنَّ هَذِهِ مُقَدِّمَةٌ فِيْمَا عَلَى قَارِنِهِ أَنْ يَعْلَمَهُ	9 Mübeyyindir Mukaddime o şeyi Ki lazım kârî-i Kur'an'a ilmi
5	إِذْ وَاجِبٌ عَلَيْهِمْ مُحْتَمٌ قَبْلَ الشُّرُوعِ أَوْلَى أَنْ يَعْلَمُوا	10 Ki zirâ anlara vâcib-i muhattem Henüz bilmeleri şurûdan akdem
6	مَخَارِجَ الْحُرُوفِ وَالصَّنَفَاتِ لِيَلْفِظُوا بِأَفْصَحِ اللُّغَاتِ	11 Mehâric-i hurûfu hem sıfâtı Bilüb söyleyeler efsah-ı lügâtı
7	مُحَرَّرِي النَّجْوَيْدِ وَالْمَوَاقِفِ وَمَا الَّذِي رَسِمَ فِي الْمَصَاحِفِ	12 Muharrir olar tecvîd-i nazmı Ki yani ideler itkâna azmi
		13 Mevâkıfla mebâdîyi dahi hem Bileler resm-i Osmânîyi muhkem
8	مِنْ كُلِّ مَقْطُوعٍ وَمَوْصُولٍ بِهَا وَتَاءٍ أَنْفَى لَمْ تَكُنْ تَكْتَبُ بِهَا	14 Ki anda kat' [u] mevsulden olur bahis Yazılmaz "hâ" ile "tâ-i müennes"
	باب مخارج الحروف	<b>HARFLERİN MAHRECLERİ BÂBİ</b>
9	مَخَارِجُ الْحُرُوفِ سَبْعَةٌ عَشْرُ عَلَى الَّذِي يَخْتَارُهُ مِنَ الْخَبَرِ	15 Mehâric-i hurûfu dinle ey yâr Adedde onyedidir re'y-i muhtâr <sup>29</sup>

28 Bu kelime diğer nüshalarda da aynı şekilde yazılmış olup ne anlama geldiği tam olarak anlaşılamamıştır. Siyak ve sibaktan "edüb" anlamına geldiğini düşünmekteyiz.

		16	Bu söz kul Halil'e mübtenîdir <sup>30</sup> Anâ cumhûr-i cümle muktedîdir
10	فَأَلْفُ الْجَوْفِ وَأَخْتَاهَا وَهِيَ حُرُوفٌ مَدِّ لِلْهَوَاءِ تَنْتَهِي	17	Hurûf-ı med "elif"le "vav" "yâ" dır Çıkub cevfdan hevâda muntehâdır
11	ثُمَّ لِأَقْصَى الْخَلْقِ هَمْزٌ هَاءٌ ثُمَّ لِيَوْسَطِهِ فَعَيْنٌ خَاءٌ	18	Gelür "hemze"yle "hê" aksâ-i halkdan Dahi "ayn" ile "hâ" oldu vesatdan
12	أَدْنَاهُ عَيْنٌ خَاوُهَا وَالْقَافُ أَقْصَى اللَّيْسَانِ فَوْقَ ثَمَّ الْكَافُ	19	Dîdî ednâ-i halka kim mümeyyiz Olubdur "ğayn" "hâ"ya (hî) asl-ı hayyiz
		20	"Kaf"ın mahreci aksâ-i lisandır "Kef" için esfel-i dil ber-mekândır
13	أَسْفَلُ وَالْوَسْطُ فَجِيمُ الشَّيْنِ يَا وَالضَّادُ مِنْ خَافَتِهِ إِذْ وَلِيَا	21	Vesat "cîm" ve "şîn" "yâ"ya makardır Bu "yâ"da ğayr-ı medlik müteberdir <sup>31</sup>
		22	Dilin yanı ile adrâsdan hem Çıkıserdir bulardan "dâd"-ı muhkem
14	لَا ضَرَامَ مِنْ أَيْسَرَ أَوْ يُمْنَاهَا وَاللَّامُ أَدْنَاهَا لِمُنْتَهَاهَا	23	Gerek sol gerek sağ canibinden Muammam oldî adrâs bu ikiden
		24	Velâkin cânib-i soldan yesardır Sağından sa'b ammâ muteberdir <sup>32</sup>
		25	Dil ucu uca yakın dil yanından Eyü fehmeyle çıkar "lâm" andan
15	وَالنُّونُ مِنْ طَرَفِهِ تَحْتُ اجْعَلُوا وَالرَّاءُ يُدَايِبُهُ لِيَطَّرَ أَدْخَلُوا	26	Dil ucundan çıkar "nûn" olsa ger ol <sup>33</sup> Bu taht-ı mahrec-i "lâm"a beraber
		27	Dahi "râ" mahreci "nûn"a karîbdir Velâkin zahr-ı re'se meyledibdir

29 Câ'berî'nin (ö.732/1332) Sibeveyh (ö.180/796) ve ona uyan çoğunluk kesimden naklettiğine göre mehâric-i hurûf onaltıdır. Aliyyü'l-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, s. 13.

30 Tokâdî'nin ilave olarak sunduğu bu bilgi tarafımızca Halil b. Ahmed'in, Arapçanın ilk lügat kitabı olma özelliğine sahip *Kitâbü'l-ayn* isimli eserinde araştırılmış; gerek "ha-ra-fe" ve "ha-ra-ce" maddelerinde, gerekse harflerin mahreç ve sıfatlarına dair bilgilerin yer aldığı kitabın Mukaddime kısmında tespit edilememiştir. Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, s. 47-60.

31 Bu satırdaki açıklama metinde yer almamaktadır. Tokâdî, mahreci dil ortası olan "yâ" harfinin harf-i med olan "yâ" harfinden farklı olduğuna dikkat çekmektedir.

32 Metinde bulunmayan ancak Tokâdî'ye ait önemli bir açıklamadır. Öğrencilere ezberletilerek öğretilmek amacıyla hazırlanması itibarıyla, burada harfin mahrecinden en kolay ve uygun bir şekilde nasıl çıkarılabileceğine dair önemli bir bilgi verilmiştir.

33 "Eğer o "nûn" olursa dil ucundan çıkar" şeklinde sadeleştirilebileceğimiz bu satır MÜÛF nüshasında tamamen farklı yer alırken; diğer iki nüshada, esas aldığımız nüshayla mukayese edildiğinde, aynı kelimeler yerleri değiştirilerek ifade edilmiştir. Bu beyitte muhtemelen müstensih hatası söz konusudur.

16	وَالطَّاءُ وَالذَّالُ وَتَا مِنْهُ وَمِنْ عَلْيَا التَّنَائِيَا وَالصَّفِيرُ مُسْتَكِينُ	28	Çıkıser "tâ" ü "dâl" "tê" <sup>34</sup> re's-i dilden Muhakkak üst ön dişler dibinden
17	مِنْهُ وَمِنْ فَوْقِ التَّنَائِيَا السُّفْلَى وَالطَّاءُ وَالذَّالُ وَتَا لِلْعُلْيَا	29	Sual itsen safire harflerinden Dî ön dişler ucu mâ beynerinden
		30	Çıkar mukâbil olsa dil bu beyne Safire dîdiler "zâ" "sâd" "sîne"
		31	Bu "zâ" ve "zêl" ve "sê" taraf-ı dilden Çıkıser üst ön dişler ucundan
18	مِنْ طَرَفَيْهَا وَمِنْ بَطْنِ الشَّقَةِ فَالْفَا مَعَ اطْرَافِ التَّنَائِيَا الْمُشْرِفَةِ	32	Bu üst ön dişlerin ucu varib hem Değerse alt dudak karnına muhkem
19	لِلشَّفَتَيْنِ الْوَاوُ بَاءٌ وَمِيمُ وَعَنْتُهُ مَخْرَجِيهَا الْخَيْشُومُ	33	Çıkar "fâ" bu aradan ey birader İki dudakta "vav" "yâ" <sup>35</sup> "mîm" mukarrer
		34	Hurûfdan ğunne add olmasî malûm Dîdiler ana mahrec oldî hayşûm <sup>36</sup>
	باب الصفات		<b>HARFLERİN SIFATLARI BÂBİ</b>
		35	Sıfât-ı lâzime bil onyedidir Onu sâhib zıddı olmayan yedidir
20	صَفَائِهَا جَهْرٌ وَرَخْوٌ مُسْتَفِيلُ مُنْفَتِحٌ مُصَمَّتَةٌ وَالضَّادُ قُلُ	36	Cehr rihvet istifâl feth musmet Bu beşi zıddlarıyla eyle ısmet
		37	Ale't-terfîb zikret zıddlarını İdiser <sup>37</sup> keşf ânın mefhûmlarını
21	مَهْمُوسِيهَا (فَحْتُهُ شَخْصٌ سَكَتٌ) شَدِيدُهَا لَفْظٌ (أَجْدُ قَطِ بَكَتٌ)	38	Hems-i nefes ceryân-ı nutukda Ola "fehassehû şahsun seket"de
		39	"Ecid katın beket" harf-i şedîde Nefesle savt-ı cerâ olmaz nutukda
22	وَيَبِينُ رَخْوٌ وَالشَّدِيدُ (لِنْ عَمَزِ) وَسَبِيغٌ عَلُو (خُصَّ صَغَطِ قِطْ) حَصْرُ	40	Didiler "lin umer"dir mâ beynde Ki yani beyn-i rihve ve'ş-şedîde
		41	Bularda müteber cery-i habsdir Ki bazı cery bazı muhbesdir

34 Diğer tüm nüshalarda "tâ" harfi mevcut iken, A1 nüshasında yer almamaktadır. Bu durum muhtemelen müstensih hatasından kaynaklanmaktadır.

35 Sehven "yâ" yazılmıştır; bu harf "bâ" harfi olmalıdır. Müstensih hatasıdır. Diğer üç nüshada bu hata söz konusu değildir.

36 Metinde yer alıp Tokâdî'nin açıklamadığı hayşûm kelimesi (geniz boşluğu) ıstılâhî bir kavram olup burnun en üst kısmı şeklinde açıklanmaktadır. Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, s. 20.

37 "İdiser keşf" ifadesi, "keşf ediver/ıdiver" ya da keşf edesin/idesin şeklinde anlaşılmalıdır. Tokâdî'nin diğer nüshalarında ve eserlerinde pek olmayan bir üslup burada söz konusudur. Bu, istinsah esnasında tamamen müstensihin tercihiyle alakalı bir durumdur.

		42	Hurûf-ı "hussa da'ğtın kız" mukarrer Ana müsta'liye ismin virirler
		43	Dilini üst çeneye kaldırub hem Oku bu harfleri tefhîm-i muhkem
		44	Kapayub mutbakada ağzın ey yâr Oku harflerini tefhîm her bâr
23	وَصَادُ ضَادُّ طَاءٌ مُطَبِّقَةٌ وَ (فِرٌّ مِنْ لَبِّ) الْخُرُوفِ الْمُدْلَقَةُ	45	Hurûf-ı "sâd" "dâd" "tâ" "zâ" dır Aceb tağlîz u tefhîme sezadır
		46	Dî müzlâk "ferra min lübbi" harflerine Zelak dirler dudak dil uçlarına
		47	Bunun zıddına musmata dinildi Kulak dut samta ne mana virildi
		48	Ola hurûf-i asliyyesi ânın Rubâi ve humâsî bu kelamın
		49	Gerek anda hurûf-i müzlakden Kelime ola tahfîf sakilden
		50	Bu on ashâb-ı zıdd kim zikir olundi Adîmü'z-zıd olanı söyle imdi
24	صَفِيرُهُمَا صَادٌ وَرَائِي سَيْنٌ قَلَقَلَةٌ (فَطَبُّ جِدِّ) وَاللَّيْنُ	51	Safîre savt-ı zâide dinildi Mahâricde hurûf zikrolundi <sup>38</sup>
		52	Hurûf-i kalkale kim "kutbu ced"dür Mukalkal mahrec olan beş adeddür
25	وَإِوَاءٌ سَكَنًا وَأَنْفَقًا صَجَا قَبْلُهَا وَالْأَنْجِرَافُ <sup>39</sup>	53	Bu "vav" "yâ" harf-i lîn olmak mukarrar Eğer sakin olurlar ise anlar
		54	Ola meftûh mâkabilleri hem Deyilür lîn onlara demâdem
26	فِي اللَّامِ وَالرَّاءِ وَتَكَرَّرَ جُعِلَ وَلِلتَّفَئِشِي السَّبِينُ ضَادًّا اسْتَطْلَنَ	55	Musahhağdur subûti inhirâfın İder "lâm" "râ" da meyl ucu lisânın
		56	Dahi tekrar var bi'l-kuvve "râ" da

38 Mehâric-i hurûf bahsinde (Tokâdî, *TM*, SHM, vr. 2b, beyit no: 30) safîre harflerini de sayan Tokâdî, burada sadece terimin çok kısa açıklamasını vermiştir. MÜİF nüshasında ise bu harfler zikredilmiş ancak tanımına ilişkin herhangi bir bilgi verilmemiştir. Tokâdî, *TM*, MÜİF, vr. 2a, beyit no: 41.

39 Mısır' da matbu bir eserdeki Zekerîyya el-Ensârî şerhinde bu kelime, "sahhuhâ" şeklinde yazılmıştır. Zekerîyyâ el-Ensârî, *ed-Dekâiku'l-muhkeme fi şerhi'l-Mukaddime*, haz.: Said Ali el-Husûsî, el-Matbâatü ve'l-Mektebetü's-Saîdiyye, Ezher, ts. s. 14.

İslam dünyasında ve özellikle Türkiye'de basılmış eserlerin çoğunda "suhhuhâ" biçiminde yazılmaktadır. Örnek olarak bk. İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, s. 4.

		Değil bi'l-fiil câiz bu arada
57		Dilin hıfz eyle bi'l-fiil amelden Aliyyü'l-Kârî'i <sup>40</sup> bırakma elden
58		Tekerrür irtî'dâ-i <sup>41</sup> re'se dirler Ki yani dil başı mahrecde dîtrer
59		Mücerred dilde olur mu tekerrür Bulunmayınca mahrecde takarrür
60		Dilin başı varıcak mahrecine Dolub bir dahi tekrar urmasına
61		Urucak bir dahi gör kim noliser Ki bir harf iki iki dört oliser
62		Sıfatdan saydılar tekrârî "râ" da Bilüb itmeyeler ânu edâda
63		Bunu bilmek gerek ferd ü ferîde Bu mana zikrolundu Ca'berî'de <sup>42</sup>
64		Tefeşşî intişâr-ı savte dirler Bu da mahsus "şîn"e ey birader
65		Didiler dahi "dâd"a istitâle Uzadub mahrecinde lâ muhâle
	باب التجويد	<b>TECVİDİ BİLME BÂBİ</b>
27	وَالْأَخَذُ بِالتَّجْوِيدِ حَتَّمٌ لَزِمٌ مَنْ لَمْ يُجَوِّدِ الْقُرْآنَ أَتَمَّ	66 Kelamullaha tertîl-i hatm <sup>44</sup> lazım Derûnî hizmetine ol mülâzım
		67 Mukassır olur isen hizmetinde Yüzün kara olur Hak hazretinde
		68 Ki zira emri "rattil" <sup>45</sup> geldi mutlak

40 Ali el-Kârî (Aliyyü'l-Kârî) (ö.1014-1605), asıl adı Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî olan tanınmış Hanefî fakihî, muhaddis, müfessir ve kıraat âlimidir. Ahmet Öz, "Ali el-Kârî", *DİA*, İstanbul 1989, c. 2, s. 403-405.

41 A1 ve A2 nüshalarında "irtîâd-i re'se" şeklinde geçmektedir. Dil ucunun/başının titremesi, seri bir şekilde sarsılması anlamına gelmektedir. Tokâdî, *TM*, A1, vr. 4a; A2, vr. 4a.

42 Ca'berî (ö.732/1332) tam adı Burhânüddîn Ebû İshâk İbrahim bin Ömer b. İbrahim b. Halil olan Kıraat ilminde temayüz etmiş muhaddis ve fakih bir âlimdir. M. Kemal Atik, "Ca'berî", *DİA*, İstanbul 1992, c. 7, s. 527-528.

43 Bazı *Mukaddime* metinlerinde "yücevid" ifadesi "yusahhih" şeklinde yer almaktadır. İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, s. 5.

44 İbnü'l-Cezerî'nin metninde burada kullanılan "tertîl" kelimesi yerine "tecvid kelimesi kullanılmıştır ki bu kavram tertîl kelimesini açıklarken ilk defa Hz. Ali tarafından kullanılmıştır. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. 1, s. 209; Abdurrahman Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, Emin Yay., 7. bs., Bursa 2009, s. 85.

			“Verattelnâhu terfile” <sup>46</sup> didi Hak
28	لَأَنَّهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ أَنْزَلَ وَهَكَذَا مِنْهُ إِلَيْنَا وَصَلًا	69	Bu vechile Resûle oldi nâzil O Sultanile bize oldi vâsıl
29	وَهُوَ أَيْضًا حَلِيَّةُ التَّلَاوَةِ وَزِينَةُ الْأَدَاءِ وَالْقِرَاءَةِ	70	Tilâvetin dahi ol hulyesidür Kırâatle edânun zînetidür
30	وَهُوَ إِعْطَاءُ الْحُرُوفِ حَقَّهَا مِنْ صِفَةِ لَهَا وَمُسْتَحَقَّهَا	71	İşit tarifini tecvîdin ey yâr Çıkarmak mahrecinden harf her bâr
		72	Sıfât-ı lazîmesine tamâm’et Dahî ârizasına itmek riâyet
31	وَرَدُّ كُلِّ وَاحِدٍ لِأَصْلِهِ وَاللَّفْظُ فِي نَظِيرِهِ كَمِثْلِهِ	73	Telaffuz eylemek harfin nazîrin Ki kendü gibi dimekdür şebîhin
32	مُكْمَلًا مِنْ غَيْرِ مَا تَكَلَّفُ بِاللُّطْفِ فِي النَّطْقِ بِلَا تَعَسُّفِ	74	Mükemmil ola itmeye tekellüf Diye lutfıyla çekmeye te’assüf
33	وَلَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ تَرْكِهِ إِلَّا رِضَاةُ أَمْرٍ بِفِكَهِ	75	Meşâyih hizmetine ol müdâvim Dahi tekrârın olsun dilde dâim
		76	Gerekdür ahz için üstâd-ı hâzık Ola edâsı onun nakle muvâfık
		77	Nukûle kasrile husûle gelmez Mücerred akilla tecvîd olmaz
		78	Zamanımızda alsın muhtelifden Edâlan çoğunun münharifden
		79	Mücerred nakil iden hayrette kalmış Kiminin nakil yok sıfru’l-yed olmuş
			<b>İNCE OKUNANLAR BÂBİ</b>
	<b>باب الترفيق</b>		
34	فَرَقَيْنُ مُسْتَفِيلاً مِنْ أَخْرَافِ وَخَاذِرِينَ تَفْخِيمَ لُفْظِ الْأَلْفِ	80	Murakkakdur hurûf-ı müstefîle Onu elbette sen terkîk eyle
		81	Elif lafzını tefhîmden hazer it Şebîhinde de ta’ğlîzden güzer it
35	كَيْمَنْزِ الْحَمْدِ أَعُوذُ إِيْدِنَا أَلَّهُ ثُمَّ لَمْ يَلِّهِ لَنَا	82	“E’üzü” “ihdinâ” “Allahu” “el-hamdü” Derûnî ihtimam lazim mücerred
36	وَلْيَتَلَطَّفْ وَعَلَى اللَّهِ وَلَا الضَّنْ وَالْمِيمِ مِنْ مَخْمَصَةِ وَمِنْ مَرَضِ	83	“Lenâ” “ve’l-yetelattaf” <sup>47</sup> “ve a’lâllâh” <sup>48</sup> “Vele’d-dâllîn” <sup>49</sup> sümme lâm-ı “lillâh”

45 Müzzemmil, 73/4.

46 Furkân, 25/32.

47 Kehf, 18/19.

48 Mâide, 5/11.

49 Fâtiha, 1/7.

		84	Okuyunca buların "lâm"larını Dahi "mahmasa" <sup>50</sup> "maraz" <sup>51</sup> "mîm"lerini
37	وَبَاءَ بَرَقٍ بَاطِلٍ بِرَيْمٍ بِذِي وَاحْرَصُ عَلَى السِّدَّةِ وَالْجَهْرِ الَّذِي	85	"Bihim" "barkun" <sup>52</sup> "bi-zî" "bâtıl" da <sup>53</sup> "bâ"lar Murakkak dahi anlar ey birader
		86	Şedîde ile cehre sen harîs ol Kî anlar "cîm" u "bâ" da na't-ı makbul
38	فِيهَا وَفِي الْجِيمِ كَحَبِّ الصَّبْرِ وَرَبْوَةٍ اجْتَنَّتْ وَحَجَّ الْفَجْرِ	87	Misâli "rabvetin" <sup>54</sup> "hubbi" <sup>55</sup> "es-sabr" dür <sup>56</sup> Dahi "üctüsset" <sup>57</sup> "hiccu" <sup>58</sup> "el-fecr" dür <sup>59</sup>
39	وَيَبِينَنَّ مُقْلَقًا إِنْ سَكْنَا وَأَنْ يَكُنْ فِي الْوَقْفِ كَانَ أَبِينَا	88	Hurûf-ı kalkale kim "kutbu ced" dür Mukalkal olmağa sükûn şartdür
		89	Beyân lâzım durur hâl-i vasılda Vasıldan ebyen olurlar vakıfda
40	وَخَاءَ حَصْحَصَ أَحَطَّتْ الْحَقُّ وَيَسِينُ مُسْتَقِيمٍ يَسْطُو يَسْفُو	90	"Ahtabu" <sup>60</sup> "hashasa" <sup>61</sup> "el-hakku" <sup>62</sup> hallerini Beyân it anların mehmûslerini
		91	Dahi "yestûne" <sup>63</sup> "yeskûne" <sup>64</sup> "müstekîmde" <sup>65</sup> Safireyi beyân it cümlesinde <sup>66</sup>
	باب الرءاءات		<b>"RÂ"LAR BÂBI</b>
41	وَرَقِي الرءاء إِذَا مَا كُسِرَتْ كَذَلِكَ بَعْدَ الْكُسْرِ حَيْثُ سَكَنْتُ	92	Okunur râ-i meksûre murakkak Kesirden sonra da böyle muhakkak

50 Mâide, 5/3.

51 Bakara, 2/10.

52 Bakara, 2/19.

53 A'râf, 7/138.

54 Mü'minûn, 23/50.

55 Bakara, 2/165.

56 Asr, 103/3.

57 İbrahim, 14/26.

58 Âl-i İmrân, 3/97.

59 İsrâ, 17/78.

60 Bu kelimenin aslı Kur'an'da (Neml, 27/22) ve *Mukaddime*'de أَحَطَّتْ şeklinde geçmektedir. Buradaki şekli (Tokâdî, *TM*, SHM, vr. 5a) müstensih hatası olabilir.

61 Yusuf, 12/51.

62 Yusuf, 12/51.

63 Hac, 22/72.

64 Kasas, 28/23. Bu son iki kelime İbnü'l-Cezerî'nin metninde يَسْطُو ve يَسْفُو şeklinde, sonunda "nûn" olmaksızın yer almaktadır. İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, s. 5.

65 Fâtiha, 1/6.

66 90 ve 91. beyitlerde Tokâdî müellif İbnü'l-Cezerî'nin metninde olmayan ilavelerle konuyu daha açık bir hale kavuşturmuştur. Tokâdî, *TM*, SHM, vr. 5a.

		93	Eğer sâkin olursa emir böyle Bu şıkda iki şart var ânu söyle
42	إِنْ لَمْ تَكُنْ مِنْ قَبْلِ حَرْفِ اسْتِغْلَا أَوْ كَانَتْ الْكُسْرَةُ لَيْسَتْ أَصْلًا	94	Eğer "râ" harf-i isti'lâdan evvel Değilse ince okunur muhassal
		95	Dahi mâkablinin de kesresi hem Olursa asliyye olur terkîk muhkem
43	وَالْخُلْفُ فِي فَرْقٍ لِكُسْرِ يُوجَدُ وَأَخْفِ تَكْرِيرًا إِذَا تَشَدَّدَ	96	İdüb "firkın" da <sup>67</sup> kurrâlar hilâfı "Kâf"ın kesrinden için ihtilâfı
		97	İki vech üzre ânu okudiler Hasendur ikisi de ânun didiler
		98	Müşedded olsa "râ" tekrîr gizle Muhaffef olsa dahi emir böyle
			<b>"LÂM" LAR BÂBI</b>
44	وَفَجِّمِ اللَّامَ مِنْ اسْمِ اللَّهِ عَنْ فَتْحٍ أَوْ ضَمِّ كَعَبْدُ اللَّهِ	99	Olur Celâlenin "lâm"ı mufahham Eğer mâkabli fetha ise yâhud damm <sup>68</sup>
			<b>İSTİ'LÂ VE İTBÂK BÂBI</b>
45	وَحَرْفَ اسْتِغْلَا فِجِّمَ وَأَخْصَمًا لَا طَبَاقَ أَقْوَى نَحْوَ قَالَ وَالْعَصَا	100	Hurûf-ı "hussa da'ğtn kız" dahi hem Gerekdür eylemek tefhîm-i muhkem
		101	Hurûf-ı Mutbaka tefhîm câna Gerek tefhîm isti'lâdan akvâ
		102	"Asâ" "kâle" fehâmetde edâda "Asâ" da "kâle" den olur ziyâde
46	وَبَيِّنِ الْإِطْبَاقَ مِنْ أَحْطَلْتُ مَعِ بَسَطْتُ وَالْخُلْفُ بِنَخْلُكُمْ وَقَعِ	103	"Ehattü" <sup>69</sup> lafzı "besattü" <sup>70</sup> dahi hem Beyân itmeklik itbâkını elzem
		104	"E lem nahlukta" <sup>71</sup> isti'lâ-i kâfı Beyânda eylediler ihtilâfı
		105	Riâyet ihtilâfına ehakdır "Kâf"ın idğâm "kef"te müttefikdir
		106	Sukûn-u sâkine câna harîs ol Budur hüsn-ü edâ edâ-i makbûl
47	وَاخْرُصْ عَلَى السُّكُونِ فِي جَعَلْنَا	107	Ona ezcümle misâldür "ce'alnâ" <sup>72</sup>

67 Şuarâ, 26/63.

68 Metinde bu açıklamaya bir örnek verilmiş olmasına rağmen, Tokâdî tercümesinde buna yer vermemiştir. Tokâdî, *TM*, *SHM*, vr. 5a.

69 Neml, 27/22.

70 Bu kelime Mâide 5/28' de بَسَطْتُ şeklinde yer almaktadır. Tokâdî'nin metninde yanlış harekelendirilmiştir. Tokâdî, *TM*, *SHM*, vr. 5b.

71 Mürselât, 78/20.



	أَنْعَمْتَ وَالْمَغْضُوبِ مَعِ ضَلَّلْنَا		Dahi "en'amte" <sup>73</sup> "mağdûbi" <sup>74</sup> "zalelnâ" <sup>75</sup>
48	وَحَلِصِ انْفِتَاحِ مَخْذُورَا عَصَى خَوْفِ اشْتِبَاهِهِ بِمَخْطُورَا عَصَى	108	"Asâ" <sup>76</sup> "mahzûrâ" <sup>77</sup> bir hoşça söyle Oların infitâhın hâlis eyle
		109	"Asê" <sup>78</sup> "asânın" olmaya şebîhi Dahi "mahzûrâ" <sup>79</sup> "mahdûra(zî)" <sup>80</sup> şebîhi
49	وَرَاعِ شِدَّةَ بَكَافٍ وَبِتَا كَمِيرِكِكُمْ وَتَتَوَفَى فِتْنَتَا	110	Dahi "tâ" ile "kêf"'in şiddetine Riâyet kıl onların hiddetine
		111	Misâli "şirkiküm" <sup>81</sup> "fitneten" <sup>82</sup> hem Olara "teteveffâhüm" <sup>83</sup> de münzam
50	أَذْغَمِ كُفْلَ رَبِّ وَتَلَّ لَا وَأَبْنُ وَأَوْلِي مِثْلٍ وَجِنْسٍ إِنْ سَكُنُ	112	Tekârub-ı cins ü mislin gözle hâlin Olursa harf-i ûlûları sâkin
		113	Oliser sânde idğâm onî Misâl onlara "kul rabbi" <sup>85</sup> ve "bel lâ" <sup>86</sup>
		114	Eğer olursa ûlâ harf-i medden O izhâr olur ancak ol sebepten

72 Bakara, 2/125.

73 Fâtiha, 1/7.

74 Fâtiha, 1/7.

75 Ayette ve *Mukaddime* metninde bu kelime "zî" harfi ile değil; "dât" harfi ile حَلَّلْنَا şeklinde geçmektedir (Secde, 32/10). Tokâdî'nin şerhinde müstensih hatası söz konusudur. Tokâdî, *TM*, SHM, vr. 4b.

76 Tâ-hâ, 20/121.

77 İsrâ, 17/20.

78 İsrâ, 17/79.

79 İsrâ, 17/57.

80 Ayette ve metinde "zâ" (zî) harfi geçmektedir. İsrâ, 17/20. Diğer tüm nüshalarda da buradaki "dât" harfinin aksine "zâ" harfi geçmektedir. Bu durum muhtemelen bu nüshadaki müstensih hatasından kaynaklanmaktadır (Tokâdî, *TM*, SHM, vr. 5b). Öte yandan Tokâdî'nin tüm nüshalarında bu kelimenin son harfi olan med harfi elife yer verilmemiştir. Yani مَخْطُورَا kelimesi Kur'ân'ın aksine medsiz bir şekilde yazılmıştır. Tokâdî, *TM*, A1, vr. 6b; A2, vr. 6a; MÜİF, vr. 6a.

81 Fâtır, 35/14.

82 Enfâl, 8/25.

83 Nahl, 16/32.

84 Taşköprüzâde'nin şerhinde olduğu gibi çoğu metinlerde bu kelime; "evvey" şeklinde, "ye" harfi cezim ile yazılmış iken; farklı bir *Mukaddime* metninde "evvelâ" biçiminde yer almaktadır. Taşköprüzâde, *Rasâil fi ilmi't-tecvîd*, *Metnü'l-Cezerî Risâleleri*, s. 9. Mısır baskılı farklı bir örnek için bk. Zekeriyâ el-Ensârî, *ed-Dekâiku'l-muhkeme*, s. 22.

85 İsrâ, 17/24.

86 Müddesir, 74/53.

51	فِي يَوْمٍ مَع قَالُوا وَهُمْ وَقُلْ نَعَمْ سَبِّحْهُ لَا تَرْغُ قُلُوبٌ فَلْتَقُمْ	115	Misâl "kâlû ve hüm" <sup>87</sup> "fi yevmin" <sup>88</sup> ey yâr Tekârub-i cinsi için müstesniyât vâr
	باب الطَّاءَات	116	Biri "sebbihhü" <sup>89</sup> biri "kul neam" dır <sup>90</sup> Biri "tüziğ kulûbe" <sup>91</sup> "fe'ltekam" dır <sup>92</sup> <b>"ZÂ"LAR ("ZÎ") BÂBI</b>
52	وَالضَّادَ بِسِطَالَةٍ وَمَخْرَجٍ مَيِّزٍ مِنَ الطَّاءِ وَكُلُّهَا تَجِي	117	Muhakkak "dât" "zâ" dan ey birader İki şeyle temeyyüz olur mukarrer
		118	Biri mahreç birisi istitâle Mümeyyiz anlar ile lâ muhâle
		119	Bu Kur'ân'da gelen zâât-ı tekrar Usûl-i mâddelerin cümle ey yâr
		120	Getirdük bu arada kasd-ı mücmel Aliyyü'l-Kârî' de <sup>93</sup> zikri mufassal
53	فِي الطَّغْنِ طَانَ الطُّهْرِ عَظُمَ الْجَفِظِ أَيْقِظُ وَأَنْظُرُ عَظِيمَ طَهْرِ النَّفْظِ	121	Biri "za'n" <sup>94</sup> biri "zill" <sup>95</sup> "ez-zahr" dır <sup>96</sup> Biri "uzmün" <sup>97</sup> "el-hıfzu" <sup>98</sup> "eykız" <sup>99</sup> "zahr" dır <sup>100</sup>
54	ظَاهِرٌ لُنْفَى شَوَاطِئُ كَظْمٍ ظَلَمًا أَغْلَطُ ظَلَامَ ظُنْفَرٍ أَنْتَظِرُ ظَمًا	122	Biri "unzur" <sup>101</sup> biri "lafız" <sup>102</sup> "el-azm" dır <sup>103</sup> Dahi "zâhir" <sup>104</sup> "lezâ" <sup>105</sup> "uğluz" <sup>106</sup> "kazım" dır <sup>107</sup>

87 Şu'arâ, 26/96.

88 Me'âric, 70/4.

89 Kâf, 50/40.

90 Sâffât, 37/18.

91 Al-i İmran, 3/8.

Müstensih, "ğayn" harfinin noktasını sehven yazmamıştır. Tokâdî, *TM*, SHM, vr. 6a, beyit no: 116.

92 Sâffât, 37/142.

93 Tokâdî'nin söz konusu ettiği Aliyyü'l-Kârî'deki detaylı açıklama için bk. Aliyyü'l-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye şerhu Aliyyü'l-Kârî*, s. 59.

94 Nahl, 16/80.

95 Bakara, 2/57.

96 Nur, 24/58; Rum, 30/18.

97 Bakara, 2/7. Kur'ân'daki "azîm" ifadesinin yerine hem İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime*'sinde hem de Tokâdî'nin şerhinde عَظْمُ kelimesi kullanılmaktadır. İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime, Rasâil fi ilmi't-tecvîd*, s. 6; Tokâdî, *TM*, SHM, vr. 6b, beyit no: 121.

98 Bakara, 2/238.

99 Kehf, 18/18.

100 Bakara, 2/101.

101 Bakara, 2/162.

102 Kalem, 68/18.

103 Bakara, 2/259.

104 En'âm, 6/120.

55	أَطْفَرَ طَنًّا كَيْفَ جَا وَعَظَّ سَوَى عَضِبِينَ طَلَّ النَّخْلَ زُخْرِفِ سَوَى	123	“Şuvâzu” <sup>108</sup> “zufrin” <sup>109</sup> “intezir” <sup>110</sup> “zamâ”dır <sup>111</sup> “Zalâm” <sup>112</sup> “ezfar” <sup>113</sup> “zannâ” <sup>114</sup> “zalam”dır <sup>115</sup>
		124	Biri “zille” <sup>116</sup> biri “zalte” <sup>117</sup> mukarrer “Izînden” <sup>118</sup> mâ adâ ve “ız” <sup>119</sup> ey birader
56	وَطَلَّتْ ظَلْتُمْ وَيُرُومِ ظَلُّوا كَالْجَجْرِ ظَلَّتْ شُعْرًا نَظَلُّ	125	Biri “zaltüm” <sup>120</sup> biri “zallû” <sup>121</sup> “nezaldir” <sup>122</sup> Biri “zallet” <sup>123</sup> biri “fezzan” <sup>124</sup> “nazar”dır <sup>125</sup>
		126	Velâkin “dâd”ladır “veyl” [ü] “hel”de <sup>126</sup> Hem evvelini Kıyâmet sûresinde
57	يَطْلَلْنَ مَحْطُورًا مَعَ الْمُحْتَظِرِ وَكُنْتُ فَطْلًا وَجَمِيعِ النَّظَرِ	127	Biri “yazlelne” <sup>127</sup> ile “muhtezir”dir <sup>128</sup> Biri “mahzûr” <sup>129</sup> ki ol men’-i hacirdir
58	إِلَّا بَوَيْلًا هَلَّ وَأَوْلَى نَاضِرُهُ	128	“Çayz”da <sup>130</sup> “zâ” iledir ey birader

105 Me’âric, 70/15.

106 Âl-i İmrân, 3/159.

107 Âl-i İmrân, 3/134.

108 Rahmân, 55/35.

109 En’âm, 6/147.

110 En’âm, 6/158.

111 Tevbe, 9/120.

112 Bakara, 2/17.

113 Fetih, 48/24.

114 Bakara, 2/46.

115 Burada Tokâdî kelimeleri peş peşe dizerken İbnü'l-Cezerî'nin takip ettiği sıraya riayet etmemiş, aynı zamanda bazı kelimeleri aslını korumak kaydıyla farklı kaydetmiştir. Tokâdî, *TM*, SHM, vr. 6b, beyit no: 123.

116 Nahl, 16/58; Zuhruf, 43/17.

117 Tâhâ, 20/97.

118 Hicr, 15/91.

119 Bakara, 2/66.

120 Vâkî'a, 56/65.

121 Rûm, 30/51.

122 Şu'arâ, 26/71.

123 Şu'arâ, 26/4.

124 Âl-i İmrân, 3/159.

125 Bakara, 2/50.

126 وَيَلُّ; Mutaffifîn sûresinin ilk âyetinde geçen ilk kelimedir. Keza طَلَّ kelimesi de, İnsan sûresinin ilk kelimesidir. İbnü'l-Cezerî bu iki sûreye isim olarak bu iki kelimeyi kullanmıştır. Tokâdî de bu isimlendirmeyi tercümesinde aynen kullanmıştır. Tokâdî, *TM*, SHM, vr. 6b, beyit no: 126.

127 Şûrâ, 42/33.

128 Kamer, 54/31.

129 İsrâ, 17/20.

	وَالْعَيْظُ لَا الرَّعْدِ وَهُوَ قَاصِرَةٌ		Velâkin Ra'd Hûd'de "dâd" mukarrer <sup>131</sup>
59	وَالْحِطُّ لَا الْخِضُّ عَلَى الطَّعَامِ وَفِي ضَبِّينِ الْخِلَافُ سَامِي	129	Birisi "hazz" dir <sup>132</sup> ol hâss-ı âmma Mukârin olmasa <sup>133</sup> ale't-taâma <sup>134</sup>
		130	Ki zîrâ "dâd" oliserdir ucunda Eimme ihtilâf itti "zanîn" de <sup>135</sup>
	باب التحذيرات		<b>SAKINMALAR BÂBI</b>
60	وَإِنْ تَلَاقِيَا الْبَيَانَ لِأَرْمِ أَنْقَضَ ظَهْرُكَ يَعْصُ الظَّالِمُ	131	Olursa "tâ" ü "zâ" "dâd" a mülâkî Dahi "dâd" ile "zâ" "tê"ye telâkî <sup>136</sup>
		132	Temeyyüz <sup>137</sup> etmek gerekdir birbirinden Misâlin zikr kıl sen cümlesinden
61	وَاضْطَرَّ مَعَ وَعَطَّتْ مَعَ أَقْضَيْتُمْ وَصَفَبَ هَا جِبَاهُهُمْ عَلَيْنِهِمْ	133	"Ye'uddu'z-zâlimu" <sup>138</sup> "enkada zahrek" <sup>139</sup> "Ve'aztî" <sup>140</sup> "idturra" <sup>141</sup> "efâdtüm" <sup>142</sup> cerâ lek
		134	"Cibâhühüm" <sup>143</sup> "aleyhim" <sup>144</sup> "hâ"larında Beyânın sâfi kıl edâlarında

130 Âl-i İmrân, 3/119.

131 İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddimesi'*nde yer alan Nahl, Zuhruf, Rûm ve Şuarâ sûrelerinin isimleri Tokâdî'nin tercümesinde yer almamaktadır. Bk. Tokâdî, *TM*, SHM, vr. 6b, beyit no: 128.

132 Âl-i İmrân, 3/176.

133 Sadece A2 nüshasında "olsa" şeklinde, diğer tüm nüshalarda ise ifade burada olduğu gibi "olmasa" şeklinde yer almaktadır. Tokâdî, *TM*, A2, vr. 7a.

134 Mâûn sûresindeki, "Yoksula yedirmeyi özendirmeyen kimsedir." ifadesinde geçen "ve lâ yehuddu" وَلَا يَخُضُّ ile karıştırılmaması gerektiğini belirtmek üzere burada الْحِطُّ ve الْخِضُّ "hadd" kelimelerini birbirinden ayırmaktadır.

135 Tekvîr, 81/24. Kıraat imamlarının bir kısmı bu harfi "dâd", diğer kısmı ise kalın "zî" harfi ile okumaktadır. Detaylı bilgi için bk. Halid el-Ezherî, *el-Havâşî'l-Ezheriyye fî halli elfâzi'l-Mukaddimetî'l-Cezeriyye*, s. 18.136 Sadece Ankara 2 nüshasında "mülâkî" şeklinde geçmekte, diğer tüm nüshalarda burada olduğu gibi yer almaktadır. Tokâdî, *TM*, A2, vr. 7a.137 Bu kelimenin "temeyyüz" olarak kullanılması manaya uygun düşmemektedir; "temyîz" olmalıdır (Tokâdî, *TM*, SHM, vr. 7a). A2 nüshasında da "temyîz" ifadesi geçmektedir (Tokâdî, *TM*, A2, vr. 7a). Müstensihin sehven böyle yazdığını düşündüğümüz bu iki nüshadaki kelime Ankara1 nüshasındaki ifadeyle de çelişmektedir (Tokâdî, *TM*, A1, vr. 7b). MÜİF nüshasında ise "beyân itmek" ifadesi yer almaktadır. Tokâdî, *TM*, MÜİF, vr. 6b.

138 Furkân, 25/27.

139 İnşirâh, 94/3.

140 Şu'arâ, 26/136

141 Bakara, 2/173

142 Bakara, 2/198.

143 Tevbe, 9/35.

144 Fâti'hâ, 1/7.

62	وَأَطْبِرِ الْعُنَّةَ مِنْ نُونٍ وَمِنْ مِيمٍ إِذَا مَا شُدِّدَا وَأَخْفَيْنِ	135	Müşedded olsa "mîm" ve "nûn" mukarrer Gerek izhâr-ı ğunne ey birader
63	الْمِيمُ إِنْ تَسَكُنُ بَعْنَةَ لَدَى بَاءٍ عَلَى الْمُخْتَارِ مِنْ أَهْلِ الْأَدَا	136	Mukârın olsa "bâ"ya mîm-i sâkîn Olur elbette ihfâ bil bu hâlîn
64	وَأَطْبِرْهَا عِنْدَ بَاقِي الْأَخْرَفِ وَاحْدَرُ لَدَى وَوَاوٍ وَأَنْ تَخْتَفِي	137	Dahi izhâr olur sâir hurûfda Hem ihfâdan hazer kıl "vav" "fâ"da
<b>باب حكم النون الساكنة والتنوين</b>		<b>SÂKÎN NÛN VE TENVÎNİN HÛKMÜ BÂBÎ</b>	
65	وَحُكْمُ تَنَوِينٍ وَنُونٍ يُلْفَى إِطْبَارًا أَدْعَامًا وَقَلْبًا أَحْفَا	138	Muhakkak nûn-ı sâkin tenvîn ey yâr Olur idğâm ihfâ kalb izhâr
66	فَعِنْدَ حَرْفِ الْحَلْقِ أَطْبِرُ وَأَدْعِمُ فِي اللَّامِ وَالرَّاءِ لَا بَعْنَةَ لَزْمُ	139	Eğer tenvîn ile yâ nûn-i sâkin Hurûf-ı halka olursa mukârın
		140	Dî gel izhâr ona sen ey birader Bu dört hükmün birisidir mukarrer
		141	Telâkî eylese "lâm" "râ"ya onlar Muhakkak ğunnesiz idğâm olurlar
67	وَأَدْعِمَنَّ بَعْنَةَ فِي يَوْمِنِ إِلَّا بِكَلِمَةٍ كُدُنِيَا عَنْوُونَا	142	Ger uğrarlarsa "yü'min" harflerine Me'alğunne denir idğâmlarına
		143	Velâkin dört kelim "dünya" <sup>145</sup> gibiler İdüb izhâr idğâm itmediler
68	وَالْقَلْبُ عِنْدَ الْبَاءِ بَعْنَةُ كَذَا لَاخْفَا لَدَى بَاقِي الْخُرُوفِ أُخْدَا	144	Olurlar "bâ" katında iklâb anlar Ve bâkî harf katında ihfâ olurlar
<b>باب معرفة المد والقصر</b>		<b>MEDLERİ BİLME BÂBÎ</b>	
69	وَالْمَدُّ لَزْمٌ وَوَأَجِبٌ أَتَى وَجَائِزٌ وَهُوَ وَقَصْرٌ تَبَتَا	145	Fürû'u med üçtür ey muhâsib Biri lâzım biri câiz ve vâcib
70	فَلَازِمٌ إِنْ جَاءَ بَعْدَ حَرْفِ مَدٍّ سَاكِنٌ خَالِئِينَ وَبِالطُّوْلِ يُمَدُّ	146	Gelürse harf-i medden sonra sâkin Vakıfda hem vasılda bil bu hâlîn
		147	Ki dirler medd-i lâzım ona ey yâr Ona medd-i mutavvel oldi mikdâr
71	وَوَأَجِبٌ إِنْ جَاءَ قَبْلَ هَمْزَةٍ مُخْصِلًا إِنْ جُمِعَا بِكَلِمَةٍ	148	Gelürse harf-i medd hemzededen evvel İkisi bir kelimedede mükemmel
		149	Dî âna medd-i muttasıl vâcib Eimme oldılar kasrını hâcib
		150	Ki râzı cümlesi medd itmesine Bir elifden ziyâde çekmesine
		151	Ziyâde olunan mikdarda anlar

145 Bakara, 2/85.

		İderler ihtilâfı ol erenler
72	وَجَانِزٌ إِذَا أَتَى مُنْفَصِلًا أَوْ عَرَضَ السُّكُونُ وَقَفًّا مُسْجَلًا	152 İkisi bir kelimedede değilse O hemze başka kelimedede olsa
		153 Dî ona medd-i munfasıl ey yâr Ki zîrâ kasrı da tecvîz iden vâr
		154 Bir “elif” den ziyâdeye vifâkî Ki yani itmediler ittifâkî
		155 Olursa harf-i medden sonra sâkin Vakf sebebi ile bil meâlin
		156 Bu şıkka medd-i ârızdır didiler Buni câizde dâhil eylediler
		157 Hurûfu eyle sen tahsîn-i muhkem Olur vakf u ibtidâyı bilmek elzem
	<b>باب معرفة الوقوف</b>	<b>VAKIFLARI BİLME BÂBİ</b>
73	وَيَعْدُ تَجْوِيدُكَ لِلْحُرُوفِ لَا بُدَّ مِنْ مَعْرِفَةِ الْوُقُوفِ	
74	وَالْإِبْتِدَاءُ وَهِيَ تُقْسَمُ إِذْنُ ثَلَاثَةً تَامٌ وَكَافٍ وَحَسَنٌ	158 Didiler vakıf câna üç kısımdür Biri tam biri kâfî hasendür
75	وَهِيَ لِمَا تَمَّ فَإِنْ لَمْ يُوجَدْ تَعَلَّقَ أَوْ كَانَ مَعْنَى فَايْتَدَى	159 Eğer vakıf eylesen sen bir mahalde Kelâm irişse tamâma o hinde
		160 Te'alluku dahi mâbâ'dine hem Yoğışe lafız manada muammem
76	فَالتَّامُ فَالْكَافِي وَلَفْظًا فَاْمْتَعَنُ إِلَّا رُؤُوسَ الْآيِ جَوَزَ فَالْحَسَنُ	161 Bu vakfa vakf-ı tâm didiler ey yâr Kıl ibtidâi mâbâdiyle bâr
		162 Ta'alluk yalnız manâda olsa Dî ona vakf-ı kâfî vakf olunsa
		163 Kifâyet ider ibtidâ idersen Eğer mâbâdin okuyub gidersen
		164 Eğer lafzan taalluk olsa ey yâr Sonunda ibtidâ eyleme zinhâr
		165 Gerekdür bed'i mâkablinden ânın Meğer âyet başı ola kelâmın
		166 Sonunda bed'i tecvîz eylediler Bu vakfa vakf-ı hasendür didiler
77	وَعَبِيرٌ مَا تَمَّ قَبِيحٌ وَلَهُ الْوَقْفُ مُضْطَرًّا وَبُنْدًا قَبْلَهُ	167 Temam olmayanın ğayrı kabîhdür Ki ol kendü ihtiyârıyla vakfidür
		168 Olursa vakıf idtrâdî nâçâr

			Kıl ibtidâi mâkablinden ey yâr
78	وَلَيْسَ فِي الْقُرْآنِ مِنْ وَقْفٍ وَجِبْ وَلَا حَرَامٌ غَيْرَ مَا لَهُ سَبَبٌ	169	Kelânullahda yokdur vakf-ı vâcib Sebebsiz dahi yokdur vakfa hâcib
	باب المقطوع والموصول		<b>BİTİŞİK VE AYRI YAZILANLARI BİLME BÂBI</b>
79	وَاعْرِفْ بِلِقُطُوعِ وَمَوْصُولِ وَتَا فِي مُصْحَفِ الْإِمَامِ فِيمَا قَدْ آتَى	170	Muhakkak kat'ı mevsûlü dahi "tâ" Yazıldı Mushaf-ı Osmân'da cânâ
80	فَأَقْطَعْ بِعَشْرِ كَلِمَاتٍ أَنْ لَا مَعَ مَلَجًا وَلَا إِلَهَ إِلَّا	171	Ki maktu' resm olan on kelimedür Birisi onun "en lâ melcee" <sup>146</sup> dür
81	وَتَعْبُدُوا يَا سَيِّدَ ثَانِي هُوَذَا لَا يُشْرِكُنْ تُشْرِكُ يَدْخُلْنَ تَعْلُوا عَلَيَّ	172	Biri "en lâ ilâhe" <sup>147</sup> Hûd'da mâlûm Biri "lâ ta'büdû" <sup>148</sup> Yâ-sîn'de mersûm
		173	Dahi "lâ ta'büdû" <sup>149</sup> sâninçi <sup>150</sup> Hûd'de Biri "yüşrikne" <sup>151</sup> kim ol Mümtehinde
		174	Biri "lâ tüşrik" <sup>152</sup> oldî kim o Hacc'da Biri "lâ yedhulennehâ" <sup>153</sup> ki Nûn'da <sup>154</sup>
		175	Biri "ta'lû alâ" <sup>155</sup> "en lâ ekûle" <sup>156</sup> Biri "en lâ yekûlû" <sup>157</sup> bak bu kavle
82	أَنْ لَا يَقُولُوا لَا أَقُولُ إِنَّ مَا بِالرَّغْدِ وَالْمَقْنُوحِ صِلَ وَعَنْ مَا	176	Dahi maktû'dur "in mâ" <sup>158</sup> Ra'd'de Vasl-ı emmâ-ı <sup>159</sup> meftûh cümle yirde
83	هُنَا أَقْطَعُوا مِنْ مَا يَرْوَمُ وَالنِّسَا خُلْفُ الْمُتَافِقِينَ أَمْ مِنْ أَسَسَا	177	Dahi "an mâ nühû" <sup>160</sup> maktu' resimde Kat' "min mâ" <sup>161</sup> Nisâ Rûm sûresinde

146 Tevbe, 9/118.

147 Hûd, 11/114.

148 Yâsîn, 36/60.

149 Hûd, 11/26.

150 Bu ifade; Arapçada "ikinci" anlamına gelen bir kelimeye Türkçe bir sonek ilave edilmek suretiyle oluşturulan yeni bir kelimedir.

