

Sayı / Issue 49

Haziran / June 2023



# Harran İlahiyat Dergisi

*Published since 1995*

*Harran İlahiyat Journal*

HARRAN ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI  
Şanlıurfa/Türkiye

ISSN 2791-6812

# Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

مجلة إلهيات حران

Sayı/Issue: 49, Haziran/June 2023

ISSN 2791-6812

<b>Kapsam</b> <b>Spoce</b>	Dinî Araştırmalar Religious Studies			
<b>Periyot</b> <b>Period</b>	Yılda 2 Sayı, 15 Haziran & 15 Aralık Biannual, 15 June & 15 December			
<b>Yıl</b> <b>Year</b>	29			
<b>Yayıncı</b> <b>Publisher</b>	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Harran University Faculty of Theology			
<b>Önceki İsim</b> <b>Previous Title</b>	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Journal of Harran University Faculty of Theology			
<b>Önceki ISSN</b> <b>Previous ISSN</b>	1303-2054	2564-7741 (Online)		
<b>Eski Adla Çıkan Sayılar</b> <b>Issues Published with Previous Title</b>	Yıllar Years	1995-2020	Sayılar Issues	1-44
<b>Dizinleme Bilgileri</b> <b>Indexing</b>	TR Dizin, TR Index,	Başlangıç 2018 (Sayı 38) Starting 2018 (Issue 38)		
<b>İletişim</b> <b>Contact</b>	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Osmanbey Kampüsü / Şanlıurfa hij@harran.edu.tr, Tel: +90 414 318 3454			
<b>Web</b>	<a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij">https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij</a>			

Harran İlahiyat Dergisinde yayımlanan yazıların tüm içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.  
All the responsibility for the content of the papers published in The Harran İlahiyat Journal belongs to the authors.

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

## Harran İlahiyat Dergisi

### Sahibi / Owner

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

### Editör / Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KARTAL

### Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor

Arş. Gör. Dr. Selim YILMAZ

### Mizanpaj / Layout

Arş. Gör. Dr. Selim YILMAZ

### Alan Editörleri / Field Editors

Doç. Dr. Ahmet GÜNDÜZ	Öğr. Gör. M. Haşim AKSU
Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahim ARSLAN	Öğr. Gör. Mustafa Said DİLEK
Dr. Öğr. Üyesi Emine BAĞMANCI	Öğr. Gör. Adem MİDİLLİ
Dr. Öğr. Üyesi Fatma ÇAKMAK	Arş. Gör. Abdulkaki ÇİFTÇİ
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin ÇİFTÇİ	Arş. Gör. Coşkun BORSBUĞA
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Fatih KAYAN	Arş. Gör. Fatih AKYOLCU
Dr. Öğr. Üyesi Orhan AYZ	Arş. Gör. Fatma UYANIKOĞLU
Öğr. Gör. Dr. Abdulkhakim ÖNEL	Arş. Gör. Havva İslam ÇELİK
Arş. Gör. Dr. İbrahim AKÇA	Arş. Gör. Mehmet Nurullah AYDIN
Arş. Gör. Dr. Nilüfer ÖZTÜRK KOCABIYIK	Arş. Gör. Mahmut SABUNCU
Arş. Gör. Dr. Selim YILMAZ	Arş. Gör. Mustafa AYDIN

### Dil Editörleri / Language Editors

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

### Yayın Kurulu / Editorial Board

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

### Danışma Kurulu / Advisory Board

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

### Dergimizin Yer Aldığı Diğer Platformlar

**OpenAIRE:** (Kabul /Accepted: 07.04.2018).

**ResearchBib:** Academic Resource Index (Kabul / Accepted:02.03.2018)

**Miar:** Information Matrix for the Analysis of Journals (Kabul /Accepted: 18.02.2018).

**İDEALONLINE:** Türkçe Online Kütüphane (Kabul / Accepted: 11/01/2018)

**ARAŞTIRMAX** Scientific Publication Index (Kabul / Accepted: 13.12.2017).

**Index Copernicus International** (Kabul / Accepted: 01/12/2017)

**ERIH PLUS:** The European Reference Index for the Humanities and the Social Science (Kabul/ Accepted: 21.10.2017).

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

<http://www.isnadsistemi.org>

## İÇİNDEKİLER

**Editörden / From the Editor** .....V

**Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KARTAL**

### ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

**Klasik Arap Belâgatında İstiâre Tartışmaları: Sekkâkî ve Kazvînî Örneği / Debates on Isti'âra in Classical Arabic Rhetoric: The Case of al-Sakkâkî and al-Qazwînî**.....1-18

**Dr. Öğr. Gör. Süleymân CAN**

**İbnü'l-Fârız'ın Huve'l-Hubbu Kasidesi Üzerine Şârihlerin Getirdiği Yorumlara Dair Bir İnceleme / An Analysis of the Commentaries on Ibn al-Fâriḍ's Huwa al-Ḥubb Qaṣīda**.....19-33

**Doç. Dr. Adnan ARSLAN**

**Avesta'da Sağlık Konusu Üzerine Bir Araştırma / A Study on Health in Avesta**.....34-55

**Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin SULAR**

**Kur'ân Âyetlerinde İçki Yasağının Değişik Cümle Yapılarıyla Anlatılmasının Sebepleri / The Reasons for the Explanation of the Prohibition of Alcoholic Drinks in the Qur'ân through Various Syntactic Structures in Different Verses**.....56-75

**Dr. Öğr. Üyesi Mehmet KAHRAMAN**

**Ahmed-i Nâmekî Câmî'nin Tasavvufî Bilgisinin Mahiyeti / The Nature of Aḥmad Nâmeqî Jâmî's Mystical Knowledge**.....76-96

**Mehmet EKER - Prof. Dr. Abdulvahap YILDIZ**

**Zihârdan Dönmenin Mahiyetine İlişkin Olarak Mücâdele Suresi Üçüncü Âyetin Tahlili / An Analysis of the Third Verse of Sûra Al-Mujâdala with Respect to Essence of Breaking Zihâr**.....97-117

**Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk ATAN**

**Asr-ı Saadet'ten Farklı Nağmeler / Different Melodies from the Age of Bliss**.....118-131

**Doç. Dr. Nadir KARAKUŞ – Dr. Arş. Gör. Muharrem Samet BİLGİN**

**Erken Dönem Gulât-ı Şîa'nın Âyetleri Te'vîlinde Fârisî Etki / The Persian Influence on Gulât al-Shî'a's Interpretation (Ta'wîl) of Verses**.....132-154

**Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ZAMUR**

## EDİTÖRDEN

Harran İlahiyat Dergisi, siz kıymetli okurlarımızın ve değerli araştırmacıların huzuruna 49. sayısı ile çıkmıştır. Harran İlahiyat Dergisi ekibinin özverili çalışmasıyla ortaya çıkan bu sayının da önceki sayılar gibi dergimizi ileri taşıyan bir basamak, büyük hedefimize bizi yaklaştıran bir adım olduğuna inanıyor ve bu umutla çalışmalarımıza devam ediyoruz. Bütün çaba ve gayretimizde kaliteli akademik çalışmaları objektif, olabildiğince şeffaf ve yayın etiğine uygun bir sürecin sonunda ilim camiasına sunma ilkesinden taviz vermediğimiz kanaatindeyim.

Geniş ve tecrübesini gittikçe arttıran dergi ekibimize katkılarından dolayı teşekkür ediyorum. Bu ekibin derginin geleceğinde büyük başarılarla imza atacağından eminim. Gerekirse yeni takviyelerle daha da güçlendireceğimiz dergi ekibi, İlahiyat alanına ait mevcut ana bilim dallarının çoğundan alan editörü ihtiva etmektedir.

Bu yayın döneminde toplam 39 makale işleme alınarak süreci tamamlanmış, bunlardan 8 adedi yayımlanmıştır. Yayımlanan 8 makale içerisinde yazarı ile organik bağımız olan sadece 1 makale bulunmaktadır. Dolayısıyla derginin yazarıyla organik bağı olan makale oranı %12,5 seviyesindedir. Dergimiz, yayın kurulu kararına istinaden, yazarı fakültemiz mensubu veya dergi kurulu üyesi olan makalelerin en fazla %25 oranında olmasına izin vermektedir.

Dergimizi tercih ederek çalışmalarını gönderen kıymetli yazarlarımıza, fedakârlık yaparak hakemlik talebimize müspet cevap veren muhterem hocalarımıza ve dergimize katkı sunan herkese gönülden teşekkür ediyorum.

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KARTAL

15 Haziran 2023

# Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 49, Haziran/June 2023, 1-18

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/77432>

ISSN 2791-6812

## Klasik Arap Belâgatinde İstiâre Tartışmaları: Sekkâkî ve Kazvîni Örneği

Debates on Isti'âra in Classical Arabic Rhetoric: The Case of al-Sakkâkî and al-Qazvîni

### Yazar Bilgisi Author Information

#### Süleyman CAN

Öğr. Gör. Dr, Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kırklareli, Türkiye  
Lect., PhD, Kırklareli University Faculty of Theology, Kırklareli, Türkiye  
suleyman0202@gmail.com, [www.orcid.org/0000-0002-9297-9978](http://www.orcid.org/0000-0002-9297-9978)

### Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	<a href="https://doi.org/10.30623/hij1153182">https://doi.org/10.30623/hij1153182</a>
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
2 Ağustos/August 2022	24 Mart/March 2023

## Öz

İslâm tarihinde Kur'an-ı Kerim'in tefsiri ve daha iyi anlaşılması için Hz. Peygamber'den (a.s.) hemen sonra dil çalışmaları başlamış, bu süreçte belâgat ve belâgatın yan dallarıyla ilgili bilimler ortaya çıkmıştır. Hicrî beşinci asırda Abdülkâhir el-Curcânî'nin (öl. 471/1078) belâgatla ilgili eserlerini yazmasıyla belâgat ilmi müstakil bir ilim olmuştur. Curcânî'nin ardından Sekkâkî (öl. 626/1229), *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eseriyle belâgat alanında yeni tanım ve düzenlemeler yapmıştır. Arap diliyle ilgili bilimlere felsefe ve mantıkla birleştirdiği söylene de Sekkâkî, Arap asıllı olmaması gibi birtakım sebeplerle üslubunun acem üslubu olması yönünde eleştirilere maruz kalmıştır. Sekkâkî'nin ölümünden kırk sene sonra dünyaya gelen Kazvîni (öl. 626/1229) ise önce *Telhîşü'l-miftâh*, daha sonra da *el-Îdâh* adlı eserlerini yazmış; *Miftâhu'l-'ulûm*'da eksik gördüklerini tamamlamış ve hatalı gördüklerini de tashih etmiştir. Arap dili ve belâgatı alanının dışında da birçok eser yazan Kazvîni, *Telhîşü'l-miftâh* ve *el-Îdâh*'ta içerik ve yöntem konusunda genellikle Sekkâkî'yi takip etmiştir. Bununla beraber meânî ve beyan ilmiyle ilgili tasnif, tanım ve başlıklandırma gibi konularda yenilikler yapmıştır.

Bu araştırma, farklı belâgat âlimlerinin görüşlerine de başvurularak Sekkâkî ve Kazvîni'nin istiâre konusuyla ilgili ihtilaf sebeplerini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Çalışmanın konusu, öncelikle beyan ilminin konuları olan hakikat-ı lugaviyye ve mecaz-ı lugavînin tanımları ile ilgili Sekkâkî ve Kazvîni'nin farklı görüşleridir. Sonra, mecazın kısımlarından olan istiâre, istiâre-i tahyîliyye ve istiâre-i tebe'yye konularında Kazvîni'nin Sekkâkî'ye yönelttiği eleştirilerdir. Daha sonra da Sekkâkî ve Kazvîni'yi takip eden belâgat âlimlerinin görüşlerine yer verilerek onların bu iki âlimi tercih etme sebeplerinin ortaya konulmasıdır. Çalışmada, önce Sekkâkî'nin ve Kazvîni'nin kitaplarındaki konuyla ilgili bölümler incelenmiş daha sonra da bu iki âlimle aynı fikirde olan farklı belâgat âlimlerinin görüşleri araştırılmıştır.

Araştırmada, Kazvîni'nin belâgat alanında Sekkâkî'ye yaptığı itirazların tamamı değil de beyân ilmiyle ilgili bazı konulardaki itirazları ele alınmıştır. Kazvîni'nin *el-Îdâh* kitabında, Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'una birçok konuda itirazının bulunduğu ancak bu itirazlar içinde en çok yer tutan konunun mecazın kısımlarından birisi olan istiâre ve istiâre türleri olduğu fark edilmektedir. Kazvîni, beyân ilmi konularından olan hakikat-ı lugaviyyenin tanımında Sekkâkî'ye iki yerde itiraz etmiştir. O, Sekkâkî'nin tanıma koyduğu bazı ifadelerin gereksiz olduğunu; tanıma koymadığı bir kısım ifadelerin ise eksiklik olduğunu söylemiş ve itiraz gerekçelerini dile getirmiştir. Bu konuda hem Sekkâkî hem de Kazvîni'nin görüşleri, kendileriyle aynı fikirde olan belâgat âlimlerinin görüşleriyle beraber değerlendirilmiştir. Daha sonra mecaz-ı lugavînin tanımı aynı şekilde incelenmiş, iki âlimin görüşleri ve gerekçeleri ele alınmıştır. Kazvîni, mecaz-ı lugavînin tanımında da iki yerde itirazda bulunmuştur. O, Sekkâkî'nin tanımındaki bir ifadenin anlamsız olduğunu söylerken kendi tanımında yazılı olan başka bir ifadenin Sekkâkî'nin tanımında bulunmayışını ise kusur olarak görmüştür. Kazvîni'nin bu iki tanımdaki itirazlarının istiâre ile ilgili olduğu görülmektedir.

Bu iki tanımdan sonra genel olarak istiâre, özel olarak da istiâre türleri olan istiâre-i tahyîliyye ve istiâre-i tebe'yye hakkında Kazvîni tarafından Sekkâkî'ye itirazlar ileri sürülmüştür. Bu itirazların sebep ve gerekçeleri birçok âlim tarafından izah edilmiştir. İstiârenin bir mecaz türü olması konusunda genel bir ittifak olsa da istiârenin mecazın hangi kısmından olduğu konusunda ihtilaf olduğu görülmüştür. İstiârenin mecaz-ı lügavî mi yoksa mecaz-ı aklî mi olduğu konusunda iki farklı görüş ileri sürülmüştür. Sekkâkî, istiârenin mecaz-ı lügavî olduğunu savunurken Kazvîni ise mecaz-ı aklî



olduğunu iddia etmiştir. İstiâre-i tahyîliyedeki ihtilâf da aynı şekilde Sekkâkî'nin istiâreyi, mecaz-ı lugavî kabul ederken Kazvî'nin ise mecaz-ı aklî sayması çerçevesinde olmuştur. Sekkâkî ve Kazvî'nin İstiâre-i tebe'iyede hakkındaki açıklamaları dikkate alındığında Sekkâkî'ye göre istiâre-i tebe'iyeye ve istiâre-i mekniyye aynıdır. Kazvî'nin ise istiâre-i mekniyyenin istiâre-i tebe'iyeye karine olduğunu söylemektedir. İstiâre konusundaki bu ihtilafın en önemli sebebi Sekkâkî'nin istiâreyi mecaz-ı lugavî olarak görmesi, Kazvî'nin de bu görüşü reddederek istiârenin mecaz-ı aklî olduğunu iddia etmesidir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belâgatî, Sekkâkî, Kazvî, Miftâhu'l-ulûm, el-İdâh, İstiâre.

### Abstract

In Islamic history, language studies began immediately after the time of the Holy Prophet (PBUH) to facilitate the interpretation and better understanding of the Holy Qur'ân, and sciences related to rhetoric and its sub-branches emerged during this process. Rhetoric became an independent science when 'Abd al-Qâhir al-Jurjânî (d. 471/1078) wrote his works on rhetoric in the 5th century AH. Following al-Jurjânî, al-Sakkâkî (d. 626/1229) offered new definitions and rules in rhetoric in his work *Miftâh al-'Ulûm*. Although it is said that he combined the disciplines related to Arabic with philosophy and logic, al-Sakkâkî was criticized for his Persian style, due to various reasons, including his non-Arab origin. Al-Qazwî (d. 626/1229), who was born forty years after the death of al-Sakkâkî, first wrote *Telkhîş al-miftâh* and then *al-İdâh* and corrected what he considered incomplete and erroneous in *Miftâh al-'Ulûm*. Al-Qazwî, who wrote many works outside the field of Arabic language and rhetoric, generally followed al-Sakkâkî in terms of content and method in *Telkhîş al-miftâh* and *al-İdâh*. However, he introduced innovations in classification, definition, and terminology related to the disciplines of ma'ânî and bayân.

The present study aims to reveal the reasons for the disagreement between al-Sakkâkî and al-Qazwî about isti'âra by citing various rhetoric scholars. First, it discusses the different views of al-Sakkâkî and al-Qazwî on the definitions of ḥaqīqat al-lughawiyah and majâz al-lughawî, which are subjects of bayân. Then, it examines al-Qazwî's criticisms of al-Sakkâkî on isti'âra, isti'âra al-takhyîliyya, and isti'âra al-taba'iyya, which are categories of metaphor. Afterwards, the views of the rhetoric scholars who followed al-Sakkâkî and al-Qazwî are presented and their reasons for favouring these two scholars are discussed. In the present study, first, the relevant chapters in the books of al-Sakkâkî and al-Qazwî are analyzed, and then the views of different rhetoric scholars who support these two scholars are investigated.

This study discusses not all of al-Qazwî's objections to al-Sakkâkî in the field of rhetoric but some of his objections on certain issues related to the science of bayân. It is apparent in al-Qazwî's book *al-İdâh* that he criticises al-Sakkâkî's *Miftâh al-'Ulûm* on numerous issues, but the most prominent of these objections is isti'âra and types of isti'âra, one of the categories of metaphor. Al-Qazwî objected to al-Sakkâkî in two instances in the definition of ḥaqīqat al-lughawiyah, which is one of the subjects of the science of bayân. He states that some of the expressions that al-Sakkâkî included in the definition are unnecessary, while some missing expressions constitute a deficiency, and he expresses the reasons for his objection. The views of both al-Sakkâkî and al-Qazwî are evaluated together with the views of rhetoric scholars who agree with them. Then, the definition of al-majâz al-lughawî is analyzed in the same way, and the views and justifications of the two scholars are discussed.

Al-Qazwîni also objected to the definition of al-majâz al-lughawî in two instances. He stated that an expression in al-Sakkâkî's definition was meaningless, and he considered the absence of another expression, which was present in his own definition, as a flaw. It is observed that al-Qazwîni's objections regarding these two definitions are related to isti'âra.

After discussing the definitions, al-Qazwîni raised his objections to al-Sakkâkî about isti'âra in general and the types of isti'âra in particular: isti'âra al-takhyîliyya and isti'âra al-tabâ'iyya. The reasons and justifications for these objections were explained by many scholars. Although there is a general agreement that isti'âra is a type of metaphor, there has been a disagreement as to the category of metaphor isti'âra belongs to. Two different views have been put forward as to whether isti'âra is al-majâz al-lughawî or al-majâz al-'aqlî. While al-Sakkâkî argued that it is al-majâz al-lughawî, al-Qazwîni claimed that it is al-majâz al-'aqlî. Likewise, the disagreement concerning al-isti'âra al-takhyîliyya was because al-Sakkâkî viewed it as al-majâz al-lughawî, whereas al-Qazwîni's viewed it as al-majâz al-'aqlî. Al-Sakkâkî's and al-Qazwîni's explanations of al-isti'âra al-tabâ'iyya reveals that al-Sakkâkî considers al-isti'âra al-tabâ'iyya and al-isti'âra al-makniyya to be the same. Al-Qazwîni, on the other hand, argues that isti'âra al-makniyya is a presumption for isti'âra al-tabâ'iyya. The most important reason for this disagreement is that al-Sakkâkî considers al-isti'âra as al-majâz al-lughawî, while al-Qazwîni rejects this view and claims that al-isti'âra is al-majâz al-'aqlî.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, al-Sakkâkî, al-Qazwîni, Miftâh al-'ulûm, al-Îdâh, Isti'âra.

## Giriş

Arap edebiyatı alanında tarihte iz bırakan birçok bilim adamı ve Arap dilcisi bulunmaktadır. Hicrî beşinci asırda Abdülkâhir el-Curcânî'nin *Delâilü'l-i'câz ve Esrâru'l-belâga* adlı eserlerini yazmasının ardından başta Zemahşerî (öl. 538/1144) olmak üzere birçok dilci belâgat alanında çalışmalar yapmıştır. Daha sonra gelen Sekkâkî (öl. 626/1229) ise Curcânî'nin belâgat birikiminden istifade ederek meânî, beyân ve bedî' konularının ele alınış biçimine şekil vermiştir. Sekkâkî'den sonra gelen Hatîb el-Kazvîni de (öl. 739/1338) Sekkâkî'nin ele aldığı belâgat kurallarını bir araya getirerek belâgata nihai formunu kazandıran âlim olmuştur.<sup>1</sup> Hem Sekkâkî hem de Kazvîni Kuran'ın daha iyi anlaşılması ve tefsir edilmesinde büyük öneme sahip olan belâgat ilmindeki uzmanlıklarıyla öne çıkmışlardır. Sekkâkî, belâgatın içeriğini, belâgat kavramları ve tanımlarını bir düzen içinde *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserine yazarak bu ilme büyük bir katkı sunarken kendisinden sonra gelen Kazvîni ise önce *Telhîşu'l-Miftâh* daha sonra da *el-Îdâh* adlı eserleriyle belâgat ilmini zirveye taşıyan âlim olmuştur.

Türkiye'de akademik olarak Sekkâkî, Kazvîni, belâgat ilmi ve belâgatın kapsadığı konularla ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar arasında özellikle konumuzla yakından ilgili olarak Hüseyin Arslan'ın "Hatîb el-Kazvîni'nin Telhis ve Îzah adlı eserlerinde Sekkâkî'ye itiraz ettiği meseleler" adıyla hazırladığı doktora tezi vardır. Hüseyin Arslan, bu çalışmasında genel itibarıyla Kazvîni'nin Sekkâkî'ye me'ânî ilmindeki itirazlarını değerlendirmiş ancak çalışmamızda incelenen konulara neredeyse hiç temas etmemiştir. Bu çalışmanın dışında konumuzla ilgili, Mehmet Yalar'ın hazırladığı "el-Hatîb el-Kazvîni ve

<sup>1</sup> Mehmet Gürbüz - Abdullah Demirci, "Belağat Açısından Müsnedün İleyhin Fiili Habere Takdimi", *İslami İlimler Araştırma Dergisi* 0/11 (Haziran 2022), 163-164.

belâgat ilmindeki yeri” adlı doktora tezi, Ali Bulut’un hazırladığı “Belâgat ilmi’nin tekâmülünde Sekkâkî’nin yeri” adlı makale, Akif Özdoğan’ın hazırladığı “Belâgatın sistematize edilmesinde es-Sekkâkî ve el-Kazvîni’nin rolü” adlı makale, William Smyth’in yazıp Abdullah Yıldırım’ın çevirisini yaptığı “Belâgat ilmi’nin standart hale gelen düzenlenişi ve es-Sekkâkî’nin Miftâhu’l-’ulûm’u” adlı makale, William Smyth’in yazıp Ömer Kara’nın çevirisini yaptığı “Bir Yorum Geleneğinde Tartışma: Sekkâkî’nin Miftâhu’l-’ulûm’unun akademik mirası” adlı makale çalışmaları tespit edilmiştir.

### 1. es-Sekkâkî’nin Hayatı

İmam Sekkâkî’nin tam adı, Ebû Ya’kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî es-Sekkâkî olup 554/1159 ya da 555/1160 yıllarında Hârizm’de dünyaya gelmiştir.<sup>2</sup> Kelâm, felsefe, dil felsefesi, mantık, fıkıh ve fıkıh usulü, Arap dili, belâgat, edebiyat ve şiir alanlarında dikkat çeken bir bilim adamı olmuştur. Hârizm bölgesine hâkim olan Çağatay Han onu sarayına danışman olarak almış ancak devlet adamları onu kıskanarak Çağatay Han’ın gözünden düşürmüşler, bunun sonucunda hapse atılmış ve üç yıl hapiste kaldıktan sonra 626/1229 yılında Hârizm’de hayatını kaybetmiştir.<sup>3</sup>

Sarf, nahiv, belâgat, aruz ve şiir gibi farklı alanlarda birçok eser kaleme almıştır. Çalışmamızda ele aldığımız *Miftâhu’l-’ulûm* adlı eser, Sekkâkî’nin belâgatla ilgili en önemli eseridir. Yazar, bu kitabında Arap diliyle ilgili ilimleri felsefe ve mantıkla birleştirdiği kabul edilmektedir. Sekkâkî kitabıyla belâgat alanında haklı bir şöhrete kavuşmuş, kendisinden sonra gelen belâgatçılar bu eserin telhis ve şerhlerini yazmışlardır.<sup>4</sup> Abdulkâhir el-Curcânî’den (öl. 471/1078) sonra Sekkâkî’nin belâgat ilmindeki önemli konumu tarih boyunca kabul edilen bir hakikat olmasına rağmen son dönemlerde birtakım eleştirilere maruz kalmıştır. Günümüzde bazı dilciler, Sekkâkî’nin Arap asıllı olmaması sebebiyle kitabında bir takım edebî kusurlar bulunduğunu, belâgatı uygulamaktan çok kurallar koyarak dilde karmaşaya sebep olduğunu ve bu kuralların belâgatın gelişmesine engel teşkil ettiğini söylemektedir.<sup>5</sup> Sekkâkî Arap asıllı olmadığı için üslubu acem üslubu olarak görülmüş, bu üslup sebebiyle ifadelerinde ta’kîd, za’f-ı te’lîf ve kapalılık olması konusunda eleştirilmiştir.<sup>6</sup> Ancak bazı dilciler Sekkâkî’nin bir edîb değil edebî eleştirmen olduğunu, bu sebeple onun üslubunda edebî zevk aramanın yanlış olduğunu ifade etmektedir.<sup>7</sup> Bu dilcilere göre Sekkâkî’nin üslubu bir bilim adamı üslubu olup edebî üslup değildir. Yani *Miftâhu’l-’ulûm*’daki üslup, bir edebî üslupta bulunan akıcılıktan çok ifadelerinde tutarlı olmayı öncelikli tutan bir ilim adamı üslubudur.<sup>8</sup>

### 2. el-Kazvîni’nin Hayatı

el-Hatîb el-Kazvîni’nin tam adı, Ebu’l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvîni eş-Şâfiî olup 666/1268 yılında Musul’da

<sup>2</sup> Ahmed Mustafâ el-Merâgî, *Târîhu ‘ulûmi’l-belâga ve’t-ta’rîfu bi’ricâliha* (Kahire: b.y., 1950), 110; İsmail Durmuş, “Sekkâkî, Ebû Ya’kûb” *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/332.

<sup>3</sup> Durmuş, “Sekkâkî, Ebû Ya’kûb”, 36/332-334.

<sup>4</sup> Şevkî Dayf, *el-Belâgatu te’vavur ve târîh* (Kahire: Dâru’l-Me’ârif, h.1119), 287.

<sup>5</sup> Dayf, *el-Belâga*, 313.

<sup>6</sup> Abdülmüteâl es-Saîdî, *Buğyetu’l-îdâh li’t-Telhîsi’l-Miftâh fi ‘ulûmi’l-belâga* (Kahire: Mektebetü’l-Âdâb, 1999), 1/5.

<sup>7</sup> Saîdî, *Buğyetu’l-îdâh*, 1/5.

<sup>8</sup> Ahmed Matlûb, *el-Belâga inde’s-Sekkâkî* (Bağdad: Mektebetü’n-Nahda, 1964), 69.

dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini başkadı olan babasından almıştır. Moğollar, el-Kazvîni'nin yaşadığı bölgeyi ele geçirince babası Anadolu'ya göç ederek Tokat'a yerleşmiştir. Eğitimine burada devam etmiş ve yirmi yaşında iken Niksar kazasına kadı olmuştur. Bundan sonra Mısır'a gitmiş, burada hadis, fıkıh, Arap dili ve belâgatı dersleri okumuştur.<sup>9</sup> Kazvîni 739/1338 yılında Dimaşk'ta hayatını kaybetmiştir.<sup>10</sup>

Kazvîni, yaşadığı dönemde Arap dili ve belâgatı, mantık, felsefe ve kelâm gibi aklî ilimlerde en üst seviyelere ulaşmayı başaran bir âlimdir. Bu ilimlerin yanında fıkıh ve hadis gibi naklî ilimleri de son derece iyi bildiği haber verilmektedir.<sup>11</sup> Birçok eser te'lif etmesi onun ilimde ulaştığı dereceyi göstermektedir.<sup>12</sup> Eserlerinden birisi olan “*el-Îdâh fî ‘ulûmi’l-belâğa el-me ânî ve’l-beyâni ve’l-bedî*” adıyla yazdığı kitabı için “*Et-Telhîşu’l-miftâh*” adlı belâgat kitabını şerh olarak kaleme almıştır. Kazvîni, *el-Îdâh*'ın hemen başında, “Yazdığı eserin, belâgat ilmi ve ona bağlı ilimler hakkında bir eser olduğunu ve bu kitabın adını *el-Îdâh* koyduğunu söylemektedir. Kitabında *Telhîşü’l-miftâh*'taki tertibi aynen muhafaza etmiştir. Ancak daha iyi anlaşılması için konuları daha uzun yazmıştır. Keza müşkil olan meseleleri açıklamış, mücmel olan kısımları da ayrıntılı olarak ele almıştır. *Miftâh*'ta bulunan ancak *Telhîş*'a yazmadığı ve *Miftâh*'ta bulunmayıp Abdülkâhir el-Curcânî'nin *Delâilü’l-i’câz* ve *Esrâru’l-belâğa* adlı eserlerinde yer alan meseleler ile bu kitapların dışında ulaşabildiği bazı görüşleri de ele almıştır. Bu bilgilerin dışında bazı kendi görüşlerini de kitabına yazmıştır.”<sup>13</sup> Esasen Kazvîni, Sekkâkî ve onun kitabı olan *el-Miftâh*'a muhalif olmayıp aksine hem Sekkâkî'yi hem de onun kitabını öven birisidir.<sup>14</sup> Aralarında her ne kadar bazı farklar olsa da Kazvîni'nin *el-Îdâh* adlı eserinde hem içerik hem de yöntem bakımından Sekkâkî'yi takip ettiği görülmektedir. Bununla beraber Kazvîni'nin meânî ve beyân ilimlerinin tasnifi konusunda ve benzer meseleleri aynı başlık altında toplama becerisinde Sekkâkî'den daha başarılı olduğu bilinmektedir.<sup>15</sup> Ayrıca kullandığı yöntemin Sekkâkî'nin yönteminden daha sağlam olduğu kabul edilmektedir.<sup>16</sup> Keza kitabında açık ifadeler kullanması, kolay bir üslubu olması ve metodunun daha muntazam olması sebebiyle *el-Miftâh*'ın önüne geçmeyi başarmıştır. Te'lif ettiği *Telhîş* kitabı için yüzlerce şerh ve haşiye hazırlanmış, çeşitli İslam ülkelerinde uzun yıllar ders kitabı olarak okunmuştur.<sup>17</sup>

<sup>9</sup> Ebû's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. ‘Abdillâh Şafedî, *el-Vâfi bi’l-vefeyât* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 2000), 3/199; Dayf, *el-Belâğa*, 335; İsmail Durmuş, “Kazvîni, Hatib”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 25/156-157.

<sup>10</sup> Şafedî, *el-Vâfi*, 3/199; Durmuş, “Kazvîni, Hatib”, 25/156-157.

<sup>11</sup> Tâcuddîn Ebû Nasr ‘Abdulvehhâb b. Ali b. ‘Abdulkâfi es-Subkî, *Tabakātu’s-Şâfi’iyyeti’l-kubrâ* (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-‘Arabîyye, 1236), 9/158-161; Takıyyüddîn Ebû’l-Meâlî Muhammed b. Râfi’ es-Sellâmî, *el-Vefeyât*, nşr. Sâlih Mehdî Abbâs (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1982), 1/259; İbn Hacer el-‘Askalânî, *ed-Dürerü’l-kâmine fî a’yâni’l-mi’eti’s-şâmine* (Beyrut: Dâru’l-Cil, ts.), 367.

<sup>12</sup> Ebu’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Buğyetu’l-vu’ât fî tabakâti’l-lugaviyyîne ve’n-nuhât* (Beyrut: Dâru’l-fikr, 1979), 1/275.

<sup>13</sup> Ebû’l-Meâlî Celâlüddîn el-Ĥatîb Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvîni, *el-Îdâh fî ‘ulûmi’l-belâğa el-me ânî ve’l-beyâni ve’l-bedî* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2003), 3.

<sup>14</sup> Ebû’l-Meâlî Celâlüddîn el-Ĥatîb Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvîni, *Telhîşu’l-Miftâh* (Pakistan: Mektebetu’l-Büşrâ, 2010), 5.

<sup>15</sup> Ahmed Matlûb, *el-Kazvîni ve şurûhu’t-Telhîş* (Bağdad: Mektebetü’n-Nahda, 1967), 168-182-184-294.

<sup>16</sup> Kazvîni, *Telhîş*, 5; Matlûb, *el-Kazvîni*, 647.

<sup>17</sup> Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Bedî”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/23.

### 3. Beyan İlmî

بَيَان (beyân) kelimesi sözlükte, “açıklamak, keşfetmek ve izah etmek”<sup>18</sup> anlamlarına gelmektedir. Arap dilinin dilbilimsel ve felsefî yönlerini birleştiren belâgat ilminin üç kısmından (ilm-i meânî, ilm-i beyân ve ilm-i bedî') birisi olan beyân ilmi, terim olarak, “Belirli üsul ve kaideler çerçevesinde bir anlamı farklı söz ve usullerle ifade etme yöntemi kendisiyle bilinen ilimdir”<sup>19</sup> şeklinde tanımlanmaktadır.

İlm-i beyân'ın gayesi, “Duygu ve düşünceleri yeri ve zamanına uygun şekilde ifade edebilmek ve edebi eserleri daha iyi anlamaktır.”<sup>20</sup> İlm-i beyânda asıl olan, konuşulan sözün muhatabı etkileyecek şekilde söylenmesidir. Aynı şekilde bu ilimle öğrenilen sözü ifade etme yollarının sözün muhatabı olan insanın tabiatını etkilemesini sağlayan farklı şekillerde olmasıdır. Bu ifade şekillerinin başında, sözün insan tabiatını etkileyen bir şekilde söylenerek anlamda mübalağanın kastedildiği teşbîh sanatı gelmektedir. Teşbihten sonra gelen ifade şekilleri ise muhataba manayı ifade ederken belâgatın zirvesine ulaşma amacıyla yapılan mecâz ve kinâye sanatıdır.<sup>21</sup> Bu çalışmada, muhataba sözü ifade etme yollarından olan hakikat, mecaz ve mecazın kısımlarından olan istiâre konularında Kazvî'nin Sekkâkî'ye itirazları değerlendirilecektir.

#### 3.1. Sekkâkî ve Kazvî'nin Hakikat-ı Lugaviyye Tanımıyla İlgili İhtilafı

Sekkâkî hakikat-ı lugaviyyeyi, *الكلمة المستعملة فيما هي موضوعة له من غير تأويل في الوضع*, “Konulduğu anlamda te'vil (yorum) olmaksızın ilk konulduğu anlamda kullanılan kelimedir.” şeklinde tanımlamaktadır. Sekkâkî, tanımda geçen *من غير تأويل* (te'vil olmaksızın) ifadesiyle istiâreyi mecazın tanımından ayırmayı kast etmektedir. O, istiâre yapılan lafzın konulduğu anlamda kullanılacağına dair farklı görüşlerin de olduğunu ancak kendisinin bu görüşü kabul etmediğini, çünkü istiâre yapılan lafzın hakiki manası değil de mecaz-ı lugavî manasının kast edilebileceğini belirtmektedir. Çünkü istiârede müsteâr lafız, bir te'vil yoluyla müsteârun leh için konulmuştur. Mesela, *أسد* (aslan) lafzının belirli bir hayvan olan aslan için kullanımı hakikat olup kendisinde herhangi bir te'vil yoktur ve dolayısıyla burada hakikatın dışında bir mana anlaşılmamaktadır.<sup>22</sup>

Kazvî'nî ise hakikat-ı lugaviyyeyi, *الكلمة المستعملة فيما وُضِعَتْ له في اضطرالاح به التخاطب*, “Konuşma ıstılahında konulduğu anlamıyla kullanılan kelimedir.” şeklinde tanımlamıştır. Kazvî'nî tanımında geçen *فيما وُضِعَتْ له* (ilk konulduğu anlam) kaydıyla, konulduğu anlamın dışında kullanılan hatalı ifadeyi, konuşma ıstılahında konulduğu anlamın dışında kullanılan mecazı ve konuşanın ıstılahının dışında ama örf ya da şeriatta konulduğu anlamda kullanılan lafızları hakikat-ı lugaviyye tanımının dışında bırakmayı amaçlamaktadır.<sup>23</sup> Kazvî'nî, Sekkâkî'nin tanımında kullandığı *من غير تأويل في الوضع* (Konulduğu anlamda te'vil olmaksızın) ifadesini fazlalık olarak görmektedir. Kazvî'nî'ye göre lafzın bir anlam için

<sup>18</sup> Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1990), “beyân”, 13/69.

<sup>19</sup> Ebû Ya'kub Yûsuf b. Ebî Bekir b. Muhammed b. 'Alî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 162; Kazvî'nî, *el-İdâh*, 163; Şerafuddîn el-Hüseyn b. Abdillâh b. Muhammed eṭ-Ṭîbî, *Leṭâifu't-tibyân fî ilmeyi'l-me'ânî ve'l-beyân* (Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997) 179.

<sup>20</sup> Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Beyân”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/22.

<sup>21</sup> Halil İbrahim Kaçar, *Edebi Yönden Hazif Üslubu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 15.

<sup>22</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, 358; Dayf, *el-Belâga*, 306.

<sup>23</sup> Kazvî'nî, *el-İdâh*, 202.

konulmasıyla zaten te'vil değil, hakikat-ı lugaviyyenin bizzat kendisi anlaşılmalıdır. Çünkü bir lafzın ilk konulduğu anlam hakiki anlamdır.<sup>24</sup>

Kazvîni'nin tanımında kullandığı *في اصطلاح به التخاطب* (konuşma istilahında) ifadesi, onun tanımını Sekkâkî'nin tanımından ayırmaktadır. Kazvîni bu ifade ile mecâzi, hakikat-ı lugaviyye tanımının dışında bırakmayı amaçlamaktadır. O, mecazı "Konuşma istilahının dışında konulduğu anlamda kullanılan kelimedir." şeklinde tanımlamaktadır. Mesela, mütekellimin (salât) lafzını şer'î anlamı olan (dua) manasında kullanması mecazdır.<sup>25</sup>

Buna göre Kazvîni, Sekkâkî'nin hakikat-ı lugaviyye tanımına iki yerde itirazda bulunmuştur. Bunlardan birincisi, tanımda fazla gördüğü *من غير تأويل في الوضع* (Konulduğu anlamda te'vil olmaksızın) ifadesini tanımdan çıkarmıştır. Çünkü *الوضع* lafzı ya da ondan türetilen *الموضوعة* gibi lafızlardan *الوضع بالتأويل* (yorumla konulan anlam) değil de *الوضع بالتحقيق* (konulduğu gerçek anlam) anlaşılmalıdır. Buna göre *الوضع* lafzının söylenmesiyle ilk akla gelen hakiki vaz' olduğu için hakikat-ı lugaviyyenin tanımına *من غير تأويل* (yorum olmadan) ifadesini koymaya gerek yoktur.<sup>26</sup>

İki belâgat âliminin hakikat-ı lugaviyye için farklı tanımlar yapmasına daha önceki belâgat âlimlerinin istiâre konusundaki ihtilaf etmelerinin sebep olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü istiâreyle ilgili iki farklı görüş olduğu bilinmektedir. Bu görüşlerden birincisine göre istiâre, "Hakiki ve mecazi anlam arasındaki benzerlik ilişkisi olması ve hakiki manayı kastetmeye engel bir karine olması sebebiyle konulduğu hakiki anlamının dışında kullanılan lafızdır."<sup>27</sup> ve istiâre bu anlamıyla mecâz-ı lugavînin tanımına dahildir. Diğer görüşe göre ise istiâre, "Bir fiil ya da şibh-i fiili, gerçek fâile isnada engel olan bir karine sebebiyle mütekellime göre gerçek failinden başka bir faile isnat etmektir." şeklinde tanımlanan mecaz-ı aklînin bir kısmıdır. Kazvîni de bu görüşte olduğu için<sup>28</sup> Sekkâkî'nin hakikat-ı lugavînin tanımında kullandığı ifadeyi hata olarak kabul etmiştir.<sup>29</sup>

Sekkâkî, bu görüşlerden birincisini kabul etmiş ve hakikat-ı lugaviyyenin tanımına *من غير تأويل في الوضع* (konulduğu te'vil anlamının dışında) ifadesini koyarak mecâz-ı lugavînin bir kısmı olarak kabul ettiği istiâreyi<sup>30</sup> tanım dışı bırakmayı amaçlamıştır. Çünkü istiârede kelime, her ne kadar konulduğu anlamda kullanılsa da bu kullanımda te'vil vardır.<sup>31</sup> Sekkâkî'ye göre hakikat-ı lugaviyyenin tanımında bu ifadenin kullanılmaması hata olmaktadır.

Kazvîni ise bu görüşlerden ikincisini kabul etmiş ve istiârenin mecaz-ı lugavî sayılması sebebiyle Sekkâkî'nin tanıma *من غير تأويل في الوضع* ifadesini koymasını hata olarak görmüştür. Çünkü *وَضِع* kelimesini tanımında zikredince zaten ilk akla gelen hakiki anlam olmakta te'villi anlam akla gelmemektedir. Bundan dolayı *وضع* kelimesini *من غير تأويل* ifadesi

<sup>24</sup> Kazvîni, *el-Îdâh*, 203.

<sup>25</sup> Kazvîni, *el-Îdâh*, 202.

<sup>26</sup> Kazvîni, *el-Îdâh*, 236.

<sup>27</sup> *Sekkâkî, Miftâhu'l-ülûm*, 369; *İbn Raşîk el-Kayravânî, el-'Umde-u fî mehâsini's-şî'î ve âdâbih ve nağdih* (Beyrut: Dâru'l-cîl, 1972), 1/462; *Ebû Bekr 'Abdulkâhir b. 'Abdirrahmân el-Curcânî, Delâilu'l-îcâz* (Kahire: Matba'atu'l-Medenî, 1413/1992), 352.

<sup>28</sup> Kazvîni, *el-Îdâh*, 216.

<sup>29</sup> *İbn Raşîk, el-'Umde*, 1/456; *Curcânî, Delâilu'l-îcâz*, 293; *Sa'düddîn et-Teftâzânî, Muhtasaru'l-me'ânî* (Beyrut: b.y., 1965), 322; *Sa'düddîn et-Teftâzânî, el-Muṭavvel* (Kum: Mektebetu'd-Dâverî, ts.), 387.

<sup>30</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, 362.

<sup>31</sup> Celâlüddîn Abdurrahman es-Suyûtî, *'Uḫûdu'l-cumân fi ilmi'l-me'ânî ve'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 92.

ile kayıtlamak gereksizdir.<sup>32</sup> Keza Kazvîni'ye göre istiârenin mecaz-ı aklî olması sebebiyle Sekkâkî'nin ifadeleriyle istiâreyi, hakikat-ı lugaviyyenin tanımından çıkarmak yanlıştır.<sup>33</sup>

Bazı belâgat âlimleri tanımların uzatılmasını hoş görmemiş, Sekkâkî'nin من غير تأويل ifadesini hakikat-ı lugaviyyenin tanımına katmasını gereksiz bir uzatma olarak kabul etmiş ve hata olarak değerlendirmişlerdir.<sup>34</sup> Bazı âlimler ise Sekkâkî'nin görüşünü yorumlayarak istiârenin, إنها مستعملة فيما وُضِعَتْ له بتأويل (Konulduğu anlamda te'ville kullanılan kelime) şeklinde tanımlanmasını şu şekilde açıklamışlardır: Bu tanıma göre müşebbehin fertleri müteâref (bilinen) ve gayr-ı müteâref (bilinmeyen) fertler olarak iki kısma ayrılarak müşebbehin müşebbeh-i bih cinsinin içine katıldığı iddia edilmiştir. Sekkâkî, tanımını من غير تأويل ifadesini zikretmemiş olsa istiâre, hakikat-ı lugaviyyenin tanımının dışına çıkmayacağı için tanım eksik olacaktır. Bundan dolayı Sekkâkî hakikat-ı lugaviyye tanımını kitabında yazdığından farklı bir şekilde yapmamıştır.<sup>35</sup>

Kazvîni'nin Sekkâkî'ye itiraz ettiği ikinci konuya gelince, Kazvîni tanımında eksik gördüğü التخطبُ به اصطلاح (konuşma istilâhında) ifadesini de tanıma ekleyerek hakikat-ı lugaviyye için daha farklı bir tanım yapmıştır. Kazvîni'ye göre muhatap, صلاة lafzını şeriat örfüne göre (dua) anlamında kullanırsa bu anlamda kullanılması mecaz-ı lugavî olmaktadır. Muhatabın durumu dikkate alınmadığı durumda lafzın hakikat mı yoksa mecaz mı olduğu anlaşılacak için التخطبُ به اصطلاح ifadesinin tanıma konulması gerekmektedir.<sup>36</sup> Buna göre bazı âlimler Kazvîni ile aynı görüşte olup Sekkâkî'nin tanımında التخطبُ به اصطلاح ifadesine yer vermemesinin hata olduğunu belirtmişlerdir.<sup>37</sup> Ancak birçok âlim de Sekkâkî'nin görüşünü benimsemiş التخطبُ به اصطلاح ifadesini hakikat-ı lugaviyyenin tanımında kullanmamışlardır.<sup>38</sup>

### 3.2. Sekkâkî ve Kazvîni'nin Mecaz-ı Lugavînin Tanımıyla İlgili İhtilafı

Sekkâkî mecaz-ı lugaviyye, الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعه له بالتحقيق استعمالاً في نوع Mananın ait olduğu الغير، بالنسبة إلى نوع حقيقتها، مع قرينة مانعة عن إرادة معناها في ذلك النوع hakikat türünde kullanılmasına engel bir karinenin bulunmasıyla beraber gerçekte kendisi için konulan manadan, söz konusu hakikat türüne göre farklı bir manada kullanılan kelimedir." şeklinde tanımlamıştır. Tanımda بالتحقيق ifadesinin kullanılma sebebi, "Konulduğu anlamda kullanılan kelimedir."<sup>39</sup> şeklinde tanımlanan ve bir mecaz çeşidi olan

<sup>32</sup> Kazvîni, *el-İdâh*, 236.

<sup>33</sup> İbn Raşîk, *el-Umde*, 1/456; Curcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 293; Teftâzânî, *Muhtasaru'l-me'ânî*, 322; Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 387.

<sup>34</sup> Suyûtî, *'Uḫûdu'l-cumân*, 92.

<sup>35</sup> Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 386-387.

<sup>36</sup> Kazvîni, *el-İdâh*, 236.

<sup>37</sup> Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 388; Yüksel Çelik, *es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî'nin «El-Misbâh fî Şerh el-Miftâh» Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili (Edisyon Kritik)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2009), 575.

<sup>38</sup> Abdülkâhîr el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa* (Kahire: Matba'atu'l-Medenî, 1991), 350; Ahmed Mustafa el-Merâğî, *'Ulûmu'l-belâğa el-beyân ve'l-me'ânî ve'l-bedî'* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1993), 227; Abdurrahmân b. Hasen Hâbenneke el-Meydânî, *el-Belâğatu'l-'Arabîyye ususuhâ ve 'ulûmuhâ ve funûnuhâ* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1996), 2/218; Ali el-Cârim – Mustafa Emîn, *el-Belâğatu'l-vâqîha* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2014), 130; Nusrettin Bolelli, *Belâğat Beyân-Meânî-Bedî' İlimleri Arap Edebiyatı* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015), 82.

<sup>39</sup> Kazvîni, *el-İdâh*, 202.

istiâreyi de mecaz-ı lügavî tanımı içinde tutmak içindir. Çünkü Sekkâkî'ye göre, "türe göre farklı bir manada kullanılan kelime" anlamında olan istiâre de mecaz-ı lügavînin tanımında dahildir.<sup>40</sup> Kanaatimizce metindeki نوع حقيقتها (hakikat çeşidi) ifadesiyle, kullanılan kelimenin konulduğu anlama göre hakikat-ı lügaviyye, hakikat-ı şer'iyeye veya hakikat-ı örfiyye çeşitlerinin hepsi kast edilmiştir. Tanımda geçen مع قرينة مانعة عن إرادة معناها في ذلك (Mananın ait olduğu türde kullanılmasına engel bir karinenin bulunmasıyla beraber) ifadesi ise tanımdan kinayeyi çıkarmak içindir. Çünkü kinayede her ne kadar kinevî anlam kast edilse de hakiki mananın anlaşılmasına engel bir karine yoktur.<sup>41</sup>

Kazvîni ise mecaz-ı lügavîyi, في اصطلاح به التخاطب الكلمة المستعملة في غير ما وُضِعَتْ له على وجه يصح مع قرينة عدم إرادته "Hakiki manayı kast etmeye engel bir karineyle beraber doğru bir şekilde konuşma ıstılahında konulduğu anlamın dışında kullanılan kelimedir." şeklinde tanımlamıştır. Mecazın tanımındaki في اصطلاح به التخاطب (konuşma ıstılahında) ifadesinin yer alma sebebi şeriat örfünde dua anlamında kullanılan صلاة gibi kelimelerin de tanıma dâhil olduğunu göstermek içindir. Bu kelime her ne kadar şeriat örfünde konulduğu anlamda kullanılsa da konuşma ıstılahında konulduğu anlamda kullanılmadığı için mecazdır. Tanımda geçen على وجه يصح (doğru bir şekilde) ifadesi ise kitabı göstererek "Şu atı tut." demek gibi galat (yanlışlıkla söylenen) ifadeleri mecazın tanımından çıkarmak içindir.<sup>42</sup> Kazvîni'ye göre Sekkâkî'nin yaptığı mecaz tanımında على وجه يصح (doğru bir şekilde) ifadesinin bulunmaması sebebiyle mecazın tanımına galat ifadenin (yanlışlıkla söylenen söz) de girmesinden dolayı tanımda eksiklik vardır. Sekkâkî'nin mecâz-ı lügavînin tanımına isti'âre de girsin diye بالتحقيق (gerçekten) kaydını koymasına gelince, Kazvîni'ye göre bu kaydı koymaya gerek yoktur. Çünkü tanımda geçen وضع lafzı ya da bundan türetilen kelimelerle ilk akla gelen mana hakiki anlam olmakta, te'villi anlam akla gelmemektedir. Bundan dolayı وضع kelimesini بالتحقيق ifadesi ile kayıtlamaya ihtiyaç yoktur.<sup>43</sup> Bazı âlimler Kazvîni ile aynı görüşü paylaşmış, mecaz-ı lügavîde ne tahkik (gerçek) ne de te'vil (yorum) yoluyla vaz' (ilk anlama koyma) olmadığını ve Sekkâkî'nin mecaz-ı lügavî tanımında بالتحقيق (gerçekte kendisi için konulan mana) ifadesini koymasının hata olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>44</sup>

### 3.3. Sekkâkî ve Kazvîni'nin İstiâre İle İlgili İhtilafı

Edebî sanatlardan birisi olan istiâre, Arapça bir kelime olup sülâsî mücerredin 4. babından olan عَوْرَ يَغُورُ kelimesinden türetilmiştir. Sözlük anlamı olarak "Bir şeyi ödünç almak" anlamına gelmektedir.<sup>45</sup> Terim anlamı olarak, "Hakikî ve mecazî anlam arasındaki benzerlik alakası sebebiyle bir kelimenin anlamını geçici olarak (ödünç) alıp başka bir kelime yerine kullanmak." anlamına gelmektedir.<sup>46</sup> İstiârenin bir mecaz türü olması konusunda her ne kadar ittifak olsa da mecazın hangi kısmından olduğu konusunda yani mecaz-ı lügavî mi yoksa mecaz-ı aklî mi olduğu konusunda iki farklı görüş ileri sürülmüştür.<sup>47</sup> Sekkâkî ve Kazvîni arasında en çok ihtilafın istiâre hakkında olmasının

<sup>40</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-ûlûm*, 359.