151 Mümtehine, 60/12.

152 Hac, 22/26.

153 Kalem, 68/24.

154 Bu sûre Kalem sûresi olarak da isimlendirilmektedir.

155 Duhân, 44/19.

156 A'râf, 7/105.

157 A'râf, 7/169.

158 Ra'd, 13/40.

159 En'âm, 6/143. "Emmâ" sözcüğünün hemzesi meftûh olduğunda, bu sözcük her durumda bitişik olarak yazılır.

160 A'râf, 7/166.

161 Rûm, 30/28; Nisâ, 4/25.

		178	Dahi "min mâ" <sup>162</sup> Münâfık sûresinde Mesâhif muhtelif olubdur ânde
84	فُصِّلَتِ الْبَيْسَا وَذَبِجَ حَبِثُ مَا وَأَنَّ لِمِ الْمَفْتُوحِ كَسْرٌ إِنَّ مَا	179	Kat'dır dahi "em men essese" de <sup>163</sup> Dahi Fussilet Zibh <sup>164</sup> Nisâ' de
		180	Dahi maktû'dur ol "haysü mâlar" <sup>165</sup> Dahi "en lem" <sup>166</sup> ki hemzi feth olanlar
85	لَا نَعَامِ وَالْمَفْتُوحِ يَدْعُونَ مَعَا وَحَلْفُ الْأَنْفَالِ وَنَحْلُ وَقَعَا	181	Kat'dır "enne mâ" <sup>167</sup> En'âm' da ey yâr Dahi hemzesi feth olanda da var
		182	İki "yed'ûneler" <sup>168</sup> Lokmân u Hacc' da Vukû'u hılâf Enfâl ü Nahl' da
86	وَكُلٌّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَاخْتَلَفُ زُدُّوا كَذَا قُلْ بَلْسَمًا وَالْوَصْلُ صِفٌ	183	Dahi maktû' "küille mâ" muhakkak "Seeltümü" <sup>169</sup> mukârininde ancak
		184	Muhakkak ihtilâfı dört mahalde Nisâ A'râf Mü'minîn Mülk' de
		185	Mesâhif muhtelif "kul bî'semâ" da <sup>170</sup> Dahi "haleftümünü" <sup>171</sup> "veşterav" da <sup>172</sup>
		186	Velâkin bu ikide ey birader Vasıl cânib-i sâfidir mukarrer
87	خَلَفْتُمُونِي وَاشْتَرَوْا فِي مَا أَقْطَعَا أَوْجِي أَفْضَلُكُمْ أَشْهَبَتْ بَيَّلُوا مَعَا	187	Dahi maktû' "fi mâ" on mahalde İki "yebtû" <sup>173</sup> "efadtüm" <sup>174</sup> "iştehet" de <sup>175</sup>

162 Münâfıkûn, 63/10.

163 Tevbe, 9/109; Fussilet, 41/40; Nisâ, 4/109; Sâffât, 37/11.

164 Metinde de yer alan bu kelimeyle ( ذَبِجَ ) Sâffât sûresi kastedilmektedir.

165 Bakara, 2/144; 150.

166 En'âm, 6/131.

167 En'âm, 6/134.

Burada "enne mâ" مَا أَنْ مَا şeklinde yer alan ifade, ilgili ayetten, siyâk ve sibâktan da anlaşılacağı üzere "inne mâ" مَا إِنَّ مَا şeklinde meksûr olmalıdır. Müstensih hatası söz konusudur. Tokâdî, TM, SHM, vr. 9a.

168 Hac, 22/62; Lokman, 31/130.

İbnü'l-Cezerî'nin metninde bu iki sûrenin isimleri bulunmamaktadır. İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime, Rasâil fi ilmi't-teccid*, s. 8.

169 İbrahim, 14/34.

Tokâdî'ye ait elimizdeki mevcut dört nüshanın hiçbirinde, kelimenin sonunda bulunması gereken "hâ" harfi (سَأَلْتُمُوهُ) yer almamaktadır. Zira ilgili ayette zamir olan "hâ" harfi kelimenin sonunda yer almaktadır.

170 Bakara, 2/93.

171 A'râf, 7/150.

172 Bakara, 2/90.



88	ثَابِي فَعَلْنَ وَقَعَتِ رُومٌ كَيْلًا تَنْزِيلُ شُعْرَاءٍ وَغَيْرِ ذِي صِيَالٍ	188	Dahi sâni "fe'alne" <sup>176</sup> Vâkı'a <sup>177</sup> Rûm <sup>178</sup> Kilâ Tenzil <sup>179</sup> Şuarâ <sup>180</sup> ki malûm
89	فَأَيْنَمَا كَالنَّحْلِ صِلَ وَ مُخْتَلِفٌ فِي الشُّعْرَا الْأَخْرَابِ وَالنِّسَا وَصِفُ	189	Bakara ve Nahıl'de <sup>181</sup> "eynemâ"lar Yazıldı muttasıl "eyne"ye "mâ lem"
90	وَصِلَ فَإِلْمٌ هُوَ أَلَّنْ نَجْعَلًا نَجْمَعُ كَيْلًا تَخْرُنُوا تَأَسُّوْا عَلَيَّ	190	"Fe illem" <sup>182</sup> muttasıl Hûd sûresinde Muhakkaktır ki maktû' ğayrısında
		191	Kehf'le hem Kıyâmet sûresinde <sup>183</sup> Olub mevsûl "ellen" ikisinde
		192	Dahi "keylâ"da mevsûl dört mahalde Hadîd <sup>184</sup> Âl-i İmrân <sup>185</sup> ile Hacc'de <sup>186</sup>
91	حَجٌّ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَقَطْعُهُمْ عَنْ مَنْ يَشَاءُ مَنْ تَوَلَّى يَوْمَ هُمْ	193	Dahi Ahzâb'ın ikincisi ey yâr <sup>187</sup> Bu dörtten mâ adâ maktû' her bâr
		194	Dahi "an men yeşâ" <sup>188</sup> "men tevellâ" <sup>189</sup> Bularla "yevme hüm" <sup>190</sup> maktû' hâlâ
92	وَمَالِ هَذَا وَالذِّبِينَ هَوْلًا تَجِينُ فِي الْإِمَامِ صِلَ وَوَهْلًا	195	Katı'dır "mâli hâzâ" <sup>191</sup> iki yerde Dahi "mâle'llezîne" "hâü lâi"de <sup>192</sup>
		196	Yazılır katı'la "velâte hîn"den <sup>193</sup>

173 Mâide, 5/48; En'âm, 6/165.

174 Nûr, 24/14.

175 Enbiyâ, 21/102.

176 Bakara, 2/240.

177 Vâkı'a, 56/61.

178 Rûm, 30/28.

179 "Tenzil" kelimesi ile kastedilen Zümer sûresidir. Zümer, 39/3; 39/46.

180 Şuarâ, 26/146.

181 Nahl, 16/76.

182 Hûd, 11/14.

183 Kehf, 18/48; Kıyâmet, 75/3. *Mukaddime*'nin 90. beytinde sadece ayette geçen kelimeye yer verilirken; Tokâdî'nin şerhinde sadece sûre ismine yer verilmiş; ilgili kelimelere yer verilmemiştir. Bk. Süleymaniye nüshası vr. 9a. Bu iki kelime "ellen necme'a" نَجْمَعُ أَلَّنْ ve "ellen nec'ale" نَجْعَلًا kelimeleridir.

184 Hadîd, 57/23.

185 Âl-i İmrân, 3/153.

186 Hacc, 22/5.

187 Ahzâb, 33/50.

188 Nûr, 24/43.

189 Necm, 53/29.

190 Mü'min, 40/16; Zâriyât, 51/13.

191 Söz konusu iki ayet şunlardır: Kehf, 18/49; Furkân, 25/7.

192 Nisâ, 4/78.

			Bu mervîdir İmamın mushafından
93	وَوَزَّنُوهُمْ وَكَالُوهُمْ حَبِيلٍ كَذَا مِنَ الْآلِ وَهَذَا وَنَا لَا تَفْصِلُ	197	“Ve zenûhüm” dahi “kêlûhüm” <sup>194</sup> ey yâr Bular elbedde mevsûl yazılurlar
		198	“Elif lâm” ile “hâ” yâ-ı nidâi Ki medhûlünden ayırma buları
	باب التاءات		“TÂ”LAR BÂBI
94	وَرَحِمَتْ الزُّخْرِفَ بِالتَّاءِ زَيْرَةً لَاعْرَافٍ رُومٍ هُوْدٍ كَافٍ الْبَقَرَةَ	199	Yazıldı rahmetin “tâ”sı mutavvel <sup>195</sup> Yedi mevzi’de budur kavlı-e’del
		200	Bakara <sup>196</sup> dahi A’râf <sup>197</sup> ile Hûd’da <sup>198</sup> İki Zuhruf’da <sup>199</sup> bir Meryem’de <sup>200</sup> Rûm’da <sup>201</sup>
		201	Mutavvel tâ-ı nîmet ey bürâder <sup>202</sup> Ki onbir yerde yazıldı mukarrer
95	يُعْمَتُّهَا ثَلَاثُ نَحْلٍ إِبْرَاهِيمَ مَعَا أُجْبِرَاتُ عُفُوْدُ الثَّانِ هَمَّ	202	Bakara’da <sup>203</sup> biri üçü Nahl’da <sup>204</sup> Velâkin üçü de Nahl âhırında
		203	İki İbrâhim <sup>205</sup> âhırında oldu Ukûd’la da (Mâide) <sup>206</sup> ikincisi bulundu
96	لُفْمَانُ ثَمَّ فَاطِرٌ كَالطُّورِ	204	Birisi dahi Fâtır <sup>207</sup> biri İmrân <sup>208</sup>

193 Sâd, 38/3.

194 Bu son iki kelime aynı ayette peş peşe bulunmaktadır. Hem Cezerî, hem de Tokâdî, beyitlerde görüldüğü üzere bu iki kelimeyi ayetteki diziliş sıralamasının tersine bir şekilde yazmışlardır (Mutaffifîn, 83/3). İbnü’l-Cezerî, *Mukaddime*, s. 9; Tokâdî, *TM*, SHM, vr. 9b.195 Uzun anlamına gelen “mutavvel” kelimesi MÜİF nüshasında hep “uzun” şeklinde yazılmıştır. Bk. Tokâdî, *TM*, beyit no: 183, 185, 189.

196 Bakara, 2/218.

197 A’râf, 7/56.

198 Hûd, 11/73.

199 Zuhruf, 43/32.

200 Meryem, 19/2.

İbnü’l-Cezerî’nin metninde (94 nolu beyit) sûre ismi olarak Meryem yerine sûrenin ilk harfi olan Hurûf-ı Mukattaadan “kêf” harfi zikredilmiştir. İbnü’l-Cezerî, *Mukaddime*, s. 9.

201 Rûm, 30/50.

202 Nimet kelimesinin “tâ”sı uzundur.

203 Bakara, 2/231.

204 Nahl, 16/83; 114.

205 İbrahim, 14/28;34.

206 Mâide, 5/11.

207 Fâtır, 35/3

208 Âl-i İmrân, 3/103.

	عِمْرَانَ لَعْنَتَ بَهَا وَالتُّورِ	Birisi Tûr <sup>209</sup> ânın birisi Lokmân <sup>210</sup>
		205 Mutavvel tâ-ı la'net iki yerde Birisi Âl-i İmrân sûresinde
		206 "Feneca'l-la'nete" <sup>211</sup> söylediler Birinin dahi Nûr'dadır <sup>212</sup> didiler
97	وَأَمْرَاتُ يُوسُفَ عِمْرَانَ الْقَصَصِ تَحْرِيمَ مَعْصِيَتِ بِقَدْ سَمِعَ يُحْصِنُ	207 Yedi mevzi'de imraet tavıldür <sup>213</sup> İki Yûsuf'da <sup>214</sup> hem Kasas'da <sup>215</sup> birdür
		208 Biri İmrân'a <sup>216</sup> üç Tahrîm'e <sup>217</sup> muhtass Dahi "kad semia'h" "ma'siyyet" <sup>218</sup> muhassas
98	شَجَرَتِ الدُّخَانَ سُنتَ فَاطِرِ كُلًّا وَالْأَنْفَالَ وَحَرْفَ غَافِرِ	209 "Şecerat" <sup>219</sup> "tâ" ile oldî Duhân'da Dahi "tâ" ile "sünnet" beş mekânda
		210 Üçü Fâtır'da <sup>220</sup> hem Enfâl'de <sup>221</sup> bir vâ Birisi de onun Gâfir'de <sup>222</sup> ey yâr
99	قُرْتُ عَيْنِ جَنَّتِ فِي وَقَعَتْ فَطَرْتُ بِقِيَّتِ وَأَبْنَتْ وَكَلِمَتْ	211 Dahi "kurratü aynin li" <sup>223</sup> Kasas'da Mutavvel tâ-ı Cennet Vâkia'da <sup>224</sup>
		212 Mutavvel "ibnet" <sup>225</sup> "fitrat" <sup>226</sup> "bakiyyet" <sup>227</sup>

209 Tûr, 52/29.

210 Lokmân, 31/31.

211 Âl-i İmrân, 3/61.

212 Nûr, 24/7.

213 İmraet bayan anlamına gelen bir kelimedir. Tavîl, mutavvel gibi bu kısımda sıkça kullanılan kelimeler ise uzun anlamına gelmekte ve açık "tâ" harfini vasıflamaktadır.

214 Yusuf, 12/30; 51.

215 Kasas, 28/9.

216 Âl-i İmrân, 3/35.

217 Tahrîm, 67/10; 11. Onuncu ayette bu kelime "imraetün" اِمْرَاتٍ iki defa geçmektedir.

218 Mücadele, 58/8; 9.

219 Duhân, 44/43.

220 Fâtır, 35/43. Bu sûrenin 43. ayetinde "sünnet" kelimesi سُنتُ üç defa açık "tâ" harfi ile yazılmıştır.

221 Enfâl, 8/38.

222 Mü'min, 40/85.

İbnü'l-Cezerî ve Tokâdî'nin eserlerinde kullandığı bu sûrenin diğer ismi Gâfir'dir. İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, s. 9; Tokâdî, *TM*, SHM, vr. 10a.

223 Kasas, 28/9.

224 Vâkia', 56/89.

225 Tahrîm, 67/10.

226 Rûm, 30/30.

			Dahi evsat-ı A'râf'da "kelimet" <sup>228</sup>
100	أَوْسَطَ الْأَعْرَافِ وَكُلُّ مَا اخْتَلِفَ جَمْعًا وَقَرَدًا فِيهِ بِالنَّاءِ عُرْفٌ	213	Ki her bâr ferden û cem'an hılâfı <sup>229</sup> Eimme eyleseler ihtilâfı
		214	Resimde tâ ile mersûm anlar Eğer müfred eğer cem' okunurlar
	باب معرفة همز الوصل		<b>VASIL HEMZESİNİ BİLME BÂBİ</b>
101	وَأَبْدَأُ بِهَمْزِ الْوَصْلِ مِنْ فِعْلِ يَضُمُّ إِنْ كَانَ ثَالِثًا مِنَ الْفِعْلِ يُضَمُّ	215	Fiilden hemzei vasleyle ey yâr İdersin ibtidâ dammıyla ît vâr
		216	Eğer muzârî'nin aynu fi'li <sup>230</sup> Olursa damme sen işle bu fi'li
102	وَكَسِرُهُ خَالَ الْكَسْرِ وَالْفَتْحِ وَفِي لِاسْمَاءِ غَيْرِ اللَّامِ كَسْرُهَا وَفِي	217	Eğer meksûrsa onun aynü fi'li Sen ondan eyle kıl kesrîle bedüi
		218	Dahi esmâü ğayru'l-lâmda <sup>231</sup> ey yâr Olur kesrîle ibtidâi her bâr
103	الْبِنِّ مَعَ ابْنَةِ امْرَأَتَيْهِ وَأَمْرًا وَاسْمًا مَعَ اثْنَتَيْنِ	219	"İbn" mea' "ibnetin" "imriin" "sineynin" "İsmin" "vemraetin" "mea'sneteyni"
	باب روم واشمام		<b>REVM VE İŞMÂM BÂBİ</b>
104	وَخَازِرِ الْوَقْفِ بِكُلِّ الْحَرَكَةِ إِلَّا إِذَا رُمَتْ فَبَعْضُ حَرَكَتِهِ	220	Hareke üzre vakıfdan hazer kıl Eğer revm eylesen bâzîyla itkıl <sup>232</sup>
105	إِلَّا بِفَتْحٍ أَوْ بِنَصْبٍ وَأَشْمِ إِشَارَةً بِالضَّمِّ فِي رَفْعٍ وَضَمِّ	221	Feth u nasbiyle lâkin revm olmaz Bu ikide revm husûle gelmez
		222	Gidenden sâbit olan çok kaliser Müşâfehe ile bu zabt oliser <sup>233</sup>

227 Hûd, 11/86.

228 A'râf, 7/137.

229 Bu cümle; "Her ne zaman tekil ya da çoğul ihtilaf edilse" anlamına gelmektedir. Yani; "tâ" harfinin açık ya da kapalı yazılması hususunda ihtilaf edilirse açık "tâ" ile yazılır.

230 Metindeki ifade "fiilin üçüncü (harfi) dammeli olursa" şeklinde yer almakta; ancak müstensih burada "lâme'l-fiil" yerine (fiilin üçüncü harfi), sehven "ayne'l-fiil" yani ikinci harf ifadesini kullanmıştır. Nitekim bir sonraki 217. beyitte de aynı ifadeyi kullanarak açık bir hata yapmıştır (Tokâdî, *TM*, SHM, vr. 10a, beyit no: 216). Keza diğer üç nüshanın hepsinde ayne'l-fiil, yani ikinci harf ifadesi geçmektedir (Tokâdî, *TM*, A1, vr. 12a; A2, vr. 12a; MÜİF, vr. 8b). Bu durum müstensihlerin yazım esnasında dikkatli olmadığı izlenimini uyandırmaktadır.231 Bu ifade ile harf-i tarifi olmayan isimler; yani başında "elif-lâm" harfleri bulunmayan kelimeler kastedilmiştir. Nitekim şerhler bu konuya detaylı temas etmiştir. Detay için bk. *el-Leâlîi's-seniyye şerhu'l-Mukaâdimeti'l-Cezeriyye*, el-Hafız Ahmed bin Muhammed bin Ebî Bekr eş-Şâfî el-Kastallânî, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Lübnan 2007.

232 "Revm yaparken hareketin bir kısmıyla vakıf halinde durulabileceği" belirtilmektedir.

233 Diğer nüshalarda "idiser", "oliser", "noliser", "kaliser", "çıkiser" vb. üslup bu nüshadaki

		223	Eğer işmâmla vakf itmek murâdın Olursa uzadırsın sen dudağın
		224	İdersin sen işaret dammesine Bu olmaz ref'-u dammun gayrısına
106	وَقَدْ تَقَصَّى نَظْمِي الْمَقْدِيمَةَ مِنِّي لِغَارِي الْقُرْآنِ تَقْدِيمَةَ	225	Mukaddime-i nazm irdi tamâma Ki benden tuhfe ola hâs u âmma
107	أَبْيَاتُهَا قَافٌ وَزَائٍ فِي الْعَدْدِ مَنْ يُحْسِنُ التَّجْوِيدَ يَطْفُرُ بِالرَّشْدِ	226	Hitâm olsun ona elhamdülillah Hitâmuna hutâm elhamdülillah
108	(وَالْحَمْدُ لِلَّهِ) لَهَا خِتَامٌ ثُمَّ الصَّلَاةُ بَعْدُ وَالسَّلَامُ	227	Salâfile selâm olsun resule Dahi âliyle ashâbına cümle
109	عَلَى النَّبِيِّ الْمُصْطَفَى وَآلِهِ وَصَحْبِهِ وَتَابِعِي مِنْوَالِهِ	228	Ebu'l-Hayr ki Şeyh Şems-i dindür Muhammed nâm-ı İbnü'l-Cezerîdür
		229	Mukaddime-i tecvîd-i enâma Hediye eyledi hâss ve âma
		230	Mücevvid olmağa sâ'î olanlar <sup>234</sup> Edâ ilminde mahâret bulanlar
		231	İderler intifâi cümle andan Unudulmaz o da hayr duadan
		232	Velâkin Arabîden bilmeyenler Ki andan intifâi az görenler
		233	Husûsan muhtasar manzûm ola ol Ararlar Türkî tercümân-ı makbul
		234	Bu geldi hâtır-ı mümkinê cânâ İdem mefhumunu Türkçe inşâ
		235	Okuyub âni hem ezberleyeler Bûnî ona vesile eyleyeler
		236	Müyesser eyledi ol Hayy u Kayyûm Ki kıldım aynını Türkîce manzûm <sup>235</sup>
		237	Velâkin sebat idüb bazı mahalde Ziyâde eyledim akdini halde

kadar sık bulunmamaktadır. Benzer örnekler için bk. Tokâdî, *TM*, *SHM*, beyit no: 22-28-31-37-61-113-130.

234 Güzel okumak için gayretli olanlar.

235 MÜİF nüshasında "Türkîce" kelimesi "Türkçe" şeklinde yer almaktadır. Tokâdî, *TM*, MÜİF, vr. 9a, beyit no: 216.

- 238 İlâhî bahtı bahşeyle bu nazme  
Okusunlar ilâ yevmi'l-kıyâme
- 239 Kerem ihsân-ı fazlın ile yâ Rabb  
Makâm-ı Cennet-i a'lâ müretteb
- 240 Ki vîr Tokâdî Muhammed Emîn'e  
Dahi üstâdı hem şâkirdlerine
- 241 Dahi hem vâlid ü vâlidesine  
Bu nazmı okuyanın cümlesine
- 242 Bu nâzıma duâ-ı hayr idenler  
İre saâdet-i dâreyne ânlar
- 243 Hurûf-ı bâ nokta-i târih-i nazmu  
Üç İhlâs Fâtihayla ananı
- 244 Fî zılka'de 1193 temmeti'l-kitâb  
Bi-avnillahi'l-meliki'l-vehhâb

## Sonuç

Tokâdî'nin *Mukaddime*'ye tercüme ve şerhi genel olarak değerlendirildiğinde 17-18. yüzyıl şartlarında bir öğrencinin tecvid ilminde ihtiyaç duyduğu asgari bilgi seviyesini görebilmekteyiz. İçerik olarak özet ama doyurucu bilgilerin manzum bir şekilde yer aldığı bu çalışmada başlıklar için yeterli ve dengeli bir ölçünün takip edildiği kanaatindeyiz. Ancak bitişik ve ayrı yazılan kelimeleri bilme ve "tâ" harfinin yazılışı gibi konular diğer mevzulara oranla uzun tutulmuştur. 1158/1745' de vefat eden Tokâdî'nin ölümünün hemen öncesinde matbaanın Osmanlıda kullanılmaya başlaması ve o dönemde Kur'ân yazımının önemli olması sebebiyle bu durumun gayet makul olduğu anlaşılmaktadır. Zira son zamanlarda yazılan tecvid kitapları daha ziyade okuyuşu esas alan bir çerçevede konuları ele almakta, Kur'ân'ın imla ve hattına dair yeterli bilgi sunmamaktadır. Dolayısıyla bu alanın mütehassısları tarafından yeni hazırlanacak tecvid kitaplarında bu konunun dikkate alınmasını önermekteyiz.

Tokâdî *Mukaddime*'yi tercümesinde ilave açıklamalar yapmış; ancak sekte, Kur'ân tilâvetinde dudak talimi, temsîlî okuma esasları gibi konulara temas etmemiştir.

## Kaynakça

Ali el-Kârî (Aliyyü'l-Kârî), Ebu'l-Hasen Nuruddin Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî, *el-Minehu'l-fikriyye şerhu Mukaddimeti'l-Cezeriyye, Rasâil fi ilmi't-tecvîd, Metnü'l-Cezerî Risâleleri*, tahk.: Eşref Muhammed Fuad Talat, Asitane, ts.

- Altıkulaç, Tayyar, "İbnü'l-Cezerî", *DİA*, İstanbul 1999, c. 20, ss. 551-557.
- Atik, M. Kemal, "Ca'berî", *DİA*, İstanbul 1992, c. 7, ss. 527-528.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf el-Cezerî, *Mukaddime, Rasâil fi ilmi't-tecvîd, Metnü'l-Cezerî Risâleleri*, tahk.: Eşref Muhammed Fuad Talat, Asitane, ts.
- , *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr*, neşr.: Ali Muhammed Debbâ, (c. 1-2), Mısır, ts.
- Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân Okuma Esasları*, Emin Yay., 7. bs., Bursa 2009.
- el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddin Zekerîyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî, *ed-Dekâiku'l-Muhkeme fi Şerhi'l-Mukaddime*, (Ali el-Kârî'nin *el-Minehu'l-fikriyye şerhu Mukaddimeti'l-Cezeriyye* adlı eserinin kenarında), *Rasâil fi İlmi't-Tecvîd, Metnü'l-Cezerî Risâleleri*, tahk.: Eşref Muhammed Fuad Talat, Asitane, ts.
- , *ed-Dekâiku'l-muhkeme fi şerhi'l-Mukaddime*, haz.: Said Ali el-Husûsî, el-Matbâatü ve'l-Mektebetü's-Saîdiyye, Ezher, ts.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, tahk.: Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1988.
- Kanar, Mehmet, *Büyük Türkçe-Farsça Sözlük*, Birim Yay., İstanbul 1993.
- el-Kastallânî, el-Hafız Ahmed bin Muhammed bin Ebî Bekr eş-Şâfî, *el-Leâlî's-seniyye şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Lübnan 2007.
- Öz, Ahmet, "Ali el-Kârî", *DİA*, İstanbul 1989, c. 2, ss. 403-405.
- Sarı, Mehmet Ali, *Kur'ân-ı Kerim'i Güzel Okuma Tekniği ve Kuralları*, İstanbul 2000.
- Şimşek, Halil İbrahim, *Mehmed Emin Tokâdî: Hayatı, Tasavvufî Görüşleri, Risaleleri*, Hitit Kitap, 3. bs., Çorum 2014.
- , "Mehmed Emin Tokâdî", *DİA*, Ankara 2003, c. 28, ss. 467-468.
- , *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Nakşebendî-Müceddidîlik: Anadolu'daki Temsilcileri ve Tasavvufî Görüşleri*, 3. bs., Çorum 2014.
- eş-Şeyh Halid el-Ezherî, *el-Havâşî'l-Ezheriyye fi Halli Elfâzi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye, Rasâil fi ilmi't-tecvîd, Metnü'l-Cezerî Risâleleri*, tahk.: Eşref Muhammed Fuad Talat, Asitane, ts.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü, "Halîl b. Ahmed", *DİA*, İstanbul 1997, c. 15, ss. 309-312.
- , "Recez", *DİA*, İstanbul 2007, c. 34, ss. 509-510.

## OSMANLIDA PADIŞAH OĞULLARI VE KIZLARININ EŞİTLENDİĞİ ALAN: TEŞRİFAT

Funda ACAR\*

**Özet:** Tarihî süreç içerisinde farklı anlamlarda kullanılan teşrifat, Osmanlı Devleti'nde resmî işlere dair protokol ile saray halkının özel hayatlarına dair merasimleri ifade eden geniş kapsamlı bir kavram olarak kullanılmıştır. Osmanlı tarihi açısından resmî teşrifat, eski ve köklü bir devlet geleneğine delalet etme, özel teşrifat da mahrem kalması istenen özel hayatın gizemine kısmen ışık tutma özelliğiyle değer kazanmıştır. Padişah oğulları ve kızlarına doğum ve eğitime başlama gibi hayatlarının belli dönüm noktalarında ileriye yönelik rol ve statüleri dikkate alınmadan sırf padişah çocuğu olarak aynı teşrifatın uygulanması, özel teşrifatı Osmanlı kültürünü anlama ve açıklama noktasında da oldukça değerli kılmıştır. İleriye yönelik rol ve statü bağlamında müstakbel padişah olarak görülen şehzâdeler ile müstakbel eş ve anne olarak görülen sultanların padişah çocuğu olarak eşitlendiği özel teşrifat sayesinde Osmanlı toplumunda genelde kadının, özelde de sultanların sosyo-kültürel konumları netlik kazanmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Osmanlı Devleti, padişah, şehzâde, sultan, teşrifat.

**The Field where the Padishah's Sons and Daughters are Equalized in Ottoman Empire: Protocol**

**Abstract:** Protocol which has been used in different meanings throughout its historical course was used as a comprehensive concept referring to the protocol concerning the official matters and the ceremonies related to the private lives of the palace people in the Ottoman Empire. In terms of the Ottoman history, official protocol and private protocol gained value with the features of indicating an old and established state tradition and partly of shedding light on the mystery of the private life demanded to be kept confidential, respectively. Applying the same protocol just because they were the padishah's children, disregarding the future roles and status in the crucial points of their lives such as birth and starting schooling, made the private protocol very valuable to be able to understand and explain the Ottoman culture. Thanks to the private protocol in which the padishah's sons seen as the prospective padishah in the context of their roles and status and the padishah's daughters considered as the prospective wives and mothers were equalized, women's, in general, and specifically, the padishah's daughters' socio – cultural positions became clearer.

**Key words:** Ottoman Empire, padishah, sehazade, sultan, protocol.

\* Yrd. Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.



## Giriş

Osmanlı padişahlarının özel yaşam mekânı ve gizli kalması gereken aile hayatlarının asırlar boyu aşılamaayan duvarı olan harem, içinde yaşayanlar açısından bilinmesi istenmeyen, dışında yaşayanlar açısından da merak edilen bir kurum olarak tarihe geçmiştir. Padişah ile valide sultan, şehzâdeler, sultanlar, kadınlar, ikballer ve cariyelerden oluşan padişah ailesinin mahremiyet alanı olan harem, içine girilmesi mümkün olmayan bir yapı şeklinde teşkilatlandırılmış, bu da haremde yaşayanları ve yaşananları merak konusu yapmıştır. Haremi ve burada yaşanan aile hayatını aynı mahremiyet çizgisinde değerlendiren, bu açıdan da harem hakkında bilinmesine müsaade edilen bilgilerden fazlasına ulaşma noktasında ısrarcı olmayan Osmanlı tebaasından ziyade yabancıların dikkatini ve merakını çeken harem, bir anlamda “Osmanlı” denince ilk akla gelen kavramlardan biri olmuştur.

II. Mehmed (1451-1481) zamanından itibaren Osmanlı Devleti'nin yönetim merkezi olan saray ve saray teşkilatı hakkında çeşitli bilgiler edinen Batılılar, bu kurumsal meraklarının sınırını sarayın aile hayatından dolayı mahrem kalması istenen özel alanına yani hareme kadar genişletmişler ve çeşitli yollarla harem dışarıya kapatılan bilgi kapılarını zorlamışlardır. Ancak harem dışarıya bilgi sızması engellendiği için genellikle Batıların hareme dair edindikleri ufak bilgi kırıntılarını kendi hayal dünyalarında kurgulamaları veya kendi kültürel altyapıları bağlamında değerlendirmeleri, bu bilgileri, harem yapılanmasının temel karakteristiğini ifade etmekten uzak hayal mahsulü ve taraflı bilgiler haline getirmiştir.

Kemiyet olarak haremın çoğunluğunu oluşturan ve haremın gizemine gizem katan kadınların hayatı, bilinmesi istenmeyen bu mahrem dünyanın en merak edilen konusu olmuştur. Ancak kadınların, ikballerin, cariyelerin ve sultanların hayatlarını, vazifelerini ve haremdeki konumlarını aydınlatacak bilgiler, bu kışkırtıcı merakla ters orantılı bir keyfiyet arz etmiştir. II. Mahmud (1808-1839) zamanına kadar kalın duvarlarla, harem ağaları ve diğer ocakların daireleriyle çevrelenerek girilmesi mümkün olmayan bir yasak şehirde yaşayan kadınlara dair bilgiler, bunların kısmen bilinmesine müsaade edilinceye kadar gizliliğini korumuştur. Bu döneme kadar göç ve gezinti sebebiyle az da olsa dışarıya çıkan fakat bindikleri araba veya kayıkta görülmemeleri için azami özen gösterilen kadınların, I. Abdülmecid (1839-1861) zamanından itibaren seyir ve temaşa yerlerinde rahatça dolaşmaya başlamalarıyla üzerlerindeki sır perdesi aralanmış, II. Abdülhamid'in (1876-1909) tahttan indirilmesinin ardın-

dan haremın kapılarının dışarıya açılmasıyla da tamamen kalkmıştır.

XIX. yüzyılın başına kadar dışarıdan ve içeriden iyi korunan bir kale görüntüsü veren haremın ve haremde yaşayan kadınların hayatlarının gizli kalması, zamanında merak edilen, sonrasında da üzerine çokça yorum yapılan bir konu olmuştur. Haremın dış dünya ile bağlantısının kesilmesini kadın üzerinden açıklayan ve bu gizliliği İslam dininin mahremiyet anlayışına bağlayan değerlendirmeler, bu yorumların odak noktasını oluşturmuştur. Haremde yaşanan baba-evlat, anne-evlat, büyükanne-torun, öğretmen-öğrenci, sahip-köle... ilişkisini bir tarafa bırakarak haremı karı-koca ilişkisinin<sup>1</sup> merkezi haline getiren ve Osmanlı kültürünü feminizm gibi Batı kökenli teorilerle açıklayan bu yorumlar, toplumda ve sarayda cinsiyet ayrımının yapıldığı ve kadınların erkeklere göre ikincil planda kaldığı sonucuna vararak İslâmiyet'in kadına bakışını eleştirmiştir.

Bu çalışma, süresi yükselme, duraklama, gerileme ve dağılma dönemlerinde farklılık gösterse de hayatlarının belli bir dönemini haremde geçiren şehzâde ve sultanlar için uygulanan teşrifatı esas alarak genelde erkek-kadın, özelde de şehzâde-sultan bağlamında Osmanlı kadınının cinsiyet ayrımına maruz kalıp-kalmadığını tarihî ve sosyo-kültürel şartlar çerçevesinde analiz etmeyi amaçlamaktadır. Çalışmada sultanların sosyal ve siyasal hayatta şehzâdeler kadar aktif olmamalarını veya tarihî metin ve belgelerde şehzâdeler kadar bahis konusu yapılmamalarını<sup>2</sup> İslamiyet'in harem ve mahremiyet anlayışıyla açıklayan ve buradan İslâm'da kadınların erkeklere göre ikincil konumda kaldıkları<sup>3</sup> sonucunu çıkaran yorumların haklılığı-haksızlığı tarihî verilerle gözler

1 "Biz Batılılar İslam toplumunda cinselliği saplantı haline getirmek gibi eski ama güçlü bir geleneğin varisleriyiz. Harem, Müslüman cinselliğine dayalı batı efsanelerinin kuşkusuz en yaygın ifadesidir.", Leslie P. Peirce, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, Oxford University Press, New York 1993, s. 59.

2 Osmanlı klasik döneminde özellikle kültür ve dinin etkisiyle aile bağlamında değerlendirilen kadınlar tarihî metin ve belgelerde nadiren yer almışlardır. Bir bakıma bütün Osmanlı tebaasının annesi sayılan padişah annelerinin bile valide sultan sıfatıyla ancak vefatlarında yer aldıkları klasik Osmanlı kaynaklarında kadınların bahsi yok denecek kadar az geçmiş, geçtiği vakit de kendi isimleriyle değil *Fâtıma-i zemân* ve *Âyişe-i devrân* gibi İslâm tarihinin sembol kadın isimleriyle zikredilmiştir. Bk. Funda Demirtaş, *Celâl-zâde Mustafa Çelebi, Tabakâtü'l-Memâlik ve Derecâtü'l-Mesâlik*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2009, s. 331.

3 A. D. Alderson, Osmanlı Devleti'nde tahtın kadın soy çizgisine miras kalmamasını yani sultanların siyasal hayatta etkin olmamalarını "*İslâm'da kadınların erkeklere göre ikincil bir konumda...*" oldukları şeklinde yorumlamaktadır. Bk. A. D. Alderson, *Osmanlı Hanedanının Yapısı*,

önüne serilecek ve bu durumun açıklamasında kültürel ve sosyal etkenlerin mi yoksa dinin mi daha baskın olduğu vurgulanacaktır.

Çalışmada şehzâde ve sultan kavramları üzerinden karşılaştırmalı bir yöntem esas alınacak ancak şehzâdelerle ilgili bilgilere tarihî ve güncel kaynaklarda rahat erişim imkânının olması ve çalışmanın makale boyutunu aşması endişesiyle daha az yer verilecek, sultanlarla ilgili bilgilere ise belli bir döneme kadar veri azlığı sebebiyle yerine göre satır araları okunarak ulaşılabileceği ve çalışmanın odak noktasını oluşturması gereğiyle daha fazla yer verilecektir.

### 1. Kavramsal Çerçeve

Sözlükte “delil, kahr, satvet ve bu sayılanlara sahip olan kimse” anlamlarına gelen *sultan* kelimesi, Arapça “karşı konulamayacak bir güce sahip olmak, mutlak üstünlük sağlamak” manasına gelen *selâta* mastarından türetilmiştir.<sup>4</sup> Asr-ı saâdet’ten itibaren “yönetici, hükümdar, devlet başkanı” anlamında siyasî ve idarî bir unvan olarak kullanılan<sup>5</sup> ve tarihî süreç içerisinde daha ziyade bu anlamıyla kavramsal bir nitelik kazanan sultan tabiri, Osmanlı döneminde anlam ve kullanım zenginliği içeren bir kavram olmuştur.

İlk Osmanlı beylerinin/padişahlarının kitabelerinde ve dönemin yazılı kaynaklarında bilinen en yaygın anlamıyla kullanılan sultan unvanı, I. Murad’dan (1359-1389) itibaren sikkelerde de görülmeye başlanmış ve özellikle II. Murad’dan (1421-1451) sonra çeşitli sıfatlarla zenginleştirilerek kullanılmaya devam edilmiştir.<sup>6</sup> Osmanlı Devleti’nde hünkâr ve padişah kadar halk tarafından kullanılmayan ve bu özelliği ile bir anlamda hükümdara mahsus bir klişeden ibaret kalan<sup>7</sup> sultan tabiri, sûfi, ârif ve mutasavvıflar için bir lakap olarak da kullanılmıştır<sup>8</sup>. Bu kullanım şeklinin haricinde küçükten büyüğe yazılan elkap ve konuşmalarda *sultanım* şeklinde hürmet ifade etmekte kullanılan ke-

---

Türkçesi: Şefaettin Severcan, İz Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 147.

4 Mustafa Öztürk, “Sultan”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2009, c. 37, s. 495.

5 Osman Gazi Özgüdenli, “Sultan”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2009, c. 37, s. 496.

6 İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti’nin Saray Teşkilâtı*, Türk Tarih Kurumu Yay., 3. Baskı, Ankara 1988, s. 230.

7 Uzunçarşılı, *Saray Teşkilâtı*, s. 233.

8 J. H. Kramers, “Sultan”, *İA*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1970, c. 11, s. 27; Özgüdenli, “Sultan”, s. 497.

limenin, Osmanlı padişahlarının erkek evlatlarına, kızlarına, validelerine ve ailelerine kadar teşmil edildiği görülmektedir. Padişahların erkek çocuklarında *Sultan Selim* gibi ismin evveline, kız çocuklarında ise *Safiye Sultan* gibi ismin sonuna getirilmesi adet olan kelime, valilik yapan şehzâdeler hakkında da *Çelebi Sultan*<sup>9</sup> şeklinde kullanılmıştır. Padişahların valideleri için *Valide Sultan*, kadınları için *Haseki Sultan*, *Hürrem Sultan*,<sup>10</sup> padişahların kızlarının kızları için de *hanım sultan* şeklinde kullanılan kelime, çalışmamızda padişahların kızlarını ifade eden kavrama inhisar edilmiştir.

Osmanlı padişahlarının erkek çocuklarına *şâhzâde*, tahfifen *şehzâde* denilmiş ve bu kullanım yaygınlık kazanmıştır. Annelerinin konum ve statüleri dikkate alınmayan şehzâdeler, padişahların haseki, ikbal ve odalıklardan doğan erkek çocuklarıdır. Padişahların erkek çocuklarına I. Mehmed (1413-1421) zamanına kadar *çelebi* denmiş, şehzâde tabiri bundan sonra teammum eylemiştir.<sup>11</sup>

## 2. Şehzâde-Sultan Ayrımı

Güç ile özdeşleşen erkek algısının ön plana çıktığı Osmanlı toplumunda müstakbel padişah olarak görülen ve bu açıdan yönetim hiyerarşisinin bir numarasını temsil eden şehzâdeler ile toplumun kültürel kodlarını sessizce ama asırlar ötesine titizlikle taşıyan ve bu kodlara göre toplumun fertlerini yetiştiren kadın algısı çerçevesinde değerlendirilen sultanların aynı rol ve statüye sahip olmadıkları yadsınamaz bir gerçektir. İleriye yönelik rol ve statü bağlamında padişah olmaya hazırlanan şehzâdeler ile eş ve anne olmaya hazırlanan sultanların aynı geleceğe hazırlanmadıkları gerçeği, şehzâdeler ile sultanların statü farkını anlaşılır kılmaktadır. Ancak bu, otorite ve satvetin sembolü olması hasebiyle sosyal ve siyasal hayatta etkin ve görülür bir rol üstlenen şehzâdeler ile taşıdıkları değer yargılarıyla toplumu inşa eden ama bunu arka planda yaparak kültürel dünyanın gizli fakat etkin aktörleri olan sultanların evlat olma açısından farklı bir muameleye tabi tutuldukları anlamına gelmemektedir.

Osmanlı toplumunun tamamen kendi iç dinamikleriyle şekillendirdiği toplumsal yapı içerisinde ileriye yönelik rol ve toplumsal statü bağlamında şehzâdelerden farklı olan ve bu farklılıktan dolayı şehzâdelerle aynı kategoride

9 Demirtaş, *Celâl-zâde Mustafa Çelebi*, s. 507; İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yay., 7. Baskı, Ankara 1998, c. I, s. 499-500.

10 Uzunçarşılı, *Saray Teşkilâtı*, s. 233-234.

11 Uzunçarşılı, *Saray Teşkilâtı*, s. 107.

değerlendirilmemesi gereken sultanların sosyo-kültürel konumlarının şehzâdelere göre ikincil bir niteliğe bürünmesi, onların geri plana itildiği algısını oluşturmuştur. Geri planda kalmayı basit bir cinsiyet ayrımı olarak nitelendiren ve bunu İslamiyet'in kadına bakışıyla ilişkilendiren feminizm orijinli bu algı biçiminin yanlışlığını ortaya koyma açısından şehzâde ve sultanlara uygulanan teşrifatın aynılığı büyük önem taşımaktadır. Doğum, eğitime başlama ve düğün gibi hayatın belli dönüm noktalarında şehzâdeler için uygulanan teşrifatın toplumun sosyo-kültürel yapısı çerçevesinde doğal hatta zorunlu kabul edilebilecek ufak farklarla sultanlar için de uygulanması, şehzâdeler ve sultanlar arasında cinsiyetten kaynaklanan bir ayrımın olmadığını göstermektedir.

### 3. Teşrifat Açısından Şehzâde ve Sultanlar

Sözlükte “şereflendirme” anlamına gelen *teşrif* kelimesinin çoğulu olan ve XVIII. yüzyılda “protokol/merasim” manasını kazanan teşrifata dair kuralların ilk defa II. Mehmed devrinde teşkilâtla beraber bir kanunnâmede yer aldığı bilinmektedir. Padişahın emriyle üç bölüm halinde düzenlenen ve protokole dair malumatın ilk iki bölümde yer aldığı bu kanunnâmenin ilk bölümünde merkez ve taşra üst düzey görevlilerinin bürokrasi içerisindeki konumları ve protokoldeki yerleri, ikinci bölümünde ise arz, divan, bayram ve sefere çıkışa dair temel kurallar zikredilmiştir.<sup>12</sup>

Osmanlı Devleti'nde ilk defa II. Mehmed tarafından usul ve kaideleri konulan<sup>13</sup>, bir birim olarak da I. Süleyman (1520-1566) zamanında müesseseleşen<sup>14</sup> teşrifat, resmî iş ve münasebetlerde bütün inceliklerine kadar düşünülüp uygulanmış, bu yönüyle de eski ve köklü bir devlet geleneğinin en önemli göstergesi sayılmıştır. Divan toplantılarından ulûfe dağıtımına kadar devlet yönetimiyle ilgili oldukça geniş bir kurallar bütününi içeren teşrifatın kapsamına başta padişah olmak üzere bütün saray halkının özel hayatlarında riayet ettikleri kurallar da dâhil edilmiştir. Saray hem devletin idarî merkezi hem de padişahın meskeni olduğu için resmî işler ve özel hayatın birlikte yürütüldüğü bir mekân

12 Filiz Karaca, “Teşrifat”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2011, c. 40, s. 570-571.

13 Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukuki Tahlilleri*, Fey Vakfı Yay., İstanbul 1990, c. I, s. 318.

14 Dündar Alıkcı, “Osmanlı Saray Teşrifâtı ve Törenleri”, *Türkler*, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, c. 9, s. 875.

olmuş<sup>15</sup>, bu bağlamda mesela arza çıkarken uyulan kural ile padişaha, hareme ve diğer saray halkına mutfaktan yemek giderken<sup>16</sup> uyulan kural resmî ve özel hayata ait iki farklı teşrifatı ifade etse de aynı üst başlık altında değerlendirilmiştir.

Divan toplantıları, cülûs, cenaze, kılıç kuşanma, elçi kabulü ve sefere çıkış merasimleri gibi devlet işlerinde; surre-i hümayûn ihracı, hurka-i saadet ziyareti, Cuma selamlığı, mevlit kıraati ve bayramlaşma gibi dinî törenlerde; valide alayı, velâdet-i hümayûn, beşik alayı, bed-i besmele, nikâh töreni ve sûr-ı hümayûn gibi sarayı ve özel hayatı ilgilendiren törenlerde en önemli ve görkemlilerine rastlanan teşrifatın konumuz açısından odak noktasını şehzâde ve sultanların doğumlarının ilan edilmesi, kutlanması, beşik alayı, bed-i besmele ve düşünleri oluşturmaktadır.

### 3.1. Doğum ve Akabinde Yapılan Teşrifat

XVII. yüzyıla kadar sultanların doğumlarına ve bu esnada yapılan törenlere dair Osmanlı arşivlerinde pek az vesikanın bulunması, sultanların doğum tarihleri, anneleri hatta babaları hakkında yanlış değerlendirmelerin yapılmasına sebebiyet vermiştir. XVIII. yüzyıldan itibaren padişah çocuklarının doğdukları gün, ay ve senelerin yazıldığı doğum listelerinin tutulmaya başlanmasıyla bu yanlış değerlendirmelerin yerini daha doğru bilgiler almıştır. XIX. yüzyılda doğum listelerinin, sultanların hangi sarayda ve saatte doğduğu, annelerinin kim olduğuna kadar mufassal ve önemli bilgileri havi<sup>17</sup> hale gelmesi ve “Velâdet-i Hümayûn” adı verilen doğum törenlerinin itina ile yapılan bir teşrifat özelliği kazanması ile de hem sultanları birbirleriyle veya başkalarıyla karıştırma sorunu ortadan kalkmış hem de hanedan şeceresinin doğru tespiti sağlanmıştır.

Sarayda kadınefendi, haseki veya cariyelerden birinin doğumu yaklaştı-

15 Aydın Taneri, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Hükümdarlık Kurumunun Gelişmesi ve Saray Hayatı-Teşkilâtı*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yay., Ankara 1978, s. 75.

16 Zeynep Tarım-Ertuğ, “Osmanlı Devleti'nde Resmî Törenler ve Birkaç Örnek”, *Osmanlı, Yeni Türkiye Yay.*, Ankara 1999, c. 9, s. 133.

17 Çağatay Uluçay, “İstanbul'da XVIII. ve XIX. Asırlarda Sultanların Doğumlarında Yapılan Törenler ve Şenliklere Dair”, *İstanbul Enstitüsü Mecmuası*, Baha Matbaası, İstanbul 1958, sayı: IV, s. 200.

ğında valide sultanlar, anne için yatak, çocuk için de beşik başta olmak üzere bütün doğum hazırlıklarıyla meşgul olmuşlardır<sup>18</sup>. Doğum öncesi yapılan hazırlıklar noktasında şehzâde ve sultanlar arasında herhangi bir farklılık bulunmamaktadır. Ancak doğumun ilanına yönelik teşrifatta doğan çocuğun cinsiyetinin belirtilmesine yönelik ufak farklılıklar göze çarpmaktadır.

Çocuk doğar doğmaz ilk olarak Darüssaade Ağası'na haber verilmekte, o da oda lalası vasıtasıyla Silâhtar Ağa'ya doğumu müjdelemektedir. Silâhtar Ağa'nın sarayda bu haberi ilan etmesinden sonra enderunda bulunan her oda, doğum şerefine şehzâde ise beş, sultan ise üç kurban keserek doğumu kutlamaktadır<sup>19</sup>. Topkapı Sarayı sahilinde bulunan toplar<sup>20</sup>, doğumu halka ve devlet ricaline duyurmak için çocuk şehzâde ise yedi, sultan ise üç defa atış yapılmaktadır<sup>21</sup> ve top atışı günde beş<sup>22</sup> defa tekrarlanmaktadır. Ayrıca dellâllar, İstanbul sokak ve çarşılarında padişahın bir çocuğu olduğunu halka ilan etmektedirler.<sup>23</sup>

Teşrifata göre velâdet, çocuğun şehzâde veya sultan olduğuna bakılmaksızın bir hatt-ı hümayûnla Paşakapısına da bildirilmektedir. Doğan çocuk şehzâde ise keyfiyet, hatt-ı hümayûnla ve Darüssaade Ağası vasıtasıyla, sultan ise Hazinedar Ağa veya münasip birisiyle sadrâzama tebliğ edilmektedir.<sup>24</sup> Bu tebliğ üzerine doğumun ertesi günü sadrâzam, şeyhülislâm, vezirler, kazaskerler ve teşrifata dâhil diğer devlet ricali huzura çıkarak padişahu tebrik etmekte-

18 Abdülaziz (1861-1876)'in annesi Pertevniyal Sultan'ın Hazine Kethüdası'na yazdığı 4 Ramazan 1289/5 Kasım 1872 tarihli mektupta "*velâdet-i hümayûn için istenecek elbise ile dâye ve ebe kadın keyfiyetini... defteri mücibince iktizâsına mebnî hazır ve tanzîm*" olunması istenmektedir. Bk. Top. Arş. E. No: 3041. Doğum öncesi yapılan hazırlıklar için bk. Çağatay Uluçay, *Harem II*, Türk Tarih Kurumu Yay., 3. Baskı, Ankara 1992, s. 70-74.

19 Ali Seydi Bey, *Teşrifat ve Teşkilatımız*, haz. Niyazi Ahmet Banoğlu, Tercüman 1001 Temel Eser, yy., ts., s. 39; Uluçay, *Harem II*, s. 75; Uzunçarşılı, *Saray Teşkilâtı*, s. 171.

20 28 Cumâde'l-ûla 1175/25 Aralık 1761 tarihli bir arzdan bazen Yedikule'den de top atışının yapıldığı anlaşılmaktadır. Bk. BOA, Cevdet Tasnifi, Saray No: 833.

21 Zeynep Tarım-Ertuğ "Doğumdan hemen sonra genellikle şehzâdeler için beş, sultanlar için üç kere top atılarak ilan edilirdi. Fakat uzun bir aradan sonra sarayda ilk defa bir padişah çocuğu dünyaya gelmişse, kız veya erkek olsun beş pare top atılıp" ifadeleriyle şehzâdeler için atılan top sayının beş olduğunu ve bu sayının uzun bir bekleyiş neticesinde doğan her çocuk için aynı olduğunu zikretmektedir. Bk. Tarım Ertuğ, "Osmanlı Devleti'nde Resmî Törenler", s. 140-141.

22 "Çocuğun erkek olmasına göre yedi gün beşer, kız olmasına göre de beş gün üçer top atılır", Ali Seydi Bey, *Teşrifat ve Teşkilatımız*, s. 39.

23 Uluçay, "Sultanların Doğumlarında Yapılan Törenler", s. 205.

24 Uzunçarşılı, *Saray Teşkilâtı*, s. 171.

dirler.<sup>25</sup>

Velâdet haberi sadece İstanbul halkına değil Anadolu ve Rumeli halkına da bildirilmektedir. Bir fermanla eyalet valilerine bildirilen doğum, mahallî kadılar vasıtasıyla eyalet, sancak ve kazalardaki şer'î mahkeme sicillerine kayıt edilmekte<sup>26</sup>, dellâllar vasıtasıyla da halka ilan edilmektedir. Sultanların doğumlarının XVIII. yüzyıldan önce ülke ahalisine bildirilmediği, bu asırdan sonra ise bir gelenek haline gelen velâdet tebşirlerinin düzenli olarak ülke geneline gönderildiği<sup>27</sup> arşiv belgelerinden takip edilebilmektedir.

XVIII. yüzyıl sultan velâdetlerinin ülke geneline bildirilmeye başlandığı dönemin miladı olmanın yanında sultan doğumlarının İstanbul ve haricinde kutlanmaya başlandığı dönemin de miladıdır. Eyalet valilerine gönderilen hüküm üzerine camilerde padişahın ve yeni doğan sultanın uzun ömürlü olması için dualar edilmekte ve bazı yerlerde şenlikler yapılmakta, donanmalar düzenlenmektedir.<sup>28</sup> Fakat doğumu kutlamaya yönelik asıl tören ve eğlenceler İstanbul'da yapılmakta<sup>29</sup>, yerine göre beş<sup>30</sup>, yedi<sup>31</sup> ve on gün<sup>32</sup> süren bu eğlence ve

- 25 II. Mahmud'un kızı Hayriye Sultan'ın doğumunu bir hatt-ı hümâyûnla haber alan sadrâzamın "... ifâ-yı levâzım-ı şükr ü mahmîdete mübâderet ve duâ-yı temâdî-i eyyâm-ı ömr ve ikbâl-i şâhânelerine müâsâraat olunmuştur." şeklinde bir arıza göndermesinden doğum tebriklerinin bazen yazılı da yapıldığı anlaşılmaktadır. Bk. Top. Arş. E. No: 11271. Ayrıca bk. Top. Arş. E. No: 12293.
- 26 II. Mahmud'un Bayezid, Şah Sultan ve Mihrimah Sultan isimli çocuklarının "velâdetleri tebşiri memâlik-i mahrûsemde mahâkim sicillâtına kaydolanmak için Anadolu ve Rumelî'nin üçer kollarna altı kıt'a fermân-ı âlî-şânın ısdar olunub...", Top. Arş. E. No: 9255. Ayrıca bk. BOA, Cevdet Tasnifi, Saray No: 5996, BOA, Cevdet Tasnifi, Saray No: 20.
- 27 Uluçay, *Harem II*, s. 75.
- 28 II. Mahmud'un 1227/1812 senesinde dünyaya gelen Sultan Bayezid, Şah Sultan ve Mihrimah Sultan isimli çocukları için ülke geneline gönderilen fermanlarda "ıyd misillü şenlik ve icrâ-yı şâdmânî olunub... devâm-ı ömr-i padişâhî ve izdiyâd-ı ömr-i devletleri..." ifadeleri ile bayram misali şenlikler yapılması ve padişahın ömrünün ve saltanatının uzun olması yönünde dua edilmesi istenmektedir. Bk. Top. Arş. E. No: 9958.
- 29 I. Ahmed (1603-1617) ile Abdülaziz arasında tahta çıkan padişahlar, an'ane gereği tahta oturduktan sonra çocuk sahibi oldukları için ilk doğan çocuğun veya şehzâdenin hanedan ve devlet için önemi büyük olmuştur. Bu bağlamda mesela III. Mustafa (1757-1774)'nın ilk kızı Hibetullah Sultan'ın doğumu padişahın emriyle mükemmel bir şekilde kutlanmıştır. Zira Osmanlı sarayında 1728 yılından beri I. Mahmud (1730-1754) ve III. Osman (1754-1757)'in çocukları olmadığı için velâdet dolayısıyla şenlik yapılamamaktadır. Bk. Uluçay, *Harem II*, s. 74.
- 30 III. Mustafa'nın 1762'de doğan kızı Mihrimah Sultan'ın doğum eğlence ve şenlikleri "beş gün ve beş gece" sürmüştür. Bk. Top. Arş. III. Mustafa Ruznâmesi, E. No: 12359.
- 31 I. Abdülhamid (1774-1789)'in padişah iken 1776'da doğan ilk çocuğu Hatice Sultan'ın doğumu ülkenin her tarafına bildirilmiş ve "yedi gün yedi gece" şenlik yapılması emredilmiştir. Bk.



şenlikler sadece saraya inhisar etmeyip yüksek rütbeli devlet ricalinin servet ve nüfuzlarını sergilediği bir yarışa<sup>33</sup> dönmektedir.<sup>34</sup>

Velâdet-i Hümâyûn ana başlığı altında (muhtemelen) XVII. asırdan itibaren uygulanan iki merasim daha bulunmaktadır. Bunlar, biri valide sultan diğeri de sadrâzam tarafından tertip edilen beşik alaylarıdır. Çocuk doğduğu zaman valide sultanın daha önceden hazırlanmış olduğu beşik, yorgan ve beşik örtüsünün merasim ve alayla Eski Saray'dan Yeni Saray'a getirilmesine valide sultan beşik alayı denmiştir<sup>35</sup>. Eski Saray'dan törenle teslim alınan beşik, yorgan ve örtüyü Beyazıt meydanına, Divanyolu'na dizilen halkın alkışları ve duaları eşliğinde Beyazıt-Divanyolu-Ayasofya üzerinden bâb-ı hümâyûna kadar getiren alay erkânı, Orta Kapı'dan harem-i hümâyûnun araba kapısına giderek burada kendilerini bekleyen valide sultanın baş ağasına eşyaları teslim etmektedirler. Sonrasında beşik, yorgan ve örtünün Darüssaade Ağası vasıtasıyla harem-i hümâyûnda görevli kadınlara teslim edilmesi ve ağa geri döndükten sonra törene katılan ağalara ve görevlilere rütbelerine göre in'am ve ihsanlarda bulunulmasıyla nihayete eren<sup>36</sup> bu alayda çocuğun cinsiyeti dikkate alınmamaktadır. Ancak valide sultanın beşik alayından daha göz kamaştırıcı ve daha kalabalık olan ve doğumun altıncı günü yapılan sadrâzam beşik alayında çocuğun cinsiyetini belirten küçük bir detay göze çarpmaktadır. Çocuk doğar doğmaz inciler, elmaslar ve zümrütlerle donatılmış birer beşik, yorgan ve beşik örtüsü yaptıran sadrâzam, doğan çocuk şehzâde ise bir de üzeri iri değerli taşlarla süslenmiş sorguç<sup>37</sup> yaptırmaktadır. Paşakapısı'ndan törenle çıkan alay erkânı yine Divanyolu'ndan geçerek bâb-ı hümâyûn ve Orta Kapı'dan içeri girmekte ve araba kapısının önünde eşyaları Darüssaade Ağası'na teslim et-

Top. Arş. E. No: 1562.

- 32 "1758'de Sultan III. Mustafa'nın Hibetullah isimindeki kızının doğumu dolayısıyla yapılan emsalsiz şenlikler fasılasız on gün on gece devam etmiştir.", Ali Seydi Bey, *Teşrifat ve Teşkilatımız*, s. 40.
- 33 III. Mustafa'nın kızı Hibetullah Sultan'ın doğum şenliklerinde "zamanın sadrâzâmı Ragıp Paşa'nın süslemeler için harcadığı paralardan başka 20.000 esedî altın sarfettiği, şenlikler müddetince de 5000 okkadan fazla zeytinyağı yaktığı, orta halli bulunanların bile bu uğurda 1500 kuruştan noksan harcamalarda bulunmadıkları bilinmektedir.", Ali Seydi Bey, *Teşrifat ve Teşkilatımız*, s. 41.
- 34 Uluçay, "Sultanların Doğumlarında Yapılan Törenler", s. 205, 207.
- 35 Uzunçarşılı, *Saray Teşkilâtı*, s. 168.
- 36 Bk. Uluçay, *Harem II*, s. 78-79; Uzunçarşılı, *Saray Teşkilâtı*, s. 168-169.
- 37 "Doğumun altıncı günü sadrâzam... altın kaplamalı, elmalı ve cibinliği işlenmiş sorguçlu bir beşik yaptırıp takdim ederdi.", Ali Seydi Bey, *Teşrifat ve Teşkilatımız*, s. 55.

mektedir. Darüssaade Ağası tarafından teslim alınan beşik takımı valide sultan alayından farklı olarak önce padişaha götürülmekte sonra da hareme gönderilmektedir.<sup>38</sup>

### 3.2. Çocukluk ve Sonrasında Yapılan Teşrifat

Doğum sonrası süreçte şehzâdeler ve sultanlar için aynı teşrifatin uygulandığı bir diğer merasim de *bed-i besmele* törenidir. Şehzâde ve sultanlar beş-altı yaşına<sup>39</sup> yani tahsil çağına geldiklerinde bed-i besmele adı verilen bir törenle derse başlamaktadırlar. XIX. yüzyıl öncesi kayda geçen bed-i besmele merasimlerinin şehzâdeler için yapıldığı, sultanların ise saray içinde devlet erkânının davet edilmediği<sup>40</sup> sade bir törenle öğrenime başladığı bilinmektedir. Şehzâdeler, sadrâzamdan zuamaya kadar çeşitli rütbedeki devlet erkânının ve şeyhülislâmdan meşayihe kadar İstanbul ulemasının katılımıyla gerçekleşen ve yemek ikramından sonra genellikle tören mahalli olarak seçilen saray etrafındaki köşklere birinde<sup>41</sup> teşrifata uygun olarak şeyhülislâmdan ilk derslerini alarak tahsile başlamaktadırlar. Sultanlar ise sarayda çoğu zaman padişahın da katıldığı hatta bazen besmeleyi padişahın çektiği küçük bir törenle derse başlamaktadırlar.<sup>42</sup>

Derse başlamadan önce şehzâde ve sultanlar için hocalık takımı hazırlanmaktadır. XIX. yüzyılda her ikisi için hazırlanan hocalık takımlarının aynı olduğu<sup>43</sup> dikkati çekmektedir. Topkapı Sarayı'nda dersler, şehzâdeler dershanesinde yapılmakta, Yıldız Sarayı'nda ise şehzâde ve sultanların dershaneleri ayrılmaktadır. Sultanlar burada küçük mabeyn odasında öğleye kadar ders yapmaktadırlar<sup>44</sup>. Derslerde sultanların Kur'ân-ı Kerim'i doğru okumaları için

38 Bk. Uluçay, *Harem II*, s. 79-80; Uzunçarşılı, *Saray Teşkilâtı*, s. 169-170.

39 Top. Sar. M. A. E. No: 10183.

40 Tarım-Ertuğ, "Osmanlı Devleti'nde Resmî Törenler", s. 141.

41 IV. Mehmed (1648-1687) 1669 yılında Mora Yenişehirinde bulunurken o tarihte altı yaşında olan büyük oğlu Şehzâde Mustafa'ya hoca tayin edilmesini emretmiş ve Doğan köyünde bed-i besmele töreni yapılmıştır, Uzunçarşılı, *Saray Teşkilâtı*, s. 110-111.

42 Uluçay, *Harem II*, s. 86.

43 I. Abdülmecid'in kızları Münire ve Behice Sultanlara verilen hocalık takımları ile (bk. Top. Arş. D. No: 7917) oğulları Mehmed Murad ve Abdülhamid'e verilen hocalık takımları (bk. Top. Arş. D. No: 8131) aynıdır.

44 Ayşe Osmanoğlu, *Babam Sultan Abdülhamid (Hâtralarım)*, Selçuk Yay., İstanbul 1986, s. 117-118.

azamî özen gösterilmekte ve Kur'ân-ı Kerim'i hatmetmelerinin akabinde hatim töreni tertip edilmektedir. Ancak bu tören, Kur'ân-ı Kerim'i hatmeden ve Buharî-i Şerif'i bitiren şehzâdeler için genellikle Hırka-i Şerif Dairesi'nde yapılan törene<sup>45</sup> göre daha sade bir özellik arzemektedir. Bu çerçevede sultanların eğitiminde ilk olarak Kur'ân-ı Kerim'i doğru okumaları esas alınmakta sonrasında ise okuma-yazma<sup>46</sup>, matematik, tarih ve coğrafya derslerine ağırlık verilmektedir. Mamafih XIX. yüzyılda özellikle Tanzimat döneminde piyano gibi Batı kültürüne ait musiki aletlerine önem verilmiş ve bu bağlamda pek çok sultana piyano dersi verilmiştir. Keza, bazı şehzâde ve sultanlara da Fransızca öğretilmiştir.<sup>47</sup>

Şehzâde ve sultanlar için yapılan bir başka merasim de teşrifat açısından isimleri ve yapıma sebepleri farklı olsa da sûr-ı hümayûn olarak bilinen sünnet ve evlenme düğünleridir. Padişahların erkek çocuklarının sünnet düğünleri ile kızlarının veya kız kardeşlerinin evlenme düğünleri aynı başlık altında zikredilse de hatta bazen aynı<sup>48</sup> veya yakın<sup>49</sup> zaman dilimlerinde hem sünnet hem de evlenme düğünü icra edilse de bunlar mahiyeti ve teşrifat usulü açısından tam bir kıyaslamayı kabil merasimler olmadığı için genel bir değerlendirme ile yetinilecektir. Düğün üst başlığı altında sûr emininin tespit edilmesiyle hazırlıkları bir yıl veya altı ay öncesinden başlayan sünnet ve evlenme düğünlerinin hazırlık aşaması birbirine benzese de iki merasim için ayrılan süre ve bu süre zarfında yapılan kutlamalar şehzâdelerin sünnet düğünlerinin daha görkemli geçtiğine işaret etmektedir. Mesela, I. Süleyman'ın kız kardeşi Hatice Sultan ile İbrahim Paşa'nın 18 Receb 930/22 Mayıs 1524'de padişahın düğüne davet edilme-

45 Bk. BOA, Sadaret 359.

46 Sultanların XV. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar türlü vesilelerle kendi el yazılarıyla yazdıkları mektuplar iyi okuma-yazma bildiklerini göstermektedir. Bu mektuplarda sultanların anlatımları düzgün, kelime, cümle ve gramer hataları yok denecek kadar azdır, Uluçay, *Harem II*, s. 87. Ayrıca bk. Çağatay Uluçay, *Harem'den Mektuplar I*, Vakıf Matbaası, İstanbul 1956.

47 Uluçay, *Harem II*, s. 86-87.

48 1836 yılında II. Mahmud'un kızı Mihrimah Sultan ile Bahr-i Sefid Boğazı Muhafızı ve Biga Sancak Beyi Mehmed Sait Paşa'nın düğünleri ile Şehzâde Abdülmecid ve Abdülaziz'in sünnet düğünleri aynı tarihte yapılmıştır. Bk. Özdemir Nutku, *II. Mahmut Döneminde Düzenlenen Önemli Şenlikler*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1983, s. 1658.

49 IV. Mehmed, oğulları Şehzâde Mustafa ve Ahmed için 1675 yılında 15 gün süren bir sünnet düğünü yaptıktan sonra kızı Hatice Sultan ile ikinci veziri Musahip Mustafa Paşa için de 18 gün süren bir düğün yapmıştır. Bk. Özdemir Nutku, *IV. Mehmet'in Edirne Şenliği (1675)*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1972, s. 42.

siyle başlayan ve 3 Şa'ban 930/6 Haziran 1524<sup>50</sup>'de sona eren düğünleri iki hafta sürerken 1530'da üç şehzâde için yapılan sünnet düğünü bir ay<sup>51</sup> sürmüştür. Şehzâde Mustafa, Mehmed ve Selim için yapılan sünnet düğünü<sup>52</sup>, 21 Zilka'de 936/17 Temmuz 1530'da başlamış, 18 Zilhicce 936/13 Ağustos 1530'da şehzâdelerin sünnet edilmesiyle devam etmiş ve tam bir ay sonrasında 21 Zilhicce 936/16 Ağustos 1530'da yapılan bazı eğlencelerle son bulmuştur<sup>53</sup>. Bu şekilde XVII. yüzyılın başlarına kadar şenlik ve düğünlere ayrılan gün sayısı, sûr-ı hıtân denilen sünnet düğünlerinin sûr-ı cihâz veya sûr-ı arûs denilen evlenme düğünlerinden daha parlak olduğunu ortaya koymaktadır.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş aşamasından itibaren tahtın varisi olarak görülen şehzâdelerin erkeklige geçiş ritüeli olarak kabul edilen ve bu kabulden dolayı bir nevi güç gösterisi şekline dönüşen sünnet düğünleri, görkemli törenler ve büyük şenlikler tertip edilerek kutlanmıştır. Hazırlıkları aylar öncesinden başlayan ve ülke geneline bildirilen sünnet düğünlerinin bazen on-on beş gün bazen de daha uzun sürdüğü görülmüştür. Mesela II. Mehmed'in 1457'de Şehzâde Bayezid ve Mustafa için yaptığı sünnet düğünü, komşu hükümdarlar da davetli olduğu için 40 gün,<sup>54</sup> III. Murad'ın (1574-1595) Şehzâde Mehmed için

50 Demirtaş, *Celâl-zâde Mustafa Çelebi*, s. 155-161.

51 Mehmet Arslan, Metin And'a dayanarak Hatice Sultan ile İbrahim Paşa'nın düğününün süresini "sekiz gün", şehzâdeler için yapılan sünnet düğününün süresini de üç hafta olarak vermektedir. Mehmet Arslan, *Türk Edebiyatında Manzum Surnameler (Osmanlı Saray Düğünleri ve Şenlikleri)*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ankara 1999, s. 146.

52 Sultan Süleyman, düğünün ihtişamı ve debdebesinden gururlanarak İbrahim Paşa'ya: "Senin düğün mü parlak oldu, yoksa benimki mi?" diye bir sorar. Padişahın maksadı İbrahim Paşa'nın aldığı sultan dolayısıyla yapılan evlenme düğünüyle bu sünnet düğünü arasındaki farkı anlamaktır. İbrahim Paşa bu soruya pek zarifane bir karşılık verir: "Elbette kulunuzun düğünü parlak olmuştur. Çünkü o düğüne Sultan-ı cihan ve Halife-i bülend-âsitân teşrife rağbet buyurmuştur. Bu düğünde davetli olarak o mertebede büyük bir zat göremiyorum.", Ali Seydi Bey, *Teşrifat ve Teşkilatımız*, s. 42-43.

53 Demirtaş, *Celâl-zâde Mustafa Çelebi*, s. 265-278.

Gelibolulu Mustafa Âlî *Künhü'l-Ahbâr*'ında "sene sitte ve selâsin şevvâlinin yirmi birinci günü ibtidâ olundu" diyerek düğünün 21 Şevval 936/18 Haziran 1530 tarihinde başladığını, 20 Zilka'de 936/16 Temmuz 1530 tarihinde yapılan koşu ve yarışmalarla sona erdiğini zikretmektedir. Gelibolulu Mustafa Âlî, *Künhü'l-Ahbâr*, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Koleksiyonu No: 5959, v. 245a, 247b.

Hammer de düğünün "27 Haziran 1530 tarihinde" başladığını ifade etmektedir. Joseph Von Hammer, *Kanuni Çağının Ruhu*, çev.: Mehmet Ata, haz. Abdulkadir Karahan, Kapı Yay., İstanbul 2011, s. 74.

54 "Kırk günde olan ziyâfetler ve şenlikler...", Peçevî İbrahim Efendi, *Târih-i Peçevî*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1283, c. I, s. 218.

yaptığı sünnet düğünü ise iki aya yakın sürmüştür<sup>55</sup>. Ancak şehzâdelerin haremde hapsedilmeleri an'anesi yürürlüğe girince, bazı istisnalar dışında, şehzâdelerin sünnet düğünleri resmî mahiyetini kaybederek özel bir mahiyet almış<sup>56</sup>, buna karşılık sultanların evlenme düğünleri önem kazanmıştır.<sup>57</sup>

Sûr kelimesinin anlamı dâhilinde olan “düğün, velîme, ziyâfet, şehrâyin ve şenlik<sup>58</sup>” kavramlarını bünyesinde barındıran ve bu noktada hazırlık, davet, ziyafet, hediye ve eğlence bazında ortak özellikler taşıyan sünnet ve evlenme düğünlerini birbirinden farklı kılan bazı merasimler bulunmaktadır. Sünnet düğünlerini farklı kılan en temel merasim düğüne ismini veren ve genellikle düğünün son günlerinde yapılan sünnet merasimidir. Evlenme düğünlerini farklı kılan merasimler ise nişan, cihaz ve düğün/gelin merasimleridir.

İlk Osmanlı hükümdarları kızlarını veya kız kardeşlerini diğer Anadolu hükümdarlarına veya onların oğullarına verdikleri gibi kendi maiyyetlerindeki beylere de vermişlerdir. XVI. yüzyıl başlarından itibaren ise sultanların yalnız Osmanlı vezir ve beylerine verilmesi takarrür etmiştir<sup>59</sup>. Padişahın kızı veya kız kardeşi için münasip gördüğü veya sadrâzamdan salık vermesini istediği bir adayı damat olarak seçmesinin akabinde sadrâzama yazdığı bir hatt-ı hümayûnla damadın nişan takımlarını yollamasını emretmesiyle bu süreç başlamıştır. Padişahın gönderdiği ferman üzerine karısını veya kadınlarını boşayarak<sup>60</sup> hazırlıklara başlayan damatların, ağır masraflar yaparak<sup>61</sup> ağırlıkları<sup>62</sup> ve

55 Bk. Gelibolulu Mustafa Âli, *Câmi'u'l-Buhûr der Mecâlis-i Sûr*, Edisyon Kritik ve Tahlil: Ali Öztekin, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1996.

56 Ali Seydi Bey, *Teşrifat ve Teşkilatımız*, s. 45.

57 Çağatay Uluçay, *Osmanlı Saraylarında Harem Hayatının İçyüzü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1959, s. 48.

58 Arslan, *Türk Edebiyatında Manzum Surnameler*, s. 5.

59 III. Murad vefat ettiği zaman sağlığında evlendirilen iki kızından başka yirmi altı kızı kaldığı için bunlardan bir kısmı divan çavuşlarıyla sipahilere bile nikâhlanmışlardır, Uzunçarşılı, *Saray Teşkilâtı*, s. 159.

60 Bir sultanla nikâhlanmaları emredilen Sokullu Mehmed Paşa, Kalaylıkoz Ali Paşa, Hezarpare Ahmed Paşa ve Nevşehirli İbrahim Paşa hanımlarını boşamışlardır. II. Selim (1566-1574)'in Sokullu Mehmed Paşa'dan dul kalan kızı İsmihan Sultan'ın Kalaylıkoz Ali Paşa ile evlenmesi münasip görülünce paşaya bir ferman gönderilerek hanımını boşaması emredilmiştir. Peçevî, Ali Paşa'nın boşamak zorunda kaldığı hanımının feryat ve figanının dağı taşı inletecek kadar acıklı olduğunu ve bu kadının bedduasıyla sultanın ve paşanın az yaşadığını beyan etmektedir. Bk. Peçevî İbrahim Efendi, *Târîh-i Peçevî*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1283, c. II, s. 28.

61 Çoğu zaman damatlara ağırlıkları ve hediyeleri sağlayabilmesi için hazineden para verilmiştir. Bu bağlamda II. Selim'in kızları İsmihan Sultan Sokullu Mehmed Paşa'ya, Şah Sultan Ha-

hediyeleri göndermesinin ardından da nişan töreni yapılmıştır.<sup>63</sup>

XVII. yüzyıla kadar sultanların erginlik çağına gelmeden nişanlanmaları, erginlik çağına gelince de (14-16) nikâhlanmaları genel kabul gören bir usuldür. Ancak I. Ahmed zamanından itibaren bu usul değişmiştir. I. Ahmed'in kadını Kösem Sultan iktidarda kalmak ve durumunu kuvvetlendirmek için küçük yaştaki kızlarını devrinin önde gelen paşalarına nikâhlayarak sultanların küçük yaşta nikâhlanmalarının kapısını açmıştır. I. Ahmed'in kızları Ayşe ve Fatma Sultan'ı 13, I. İbrahim'in (1640-1648) Gevher Sultan'ı 3, Beyhan Sultan'ı 2, II. Mustafa'nın (1695-1703) kızları Ayşe, Emine ve Safiye Sultan'ı 7, III. Ahmed'in Fatma Sultan'ı 5, Ümmügülsüm Sultan'ı 2, Atike Sultan'ı 12 yaşında nikâhladığı bu usulde, padişahın vezirlerden birisine teveccühünü göstermek için pek küçük yaşta bulunan kızını ona nişanladığı/nikâhladığı, paşa siyaseten katlo- lunduğu için sultanın bu suretle birkaç nişanlı değiştirdiği ve nihayet erginlik çağına gelince son namzede verildiği<sup>64</sup> görülmüştür. Bu çocuk yaşlarda nişan- lama/nikâhlama usulü II. Mahmud'a kadar süregelmiş, II. Mahmud bu anormal durumu ortadan kaldırarak eskiden olduğu gibi evlenmede erginlik çağı esasını getirmiştir.<sup>65</sup>

Sultanların çeyizleri daha çocukken hazırlanmaya başlanmakta, nişandan sonra da eksikler tamamlanmaktadır. Nişan<sup>66</sup>/nikâh töreninden sonra çeyiz,

san Paşa'ya, Gevherhan Sultan da Piyale Paşa'ya verildiği zaman hazineden kapı ağası eliyle, Sokullu Mehmed Paşa ve Hasan Paşa'ya 15.000, Piyale Paşa'ya da 10.000 flori verilmiştir, Uluçay, *Harem II*, s. 94. Bk. Top. Arş. D. No: 7859.

- 62 Ağırliğin azlık veya çokluğu damadın mali durumuna göre değişmektedir. Fakat damadın durumu ne olursa olsun, mihr-i müeccel, yüzük, kuşak, bir çift küpe ve bilezik, ayna, inci ve mücevherli pabuç, mest ve na'leynin ağırlık olarak gönderilmesi şarttır, Çağatay Uluçay, "Fatma ve Safiye Sultanların Düğünlerine Ait Bir Araştırma", *İstanbul Enstitüsü Mecmuası*, Baha Matbaası, İstanbul 1958, sayı: IV, s. 140.
- 63 III. Ahmed (1703-1730)'in beş yaşındaki kızı Fatma Sultan ile Silâhdar Ali Paşa'nın, iki yaşındaki kızı Ümmügülsüm Sultan ile kubbe vezirlerinden Abdurrahman Paşa'nın 1709'da yapılan nişan törenleri için bk. Uluçay, *Harem II*, s. 100-102.
- 64 Uzunçarşılı, *Saray Teşkilâtı*, s. 160. III. Mustafa'nın kızı Şah Sultan'ın üç yaşında iken nişanlandı/ nikâhlandı/ sadrâzam Bahir Köse Mustafa Paşa bir sene sonrasında azl ve idam edilmiştir. Sultanın yedi yaşında iken nişanlandı/ nikâhlandı/ Nişancı Mehmed Paşa da bir sene sonrasında azl ve idam edilmiştir. Sultan son olarak amcası I. Abdülhamid tarafından Nişancı Seyyid Mustafa Paşa'ya nişanlanmış/ nikâhlanmıştır. Çağatay Uluçay, *Padişahların Kadınları ve Kızları*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1985, s. 161.
- 65 Uluçay, *Harem II*, s. 92-93.
- 66 III. Ahmed kızı Fatma Sultan'ın nişanının yapıldığı gün ikindiden sonra divan üyelerini Fatma Sultan'ın çeyizini görmeleri için saraya Sofa Köşkü'ne davet etmiştir. Uluçay, *Harem II*, s.

sarayın bir dairesinde ileri gelen devlet erkânına teşhir edilmekte ve davetliler kendi düğün hediyelerini burada çeyize katmaktadırlar. Sultan kocasının konağına gitmeden evvel çeyiz, alayla damadın sarayına veya konağına gönderilmektedir<sup>67</sup>. Pazartesi<sup>68</sup> günleri düzenlenen cihaz alayı, perşembe günleri düzenlenen gelin (arus) alayına göre daha sade kalmaktadır.

Sultan düğünlerinin en parlak alayı perşembe günleri düzenlenen gelin alaylarıdır. Gelin alayı sultanın bulunduğu yere göre ya Eski Saray'dan ya da Yeni Saray'dan tertip edilmektedir. XVI. yüzyılın sonuna kadar sultanlar Eski Saray'dan, daha sonrasında ise Yeni Saray'dan alınarak kocasının konağına gönderilmişlerdir<sup>69</sup>. III. Murad zamanında harem Topkapı'ya taşındığı için padişah kızlarının gelin alayları Topkapı'dan, ölen veya tahttan indirilen padişah kızları Eski Saray'a gönderildiği için bunların gelin alayları da Eski Saray'dan çıkarılmıştır. Osmanlı hanedanına mahsus kırmızı atlas cebinlik içinde iki çifte atın çektiği gelin arabasıyla naklolunan sultanların gelin alayında sadrâzâmın başını çektiği ileri gelen devlet erkânının<sup>70</sup> ve düğüne mahsus yaptırılan *Nahil* veya *Nakil* denilen düğün tezyinatının alayın önünde gitmesi usuldendir.<sup>71</sup>

Evlenme düğünlerinin süresi dolayısıyla mükellef olup olmaması sultanın padişahın kızı veya sevdiği bir kız kardeşi/yeğeni olmasına göre değişmektedir. Genellikle, padişahların ilk kızlarının düğünü çok debdebeli yapılmakta, ölen veya tahttan indirilen padişah kızlarının düğünleri ise sıradan olmaktadır. Bu bağlamda belirli bir süresi olmayan düğünlerin bir-iki gün içinde sona erdiği

102.

67 Uzunçarşılı, *Saray Teşkilâtı*, s. 163. Çeyiz alayı hakkında bk. Arslan, *Türk Edebiyatında Manzum Surnameler*, s. 5312-313; Uluçay, *Harem II*, s. 104-105.

68 “Cihaz almak ve göndermek mutlaka pazartesi günü yapılır”, Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, haz., Kâzım Arısan, Duygu Arısan Günay, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1995, s. 113. Uluçay, “Fatma ve Safiye Sultanların Düğünlerine Ait Bir Araştırma” adlı çalışmasında “Nikah merasimi ve çeyiz alayı pazartesi günü yapılmaktadır” derken, *Harem II* adlı çalışmasında “Çeyiz, çarşamba günü törenlerle damadın sarayına veya konağına gönderilir” demektedir. Uygulamada her iki gün de cihaz alayının düzenlendiği görülmekte ancak pazartesi günleri tercih edilmektedir.

69 III. Ahmed'in kızı Fatma Sultan'ın gelin alayı için bk. Uluçay, “Fatma ve Safiye Sultanların Düğünlerine Ait Bir Araştırma”, s. 145-147.

70 III. Ahmed kardeşi II. Mustafa'nın kızı Safiye Sultan'ın Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın oğlu Ali Paşa ile düğünü 1710 senesinde yapmış, Safiye Sultan, mevcut padişahın kızı olmadığı için cihaz alayında devrin ricali ve ulemâ sınıfı yer almamıştır.

71 Uzunçarşılı, *Saray Teşkilâtı*, s. 162.

de bir-iki hatta üç hafta<sup>72</sup> sürdüğü de görülmektedir.

## Sonuç

Orta Asya Türk kültürünü Küçük Asya'ya taşıyan Oğuzların kültürel ve siyasal mirasçısı olan Osmanlılar, bu mirası İslam medeniyeti ile taçlandırarak kendine mahsus bir sosyo-kültürel yapı oluşturmuştur. Bu yapıyı şekillendiren çoklu etken arasında kültür ve din, sosyo-kültürel hayatın kodlarının kırılmasını ve anlaşılmasını sağlayan iki anahtar kavram olarak öne çıkmıştır. Kültür ve dinin etkisiyle toplum hafızasında oluşan erkek ve kadın olmaya dair değer, tutum ve davranışlar, erkek ve kadının ileriye yönelik rol ve statüsünü belirlemiştir. Bu çerçevede müstakbel padişah olarak görülen şehzâdeler ile müstakbel anne olarak görülen sultanların doğumlarından itibaren farklı bir geleceğe hazırlandıkları gerçeği, dinin etkisiyle kadınların erkeklere göre ikinci planda kaldıkları temasına dayanan salt cinsiyet merkezli değerlendirmeleri geçersiz ve haksız kılmıştır.

Sosyo-kültürel şartların etkisiyle aile bağlamında değerlendirilen ve bu açıdan saklanması ve korunması gereken değer yüklü bir özellik kazanan sultanlar, eş ve anne rolüne hazırlandıkları için sosyal ve siyasal hayatta toplum lehine geri planda kalmışlardır. Bunun doğal bir sonucu olarak da sultanlar, otorite ve gücün hâkim olduğu ve bununla ilgili her türlü erkin erkekle özdeşleştirildiği sefer ve zafer merkezli Osmanlı klasik döneminde erkek gözüyle hayata bakışı yansıtan tarihî metin ve belgelerde nadiren yer almışlardır. Bu noktada dinî, millî, iktisadî ve içtimaî sebeplerden dolayı gücün merkeze alındığı erk yüklü eylemlerin ortasında kadınların/sultanların nadiren yer alması anlaşılabilir, askerî üstünlük ve güç odaklı bu yapılanmanın kendisinin ve sultanların sosyo-kültürel konumlarına etkisinin açıklamasında salt dinin kullanılması ise anlaşılabilir bir nitelik arz etmektedir. Zira Hz. Osman'ı şehit eden grubu ve bunların dâhil olduğu siyasal oluşumu haksız bularak etrafına toplanan insanlara liderlik edecek kadar sosyal ve siyasal hayatın içinde olan Hz. Âişe örneğinde temsil edilen Müslüman kadının sosyal ve siyasal hayattan uzak kalmasının sebebi dinle açıklanamaz.

72 IV. Mehmed 1675'de ilk kızı Hatice Sultan'ı ikinci vezir Musahip Mustafa Paşa'ya verdiği zaman Edirne'de 20 gün süren muazzam bir düğün yapmıştır, Râşid, *Târîh-i Râşid*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1282, c. I, s. 325-328; Silahdâr Fındıklılı Mehmed Ağa, *Silâhdâr Târîhi*, Devlet Matbaası, İstanbul 1928, c. I, s. 646-648.



Kültürün, dinin, mevcut sosyal ve siyasal şartların sosyo-kültürel yapı üzerinde etkin olduğu klasik dönemde sultanların dışarıda sarayın, içeride de haremın aşılmaz duvarlarıyla çevrili sosyal hayatlarının bilinmezliğini, bebeklik, çocukluk ve erginlik çağlarında yapılan teşrifat kısmen aşikâr hale getirmiştir. Sultanların doğumlarıyla başlayan süreçte doğumun ilan edilmesi, kutlanması ve beşik alayının yapılması şeklinde bebekliğe dair teşrifat ile bed-i besmele ile başlayan çocukluğa dair teşrifatın şehzâdeler için düzenlenen teşrifata göre daha sade olması bu döneminin bir özelliği olmuştur. Hakeza bu dönemde farklı gerekçelerle yapılsalar da hazırlık ve sonraki aşamalarda aynı veya benzer özellikler taşıyan ve düğün üst başlığı altında değerlendirilen teşrifat açısından da sultanlar için düzenlenen evlenme teşrifati, şehzâdeler için düzenlenen sünnet teşrifatına göre daha sade ve yalın bir özellik arz etmiştir. Ancak düğün teşrifati, II. Mehmed zamanında şekillenen klasik Osmanlı düzeninin yavaş yavaş bozulmaya başladığı XVII. yüzyılın başından itibaren sultanlar lehine, şehzâdeler aleyhine değişmeye başlamıştır.

Şehzâde ve sultanların toplumsal statülerinin tespiti noktasında klasik dönemde sultanlar için uygulanan teşrifata yansıyan bu sadelik ve yalınlığın esas alınması, yanlış sonuçlar çıkarabilecek bir ölçektir. Zira toplumsal statüye yönelik bir tespitte bulunmak için toplumun sosyo-kültürel yapısında görülen değişiklikler dikkate alınmadan teşrifata yansıyan sadelik ve yalınlığın esas alınması, klasik dönemde sultanların ikincil planda, duraklama döneminden itibaren de şehzâdelerin ikincil planda kaldıkları şeklinde tarihî gerçeklere uymayan bir sonucun çıkarılmasını iktiza etmektedir. Bu sebeple teşrifatın gösterişli veya sade olması, şehzâde ve sultanların toplumsal statüsünü veya önem sırasını belirleyen bir mihenk taşı değil, sosyo-kültürel şartların teşrifata yansıyan doğal bir aksidir.

XVI. yüzyılın son çeyreğinde duraklamaya giren Osmanlı Devleti için XVIII. yüzyıla bir kala imza attığı Karlofça Antlaşması bir kırılma noktası olmuştur. Bir bakıma bu antlaşmayla siyasî, askerî ve iktisadî üstünlüğünü noktalayan Osmanlı Devleti, bundan sonraki süreçte özellikle harp tekniği açısından örnek aldığı Batı'nın zamanla kültüründen de etkilenmeye başlamıştır. Sefer merkezli bir devletin haklı gerekçelerle başlattığı bu askerî yenilenme çalışmaları pek çok klasik Osmanlı kurumunun yeniden yapılanması şeklinde devam etmiş ve sarayın kalın duvarlarını aşarak hareme kadar girmiştir. Bu noktadan itibaren klasik dönemin harem anlayışı kısmen kırılmış, daha önce isimleri ve cisimleri bilinmeyen sultanlar haremın ötesine geçerek sarayın dışına çıkmaya başlamışlar hatta Avrupaî kıyafetleri sebebiyle dedikodu ve eleştiri

malzemesi olmuşlardır. Bu değişim, sultanların yaşam alanlarını klasik dönemin aksine harem ve sarayın dışına doğru genişletirken, şehzâdelerin yaşam alanlarını sancağa çıkma usulünün kaldırılması ile haremle sınırlandırmıştır. Siyasal anlamda tahta çıkma usulünün değiştirilmesi anlamına gelen ve bir bakıma şehzâdelerin yaşamasını sağlayan fakat onları pasifleştiren bu yeni uygulama, sosyal anlamda da şehzâdeleri pasifleştirmiş, bu da teşrifata sadelik ve yalınlık olarak yansımıştır.

Sonuç olarak bütün bunlar, evlat olma bağlamında aralarında bir fark gözetilmeyen, fakat ileriye yönelik rol ve statülerin şekillendirdiği kurallar bütünü içerisinde doğal olarak birbirinden farklı olan ve bu farklılıktan dolayı aynı başlık altında değerlendirilmemesi gereken şehzâde ve sultanlar üzerinden toplumun erkek-kadın algısına hatta İslam dininin kadın algısına atıf yapmanın yanlışlığını, şehzâde ve sultanların kendi hemcinsleri bağlamında değerlendirilmelerinin gerekliliğini ve Türkiye’yi atların cenneti, kadınların cehennemi olarak niteleyen Batı zihniyetinin yanlışlığını ortaya koymaktadır.