<sup>41</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-ûlûm*, 360.

<sup>42</sup> Kazvîni *el-İdâh*, 204; Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 354; Sa'îdî, *Buḡyetu'l-İdâh*, 3/77-79.

<sup>43</sup> Kazvîni, *el-İdâh*, 236.

<sup>44</sup> Subkî, *'Arûsu'l-efrâh*, 2/299.

<sup>45</sup> İbn Manzûr, *"İste âra"*, 4/618.

<sup>46</sup> Tîbî, *Leṭâifu't-tibyân*, 377; el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa*, 29; Cârîm – Emîn, *el-Belâgatu'l-vâdîha*, 141.

<sup>47</sup> Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 360-361.



sebebi, muhtemelen Abdülkâhir el-Curcânî'nin istiâre hakkında kimi yerde mecaz-ı lügavî kimi yerde de mecaz-ı aklî olması şeklinde iki farklı görüş ortaya koymasındadır.<sup>48</sup>

Sekkâkî istiâreyi, *أن تذكّر أحد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الآخر مدعيًا دخل المشبه في جنس المشبه به دالًا على ذلك بإثباتك للمشبه ما يخص المشبه به* "Müşebbeh-i bihe mahsus olan şeyi müşebbehe ispat ederek ve müşebbehin müşebbeh-i bihin içinde dahil olduğunu iddia ederek teşbihin bir tarafını zikredip diğer tarafını kastetmendir." şeklinde tanımlamaktadır. Mecazın bir türü olan bu anlatım tarzına "istiâre" denmektedir.<sup>49</sup> Sekkâkî, istiârenin mecaz-ı lügavî ya da mecaz-ı aklî olması hususunda beyan âlimlerinin ihtilafını ele almış ve istiârenin mecaz-ı lügavî'nin bir çeşidi olmasını kabul etmiştir. Mesela *أسد* (aslan) lafzı konulduğu hakiki anlamın dışında kullanıldığı için mecaz-ı lügavîdir.<sup>50</sup>

Kazvîni ise müfred mecazın ikinci kısmı olarak değerlendirdiği istiâreyi, *هي ما كانت علاقته تشبيهية معناه بما وضع له* "mecazî anlamla konulduğu hakiki anlam arasındaki alakası benzerlik olan mecaz türüdür." şeklinde tanımlamaktadır.<sup>51</sup>

Sekkâkî mürekkebe mecazın bir kısmı<sup>52</sup> olarak gördüğü istiâreyi önce istiâre-i musarraha<sup>53</sup> ve mekniye<sup>54</sup> olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Daha sonra istiâre-i musarrahayı istiâre-i tahkikiyye,<sup>55</sup> istiâre-i tahyiliyye<sup>56</sup> ve tahyiliyye ya da tahkikiyye olması muhtemel olan istiâre olmak üzere üç kısma ayırmıştır. Sekkâkî istiâreyi tahkikiyyeyi taksim ederken *أراك أيها المفتي تقدم رجلاً وتؤخر أخرى* (Ey müftü! Senin bir ayağını ileri atıp diğerini geri bıraktığını görüyorum.) örneğini vermiştir. Sekkâkî bu örnekte bir müftünün fetva verirken bir yandan fetva vermek istemesi ve bir yandan da fetvadan kaçınmasındaki tereddüdünde meydana gelen sureti ele almaktadır. Müftünün hareketlerindeki bu tereddütlü sureti alıp bir iş yapmaya kalkıp bazen o işi yapmak isteyerek adım atan bazen de işi yapmak istemeyip geri adım atan kişiye benzetmektedir. Sonra teşbihte mübalağa için müşebbehin suretini müşebbeh-i bihin suretine katmaktadır. Daha sonra da hiçbir değişiklik yapmadan istiâre yoluyla müşebbehe müşebbeh-i bihin vasfını vermektedir. Sekkâkî bu şekilde yaptığı teşbihe istiâre yoluyla temsîl (istiâre-i temsiliyye) adını vermektedir.<sup>57</sup> Sekkâkî, işte burada istiâre-i temsiliyyeyi istiâre-i tahkikiyyenin kısımları içerisinde zikretmektedir.<sup>58</sup> Kazvîni ise bu görüşe itiraz ederek temsîlî mecazın mürekkebe

<sup>48</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, 371.

<sup>49</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, 367; Curcânî, *el-Mişbâh*, 603.

<sup>50</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, 370.

<sup>51</sup> Kazvîni, *el-İdâh*, 212; Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 357.

<sup>52</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, 376; Çelik, *es-Seyyid eş-Şerif el-Curcânî'nin «El-Misbâh fi Şerh el-Miftâh» Adlı Eseri*, 618.

<sup>53</sup> İstiâre-i musarraha: Teşbihin iki tarafından birisi olan müşebbeh-i bihin zikredildiği istiâredir. bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, 373.

<sup>54</sup> İstiâre-i mekniyye: Teşbihin iki tarafından birisi olan müşebbehin zikredildiği istiâredir. bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, 373.

<sup>55</sup> İstiâre-i tahkikiyye: Terk edilen müşebbehin hissî ya da aklî olarak gerçekleşen bir şey olmasıdır. bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, 373.

<sup>56</sup> İstiâre-i tahyiliyye: Terk edilen müşebbehin sadece vehimde gerçekliği olan sırf vehmî bir şey olmasıdır. bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, 373.

<sup>57</sup> İstiâre-i Temsiliyye: Birçok şeyden çıkarılan iki suretten birine ait niteliği diğer sureti nitelemek için yapılan isriâredir. bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, 376.

<sup>58</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, 376.

mecazın<sup>59</sup> kısımları içinde değerlendirilebileceğini ve müfred mecazın bir kısmı olamayacağını, dolayısıyla Sekkâkî'nin istiâreyi müfred mecazın bir kısmı olarak kabul etmesinin hata olduğunu söylemektedir. Keza Sekkâkî istiâre hakkında, "Asıl anlamı, teşbîhte mubalağa için kendisine benzetilen şeyin kast edildiği mecazdır." ifadesini kullanmakta ve bu ifadeye göre istiâre-i temsîliyye istiâre-i tahkikiyenin bir kısmı olmaktadır.<sup>60</sup>

Sekkâkî'ye göre istiâre ile ilgili iki farklı görüş vardır. Birinci görüşe göre istiâre mecaz-ı lugavîdir. İkinci görüşe göre ise mecaz-ı aklîdir.<sup>61</sup> Sekkâkî'nin istiâre için yaptığı tanıma göre<sup>62</sup> istiâre, mecaz-ı lugavînin tanımına dahildir<sup>63</sup> ve Seyyid Şerîf el-Curcânî ((öl. 816/1413) gibi âlimlere göre de doğru olan görüş budur.<sup>64</sup> Curcânî, Sekkâkî'nin bu görüşünün kendisinden önceki muhakkikler tarafından da kabul edildiğini, Kazvîni'nin ise buna itiraz ettiğini belirtmektedir.<sup>65</sup> Sekkâkî, hakikat-ı lugaviyyenin tanımına من غير الوضع في تأويل ifadesini koyarak istiâreyi hakikat-ı lugaviyyenin tanımı dışına çakarmış ve onu mecâz-ı lugavînin bir kısmı olarak kabul etmiştir.<sup>66</sup>

Kazvîni'nin açıklamalarına bakıldığında istiârenin mecaz-ı aklînin bir kısmı olduğu görülmektedir.<sup>67</sup> Kazvîni, bundan dolayı Sekkâkî'nin hakikat-ı lugaviyye tanımına من غير الوضع في تأويل ifadesini koymasını hata olarak görmüştür.<sup>68</sup> Taftâzânî gibi âlimler de Sekkâkî'ye itiraz etmişlerdir. Taftâzânî, teşbîh-i temsîliyye<sup>69</sup> tanımlarken kelimesi kelimesine Sekkâkî'nin istiâre-i temsîliyye tanımını vererek yine Sekkâkî gibi أراك تُقدِّم رجلاً وتؤخر أخرى (Senin bir ayağını ileri atıp diğerini geri bıraktığını görüyorum) örneğini zikretmiştir. Ancak bu örneği Sekkâkî'den farklı olarak istiâre-i temsîliyyeye değil de teşbîh-i temsîliyye örnek olarak vermiştir.<sup>70</sup>

Klasik dil âlimlerinin bir kısmı istiâreyi Sekkâkî gibi mecaz-ı lugavînin bir kısmı olarak görürken<sup>71</sup> bazıları da mecaz-ı aklînin bir kısmı olarak değerlendirmektedir.<sup>72</sup> Günümüz dilcileri ise genellikle Sekkâkî'nin yolunu takip ederek istiâreyi mecaz-ı lugavînin bir kısmı olarak kabul etmektedir.<sup>73</sup>

<sup>59</sup> Mürekkeb Mecaz: "Teşbîhte mubalağa için temsîli teşbih olarak asıl anlamı kendisine benzetilen şeyde kullanılan mürekkeb lafızdır. Diğer bir ifadeyle iki ya da daha fazla şekilden birinin diğerine benzetilmesidir." bk. Kazvîni, *el-İdâh*, 231; Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 380; el-Merâğî, *'Ulûmu'l-belâğa*, 265.

<sup>60</sup> Kazvîni, *el-İdâh*, 237; Çelik, *es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî'nin «El-Misbâh fî Şerh el-Miftâh» Adlı Eseri*, 618.

<sup>61</sup> Çelik, *es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî'nin «El-Misbâh fî Şerh el-Miftâh» Adlı Eseri*, 575.

<sup>62</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l- 'ulûm*, 369; İbn Raşîk, *el- 'Umde*, 1/462; el-Curcânî, *Delâilu'l-İ-câz*, 352.

<sup>63</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l- 'ulûm*, 370.

<sup>64</sup> Çelik, *es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî'nin «El-Misbâh fî Şerh el-Miftâh» Adlı Eseri*, 575.

<sup>65</sup> es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî, *el-Haşiyetu 'ale'l-muṭavvel* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007), 376.

<sup>66</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l- 'ulûm*, 362.

<sup>67</sup> Kazvîni, *el-İdâh*, 216-237; Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 361.

<sup>68</sup> İbn Raşîk, *el- 'Umde*, 1/456; Curcânî, *Delâilu'l-İ-câz*, 293; Teftâzânî, *Muḥtasaru'l-me 'ânî*, 322; Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 387.

<sup>69</sup> Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 390.

<sup>70</sup> Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 390.

<sup>71</sup> Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 361; el-Merâğî, *'Ulûmu'l-belâğa*, 316; Celaluddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân Kur'ân İlimleri Ansiklopedisi* (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987), 2/116; Çelik, *es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî'nin «El-Misbâh fî Şerh el-Miftâh» Adlı Eseri*, 575.

<sup>72</sup> Bedruddin ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî 'ulûmi'l- Kur'ân*, thk. Dr. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşîlî v.d. (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1994), 3/483

<sup>73</sup> Cârîm – Emîn, *el-Belâğatu'l-vâdîha*, 141; Bolelli, *Belâğat*, 90.

### 3.4. Sekkâkî ve Kazvînî'nin İstiâre-i Tahyîliyye ile İlgili İhtilafı

أن يكون المشبه المَثْرُوكُ شَيْئاً وَهَمِيّاً مَحْضاً لا تُحَقِّقُ له إِلَّا فِي مجرّد الوهم  
vehmî bir şey olmasıdır.”<sup>74</sup> şeklinde tanımlarken kitabının farklı bir yerinde de, هي أن تُسمِّيَ  
“Gerçek bir suretin ismini, bu Gerçek surete benzediğini varsaydığın ve sana göre sırf vehmî olan bir surete vermendir.”<sup>75</sup>  
şeklinde tanımlamaktadır. Yine Sekkâkî'ye göre istiâre-i tahyîliyyede müşebbeh, cümlede bulunmayıp hayalde uydurulan bir şeydir.<sup>76</sup> Sekkâkî, istiâre-i tahyîliyyeye örnek olarak, yararlı-zararlı ayırımı yapmadan ve hiç kimseye merhamet göstermeden mahlukatın canlarını alması konusunda ölümü sanki yırtıcı bir hayvanın bizzat kendisiymiş gibi belâğ bir teşbihle yırtıcı hayvana benzetilmesini örnek olarak vermektedir. Buna göre insan, ölümü önce yırtıcı bir hayvan suretinde vehmeder. Lazım olan görüntüleri, organları ve canlılara saldırıp onları parçalamak için ihtiyaç duyduğu pençe ve dişleri bu yırtıcı hayvana verir. Sonra da vehmin uydurduğu bu şeyleri ölüme izafe eder ya da sadece bu uydurduğu şeyleri kullanır. Mesela الْمَنِيَّةُ الشَّبِيهَةُ بِالسَّبُعِ (ölümün pençeleri) veya الْمَنِيَّةُ الشَّبِيهَةُ بِالسَّبُعِ (yırtıcı hayvan gibi olan ölümün dişleri) ifadeleri gibi. Bu ifadelerde مَخَالِبُ (pençeler) ve أَنْيَابُ (dişlerin) المنية (ölüm) kelimesine izafeti gerçek mananın anlaşılmasına engel olan karinedir.<sup>77</sup> İstiârenin tüm kısımlarının mecaz olduğu kabul edilmektedir. Bir metinde ya da konuşmada mecazın bulunması için sözün ilk konulduğu anlamdan çıkıp mecaz anlamında kullanıldığına dair bir alaka ve hakiki manayı kullanmaya engel olan bir karine bulunması şarttır.<sup>78</sup> Bu şarta binaen Sekkâkî'ye göre istiâre-i mekniyyenin olmadığı yerde istiâre-i tahyîliyyenin varlığından bahsetmek de imkansızdır. Yani Sekkâkî'ye göre istiâre-i tahyîliyye istiâre-i mekniyyenin karinesinden başka bir şey değildir.<sup>79</sup> Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) bazı durumlarda istiâre-i mekniyyenin karinesinin istiâre-i tahkikiyye<sup>80</sup> olmasına cevaz verdiği<sup>81</sup> ve bir görüşe göre Sekkâkî'nin de aynı görüşte olup istiâre-i mekniyyenin karinesinin istiâre-i tahkikiyye olmasına da cevaz verdiği bilinmektedir.<sup>82</sup>

قد يُضَمَّرُ التشبيهُ فِي النفسِ فَلَا يُصْرَحُ بشيءٍ من أَرْكَانِهِ سِوَى لَفْظٍ بِشَيْءٍ  
Teşbih gizlenip teşbihin müşebbeh lafızdan başka hiçbir rüknü açıkça söylenmez ve müşebbeh-i bihe mahsus bir şey müşebbehe ispat edilerek müşebbeh gösterilir.” ifadesini kullanmaktadır. Kazvînî'ye göre bu şekilde hissî ya da aklî bir şey olmaksızın yapılan teşbihe istiâre bi'l-kinâye (istiâre-i

<sup>74</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, 373.

<sup>75</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, 376; Çelik, *es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî'nin «El-Misbâh fî Şerh el-Miftâh» Adlı Eseri*, 621.

<sup>76</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, 373.

<sup>77</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, 376-377.

<sup>78</sup> Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 353; 'İsâmeddîn İbrâhim b. Muhammed b. Arabşâh İsferâyînî, *Şerhu'l-İsâm 'alâ metni's-Semerḳandiyye fî 'ilmi'l-beyân* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye li't-tibâa ve'n-neşr ve't-tevzîl, ts.), 26.

<sup>79</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, 379.

<sup>80</sup> İstiâre-i Tahkikiyye: Hakikatleri farklı iki şey arasında birindeki zayıf diğerindeki güçlü iki ortak özellik olup bu ikisini denk yaparak zayıf olanı güçlü olana katmak için zayıf olanın melzûmünün güçlü olana zayıfın adını verecek şekilde, güçlü olan şeyin melzûmünün cinsinden olduğunu iddia etmektir. Bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, 374.

<sup>81</sup> Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an ḥakâiki gâvâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳâvil fî vüçûhi't-te'vil* (Riyâd: Mektebetu Ubeykân, 1998), 1/246.

<sup>82</sup> İsferâyînî, *Şerhu'l-İsâm*, 87.

mekniyye) veya mekniyyün anı adı verilir. Ona göre burada anlatılan şekilde müşebbeh-i bihe mahsus bir şeyin müşebbehe ispatına istiâre-i tahyîliyye denmektedir. Bir yerde istiâre-i tahyîliyye olabilmesi için önce istiâre-i mekniyyenin olması gereklidir.<sup>83</sup> Buna örnek olarak Şair Lebîd b. Rebîa'ya (40/660) ait olan;

وَعْدَاةٌ رِيحٍ قَدْ كُشِفَتْ وَقِرَّةٌ إِذْ أَصْبَحْتُ بِبَيْدِ الشَّمَالِ زَمَامُهَا<sup>84</sup>

*Ortaya çıkan soğuk sabah rüzgârı ki onun dizgini kuzeyin elindedir.*

Şair bu beyitte kuzey yönüne “el” lafzını ispat etmiştir. Halbuki kuzeyin ne hissen ne de aklen bir eli olmayacağı bilinen bir şeydir. Ancak şair kuzeyi, elindeki dizgine hâkim olan bir insana benzeterak teşbihte mübalağa için hayal yoluyla rüzgâr için bir el ispat etmiştir.<sup>85</sup>

Kazvîni, Sekkâkî'nin açıklamasına itiraz etmiş ve onun istiâre konusundaki açıklamasının rast gele olması sebebiyle istiâreyi ifade etmekten uzak olduğunu belirtmiştir. Sekkâkî'nin bu ifadesi bazı belâgat âlimlerinin, “bir şeyi bir şeye vermek” şeklinde tanımladığı istiâreyle çelişmektedir. Çünkü bu tanıma göre şair Lebîd'in شَمَال (kuzey) için يَد (el) ispat etmesi istiâre-i tahyîliyyedir. Ancak Sekkâkî'nin açıklamasına göre şair Lebîd, kuzey için bir el ispat etmemekte, bunun yerine kuzey için el sureti gibi vehmî (hayalî) bir suret uydurmaktadır. Sekkâkî'nin açıklamasına göre يَد (el) lafzını kullanmak istiâre olsa da diğer âlimlerin açıklamasına göre يَد (el) lafzını kullanmak hakikat olmaktadır. Kazvîni'nin kendi görüşüne göre ise يَد (el) lafzının شَمَال (kuzey) lafzına ispatı istiâredir. Buna göre de istiâre, cümle içerisinde mûsnedin hakikat-ı lugaviyye olduğu mecâz-ı aklîden başka bir şey değildir.<sup>86</sup> Kazvîni'ye göre bu örnekte istiâre bi'l-kinaye (istiâre-i mekniyye) vardır. İstiâre bi'l-kinâyenin ise lafızla alakası olmayıp mana ile alakası vardır. Dolayısıyla burada var olduğunu söylediğimiz istiâre, mecâz-ı lugavî değil mecâz-ı aklîdir.<sup>87</sup>

İstiâre-i tahyîliyyenin durumuyla ilgili farklı görüşler de olmakla beraber genel görüş Kazvîni'nin yazdıklarıyla uyumlu görülmektedir.<sup>88</sup>

### 3.5. Sekkâkî ve Kazvîni'nin İstiâre-i Tebe'iyeye İle İlgili İhtilafı

Sekkâkî istiâre-i tebe'iyeyi، هِيَ مَا تَقَعُ فِي غَيْرِ أَسْمَاءِ الْأَجْنَاسِ كَالْأَفْعَالِ وَالصِّفَاتِ الْمُشْتَقَّةِ، منها وَكَالْحُرُوفِ “Cins isimlerin dışında kalan fiil, müştak sıfat ve harf gibi kelimelerden meydana gelen istiâredir.” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>89</sup> Sekkâkî, belâgat âlimlerinin istiâre ile ilgili anlatım tarzlarını ve bu anlatımla istiâreyi taksim etmelerini hatalı görmekte ve bu anlatımla istiâre çeşitlerini sınırlamanın zor olduğunu belirtmektedir. Sekkâkî bu durumu: “Belâgat âlimleri istiâre-i tebe'iyenin karinesini istiâre-i mekniyyeye çevirip istiâre-i tebe'iyeyi de bu istiâre-i mekniyyenin karinesi yaparak, mesela تَطَقْتُ الْحَالَ بِكَذَا (Hal şu durumu konuştu) cümlesinde istiâre-i musarrahanın karinesi olduğunu söyledikleri الحال

<sup>83</sup> Kazvîni, *el-İdâh*, 234.

<sup>84</sup> Lebîd b. Rebîa el-Âmirî, *Divânu Lebîd b. Rebîa el-Âmirî* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1999), 315.

<sup>85</sup> Kazvîni, *el-İdâh*, 234; Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 395-396.

<sup>86</sup> Kazvîni, *el-İdâh*, 236.

<sup>87</sup> Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 396.

<sup>88</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/246; Muhyiddîn Muhammed b. Süleymân el-Kâfiyeci, *el-Unmûzec fî bahşi'l-isti'âra* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2015), 58; İsferyânî, *Şerhu'l-İsâm*, 85-86.

<sup>89</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, 380; Çelik, *es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî'nin «El-Misbâh fî Şerh el-Miftâh» Adlı Eseri*, 632.

(durum) kelimesini, teşbihte mubalağa için muktezâ-i hale uygun olarak konuşandan istiâre-i mekniyye yapsalar ve نطقٌ (konuştu) fiilinin الحال kelimesine nispetini istiârenin karinesi saysalardı ve istiâre-i tebe'iyeyi istiâre-i mekniyyenin bir kısmı olarak kabul etselerdi istiâre çeşitlerinin kontrolü açısından daha kolay olacaktı.<sup>90</sup> Sözleriyle dile getirmektedir.

Kazvîni ise istiâre-i tebe'iyeyi, *إِنْ كَانَ اسْمٌ جَنْسٍ فَأَصْلِيَّةٌ وَإِلَّا فَتَبَعِيَّةٌ كَالأَفْعَالِ وَالصِّفَاتِ* "Müsteâr lafız cins olursa istiâre-i asliyye, fiil ya da fiilden müştak sıfat olursa istiâre-i tebe'iyeye olur."<sup>91</sup> şeklinde açıklamaktadır. Kazvîni, Sekkâkî'nin belâgat âlimlerinin istiâre ile ilgili anlatım tarzlarını ve bu anlatımla istiâreyi taksim etmelerini hatalı görmesi ve bu anlatımla istiâre çeşitlerini sınırlamanın zor olması hususundaki açıklamalarına itiraz etmektedir. Kazvîni'ye göre Sekkâkî'nin نطقٌ الحال بكذا cümlesindeki نطقٌ kelimesinde olduğu gibi zaten istiâre-i tebe'iyenin kendi karinesi olan istiâre-i mekniyyeye tekrar karine yaptığı istiâre-i tebe'iyenin hakikat olduğunu takdir etmesi doğru değildir. İstiâre-i tebe'iyenin hakikat olarak takdir edilmesi durumunda burada istiâre-i tahyîliyye olması mümkün olmaz. Çünkü Sekkâkî'ye göre istiâre-i tahyîliyye mecazdır. Buna göre istiâre-i tahyîliyyenin olmadığı yerde istiâre-i mekniyye de olmaz.<sup>92</sup> Çünkü istiâre-i mekniyye, sadece istiâre-i tebe'iyenin olduğu yerde bulunmaktadır.<sup>93</sup>

Sekkâkî ve Kazvîni'nin bu açıklamalarına bakıldığında Sekkâkî'nin istiâre-i tebe'iyeyi istiâre-i mekniyye ile aynı kısımda değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Kazvîni ise buna etiraz etmekte ve Sekkâkî'nin istiâre-i tebe'iyeyi kendisine dâhil etmek istediği istiâre-i mekniyyenin istiâre-i tahyîliyyenin karinesi olduğunu söylemektedir. Hâlbuki Sekkâkî'ye göre istiâre-i tahyîliyye mecaz, istiâre-i tebe'iyeye ise hakikattir. Kazvîni, iki zıt şey olan hakikat ve mecazın aynı kısım içinde nasıl bir arada kullanıldığını sorgulamakta ve buna itiraz etmektedir.

Sekkâkî istiâre-i tebe'iyeyi istiâre-i mekniyyenin karinesi olarak saymakta ve bu karine dediği istiâre-i tebe'iyeyi de bizzat istiâre-i mekniyyenin kendisi olarak kabul etmektedir. Sekkâkî'nin söylediğine göre belâgat âlimleri, نطقٌ الحال بكذا cümlesindeki نطقٌ kelimesi fiil olduğu için buradaki istiârenin istiâre-i tebe'iyeye olduğunu kabul etmektedir. İstiâredeki karine ise الحال lafzıdır. Sekkâkî, istiâre-i tebe'iyeyi reddederek<sup>94</sup> نطقٌ الحال بكذا cümlesinde belâgat âlimlerine göre karine olan الحال lafzının kendisine göre istiâre-i mekniyye olduğunu, yine belâgat âlimlerinin istiâre-i tebe'iyeye olarak kabul ettikleri نطقٌ fiilinin ise kendisine göre karine olduğunu söylemektedir. Böylece istiâre-i tebe'iyeyi istiâre-i mekniyyenin içine katmaktadır.<sup>95</sup> Belâgat âlimlerinin bir kısmı istiâre-i mekniyyenin istiâre-i tebe'iyeden daha belîğ olduğunu söyleyerek Sekkâkî'nin görüşünü kabul etmişler ve istiâre-i tebe'iyeyi istiâre-i mekniyyenin içine katmışlardır.<sup>96</sup> Bir kısım belâgat âlimine göre de Sekkâkî'nin istiâre-i tebe'iyeyi ayrı bir istiâre olarak kabul etmesi gerekmektedir. Çünkü Sekkâkî'nin açıklamasına göre نطقٌ fiili vehmin uydurduğu bir şey

<sup>90</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, 384; Çelik, *es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî'nin «El-Misbâh fî Şerh el-Miftâh» Adlı Eseri*, 645-646.

<sup>91</sup> Kazvîni, *el-Îdâh*, 227; Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 371-372.

<sup>92</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, 379.

<sup>93</sup> Kazvîni, *el-Îdâh*, 239-240; Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 402.

<sup>94</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, 384.

<sup>95</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, 379.

<sup>96</sup> Tîbî, *Leṭâifu't-tibyân*, 377; es-Seyyid Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2008), 265-266.

için müsteâr lafızdır. Burada istiâre yapılması, durumun hakiki konuşmaya benzetilmesi sebebiyledir. Hâlbuki fiildeki istiâre, sadece istiâre-i tebe'iyeye olmaktadır. Buna göre Sekkâkî'nin bu kadar açıklamadan sonra istiâre-i tebe'iyeyi reddetmesi uygun değildir.<sup>97</sup>

Bu ifadelere bakıldığında ilk akla gelen durum, Sekkâkî'nin istiâre-i tebe'iyeyi reddetmesi ya da aralarındaki çelişkiye rağmen istiâre-i mekniyye ile aynı görmesinin yanlış olmasıdır. Çünkü tüm anlatılanlardan istiâre-i mekniyye ve istiâre-i tebe'iyeye birbirinden farklı iki istiâre olduğu anlaşılmaktadır. Ancak istiârenin, istiâre-i mekniyye ve diğerleri ya da istiâre-i tebe'iyeye ve diğerleri şeklinde kısımlara ayrılmasında herhangi bir çelişkinin olması ya da olmaması konusunda bir tartışma olmamıştır. Çünkü bu şekilde birbirinden farklı bağımsız taksimlerin olması normal bir durumdur. Ancak bu kısımların birbirinin içine geçmesi, yani bir yerde hem istiâre-i mekniyye hem de istiâre-i tebe'iyenin aynı anda bulunması mümkün görülmemektedir. İstiâre, ister musarraha ister mekniyye olsun genellikle istiâre-i asliyye ve istiâre-i mekniyye kısımlarına ayrılmıştır. *أَعْجَبَنِي إِرَاقَةُ* “Döven kişinin suçlunun kanını akıtması hoşuma gitti” cümlesinde sert şekilde dövmek, işkence konusunda öldürmeye benzetilip öldürme işi sert dövmekte istiâre yapılmıştır. *قَاتِلَ* mastarından *ضَرْبًا شَدِيدًا* “sert şekilde döven” anlamındaki *قَاتِلَ* kelimesi türetilmiştir. Daha sonra *قَاتِلَ* kelimesi silinip yerine onun lazımlarından olan *الإِراقَةُ* “kan dökmek” kelimesi söylenmiştir. Bu durumda hem istiâre-i mekniyye hem de istiâre-i tebe'iyeye olmuştur.<sup>98</sup> Bu görüşle istiâre-i mekniyyenin istiâre-i tebe'iyeden daha belîğ olduğunu söyleyerek Sekkâkî'nin görüşünü kabul eden ve istiâre-i tebe'iyeyi istiâre-i mekniyyenin içine katan<sup>99</sup> belâgatçıların bu düşüncesi arasında çelişki yok gibidir. Aksine bu iki ifadenin birbirini destekleyen ifadeler olduğu anlaşılmaktadır.

Günümüzde bazı dilcilere göre Sekkâkî'nin *نطقت الحال بكذا* cümlesindeki istiâre-i mekniyyenin karinesini yani *نطقْتُ* fiilini istiâre-i tebe'iyeye yapması konusunda Kazvîni'nin itirazda bulunması haklı görülmektedir. Çünkü bir fiilde istiâre-i tebe'iyeden başka istiârenin varlığı kabul edilmemektedir.<sup>100</sup> Bazı dilciler ise Sekkâkî'nin istiâre taksiminde kolaylık olsun diye istiâre-i tebe'iyenin varlığını reddetmesi ve onu istiâre-i mekniyyeye dahil etmesini doğru görmektedir.<sup>101</sup>

### Sonuç

Belâgat ilmiyle ilgili önde gelen âlimlerden olan Sekkâkî ve Kazvîni hakkında birtakım eleştiriler olmasının yanında her ikisinin de bu ilme olan katkıları tüm dilciler tarafından kabul edilen bir gerçektir. Çalışmada elde edilen verilere göre Sekkâkî, belâgat ilminin kurulduğu ancak gelişimini henüz tamamlamadığı bir dönemde, Abdulkâhir el-Curcânî'den sonra yaşamış, belagatla ilgili birçok taksimi ve tanımı bizzat kendisi yapmış bir dil âlimidir. Bazı dilcilere göre Sekkâkî'nin aslen Arap olmaması ve edîb olmaktan çok edebî bir eleştirmen olması nedeniyle onun üslubunda bazı eksiklikler olması doğaldır. Yani *Miftâhu'l-'ulûm*'un taksimat, tanımlar ve edebî bir üslupta bulunması gereken acıcılık konularında bir takım kusurlar bulundurması normal karşılanmalıdır. Çünkü Sekkâkî'nin

<sup>97</sup> Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 265-266.

<sup>98</sup> Cârîm – Emîn, *el-Belâğatu'l-vâdîha*, 70.

<sup>99</sup> Tîbî, *Letâifu't-tibyân*, 377; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 265-266.

<sup>100</sup> Dayf, *el-Belâğa*, 346.

<sup>101</sup> 'Abdulfettâh el-Besyûnî, 'İlmu'l-meânî (Kahire: Muessesetu'l-Muhtâr, 2008), 71.

kitabında takip ettiği üslup, edebî bir üslup olmayıp ancak ifadelerinde tutarlı olmayı önemseyen bir ilim adamının üslubudur.

Kazvînî ise Sekkâkî gibi bir belâgat âliminden sonra gelip elinde *Miftâhu'l-ûlûm* gibi hazır bir eser bulmuş ve belâgat ilminde taşların belli ölçüde yerine oturduğu bir dönemde yaşamıştır. Kazvînî, Sekkâkî'ye karşı son derece saygılı ifadeler kullanmış, Sekkâkî'nin yaptığı tanımların çoğunu efrâdını câmi' ağıyârını mâni' olacak şekilde tekrar düzenlemiş, eksik gördüğü yerlerde ilaveler yapmış, fazla gördüğü ifadelerde ise kusur olduğunu söyleyerek konuyla ilgili gerekli açıklamaları yapmıştır. Kazvînî bu düzenlemeleri yaparken Sekkâkî'nin meânî, beyân ve bedî' ilimlerindeki sıralamasını bozmamış ve bu konuda onun yöntemini takip etmiştir. Kazvînî'nin bu çalışmaları sonra gelen belâgatçılarca kabul görmüş ve *Telhîşu'l-Miftâh* kitabı uzun yıllar medreselerde okutulmuştur. Bununla beraber belâgat âlimlerinin çoğunluğu Sekkâkî'nin belâgat taksimine riayet etmeye devam etmiştir. Sonuç olarak iki âlim arasındaki ihtilafı genel anlamda Sekkâkî'nin istiâreyi mecaz-ı lugavî'nin bir türü olarak kabul etmesi, Kazvînî'nin ise mecaz-ı aklî olarak görmesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. İki âlimin istiâre konusundaki iddia ve bu iddiaları için getirdikleri deliller asırlardır birçok dilci tarafından tartışılmıştır. İki görüşün de sağlam dayanakları ve temellendirmeleri dikkate alınınca bu tartışmanın bir sonuca bağlanması zor görünmektedir.

### Kaynakça

- Besyûnî, 'Abdulfettâh. *'İlmu'l-meânî*. Kahire: Muessesetu'l-Muhtâr, 2008.
- Bolelli, Nusrettin. *Belâgat Beyân-Meânî-Bedî' İlimleri Arap Edebiyatı*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.
- Cârim, Ali – Emîn, Mustafa. *el-Belâgatu'l-vâdîha*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2014.
- Curcânî, Ebû Bekr 'Abdulkâhir b. 'Abdirrahmân. *Delâilu'l-îcâz*. 3. Baskı, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Matba'atu'l-Medenî, 1413/1992.
- Curcânî, Ebû Bekr 'Abdulkâhir b. 'Abdirrahmân. *Esrâru'l-belâga*. thk. Mahmud Muhammed Şâkir. Kahire: Matba'atu'l-Medenî, 1991.
- Curcânî, es-Seyyid eş-Şerîf. *el-Haşiyetu 'ale'l-muṭavvel*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007.
- Çelik, Yüksel. *es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî'nin «El-Misbâh fî Şerh el-Miftâh» Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlîli (Edisyon Kritik)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2009.
- Dayf, Şevkî. *el-Belâgatu teṭavvur ve târîh*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif h.1119, 2. Basım, 287.
- Durmuş, İsmail. "Kazvînî, Hatîb", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/156-157. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Durmuş, İsmail. "Sekkâkî, Ebû Ya'kûb" *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/332-334. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Gürbüz, Mehmet - Demirci, Abdullah. "Belâgat Açısından Müsnedün İleyhin Fiili Habere Takdimi". *İslami İlimler Araştırma Dergisi* 0/11 (Haziran, 2022), 161-189.
- Ḥabenneke, Abdurrahmân b. Hasen Ḥabenneke el-Meydânî. *el-Belâgatu'l-'Arabiyye ususuhâ ve 'ulûmuhâ ve funûnuhâ*. 2 Cild. 1. Basım. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Bedî'", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/320-322. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Beyân", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/22-23. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- İbn Ḥacer el-Askalânî. *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yani'l-mi'eti's-şâmine*. Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cild. Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1990.
- İsferâyînî, 'İsâmeddîn İbrâhim b. Muhammed b. Arabşâh. *Şerhu'l-'İsâm 'alâ metni's-semrîkandîyye fî 'ilmi'l-beyân*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', ts.

- Kaçar, Halil İbrahim. *Edebi Yönden Hazif Üslubu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Kâfiyecî, Muhyiddîn Muhammed b. Süleymân. *el-Unmûzec fî bahşî'l-isti'âra*. nşr. Muhammed es-Seyyid Selâm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015.
- Kayravânî, İbn Raşîk. *el-Umdet-u fî mehâsini's-şî'r ve âdâbih ve naqdih*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1972.
- Kazvîni, Ebu'l-Meâlî Celâlüddîn el-Ĥatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed, *el-İdâh fî 'ulûmi'l-belâga el-me'ânî ve'l-beyânî ve'l-bedî'*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Kazvîni, Ebu'l-Meâlî Celâlüddîn el-Ĥatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed. *Telhîsu'l-Miftâh*. thk. Abdurrahman Berkûk. Pakistan: Mektebetu'l-Büsrâ, 2010.
- Lebîd b. Rebî'a el-Âmirî. *Dîvânu Lebîd b. Rebî'a el-Âmirî*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1999.
- Matlûb, Ahmed. *el-Belâga 'inde's-Sekkâki*. Bağdad: Mektebetü'n-Nahda, 1964.
- Matlûb, Ahmed. *el-Kazvîni ve şurûhu't-Telhîş*. Bağdad: Mektebetü'n-Nahda, 1967.
- Merâğî, Ahmed Muştafa. *'Ulûmu'l-belâga el-beyân ve'l-me'ânî ve'l-bedî'*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Merâğî, Mustafâ. *Târîhu 'ulûmi'l-belâga ve't-ta'rîfu bi'ricâliha*. Kahire: b.y., 1950.
- Safedî, Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. 'Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. 3 Cild. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000.
- Saîdî, Abdülmüteâl. *Buğyetu'l-îdâh li Et-Telhîşî'l-Miftâh fî 'ulûmi'l-belâga*. 4 Cild. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1999.
- Sekkâki, Ebû Ya'kub Yûsuf b. Ebî Bekir b. Muhammed b. 'Alî. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Nâ'im ez-Zür. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- Sellâmî, Takiyyüddîn Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Râfi'. *el-Vefeyât*. 2 Cild. nşr. Sâlih Mehdî Abbâs. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1982.
- Seyyid Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2008.
- Subkî, Tâcuddîn Ebû Nasr 'Abdulvehhâb b. Ali b. 'Abdulkâfi. *Ṭabaḳātu's-Şâfi'iyeti'l-kubrâ*. 10 Cild. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - 'Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1236.
- Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman. *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân (Kur'ân İlimleri Ansiklopedisi)*. 2 Cild. Çev. Sakıp Yıldız, H. Avni Çelik. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman. *Buğyetu'l-vu'ât fî tabaḳâti'l-lugaviyyîne ve'n-nuḥât*. 2 Cild. nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman. *Uḳûdu'l-cumân fî 'ilmi'l-me'ânî ve'l-beyân*. 3 Cild. Beyrut: Dâru'l-Fikr, tsz.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *el-Muṭavvel*. Kum: Mektebetu'd-Dâverî, ts.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Muḥtasaru'l-me'ânî*. Beyrut: Menşûrâtu dâru'l-Fikr, 1965.
- Tîbî, Şerafuddîn el-Hüseyn b. Abdillâh b. Muhammed. *Leṭâifu't-tibyân fî 'ilmeyi'l-me'ânî ve'l-beyân*. Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an ḥaḳâiki ḡavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳâvil fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cild. Riyâd: Mektebetu Ubeykân, 1998.
- Zerkeşi, Bedruddin. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Dr. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlî v.d. 4 Cild. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1994.



# Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 49, Haziran/June 2023, 19-33  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/77432>

ISSN 2791-6812

## İbnü'l-Fârîz'ın Huve'l-hubbu Kasidesi Üzerine Şârihlerin Getirdiği Yorumlara Dair Bir İnceleme

An Analysis of the Commentaries on Ibn al-Fârîd's Huwa al-ḥubb Qaṣīda

### Yazar Bilgisi Author Information

**Adnan ARSLAN**

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Bilecik, Türkiye  
Assoc. Prof., Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Türkiye  
[adnan.arслан@bilecik.edu.tr](mailto:adnan.arслан@bilecik.edu.tr), [www.orcid.org/0000-0002-3989-6612](http://www.orcid.org/0000-0002-3989-6612)

### Makale Bilgisi Article Information

<b>Makale Türü Article Type</b>	Araştırma Makalesi Research Article
<b>Yayın Etiği Publishing Ethics</b>	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
<b>Finansman Funding</b>	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
<b>Çıkar Çatışması Conflict of Interest</b>	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
<b>DOI</b>	<a href="https://doi.org/10.30623/hij1119817">https://doi.org/10.30623/hij1119817</a>
<b>Geliş Tarihi / Received</b>	<b>Kabul Tarihi / Accepted</b>
22 Mayıs/May 2022	3 Mayıs/May 2023

## Öz

Cahiliye dönemi Arap şiirinde belli başlı temalar işlenmekte idi. İslam'ın gelişi ve yayılışı ile birlikte Arap toplumunda değişim ve dönüşümler yaşandı, başka medeniyetlerle etkileşim kaçınılmaz oldu. Bunun bir sonucu olarak methiye, gazel, mersiye ve fahir gibi ana akımı oluşturan temalara asırlar içerisinde yenileri eklendi. Bunlardan birisi de esas itibarıyla methiye ve gazelî unsurları barındıran aşk-ı ilâhî teması olmuştur. Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801 [?]) ile başlayan bu tür şiirlerde şair, Allah'a karşı duyduğu sevgi ve şevkini dile getirirdi. Aşk-ı ilahi temasının Arap edebiyatında en büyük temsilcisi kuşkusuz İbnü'l-Fâriz'dir. (ö. 632/1235). Tasavvufi ekollerin son derece güçlü olduğu Eyyubiler dönemi Mısır'ında bireysel felsefi eğilimli sufilerin temsilcisi kabul edilen İbnü'l-Fâriz, şiirlerinde rabbine karşı duyduğu aşk, özlem ve vecdini, makam ve hallerini ve şuhûdunda mazhar oluşunun keyfiyetini dile getirmiştir. Şairin kasidelerinde bir taraftan gazel ve hamriyât şiirlerinin neşvesi, diğer taraftan da ulvi ve ruhani hislerin tatmini hâsıl olmaktadır. Bu yüzden İbnü'l-Fâriz'in şiirleri toplumun her kesiminde karşılık bulmuş ve ortak beşeri duygulara dokunarak her meşrep ve seviye sahiplerine hitap etmiştir.

İslam ilim geleneğinde önemli bir yere sahip olan şerh yazma kültürü sadece nahiv, mantık ve kelimî metinlerle sınırlı kalmamış önemli şairlerin divanları üzerine de yüzlerce şerhler kaleme alınmıştır. Bazı şairlerin şiirleri hiç şerh edilmezken yahut şerhi günümüze ulaşmazken kimi şairlerin divanı onlarca kez farklı eğilimde şârihler tarafından şerh edilmiştir. Bu şerhlerin çokluğu tabii ki şairin edebi sanatları kullanmakta mahareti ve düşünsel/felsefi arka planın güçlülüğü ile doğru orantılıdır denilebilir. Şerh geleneğinden istifade etmekte oldukça kısmetli bir şair olan İbnü'l-Fâriz'in divanı özellikle de *Tâ'iyye* ve *Hamriyye* kasideleri günümüze kadar pek çok kez muhtelif şârihlerce yorumlanmıştır. Örneğin *Tâ'iyye* kasidesi sadece Türkçe olarak dahi beş farklı şârih tarafından şerh edilmiştir. Yaşar Seracettin Baytar, çalışmasında şairin divanı üzerine yapılmış şerhlere dair müstakil bir başlık açmış ve eserleri tanıtmıştır. Bu şârihlerden olan Bûrînî ve Nâblusî'nin şerhleri tek bir kitap haline getirilmiş ve yayımlanmıştır. Bu çalışmada bu iki şârihin yorum farklılıkları yaklaşık altmış beyitlik tek bir kaside özelinde daraltılarak incelenmiştir. Bu şerhler mukayese edilerek okunduğunda, şârihlerin aynı ibareye ne kadar farklı anlamlar yükleyebildikleri görülmektedir.

Gözlemlerimize göre dil ve edebi özelliklere Bûrînî, tasavvufi çıkarımlara ise Nâblusî tarafından dikkat çekilmektedir. Dolayısıyla bir İbnü'l-Fâriz okuması yapılırken her iki şârihin anlamaya katkısı mutlaka olacaktır. Burada özellikle vurgulanması gereken husus şudur ki İbnü'l-Fâriz, Sultanu'l-aşıkın unvanıyla tanınan Allah aşığı bir şairdir. Onun şiirlerinde, gaybî olan yaratıcının mücerret olan cemalinin beşeri bir kalbe tecelli etmesi ve o tecellilere mazhar olanın his dünyasında yaşanan heyecan ve galeyanın ifadesi vardır. Tadılmadan hatta müşahede edilmeden tabiri mümkün olmayan esrarengiz haletlerin sembollerle dolu anlatımı söz konusudur. Dolayısıyla İbnü'l-Fâriz'dan tamamıyla istifade etmek mümkün görülmemektedir denilebilir. Zira bahsettiği mevzular, tarif ve talime değil zevke dayalıdır. O halde Onun şiirlerine yine ehl-i zevk ve keşf tarafından yapılan şerhlerin daha faydalı olacağı söylenebilir. Bu açıdan çalışmanın sonucu olarak, tek bir kasideyi numune alarak da olsa İbnü'l-Fâriz şerhinde Nâblusî şerhini tercih ve tavsiye edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, İbnü'l-Fâriz, Huve'l-hubbu Kasidesi, Aşk, Bûrînî, Nâblusî.

## Abstract

Various themes were covered in Arabic poetry during the Age of Ignorance. With the arrival and spread of Islam, changes and evolutions took place in Arab society, so interaction with other civilizations became inevitable. As a result of this, new genres such as eulogy, ghazal, elegy and fakhir became a part of the major trends over the centuries. Among the themes was divine love, which lends itself well to eulogy and ghazal. In such poetry, beginning with Rābi'a al-Adawiyya (d. 185/801 [?]), poets would express their love and enthusiasm for God. The greatest representative of the divine love theme in Arabic literature is undoubtedly Ibn al-Fāriḍ (d. 632/1235), who is considered as the representative of Sufis with individual philosophical tendencies in Egypt, where mystical schools were extremely strong during the Ayyubid period. In his poetry, Ibn al-Fāriḍ expressed his love, longing and ecstasy for his Lord and described his maqām and ḥāl, besides the nature of his glory in his shuhūd. Al-Fāriḍ's qaṣīdas helped feel not only the joy of ghazal and khamriyyāt poetry but also the satisfaction of the sublime and spiritual feelings. Therefore, Ibn al-Fāriḍ's poetry received response from every walk of the society and appealed to people of all dispositions and status by touching common human feelings.

The commentary culture, which occupies a key place in the Islamic scholarly tradition, is not limited to syntax, logic and theological texts; hundreds of commentaries have been written on the dīwāns of leading poets. While no commentaries have been written on some poetry or such commentaries have not reached the present day, the dīwāns of some poets have been commented on many times by commentators with different tendencies. Obviously, it is possible to say that the abundance of these commentaries is directly proportional to the poet's skill in using literary arts, along with the strength of his intellectual/philosophical background. Various commentators have interpreted the dīwān and particularly the *Ta'iyya* and *Khamriyya* qaṣīdas by Ibn al-Fāriḍ, who was a very fortunate poet to benefit from the commentary tradition. For example, the *Ta'iyya* qaṣīda has been commented on by five different commentators, in Turkish alone. In his study, Yaşar Seracettin Baytar devoted a separate chapter to the commentaries on al-Fāriḍ's dīwān and introduced them. The commentaries by two of these commentators, al-Būrīnī and al-Nāblusī, were compiled and published in a single book. In the present study, the differences of interpretation between these two commentators were examined based on a single qaṣīda with approximately sixty couplets. When these commentaries are comparatively read, one could see how different meanings the commentators can attribute to the same phrase.

Our observations revealed that al-Būrīnī emphasised language and literary features, while al-Nāblusī highlighted mystical inferences. Therefore, both commentators can definitely contribute to comprehension when reading Ibn al-Fāriḍ. The point that should be particularly emphasised is that Ibn al-Fāriḍ is a God-loving poet known as Şulṭān al-Āshiqīn. In his poetry, there is the manifestation, in a human heart, of the abstract beauty of the Creator, who is invisible, and the expression of the excitement and effervescence experienced in the emotional world of the person who receives these manifestations. The wording is full of symbols of mysterious states that defy description unless they are tasted and observed. Therefore, it is apparently not possible to fully benefit from Ibn al-Fāriḍ because the subjects of his poetry are based on taste, not on description and teaching. Therefore, it can be said that the commentaries on his poems by the people of pleasure and discovery could be more beneficial. In this respect, as a result of the study, the commentary by al-Nāblusī,

written on Ibn al-Fâriḍ's work was preferred and recommended, albeit the sample of the study was limited to a single qaṣīda.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Ibn al-Fâriḍ, Huwa al- ḥubb Qaṣīda, Love, al-Būrīnī, al-Nāblusī.

## Giriş

Klasik Arap şiirinde bazı isimlerin bilhassa belirli bir tema üzerinde temayüz ettiği hatta tema ile şairin özdeşleştiği görülür. Hicivde İbnü'r-Rûmî (ö. 283/896), methiyede Mütenebbî (ö. 354/965), felsefi şiirde Ma'arrî (ö. 449/1057), gazelde başta Kays b. Mülevvah (ö. 70/690 [?]) olmak üzere 'Uzra Kabilesi şairleri, hikmette Ebû Temmâm (ö. 231/846), mersiyyede Hansâ (ö. 24/645), zühdde Ebü'l-'Atâhiye (ö. 210/825 [?]) vb. isimler belirli şiirsel temaların pişdarı olmuştur.

Klasik Arap şiirinde Allah'a duyulan aşkı bir tema haline getirerek muhabbet-i ilahiyyeyi terennüm eden şairler ortaya çıkmıştır. Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801 [?]), Hallac-ı Mansûr (ö. 309/922), Muhyiddîn İbn Arabî (ö. 638/1240), Ebu'l-Hasen eş-Şüşterî (ö. 507/1114) ve Necmeddîn b. Sivâr (ö. 677/1278) gibi isimlerin muhabbet-i ilahiyye temalı şiirleri dilden dile aktarılar gelmiştir. İlahî aşkı şiirinin ana konusu yapan hatta adı, bu tema ile neredeyse tamamen bütünleşen şair İbnü'l-Fâriz'dir

## 1. İbnü'l-Fâriz'ın Hayatı ve Şairliğine Bir Bakış

Tasavvufi ekollerin son derece güçlü olduğu Eyyubiler dönemi Mısır'ında bireysel felsefi eğilimli sufilerin temsilcisi kabul edilen İbnü'l-Fâriz, şiirlerinde rabbine karşı duyduğu aşk ve vecdini, hallerini ve şuhûdunda mazhar oluşunun keyfiyetini dile getirmiştir.<sup>1</sup> Tasavvufi hayatına, inziva ve ibadet için çekildiği Kahire'nin Doğusundaki Mukaddam dağında başlayan İbnü'l-Fâriz<sup>2</sup>, günler boyu oruç tutardı. Kalbini tasfiye ve terbiyeye tabi tuttuğu uzun sürenin ardından Hicâz'a yolculuk yaptı ve orada on beş yıl kadar kaldı. Kahire'ye geri döndüğünde *avâm havas* herkesin nazarında büyük bir saygınlık kazanmıştı.<sup>3</sup> Anlaşılan şair, Kahire'de başladığı nefis tezkiyesi ve kalp tasfiyesi ameliyyesini Hicâz'ın manevi atmosferinde kemale erdirmişti. Bu yüzden olmalı ki İbnü'l-Fâriz'ın adı sadece ulema ve meşayih biyografilerinde değil aynı zamanda evliya *tabakât* kaynaklarında da geçmektedir.<sup>4</sup> İbnü'l-Fâriz'ın velâyetinin İbn Arabî ile mukayese edildiği ve marifet hususunda İbn Arabî takdim edilse de muhabbet-i ilahiye hususunda İbnü'l-Fâriz'ın daha derinlikli bir veli olduğu söylenmektedir.<sup>5</sup> Orta boylu, güzel yüzlü olduğu rivayet edilen şairin, vecde geldiği vakit yüzünün parlıltı saçarak daha da bir güzelleştiği ve vecd haliyle kendinden geçip vücudunun terler içerisinde kaldığı aktarılmaktadır.

<sup>1</sup> Şevkî Dayf, *'Asru'd-duveli ve'l-imârât: Mısır* (Kahire: Dâru'l-ma'ârif, ts.), 64.

<sup>2</sup> Şairin hayatı ayrıntılı bir şekilde önceki çalışmalarda yer aldığı için onlara atıfta bulunularak doğrudan konuya girmek sözü uzatmamak için daha uygun olacaktır. Burada araştırma konumuzla alakalı olduğu için, İbnü'l-Fâriz'ın hayatının muhabbet-i ilahiyye yönü ön plana çıkarılmaya çalışılmıştır. Şairin hayatı hakkında bilgi için bk. Yaşar Sereceddin Baytar, *Sûfi Şair İbnü'l-Fâriz, Hayatı ve Divanı* (Ankara: İksad Yayınları, 2020); Betül İzmirlî, "Şâir Bir Sûfi Ya Da Âşıkların Sultanı: İbnü'l-Fâriz", *Sûfi Araştırmaları* 7, 21-34; Süleyman Uludağ, "İbnü'l-Fâriz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/40-43.

<sup>3</sup> Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1981), 3/ 521. (6 Cilt)

<sup>4</sup> Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Alî İbnü'l-Mülakkin, *Tabakâtu'l-evliyâ*, thk. Nûreddîn Şerîbe (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1994), 465.

<sup>5</sup> Ebü'l-Mekârim (Ebü's-Suûd, Ebü'l-Mehâsin) Necmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Âmirî el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire bi-menâkıbi a'yâni'l-mi'eti'l-âşire*, thk. Halîl el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 1/205. (3 Cilt)

Velayetinin herkesçe bilindiği, şehrin sokaklarında yürüdüğü vakit insanların ona teveccühünden anlaşılmaktadır. İbnü'l-Fâriz evinden dışarı çıktığında insanlar etrafını kuşatır ve ondan dua isterler ve elini öpmek isterlerdi. O ise bunu kabul etmez sadece musafaha ile yetinmek isterdi. Herhangi bir mecliste hazır bulunduğu oraya sükûnet, heybet ve vakar hâkim olurdu. Onunla konuşanlar sanki büyük bir meleklerle muhatap oluyorlarmış gibi hissedilerdi. Eli açık ve dünya malından müstağni idi. Çokça kerametleri olduğuna inanılırdı.<sup>6</sup> Vecd haline girdiği zaman İbnü'l-Fâriz'in gözleri bir noktaya dikilir, kendisi ile konuşanları duymaz ve bir şey görmezdi. Bu istiğrak haline kapıldığında; ayakta, oturur, yatar yahut uzanır hiç fark etmez cansız bir ceset kesilir, bir şey yemez, içmez, konuşmaz ve hareket etmezdi. Bu hal üzere günlerce hatta kırk gün böyle devam ettiği olurdu. İbnü'l-Fâriz tam da bu haller üzere iken birden ayılır, kendine gelir ve otuz yahut kırk beyit şiir söylerdi.<sup>7</sup>

Şunu da belirtmek gerekir ki İbnü'l-Fâriz'in şiirlerinde, *ittihâd/hulûl*<sup>8</sup> gibi sapık görüşlere yorulması mümkün ifadeler bulunduğu için kendisi, pek çok âlim tarafından tenkide hatta tekfire uğramıştır.<sup>9</sup> Celâleddîn Süyûtî (ö. 911/1505), İbnü'l-Fâriz'a haksızlık yapıldığı düşüncesiyle onu savunmak için *Gam'u'l-Muârid Fî Nusrati İbni'l-Fâriz* adlı müstakil bir risale kaleme almıştır.<sup>10</sup>

İbnü'l-Fâriz'in yetiştiği tarihlerde İslam toplumunda iki zıt eğilim hâkimdi: Birisi nefsi temayül ve hevesler, diğer ise tam aksine tasavvufi meyiller. Zira o dönemde yaşanan olaylar bu iki karşıt eğilimi beslemekte idi. Savaşlar devam ediyor, açlık ve ölümlerle sonuçlanan felaketler teselli umuduyla tasavvufa yönlendiriyordu. Yaşanan olumsuzluklar kimilerinde ise tam tersine gaflet vererek sıkıntılara karşı oyalayıp avutacak eğlencelere itiyordu. Şehvet düşkünlüğü, ahlaki yozlaşma ve uyuşturucu kullanımı bu yüzden yaygınlaşmıştı. Toplumu yansıtan şiirde de o tarihlerde taban tabana zıt bu iki eğilim galebe çalıyordu. Şairler ya mücûn (erotizm), hamriyat (içki tasvirleri) ve gazel (aşk) şiirleri söylüyor yahut tam aksine zühd, tasavvuf ve hikmet şiirlerine yöneliyorlardı. Ahmet Zeyyât'ın oldukça ince ve isabetli yorumuna göre o tarihin şiiri ile ya Allah ya da şeytan murâd edilmekte idi.<sup>11</sup>

Arap edebiyat tarihinde aşk-ı ilahi şiirinde İbnü'l-Fâriz'ı tartışmasız zirveye çıkaran sır tam da burada kendisini göstermektedir. Şair, kasidelerinde öyle bir üslupla şiir söylüyordu ki onda bir taraftan gazel ve hamriyât şiirlerinin neşvesi, diğer taraftan da ulvi ve ruhani hislerin tatmini hâsıl oluyordu. Dolayısıyla İbnü'l-Fâriz'in şiirleri toplumun her

<sup>6</sup> Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen, *et-Tâcü'l-mükellel min cevâhiri me'âşiri't-tırâzi'l-âhiri ve'l-evvel* (Katar: Vizâratu'l-Evkâf, 2007), 305.

<sup>7</sup> Ferruh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 3/ 521.

<sup>8</sup> *İlâhî zâtın veya sıfatların yaratıklardan birine veya tamamına intikal edip onlarla birleşmesi anlamında bir terim.* Kürşat Demirci, "Hulûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/341-344.

<sup>9</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Lisânu'l-mizân* (Beyrut: Muessesetu'l-İlâmî li'l-Matbû'ât, 1971), 4/317. (7 cilt); Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-nubelâ*, tah. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Muhyî Hilâl es-Serhân (Beyrut: Muesesetu'r-Risâle, 1985), 22/368; Burhânuddîn el-Bikâî, *Tenbîhü'l-gabî alâ tekfiri'l-İbn Arabî*, thk. Abdurrahmân el-Vekil (Riyâd: İdâretü'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1994/1415).

<sup>10</sup> Risale hakkında bilgi için bk. Adnan Arslan, "Celâleddîn Süyûtî'den Bir İbnü'l-Fâriz/Fâriz Müdafaası: Gam'u'l-Muârid Fî Nusrati İbni'l-Fâriz", *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 12 (2020), 271-284.

<sup>11</sup> Ahmed Hasen ez-Zeyyât, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî* (Kahire: Dâru Nahda, ts.), 353

kesiminde karşılık buluyor, ortak beşeri duygulara dokunarak her meşrep ve seviye sahiplerine hitap ediyordu.<sup>12</sup>

## 2. İbnü'l-Fâriz'ın Hüve'l-Hubbu Kasidesi Üzerine Şerhlerin İncelenmesi

İslam ilim geleneğinde önemli bir yere sahip olan şerh yazma kültürü sadece nahiv, mantık ve kelimî metinlerle sınırlı kalmamış, önemli şairlerin divanları üzerine de yüzlerce şerh kaleme alınmıştır. Bazı şairlerin şiirleri hiç şerh edilmezken yahut şerhi günümüze ulaşmazken kimi şairlerin divanı onlarca kez farklı eğilimde şârihler tarafından şerh edilmiştir. Örneğin büyük Arap şairi Mütenebbî'nin divanı yaklaşık yüz şârih tarafından izah edilmiştir. Bu şerhlerin çokluğu tabii ki şairin edebi sanatları kullanmakta mahareti ve düşünsel/felsefi arka planın güçlülüğü ile doğru orantılıdır denilebilir.

Şerh geleneğinden istifade etmekte oldukça kıymetli bir şair olan İbnü'l-Fâriz'ın divanı, özellikle de *Tâ'iyye* ve *Hamriyye* kasideleri bugünlere kadar pek çok kez muhtelif şârihlerce yorumlanmıştır. Örneğin *Tâ'iyye* kasidesi sadece Türkçe olarak dahi beş farklı şârih tarafından şerh edilmiştir.<sup>13</sup> Yaşar Seracettin Baytar, çalışmasında şairin divanı üzerine yapılmış şerhlere dair müstakil bir başlık açmış ve eserleri tanıtmıştır.<sup>14</sup>

İbnü'l-Fâriz'ın divanının tamamına yönelik yapılmış şerhlerden öne çıkanlar; Bedreddin el-Bûrîni'nin (ö. 963/1555) *el-Bahru'l-fâid fi şerhi dîvâni İbni'l-Fâriz* ve Abdulganî b. İsmâil en-Nâblusî'nin (ö. 1143/1731) *Keşfu's-sirri'l gâmid min şerhi dîvâni İbni'l-Fâriz* başlıklı eserleridir. Ruşeyd b. Gâlib ed-Dahdâh, bu iki şârihin yapmış oldukları şerhleri kendi çalışmasında bir araya getirmiş ve divandaki şiirler üzerinde, iki farklı şârihin yorum farklılıklarını görebilme imkânı sunmuştur. Burada şârihlerin *Huve'l-Hubbu* ile başlayan kaside üzerinde yaptıkları yorumların nasıl farklı yorumladıkları tenkitli bir şekilde ele alınacaktır. *Tavîl bahri* ile söylenmiş olan kaside 62 beyittir.<sup>15</sup>

1. هُوَ الْحُبِّ فَاسْلَمَ بِالْحَشَا مَا الْهَوَى سَهْلٌ      فَمَا اِحْتَارَهُ مُضَيِّئِي بِهِ، وَلَهُ عَقْلٌ

"Aşk ki ondan kalbini selamette tut. Zira aşk kolay değildir.

Ondan mustarip kişi akıyla onu tercih etmiş de değildir."<sup>16</sup>

Kasidenin matlaı olan bu beyitte şair, aşkın büyüklüğünden bahsederek giriş yapmaktadır. *O aşk ki* diyerek aşkın büyük bir mesele olduğuna vurgu yapar, bundan dolayı muhatabını uyarır ve *فاسلم بالحشا* *kalbini selamette tut* ikazında bulunur. Zira *ما الهوى سهل* *aşk kolay bir mesele değildir*.

<sup>12</sup> Zeyyât, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 354.

<sup>13</sup> Hassan Abdallah Alzyout, "Trabzonlu Mehmed Ma'rûf ve 'Şerh-i Kasîdetu't-Tâ'iyye' Adlı Eseri", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51/1 (Haziran 2019), 537. (525-548).

<sup>14</sup> Yaşar Seracettin Baytar, *Sûfi Şair İbnu'l-Fâriz*, 128-136.

<sup>15</sup> Kasidenin şerh karşılaştırmasına geçmeden önce ülkemizde İbnü'l-Fâriz hakkında yapılmış birkaç akademik çalışmaya atıfta bulunmak faydalı olacaktır: Ali Çoban, "XV. Yüzyıl Memlûkler Dönemi Mısır'ında İbnü'l-Fâriz Tartışmaları: Taraflar-Tenkitler", *İslam Te'lif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı* ed. Hidayet Aydar (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 209-232; Murat Tala, "Arap Edebiyatında Şiir Şerhleri: İbnü'l-Fâriz'ın Dîvân'ı Bağlamında Bûrîni ve Nâblusî'nin Eserleri", *Sadreddin Konevî: "Tasavvuf, Felsefe ve Din*, ed. Erdal Baykan, Fatih Kaleci (Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, 2018), 382-395; Murat Tala, "Arap Şiirinde Lügaz ve Mu'ammânın Yapısı: İbnü'l-Fâriz'ın Dîvân'ına Teorik Bir Bakış", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (2018), 939-967.

<sup>16</sup> Ruşeyd b. Gâlib, *Şerhu dîvâni İbni'l-Fâriz*, y.h. Muhammed Abdülkerîm en-Nümeyrî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 152.

Bu beyti şerh eden iki şârihin lafızlara oldukça farklı açılardan yaklaştıkları görülür. Bûrînî'ye göre aşk, öylesine amansız ve çetin bir halettir ki kişi ondan kalbini sakınmalıdır. Zira ما الهوى سهل "aşk kolay bir mesele değildir." Alelade her kalbin kaldırabileceği bir yük olmadığı için şair, aşka düşmekten sakındırma ihtiyacı hisseder. Şârihe göre ikinci mısra ilk mısradaki bu manayı tekit etmek için vardır. Aşk hastalığına yakalanmış ve onun eziyetini çeken kişi, bunu kendi iradesiyle akli bir tercih olarak seçmiş değildir. O halde kişi aşkın çekim alanına yaklaşmamalıdır. Bu ifadelerle şair aşkın, akli meleke ve iradeyi etkisiz bırakan yönüne işaret etmek ister.

Nâblusî'nin yaklaşımı ise dikkat çekecek derecede farklıdır. Ona göre evet, aşk gerçekten de büyük bir meseledir; bu yüzden kişi, Allah'a (c.c.) âşık ise kalbini Allah'ın (c.c.) gayrısı yani mâsivadan korumalıdır. Kalbin içine başka sevgilerin girmesine meydan vermemelidir. فاسلم بالحشا ifadesiyle şair, kalbin ancak Allah'ın emir ve nehiyelerine uyarak selamette kalabileceğini ifade eder. Kalp, nazargâh-ı ilahî olduğu için kul, kalbini tehlikelerden selamette tutarsa dünyada ve ahirette kendisine kötü neticeler getirecek şeylerden de selamette kalır. Şârih, selamete yüklediği bu anlamın ما الهوى سهل *Hevâ kolay bir mesele değildir* cümlesi ile pekiştirildiğini söyler. Şöyle ki bu ifadede geçen *hevâ* ile kastedilen, hayvani şehvetle duyulan nefsanî meyillerdir. Kişinin hevâ ve hevesine uyarak kalbini selametten uzak tutmaması, korkunç bir tehlikedir. Buna göre İbnü'l-Fârız'ın kastettiği şudur: ما الهوى سهل *hevâ*, vahim neticeleri olan bir tehlike olduğu için kişi, فاسلم بالحشا kalbini korumaya özen göstermelidir.

Nâblusî'nin yapmış olduğu bu yorumun anlam bakımından isabetli olduğunu ikrar etmekle birlikte Bûrînî'nin şerhini tercih etmenin daha uygun olacağı söylenebilir. Zira Nâblusî, bu beytin ikinci şatırına yönelik bir şerhte bulunmamıştır. Hâlbuki ikinci mısraa bakıldığında şair, aşkın irade ve akli meleke dışında gerçekleşen ızdırari bir halet olduğunu vurgular. فما اختاره مُضْنِي بِهِ *Aşkın acısını çeken kişi onu iradesiyle seçmemiştir*. Dolayısıyla kişi, aşkın kalbi nasıl esir alıp kıvrandırdığını düşünmeli ve kalbini tahammülü سهل/*kolay* olmayan bu yükten selamette tutmalıdır. Burada ikinci mısra da geçen cümlelerin Bûrînî'nin yapmış olduğu şerhi desteklediği görülmektedir.

Bûrînî'nin ilk beyte getirmiş olduğu yorumun tutarlı olduğunu gösteren ikinci beyittir:

2. وَعِشْ خَالِيًا فَالْحُبُّ رَاحَتُهُ عَنَّا وَأَوْلُهُ سُقْمٌ وَأَخْرُهُ قَتْلُ

"Kalbini aşktan hali tutarak hayat sür. Zira aşkın rahatı eziyettir.

*Başlangıcı maraz, sonu da ölümdür."*

Bu beyitteki عِشْ خَالِيًا "iş hâliyen" bir önceki beyitte geçen فاسلم بالحشا ifadesine atıftır. فَالْحُبُّ'dan itibaren *de cümle-i ta'îliyyedir*. Kalbi aşktan selamette tutmanın, ondan uzak yaşamının gerekçesi izah edilmektedir. Aşk öyle dermansız bir derttir ki sonu ölümle biter. Âşık olan eziyet çektikçe bundan daha çok mutluluk duyar. Bundan dolayıdır ki hakiki aşk, öyle her kalbin kaldırabileceği olağan bir dert değildir. Görüldüğü gibi Bûrînî'nin ilk beyitteki şerhi bu ikinci beyitle tamamlanmış olmaktadır. Nâblusî'nin ilk beyitteki şerhi esas alındığı takdirde iki beyit arasında anlam bağlantısının zayıf kaldığı açıkça görülmektedir. Nâblusî, ilk beyte getirmiş olduğu yorumu muhtemeldir ki kendisi de daha sonra uygun görmemiştir. Zira üçüncü beytin şerhinde bulunurken şöyle demektedir:

*Sanki bu beyit mukadder bir soruya cevap niteliğindedir: Sen dedin ki muhabbet ve aşk, büyük ve ürkütücü bir meseledir. Bundan dolayı da ondan başkalarını sakındırdın. Onu ancak akli olmayan mecnun birisinin tercih edeceğini haber verdin.*

Nâblusî'nin bu beytin şerhine yönelik söylediği şeyler, birinci beyitte yaptığı şerhe uygun düşmemektedir. Orada Nâblusî, aşktan sakındırmamış, buna karşılık aşka düşen kişinin kalbini Allah'ın (c.c.) masivasından sakındırması gerektiğini savunmuştur. Hâlbuki burada yapılan şerh tam da Bûrînî'nin şerhine muvafık düşecek şekilde olmuştur.

İki şârihin farklı yaklaşım sergilemelerine neden olan şeyin burada الهوى kelimesine yüklenen anlamdan kaynaklandığı görülmektedir. Bûrînî, bu kelimeye sadece Allah'a yönelik aşk manasını yüklerken, Nâblusî ise hevâ kelimesinin, *nefsin hayvani arzuları* şeklindeki manasını esas almaktadır. Lafza yüklenen anlamın yorumda ne kadar etkili olduğu aşağıdaki beyitte de açıkça görülmektedir:

3. نَصَحْتُكَ عِلْمًا بِالْهَوَى وَالَّذِي أَرَى      مُخَالَفَتِي فَاحْتَرِّ لِنَفْسِكَ مَا يَخْلُو

*“Hevâyı bildiğim için sana onun hakkında öğütte bulundum.*

*Benim görüşüm ise bana muhalefet etmendir. Sen kendin için hoş geleni seç.”<sup>17</sup>*

Kasidenin ilk üç beyti aşkın, içine girdiği kalpte ne fırtınalar kopardığı ve sahibini ne amansız bir halde bıraktığına dair. Bundan dolayı şair, böyle bir maraza yakalanmaması için insanları ikaz etti. Âşıkların sonunun ölüme kadar varabileceği ihtimalini zikretti. Dördüncü beyte gelindiğine ise şair, mukadder bir soruya cevap verdi: *Sen aşkın böyle bir tesir sahibi olduğunu nereden biliyorsun?* Şair, ilahi aşkı kalbinde tam manasıyla hissettiğini ima edecek şekilde *عِلْمًا بِالْهَوَى* *Ben aşkın nelere kadir olduğunu bildiğim için* şeklinde gerekçesini söyledi. İlk üç beyitte bahsedilen *hevâ* anlaşıldığı üzere, Allah'ın (c.c.) cemaline tutulup kalmak, O'nun (c.c.) aşkıyla kendinden geçmek manasında kullanılmaktadır. Bûrînî, bu manayı tercih etmiş ve şerhini de ona göre tutarlı bir şekilde sürdürmüştür.

Nâblusî'nin ise *hevâ* lafzının her iki anlamda da kullanılmasını mümkün görmüş ve şerhini de ona göre iki kutuplu olarak yapmıştır. Nâblusî'ye göre heves edilen şeyin, kıymetine göre *hevâ* güzel ya da çirkindir. Bir kişi fani suretlere ulaşmak için muhabbet besleyip âşık olmuşsa bu *hevâ* onun için bir zehirdir. Bu zehrin bir de tiryaki vardır. Eğer kişi suretleri tasvir eden Bâkî Allah'a (c.c.) muhabbet ve aşk ile yönelmişse bu da onun tiryakıdır. Buna göre şair önce *hevâ* konusunda tavsiyede bulunmuş sonra da bedî ilmi sanatlarından olan *rücû*<sup>18</sup> ile bu görüşünden vaz geçmiştir. Muhatabını da dilediği hususta muhayyer bırakmıştır.<sup>19</sup>

Şârihin bu ifadeleriyle, İbnü'l-Fâriz'ın mesajından uzaklaştığı ve kaside bütünlüğünden koparak bambaşka bir anlam mecrasına sürüklendiği görülmektedir. Bu yoruma göre *hevâ* kavramına beyitte olumlu yahut olumsuz nasıl bir anlam yüklendiği kesin değildir.

<sup>17</sup> İbn Gâlib, *Şerhu dîvâni İbni'l-Fâriz*, 155.

<sup>18</sup> Rücû', belâğî bir nükte ve faide için şairin önce söylediği bir sözü biraz sonra nakzedecek başka bir söz ile değiştirmesi olarak tanımlanmaktadır. Mustafa es-Seyyid, *Dirâsâtun fi 'ilmi'l-bedî'* (Kahire: Dureym li't-tibâ'a, 2007), 63.

<sup>19</sup> İbn Gâlib, *Şerhu dîvâni İbni'l-Fâriz*, 155.



Aşk-ı ilâhîden bahseden tasavvuf erbabı şairlerin şiirlerinde, kimi zaman ibadetin sadece zahirine itibar eden ehl-i zahirin kınandığı görülür. Bu tarz bir bakış, açıkçası sûfilerin, ibadetin özüne vasıl oldukları ve hakiki tadı aldıklarına yönelik düşüncelerinden kaynaklanmaktadır. İbnü'l-Fârız da aşağıdaki beyitte benzer bir tutum içine girer:

4. تَمَسَّكَ بِأُذْيَالِ الْهَوَىٰ وَاخْلَعَ الْحَيَا  
وَخَلَّ سَبِيلَ النَّاسِكِينَ وَإِنْ جَلَّوَا

“Aşkın eteklerinden yapış, hayâ perdesini at.

İbadet ehlinin –ne kadar büyük olurlarsa olsunlar- yollarını bırak”.<sup>20</sup>

Bu beytin ikinci mısraında yer alan tavsiye ilk bakışta ibadeti terk etmek gibi anlaşılabilir. Fakat İbnü'l-Fârız gibi bir âşıklar sultanının böyle bir şeyi kastetmiş olamayacağı aşikâr olduğu için, şârihler de beklenildiği gibi bu sözü doğru bir şekilde anlamaya çalışmışlardır. Bûrînî'ye göre şairin kastettiği şey, muhabbet ehli olmayan yani aşkın derecesine vasıl olmamış kişilerin ibadeti olmalıdır. Nâblusî'nin yorumu ise daha tatmin edicidir. Ona göre şairin kastettiği, gaflet ehlinen âbid ve zâhid olanlardır.<sup>21</sup> Şârih burada oldukça ince bir ayrıma dikkat çeker. Kimi âbid ve zâhidler, âlî himmetleriyle Allah'a (c.c.) ibadete yoğunlaşırken Allah'ın (c.c.) marifet ve tecelliyatının manalarından gaflet edebilmektedir. Yaptıkları ibadete öylesine odaklanırlar ki ibadet edilen Mabud-u Zülcelâlin marifetinden uzaklaşırlar. Onların arzu ettikleri tek şey ibadetin bizzat kendisi olur. Böyle kimseler *avam* denilen kesimin nazarında gece gündüz, kesretli oruç ve namaz gibi ibadetleriyle her ne kadar büyük görünseler de hakiki mertebe bu değildir.<sup>22</sup> Şârih, İbnü'l-Fârız'ın ilk bakışta ibadet ehlini hafife alıyor gibi görünen nahoş ifadelerini tevîl ederken âyetlerden de delil getirir. Hz. Peygamber (sav) teheccüt namazında öylesine uzun süre ayakta kalmıştır ki ayaklarının altı şişmiştir. Buna binaen مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ “Biz Kur'ân'ı sana şekavete (sıkıntıya) düşesin diye indirmedik.”<sup>23</sup> âyeti nazil olmuştur. Kur'ân, bitap düşünceye kadar ibadet edilsin diye değil, “Ancak Allah'tan korkanlara bir öğüt”<sup>24</sup> olması için nüzul etmiştir. Öyle ise Kur'ân'dan nüzulünden maksat, O'nun âyetlerini zikretmek ve müminleri Allah'ın marifetine ulaştırmaktır.

Nâblusî'nin ibareye getirdiği bu yorumu âyetlerle de teyit etmesi hakikaten isabetli olmuştur. Bu yoruma göre Müslümanların avamına göre en yüksek mertebe kabul edilip teveccüh edilen ibadetler dahi bizzat amaç olmamalı, ibadetler vasıtasıyla Allah'ın (c.c.) marifet ve muhabbetine vasıl olmaya çalışılmalıdır.

5. عَسَىٰ عَظْفَةٌ مِنْكُمْ عَلَيَّ بِنَظْرَةٍ  
فَقَدْ تَعَبَتْ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ الرُّسُلُ

“Bir nazarla da olsa sizden bana bir teveccüh umarım.

Zira aramızdaki elçiler çok yoruldu”.<sup>25</sup>

<sup>20</sup> İbn Gâlib, *Şerhu divâni İbni'l-Fârız*, 157.

<sup>21</sup> Benzer şekilde şair Bağdatlı Rûhî'nin de *Gör zâhidi kim sâhib-i irşâd olayın der* başlıklı şiirinde henüz ham zâhidleri taşıdığı görülür. Gülay Durmaz, “Kutadgu Bilig'de Ve Bağdatlı Rûhî Dîvanı'nda Zâhid”, *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/14 (2008/1), 196. 189-216.

<sup>22</sup> Gerçekte tasavvufi bir terim olup dünyaya tenezzül etmeyen âbid kişi için kullanılan zâhid kelimesinin divan şiirinde tam aksine kınanan bir tip olduğu görünmektedir. Bu tipin ayıplanmasının sebebi ise *soğuk ve kuru bir zühd anlayışını benimsemesi, kaba ve ham sofuluğu, şekilci ve merasimci oluşu, katı ve sert dindarlığı, riyası ve yobazlığı* şeklinde izah edilmektedir. Nurgül Sucu, “Zâhid-Sûfi Tipinin Kimliği”, *Divan Edebiyatındaki Yeri ve Sosyal Hayattaki Örnekleri*, *İstem* 5/10 (2007), 231. (227-253)

<sup>23</sup> Tâhâ 20/2.

<sup>24</sup> Tâhâ 20/3.

<sup>25</sup> İbn Gâlib, *Şerhu divâni İbni'l-Fârız*, 163.

İbnü'l-Fâriz kasidenin bu faslında Allah'a (c.c.) yönelip ona sevgisini anlatır ve kendisine vasıl olmak istediğinden bahseder. Yukarıdaki beytin ikinci mısraında, şairin Allah (c.c.) ile olan irtibatında elçilerden sıyrılmak isteği görülür. Bir nazar dahi olsa perdesiz, aracısız, tevessül ve tavassut olmadan doğrudan doğruya Allah'tan (c.c.) gelecek bir teveccühe müştaktır. Elçiler aracılığıyla olan marifet yoluna artık kanaat edememektedir. Bizatihi Allah'ın (c.c.) kendisinden bir iltifat bekleyen şairin kastettiği yorgun elçiler kimler olabilir? Buna dair iki şârihin farklı yorumlarını görürüz. Bûrînî'ye göre şair, doğrudan dolayı Allah'ı (c.c.) görmek istemektedir. Elçiler ise gelmiş gitmiş fakat bir faydası olmamıştır. O elçileri bir kenara bırakıp kendi başına yürüyüp Allah'ın (c.c.) cemaline bakmayı dilemektedir. Bûrînî, burada elçilerin kim olduklarını açıkça belirtmez. Fakat mevzunun Allah'ı (c.c.) görmek olduğu anlaşılmaktadır. Nâblusî ise Bûrînî'nin yorumundan çok uzak farklı şeyler söyler. Ona göre burada kastedilen elçiler, insanları ıslah etmek için gönderilen peygamberlerdir. Elçilerin yorulması ise peygamberlerin kendilerine gönderildiği ümmetlerin nefs-i emmarelerinin yaptıklarına işarettir. Bu ümmetler peygamberlerin vazifelerini yerine getirmelerinde onlara zorluk çıkarmışlardır. Allah da (c.c.) peygamberlerin, onların (ümmetlerinin) zahir fillerinin en azından şeriata uygun olmalarına kanaat etmelerini emreder. Kalpleri evirip çevirecek olan Allah'tır (c.c.).<sup>26</sup>

Nâblusî'nin bu yorumunun şiirin akışına uygun düşmediğini belirtmek zorundayız. İbnü'l-Fâriz, bu kasidesinde –birçok şiirinde olduğu gibi- maşuku olan Allah'ın (c.c.) cemaline mazhar olma ümidiyle niyazda bulunmaktadır. Bu mazhariyetin keyfiyeti kendisine malum olsa da bize göre meçhuldür. Allah'ın (c.c.) lütf-u tecellisine nail olmak, maddi engellerden sıyrılıp doğrudan doğruya O'nun (c.c.) iltifatına mazhariyet kesp etmek ve en önemlisi O'nun (c.c.) rızasını tadıp mutmain olmak ancak zevk ile bilinebilir. Dolayısıyla şairin bu zevki talep ederken elçilerden serzenişi kendi haline mahsus bir husustur. İbnü'l-Fâriz'in gözünde elçiler olmadan doğrudan Allah (c.c.) ile görüşmenin mahiyeti esrarengiz olmalıdır. Elçilerin yorulması ile şairin kastettiği şey Allah'ın (c.c.) cemaline seyirci olmak için denenmiş bir takım enfüsi çabaların sonuçsuz kalmasıdır. Bu ise tamamen şaire mahsus ve mahiyeti bilinmez zevkî haldir. Nâblusî'nin elçiler ile ümmetlerinin gaflet ve lakaytlığı karşısında bitap düşmüş peygamberlerin kastedildiği yorumu metnin akışından oldukça uzaktır denilebilir. Zira mevzu, şairin doğrudan doğruya Allah'ın (c.c.) iltifatına vasıl olma arzusudur. Yapılan fiili ibadetlerin, zahiri amellerin bir başka deyişle şeklin çok ötesinde öz ve tat peşinde olan şairin elçiler ile kastettiği şey peygamberler olmasa gerektir.

6. إِذَا كَانَ حَظِّي الْهَجْرُ مِنْكُمْ وَلَمْ يَكُنْ      بَعَادُ فَذَلِكَ الْهَجْرُ عِنْدِي هُوَ الْوَضْلُ

7. وَمَا الصَّدَّ إِلَّا الْوُدَّ مَا لَمْ يَكُنْ قَلْبِي      وَأَصْعَبُ شَيْءٍ غَيْرَ أَعْرَاضِكُمْ سَهْلِي

*“Eğer benim sizden nasibim –uzaklık olmadan- bir ayrılık ise*

*böyle bir ayrılık benim nezdimde bir vuslattır.*

*Eğer dargınlık yoksa yüz çevirme muhabbettendir.*

*Sizin terk etmeniz dışında her zor kolaydır bana”.*<sup>27</sup>

<sup>26</sup> İbn Gâlib, *Şerhu divâni İbni'l-Fâriz*, 164.

<sup>27</sup> İbn Gâlib, *Şerhu divâni İbni'l-Fâriz*, 165.

İbnü'l-Fârız'ın hayatının en büyük amacı ve en tatlı saadeti Allah'a (c.c.) kavuşmak olunca onun en büyük sıkıntısı da tabii olarak Allah'tan (c.c.) uzak kalmaktır. Şair *Dîvân*ının hemen her kasidesinde bu ayrılığın acısını farklı üsluplarla dile getirmiştir. Yukarıdaki iki beyitte aynı şekilde ayrılığın acısı fakat bir bakıma da tesellisi işlenmektedir. Şair bu tarz bir teselliye sıklıkla ifade eder. Bu beyitlerin şerhlerine girmeden önce beyitte kullanılan kavramlara ilişkin kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır.

Arap gazelinde yüzyıllar içerisinde teşekkül etmiş bir kavram repertuarı bulunmaktadır. Gazel şairleri sevgililerine aşklarını dile getirirken yaşadıkları halet-i ruhiye ve aşkın hallerini belirli lafızlarla ifade etmişler ve bu lafızlar da zaman içerisinde gazelin müstağni kalınmayacak sabit ve klişe kavramları haline gelmiştir. Aşk-ı ilahî ve nebevî de dâhil olmak üzere gazelin tüm çeşitlerinde bu kavramların kullanılmasında bir beis görülmemiştir. Sevgilinin naz yapma amacıyla göstermelik yüz çevirmesi, aşkın dereceleri, ayrılık acısının mertebeleri yahut ayrılığın düzeyleri gibi aşk haline mahsus çok sayıda seviye için ayrı ayrı birer kelime kavramlaştırılmış ve şiirde kullanılmıştır. *الهجر* ve *الصد* gibi kavramlar *sevgilinin yüz çevirmesi* ve *vuslatın zıttı* için kullanılır.<sup>28</sup> İbnü'l-Fârız da bu iki beytinde gazelin bu özel kavramlarına, Allah ile olan münasebetinde yer verir. Şairin hissettiğine göre Allah, kendi cemalinin derin tecelliyatından kendisini şimdilik mahrum etmişse de bu mahrumiyet, *بِعَادٍ* yani uzaklaştırdığından değildir. İbnü'l-Fârız, tatmak istediği rabbani feyizlerden şimdilik mahrum kalışını geçici bir *الهجر* "hecr" olarak tanımlar. Nâblusî'ye göre bu *hecr* ile kastedilen, Rabbin (c.c.) kulunu rahatsız edici işlerin sıkıntısından muhafaza etmeyerek itina göstermemesi ve ettiği duaları kabul etmeyi tehir etmesidir. O, buna da razıdır. Zira böyle bir *hecr* ile Allah (c.c.), kulunu terbiye ve onu tövbeye teşvik etmektedir. Kulundan yüz çevirerek onu terk etmesi değil bilakis ona daha fazla itina göstermesi söz konusudur. Eğer *hecr*, kendinden uzaklaştırma ve huzurdan kovma maksatlı değilse, kul halinden memnun olmalıdır.<sup>29</sup> Diğer taraftan bir âşık, maşukunun eziyet verme maksatlı mesafe koyuşunu *الصّدّ* "Sadd" doğru anlamalı ve bundan memnun olmalıdır. Zira âşıklar açısından sevgiliden gelen böyle bir mesafe koyuş, çoğu kez makbuldür ve sevgilinin kalbinde yeri olduğuna işaret ettiği için güzeldir. Bu, Bûrînî'nin yorumudur. Nâblusî de benzer bir yorumda bulunur. *Heccr* de olduğu gibi *الصّدّ* "Sadd" da aslında sevgilinin teveccüh ve iltifatını gösterir. Zira dünyada kulun Rabbinden (c.c.) maruz kaldığı zahiri olumsuzluklar kul hakkında ıslah-ı hal etmesi maksatlıdır. Allah (c.c.), kulunun daha güzel bir hale gelmesi için onu bazı sıkıntılara müptela eder. Nâblusî yorumunu teyit edecek bir hadis rivayetine yer verir. Bu rivayete göre Allah (c.c.) bir kulunun hayrını murad ederse hatalarının cezasını dünyada çektirir. Bilakis şerrini irade etmişse bu kez dünyada ceza vermekten imtina eder ve kıyamet vakti huzuruna getirinceye kadar onu bulunduğu hal üzere bırakır. Bu beyitlerde şârihlerin getirdikleri yorumların esas itibarıyla benzerlik arz ettiği görülmektedir.

Yukarıdaki beyitlerin şerhlerinde görüldüğü gibi kimi zaman her iki şârihin söylediği şeyler birbirini tamamlayan ve şairin maksadını ortaya çıkarmakta müsavi derecede katkısı olan açıklamalardır. Buna karşılık bazen de bir şârihin diğerinden öne çıktığı ve oldukça ilgi çekici yorumlarıyla diğer şârihin yorumlarını gölgede bıraktığı görülür:

<sup>28</sup> Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh*, thk. Ahmed Abdülfâr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâ'în, 1987), 3/108; 2/351. (6 Cilt)

<sup>29</sup> İbn Gâlib, *Şerhu dîvânî İbni'l-Fârız*, 165.

8. وَتَعْدِيْبُكُمْ عَذْبٌ لَدَيَّ وَجَوْرُكُمْ عَلَيَّ بِمَا يَقْضِي الْهَوَى لَكُمْ عَذْبٌ

“Bana eziyet vermeniz nezdimde ne tatlıdır.

*Bana karşı aşkın hükmüyle cevr göstermeniz de sizin için adalettir.”<sup>30</sup>*

Bu şiirde İbnü'l-Fâriz, mahbubu olan Allah'ın kendisine azap vermesinden ve haksızlık etme anlamına gelen *cevr* göstermesinden memnun olduğunu ifade eder. Bu nasıl olabilir? Bûrînî bu sorunun cevabı sadedinde pek bir şey söylemez. Beytin irabını yapar ve şairin düşüncesinin böyle olduğunu ifade eder. Muhtemeldir ki Bûrînî, gazel şiirinde klişe olmuş bu üslubu izah etmeye ihtiyaç duymamıştır. Bir âşık sevdiğinden gelen eza ve cefadan memnundur. Fakat Nâblusî, öyle düşünmez. Allah'ın (c.c.) kendisine âşık kuluna azap vermesi ve *cevr* göstermesi üzerine oldukça ikna edici güzel bir yorumda bulunur. Haksızlık ve zulüm yapmak anlamına gelen *cevr*, Allah (c.c.) hakkında adalettir. Zira Allah (c.c.), tüm cemal ve kemal sıfatlarını kendinde cem etmiş nihayetsiz güzelliktedir. O'nun (c.c.) güzelliğini fark eden şair, kendinden geçmiş ve âşık olmuştur. Bu aşktan dolayı şairin kendisini yıpratmasında herhangi bir *cevr/zulüm* söz konusu değildir. Cemali görmüş, aşka düşmüş ve en sonunda kendisini adeta derbeder etmiştir. Öyle bir cemale sahip Allah için bu (*cevr*) güzelliğinin adaletidir, haksızlığı değil.

Kaside şerhlerine genel olarak bakıldığında Bûrînî'nin daha ziyade nahiv, beyan ve özellikle de bedî sanatlarına odaklandığı, buna karşılık Nâblusî'nin tasavvufi kavramlar eşliğinde deruni yorumlara eğilimli olduğu görülecektir. Her iki şârihin arasındaki bu fark kimi zaman daha da belirginleşmektedir:

9. هَوَى ظَلَّ مَا بَيْنَ الظُّلُولِ دَمِي فَمِنْ جُفُونِي جَرَى بِالسَّفْحِ مِنْ سَفْحِهِ وَبَلَّ

“Öyle bir aşk ki enkazların arasından kanımı döktü.

*Göz kapaklarımdan onun katliyle yağmurlar döküldü.”<sup>31</sup>*

Sembolik anlamların yoğun kullanıldığı aşikâr olan bu beyitte İbnü'l-Fâriz ilahi aşkın vecd ve hasretinden dolayı yaşadığı haletiruhiyeyi ölüme benzetmektedir. Bûrînî hemen her kelimesinde tasavvufi anlamlar barındıran beyti neredeyse tamamen nahiv açısından tahlil etmiştir. *ظلَّ* “talle” fiili lâzım/geçişsizdir. Bu fiilin faili *هوَى* kelimesine dönen bir zamirdir. *دمي* ise mefuldür/nesnedir. *جفوني* ise *جرى* fiiline müteallaktır. *وبلَّ* lafzı *جرى* fiilinin failidir vb. Şârih, bunlar dışında beyitte geçen bedî sanatlarına da değinir. *ظلَّ* ve *الظُّلُولِ* arasında cinas-ı iştikâkî vardır. İkinci beyitte geçen *بالسَّفْحِ* ve *سَفْحِهِ* ise tam cinasa örnektir.

Bûrînî'nin nahiv ve bedî sanatları üzerinden yapmış olduğu açıklamalara karşılık Nâblusî'nin beyitte geçen lafızların sembolik anlamlarına eğildiği görülür.<sup>32</sup> Bu, zaten

<sup>30</sup> İbn Gâlib, *Şerhu divâni İbni'l-Fâriz*, 166.

<sup>31</sup> İbn Gâlib, *Şerhu divâni İbni'l-Fâriz*, 169.

<sup>32</sup> Her iki şerh arasında bir kıyaslama yapan Murat Tala'ya göre Nâblusî'nin lugavî izahlar üzerinde fazla durmaması; *Bûrînî tarafından konu hakkında geniş açıklamalar yapılmış olmasından dolayı Nâblusî'nin tekrara gerek görmemesi* şeklinde yorumlanmıştır. Murat Tala, “Arap Edebiyatında Şiir Şerhleri: İbnü'l-Fâriz'ın Dîvân'ı Bağlamında Bûrînî ve Nâblusî'nin Eserleri”, 393. Kanaatimizce bu yorum isabetli olmakla birlikte Nâblusî'nin tasavvufa oldukça yakın meşrebiyle de ilişkili olmalıdır. Nitekim Tala'nın da işaret ettiği gibi Bûrînî, *lugat, nahiv, siyer, megâzî, fıkıh, riyâziyyât ve mantık sahalalarında devrin önde gelen âlimlerinden* sayılmasına karşın Nâblusî, *sûfi, fakih, edip ve şair kişiliğiyle dikkat çeker*. Dolayısıyla aynı

olması gereken bir yaklaşımdır. Zira beyitte geçen الطلول ile şairin özellikle deruni bazı manalara işaret etmek istediği anlaşılmaktadır ki burada önce طلل kelimesinin Cahiliyeden itibaren Arap şiirindeki işlevinden bahsetmek gerekmektedir.

Arap şiirinde kaside yapısını oluşturan üç ana bölümden birisi, şairin kasidesine başladığı *nesib/teşbîb* denilen girizgâhtır.<sup>33</sup> Burada şair, sözlerine *özlem vurgusu* ile başlamaktadır. Aşkından bitap düştüğünü ve hasretle yanıp alevler içinde tuttuğunu dile getirir. Sevgili ile yaşanmış hatıraların izlerinin olduğu mekânlar tasvir edilir.<sup>34</sup> Bu mekânlara ait muhtelif sıfatlar anlatılır, izlerden bahsedilir.<sup>35</sup> Bir zamanlar sevgili ile mamur olmuş ama artık harabeye dönmüş o yerlerdeki eskiye ait acı izlere طلل denilmiştir.

İbnü'l-Fâriz bu beytinde, bir klasik olarak *atlâl* motifine yer vermiştir. İlahi aşkın hasretiyle kavruşan şairin *talal* ile remizde bulunmuş olabileceği bir mana Nâblusî'ye göre şöyledir: İbnü'l-Fâriz'ın bedeni önceden içine ruh üflenmiş bir halde adeta mamur bir vaziyette idi. Bedeni bu vaziyette olan şair, *emr-i Rabbânî* ve *şe'n-i Rahmânî*'den gafil bir haldeydi. Daha sonra İbnü'l-Fâriz'a Allah'ın cemali inkişaf edince nefsinin tedbirini düşünmeyi bıraktı ve *tedbir-i ilâhî* zuhur etti. Böylece *nefs-i emmâresi* öldü ve *mutmainne* olan nefsi hayat buldu. Artık cismani beden, sadece varlığa ait zayıf bir iz olarak kaldı. Nefsin hayvani tarafı yok olup gitti.

Tasavvufi istilahların yoğun bir şekilde kullanıldığı ve bundan ötürü de imgelerin oldukça batık olduğu bu yorum kanaatimizce isabetli olmuştur. Buna göre İbnü'l-Fâriz, Allah'ın (c.c.) muhabbeti ile kendi varlığını ve kendi sıfatlarını temsil eden nefsi-i emmaresini öldürmüştür. Yine Allah'ın (c.c.) tedbiri ile ayakta duran bedeni veyahut varlığı, *fenâfillâh* makamına ulaşınca harabeye dönmüştür. Arap şairinin طلل *talal* yani harabeye dönmüş yerlerde elleri bomboş oturup ağladığı gibi İbnü'l-Fâriz, nefsinden hiçbir şey bırakmadığı harabe misal bedeni içinde kan ağlamakta ve tüm varlığını terk ederek Allah'a (c.c.) şevkini ilan etmektedir.<sup>36</sup>

### Sonuç ve Öneri

Edebi sanatların yoğunluğu, kullanılan sembolik dil, en önemlisi de tasavvuf istilahınca *keşf* ve *şuhûda* dayalı oluşundan dolayı İbnü'l-Fâriz şiirleri, yaklaşık sekiz asırdır Arap, Fars ve Türk dillerinde şerh edilmektedir. Şerhlerin bu üç dilde kaleme alınması şairin İslam dünyasında fevkalade bir ilgiye mazhar olduğunun bir göstergesidir denilebilir. Bu şerhler içerisinde en yaygın olanları Bûrînî ve Nâblusî'ye aittir. Bu iki müellifin kaleme aldıkları şerhler Rüşeyd b. Gâlib tarafından bir araya getirilmiştir. Bu vesile ile her iki şârihin yorumlarına kolaylıkla karşılaştırmalı bakmak mümkün olmuştur. Bu ikili şerh okunduğunda, şârihlerin aynı ibareye ne kadar farklı anlamlar yükleyebildikleri görülmektedir. Bu çalışmada İbnü'l-Fâriz'ın, revî harfi lâm olan altmış iki beyitlik *Huve'l-hubbu* kasidesi üzerine şârihlerin yapmış oldukları yorumlar incelenmiştir. Görüldüğü

metnin şerh edilmesinde yorum sahibinin ilmi müktesebatı kadar manevi eğiliminin de ne denli önem arz ettiği buradan anlaşılabilir olmaktadır.

<sup>33</sup> Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk el-Ezdî el-Mesîlî el-Kayrevânî, *el-'Umde fî mehâsini's-ş-şî'r ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Kahire: Dâru'l-Cil, 1401/1998), 2/117.

<sup>34</sup> Ebü'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer b. Kudâme b. Ziyâd el-Kâtib el-Bağdâdî, *Nağdû's-ş-şî'r* (Konstantiniyye, Matbaatu'l-Cevânib, 1302), 43.

<sup>35</sup> Ebü'l-Kâsım el-Hasen b. Bişr b. Yahyâ el-Âmidî, *Kitâbü'l-Muvâzene beyne't-Tâ'iyeyn (el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhtûrî)*, thk. Ahmed Sakr (B.y.; Dâru'l-Maârif, 1994), 1/429.

<sup>36</sup> İbn Gâlib, *Şerhu divânî İbni'l-Fâriz*, 169.

kadarıyla genel olarak dil ve edebi özelliklere Bûrînî, tasavvufi çıkarımlara ise Nâblusî tarafından dikkat çekilmektedir. Dolayısıyla bir İbnü'l-Fârız okuması yapılırken her iki şârihin anlamaya katkısı mutlaka olacaktır. Burada özellikle vurgulanması gereken husus şudur ki İbnü'l-Fârız, *Sultanu'l-aşîkîn* unvanıyla tanınan Allah (c.c.) aşığı bir şairdir. Onun şiirlerinde, gaybî olan yaratıcının mücerret olan cemalinin beşeri bir kalbe tecelli etmesi ve o tecellilere mazhar olanın his dünyasında yaşanan heyecan ve galeyanın ifadesi vardır. Tadılmadan hatta müşahede edilmeden tabiri mümkün olmayan esrareniz haletlerin sembollerle dolu anlatımı söz konusudur. Dolayısıyla İbnü'l-Fârız'dan tamamıyla istifade etmek mümkün görünmemektedir denilebilir. Zira bahsettiği mevzular, tarif ve talime değil zevke dayalıdır. O halde onun şiirlerine yine ehl-i zevk ve keşf tarafından yapılan şerhlerin daha faydalı olacağı söylenebilir. Bu açıdan çalışmamız, tek bir kasideyi numune olsa da İbnü'l-Fârız şerhinde Nâblusî şerhini tercih ve tavsiye etmektedir.