## Kaynakça

- Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, haz.: Kâzım Arısan, Duygu Arısan Günay, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1995.
- Akgündüz, Ahmet, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukuki Tahlilleri*, Fey Vakfı Yay., İstanbul 1990.
- Alderson, A. D., *Osmanlı Hanedanının Yapısı*, çev.: Şefaettin Severcan, İz Yayıncılık, İstanbul 1998.
- Ali Seydi Bey, *Teşrifat ve Teşkilatımız*, haz.: Niyazi Ahmet Banoğlu, Tercüman 1001 Temel Eser, yy., ts.
- Alikılıç, Dünder, “Osmanlı Saray Teşrifâtı ve Törenleri”, *Türkler*, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, c. 9, ss. 875-886.
- Arslan, Mehmet, *Türk Edebiyatında Manzum Surnameler (Osmanlı Saray Düğünleri ve Şenlikleri)*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ankara 1999.
- Demirtaş, Funda, *Celâl-zâde Mustafa Çelebi, Tabakâtü'l-Memâlik ve Derecâtü'l-Mesâlik*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2009.
- Gelibolulu Mustafa Âli, *Câmi’u'l-Buhûr der Mecâlis-i Sûr*, Edisyon kritik ve tahlil: Ali Öztekin, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1996.
- Gelibolulu Mustafa Âli, *Kühü'l-Ahbâr*, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar Koleksiyonu, no: 5959.
- Hammer, Joseph Von, *Kanuni Çağının Ruhu*, çev. Mehmet Ata, haz.: Abdulkadir Karahan, Kapı Yay., İstanbul 2011.
- Karaca, Filiz, “Teşrifat”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2011, c. 40, ss. 570-572.
- Kramers, J. H., “Sultan”, *İA*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1970, c. 11, ss. 24-28.
- Nutku, Özdemir, *II. Mahmut Döneminde Düzenlenen Önemli Şenlikler*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1983.
- Nutku, Özdemir, *IV. Mehmet’in Edirne Şenliği (1675)*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1972.
- Osmanoğlu, Ayşe, *Babam Sultan Abdülhamid (Hâtralarım)*, Selçuk Yay., İstanbul 1986.

- Özgüdenli, Osman Gazi, "Sultan", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2009, c. 37, ss. 496-497.
- Öztürk, Mustafa, "Sultan", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2009, c. 37, ss. 495-496.
- Peçevi İbrahim Efendi, *Târîh-i Peçevî*, Matbaa-i Âmire, c. I-II, İstanbul 1283.
- Peirce, Leslie P., *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, Oxford University Press, New York 1993.
- Râşid, *Târîh-i Râşid*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1282.
- Silahdâr Fındıklılı Mehmed Ağa, *Silahdâr Târîhi*, Devlet Matbaası, İstanbul 1928.
- Taneri, Aydın, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Hükümdarlık Kurumunun Gelişmesi ve Saray Hayatı-Teşkilâtı*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yay., Ankara 1978.
- Tarım-Ertuğ, Zeynep, "Osmanlı Devleti'nde Resmî Törenler ve Birkaç Örnek", *Osmanlı*, Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999, c. 9, ss. 133-142.
- Uluçay, Çağatay, "İstanbul'da XVIII. ve XIX. Asırlarda Sultanların Doğumlarında Yapılan Törenler ve Şenliklere Dair", *İstanbul Enstitüsü Mecmuası*, Baha Matbaası, İstanbul 1958, sayı: IV, ss. 199-213.
- Uluçay, Çağatay, *Harem II*, Türk Tarih Kurumu Yay., 3. Baskı, Ankara 1992.
- Uluçay, Çağatay, *Harem'den Mektuplar I*, Vakıf Matbaası, İstanbul 1956.
- Uluçay, Çağatay, *Osmanlı Saraylarında Harem Hayatının İyüzü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1959.
- Uluçay, Çağatay, "Fatma ve Safiye Sultanların Düğünlerine Ait Bir Araştırma", *İstanbul Enstitüsü Mecmuası*, Baha Matbaası, İstanbul 1958, sayı: IV, ss. 135-153.
- Uluçay, Çağatay, *Padişahların Kadınları ve Kızları*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1985.
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilâtı*, Türk Tarih Kurumu Yay., 3. Baskı, Ankara 1988.
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yay., 7. Baskı, Ankara 1998.

### Arşiv Belgeleri

- BOA, Cevdet Tasnifi, Saray No: 20.
- BOA, Cevdet Tasnifi, Saray No: 5996.
- BOA, Cevdet Tasnifi, Saray No: 833.
- BOA, Sadaret 359.
- Top. Arş. D. No: 7859.
- Top. Arş. D. No: 7917.
- Top. Arş. D. No: 8131.
- Top. Arş. E. No: 11271.
- Top. Arş. E. No: 12293.
- Top. Arş. E. No: 1562.
- Top. Arş. E. No: 9255.
- Top. Arş. E. No: 3041.
- Top. Arş. E. No: 9958.
- Top. Arş. III. Mustafa Ruznâmesi, E. No: 12359.
- Top. Sar. M. A. E. No: 10183.

## الإسرار الدلالية في قوله تعالى: {تَبْغُوثَهَا عَوْجًا} وإشارتها على تنوع أساليب الكيد للإسلام

Qays Abdullah MOHAMMED \*

خُلَاصَة: هذا البحث يدور حول تفسير وإعراب قوله تعالى: {تَبْغُوثَهَا عَوْجًا} الذي ورد في القرآن في خمسة مواضع، فُيُحِثُّ فيه عن معنى "البغي" و"العوج"، وأقوال المفسرين في معاني الآية؛ والتي بلغت أربعة عشر معنى تقريبا، ونحوها من الإعرابات المختلفة، والهدف من البحث: الكشف عن بعض وجوه إعجاز القرآن في الإيجاز والبيان، وفضح كل أشكال المؤامرات التي تُدَبَّرُ للأمة الإسلامية.

الاصطلاحات: التفسير، الإعراب، الإيجاز، المجاز، الاستشراق، الباطنية، الإسلامفوبيا

### **el-Bağy ve el-İvec Kavramları Bağlamında Kur'an'da Geçen {تَبْغُوثَهَا عَوْجًا} İbaresinin Tefsiri ve İslam Düşmanlarının Komplolarına Dair İşaret Ettiği Mesajlar**

**Özet:** Bu çalışmada Kur'an-ı Kerim'de beş yerde kullanılan {تَبْغُوثَهَا عَوْجًا} "O'nun çarpıklığını istiyorsunuz" ifadesinin i'rab ve tefsiri ele alınmaktadır. Bu bağlamda el-bağy (البغي) ve el-İvec (العوج) kavramları üzerinde durulmakta ve ifadenin müfessirler tarafından yorumlanış şekilleri incelenmektedir. Bu çerçevede ifade edilen yaklaşık on beş yorumun Tefsir ve İ'rab ekseninde tahlili gerçekleştirilmektedir. Kur'an'da yer alan kelimelerin belirli bir anlam vurgusuna yönelik olduğu anlayışı çerçevesinde İ'câzu'l-Kur'an'ın İcâz ve beyan yönlerini ortaya çıkarmayı amaçlayan bu çalışma aynı zamanda İslam ümmetine karşı düzenlenen komploları da ayetin vermek istediği mesajlar kapsamında incelemektedir.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, İ'rab, İcâz, Macâz, Oryantalizm, Bâtıniyye, İslamofobi

### **Interpretation of the term {تَبْغُوثَهَا عَوْجًا} in the context of the terms of el-Bağy and el-İvec and its messages on complots of enemies of Islam**

**Abstract:** In this study, We aim to adress and interpret the verse {تَبْغُوثَهَا عَوْجًا} "seeking to make it [seem] deviant" which is mentioned five times in the Kuran. In this context, we emphasize on the terms el-bağy (البغي) and el-İvec (العوج) and analyse fifteen interpretations of the verse by interpreters. Whithin the context of that expressions in the Quran emphasize a specific meaning, we aim to reveal specific aspects of the Quran which both incapacitates the readers and is explicit. This paper also aims to study on the messages of the verse on complots of enemies of Islam.

**Key words:** Interpretation, İ'rab, İcâz, Macâz, Orientalism, Bâtıniyye, Islamofobia.

\* Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

## مُقَدِّمَةٌ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا قَيِّمًا مُسْتَقِيمًا. عَلِيًّا حَكِيمًا، تَمَّتْ كَلِمَاتُهُ صِدْقًا وَعَدْلًا، فُرَاتًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ، هَادِيًا مِنْ كُلِّ ضَلَالَةٍ، نَوْرًا مِنْ كُلِّ ظُلْمَةٍ، شَافِيًا مِنْ كُلِّ عِلَةٍ، وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ. وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى مَنْ أَرْسَلَهُ مُبَيِّنًا لِكِتَابِهِ، مُوَضِّحًا لِمَنْهَجِهِ، حَاكِمًا بِمَا أَرَاهُ اللَّهُ، فَكَانَ قِرَانًا يَمْشِي عَلَى الْأَرْضِ، أَضَاءَتْ بِهِ الْبَشَرِيَّةُ بَعْدَ ظُلْمَةٍ، وَسَعِدَتْ بَعْدَ شِقَاءٍ، وَاسْتَرَاخَتْ بَعْدَ عَنَاءٍ.

وبعد: فَإِنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ لَمْ يَتْرِكْ خَيْرًا إِلَّا دَلَّنَا عَلَيْهِ، وَلَا شَرًّا إِلَّا وَهَنَا عَنَّهُ، وَلَا فَتْنَةً إِلَّا حَدَّرْنَا مِنْهَا، وَلَا عَدُوًّا إِلَّا كَشَفَهُ وَعَرَّاهُ، وَقَصَّلَ ذَلِكَ كُلَّهُ بِأَبْلَغِ الْعِبَارَاتِ وَأَوْجَزِهَا. وَمِنْ ذَلِكَ مَوْضُوعٌ بَحَثْنَا؛ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: {وَيَبْغُوتَهَا عِوَجًا} هَاتَانِ الْكَلِمَتَانِ الْجَامِعَتَانِ الشَّامِلَتَانِ فِي وَصْفِ أَعْدَاءِ الْإِسْلَامِ فِي الدَّخَالِ وَالخَارِجِ مِنَ الْكُفْرَانِ وَالْمُنَافِقِينَ، قَصْدًا وَعَمَلًا وَطَوَيْتَهُ، حَالٌ كَوْنُهُمْ يُعَادُونَ الْإِسْلَامَ وَكِتَابَهُ وَنَبِيَّهُ وَأَهْلَهُ، وَوَصَفِ السَّبِيلِ. وَسَزَى فِي هَاتَيْنِ الْكَلِمَتَيْنِ كُلِّ هَذِهِ الْمَعَانِي الْعَظِيمَةَ مِنْ خِلَالِ هَذَا الْبَحْثِ الْمَتَوَاضِعِ الَّذِي نَضَعُهُ بَيْنَ يَدَيْ الْقَارِئِ الْكَرِيمِ، وَقَصِدْنَا مِنْهُ أَمْرَانِ:

١. الكشْفُ عَنْ بَعْضِ وَجُوهِ إِعْجَازِ الْقُرْآنِ فِي الْإِيجَازِ وَالْبَيَانِ.

٢. فَضْحُ الْمُوَامِرَاتِ الَّتِي تُحَاكُّ ضَدَّ الْأُمَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، وَالَّتِي اشْتَدَّ سَعَاؤُهَا هَذِهِ الْأَيَّامَ.

وَسَيُصَيَّبُ الْبَحْثُ إِلَى خَمْسَةِ مَبَاحِثٍ كَمَا يَلِي:

المبحث الأول: ذَكَرَ الْآيَاتِ الْكَرِيمَةِ الَّتِي اشْتَمَلَتْ عَلَى قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ: {وَيَبْغُوتَهَا عِوَجًا}

وهي خمسُ آيَاتٍ عَلَى النَحْوِ التَّالِي:

١. قَوْلُهُ تَعَالَى: {قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ تَبْغُوتَهَا عِوَجًا وَأَنْتُمْ شُهَدَاءُ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ}¹ فِي هَذِهِ الْآيَةِ يَخْصُ اللَّهُ أَهْلَ الْكِتَابِ مِنَ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى بِالْخَطَابِ بِصِيغَةِ الْاسْتِفْهَامِ الْإِنْكَارِيِّ وَالتَّوْبِيخِيِّ عَلَى جَرِيمَتِهِمْ فِي بَغْيِ الْعِوَجِ .

٢. قَوْلُهُ تَعَالَى: {وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَإِنَّهُمْ مُؤَذَّنٌ بِنَبِيِّهِمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُوتَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ كَافِرُونَ}² وَفِي هَذِهِ الْآيَةِ يَذْكَرُ الرَّبُّ سُخْرَانَهُ مَصِيرَهُ هَؤُلَاءِ الظَّالِمِينَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ بِتَكْسَرِهَا فِي الْكُفْرِ، وَظَلَمُوا النَّاسَ إِذْ صَدُّوهُمْ عَمَّا فِيهِ خَيْرُهُمْ وَسَعَادَتُهُمْ، وَاسْتَحْقَاقَهُمِ اللَّعْنَةَ وَالْغَضَبَ وَالْعَذَابَ الْأَلِيمَ .

٣. قَوْلُهُ تَعَالَى: {وَأَلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ وَلَا تَفْعَدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِهِ وَتَبْغُوتَهَا عِوَجًا وَادْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَفَرْتُمْ وَأَنْظَرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ}³ وَفِي هَذَا الْمَقْطَعِ يُرِينَا اللَّهُ الْخِصَالَ الذَّمِيمَةَ الَّتِي اسْتَحَقَّ بِهَا قَوْمٌ شَعِيبَ نِقْمَةِ الرَّبِّ وَعَذَابِهِ؛ وَمِنْهَا صَدُّهُمْ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَتَلْمَسُ الْعِوَجَ لَهَا .

١ آل عمران، ٣/ ٩٩

٢ الأعراف، ٧/ ٤٤، ٤٥

٣ الأعراف، ٧/ ٨٥، ٨٦

٤. قوله تعالى: (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أُولَئِكَ يُعْرَضُونَ عَلَى رَبِّهِمْ وَيَقُولُ الْأَشْبَاهُ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى رَبِّهِمْ أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ) وفي هذه الآية، كما في آية الأعراف؛ يبين سبحانه أن لا أحد أظلم من هؤلاء الذين حرموا البشرية من التنعم بظلال الشريعة الوارفة عن طريق إبعادهم عن دين الله.

٥. قوله تعالى: (وَوَيْلٌ لِلْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ الَّذِينَ يَسْتَجِبُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ) وهذه هي آخر آية ذكرت هذا المقطع؛ وهي تُهدد هؤلاء المجرمين بالعذاب الشديد المؤلم على جزمهم في حرمان الناس نور الله .

المبحث الثاني: في ذكر معاني الكلمتين: (البغي) و(العوج) في اللغة العربية، وعُزف القرآن والسنة.

أولاً: معنى (البغي)

يقول الزجاج (ت ٣١١/٩٢٣): (البغي في اللغة: قصد الفساد، يقال: بَغَى الجِرْحُ بَيْغِي بَغِيًّا، إذا ترامى إلى فسادٍ، هذا إجماعُ أهل اللغة ... يقال بَغَى الرجلُ حاجتَه يَبْغِيهَا بَغَاءً. والعربُ تقول: خرج في بَغَاءٍ إبله).<sup>٤</sup> ويقول ابن فارس (ت ٣٩٥/١٠٤): "بَغَى" البَاءُ وَالغَيْنُ وَالْيَاءُ أَصْلَانِ: أَحَدُهُمَا طَلَبُ الشَّيْءِ، وَالثَّانِي جُنُوسٌ مِنَ الْفَسَادِ).<sup>٥</sup> ويقول الأصفهاني (ت ٥٠٢/١١٠٨): (البغِي: طلبُ تجاوزِ الاقتصادِ فيما يُتجرى، يتجاوزُه أم لم يتجاوزُه، فتارةً يُعتبرُ في القَدْرِ الذي هو الكمية، وتارةً يُعتبرُ في الوصف الذي هو الكيفية، يقال: بَغَيْتُ الشَّيْءَ: إذا طلبتُ أكثرَ ما يجب، قال الله عز وجل: لَقَدْ ابْتِغَوْا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ،<sup>٦</sup> وقال تعالى: يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ.<sup>٧</sup>

وَأَبْغَيْتُكَ: أَعْنَتْكَ على طلبه، وَبَغَى الجِرْحُ: تجاوزَ الحدَّ في فساده، وَبَغَتِ المرأةُ بَغَاءً: إذا فَجَرَتْ، وذلك لتجاوزها إلى ما ليسَ لها. قال عز وجل: وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا،<sup>٨</sup> وَبَغَتِ السماءُ: تجاوزتُ في المطرِ حدَّ المحتاجِ إليه، وَبَغَى: تكبَّرَ، وذلك لتجاوزِه منزلتَه إلى ما ليس له، ويستعمل ذلك في أيِّ أمرٍ كان. قال تعالى: يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ<sup>٩</sup>، وقال: إِنَّمَا بَغَيْكُمُ عَلَى أَنْفُسِكُمْ<sup>١٠</sup>، وقال: ثُمَّ بَغَى عَلَيْهِ لِيُنْصِرْتَهُ اللَّهُ<sup>١١</sup>، وقال: إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ<sup>١٢</sup>، وقال: فَإِنْ بَغَتِ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلَا الَّتِي تَبْغِي<sup>١٣</sup>، فالبغِي في أكثرِ المواضعِ مذمومٌ (...)<sup>١٤</sup> ويقول الماوردي (ت ٤٥٠/١٠٥٨): (والبغِيُّ

٤ هود، ١١/١٨، ١٩

٥ إبراهيم، ١٤/٣٠٢

٦ إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٨م، ج ١/ص ٢٤٤

٧ أحمد بن فارس بن زكرياء الرازي، أبو الحسين، مقاييس اللغة، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩م، ج ١/ص ٢٧١

٨ التوبة، ٩/٤٨

٩ التوبة، ٩/٤٧

١٠ النور، ٢٤/٣٣

١١ الشورى، ٤٢/٤٢

١٢ يونس، ١٠/٢٣

١٣ الحج، ٢٢/٦٠

١٤ القصص، ٢٨/٧٦

١٥ الحجرات، ٩/٤٩

١٦ الحسين بن محمد بن الفضل، أبو القاسم الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، دار القلم، الدار الشامية، دمشق،

شدة الطلبِ للتطاولِ، وأصله الطلبُ<sup>١٧</sup> فالحاصلُ من كلام العلماء أنَّ البغيَّ له معنيان وهما: أحدهما: القصدُ والطلبُ الشديدُ بالحافِ زائدٍ وثانتهما: الاعتداءُ والتجاوزُ والاستطالةُ.

ولماذا جاء الفعلُ: (يَبْغُونَ) بصيغة المضارع؟؛ فلأنَّ الجملةَ الفعليةَ تُفيدُ التجددَ، والحدوثَ المستمرَ، والحركةَ المتكررةَ المتجددةَ بدءاً من الحاضر، فتكراراً في المستقبل؛ وهذا في غايةِ الدقةِ في وصفِ حالِ الأعداءِ اللذين لا يُنفكون في ابتغاءِ الإسلامِ العنتِ، ثم يسكنون قليلاً ليُعاودوا الكرَّ والهجومَ؛ ومما يُضعفُ إبداعَ النصِّ أن نُقلِرَ: الَّذِينَ كَانُوا يَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ، وَكَانُوا يُبْغَوْنَهَا عَوْجًا.<sup>١٨</sup>

### ثانياً: معنى العوج

يقول ابن عادل (ت نحو ٨٨٠/نحو ١٤٧٥) موضحاً معنى العوج وجامعاً أقوال المتقدمين: (قوله: "عوجاً" ... العوج بالكسر، والعوج بالفتح: المائل، ولكن العرب فرَّقوا بينهما، فخصَّبوا المكسورَ بالمعاني، والمفتوحَ بالأعيان تقول: في دينه وفي كلامه عوج - بالكسر، وفي الجدار والقناة والشجر عوج - بالفتح. قال أبو عبيدة (ت ٨٢٣/٢٠٨): العوجُ: المائلُ في الدين والكلام والعمل، وبالفتح في الحائط والجذع. وقال أبو إسحاق - الزجاج - : الكسر فيما لا ترى له شخصاً، وبالفتح فيما له شخصٌ. وقال صاحب المُجمل - ابن فارس - : بالفتح في كل منتصب كالحائط، والعوجُ يعني: بالكسر ما كان في بساطٍ أو دينٍ أو أرضٍ أو معاشٍ، فجعلَ الفرقَ بينهما بغير ما تقدم. وقال الراغب: العوجُ: العطفُ من حال الانتصاب، يقال: عُجْتُ البعيرَ بزمامه، وفلانٌ ما يعوجُّ به - أي: يرجع، والعوجُ - يعني: بالفتح - يقال فيما يُدركُ بالبرص كالخشب المتصب، ونحوه، والعوجُ يقال فيما يُدركُ بفكرٍ وبصيرة، كما يكون في أرضٍ بسيطةٍ عوج، فيُعَرَفُ تفاوتُهُ بالبصيرة، وكالدين والمعاش. وهذا قريب من قول ابن فارس؛ لأنه كثيراً ما يأخذ منه<sup>١٩</sup>. وهذا القولُ ليس مُطرداً فقد جاء العوجُ بالكسر في الماديات في وصف الأرض؛ يقولُ ابنُ عطيةَ (ت ٥٤٢/ ١١٤٨): (ويُعْتَرَضُ هذا القانونُ بقوله تعالى: فَيَنْدَرُهَا قَاعاً صَفْصَفًا لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا<sup>٢٠</sup>، وقد تداخلتُ اللفظةُ مع الأخرى<sup>٢١</sup> ويقول الطبري (ت ٩٢٣/٣١): وأما: ("العوجُ" فهو الأود والمائل. وإنما يعني بذلك: الضلال عن الهدى)<sup>٢٢</sup> ("عوجاً" عن القصد والحق إلى الزيغ والضلال)<sup>٢٣</sup> إذن فمعنى (العوج) في الآية الكريمة: هو الميلُ والزيغُ والضلالُ والظلمُ والتشويهُ.

### المبحث الثالث: إلى ماذا يعودُ الضميرين "الواو" و"الهاء" في قوله تعالى: (يَبْغُونَهَا عَوْجًا)

أولاً: بالنسبة لضمير الفاعل "الواو" فقد رأينا أنه في الآية الأولى يعودُ على أهل الكتاب؛ وهم اليهود

- بيروت، ص. ١٣٦
- ١٧ أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب الماوردي، النكت والعيون، دار الكتب العلمية - بيروت، ج ١/ص ١٥٨
- ١٨ عبد الرحمن حسن حنَّكة، البلاغة العربية، دار القلم، دمشق، ١٩٩٦ م. ج ٢/ص ٣٥٩
- ١٩ عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي، اللباب في علوم الكتاب، دار الكتب العلمية، بيروت، ج ٥/ص ٤٢١
- ٢٠ طه، ١٠٧، ١٠٦/٢٠
- ٢١ عبدالحق بن غالب بن عطية، المحرر الوجيز، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٢٢، ج ٣/ص ٣٢٣
- ٢٢ محمد بن جرير بن يزيد الطبري، أبو جعفر، جامع البيان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠٠ م. ج ٦/ص ٥٣
- ٢٣ المصدر السابق، ج ١٢/ص ٥٥٩

والنصارى. أما الآية الثالثة والرابعة والخامسة فهي توضح أنهم أهل النار الذين سَمَّتهم الآيات ب"الكافرين والظالمين والضالين"، وأما الآية الثانية فهي واردة في قوم خاصين وهم أهل شعيب الذين وصفهم الآية بالمفسدين ... فيتين لنا جلياً أنّ الفاعل هو مُطلق أعداء الإسلام من الكتابيين والمُشركين والمنافقين اللذين لم تستثني الآيات واحدا منهم.

أما بالنسبة للضمير "الهاء" فهو يعود على "السبيل" الوارد في الكلام السابق وهو قوله تعالى: {يَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ} والذي أُثبت هنا؛ والسبيل كما قال الواحدي (ت ٤٦٨/١٠٧٦): {يؤنث ويذكر، فالتأنيث كقوله تعالى: {قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي} <sup>٢٤</sup> والتذكير كقوله تعالى: {وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَخَذُوا سَبِيلًا} <sup>٢٥</sup> <sup>٢٦</sup> وكما قال الشاعر: تمنى رجال أن أموت وإن أمت ... فتلك سبيل لست فيها بأوحد <sup>٢٧</sup>

وسبيل الله دينه وهو الإسلام، وإذا أُطلق فهو في الغالب واقِع على الجهاد، حتّى صار لكثرة الاستعمال كأنه مقصودٌ عليه <sup>٢٨</sup>. وقد يُطلق مجازاً على القرآن أو الرسول الكريم (ص) وما جاء به من عند الله <sup>٢٩</sup>.

#### المبحث الرابع: المعاني والإغرابات في قوله تعالى: {تَبِعُونَهَا عَوْجًا}

بعد الأطلاع على كتب التفسير اجتمع لديّ خمسة عشر قولاً من أقوال العلماء؛ وأنا أسردها مع التمثيل لكل منها إن شاء الله: إذ بالمثال <sup>٣٠</sup> يتضح المقال.

- ٢٤ يوسف، ١٢/ ١٠٨
- ٢٥ الأعراف، ٧/ ١٤٦
- ٢٦ علي بن أحمد بن محمد الواحدي، التفسير البسيط، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٣٠، ج ٨/ص ١٨١
- ٢٧ منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، تفسير السمعاني، دار الوطن، الرياض، السعودية، ١٩٩٧، ج ٦/ص ٥٩، ورد هذا البيت في مقطوعة كتب بها الوليد بن عبد الملك لما مرض وقد بلغه عن أخيه سليمان أنه تمنى موته، لما له من العهد بعده، فعاتبه الوليد بهذه الأبيات. ذكرها المسعودي في مروج الذهب، طبعة دار الرجاء ج ٣/ص ١٠٣
- ٢٨ المبارك بن محمد بن محمد الجزري ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، المكتبة العلمية، بيروت، ١٩٧٩ م، ج ٢/ص ٣٣٨؛ العزبن عبدالسلام، التفسير، دار ابن حزم - بيروت، ١٩٩٦ م، ج ٣/ص ٣٢٠
- ٢٩ الطبري، جامع البيان، ج ٦/ص ٥٨
- ٣٠ التفسير بالمثال أحد أنواع التفسير؛ يقول ابن تيمية- موضحاً أنواع اختلاف المفسرين:- (الصنف الثاني: أن يذكر كل منهم من الاسم العام بعض أنواعه على سبيل التمثيل، وتنبيه المستمع على النوع لا على سبيل الحد المطابق للمحدود في عمومته وخصوصه... مثال ذلك، ما نقل في قوله، {ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ} [فاطر، ٣٢]، فمعلوم أن الظالم لنفسه يتناول المضيع للواجبات، والمنتهك للمحرمات، والمقتصد يتناول فاعل الواجبات وتارك المحرمات، والسابق يدخل فيه من سبق فتقرب بالحسنات مع الواجبات، فالمقتصدون هم أصحاب اليمين {وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ} [الواقعة، ٥٦/ ١٠]. ثم إن كلا منهم يذكر هذا في نوع من أنواع الطاعات، كقول القائل، السابق الذي يصلي في أول الوقت، والمقتصد الذي يصلي في أثنائه، والظالم لنفسه الذي يؤخر العصر إلى الاصفار. ويقول الآخر، السابق والمقتصد والظالم قد ذكرهم في آخر سورة البقرة، فإنه ذكر المحسن بالصدقة، والظالم بأكل الربا، والعاقل بالبيع... والمقتصد الذي يؤدي الزكاة المفروضة، ولا يأكل الربا، وأمثال هذه الأقاويل. فكل قول فيه ذكر نوع داخل في الآية ذكر لتعريف المستمع بتناول الآية له وتنبيهه به على نظيره، فإن التعريف بالمثال قد يسهل أكثر من التعريف بالحد المطلق) انظر احمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٨٠ م، ص ١٤



المعنى الأول: إن أعداء الدين يطلبون ويتمنون بالحافِ وشِدَّةٍ للإسلام أن يكون زائغاً مشوهاً

غير مقبول ولا مرغوب، ما وجدوا إلى ذلك سبيلاً؛ ليصنعوا الخوف من الإسلام (الإسلامفوبيا) في نفوس الناس ويصدوهم عن الإيمان به؛ وعلى هذا القول جمهور المؤولين<sup>٣١</sup>، (ويلزم من ذلك أن مَنْ صدَّ عنها ضالٌّ مضلٌّ)<sup>٣٢</sup>. يقول ابن كثير (ت١٣٧٣/٧٧٤): (وَيَبْغُوْنَهَا عَوْجًا أَي وَيَجْبُونُ أَنْ تَكُونَ سَبِيلُ اللَّهِ عَوْجًا مَائِلَةً عَائِلَةً، وَهِيَ مُسْتَقِيمَةٌ فِي نَفْسِهَا لَا يَضُرُّهَا مَنْ خَالَفَهَا، وَلَا مَنْ خَدَّلَهَا فَهُمْ فِي ابْتِغَائِهِمْ ذَلِكَ فِي جَهْلِ وَضَلَالٍ بَعِيدٍ، لَا يُرْجَى لَهُمْ وَالْحَالَةَ هَذِهِ صِلَاحٌ)<sup>٣٣</sup>.

وهذا أخبار فيه معنى التوبيخ وقد يكون تهنئاً بهم حيث طلبوا ما هو محالٌ إذ طريق الحق لا يعوج<sup>٣٤</sup>؛ فهو كقوله تعالى: (يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ)<sup>٣٥</sup>. يقول الزمخشري (ت١١٤٣/٥٣٨): ... (فَإِنْ قُلْتَ كَيْفَ يَبْغُوْنَهَا عَوْجًا وَهُوَ مُحَالٌ؟ (قُلْتَ) فِيهِ مَعْنِيَانِ: أَحَدُهُمَا: أَنْتُمْ تَلْبَسُونَ عَلَى النَّاسِ حَتَّى تُوهِمُوهُمْ أَنَّ فِيهَا عَوْجًا ... وَالثَّانِي: أَنْتُمْ تُبْغُونَ أَنْفُسَكُمْ فِي إِخْفَاءِ الْحَقِّ، وَابْتِغَاءِ مَا لَا يَتَأْتَى لَكُمْ مِنْ وُجُودِ الْعَوْجِ فِيمَا هُوَ أَقْوَمُ مِنْ كُلِّ مُسْتَقِيمٍ)<sup>٣٦</sup>.

ويتشعب عن هذا المعنى ستة توجيهات إعرابية على النحو التالي:

الإعراب الأول: أن "عَوْجًا" منصوبة؛ لكونها مفعولاً ثانياً لـ"يَبْغُوْنَهَا" والضمير "الهاء" المفعول الأول؛ فقد قال النسفي (ت١٣١٠/٧١٠): ("عَوْجًا" مفعولٌ ثانٍ لـ"يَبْغُونَ"؛ أي ويطلبون لها الإِعْوَجَاجَ والتناقض)<sup>٣٧</sup>

الإعراب الثاني: وهو أن "عَوْجًا" منصوبة مفعولاً به لـ(يَبْغُوْنَهَا)، والضمير "الهاء" منصوبٌ على نزع الخافض؛ قال ابن عادل في توجيهه هذا القول: (قوله "عَوْجًا" فيه وجهان: أحدهما: أنه مفعول به، وذلك أن يُراد بـ"يَبْغُونَ" تطلبون. قال الزجاج والطبري: تطلبون لها إِعْوَجَاجًا. تقول العرب: ابْغِي كَذَا - بوصل الألف - أي: أطلبه لي، وأبغني كذا - بقطع الألف - أي: أعني على طلبه.

قال ابن الأبياري (ت٣٢٨/٩٤٠): (الْبَغْيُ يُقْتَصِرُ لَهُ عَلَى مَفْعُولٍ وَاحِدٍ إِذَا لَمْ يَكُنْ مَعَهُ اللَّامُ، كَقَوْلِكَ:

٣١ محمد بن عمر بن الحسن الشافعي، فخرالدين الرازي، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ/٨ص/٣٠٨: ابن عطية، المحرر الوجيز ج٣/ص٣٢٢: محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي، تأويلات أهل السنة، دار الكتب العلمية، بيروت، ج٦/ص٣٦١: الواحدي، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دار القلم، الدار الشامية - دمشق، بيروت، ص، ٢٢٤: إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، أبو الفداء، تفسير القرآن العظيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ج٣/ص٣٧٥: محمد أبو زهرة، زهرة التفاسير، دار الفكر العربي، ج٦/ص٢٨٤٦: محمد رشيد رضا، تفسير المنار، الهيئة المصرية للكتاب، ج٨/ص٣٨٠: ناصر الدين عبدالله بن عمر بن محمد البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤١٨هـ، ج٣/ص١٩٢

٣٢ محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج٤/ص١٣

٣٣ ابن كثير، التفسير، ج٤/ص٤٠٩

٣٤ الحسين بن محمد بن عبدالله، شرف الدين الطيبي؛ حاشية الطيبي على الكشاف المسماة (فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب)، جائزة دبي الدولية، ٢٠١٣ م، ج٦/ص٤٧١؛ وانظر الألوسي، روح المعاني، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٥هـ/ج٤/ص٤١٥

٣٥ الصف، ٦١/٨

٣٦ أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ/ج١/ص٣٩٢

٣٧ عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ج١/ص٥٧٠. وانظر المظهر محمد ثناء الله الهندي، التفسير، مكتبة الرشدية، باكستان، ١٤١٢، ج/ص٣٥٣

بغيتُ المال والأجر والثواب. وهبنا أريدُ يبغيون لها عَوْجًا، فلما سَقَطَتْ اللامُ عملَ الفعلِ فيما بعدها، كما قالوا: وهبتك درهمًا، يريدون وهبت لك، ومثله: صِدْتُكَ ظبيًا، أي: صِدْتُ لك. قال الشاعر<sup>٣٨</sup>:

فَتَوَلَّى غُلَامَهُمْ ثُمَّ نَادَى ... أَظْلِيمًا أَصِيدُكُمْ أَمْ حِمَارًا

يريد: أصيدُ لكم ظليماً؟<sup>٣٩</sup>.

وحرفُ الجر المحذوفُ يُمكنُ أَنْ يُقَدَّرَ ب(اللام) كما تقدّم، أو يُقَدَّرَ (في) أو (الباء)؛ قال النحاس (ت٣٣٨/ ٩٥٠): ("عَوْجًا" مصدرٌ... منصوبٌ على أَنَّهُ مفعولٌ ثانٍ، وهذا مما يتعدى إلى مفعولين: أحدهما بحرف، والتقدير: ويبغون بها عَوْجًا)<sup>٤٠</sup>.

قال ابن المنير (ت١٢٨٤/٦٨٣) مُرَجِّحاً الرَّأْيَ الْأَوَّلَ: (وفي تقديره الجار مع ضمير المفعول حيث قال: تطلبون لها عَوْجًا، تنقيص من المعنى، وأتم من إعرابه معنى: أَنْ تجعل الهاء هي المفعول به)<sup>٤١</sup>؛ فالظالمون القاطعون لطريق الهدى هدفهم الإسلامُ نفسه، وغرضهم تصويبُ السهام نحوهم، فهم حريصون على إنبائه واستئصاله.

وردَّ الطيبي (ت١٣٤٢/٧٤٣) هذا القول وادعى أن فيه نظراً: إذ لا يستقيم المعنى إلّا على أن يكون عَوْجًا هو المفعول به؛ لأنّه مطلوبهم فلا بُدَّ مِنْ تقدير الجار<sup>٤٢</sup> وسيبينُ أَنَّ كلاً مِنَ الطيبي وابن المنير مُصيبٌ؛ إذ المعاني المتواردة على الآية هي التي ستحدّدُ المفعولَ به الذي هو مقصود البغي ... وقد مثل الألويسي (ت١٨٥٤/١٢٧٠) لهذا المعنى، مرجحاً له فقال: (... أي يقولون يُنْ يريدون صدّه وإضلاله عن السبيل: هي سبيلُ ناكبةٍ وزائغةٍ غيرُ مستقيمةٍ، وقيل: المعنى يطلبون أن يروا فيها ما يكون عَوْجًا قادحاً فيها ... وليسوا بواجدين ذلك، وكلا المعنيين أنسبُ مما قيل: إِنَّ المعنى يبغيون أهلها أن يعوجوا بالردة)<sup>٤٣</sup>.

الإعراب الثالث: وتوجهه أن "عَوْجًا" منصوبة على الحالية من الضمير "الهاء" في "يَبْعُوهَا" قال النحاس: ("عَوْجًا": مصدرٌ في موضع الحال)<sup>٤٤</sup>. وعَوْجًا: حالٌ وقعَ فيها المصدرُ موضعَ الاسمِ المشتقِ أي مَعْوَجَةً؛ وفي هذا الإعراب من المبالغة: أنّهم يطلبون أن تكون الطريقةُ المستقيمةُ نفسَ العوجِ على طريق المبالغة في مثل رجل صَوْم، ويكون ذلك أبلغ في ذمّهم وتوبيخهم<sup>٤٥</sup>.

الإعراب الرابع: أن "عَوْجًا" تميّزُ من النسبة إلى المفعول<sup>٤٦</sup>؛ فَانَّ الْأَصْلَ فِي الْآيَةِ (يبغون عَوْجَ السبيل)

٣٨ لم أعثر على من يُنسب هذا البيت في كتب اللغة والتفسير، والظليل هو ذكُرُ النعام.

٣٩ ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، ج٥/ص٤٢١، وانظر محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤، ج٤/ص٢٦؛ النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، دار الكلم الطيب، بيروت، ١٩٩٨، ج٢/ص١٦١

٤٠ أحمد بن محمد بن إسماعيل المرادي المصري، أبو جعفر النحاس، إعراب القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١ هـ، ج٢/ص٢٢٧

٤١ حاشية الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج١/ص٣٩٢

٤٢ الطيبي، فتوح الغيب، ج٤/ص١٦٩، وانظر الألويسي محمود بن عبدالله الحسيني، أبو الثناء، روح المعاني، ج٢/ص٢٣٢

٤٣ الألويسي، روح المعاني، ج٧/ص١٧٥

٤٤ النحاس، إعراب القرآن، ج٢/ص٢٢٧

٤٥ الزمخشري، الكشاف، ج١/ص٣٩٢؛ محيي الدين درويش، إعراب القرآن وبيانه، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ١٤١٥ هـ، ج٢/ص٦

٤٦ الميرزا محمد المشهدي، كنز الدقائق، مؤسسة النشر الاسلامي، إيران/ قم، ١٤٠٧ هـ، ج٣/ص٢١٧

ف"عَوَجًا" رافع لإبهام المطلوب فقد يكون: عَوَجًا أو خيرا أو شرا أو رفعة أو ذلا...

الإعراب الخامس: أنها مفعول مطلق من المعنى جاء لتأكيد البغي وبيان نوعه، بتقدير (يطلبونها طلب عوج): كقولك: رجع القهقري. وهذا الإعراب ذكره بيان الحق النيسابوري (ت. ١١٥٥/٥٥٠) <sup>٤٧</sup> ومحمد بن يوسف أَطْفَيْش (ت. ١٣٣٢/١٩١٤) <sup>٤٨</sup>.

الإعراب السادس: أن "عَوَجًا" منصوب على نزع الخافض <sup>٤٩</sup> كما نص الإمام أَطْفَيْش الجزائري؛ فيكون المعنى حينئذٍ بحسب متعلق حرف الجر المحذوف؛ على النحو التالي:

أولا: أن يُقَدَّر حرف الجر بـ(الباء) فيكون له توجيهان:

١. أن حرف الجر المحذوف متعلق بالضمير "الهاء" فيكون الجار والمجرور حالا منه وهذا الإعراب هو المقصود هنا.

٢. أن حرف الجر المحذوف متعلق بمصدر محذوف أي: "يَبْغُونَهَا بغيًا بعوج"، فيكون "عَوَجًا" صفةً للمصدر؛ فيكون المعنى إنهم يطلبون الإسلام بطريق العوج؛ وهذا المعنى الرابع عشر القادم.

٣. أن حرف الجر المحذوف متعلق بالفاعل "الواو" فيكون الجار والمجرور حالا منه، أي: يريدون الكون على السبيل مع بقائهم على ما هو عوج من شركٍ ومعاصٍ <sup>٥٠</sup> وهذا المعنى سيأتي قريباً.

ثانياً: أن يُقَدَّر حرف الجر بـ(اللام) أي: يبغون السبيل للعوج؛ فيكون مفعولاً لأجله.

الإعراب السابع: أن "عَوَجًا" مفعولٌ له، وهذا الإعراب لم أجد من نص عليه، ولكن فهمته من مجمل نصوص العلماء، قال رشيد رضا (ت. ١٣٥٤/١٩٣٥): (تَبْغُونَهَا عَوَجًا أَي لِمَ تَصُدُّونَ عَنْهَا قَاصِدِينَ بِصِدْقِكُمْ أَنْ تَكُونَ مُعَوَّجَةً فِي نَظَرِ مَنْ يُؤْمِنُ لَكُمْ وَيَعْتَرِّ بِكَيْدِكُمْ وَأَنْتُمْ شُهَدَاءُ بِأَنَّهَا سَبِيلُ اللَّهِ الْمُسْتَقِيمَةُ، لَا تَرَوْنَ فِيهَا عَوَجًا وَلَا أَمْتًا) <sup>٥١</sup> وسواء اشترطنا في المفعول له أن يشترك مع عامله في الفاعل أم لا، فإن الآية تَحْتَمِلُهُ؛ كما نص الشهاب (ت. ١٠٦٩/١٦٥٩) في حاشية البيضاوي (ت. ١٢٨٦/١٦٨٥) حيث قال: (وَيَبْغُونَهَا عَوَجًا أَي يَطْلُبُونَ لَهَا تَأْوِيلًا وَإِمَالَةً إِلَى الْبَاطِلِ... وَيَبْغُونَهَا عَوَجًا يَطْلُبُونَ إِعْوَاجَهَا وَيُؤَدُّونَهَا فَلَا يُؤْمِنُونَ بِهَا، فَعَلَى الْأَوَّلِ يَكُونُ الْعَوْجُ بِمَعْنَى التَّعْوِيجِ وَالْإِمَالَةِ، وَعَلَى الثَّانِي يَكُونُ عَلَى أَصْلِهِ وَهُوَ الْمِيلُ وَالْأَوَّلُ مَخْتَارُ النَّسْفِيِّ، وَالثَّانِي مَخْتَارُ الْقُرْطُبِيِّ (ت. ١٢٧٣/٦٧١) وَهُوَ الْأَظْهَرُ) <sup>٥٢</sup>؛ فالشهاب جعل "عَوَجًا" تحتل أن تكون فعلاً لازماً وتحتل التعدية؛ فيصير المقصود أنهم يطلبون سبيل الإسلام لأجل أن يعوجوه ويميلوه بأنفسهم عن سواء السبيل، أو أن يكون أعوج مائلاً سواء كان بأيديهم أو أيدي غيرهم، فالهدف الإضرار وابتغاء التحريف. ويندرج تحت المعنى - الأول - الكثير من الصور مثل:

٤٧ انظر محمود بن أبي الحسن بن الحسين النيسابوري أبو القاسم، إيجاز البيان عن معاني القرآن، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤١٥ هـ، ج ١/ص ٣٣٠

٤٨ محمد بن يوسف بن عيسى أَطْفَيْش، هميان الزاد، ج ٦/ص ٣٩٦

٤٩ المصدر السابق.

٥٠ المصدر السابق.

٥١ محمد رشيد رضا البغدادي الحسيني، تفسير المنارج، ج ٤/ص ١٣

٥٢ شهاب الدين الخفاجي، أحمد بن محمد بن عمر، عناية القاضي وكفاية الراضي، دار صادر، بيروت، ١٧٠ /٤

١. قول اليهود: النَّسْخُ يَدُلُّ عَلَى الْبَدَاءِ وَقَوْلُهُمْ: إِنَّهُ وَرَدَ فِي التَّوْرَةِ أَنَّ شَرِيعةَ مُوسَى بَاقِيَةٌ إِلَى الْأَبَدِ ٥٣
٢. أن يلينَ معهم في تحريم ما أحلَّ اللهُ، وتبديلِ شرعِ الله ويرضى بما يرضون ٥٤
٣. التحريشُ بين المؤمنين لتختلفَ كلمتهم ويختلَ أمرُ دينهم ٥٥. وتفريقُ المسلمين وإزالةُ الوحدة الإسلامية والدعوةُ إلى القوميات المتنوعة، أكبرُ هدفٍ للغربِ الصليبي ... وقد كان ظهورُ هذه الدعوات سبباً في إضعافِ الخلافةِ العثمانية وتخطيها. ٥٦
٤. وَضَعُ الْأَحَادِيثِ الْمَكْذُوبَةِ لِيُضِلُّوا بِهَا النَّاسَ كَالزَّنَادِقَةِ، وَهُمْ الْمُتَّبِعُونَ لِلْكَفْرِ الْمُظْهِرُونَ لِلْإِسْلَامِ، أَوْ الَّذِينَ لَا يَتَدَيَّنُونَ بِدِينِ، فَقَدْ قَالَ حَمَادُ بْنُ زَيْدٍ: إِنَّهُمْ وَضَعُوا أَرْبَعَةَ عَشَرَ أَلْفَ حَدِيثٍ ... وَمِنْهُمْ: الْحَارِثُ الْكَذَّابُ الَّذِي ادَّعَى النَّبُوَّةَ ٥٧
٥. ما يَضَعُهُ حُصُومُ الْإِسْلَامِ فِي طَرِيقِ انْتِشَارِهِ مِنَ الْعِرَاقِ، وما يَبْنُونَ ضِدَّهُ مِنَ الدَّعَايَاتِ الْبَاطِلَةِ، إِذْ يَضْرِبُونَ مِنْ حَوْلِهِ سِوَرًا حَدِيدِيًّا؛ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَتَخَطَّاهُ الْمَعْجِبُونَ بِهِ وَالرَّاعِبُونَ فِيهِ ٥٨؛ مثل وصف الإسلام بالهمجية والإرهاب والرجعية والتخلف وإدخال الناس إلى الدين بالقوة.