### Kaynakça

- Akkaya, Veysel. "Sûfîlerin "...Gözümün Nûru Namazda Kılındı" Hadisindeki "Kurretu Ayn"a Bakışı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (2014/2), 63-82. <http://dergipark.gov.tr/doi/10.14395/jdiv139>
- Alzyout, Hassan Abdallah. "Trabzonlu Mehmed Ma'rûf ve 'Şerh-i Kasîdetu't-Tâ'iyye' Adlı Eseri". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51/1 Haziran (2019), 525-548.
- Âmidî, Ebü'l-Kâsım el-Hasen b. Bişr b. Yahyâ. *Kitâbü'l-Muvâzene beyne't-Tâ'iyyeyn. el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhtürî*. thk. Ahmed Sakr. B.y.; Dâru'l-Maârif, 1994.
- Arslan, Adnan. "Celaleddin Süyûtî'den Bir İbnü'l-Fârız/Fâriz Müdafaası: Gam'u'l-Muârid Fî Nusrati İbni'l-Fârız". *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 12 (2020), 271-284.
- Baytar, Yaşar Sereceddin. *Sûfî Şair İbnu'l-Fârız, Hayatı ve Divanı*. Ankara: İksad Yayınları, 2020.
- Bikâî, Burhânuddîn. *Tenbîhü'l-gabî alâ tekfîri'l-İbn Arabî*. thk. Abdurrahmân el-Vekîl. Riyâd: İdâretü'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1994/1415.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *eş-Şihâh*. thk. Ahmed Abdülfâr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Çoban, Ali. "XV. Yüzyıl Memlükler Dönemi Mısır'ında İbnü'l-Fârız Tartışmaları: Taraflar-Tenkitler". *İslam Te'lif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı* ed. Hidayet Aydar. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018, 209-232.
- Dahdâh, İbn Gâlib Ruşeyd. *Şerhu dîvânî İbni'l-Fârız*. Haz. Muhammed Abdülkerîm en-Nümeyrî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Dayf, Şevkî. *'Asru'd-duveli ve'l-imârât: Mısır*. Kahire: Dâru'l-ma'ârif, ts.
- Demirci, Kürşat. "Hulûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/341-344. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Durmaz, Gülay. "Kutadgu Bilig'de Ve Bağdatlı Rûhî Dîvanı'nda Zâhid". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/14 (2008/1), 189-216.
- Ferruh, Ömer. *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1981.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *el-Mahabbetu ve's-şevk ve'l-unsu ve'r-ridâ*. Kahire: Matba'atu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1961.
- Gazzî, Ebü'l-Mekârim (Ebû's-Suûd, Ebü'l-Mehâsin) Necmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Âmirî. *el-Kevâkibü's-sâ'ire bi-menâkıbi a'yâni'l-mi'eti'l-'âşire*. thk. Halîl el-Mansûr. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Hücvârî, Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî. *Keşfü'l-ma'cûb*. çev. Mahmûd Ahmed Mâdî. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâiyih, Tevfîk Alî Vehbe. Kahire: Mektebetu Sekâfeti'd-Dîniyye, 2007.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Lisânu'l-mîzân*. 7 Cilt. Beyrut: Muessesetu'l-İ'lâmî li'l-Matbû'ât, 1971

- İbnü'l-Mülakkin, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî. *Tabakâtu'l-evliyâ*. thk. Nûreddîn Şerîbe. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1994.
- İzmirli, Betül. "Şâir Bir Sûfi Ya Da Âşıkların Sultanı: İbnü'l-Fârız". *Sûfî Araştırmaları* 7, 21-34.
- Kayrevânî, Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk el-Ezdî el-Mesîlî. *el-'Umde fî meḥâsini'ş-şî'r ve âdâbih*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Kahire: Dâru'l-Cil, 1401/1998.
- Kudâme b. Câ'fer, Ebü'l-Ferec b. Ziyâd el-Kâtib el-Bağdâdî. *Naḫdü'ş-şî'r*. Konstantiniyye: Matbaatu'l-Cevânib, 1302.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynüislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*. thk. Mahmûd b. eş-Şerîf. Kahire: Dâru'ş-Şa'b, 1989.
- Sarıcaoğlu, Mustafa. "İbadetler Bağlamında Zâhirî ve Bâtînî Fıkıh: Gazzâlî Örneği". *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5 (2018), 6-32.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed. *el-Lüma'*. thk. Abdülhalîm Mahmûd, Abdülbâkî Surûr. Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse, 1960.
- Seyyid, Mustafa. *Dirâsâtun fi 'ilmi'l-bedî'*. Kahire: Dureym li't-tibâ'a, 2007.
- Sıddîk Hân, Ebü't-Tayyib Muhammed Bahâdır b. Hasen. *et-Tâcü'l-mükellel min cevâhiri me'âşiri't-ṭirazi'l-âḫiri ve'l-evvel*. Katar: Vizâratu'l-Evkâf, 2007.
- Sucu, Nurgül. "Zâhid-Sûfi Tipinin Kimliği, Divan Edebiyatındaki Yeri ve Sosyal Hayattaki Örnekleri". *İstem* 5/10 (2007), 227-253.
- Şaşa, Mehmet. *Kelam ve Tasavvuf Açısından Marifetullah*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2018.
- Tala, Murat. "Arap Edebiyatında Şiir Şerhleri: İbnü'l-Fârız'ın Dîvân'ı Bağlamında Bûrînî ve Nâblusî'nin Eserleri". *Sadreddin Konevî: "Tasavvuf, Felsefe ve Din"*, ed. Erdal Baykan, Fatih Kaleci. Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, 2018, 382-395.
- Tala, Murat. "Arap Şiirinde Lügaz ve Mu'ammânın Yapısı: İbnü'l-Fârız'ın Dîvân'ına Teorik Bir Bakış". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (2018), 939-967.
- Uludağ, Süleyman. "Aşk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/18-21. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. "İbnü'l-Fârız". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/40-43. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Uludağ, Süleyman. "Kalb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/229-232. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Zehebi, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru A'lâmi'n-nubelâ*, tah. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Muhyî Hilâl es-Serhân. Beyrut: Muesesetu'r-Risâle, 1985.
- Zeyyât, Ahmed Hasen. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. Kahire: Dâru Nahda, ts.

## Avesta'da Sağlık Konusu Üzerine Bir Araştırma

### A Study on Health in Avesta

#### Yazar Bilgisi Author Information

#### Mehmet Emin SULAR

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Muş, Türkiye  
Asst. Prof., Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences, Muş, Türkiye  
meminsular65@hotmail.com, www.orcid.org/0000-0002-4673-2544

#### Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	<a href="https://doi.org/10.30623/hij1177905">https://doi.org/10.30623/hij1177905</a>
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
20 Eylül/September 2022	26 Mayıs/May 2023



## Öz

Sağlık, insanlığın ortaya çıkışından itibaren insanları meşgul eden konuların başında gelmiştir. Tıp biliminin insani bir tecrübe mi yoksa tanrısal bir vergi mi olduğu tartışılmıştır. Toplumsal hayata mitolojinin egemen olduğu dönemde insan, sağlığı daha çok dini bir konu olarak kabul etmiş, hastalığı kötü güçlerin etkisiyle ortaya çıkan bir durum olarak değerlendirmiştir. Bundan dolayı sağlıkla ilgili konular mitolojik ve dini metinlerde önemli bir yer tutmuştur. Bu metinlerden biri de Zerdüştilerin kutsal kitabı Avesta'dır.

Avesta, insanın bedensel ve ruhsal sağlığına büyük önem vermiştir. Sağlık konusunu, Ahûramazda ile Ehrimen arasındaki teolojik düalizm çerçevesinde değerlendirilmiştir. Buna göre Ahûramazda iyinin yaratıcısı olduğundan onun insan için hastalık gibi olumsuz bir durumu yaratması söz konusu değildir. Asıl olan insanın ve Ahûramazda tarafından yaratılan diğer tüm iyi varlıkların sağlıklı ve uzun bir hayat yaşamalarıdır. Ahûramazda'nın rakibi olan Ehrimen ise tüm kötülüklerin yaratıcısı konumundadır ve bu amaçla Ahûramazda'nın canlılarına zarar vermesi için 99999 hastalık yaratmıştır. Bunun için Avesta'da tüm hastalıkların sebebi Ehrimen kabul edilmiş, hastalıklara yakalanma nedenleri üzerinde durulmamıştır. Bu noktada insana düşen Ahûramazda'ya ait olan bedenini ve ruhunu hastalıklara karşı koruması, hastalık ortaya çıktığında bunları uygun şekilde tedavi etmesidir.

Avesta'da günümüzde de yaygın olan bazı hastalıkların isimleri ön plana çıkmıştır. Bu hastalıklar bedensel ağrılar, yüksek ateş, yüksek ateşten kaynaklı titreme, baş ağrısı, bayılma, cüzzam, yılan sokması, pandemi, kötü koku, bedensel çürüme, enfeksiyon, uyuz, sıtma, halsizlik, kemik erimesi, göğüs öne çıkıklığı, kamburluk, diş çürümesi ve erken yaşta saç beyazlamasıdır. Kadınların düşük yapması ve regl hali de hastalık olarak kabul edilmiştir. Bunların yanında kendisinden bahsedilen fakat ne olduğu kesin olarak bilinmeyen bazı hastalıklar da Avesta'da geçmektedir. Bunlar ejene, ejehve dürveke, herite, seçî, kesviş, era, geze, apageze, neize, gere ve kebesttir. Avesta'da hastalıklara karşı biri dini metinleri okuyarak, ikincisi bitkisel tedavi, üçüncüsü de cerrahi müdahale şeklinde üç tedavi yönteminden bahsedilmiştir. Bu üç yöntemden dini metinleri okuyarak tedavi yöntemi tercih ve tavsiye edilendir. Bunun sebebi dini bir bakış açısıyla hastalığın kötü güçlerden gelen etkiler sonucu ortaya çıkan durumlar şeklinde değerlendirilmesidir. Bunun tedavisi de dini metinlerin okunmasıyla olacağına inanılmıştır. Cerrahi müdahalede tedavi, hekim kabul edilen kişi tarafından uygulanacaktır. Hekim olmak isteyen kişi de ilk olarak Dîvperest olarak bilinen kötü güçlere tapan üç kişiyi tedavi etmeyi denemelidir. Bunlar iyileşirse bu kişi hekim olarak bir Zerdüştiyi de tedavi edebilir.

Sonuç olarak Avesta'nın sağlıkla ilgili metinlerin oluşturulduğu dönemde insanların günümüzde bilinen ve bilinmeyen bazı hastalıklardan oldukça muzdarip olduğu anlaşılmaktadır. İnsanlar bu hastalıkları için çareler aramış ve bazı tedavi yöntemleri bulmuşlardır. Çalışmada, Avesta'da sağlıkla ilgili verilen bilgilerin ortaya konulması amaçlanmıştır. Bu yapılırken nitel araştırma desenlerinden alan yazın incelemesi metoduna başvurulmuştur. Kullanılan temalar ve kategoriler araştırmacı tarafından belirlenmiş, ilgili veriler bu çerçevede analiz edilmiştir. Çalışmada temel kaynak Avesta'dır. Bunun yanında *Ardâvîrâfnâme*, *Bundehîšn* ve *Şâhnâme* gibi Zerdüşti inancı ve kadim İran medeniyeti hakkında bilgi veren eski eserlere de müracaat edilmiştir. Güncel Zerdüşti yazılı materyalden ve internet kaynaklarından da istifade edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Zerdüştilik, Sağlık, Ehrimen, Hom, Perâhom

## Abstract

Health has been one of the issues that have preoccupied the minds of people since the dawn of humanity. A related debate has been whether medical science is a human experience or a divine endowment. During the period when mythology dominated social life, people considered health a religious issue and thought illness as a condition caused by the influence of evil forces. Therefore, issues related to health hold an important place in mythological and religious texts. One of these texts is Avesta, the holy book of Zoroastrians.

Avesta places immense importance to the physical and spiritual health of human beings. Health is addressed based on the theological dualism between Ahūramazdā (Ohrmazd) and Ahriman. Accordingly, since Ahūramazdā is the creator of everything good, it is out of question for him to create something evil such as diseases for humans. Human beings and all other good beings created by Ahūramazdā actually lead a healthy and long life. On the other hand, Ahriman, Ahūramazdā's rival, is the creator of all possible evils, and for this purpose, he created 99,999 diseases to harm Ahūramazdā's creatures. Therefore, Avesta, sees Ahriman as the cause of all diseases, so it does not address the reasons why diseases emerge. What human beings have to do is to protect their bodies and souls, which belong to Ahūramazdā, against diseases and to treat them appropriately when diseases strike them.

In Avesta, the names of some diseases that are also common today are highlighted. Among these diseases are bodily pains, high fever, cold fever, headache, fainting, leprosy, snake bites, pandemics, bad odour, bodily decay, infection, scabies, malaria, weakness, osteoporosis, prominent chest, hunchback, tooth decay, and premature greying of hair. Miscarriage and menstruation in women are also recognised as diseases. In addition to these, some less clearly defined diseases are also mentioned in Avesta. These are ajana, ajahwa, dūr-waka, harita, saçī, kaswīsh, ara, gadha, apagadha, naizah, gara and kabast. Avesta offers three methods of treatment against diseases: reading religious texts, herbal treatment and surgical intervention. Of these three methods, treatment by reading religious texts is preferred and recommended. This is because, from a religious point of view, diseases afflict people due to the effects of evil forces. It is believed that the treatment could be given by reading religious texts. In surgical intervention, the treatment must be applied by a person who qualifies as a physician. A person who wants to qualify as a physician must first try to cure three people who worship evil forces known as the worshipers of Daevas. If they are cured, this person can also treat a Zoroastrian as a physician.

In conclusion, during the time when Avesta's texts on health were composed, people suffered from some diseases which are either known or unknown today. They sought remedies for these diseases and found some treatment methods. This study aims to reveal some information about health in Avesta. While doing this, the literature was qualitatively analysed. The themes and categories were determined by the researcher, and the relevant data were analysed accordingly. The main source of data in this study is Avesta. In addition, the researcher also referred to some ancient works, such as *The Book of Arda Wiraf*, *Bundahishn* and *Shāhnāme*, which provide information about Zoroastrian belief and ancient Persian civilisation. The current Zoroastrian written materials and internet sources were also used in the study.

**Keywords:** History of Religions, Zoroastrianism, Health, Ahriman, Haoma, Parahaoma

## Giriş

Sağlık, tüm din ve kültürlerde yer alan önemli bir konudur. İnsanlık tarihinde sağlıklı ilgili araştırmaların ne zaman başladığı kesin olarak bilinmemektedir. Bu konudaki çalışmaların insanlığın yaradılışıyla başladığını söyleyenler olduğu gibi bunu tanrısal bir bilgi olarak görenler de olmuştur.<sup>1</sup> Günümüz tıp ilmi insanlığın hayat tecrübesinde, inancında ve düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. İnsanlık tarihi boyunca önemsenmiş olan tıp ilmi, kutsal kitaplarda da yerini almıştır. Bu dinlerden biri 3000 yılı aşkın tarihe sahip Zerdüştilik ve kutsal kitabı Avesta'dır.

Avesta kelimesi *koruyan* ve *yardım* eden anlamlarına gelmektedir. Bunun yanında *bilgi*, *temel*, *esas*, *şükür* ve *övgü* olarak da tercüme edilmiştir.<sup>2</sup> Avesta uzmanı Parsî Dhalla Avesta'nın *bilmek* anlamına gelen *vid* mastarından geldiğini söylemiştir. Avesta kelimesi genelde *Zend Avesta* şeklinde yazılmaktadır. Zend, Sasaniler döneminde Avesta metinlerine yapılan açıklamalardır. Pazend ise zendelere yapılan daha geniş yorumlardır.<sup>3</sup>

Günümüze ulaşan Avesta'nın, Partlarla/Aşkaniler (M.Ö.247-M.S.224) ile başlayan Sasanilerle (224-651) tamamlanan tedvin çalışmasının örneği olduğu ifade edilmektedir. Bazı yazılı kaynaklara göre İskender İran'ı ele geçirdiğinde Avesta metinleri 12 bin sığır derisi üzerinde sarı bir hatla yazılmıştı ve Dijnibişt<sup>4</sup> denilen yerde muhafaza edilmekteydi. İskender'in emriyle bu metinlerin hepsi yakıldı.<sup>5</sup> Bundan sonra uzun bir dönem Avesta sadece hafızalarda kaldı. Avesta metinlerinin tekrardan toplanması Partların kralı I. Belaş (51-78) ile başladı tamamlanması ise Sasaniler zamanında gerçekleşti. Sasanilerin kurucusu I. Erdeşîr (224-229) Avesta'yı toplama görevini dönemin büyük din adamı ve bilgini Tansar'a verdi.<sup>6</sup> Nitekim I. Şapur (240-272) ve II. Şapur (310-379) dönemlerinde 21 nesik şeklinde Avesta'nın derlenmesi tamamlandı.<sup>7</sup> Sasanilerden sonra Avesta'nın 21 nesikenden birçoğu kayboldu, günümüze sadece 5 nesik ulaştı<sup>8</sup>

Avesta metinlerinin tarihi süreçte yaşadığı olumsuzluklara rağmen bir kısmının günümüze ulaşması, Zerdüşti geleneğindeki ezber uygulamasından kaynaklanmıştır. Zerdüşti din adamları bölümler halinde bu metinleri ezberlemişlerdir. Rivayete göre miladi 913 yılında Sicistan'da bir din adamı Avesta'nın tümünü ezberlemiştir.<sup>9</sup> Avesta metinlerinin Zerdüşti din adamları tarafından ezberlenmesi uygulaması 14 ve 15. yüzyıllara kadar devam etmiştir.<sup>10</sup> Avesta metinlerinin günümüze ulaşmasında sözlü geleneğin büyük etkisinin olduğunu söylemek yanlış olmaz. Günümüze ulaşan yeni Avesta

<sup>1</sup> Hasan Kerimiyân-Zehra Afşar, "Tesir-i Endişehâ-yı Dini ve Baverhâ-yı Ammi ber Pizişki-yi İran-ı Bastân ve İstimirâr-ı Ân der Pizişki-yi İslami", *Fasıl-nâme-i Ahlak-ı Pizişki* 6/2 (2010), 54.

<sup>2</sup> İbrahim Pûrdavud, *Avesta (Gâtahâ)* (Tahran: İntişârat-ı Nigâh, 1973), I/48-49; Mihrdâd Kaderdân, *Costarî der Âyîn-i Zertoşt* (Şiraz: İntişârat-ı Rahşîd, 2007), 49.

<sup>3</sup> Haşim Rizî, *Rahnumâ-yı Din-i Zertoştî* (Tahran: Sazmân-ı İntişârat-ı Fraveher, 1973), 11.

<sup>4</sup> Dijnibişt: Yazma eserlerin ve belgelerin korunduğu korunaklı bir yerin adı.

<sup>5</sup> Ardâvîrâf, *Ardâvîrâfnâme*, çev. Gülâmırzâ Reşîdi Yâsemî (Tahran: Mecelle-i Mihr, ts.), 9; Rizî, *Rahnumâ-yı Din-i Zertoştî*, 16.

<sup>6</sup> Pûrdavud, *Avesta (Gâtahâ)*, I/27; Ketayûn Mazdapûr, *Zertoştîyân* (Tahran: Defter-i Pejuheşhâ-yı Ferhengî, 2003), 32; Mehmet Emin Sular, *Modern İran'da Zerdüştiler* (Ankara: Eskiyeşi, 2019), 119-120; Rizî, *Rahnumâ-yı Din-i Zertoştî*, 13.

<sup>7</sup> Pûrdavud, *Avesta (Gâtahâ)*, I/52-55; Menûçeher Menûçeherpûr, *Bidânîm û Serbilind Başîm* (Tahran: İntişârat-ı Fraveher, 2011), 65; Rizî, *Rahnumâ-yı Din-i Zertoştî*, 17.

<sup>8</sup> Kaderdân, *Costarî der Âyîn-i Zertoşt*, 53-54; Pûrdavud, *Avesta (Gâtahâ)*, I/56.

<sup>9</sup> Ali b. Hüseyin Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher* (Beyrut: Mektebetü'l-A'sriye, 1988), I/231; Rizî, *Rahnumâ-yı Din-i Zertoştî*, 13.

<sup>10</sup> Vesta Sarkhosh Curtis, *İran Mitleri*, çev. Fatma Esra Aslan (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2020), 93.

metni Yesna, Yeştler, Visperad, Horde Avesta ve Vendidâd olmak üzere beş bölümden oluşmaktadır.

Çalışma, Avesta metinlerinde sağlıkla ilgili verilen bilgileri ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bununla metinlerin oluşturulduğu dönemde hangi hastalıkların olduğu, bunun için hangi tedavi yöntemlerinin ve ilaçların kullanıldığı, nasıl hekim olduğu ve yapılan tedaviler için ne kadar ücret alındığı bilinecektir. Böylece Zerdüştiliğin kutsal kitabı Avesta metinleri ve kadim İran medeniyeti daha iyi anlaşılacaktır. Çalışma, bir yönüyle Müslüman kültüründe Hz. Peygamberden gelen rivayetlerle oluşan Tıbb-ı Nebevî yazılarına benzetilebilir. Çalışmada temel kaynak Avesta'dır. Bunun yanında *Ardâvîrâfnâme*, *Bundehîšn* ve *Şâhnâme* gibi Zerdüşti inancı ve kadim İran medeniyeti hakkında bilgi veren eski eserlere de müracaat edilecektir. Güncel Zerdüşti yazılı materyalden ve internet kaynaklarından da istifade edilecektir.

### 1. Avesta'da Beden ve Ruh Sağlığına Verilen önem

Zerdüştilik dünya hayatına önem veren bir dindir. Hem dünya hem de insanlar için ebedi bir hayat öngörmüştür. İnsanın beden-en-ruhen sağlıklı olması ve uzun bir hayat yaşaması da temel hedeflerinden biridir.<sup>11</sup> Sağlık kapsamında yapılan işler, dini bir görev olarak görülmüştür. İnsana zarar veren ve ömrünü kısaltan hastalıklar ise Ehrimen<sup>12</sup> tarafından yaratılmış olumsuz durumlar kabul edilmiştir.<sup>13</sup> Zerdüşti eskatoloji anlayışında kötü Ehrimen ve onun varlıkları sonunda yok olacaktır. Son kurtarıcı Soşyânt'ın<sup>14</sup> ortaya çıkışıyla yaradılış yenilenecek, dünya ve doğru insanlar için ebedi ve mutlu bir yaşam başlayacaktır.<sup>15</sup> Bunun için Avesta'da çalışmaya ve dünyayı imar etmeye dayalı bir hayat önerilmiştir.<sup>16</sup>

Bedenen sağlıklı olmanın en önemli yolu ruhun mutlu olmasından geçmektedir. Nitekim yapılan bilimsel araştırmalarda ruhsal mutluluğun bedensel sağlık ve yaşam süresi üzerinde önemli etkisi olduğu tespit edilmiştir.<sup>17</sup> Bunun için Avesta'da ruhsal mutluluğa önem verilmiştir. Ruhun mutlu olmasının yolu ise kişinin dinin emirlerine uyması, düşüncede, sözde ve eylemde doğru şekilde yaşamasına bağlanmıştır.<sup>18</sup> Hem kendisine hem topluma bu şekilde fayda sağlayan kişi mutluluk diyarı Gerezman cennetine girecek<sup>19</sup>

<sup>11</sup> Art Yeşt 29.

<sup>12</sup> Ehrimen, Avesta'da *Angramînû*, Pehlevice ve Farsçada *mane vi isyancı* ve *düşman* anlamında *Ehrimen* olarak geçer. Ehrimen, İranlıların yaratılış mitolojisine göre Spentamînû'nun (Ahûramazda'nın) karşısında yer alan kötü gücün adıdır. Yeni Avesta ve Zerdüştilerin dini edebiyatına göre ise Ehrimen, Ameşâspendlere karşı yaratılmış dîv grubunun, büyücülerin, cinlerin ve Ahûramazda'nın en büyük düşmanlarının lideridir. Ahûraî yaradılışa karşı olanların yaratıcısı, bütün hastalıkların, rahatsızlıkların, çirkinliklerin ve bozgunculukların kaynağı konumundadır. İran mitolojisinde Ahûramazda ile Ehrimen arasında devam edecek 12 bin yıllık mücadelede sonunda Ehrimen yenilecek ve doğrunun egemen olduğu sonsuz bir dönem başlayacaktır. Celfil Dostgâh, *Avesta* (Tahran: İntişârat-ı Mervârid, 2013), II/934-935.

<sup>13</sup> Vendidâd 22/2.

<sup>14</sup> Soşyânt, Zerdüşti dininde kurtarıcılar için kullanılan genel bir isimdir. Zerdüşti gelenekte kıyamete yakın gelmesi beklenen üç kurtarıcı bulunmaktadır. Bunların sonuncusunun adı Soşyânt'tır.

<sup>15</sup> Zamyad Yeşt11-12; Behrâm Fraveşi, *Cihân-ı Fraveri* (Tahran: İntişârat-ı Fraveher, 2009), 123-124; Kaderdân, *Costarî der Âyîn-i Zertoşt*, 92-93.

<sup>16</sup> Yesna Gâta 30/9; Hurşîd Niyâyiş 18.

<sup>17</sup> Alan Carr, *Pozitif Psikoloji*, çev. Ümit Şendilek (İstanbul: Kaknüs, 2016), 27-28.

<sup>18</sup> Yesna Gâta 34/13; Âferingân Dehmân 12; Vendidâd 3/1.

<sup>19</sup> Erdîbehişt Yeşt 4.

ve ebedi bir yaşama kavuşacaktır.<sup>20</sup> Mutluluğun zirvesi ise başkasını mutlu etmekte görülmüştür.<sup>21</sup>

Ölümsüz olmak ve ebedileşmek Avesta'nın temel amacıdır. Yaşlılık, zayıflık ve ölüm ise arzu edilmeyen durumlardır. Ahûramazda'nın sıfatı ve yardımcıları konumunda olan altı Ameşâspend'in (*Kutsal Ölümsüzlerin*) temel özelliği ölümsüz olmalarıdır.<sup>22</sup> Avesta'nın birçok bendinde ölümsüzlüğe olan özlemi görmek mümkündür:

...Açlık ve susuzluğu Mazda'nın yarattıklarından uzaklaştırıyorum. Yaşlılığın neden olduğu güçsüzlüğü ve ölümü Mazda'nın yarattıklarından uzaklaştırıyorum...<sup>23</sup> Her türlü hastalık ve ölümü uzaklaştırıyorum...<sup>24</sup> ...Ey ölüm uzaklaş!..<sup>25</sup> ...Böylece Mazda'nın yarattığı varlıklardan açlığı, susuzluğu, yaşlılığı ve ölümü kaldırıyorum...<sup>26</sup>

Avesta'da beden ve ruh sağlığı için en zararlı etkenler hastalık ve keder kabul edilmiştir. Bunun için hayatla ilgili temel prensip, sağlıklı ve mutlu bir yaşam için hastalık tedavi edilmeli, kedere sebep olan nedenlerden uzak durulmalıdır. Avesta'da cehennem karanlık bir yer olmasının yanında keder diyarı olarak da tanımlanmıştır.<sup>27</sup>

Üzüntüden uzak durmanın yollarından biri de hayata pozitif psikolojiyle yaklaşmaktır. Pozitif psikoloji, yaşamın olumlu yönlerini geliştirmeyi ifade etmekte, keyifli ve anlamlı bir şekilde yaşamağı amaçlamaktadır.<sup>28</sup> Psikoloji bilimi, genelde insanların yetersiz olduğu alanlarla uğraşır. Pozitif psikoloji ise daha çok insanın yeterlilikleriyle ve güçlü olduğu yanlarıyla ilgilenir. Sorunlardan çok yaşamı, yaşamaya değer kılan etkenler üzerinde durur.<sup>29</sup> Günümüz İran Zerdüştilerinde inançlarının gereği olarak hayata pozitif yaklaşma konusunda önemli bir hassasiyet bulunmaktadır. Yazılı kaynaklarında mantıklı ölçüler dahilinde eğlenmenin ve üzüntüden uzak durmanın gerekli olduğu yazılmaktadır.<sup>30</sup> Üzüntünün belirtisi olan ağlamak, Ehrimen'e ait bir eylem olarak uzak durulması gereken bir durumdur.<sup>31</sup> Bir kişinin ölen yakını için ağlaması dinen hoş görülmediğinden Zerdüştiler, mezarlıkta ölü defni sırasında, definden sonra ölü için yapılan törenlerde ağlayarak üzüntüsünü dile getirmezler.<sup>32</sup> Mutlu olmak için tüm ibadet, tören ve kutsal ziyaretlerini sevinç bir ruh hali ve eğlenerek icra ederler.<sup>33</sup>

Zerdüştilerde hayata karşı pozitif bakış açısı etkisini konuştukları dilde de gösterir. Bunun için Zerdüştiler günlük hayatta, olumsuz anlam taşıyan kelimelerin olduğu ifadeleri kullanmaz, bunun yerine olumlu olanları tercih ederler. Ellerin dert görmesin *destet derd*

<sup>20</sup> Yesna Gâta 31/6.

<sup>21</sup> Yesna Gâta 43/2; Yesna 21/3.

<sup>22</sup> Ahmed Metin Dost, *Bâverhâ-yı Âryayiyân* (İsfahan: Çâharbağ, 2005), 39-41.

<sup>23</sup> Art Yeşt 30;

<sup>24</sup> Vendidâd 22/21.

<sup>25</sup> Erdîbehişt Yeşt 7; Ayrıca bkz. Erdîbehişt Yeşt 10;

<sup>26</sup> Givuş Yeşt 10.

<sup>27</sup> Vendidâd 5/62. *Ardâvîrâfnâme*, 155-156.

<sup>28</sup> Carr, *Pozitif Psikoloji*, 11-12.

<sup>29</sup> Ertuğrul Köroğlu, *Pozitif Psikoloji* (İstanbul: Destek Yayınları, 2022), 21.

<sup>30</sup> Erdeşîr Hurşîdyan, *Cihanbîni-yi Eşû Zertoşt* (Tahran: İntişârat-ı Fraveher, 2008), 377-378.

<sup>31</sup> Vendidâd 1/9.

<sup>32</sup> Mehmet Emin Sular, *Modern İran'da Zerdüştiler* (Ankara: Eskiyeşi, 2019), 56.

<sup>33</sup> Sular, *Modern İran'da Zerdüştiler*, 210-213.

*nekuned*, yorulmayasın *hestı nebâşî*, ölmeyesin *nemîrî* gibi içinde olumsuz anlamlı kelimelerin bulunduğu ifadeler yerine, *destet sebz* (ellerine sağlık), *zındî başî* (yaşayasın), *ocaket pâyidâr* (aile ocağın daimî olsun) gibi olumlu olanları tercih ederler.<sup>34</sup>

Beden-ruhun mutlu olmasını sağlayan engellerden biri de hastalıklardır. Avesta'ya göre Ehrimen, Ahûramazda'nın mutluluk diyarı Gerezman cennetine karşılık insanlara zarar vermesi için 99999 hastalık ve ölümü yaratmıştır.<sup>35</sup> Bu bağlamda sağlık Ahûramazda'nın hastalık ise Ehrimen'in yaratımı olarak değerlendirildiği görülmektedir. Ahûramazda ve Ehrimen arasındaki teolojik düalizm sağlık alanında da kendini göstermektedir.

## 2. Avesta'da Adı Geçen Hastalıklar

Avesta metinlerinde adı sıkça geçen bazı hastalıklar bulunmaktadır. Metinlere geçecek düzeyde bazı hastalıklarından bahsedilmesi bu hastalıkların metinlerin oluşturulduğu dönemde yaygınlığının işareti olarak değerlendirilebilir. Bu hastalıkların başında bedensel ağrılar, yüksek ateş, yüksek ateşten kaynaklı titreme, baş ağrısı, bayılma, cüzzam, yılan sokması, pandemi, kötü koku, bedensel çürüme, enfeksiyon, uyuz, sıtma, halsizlik, kemik erimesi, göğüs öne çıkıklığı, kamburluk, diş çürümesi ve erken yaşta saç beyazlaması gelmektedir.<sup>36</sup>

Kadim İran medeniyetinde deri, göz ve saçta çok az renk pigmentinin olduğu veya hiç renk pigmentinin olmadığı genetik bir hastalık olan *albinizmin*<sup>37</sup> yazılı kaynaklara geçecek düzeyde büyük bir problem olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Bunun örneği Şâhnâme'de geçen Sam'ın oğlu Zâl'dır. Sam, Avesta'da iki yerde ismi geçen önemli bir kişiliktir.<sup>38</sup> Şâhnâme'de geçtiği üzere Sam'ın çok güzel bir kızıdan vücudundaki bütün kılları beyaz olan kendisine Zâl denilecek bir çocuğu olur. Sam çocuğu görünce çok üzülür ve bunun Tanrı'nın kendisine verdiği bir ceza olarak düşünür. Çocuğu kötü güç Ehrimen'in yavrusuna benzetir, onu insanlara göstermeye utanır. Çocuğu Elburz<sup>39</sup> dağına bırakılmasını emreder. Çocuk Elburz'a bırakılır ve burada Sîmurg denilen mitolojik kuş tarafından büyütülür.<sup>40</sup>

Doğum sancısı<sup>41</sup> düşük yapmak<sup>42</sup> ve regl halinde kan akması durumu da Ehrimen'in kadınlar için yarattığı bir hastalık olarak kabul edilmiştir. Normal şartlarda hiçbir insandan kan akmaması gerektiğine inanılmıştır. Eğer kan akıyorsa bu Ehrimenî bir hastalığın işareti olarak değerlendirilmiştir.<sup>43</sup>

<sup>34</sup> Hurşîdyan, *Cihanbîni-yi Eşû Zertoşt*, 82.

<sup>35</sup> Vendidâd 22/8-9.

<sup>36</sup> Vendidâd 7/58; Vendidâd 20/6; Âban Yeşt 93.

<sup>37</sup> *Memorial (M)*, "Albinizim (Albino) Nedir? Tedavisi Var mıdır?" (Erişim 30 Kasım 2022).

<sup>38</sup> Yesna 9/10; Ferredîn Yeşt 61.

<sup>39</sup> Elburz, Zamyad Yeşt'in 1. bendine göre yeryüzünde yaratılmış ilk dağ sırasındır. Elburz dağları İran mitolojisinde önemli bir yere sahiptir. Elburz batıda Ermenistan dağları ile doğuda Hindu kuş dağları arasında uzanan İran'daki kuzey dağ yayının orta bölümünü oluşturur. Kuzeydeki Aralo-Hazar depresyonunu, güneydeki orta İran yaylalarından ayırır. Elburz dağları yaklaşık 500 kilometre uzunluğunda 60-120 kilometre genişliğindedir. *Encyclopaedia Iranica (EI)*, "Alborz III. Coğrafya" (Erişim 21 Haziran 2022).

<sup>40</sup> Ebû'l-Kasım Firdevsî, *Şâhnâme*, çev. Necati Lugal (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2009), 154-156.

<sup>41</sup> Âban Yeşt 2.

<sup>42</sup> Vendidâd 16/45-50.

<sup>43</sup> Vendidâd 1/18-19.

Avesta'ya göre ister regl olduğundan isterse regl olmadığı halde kendisinden kan akan kadın, diğer insanlardan ayrıştırılmalıdır. Bunun için evin dışında evden daha yüksekte olacak şekilde *deştânistân/ermiştgâh/çîne*<sup>44</sup> denilen bir yer inşa edilmelidir.<sup>45</sup> Kadın regl olduğu sürede tek başına bu yerde kalmalı, hiçbir iş yapmamalı ve kimseyle temas etmemelidir.<sup>46</sup> Maksimum dokuz gün kadından kan akışının durması beklenir. Dokuzuncu günün sonunda kan akışı durmadıysa bunun dîvlerin<sup>47</sup> bir müdahalesinin sonucu olduğuna inanılır. Kadını, dîvlerin etkisinden çıkarmak için üç çukur kazılır. Kadın iki çukurun başında sığır idrarı, birinin başında ise suyla yıkanır. Bunun yanında eğer mevsim yaz ise iki yüz karınca, kışa başka çeşitten iki yüz haşarat öldürür.<sup>48</sup> Regli veya lohusa dönemde kadının ibadet etmesi ve Avesta'yı dinlemesi de yasaktır.<sup>49</sup>

Hamile bir kadının düşük yapması da Ehrimeni bir hastalık olarak kabul edilmiştir. Kadının iyileşmesi ve kirden arınması için bir tedavi prosedürü belirlenmiştir. Öncelikle düşük yapan kadın, regli kadın gibi çevreden yalıtılması için *deştânistân/ermiştgâh* denilen yerde kalmalıdır. Kadın arınmak için dokuz gün burada kalır. Yiyecek olarak ilk olarak rahmindeki ceninin kalıntılarından temizlenmesi için kadına kül ile karıştırılmış üç veya altı kadeh sığır idrarı içirilir. Fakat kesinlikle su verilmez. Üçüncü günün ardında dokuz çukurun başında bedenini ve elbisesini sığır idrarı ve suyla yıkar. Deştânistân'daki kalma gün sayısını dokuza tamamlar. Dokuzuncu günün sonunda tekrar beden ve elbisesini kutsanmış sığır idrarı ve suyla yıkar. Bununla artık insanların arasına karışabilir.<sup>50</sup> Burada kutsanmış sığır idrarının, ölmüş ceninin rahimde kalan artıklarını temizlemesi noktasında bir ilaç ayrıca beden ve elbiselerin temizlik maddesi olarak çok yönlü kullanımı dikkat çekicidir.

Avesta'da adı geçen ve günümüzde yaygın olarak bilinen bu hastalıklara rağmen hakkında fazla bilgi olmayan başka hastalıklar da bulunmaktadır. Bunlar ejene, ejehve

<sup>44</sup> Avesta'da bu yer için kalan kişiye göre üç farklı isim kullanılmıştır. Örneğin, kendisinden kan akan kadının kalması için *deştânistan*, düşük yapan kadının veya ölüye temas eden kişi için de *ermiştgâh* veya *çîne* isimleri belirlenmiştir.

<sup>45</sup> Vendidâd 16/2.

<sup>46</sup> Vendidâd 16/7.

<sup>47</sup> Dîv, Avesta'da *daeva*, Hint dilinde *dêvâ*, Pehlevicede *dev* olarak geçen dîv sözcüğü Tanrı anlamına gelir. Kadim İran'da Aryan kökenli bazı tanrılar için bu isim kullanılmıştır. Zerdüş'tün ortaya çıkması ve Ahûramazda'nın tanınmasının ardından eski tanrılar olan dîvler insanları ve diğer yaratıkları yoldan çıkaran kötü yaratıklar, devler olarak kabul edilmiştir. Fakat zamanla dîv sözcüğü Ehrimen tarafından yaratılan, onun yardımcısı ve temsilcisi konumunda olan varlıkları niteleyen bir ada dönüşmüştür. Zerdüş'tî dinine göre dîv, yalan ile de anlamdaştır. *Dîvperestlik*, yalancı ve iki yüzlü olmayı ayrıca Ehrimen'in yardımcı güçleri olan iş ve varlıklara inanları niteleyen bir ada dönüşmüştür. Dostgâh, *Avesta*, II/988; Nimet Yıldırım, *Fars Mitoloji Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008), 249.

<sup>48</sup> Vendidâd 16/8-12. Zerdüş'tîlikte hayvanlar Ahûramazda'ya ait olup iyi olanlar ve zararlı olup Ehrimen'e ait olanlar şeklinde ikiye ayrılmıştır. Karınca ve her türden haşarat zararlarından dolayı Ehrimen'in hayvanları kabul edilmiş ve bunların öldürülmeleri emredilmiştir.

<sup>49</sup> Rustem Şehzâdî, *Mecmû'a-ı Sohenrânihâ-yı Mûbed-i Mûbedân Rustem Şehzâdî*, thk. Mihrengîz Şehzâd (Tahran: Sazmân-ı Çâp-ı Hevâcî, 2001), 69.

<sup>50</sup> Vendidâd 5/45-56.

dûrveke,<sup>51</sup> herite, seçî, kesvîş, era,<sup>52</sup> geze, apageze,<sup>53</sup> neize,<sup>54</sup> gere<sup>55</sup> ve kebest<sup>56</sup> hastalıklarıdır.

Herite ve seçînin, bir çeşit bedensel hastalık olduğu belirtilmektedir. Bunun bedeninde veya bir organda gözle görünür şekilde bir problemin bulunma durumu olduğu anlaşılmaktadır. Fakat bunun nasıl bir hastalık olduğu bilinmemektedir.<sup>57</sup> Herite aynı zamanda bu hastalığa yakalanan kişiyi ifade eden bir isim olarak kullanılmıştır. Kesvîşin de bir çeşit bedensel hastalık olduğu ifade edilmektedir. Fakat niteliği konusunda yeterince bilgi yoktur. Bazı Avesta uzmanları kesvîşin bedenen kısa olma veya iyi görememe hastalığı olduğunu belirtmiştir.<sup>58</sup>

Avesta'ya göre herite, seçî, kesvîş, era, körlük, sağırılık, kısa boyluluk, kamburluk, göğüs öne çıkıklığı, diş çürüklüğü, akıl hastalığı, bayılma benzeri bir hastalığı olanın dini törene katılması istenmeyen bir durumdur.<sup>59</sup> Bunun sebebi, cemaatin bu hastaları görerek psikolojik olarak olumsuz etkilenmemesi olduğu söylenebilir. Fakat her ne sebepten kaynaklansa bu durumun söz konusu hasta için olumsuz bir durum oluşturduğu ifade edilmelidir. Zerdüştilikte bir kişinin din adamı olmasının temel şartı bedenen sağlam olmasıdır. Bedenen sağlam olmaktan kasıt kişinin dilsiz, kör, çolak, kambur ve dış görünüşünü bozan alaca gibi bir hastalığı olmamasıdır. Dış yapısının da düzgün olmasıdır.<sup>60</sup>

Gere hastalığının insan, köpek, küçükbaş ve büyükbaş hayvanların yakalandığı deriyi etkileyen bir çeşit uyuz hastalığı olduğu tahmin edilmektedir.<sup>61</sup> Avesta'da üç yerde geçen kebestin ise kesin olarak ne olduğu bilinmemektedir. Bunun bir çeşit doğal afet veya zehirli bir bitki çeşidi olma ihtimali bulunmaktadır. Alman müsteşrik Goldner, kebestin bir hastalığın adı olduğunu belirtmiştir.<sup>62</sup>

### 3. Tedavi Yöntemleri

Avesta'da regli ve düşük yapan kadının durumu hariç yukarıda geçen hastalıklara özel nasıl bir tedavi yönteminin kullanıldığı belli değildir. Bununla birlikte hastalıklara müdahalede üç tedavi yönteminin öne çıktığı görülmektedir. Bunlar, kutsal sözlerin okunması yoluyla tedavi, bitkisel ilaç kullanarak ve bıçakla yani cerrahi müdahale yoluyla tedavidir. Bu üç yöntemin dışında Aşâ'nın yardımı ve bilgiyle tedavi şeklinde iki yöntemden daha söz edilebilir.<sup>63</sup> Fakat bu son iki tedavi yönteminin nasıl yapıldığı belli değildir. Bunların bir çeşit psikolojik terapi olması ihtimal dahilindedir. Çünkü bilgiyle tedavi ancak konuşarak söz konusu olabilir. Bir hastalığın tedavi edilmesinde temelde bahsedilen bu üç çeşit tedavi yöntemine karşılık Avesta'ya göre bunların en etkili ve tercih edilmesi gerekeni kutsal metinlerin okunarak yapılandır. Nitekim bu durum şöyle açıklanmıştır:

<sup>51</sup> Vendidâd 20/6.

<sup>52</sup> Âban Yeşt 92-93.

<sup>53</sup> Vendidâd 21/2

<sup>54</sup> Vendidâd 16/17.

<sup>55</sup> Tîr Yeşt 56; Behrâm Yeşt 48.

<sup>56</sup> Tîr Yeşt 56; Behrâm Yeşt 48; Vendidâd 11/9.

<sup>57</sup> Dostgâh, *Avesta*, II/1081.

<sup>58</sup> Dostgâh, *Avesta*, II/1032.

<sup>59</sup> Âban Yeşt 92-93.

<sup>60</sup> Sıdıki Ramazanhâni, *Ferheng-i Zertoştîyân-ı Yezd* (Yezd: Subhân-ı Nur, 2008), 217.

<sup>61</sup> Dostgâh, *Avesta*, II/1041.

<sup>62</sup> İbrahim Pûrdavud, *Avesta (Yeştha)* (Tahran: İntişârat-ı Nigâh, 1973), II/280; Dostgâh, *Avesta*, II/1029-1030.

<sup>63</sup> Erdîbehişt Yeşt 6.



Ey Spîtamân Zerdüş!'

Eğer ilki bıçakla, ikincisi bitkisel yolla üçüncüsü ise kutsal metinleri okuyarak bir hastalığı tedavi eden birden fazla hekim varsa bunlardan üçüncüsü, doğru bir kişinin bedenindeki hastalığı iyileştirmede en etkili olandır.<sup>64</sup>

Avesta'da tavsiye edildiği üzere birtakım duaların okunarak yapılan tedavi yönteminde kime dua edilmeli ve hangi dualar okunmalıdır? Duanın merkezi Ahûramazda'dır. Fakat yeryüzündeki faaliyetlerde etkin olan ve Ahûramazda adına işleri yöneten *îzed* denilen meleksimi varlıklar bulunmaktadır. Bundan dolayı dua ne için yapılacaksa o alanda görevli *îzede* yapılır. Bu konuda öne çıkan iki *îzed* Eryyemen<sup>65</sup> ve Hom'dur.<sup>66</sup> Dua olarak da Avesta'da özellikle üç metnin ön plana çıktığı görülmektedir. Şifa verdiği belirtilen bu metinler namaz ve dua gibi ibadetlerde de okunur. Bunlar, *Eşimvuhû... Yetâehû veîryû... Yengeh-i Hatem'*dir. Bu duaların belirli sayıda okunması namaz olarak da kabul edilir.<sup>67</sup>

Bu üç duanın en önemlisi Eşimvuhû'dur. Duanın adı, metnin ilk kelimesinden alınmıştır ve Avesta'da 147 yerde Eşimvuh'dan bahsedilir. Duanın tercümesi şöyledir: "Doğruluk, en güzel iyilik ve mutluluğun esasıdır. Mutlu olan kişi, en doğru olanı isteyendir."<sup>68</sup>

İkinci önemli dua *Yetâehû veîryû*'dur. Avesta'da *Yetâehû veîryû*'dan 153 yerde bahsedilir. Bu duanın diğer adı *Ehvene veîrye*'dir. Avesta'da *Ehvene veîrye*...ismi de 52 yerde geçmektedir. Zerdüş, Ehrimen ile mücadele edebilmesi için Ahûramazda'nın kutsal *Ehvene veîrye* duasını evren yaratılmadan önce kendisine verdiğini belirtmektedir.<sup>69</sup> Duanın tercümesi şöyledir: "Dünyada kudretli bir komutan, doğruluk ve temizlik doğrultusunda aynı zamanda manevi lider ve rehberdir. İyi düşüncenin sağladığı faydayı, amellerini sadece Mazda için yapan alır. Tanrısal güç, güçsüzlere yardım edene verilir."<sup>70</sup>

*Yengeh-i Hatem* Avesta'da 89 yerde adı geçen üçüncü önemli duadır. *Yengeh-i Hatem*...in Avesta'da geçen diğer adı *Yisnukirit'*dir. Duanın tercümesi şöyledir: "Erkeklerden, kadınlardan öyleleri vardır ki doğruluk ve temizliklerinden Ahûramazda'yı çok iyi tanırlar. Biz de onları överiz."<sup>71</sup>

Avesta'da bu üç dua dışında farklı durumlarda okunduğunda şifa verdiği belirtilen başka bölümler de bulunmaktadır.<sup>72</sup> Suların dışı *îzedi* Erdüyesûr Anâhita'ya dua edildiğinde onun doğum sancılarında kurtulmayı ve kadının rahat şekilde çocuğunu doğurmasını sağlayacağı belirtilmektedir.<sup>73</sup>

<sup>64</sup> Vendidâd 7/44; Erdîbehişt Yeşt 6.

<sup>65</sup> ...Ey çok övülmüş Eryyemen! Sen bana şifa verir ve bana yardım edersin. Vendidâd 22/9.

<sup>66</sup> Yesna Gâta, 9/19-20.

<sup>67</sup> Sular, *Modern İran'da Zerdüştiler*, 191.

<sup>68</sup> *Horde Avesta*, çev. Reşid Şahmerdân (Tahran: Fraveher Yayınevi, 2003), 17; Şehzâdî, *Mecmû'a-ı Sohenrânihâ-yı Mûbedân-i Mûbedân Rustem Şehzâdî*, 26; Menûçehrpûr, *Bîdânîm û Serbîlînd Başîm*, 79; Sular, *Modern İran'da Zerdüştiler*, 191.

<sup>69</sup> Vendidâd 19/9.

<sup>70</sup> *Horde Avesta*, 17; Rîzî, *Rahnumâ-yı Din-i Zertoştî*, 56; Sular, *Modern İran'da Zerdüştiler*, 192.

<sup>71</sup> Menûçehrpûr, *Bîdânîm û Serbîlînd Başîm*, 81; Sular, *Modern İran'da Zerdüştiler*, 192.

<sup>72</sup> Yesna Hât 54/1-2 (Eryyemen işye), Yesna Gâta 34/15, Yesna Gâta 48/6, Yesna 35/14, Yesna 38/1, Yesna 38/3, 36/1, Yesna Gâta 49/1 ve Yesna 33/7 buna örnek gösterilebilir.

<sup>73</sup> Âban Yeşt 1-2.

Günümüzde Zerdüştilerin Avesta okumalarının insana bedensel-ruhsal fayda verdiğine dair kuvvetli inançları bulunmaktadır. Zerdüşti din adamı Şehzâdî'ye göre insanın, hayatını aklın ve imanın esaslarına göre yaşaması gerekir. İmanın hayatı düzene sokmada ve kişinin bedensel sağlığı üzerinde oldukça büyük tesiri vardır. Bunun için inancı zayıf olan veya hiç olmayan kişiler, birçok hastalığa yakalanabilmektedirler. Bunun yanında tedavisi olmayan birçok hastalık da iman sayesinde iyileşebilmektedir. Namazlarda okunan dualar ve Zerdüşti din adamı mûbedlerin hastalar için okuduğu Avesta metinleri uzun zamandır iyileşmeyen hastalıkları kısa sürede şifa verebilmektedir.<sup>74</sup> Bir başka din adamı Erdeşir Hurşîdyan, Avesta'nın güzel sesle okunmasının insanları hayata bağladığını ve ümitvar kıldığını belirtir. Bunun yolu da Avesta'yı orijinal alfabesi olan *Din-i Debîri* ile okunmasını öğrenmekten geçer.<sup>75</sup>

Zerdüştiler bayram günleri ve yapacakları tüm törenler için yiyecek, içecek, makas, lamba ve mum benzeri ürünlerden oluşan tören sofrası kurarlar. Din adamı veya adamları tören sofrasının başında durur, Avesta okurlar. Tören sonunda üzerinde *Avesta* okunarak kutsallaşan yiyecekler *mîyezdbân* denilen kişi tarafından şifa niyetine cemaate dağıtılır.<sup>76</sup>

Cerrahi yoluyla uygulanan tedavi şekli konusunda Avesta'da bilgi bulunmamaktadır. Şâhnâmede ise konuyla ilgili Rustem denilen kahraman kişiliğin doğumuyla ilgili şöyle bir olay anlatılır. Rustem'e hamile olan annesi Rûdabe doğum yapmakta güçlük çekmektedir, ölmek üzeredir. Eşi Zâl'in aklına kendisine dadılık yapmış mitolojik kuş Sîmurg'u yardıma çağırması gelir ve bu amaçla yanında taşıdığı tüyünden birazını ateşe atar. Aniden göğü bir karaltı kaplar ve Sîmurg bir bulut gibi gelir. Zâl'in durumunu öğrenir ve doğumun nasıl yapılması gerektiği gerektiğini söyler. Buna göre bıçak ve cerrahi işten anlayan biri önce Rûdaba'ye şarapla sarhoş etmelidir. Bu şekilde kadın kendinden geçecek ve acıyı hissetmeyecektir. Bunun anestezi uygulaması olduğu anlaşılmaktadır. Daha sonra kendinden geçen kadının karnını bıçakla kesecek, çocuğu içinden çıkaracaktır. Son aşamada kadının karnını dikecektir. Bu yöntemle anne ve çocuk sağ selim kurtulurlar.<sup>77</sup> Bitkisel tedavi ise bazı bitkilerin ilaç olarak kullanılmasıyla yapılır.