٥٣ الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٨/ص ٣٠٨

٥٤ ابو زهرة، زهرة التفاسير، ج ٧/ص ٣٦٩١

٥٥ البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج ٢/ص ٣٠، وهذا المعنى يؤديه سبب نزول آية آل عمران فقد قال الطبري: عن زيد بن أسلم، قال، مرَّ شَأْسُ بْنُ قَيْسٍ وَكَانَ شَيْخًا قَدِ عَسَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ، عَظِيمَ الْكُفْرِ، شَدِيدَ الضُّغْنِ عَلَى الْمُسْلِمِينَ، شَدِيدَ الْحَسَدِ لَهُمْ عَلَى نَفَرٍ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ مِنَ الْأَوْسِ وَالخَزْرَجِ، فِي مَجْلِسٍ قَدِ جَمَعَهُمْ يَتَحَدَّثُونَ فِيهِ، فَغَاطَهُ مَا رَأَى مِنْ جَمَاعَتِهِمْ وَالْفَتْمِ وَصَلَحَ ذَاتَ بَيْنِهِمْ عَلَى الْإِسْلَامِ، بَعْدَ الَّذِي كَانَ بَيْنَهُمْ مِنَ الْعَدَاوَةِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، فَقَالَ، قَدِ اجْتَمَعَ مَلَأُ بَنِي قَيْلَةَ بِهَذِهِ الْبِلَادِ! لَا وَاللَّهِ مَا لَنَا مَعَهُمْ، إِذَا اجْتَمَعَ مَأْلَهُمْ بِهَا، مِنْ قَرَارٍ! فَأَمْرَقَتِي شَأْنًا مِنْ يَهُودٍ وَكَانَ مَعَهُ، فَقَالَ، اعْمَدِ إِلَيْهِمْ، فَاجْلِسْ مَعَهُمْ، وَذَكِّرْهُمْ يَوْمَ بَعَاثَ وَمَا كَانَ قَبْلَهُ، وَأَنْشُدْهُمْ بَعْضَ مَا كَانُوا تَقَاوَلُوا فِيهِ مِنَ الْأَشْعَارِ وَكَانَ يَوْمَ بُعَاثَ يَوْمًا اقْتَتَلَتْ فِيهِ الْأَوْسُ وَالخَزْرَجِ، وَكَانَ الظُّفْرُ فِيهِ لِلأَوْسِ عَلَى الْخَزْرَجِ ففعل. فتكلم القوم عند ذلك فتنازعوا وتفاخروا، حتى تواتب رجلان من الحيين على الرُّكْبِ، أَوْسُ بْنُ قَيْظِي، أَحَدُ بَنِي حَارِثَةَ بْنِ الْأَوْسِ - وَجَبَّارُ بْنُ صَخْرٍ، أَحَدُ بَنِي سَلْمَةَ مِنَ الْخَزْرَجِ. فتنقلا ثم قال أحدهما لصاحبه، إن شئتُم والله زِدْنَاها الآنَ جَدْعَةً! وَغَضِبَ الْفَرِيقَانِ، وَقَالُوا، قَدِ فَعَلْنَا، السَّلَاحَ السَّلَاحَ! موعِدُكُمْ الظَّاهِرَةُ فَخَرَجُوا إِلَيْهَا. وَتَحَاوَزَ النَّاسُ. فَانضَمَّتِ الْأَوْسُ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ، وَالخَزْرَجُ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ، عَلَى دَعْوَاهُمْ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ. فَبَلَغَ ذَلِكَ رَسُولَ اللَّهِ، فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ فِيمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ مِنْ أَصْحَابِهِ حَتَّى جَاءَهُمْ، فَقَالَ، يَا مَعْشَرَ الْمُسْلِمِينَ، اللَّهُ اللَّهُ، أَبَدَعُوا الْجَاهِلِيَّةَ وَأَنَا بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ بَعْدَ إِذْ هَدَاكُمْ اللَّهُ إِلَى الْإِسْلَامِ وَأَكْرَمَكُمْ بِهِ، وَقَطَعَ بِهِ عَنْكُمْ أَمْرَ الْجَاهِلِيَّةِ، وَاسْتَنْفَذَكُمْ بِهِ مِنَ الْكُفْرِ، وَأَلْفَ بِهِ بَيْنَكُمْ، تَرْجِعُونَ إِلَى مَا كُنْتُمْ عَلَيْهِ كَفْرًا؟ فَعَرَفَ الْقَوْمُ أَنَّهَا نَزْعَةٌ مِنَ الشَّيْطَانِ، وَكَيْدٌ مِنْ عَدُوِّهِمْ، فَأَلْقَوْا السَّلَاحَ مِنْ أَيْدِيهِمْ، وَبِكُؤًا، وَعَانَقَ الرَّجَالُ مِنَ الْأَوْسِ وَالخَزْرَجِ بَعْضُهُمْ بَعْضًا، ثُمَّ انصَرَفُوا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ سَامِعِينَ مَطِيعِينَ، قَدِ أَطْفَأَ اللَّهُ عَنْهُمْ كَيْدَ عَدُوِّ اللَّهِ شَأْسَ بْنَ قَيْسٍ وَمَا صَنَعَ. فَانزَلَ اللَّهُ... "قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ.. تَبِعُونَهَا عَوْجًا" الآية. انظر الطبري، جامع البيان، ج ٦/ص ٥٥

٥٦ عمر سليمان الأشقر، نحو ثقافة إسلامية أصيلة، دار النفائس، عمان الأردن، ١٩٩٧م، ص. ٥.

٥٧ السخاوي شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن محمد، فتح المغيب بشرح ألفية الحديث، مكتبة السنة، مصر، ٢٠٠٣م، ج ١/ص ٣١٦

٥٨ محمد المكي الناصري، التيسير في أحاديث التفسير، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٥م، ج ١/ص ٢٤٦

### المعنى الثاني: إنَّ أعداءَ هذا الدين يقصدونه حال كونهم عَوْجاً منحرفين

فهم لا يتجهون في طلبه بقلب سليم، إنما بقلب مريض حاقب، فتكون معوجةً لأعوجاجهم<sup>٥٩</sup>. قال الطبرسي (ت ١١٥٣/٥٤٨): (تطلبون ذلك السبيل لا على وجه الاستقامة؛ أي على غير الوجه الذي ينبغي أن يُطلب)<sup>٦٠</sup> فيكون إعرابُ "عَوْجاً" النصب على الحال، من ضمير الجماعة في تَبْعُوهَا أي معوجين<sup>٦١</sup>

فهم يدرسون الإسلام، ولكن حال كونهم مُنحرفين فيعودُ هذا الانحرافُ على تفسيرهم لنصوص الإسلام وأهدافه بالتحريف والعوج. أو يريدون الكونَ عليها مع بقائهم على ما هو عَوْجٌ من شركٍ ومعاصٍ<sup>٦٢</sup>

قال ابن عطية: (وقوله: وَتَبْعُوهَا عَوْجًا يحتمل ثلاثة أوجه من التأويل: أظهرها أن يريد "يطلبونها في حالة عوج منهم". ولا يراعى إن كانوا بزعمهم على طريق نظري وسبيل اجتهادٍ وإتباعِ الأحسن، فقد وصفَ اللهُ تعالى حالهم تلك بالعوج)<sup>٦٣</sup>. وقال الرازي (ت ١٢١٠/٦٠٦): ("عَوْجاً" في مَوْضِعِ الْحَالِ وَالْمَعْنَى: تَبْعُوهَا ضَالِّينَ؛ وَذَلِكَ أَنَّهُمْ كَانُوا يَدْعُونَ أَنَّهُمْ عَلَى دِينِ اللَّهِ وَسَبِيلِهِ فَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى: إِنَّكُمْ تَبْعُونَ سَبِيلَ اللَّهِ ضَالِّينَ وَعَلَى هَذَا الْقَوْلِ لَا يُحْتَاجُ إِلَى إِضْمَارِ اللَّامِ فِي تَبْعُوهَا)<sup>٦٤</sup>.

وهذا المعنى مع سابقه ينطبقُ تماماً على ما يفعله المستشرقون اليوم؛ (والاستشراق: دراسةُ الغربيين للشرق وعلومه وأديانه خاصةً الإسلام لأهدافٍ مختلفةٍ شتى، ومن أهمها تشويه الإسلام وإضعاف المسلمين<sup>٦٥</sup>... ومن أهم نتائج المستشرقين في القرن العشرين: "دائرةُ المعارف الإسلامية" التي صدرت بثلاث لغات: الإنجليزية والفرنسية والألمانية، وصدرت في عدة طبعات وتُرجمت إلى عدة لغات، وقد اشترك في تأليفها أكثر من ٤٠٠ مستشرق، وبلغت أكثر من ٣٠٠٠ مادة، في أكثر من ١٠,٠٠٠ صفحة... اشتملت على شُبهٍ ومطاعنٍ متفرقةٍ حول القرآن والعقيدة والشريعة الإسلامية وأعلام المسلمين، بلغت أكثر من (٣٠٠) مطعنٍ وانتقاصٍ للعقيدة الإسلامية)<sup>٦٦</sup>، وهو أمرٌ ظاهرٌ باعتراف كثيرٍ من المستشرقين، يقول برنارد لويس: "لا تزال آثارُ التعصبِ الديني الغربي ظاهرةً في مؤلفاتِ العديدِ من العلماءِ المعاصرين، ومستترَةً في الغالب وراء الحواشي المرصوفة في الأبحاث العلمية"<sup>٦٧</sup>

ومن أكبر الأسباب في دخول الغيب والعوج في المفاهيم الإسلامية؛ هو دخولُ فئاتٍ في الإسلام وهم يريدون بقاءهم على ما هو عَوْجٌ من أفكارهم القديمة؛ فخلطوا الحق بالباطل والنور بالظلمات.

كما أنَّ كثيراً ممن يدعي الإسلام يريدون الكونَ عليه مع بقائهم على ما هو عَوْجٌ من شركٍ ومعاصٍ، يقول المراغي (ت ١٩٥٢/١٣٧١): (وبغْيُ الظالمين وظلمهم اعوجاجُ السبيل يبيءُ على ضروبٍ شتى:

- |    |   |
|----|---|
| ٥٩ | ابوزهرة، زهرة التفاسير، ج ٣/ص ١٣٢٩  |
| ٦٠ | الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسي، مجمع البيان، ج ٢/ص ٨٠١   |
| ٦١ | المصدر السابق، ج ٢/ص ٤٠٣  |
| ٦٢ | ابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٢/ص ٤٠٣؛ أطفَيْش، هيمان الزاد، ج ٦/ص ٣٩٦   |
| ٦٣ | المصدر السابق، ج ٣/ص ٣٢٢  |
| ٦٤ | الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٨/ص ٣٠٨   |
| ٦٥ | د. خالد بن عبد الله القاسم، العقيدة الإسلامية في دائرة المعارف الإسلامية، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة أم القرى، كلية أصول الدين قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، ص ٢٥ |
| ٦٦ | المصدر السابق، ص ٣٠-٥٠.   |
| ٦٧ | برنارد لويس، العرب والتاريخ، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٩٥٤م، ص ٦٣.  |

١. تدسية أنفسهم بالظلم العظيم وهو الشرك: فيشوبون التوحيد بشوائب الوثنية في العبادة والدعاء، ويشركون مع الله غيره على أنه شفيح عنده ووسيلة إليه؛ وهو ما نهى الله عنه بقوله: «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءً» .
٢. ظلّمهم لها بالابتداع، إذ يَبْعُوهَا عَوْجًا بما يزيدون في الدين من البدع المحدثات التي لم يَرِدْ بها كتاب ولا سنة، ومستندهم في ذلك تأويلات جدلية ومحاولات للتوفيق بين الدين والفلسفة في الاعتقادات، أو زيادات في العبادات والشعائر... ، أو تحريم ما لم يُحَرِّمهُ اللهُ من الطيبات من الرزق، أو تحليل ما حرم الله كبناء المساجد على القبور وإيقاد المصابيح والشموع وغيرها عليها.
٣. ظلّمهم لها بالزندقة والنفاق، إذ يَبْعُوهَا عَوْجًا بالتشكيك فيما بضروب من التأويل يُقصدُ بها بطلان الثقة بها والصد عنها.
٤. ظلّمهم لها في الأحكام فيَبْعُوهَا عَوْجًا بترك الحق وإقامة العدل والمساواة بين الناس بالقسط.
٥. ظلّمهم لها بالغلوّ فيها بجعل يُسرّها عُسرًا وسعتها ضيقًا؛ بزيادتهم على ما شرعه الله من أحكام العبادات والمحظورات والمباحات، مما نزل في كتابه وصح من سنة رسوله<sup>٦٨</sup>.

#### المعنى الثالث: يبغون أهلها أن يعوجوا ويَبْعُوا عن الهدى<sup>٦٩</sup>

قال الطبري: (تلتمسون لمن سلك سبيل الله وأمن به وعمل بطاعته عَوْجًا عن القصد والحق إلى الزبغ والضلال)<sup>٧٠</sup>. (وخرج الكلام على "السبيل"، والمعنى لأهله)<sup>٧١</sup>. فالمراد من الضمير هنا: قاصدي هذا السبيل وأتباعه، فيكون إعرابه على الجر بالإضافة، أما "عَوْجًا": فهو إمّا مفعولٌ به أول أو ثاني - حسبما مضى -، فيصيرُ المعنى: (يبغون العوج لغيرهم: وهو إبعادهم عنها)<sup>٧٢</sup> وهذا كقوله تعالى في وَصْفِ الأعداء: {وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّوكُمْ مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كَقَارِئًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنْفُسِهِمْ} <sup>٧٣</sup>، {لَا يَأْتُونَكُم خَبْرًا وَلَا وُدًّا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ} <sup>٧٤</sup>، {وَدُّوا لَوْ تُكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً} <sup>٧٥</sup>، {وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ} <sup>٧٦</sup> فهم يكرهون الخير للمسلمين ويودون لهم المشقة والانحراف، ويعكفون الليل والنهار لإغوائهم بكل وسائل الغزو الفكري الممكنة. (فها هنا تنطق الآية الكريمة بمحاولة خُصوم الإسلام أن يصدوا عنه ويُخرجوا من حظيرته نفس المؤمنين الذين سبق لهم الإيمان به، فهم لا يحولون بين الإسلام وبين من لم

٦٨ أحمد بن مصطفى المراغي، التفسير، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٩٤٦م، ج٨/ص١٥٧  
 ٦٩ النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ج٢/ص٥٢؛ البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج٣/ص١٣١؛ ابن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، القاهرة، ١٤١٩هـ، ج٢/ص٥٢٠؛ المراغي، التفسير، ج٤/ص١٣  
 ٧٠ الطبري، جامع البيان، ج١٢/ص٥٥٩  
 ٧١ المصدر السابق، ج٦/ص٥٤  
 ٧٢ ابن عرفة محمد بن محمد التونسي، التفسير، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٨م، ج٢/ص٣٥٥  
 ٧٣ البقرة، ٢/١٠٩  
 ٧٤ آل عمران، ٣/١١٨  
 ٧٥ النساء، ٤/٨٩  
 ٧٦ القلم، ٩/٦٨

يُسَلَّم بالمرّة، بل إنهم يطعمون في إخراج المسلمين أنفسهم من دائرة الإسلام<sup>٧٧</sup>

المعنى الرابع: يصفونها بالإعوجاج عن الحق والصواب، وهي مستقيمة<sup>٧٨</sup>

يقول الألوسي: ( والمراد أنهم يصفونها بذلك، وهي أبعد شيء عنه، وإطلاق الطلب على الوصف مجاز من إطلاق السبب على المسبب)<sup>٧٩</sup>، قال الشعراوي (ت ١٤١٩/١٩٩٨): (تصفونها بأنها غير مستقيمة لتصدوا الناس عن الدخول فيها، ولتنتفروا منها، مثال ذلك السخرية من تحريم الخمر والإدعاء بأنها تُعطي النفس السرور والانسجام. إن الواحد من هؤلاء إنما يُنقَر من شريعة الله، ويدعي أنها شريعة معوجة، فنجد من يحلل الربا؛ لأن تحريم الربا في رأيهم السقيم المنحرف يضيق على الناس فُرصتهم. إنهم يبغون شريعة الله معوجة ليستفيدوا هم من أعوجاجها، وينفروا الناس منها)<sup>٨٠</sup>. فهُمْ لم يكتفوا بأغواء المسلمين بل هم بعد ذلك يريدون أن يصوروا للناس في كل وسائل الإعلام أن هذا العوج الذي في المسلمين بسبب تمسكهم بدينهم. وإعراب الضمير و"عوجاً" يصلح له كل الاعراب السبعة المذكورة في المعنى الأول.

وبعض المفسرين جعل هذا القول تابعاً للقول الأول وفرع منه؛ قال البيضاوي: ( وتبغونها عوجاً وتطلبون لسبيل الله عوجاً بإلقاء الشبه، أو وصفها للناس بأنها معوجة)<sup>٨١</sup>.

المعنى الخامس: أن يُراد بـ"تبغون" معنى تتعدون؛ والمعنى: تبغون عليها، أو فيها معوجين

فتكون "عوجاً" حال من فاعل "تبغونها". قال الزجاج: كأنه قال تبغونها ضالين<sup>٨٢</sup> قال الماتريدي (ت ٣٣٣/٩٤٤): قَالَ بَعْضُهُمْ: هم بغاة على دين الله بالجور<sup>٨٣</sup>، وإنما قدر المفسرون مثل أبي حيان الأندلسي (ت ٧٤٥/١٣٤٤) "عليها أو فيها" لأن الظاهر من نصوص القرآن الكريم أن "بغى" بمعنى: اعتدى، تتعدى لمفعولها بحرف الجر (على) كما في قوله تعالى: {فَلَا تَبْغُوا عَلَيْنَ سَبِيلًا}<sup>٨٤</sup>، {إِنَّمَا بَغَيْكُمُ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ}<sup>٨٥</sup>، {ثُمَّ بَغَىٰ عَلَيْهِ}<sup>٨٦</sup>، {إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِن قَوْمِ مَوْسَىٰ فَبَغَىٰ عَلَيْهِمْ}<sup>٨٧</sup>، {حَصَمَانِ بَغَىٰ بَعْضُنَا عَلَىٰ

- ٧٧ محمد المكي الناصري، التيسير في أحاديث التفسير، ج ١/ص ٢٤٦
- ٧٨ النسفي، مدارك التنزيل، ج ٢/ص ٥٢؛ البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٣/ص ١٣١؛ ابن عجيبة، البحر المديد، ج ٢/ص ٥٢٠؛ ابن الخطيب، أوضح التفاسير، المطبعة المصرية ومكتبتها، ١٩٦٤م، ج ١/ص ٢٦٥
- ٧٩ الألوسي، روح المعاني، ج ٦/ص ٢٣٢
- ٨٠ محمد متولي الشعراوي، التفسير، مطابع أخبار اليوم، ١٩٩٥م، ج ٧/ص ٤٢، ٤١
- ٨١ البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج ٣/ص ٢٣، أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ج ٣/ص ٢٤٧
- ٨٢ انظر محمد بن يوسف بن حيان الغرناطي، البحر المحيط، ج ٣/ص ٢٨٠؛ ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، ج ٥/ص ٤٢١؛ السمين الحلبي، الدر المنصون في علوم الكتاب المكنون، دار القلم، دمشق، ج ٣/ص ٣٢٦
- ٨٣ الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ٦/ص ١١٣
- ٨٤ النساء، ٤/٣٤
- ٨٥ يونس، ١٠/٢٣
- ٨٦ الحج، ٢٢/٦٠
- ٨٧ القصص، ٢٨/٧٦

بَعْضٍ<sup>٨٨</sup>، {وَأِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى<sup>٨٩</sup>، {إِنْ بَعَثَ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْآخَرِي}،<sup>٩٠</sup> أو تتعدى بحرف الجر (في) كما في قوله تعالى: {إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ}،<sup>٩١</sup> {وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ}،<sup>٩٢</sup> {لَبَغُوا فِي الْأَرْضِ}،<sup>٩٣</sup> وعلى هذا التفسير يكون "الهاء" منصوباً بترغ الخافض: (على) أو (في).

ويمكن أيضاً إعراب "عَوْجًا" على أنه مفعول لأجله: أي يبعون عليها قاصدين عوجها وتحريفها. وقد ورد البغي في القرآن مُطَرِّداً بمعنى الحسد؛ كما في قوله عزوجل: {يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَعْثًا أَنْ يُنَزِّلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ}،<sup>٩٤</sup> {وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَعْثًا بَيْنَهُمْ}،<sup>٩٥</sup> والحسد نوعٌ من أنواع الاعتداء؛ فإذا طبقنا هذا المعنى هنا، وجعلنا "عَوْجًا" حالاً من الباعين؛ فسيكون التفسير: أنهم يحسدون المسلمين "اتباع السبيل" حال كونهم معوجين، والله أعلم، ويكون من جهة الدلالة العامة تابعاً للمعنى الثالث.

#### المعنى السادس: (أي: يبعون الدين الذي فيه عوج، وهو دين الشيطان)

كقوله تعالى: {وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ}،<sup>٩٦</sup> فكل سبيل غير سبيل الله فهو عوج وبغي، كأنه يقول: يبعون سبيلاً غير سبيل الله<sup>٩٧</sup> يقول السيد قطب (ت ١٣٨٥/١٩٦٦): (وفي هذا الوصف: "وَيَتَّبِعُونَهَا عَوْجًا" ... إيحاءً بحقيقة ما يريد الذين يصدون عن سبيل الله. إنهم يريدون الطريق العوجاء ولا يريدون الطريق المستقيم. يريدون العوج ولا يريدون الاستقامة)<sup>٩٨</sup>. (إنها لفتة ذات مغزى كبير... إن سبيل الله هو الطريق المستقيم. وما عداه عوجٌ غير مستقيم. وحين يُصدُّ الناس عن سبيل الله وحين يُصدُّ المؤمنون عن منهج الله، فإن الأمور كلها تفقد استقامتها، والموازن كلها تفقد سلامتها، ولا يكون في الأرض إلا العوج الذي لا يستقيم)<sup>٩٩</sup>.

وعلى هذا المعنى فإن "الهاء" لا يعود على "سبيل الله" السابق بل على مطلق السبيل؛ يقول أطقيش: (ويجوز رجوع (ها) إلى مطلق السبيل، على طريق الاستخدام فيكون (ها) مفعولاً بلا تقدير أي يطلبون الطريق باعوجاج وهو الشرك والمعاصي)<sup>١٠٠</sup>، يقول ابن عاشور (ت ١٣٩٣/١٩٧٣): {وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ عَوْجًا، وَصَفًا لِلْسَّبِيلِ عَلَى طَرِيقَةِ الْوَصْفِ بِالْمَصْدَرِ لِلْمُبَالَغَةِ، أَيْ تَبِعُونَهَا عَوْجًا شَدِيدَةً الْعَوْجِ فَيَكُونُ ضَمِيرُ

٨٨ ص ٢٢/٣٨

٨٩ ص ٢٤/٣٨

٩٠ الحجرات، ٩/٤٩

٩١ يونس، ٢٣/١٠

٩٢ الشورى، ٤٢/٤٢

٩٣ الشورى، ٤٢/٤٢

٩٤ البقرة، ٩٠/٢

٩٥ البقرة، ٢/٢١٣

٩٦ الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ٦/ص ١١٣

٩٧ المصدر السابق، ج ٤/ص ٤٣٠

٩٨ سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي، في ظلال القرآن، ج ٣/ص ١٢٩٢

٩٩ المصدر السابق، ج ١/ص ٤٣٧

١٠٠ أطقيش، هميان الزاد، ج ٦/ص ٣٩٦



النَّصْبِ فِي تَبْعُوتِهَا مَفْعُولٌ تَبْعُونَ، وَيَكُونُ عِوَجًا خَالًا مِنْ ضَمِيرِ النَّصْبِ أَي تَزْوُمُوتُهَا مُعْوَجَةً أَي تَبْعُونَ سَبِيلًا مُعْوَجَةً وَهِيَ سَبِيلُ الشِّرْكِ<sup>١٠١</sup>.

#### المعنى السابع: يتأولون القرآن تأويلًا باطلاً<sup>١٠٢</sup>

وعلى هذا الرأي فإن الضمير يعود على القرآن الكريم ويكون مفعولا به أولا، والعوج يعود على التأويل الباطل ويكون مفعولا ثانيا. وهنا تضمين. وقد يكون هذا المعنى تابعا للأول كما ذكر الطبراني (ت ٩٧١/٣٦٠) في تفسير آية هود حيث قال: (وَيَبْعُوتُهَا عِوَجًا ... وَيَبْعُونَ لِلَّهِ سَبِيلَ الْإِسْلَامِ زَيْغًا وَعِوَجًا، يَتَأُولُونَ الْقُرْآنَ عَلَى خِلَافِ تَأْوِيلِهِ)<sup>١٠٣</sup>

ولي نصوص القرآن تحت ستار إصلاح الخطاب الديني أو تجديده، والتأويل الباطني: لون من ألوان الحرب على الإسلام، وسيلة خبيثة لصرف الناس عنه، وغاية يسعى من خلالها لطمس معالمه، وستر جماله ويُسرّه ووضوحه؛ يقول الزرقاني (ت ١٩٤٨/١٣٦٧): (وهذه التأويلات الفاسدة من أشد وأنكى ما يُصاب به الإسلام والمسلمون؛ لأنها تؤدي إلى نقض بناء الشريعة حجرا حجرا، وإلى الخروج من ريقه الإسلام، وحل عراه عروة عروة، ولأنها تجعل القرآن والسنة فوضى فاحشة يقال فيها ما شاء الهوى أن يقال، كأنهما لغو من الكلام، أو كلاً مباح للبهائم والأنعام، وأخيرا ينفرط عقد المسلمين ويكون بأسهم بينهم من جراء هذا العبث بتلك الضوابط الدينية الكبرى)<sup>١٠٤</sup>

#### المعنى الثامن: تلتمسون للدين أهل الزيف والعوج<sup>١٠٥</sup>

وعلى هذا المعنى تكون "عِوَجًا" صفةً للمفعول به المحذوف والضمير "الهاء" منصوب بزعم الخافض الذي هو "اللام"؛ فيكون المعنى: تبغون للإسلام أناساً معوجين ينقرون الناس عن الإسلام والوصف بالمصدّر للمبالغة.

وهذا الأسلوب في إضلال المسلمين غاية في الخطورة؛ ولذلك فقد عمد أعداؤنا على تأهيل وصناعة مثل هؤلاء "المنافقين" ليدمروا بهم الإسلام؛ فأنشئوا الفرق الباطنية كالكاديانية والمهائية...، وشجعوا أهل البدع المنكرة والخرافات المنقّرة، التي تُشوّه الإسلام وتُسيء إليه، والتي تدعو إلى القعود وترك العمل لهذا الدين والجهاد في سبيل الله، والانزواء إلى بعض العبادات بما يشبه الديانة النصرانية. كما إن المحتلين المعتدين لم يخرجوا من بلاد المسلمين حتى أعدوا لها من القيادات الفكرية والعلمية والسياسية والعسكرية من يكره حكم الإسلام وشريعته ويبغض أهله أكثر من الكفار أنفسهم.

١٠١ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٤/ص ٢٦

١٠٢ الماوردي، النكت والعيون، ج ٢/ص ٤٦٤؛ النيسابوري، إيجاز البيان عن معاني القرآن، ج ١/ص ٤٠٩؛ بيان الحق النيسابوري، باهر البرهان في معاني مشكلات القرآن، جامعة أم القرى - مكة المكرمة، ١٩٩٨م، ج ٢/ص ٦٥٥

١٠٣ سليمان بن أحمد بن أيوب، أبو القاسم الطبراني، تفسير القرآن العظيم، نسخة الكترونية في المكتبة الشاملة، تفسير الآية ١٩ من سورة هود

١٠٤ محمد عبدالعظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ج ٢/ص ٧٥

١٠٥ ابن أبي حاتم عبدالرحمن بن محمد الرازي، التفسير، مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية، ١٤١٩هـ ج ٣/ص ٧١٧؛ الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ٤/ص ٤٩٩

المعنى التاسع: تبغون هلاكاً للإسلام<sup>١٠٦</sup>

وُقْبِرَ العوج هنا بالهلاك مجازاً؛ من إطلاق العلة وإرادة المغلول؛ لأن أعداء الإسلام إنما يريدون العوج له؛ ابتغاء إبطاله وإنهائه.

المعنى العاشر: يقصدون بالنبي محمد (ص) هلاكاً<sup>١٠٧</sup>

قال الطبري: (كان أهل الكتاب إذا سألهم أحد: هل تجدون محمداً؟ قالوا: لا! فصدوا عنه الناس، وبغوا محمداً عَوْجاً: هلاكاً)<sup>١٠٨</sup>. والإعراب هنا كالإعرابين الأول والثاني من المعنى الأول،

(و"محمد (ص)" على هذا القول: هو "السبيل")<sup>١٠٩</sup>، والظاهر من كلام ابن جرير رحمه الله أن المقصود المقصود بهلاكه هو الهلاك المعنوي بإبطال نبوته وإنكار رسالته، وبتشبه الشبهات المقتضية للارتباب ببعثته؛ التي تقتضي إبطال الإسلام" فالعلاقة بينهما حتمية. والإعراب هنا كسابقه

المعنى الحادي عشر: يرجون بمكة غير الإسلام ديناً<sup>١١٠</sup>

وهذا القول قاله ابن عباس (ت ٦٨٧/٦٨). وهذا المعنى تابع للسابق بكونهم يريدون الدين الأعوج – دين الكفر – لكن هنا خُصِّصَ بالمكان في مكة .

المعنى الثاني عشر: يبغون من النساء الميل عن دين الله إلى دينهم<sup>١١١</sup>

وهذا المعنى نفس المعنى الثالث لكنه خُصِّصَ بالنساء ولم أفهم وجه التخصيص. وقد حرص الكفار على إفساد المرأة، لأنَّ فسادها يفسد الأبناء والأزواج، فأخرجوها من بيتهن، وهتكوا حجابهن، وزينوا لها التمرد على دينها بمختلف الأساليب، وزعموا أن تحضرها وتقدمها لا يكون إلا إذا سارت مسيرة المرأة في أوروبا<sup>١١٢</sup>؛ وقد يدفعون المرأة لهذا الفساد بإظهار الإسلام على أنه يحتقر المرأة، وينظر إلى الأنثى بازدراء، وبعدها إنساناً في المرتبة الثانية، والدعايات في أوروبا وأمريكا ناشطة لإبراز الإسلام في هذا الإطار الظالم<sup>١١٣</sup>

١٠٦ المصدر السابق .

١٠٧ الماوردي، النكت والعيون، ج ٣/ص ١٢١

١٠٨ الطبري، جامع البيان، ج ٦/ص ٥٧ بتصرف قليل .

١٠٩ المصدر السابق، ج ٦/ص ٥٨

١١٠ ابن أبي حاتم، التفسير، ج ٣/ص ٧١٧

١١١ الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ٦/ص ١١٣

١١٢ عمر سليمان الأشقر، نحو ثقافة إسلامية أصيلة، ص ٦٢.

١١٣ محمد الغزالي، مستقبل الإسلام خارج أرضه، دار النهضة، مصر، ص ٢٧

المعنى الثالث عشر: أن معناه يلتبسون الدنيا من غير وجهها لأن نعمة الله لا تُستمدد إلا بطاعته<sup>١١٤</sup> فهم يطلبون الدنيا من الطريق العوجاء؛ طريق الكفر والمعاصي كالجاسوسية والربا والدعارة والخمر... وجاء هذا التفسير مع الآية في سورة إبراهيم؛ حيث سبق ذكر الدنيا، فأعاد الضمير عليها. وإعراب "عوجاً" هنا يمكن أن يكون حالاً من السبيل: أي معوجة، أو من الفاعل: أي معوجين، أو مفعولاً مطلقاً؛ أي طلب عوج، أو تمييزاً من النسبة إلى المفعول<sup>١١٥</sup>.

المعنى الرابع عشر: يطلبون الوصول إلى سبيل الله بطريق العوج وبالأساليب الملتوية<sup>١١٦</sup>

أي: "تَبْغُوْنَهَا بِغِيَاً بِعَوْجٍ". وهذا كما يفعلُه الرافضةُ والباطنيون والمبتدعةُ والمستشرقون والعقلانيون والحدائثيون المتأثرون بالفكر الغربي؛ والذين يُلْعَوْنَ النصوصَ أو يُؤَلِّوْنَهَا تأويلاً بعيداً؛ مستخدمين مصطلحات مثل: "تجديد الخطاب الديني" أو "تاريخية النص" أو "وحدة الأديان" ... ولا يمكن الوصول إلى الإسلام إلا من خلال آيات القرآن وأحاديث المصطفى (ص) وهُدْيِ الصحابة الكرام عليهم الرضوان؛ بقواعد الفهم التي وضعها أئمة اللغة العربية وأصول الفقه وقواعد علوم القرآن ومصطلح الحديث؛ التي تضبط العقل مع النص، ولا تسمح بالفوضى التي لانهاية لها؛ وقد قال رسول الله (ص): (إِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ بِعَدِي فَسَيَرَى اخْتِلافاً كَثِيراً، فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الْمُهَدِّينَ الرَّاشِدِينَ، تَمَسَّكُوا بِهَا وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ، وَإِيَّاكُمْ وَمُحَدَّثَاتِ الْأُمُورِ، فَإِنَّ كُلَّ مُحَدَّثَةٍ بَدْعَةٌ، وَكُلَّ بَدْعَةٍ ضَلَالَةٌ)<sup>١١٧</sup>

المبحث الخامس: إعراب الجملة: "تَبْغُوْنَهَا عَوْجاً"<sup>١١٨</sup>

١. يجوز أن تكون "تَبْغُوْنَهَا عَوْجاً" جملةً مستأنفةً؛ أَخْبَرَ اللهُ عنهم بذلك، فابتغاء العوج على هذا الإعراب غير الصريح عن سبيل الله؛ إذ العطف يقتضي المغايرة.
٢. ويجوز أن تكون في محل نصب على الحال - في الآيات التي ليس فيها الواو في "تَبْغُوْنَهَا" - لأن الواو لا تزداد مع الفعل المضارع المثبت إذا وقع حالاً<sup>١١٩</sup>، ثم إذا قلنا بأنها حال في صاحبها احتمالان، أحدهما: أنه فاعل "تَصُدُّونَ"، والثاني: أنه "سبيل الله" وإنما جاز الوجهان لأن الجملة اشتملت على ضمير كليّ منهما.
٣. ويجوز أن تكون في محل نصب على البديل من "تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ" - في الآيات التي ليس فيها

١١٤ الماوردى، النكت والعيون، ج ٣/ص ١٢١؛ القرطبي محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٦٤م، ج ٩/ص ٣٤٠

١١٥ انظر أطفيش، هميان الزاد، ج ٦/ص ٣٩٦

١١٦ ابن عرفة، التفسير، ج ٢/ص ٣٥٥. سبق هذا المعنى في الإعراب السادس من المعنى الأول.

١١٧ أبو داود سليمان بن الأشعث، السنن، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، كتاب السنة، ج ٦، ص ٤/٢٠١

١١٨ انظر هذه الإعرابات في: ابن حيان، البحر المحيط، ج ٣/ص ٢٨١؛ ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، ج ٥/ص ٤٢١؛ السمين الحلبي، الدر المنصور في علوم الكتاب المكنون، ج ٣/ص ٣٢٥؛ النيسابوري، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٦هـ، ج ٢/ص ٢١٩

١١٩ انظر الفزوي محمد بن عبد الرحمن بن عمر، الإيضاح في علوم البلاغة، دار الجيل، بيروت، ج ٣/ص ١٦٤

الواو في "تَبْعُوتَهَا" - فيكون "ابتغاء العوج" على هذا الإعراب هو تفسيرٌ للصِّدِّ وبيانٌ له.

#### وهذا جدول يختصر كل الاعرابات السابقة

المعنى	إعراب الضمير "الهاء"	إعراب "عوجاً"
إنَّ أعداءَ الدين يطلبون ويتمنون بالحافِ، للإسلام أن يكون زائغاً	مفعول به أول	مفعول به ثان
	منصوب بنزع الخافض	مفعول به
	مفعول به	حال من ضمير النصب
	مفعول به	تمييزٌ من النسبة إلى المفعول
	مفعول به	مفعول مطلق من المعنى
	مفعول به	منصوب على نزع الخافض (الباء) فَنُقْفِرَ: (١) أنَّ حرفَ الجرِّ متعلِّقٌ بالضمير "الهاء" فيكون "عَوْجاً" حالاً منه. (٢) أنَّ حرفَ الجرِّ متعلِّقٌ بمصدر محذوفٍ فيكون "عَوْجاً" صفةً للمصدر. (٣) أنَّ حرفَ الجرِّ متعلِّقٌ بالفاعل "الواو" فيكون "عَوْجاً" حالاً. (٤) أنَّ يُقَدَّرَ حرفُ الجرِّ (اللام) أي: يبغون السبيل للعوج؛ فيكون مفعولاً لأجله
مفعول به	مفعول لأجله	
إنَّهم يقصدونه حال كونهم عَوْجاً أو يريدون الكونَ عليها مع عوجهم	مفعول به	حال، مِنْ ضمير الجماعة في يَبْعُوتَهَا
يبغون أهلها أن يعوجوا عن الهدى	مجرور بالإضافة	مفعولٌ به أول أو ثاني
يصفونها بالإعوجاج والانحراف	يصلح له كل الاعرابات المذكورة في المعنى الأول	
تتعدون عليها، أو فيها معوجين	منصوباً بنزع الخافض	حال من فاعل "تَبْعُوتَهَا"
	منصوباً بنزع الخافض	مفعول لأجله
يحسدون أهلها حال كونهم عَوْجاً	مجرور بالإضافة	حال من فاعل "تَبْعُوتَهَا"
يبغون الذين الذي فيه عوج	مفعول به	حال من ضمير النصب
يتأولون القرآن تأويلاً باطلاً	مفعول به أول	مفعول به ثان
تبغون هلاكاً للإسلام	مفعول به أول	مفعول به ثان
	منصوب بنزع الخافض	مفعول به
يقصدون بالنبي محمد(ص)	مفعول به أول	مفعول به ثان

هلاكا	منصوب بزغ الخافض	مفعول به
يرجون بمكة غير الإسلام ديناً	مفعول به أول	مفعول به ثان
	منصوب بزغ الخافض	مفعول به
يبغون من النساء الميل عن الدين	مفعول به أول	مفعول به ثان
	منصوب بزغ الخافض	مفعول به
يلتمسون الدنيا من غير وجهها	مفعول به	حال من فاعل "تَبَغُّوتَهَا"
	مفعول به	حال من ضمير النصب
	مفعول به	تمييز من النسبة إلى المفعول
	مفعول به	مفعول مطلق من المعنى
يطلبون سبيل الله بطريق العوج	مفعول به	صفة للمصدر

### خاتمة

وفي الختام؛ فقد وضح لنا من خلال هذا البحث الصغير الذي أسميته: "الإسرار الدلالية في قوله تعالى: {تَبَغُّوتَهَا عَوْجًا} وإشارتها على تنوع أساليب الكيد للإسلام؛" عظمه كتاب الله، وإعجازه، واشتمال عباراته القصيرة على المعاني الكثيرة الواعية لكل المقاصد، فقد اشتملت هاتان الكلمتان الجليلتان على أكثر من خمسة عشر معنى؛ كشفت من خلالها كل أساليب أعداء الأمة في المكر والكيد وممارسة أخبث الوسائل في البغي والإغواء وإبعاد المسلمين عن قيمهم وثوابهم، والإصرار على تحريف القرآن وتأويله الباطل، والقدح برسولنا الحبيب وسنته المشرفة، وطلب الهلاك للإسلام ونبيه وكتابه. كما بينت هذه الجملة العظيمة ما تنطوي عليه نفوسهم من العوج والخبث والحسد تجاه أهل الحق.

وكشفت حقيقتهم وإتهم إنَّما يريدون أن تسيّر الحياة على حسب نفوسهم المنحرفة وشهواتهم الشاذة. وعزفتنا هذه الآية الحكيمه؛ أن لا ننخدع بالعبارات الرنانة والمظاهر الكاذبة التي يظهر بها الكافرون؛ فهدفهم الحقيقي: هو عوجنا عن كتاب الله وسنة رسوله وهديمهما المستقيم. فالتصُّ أراد متاً أن نكون حذرين فاتحي أعيننا على ما يُحيكه الظالمون في الخفاء .

وفي الآخر فإنَّ التعرض للتفسير من أخطر المسائل التي ينبغي على المسلم أن يتقَى الله فيها، فإنَّ أصبَتْ فَمِنَ الله وحده، وإنَّ أخطأت فَمِنَ نفسي والشيطان، والقصور هو دأبُّ البشر المجبولون عليه؛ وحسبي أتى لم أخرج عمّا كتبه علماؤنا الأفاضل، وإنَّما كنت ناقلًا جامعاً مُنَسِّقاً لأقوالهم وآرائهم، قاصداً خدمة كتاب الله ناوياً الثواب، مريداً فضح أعدائنا الماكرين ووسائلهم المغشوشة.

### المصادر

- ابن أبي حاتم، التفسير، مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية، ١٤١٩ هـ  
ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، المكتبة العلمية، بيروت، ١٩٧٩ م  
ابن الخطيب، أوضح التفاسير، المطبعة المصرية ومكتبتها، ١٩٦٤ م

- ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٨٠م  
 ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، دار الكتب العلمية، بيروت  
 ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤  
 ابن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، الدكتور حسن عباس زكي - القاهرة: ١٤١٩هـ  
 ابن عرفة، التفسير، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٨م  
 ابن عطية، المحرر الوجيز، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٢٢  
 ابن فارس، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩م. مقاييس اللغة  
 ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار الكتب العلمية، بيروت  
 ابو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت  
 ابو داود، السنن، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت  
 ابو زهرة، زهرة التفاسير، دار الفكر العربي،  
 الاصفهاني، المفردات في غريب القرآن، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت  
 اطفيش، هميان الزاد  
 الألويسي، روح المعاني، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٥هـ  
 بيان الحق النيسابوري، باهر البرهان في معاني مشكلات القرآن، جامعة أم القرى، مكة، ١٩٩٨م،  
 البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤١٨هـ  
 جامعة أم القرى، كلية أصول الدين قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة  
 جلال الدين القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، دار الجيل - بيروت،  
 خالد بن عبدالله القاسم، العقيدة الإسلامية في دائرة المعارف الإسلامية، رسالة دكتوراه غير منشورة،  
 الرازي، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ  
 الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، عالم الكتب، بيروت ١٩٨٨م  
 الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ  
 السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، هجر للطباعة والنشر، ١٤١٣هـ  
 السخاوي، فتح المغيب بشرح ألفية الحديث، مكتبة السنة، مصر، ٢٠٠٣م  
 السمعاني، تفسير السمعاني، دار الوطن، الرياض، السعودية، ١٩٩٧  
 السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، دار القلم، دمشق  
 السيوطي، بغية الوعاة، المكتبة العصرية - لبنان/صيدا  
 السيوطي، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ١٩٦٧  
 الشعراوي، التفسير، مطابع أخبار اليوم، ١٩٩٥م  
 شهاب الدين الخفاجي، عناية القاضي وكفاية الراضي، دار صادر - بيروت  
 الطبراني، تفسير القرآن العظيم  
 الطبرسي، مجمع البيان،  
 الطبري، جامع البيان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠٠م  
 الطيبي، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، جائزة دبي الدولية، ٢٠١٣م  
 عبد الرحمن حسن خبثكة، البلاغة العربية، دار القلم، دمشق، ١٩٩٦م  
 العرب والتاريخ، برنارد لويس، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٩٥٤  
 العز بن عبدالسلام، التفسير، دار ابن حزم - بيروت، ١٩٩٦م، ج ٣/ص ٣٢٠  
 عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، دار إحياء التراث، بيروت  
 عمر سليمان الأشقر، نحو ثقافة إسلامية أصيلة، دار النفاث، عمان - الأردن، ١٩٩٧م  
 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٦٤م  
 الماتريدي، تأويلات أهل السنة، دار الكتب العلمية، بيروت  
 الماوردي، النكت والعيون، دار الكتب العلمية - بيروت  
 محمد الغزالي، مستقبل الإسلام خارج أرضه، دار النهضة، مصر  
 محمد المكي الناصري، التيسير في أحاديث التفسير، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٥م

محمد بن شاكر الكتبي، فوات الوفيات، دار صادر، بيروت ١٩٧٤ م  
محمد رشيد رضا، تفسير المنار، الهيئة المصرية للكتاب  
محي الدين درويش، إعراب القرآن وبيانه، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ١٤١٥ هـ  
المراغي، التفسير، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٩٤٦ م  
المسعودي في مروج الذهب، طبعة دارالرجاء  
الميرزا محمد المشهدي، كنز الدقائق، مؤسسة النشر الاسلامي، ايران/ قم، ١٤٠٧ هـ  
النحاس، إعراب القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١ هـ  
النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، دار الكلم الطيب، بيروت، ١٩٩٨ م  
النيسابوري، إيجاز البيان عن معاني القرآن، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤١٥ هـ  
النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٦ هـ  
الواحدي، التفسير البسيط، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٣٠  
الواحدي، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دار القلم، الدار الشامية - دمشق، بيروت

**EHL-İ HADİS'İN KELAMÎ AKILCILIĞA BAKIŞI:  
İBN TEYMIYYE'NİN RÂZÎ'YE YÖNELİK METODİK ELEŞTİRİLERİ  
ÜZERİNDEN BİR OKUMA \***

Faruk SANCAR \*\*

---

**Özet:** Metafizikî anlama çabasında olan İslamî disiplinleri birbirinden ayıran temel unsurların başında kullandıkları yöntemler gelmektedir. Benimsedikleri metodik tutum, öncelikle dini metinleri yorumlamalarına daha sonradan da çoğu kez kendi dışındaki zümreleri dışlamalarına sebep olmuştur. Bu ikinci durumun doğmasında özellikle her ilmi disiplinin, mutlak hakikati temsil ettiği şeklindeki iddiasının etkisinden bahsedilebilir. İslam düşünce tarihi göz önünde bulundurulduğunda metod merkezli çatışmanın daha ziyade Ehl-i hadis ve kelamcılar arasında yaşandığı söylenebilir. Bu çatışma, her ne kadar şahıslar üzerinden yürütülse de aslında daha derininde zihniyetler arası bir mücadeleden bahsedilebilir. Bu çalışma Râzî ve İbn Teymiyye gibi temel figürler üzerinden söz konusu ihtilafı anlama çabası gütmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Râzî, İbn Teymiyye, Eleştiri, Akılcılık.

**Approach of the Ahl-i Hadith to Theological Rationalism: A Reading over Ibn Taymiyya's Methodical Criticism against Râzî**

**Abstract:** The main element that differentiates Islamic disciplines is the method they use in an effort to understand metaphysics. The methodical attitude they adopted first led them to interpret religious texts then to exclude communities other than their followers. The latter effect may have stemmed from the assumption that each scientific discipline represents the absolute truth. Given the history of Islamic thought it can be suggested that method centered controversy has mostly been experienced between Ahl-i Hadith and theologians. Although it seems it was between people in fact it was a confliction between mentalities. This study aims to present a better understanding of this controversy over basic figures such as Ibn Taymiyya and Razi.

**Key words:** Razi, İbn Taymiyya, Criticism, Rationalism.

---

---

\* Bu makale Ömer Türker-ve Osman Demir tarafından hazırlanan *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* (İstanbul: İSAM, 2013) isimli editoryal çalışma içerisindeki "Selef Geleneğinde Fahreddin er-Râzî'ye Yöneltilen Metodik Eleştiriler" isimli yazımın genişletilmiş halidir.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi



## 1. Giriş

İbn Ebî Useybia'nın "son dönemin en önemli filozofu" Sübkî'nin "kelamcılarının sultanı" şeklinde vassafettiği,<sup>1</sup> İbn Teymiyye'nin ise "filozof bir kelamcı" olarak gördüğü Fahreddin er-Râzî (ö.606/1209) hem hayatında hem de ölümünden sonra lehinde ve aleyhinde birçok yorumlara konu olan bir düşünürdür. Ömrünün büyük kısmını kelam, tefsir ve felsefe alanındaki meseleleri tetkik etmeye vakfeden Râzî'nin, bazı eserlerinde konuları bir filozof bazılarında ise bir kelamcı gibi ele alması hakkındaki değerlendirmelerin farklılaşmasında etkili olmuştur. Daha hayattayken Mutezile, Kerrâmiler, Hanbelîler tarafından şiddetli bir şekilde eleştirilen, hatta kimi muhaliflerince ölümle tehdit edilen<sup>2</sup> Râzî'nin ölümünden sonra da çeşitli zümrelerin hedefinde olması anlaşılabilir bir durumdur.

Ehl-i sünnet kelamı, akılcı Mutezile mezhebine bir reaksiyon olarak doğup zamanla sistemli bir ilim haline gelmiştir. İlk başlarda İmam Eşarî (ö.324/935)'nin tepkisel öğretilerini takip eden kelamcılar daha sonraları vahyin hakikatlerini savunmak için rakiplerinin silahı olan akılcılığı ve mantığı kullanmaya çalışmışlar;<sup>3</sup> hicri dördüncü asırdan itibaren ise bu savunma daha güçlü ve sistematik bir hale gelerek, özellikle İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö.478/1085) el-İrşâd ve eş-Şâmil gibi eserlerinde mükemmelliğin zirvesine ulaşmıştır. Gazâlî (ö.505/1111) ile beraber kelam yeni bir form kazanarak bir taraftan başlangıçtaki felsefe okuluna karşı muhalif tutumunu korurken, diğer taraftan da mantık metodunu, aklî delilleri ve bazı felsefî görüşleri bu misyon için kullanmaya başlamıştır. Bu yeni tavır ve metot daha sonraki kelamcılarının "felsefî kelam" anlayışının da temellerini oluşturmuştur.

Bu yeni felsefî kelam anlayışının üstadı sayılan Râzî, birçok konuda Gâzâlî'yi aşmış<sup>4</sup> ve Râzî ile birlikte bu okul gücünün doruk noktasına ulaşmış-

1 Ebü'l-Abbas Muvaffakuddin Ahmed b. Kâsım İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ fi tabâkâti'l-etibbâ*, neşr.: Nizâr Rızâ, Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat, Beyrut 1965, c. 2, s. 35; Ebü'l-Hasan Cemaleddin Ali b. Yusuf b. İbrâhim İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ bi ahbâri'l-hükemâ: Târihu'l-hükemâ*, Matbaatü's-Saade, Kahire 1326 H., s. 191.

2 Ebü's-Safâ Selahaddin Halil b. Aybek b. Abdullah Safedî, *Kitâbü'l-vâfi bi'l-vefeyât*, neşr.: Sven Dederling, Wiesbaden 1974, c. 4, s. 250.

3 Abdurrahman b. Haldûn, *Mukaddime*, Dâru'l-fikr, yy., ts., s. 466.

4 Gazâlî ve Râzî karşılaştırmaları hakkındaki ilgi çekici bir metin için bk. Frank Griffel, *Gazâlî'nin Felsefi Kelamı*, çev.: İbrahim Halil Üçer, Klasik Yay., İstanbul 2012, ss. 193-202; Süleyman Uludağ, *Fahrettin Râzî*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1991, s. 71.

tır.<sup>5</sup> Aslında o da selevinin yaptığı gibi İslâm filozofları karşısında Eşarîliğin kelam sistemini savunmuş olmasına rağmen eserlerinde felsefi konulara daha geniş yer ayırması ve bilhassa tabiat ilimlerine ait konularda İbn Sînâ'nın (ö.428/1037) etkisinde kalarak felsefe ile kelâmın konularını birleştirip felsefî kelâm dönemini başlatması sebebiyle farklı bir konum elde etmiştir.<sup>6</sup>

Eserleri ve tesirleriyle İslâm düşünce tarihinde önemli yer işgal eden büyük bir şahsiyet olmasına rağmen Râzî, Seyfeddin el-Âmidî (ö.631-1233), İbnü'l-Cevzî (ö.656/1258), Esîrüddin el-Ebherî (ö.663/1265), Nasîrüddîn-i Tûsî (ö.672/1274), Sirâceddin el-Urmevî (ö.682/1283) ve Zehebî (ö.748/ 1347) gibi değişik mezheplere mensup âlimlerce eleştirilmiştir. Mesela Tûsî, İbn Sînâ'nın *el-İşârât'*ına yaptığı şerhte Râzî'nin görüşlerini tenkit ederken Âmidî *el-Meâhiz ale'r-Râzî fi Şerhi'l-İşârât'*ını müstakil olarak onu tenkit etmek üzere kaleme almıştır.<sup>7</sup> Hatta bu yönüyle o sadece beyan ehlinin saldırılarına maruz kalmamış aynı zamanda irfan ehlinin de açık hedefi haline gelerek tasavvufî düşüncenin en önemli isimlerinden biri kabul edilen Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö.671/1273)'nin tahkir derecesindeki eleştirilerinden de nasibini almıştır.<sup>8</sup> Ancak tüm bu münekkit düşünürler içerisinde en sistematik ve derinlemesine eleştirilerin sahibi hiç kuşkusuz selefî gelenek ve İbn Teymiyye'dir (ö.728/1328).

Kelam geleneği içerisinde en sistematik ve ayrıntılı eleştirilerin selefî geleneğe mensup İbn Teymiyye ve takipçilerinden gelmesi ilk bakışta şaşırtıcı gibi gözükse de aslında bu mevcut şartlar açısından anlaşılabilir bir durumdur. Zira Râzî'nin yaşadığı çağ olan hicrî 6. asrın ortaları ve 7. asrın başları İslam düşünce tarihi açısından Mutezile'nin nerdeyse fiili olarak tarih sahnesinden silindi-

5 Seyyid Hüseyin Nasr, "Fahreddin er-Râzî", çev.: Burhan Köroğlu, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif, İnsan Yay., İstanbul 1996, c. 2, s. 270.

6 Hüseyin Atay, "Fahreddin er-Râzî'nin Kelam İlmindeki Yeri", Fahreddin er-Râzî, *Muhassal: Kelam'a Giriş* içinde Ankara Üniversitesi Yay., Ankara 1978, ss. 1-5; Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", *DİA*, c. 12, s. 90; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Kelamı ve Felsefesine Giriş*, İnsan Yay. İstanbul 1998, s. 141.

7 Âmidî'nin Râzî eleştirisi hakkındaki bir çalışma için bk. Hakan Coşar, "İşârât Geleneği İçinde Fahreddin er-Râzî Eleştirileri: Seyfeddin el-Âmidî Örneği", *İslam'ın Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*", edit.: Ömer Türker, Osman Demir, İsam Yay., İstanbul 2013, ss. 555-577.

8 Mevlana Celaleddin er-Rûmî, *Mesnevî*, çev.: Veled İzbulak, İstanbul 1942, c. 1, 132; c. 5, 337. Mevlânâ'nın eleştirileri Fahreddin er-Râzî üzerinden kelâmî veya felsefî akılcılığa getirilen metodik bir eleştiri olarak kabul edilebilir. Onun, aklın dini konularda hakikate ulaşma noktasında yetersiz olduğu yönündeki kanaatini kelâmî akılcılığın en önemli şahsiyeti olarak gördüğü Râzî'den hareketle tahkim etmek istediği açıktır.

ği,<sup>9</sup> Mâtûridî geleneğin ise -İmam Mâtûridî'den (ö.333/944) sonra Pezdevî (ö.493/1099) ve Neseî (ö.508/1114) gibi birkaç ismin dışında- çok önemli simalar yetiştiremediği ve çeşitli sebeplerden dolayı tarihsel açıdan etkili olamadığı bir dönemdir. Bu durum doğal olarak Eşarîliğin sahanın mutlak hâkimi olmasına sebep olmuştur. Bu koşullar göz önünde bulundurulduğunda Râzî'ye yönelik tenkitler ya kendi düşünce sistemi içerisinde ya da baştan itibaren kelam ve kelam metoduyla kavgalı Selefi düşüncenin temsilcilerinden gelecekti ki nitekim öyle de olmuştur. Biz de Râzî'ye yönelik tenkitleri ele alacağımız bu çalışmada daha ziyade ikinci kesimin eleştirileri üzerine odaklanacağız. Böylelikle genel anlamda Ehl-i hadisin<sup>10</sup> kelam metoduna yönelik eleştirilerini özelde ise aralarında İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350) gibi isimlerin Râzî'ye yönelttiği tenkitleri ele almış olacağız.

Râzî'ye yöneltilen eleştiriler elbette sadece metot merkezli konulardan ibaret değildir. O, yukarıda da isimlerini zikrettiğimiz çeşitli düşünürler tarafından Allah'ın varlığı ve birliğinin ispatı konusunda hudûs ve imkân delillerini kullanması bakımından eleştirildiği gibi, Allah-âlem ilişkisinin mahiyeti ve ilahî fiillerdeki hikmet ayrıca kulların fiillerinin yaratılması gibi çeşitli meselelerde de ciddi tenkitlerin muhatabı olmuştur. Ancak bu eleştirilerin büyük kısmı aynı ekole sahip düşünürler arasında bile söz konusu olabilecek entelektüel tartışma boyutlarını aşmamaktadır. Bu itibarla biz hem daha spesifik olması itibarıyla hem de bu yoğun eleştirel söylemlerin takip edilen metodik tutumdan kaynaklandığı yönündeki kanaatimizden dolayı böyle bir sınırlama yapmayı

9 Mutezile Abbasî hanedanının da desteğiyle Memûn, Mutasım, Vâsık devirlerinde (198-813/232-847) çok etkili bir hareket haline gelmesine rağmen siyasi otoritenin desteğini çekmesinden sonra düşüş sürecine girmiş ve bir daha hiçbir zaman önceki konumunu elde edememiştir. Hatta denilebilir ki Kâdî Abdülcebbâr (ö.415/1025) ve Zemahşerî'den (ö.538/1143) sonra aynı çapta başka simalar yetiştirememiştir. Râzî'nin yaşadığı dönemde ise nerdeyse kendisini Mutezîle'ye nispet eden kimseleri bulmak bile zorlaşmıştı.

10 *Ehl-i hadis* veya aynı anlamdaki *ashabü'l-hadis* terimleri sahabe döneminden itibaren kullanılan ve başlangıçta çokça hadis rivayet edenlere verilen birer isim olmakla birlikte daha sonraları kavramın anlamı genişlemek suretiyle hakkında ayet ve hadis bulunan konularda nası esas alanları bulunmayan konularda rey ve içtihadı başvurmak yerine susmayı tercih edenleri kapsayıcı bir muhteva kazanmıştır. Dolayısıyla da *Ehl-i rey* karşıtı bir konumu ifade eder olmuştur. Böylelikle *ehl-i hadis*, *ashabu'l-hadis* ile *ehl-i rey* iki ayrı ekol ve düşünce tarzı olarak hadisçilerle fakihleri veya hadisçilerle kelamcılarını ifade eden bir ıstılah halini almıştır. Biz de çalışmamızda bundan böyle söz konusu tabirleri ve bazen de selefiyye terimini, başlangıçtaki hadis rivayet eden veya talimiyle uğraşan zümreleri ifade eden muhtevasına değil de zihinsel bir tutum ve tavra işaret etmek için kullandığımızı ifade etmek isteriz. Konu hakkında genel bir malumat için bk. Salim Öğüt, "Ehl-i Hadis", *DİA*, c. 10, ss. 508-512.

tercih ettik.

İbn Teymiyye'nin eserleri incelendiğinde onun eleştirilerinin tek bir ekol, mezhep veya düşünce sistemiyle sınırlı olmadığı kolaylıkla görülebilir. O bir taraftan felsefe ve mantık eleştirisi yaparken diğer taraftan da tasavvuf tarihinin kimilerine göre en önemli teorisyenlerinden biri kabul edilen İbnü'l-Arabî'yi (ö.638/1240) eleştirmekten çekinmez. Bu eleştirilerden elbette kelimacılar ve kelamî akılcılığın simge figürü kabul ettiği Râzî de payını alacaktır. Bu yoğun ve bazen son derece sert eleştirel dilin arkasında yatan sebep ise İslam dünyasının kendi dönemindeki durumudur. Ona göre yaşanan sosyo- kültürel kirizlerin sorumlusu mevcut düşünce metotları ve ilim anlayışlarıdır. Başka bir ifadeyle söz konusu kaos etkin konumdaki ilim anlayışların problemlere çözüm bulmadaki yetersizlikleriyle yakından ilgilidir ve aslında ilmi bir sorundur.<sup>11</sup>

Ebu'l-Hasan el-Eşarî ve Bâkılânî (ö.403/1013) dışındaki Eşarî kelimacıları sefelin meşru yoluna Mutezilenin metodunu katmakla suçlayan İbn Teymiyye, özellikle Cüveynî ve diğer Eşarîleri şiddetli bir şekilde tenkit eder. Râzî ve sonraki müteahhirin dönemi kelimacıları ise ona göre Mutezileyi bile geride bırakmıştır. Zira ona göre bu dönem kelimacıları akıl ve nakil arasında kesin bir tercihte bulunamamakta ve fikri gelgitler yaşamaktadırlar.<sup>12</sup> Kelamcılar hakkında *Minhâcü's-sünne* isimli eserindeki şu satırları bu konudaki kanaatini daha da açık bir şekilde ortaya koyar:

Kelamî felsefe ile mezceden Râzî ve Âmidî gibi müteahhirin kelimacıları, tevhid ve sıfatların ispatında Cüveynî'den, Cüveynî Bâkılânî'den, Bâkılânî Eşarî'den, Eşarî İbn Küllâb'dan, İbn Küllâb da selef ve imamlardan daha aşağıdadır. Mutezile ve Eşariyye'nin imamları Râzî ve Âmidî gibi felsefeye bulaşmış Eşariyye'den, onlar İbn Sînâ gibi felsefecilerden ve onlar da Aristo gibi kadim filozoflardan daha tercihe şayandır.<sup>13</sup>

İbn Teymiyye'nin, kelimacılar arasında en sert ve sistematik muhalefeti kelam ve felsefeyi tamamen mezceden müteahhirin dönemi kelimacılarına, özel-

11 M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi*, İsam Yay., İstanbul 2008, s. 13.

12 Ebu'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, neşr.: Abdüllatif Abdurrahmân, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2009, c. 1, ss. 157-158.

13 Ebu'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fi nakdi kelâmi's-Şîa ve'l-Kaderiyye*, neşr.: Muhammed Reşâd Sâlim, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1989, c. 3, s. 293.

likle de bu dönemin en önemli siması Fahreddin er-Râzî'ye karşı gösterdiği söylenebilir.<sup>14</sup> Râzî, ona göre Cüveynî ve Şehrîstânî'nin bütün yanlış düşüncelerini takip etmiş, Nîsâburî'ye talebelik yapmış, usulde Ebu'l-Hasan es-Sûrî (ö.441/1049), felsefede İbn Sînâ ve Şehrîstânî'den (ö.548/1153) etkilenmiştir. Ayrıca İbn Teymiyye, Râzî'nin mütekaddimin dönemi âlimlerinden Eşarî, İbn Küllâb (ö.240/854) ve benzerleri ile ilk dönem Mutezile, Neccâriyye ve Dırâriyye'ye mensup kelmâcılara ait kitapların muhtevasını, ayrıca kadîm felsefeyi fazla bilmediğini söyler. Ona göre Râzî'nin Mutezile, Eşariyye ve kısmen Kerrâmiyye ve Şîâ dışındaki mezheplerin görüşleri hakkında da fazla malumatı yoktur.<sup>15</sup> Hatta Râzî, Mutezile'ye uyup uymama arasında sürekli olarak gidip gelmektedir. Onlara muhalefet ettiğinde ise Ehl-i sünnet ile Aristo'nun takipçileri arasında mütereddit kalmaktadır.<sup>16</sup> Ancak bütün bu ciddî ithamlarına rağmen İbn Teymiyye'nin Râzî hakkında hüsnü zan ifade eden birkaç değerlendirmesine de rastladığımızı da söylemeliyiz.

Metafizik konusundaki tercihlerini hatalı bulmasına rağmen İbn Teymiyye, Râzî'nin bu yanlışlıkları kasıtlı olarak yapmadığını düşünmektedir. Kendi ifadesiyle söyleyecek olursak o, batıla bile bile destek olmamaktadır. Onun böyle bir yanlışla düşmesi metodik tercihlerinden kaynaklanmaktadır. Ona göre Râzî incelemelerinde aklî delillere uygun olarak hareket ediyor ve bir kanaate varıyordu. Düşünce ve tefekkürü açısından makul olan konularda gerektiğinde felsefecilerin sözlerini de tenkit etmeyi biliyordu. Delillerin kendisini sevk ettiği şeyi yapmasından dolayı İbn Teymiyye, onun bir ilim adamı ahlakına sahip olduğunu da itiraf etmektedir.<sup>17</sup> Bundan dolayı Râzî'nin insanları kasıtlı bir şekilde saptırdığı şeklindeki yorumların aşırı bir ön yargının sonucu olduğunu itiraf etmekte herhangi bir beis görmez. Ancak yine de onun İbn Teymiyye'nin Râzî'nin söylediklerinin tamamını çelişkili ve tutarsız gördüğünü de söylemeliyiz. Ona göre Râzî bazen kabul ettiği bir şeyi bazen reddetmektedir. Çelişki ve tutarsızlık meselesi Râzî hakkındaki neredeyse yerleşik kanaatini ifade eder. Bütün bunlara rağmen akıbeti konusunda hüsnü zanda bulunmayı tercih eder. Râzî'nin hayata veda ederken kelmâcıların ve felsefecilerin metotlarının metafizi-

14 Râzî'nin bu konuda oynadığı rol hakkında ayrıntılı bir çalışma için bk. Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İz Yay., İstanbul 2009.

15 İbn Teymiyye, *Der'ü teâruz*, c. 1, ss. 314-315. Ayrıca İbn Teymiyye'nin Râzî'nin beslendiği kaynaklar hakkındaki iddiası için bk. *Der'ü teâruz*, c. 1, ss. 314-315.

16 İbn Teymiyye, *Der'ü teâruz*, c. 1, ss. 157-158; Özervarlı, *İbn Teymiyye*, s. 16.

17 Ebu'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ Şeyhi'l-İslam Ahmed b. Teymiyye*, neşr.: Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Riyad, ts., c. 5, s. 561.

ziği anlamlandırma konusundaki yetersizliğini ifade eden son cümlelerinin<sup>18</sup> onu böylesi bir kanaate sevk ettiği aşikârdır.<sup>19</sup> Bu genel tasvirden sonra şimdi Râzî'ye yöneltilen tenkitleri sistematik bir biçimde ele almaya çalışacağız.

## 2. Akıl ve Nakil İlişkisi Hakkındaki Eleştiriler

Akıl ile nakil arasında nasıl bir ilişkinin bulunduğu meselesi, öteden beri filozoflar ve kelamcılarını meşgul etmiştir. Filozoflar hem kutsal kitabın ilahî bir vahiy ürünü olduğunu hem de Yunan felsefesinin doğru olduğunu kabul etmelerinden dolayı, tevil yoluyla akıl ile vahiy uzlaştırmaya çalışmışlardır.<sup>20</sup> Bilhas- sa müteşâbih naslar bağlamında akıl ile nakil arasındaki ilişkinin mahiyeti, boyutları ve sonuçları kelamın da baştan beri en önemli sorunlarından biri ol- gelmiştir. Ehl-i hadis ile Mutezile gibi birbirlerine hayli uzak düşünce sistemleri arasındaki mesafenin bu yaklaşım farklılığından kaynaklandığını söylemek zannediyoruz ki yanlış olmaz. Bu sorunsalın yansımaları, usulü fıkhıta *rey-hadis* veya *kıyas-nass*; kelam ve felsefede ise *akıl-vahiy* şeklindeki tartışmalarla kendini göstermiş, bu boyutuyla da Râzî'nin maruz kaldığı eleştirilerin temel gerekçe- lere biri olmuştur.

Kelam geleneğinde bilginin tanımı ve mahiyeti konusunda farklı kanaatler olsa da büyük çoğunluğa göre sıhhatli duyular, doğru haber ve akıl temel bilgi vasıtaları olarak kabul edilir. Başta Sofistler olmak üzere Sümeniyye gibi duyu organlarının verdiği bilgiyi reddeden zümreler istisna tutulduğu takdirde kelamcılar arasında bu konuda herhangi bir fikir ayrılığı yoktur. Yine peygamber- liği mucize ile kanıtlanmış bir peygamberin verdiği doğru haberin ve ondan tevatür yoluyla nakledilen sahih hadislerin de kesin bilgi ifade etmesi genel kabule mazhar olmuştur. Nazar diye de isimlendirilen akıl ise hem genel bilgi de hem de dinî ve ahlakî bilgide güvenilir bir vasıta kabul edilmiştir. Hatta duyu ve haberin verdiği bilginin güvenilir olup olmadığı bile tamamen akla

18 Râzî'nin vasiyeti olarak şöhret bulmuş bu metinde şu ifadeler bulunmaktadır: "Kelamcılarının ve felsefecilerin metotları üzerinde düşündüm, bunların hiçbirisinde yüce Kur'an'da bulduğum faydaya benzer bir fayda bulamadım." İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 446; Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi Sübki, *Tabâkâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, neşr.: Mahmûd M. et-Tanâhî, Abdülfettâh M. el-Hülvy, Kahire 1964-1976, c. 8, ss. 90-92.

19 İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, c. 5, s. 562.

20 A. J. Alberry, *Revelation and Reason in Islam*, Allen- Unwin, London 1957, s. 7-9.

dayandırılmıştır.<sup>21</sup>

Temel inanç konularının tespitinde aklın bir veri olarak kabul edilmesi ve aklî istidlalin gerekliliği konusunda kelamcıların büyük çoğunluğu arasında görüş birliği mevcutken, delillerin hiyerarşik konumunun ne olacağı noktasında aynı şeyi söylemek oldukça zordur. Mutezile'ye göre akıl naklin önündeyken,<sup>22</sup> Ehl-i sünnet âlimleri ya nakle dayalı bilgiyi başa koymuş ya da akıl ile nakil arasında dengeli bir konumda durmaya gayret etmişlerdir. Ancak bu noktada, aklın ve naklin teâruzu gibi önemli bir tartışma konusu gündeme gelmiştir. Bu sorun karşısında naklî bilgilerin kesinlik ifade etmeyeceğini bundan dolayı naklî bilginin tevil veya reddedilmesinin daha doğru olduğunu söyleyen Râzî, bu tercihiyle Ehl-i hadis'in şiddetli saldırılarının hedefi haline gelmiştir.

İbn Teymiyye, Ehl-i sünnet kelamcıları tarafından geliştirilen ve Fahreddin er-Râzî ve onu izleyenlerce "kânûn-i küllî" haline getirilen, akıl ile naklin çatışması durumunda, aklın esas alınıp naklin tevil edilmesi prensibine karşı *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl* isimli bir eser kaleme almış ve bu eserde doğruluklarında bir şüphe bulunmadığı takdirde bu ikisi arasında bir çatışmanın söz konusu olamayacağı ilkesini savunmuştur. Söz konusu eserinin hemen başında açıkça ismini de zikrederek Râzî'nin görüşlerini şu şekilde özetlemiştir:

Semî deliller ile aklî deliller veya sem ile akıl veya nakil ile akıl veya naklin zahiri ile aklın kesinliği tearuz ettiği takdirde (1.) ya ikisi de aynı anda kabul edilir ki bu muhaldir. Çünkü iki zıddın bir arada bulunması imkânsızdır. (2.) Veya ikisi aynı anda reddedilir. (3.) Bir başka ihtimal ise naklin tercih edilmesidir ancak bu da muhaldir. Çünkü akıl, naklin aslıdır. Nakle öncelik verildiği takdirde naklî bilginin aslı olan aklın değeri düşürülmüş olur. Bir şeyin aslını inkar etmek kendisini de inkar etmek demektir. Bundan dolayı aklın öncelenmesi gerekir. Bu durumda nakil akla uygun bir tarzda tevil edilir veya gerçek manası Allah'a havale edilir.<sup>23</sup>

Önceki Eşarî kelamcılar tarafından da genel olarak benimsenen ancak Râzî tarafından sistemleştirilen ve küllî bir ilke haline gelen bu doktrin İbn Teymiyye-

21 Hanifi Özcan, *Maturidi'de Bilgi Problemi*, İfav Yay., İstanbul 1993, ss. 60-70.

22 Mutezilenin bilgi kuramı hakkındaki detaylı bir çalışma için bk. Murat Memiş, *Mutezili Bir Bakışla Bilgi Problemi*, Sarkaç Yay., Ankara 2011.

23 İbn Teymiyye, *Der'ü teâruz*, c. 1, s. 4.

İbn Teymiyye'nin Râzî'ye nispet ettiği bu görüşlerin kaynağı için bk. Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Esâsu't-takdîs*, tahk. Ahmed Hicâzî Sekkâ, Mek-tebetü Külliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1986, s. 220-221; a.mlf., *Muhassal efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn*, neşr.: Tâhâ Abdurrûf Sa'd, Mektebetü Külliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire, ts., s. 51.

ye'ye göre naslarda geçen sıfatlarla ilgili ifadelerin akla aykırılık gerekçesiyle reddedilmesinin temel gerekçesidir. Aslında Râzî'nin konuya yaklaşımında, naklî delillerin içeriğiyle aklî deliller çatıştığında şeriatın akla aykırılığı düşünülemediği için naklî bilginin reddedilmesi gerektiğini savunan Cüveynî'nin etkisi de bir hayli belirgindir.<sup>24</sup> Her ne kadar İbn Teymiyye genel ilke olarak ifade ettiğimiz "kânun-ı küllî"nin Gazâlî tarafından kullanıldığını,<sup>25</sup> ayrıca öğrencisi Ebu Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö.543/1148) de aynı isimle bir eser yazdığını ve daha önceden Cüveynî'nin konu hakkındaki yaklaşımlarının farkında olsa da bu konudaki eleştirilerini Râzî üzerinden yapmayı tercih eder.

## 2.1. Asıl-Fer Eleştirisi

İbn Teymiyye metodik bakımdan Râzî eleştirisinin odak noktasına, asıl-fer ilişkisini yani aklın asıl, naklin fer olduğu iddiasını yerleştirmiştir. Diğer bir ifadeyle o, aklın naklin temeli olmasından dolayı, naklin akla öncelenemeyeceği ve çatışma olması durumunda da aklın tercih edilmesi gerektiği yolundaki bakış açısını hedef seçmiştir. Râzî ile özdeşleşen felsefî kelam anlayışının deliller karşısındaki bu kategorize eden yaklaşımı ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan asıl-fer ilişkisi ona göre son derece hatalıdır. İbn Teymiyye, bu sınıflandırmanın, bütünlüğü bozacağı ve ister istemez bir çatışmayı da beraberinde getireceği kanaatinde. Onun istediği, şerî bütünlük içinde içselleştirilmiş, naklî kaynaklarda hedef birliğine sahip bulunan bir aklîlik anlayışının özümsemişi yerleştirilmesidir.<sup>26</sup> Bu da ancak felsefî kelam anlayışının terk edilerek Kur'an ve sünnet merkezli yeni bir akılcılığın inşasıyla mümkün olabilir.

İbn Teymiyye, aklın naklin temeli olduğu yönündeki argümanının ne anlama geldiğini ele alırken bunun iki ihtimal taşıdığını iddia eder: Akıl, naklin sübûtu noktasında bizatihi asıldır ya da naklin sağlamlığına ilişkin bilgimiz noktasında temeldir. Ona göre ilk ihtimal ele alındığında onun imkânsız olduğu görülür; çünkü nakil, onun varlığını aklen bilelim ya da bilmeyelim, semi ya da başka deliller ile kaimdir; zira bir şeye ilişkin bilginin olmayışı, o şeyin ol-

24 İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşad ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-itikâd*, tahk.: Muhammed Yusuf Musa, Abdülmünim Abdülhamid, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 2002, s. 359.

25 Bu konuda Gazâlî müstakil bir eser de kaleme almıştır. Bk. Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Kânunü't-tevil*, (*Mecmûatü Resâilü'l-İmâmi'l-Gazâlî* içinde), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006, ss. 121-126.

26 Özervarlı, *İbn Teymiyye*, s. 82.



madığı anlamına gelmez. Peygamberin insanlara öğrettiği şeyler, biz bunların doğruluğunu bilelim ya da bilmeyelim mevcuttur.<sup>27</sup> Diğer bir ifadeyle bilgi, naklin doğruluğunun koruyucusu değildir<sup>28</sup>. Aklın, naklin sağlamlığı noktasında temel olduğu yönündeki ikinci ihtimali de aklın bir garize olmadığını iddia ederek temellendirir. Zira ona göre akıl, aklî olsun naklî olsun her türlü bilgi için bir koşuldur ve bir şeyin koşulu, kendisine koşul olduğu şey ile çelişmez.<sup>29</sup>

Râzî'nin deliller arasında kurduğu hiyerarşik sınıflandırma ve akıl-nakil ilişkisindeki ayrım, sadece İbn Teymiyye değil; aynı geleneğe mensup olan İbn Kayyim (ö.751/1350) gibi düşünürler tarafında da eleştirilmiştir. İbn Kayyim'in *es-Savâiku'l-mürsele* isimli eseri, bu durumun en güzel örneğini teşkil eder. İsmi -genellikle- açıkça zikretmese de neredeyse eserinin büyük kısmını Râzî'nin görüşlerini çürütmek üzere kaleme alan İbn Kayyim, bazen onu Ehl-i sünnet'e ters düşen bir Cehmî bazen şüpheci ve insanları şüpheye düşüren biri olarak takdim etmekten çekinmez.<sup>30</sup> Söz konusu eserinde tâğüt olarak nitelediği dört ilkenin ilk üçünün Râzî'nin *el-Muhassal*'ındaki bir paragrafın neredeyse birebir alıntılanmış halinden mülhem olduğu görülmektedir.

İbn Kayyim'in tağütî görüş olarak bahsettiği bu ilkeler şöyle özetlenebilir: a. Allah ve peygamberinin sözü, katiyet ve yakîn ifade etmeyen lafzî delillerden ibarettir. b) Akıl ile nakil çatıştığında akıl tercih edilir. c) Allah'ın sıfatlarıyla ilgili ayet ve hadisler hakikat değil mecaz ifade eder. Aslında Râzî'nin metodik olarak bu üç ilkeyi benimsediğini eserlerinden tespit etmek çok güç değildir. Ancak özellikle *Muhassal*'daki bir pasaj, konu hakkındaki görüşlerini kompakt bir metin halinde gözler önüne serer. Râzî bir delilin katî olabilmesi için 1) lügavî anlamının, 2) cümle içindeki konumunun (irab), 3) çekimle (sarf) ilgili durumunun, 4) müşterek bir anlama sahip olmadığının, 5) mecaz olmadığının, 6) izmârın kullanılmadığının 7) zaman ve şahıslara tahsis edilmediğinin, 8) takdir ve tehirin 9) neshin ve 10) aklî bir muarızın bulunmadığının kesin olarak tespit

27 İbn Teymiyye, *Der'ü teâruz*, c. 1, s. 87.

28 Bünyamin Abrahamov, "Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbn Teymiyye'nin Yaklaşımı" çev.: Salih Özer, *İslamî İlimler Dergisi*, sayı: 1-2 (2009), s. 387-388.

29 İbn Teymiyye, *Der'ü teâruz*, c. 1, s. 89.

30 Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. es-Sâlih İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâiku'l-mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla*, neşr.: Ali b. Muhammed ed-Dahilullah, Dâru'l-Âsime, Riyad 1418 H., c. 1, s. 238, 243, 262, 286; c. 2, s. 456, 666, 667; c. 3, s. 1078,1079; c. 4, s. 1259-1262.

edilmesinin gerekli olduğunu söyler. Ona göre bir nassın bu gibi ihtimallerden bütünüyle uzak olması iddia edilemeyeceği için naklî delillerin zannî olduğu ve zanna dayanan şeylerin de zannî olduğu neticesi ortaya çıkmış olur. Buna mukabil aklî deliller ise kesinlik ifade eder.<sup>31</sup> Bu ilkelerin aslında sadece Râzî'nin değil genel olarak Eş'arîlerin hatta bütün kelam geleneğinin ortak kabulünü yansıttığı açıktır. Hatta Adududdîn el-Îcî (ö.716/1355) ve Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö.816/1413) naklî delilin kesinlik kazanması için sayılan bu on hususun dışında akıl ve onun ilkeleriyle çelişmemesi gerektiğini de bir koşul olarak kabul ederler.<sup>32</sup> Çünkü nas akla ters düşerse, aklî delil naklî delile mutlak suretle öncelenir ve naklî delilin anlamı, zahire değil mecazî manaya nakledilir. Özellikle müteşabih ayetlerin yorumunda bu ilke göz ardı edilmemiş ve aklî tevîl yöntemini zorunlu kılmıştır.<sup>33</sup> Bu itibarla İbn Kayyim'in dile getirdiği eleştirilerin Râzî üzerinden kelam geleneğine yönelik tenkitler olarak da değerlendirilmesi mümkün gözükmektedir.<sup>34</sup> Başka bir ifadeyle de aslında çatışma, isimlerden çok ekoller arasındaki mücadelenin sonucudur.

İbn Kayyim'e göre metnin anlaşılması için öngörülen bu şartlar *kastu'l-mütekellimin* ile yani sözü söyleyenin demek istediği şeyle ilgili kesin bir yargıda bulunulamayacağı düşüncesine istinat etmektedir. Bu ise lafzî delillerin bütünüyle anlamını yitirmesine sebep olur. Konunun daha iyi anlaşılması için İbn Kayyim şöyle bir örnek verir: "Yoluna gücü yetenlerin o evi haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır"<sup>35</sup> ayetinin sübutu kesindir. Bu ayette Allah ile kastedilen, âlemlerin Rabbi; insanlarla kastedilen Âdemoğulları, beyt ile kastedilen

31 Râzî, *Muhassal*, s. 51-52.

32 Adudullah ve'd-dîn Kâdî Abdurrahmân b. Ahmed el-Îcî, *el-Mevâkif fi ilmi'l-kelem*, Âlemü'l-Kütüp, Beyrut, ts., s. 42; Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, c. 2, ss. 51-57.

33 Konuyu örneklendirmek gerekirse Allah'ın arş üzerine istiva ettiğiyle ilgili ayetler istiva kavramının zahiri olarak oturma manasına gelmesinden dolayı mecazî manaya hamledilmektedir. Çünkü aklî olarak Allah'ın arşın veya herhangi bir mekanın üzerine oturması imkânsızdır. Bu sebeple ayette geçen istiva kelimesi "istilâ" gibi mecazi anlamlardan birine nakledilir. Ramazan Altıntaş, "Nas Karşısında Aklın Değersel Durumu", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 1:1 (2003), s. 16.

34 İbn Kayyim'in kelam ilminin yönteminin yanlışlığına dair ayırdığı çeşitli fasıllar da zaten bu tespitimizi doğrulamaktadır. Muhammed b. el-Mevsilî, *Muhtasarü's-Savâiku'l-Mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla*, neşr.: Hasan b. Abdurrahmân el-Alevî, Mektebetü Edvâi's-Selef, Riyad 2004, c. 1, ss. 15-16.

35 Âl-i İmrân 3/97.

de Kâbe'dir.<sup>36</sup>

Kur'an'ın ezberlenmek, anlaşılacak, uygulanmak ve okunmak üzere nazil olmasından hareketle İbn Kayyim, metnin lafızları gibi manasının da tebliğ edilmesinin hatta manalarına daha fazla özen gösterilmesinin mütekellimin kastının anlaşılamayabileceği gibi bir ihtimali ortadan kaldırdığını iddia eder. Nitekim Hz. Peygamber'den dinin emir ve yasaklarını nakledenler onun ne söylediğini bilerek rivayet ediyorlardı. Çünkü peygamber anlatma, onlar da anlama kabiliyetine sahipti. Peygamber onlara namaz, zekat, oruç, hac ve gusül gibi mükellefiyetleri tebliğ ettiğinde muhatapları bununla neyin kastedildiğini anlamaktaydılar. Hatta kavrayış bakımından manayı lafızdan daha iyi anladıkları bile söylenebilir. Zira bir topluluğa hitap eden veya mesaj ileten biri, lafızlarının ezberlenmesinden çok maksadın anlaşılmasına özen gösterir. Muhataplar da aynı tavrı sergiler. Çünkü mana amaç, lafız ise araçtır. Ayrıca mananın öğrenilmesi lafızdan daha kolaydır. Bu sebeple manalar lafızlardan daha sağlam nakledilmiştir.<sup>37</sup>

İbn Kayyim konuyu beşeri tecrübe açısından da ele alarak, insanların konuşmalarının lafızlarla olduğuna dikkat çekmiş Râzî'nin iddiasının doğru olması durumunda insanların birbirleriyle anlaşmalarının mümkün olmaması gerektiğini, insanların anlaşılıyor olmasının ise iddia sahibini yalanladığını belirtmiştir. Ona göre, mütekellimin kastı, konuşma yoluyla aklî yöntemlerden daha kolay ve daha güçlü biçimde elde edilir. Nitekim çocuklar, aklî ve zarurî bilgileri öğrenmeden konuşmayı öğrenirler. Bu itibarla aklî bilgilerin kesinliğini iddia edip, nakli bilgilerin zannî olduğunu ileri süren kimse gerçekleri tersyüz etmiş, fitrata ve vakiya aykırı davranmış olur. Çünkü aklî bilgilerin sınırlı sayıdaki kişilerce bilindiği, insanların çoğunun ise konuşarak anlaşılma ihtiyaçlarını giderdiği apaçık ve göz önünde olan bir gerçektir. Bu ise, lafzî delillerin asıl, akli delillerin tali olduğunu, dolayısıyla lafzî delillere yapılan kınamanın aklî olanlara da racî olduğunu gösterir.<sup>38</sup>

Râzî'nin naklî bilginin değeri hakkındaki yaklaşımı İbn Kayyim açısından kabulü mümkün olmayan bir sonucu doğurur. Buna göre insanları peygamber-

36 İbn Kayyim, *Savâiku'l-Mürsele*, c. 2, ss. 634-638, 737-738. İbn Kayyim'in *Savâiku'l-Mürsele* isimli eserinin detaylı ve ciddi bir tenkidi için bk. Harun Ögmüş, "es-Savâiku'l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim'in Râzî'ye Yönelttiği Yorumla İlgili Tenkitler", *EKEV Akademik Dergisi*, 2009, sayı: 38, s. 164.

37 İbn Kayyim, *Savâiku'l-mürsele*, c. 2, ss. 634-638.

38 İbn Kayyim, *Savâiku'l-mürsele*, c. 2, ss. 641-643.

siz bırakmak onlara peygamber göndermekten daha iyidir. Tebliğ ettikleri hususlarda bir kesinlik söz konusu olmadığına göre insanların hidayeti için peygamber gönderilmesinin yararından bahsedilemez. Hatta bu ifadelerin anlaşılması konusundaki ihtilaflar sebebiyle insanların birbirlerine düştükleri bile söylenebilir. Çünkü naklî delilin katılık ifade etmeyeceği iddiasına göre - aslında Râzî tam olarak bunu söylememektedir- Kur'an'dan hiçbir kesin bilgi ve delil elde edilemez. Bundan dolayı Kur'an'ın lafzının aklın kriterlerine göre değerlendirilmesi ve metnin zahirinin akla uygun olması durumunda aynen kabul edilmesi en doğru tercihtir. Zira bu durum naklî bilginin aklî bilgiyle örtüşmesi anlamı gelir. Naklî bilginin aklî bilgiyle çelişmesi durumunda ise akla tabi olup nakli, tevil veya tefviz gibi metotlara havale edilmesi gerekir.<sup>39</sup> İbn Kayyim'in -ilk bakışta haklı gibi gözüken- bu eleştirilerini selefi geleneğin kelam metoduna karşı ön yargısı ve bunun neticesinde ortaya çıkan tek taraflı bir değerlendirme olarak okumak da mümkündür. Çünkü aslında başka bir okuma tarzıyla bakıldığında Râzî'nin İbn Kayyim ve muhaliflerinin sıklıkla kullandığı anlama metoduna benzer bir yöntem teklif ettiği görülür.

Bu itibarla burada Râzî'nin haksız bir ithamın mağduru olduğu da söylenmelidir. Her ne kadar İbn Kayyim'in naklettiği bu ifadeler Râzî'ye ait olsa da çıkarılan sonuçlar bizce Râzî'nin kastettiğinin çok ötesindedir. Râzî'nin "lafzî delil, ancak on hususun bilinmesi durumunda kesinlik ifade eder" şeklindeki beyanlarının, lafzî delillerin kesinlik ifade etmesi için bulunması gereken koşulların tespit edilmesine ve naklin anlaşılmasında istinat edilebilecek kesin ölçütlerin belirlenmesine yönelik çaba olarak değerlendirilmesi de mümkün gözükmektedir. Zira tırnak içerisinde verdiğimiz bu ve benzer ifadelerin klasik dönem âlimlerinin de içerisinde bulunduğu müfessirlerin ihtilaf sebeplerinden çok farklı olmadığı<sup>40</sup> da izahtan varestedir. Dolayısıyla bunun ötesindeki bir yorumun diğer bir ifadeyle Râzî'nin naklî delilleri itibarsızlaştırma girişiminde bulunduğu şeklindeki bir yaklaşımın ona karşı duyulan bir ön yargıdan beslenmiş olduğu açıktır.

Râzî'nin naklin epistemolojik değeri konusundaki tercihi aslında basit bir

39 Ögmüş, "es-Savâiku'l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim'in Râzî'ye Yöneltiği Yorumla İlgili Tenkitler", s. 169.

40 Mesela Süyûtî'nin *el-İtkân* isimli eserinin ikinci cildi neredeyse bütünüyle bu meseleleri ele almaktadır. Bk. Celaleddin Abdurrahman es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, neşr.: Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk 1987, c. 2; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usulü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1996, s. 226-227.

mantığa dayanır. Buna göre nakil ile neyin kastedildiğini bilmek, lafzın eş anlamlılık, mecaz, tahsis ve buna benzer dilin kendi yapısından kaynaklanan hususların açık bir şekilde ortaya konulmasından sonra mümkün olabilir. Ayrıca dilin yapısıyla alakalı bu müşkillerin izalesiyle birlikte akla aykırılığın da söz konusu olmaması gerekir. Diğer bir ifadeyle naklî delil, akla aykırılık taşımalıdır. Bu durumda aklî delil, kesin olarak nakle öncelenir. Ters bir durum Râzî'ye göre aklın değersizleştirilmesi anlamına gelir. Hâlbuki böyle bir ihtimal naklin de anlamını yitirmesine yol açar. Çünkü nakil ancak akıl ile anlaşılabilir.<sup>41</sup> Bu basit mantık ise Ehl-i hadis açısından naklin, akıldan ibaret görülmesi ve naklin anlamını yitirmesi manasını taşır, bu yönüyle de kesinlikle kabul edilebilir bir durum değildir.

Ehl-i hadis'in bu konudaki tavrı kendileri açısından bütün tereddütleri izale etmektedir. Aşağıdaki ifadeleri aynen İbn Teymiyye'yeden iktibas ediyoruz:

“Özetle sarîh makul, Kitap ve Sünnet'te sabit olan naslara asla ters düşmez. Ancak bazı kapalı ve muzdarip meselelerde yanlış anlamadan dolayı çatışma var gibi görünür. Biz burada genel bir görüş belirteceğiz: Aklın öne alınması şöyle dursun, Resulullah'tan sabit olmuş naslara, makûl olan bir şey asla muarız olamaz. Sadece bazı şüpheler, varsayımlar kapalı anlamlar ve lafızlardan dolayı bazen çatışma var gibi gözükabilir. Ancak bunlar güzelce izah edilir, açıklanırsa muarız olan şeylerin sofistlerin şüpheleri türünden olup aklî burhanlar olmadığı ortaya çıkar.”<sup>42</sup>

Ehl-i hadis geleneğine mensup olan İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in akıl-nakil ilişkisi konusundaki argümanları toplu olarak değerlendirildiğinde kendi çizgileriyle Râzî'nin izlediği yol arasındaki ihtilafın itikada dair genel bir sistemin oluşturulması gayretiyle, şerî kaynakların her yönüyle korunması çabası arasında kendini hissettiren bir gerginlikten kaynaklandığı söylenebilir. Başka bir okumayla bu ihtilaf, küllî ile cüzî, teori ile pratik arasındaki uyum ve denge oluşturulurken bunlardan birinin diğerine feda edilmemesi yönündeki hassasiyete dair tarafların ortaya koyduğu entelektüel bir mücadeledir. Bu nedenle Râzî ve Ehl-i hadis veya kelamî akılcılıkla selefî akılcılık arasındaki kavga farklı iki epistemolojik metodun veya iki farklı bakış açısının çekişmesi olduğunu söylemek yanlış olmaz. Her ne kadar birbirlerini aksi yönde itham etseler de, her iki grubun da akıl ve nakli bütünüyle dışlama gibi bir niyetlerinin olmadığı görülmektedir. İkisi de akıl ve naklin birlikteliğini ve uyumunu en ba-

41 Râzî, *Muhassal*, s. 51.

42 İbn Teymiyye, *Der'ü teâruz*, c. 1, s. 88.

şarılı şekilde gösterme ve ortaya çıkabilecek ilmi krizinin nasıl aşılabileceğine dair en iyi çözümleri üretme gayretindedirler. Râzî ve kelimciler bunu, tenzih ilkelerine uygun tarzda yaparken; Ehl-i hadis ise aşırı yorumlara imkân tanıyacak akli serbestliğe meydan vermeyerek yapabileceğini iddia etmektedir.<sup>43</sup>

## 2.2. Tevil Eleştirisi

Râzî'nin akıl-nakil ilişkisi konusunda durduğu yeri ve bu konuda kendisine yöneltilen eleştirileri tespit bağlamında incelenmesi gereken tartışmalı konulardan birisi de tevil meselesidir. İlk olarak Mutezile ile selef âlimleri arasında haberi sıfatlar ve müteşabih ayetlerin nasıl anlaşılması gerektiği sorunuyla birlikte ortaya çıkan bu tartışma sonraları Müslümanların önemli gündem maddelerinden biri haline gelmiştir. Ehl-i sünnet kelim geleneği de özellikle Cüveynî'den itibaren Mutezile'den miras aldığı tevil metodunu, dil ölçüleri içinde ve lafzın zahiri sınırlarını aşmayan bir tarzda kullanmıştır. Bu sınırların ötesindeki tevilleri batınî, ezoterik, keyfî ve aşırı yorumlar şeklinde niteleyerek aralarına ciddi mesafe koymuş ve reddetmiştir.<sup>44</sup> Buna rağmen İbn Teymiyye kelimcilerin ve Râzî'nin onay verdiği tevil teorisini yine de son derece hatalı bulur. Hatta bu teorinin, dinin asıllarında kastedilmeyen çeşitli anlam ve yorumların ortaya çıkmasına zemin hazırlamasını kuvvetle muhtemel görür. Çünkü ona göre itikâdî konularda teville başvurulmasının temel sebebi akıl ile nakil arasında çatışma çıkabileceği ve böyle bir durumda aklın esas alınması gerektiği yönündeki kanaattir. Hâlbuki İbn Teymiyye'ye göre böyle bir çatışma varsayımı vehimden öte bir mana ifade etmemektedir.<sup>45</sup> Bundan dolayı mütekaddimun ve müteahhirun dönemi kelimcilerinin ciddi bir metodik yanlışa düştüklerini iddia eder.

İbn Teymiyye göre Râzî'nin de tarafı olduğu bu metodik yanlışın temel yaklaşımı dinî metinlerde Allah'a nispet edilen haberî sıfatların İslam'ın ulûhiyet tasavvuruna uygun olmayacak bir takım antropomorfik anlamlar çağrıştırdığı gerekçesiyle tevil edilmesidir. Kur'an ve hadislerde *el, yüz, nüzûl, istiva, gülme, sevinme, gelme* gibi teşbih ve tecsimî vehmeden söz konusu ifadelerin

43 Özervarlı, *İbn Teymiyye*, s. 97.

44 Batını yorumların keyfiliği ve doğurduğu sonuçlar için bk. Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, neşr.: Abdurrahman Bedevî, Kahire 1964; Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Yorum*, Kitabiyat Yay., Ankara 2003.