#### 4. Bitkisel Tedavide Kullanılan Bitkiler ve Özellikleri

Önceden açıklandığı üzere Avesta'da adı geçen tedavi çeşitlerinden biri de bitkiselidir. Bu noktada Avesta'da hastaların tedavisinde kullanılan bitkilerin faydalarına dair çok sayıda bilgi görmek mümkündür. Avesta'nın yeryüzünün ilk hekimi olarak tanıttığı Srîte'nin en önemli özelliklerinden biri bitkilerden ilaçlar yapmasıdır. Vendidâd'ın 20. Fergerd'i şifalı bitkiler hakkında önemli bilgiler sunmaktadır:

Bütün bu şifalı bitkileri hürmet, teşekkür ve duayla insanlara şifa vermesi için çağırıyorum...<sup>78</sup> Şifalı bitkilerle Drûc'u<sup>79</sup> yok ediyorum. Şifalı bitkilerin gücüyle Drûc'u yok edebilirsin. Şifalı

<sup>74</sup> Şehzâdî, *Mecmû'a-ı Sohenrânihâ-yı Mûbed-i Mûbedân Rustem Şehzâdî*, 113-114.

<sup>75</sup> Hurşîdyan, *Cihanbîni-yi Eşû Zertoşt*, 178.

<sup>76</sup> Kurûş Nîknâm, *ez Nûrûz tâ Nûrûz* (Tahran: İntişârat-ı Fraveher, 2013), 30-31; Erdeşir Hurşîdyan, *Zîbaşînâsi-yi Reng der Âyînâ-yı İnan-ı Bastân* (Tahran: Şirket-i Çâp-ı Hevâcî, 2015), 164.

<sup>77</sup> Firdevsî, *Şahnâme*, 214-216.

<sup>78</sup> Vendidâd 20/5.

<sup>79</sup> Drûc, aldatma, yalan, sahtekarlık, sözünde durmamanın dışı dîvinin adıdır. Avesta'da bazı yerlerde Drûc'dan kasıt dîvlere tapanların dinidir. Rustem Şehzâdî, *Vajenâme-i Pâzend* (Tahran: İntişârat-ı Fraveher, 2007), 172-173; Dostgâh, *Avesta*, II/983.

bitkiler bize güç ve kudret verebilir.<sup>80</sup> ...Mazda'nın yarattığı bütün faydalı bitkileri övüyoruz...<sup>81</sup>

Avesta'ya göre bütün bitkilerin kaynağı Ferâhkert<sup>82</sup> denizinin ortasında yetişen *Gûkeran* denilen ağaçtır. Ağacın diğer adı *Beyaz Hom* veya *Vîspûbiş*'tir. Bu ağaçtan yayılan tohumlarla çevrede on binlerce şifalı bitki yetişir.<sup>83</sup> Bundehişn'e göre Kötü Ruh, kertenkele şeklinde bedenleşerek bu ağaca zarar vermek istemiştir. Ahûramazda da ağacı kurumak için *Kera* denilen balığı yaratmıştır.<sup>84</sup> Beyaz Hom, şifalı bitkilerin ilki ve kaynağı olarak kabul edilmiştir.<sup>85</sup> Her yıl bu ağaçtaki tohumlar olgunlaşınca bir kuş ağaca konar, onu sallar ve tohumları suya düşürür. Yağmur sularıyla tohumlar farklı bölgelere taşınır.<sup>86</sup> Avesta'da bu ağaçta yuvası bulunan mitolojik kuşun Zümrüdüanka olduğu anlaşılmaktadır.<sup>87</sup> İran mitolojisinde Beyaz Hom, ölümsüzlük bitkisi olarak da tanımlanmıştır. Buna göre ahirete yakın dönemde son kurtarıcı Soşyânt sığırın iç yağı ve Beyaz Hom'dan bir içecek hazırlayacaktır. Bunu içenler ölümsüzlük elde edecektir.<sup>88</sup>

Beyaz Hom ağacının Hom bitkisiyle nasıl bir bağlantısı olduğu belirsizdir. Mitolojide anlaşıldığı üzere Beyaz Hom, denizin ortasında bulunan büyük bir ağaç çeşididir. Hom ise daha küçük ebatta dallı bir bitkidir. Fakat gerek ağaç gerekse bitki olarak Hom'un şifa verme özelliği noktasında benzer özelliklere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Beyaz Hom'un bir ağaç olarak Tevrat'ta geçen iyi ile kötüyü bilme ağacını hatırlatmaktadır. Çünkü dinlerde kutsal bir ağacın varlığına inanç genel bir olgudur. Hıristiyanlıkta çam ağacı, İslam'da Âdem ile Hava'nın yaklaşmaları yasak olan ağaç, Budizm'de Buda'nın altında nirvanaya ulaştığı incir ağacı, Zerdüştilikte selvi ağacı buna örnektir.

Avesta'da tedavide kullanılan birtakım bitki isimleri zikredilmektedir. Bunların başında *Hom* gelmektedir. Hom dışında *benge*, *şeite*, *ferespâte*, *ğunâne*, *hazâneipetâ*, *ûrvâsnî*, *vuhûgeven* ve *vuhûkiritî* bitkileri zikredilebilir.

**Hom:** Avesta'da *Haoma*, Hint dini metinlerinde *Soma*, orta Farsçada *Hom* olarak geçen<sup>89</sup> yaprakları altın sarısı renginde olan bitkidir.<sup>90</sup> Bu bitkiden Avesta'da 300'e yakın yerde bahsedilmiştir. Yeştlar kısmında yer alan Hom Yeşt onunla ilgilidir. Hom'un bir ilaç olarak kullanımı M.Ö. 3000 yıllarına giden bir tarihe dayandığı tahmin edilmektedir. Hindistan, Pakistan ve Orta Asya dışında Amerika'da Kızılderililerin de bu bitkiyi ilaç olarak kullandıkları söylenmektedir. Hom bitkisinin günümüzde *ephedraceae* familyasından gelen *ephedre* denilen bitki olduğu belirtilmektedir. Ephedra bitkisi efedrin olarak bilinen alkaloidler ve pseudo-ephedrine, norpseudoephedrine, basal-metabolism olarak bilinen başka kimyasallar içermektedir. Bitkinin içerdiği kimyasallar zihinsel yorgunluğa,

<sup>80</sup> Vendidâd 20/8.

<sup>81</sup> Yesna 6/11; Yesna 16/12.

<sup>82</sup> Ferâhkert, İran mitolojisinde adı geçen bir denizin adıdır. Bunun kesin olarak hangi deniz olduğu bilinmemektedir.

<sup>83</sup> Vendidâd 20/4-5; Vendidâd 5/19.

<sup>84</sup> Bundehişn 18/1-9.

<sup>85</sup> Bundehişn 24/18.

<sup>86</sup> Bundehişn 27/2.

<sup>87</sup> Raşnu Yeşt 17.

<sup>88</sup> Bundehişn 30/24.

<sup>89</sup> Kurûş Kasimiyân - Erdeşîr Bihmerdî, *Giyâh-ı Hom* (Tahran: İntişârât-ı Fraveher, 2012), 8.

<sup>90</sup> Yesna 9/16-17.

metabolizmaya, tansiyona, kaygıya, sinir sistemine, romatizmaya, öksürüğe ve solunum hastalıklarına iyi geldiği iddia edilmektedir.<sup>91</sup>

Avesta'da Homla ilgili geçen bilgileri üç kısma ayırmak mümkündür. Birinci olarak havanda dövülmesiyle şifalı sırasının çıkarıldığı bir bitki, ikincisi sırasının başka içeceklerle karıştırılarak *perâhom* denilen şifalı bir içeceğe dönüştürülmesi, üçüncüsü de Hom'un bir bitki olmasından öte kendisine dua edilen ve isteklerde bulunulan yarı tanrısal bir varlık olmasıdır. Hom'un yarı tanrısal varlığa dönüştürülmesi toplumsal bir refleksin sonucu olarak düşünülebilir. Çünkü insanlar hayatları için önemli olan bir araç-gereci, yiyeceği veya mekanı kutsallaştırarak onu koruma altına alırlar. Hom bitkisinin kutsallaştırılması bu açıdan değerlendirilmelidir.

Avesta'ya göre Hom bitkisinin ilk yetiştiği yer Elburz dağıdır. Tanrı'nın emriyle bir kuş Hom'un buradaki tohumlarını alıp Upâyerîseine ve Setervesâr dağlarının zirvesine, Kûsrûpete'nin eteklerine, Vişpese'nin ve Spîtegevune'nin yüksek doruklarına götürmüş ve Hom'un buralarda da yeşermesini sağlamıştır.<sup>92</sup> Yesna 10/17. bendinde dağların tepesinin yansıra derin vadilerde ve nehirlerin kenarında da Hom'un yetiştiği belirtilmektedir. Hint Rigveda metinlerinde de Soma'nın/Hom'un yüksek alanlarda yetiştiği geçmektedir.<sup>93</sup>

Hom'un en önemli özelliği şifa vermesidir.<sup>94</sup> Avesta'ya göre Hom'un şifa veren bir içeceğe dönüştürülmesi emrini ilk alan Zerdüşt'tür. Hom ve Zerdüşt arasında geçtiği belirtilen diyalogda Hom ondan kendisini şifa veren içeceğe dönüştürmesini ve övmesini istemektedir.<sup>95</sup>

Hom'un şifasından faydalanmak için sırasından ne kadar tüketilmesi gerektiği konusunda bir limit belirlenmemiştir. Ne kadar az olursa olsun Hom'un fayda vereceği belirtilmiştir.<sup>96</sup> Hom bir ilaç olarak tüketildiğinde narkoz etkisi yaratarak hafif bir sarhoşluk verir ve kişiyi rahatlatır.<sup>97</sup> Fakat gereğinden fazla tüketildiğinde içki gibi sarhoşluk yapar. Anlaşıldığı kadarıyla bazı kişiler Hom'u sarhoşluk özelliğinden dolayı tüketmekteydiler. Bu kişiler sarhoş olduktan sonra insanlara zarar vermekteydiler. Avesta'da Ahûramazda'nın Hom'u amacının dışında kullanan bu insanları durdurması istenmektedir.<sup>98</sup>

Avesta'da şifa dışında Hom'un başka faydalarının olduğu da görülmektedir. Besleyici olması, mutlu bir ruh hali ve cesaret vermesi bunların başında gelmektedir. Ayrıca söz konusu bentlerde Hom'un çocuk yapma konusunda da fayda sağladığına inanıldığı anlaşılmaktadır.<sup>99</sup> Avesta'yı öğrenmek isteyenlere bilgelik kazandırma etkisi de bulunmaktadır.<sup>100</sup> Hom'un maddi faydasının yanında kindar ve öfkeli insanların olumsuz düşüncelerine karşı koruma sağladığı inancı da söz konusudur.<sup>101</sup> Hom'un bir yerdeki varlığının dahi büyük fayda vereceği belirtilmektedir. Örneğin, savaşta Hom'u

<sup>91</sup> Kasimiyân - Bihmerdî, *Giyâh-ı Hom*, 45-49.

<sup>92</sup> Yesna 10/10-1; Yesna 57/19; Yesna 10/3.

<sup>93</sup> Kasimiyân-Bihmerdî, *Giyâh-ı Hom*, 13.

<sup>94</sup> Yesna Gâta 32/14; 9/19-20; Yesna 10/9.

<sup>95</sup> Yesna 9/2.

<sup>96</sup> Yesna 10/6.

<sup>97</sup> Yesna 10/8.

<sup>98</sup> Yesna 48/10.

<sup>99</sup> Yesna 8/8; Yesna 9/16-17; Yesna 10/14; Yesna 52/8. Curtis, *İran Mitleri*, 26.

<sup>100</sup> Ayrıca bkz. Yesna 10/13; Curtis, *İran Mitleri*, 26.

<sup>101</sup> Yesna 9/28.

bulunduranın düşmanın tuzağına düşmeyeceği ifade edilmektedir.<sup>102</sup> Hom bir bitki olarak sağladığı faydalar yanında diğer ürünlerle beraber Ahûramazda'ya bir sunu işlevi de görebilmektedir.<sup>103</sup>

Avesta'ya göre Hom'un sağladığı yarar sadece iyi ve doğru kişilere yöneliktir. Kötü bir kadın kendisine iyi bir çocuk vermesi için Hom'dan istifade etse dahi bu dileğine kavuşamayacaktır.<sup>104</sup> Ayrıca Hom'dan fayda görebilmek için şifa vereceğine inanmak gerekmektedir.<sup>105</sup>

Şifa ve faydalarından dolayı Hom birçok yerde övülmüştür.<sup>106</sup> Sadece Hom değil onunla ilişkili durumlar da övgüye mazhar olmuştur. Hom'un yeşerdiği alanlar, yeşermesini sağlayan yağmur ve bulutlar, içinde dövüldüğü havan, Hom şerbetini arındıran süzgeç bunlardandır.<sup>107</sup> Hom'un övüldüğü eve bereket geleceği ve övenin zafere ulaşacağı da belirtilmektedir.<sup>108</sup> Hom bu açıdan kendisine yapılan iltifattan hoşlanan bir çocuğa benzetilmektedir. Hom'un kendisini övene yardım edeceği ve ona sağlık vereceği söylenmektedir.<sup>109</sup>

Hom'un şirasının başka içeceklerle karıştırılmasıyla *perâhom* denilen şifalı bir içecek yapılması onun ikinci kullanım şeklidir. Avesta'da dokuz yerde *perâhom*dan bahsedilmektedir.<sup>110</sup> Hom ve hazâneipet bitkilerinin şirası, su ve süt karışımı ile *perâhom* yapılırdı. Bu içecek dini törenlerde sofraya konulurdu. Pehlevi kültüründe *perâhom*, takdis edilmiş su, hom şirası, nar ağacının dalları ve sütün karışımıyla elde edilirdi.<sup>111</sup> *Perâhom* içeceğinden Avesta'da övgüyle bahsedilmiştir.<sup>112</sup> *Perâhom*un hazırlanması dini bir törenle gerçekleştirilirdi.<sup>113</sup>

Günümüzde İran'daki Zerdüştiler *perâhom* içeceğini yapma devam ettirmektedirler. Zerdüştilikte evrenin altı aşamada yaratılması anısına yılda kutlanan altı Gâhanbâr bayramı vardır. Altı Gâhanbâr'ın birinci gününün sabahında, Tahran'daki Zerdüştiler, Âdoryan Ateşkedesi'nde *Vâc Yeşt-i Gâhanbâr* denilen bir tören yaparlar. Törenide *Avesta* okunduğu sırada din adamları *perâhom* denilen şerbeti hazırlarlar.<sup>114</sup> Bu şerbet, Hom bitkisinin dallarının suyla ve sütle madeni havanda dövülmesiyle elde edilir. Şerbet, küçük bardaklara doldurulur, içmeleri için cemaate ikram edilir.<sup>115</sup>

Avesta'da Hom kendisine ibadet/dua edilen yarı tanrısal bir varlığa dönüşmüştür.<sup>116</sup> Onun bir bitki olarak şifa verme özelliğinin dışında kızlara eş bulma, padişahları tahtından indirme gücü vardır. Zerdüşti inanca düşman bir hükümdar olan Kirisân'ı tahtından

<sup>102</sup> Behram Yeşt 57.

<sup>103</sup> Yesna 24/1-2; Yesna 68/1.

<sup>104</sup> Yesna 10/15.

<sup>105</sup> Yesna 11/3.

<sup>106</sup> Yesna 7/26;

<sup>107</sup> Yesna 10/2-4; Visperad 10/2.

<sup>108</sup> Yesna 10/6-7.

<sup>109</sup> Yesna 10/8

<sup>110</sup> Yesna 3/2, 21; Yesna 4/1,3; Yesna 6/18; Yesna 7/2, 21, 26; Yesna 8/1.

<sup>111</sup> Dostgâh, *Avesta*, II/956; Şehzâdi, *Vajenâme-i Pâzend*, 110.

<sup>112</sup> Yesna 3/2, 21; Yesna 4/1, 3; Yesna 6/18; Yesna 7/2, 26.

<sup>113</sup> Kasimiyân - Bihmerdî, *Giyâh-ı Hom*, 20-22.

<sup>114</sup> Hurşîdyan, *Zibaşinâsi-yi Reng der Âyinhâ-yı İran-ı Bastân*, 160-161.

<sup>115</sup> Nîknâm, *ez Nûrûz tâ Nûrûz*, 53; Hurşîdyan, *Cihanbîni-yi Eşû Zertoşt*, 123.

<sup>116</sup> Yesna 10/13; Curtis, *İran Mitleri*, 26.

indirmesi buna örnektir.<sup>117</sup> Hom'a yönelik yapılan dualarla ondan bazı istekler dile getirilmiştir. Örneğin, ondan öfkeliğin negatif düşüncesine karşı korunma istenmiştir. Doğrulara zarar vereni, kindarı, zalimi, haydutu, isyankarı, dinin emirlerine uymayanı, yoldan çıkanı ve fahişeyi engellemesi için ona dua edilmiştir.<sup>118</sup> Hom, yapılan hayvan sunularında kendisine Ahûramazda tarafından hisse verilen bir varlık konumundadır. Koyunun iki çene kemiği, dili ve sol gözü Hom'a aittir. Bir kişi Hom'a payını vermediğinde, Hom bu kişinin evinde iyi bir nesil çıkmaması için beddua eder.<sup>119</sup> Hom kendine sunu yapılmasının yanında bazen de kendisi isteklerine kavuşmak için sunu da bulunur.<sup>120</sup>

Bir tanrısal varlık olarak Hom bazen insan bedenine girerek insanlarla iletişim kurabilmektedir. Bunun örneği Zerdüş'te gerçekleşmiştir. Zerdüş'te bir sabah vaktinde ateşin çevresini temizleyip, düzenlediği sırada Gâta metinlerini okumaktadır. Bu arada Hom parlak yüzlü bir insan bedeninde yanına gelir. Zerdüş'te, ona kim olduğunu sorar. Hom, şifa verici bir varlık olduğunu ve ondan kendisini şifa veren bir içeceğe dönüştürmesini ve övmesini ister.<sup>121</sup> Avesta'nın başka bir bendinde Hom bir savaşçı rolündedir. Aşayi denilen İzedden Turan Kralı Efrâsyab'ı yenmeyi ve iple bağlamayı istemektedir.<sup>122</sup>

*Homa* kelimesi günümüzde Anadolu coğrafyasında halk dilinde Tanrı'nın ismi olarak varlığını devam ettirmektedir. Ülkemizde Dımılı/Zazaca olarak bilinen dilde Tanrı, *Homa* olarak isimlendirilmektedir. İnsanlar, *Homa şuma ra razı bu*, (Allah senden razı olsun) cümlesindeki *Homa'yı* Tanrı adı olarak kullanmaktalar. Bu kelimenin anlamsal boyutu Avesta'daki Hom'u akla getirmektedir.

**Benge:** Bu bitkinin Latince ismi *hyoscyamus*, Türkçe adı ise *banotudur*.<sup>123</sup> Pehlevicede ise *beng* veya *meng* olarak geçmektedir. Bu bitkiden Avesta'da sadece Vendidâd 15/14 bendinde söz edilmiştir. Benge bir bitki ve hamile kadınlarda çocuk düşürmede kullanılan benge bitkisinden yapılan ilacın adıdır. Bu bitkinin kenevir bitkisinin yaprak ve çiçeklenmiş dallarının öğütülmesiyle elde edilen bir çeşit uyuşturucu olduğu ifade edilmektedir.<sup>124</sup> Benge günümüz Farsçasında *beng dane* veya *bezrelbenc* olarak isimlendirilen iki metreye yakın büyüyen geniş yapraklara sahip ve ortasında beyaz gülü olan bir çeşit bitkidir. Benge ilaç olarak kullanıldığında teskin edici ve rahatlatıcı bir yapısı vardır. Spazm ve romatizma gibi hastalıklarda iyileştirme özelliği bulunur. Bunun yanında uyku ve narkoz etkisi de söz konusudur. Tarihte cerrahi operasyonlardan önce hastaya narkoz amacıyla verildiği belirtilmektedir.<sup>125</sup> Avesta'da bu özelliğinden dolayı çocuk aldırma ve düşürme operasyonlarında kullanıldığı anlaşılmaktadır.

**Şeite:** Hamile kadınların kullanması durumunda onlara düşük yaptıran seitte denilen bitkiden yapılan bir çeşit ilaca verilen addır. Avesta'da sadece bir yerde bu bitki ve ilaçtan

<sup>117</sup> Yesna 9/23-24.

<sup>118</sup> Yesna 9/27-32.

<sup>119</sup> Yesna 11/5-6.

<sup>120</sup> Givuş Yeşt 17; Mihr Yeşt 88; Art Yeşt 38-39.

<sup>121</sup> Yesna 9/1-2.

<sup>122</sup> Art Yeşt 38.

<sup>123</sup> *Kocaeli Bitkileri (KB)*, "Hyoscyamus Niger (Kara Banotu)" (Erişim 30 Kasım 2022).

<sup>124</sup> Dostgâh, *Avesta*, II/949.

<sup>125</sup> *Âtarî (A)*, "Bengdâni Çiyest?" (Erişim 09 Haziran 2022).

bahsedilmiştir.<sup>126</sup> İlacın ceninin düşürülmesi noktasında nasıl bir etkisi olduğu belirsizdir. Şeitenin günümüzde hangi bitki olduğu bilinmemektedir.

**Ferespâte:** İsmi Avesta'da sadece bir yerde geçmektedir.<sup>127</sup> Bu bitkiden yapılan ilacın ceninin anne rahminden düşmesini sağlayıcı özelliği bulunmaktadır. Günümüzde ferespâtenin hangi bitki olduğu tespit edilememiştir.

**Ġunâne:** Hamile kadınların kullanması durumunda onlara düşük yaptıran, Ġunâne denilen bitkiden yapılan bir çeşit ilaca verilen addır. Avesta'da sadece bir yerde Ġunâne ismi zikredilmektedir.<sup>128</sup> Günümüzde bunun hangi bitki olduğu bilinmemektedir.

#### 4.1. Sağlıkta Kokuları İçin Kullanılan Bitkiler

Avesta'da kötü kokunun hastalık nedeni olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır.<sup>129</sup> Bunun için bir ortamdaki kötü havanın insanların sağlığı açısından dezenfekte edilmesi gerekli görülmüştür. Bunun yolu da güzel kokulu bazı bitkilerin ateşte yakılmasıyla sağlanmıştır. Örneğin, Zerdüştilikte ölü bedeni tabu görülmüş, onunla her türlü temas yasaklanmıştır. Ölümün meydana geldiği ev de kirli kabul edilmiştir. Ceset evde çıkarıldıktan sonra evin dezenfekte edilip güzel kokmasını sağlamak gerekir. Bu işte kullanmak için bazı bitkiler belirlenmiştir. Bunlar *hazâneipetâ*, *ûrvâsnî*, *vuhûgeven*, *vuhûkiritî*dir Avesta'da güzel kokuları için ateşte yakılması faydalı görülen bitkiler yanında *hepirisi* ve *nimizike* gibi ateşte yakılması istenmeyen bitiler de vardır.

**Hazâneipetâ** Avesta'da yirmi yerde adı geçen Hom'dan sonra kendisinden en fazla bahsedilen bitkidir.<sup>130</sup> Hazâneipetâ'nın kesin olarak nasıl bir bitki olduğu bilinmemektedir. Hindistanlı Parsiler bunun nar ağacının dalları olduğunu belirtmişlerdir.<sup>131</sup> Avesta'da hazâneipetâ bitkisinin farklı kullanım alanlarının olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki dini tören için hazırlanmış sofraya konulmasıdır<sup>132</sup> ikincisi ise şirasının, Hom bitkisinin şirası ve süt ile karıştırılarak perâhom denilen içeceğin yapılması ve tören sofrasına bırakılmasıdır.<sup>133</sup> Üçüncü olarak da *ûrvâsnî*, *vuhûgeven* ve *vuhûkiritî* gibi ateşte yakılarak ortamın dezenfekte olmasını sağlamadır.<sup>134</sup>

**Ûrvâsnî:** Pehlevicede *râsen* olarak geçmektedir. Avesta'da altı yerde bu bitkiden bahsedilmiştir.<sup>135</sup> Ûrvâsnînin günümüzde hangi bitki olduğu bilinmemektedir. Avesta'da anlaşıldığı üzere *ûrvâsnî* ateşe atıldığında etrafa güzel kokular yayan bir bitkidir. Ûvâsnî benzeri bir bitkinin ateşte yakılmasının binlerce dîvi yok edeceği ifade edilmektedir.<sup>136</sup> Ûrvâsnî, ölüye temas etmiş kişinin bedenini arındırmak için de kullanılmaktadır. Bu kişi bedenini suyla yıkadıktan sonra *ûrvâsnî*yi bedenine sürerek onu dezenfekte eder.<sup>137</sup> Bir kunduz öldürenin günahının kefareti olarak da *hazâneipetâ*, *ûrvâsnî*, *vuhûgeven* ve

<sup>126</sup> Vendidâd 15/14.

<sup>127</sup> Vendidâd 15/14.

<sup>128</sup> Vendidâd 15/14.

<sup>129</sup> Vendidâd 20/9,18.

<sup>130</sup> Yesna 3/3; Yesna 7/3; Yesna 22/1-2; Yesna 24/1,2,6; Yesna 62/9; Yesna 66/1,17; Yesna 68/1; Viseperad 11/3-4; Vendidâd 8/2,3,79; Vendidâd 9/32, Vendidâd 14/3; Vendidâd 18/71-72.

<sup>131</sup> Şehzâdî, *Vajenâme-i Pâzend*, 337; Dostġâh, *Avesta*, II/1081.

<sup>132</sup> Yesna 7/3; Yesna 22/1; Yesna 24/1-2; Yesna 66/17-19; Yesna 68/1.

<sup>133</sup> Viseperad 11/4.

<sup>134</sup> Vendidâd 8/2-3; Vendidâd 8/79-80.

<sup>135</sup> Vendidâd 8/2,3, 79; Vendidâd 9/32, Vendidâd 14/3; Vendidâd 18/71.

<sup>136</sup> Vendidâd 8/79-80.

<sup>137</sup> Vendidâd 9/1-32.

vuhûkiritî gibi güzel kokulu bitkileri ateşe sunması gerekmektedir.<sup>138</sup> Ayrıca kendisinden kan akan bir kadınla ilişkiye giren erkeğin günahının kefareti de ateşe adı geçen bu bitkileri sunmasıdır.<sup>139</sup> Ūrvâsnî bitkisinin sarımsak olduğu belirtilmiştir.<sup>140</sup>

**Vuhûgeven:** Pehlevicede *hûgûn* olarak yazılan kelime *güzel renkli ve seçilmiş* anlamlarına gelmektedir.<sup>141</sup> Vuhûgeven ismi Avesta'da sekiz yerde geçer.<sup>142</sup> Bu bitkinin günümüzde ne olduğu bilinmemektedir. Hindistanlı Parsîlere göre vuhûgeven kendisinden günlük bitkisinin elde edildiği bir çeşit ağaçtır.<sup>143</sup> Avesta'da anlaşıldığı kadarıyla vuhûgevenin kullanım alanı ve amacı Ūrvâsnî ile aynıdır. Vuhûgevenin doğu toplumlarında *geven* olarak bilinen iyi yanan dikenli bitki olması ihtimal dâhilindedir. Geven çok çabuk ateş alan ve etrafına az da olsa koku yayan bir bitkidir. Bu açıdan Avesta'da anlatılan vuhûgevene büyük oranda benzediği söylenebilir.

**Vuhûkiritî:** Pehlevicede *hûkert* şeklinde yazılmaktadır. Hindistanlı Parsîlere göre vuhûkiritî tütsü ile aynıdır.<sup>144</sup> Avesta'da altı yerde vuhûkiritîden bahsedilmiştir.<sup>145</sup>

**Hepirisi:** Avesta'da ateşe atılması uygun görülmeyen bir bitki veya yakacak çeşididir. Behrâm Yeşt'in 55. bendinde dîvlerin ve dîvlere tapanların hepirisi ve nimizikeyi ateşe attıklarını ve bunun tasvip edilmediği ifade edilmektedir. Bunun günümüzde hangi bitki olduğu bilinmemektedir.

**Nimizike:** İsmi Avesta'da ismi hepirisi ile sadece bir yerde geçmektedir. Bunun da ateşe atılması hoş görülmemiştir. İranlı Avesta uzmanı İbrahim Pûrdavud bu bitkilerin hem yaş olmalarından hem de kötü kokularından dolayı ateşe atılmasının yasaklanmış olabileceğini belirtmektedir.<sup>146</sup> Bunun diğer bir sebebi de Zerdüştilikte kutsal kabul edilen ateşe kötü kokulu bir malzemenin atılarak ona saygısızlık yapılacağı düşünülmesi olabilir.

## 5. Hekim Olma Süreci

Avesta bir kişinin hekim olması için nasıl bir eğitim sürecinde geçmesi konusunda bilgi vermez. Bunun yerine kişinin nasıl bir hekim kabul edileceğini açıklar. Bunun için hekimlik iddiasında olan kişinin kendisini ispat etmesi beklenir. Bu da ancak bazı hastaları tedavi etmesi ve tecrübe kazanmasıyla mümkün olur. İlk tecrübesini de Dîvperestlerin üzerinde kazanması gerekir.<sup>147</sup>

Hekim olmak isteyen kişi ilk tecrübesini Dîvperestlerden üç kişiyi tedavi etmekle başlamalıdır. Eğer tedavi sonucunda bu hastalar ölürse bu kişinin iyi bir hekim olmadığı anlaşılır ve bunun hekimlik yapmaktan men edilmesi gerekir. Buna rağmen bu kişi hekimlik yapmada ısrarcı olursa buna kasten adam öldürme cezası uygulanır. Bu durum Avesta'da şöyle açıklanmıştır:

<sup>138</sup> Vendidâd 14/3.

<sup>139</sup> Vendidâd 18/71.

<sup>140</sup> Dostğâh, *Avesta*, II/931.

<sup>141</sup> Şehzâdî, *Vajenâme-i Pâzend*, 350.

<sup>142</sup> Vendidâd 8/2,3, 79, 80; Vendidâd 9/32; Vendidâd 14/3, Vendida 18/71; Vendidâd 19/24.

<sup>143</sup> Dostğâh, *Avesta*, II/1076.

<sup>144</sup> Dostğâh, *Avesta*, II/1076.

<sup>145</sup> Vendidâd 8/2,3, 79; Vendidâd 9/32, Vendidâd 14/3; Vendidâd 18/71.

<sup>146</sup> Dostğâh, *Avesta*, II/1066.

<sup>147</sup> Vendidâd 7/36.



Ey Evrenin Yaraticısı! Ey Aşavan!  
Eğer bir Mazdaperest<sup>148</sup> hekimlik işini yapmak isterse ilk tecrübe ve becerisini kimin üzerinde denemelidir? Mazdaperestlerin mi yoksa Dîvperestlerin mi? Ahûramazda cevap verdi: “Doğru olan ilk tecrübesini Dîvperestlerin sonra Mazdaperestlerin üzerinde uygulamasıdır. Eğer bu kişi, Dîvperestlerden üç kişiyi bıçakla tedavi yaparsa hastalar da ölürse demek ki o Mazdaperest iyi bir hekim değildir... Bu kişinin bundan sonra Mazdaperestleri tedavi etmesine izin vermesinler. ...Eğer Mazdaperestleri tedavi ederse veya Mazdaperestlere tedavi amaçlı bıçakla işlem uygularsa bu kişiye kasten adam öldürme cezası verilir.”<sup>149</sup>

Aksine hekimlik iddiasında bulunan kişi üç Dîvpereste uyguladığı tedaviyle hastalar iyileşirse o zaman bu kişi hekim kabul edilir ve Mazda dininden olanı istediği şekilde tedavi edebilir.<sup>150</sup>

### 6. Avesta'da Adı Hekimlikle Anılmış Kişiler

Avesta'nın Vendidâd bölümüne göre yeryüzündeki ilk hekim akıllı, güçlü ve yüce Srîte adında kişidir.<sup>151</sup> Srîte, hekim olmasının yanında hastalıklar için ilaçlar yapan ve ilaç yapma yöntemlerini bulan bir kişidir. Avesta'ya göre o bu konuda ilahi alemden de destek görmüştür. Özellikle Ameşâspendlerden Haşetraveîrye/Şehrîver,<sup>152</sup> ona hem çeşitli ilaçlar vermiş hem de ona ilaçların nasıl yapılacağını öğretmiştir. Ahûramazda da Beyaz Hom ağacının etrafından yeşeren on binlerce şifalı bitkiyi ilaç yapması için ona göndermiştir.<sup>153</sup> Srîte uyguladığı tedaviyle yüksek ateşi, ağrıyı, vücuttaki çürümeyi ve enfeksiyonu tedavi etmiş ve insanların uzun yaşamasını sağlamıştır.<sup>154</sup> Avesta'da Srîte'nin diğer adı Atrat'tır. Avesta'ya göre Atrat'ın özelliği dünyada üçüncü olarak Hom bitkisini şifa veren bir ilaca dönüştürmesidir. Tanrı Atrat'a mükafat olarak Ūrvahşeye ve Gerşâsp adında iki kahraman evlat vermiştir.<sup>155</sup>

Avesta'da bir kahraman olarak anlatılan Cemşîd'in babası Viyengehân hekimlik konusunda ismi geçen diğer bir kişidir. Onun hekimlikteki yeteneği yeryüzünde ilk defa Hom bitkisini şifa veren ilaca dönüştürmesidir. Yaptığı işin mükâfatı olarak Tanrı kendisine yeryüzünde uzun yıllar hükümdarlık yapacak Cemşîd'i vermiştir.<sup>156</sup>

<sup>148</sup> Mazdaperest, Zerdüştiliğin tanrısı Ahûramazda'ya inananlar için kullanılan diğer bir isimlendirmedir.

<sup>149</sup> Vendidâd 7/36-38.

<sup>150</sup> Vendidâd 7/39-40.

<sup>151</sup> Vendidâd 20/1-12

<sup>152</sup> Haşetraveîrye/Şehrîver, manevi açıdan Ahûramazda'nın manevi egemenliğini ve gücünü temsil eder. Maddi alemdeki görevi ise madenleri korumaktır. Mihribân Hudâvendî, *Şînâsa-yı Zertoşt* (Tahran: İntişârat-ı Fraveher, 2000), 50.

<sup>153</sup> Vendidâd 20/4.

<sup>154</sup> Vendidâd 20/2-3.

<sup>155</sup> Yesna 9/10-11.

<sup>156</sup> Yesna 9/4.

Hint ve İran mitolojilerinin önemli ortak kahramanlarından olan Cemşîd/Cem/Yima<sup>157</sup>, yeryüzünde Avesta'ya göre bin yıl<sup>158</sup> Şâhnâme'ye göre ise yedi yüz yıl hüküm sürmüştür. Bu süre zarfında gelişmiş bir toplum kurmuş ve hekimlikte önemli işler yapmıştır. Hastalıkların sebebini ve bunların tedavisinde kullanılan ilaçlar bulmuştur.<sup>159</sup> Avesta da Şâhnâme'de anlatılanlara benzer bilgiler vermektedir. Cemşîd'in döneminde ölüm, yaşlılık yoktur; bitkiler daima yeşil kalmaktadır ve yiyecekler tüketildiği halde eksilmemektedir.<sup>160</sup> Cemşîd Ahûramazda'nın emriyle yer altında *Vericemkerd* adına bir sığınak inşa etmiştir. Sığınakta insanlar sağlıklı olmuş; sırt kamburluğu, göğüs çıkıklığı, akıl hastalığı, sakatlık, düş çürüklüğü ve cüzzam benzeri hiçbir hastalık olmamıştır.<sup>161</sup>

Zulümleriyle ismi anılan diktatör Ejidahâk'ı mağlup eden Feridun'un babası Âtbîn, Avesta'da Viyengehân'dan sonra Hom bitkisini şifa veren ilaca dönüştüren ikinci kişidir. Ona da yaptığı işten dolayı mükâfat olarak Feridun verilmiştir. Feridun, dünyaya ve insanlığa zarar vermek için Ehrimen tarafından yaratılmış diktatör Ejidahâk'ı mağlup etmiştir.<sup>162</sup>

Hom bitkisini şifa veren bir ilaca dönüştüren dördüncü kişi Zerdüş'tün babası Pûrûşesb'dir. Pûrûşesb'e hizmetinin mükâfatı olarak kutsal Zerdüş verilmiştir.<sup>163</sup> Hom bitkisini şifa veren içeceğe dönüştüren dört kişiye, mükâfat olarak erkek çocukların verildiği görülmektedir.

### 7.Tedavi Ücretleri

Avesta'ya göre hekimlik görevi bir ücrete tabidir ve bu işi yapanlar yaptıkları iş karşılığında ücret alırlar. Avesta ücretleri de keyfiyete bırakmamış bir kurala bağlamıştır. Bu kuralda temel ölçüt tedavi edilecek kişinin toplumsal statü ve cinsiyetidir. Ücret sığır, eşek veya deve cinsinden bir hayvanın değerine göre belirlenmiştir.

Bir hekim, evin reisini kıymeti az bir sığırın, köyün yöneticisini ortalama değerdeki bir sığırın, şehrin amirini kıymetli bir sığırın ve hükümdarı da dört atla çekilen araba karşılığında tedavi eder. Bir din adamının tedavi ücreti ise teşekkür ve duasını almaktır.<sup>164</sup> Metni oluşturanların büyük ihtimalle din adamları olmasından dolayı onların ücret konusunda kendilerine pozitif ayrımcılık yaptıkları akla gelmektedir.

Hasta eğer belirtilen statüdeki kişilerin eşleriyse tedavi ücreti değişmektedir. Evin hanımı dişi bir eşeğin, köy yöneticisinin eşi bir sığırın, şehrin amirinin eşi bir kısırağın ve hükümdarın eşi de dişi bir devenin karşılığında tedavi edilir.<sup>165</sup> Burada din adamının eşi için belirlenmiş ücrete değinilmemektedir. Ayrıca dikkati çeken konu erkek için belirlenen tedavi ücretlerinin kadın için belirlenenden daha fazla olduğudur. Bu da dönemin şartlarında erkeğin gerek evin geçimi gerekse savunmasındaki işlevselliğinden

<sup>157</sup> Cemşîd diğer adıyla Yima/Cem, Hint ve İran dini geleneğinin önemli ortak isimlerinden biridir. İran Yiması ölümü yenen daha birçok önemli iş başaran bir kahraman iken Hint Vedik Yiması ölen ve ölümlerin kralı konumundadır. Curtis, *İran Mitleri*, 38.

<sup>158</sup> Art Yeşt 30-31.

<sup>159</sup> Firdevsî, *Şahnâme*, 71-72.

<sup>160</sup> Yesna 9/4-5; Râm Yeşt 16; Zamyâd Yeşt 32; Vendidâd 2/5.

<sup>161</sup> Vendidâd 2/25-37.

<sup>162</sup> Yesna 9/7-8.

<sup>163</sup> Yesna 9/13; Kasimiyân - Bihmerdî, *Giyâh-ı Hom*, 18.

<sup>164</sup> Vendidâd 7/41.

<sup>165</sup> Vendidâd 7/41.

kaynaklandığı ifade edilebilir. Avesta'da çocuklar için belirlenmiş tedavi ücreti yoktur. Bunun tek istisnası köy yöneticisinin erkek çocuğudur. Bu çocuğun tedavi ücreti pahalı bir sığırın bedelidir.<sup>166</sup>

Vendidâd 9/37-38 bentlerinde ölüye temas etmiş erkek ve kadınlar için yapılan arınma ritüelinde verilmesi gereken birtakım ücretlerden bahsedilmiştir. Yukarıda geçen tedavi ücretleriyle buradaki ücretler arasındaki ortak nokta din adamlarından ücret olarak onların teşekkür ve dualarının alınmasının yeterli görülmesidir.<sup>167</sup> Eğer arınma ritüelini yapana maddi imkansızlıktan dolayı ücret ödenemiyorsa en azından onun evden memnun ayrılması sağlanması gerektiği ifade edilmektedir. Aksi halde Drûc dîvinin bu kişilerin bedenine girerek bunları manevi olarak kirleteceği belirtilir.<sup>168</sup>

Avesta'da insanlar dışında dönemin yaşam şartları için önemli olan sığır ve koyun için de tedavi ücreti hakkında bilgi verilmektedir. Buna göre pahalı bir sığır ortalama bir sığırın, ortalama değerdeki bir sığır kıymeti az bir sığırın, kıymeti az bir sığır bir koyunun, koyun da bir yemeklik et değeri karşılığında tedavi edilir.<sup>169</sup>

### 8. Hayvan Sağlığına Verilen Önem

Avesta'da hayvan sağlığına da önem verilmektedir. Hayvanlar iyi ve kötü olanlar şeklinde ikiye ayrılmıştır. Ahûramazda tarafından yaratıldığı kabul edilen iyi, faydalı ve korunması gerekenlerdir. Ehrimen tarafından yaratılanlar ise zararlı ve öldürülmesi gereken hayvanlardır. Örnek olarak köpek,<sup>170</sup> sığır,<sup>171</sup> at,<sup>172</sup> koyun,<sup>173</sup> horoz, tavuk<sup>174</sup>, deve,<sup>175</sup> tilki<sup>176</sup> ve kuşlar<sup>177</sup> Ahûramazda tarafından yaratılan iyi hayvanlar olarak görülmüş dolayısıyla bunların korunması esas alınmıştır. Yılan,<sup>178</sup> kurbağa,<sup>179</sup> kaplumbağa,<sup>180</sup> karınca,<sup>181</sup> kurt,<sup>182</sup> sivrisinek ve çekirge<sup>183</sup> cinsinden böcekler ise Ehrimenî zararlı hayvanlar olarak kabul edilmiş ve bunların öldürülmesi gerektiği belirtilmiştir.<sup>184</sup>

Avesta'da hayvanların iyi-kötü olarak sınıflandırılması dönemin yaşam şartlarıyla ilişkili olduğu düşünülebilir. İnsanlar kendilerine faydası dokunanları iyi, zararı dokunanları ise kötü hayvanlar olarak tanımlamışlardır. Örneğin, köpek, sığır, at, koyun, horoz, tavuk

<sup>166</sup> Vendidâd 7/43.

<sup>167</sup> Vendidâd 9/37-38.

<sup>168</sup> Vendidâd 9/39-40.

<sup>169</sup> Vendidâd 7/43.

<sup>170</sup> Vendidâd 2/25-33; Vendidâd 13/10, 11, 15, 23, 27, 28, 35, 38, 44; Vendidâd 14/1, 16; Vendidâd 15/4, 6, 19, 21.

<sup>171</sup> Yesna 3/1,20; Yesna 4/1, 3; Yesna 6/17; Yesna 7/1; Yesna 12/7; Yesna 13/17; Tîr Yeşt 17; Mihr Yeşt 28.

<sup>172</sup> Tîr Yeşt 19, Eştâd Yeşt 5; Vendidâd 22/3, 10.

<sup>173</sup> Vendidâd 2/25; Vendidâd 5/46; Vendidâd 6/43.

<sup>174</sup> Vendidâd 18/15, 17, 23, 25, 26, 28.

<sup>175</sup> Behrâm Yeşt 12, 13; Art Yeşt 13; Vendidâd 22/3.

<sup>176</sup> Vendidâd 13/16.

<sup>177</sup> Ferverdîn Yeşt 74; Behrâm Yeşt 36; Visperad 1/1; Visperad 2/1, 8, 9; Vendidâd 2/25, 26; Vendidâd 5/12-13.

<sup>178</sup> Vendidâd 14/5; 18/65; Vendidâd 18/73.

<sup>179</sup> Vendidâd 5/36; Vendidâd 14/5; Vendidâd 18/65,73.

<sup>180</sup> Vendidâd 14/5.

<sup>181</sup> Vendidâd 14/5; Vendidâd 16/12; Vendidâd 18/73.

<sup>182</sup> Yesna 9/18; Hürmüzd Yeşt 10; Erdîbehişt Yeşt 11, 15; Hürmüzd Yeşt 10; Vendidâd 13/43; Vendidâd 18/65.

<sup>183</sup> Vendidâd 6/26.

<sup>184</sup> *Ardâvîrâfnâme*, 368.

ve deve gibi etinden, sütünden, gücünden ve derisinden faydalandıkları hayvanları iyi, verimin düşük olduğu bir dönemde buğday tanelerini yuvalarına taşıyan karıncayı, hayvan sürülerine zarar veren kurdu, hayvanların yanı sıra insanlara da zarar veren yılan ve sivrisineği kötü kabul etmişlerdir.

Avesta'nın özellikle Vendidâd bölümünde adı sıkça geçen iyi hayvanların başında köpek gelir. Köpeğin, eve bekçilik yapmak ve hayvan sürülerini kurt ve hırsızlardan koruma gibi önemli bir görevi vardır. Bundan dolayı köpeğe değer verilmiş ve ona zarar verenlere şiddetli cezalar ön görülmüştür. Kirpi ve kunduz da köpek familyasından kabul edildiği için aynı önem onlara da verilmiştir.<sup>185</sup> Diğer taraftan köpeğin hastalık durumunda tedavi edilmesi gerektiği belirtilmiştir. Örneğin, koklama duyusunu yitirmiş bir köpeğin tedavi edilmesi gerekir. Bu yapılmadığı takdirde köpeğin başına gelebilecek kötü bir durumda sahibinin affedilmesi zor olan bir günah işlediği ifade edilmiştir.<sup>186</sup> Köpeği aç bırakan, ona eziyet eden ve onu öldürene ahirette ağır bir ceza verileceği söylenmiştir.<sup>187</sup> Sığır ve koyunun da hastalık durumunda tedavi edilmesi gerektiği kaydedilmiş, tedaviyi yapana ödenecek ücret de belirlenmiştir.<sup>188</sup>

### Sonuç

Avesta'da sağlık konusuna büyük önem verildiği ve bu bağlamda sağlıkla ilgili çok miktarda bilgi sunulduğu görülmektedir. Sağlık dini bir konu olarak değerlendirilmiştir. Buna göre bedensel sağlık Ahûramazda'nın vergisi olarak kabul edilmiş, asıl olanın canlıların sağlıklı olması gerektiği belirtilmiştir. Hastalıklar ise Ehrimen'in, Ahûramazda'nın yarattıklarına zarar vermek amacıyla yarattığı durumlar olarak değerlendirilmiştir. Hastalık yoluyla kötü Ehrimen ve yardımcılarının insana müdahale ettiklerine, zarar verdiklerine inanılmıştır. Bu meyanda insana düşen Ahûramazda'nın taraftarı olarak bedeni ve ruhunu korumasıdır.

Avesta'da bir hastalığa yakalanma sebepleri hakkında bilgi verilmemiştir. İnsanların işledikleri birtakım günahlar yüzünden veya başka sebepte mi hasta olduklarına dair net bir açıklama yoktur. Fakat hastalık ortaya çıktığında insana düşen, onu en uygun şekilde tedavi etmesidir. Bu amaçla dönemin insanları tarafından uygulanan üç çeşit tedavi yöntemi söz konusudur. Bunlar birtakım duaların okunması, bitkisel ilaçların kullanılması ve cerrahi müdahaledir.

Avesta benzeri kutsal dini metinler ve mitolojilerde sağlık benzeri özel bir konu hakkında verilen bilgilerin, metinlerin oluşturulduğu dönemdeki insanların yaşamı hakkında önemli bilgiler içeren tarihi belgeler niteliğinde olduğu söylenebilir. Ayrıca tarihte uygulanan tedavi yöntemlerinin ve ilaçların bilinmesi günümüz tıp dünyasının bilgi daracığına önemli katkılar sağlayabilir. Tedavilerde kullanılmış bir bitki üzerine yapılacak çalışmalar neticesinde, günümüzde tedavisi olmayan veya zor olan bazı hastalıklara iyi gelen ilaçlar bulunabilir. Bundan dolayı dini ve mitolojik metinler hakkındaki çalışmalar önemlidir; insanlık tarihini anlamada ve geleceği belirlemede yol gösterici niteliktedir.

### Kaynakça

Ardâvîrâf. *Ardâvîrâfnâme*. çev. Gûlâmırzâ Reşîdi Yâsemî. Tahran: Mecelle-i Mihr, ts.

<sup>185</sup> Vendidâd 14/17; Vendidâd 13/3.

<sup>186</sup> Vendidâd 13/35-38; Vendidâd 14/17

<sup>187</sup> Ardâvîrâfnâme, 248.

<sup>188</sup> Vendidâd 7/43.

- Âtarî (A), "Bengdâni Çiyest?" Erişim 09 Haziran 2022. <https://www.attarin.com/>
- Carr, Alan. *Pozitif Psikoloji*. çev. Ümit Şendilek. İstanbul: Kaknüs, 2016.
- Curtis, Vesta Sarkhosh. *İran Mitleri*. çev. Fatma Esra Aslan. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2020.
- Dost, Ahmed Metin. *Bâverhâ-yı Âryayiyân*. İsfahan: Çâharbağ, 2005.
- Dostgâh, Celîl. *Avesta*. Tahran: İntişârat-ı Mervârid, 2013.
- Encyclopaedia Iranica (EI)*, "Alborz III. Coğrafya". Erişim 21 Haziran 2022. <https://www.iranicaonline.org/articles/alborz-geography>
- Firdevsî, Ebû'l-Kasim. *Şahnâme*. çev. Necati Lugal. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2009.
- Fraveşî, Behrâm. *Cihân-ı Fraverî*. Tahran: İntişârat-ı Fraveher, 2009.
- Horde Avesta*. çev. Reşid Şahmerdân. Tahran: Fraveher Yayınevi, 2003.
- Hudâvendî, Mihribân. *Şinâsa-yı Zertoşt*. Tahran: İntişârat-ı Fraveher, 2000.
- Hurşîdyan, Erdeşîr. *Cihanbîni-yi Eşû Zertoşt*. Tahran: İntişârat-ı Fraveher, 2008.
- Hurşîdyan, Erdeşîr. *Zîbaşînâsi-yi Reng der Âyînhâ-yı İnan-ı Bastân*. Tahran: Şirket-i Çâp-ı Hevâci, 2015.
- Kaderdân, Mihrdâd. *Costarî der Âyîn-i Zertoşt*. Şiraz: İntişârat-ı Rahşîd, I., 2007.
- Kasimiyân, Kurûş - Bihmerdî, Erdeşîr. *Giyâh-ı Hom*. Tahran: İntişârat-ı Fraveher, 2012.
- Kerimiyân, Hasan - Afşar, Zehra. "Tesir-i Endişehâ-yı Dini ve Baverhâ-yı Ammî ber Pizişki-yi İnan-ı Bastân ve İstîmrâr-ı Ân der Pizişki-yi İslami". *Fasılname-i Ahlak-ı Pizişki* 6/2 (2010).
- Kocaeli Bitkileri (KB)*, "Hyoscyamus Niger (Kara Banotu)". Erişim 30 Kasım 2022. <https://kocaelibitkileri.com/hyoscyamus-niger/>
- Köroğlu, Ertuğrul. *Pozitif Psikoloji*. İstanbul: Destek Yayınlar, 2022.
- Mazdapûr, Ketayûn. *Zertoştîyân*. Tahran: Defter-i Pejûheşhâ-yı Ferhengî, 2003.
- Memorial (M)*, "Albinizm (Albino) Nedir? Tedavisi Var mıdır?" Erişim 30 Kasım 2022. <https://www.memorial.com.tr/hastaliklar/albinizm-albino-nedir-tedavisi-var-midir>
- Menûçehrpûr, Menûçehr. *Bîdânîm û Serbîlînd Başîm*. Tahran: İntişârat-ı Fraveher, 4. Basım, 2011.
- Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin. *Mürücû'z-zehab ve me'âdinü'l-cevher*. Beyrut: Mektebetü'l-A'sriye, 1988.
- Nîknâm, Kurûş. *ez Nûrûz tâ Nûrûz*. Tahran: İntişârat-ı Fraveher, 2013.
- Pûrdavud, İbrahim. *Avesta (Gâtahâ)*. 4 Cilt. Tahran: İntişârat-ı Nigâh, 1973.
- Pûrdavud, İbrahim. *Avesta (Yeştha)*. 2 Cilt. Tahran: İntişârat-ı Nigâh, 1973.
- Ramazanhâni, Sıdîki. *Ferheng-i Zertoştîyân-ı Yezd*. Yezd: Subhân-ı Nur, 1. Basım, 2008.
- Rızî, Haşim. *Rahnumâ-yı Din-i Zertoştî*. Tahran: Sazmân-ı İntişârat-ı Fraveher, 1973.
- Sular, Mehmet Emin. *Modern İnan'da Zerdüştiler*. Ankara: Eskiye, 2019.
- Şehzâdî, Rustem. *Mecmû'a-ı Sohenrânîhâ-yı Mûbed-i Mûbedân Rustem Şehzâdî*. thk. Mihrengîz Şehzâd. Tahran: Sazmân-ı Çâp-ı Hevâci, 2001.
- Şehzâdî, Rustem. *Vajenâme-i Pâzend*. Tahran: İntişârat-ı Fraveher, 2007.
- Yıldırım, Nimet. *Fars Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2008.