45 İbn Teymiyye, *Der'ü teâruz*, c. 1, ss. 7-8.

zahiri anlamlarıyla anlaşılması son derece ciddi hatalara sebebiyet verebilir. Bundan dolayı da bu ve benzeri ifadelerin tenzihi bir bakış açısıyla tevîl edilmeleri daha uygundur. Ne var ki İbn Teymiyye'nin itirazı da tam bu noktada başlar. Zira ona göre dinî metinlerde zahiri teşbihi çağrıştıran bu ifadelerin aslında Allah'a has özel anlamları bulunmaktadır. Yaratılmışlara benzerliği çağrıştırdığı endişesiyle bu lafızların aklî tevillere maruz bırakılması arzu edilmeyen başka sorunların doğmasına yol açabilir. Bunun neticesi ise *tahrif* ve *ta'til*den başka bir anlam taşımamaktadır. Böyle bir yanlış metodik tutumun sebebi ise metafiziğe dair hususlarda aklı belirleyici bir aktör gören kelamcılarının aslında bu kurallara uymamalarıdır. Çünkü aklın gereği benzer unsurları bir tutup, benzemeyenlerin arasını ayırmaktır.<sup>46</sup> Ona göre -tabi bu yaklaşım selefî akılcılığın genel tavrını da ifade eder- bütünüyle dinî metinlere dayalı olarak inşa edilmesi gereken bir konuda aklı hakem tayin etmek, sınırları naslar tarafından belirlenen mahrem bir alana yetkisiz bir özneyi dâhil etmek demektir.<sup>47</sup>

Selefi akılcılık açısından Allah'ın yaratılmışlarda bulunan çeşitli sıfatları kendisine nispet etmesi lafız benzerliğinin ötesinde bir mana taşımaz. Dilin sınırlılığından kaynaklanan bu durum Râzî ve diğer kelamcılarının iddia ettiğinin aksine yaratıcı ile mahlûkat arasında bir benzerlik kurulması ihtimaline meydan vermez.<sup>48</sup> Zira bu lafızlar Allah için kullanıldığında bütünüyle O'na ait olan ve yaratılmışlar tarafından hiçbir şekilde paylaşamayacak bir niteliğe işaret ederken; mahlûkat için kullanıldığında ise hâdis varlıklarının malul olduğu sınır dairesinde bir anlam taşır.<sup>49</sup>

46 İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, c. 3, s. 9.

47 *Aynı eser*, c. 3, ss. 3-5.

48 *Aynı eser*, c. 3, ss. 3-5.

49 İbn Teymiyye'nin verdiği misal oldukça dikkat çekicidir: "Arş da mevcut bir şeydir, sivrisinek de mevcut bir şeydir. Akli başında hiç kimse "mevcut" ve "şey" ismini taşımalarından dolayı bu ikisinin benzer olduklarını söyleyemez. Çünkü gerçekte ikisinin ortak olduğu ve kendi dışlarında olan bir şey mevcut değildir. Aksine zihin, müşterek ve küllî bir mana algılar. Algıladığı bu mana mutlak bir ismin müsemmasıdır. "Bu da o da mevcuttur" denildiğinde, her birinin varlığı kendine hasır ve başkası bu hususta ona ortak değildir. Oysa isim her ikisi için de "mevcut" ismi her biri için hakikat üzere kullanılır". İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, c. 3, s. 10.

### 3. Mantık İlmi Hakkındaki Eleştiriler

Cüveynî ve Gazâlî'den itibaren yeni bir form kazanan kelam, başlangıçtaki felsefe karşıtı konumunu sürdürmekle birlikte aynı zamanda mantık metodunu ve aklî delilleri kullanmaya başlamış; İslam filozofları tarafından doğru düşünmenin temel kriteri olarak görülen Grek mantığını rasyonel ispatın ölçütü olarak kabul etmiştir. Önceleri hadisçiler fakihler ve hatta kelamcılarının da içinde bulunduğu İslam uleması tarafından yabancı bir kültürün ürünü olduğu gerekçesiyle mesafeli durulan ve kullanımına cevaz verilmeyen mantık, Gazâlî'den itibaren meşruiyetin ölçütü olarak görülmeye başlanmıştır. Kelamcılarının İslam inançlarını temellendirmede başvurdukları yöntemleri yetersiz ve tutarsız bulan Gâzâlî, bunun yerine Aristo mantığından istifade etmeyi önermiş hatta biraz aşırı kabul edilebilecek bir tavır takınarak gereklilik olduğunu ifade etmiştir.<sup>50</sup> Ona göre mantık alet ilmidir, meşru amaçlar doğrultusunda kullanılmasında da herhangi bir sakınca yoktur.<sup>51</sup> Formel mantığın kelama ve diğer İslami ilimlere uygulanmasıyla ilgili bu süreç özensizce bile incelendiğinde Gazâlî'den sonra öne çıkan en önemli ismin Râzî olduğu rahatlıkla görülecektir. Bundan dolayı Gazâlî'nin daha sonraları bir klişe haline gelen “*mantık bil-meyenin ilmüne güven olmaz şeklindeki*”<sup>52</sup> anlayışını daha ileri bir noktaya taşıyarak onu İslamî ilimler içerisinde müstakil bir ilmi disiplin konumuna yükselten kişinin Râzî olduğunu iddia edenler de bulunmaktadır.<sup>53</sup> Nitekim İbn Haldûn'un bu meyandaki ifadeleri de bu tespiti desteklemesi bakımından önemlidir.<sup>54</sup>

50 Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yay., İstanbul 2004, s. 11.

51 Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Munkız mine'd-dalâl*, (*Mecmûatü resâilî'l-İmam Gazâlî* içinde), Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2006, ss. 40-41

52 Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ fi ilmi'l-usûl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1993, c. 1, s. 10.

53 Ancak yine de Gazâlî'nin mantığı sadece bir alet kabul ettiğini ileri sürmek hakkaniyetle bağdaşmaz. Zira Gazâlî'nin de mantıkla ilgili müstakil eserleri mevcuttur. Bundan dolayı İbn Haldun tarafından dile getirilen bu iddianın mutlak bir kabul olmadığını ifade etmeliyiz. Dolayısıyla da bu beyanların Râzî'nin mantık ilmi açısından değerini göstermek için söylenmiş sözler olarak değerlendirilmesi daha gerçekçi bir çözümleme olacaktır. Bk. İbrahim Çapak, “Fahreddin er-Râzî'nin İslam Mantık Tarihindeki Önemi ve Bazı Mantık Konuları Hakkındaki Görüşleri”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2005, c. 8, sayı: 23, s. 114-115.

54 İbn Haldun, Râzî'nin kelam ile felsefeyi mezcettiğini, mantığa yeni bir form kazandırdığını ve öğrencisi Hunecî (ö.653/1256)'nin de bu konuda kendisini izlediğini ayrıca kelam ilmini alet olmaktan çıkarıp bağımsız bilim kabul ettiğini ancak daha sonraları bu ilmin Müslümanlar tarafından neredeyse tamamen terkedildiğinden bahseder. *Mukaddime*, s. 492. Kimi çağ-



Râzî'nin mantık ilmine gösterdiği bu değerlin metafizik sistemini inşa ederken kendini göstermemesi düşünülemezdi. Zira kelama dair yazdığı *el-Muhassal*'a mantıkla ilgili uzun bir mukaddimeyle başlaması ve kendi tanım teorisini ortaya koyması, dini metinleri yorumlama metodunu burada göstermesi de bunu doğrulamaktadır.<sup>55</sup>

Usul meselelerinde semiyatla istidlalde bulunmak, hiçbir durumda mümkün değildir. Çünkü onlarla istidlalde bulunmak, zannî mukaddime ve akli muarızın ortadan kalkmasına bağlıdır. Muarızın ortadan kalktığına ise bilgi ortaya çıkmaz. Çünkü dinleyenin hatırına gelmediği halde, Kur'an'ın aynı konuda gösterdiğine aykırı düşen akli bir delil bulunabilir.<sup>56</sup>

Râzî'nin bu ve benzeri ifadeleri İbn Teymiyye'nin şiddetli tepkisine sebep olmuştur. Ona göre böyle bir yaklaşım, sadece mantık ilminin metoduna uygun olan burhanların kabul edilmesi neticesini doğurur. Bunun doğal sonucu da İslamî bilginin anlaşılmasının Grek mantığına muhtaç olmasıdır. Onu bu tenkide yönelten en büyük husus tarihî doğrulamaya dayalı bakış açısidir. Zira bilindiği üzere sahabe bu hikmetli dini ve onun akaidini anlamalarını sağlayacak bu tarzdaki bir metodolojiden yoksundu, onlar Aristo mantığını da bilmiyorlardı. Bir bakıma İbn Teymiyye biraz da ironi yaparak sanki sahabe bu dinin esaslarını ancak zannî bir tarzda biliyormuş ve katî metotlara sahip değilmış<sup>57</sup> demek suretiyle aslında mantık ilminin bırakın bilinmesi zorunlu bir ilim olduğunu; dini düşünce ve hayat açısından tamamen lüzumsuz bir saha olarak gördüğünü itiraf etmiş olmaktadır. Bu noktadaki duruşu o kadar katıdır ki hem terminoloji hem de muhteva açısından da her hangi bir farklılık gözetmemektedir.<sup>58</sup>

daş yazarlar Râzî'nin *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* isimli eserini metafizik ve tabii ilimlere tahsis edip, mantığı bu kitaba dâhil etmeyişinin sebebi olarak da bunu görür. Zira artık mantık bağımsız bir ilim olmuştur. Bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev.: Burhan Köroğlu, Hasan Haçak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul 2000, s. 625.

55 Râzî, *Muhassal*, s. 14-38. Ayrıca bu bölümde Râzî'nin tanım bölümünde ileri sürdüğü şartların Ariston'un şartlarıyla büyük bir benzerlik taşıdığına da ifade etmeliyiz. Bk. Aristoteles, *Organon V: Topikler*, çev.: H. Ragıp Atademir, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1996, s. 30, 170, 180, 200; Muhit Mert "Kelamcılarının Tanım Kuramları", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, c. 1, sayı: 2 (2003), ss. 81-92.

56 İbn Teymiyye, *Der'ü teâruz*, c. 1, ss. 7-8; Muhammed Ebu Zehra, *İmam İbn Teymiyye Hayatı-Fikirleri-Eserleri*, Nusreddin Bolelli ve diğerleri, İslamoğlu Yay., İstanbul 1988, s. 230.

57 Ebu Zehra, *İbn Teymiyye*, s. 230; İbn Teymiyye, *Nakdu'l-Mantık*, tahk.: Muhammed Hamid el-Fikî, Mektebetü's-Sünnetü'l-Muhammediyye, Kahire, ts., s. 57.

58 İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, c. 9, s. 172.

İbn Teymiyye yukarıda *Nihayetü'l-ukûl* isimli eserden naklettiğini ifade ettiği pasaja birkaç açıdan itiraz etse de en temel itirazları şöyle özetlenebilir:

1. Ona göre Kur'an itikadî meseleleri sadece haber vermekle yetinmemiş, haberin yanında uygun delilleri de getirmiştir. Onun apaçık ayetleri kâinatı ve güzelliklerini tefekküre yöneltmektedir. Tevhide delalet eden her ayet, kozmolojik gerçekleri düşünmeyi de emretmektedir. Bu itibarla İbn Teymiyye açısından Kur'an ayetlerinin sadece haber olarak değerlendirilmesi doğru olmaz. Hatta basiret sahipleri için aynı zamanda dosdoğru bir akli delildir.<sup>59</sup>
2. İbn Teymiyye Râzî'nin "Kur'an'ın beyanlarına karşı akli bir muarız sözü konusu olabilir" şeklindeki itirazını haklı bulmaz. Çünkü ona göre Kur'an herhangi bir delil getirdiğinde, bir itiraz meydana gelinceye kadar o itirazı var sayamayız. Aksi takdirde değişmez hakikatler olarak gözüken çeşitli gerçeklerin, kendisini nakzedecek bir muarızın çıkması ihtimalinden dolayı reddedilmesi gibi bir sonuç ortaya çıkar.

İbn Teymiyye açısından Râzî, itikadî konuların ispatı noktasında, Kur'an'ı ve delillerini güvenilmez nakli bir bilgi olarak gören; bundan dolayı da kesin kanaat ve bilginin yerini aklın gafletine ve hatalarına terk eden biridir. Râzî'ye nispet ettiği bu metodik tavır ise İbn Teymiyye'nin şiddetle kaçındığı bir husustur.<sup>60</sup>

Ehl-i hadis tarafından temel düstur kabul edilen "dinin kaynağı, Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünneti ile bir ölçüde de sahabe'nin tutumudur" şeklindeki yaklaşım, dini anlama ve yorumlama noktasında nakil dışındaki bütün yöntemleri şaibeli kılmaktadır. Bundan dolayı İbn Teymiyye'nin "Ne dinî ne de dünyevî ilimlerde mantığı kullanarak derinleşme sağlanabilir; zaten bu ümmetin en şerefli olan ilk üç nesil, İslam'ı, mantığın İslam coğrafyasına girmesinden önce öğrenmişlerdi" şeklinde dışlayıcı bir tavır takınmıştır.<sup>61</sup> Bu tavrın altında yatan temel sebep öyle görülüyor ki mantığın dini naslara uygulanması

59 Bu ifadeler aslında İbn Teymiyye'nin delillerin tasnifi konusundaki bakış açısını da ortaya koymaktadır. Bilindiği üzere kelam ilmin de deliller "akli ve nakli" delil olarak iki kısma ayrılırken (Bk. Cüveynî, *İrşad*, s. 8; Râzî, *Muhassal*, s. 51); İbn Teymiyye'nin metodolojisinde deliller "şerî ve bidî" delil olmak üzere ikiye ayrılır. Şerî delil de kendi arasında "akli ve nakli" olmak üzere iki kısımdır. Bu itibarla da İbn Teymiyye, kesin akli deliller ile kesin nakli deliller arasında bir fark görmez. bk. İbn Teymiyye, *Der'ü teâruz*, c. 1, ss. 78-79, 114-115.

60 İbn Teymiyye, *Nakdu'l-mantık*, s. 57.

61 İbn Teymiyye, *Nakdu'l-mantık*, s. 33-34.

durumunda dinin bundan zarar göreceğine yönelik kesinleşmiş kanaatleridir. İbn Teymiyye'nin söz konusu eleştirilerinin başta mantığı bütün ilimler için ölçüt kabul eden Gazâlî'ye ve tabii ki mantık ilmine İslamî ilimler içerisinde ayrı bir boyut kazandıran Râzî'ye yönelik olduğunu söylemek bu itibarla yanlış olmaz. Ehl-i hadisin İslam akidesinin tespitinde Kur'an ve onun açıklayıcısı sünnetten başka bir delil kabul etmediği göz önünde bulundurulduğunda bu eleştirilerin yadırganacak bir tarafının olmadığı da belirtilmelidir.

#### 4. Sonuç

Uyandırdığı etkiyle İslam düşünce tarihinin yetiştirdiği en önemli düşünürlerden biri olarak görülmeyi hak eden Fahreddin er-Râzî, hem yaşarken hem de ölümünden sonra birçok eleştirinin hedefi haline gelmiştir. Bu eleştirilerin birçok başlık altında hülâsa edilebilmesi mümkünse de en ön plana çıkan noktanın Râzî'nin takındığı metodik tutum olduğu açıktır. Özellikle Ehl-i hadisin eleştirilerinin büyük kısmı bu konu etrafında odaklanmaktadır. Kendisine yöneltilen metafizik veya muhteva merkezli eleştirilerin de aslında bir yönüyle bu metodik bakış farklılığından kaynaklandığı söylenebilir. Gazâlî ve sonrasında Râzî ile birlikte küllî bir kanun haline gelen aklın ve naklin çatışması durumunda akıldan yana tavır takınan anlama çabası ise kendisine yöneltilen en şiddetli tenkitlerin temel gerekçesi olmuştur.

Kelamı hem asıl hem usul yönünden gayr-ı meşru gören bir yaklaşım açısından kelam metodunun eleştirilmesi gayet tabii karşılanmalıdır. Râzî'nin ve diğer kelamcılarının inanç konularını ispat sadedinde ortaya koydukları akli, felsefî ve mantıkî deliller bu bakış açısına göre dini akideleri olduğu gibi korumak şöyle dursun, çoğu kere muhkem nasları bile işlevsiz hale getirmektedir. Diğer bir ifade ile Râzî ve takipçilerinin hareket noktası olarak kabul ettiği akıl ve nazarî deliller üzerine dini bir düşünce inşa etmenin herhangi bir faydası yoktur. Dolayısıyla özellikle kelamın Grek mantığından miras alınan kavramlardan arındırılıp Kur'anî anlayışa tekrar döndürülmesi gerekmektedir.

Bu tenkitler içinde bilhassa Râzî ve sonraki kelam âlimlerinin eserleri ve bu eserlerde kullanılan terminolojinin bir hayli Meşşâî renk taşıdığı yönündeki tespit ve tenkitlerde haklılık payı bulunsa da -ki bu eleştiriler tarih içinde Ehl-i sünnet kelamcıları tarafından da içe dönük bir kritik olarak yapılmıştır- ortaya çıkan inanç problemlerini aşma noktasında sadece Kitap ve Sünnetin çizdiği zahir merkezli bir çerçeve belirlemek düşünceyi donuklaştırmakla eşdeğerdir. Bu durum iki kaynağın maksat, gaye ve hedeflerinden hareketle dini düşünce-

nin her dönem yeniden inşa edilmesine yönelik çabaları da baltalama tehlikesini barındırmaktadır. Râzî'ye yönelik eleştirilerde de bu tehlikenin yansımalarını görmekteyiz. Râzî'ye yönelik söz konusu tenkitleri aslında ekoller arası mücadelenin yansımaları olarak okumak da mümkündür. Bir tarafta akideyi temellendirirken dini metinlerden hareket etmekle birlikte farklı enstrümanlardan da istifade etmeyi meşru ve gerekli gören bir yaklaşım yer alırken; diğer tarafta ise sınırları bütünüyle belirlenmiş metot ve kavramlarla sorunlara çözüm bulmayı hedefleyen bir tutum bulunmaktadır. Bu iki düşünme biçiminin telifi de doğrusu çok kolay gözükmemektedir. Ayrıca İbn Teymiyye'nin öncülüğünü yaptığı düşünce biçimi daha ileri bir noktaya taşındığında hadis, tefsir, fıkh gibi disiplinlerin kullandığı kavramların meşruiyetini de sorgulanır bir hale getirmeye müsaittir. Dolayısıyla kelamî akılcılığın esasında Kur'an merkezli bir düşünme tarzının alternatifi değil onun tamamlayıcı bir unsuru olarak algılanması kanaatimizce hem İslam'ın ruhuna daha uygundur hem de İslam düşüncesinin gelişimine daha fazla katkı sağlar.

## Kaynakça

- Abrahamov, Bünyamin, "Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbn Teymiyye'nin Yaklaşımı", çev.: Salih Özer, *İslamî İlimler Dergisi*, sayı: 1-2 (2009), ss. 385-400.
- Alberry, A. J., *Revelation and Reason in Islam*, Allen-Unwin, London 1957.
- Altaş, Eşref, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İz Yay., İstanbul 2009.
- Altıntaş, Ramazan, "Nas Karşısında Aklın Değersel Durumu", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, c. 1, sayı: 1 (2003), ss. 11-20.
- Aristoteles, *Organon V: Topikler*, çev.: H. Ragıp Atademir, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1996.
- Atay, Hüseyin, "Fahreddin er-Râzî'nin Kelam İlmindeki Yeri", Fahreddin er-Râzî, *Muhassal: Kelam'a Giriş* içinde, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1978.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1996.
- Coşar, Hakan, "İşârât Geleneği İçinde Fahreddin er-Râzî Eleştirileri: Seyfeddin el-Âmidî Örneği", *İslam'ın Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, edit.: Ömer Türker, Osman Demir, İsam Yay., İstanbul 2013.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn, *Kitâbü'l-irşad ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-itikâd*, tahk.: Muhammed Yusuf Musa, Abdülmünim Abdülhamid, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 2002.
- Çapak, İbrahim, "Fahreddin er-Râzî'nin İslam Mantık Tarihindeki Önemi ve Bazı Mantık Konuları Hakkındaki Görüşleri", *Dini Araştırmalar Dergisi*, c. 8, sayı: 23, 2005, ss. 111-126.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev.: Burhan Köroğlu, Hasan Haçak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul 2000.
- Ebu Zehra, Muhammed, *İmam İbn Teymiyye Hayatı-Fikirleri-Eserleri*, Nusreddin Bolelli v. dğr., İslamoğlu Yay., İstanbul 1988.
- Frank Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, çev.: İbrahim Halil Üçer, Klasik Yay., İstanbul 2012.
- el-Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Munkız mine'd-dalâl* (Mecmûatü resâilî'l-İmam Gazâlî içinde), Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2006.
- , *el-Mustasfâ fi ilmi'l-usûl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1993.

- , *Fedâihu'l-Bâtmiyye*, neşr.: Abdurrahman Bedevî, ed-Dâru'l-Kavmiyye, Kahire 1964.
- , *Kânûnu't-tevîl* (Mecmûatü Resâilî'l-İmâmî'l-Gazâlî içinde), Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2006.
- İbn Ebî Usaybia, Ebü'l-Abbas Muvaffakuddin Ahmed b. Kâsım, *Uyûnu'l-enbâ fi tabâkâtî'l-etibbâ*, neşr.: Nizâr Rızâ, Dârü'l-Mektebetü'l-Hayat, Beyrut 1965.
- İbn Haldûn, Abdurrahman, *Mukaddime*, neşr.: Dâru'l-fıkr, yy., ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. es-Sâlih, *es-Savâiku'l-mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla*, neşr.: Ali b. Muhammed ed-Dahilullah, Dâru'l-Âsime, Riyad 1418.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm, *Der'ü teârûzî'l-akl ve'n-nakl*, neşr.: Abdülâtîf Abdurrahmân, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2009.
- , *Mecmûu Fetâvâ Şeyhi'l-İslam Ahmed b. Teymiyye*, neşr.: Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Riyad, ts.
- , *Minhâcû's-sünneti'n-nebeviyye fi nakdi kelâmi's-Şia ve'l-Kaderiyye*, neşr.: Muhammed Reşâd Sâlim, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1989.
- , *Nakdu'l-Mantık*, tahk. Muhammed Hamid el-Fikî, Mektebetü's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kahire, ts.
- İbnü'l-Kıftî, Ebü'l-Hasan Cemaleddin Ali b. Yusuf b. İbrâhim, *İhbâru'l-ulemâ bi ahbârî'l-hükemâ: Târihu'l-hükemâ*, Matbaatü's-Saade, Kahire 1326.
- İbnü'l-Mevsîlî, Muhammed, *Muhtasarü's-Savâiku'l-Mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla*, neşr.: Hasan b. Abdurrahmân el-Alevî, Mektebetü Edvâi's-Selef, Riyad 2004.
- el-Îcî, Aduđullah ve'd-dîn Kâdî Abdurrahmân b. Ahmed, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelâm* Âlemü'l-Kütüp, Beyrut, ts.
- Macit Fahri, *İslam Felsefesi Kelâmı ve Felsefesine Giriş*, İnsan Yay., İstanbul 1998.
- Memiş, Murat, *Mutezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, Sarkaç Yay., Ankara 2011.
- Mert, Muhit, "Kelâmcıların Tanım Kuramları", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 1/2, 2003, ss. 81-91.
- Mevlana Celaleddin er-Rûmî, *Mesnevî*, çev.: Veled İzbülak, İstanbul 1942.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, "Fahreddin er-Râzî", çev.: Burhan Köroğlu, *İslam Düşüncesi Tarihi*, edit.: M. M. Şerif, İnsan Yay., İstanbul 1996.
- Öğmüş, Harun, "es-Savâiku'l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim'in Râzî'ye Yönelttiği Yorumla İlgili Tenkitler", *EKEV Akademik Dergisi*, 2009, sayı: 38, ss. 159-176.
- Öğüt, Salim, "Ehl-i Hadis", *DİA*, c. 10, ss. 508-512.
- Özcan, Hanifi, *Maturidi'de Bilgi Problemi*, İfav Yay., İstanbul 1993.
- Özervarlı, M. Sait, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İsam Yay., İstanbul 2008.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Yorum*, Kitabiyat Yay., Ankara 2003.
- er-Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, *Esâsu't-takdîs*, tahk.: Ahmed Hicâzî Sekkâ, Mektebetü Külliyyâtü'l-Ezheriyye, Kahire 1986/1046.
- , *Muhassal efkâri'l-mütekadimîn ve'l-müteahhirîn*, neşr.: Tâhâ Abdurrûf Sa'd, Mektebetü Külliyyâtü'l-Ezheriyye, Kahire, ts.
- es-Safedî, Selahaddin Halil b. Aybek, *Kitâbü'l-vâfi bi'l-vefeyât*, neşr.: Sven Dederling, Wiesbaden 1974.
- es-Sübkî, Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübkî Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi, *Tabâkâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, neşr.: Mahmûd M. et-Tanâhî-Abdülfeţâh M. el-Hülû, Kahire 1964-1976.
- es-Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, neşr.: Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk 1987/1407.
- Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yay., İstanbul 2004.
- Uludağ, Süleyman, *Fahrettin Râzî*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Fahreddin er-Râzî", *DİA*, c. 12, ss. 89-95.

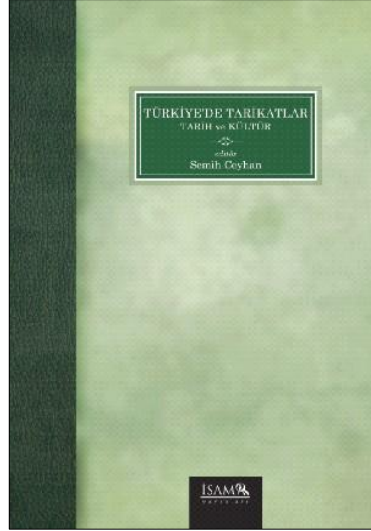
## KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

*Türkiye’de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, editör: Semih Ceyhan, İSAM Yayınları, İstanbul 2014, 1052 s.

Halil İbrahim ŞİMŞEK \*

Editörlüğünü Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı öğretim üyesi Doç. Dr. Semih Ceyhan’ın yaptığı *Türkiye’de Tarikatlar: Tarih ve Kültür* adıyla İSAM Yayınları tarafından basılan derleme bir kitaptır. Oldukça hacimli (1052 sayfa) ve güzel bir baskıyla okuyucuya sunulan eser alanında derinlemesine bilgi sahibi olmak isteyenler için önemli bir boşluğu dolduracak kaynak olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Burada değerlendirmesini yapacağım eserden daha önce ve biraz bundan farklı olmakla birlikte tarikatlar vasıtasıyla Osmanlı toplumunda meydana gelen edebî, mimarî, fikrî, toplumsal gelişmeleri içeren ve herbiri farklı kişi tarafından yazılan makaleler Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak’ın editörlüğüyle toplanarak *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*<sup>1</sup> adlı eserde yayınlanmıştı. Adı geçen bu eser özellikle lisansüstü derslerine devam eden öğrenciler ve tasavvuf hakkında ileri okumalar yapmak isteyenler için önemli bir müracaat kaynağı olmuştu. Fakat elimizdeki bu yeni eserde Ahmet Yaşar Ocak’ın çalışmasından bir adım daha öteye gidilerek belli bir düzen içinde tarikatların kuruluşlarından Osmanlı’ya



\* Prof. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1 *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler: Kaynaklar, Doktrin ve Ayin, Erkân, Tarikatlar, Edebiyat, Mimarî, İkonografi, Modernizm*, haz.: Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2014, XXXV+876 s.

ve oradan günümüze kadar fikrî, kurumsal, sosyal ve tarihî seyirleri çeşitli açılardan incelenerek derli toplu bir şekilde ortaya konulmaktadır. Sözü edilen açılardan bakıldığında elimizdeki kitabın bu boyutta yazılan ilk eser olduğu söylenebilir.

Özellikle Osmanlı'dan Türkiye'ye tasavvufî düşünce ve hareketlerin seyrini inceleme açısından bu tür derleme çalışmalar birçok kitabın konusu olan araştırmaları bir araya getirerek belli sınırlar içinde iki kapak arasında okuyucuya sunulması büyük kolaylık sağlamaktadır. İleri düzey okumalara kaynak olabilecek yeni araştırma ve yayınlar hem nicelik hem de nitelik açılarından kayda değer bir boyuta ulaşmıştır. Türkiye'de yapılan yüksek lisans, doktora ve sonrası akademik çalışmalar sayıca oldukça çoğalmıştır.<sup>2</sup> Bunun yanısıra farklı dillerde yazılmış bazı kıymetli eserler de Türkçeye çevirilerek geniş bir yazılı kaynak birikimi meydana getirilmiştir.

Elimizdeki esere teknik açıdan bakıldığında; kapağı, kullanılan kâğıt kalitesi, dizgi ve düzeni, seçilen yazı karakteri ve boyutu, baskı temizliği, tashihi, akıcılığı ve anlaşılabilirliği dikkate değer özellikleri olarak görülmektedir. Ayrıca her makalenin sonunda kaynakça (bibliyografya) kısmının olması akademik açıdan diğer bir önemli husustur. Derleme kitaplarda rastlanan makaleler arasındaki üslup ve imla kopuklukları veya farklılıklarına pek rastlanmaması da ayrıca ifade edilmelidir.

Eserde yer alan makaleler Prof. Dr. Mustafa Kara, Prof. Dr. Mustafa Tahralı, Prof. Dr. Reşat Öngören, Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak, Prof. Dr. Hasan Kâmil Yılmaz, Prof. Dr. Mahmud Erol Kılıç, Prof. Dr. Necdet Tosun, Prof. Dr. Hür Mahmut Yücer, Doç. Dr. Semih Ceyhan, Doç. Dr. Haşim Şahin, Yrd. Doç. Dr. Sezai Küçük, Yrd. Doç. Dr. Deya Çakır Baş, Yrd. Doç. Dr. Mustafa Salim Güven ve Dr. Adalet Çakır tarafından yazılmıştır. Adları yukarıda zikredilen akademisyenler bu eserde yazdıkları konuların önde gelen uzmanlarındandır. Hatta bu yazarların aynı konular hakkında kitap düzeyinde akademik yayınları mevcuttur. Dolayısıyla elimizdeki bu kitabın akademik alanda önemli bir derleme olduğunu söyleyebiliriz.

Eser toplam 17 makale ve giriş kısmında yer alan iki ek yazıdan müteşekkildir. Giriş mahiyetindeki ilk makalede tarikat ve tekke kavramlarının açıklanmasından başlanılarak, ikinci ve üçüncü makalelerde Selçuklular'dan Os-

---

2 Türkiye'de Tasavvuf alanında yapılan akademik çalışmalar ve yayınların künyeleri için bk. [www.tasavvufakademi.com](http://www.tasavvufakademi.com)

manlı'ya, onlardan Cumhuriyet Türkiye'si'ne tarikatların tarihi ve kültürel seyri ana hatlarıyla ortaya konulmuştur. Daha sonra 4'ten 17. makaleye kadar Osmanlı'dan günümüze Türkiye'de yaygın olan Vefâiyye, Kâdiriyye, Sa'diyye, Rifâiyye, Ekberiyye, Şâzeliyye, Bektaşîyye, Mevlevîyye, Bedeviyye, Nakşibendiyye, Halvetiyye, Bayramiyye, Zeyniyye ve Celvetiyye şeklinde sıralanan on dört ana tarikat ile birlikte bunların çeşitli alt kollarına yer verilmiştir. Tarikatlar kurucu pîrlerinin vefat tarihlerine göre sıralanmıştır. Her tarikat anlatılırken editör tarafından belirlenmiş olan metot takip edilmiştir. Buna göre önce tarikatın kurucusu hakkında bilgi verilmiş, sonra söz konusu tarikatın ortaya çıkışı, yayılışı, varsa kolları, adâb ve usulüyle alakalı hususlar açıklanmıştır. Bu genel tasvirde sonra eserdeki makalelerin herbiriyle alakalı değerlendirmelerimi sırasıyla açıklayabilirim.

Giriş olarak değerlendirilen ve editör Doç. Dr. Semih Ceyhan tarafından yazılan birinci makalede tarikat ve tekke kavramlarının kelime ve ıstılahî anlamları verilerek bunların tarihi süreçte gelişimleri açıklanmıştır (ss. 27-38). Eserin girişi mahiyetindeki bu makaleyle tarikatlar alanına genel bir bakış oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu yazının ekinde Osmanzâde Hüseyin Vassaf'ın *Sefîne-i Evliyâ*<sup>3</sup> adlı eserinin giriş kısmında yer alan "Tarikat-ı Aliyye" (ss. 39-46) ve Mehmed Ali Aynî'nin "Bizdeki Tarikatlar" (ss. 47-50) başlıklı yazıları alıntılanmıştır. Osmanlı'nın son döneminde iki önemli şahsiyet tarafından yazılmış olan bu metinlerin alıntılanmasıyla eserin konusuyla alakalı geçmişten günümüze bir bağ kurulmuş olduğu söylemek mümkündür.

Prof. Dr. Reşat Öngören tarafından yazılan ikinci makalede "Osmanlı Türkiye'sinde Tarikatlar" (ss. 55-94) başlığı altında eserin ileriki sayfalarında yer alan yazılarda konu edilen tarikatlar ve bunlara müntesip sufilerin Osmanlı Devleti'ndeki konumlarına dair genel bir değerlendirme yapılmıştır. Bu makalede bahsedilen tarikatlardan Evhâdiyye, Kazeruniyye, Kübreviyye ve Semerkandiyye ilerleyen sayfalarda ayrı bir başlık halinde incelenmemiştir. Editörün bu tercihinde tarikatların yaygınlık durumları dikkate alınmış olabilir.

Prof. Dr. Mustafa Kara tarafından yazılan üçüncü makalede "Cumhuriyet Türkiye'sinde Tarikatlar" (ss. 95-132) yasal olarak tarikatların ilgası ve tekkelelerin kapatılmasından sonraki süreçte söz konusu hareketlerin seyri incelenmiş-

3 Hüseyin Vassaf'ın yazma hâlindeki bu önemli eseri Prof. Dr. Ali Yılmaz ve Prof. Dr. Mehmet Akkuş tarafından günümüz Türkçesine aktararak yayınlanmıştır. Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz.: Ali Yılmaz, Mehmet Akkuş, Kitabevi, İstanbul 2006, c. 1-5.



tir. Bu makalede Osmanlı'nın son döneminde tarikatlar ve sufiler cenahında yaşanan gelişmelerin bir özeti sunularak Cumhuriyet sonrasında meydana gelen durum değerlendirilmiştir. Böylece baştaki bu üç makaleyle birlikte ileriki makalelerde karşılaşılabilecek bazı bağlantı kurma sorunlarının önüne geçilmesi sağlanmıştır. Sözü edilen bu ilk makalelerin öz ama akıcı üslubu insanın elindeki kitabın derinliklerine ulaşma arzusunu harekete geçirecek niteliktedir.

Doç. Dr. Haşim Şahin tarafından yazılan dördüncü makalede "Vefâîlik" hakkında geniş bilgiler sunulmaktadır (ss. 135-156). Genelde alanın uzmanları dışındaki kişiler tarafından pek tanınmayan Vefâîliğin piri Ebu'l-Vefa Bağdadî'nin hayatı (ö.501/1107), tarikatın kuruluşu, Selçuklular ve Osmanlı dönemlerindeki gelişimi, tarikatın bazı anlayış, fikir ve etkileri açıklanmıştır. Daha önce konu hakkında farklı kişiler tarafından yapılan çeşitli yayınlarda oluşan karışıklara değinilerek bazı tespitler yapılmaya çalışılmıştır.

Dr. Adalet Çakır tarafından yazılan beşinci makalede "Kâdiriyye" tarikatı hakkında geniş bilgi verilmektedir (ss. 159-220). Makalenin ilk kısmında Abdulkadir Geylanî'nin (ö.555/1160) hayatından bahsedilmekte (ss. 159-165), sonrasında Kâdiriliğin ortaya çıkışı, tarihsel seyri ve kolları (ss. 165-190), Kadirilikte seyir ve sülûk, adâb ve erkân gibi hususlar (ss. 191-204) ile Cumhuriyet'ten sonraki dönemde Türkiye'de etkin olmuş bazı Kadirîler (ss. 204-208) konuları incelenmiştir.

Prof. Dr. Hür Mahmut Yücer tarafından yazılan altıncı makalede "Sa'diyye" tarikatının kurucu piri Sadeddin Cebavî'nin (ö.575/1180) hayatı, tarikatın teşekkülü ve yayılışı, kolları, adâb ve usûlüne dair bilgiler verilmiştir (ss. 223-281).

Prof. Dr. Mustafa Tahralı tarafından yazılan yedinci makalede "Rifâiyye" tarikatı; kurucu pîri Ahmed er-Rifaî'nin (ö.578-1182) hayatı, tarikatın teşekkülü, yayılışı, kolları, Anadolu'daki izleri, adâb ve usulüne dair bilgiler yer almaktadır (ss. 285-334).

Prof. Dr. Mahmud Erol Kılıç tarafından yazılan sekizinci makalede "Ekberîyye" tarikatı; pîri İbü'l-Arabî (ö.638/1240), eserleri, seyir ve süluk anlayışı, tesirleri ve Ekberî gelenek hakkında bilgi verilmiştir (ss. 337-370).

Yrd. Doç. Dr. Mustafa Salim Güven tarafından yazılan dokuzuncu makalede "Şazeliyye" tarikatı; kurucu pîr Ebu'l-Hasan eş-Şazeli (ö.656/1258), tarikatın teşekkülü, Usulü, yayılışı, kolları, Anadolu'daki Şazeliyye tekke ve şeyhleri hakkında bilgiler yer almaktadır (ss. 373-443).

Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak tarafından yazılan onuncu makalede “Bektâşîyye” tarikatı; kurucu pîr Hacı Bektaş Veli (ö.669/1271), tarikatın teşekkülü, gelişimi, Bektaşîliğe tesirler, tarikat erkânı ve Baktaşîliğin siyasî ve toplumsal etkileri gibi hususlar arabaşlıklar altında incelenmiştir (ss. 447-486).

Yrd. Doç. Dr. Sezai Küçük tarafından yazılan onbirinci makalede “Mevlevîlik” tarikatı; Mevlânâ’nın (ö.672/1273) hayatı, Mevlevîliğin kuruluşu, gelişimi, Mevlevihâneler, Mevlevîliğin siyasi ve toplumsal etkileri, adâb ve erkân ile Cumhuriyet sonrasında Mevlevîlik konuları açıklanmıştır (ss. 489-544).

Yrd. Doç. Dr. Deya Çakır Baş tarafından yazılan onikinci makalede “Bedevîyye” tarikatı; Ahmed el-Bedevî’nin (ö.675/1276) hayatı, tarikatın teşekkülü ve yayılması, kolları ve etkileri, usûlü konuları ele alınmıştır (ss. 547-608).

Prof. Dr. Necdet Tosun tarafından yazılan onüçüncü makale “Nakşibendiyye” tarikatı; Bahâeddin Muhammed Nakşibend el-Buharî’nin (ö.791/1389) hayatı, tarikatın teşekkülü, tarihî seyri, yayılması, kolları, etkileri, Cumhuriyet’ten sonra Türkiye’de Nakşibendîler ve tarikatın usûlü konuları incelenmiştir (ss. 611-692).

Doç. Dr. Semih Ceyhan tarafından yazılan ondördüncü makalede “Halvetiyye” tarikatı; pîri Ömer el-Halvet’î’nin (ö.750/1349) hayatı, tarikatın teşekkül süreci, Anadolu’ya ulaşması ve yayılışı, kolları ve şubeleri, usûlü, Cumhuriyet sonrası Türkiye’de halvetiliğin durumu hakkında geniş bilgiler yer almaktadır (695-778).

Doç. Dr. Haşim Şahin tarafından yazılan onbeşinci makalede “Bayramiyye” tarikatı; kurucu pîr Hacı Bayram Veli’nin (ö.833/1430) hayatı, şeyhi Hamidedin Aksarayî’nin (Somuncu Baba) (ö.815/1412) ona tesiri, tarikatın teşekkül aşaması ve yayılışı, etkileri, kolları ve usûlü konularında bilgiler verilmiştir (ss. 781-847).

Prof. Dr. Reşat Öngören tarafından yazılan onaltıncı makalede “Zeymiyye” tarikatı; kurucusu Zeynüddin el-Hafî’nin (ö.838/435) hayatı, tarikatın teşekkülü ve yayılışı, Anadolu’ya ulaşması ve burada yayılmasını sağlayan Zeynîler, usûlü konularında geniş bilgiler mevcuttur (ss. 851-926).

Prof. Dr. Hasan Kâmil Yılmaz tarafından yazılan onyedinci makalede “Celvetîlik” tarikatı; celvet terimi, tarikatın pîri Aziz Mahmud Hüdayî’nin (ö.1038/1628) hayatı, tarikatın teşekkül süreci ve buna âmil olan şahıslar, yayılması ve kolları, Anadolu’da Celvetîler ve tekkeleri, tarikatın erkân ve usûlü incelenmiştir (ss. 929-978).

Eserin son kısmına aramayı ve yararlanmayı kolaylaştıracak şekilde; kavram, şahıs, eser ve yer isimlerinin yer aldığı oldukça kapsamlı bir dizin eklenmiştir (ss. 979-1052).

Genel olarak eserde Osmanlı'dan bugüne yaygın olan tarikatlara yer verilmesine rağmen Kazerûnîlik, Kübrevîlik, Sühreverdîlik ve Safevîlik gibi belli dönemlerde Osmanlı topraklarında etkin olmuş diğer bazı tarikatların da kitaba dâhil edilmesi daha kapsamlı olmasını sağlayabilirdi. Ancak kitabın tek cilt olarak tasarlanması ve belli bir sayfa ile sınırlandırılma zarureti editör Semih Ceyhan'ı böyle bir tercih yapma durumunda bırakmış olabilir.

Yazımın konusunu teşkil eden bu eserden sonra bir tarikatlar ansiklopedisi tarzında kitabın hazırlanması zorunlu hale gelmiştir. Söz konusu bu eserde belli bazı tarikatlar ve onların tarihi seyirlerinde ortaya çıkan alt kollar belli bir düzende birkaç cilt halinde hazırlanmalıdır. Ayrıca tarihten günümüze meşhur olmuş sufilerin atıldığı ansiklopedik bir esere daha ihtiyaç duyulmaktadır. Her ne kadar *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'*nde<sup>4</sup> işaret ettiğimiz konuları içeren maddeler de bulunan bu devasa eser sadece tarikatları ve sufileri içerecek bir ansiklopedinin yerini doldurmamaktadır. Böyle bir büyük tecrübenin ışığıyla yeni çalışmalar ortaya konulmalıdır. Artık Türkiye'deki akademik yapı ve meydana getirilen çalışmalar bunların hazırlanmasına imkân tanıyacak niteliktedir.

Kitapta konu edilen tarikatların ansiklopedi maddesi boyutlarının ötesinde daha etraflı bir şekilde incelenmiş olması, her tarikatın ele alınışı ve anlatımında belli bir bütünlüğe dikkat edilmesi, birçok ayrıntıya yer verilmesi ve bunların anlaşılabilir akademik bir dil kullanılarak açıklanması okuyucuların ondan daha geniş bağlamda yararlanmasını sağlamaktadır.

Böyle değerli bir kitabın editörlüğünü başarıyla gerçekleştirerek bize sunan kıymetli araştırmacı Doç. Dr. Semih Ceyhan'ı kutluyor, kendisine Yüce Allah'tan sağlıklı bir ömür dileyor ve benzer çalışmalar beklediğimizi iletiyorum.

---

4 *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988-2013, c. 1-44.

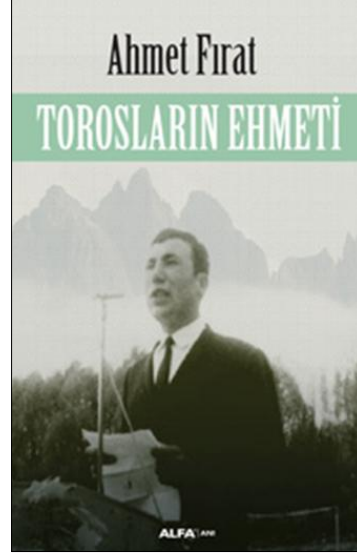
---

**Ahmet Fırat, *Torosların Ehmeti*, Alfa Yayınları, İstanbul 2015.**


---

Ferhat KOCA \*

Değerlendirmesini yapacağım kitap hatıralardan oluşması sebebiyle yazarı Ahmet Fırat'ın özgeçmişinden de özet bir şekilde bahsetmek gerektiğini düşünüyorum. Kendisi Kayseri'nin Develi ilçesine bağlı Sarıkaya Köyü'nde doğmuş, Kayseri Pazarören Öğretmen Okulu'nu bitirerek ilkököl öğretmeni olmuş, daha sonra İstanbul Hukuk Fakültesi'nden mezun olup Adalet Bakanlığı'na geçmiş, Anadolu'nun çeşitli yerlerinde savcılık yapmış, Bakanlık merkezinde Adalet Müfettişliği, Genel Müdür Yardımcılığı, Genel Müdürlük ve Teftiş Kurulu Başkanlığı görevlerinde bulunmuş ve 2014 yılında bu görevinden emekli olmuştur.



Ahmet Fırat *Torosların Ehmeti* adlı eserinde 1949-2011 yılları arasında kendisi ve çevresinde gelişen sosyal, kültürel ve siyasal olayları akıcı ve temiz bir Türkçe ile anlatmaktadır.

Eser temel olarak iki kısımdan meydana gelmektedir. Birinci kısımda yazarın çocukluğunun geçmiş olduğu Sarıkaya Köyü ve çevresi, çobanlığı, ilkököl ve öğretmen okullarındaki öğrenciliği, ilkököl öğretmenliği, İstanbul Hukuk Fakültesi'ndeki üniversite öğrenciliği ve bu dönemlerde ülkemizde yaşanan bazı sosyal, kültürel ve siyasal olaylar anlatılmaktadır. Müellif eserin bu kısmında köyünde oğlak sürüsü güden fakir bir çoban, kayalara yazılar yazarak okuma-yazma öğrenen hevesli bir öğrenci, vatan ve milletine sevdalı bir öğretmen adayı, okulunda idealist bir öğretmen, çevresinde saygıdeğer ve güvenilir bir rehber olarak adeta "var olma kavgası" veren bir Anadolu çocuğunun hikâyesini anlatır.

---

\* Prof. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Müellif bu bölümde özellikle doğup büyüdüğü Kayseri-Develi kültür havzasında yaşanan çeşitli siyasi ve sosyal olayları, gelenekleri, sevinçleri, özlemleri, hatıraları, oyunları, oyuncakları ve ağıtları ayrıntılı bir şekilde zikretmiştir. Eserin bu bölümü Türk kültür tarihi, Türk Dili (Develi ağzı), köy sosyolojisi ve antropolojisi gibi alanlarda zengin bir hazine niteliğindedir. Bu bölümde yazar doğduğu topraklara olan aşkını şöyle dile getirir:

“Köye varıp akraba, eş ve dostla hasret giderdikten ve tekrarlanıp duran ‘Daha daha nasılsın gadasını aldığım’ faslından sonra, bulduğum ilk fırsatta kendimi dağlara atarım. Çocukluğumun geçtiği yerlere, sevgilisine kavuşmak için sabırsızlaşan bir âşık gibi dağdan dağa, tepeden tepeye koşar koşarım... Çam, göknar, ardıç, sedir, meşe, şimşir ve yabancı ahlat ağaçlarının süslediği o güzel dağları, tepeleri, vadileri teker teker gezmek; ormanların hışıltısını duyup temiz havasını içime çekip kokusunu almak, Hopur’daki gaglığın karlı soğuk suyunu içmek, Karacalı Burun’da yufka içerisine tuz ile ekşimen dürümlemek, Kengerli Güney’in sulu kengerini yemek isterim... Derken gözlerim mahmurlaşır, yavaş yavaş kapanır, kendimden geçer giderim” (s. 22).