## Kur'ân Âyetlerinde İçki Yasağının Değişik Cümle Yapılarıyla Anlatılmasının Sebepleri

The Reasons for the Explanation of the Prohibition of Alcoholic Drinks in  
the Qur'ân through Various Syntactic Structures in Different Verses

### Yazar Bilgisi Author Information

#### Mehmet KAHRAMAN

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Tokat, Türkiye  
Asst. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences, Tokat, Türkiye  
[mehmet.kahraman@gop.edu.tr](mailto:mehmet.kahraman@gop.edu.tr), [www.orcid.org/0000-0002-5507-044X](http://www.orcid.org/0000-0002-5507-044X)

### Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	<a href="https://doi.org/10.30623/hij1114832">https://doi.org/10.30623/hij1114832</a>
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
10 Mayıs/May 2022	1 Haziran/June 2023

## Öz

İslam inancına göre Kur'an Allah'ın kitabıdır. Onda mükelleflerin iyiliğine olanlar kendilerine emredilmiş; zararına olanları da yasaklanmıştır. Bu bağlamda alkollü içecekler yasaklananlar içerisinde yer almaktadır.

Vahyin nüzulü esnasında içki Araplar için vazgeçilemez bir zevk ve alışkanlık aracıydı. Onlar içkiye bağımlı bir haldeyken hamr ile ilgili âyetler nazil olmaya başlamıştır. Onların bu alışkanlıklarını terk etmelerine yönelik, Kur'an'ın tadrîcî bir yöntemle başvurduğu görülmektedir. Bu çalışmada bütün kötülüklerin anası diye tarif edilen içki ile ilgili âyetler incelenecektir. İçkinin belirli zaman aralıklarıyla nazil olan âyetlerle tadrîcî bir şekilde yasaklanmasının sebepleri araştırılacaktır. İçki ile ilgili âyetlerdeki cümle yapıları incelenip kullanılan üslubun dikkatlere sunulması amaçlanmıştır. Böylece içki bağımlısı kişilerin psikolojilerini anlamak ve tadrîcî bir şekilde içkiyi terk etmelerini sağlamak için yeni bir metot sunulması hedeflenmiştir.

İlk aşamada konuyu haberî bir cümleyle işleyen âyet incelendi. Bu âyet içkiden bahseden ilk âyettir. İçki bağımlısı bir topluma onu hemen yasaklamak yerine içkinin diğer faydalı içeceklerden ince bir vurguyla ayrıldığı gösterilmiştir. İçki bağımlısı kişilere içkinin dışında başka içeceklerin de bulunduğu hatırlatılması gerektiği gösterilmeye gayret edilmiştir. İçkiyi terk etmesi arzulan kimselerle bu şekilde bir iletişime geçilmesinin gereğine dikkat çekildi. İkinci aşamada incelenen ayette içkinin faydası olmakla birlikte zararının daha büyük olduğu vurgulanmıştır. Bu âyetin yarar-zarar bağlamında muhataplara anlatmak gerektiği vurgulanmıştır. İsim cümleleri sübut ifade eder. Bu âyet isim cümlesi formunda içkinin zararlarının sürekli olduğuna dikkat çekmiştir. Bu âyette bahsedilen zararın sürekli olması yönünün dikkate sunulması gerektiği vurgulandı. Üçüncü aşamada içkinin namaza mâni olması hakikati üzerinde daha somut bir tutum sergilenmekte ve namaz ekseninde Müslümanların gönlünde içkiye karşı belirli bir mesafe konulması hususu beyan edilmektedir. Bu aşamada zikredilen âyette kullanılan cümle de isim cümlesidir. Bu üslup kullanılarak sarhoşluğu devam edenlerin namaza yanaşmaması gerektiği vurgulanmıştır. İçki bağımlısı bir Müslümanın namazın Allah katında çok değerli bir ibadet olduğunu bilmesi gerekmektedir. Bundan dolayı namaza sarhoş bir şekilde gidilemeyeceğinin vurgulanması gerektiği izah edildi. Kişinin namaz vakitlerinde uyanık olması gerektiği bilincinin sağlanmasının lüzumlu olduğunun bilinmesi amaçlandı. Böylece bu kişilere belirli bir süreliğine içkiden uzaklaşma ihtiyacı hissettirme bilincinin verilmesi gereği belirtildi. Dördüncü aşamada ilk önce haberî cümlelerle içkinin kötülükleri anlatılmıştır. Onun şeytan işi pislik olduğu vurgulanarak Müslümanların içkiye karşı nefret etmeleri hedeflenmiştir. Şeytanın içki ile aralarına düşmanlık sokmak isteği Müslümanların dikkatine sunulmuştur. Emir cümlesiyle, artık kesin olarak içkiden uzak durmaları gerektiği bildirilmiş, bunun da kurtuluşa ermede önemli bir adım olduğu ifade edilmiştir. En son aşamada ise yasaklamada bir kararlılık göstergesi olması bakımından soru cümlesiyle "vaz geçtiniz değil mi?" denilerek Müslümanların içkiden tamamen uzak durmaları gereği vurgulanmaktadır.

Bu ayetlerde gelen farklı cümle yapıları incelenerek Allah'ın içkiyi haram kılarken uyguladığı sistem gün yüzüne çıkartılmaya çalışılmıştır. Kur'an'ın üslubu sistematik bir şekilde uygulandığı zaman içki müptelası Müslümanlara şefkatle yaklaşılarak onları dinden, camiden, ibadetten uzaklaştırmadan topluma kazandırılabilceği kanaatine varıldı. Ayrıca Allah'ın içkiyi yasaklarken uyguladığı sistematığın günümüzde içki dâhil diğer birçok kötülüğü terk etme konusunda eğitimcilere, annelere ve devlet yetkililerine yol gösterebileceği kanısına ulaşıldı.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, İçki, Üslup, Tadrîcî yöntem, Haberî Cümle, İnşâî Cümle.

## Abstract

According to the Islamic faith, the Qur'ān is composed of the words of Allāh. It orders Muslims to do what is good for them and prohibits what is harmful to them. Among the prohibitions are alcoholic drinks.

At the time of the revelation, alcohol was an indispensable means of pleasure and a habit for the Arabs. The verses about khamr were revealed at a time when the Arabs were addicted to drinking. It is seen that the Qur'ān used a step-by-step method to help them abandon this habit. The present study analyses the verses about alcohol, which is described as the source of every type of evil. It investigates the reasons for the gradual prohibition of alcohol through verses revealed at certain time intervals. It aims to analyse the syntactic structures of the verses about alcohol and to draw attention to the style used in the verses. Thus, it aims to present a new method to understand the psychology of people addicted to alcohol and to ensure that they gradually give it up.

Firstly, the study analyses the verse that addresses the issue through an informative sentence. This is the first verse that mentions alcohol. The present study shows that instead of immediately being forbidden in a society addicted to it, alcohol was sharply distinguished from other beneficial drinks. People addicted to alcohol should be reminded that there are ḥalāl drinks. The study emphasises that such a method of communication should be followed for those who wish to give up alcohol. In the verse analysed in the second stage, it is emphasised that although alcohol has benefits, its harms far exceed its benefits. The study highlights that this verse should be explained to addicts with reference to the benefits and harms of alcohol. Sentences formed using complementary verbs express certainty. This verse includes such a sentence and draws attention to constant harms of alcohol. The present study highlights the continuity of the harm mentioned in this verse. In the third step, the study takes a more concrete stance towards the fact that alcohol is an obstacle to prayer, and it suggests keeping a certain distance from alcohol in the hearts of Muslims with reference to prayer. The sentence used in the verse mentioned at this stage is also a noun clause. The use of this syntactic structure helps emphasise that those who continue to be drunk should not approach prayer. A Muslim who is addicted to alcohol should know that Allāh considers prayer a very valuable act of worship. Therefore, the present study emphasises that one should not perform prayer if they are drunk. It aims to make the addict be aware of the need to be sober during the times of prayer. Thus, it notes that these people should be made aware of the need to abstain from alcohol for a certain time. In the fourth stage, the harms of alcohol were first explained using informative sentences. The study emphasises that alcohol is the devil's filth, and it aims to ensure that Muslims hate it. It informs Muslims that Satan desires to arouse hostility among them through alcohol. Using an imperative sentence, the verse states that they should abstain from drinking, and that this was an important step in ensuring salvation. Finally, as an indication of determination in the prohibition, the interrogative sentence "So will you not then abstain?" is used to emphasise the necessity of completely abstaining from alcohol.

By analysing the different syntactic structures in these verses, the present study tries to unearth the method used by Allāh in forbidding alcohol. It was concluded that when the style of the Qur'ān is applied in a systematic way, Muslims who are addicted to alcohol can be approached with compassion and be integrated into the society without distancing them from religion, mosque and worship. In addition, it is concluded that the systematic method applied by Allāh while forbidding alcohol can



guide educators, parents and state authorities in helping people abandon many other evils, including alcohol today.

**Keywords:** Tafsīr, Alcoholic Drink, Style, Gradual Method, Informative Sentence, Inshā'ī Sentence

## Giriş

Bu makalede insanın ruh ve beden sağılığı için son derece zararlı olan içkinin haberî ve inşâî cümlelerle tadrîcî bir şekilde yasaklanma süreçleri ve bu süreçte nazil olan âyetlerin cümle yapıları incelenecektir. Makalenin ilk aşamasında Konunun haberî cümlelerde yer almasının nedenleri üzerinde durulacak; ikinci aşamasında inşâî cümleler incelenecektir. Sonunda şeytan işi pislik olarak betimlenen bu zararlı alışkanlığın uzun bir süre yasaklanmayışı ve bir âyetle "içki yasaktır" denmeyip tadrîcî bir metot izlenmesi, nehiy cümlesiyle "içki içmeyin" denmeyip haberî cümlelerle içkiden bahsedilerek zararlarının açıklanmasının nedenleri araştırılacaktır. Yine niçin soru üslubu kullanılarak Müslümanların içkiden uzak durmaları istendiğı incelenecektir. Bu makalede içki ile ilgili âyetlerin cümle yapıları incelenecek ve bu cümle yapılarının bâtinî manasında nasıl bir anlam zenginliğı meydana getirdiğı müfessirlerin izahlarından istifade edilerek açıklanacaktır. Kur'an'ın eğitim metodu olarak kullandığı üslupla toplumun yanlışlarının nasıl giderilmesi gerektiğini Müslümanlara gösterdiğini anlatılacaktır.

Kur'ân-ı Kerîm'de Müslümanların dünya-âhiret saadeti için çeşitli emirler ve yasaklar bulunmaktadır. Bunların bir kısmı şirk,<sup>1</sup> kız çocuklarını diri diri toprağı gömmek,<sup>2</sup> zulüm<sup>3</sup> gibi dini, nefsi ve nesli muhafazaya yönelik aciliyet kesp eden meseleler olması hasebiyle hemen yasaklanması gereken olumsuzluklar olduğı söylenebilir. Bu kötülükler yasaklanmadan İslam'ın ana mesajı ortaya çıkamayacağı için herhangi bir süreç gözetilmeksizin ilk dönemde bu tür zararlı haller tasvir edilerek kesin bir dille yasaklanmıştır.

İçki, faiz, kumar gibi ikincil denilebilecek derecede zararlı kötülöklere tadrîcî bir şekilde yasaklama getirilmiştir. Bunda, insanların fiziksel ve psikolojik durumları dikkate alınarak yasakların uygulamaya konulması etkili olduğı görünmektedir. Böylece yasaklar zaman içerisinde daha geniş ve samimi bir kabullenmeyle hayata taşınmıştır. Bu yöntem sayesinde şirk toplumunda yaygın olan ve bir süre nüzul döneminde de devam eden bu zararlı alışkanlıklar konusunda insanların eğitildiğı anlaşılmaktadır.

İçkinin haram kılınmasının tadrîcî bir metotla gerçekleştiğini inceleyen çalışmalar yapılmıştır. Fakat bu âyetlerin cümle yapıları ve bu cümleleri ifade üsluplarının Müslümanlarda meydana getirdiğı etki ve içki âyetlerinin belâgat bağlamında bütünsellik içerisinde işlendiğı bir çalışma olmamıştır. Bu eksikliğin giderilmesi için bu çalışma yapılmıştır. Konuşmacının anlatmak istediğini muhatabına aktarmada kurduğı cümleler çok önemlidir. Söylenen sözün üslubu muhatabı etkilemekte son derece önemli bir unsurdur.

<sup>1</sup> el-Hac 22/26.

<sup>2</sup> et-Tekvîr 81/ 8-9.

<sup>3</sup> El-En'âm 6/135.

Arapça'da cümleler haberî ve inşâî olmak üzere iki gruba ayrılır.<sup>4</sup> Haberî cümleler yalan veya doğruluk olasılığı bulunan cümlelerdir.<sup>5</sup> Haber, herhangi bir cümledeki bir hükmü bildirmek için söylenir. Verilen haberin doğru veya yanlış olması önemli değildir. Önemli olan bu cümlede herhangi bir olaydan haber verilmiş olmasıdır.<sup>6</sup> Haberî cümlelerde zâhirî ve bâtinî mana birbirleriyle örtüşür. "مَاتَ الرَّجُلُ" "Adam öldü." örneğinde adamın öldüğü muhataba bildirilmiştir. Başka bir gaye söz konusu değildir. İnşâî cümleler ise doğru ve yalan ihtimali olmayan cümlelerdir.<sup>7</sup> İnşâ talebî ve gayri talebî olmak üzere ikiye ayrılır.<sup>8</sup> Talebî cümlelerde herhangi bir olay gerçekleşmemiştir. Fakat konuşmacının muhatabından isteği vardır. Bu istek emretmek, yasaklamak, nidâ etmek, soru sormak, temennide bulunmak şekillerinde gelebilir.<sup>9</sup> Gayri talebi cümlelerde muhataptan bir istek söz konusu değildir.<sup>10</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de içki yasağı ile ilgili âyetler bazen haberî bazen de inşâî cümleler halinde gelmiştir. Öncelikle bunların muktezâ-yı hâle göre geliş şekilleri incelenecek ve yasaklanma sürecinin nasıl tahakkuk ettiği hususu araştırılacaktır.

Üslupta duruma, zamana, yere ve hitap edilen kişilere göre dili ayarlama, sözün söylendiği yerin, zamanın gerçek ve gereklerine uygun olması durumuna muktezâyı hâl denir. Teşekkür ile şikâyet ifadesi; haber verme ile inkâr etme; övme ile yerme; soru sormayla inkâr etme arasında farklılıklar vardır. Bunlar, her ne kadar zahiren birbirlerine yakın olsalar da bâtinî manasında farklılıklar barındırırlar. İşte bu durumların tümü mukezâ-yı hal kapsamına girer.<sup>11</sup> Konuşmacı bir konuyu anlatırken bazen genişçe izah etmesi gerekebilir. Bazen kısa vurgular yapması uygun olur. Bazen cümlenin bir ögesi hafzedilir. Bazen soru sorarak anlatmak istediğini daha belirgin bir şekilde sunar.<sup>12</sup> Buna, muktezâ-yı hal, neyi gerektiriyorsa onu söylemek en uygundur, denir.<sup>13</sup>

<sup>4</sup> Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebîbekr Muhammed 'Alî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1983), 164; Muhammed b. Yûsuf b. 'Alî b. Sa'îd Şemsuddîn el-Kirmânî, *Tahkîku'l-fevâ'idî'l-ğiyâsiyye*, thk. 'Alî b. Daḥîllâh (Medine: Mektebetu'l-'Ulûm, 1424), 1/244; 'Alî b. Muhammed 'Alî ez-Zeyn eş-Şerîf el-Curcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât* (Beyrût: Dâru'l-'İlmiyye, 1983), 96; 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn es-Suyûfî, *Mu'cemu mekâlîdî'l-'ulûmi fî'l-ḥudûdi ve'r-rusûm*, thk. Muhammed İbrâhîm 'İbâde (Kâhire: Mektebetu'l-'Âdâb, 2004), 94; el-Kâḍî 'Abdunnebî b. 'Abdurraûf en-Nekrî, *Dustûru'l-'ulemâ*, thk. Ḥasan Ḥânî Faḥş (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2000), 2/52.

<sup>5</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 164; Kirmânî, *Tahkîku'l-fevâ'idî'l-ğiyâsiyye*, 1/244; Şerîf el-Curcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, 96; Suyûfî, *Mu'cemu mekâlîd*, 94; Nekrî, *Dustûru'l-'ulemâ*, 2/52.

<sup>6</sup> 'Abdurrahmân b. Ḥasan el-Meydânî ed-Dimeşķî Ḥabenneke, *el-Belâġatu'l-'Arabiyye*, (Dimeşķ: Dâru'l-Kalem, 1996), 1/173.

<sup>7</sup> Raḍî, *Şerḥu'r-Raḍî 'alâ'l-kâfiyye*, 1455; Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 165; Kazvîni, *el-İḍâḥ fî 'ulûmi'l-belâġa*, 1/227; 'Avnî, *el-Minhâcu'l-vâḍiḥi'l-belâġa*, 4/15; 'Atîk, *'İlmu'l-me'ânî*, 69.

<sup>8</sup> 'Avnî, *el-Minhâcu'l-vâḍiḥi'l-belâġa*, 2/88.

<sup>9</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 165; Maḥmûd b. Ḥamza b. Naşr Ebu'l-Kâşim Burḥânuddîn el-Kirmânî Tâcu'l-Ḳurrâ, *Esrâru't-tekrâr fî'l-Kur'ân*. thk. 'Abdulkâdir 'Aḥmed 'Aṭâ (b.y.: Dâru'l-faḍîle, ts.), 1/240.

<sup>10</sup> Aḥmed b. İbrâhîm b. Muşţafâ el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâġa fî'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî* (Beyrût: el-Mektebetu'l-'aşriyye, ts.), 69; Ḥabenneke, *el-Belâġatu'l-'Arabiyye*, 1/244.

<sup>11</sup> Bk. Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebîbekr Muhammed. 'Alî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1983), 169; Ebu'l-Me'âlî Celâluddîn Muhammed b. 'Abdirrahmân el-Ḳazvîni b. 'Umer, *el-İḍâḥ fî 'ulûmi'l-belâġa*, thk. Muhammed 'Abdulmun'im el-Hafâcî (Beyrût: Dâru'l-Cil, ts.), 1/42, 52, 123, 124; Muhammed b. Ḥasan b. 'Alî b. 'Uşmân en-Nevâcî, *eş-Şifâ' fî bedî'i'l-iktifâ'*, thk. Maḥmûd Ḥasan Ebû Nâcî (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Ḥayât, 1403), 37-39.

<sup>12</sup> Bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 169; Kazvîni, *el-İḍâḥ*, 1/42, 52, 123, 124; Nevâcî, *eş-Şifâ' fî bedî'i'l-iktifâ'*, 37-39.

<sup>13</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 169; Kazvîni, *el-İḍâḥ*, 1/42, 52, 123, 124; Nevâcî, *eş-Şifâ' fî bedî'i'l-iktifâ'*, 37-39.

Haberî ve inşâî cümleler muktezâ-yı hâle göre çeşitli gayeler için gelebilir. Bu cümleler bazen nehiy anlamında da kullanılabilir.<sup>14</sup> Kur'ân-ı Kerîm'deki içki ile ilgili âyetlerin cümle yapıları incelenip bâtinî anlamları müfessirlerin izahlarından da istifade edilerek açıklanacaktır.

### 1. Herhangi Bir Vasfını Açıklamadan İçkiden Bahsedilmesi

Kur'ân-ı Kerîm'de içki ile ilgili bilgi veren âyetler incelendiği zaman bu âyetlerin bazılarının haberî cümlelerle bazılarının inşâî cümlelerle geldiği görülmektedir. İnşâî cümlelerle gelen âyetlerin bir kısmı emir cümlesi bir kısmı da soru cümlesi şeklinde gelmiştir. Bu âyetler nüzul sırasına göre incelendiği zaman ilk âyetin en-Nahl suresi 67. âyeti olduğu görülmektedir. Bu âyetin bâtinî anlamıyla ilgili müfessirler farklı yorumlarda bulunmuşlardır. Aşağıda bu yorum farklılıkları ve sebepleri incelenecektir.

“*Hurma ağaçlarının ve üzüm asmalarının ürünlerinden hem içki hem de güzel besinler elde edersiniz. Bunda da aklını kullanan bir topluluk için açık delil vardır.*”<sup>15</sup> Bu âyetteki سَكْرًا kelimesinin الخمر anlamında kullanıldığı söylenebilir.<sup>16</sup> “*Hamr: Akli gideren şeydir*”<sup>17</sup> Bu âyette içkiden bahseden سَكْرًا مِنْهُ سَكْرًا cümlesi haberî bir cümle olarak gelmiştir. Yukarıda belirtildiği gibi haberî cümleler herhangi bir olaydan haber vermek için kullanılan cümlelerdendir. Bu cümlede de o dönemin insanların hurma ve üzüm gibi meyvelerden içki ürettikleri anlaşılmaktadır.

Bu âyette içkinin haram olması ile ilgili bir bilgi mevcut değildir. Tefsir kaynakları incelendiği zaman bu âyetin içkinin haram kılınmasından önce indiği anlaşılabılır. Bu âyetin indiği sırada Müslümanların içki içtikleri görülmektedir. Çünkü onlar için İslam'ın ilk dönemlerinde içki içmek helaldi. Müfessirler âyette içkinin hükmü ile ilgili bir bilgi verilmediği için Müslümanların içki içmeye devam ettiklerini belirtmişlerdir.<sup>18</sup>

Zemahşerî bu âyeti tefsir ederken üç farklı yorumda bulunmaktadır.

Birinci yorumunda bu âyetin mensuh olduğunu söylemektedir (hükmü kaldırılmıştır). Biz bu görüşe katılmıyoruz. Çünkü bu âyette içkinin helal veya haram olduğuna işaret eden bir delil görmüyoruz. Sadece üzüm ve hurmadan insanların içki ürettiklerini anlatmaktadır. Hâlbuki nesh meselesinde bir hüküm bulunmalı ve o hükmün

<sup>14</sup> Dîyâ'uddîn Naşrullâh b. Muḥammed İbnu'l-Eşîr, *el-Bedî' fî 'ilmi'l-'Arabîyye*, thk. Fethî 'Aḥmed 'Alî ed-Dîn. (Mekke: Câmi'atu 'Ummi'l-Kurâ, 1420) 1/624; Ḥabenneke, *el-Belâġatu'l-'Arabîyye*, 1/32; 'Aḥmed b. Muştafâ el-Merâġî, *'Ulûmu'l-belâġa* (b.y.: y.y., ts.), 309.

<sup>15</sup> *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halîl Altuntaş - Muzâffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), en-Nahl 16/67.

<sup>16</sup> Bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ġayb*, 6/397; Nu'mânî, *el-Lubâb fî 'ulûmi'l-kitâb*, 4/30.

<sup>17</sup> Nizâmuddîn el-Ḥâsen b. Muḥammed b. Ḥuseyn el-Ḥammî en-Nisâburî, *Ġarâ'ibu'l-Kur'ân ve raġâibu'l-Furġan*, thk. Zekerîyyâ 'Umeyrât (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1416), 1/602; Ebu'l-Ḥafş Sirâcuddîn 'Umer b. 'Alî b. 'Âdil el-Ḥanbelî Ḥabenneke en-Nu'mânî, *el-Lubâb fî 'ulûmi'l-kitâb*, thk. 'Âdil Aḥmed 'Abdulvucûd (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1998), 4/29; Muḥammed Seyyîd Ṭantâvî, *et-Tefsîru'l-vasîṭ li'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, (Kâhire: Dâru'n-Nahḍâ, 1997), 1/481.

<sup>18</sup> Muḥyi's-sunne Ebû Muḥammed el-Ḥuseyn b. Mes'ûd b. Muḥammed b. el-Ferrâ el-Baġavî, *Me'âlimu't-tenzil fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. 'Abdurrezzâk el-Mehdî, (Beyrût: Dâru İḥyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 1420), 3/85; Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Umer b. Ḥâsan b. Ḥuseyn et-Teymî Faḥruddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ġay*, (Beyrût: Dâru İḥyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 1420), 6/395; İsmâ'îl Ḥakkî Muştafâ el-İştanbûlî el-Ḥanefî el-Ḥalvetî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/339; 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn es-Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/160.

ziddına daha sonra yeni bir hüküm gelmelidir.<sup>19</sup> Zemaşerî'nin ikinci yorumunda ise Allah'ın insanları içki içtiklerinden dolayı azarladığını ve nimetlerinden dolayı onları minnet altında bıraktığını belirtmektedir. Bu âyette minnet ifadesi açık olmakla birlikte azar ifadesi çok kapalı bir şekilde sunulmuştur. Âyetin “*güzel besinler elde edersiniz*” bölümünde Allah'ın insanlara nimet verdiği açıkça ifade edilmektedir. Fakat azar ifadesi ancak aşağıda anlatılacağı gibi daha sonra inecek âyetlerdeki içkinin kötülüğü netleştikten sonra bu âyetlere bakarak söylenebilir. Hâlbuki yukarıda anlatıldığı gibi bu âyet içki ile ilgili ilk inen âyet olduğu için âyete muhatap olan insanlar böyle bir azar ifadesini görmemiş olmalı ki içki içmeye devam etmişlerdi. Zemaşerî'nin üçüncü yorumunda ise âyette geçen *sekerden* maksat *nebizdir*. Nebiz yaş veya kuru üzüm ya da hurmanın üçte biri kalana kadar kaynatılıp sarhoşluk verme sınırına kadar bekletilmesi ile elde edilen bir içecektir ki Ebû Hanîfe'ye göre helaldir. Bu durumda *Sekerin* temiz rızıklardan sayılması caizdir. Bu âyette “*ondan seker ve temiz rızıklar ediniyorsunuz*” demek istendiği anlaşılmaktadır.<sup>20</sup> Zemaşerî'nin bu yorumunu bazı müfessirlerde benimsemişler ve eserlerinde yer vermişlerdir.<sup>21</sup> Müfessirler Ebû Hanîfe'nin “Allah bu ümmete *sekeri* helal kılarak lütufta bulunmuştur” ifadesinden *nebiz* kastettiğini belirtmişlerdir.<sup>22</sup>

Hattâbî (öl. 388/998), “Bu âyet Mekki bir âyettir ve içkinin haram olduğunu göstermektedir. Çünkü Araplar o dönemde içki için *الخمر* kelimesini kullanmıyorlardı. Allah bu kelimeyi namaz zekât gibi Kur'an'da yeni bir mana için kullandı. *سَكْرًا* kelimesinin *nebiz* anlamında kullanılması yanlıştır” demektedir.<sup>23</sup> “Bu âyet Mekki bir âyettir ve içkinin haram olduğunu göstermektedir” görüşünün hatalı olduğu düşünülebilir. Çünkü eğer bu âyet içkiyi yasaklamış olsaydı aşağıda izah edileceği üzere Müslümanların içkiyi terk etmiş olmaları gerekirdi. Peygamberimiz'in (s.a.s.) içki içenleri kınayıp cezalandırması gerekirdi.

Bu görüşlerden “azar ve minnet ifadesini birleştirmiştir” görüşünün diğer görüşlere göre daha sağlam bir görüş olduğu söylenebilir. *Seker* kelimesinin *nebiz* anlamı taşıdığı doğru olsa da yukarıda ifade edildiği gibi bu âyette *الخمر* anlamında kullanıldığı görüşünün daha sağlam olduğu düşünülebilir. ... *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ...* “*Ey iman edenler! Siz sarhoş iken namaza yaklaşmayın...*”<sup>24</sup> âyetinde *سُكَارَىٰ* kelimesinin sarhoşluk ifade ettiği gibi bu âyetteki *seker* kelimesinin de sarhoşluk veren içki için kullanılması daha açıktır. Bu durumda bu âyette *سَكْرًا مِنْهُ سَكْرًا* şeklinde gelerek ince bir uyarıda bulunduğu anlaşılabilir. Çünkü devamında gelen *وَرَرْنَا حَسَنًا* ifadesiyle *سَكْرًا مِنْهُ سَكْرًا* cümlesini birbirinden çok dakik bir şekilde ayırmaktadır. Bu durumda şöyle bir yorum yapılabilir: Araplarda içki içmek çok doğal bir eylemdi. İnsanlar kışık zahirelerini hazırladıkları gibi içki küplerini de hazırlıyorlardı.<sup>25</sup> Bu şekilde içki müptelası olan bir topluma içkinin haram olduğunu veya kötü bir şey olduğunu söylemek ve ondan vazgeçmelerini istemek insan bünyesi ve psikolojisi için daha zararlı sonuçlar doğurabilirdi.

<sup>19</sup> Bk. eş-Şerîf el-Curcânî, *Kitābu't-Ta'rifāt*, 220.

<sup>20</sup> Ebu'l-Kâsım Maḥmūd b. 'Amr b. 'Aḥmed ez-Zemaşerî, *el-Keşşāf 'an ḥaḳāiki kavā'id-i'tenzil* (Beyrūt: Dāru'l-Kitābi'l-'Arabî, 1407), 3/372.

<sup>21</sup> Nisāburî, *Garā'ibu'l-Kur'ān*, 4/479-480; Şihābuddīn Maḥmūd b. 'Abdillāh el-Ḥuseynî el-Ālūsî, *Rūḥu'l-me'ānî fi tefsiri'l-Kur'ānî'l-'Azîm ve's-seb'i'l-meşānî*, thk. 'Alî 'Abdulbārî 'Aṭiyye, (Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1415); 10/224.

<sup>22</sup> Rāzî, *Mefātihü'l-ğayb*, 1/886; Nisāburî, *Garā'ibu'l-Kur'ān*, 1/602; Nu'mānî, *el-Lubāb fi 'ulūmi'l-kitāb*, 4/29.

<sup>23</sup> Rāzî, *Mefātihü'l-ğayb*, 6/397; Nu'mānî, *el-Lubāb fi 'ulūmi'l-kitāb*, 4/30.

<sup>24</sup> en-Nisâ 4/43.

<sup>25</sup> Rāzî, *Mefātihü'l-ğayb*, 6/395.

İslam'ın eğitimde tadrîcîlik metodunu kullandığı görülmektedir. Bu kuralın toplumun kötülükleri yapma alışkanlığının seviyesine göre ve bu kötülüklerin yasaklanmasının aciliyetine göre işletildiği anlaşılabilir. Eğer kız çocuklarını diri diri toprağa gömmek gibi insanı insanlıktan çıkartacak bir fiil ise, insanların iman edip etmemesine bakılmaksızın hemen yasaklandığı düşünülebilir. Aciliyet kesbeden bazı emirler ve yasakları gören Mekke'nin ileri gelenleri İslam'ın doğru bir din olduğunu bildikleri halde sırf bu kurallar kendilerine ağır geldiği için Müslüman olmadıkları söylenebilir. Örneğin, kendilerini diğer insanlardan üstün gören Mekke'nin önde gelenleri Kur'ân-ı Kerim'in aslında Allah tarafından geldiğini fark etmişler fakat bu büyük vazifenin Muhammed (s.a.s.) gibi öksüz, yetim, malı mülkü olmayan birisine verilmesini kabullenememişlerdi. ez-Zuhuruf suresi 31. âyette<sup>26</sup> belirtildiği gibi birçok Mekkelilerin Kur'an'ın emirlerini kabul ettiklerinde, köle ve cariyelerle aynı seviyeye geleceklerini anladıkları için gururlarını yenip iman etmedikleri görülebilir.

İçki, faiz, kumar gibi ikincil derecede zararlı oldukları söylenebilecek kötülükler ise tadrîcî bir şekilde yasaklama getirilmiştir. Bu sistem sayesinde şirk toplumunda yaşayan insanlar eğitilmişlerdir. Bu insanların bünyelerinin ve psikolojilerinin bu yasakları zamanla kabullendikleri kaynaklarda belirtilmektedir.<sup>27</sup> İslam'ın kemale erdiği şekliyle bütün yasaklar ve bütün emirler bir anda topluca insanlara sunulsaydı bu durumda acaba ne olurdu? İnsanların çoğunluğunun böyle bir dini yaşanılmaz bulacağı düşünülebilir. Her ne kadar doğru olduğunu bilseler de bu dine girmeyi göze alamayacağı görülebilir. İnsanların psikolojisini en iyi bilen Allah'ın diğer emir ve yasaklarda olduğu gibi içki yasağında da tadrîcî bir sistem uyguladığı söylenebilir.

Müfessirler bu âyeti açıklarken şöyle demektedirler: İlk dönemlerde Müslümanların içki içmelerine göz yumulması onun güzel bir şey olduğunun kabul edilmesi anlamına gelmez. Aksine Allah ve Resulü buna rıza göstermemekteydi. Onu kerih görüyorlardı. Fakat Allah belirli bir süreliğine içki içmelerine müsaade etmekte bir sakınca görmüyor ve onlara merhametle davranıyordu. Müslümanların içki içmelerini affediyordu.<sup>28</sup> Çünkü onlar için içki kolayca vazgeçilebilecek bir alışkanlık değildi. Enes b. Malik'in "Araplar için içkiden daha güzel bir yaşam sevinci yokken içki haram kılındı. Araplara içkinin haram kılınmasından daha zor gelen bir hüküm olmamıştı"<sup>29</sup> demesi de yukarıdaki serdedilen görüşleri desteklemektedir. Bu âyette içki ve güzel rızıklar aynı cümle içinde kullanılmıştır. Âyet dikkatle incelendiği zaman Allah'ın içkiyi güzel rızıklardan ayrı değerlendirdiği görülür. Bu cümleden, "bu rızıklardan zararlı da olsa; içki de yapıyorsunuz" anlamı

<sup>26</sup> ez-Zuhuruf 43/31.

<sup>27</sup> Şerefuddîn el-Huseyn b. 'Abdillâh eṭ-Ṭîbî, *Futūḥu'l-ğayb fî'l-keşfi 'an kınâ'î'r-rayb*, thk. 'İyâd Muḥammed el-Gâvc (b.y.: 2013), 3/353; Ebu'l-Fidâ' İsmâ'il b. 'Umer b. Keşîr el-Kureşî el-Başrî İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Muḥammed Ḥuseyn Şemsuddîn (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419), 1/47; Zeynuddîn 'Abdurrahmân b. 'Aḥmed b. Receb b el-Ḥasen es-Selâmî el-Bağdâdî el-Ḥanbelî, *Ravâ'î'u't-tefsîr* (el-Memleketu'l-'Arabîyyetu's-Su'udîyye: Dâru'l-'Âşîme, 2001), 1/31; İbrâhîm b. 'Umer b. Ḥasen er-Rabâṭ b. 'Alî b. Ebîbekr el-Bîkâ'î, *Naẓmu'd-durer fî tenâsubi'l-âyâti ve's-suver* (Kâhîre: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 5/170; Vehbe b. Muştafâ ez-Zuḥaylî, *Tefsîru'l-munîr fî'l-'akîdeti ve's-şerî'ati ve'l-menhec* (Dimeşk: Dâru'l-Fikrî'l-Mu'âşır, 1418), 1/17.

<sup>28</sup> Muḥammed et-Ṭâhir b. Muḥammed b. Muḥammed b. Ṭâhir İbn 'Âşûr, *et-Taḥrîru ve't-tenvîr taḥrîru'l-mâ'nâ's-sedîd ve tenvîru'l-akli'l-cedîd min tefsîri'l-kitâbi'l-mecîd* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye lî'n-Neşr, 1984), 5/65; Muḥammed b. 'Aḥmed b. Muştafâ b. 'Aḥmed Ebû Zuheyr, *Zehrâtu't-tefâsîr*, (b.y.: Dâru'l-Fikrî'l-'Arabî, ts.), 8/4212.

<sup>29</sup> Bağavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1/277; İştânbûlî, *Rûḥu'l-beyân*, İbn 'Âşûr, *et-Taḥrîru ve't-tenvîr*, 1/339; 2/339, 14/8800.

çıkartılabilir. Bu şekilde içkinin aslında kötü bir şey olduğunun insanların dikkatine sunulduğu anlaşılmaktadır.<sup>30</sup>

Âyetin sonunda لعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ “Belki şükredersiniz.” denmeyip إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ “Bunda aklını kullanan bir topluluk için açık delil vardır” denmesi de içkinin şükür edilecek bir rızık olmadığına delalet etmektedir. Bu şekilde hurma, üzüm gibi nimetlerden güzel rızık elde edebildikleri gibi zararlı bir madde de üretebildiklerini dikkate sunduğu söylenebilir. Böylece insanın kötüyü terk edip iyiye yönelmesi için düşünüp ibret alması istenmektedir. Ayrıca يَعْقِلُونَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ denilerek içki kötülenmektedir. Çünkü içki akli giderir. Düşünmeyi engeller. Bu âyette içki haberî cümle ile gelmişse de aslında küçümsemenin olduğu anlaşılmaktadır.<sup>31</sup> Fakat bu الْحَمْرُ kelimesiyle değil de *nebiz* anlamına da gelen سَكْرًا kelimesiyle bildirdiği görülmektedir. Eğer الْحَمْرُ kelimesiyle bildirmiş olsaydı diğer âyetlerde olduğu gibi onun kötü bir şey olduğunu da vurgulaması gerektiği söylenebilir.

Henüz İslâm’ın hükümlerinin hikmetlerinin ortaya çıkacağı bir ortam olmayan Mekke’de içkinin kötülüğünü izah etmek ve içki müptelası bir toplumu buna ikna etmek için sarf edilecek gayretler Müslümanlara zaman kaybettirecekti. Müslümanları esas gayeden yani tevhit, ahiret nübüvvet inancını anlatmaktan ve insanlığın tümünün reddedeceği kötü fiilleri reddetmelerini istemekten uzaklaştırıcaktı. Ayrıca sonradan “bütün kötülüklerin anası”<sup>32</sup> olarak tarif edilecek içkinin önceden herhangi bir mubah içecekmiş gibi sunulmasının da eğitim metoduna aykırı olacağı düşünülebilir. سَكْرًا kelimesiyle içkiye işaret edilerek onun içki manasına binaen güzel rızıktan ayrı bir şey olduğuna dikkat çekilmekle birlikte *nebiz* anlamına binaen Mekkeli müşriklerin eline yukarıda belirtilen “biz içkiden asla vazgeçemeyiz bunun için Müslüman olmuyoruz” şeklinde bir mazeret geçmemiş olduğu görülmektedir. وَرَزَقًا kelimesi حَسَنًا şeklinde sıfatlanıp övülüyorken سَكْرًا kelimesi sıfatlanmayarak aslında onun kötü bir içecek olduğuna işaret edildiği anlaşılmaktadır.<sup>33</sup>

Bu âyette سَكْرًا مِنْهُ تَتَّخِذُونَ cümlesi muzari fiilli bir cümledir. ‘Muzâri fiil hal, tekrar ve istikbal ifade eder.’<sup>34</sup> Bu bilginin ışığında değerlendirme yapıldığında “Siz *sekeri* şimdi içtiğiniz gibi onu sürekli içiyorsunuz. İleride de içeceksiniz” anlamı olup *sekeri* içme konusunda âyette açık bir kınama bulunmadığı görülmektedir. Bu durumda *sekerin* haram olan *hamr* değil, mübah olan *nebiz* olduğunu söyleyen Ebû Hanife’nin görüşünün de dikkate değer olduğu söylenebilir.

## 2. İçkide Fayda Bulunmakla Birlikte Zararının Daha Büyük Olduğunun Bildirilmesi

Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ın Müslümanların çeşitli sorularına cevap olarak âyet indirdiği görülmektedir. Bu sorulardan bir tanesi de içki hakkındadır. Müslümanların içkinin hükmüyle ilgili sordukları soruya el-Bakara suresi 219. âyeti ile cevap verdiği görülmektedir. Bu âyette içkinin fayda ve zararları isim cümlesiyle anlatılmıştır. يَسْئَلُونَكَ

<sup>30</sup> Ebu’l-Hasen ‘Alî b. Muḥammed b. Muḥammed b. Ḥabîbî’l-Başrî el-Bağdādî el-Māverdî, *en-Nuketu ve’l-uyün*, thk. es-Seyyid b. ‘Abdulmaḥşūd b. ‘Abdirrahîm (Beyrūt: Dāru’l-Kutubî’l-İlmiyye,), 3/198.

<sup>31</sup> Şâlih es-Sāmerrāi, *el-Lemesātu’l-beyāniyye li suveri’l-Ḳur’āni’l-Kerîm*, (b.y.:ts.), 64.

<sup>32</sup> .Suleymān b. Aḥmed b. Eyyūb b. Metîrî el-Laḥmî eş-Şāmî eş-Ṭaberānî, *el-Mecme’u’l-evsaṭ*, thk. Ṭarîk b. ‘Avdillāh b. Muḥammed-‘Abdulmuḥsin b. İbrāhîm el-Ḥuseynî (Kāhire: Dāru’l-Ḥarameyn, ts.), 4/81.

<sup>33</sup> Muḥammed Mutevellî eş-Şa’rāvî, *el-Ḥavāṭır* (b.y.: Meṭābî’u ‘Aḥbārî’l-Yevm, ts.), 2/939.

<sup>34</sup> Sekkākî, *Miftāḥu’l-‘ulūm*, 208; Kazvîni, *el-İdāḥ*, 2/113; Ḥabenneke, *el-Belāğatu’l-‘Arabiyye*, 164.

“Resûlüm! Sana içki ve kumarın hükmünü soruyorlar. Şöyle de: ‘Onlarda büyük bir günah ve zarar, bununla birlikte insanlar için birtakım faydalar da vardır; fakat günah ve zararları faydalarından daha büyüktür.’<sup>35</sup>

Râzî (öl. 606/1210) sorulan bu soruda üç ihtimalden bahsetmektedir.

1. İçkinin hakikatini ve mahiyetini öğrenmek için soruyorlardı.
2. Ondandır istifade etmenin helal olup olmadığını soruyorlardı.
3. Haram veya helal oluşunu soruyorlardı.

Âyetin cevabına bakıldığında onun haram mı helal mi olduğunu sordukları anlaşılmalıdır.<sup>36</sup> Yukarıdaki âyetin izahında da açıklandığı gibi içki Arap toplumu için vazgeçilmez bir içecek olduğu; içki içmeyenlerin sayısının çok az olduğu kaynaklarda belirtilmektedir. İslam kötülükleri yasaklayıp iyilikleri teşvik eder. Fakat içkinin sarhoş edip akılları baştan aldığı malumdur. Nice akıllı ve vakur insanları rezil bir hale dönüştürmektedir.<sup>37</sup>

Müslümanlar İslam’ın mesajının insanları eşrefi mahlûk olma özelliğine yönelttiğini anlamışlardı. İnsanı güzel ahlakla bezeyen İslam dininin gayesi ile içkinin uyuşmadığını fark ediyorlardı. Bunun için İslam’ın temizlediği ruhlarına aykırı gelen içkinin hükmünü merak ediyorlardı. Yukarıda zikredilen âyette geçen ikazı ikazı fark ediyorlar fakat içki ile ilgili bir hüküm gelmediği için de içkiyi içme konusunda ruhları ızdırap duyuyordu. Nitekim Hz. Ömer (r.a), Hz. Muaz b. Cebel (r.a) ve bir grup sahâbi (r.a) Peygamberimize (s.a.s.) gelip “Ey Allah’ın Resûlü (s.a.s.) içki hakkında bize bir fetva versen. Çünkü o akli gideriyor”<sup>38</sup> diyerek içkinin İslam’ın temizlediği ruhlarını rahatsız ettiğini dile getirmişlerdi. el-Bakara 178. âyette<sup>39</sup> olduğu gibi Allah diğer birçok hükümde emir veya yasağını açıkça beyan etmesine rağmen içki âyetinde farklı bir üslup kullanmıştır.

Yukarıda izah edildiği gibi içki Arap toplumunda çok olağan bir ihtiyaç ve eğlence aracıydı. Allah eğitim metodu olarak tadrîcîliği benimsediği için içkiye son derece düşkün olan bu toplumu içki hakkında düşünmeye sevk etmişti.<sup>40</sup> Yukarıdaki bilgiler göz önünde bulundurulduğu zaman sahabilerin içki ile ilgili bazı tereddütlere düştüğü görülmektedir. Bu tereddütler onlara içkinin hükmü ile ilgili soru sorma ihtiyacı hissetmelerini sağlamıştı. Böylece kendilerinin içkiyi bırakma iradesi göstermelerini istemişti. Âyette **بَسُّوْنَكُمْ** şeklinde bir üslup kullanılmasının şöyle bir yorumu olabilir: Aslında Allah el-Bakara 187. âyette<sup>41</sup> olduğu gibi Ramazan gecelerinde hanımlarıyla cima eden Müslümanların nefislerine yenilmelerini affedip bunu mubah kıldığı gibi içkiyi de mubah kılmış olabilirdi.

<sup>35</sup> el-Bakara 2/219.

<sup>36</sup> Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, 6/395.

<sup>37</sup> Bk. Nu'mânî, *el-Lubâb fî 'ulūmi'l-kitâb*, 4/38.

<sup>38</sup> Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥtafâ el-İmâdî Ebu's-Su'ûd, *İrşâdu'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrût: Dâru İḥyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 1/218; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîru ve't-tenvîr*, 2/338.

<sup>39</sup> *“Ey iman edenler! Ödürülenler hakkında kısas size gerekli kılındı.”* el-Bakara 2/178.

<sup>40</sup> Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, 6/396.

<sup>41</sup> *أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ “Oruç gecesinde kadınlarınızla birleşmek size helâl kılındı. Onlar sizin için elbisedir, siz de onlar için elbisesiniz. Sizin kendinizi sıkıntıya sokmakta olduğunuzu Allah bilmiş, tövbenizi kabul etmiş ve sizi bağışlamıştır. Şimdi artık onlarla birleşin.”* el-Bakara 2/187.

Fakat soru sormanın bir nevi karşılığı olarak içki ile ilgili bazı açıklamalarda bulunmuştu. el-Bakara 108 ve el-Mâide 101.<sup>42</sup> âyetlerde ve Müslim’de geçen bir hadiste<sup>43</sup> olduğu gibi Müslümanların hükümler hakkında ve diğer konularda gereksiz soru sormasını Allah ve Resûlü pek uygun görmüyordu. Burada da يَسْأَلُونَكَ denilerek soru sormalarına bir uyarı söz konusu olabileceği düşünülebilir. Allah’ın âyette Müslümanların sorularına yine tam olarak cevap vermeyip sadece içkideki fayda ve zararlara dikkat çekmekle yetindiği görülmektedir.

Bu âyette acaba niçin içkinin faydalarından bahsedilmiştir. Allah’ın her yarattığında bir hikmet vardır. İçkinin zararları olduğu gibi birçok faydasının da bulunduğunu belirtmiştir. وَأَمَّا فَصَاحِبُ الْمَنَاسِكِ cümlesinde fayda kelimesinin müfret değil de cemi olarak gelmesi dikkate değer bir meseledir. Bu âyetin medlulünce içkinin zararları yanında insanlara birçok faydası olmalıdır. Bu faydalar neler olabilir? Bunları tıp bilginlerinin araştırması gerektiğine işaret vardır. Çünkü Allah her bir hastalığa bir derman yaratmıştır. Bugün teknolojinin geliştiği çağımızda birçok hayvanın veya bitkinin zehrinden nice hastalıklara ilaç yapılmaktadır. İstihale metoduyla yapılan işlemlere ek olarak yüksek teknolojiden istifade edilerek içkinin keşfedilemeyen faydaları bulunarak hastaların tedavisinde kullanılabilir. Allah Cennetteki içkiden bahsederken ﴿وَإِنَّهَا مِنْ حَمْرِ لَدَّةٍ لِلشَّارِبِينَ﴾ “İçenlere lezzet veren ve dünyadakiler gibi sarhoş etmeyen şarap ırmakları vardır.”<sup>44</sup> لَا يَصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا “Ondan (o şaraptan) başları ağrımaz ve sarhoş olmazlar.”<sup>45</sup> لَا يَرْتَفُونَ “İçenlere dokunmaz, ondan sarhoş da olmazlar.”<sup>46</sup> diyerek içkinin kötülüklerinin yok edilerek sunulduğunu anlatmaktadır. Şu halde dünyada da içkinin faydalı olan bölümleri insanlığın yararına sunulması düşünülebilir.

Âyette وَأَنتُمْ كَبِيرٌ denilerek içkinin zararlarının çok fazla olduğu ve نَفْعِهِمَا denilerek de fayda zarar kıyası yapıp zararının fazla olduğuna dikkat çekildiği görülebilir. Böylece Müslümanların kendi rızalarıyla içkiden uzaklaşacakları beklenebilir. Nitekim birçok Müslüman bu âyetten sonra içkiyi terk etmiştir. Fakat âyette içkinin yasak olması ile ilgili bir hüküm bulunmadığı için içmeye devam edenler kınanmamıştır.

<sup>42</sup> يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَن أَشْيَاءٍ إِن تَبَدَّلَ لَكُمْ سُوؤُكُمْ وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا ۖ لَنُفِئَنَّ عَنْهَا ۖ وَنُحْمًا وَأَلَهُ اللَّهُ غَمُورًا خَلِيمًا “Ey iman edenler! Açıklandığı takdirde sizi sıkıntıya sokacak hususlarda soru sormayın. Kur’an indirilirken böyle sorular sorarsanız size açıklanır. Allah onlardan sizi muaf tutmuştur. Allah çok bağışlayıcıdır, halîmdir.” el-Mâide 5/101.