İkinci kısımda ise müellifin hâkimlik stajı, savcılık, adalet müfettişliği ve Adalet Bakanlığı Merkezi’nde almış olduğu görevler ve bu süreçte kendisi etrafında ve ülkemizde yaşanan çeşitli olaylar dile getirilmiştir.

Bu bölümde yazar yargı teşkilatında yaşadığı iniş ve çıkışları, karşılaştığı görevine düşkün veya görevini kötüye kullanan, dürüst veya rüşvetçi, vefalı veya vefasız çeşitli insan tiplerini ve söz konusu karakterler karşısındaki duruşunu anlatır.

Eserde 27 Mayıs 1960 Askeri darbesi, 12 Mart 1971 Muhtırası, 12 Eylül 1980 Askeri Darbesi, 28 Şubat 1997 Postmodern Askeri Darbe süreci, 27 Nisan 2007 Askeri Bildirisi, Doğu ve Güneydoğu Anadolu’daki bölücü terör olayları ve ülkemizi uzun yıllar esir alan irtica paranoyası gibi olaylar üzerinde geniş bir şekilde durulmuştur. Yazar bu olayların sebep ve sonuçlarını, öncelikle kendi şahsi çevresinden başlamak üzere, gittikçe genişleyen bir perspektiften bakarak ve bazen de adı geçen olaylarla ilgi birtakım kaynak ve raporlardan da yararlanarak tarafsız ve sade bir dille anlatmıştır.

Müellif başından geçen en küçük olaylardan ülkemizin en girift sorunlarına ve uluslararası konulara kadar pek çok olayı kimi zaman çocuksu bir safiyetle ve yalın bir dille kimi zaman da derin bir filozof bakışıyla dile getirmektedir. Bu özellikleri itibariyle eser, Cumhuriyet Türkiye’sinin sosyal ve kültürel tarihine dair önemli bir kaynak niteliğindedir.

Kitabın sonunda ise bir “Açıklamalı Küçük Sözlük” bulunmaktadır. Bu sözlükte Develi-Sarıkaya Köyü ve çevresinde konuşulmakta olan ve bugün

artık pek çoğu unutulmaya yüz tutmuş çeşitli kelime, deyim ve atasözleri yer almaktadır. Adı geçen kelimelerden birkaçını burada zikretmek istiyoruz:

“Ağmak, ağşak, alaz, anaç, arsikmak, avcar, avgın, batman, belik, beşirikli, bildır, bissâl, bişirik, boydak, börtlemek, büvelek, carı, ceciği gevşemek, celfin, cırtlık, cıvıklı, cızzan, cilis, cirpeden, çağşak, çağşamak, çağşır, çalkamaç, çapıt, çarkıt, çadırğaç, çebiç, çelermek, çeten, çinik-şinik, çiriş, çorlu, çömçe, darazımak, davış, devlikesi gün, dıkız, dışlıksız, dişemek, doğrambaç, dulda, duluk, efilemek, ellaham, emlik, eskâ, eşkere, fedik, firez, firik, gabala, gadasını almak, gaglık, gamga, garık, garsambaç, gırgı, gilik, göb, gumacık, gunnamak, guşane, gücük, güvelek, haçan, haft, hakna, halaka, hamaylı, helik, helke, hereni, hezen, hullangaç, husta, hidileşmek, homça, horanta, hörtük, ılgın, ırgat, ıstar, ismarıç, isdar, ışgın, ıymak, ilişirik, imzik, itağ, karcak, kefiye, kele, keleş, kelli, kepenek, kers, kevek, kezzek, kilte, kirkit, kişirmek, kostak, koyak, kört, kösüre, kössük, külek, kürnek, kürtün, labıt, lepe, loğ, lök, mağ, malamat olmak, malihülle, mamuç, mazi, mertek, meses, met, mezlağ, musmıl, mındar, midit, musur, nahal, nahas, namazlâ, nişe, okuntu, omusulü, ôtâçe, ôtân, pança, pırnat, salak (ekin için), saplıcan, savak, seklem, sinangılı, singın, soku, sormuk, soyka, susa, şakıldak, şarlavuk, şayak, şıhrana, şıfan, şişek, şivşirmek, taka, taman, tapan, taplak, tavatır, teberik, telek, telis, temrâ, tengerlek, tingıllanmak, tırık, tirendez, tohmalamak, toht, tokaç, toklu, tombalak, topak, toruk, ufluk, uluk, umsunuk, urk, uruplâ, üfelemeç, üleş, velhan, yaba, yadırgı, yağlık, yannık, yarımlâ, yemlik, yernik, yılık, yoz, yumuş buyurmak, yunak yumak, zabın, zahar, zerze, zıllamak, zibil.”

Her biri öz Türkçe veya Arapça ya da Farsçadan Türkçeye geçmiş olan bu ve benzeri kelimeler, Anadolu Türkçesi sentaks ve morfolojisi, dil ve edebiyatı bakımından çok önemlidir. Zira onları bilmeden Dadaloğlu’nu, Karacaoğlan’ı, Seyrani’yi, Âşık Veysel’i ve kısacası Türk düşünce ve tasavvur dünyasını tam olarak anlamak oldukça zordur.

Yazar başından geçen kötü ve olumsuz olaylar hakkında bile pozitif düşünmeye çalışmış ve okuyucusuna bu yönde mesajlar vermiştir. O bu konuda şöyle demektedir:

“İnsanın geçmişte yaşamış olduğu olumsuzluklara takılıp kalması ve buna sebep olanlar hakkında kin beslemesi kendi zihnine vurmuş olduğu bir pranga gibidir. Sağlıklı bir yaşam ve ileri hedefler için bu prangadan bir an önce kurtulup geleceğe huzur ve umutla bakmak gerekmektedir.” (s. 408).

Ahmet Fırat idarecilik tecrübesiyle ilgili olarak ise şunları söyler:

“Tecrübelerim bana şunu öğretmiştir ki, uyumlu çeşitliliğin sinerjisinden faydalanmayan bir idareci, akıllı ve basiretli bir yönetici olarak kabul edilmez. Akıllı bir bahçıvan, bahçesinde ahenk içerisinde birlikte yaşayan ağaçları tek tipleştirilmemelidir. Hatta mümkünse bahçesinin bir köşesinde bu ağaçların yabancılarının bile büyümesine izin vermelidir. Böylece ağaçların sağlıklı ve uzun yaşamalarının yanında, tozlaşmaları da kolaylaşmış olacaktır.” (s. 426).

“Tarih bize şunu öğretmiştir: Basiretli bir idareci, kadrolarını oluştururken ‘dergâha mürit’, ‘tekkeye derviş’ alır gibi davranmamalıdır. Bir göreve, o işe en layık ve liyakatli olan getirilmelidir. Eğer iktidar sahibi sırf kendi görüş ve düşüncesinde olduğu için layık ol-

mayan bir kimseyi önemli bir göreve getirecek ya da bütün kadroları kendi görüşünden olan insanlarla dolduracak olursa, bir süre sonra –çeşitliliğin sağladığı- iç kontrol mekanizması büyük ölçüde azalacağı için sistem kokuşup çürümeye yüz tutacaktır.”

“Keza, ‘ihlâs’ı ‘iflas’ ettirenleri, ‘tasavvuf’u ‘tasarruf’ olarak anlayanları ve ‘Rabbenâ’yı ‘hep bana’ diye okuyanları da iyi tanımak gerektiğini hep akılda tutmak gerekecektir.” (s. 448).

Uzun yıllar yargı teşkilatının birçok kademesinde çalışan yazar, bu teşkilattaki bozulma ve yozlaşmadan bahsederken şunları söylemektedir:

“Temyize gönderilen dosyalar yıldan yıla birikip depolarda yer kalmadığı için PTT binalarında bekletilirken, dava sahipleri dosyalarının görüşülüp bir an önce karara bağlanmasını ümitsizce bekleyip dururken, Yüksek Yargı’da oluşturulan ‘sorumsuz siyaset arenasında’ değme siyasetçilerin aklına bile getiremeyeceği türde siyaset ve kulis faaliyetleri son sürat devam ediyordu.” (s. 468).

“Her sorunu mahkemede çözdürme gibi bir mevzuatın varlığı, artan nüfusa göre durmadan artan iş yükü ve mevcut hâkim-savcı sayısındaki yetersizlik gibi sebeplerin bir sonucu olarak da adliyelerde işler yıldan yıla devrederek dağ gibi yığılırken, dosyalar zaman aşımına uğrayıp sanıklar serbest kalırken, hukuk davaları yıllarca sonuçlanmazken –evine bile soruşturma evrakı ve dosya götürüp canla başla çalışan hâkim ve savcı dışındaki- birçok meslektaş, kendisini Yargıtay ya da Danıştay üyesi seçtirebilmek için işi gücü bırakarak bıkip usanmadan Bakanlık, HSYK, Yargıtay ve Danıştay’ın kapısını aşındırarak ‘istikbal avcılığı’ yapıyordu.” (s. 469).

Aynı şekilde, yazar kitabının sonuna doğru yargı teşkilatındaki meslektaşlarına bazı tavsiyelerde bulunur ve şöyle der:

“Hâkim, -amasız, fakatsız, lakinsin, ancaksız- tam anlamıyla tarafsız olmak zorundadır. Hâkim ve savcıya tanınmış olan geniş yetkiler, hukuku adil olarak uygulamak ve hakkı hak sahibine teslim etmek içindir. Bu yetkiler kişisel ihtirasların, siyasi saplantıların ve mensubiyet taassubunun tatmin aracı olarak kullanılamaz.

‘Militan demokrasi’ savunulamayacağı gibi, ‘militan ve operasyonel yargı’ da savunulamaz. Geçmişte askerinin siyasete karışmasının koskoca Osmanlı İmparatorluğu’nu nasıl darmadağın ettiği ve Cumhuriyet döneminde de askerî darbelerle demokrasinin ayağına pranga vurulduğu gibi, yargının da siyasi bir misyona bürünmesi halinde tuzun kokacağı, içinden çıkılmaz ve telafisi imkânsız durumların zuhur edeceği kaçınılmaz olacaktır.” (s. 473).

Son olarak da okuyucularına çok değerli tavsiyelerini anlatan yazar şunları söyler:

“At gözlüğünü çıkartıp at ki, dünyaya her açıdan bakabilesin! İdeolojik saplantıdan kurtul! İçinde sıkışıp kaldığın dar alanı terk et. Bir balık olup engin sulara açıl ki, ömürlerini –şehrin kanalizasyon sularının da boşaltıldığı- körfezin o bulanık ve kirli sularında geçiren birçok hemcinsinin ne uğruna birbirlerini kırıp geçirdiklerini anlayabilesin! Bir şahin olup yükseklerde süzül ki, ‘Dünyada bir ben varım!’ diye kasım kasım kasılanların, oradan bir zerresinin bile görülemeyip bir hiç mesabesinde olduklarını idrak edebilesin! Bir karnca olup yeraltının katmanlarında seyahat et ki, oradaki dayanışmayı, işbirliğini,

üretkenliği, tasarrufu görebilesin! 'Ormanın içindeyken yalnızca ağaçları görebileceğini, tek tek ağaçların meydana getirdiği gür ormanı görmek istiyorsan yüksek bir tepeye çıkmaman gerektiğini' aklından çıkarma! Unutma ki, 'Dağlara çıkmayan uzakları göremez.' 'Cüruf ile haşır neşir olanlardan değil, 'cevher' ile ilgilenenlerden ol!"

"Dünyaya gagesiz ve boşa gelmedin. Senin de yapabileceğin bir iş mutlaka vardır. Hz. Mevlana'nın deyiimiyle, 'pergel gibi bir ayağın sağlam yerde, diğer ayağınla dünyayı dolaş.' Geçmişin olumlu kazanımlarından kopmadan daima ileri! 'Ne harabî ol ne de harâbâtî, kökü mazide âti ol!" (s. 482).

Başta öğretmenler, diyanet görevlileri, yüksek tahsil öğrencileri ve yargı teşkilatında çalışanlar olmak üzere her vatandaşın okuyup yararlanacağı bir eser olan *Torosların Ehmeti'*nde dikkat çeken bir başka husus ise, bazı konu veya bölüm başlarında, o konuyla ilgili güzel bir şiir veya vecizeye yer verilmiş olmasıdır. Bu vecizelerden bazılarını okuyucularımızın da faydalanacakları ümidiyle burada nakletmek istiyorum:

"Herkesin hayatı, mükemmel bir tarih parçasıdır." (Kazım Karabekir).

"Dünyanın en kuvvetli insanı, en fazla yalnız kalabilendir." (Henrik İbsen).

"Metotlu düşünmeyi alışkanlık haline getirmediğince, tahsilin hiçbir kıymeti yoktur." (Ernest Dimnet).

"Hafif acılar konuşulabilir, ama derin acılar dilsizdir." (L. A. Seneca).

"Hiç kimse başarı merdivenini elleri cebinde tırmanmamıştır." (J. Keth Moorhead).

"Hep aynı telden çalan müzisyen gülünç olur." (Horace Mann).

"Hedefi olmayan gemiye hiçbir rüzgâr yardım etmez." (Montaigne).

"Kendinizi yönetirken kafanızı, başkalarını yönetirken kalbinizi kullanın." (R. E. De Russy).

"Nereye gittiğini bilen kişiye yol vermek için dünya bir yana çekilir." (D. Starr Jordan).

"İyi olmak kolaydır, zor olan adil olmaktır." (Victor Hugo).

"Deniz fırtınalarında olduğu gibi, ihtilâllerde de sağlam değerler dibe giderken, dalgalar hafif şeyleri suyun yüzüne çıkarır." (Balzac).

"Geçmişine tüfekte ateş edene, gelecek topla karşılık verir." (Avar Atasözü).

"Devlet adamı gelecek nesli, siyaset adamı gelecek seçimi düşünür." (Yunan Atasözü).

"Herkes aynı şeyi düşünüyorsa, hiç kimse fazla bir şey düşünmüyor demektir." (Albert Lipmann).

"Dünyada insana yardım eden şey tesadüf değil, azim ve sebatır." (Samuel Smiles).

"Öğrencilerin bilmeleri gerektiğinden daha çok şey bilmeyen bir öğretmenden daha korkunç bir şey olamaz." (Goethe).

"Her rüzgârda sallanacak olursan, dağ kadar da olsan bir ota değmezsin." (Mevlana).



“Geçmişin tehlikelerinden biri esir olmak, geleceğinki ise robot olmaktır.” (Eric From).

“Haksızlık yapmak, haksızlığa uğramaktan daha acıdır.” (Sokrates).

“Affetmek ve unutmak, iyi insanların intikamıdır.” (F. Von Schiller).

“Mezardakilerin pişman oldukları şeyler için dünyadakiler birbirlerini kımp geçiriyorlar.” (Gazzâlî).

“Öyle horozlar vardır ki, öttükleri için güneşin doğduğunu sanırlar.” (L. Dumont).

“Birçok şeyi yarım bileceğine bir tek şeyi iyi bil!” (Nietsche).

“Akıllı insan kendi aklını kullanır, çok akıllı insan kendi aklıyla beraber başkalarının aklını da kullanır.” (Bernard Shaw).

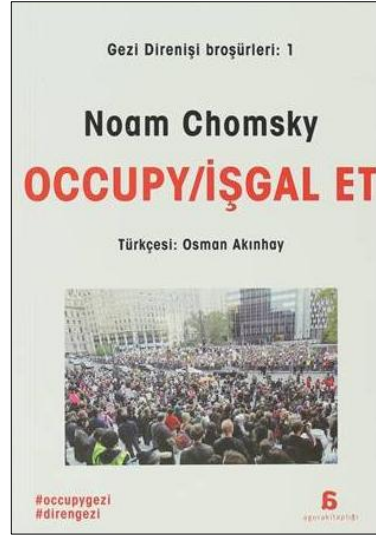
“Adaletsizliği işleyen, çekenden daha sefildir.” (Platon).

*Torosların Ehmeti'*nde anlatılan hayat hikâyesi, sadece Torosların eteklerinde başlayan oğlak çobanlığından Adalet Bakanlığı bürokrasisinin tepelerine tırmanan Anadolu'nun azimli, sabırlı, inançlı ve erdemli “saf” çocuğu Ahmet Fırat'ın başarı öyküsü değil, aynı zamanda “var olma kavgası” veren bütün Anadolu çocuklarının ortak hikâyesidir. Bu sebeple *Torosların Ehmeti* yokluk ve yoksulluğun bin bir türünü tatmış, önlerine çıkan veya çıkarılan bütün kayaları tırnaklarıyla kazıyarak aşmış, azmin, idealizmin, sabır ve tahammülün timsali bütün Anadolu çocuklarının ortak adıdır. İşte bu çocuklar şimdi “Anadolu Rönesans”ını gerçekleştirerek Türkiye'yi her alanda yeni baştan inşa etmektedirler.

**Noam Chomsky, *Occupy/İşgal Et: Sınıf Savaşı, İsyan ve Baskı Üzerine Düşünceler* (Occupy: Reflections on Class War, Rebellion and Repression), çev.: Osman Akınay, Agora Kitaplığı, İstanbul 2013, 109 s.**

Tamer YILDIRIM \*

*Occupy/İşgal Et* adlı eser, Chomsky'nin çeşitli yerlerde yaptığı konuşmalar ve kendisiyle yapılan röportajlardan oluşmaktadır. Genel olarak 2008 yılında başlayan Occupy veya Türkçesiyle "İşgal Et" eylemi hakkında hareketi destekleyen insanların neler yapabileceği ile ilgili düşüncelerini içermektedir. Bu anlamda genelde insanın birey olarak yapabileceği çok şey olduğunu bir şeyler yapmak için illa bir başkasına gerek olmadığını, herkesin üzerine düşeni yapması gerektiğini ifade etmektedir. Bunun için Chomsky, "Engelleri ve gerilimleri aşmak ve uzun süre dayanacak kararlı, sürekli, kalıcı bir hareketin parçası olmak için birlikte çalışmanın yollarını nasıl bulabiliriz?" yani "Nasıl bir araya gelebiliriz?" diye sorar. Belki de daha önemlisi ne yapabiliriz diye düşünmekten ziyade bir şeyler yapmanın gerekliliğini anlamayı sağlamak istemektedir.



Eser, adını aldığı Occupy hareketi hakkında bilgi veren bir girişle başlamaktadır. Buna göre sorunun asıl kaynağı, ekonomik adaletsizliktir; bundan sonra da temsili demokrasideki siyasal kriz gelmektedir (s. XVII). Özellikle siyasetçilerin kamu çıkarını gözetmeyen tutumları, insanları hayatın her alanında seslerini duyurmak için sokağa döküldüklerinde göz yaşartıcı bombayla, biber gazıyla, kelepçelenmeyle ve hapse atılmayla karşı karşıya getirmiştir. Politikacıların kampanyalar düzenleyip içeriği belirsiz vaatlerde bulunmaktan başka bir şey yapmamalarına duyulan öfkenin de körüklediği bu hareketin en radikal mesajı, kendimizi çalıştığımız iş yerlerinde ve toplumun içinde bulun-

\* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

duğumuz her yerde hem bireysel hem de kolektif olarak değişmeye teşvik etmesidir. Chomsky bu konuyu işçi denetimini savunarak ve büyüme gibi fikirlerin yeniden tanımlanmasının önemine dikkat çekerek tartışmaktadır (s. XVII-XVIII). Chomsky'ye göre 1970'lerden beri böyle bir çağ yaşamadığımızdan dolayı Occupy hareketi benzeri görülmedik bir gelişmedir (s. 3). Gerçi Marx ve Engels de şahit oldukları her hareketi büyük bir coşkuyla ve istenilen devrimi getireceğini düşünerek karşılamışlardı fakat bunu birazda harekete katılan insanları teşvik için söylenmiş olduğunu unutmamak gerekir.

Yaşadığımız döneme baktığımızda dünya bir tarafta plütonomi (lüks malları ve benzeri ürünleri satın alan zenginler), öbür tarafta prekarya ile (geleceklerinden emin olmadan hayatlarını sürdüren insanlar) yani yüzde 1 ile yüzde 99 arasında ikiye bölünmüş durumdadır (s. 14). Occupy hareketi bu akışı tersine çevirebilecek ilk gerçek, büyük halk tepkisidir. Ancak, bu uzun, zorlu bir mücadeledir (s. 14). Hareketi devam ettirmek gerektiğini belirten Chomsky Ortaçağ dönemine geri dönmeye başladığımızı önümüzde bir sürü engel, güçlük, başarısızlık ihtimali olduğunu fakat ABD'de ve dünyanın diğer köşelerinde yürüyen süreç tersine çevrilemezse, bu eğilim toplumsal ve siyasal dünyada gelişip önemli bir güç halinde durmayı sürdürdükçe, iyi bir hayat sürme ihtimalimizin yüksek olmadığını belirtir (s. 19). Bunun için Chomsky büyük ölçüde benimsediği anarşist düşüncenin bir uzantısı olarak şunu da ifade eder: "Lider arayışı içinde olmamalısınız. Bizim bir temsile ihtiyacımız var, fakat siz temsilcilerinizi kendi içinizden seçmelisiniz ve bu temsilcileri her ân geri çağırabilmeli, yani azledebilmelisiniz. Kendimiz başka bir denetim ve hiyerarşi sistemi kurma tuzağına düşmemeliyiz" (s. 24). Ayrıca örgütlenme olmalı, eğitim olmalı, eylemlilik olmalı. Fakat Chomsky eğitim derken salt insanlara neye inanılacağını anlatmayı kastetmez, eğitim, aynı zamanda kişinin kendisinden de bir şeyler öğrenmesi demektir. Dünyayı yapıcı bir doğrultuda değiştirmek istiyorsanız, önce onu iyi anlamaya çalışmanız daha faydalıdır. Dünyayı anlamak, salt bir konuşmayı dinlemek, bir kitabı okumak demek değildir. Dünyayı anlamak, öğrenmek demektir. Sizler de katılarak öğrenirsiniz. Başkalarından öğrenirsiniz. Örgütlemeye çalıştığımız insanlardan öğrenirsiniz. Belki de bir taktik olarak böyle fikirleri uygulamayı mümkün kılacak deneyimleri yaşamakla, bu kavrayışa ulaşmak zorundasınız (s. 25).

Chomsky özellikle ABD'deki seçim sistemini de eleştirir ve bunun değiştirilmesi gerektiğini belirtir. Hatta ona göre gerçek demokrasi doğrultusunda adımlar atılması kesinlikle ütopyacı bir beklenti değil hatta bunlar belirli topluluklarda atılabilecek adımlardır. Böylece siyasal sistemde gözle görülür deği-

şikliklerin zemini hazırlanabilir. Bunun için bazı hususlara dikkat etmek gerekir. Örneğin siyasetten para kazanmayı aklımıza getirmemeliyiz, fakat yapılması gereken bir sürü iş var. Bu sürecin yürümesinin tek yolu, kendi temsilcilerinizi seçmenizdir. Biz kendi temsilcilerimizi seçeriz. Temsilcilerimizi finanse ederiz. Oyumuzu onlara kullanırız. Bu imkânsız bir şey değil. Aynı durum bütün alanlar için geçerli. Dolayısıyla, pekâlâ uygulanabilecek şeyler olduğunu kabul etmek önemli. Öneriler inandırıcı bir dille yapıp halka sunulmalı. Halkın büyük kesimi zaten bu şeylerin çoğunu benimsiyor. Fakat halkın etkin ve kararlı bir güce dönüştürülmesi gerekiyor. Sonuç elde etmeniz ancak o takdirde mümkün olabilir. Önerilerinizi hayata geçirmeye istekli örgütlü, kararlı bir halk arkanızda olmalı. Eğer varsa, bahsettiğiniz türden bütün seçeneklerin önü açıktır. İnsanlar kendileri eyleme geçmek durumundalar. Occupy’da insanlara ne yapılacağını ben söyleyemem; söylersem de beni dinlemesinler zaten. Nasıl hareket edileceğini kendileri belirlesinler (s. 27-33).

Chomsky ayrıca Occupy hareketini aslında, yaklaşık otuz yıldır süren, demokrasi sisteminin parça parça kemirildiği toplumsal ekonomik ve siyasal düzenlemelere yol açmış, oldukça sert bir sınıf savaşına karşı bir cevap, halkın ilk büyük karşı koyuşu olarak görür. Hareketin en çarpıcı özelliklerinden birisi de, işbirliğine dayalı toplulukların, kapsamlı tartışmaları, kütüphaneleri, destek sistemlerini ve benzeri şeyleri düzenleyen meclislerin kurulması olmuştur. Bütün bunlar, daha geniş topluluklara yayılır ve canlılıkları korunabilirse, çok önemli topluluk yapıları ortaya çıkarılabilecek bir süreç olarak devam edebilir ve şu an etmektedir (36-39). Hareketin temel başarılarından birisi, topluluklar yaratmak; gerçek anlamıyla karşılıklı destek, demokratik etkileşim, diğerine ilgi gösterme vb. temelinde işleyen topluluklar yaratmak oldu. Bu, özellikle de insanların izole biçimde yaşamaya eğilimli olduğu, mahallelerin dağıldığı, cemaat yapılarının çözüldüğü ve insanların hakikaten yalnız kaldığı bir toplumda son derece önemli bir olaydır (s. 55). Bu noktada Chomsky kendisinin genel olarak benimsediği anarşist düşünceye temas ederek Occupy hareketinin nasıl hareket etmesi gerektiğine dair bazı açıklamalara girişir. Chomsky’e göre “Anarşist hareketler özgül hedeflere ulaşılmasına büyük önem verirler. Geleneksel olarak böyle bir yaklaşıma sahiptirler ve zaten böyle düşünmelidirler ve ‘anarşizm’ kavramı kimseye ait değildir. Anarşizmin çok genel bir geçmişi vardır ve anarşist hareketlerin içinde her türden eğilime rastlayabilirsiniz. Bu yüzden, anarşist bir toplumun nasıl olabileceği sorusu neredeyse anlamsız kalır. Kendilerini kabaca anarşist eğilimlerle birlikte gören farklı insanlar çok farklı anlayışlara sahiptirler. Ancak anarşist eylemcilerle düşünenlerin akıllarındaki

en gelişkin düşünceler son derece örgütlü bir topluma dair olan, fakat bu örgütlülüğün özgür ve iradi katılıma dayandığı düşüncelerdir. Birbirleriyle özgürce birleşmiş katılımcıların hem sahip olduğu hem de yönettiği işletmeler, ileriye doğru atılmış büyük bir adımdır. Bu adım federal veya uluslararası düzeyde atılabilir. Bu, gücünü tabandan alan, belirli bir yapıya sahip ve örgütlü toplumu öngören son derece demokratik bir anlayıştır. Fakat temsilcileri olmadığı anlamına gelmez; böyle bir toplumun da temsilcileri olabilir, sadece onlar, kendilerini seçenlerin etkisi ve denetimi dâhilinde, gerekli görüldüğü durumlarda azledilerek geri çağırılabilirler. Herhangi bir kişi, anarşist bir toplumun neye benzeyeceğini söylemeye mezun değildir. Anarşizmi hayli ayrıntılı biçimde tasarlayabileceğinizi düşünen insanlar yok değil, fakat benim bu konudaki kanaatim böyle şeylerin özgürlük içinde yaşayan insanlarca yürütülmesi, toplumların ve toplulukların kendilerine uygun olan biçimi hayata geçirirken bunları kendilerinin tanımlamaları. İngiliz filozof Martin Hollis anarşist bir dünya görüşünün, ziyadesiyle iyimser bir insan doğası fikrine dayandığı ancak insanların doğaları gereği iyi olmaları koşulunda hayata geçirebileceği görüşündeydi. Tarih bize, insanlara bu derece güvenilemeyeceğini göstermektedir; dolayısıyla, anarşizm de fazla idealistçedir. Gerçek neyi desteklerse desteklesin, biz aynı politikaların, yani özgürlük, adalet, katılım ve demokrasinin en iyi ve en azami ölçüde hayata geçirilmesinin takipçisi olacağız. Bunlar bizim gerçekleştirmek için çaba harcayacağımız hedeflerdir (s. 47-49). İlaveten özellikle Amerika'daki durumu değerlendirerek "çağın yeni ruhunun kendinden başka kimseyi umursamayarak zenginleşmek" olduğunu belirtir. 150 yıldan beri "çağın yeni ruhu"nu insanlara empoze ettirmek için muazzam çabalar harcanıyor. Ancak bu ruh insanlık dışı olduğundan, birçok direnişle karşılaşılıyor, Occupy hareketinin gerçek kazanımlarından birisi çarpıcı bir şekilde bu eğilimin hakikaten reddedilmesi doğrultusunda bir tavrın geliştirilmesi oldu (s. 56-57).

Chomsky büyük ölçüde meydana gelen olaylardan hareketle David Hume'un siyaset felsefesi ile ilgili olarak yaptığı açıklamalara değinir. Buna göre Hume gücün yöneticilerde değil yönetilenlerde olduğuna işaret etmiştir. Feodal bir toplum, askeri bir devlet ya da parlamenter bir demokraside söz konusu bu saptama doğrudur. Güç, yönetilenlerin ellerindedir. Yönetenlerin bu engeli aşmalarının tek yolu, düşünceleri ve tutumları kontrol altına almalarından geçer. Hume'un 18. yüzyılın ortasında söyledikleri bugün de geçerliliğini koruyor. Güç, halkın elindedir. Bugün, kazanılmış olan pek çok haktan dolayı daha az güce başvurarak halkın elindeki bu gücü kontrol altına almak amacıyla muazzam çabalar harcanıyor. Şimdiki yöntemler propaganda ve tüketicilikten

başlayıp, etnik kinleri körüklemeye ve başka akla gelecek her yola kadar uzanıyor. Elbette onlar bu çabalarını hiç ara vermeden sürdürecekler, ama biz de onlara karşı koymanın yollarını bulmak mecburiyetindeyiz (s. 66). Ayrıca Chomsky söylediklerinin ve gerçekleşmesini istedikleri şeyin bir ütopya olmadığını, romantik bir yönelim olmadığını özellikle belirtir. “Kötü zamanlarda umutlu olmak budalaca bir romantiklik sayılmaz. Bu umut varlık, insanın tarihinin yalnızca zalimliği değil aynı zamanda merhamet, fedakârlık, cesaret ve nezaketin tarihi olmasına dayanır” (s. 90).

Kitap “Gezi Direnişi Broşürleri-1” olarak yayınlanmıştır. Bu gezi parkı olaylarının Occupy hareketinin bir uzantısı olduğu kanısına dayanmaktadır. Fakat Taksim’de yaşananların Occupy hareketinden farklı olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü Gezi olaylarının çıkış nedenleriyle devam etmesi aynı minval üzere olmamıştır. Daha doğrusu Gezi olayları seyri kaçmış bir hareket haline gelmiş ve amacını şaşırmıştır. Oysa Occupy hareketinin talepleri belli ve savunanlarının en azından bir kısmı tarafından içselleştirilmiş bir özelliğe sahiptir. En önemli nokta da şu ki, Chomsky tarihsel verileri göz önünde bulundurarak aslında bu hareketin uzun süreli olmayacağını saman alevi gibi söneceğini biliyor ama hareketin bir yandan uzun süreli ve sonuca giden bir sürecin başlangıcı olmasını da istiyor durumdadır. Fakat hem kendi ülkesi ABD’de hem hareketin kendini gösterdiği diğer ülkelerde bu hareketin herhangi bir sürekliliği ve geçerliliği kalmamıştır. ABD’deki diğer hareketlerde de görüldüğü üzere saman alevi gibi yanmış ve sönmüştür. Sonuç olarak Chomsky’nin yaptığı değerlendirmeler için kanıtları oldukça yetersizdir ve tarafgir bir nitelik taşımaktadır.

Alastair Hannay, *Kierkegaard*, çev.: Nur Nirven, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2013, XXII + 528 s.

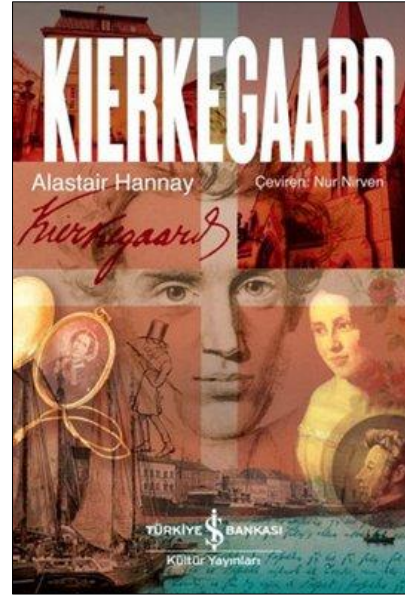
Aslıhan ÖZLER\*

1813-1855 yılları arasında yaşamış Danimarka'lı filozof Søren Aabye Kierkegaard varoluşçu felsefenin modern dönemdeki kurucusu sayılır. Kierkegaard, yaşadığı dönemde Friedrich Hegel düşüncesinin etkisinde kalmış olan kiliseyi eleştirmiş ve Hristiyanlığın yenilenmesi gerektiğini savunmuştur. Ayrıca Sokrates'ten aldığı "ironi kavramı" ile dogma haline gelmiş bilgilerin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini iddia etmiştir. Onun düşünceleri yaşamıyla, iç içedir: adeta yapıtlarıyla kendi varoluşunu ortaya koymuştur.

Oslo Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün kıdemli hocalarından Alastair Hannay'ın kaleme almış olduğu *Kierkegaard* adlı eser, Kierkegaard düşüncesinin oluşum evrelerini ortaya koymaya çalışan "entelektüel bir biyografi" dir.

Çalışma giriş, teşekkür ve on sekiz bölümden; Sokaklardan Entelektüel Toplantılara: İlk kan, Søren'in Sorunu, Faustçu Evre, Yaban Kazları Uçuyor, Ölüler ve Yaşayanlar: sahneye Çıkış, İroni Konusunda Ciddi: Tez, Nişanı Bozma ve Berlin: Ya \ Ya Da, İman ve Trajik Kahramanlık, Varlık için Daha Fazlası, Notabe'nin Meditasyonu, Evreleri Tamamlama, Sonuçlandırma Meselesi, Çağ değerlendirmesi, Dış görünüşü değiştirme, Sevginin İşleri, İş Tanımlama, Afacan Şehit, "Zavallı Kierkegaard" ve kısa bir sözlükçeden oluşmaktadır.

Giriş bölümünde yazar, Kierkegaard'ın biyografisini kaleme almanın iki amacı olduğundan bahseder; birincisi biyografisi yazılan yazarın yapıtlarını



\* Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi

“tarihsel ve kültürel bağlamlar”ına oturtmak, ikincisi ise “yapıtlara yazarın entelektüel gelişimi açısından bakmaktır”. (s. vii)

Yazar, esere Søren’in çocukluğundan değil, gençlik döneminden -kendisini entelektüel olarak ortaya koyduğu ilk konuşmadan- başlamıştır. Yirmi iki yaşındaki genç Søren’in kendini edebiyat dünyasına kanıtlamak üzere Öğrenci Birliği’nde yaptığı bu konuşma hatırı sayılır bir başarı ile sonuçlanmıştır. Yazara göre Søren’in bu konuşmayı yapmasının nedeni kendini kanıtlama isteğidir. Çünkü Kierkegaard Ailesi’nde birçok ölümler gerçekleşmiş, dokuz kişilik aileden geriye sadece üç kişi kalmıştır. Bunlardan biri otoriter bir baba, diğeri ise sürekli kendisiyle kıyaslandığı başarılı ağabeydir. Sevdiklerinin peş peşe ölümleriyle birlikte yalnız kalan Søren, evinin dışında kendine ait bir ses oluşturma ihtiyacı duymuş ve Öğrenci Birliği’ndeki konuşma fırsatını değerlendirmiştir.

Yazar, Søren’in evinden kurtulup dışarıda kendisini ortaya koymaya çalıştığı bu döneme “Faustçu evre” adını verir. “Faust, dine kuşkuyla bakıp dünyanın sırlarının kapağını kaldırmaya cesaret eden entelektüel temsil eder.” (s. 68) Bu dönemde onun yakından ilgilendiği kişi Hans Lassen Martensen’dir. Søren’den yalnızca beş yaş büyük olan bu zeki adam hem popüler bir Hegelci hem de üniversitedeki herhangi bir pozisyon için ciddi bir rakiptir. Nitekim Martensen Søren’in hamlesini tahmin etmiş ve onun uzun süredir üzerinde çalıştığı Faust teması ile ilgili tez yazmaya başlamıştır. Bu olay Søren’in Faust ile beraber umduğu şekilde adını duyurmasına engel olmuş ve özgüvenini sarsmıştır.

1837 yılında Søren iyiden iyiye mutsuz ve bunalımlı bir ruh hali içine girmiştir. Ayrıca bir süredir hasta olan dostu ve destekçisi Poul Martin Møller vefat etmiştir. Ondaki kalan ders yükünü alacak kişi ise rakip olarak gördüğü Martensen olacaktır.

Søren’in Kopenhag’da takdir ettiği iki kültür önderi vardır. Bunlardan biri Piskopos Jakop Peter Mynster, diğeri ise Johan Ludvig Heiberg’dir. Heiberg, o dönemin en etkili edebiyat ve felsefe dergilerinin editörü olduğu gibi Kopenhag’da Hegel felsefesini savunan en önemli kişidir. Søren edebiyat camiasına girebilmek için onun dikkatini çekmeye çalışmıştır. Bu çabaları olumlu sonuç verir. Ne var ki daha sonra araları bozulmuş ve Heiberg Martensen’i desteklemiştir.

Yazara göre Søren’in Martensen’e karşı çıkmasının nedeni, kişisel anlamda Heiberg’in Martensen’i desteklemesi olabileceği gibi sosyo-kültürel boyutlar da bunda etkili olabilir. Kültürlü seçkinler, Hegel felsefesi ve Heibergci panteizmi kilise ile eşit kabul ederler. Kendi felsefi konumuna bir zarar gelmediği sürece



Martensen’de bunu yerinde bulur. Søren’in karşı çıkışlarının asıl nedeni Heiberg’in Hegel ile ittifakından ya da Hegel’in kiliseye el koymasından çok daha temel ve özeldir: O, babasının yaşayan dininin öcünü almak ister. Aslında Søren’in Hristiyanlık ve babasıyla olan ilişkileri iyi değildir. İlahiyatı daha çok babasının isteği ile seçmiştir. Zamanla ailesi - özellikle de babası - hakkında öğrendiği gerçekler onun hayata ve dine bakışını şekillendirecektir. Babası çocukluğunda çobanlık yaparken Tanrı’ya küfretmiştir. Ayrıca tüm aile işlenmiş bir günah sonucunda meydana gelmiştir. Søren bu günahı kimseye bahsetmemiş, Tanrının ailesi ile yakından ilgilendiğini ve erken yaşta ölen diğer kardeşleri gibi kendisinin de otuz üç yaşında öleceğini düşünmüştür. Babasının mahkûm edildiği ceza ise tüm çocuklarının ölümlerini görmektir.

İlerleyen yıllarda Søren babasının kendisi hakkındaki beklentilerini fark eder. Ne var ki, baba Kierkegaard 1838 yılında Søren’den önce vefat etmiştir. Babalarının ölümü oğulları Peter ve Søren’i çok etkiler ama Søren’in üzüntüsünün bir nedeni daha vardır: Bundan sonra kendini babasına kanıtlama ihtimalinin ortadan kalkması. Søren babasının ölümünden sonra daha çok çalışacaktır. Hatta yıllardır veremediği İlahiyat bitirme sınavlarını bile verecektir. Ayrıca kendisinin de ifade ettiği gibi bundan sonra Hristiyanlık ile yakın ilişkide bulunacaktır. Çünkü daha öncesinde Hristiyanlığı Hristiyanlığın dışından savunmuş ve Kireneli Simun gibi haçı dışsal biçimde taşımıştır.

Yazara göre 1838 yılı Søren için yıpratıcıdır. Kısa süre önce Regine Olsen adlı bir kızla tanışmış ve ondan çok etkilenmiştir. Fakat geleceğe yönelik kaygıları sebebiyle kıza olan sevgisini gizler. Ayrıca ilahiyat sınavlarını verir ama diğer yandan da böyle kupkuru bir alanda çalışmak istemez. Nihayet üzerinde çalışacağı konuya karar verir: Bundan sonra yaşam ve ölüm hakkında yazacaktır. Böylece hem istemiş olduğu üzere yazarlık yapabilecek hem de din konuları ile ilgilenebilecektir. “Daha da önemlisi, yazarken, uğruna yaşamaya ve ölmeye değer bir fikrin koruyuculuğunu da yapacaktır.” (s. 154) Bu, Regine’in kolayca uyum sağlayabileceği bir gelecek değildir ama yinede onunla nişanlanacaktır.

Søren tezinin temasını ironi kavramı olarak belirler. Tezin iki ana konusu vardır: Birincisi “Sokrates’in ironisini, Hegel’in salt retorik düzenek diye reddetmesi karşısında savunmaktır. Diğeri ise, “romantik ironiyi, Hegel’in açmaz bulup reddetmesinden kurtarmaktır.” (s. 157-158) Søren tezini Latince yerine Danca sunmak için kraldan özel izin ister. Kral isteğini kabul eder ve 1841 yılında yüksek yürütme kurulu tarafından kendisine felsefe ve temel bilimler öğretmeni diploması verilir. Søren tezinin verdiği stres ve Regine ile olan nişanı konusunda bir karara varamamanın verdiği sıkıntı içinde kalır. Regine’den

hoşlanır ancak hayat dolu bu kızı kendi hüznü ve melankolisine boğmak istemediği için de ondan ayrılır. Regine'den uzaklaşmak için Berlin'e gider. Orada birçok konferansa katılır ve "Ya/Ya Da" adlı eserini yazmaya başlar. Eseri "Victor Eremita" müstear adıyla yayımlar. Bu dönem yazar için çok verimli bir dönem olur. Peş peşe -farklı müstear adlarla- birçok eser yayımlar.

Kierkegaard'ın bir diğer önemli eseri "Johannes de Slientio" müstear adı ile yazdığı "Korku ve Titreme"dir. Bu eserinde İbrahim ve İshak'ın öyküsünü konu edinir. Ona göre, İbrahim'in Tanrı'nın dileğini sorgulamaksızın yerine getirmesi onun adalet inancının kanıtı ve oğluna yeniden kavuşmanın müjdesidir. Kierkegaard "çağdaşlarından hiçbirinin bunu anlayamayacağını ama bu "bilmeyeceyi" açıklayabilecek birinin kendi yaşamını da açıklamış olacağını söyler." (s. 214).

Regine'den ayrılmasının verdiği acıyla kendisini yazmaya adan Kierkegaard 1846 yılında -ard arda eserler verdiği dört yılın sonunda- kendini boşluğa düşmüş hisseder. Bunun üzerine haftalık hiciv dergisi *Corsaren* dergisini rahatsız etmeye başlar. Aslında dergi kendisini övmektedir. Ama o, bir yazarın hiciv dergisi tarafından övülmesinin ironik bir biçimde yazarın ölümü olacağını düşünür. Dergiyle giriştiği atışma kısa sürdüğü halde etkisi oldukça sarsıcı olmuştur. *Corsaren* dergisi, olayı Kierkegaard'ın karikatürlerini çizecek kadar ileri götürür. Daha da kötüsü müstear adların Kierkegaard'a ait olduğunu ifşa eder. İşin aslı o dönemde hemen herkes müstear adların sahibini bilmektedir ancak yazar açıkça belirtmediği müddetçe hiç kimse bundan bahsetmez. Böylece dergi sadece Kierkegaard ile alay etmekle kalmamış aynı zamanda sözsüz bir kuralı çiğnemiş ve onu herkese hedef haline getirmiştir.

1846 yılında otuz üç yaşına giren Kierkegaard bu atışmalardan dolayı çok yıpranır. Derginin hedefi olmaktan korkan herkes Søren'den uzak durmaya başlamıştır. Bir köy pastörü olarak hayatını sessiz sakin geçirmeyi ister fakat daha sonra bu düşüncesinden vazgeçer. Ondan bunları yapmasını isteyen Tanrı'dır; o halde başladığı işi bitirmelidir. Yeniden yazmaya başlar ama artık insanlardan uzak duracaktır. Bu dönemde yazdığı eserlerde "tekil birey kategorisi"ni ileri sürer: Din adamları Tanrı adına konuşmamalıdır. Bu düşüncelerinden dolayı aile dostları ve destekçisi Piskopos Mynster'in da dostluğu ve desteğini kaybeder.

Yazara göre, yaşamın anlamını çatışma olarak kavramak Kierkegaard'ın hoşuna giden bir durumdur. "Erotik çatışma"sını ona Regine armağan etmiş, *Corsaren* dergisi de "kalabalıkla çatışma"sını tetiklemiştir. Kierkegaard her çatışmanın bir amaca hizmet ettiğini düşünür.

Kierkegaard'ın çatışmalarla dolu hayatı 11 Kasım 1855'te sona ermiştir. Öldüğünde kırk iki yaşındadır ve yayımladığı klasik hiciv dergisi *Øieblikket*'in onuncu sayısı henüz çıkmıştır. Yazara göre Kierkegaard'ın biyografisi onun ölümüyle sona ermez. Çünkü "yaşamöykülerinin, öznelerinin ölümleriyle bitmemesinin nedeni, yaşamdan sonrasının yaşamı bizatihi daha iyi öğretebilmesidir..." (s. 453) Bu sebeple eserin son bölümünde Kierkegaard'ın yaşamı ve ölümünün çağdaşları ve seleflerinin üzerindeki etkisine ve Almanca ve Fransızca'ya çevrilen eserlerinin yirminci yüzyılda oluşturduğu etkiye yer verilmiştir.

Yazara göre "entelektüel biyografi" sadece filozofun yaşamına odaklanmamalı, onun entelektüel yönünü de ele almalıdır. Her ne kadar çalışma, entelektüel bir yaşam öyküsü olsa da filozofun kişisel yaşantısına çok az değinilmiştir. Kierkegaard'ın entelektüel yaşantısına uzunca yer verildiği halde düşüncelerine yön veren hayatının en önemli evrelerine çok az değinilmesi onun hayatını tam olarak değerlendirmeyi zorlaştırmaktadır. Oysa Kierkegaard ve düşüncelerini iyi bir şekilde anlayabilmek için onun aile tarihinin ve çocukluğunun iyi bilinmesi gerekmektedir. Ayrıca eserde Kierkegaard düşüncesinin oluşumuna katkısı olan şahıslara bazen Kierkegaard'ı gölgede bırakacak şekilde yer verilmiştir.

Eser yer yer kitap tanıtımlarına dönüşmüş, bazı eserlerin üzerinde çok durulmuş, bu da ilgili bölümlerin oldukça sıkıcı olmasına yol açmıştır. Ayrıca bazı yerlerde uzun ve gereksiz parantezlerin açılması konuyu takip etmeyi zorlaştırmaktadır. Okumayı kolaylaştırmak adına çevirmenin bunları bölmeye daha iyi olurdu.

Çeviride alışık olmadığımız kelimeler kullanıldığından aslında akıcı olması gereken bir eser sıkıcı bir hal almıştır. Örneğin çevirmen "müstear" gibi Türkçe olmayan bir kelimeyi kullanmakta beis görmezken diğer tarafta "yaşamöyküsü" kelimesini kullanmıştır.

Belirttiğimiz eksikliklere rağmen Kierkegaard'ın düşüncelerini özümsemiş bir kaleminden onun hayatını okumak keyif vericidir. Çevirideki eksikliklere rağmen böyle bir eseri dilimize kazandırmalarından ve Türk okurlarının Kierkegaard hakkında bilgi sahibi olması hususunda katkılarından dolayı çevirmen ve yayınevine teşekkür ederiz.