<sup>43</sup> عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ (خَطَبَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ فَرَضَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ الْحَجَّ فَحُجُّوا فَقَالَ رَجُلٌ أَلَّا غَمًّا يَا رَسُولَ اللَّهِ فَسَكَتَ حَتَّى قَالَتْهَا ثَلَاثًا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَوْ فَلْتُ نَعَمَ لَوَجِبَتْ وَلَمَّا اسْتَظَعْتُمْ ثُمَّ قَالَ دَرُونِي مَا تَرَكْتُمْ فَإِنَّمَا هَلَكَ مِنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِكَرَّةٍ سَوَالِهِمْ وَاحْتِلَافِهِمْ عَلَى أُنْبِيَائِهِمْ فَمَا أَمَرْتُمْ بِشَيْءٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَظَعْتُمْ وَمَا تَهْتَبْتُمْ عَنْ شَيْءٍ قَدْ عُوهُ هُبَيْرَةَ مِنْ رِوَايَةِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَوْ فَلْتُ نَعَمَ لَوَجِبَتْ وَلَمَّا اسْتَظَعْتُمْ ثُمَّ قَالَ دَرُونِي مَا تَرَكْتُمْ فَإِنَّمَا هَلَكَ مِنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِكَرَّةٍ سَوَالِهِمْ وَاحْتِلَافِهِمْ عَلَى أُنْبِيَائِهِمْ فَمَا أَمَرْتُمْ بِشَيْءٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَظَعْتُمْ وَمَا تَهْتَبْتُمْ عَنْ شَيْءٍ قَدْ عُوهُ HÜREYRE’den rivâyet edilmiştir: Allah’ın Resûlü (s.a.v.) bize hitap etti ve şöyle dedi: ‘Ey insanlar! Allah size haccı farz kıldı, haccediniz. Bir adam, ‘her sene mi ya Resûllallah?’ diye sordu. Hz. Peygamber cevap vermedi. Adam sorusunu üç kere tekrarlayınca Allah’ın Resûlü (s.a.s.) şöyle buyurdu: ‘Evet desem size zorunlu olurdu ve buna güç yetiremezsiniz. Sizi ( serbest) bıraktığım hususlarda siz de beni (rahat) bırakın. Sizden öncekiler, çok soru sormaları ve Peygamberleri hakkında ihtilafa düşmeleri sebebiyle helak oldular. Size bir şeyi emdersem gücünüz yettiğince yerine getirin. Bir şeyden men edersem onu da terk edin.’ Muslim b. Haccâc Ebu’l-Hasen el-Kuşeyrî en-Nisâbü’rî, el-Musnedu’s-Sahîhi’l-muhtaşar, thk. Muhammed Fevâid ‘Abdulbâkî (Beyrût: Dâru İhyâ’i Turâsî’l-‘Arabî, ts.), 2/975.

<sup>44</sup> Muhammed 47/15.

<sup>45</sup> el-Vâkıa 56/19.

<sup>46</sup> es-Saffât 37/47.



Bazı müfessirler, “bu âyette *إِنَّكُمْ كَيْبَرٌ* ifadesi şu anki hali göstermektedir. Geçmiş göstermemektedir. Bundan dolayı geçmiş ümmetler için içki içmede bir günah yoktu. Bu ümmetin zamanında içki günah sayılmıştır.” görüşündedirler.<sup>47</sup> Bu görüşün Allah'ın sünnetine uygun olmadığı görülmektedir. Çünkü yukarıda da belirtildiği gibi içki akli gideren bir içecektir. Akli başından giden bir insanın yaptığı davranışlar seviyesiz, bayağı, iğrenç hatta tehlikeli olabilir. İçki haram kılınmadan önce sarhoş olup Hz. Ali'nin (r.a.) develerinin ciğerlerini söken Hz. Hamza'nın Peygamberimiz (s.a.s.) tarafından uyarılması üzerine “siz benim babamın kölelerisiniz” diye karşılık vermesi<sup>48</sup> içkinin insanı ne hale soktuğuna örnek gösterilebilir. Peygamber de olsa insanların içki içtiği zaman sarhoş olmaları kaçınılmazdır. Sarhoşken konumlarına uygun davranamayacakları bir gerçektir. Peygamberler acınacak, kınanacak ve alay edilecek bir hale gelmekten masumdurlar.

Bu âyet inene kadar insanlar içkinin faydaları ile ilgilenmişlerdi. İlk defa bu âyetle içkinin zararları vurgulanmıştır. Böylece insanlar içkinin haram olmasına alıştırılmaktaydı. Hz. Peygamber (s.a.s.) *إِنَّ اللَّهَ تَقَدَّمَ فِي تَحْرِيمِ الْخَمْرِ* “Allah içkinin haram olmasına ‘insanları’ hazırladı.” diyerek bu gerçeği vurgulamıştır.<sup>49</sup> İçki içmeye devam eden Müslümanlar ‘Biz onun faydasından dolayı içiyoruz. Zararından dolayı değil’, diyorlardı. Allah merhametinden dolayı içkiyi henüz yasaklamamıştı. Onlar *إثم*’den kastın zarar ve ifsat olduğunu biliyorlardı. Bu âyet içkinin ileride haram kılınacağına dair bir işaret gibiydi.<sup>50</sup> Âyetteki “soruyorlar” cümlesi muzari fiil olarak gelmiştir. Bu durumda Müslümanların bu soruyu defalarca sordukları anlaşılabilir. Yukarıda belirtildiği gibi muzari fiil hal, tekrar ve istikbal anlamı ifade eder. Şu halde Müslümanların içki ile ilgili tereddütlerinin ciddi bir boyutta olduğu söylenebilir. Ayrıca “Onda büyük bir günah ve insanlar için faydalar vardır” cümlesi isim cümlesi halinde gelmiştir. Müsned de isim olarak gelmiştir. Müsned, isim olarak geldiğinde sübut (süreklilik) ifade eder.<sup>51</sup> Bu bilginin ışığında içkideki fayda ve zararın sabit olduğu anlaşılabilir. Yani bir içkide fayda veya zarar varsa geçmiş dönemlerdeki veya gelecek zamanlardaki yapılan içkilerde de aynı fayda ve zarar vardır. Şu halde yukarıda görüşleri sunulan bir kısım müfessirlerin geçmiş dönemdeki ümmetlere içkinin günah olmadığı görüşünü de bu bilginin iptal ettiği anlaşılabilir.

Buraya kadar incelenen iki ayette içki ile ilgili bazı bilgiler verilmiştir. İlk âyette içkinin güzel rızıktan ayrılarak zihinlerin dikkati çekilmiş; ikinci âyette ise faydalarıyla birlikte zararlarının da vurgulanmasıyla âyetin bâtinî anlamına vâkıf olabilen muttaki Müslümanların zihinsel hareketliliğini tetiklemiş ve içki içmekten vaz geçmişlerdir. İçkinin haram kılındığı ile ilgili kesin bir hüküm bulunmamasından dolayı Müslümanların bir kısmı ise içki içmeye devam etmişler ve Peygamberimiz (s.a.s.) tarafından kınanmamışlardır.

<sup>47</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 6/399; Nu'mânî, *el-Lubâb fî 'ulûmi'l-kitâb*, 4/38.

<sup>48</sup> Bk. Muhammed b. İsmâil Ebû 'Abdillâh el-Buḥârî, Şaḥîḥu'l-Buḥârî, thk. Muhammed b. Zuheyr Nâşir en-Nâşir (b.y.: Dâru Ṭavkî'n-Necât, 1422), 4/78.

<sup>49</sup> Bağavî, *Meâlimu't-tenzîl*, 1/277; Ebu'l-Fidâ İsmâ'il b. 'Umer el-Kureşî ed-Dimeşķî İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Muhammed Huseyn Şemsuddîn (Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1419), 1/579; İbn 'Âşûr, *et-Taḥrîru ve't-tenvîr*, 2/340.

<sup>50</sup> Âlûsî, *Rûḥu'l-me'ânî*, 5/123; İbn 'Âşûr, *et-Taḥrîru ve't-tenvîr*, 5/60.

<sup>51</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 208; Kazvînî, *el-İdâḥ*, 2/111; Sa'duddîn Mes'ûd b. Muhammed et-Taftazânî, *Muḥtaşaru'l-me'ânî* (b.y.: y.y., ts.), 79.

### 3. İçkilyken Namaz Kılınmasının Yasaklanması

Bu bölümde incelenecek âyet ilk defa kısmî bir yasak getirmektedir. Namaz esnasında sarhoş olmanın yasaklandığı ayet en-Nîsâ 43. âyetidir. Bu âyette içkilyken namaza yaklaşma yasağı inşâî cümleyle belirtilmekle birlikte içkili olma hali isim cümlesi halinde haberî cümle olarak gelmiştir. *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ* “Ey iman edenler! Siz sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın.”<sup>52</sup> Bu âyette *سُكَارَىٰ وَأَنْتُمْ* cümlesi isim cümlesidir. Müsned de isim olarak gelmiştir. Yukarıda belirtildiği gibi müsned, isim olarak geldiğinde sübut ifade eder. Bundan, Müslümanların namazdan önce içki içtikleri kesin olduğu gibi namazdayken de sarhoşluklarının devam ettiği anlaşılabilir. *لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ* cümlesi inşâî bir cümle olarak gelip nehiy bildirmektedir.

Bu âyetin nazil olmasıyla birlikte namaza sarhoş gelmenin yasaklandığı görülmektedir. Hatta önceki âyetten içki içmenin zararlı bir içecek olduğunu anlayanlar belki haram edileceğini bildiğinden değil ama içkinin zararlı olduğunu kavrayıp bırakmıştır. er-Râzî aslında bu âyetin içkinin tamamen haram olduğuna zımnen işaret ettiğini savunmaktadır.<sup>53</sup> Sair zamanlarda içki içmenin serbest olduğu dikkate alındığı zaman bu âyetin içkiyi haram kıldığını söylemek uzak bir ihtimal olmaktadır. Çünkü namazda konuşmak, gülmek, oruçluyken yemek yemek gibi birçok yasak belirli vakitlerde geçerliken o vakitlerin dışında mubahtır. Bu âyetin medlülünce de içki içmek yasak olmamalıdır. Sadece namaza sarhoş gelmek yasaklanmıştır demek daha doğru görünmektedir.

el-Bakara 219. âyette içkinin kötülüğünün iyiliğinden fazla olduğunu belirterek Müslümanları içkinin haram kılınmasına alıştırdıktan üç yıl sonra bu âyet nazil olmuştur. Abdurrahman b. Avf'ın sarhoşken namaz kıldırıldığı sırada namazda yanılması üzerine bu âyet nazil olmuştur. Bu âyet indikten sonra artık Müslümanlar içkinin namaza mâni olduğunu öğrendiler. Bu âyetin nazil olmasıyla birlikte içkiye kerih bir şey olarak bakmaya başladılar. “Bizi namazdan alıkoyan bir şeyi bizim kullanmamız doğru değildir”<sup>54</sup> deyip onu terk etmeye başladılar. Bazıları ise içkinin haram olduğuna dair bir işaret olmadığı için içmeye devam ettiler. İçki içtikten sonra ne söylediklerini bilecek derecede ayılıncaya kadar namazdan uzak durmaları emredildiği için ne dediklerini bilecek derecede sarhoşlukları devam eden kişiler, içkinin neşvesi üzerlerinde devam ederken namaza katılıyorlardı. Müslümanlar bu âyet indikten sonra diledikleri zaman içki içmenin namaza engel olduğunu öğrenmişlerdi. Bundan dolayı ancak namazların arası uzun olup sarhoşluklarının hafiflediği veya tamamen kaybolduğu vakitler olan yatsı ve sabah namazlarının ardından içki içiyorlardı.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> en-Nîsâ 4/43.

<sup>53</sup> Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, 6/396

<sup>54</sup> Bağavî, *Meâlimu't-tenzîl*, 1/277, 626.

<sup>55</sup> Bağavî, *Meâlimu't-tenzîl*, 1/277, 626; Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 1/513; İbn Kesîr, *Tefsîru'Kur'âni'l-'Azîm*, 2/309; Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, 10/85; Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. 'Aḥmed b. Ebîbekr b. Ferec el-Enşârî el-Ḥazrecî Şemsuddîn el-Ḳurtubî, *el-Câmi' li'ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. 'Aḥmed el-Burdûnî (el-Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1964), 5/200; Âlûsî, *Rûḥu'l-me'ânî*, 4/62; Ebu'l-Abbâs Aḥmed b. Muḥammed b. El-Mehdî el-Ḥusnî el-İdrîsî eş-Şâzelî el-Fâsî b. 'Acîbe, *el-Baḥru'l-medîd* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 1/246; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîru ve't-tenvîr*, 5/60, 5/195.

Bazı âlimler “bu âyette sarhoşlara hitap vardır” demektedirler. Bazıları ise “Sarhoşken namaza yaklaşmayın” şeklinde sarhoşlara hitap olduğu görülse de يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْكَرُوا “Ey iman edenler sarhoş olmayın” anlamı vardır.<sup>56</sup> demektedir. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْكَرُوا “Sarhoş olmayın” anlamının çıkartılması zorlama bir tefsir olduğu görülmektedir. Çünkü eğer sarhoş olmayın anlamı olsaydı bu ayetle birlikte içki haram olmuş olurdu. Hâlbuki içki bu ayetle haram kılınmamıştır. Ayrıca sarhoşlara da hitap edilmesi görüşünün de uygun olmadığı görülmektedir. Çünkü yukarıda verilen Hz. Hamza (r.a.) örneğinde olduğu gibi sarhoş olan kişinin ne dediğini bilmediği gibi kendisine ne söylendiğini de bilmesi mümkün değildir. Sarhoş bir kişiye bir şeyi emretmek ve yasaklamak abes bir iştir. Bu âyette Müslümanların içki içmelerine müdahale edilmediği fakat sarhoş oldukları zaman namaza yaklaşmamaları gerektiği şeklinde bir uyarı olduğu söylenebilir.

Burada şunu da belirtmek gerekir. Bu âyette sarhoşken namaza yaklaşmayın cümlesine atıf olarak gelen وَلَا جُنُبًا ifadesi “cünüpkken de namaza yaklaşmayın.” anlamındadır. Müslümanlar cünüp olmanın Allah katında büyük bir günah veya haram olan bir şey olmadığını sadece namaza engel bir hal olduğunu anlamaktaydı. Birçok Müslüman aynı âyette birbirine atfedilen sarhoşluk ve cünüplüğün sadece namaza engel bir hal olduğunu düşünmüşlerdi denilebilir. Bundan dolayı bazı Müslümanların içki içmeye devam etmiş olabileceği düşünülebilir.

Yukarıda incelenen âyetlerde içkinin haram kılındığına dair bir hüküm bulunmamaktadır. Aşağıda incelenecek âyetlerde içkinin haram olduğu açık ve kesin beyanlarla bildirilmektedir. Allah içkiyi niçin yasakladığını ve onun zararlarını haberî cümlelerle anlatmaktadır. Bununla beraber içkiden kaçınmaları gerektiğini inşaî cümlelerle bildirmiştir.

#### 4. İçkinin Yasaklanması

Bu aşamada iki âyet nazil olmuştur. Birinci âyet içkinin yasaklanmasının sebeplerini açıklamaktadır. İkinci âyet içki sebebiyle şeytanın Müslümanlara vereceği zarara dikkat çekmektedir.

##### 4.1. İçkinin Yasaklanma Sebebinin İzah Edilmesi

İçki yasağı bazen Kur'ân-ı Kerîm'de emir fiilli cümlelerle anlatılmaktadır. Emir, otoriter bir şekilde bir işin yapılmasını istemektir.<sup>57</sup> el-Mâide suresi 90. âyette يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ “Ey iman edenler! İçki, kumar, tapınmak ve putlara kurban kesmek için dikilen taşlar, fal ve şans okları şeytan işi birer pisliktir. Bunlardan kaçın ki kurtuluşa eresiniz.”<sup>58</sup> buyrulmaktadır. Bu âyet hem haberî hem de inşaî cümlelerden oluşmaktadır.

Bu âyette birinci cümle haberî cümle olarak gelmiştir. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ “Ey iman edenler! İçki, kumar, tapınmak ve putlara kurban kesmek için dikilen taşlar, fal ve şans okları şeytan işi birer pisliktir.” Bu

<sup>56</sup> Nu'mānī, *el-Lubāb fī 'ulūmi'l-kitāb*, 6/396.

<sup>57</sup> Cemāluddīn Ebi'l-Ferec 'Abdurrahmān b. el-Cevzī, *Nuzhetu'l-a'yuni'n-nevāzır*, Muhammed 'Abdulkerim Kāzım er-Rādī (Beyrūt: el-Muessesetu'r-Risāle, 1984),172; Ezherī, *Şerhu'l-Ezherī*, 48.

<sup>58</sup> el-Mâide 5/ 90.

cümle Müslümanları uyarı için gelmiştir. Çünkü bazen haberî cümleler uyarı için gelir.<sup>59</sup> Bu bilgiden yola çıkarak içkinin şeytan işi bir pislik olduğunu açıklayarak Müslümanların içki hakkında uyarıldığı görülmektedir. İkinci فَاجْتَنِبُوهُ “*Bunlardan kaçının.*” cümlesi emir cümlesidir. Emir cümleleri inşâi cümlelerdendir.

Bu âyetten önce inen âyetler yukarıda izah edildiği gibi içkinin kötülüğünü çeşitli üsluplarla Müslümanların dikkatine sunmuştu. Fakat içkinin haram kılındığına dair bir hüküm bulunmadığından dolayı Müslümanların bir kısmı içmeye devam etmişti. Çünkü haram olmayan bir şeye haram denmesi لَّا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتٍ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ “*Allah’ın sizin için helal kıldığı temiz şeyleri haram kılmayın*”<sup>60</sup> âyetiyle yasaklanmıştı.

Başta Hz. Ömer (r.a) olmak üzere Müslümanlar içkinin hükmünü kesin olarak öğrenmek istiyorlardı. Hatta Hz. Ömer (r.a.) اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا “*Allah’ım içki konusunda bizim içimizi rahatlatacak bir bilgi ihsan et.*” diye dua ediyordu. Hicretin üçüncü senesinde Sa’d b. Ebî Vakkâs (r.a.) Ensar ve Muhacirlerden bir grubu davet etmişti. Onlara ikramda bulunmuştu. İkramında içki de vardı. Yiyip içtikten sonra muhabbete dalmışlardı. Sa’d “*Muhacirler Ensar’dan daha üstündür.*” dedi. Bunun üzerine Ensar’dan biri bir deve çenesi kemiği ile Sa’d’ın yüzüne vurdu. Sa’d’ın burnu kırıldı. Sa’d gidip durumu Peygamberimize (s.a.s) haber verince el-Mâide suresi 90. âyeti النَّازِلَاتِ الْغَايَةِ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَالْغَايَةَ أَلَمَّا لَمَسْنَا عِذَابُ النَّاسِ وَالْغَايَةَ أَلَمَّا لَمَسْنَا عِذَابُ النَّاسِ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ tamamen yasakladı. Allah içkiyi yasaklarken kullandığı üslupta içkinin yasak edilme sebeplerini de izah etmiştir. Böylece Müslümanların gönlünde içkiyle ilgili tereddüt ve şüphenin kalmadığı görülmektedir.<sup>61</sup>

Ayrıca فَاجْتَنِبُوهُ “*bunlardan kaçının*” cümlesi emir bildirmekle birlikte irşat da ifade ettiği anlamı çıkartılabilir. Çünkü âyetin sonunda لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ denilerek Müslümanlar, içkiden kaçınmanın neticesinin kurtuluş olacağına irşat edilmekteydiler. Bu durumda “*içki içmekten kaçınmak haramlığı yanında ayrıca sizin menfaatinizedir.*” demek istenmiş olabilir. “*İçki içmeyin*” denmeyip “*ondan sakının*” şeklinde içkinin yasaklanmasında şöyle bir anlam olabilir: “*Zinaya yaklaşmayın*”<sup>62</sup> âyetinde olduğu gibi insanın nefesine hoş gelen haramlarla Müslümanların arasına engel konularak bu haramları işlemekten öte onlara yaklaşmak yasaklanmıştır. Böylece Müslümanların bu yasaklara düşmesinin önüne geçmek istendiği anlaşılabilir. İçki için de durumun aynı olduğu düşünülebilir. İçki içmek Müslümanlar için o dönemde bir alışkanlık ve zevk aracı olduğu için içki bulunan bir ortamda bulunmaları onların içkiye karşı arzularının canlanmasına sebep olacağı açıktır.

Her ne kadar imanları artık içki içmelerine mani olsa da nefisleri ve bedenleri içkiden aldıkları lezzeti hala diri bir şekilde hissetmekteydiler. Bu durumdaki kişilere sadece içki içmeyin demek yeterli olmayabilir. Fakat kaçının dediği zaman onlarda içki bulunan

<sup>59</sup> Ebu’l-Me’âlî Celâluddîn Muḥammed b. ‘Abdirrahmân el-Ḳazvînî b. ‘Umer, *el-İdâh fî ‘ulûmi’l-belâğa*, thk. Muḥammed ‘Abdulmun‘im el-Ḥafâcî (Beyrût: Dâru’l-cil, ts.), 1/177; Ḥamîd ‘Avnî, *el-Minhâcu’l-vâdîhu li’l-belâğa* (b.y.: Mektebetu’l-Ezheriyye’t-turâş, ts.), 2/9.

<sup>60</sup> el-Mâide 5/87.

<sup>61</sup> Bağavî, *Meâlimu’t-tenzîl*, 1/249; Ebu’s-Su‘ûd, *İrşâdu’l-‘akli’s-selîm*, 1/218; Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 1/260; İbn Kesîr, *Tefsîru’Ḳur‘âni’l-‘Azîm*, 2/271-272; Râzî, *Mefâtiḥu’l-ğayb*, 12/423, 6/396; Ḳurtubî, *el-Câmi’ li’l-aḥkâmî’l-Ḳur‘ân*, 6/286; Nu‘mânî, *el-Lubâb fî ‘ulûmi’l-kitâb*, 4/32-33; Âlûsî, *Rûḥu’l-me‘ânî*, 1/506; İbn ‘Acîbe, *el-Baḥru’l-medîd*, 1/507-508; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîru ve’t-tenvîr*, 7/22.

<sup>62</sup> Nu‘mânî, *el-Lubâb fî ‘ulûmi’l-kitâb*, 6/396.

<sup>63</sup> el-İsrâ 17/32.

ortamlardan da uzaklaşmak hissi doğurmaktadır. Böylece Müslümanlarla içki arasına engel konularak müptela oldukları bu içecekten daha kolay uzaklaşmalarının sağlandığı anlaşılabilir.

#### 4.2. Şeytanın İçkiyi İnsanları Saptırmak için Araç Olarak Kullanması

Bazen, bir şeyi muhataba yasaklamak için soru üslubu kullanılabilir.<sup>63</sup> İçki yasağı el-Mâide suresi 91. âyette soru üslubuyla anlatılmaktadır. ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ “Hiç şüphesiz şeytan içki ve kumar yoluyla sizin aranızda ancak düşmanlık ve kin bırakmak, sizi Allah’ı zikretmekten ve namaz kılmaktan alıkoymak ister. Artık bunlardan vazgeçtiniz, değil mi?”<sup>64</sup> Bu âyette bir öncekinde olduğu gibi içkiyle ilgili iki cümle vardır. Birinci cümle şeytanın içki vesilesiyle Müslümanların arasını açmak, Allah’ı anmak ve namazdan alıkoymak gibi kötülöklere sürüklemesi haberî cümleyle izah edilmektedir. Burada bir olayın sadece haber vermek istendiğinin kastedilmediği düşünülebilir.

Haberî cümlelerin bazen irşat için geldiği yukarıda belirtilmişti. Bu cümlede de durumun aynı olduğu anlaşılmaktadır. Âyetteki bu cümle ile ilgili şöyle bir yorum yapılabilir: Allah Müslümanlara şeytanın tuzaklarından birini haber vermektedir. Bu tuzakla Müslümanlar için hem dünyevî hem de uhrevî felaket hazırladığını hatırlatmaktadır.

en-Nûmânî (öl. 775/1373) de bu âyeti tefsir ederken şeytanın müslümanları düşürmeye çalıştığı tuzakları şu şekilde izah etmektedir:

1. Dünyevi tehlikeler: İçkinin sebep olduğu dünyevî felaket Müslümanlar arasındaki birlik ve beraberliği yok etmektir. Hâlbuki إِيَّاهُ الْإِخْوَةُ “Müminler ancak kardeştir.”<sup>65</sup> âyetinde de açıklandığı gibi Allah Müslümanlar arasında kardeşlik tesis etmeyi murat etmektedir.<sup>66</sup> Şeytanın ise bu kardeşliği içki aracılığı ile düşmanlığa dönüştürmek istediği bu âyetten anlaşılabilir. Böyle bir üslupla Müslümanların kendilerini bekleyen tehlikeyi görüp kendi rızalarıyla içkiden uzaklaşmalarının hedeflendiği düşünülebilir. İçki içenler genelde ahbablarıyla beraber içerler. İlk başta muhabbet koyulaşır. Vakit ilerledikçe içkinin tesiriyle akılları gider. Şehvet, öfke v.b. duyguları coşar. En akıllı kimseler bile çok yanlış şeyler yapar ve konuşur. Burnu kırılan Sa’d b. Ebî Vakkâs olayında olduğu gibi insanlar sarhoş olunca olmayacak şeyler yaparak aralarındaki kardeşlik zedelenebilir. Birlik kaybolunca Müslümanların insanlığa sunması gereken en önemli mesajı, ahlaklı toplum olarak huzur, güven merhamet v.b. diriltici duyguları sunamaz hale gelir.

2. Uhrevî felaket: وَأَقِمِ الصَّلَاةَ “Allah’ı zikretmek en büyük ibadettir.”<sup>67</sup> لِيَذْكُرُوا اللَّهَ أَكْبَرُ “Beni anmak için namaz kıl.”<sup>68</sup> âyetlerinde belirtildiği gibi Müslümanların Allah katında en büyük ibadet olan zikirten gafil kalmaları ve namaza yaklaşamamalarıdır.<sup>69</sup>

<sup>63</sup> Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, 83; Habenneke, *el-Belâğatu’l-‘Arabiyye*, 1/291.

<sup>64</sup> el-Mâide 5/ 91.

<sup>65</sup> el-Hucurât 49/10.

<sup>66</sup> Nu’mânî, *el-Lubâb fî ‘ulūmi’l-kitâb*, 7/507.

<sup>67</sup> el-Ankebût 29/45.

<sup>68</sup> Tâhâ 20/14.

<sup>69</sup> Nu’mânî, *el-Lubâb fî ‘ulūmi’l-kitâb*, 7/507.

Bazen soru cümleleri, emir manasında kullanılabilir.<sup>70</sup> فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ cümlesi soru cümlesi olmasına rağmen bu âyette emir manasında kullanıldığı görülmektedir. Bu cümle incelendiği zaman Allah'ın Müslümanları nasıl eğittiği daha net bir şekilde görülür. O dönemde Müslümanların içkiye ne kadar düşkün oldukları yukarıda belirtmişti. Allah, zina v.b. yasaklarda olduğu gibi "içki yasaktır" demek suretiyle de bir defada yasaklayabilirdi. Fakat bu şekilde bir yasaklama içkiye müptela olan Arap toplumuna çok ağır geleceği açık bir gerçektir. Çünkü insanın alışkanlıklarını terk edebilmesi için belirli bir süreye ihtiyaç olduğu için tadrîcî bir sistem kullanılmıştır.

İçki yasağını getiren âyetler incelendiği zaman içkinin zararları ve şeytanın içki ile elde etmek istediği zafer izah edilmekte ve içkiyi terk etmeleri halinde felaha kavuşacakları açıklanmaktadır. Allah, bütün bu izahtan sonra onları son derece onurlandırıcı ruhlarını okşayıcı bir soruyla artık içkiyi bırakın demek istemektedir. Bu kadar izahtan sonra hala içki içmeye devam mı edeceksiniz yoksa vaz mı geçeceksiniz? şeklindeki soruya teslimiyetin bir timsali olarak Hz. Ömer فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ âyetini duyunca يا رب "Evet, vazgeçtik ya Rabbi!"<sup>71</sup> diyerek bu açıklamayla ruhunun huzura kavuştuğunu kalbinin tatmin olduğunu izhar etmiş oluyordu. Tadrîcî bir yöntem ve bu şekildeki psikolojik bir yönlendirmenin ardından bu âyeti duyan Müslümanlar ağızlarına götürmek üzere ellerine aldıkları içki kaplarını fırlatmışlardı. Evlerindeki testileri kırmışlardı. Günlerce Medine sokakları içki kokmuştu.<sup>72</sup> İşte bu başarıyı getiren en önemli etkenlerden bir tanesi de Kur'an-ı Kerim'in üslubudur. Günah ne kadar büyük ve çirkin olursa olsun bu günahı işleyen Müslüman'ın Allah velisidir. Onu eğitirken ona gösterdiği şefkat ve sabrın zaferi ebedî olmuştur.

### Sonuç

Kur'an-ı Kerim'de Müslümanların zararına olan şeyler yasaklanmıştır. Bu yasaklar bildirilirken çeşitli âyetlerde farklı üsluplar kullanılmıştır. İçki diğer bazı yasaklardan farklı üslup kullanılarak yasaklanmıştır. Uzunca bir süredir söylemek istediğini söylemekten çekinen bir kişinin muhatabının psikolojisini çok iyi gözlemleyip onu hazır hale getirince söylemesi hedefine ulaştırmakta daha etkilidir. Bunun gibi Kur'an'da da yeri ve zamanı gelince Müslümanların içkiden vazgeçmeleri gerektiğine edebî bir üslupla işaret edilmiştir. Bu yasaklar konulurken toplumun psikolojik durumu, bu fiillerin kök salması, yasaklandığı zaman elde edilecek kar ve zarar hesap edilerek tadrîcî bir şekilde en uygun zaman kollanmıştır. Allah, bu şekilde tadrîcî bir sistem kullanarak başta eğitimcilere, anne babalara hatta doktorlara çok mükemmel bir sistem göstermiştir. İçki yasağı bu konuda son derece dikkat çekici bir sistemle getirilmiş ve mükemmel bir sonuç elde edilmiştir.

Bu çalışmada içkinin tadrîcî bir şekilde yasaklanmasında kullanılan cümle yapıları incelenmiştir. Müslümanların ve bütün insanların kişiyi eğitmede ve muhatabı ikna etmede kullanabilecekleri bu cümlelerin üsluplarında saklı olan çok önemli bir metodun

<sup>70</sup> Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 83; 'Avnî, *el-Minhâcu'l-vâdih li'l-belâğa*, 2/103.

<sup>71</sup> Bağavî, *Meâlimu't-tenzîl*, 1/83, 244; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1/260, 374, 675; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 6/396, 7/175, 12/425; İbn Kesîr, *Tefsîru'Kur'âni'l-'Azîm*, 1/433; Nisâburî, *Garâ'ibu'l-Kur'an*, 3/13; Nu'mânî, *el-Lubâb fi 'ulûmi'l-kitâb*, 4/33, 5/112; Nâşiruddîn Ebû Sa'îd 'Abdullâh b. 'Umer b. Muḥammed eş-Şîrâzî el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muḥammed 'Abdurrahmân el-Maraşlî (Beyrût: Dâru ihyâ'i turâsî'l-'Arabî, 1418), 2/220, 3/278; Kurtubî, *el-Câmi' li'ahkâmi'l-Kur'an*, 3/74; Ebu's-Su'ûd, *İrşâdu'l-'aqlî's-selîm*, 3/76; İbn 'Acîbe, *el-Baḥru'l-medîd*, 2/74; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîru ve't-tenvîr*, 7/22.

<sup>72</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li'ahkâmi'l-Kur'an*, 6/262-263; İbn Kesîr, *Tefsîru'Kur'âni'l-'Azîm*, 3/164; Tañtâvî, *et-Tefsîru'l-vasîf*, 1/481.

gün yüzüne çıkması sağlanmıştır. Bir şeyi yasaklarken veya emrederken muhatabın psikolojisine çok dikkat etmek gerektiği anlaşılmıştır. Cümle kurulumunda sadece cümlenin doğru olmasının yeterli olmadığı görülmüştür. Çeşitli cümle kalıplarıyla muhatabı ikna edip onun gönlünü kırmadan en tutkun olduğu zararlı şeylerden kendi rızasıyla vazgeçmesini sağlamanın mümkün olduğu sonucuna varılmıştır. "Her doğru her yerde söylenmez" atasözünde olduğu gibi muhatabı rencide etmeden içki yasağını sindirebilmeleri için belirli bir sistem içerisinde özenle seçilen cümle kalıpları kullanılmıştır. Böylece nefret ettirilmeden ve korkutulmadan; sevdilerek ve müjdelenerek yapılacak irşad ve tebliğle elde edilecek zaferinin çok güçlü ve kalıcı olacağı görülmüştür. İslam'la ilk defa muhatap olan kişilere bu sistemle tebliğ yapıldığı zaman başarı oranının çok yüksek olacağı sonucuna varılmıştır.

İnsanın psikolojisini, bulunduğu ortamı veya bedensel durumunu göz önüne almadan; onu zararlı alışkanlıklardan uzak tutulmaya çalışılmasının yanlış bir yöntem olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Eğitimcilerin insanların alışkanlıklarından bir çırpıda vazgeçemeyeceğinin bilincine varması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Bir kişiyi bir kötülükten vazgeçirmek için o kötülüğe tutkunluğu göz önüne alınması gerekmektedir. Sonuçta başarıya ulaşmak için bazen bu kişilerin belli bir süreliğine bu tür yanlışları yapmalarına müsamaha göstererek yavaş yavaş bu kötülüklerden uzaklaştırmak gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.

İçkinin ne söylediğini bilmeyecek derecede kişinin aklını gideren, namaza ve Allah'ı anmaya engel olan zararlı bir madde olmasına karşın onda bazı faydaların bulunduğu bildirilerek bu faydaların araştırılması gerektiği sonucuna varılmıştır. Şeytanın Müslümanlar arasında düşmanlık ekerek kardeşliklerini yok etmek arzusuyla çalıştığı vurgulanmaktadır. Bu yolda şeytanın en etkin araçlarından birisinin de içki olduğu görülmektedir. Toplumsal barış, huzur ve kardeşliğin pekiştirilmesi için içkinin toplumun tüm bireyleri tarafından terk edilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.

### Kaynakça

- Âlūsī, Şihābuddīn Maḥmūd b. 'Abdillāh el-Ḥuseynī. *Rūḥu'l-me'ānī fī tefsīri'l-Kur'ānī'l-'Azīm ve's-seb'ī'l-meṣānī*. thk. 'Alī 'Abdulbārī 'Aṭīyye. Beyrūt: Dāru'l-Kutubī'l-İlmiyye, 1415.
- 'Avnī, Ḥamīd. *el-Minhācu'l-vāḍiḥu li'l-belāga*. b.y.: Mektebetu'l-Ezheriyye't-Turās, ts.
- Bağavī, Muḥyi's-sunne Ebū Muḥammed el-Ḥuseyn b. Mes'ūd b. Muḥammed b. El-Ferrā. *Me'ālimu't-tenzīl fī tefsīri'l-Kur'ān*. thk. 'Abdurrezzāk el-Mehdī, Beyrūt: Dāru İhyāi't-Turāşī'l-'Arabī, 1420.
- Beyḍāvī, Nāşiruddīn Ebū Şa'īd 'Abdullāh b. 'Umer b. Muḥammed eş-Şirāzī. *Envāru't-tenzīl ve esrāru't-te'vīl*. Muḥammed 'Abdurrahmān el-Maraşlī. Beyrūt: Dāru İhyāi et-turāşī'l-'Arabī, 1418.
- Biḳā'ī, İbrāhīm b. 'Umer b. Ḥasan er-Ribāṭ b. 'Alī b. Ebībeker. *Naẓmu'd-durer fī tenāsubi'l-āyāti ve's-suver*. Kāhire: Dāru'l-Kutubī'l-İlmiyye, ts.
- Buḥārī, Muḥammed b. İsmāīl Ebū 'Abdillāh. Şaḥīḥu'l-Buḥārī. thk. Muḥammed b. Zuheyr Nāşir en-Nāşir. b.y.: Dāru Ṭavḳi'n-Necāt, 1422.
- Ebu's-Su'ūd, Muḥammed b. Muḥammed b. Muştafā el-İmādī. *İrşādu'l-'akli's-selīm ilā Tezāyā'l-Kitābi'l-Kerīm*. Beyrūt: Dāru İhyāi't-Turāşī'l-'Arabī, ts.
- Ebū Zuheyr, Muḥammed b. 'Aḥmed b. Muştafā b. 'Aḥmed. *Zehrātu't-tefāsīr*. b.y.: Dāru'l-fikri'l-'Arabī, ts.
- Ezherī, Ḥālid b. 'Abdillāh b. Ebībeker b. Muḥammed el-Curcāvī. *Şerḥu't-Taşriḥ 'alā't-tavḍīḥ*. Beyrūt: Dāru'l-Kutubī'l-İlmiyye, 2000.

- Ḥabenneke, 'Abdurrahmān b. Ḥasan el-Meydānī ed-Dimeşkī. *el-Belāġatu'l-'Arabiyye*. 2 Cilt. Dimeşk: Dāru'l-Kalem, 1996.
- Hāşimī, Aḥmed b. İbrāhīm b. Muşţafā. *Cevāhiru'l-belāġa fī'l-me'ānī ve'l-beyān ve'l-bedī*. Beyrūt: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, ts.
- İbn 'Acībe, Ebu'l-Abbās Aḥmed b. Muḥammed b. El-Mehdī el-Ḥusnī el-İdrīsī eş\_Şāzelī el-Fāsī, *el-Baḥru'l-medīd*. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2002.
- İbn 'Āşūr, Muḥammed et-Ṭāhir b. Muḥammed b. Muḥammed b. Ṭāhir. *et-Taḥrīru ve't-tenvīr taḥrīru'l-ma'nā's-sedīd ve'tenvīru'l-aqlī'l-cedīd min tefsīri'l-kitābi'l-mecīd*. Tunus: ed-Dāru't-Tūniyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn el-Cevzī, Cemāluddīn Ebi'l-Ferec 'Abdurrahmān. *Nuzhetu'l-a'yuni'n-nevāzır*. thk. Muḥammed 'Abdulkerīm Kāzım er-Rādī iBeyrūt: el-Muessesetu'r-Risāle, 1984.
- İbnu'l-Eşīr, Dīyā'uddīn Naşrullāh b. Muḥammed. *el-Bedī fī 'ilmi'l-'Arabiyye*. thk. Fethī 'Aḥmed 'Alī ed-Dīn. Mekke: Cāmi'atu 'Ummi'l-Ḳurā, 1420.
- İbn Kesīr Ebu'l-Fidā' İsmā'īl b. 'Umer el-Ḳureşī ed-Dimeşkī. *Tefsīru'l-Ḳur'āni'l-'Azīm*. thk. Muḥammed Ḥuseyn Şemsuddīn. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1419.
- İbn Receb, Zeynuddīn 'Abdurrahmān b. 'Aḥmed b el-Ḥasen es-Selāmī el-Baġdādī el-Ḥanbelī. *Ravā'i'u't-tefsīr*. el-Memleketu'l-'Arabiyyetu's-Su'udiyye: Dāru'l-'āşime, 2001.
- İştānbūlī, İsmā'īl Ḥaḳḳī Muşţafā el-Ḥanefī el-Ḥalvetī. *Rūḥu'l-beyān*. Beyrūt: Dāru'l-Fikr, ts.
- Ḳazvīnī, Ebu'l-Me'ālī Celāluddīn Muḥammed b. 'Abdirrahmān, b. 'Umer. *el-İdāḳe fī 'ulūmi'l-belāġa*. thk. Muḥammed 'Abdulmun'im el-Ḥafācī. Beyrūt: Dāru'l-Cīl, ts.
- Kirmānī, Muḥammed b. Yūsuf b. 'Alī b. Sa'īd Şemsuddīn. *Taḥḳīku'l-fevā'idi'l-ġiyāsiyye*. thk. 'Alī b. Daḥīlillāh. Medine: Mektebetu'l-'Ulūm, 1424.
- Kur'ān-ı Kerīm Meālī*,. çev. Halil Altuntaş - Muzâffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Ḳurtubī, Ebū 'Abdillāh Muḥammed b. 'Aḥmed b. Ebībeker b. Ferec el-Enşārī el-Ḥazrecī Şemsuddīn. *el-Cāmi' li'aḥkāmi'l-Ḳur'ān*. thk. 'Aḥmed el-Burdūnī. el-Ḳāhire: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1964.
- Māverdī, Ebu'l-Ḥasen 'Alī b. Muḥammed b. Muḥammed b. Ḥabībī'l-Başrī el-Baġdādī. *en-Nuketu ve'l-'uyūn*. thk. es-Seyyid b. 'Abdulmaḳşūd b. 'Abdirrahīm. Beyrūt: Dāru'l-kutubi'l-'ilmiyye.
- Merāġī, 'Aḥmed b. Muşţafā. *'Ulūmu'l-belāġa*. b.y.: y.y., ts.
- Muslim, Muslim b. Ḥaccāc Ebu'l-Ḥasen el-Ḳuşeyrī en-Nisābūrī. *el-Musnedu's-Sahīḥi'l-muḥtaşar*. thk. Muḥammed Fevāid 'Abdulbāḳī. Beyrūt: Dāru ihyā'i turāsi'l-'Arabī, ts.
- Nekrī, el-Ḳāḳī 'Abdunnebī b. 'Abdurraūf. *Dustūru'l-'ulemā*. thk. Ḥasan Ḥānī Faḥş. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2000.
- Nevācī, Muḥammed b. Ḥasan b. 'Alī b. 'Uşmān. *eş-Şifā' fī bedī'i'l-iktifā'*, thk. Maḥmūd Ḥasan Ebū Nācī. Beyrut: Dāru mektebeti'l-ḥayāt, 1403.
- Nu'mānī, Ebu'l-Ḥafş Sirācuddīn 'Umer b. 'Alī b. 'Ādil el-Ḥanbelī Ḥabenneke. *el-Lubāb fī 'ulūmi'l-kitāb*. thk. 'Ādil 'Aḥmed 'Abdulvucūd. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1998.
- Nisāburī, Nizāmuddīn el-Ḥasen b. Muḥammed b. Ḥuseyn el-Ḳammī. *Ġarā'ibu'l-Ḳur'ān ve raġāibu'l-Furḳan*. thk. Zekerīyyā 'Umeyrāt. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1416.
- Rāzī, Ebū 'Abdullāh Muḥammed b. 'Umer b. Ḥasan b. Ḥuseyn et-Teymī Faḥruddīn. *Mefātīhu'l-ġayb*. Beyrūt: Dāru Ḥyāi't-Turāşī'l-'Arabī, 1420.
- Sāmerrāī, Şāliḥ. *el-Lemesātu'l-beyāniyye li suveri'l-Ḳur'āni'l-Kerīm*, .b.y.: y.y., ts.
- Sekkākī, Ebū Ya'ḳūb Yūsuf b. Ebībeker Muḥammed. 'Alī. *Miftāḥu'l-'ulūm*. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1983.
- Suyūṭī, 'Abdurrahmān b. Ebī Bekr Celāluddīn. *ed-Durru'l-mensūr*. Beyrūt: Dāru'l-Fikr, ts.
- Suyūṭī, 'Abdurrahmān b. Ebī Bekr Celāluddīn. *Mu'cemu meḳālīdi'l-'ulūmi fī'l-ḥudūdi ve'r-rusūm*. thk. Muḥammed İbrāhīm 'İbāde. Ḳāhire: Mektebetu'l-'Ādāb, 2004.
- Şa'rāvī, Muḥammed Mutevellī. *el-Ḥavāṭır*. b.y.: Meṭābi'u 'aḥbārī'l-yevm, ts.
- Şerīf el-Curcānī, 'Alī b. Muḥammed 'Alī ez-Zeyn. *Kitābu't-Ta'rīfāt*. Beyrūt: Dāru'l-'İlmiyye, 1983.



- Ṭaberānī, Suleymān b. Aḥmed b. Eyyūb b. Metirī el-Laḥmī eş-Şāmī. *el-Mecme'u'l-evsaṭ*. thk. Ṭāriḳ b. 'Avḍillāh b. Muḥammed - 'Abdulmuḥsin b. İbrāhīm el-Ḥuseynī. Ḳāhire: Dāru'l-Ḥarameyn, ts.
- Taftazānī, Sa'duddīn Mes'ūd b. Muḥammed. *Muḥtaşaru'l-me'ānī*. b.y.: y.y., ts.
- Ṭanṭāvī, Muḥammed Seyyīd. *et-Tefsīru'l-vasīṭ li'l-Ḳur'ānī'l-kerīm*. Ḳāhire: Daru'n-Nahḍa, 1997.
- Ṭībī, Şerefuddīn el-Ḥuseyn b. 'Abdillāh. *Futūḥu'l-ğayb fi'l-keşfi 'an ḳinā'ir-rayb*. thk. 'İyād Muḥammed el-Ğavc. b.y.: 2013.
- Zemaḥşerī, Ebu'l-Ḳāsım Maḥmūd b. 'Amr b. 'Aḥmed. *el-Keşşāf 'an ḥakāiki ḳavā'idi't-tenzīl*. Beyrūt: Dāru'l-Kitābi'l-'Arabī, 1407.
- Zuḥaylī, Vehbe b. Muşţafā. *Tefsīru'l-munīr fi'l-aḳīdeti ve's-şerī'ati ve'l-menhec*. Dımeşk: Dāru'l-Fikrī'l-Mu'āşır, 1418.

# Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 49, Haziran/June 2023, 76-96

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/77432>

ISSN 2791-6812

## Ahmed-i Nâmekî Câmî'nin Tasavvufî Bilgisinin Mahiyeti\*

### The Nature of Aḥmad Nâmeqī Jāmī's Mystical Knowledge\*

Yazar Bilgisi Author Information	
<b>Mehmet EKER (ME)</b> Milli Eğitim Bakanlığı, Gaziantep, Türkiye Ministry of National Education, Gaziantep, Türkiye mehmeteeeker@hotmail.com, www.orcid.org/0009-0005-4989-1080	
<b>Abdulahap YILDIZ (AY)</b> Prof. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şanlıurfa, Türkiye Prof., Harran University Faculty of Theology, Şanlıurfa, Türkiye avahap@harran.edu.tr, www.orcid.org/0000-0002-9642-833X	
<b>Yazar Katkıları Author Contributions</b>	Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: ME: (%50), AY: (%50) Veri Toplanması / Data Collection: ME: (%50), AY: (%50) Veri Analizi / Data Analysis: ME: (%50), AY: (%50) Makalenin Yazımı / Writing: ME: (%90), AY: (%10) Gönderme ve Revizyon / Submission and Revision: ME: (%50), AY (%50)

Makale Bilgisi Article Information	
<b>Makale Türü Article Type</b>	Araştırma Makalesi Research Article
<b>Yayın Etiği Publishing Ethics</b>	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
<b>Finansman Funding</b>	Yazarlar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Authors declare that they get no any external funding for this study.
<b>Çıkar Çatışması Conflict of Interest</b>	Yazarlar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Authors declare that there is no any conflict of interest related to this study.
<b>DOI</b>	<a href="https://doi.org/10.30623/hij1257694">https://doi.org/10.30623/hij1257694</a>
<b>Geliş Tarihi / Received</b>	<b>Kabul Tarihi / Accepted</b>
28 Şubat/February 2023	7 Haziran/June 2023

\* Bu makale Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında Prof. Dr. Abdulahap Yıldız danışmanlığında devam etmekte olan "Ahmed-i Câmî Nâmekî'nin Tasavvufî Düşüncesinde Mârifet ve Aşk" adlı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

\* This article is based on the doctoral dissertation entitled "Ma'rifa and Love in Aḥmad al-Jāmī al-Nâmeqī's Mystical Thought", which is currently being supervised by Prof. Dr. Abdulahap Yıldız at Harran University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences.

## Öz

Bu çalışma, 441/1049-536/1141 yılları arasında yaşamış olan Ahmed-i Nâmekî Câmî'nin tasavvufî bilgi/mârifet hakkındaki görüş ve tecrübelerinin mahiyet ve imkânını incelemeyi amaçlamaktadır. Meşhur bir kişi olan Ahmed-i Nâmekî Câmî hakkında Türkiye'de yapılmış oldukça az çalışma vardır. Bu yüzden bu makale literatüre katkı sağlaması açısından önem arz etmektedir. Ahmed-i Nâmekî Câmî'nin kendi eserleri bu çalışmada kaynak olarak kullanılmış, hayatı hakkında bilgi veren ilk ve ana kaynaklardan faydalanılmıştır.

Ahmed-i Nâmekî Câmî Selçuklular Dönemi'nde yaşamış meşhur bir sûfidir. Câmî 441/1049 yılında Horasan'ın Nâmek köyünde doğmuştur. Ahmed-i Câmî 22 yaşında tövbe edinceye kadar arkadaşlarıyla işret meclislerine katılarak vakit geçirmiştir. Tövbe ettikten sonra uzun bir müddet Câm Dağlarında inzivâya çekilip riyâzet ile meşgul olmuştur. Câmî, 18 sene süren inzivâdan sonra insanlara rehberlik edebilmek için halk arasına dönmüştür. Me'dâbâd'da kurdurduğu hankahta irşad faaliyetlerini sürdürmüştür. Ahmed-i Câmî burada Sultan Sencer ile tanışıp, yakınlık kurmuş, bir eserini de Sencer'e ithaf etmiştir. Kuhistan'ı ele geçiren Haşhaşîlerin tehditlerine maruz kalmış, birçok kez suikast teşebbüsü ile karşılaşmıştır. 10 Muharrem 536'da (m. 15 Ağustos 1141) Câm şehri yakınlarındaki Me'dâbâd köyündeki hankahında vefat etmiştir.

Ahmed-i Câmî sadece yaşadığı dönemde değil vefatından sonra da birçok sûfî ve âlim tarafından hürmetle anılmıştır. Hâfız-ı Şîrâzî (ö. 792/1390 [?]), Kâsım-ı Envâr (ö. 837/1433 [?]), Ali Şîr Nevâî (ö. 906/1501) gibi meşhur şairler bunlardan bazılarıdır. Ahmed-i Câmî'nin tarikatı günümüzde torunları tarafından yaşatılmaktadır. Jendepîl, Şeyhülislâm gibi lakaplarla meşhur olan Câmî, eserlerini Farsça kaleme almış, tasavvufî, ahlâkî konuları işlemiştir.

Ahmed-i Câmî, 22 yaşına kadar doğru düzgün bir dinî bilgisi olmayan bir kişi olduğunu söylemiştir. Eserleri ise Allah tarafından kendisine ilham edilen tasavvufî bilginin mahsulü olan eserlerdir. Ahmed-i Câmî'nin müridi olan Sedîdüddîn Gaznevî'ye göre de Câmî "ümmî" bir şeyhtir. Yazdığı eserleri ise "ilham" ve "ledün ilmi" vasıtası ile yazmaktadır. Hayatı ile ilgili bu mezkûr bilgiler çeşitli yönlerden makale boyunca birtakım tenkitlere tabii tutulmuştur.

Makalenin ikinci kısmında Ahmed-i Câmî'nin sahip olduğu tasavvufî bilgi sınıflandırılarak bu bilginin mahiyeti incelenmiştir. Câmî mârifetullah, işârî tefsir, gaybî olaylar hakkında bilgi, mârifetü'n-nefs gibi konularda ilham yoluyla bilgi sahibi olmuştur. Câmî mârifetullahı hem bir bilgi hem de bir hal, yaşantı olarak görmüştür. İtikad ile tecrübe birbirinden ayrılmaz bir bütünlük arz eder. Sâlik öncelikle Allah hakkında "sahih itikadı" öğrendikten sonra yaşantı yoluyla Allah'ı tanımaya çalışır. Bu sürecin sonunda sâlik ahlâken değişip dönüşür. Mârifetullah ile aydınlanan, riyâzet ve mücâhede ile tasfiye olan kalp ise aslî hüviyetine kavuşmuştur. Kalp artık bilgi üreten, hak ile batılı ayırt edip nasların bâtinî manalarına muttali olmaya başlamıştır. Mârifetullah ile aydınlanan kalbe Allah tarafından bazı gaybî olaylar bildirilebilir. Bir kişinin içinden geçenleri okumak, gelecek olayları görmek bunlardan bazılarıdır. Ahmed-i Câmî kalplerden geçenleri bildiği, yaşanmamış bazı olayları önceden haber verdiği *Makâmât-ı Jendepîl*'de nakledilmiştir. Kalbin dönüşmesi ile kişi kendini tanır. İnsan yeryüzünün halifesidir. Allah insana kendi ruhundan üflemiştir. İnsan mârifetullah ile kalbini aydınlatırsa meleklerden üstün konuma çıkar yoksa firavunlaşabilir. Sâlikin amellerinin muhasebesini yapması, ihlâsı yakalamaya çalışması ise yine insanın kendisini tanmasıyla mümkündür. Ahmed-i Câmî'nin tasavvufî bilgisi bu hususları ihtiva eder.

Makalenin son kısmında ise Ahmed-i Câmî'nin önceden ele alınmış bilgilerinin başka eserlerde olup olmadığı üzerinde durulmuş ümmî olup olmadığı da böylelikle irdelenmiştir. Buna göre Ahmed-i Câmî'nin eserleri ile kendisinden önce yazılmış eserler arasında ciddi benzerlikler tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Ahmed-i Nâmekî Câmî, Ledün İlmi, Mârifet, İlham, Bilgi

### Abstract

This study aims to examine the essence and possibility of the views and experiences of Aḥmad Jāmī, who lived between 441/1049-536/1141. There are very few studies in Türkiye on Aḥmad Jāmī, a renowned scholar. Therefore, this study is a major contribution to the literature. Aḥmad Jāmī's own works were used as a source in this study, particularly some leading primary sources that provide information about his life.

Aḥmad Jāmī is a renowned şūfī, who lived during the Seljuk period. Jāmī was born in the village of Nāmeq in Khorāsān in 441/1049. He had spent his time with his friends at wine houses until he repented at the age of 22. After repenting, he retreated to al-Jām mountains and spent his time there in asceticism for a long time. After 18 years of seclusion, Jāmī returned to the public to guide people. He continued his guidance activities in the khanqāh he had established in Ma'dabād. Aḥmad Jāmī met and became a close acquaintance of Sulṭān Sanjar there and dedicated one of his works to him. He lived under the threats of the Assassins, who captured Quhistān, and survived many assassination attempts. He died on Muḥarram 10, 536 (A.D. August 15, 1141) in his khanqāh in the village of Ma'dabād near the city of Jām.

Aḥmad Jāmī was remembered with respect, not only during his lifetime but also after his death by many şūfis and scholars. Among these famous poets are Ḥāfız al-Shīrāzī (d. 792/1390 [?]), Qāsim al-Anwār (d. 837/1433 [?]) and 'Alī Shīr Nawā'ī (d. 906/1501). The order of Aḥmad Jāmī is kept alive by his grandchildren today. Famous for his nickname "Sheikh al-Islam", Jāmī wrote his works in Persian and addressed mystical and moral issues.

Aḥmad Jāmī said that he was a person who had hardly any proper religious knowledge until the age of 22. His works were the products of mystical knowledge inspired by God. According to al-Ghaznawī, one of his disciples, Jāmī was an "illiterate" sheikh. He wrote his works thanks to "inspiration" and "ilm al-ladun" (innate science). Such a claim about his life is criticised throughout this article from various perspectives.

The second part of the article offers a classification of the mystical knowledge of Aḥmad Jāmī and examines the nature of this knowledge. Aḥmad Jāmī learned about ma'rifat Allāh, esoteric interpretation and invisible events and gained knowledge about subjects such as ma'rifat al-nafs through inspiration. Aḥmad Jāmī considered ma'rifat Allāh an issue, not only of knowledge and behaviour but also of a lifestyle as faith and experience are inseparably coherent. A murīd first tries to get to know God through experience after learning the "genuine creed" about Him. At the end of this process, he morally changes and transforms himself. The heart, which is enlightened by ma'rifat Allāh and is purified by spiritual training (riyāḍa) and struggle, attains its original identity. The heart then begins to produce knowledge, to distinguish between what is right and wrong, and to gain an awareness of the esoteric meanings of verses. Some invisible events can be informed by God to the heart that is enlightened with ma'rifat Allāh. Gaining insight into what a person thinks, foreseeing future events are some of them. It is noted in *Maqāmāt al-Jandapil* that Aḥmad Jāmī

knows what is in the hearts and foretells some events before they happen. With the transformation of the heart, the person gets to know himself. Man is the caliph of earth. God breathed into man from His own spirit. If a person enlightens his heart with ma'rifat Allâh, he will be superior to angels; or else, he may turn into a pharaoh. It is possible for a murid to review his deeds and to try to find sincerity by knowing himself. Aḥmad Jāmī's şūfî knowledge includes such issues.

The last part of the article focuses on if Aḥmad Jāmī's knowledge mentioned above exists in other works, thereby investigating whether he is illiterate or not. It was concluded that strong similarities were identified between the works of Aḥmad Jāmī and those written before him.

**Keywords:** Sufism, Aḥmad Nâmeqî Jāmî, 'Ilm al-ladun, Ma'rifa, Inspiration, Knowledge

### Giriş

İnsan, yaratılışı gereği bilmek ister. Bu "bilme" eyleminin imkânı, mahiyeti, türleri Antik Yunan döneminden bu zamana kadar tartışılmıştır. Epistemoloji, bilgi ile ilgili tartışmaların alanı olmuş, aynı zamanda bilgi felsefesi/epistemoloji felsefenin en temel disiplini sayılmıştır.<sup>1</sup> Felsefe tarihinde bilginin imkânını kabul edenler olduğu gibi, sofistler gibi bilginin imkânını reddeden gruplar da olmuştur.

İslâm bilgi geleneğinde ise bilginin imkânını kabul edip mutlak hakikati, dinî meselelerin esaslarını bilmek isteyen grupların içerisinde sûfiler de yer almışlardır. Sûfilerin, akli araç olarak kullanıp bilgi elde etmeyi amaçlayan diğer gruplardan ayırt eden özellikleri vardır. Sûfiler akli ve duyuları bilgi kaynağı kabul etmelerine rağmen, akıl ve duyularla elde edilen bilginin dışında kendilerine Allah tarafından bahşedilmiş farklı bir tür bilgiye/mârifete sahip olduklarını iddia etmişlerdir. Bu bilgi/mârifet çoğu kez ledün ilmi, vehbî ilim, olarak da isimlendirilmiştir.<sup>2</sup> Böylelikle tasavvuf disiplin olarak kendisine diğer dinî disiplinler arasında yöntemiyle bir yer bulmuş olmaktadır. Bu makalede de bir sûfî olan Ahmed-i Câmî'nin tasavvufî bilgi meselesine yaklaşımı ve mahiyeti incelenecektir.

### 1. Ahmed-i Câmî'nin Hayatı

Ahmed-i Câmî olarak tanınan Ebû Nasr Ahmed b. Ebî Hasan b. Mahmûd Ahmed b. Mahmûd b. Cerîr b. Abdullah b. Lissî el-Becelî el-Nâmekî el-Câmî 440/1048 yılında Nâmek köyünde dünyaya geldi. Babasının ismi ise Ebü'l Hasan'dır. Ahmed-i Câmî ismiyle tanınmasının sebebi Câm şehrinde şöhretinin yayılmasıdır. Doğduğu köye nispetle de Ahmed-i Nâmekî olarak bilinir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe* (Bursa: Sentez Yayınları, 2007), 47-50.

<sup>2</sup> Ebû Nasr Şehâbeddin Jendepeî Ahmed b. Ebi'l-Hasan b. Ahmed Nâmekî Câmî, *Sirâcü's-sâirîn* (Tahran: İntişarât-i Âstanî Kuds, 1398), 43.

<sup>3</sup> Abdulvahap Yıldız, *Ahmed-i Câmî Nâmekî / Hayatı-Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2013), 26-; Ebû Nasr Şehâbeddin Jendepeî Ahmed b. Ebi'l-Hasan b. Ahmed Nâmekî Câmî, *Miftâhü'n-necât*, ed. Ali Fazıl (Tahran: İntişarât-ı Bünyad-ı Ferheng-i İrani, 1347hş), 1.

Ahmed-i Câmî hem anne hem de baba tarafından Arap'tır. Soyunun sahâbeden ok atıcılığı ile meşhur Cerir b. Abdullah el-Becelî'ye (ö.51/671) dayandığı iddia edilmiştir. Bu yüzden kendisine Ahmed-i Arabî de denilmiştir.<sup>4</sup>

Ahmed-i Câmî'nin çocukluk ve gençlik dönemleriyle ilgili detaylı bilgi yoktur. Bu dönemini köyünde keklik yakalamakla geçirmiş, 15 yaşlarında gazaya katılmak üzere köyden ayrılmıştır.<sup>5</sup> Ahmed-i Câmî'nin katıldığı gazanın hangisi olduğu belli değildir. Ancak 15 yaşında olduğu bilgisinden hareketle 1064-66 yılları arasına tekabül eden bu tarihte Sultan Alparslan'ın (ö.465/1072) gayrimüslim Türkler üzerine yaptığı seferlere<sup>6</sup> katılmış olması muhtemeldir. Mezkûr seferden dönen Câmî ileride tasavvufî düşüncesinde de yer edecek bir aşk macerası yaşamıştır.

Ahmed-i Câmî 22 yaşına kadar dindarlıktan uzak bir hayat sürmüştür.<sup>7</sup> Hatta kendisinin anlattığına göre bir arkadaş grubu ile beraber işret meclisinin müdavimi olup içki içerek günlerini geçirmiştir. Hatiften duyduğu bir sesin etkisiyle tövbe etmiştir.<sup>8</sup>

Ahmed-i Câmî tövbe ettikten sonra Câm dağlarında inzivâya çekilmiştir. Bu inzivâ günlerini sert riyâzetler ile geçirmiştir.<sup>9</sup> Yaklaşık 18 sene bu şekilde yaşamıştır. Ancak 18 sene boyunca sürekli olarak inzivâda kaldığını kabul etmek çeşitli yönlerden problem teşkil etmektedir.<sup>10</sup> Nitekim Ahmed-i Câmî'nin hem kendi eserlerinde hem de müridi Sedidüddîn Muhammed Gaznevî'nin (ö.?) yazdığı menâkıbnâmesinde çeşitli seferler yaptığı nakledilmiştir. Bu seferlerin inzivâ sonrasında olduğu gibi öncesinde de olduğu açıktır. Bu itibarla Ahmed-i Câmî tövbe ettikten sonra sadece riyâzet ile meşgul olmamış ilim tahsil edip, çeşitli sûfilerle görüşme imkânı bulmuştur.<sup>11</sup>

<sup>4</sup> Sedidüddîn Muhammed b. Mûsâ Gaznevî, *Makâmât-ı Jendepîl* (Tahran: Şirket-i İntişarât-i İlmî Ferhengî, 1384), 18.

<sup>5</sup> Hüseyin Nasirî Câmî, "Hikâyat-i Nevyafta ve Rahgoşa Der Ahvâl-i Şeyh-i Câm", *Fasıl-nâme-i Tâhsis-i Edebiyat-ı Fârisî* 29 (1990), 80-83.

<sup>6</sup> Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2021), 157-158.

<sup>7</sup> Câmî, *Sirâcü's-sâirîn*, 1-2.

<sup>8</sup> Gaznevî, *Makâmât-ı Jendepîl*, 28-31.

<sup>9</sup> Gaznevî, *Makâmât-ı Jendepîl*, 28-29.

<sup>10</sup> Makâmât-ı Jendepîl'deki başka bir menkıbede ise Ahmed-i Câmî, cebel-i rum'da inziva hayatı süren bir keşiş ile "tayy-ı mekân" ederek görüştüğü nakledilir. Menkıbenin keramet boyutu bir yana Ahmed-i Câmî'nin Anadolu'ya yolculuk yaptığı ihtimalini düşündürmektedir. Gaznevî, *Makâmât-ı Jendepîl*, 42.

<sup>11</sup> Ahmed-i Câmî bir şeyler öğrenmek için Herât şehrine gittiğini ancak burada halkın ilim öğrenmeye karşı menfi tavırları sebebiyle bu amaca ulaşamadığını belirtir. Herat şehrinde birkaç sene kaldığını da yine kendisi nakleder. Herât seferinde yakınlarından bahsetmemesi, seferden umduğunu bulamadığını belirtir. Ebû Nasr Şehâbeddin Jendepîl Ahmed b. Ebî'l-Hasan b. Ahmed Nâmekî Câmî, *Künûzü'l-hikme* (Tahran: Pojuheşgah-ı Ulum-i İnsanî ve Ferhengi, 1387hş), 164. Bu bilgi göz önüne bulundurulduğunda Herat'a tövbe ettikten sonra gittiği sonucu çıkarılabilir. Zira *Makâmât-ı Jendepîl*'deki menkıbelerde Ahmed-i Câmî yaptığı seferleri müridleri ile beraber yapmış, yanında yakınları bulunmuştur. Bu görüşü teyit eder mahiyette diğer Herat seferi vardır. Ahmed-i Câmî'nin Herât'a yaptığı bu seferde şehrin dışında Herât'ın ileri gelenleri tarafından karşılanmıştır. Gaznevî, *Makâmât-ı Jendepîl*, 76-77. Herat şehrinde gerçekleşen bu iki olayın Câmî'nin hayatının iki farklı aşaması olduğu izlenimi vermektedir.

Ahmed-i Câmî 40 yaşından<sup>12</sup> sonra tamamen insanlar arasına karışmıştır.<sup>13</sup> Câmî şehrinde bir hankah yaptırmıştır. Şeyhlik yapmaya başlamasıyla bazı meşhur kişilerle de münasebet kurmuştur. Dönemin Selçuklu hükümdarı Sultan Sencer<sup>14</sup> (ö.552/1157) bunlardan biridir. Ahmed-i Câmî bir eserini Sultan Sencer'e ithaf ettiği gibi<sup>15</sup> bölgedeki Haşhaşî tehdidine karşı Selçuklu hükümetini desteklemiştir. Haşhaşîlere karşı tavri nedeniyle de birçok kez suikast teşebbüsü atlatmıştır.<sup>16</sup> Haşhaşîler bir yana marjinal bir oluşum olan Kalenderîler ile Ahmed-i Câmî'nin herhangi bir irtibatı olmadığı da açıktır. Zira Ahmed-i Câmî kendisini "Ehl-i sünnet" olarak târif eden bir sûfidir. Eserleri ve hayatı göz önünde bulundurulduğunda bu durum daha net olarak görülür.

Ahmed-i Câmî bölgedeki çeşitli sûfî gruplarla irtibat halinde bulunmuştur. Ebû Saîd Ebû'l-Hayr'ın (ö.440/1049) varisi ilan edildiği gibi,<sup>17</sup> Çiştîye tarikatının şeyhi Mevdûd-i Çiştî (ö.527/1133) ile görüşmüştür.<sup>18</sup> Hâce Abdullah Ensârî'nin (ö.481/1089) oğlu Câbir (ö.?) ile Herat'ta buluşmuştur.<sup>19</sup> Aynı zamanda tasavvufu birçok yönden etkileyen Kerrâmîlerle oldukça iyi ilişkiler kurmuş, Kerrâmîler'in önemli önderlerine hürmet edip onları ziyaret etmiştir.<sup>20</sup> Bu hali ile hayatı bid'at mezhebi olarak mahkûm edilen Kerrâmîler ile sûfîlerin ilişkilerine<sup>21</sup> ışık tutacak somut bir örnektir.

1140 yılında hacca giden Ahmed-i Câmî, dönüşte Nişâbur'a uğrayıp şehrin ileri gelenleriyle görüştü. 10 Muharrem 536'da (m. 15 Ağustos 1141) Câmî şehri yakınlarındaki Me'dâbâd köyündeki zâviyesinde vefat etti ve buraya defnedildi.<sup>22</sup>

Ahmed-i Câmî'nin; *Miftahü'n necât*, *Bihâru'l-hakika*, *Künûzü'l-hikme*, *Ravzatü'l-müznibîn*, *Sirâcü's-sairîn*, *Risâle-i semerkandîyye*, *Ünsü't-taibîn* gibi eserleri günümüze ulaşmıştır.<sup>23</sup> Bunlara ilaveten kendisine atfedilen divanı varsa da buradaki bazı şiirler

<sup>12</sup> Ahmed-i Câmî Sultan Sencer'in "Allah dostlarının özellikleri nelerdir?" sorusuna cevaben yazdığı mektupta velilerin özelliklerinden birisinin "kırk yaşında velâyete nail olurlar" diyerek açıklamıştır. Bunun arka planında Hz. Muhammed'in kırk yaşında vahiy alması vardır. Bu açıdan bakıldığında kendisinin de daha açık şekilde belirttiği üzere nübüvvet-velâyet birçok vecihten birbirlerine benzetmiştir. Gaznevî, *Makâmât-ı Jendepîl*, 352.

<sup>13</sup> Gaznevî, *Makâmât-ı Jendepîl*, 47.

<sup>14</sup> Ahmed-i Câmî ile Sultan Sencer arasındaki ilişkiler için Bkz. Abdulvahap Yıldız, "Sultan Sencer İle Ahmed-i Câmî Nâmekî Arasındaki İlişkiler" 24 (2007); Abdulvahap Yıldız - Abdullah Ekinci, "Ahmed Câm Nâmekî İle İlgili Şiir ve Menkıbelerde Sultan Sencer'in Şahsiyeti", *Türk Dünyası Araştırmaları (Dergi)* 152 (2004), 111-118.

<sup>15</sup> Ebu Nasr Şehâbeddin Jendepîl Ahmed b Ebi'l-Hasan b Ahmed Nameki Câmî, *Ravzatü'l Müznibîn ve Cennet'ül Müştâkîn* (Tahran: Pejuheşkâh-ı Ulum-ı İnsani ve Mütalaat-ı Ferhengi, 1355), 4.

<sup>16</sup> Gaznevî, *Makâmât-ı Jendepîl*, 125.

<sup>17</sup> Gaznevî, *Makâmât-ı Jendepîl*, 193-194.

<sup>18</sup> Gaznevî, *Makâmât-ı Jendepîl*, 85.

<sup>19</sup> Gaznevî, *Makâmât-ı Jendepîl*, 76-77.

<sup>20</sup> Gaznevî, *Makâmât-ı Jendepîl*, 250.

<sup>21</sup> Kerrâmîler her ne kadar teşbih ve tecsim akidelerinden dolayı firak eserleri yazarları tarafından bid'at mezhebi olarak görülselerde sûfîlerle aralarında etkileşim olduğu aşikârdır. Hankahlarının olması, muayyen kıyafet giymeleri, zikir meclisleri tertip etmeleri, zühd hayatını benimsemeleri, ilhamı bilgi kaynağı olarak görmeleri bunlardan bazılarıdır Salih Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmîyye", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 460.

<sup>22</sup> Süleyman Uludağ, "Câmî, Ahmed-i Nâmekî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 7/99-100.

<sup>23</sup> Yıldız, *Ahmed-i Câmî Nâmekî / Hayatı-Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 83-107.

muhteva açısından nesir eserleri ile birkaç yönden çelişkiler<sup>24</sup> barındırır. Mezkûr eserlerin tamamı Farsçadır.

Ahmed-i Câmî'nin etkisi vefatından sonra da sürmüştür. Meşhur sûfi, şair Abdurrahman Câmî, Ahmed-i Câmî'ye hürmeten "Câmî" mahlasını almıştır.<sup>25</sup> Marjinal bir sûfilik olan Kalenderîlerden bir zümre bile kendilerini Ahmed-i Câmî ile ilişkilendirmişlerdir.<sup>26</sup> Hâfız-ı Şîrâzî(ö. 792/1390 [?]), Kâsım-ı Envâr(ö. 837/1433 [?]), Ali Şîr Nevâî(ö. 906/1501) gibi meşhur şairler Ahmed-i Câmî'yi hürmetle anmışlar, şiirlerinde ondan bahsetmişlerdir.<sup>27</sup>

## 2. Ahmed-i Câmî'ye Göre Tasavvufî Bilgi

Hız Muhammed "ümmî"<sup>28</sup> bir peygamber olup, 40 yaşına kadar ne bir kitap okumuş ne de yazmıştır.<sup>29</sup> Vahyin gelmesi ile daha önce bilmediği şeyleri<sup>30</sup> öğrenmiş, insanlara öğretmen olmuştur. Hız Muhammed'in daha önce bilmediği, öğrenmediği bilgileri elde etmesi "vahiy" yoluyla olmuştur. Allah ona bilmediklerini öğretmiştir. Hız Muhammed'in diğer insanların öğrenim yahut okuma yoluyla elde ettikleri bilgilere bir anda sahip olması onun peygamber olmasına bir delil sayılmıştır.

Sûfiler de daha önceden bilmedikleri bazı bilgileri seyrüsülûk sonucunda öğrendiklerini iddia etmişlerdir. Bu bilgiye bir öğrenim sürecinin sonucunda değil ahlâki manada arınarak ulaşırlar. Hayatının bir aşamasında "cahil" olan bir sûfi Allah'ın lütfu ile peygamberlerde olduğu gibi Allah tarafından bilgi sahibi kılınabilir.<sup>31</sup> Ulaştıkları bu bilgiye mârifet, ledün ilmi, sır ilmi, bâtın ilmi gibi isimler vermişlerdir. Bu makalede geçen "tasavvufî bilgi" ibaresi bu kavramları ihtiva eder.

Allah'ın "ilhamı" olan tasavvufî bilgi satırda olan değil sadırda olandır. Bir kimse vahiy almayı öğrenemediği gibi tasavvufî bilgiyi de eğitimle elde edemez. Bir kimse bir şiiri okumakla şair olmadığı gibi bir kişide tasavvuf eserlerini okuyarak ârif olamaz, tasavvufî bilgiye ulaşamaz. Bu itibar ile tasavvufî bilgi diğer bilgi türlerinden ayrılır.<sup>32</sup>

Peygamberler Allah tarafından vahiy yoluyla bilgi edindikleri gibi sûfi de "ilham" yoluyla bilgiye ulaşır. "Vahiy" ve "ilham" arasında farklar olmasına rağmen Allah'tan gelmesi cihetiyle benzerdir. Bu benzerlikten dolayı sûfilere gelen bilgi "gizli vahiy" olarak isimlendirilebilir. Sûfi bu bilgiye vasitasız bir şekilde ulaşır.<sup>33</sup>

<sup>24</sup> Ahmed-i Câmî "şathiye" türündeki sözlere karşı oldukça mesafelidir. Hatta sûfilerin cezbe halinde bile şeriata aykırı sözler söylemesini eleştirir. Câmî, *Künûzü'l-hikme*, 108. Ancak bu son eserindeki görüşüne rağmen kendisine isnat edilen divanın birçok yerinde şathiye türünden sözlere rastlanır. Ebû Nasr Şehâbeddin Jendepîl Ahmed b. Ebi'l-Hasan b. Ahmed Nâmekî Camî, *Divan-ı Şeyh Ahmed-i Cam* (Tahran: Bünyad-ı Ferheng-i İran, 1347hş), 31-32-33.

<sup>25</sup> Ömer Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/94.

<sup>26</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Kalenderiler Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999), 116.

<sup>27</sup> Yıldız, *Ahmed-i Câmî Nâmekî / Hayatı-Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 55.

<sup>28</sup> Ar'âf Sûresi 7/157.

<sup>29</sup> Ankebût Sûresi 29/48.

<sup>30</sup> Hûd Sûresi 11/49.

<sup>31</sup> Câmî, *Sîrâcü's-sâirîn*, 43.

<sup>32</sup> Câmî, *Künûzü'l-hikme*, 136.

<sup>33</sup> Câmî, *Künûzü'l-hikme*, 136.



Câmî'ye göre “velilerin” bu bilgisini inkâr etmek bid'attır. Bid'at sahiplerinin ise cennete gitme ihtimalleri oldukça zayıftır. Câmî evliyanın kerametini inkâr etmeyi, tasavvufî bilgiyi inkâr etmeyi de Kur'ân'ı reddetmek gibi görmüştür.<sup>34</sup> Bu itibar ile tasavvufî bilgi ile vahiy sûfilere göre oldukça benzerdir.

Câmî, tasavvufî bilgiye sahip olan “veli” ile vahiy alan peygamber bilgiye ulaşım açısından birbirlerine benzetmiştir. Vahiy almanın yolu kapanmasına rağmen tasavvufî bilgiye ulaşmanın yolu kıyamete kadar açıktır. Ayrıca şeyhler kavminin içerisinde peygamber gibidirler ancak peygamber değildirler. Peygamberler “veliler”den üstündürler. Artık peygamber gelmeyeceği için “veli” hakkın tercümanı olmuştur.<sup>35</sup>

Ahmed-i Câmî'nin hayatı ise yukarıda ki mezkûr düşüncelerin mücessem halidir. Ahmed-i Câmî'nin makâmâtını yazan Sedidüddîn Gaznevî şeyhinin ümmî olduğunu iddia etmiştir. Ona göre Ahmed-i Câmî'nin malik olduğu ilim, ledün ilmi olup Allah tarafından kendisine ilham edilmiştir.<sup>36</sup>

Ahmed-i Câmî de bizzat herhangi bir hocadan bir eser okumadığını hatta 22 yaşına kadar doğru düzgün Fâtihâ'yı dahi okuyamayan biri olduğunu belirtir. Buna rağmen birçok kitap telif ettiğini söyleyip, yazdığı bu eserlerinde de başka kitap ve şahısların örnek alınmadığını iddia eder. Ahmed-i Câmî bu eserlerini Allah'ın kendisine ilham ettiğini<sup>37</sup>, kendi hevâsından yazmadığını, bazısını da Peygamberin işaretini ile yazdığı<sup>38</sup> belirtmiş ve Ahmed-i Câmî'nin kalbine geldiğini iddia ettiği bu bilgilere riyâzet yoluyla ulaştığını iddia etmiştir. Ona göre hiç kimse riyâzet yapmadan “veli” olamaz. Kendisi de riyâzet yaptığı için Allah'ın lütfu ile bu ilimlere mazhar kılınmıştır.<sup>39</sup>

### 3. Riyâzet ve Mücâhede

Ahmed-i Câmî bizzat riyâzet ve mücâhede ile meşgul olmuştur. Câmî nefsin istek ve arzularının tersini yapmaya çalışmıştır. Canı kayısı istemesine rağmen bir sene boyunca kayısı yememiş, oruç tutmuştur.<sup>40</sup> Isınmak isteyen nefisini dizginlemek için dikenlerin arasında sürünmüş, buzlu su ile gusûl abdesti almıştır.<sup>41</sup> Bu riyâzetlerin sonucunda birçok keramete mazhar kılındığını iddia etmiştir.<sup>42</sup>

Ahmed-i Câmî'ye göre hidâyete nail olmuş<sup>43</sup> bir mümin riyâzet çekerek-eğer Allah isterse- velâyete nail olup, tasavvufî bilgiye erişebilir. Riyâzet velâyete ulaşmanın bir

<sup>34</sup> Câmî, *Künûzü'l-hikme*, 2.

<sup>35</sup> Câmî, *Sirâcü's-sâirîn*, 43.

<sup>36</sup> Gaznevî, *Makâmât-ı Jendepîl*, 17.

<sup>37</sup> Câmî, *Sirâcü's-sâirîn*, 2.

<sup>38</sup> Câmî, *Miftâhü'n-necât*, 61.

<sup>39</sup> Câmî, *Miftâhü'n-necât*, 111.

<sup>40</sup> Gaznevî, *Makâmât-ı Jendepîl*, 33.

<sup>41</sup> Gaznevî, *Makâmât-ı Jendepîl*, 30.

<sup>42</sup> Gaznevî, *Makâmât-ı Jendepîl*, 196.

<sup>43</sup> Akıl, bir kişinin tasavvufî bilgiye ulaşmasının ilk şartı Allah'ın inayetidir. Allah kulunun isterse kalbini hidayete açar ve onu imana erdirir. Bu itibar ile kulun kesbi değil Allah'ın ihsanıdır. Kul edilgen bir durumdadır. Allah'ın iradesi her şeyi kuşatmıştır. Bu durumdan peygamber bile istisna değildir. Zira Hz. Muhammed, Hz. Musa gibi peygamberler nübüvveti ummadıkları halde Allah tarafından seçilmişlerdir. Câmî, *Sirâcü's-sâirîn*, 43.

“vesilesidir”. Ahmed-i Câmî’ye bir kişirîyâzet ile velî olur. Rîyâzet hevâ ve hevesin yok edilmesidir.<sup>44</sup> Riyâzetin yapılmasındaki ana gaye velâyete erişmektir.

Ahmed-i Câmî’ye göre bir kişinin bedenine hükmetmesi, ona istediğini yaptırmasının yolu dört şeyi yerine getirmekten geçer:

1. Emelleri kısaltmak
2. Allah’ın vaadine güvenmek
3. Başkasının elindekine tamah etmemek
4. Halka şefkat göstermek.<sup>45</sup>

Bunlara ilaveten Câmî; tevazû, şefkat, isâr gibi bazıhlâkî erdemleri yerine getirmeyi de mücâhede olarak değerlendirmiştir. Ona göre mümin muvahhid yaratılanların en değerlisidir, tövbe eder, hevâsını kahreder, ilmin ve ibadetin mücâhedesini yaparsa Allah onu kendi kerem ve lütuf denizinden nasipsiz bırakmaz.<sup>46</sup>

Riyâzet tasavvufî bilgiye ulaşmaya bir vesile olsa da yeterli değildir. Sünnete ittiba edilmeden yapılan riyâzetler sonuç vermez, kişinin keşfi açılmaz. Bununla ilgili olarak Câmî senelerce riyâzet halinde yaşayan bir zâhidin menkıbesini nakleder: Seneler boyu katı bir zühd hayatın sürdüren zâhidin keşfi açılmamıştır. Ahmed-i Câmî bu zâhidin sünnete muvafık olarak yapması gereken bir işi yapmasını söyler ve zâhid yapınca zâhidin keşfi açılır. Bu olayı değerlendiren Ahmed-i Câmî aynaya benzeyen kalbin cilalanmadığı, bu fiil ile ancak cilalanıp eşyanın bilgisini aksettirmeye başladığını belirtir.<sup>47</sup> Öte yandan oldukça zâhid hadis ehlinde bir kişinin keşfinin açık olduğunu, arşı dahi müşâhede ettiğini nakletmiştir.

#### 4. Tasavvufî Bilgide Kalbin ve Aklın Rolü

Sûfilere göre tasavvufî bilginin mahalli kalptir. Kalp ilâhî mârifetin idrak merkezi olup Allah’ın tecellilerini kavrayabilecek konumdadır.<sup>48</sup> Kalp Allah’ın nazargâhıdır. Kalp aynı zamanda imanın da mahallidir. Ancak kalp bizâtihi görme kabiliyetine mâlik değildir. İman ile nurlanırsa aslî hüviyetine kavuşur.<sup>49</sup> Câmî tasavvufî bilgiye ulaşmamış kalbi kervansaray benzetir. Kervansaray gelen geçenin uğrama yeri olup umuma açıktır. Kalbin kervansaray gibi olması kendisine gelen vesvese ile ilhamı birbirinden ayırt edememesinden dolayıdır. Tasavvufî bilgi ile müşerref olmayan kalp şeytanın vesveselerinden etkilenir. Kişi ârif olursa kalbe gelen şeytanın vesveselerini ve meleklerin ilhamlarını birbirinden ayırt eder.<sup>50</sup> Böylelikle sahih bilginin denetimi sağlanmış olur.

Ahmed-i Câmî düşüncesinde tasavvufî bilgiye ve onun en yüce mertebesi olan mârifetullahı ulaşmada kalbin önemi kadar aklında önemi büyüktür. Câmî kalbi pencereleri olan karanlık bir eve benzetir. Evin sahibi, akıl sahibi insandır. Evin güneş

<sup>44</sup> Câmî, *Miftâhü’n-necât*, 111.

<sup>45</sup> Ebû Nasr Şehâbeddin Jendepîl Ahmed b. Ebi’l-Hasan b. Ahmed Nâmekî Câmî, *Ünsü’t-tâibîn ve sırâtullâhî’l-müstakîm*, ed. Ali Fazıl (Tahran: İntişârât-i Tus, 1971), 75.

<sup>46</sup> Câmî, *Ünsü’t-tâibîn ve sırâtullâhî’l-müstakîm*, 77-78.

<sup>47</sup> Gaznevî, *Makâmât-ı Jendepîl*, 80-81-79-78.

<sup>48</sup> Ali Tenik, *Tasavvufî Bilgi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 141.

<sup>49</sup> Câmî, *Miftâhü’n-necât*, 78.

<sup>50</sup> Câmî, *Künûzü’l-hikme*, 4.

almaya ihtiyacı varsa akıl sahibi aklın muktezası gereği evin pencerelerini açması gerekir. Böylelikle evin ihtiyacı olan ışık sağlanabilsin. Bu örnekte mârifetullah güneştir. Ev ise kişinin kalbidir. Akıl ise ev sahibidir. Eğer akıl kalbin pencerelerini, gözünü açar mârifet nuru kalbe girerse kişi ârif olur.<sup>51</sup>

Ahmed-i Câmî'ye göre kalp sultanın evi gibidir. Sultan eve gelmeden oranın temizlenme ve donatılması görevi vezire aittir. Sultan gelip nereye oturacaksa tahtının oraya konulması gerekir. Vezir bu işten sorumludur. Sultan geldiği zaman evi kendi rengine boyar. Müellifin verdiği bu analogide sultan mârifettir. Ev kalptir, akıl ise vezirdir.<sup>52</sup>

## 5. Tasavvufî Bilginin Kısımları

### 5.1. Mârifetullah

Ahmed-i Câmî'nin eserlerinde mârifet ile kastedilen mârifetullahtır. Tasavvufî bilgi ise ilham, sır ilmi, ledün ilmi gibi kavramlarla zikredilir. Ahmed-i Câmî mârifetullahı mârifet-i âm ve mârifet-i has olarak ikiye ayırır. Mârifet-i âm, taklidî imana yakındır. Buna göre kişi yeni müslüman olduğunda şehadet getirir icmalî şekilde inanır, tahkike zamanla geçer. Câmî de mârifet-i âmı çerağa, şehadeti ise hurma ağacına benzetmiştir. Çerağ ile hurma yanarsa ateş büyür. Sonrasında ise ateşin bir fanusta muhafaza edilip, aydınlatma işlevine devam etmesi sağlanır. Müminde kelime-i şehadetten sonra yaptığı amellerle mârifetullahta ilerleme sağlar.<sup>53</sup>

Mârifet-i has meşale gibidir. Daha aydınlık ve yol göstericidir. Bu yol göstermesi kalbinde olan nur sayesinde sahibinin bid'at ve dalaleti görmesi olarak anlaşılabilir. Mârifet-i hasa şu âyet işaret eder: *"Allah'ın, göğsünü İslâm'a açtığı, böylece Rabbinden bir nur üzere bulunan kimse, kalbi imana kapalı kimse gibi midir? Allah'ın zikrine karşı kalpleri katı olanların vay hâline! İşte onlar açık bir sapıklık içindedirler."*<sup>54</sup> Müellif başka bir yerde bu hali gece odun toplayan kişinin haline benzetmiştir. Eğer gece vakti elinde meşale yahut aydınlatacak bir şey yoksa odun yerine yılanı bile tutabilir. Ârifin kalbindeki mârifet meşale gibidir, sahibine yol gösterir.<sup>55</sup>

Ahmed-i Câmî'nin düşüncesinde mârifetullahın dönüştürücü bir etkisinin olduğu görülür. Mârifetullah sadece Allah ve sıfatları hakkında bilgi sahibi olmak değildir. Aynı zamanda sâlikin ahlâken kemale ermesi, kötü huylardan arınıp güzel hasletlerle donanmasıdır. Bu açıdan bakıldığında müellif mârifetullahı bir ağaca benzetir. Mârifetullaha sahip olan kişide bu ağacın meyveleri tezahür eder. Bu meyveler: İhlâs, sıdk, vefa, sabır, kanaat, şükür, tevekkül, tefviz, teslim, şefkat, hürmet, nasihat, zühd, havf, reca, ölümü hoş görmektir.<sup>56</sup> Bu yüzden mârifetullah Allah ile arasında bir bağ tesis etmesidir. Allah'ı kuluna aşikâr ettiği olaylarla tanınmasıdır.

Mârifetullah sadece sadece ahlâkî anlamda olgunlaşmak da değildir. Ahmed-i Câmî'nin mârifetullah düşüncesinde itikadın önemi büyüktür. Ona göre sahih olan itikad

<sup>51</sup> Câmî, *Ünsü't-tâibîn ve sırâtullâhi'l-müstakîm*, 24.

<sup>52</sup> Câmî, *Ünsü't-tâibîn ve sırâtullâhi'l-müstakîm*, 25.

<sup>53</sup> Câmî, *Ünsü't-tâibîn ve sırâtullâhi'l-müstakîm*, 35-36.

<sup>54</sup> Zümer Sûresi 39/22.

<sup>55</sup> Câmî, *Ünsü't-tâibîn ve sırâtullâhi'l-müstakîm*, 35-36.

<sup>56</sup> Câmî, *Ünsü't-tâibîn ve sırâtullâhi'l-müstakîm*, 34.

“ehl-i sünnet’in” itikadıdır<sup>57</sup> Bunun dışındakiler bid’at mezhebidir. Bid’at sahipleri ise hakiki manada mârifete erişemezler. Sâlik ehl-i sünnet itikadı doğrultusunda bir Allah tasavvuruna inanmalıdır. Kendisi de kitabının bid’at olarak gördüğü teşbih ve ta’tilden uzak olduğunu belirtir.<sup>58</sup> Ârif olan kişi mârifetullaha sahip kişi teşbîh ve ta’tîl gibi inançlardan uzaktır.<sup>59</sup>

Ârif olan kişi Allah hakkında nasıl bir tasavvura sahiptir? Ahmed-i Câmî’ye göre Allah Teâlâ ezelfi ve ebedîdir. Hiçbir şeye benzemez ve hiçbir şeye ihtiyaç duymadığı gibi bütün varlıklar ona muhtaçtır. Allah’ın gücü her şeye yeter, acizlik onun için tasavvur edilemez. Allah tüm kusur ve noksanlıklardan pâk, temizdir. Eşi benzeri olmadığı gibi saltanatında da bir ortağı yoktur. Azamet ve kudret sahibidir. Noksanlıktan uzaktır. Allah için insanlar gibi bir beden düşünülemez. Onun hakkında “hayy” denilse de o bizim bildiğimiz gibi bir canlı değil diridir. Yaratırken düşünmeye ve alete ihtiyacı yoktur. Kullarına karşı oldukça cömerttir. Bu cömertliği ile mahlûkatı yokluk karanlığından vücuda getirmiştir. Kullarına karşı merhametlidir; ancak insandaki gibi merhamet duyması için bir kalbe ihtiyacı yoktur. Noksansız surette samettir, ahaddir. Akla gelebilen bütün tasavvurdan münezzehtir. Her ne övülse deövgüler onu hakkında yeterli değildir. Tüm vasf edenler onu hakıyla vasfedemezler. Muvahhidler her ne kadar onu tevhid etselerde bu az kalır. İnsanın aklına padişahımız budur diye bir tasavvur gelse o Allah değildir. Allah bundan pâk ve müberradır. Onun misli gibi bir şey yoktur.<sup>60</sup>

## 5.2. Mârifetullah’ın Sonu: Hayret

Sûfîlerin çoğu mârifetullahın sonucunun hayret olduğu konusunda hemfikirdirler. Allah’ı tanımak, bilmek bazı şeyleri müşâhede etmenin doğal sonucudur.<sup>61</sup> Zira Allah ihata edilemez, edilse dahi bu hakiki bir ilah olamaz. Zünnûn el-Mısırî (ö.245/589[?]), Allah hakkında mârifet ne kadar artarsa, hayrette o kadar artacağını ifade etmiştir<sup>62</sup> Bayezid-i Bistamî (ö. 234/848 [?]) de otuz senelik sülûkunun semeresinin hayret olduğunu belirtmiştir. Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896) de mârifetin nihai noktasının hayret ve dehşet olduğunu söylemiştir. Ebû Ya’kûb en-Nehrecûrî’de (ö. 330/941) mârifetin nihai noktasının hayret olduğunu belirtmiştir.<sup>63</sup> Sûfîlerin Allah’ın azameti karşısında dilleri tutulma hali yaşadıkları görülür. Bu tecrübe ârifi sessizliğe, konuşmaktan çok seyre iter.

Ahmed-i Câmî hayret halini bir menkıbe ile anlatır. Buna göre Ebû Ali Bûzcanî, Nişapur’da bir arkadaşının sarayında kalıyordu ama öyle bir hayret haline düşmüştü ki yemek yemesini, namaz kılmasını, oturulmasını dahi bilemez haldeydi, tahayyür galebe çalmış, öyle kalakalmıştı.<sup>64</sup> Hayret halinin insanın şuur ile yaptığı, temel yaşam becerilerini dahi kısıtladığı gözlemlenir. Kişi dinî vecibelerden dahi bihaber bir hale düşebilir. Hayretin uç noktalarda yaşanması kişiyi bir nevi akıllı bir deli sınıfına bir anda dâhil edebilir.

<sup>57</sup> Câmî, *Ravzatü’l-müzhibîn ve Cennet’ül-müşâtâkin*, 27-32.

<sup>58</sup> Câmî, *Miftâhü’n-necât*, 58.

<sup>59</sup> Câmî, *Sirâcü’s-sâirîn*, 198.

<sup>60</sup> Câmî, *Miftâhü’n-necât*, 80-81.

<sup>61</sup> Tenik, *Tasavvufî Bilgi*, 282.

<sup>62</sup> Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü’l-evliyâ.*, çev. Süleyman Uludağ (Bursa : İlim ve Kültür Yayınları, 1984), 190.

<sup>63</sup> Attâr, *Tezkiretü’l-evliya.*, 543.

<sup>64</sup> Câmî, *Sirâcü’s-sâirîn*, 134.

Müellife göre hayret hali insanın şuurunu, aklını, hareketlerini sınırlayabilir. Ancak yine de sâlik bu halde dahi şeriata mugayir sözler söyleyemez. Bu onun teklif ile yükümlü olmasından ziyade hayret halinin tabiatına aykırıdır. Zira şeriata, zahire muhalif söz söylemek hayretten değil şeytanın vesvesesinden ileri gelir.<sup>65</sup>

Buradan hareketle tasavvufî bilginin tüm türlerinin sonucunun bilgisizlik olduğunu çıkarmak hatalıdır. Tasavvufî bilgiyi edinen sâlik çeşitli konularda bilgi sahibi olabilir, bu konularda derinleşebilir. Daha sonra zikredileceği üzere işârî manada tefsirin çeşitli boyutlarında yorumlar getirir. Gaybî olaylar hakkında bazı sırlara muttalî olur. Bu türlerin sonucu nihai anlamda bilgisizlik, cehalet değildir. Sâlik tasavvufî bilginin türü olan mârifetullahta terakki neticesinde hayrete düşer, bilgisiz kaldığını ifade eder.

### 5.3. Müşâhede

Tarihte öteden beri insanların yaratıcılarını bir şekilde müşâhede iddia ettikleri görülmüştür.<sup>66</sup> Tasavvuf tarihi boyunca bazı sâlikler Allah'ı rüyada yahut yakaza halinde gördüklerini söylemişlerdir. Şeyh Bedreddin (ö. 823/1420) Allah'ın hissedilebilir suretlerden bir suret ile veli kuluna görünebileceğini söylemiştir. Bu hal velilere verilen bir keramet gibidir. Ona göre Allah böyle bir şekilde görünmeye gücü yeteceği için görülebilir. Şeyh Bedreddin Allah'ın görünmesini mutlak suretine dayandırmamıştır, "suretlerden bir suret" demiştir.<sup>67</sup>

İmâm-ı Rabbânî (ö. 1034/1624) bir iç tenkit olarak müşâhede halinde görülen, bilinen, vehme ve hayale gelen tanrıya asla tapmayacağını, görülüp biliyor vehmede geliyorsa bunun mahlûk olduğunu söylemiştir. Allah ona göre ötelinde ötesindedir, akla ve vehme gelmez.<sup>68</sup>

Muhyiddîn İbnü'l Arabî'nin (ö. 638/1240) etrafıca ele aldığı ilâh-ı mutekad inancı ise tanrı tasavvuru bakımından önemlidir. Her insan kendi tasavvuru ile oluşturduğu bir tanrıya tapar. Bu kaçınılmaz bu durumdur. İnsanın da bu noktada yapacağı şey kendi tasavvurunu mutlak bir ilahmış gibi diğer kimselere kabul ettirmeye zorlamamasıdır. Kıyamet günü tanrı bir surete girip insanlara gelir. O gün insanlar kendi tasavvurlarının dışında olarak gördüklerinden tanrıyı kabul etmezler, sonra tekrar tanrı onların tasavvuru üzerine tecelli edince o zaman inanırlar.<sup>69</sup>

Ahmed-i Câmî ise Allah'ın bu dünyada hiçbir şekilde idrak edilemeyeceğini, her ne görülürse, akla veya vehme gelirse onun Allah'ın zatı olamayacağını ifade eder. Bu açıdan bakıldığında müşâhede esnasında Allah'ın zatına dair bir bilgi edinmek mümkün değildir. Allah'ın görülmesi (ru'yetullah) ahirette meydana gelir. Her ne kadar dünya gözüyle Allah'ı

<sup>65</sup> Câmî, *Sirâcü's-sâirîn*, 134.

<sup>66</sup> Tevrat'ın Yeşaya kitabının 6.babında ise: Peygamber Yeşaya yüce ve görkemli Rabbi görmüştür; Yeşaya yaşadığı müşâhedeyle söyle anlatmıştır: "Rab tahtta oturuyordu, giysisinin etekleri tapınağı dolduruyordu. Üzerinde Seraflar duruyordu; her birinin altı kanadı vardı; ikisiyle yüzlerini, ikisiyle ayaklarını örtüyor, öbür ikisiyle de uçuyorlardı.

<sup>67</sup> Bedreddin, Musa Kâzım, *Vâridat: tercüme ve şerh*, ed. H. Rahmi Yananlı, çev. Şeyhülislam Musa Kazım Efendi - Ali Urfi Efendi (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013), 129.

<sup>68</sup> Ahmed Sirhindî - Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî risaleleri* (İstanbul: Sufi Kitap, 2013), 68-69.

<sup>69</sup> Ekrem Demirli, "Mesnevî'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak 'İlâh-ı Mu'tekad' ve Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden Hikâyeler", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/14 (2005), 348-364.

görmek mümkün olmasa da, ahirette Müslümanlar Allah'ı keyfiyetsiz bir surette göreceklerdir.<sup>70</sup>

Bir menkıbede ise Câmî'nin tövbe ettikten iki sene sonra bir müşâhedeinde cehennemi ve oradaki kimseleri gördüğü nakledilmiştir. Sonra bu hale muhtemelen dayanamayan Câmî Allah'a bu müşâhadenin perdelenmesi için dua etmiş, Allah da cehennem azabını onun gözüne perdelemiştir.<sup>71</sup>

Ahmed-i Câmî'nin Allah tasavvurunda ise başat ilke itikattır. Ahmed-i Câmî'nin Allah tasavvuru tamamen "ehl-i sünnet itikadı" olarak târif ettiği akaide dayanır. Burada doğrudan müşâhede ile elde edilen bilgilerden bahsedilmez. Bu yüzden Ahmed-i Câmî'nin akaid metinlerine ilaveten söylediği, yorumladığı bir düşüncesi hemen hemen yok gibidir.

Sûfîler de itikatları nispetince bazı varlıkları müşâhede etmişlerdir. Bu müşâhedelerde bazen meşhûd olan Allah olmuştur. Cennet, cehennem, arş, peygamber de müşâhede esnasında görüldüğü iddia edilen varlıklardır. Allah'ı görmenin keyfiyeti tartışmalıdır. Allah benzersiz bir varlık olduğu için şekle bürünmüş olarak müşâhede edilmesi yorumlanmalıdır.

#### 5.4. İşârî Tefsir

Ahmed-i Câmî, *Künûzü'l-hikme* adlı eserinde 10 âyetin işârî mahiyette tefsirini yapmıştır. Bu eserin de Allah'ın ilhamı ile yazıldığı iddiası<sup>72</sup> göz önünde bulundurulursa işârî tefsirin tasavvufî bilginin bir bölümü olduğu söylenebilir.

Ahmed-i Câmî'ye göre her şeyin bir zahiri birde batını vardır. Bu her şey için geçerlidir. Hadiselerin görünüşlerinin ardında bir hikmet, bilmediğimiz bir neden olabilir. Metinler içinde bu böyledir. Kur'ân-ı Kerim'deki âyetlerin, hadislerin, evliya ve salihlerin sözlerinin de bir zahiri bir de batınî anlamı vardır. Ancak bu batınî anlamı sadece ârifler, rasih ülema ulaşabilir. Ârif, muvahhid, muhlis mümeyyiz olan kişi zahir ve batını bilir. Kabuk sayılabilecek yüzeysel bilgilerde kalmaz, bilginin batınına nüfuz etmek ister.<sup>73</sup>

Batınî manalara erişmek tahkik sahibi olmaktır. Ahmed-i Câmî'ye göre bir mümin taklit seviyesinde kalamaz. Zahirde kalmak denizin sadece üzerini görmek gibidir, sıradan insan denizin üstünden gider ve denizin altında ne cevherler ne inciler olduğunu anlamazsa zahir adamıda öyledir. Bâtın ehli gavnâs gibidir, gavnâs derinlere dalar ve denizin neresinde ne var muttalidir.<sup>74</sup>

Ahmed-i Câmî'ye göre taklit ile değil keşif ile öğrenmek gerekir. Bunun ile ilgili olarak değirmende un öğüten deve ile seyrüsefer eden deve arasında bir konuşmayı anlatır buna göre değirmende çalışan deve yorulmadığını işinin kolay olduğunu söylesede, kervan devesi birçok kişi ve yer gördüğünü tahkik ettiğini söyleyerek ona cevap verir.<sup>75</sup> Bu benzetmede muhakkik ârif seyrüsefer eden deve gibidir. Seyrüsülûk ile iman hakikatlerini müşâhede edip nassların batınî manalarına muttali olmuştur.

<sup>70</sup> Câmî, *Miftâhü'n-necât*, 80-81.

<sup>71</sup> Gaznevî, *Makâmât-ı Jendepîl*, 196.

<sup>72</sup> Câmî, *Künûzü'l-hikme*, 1.

<sup>73</sup> Câmî, *Künûzü'l-hikme*, 8.

<sup>74</sup> Câmî, *Ravzatü'l-müznibîn ve Cennet'ül-müşâtâkin*, 84.

<sup>75</sup> Câmî, *Ravzatü'l-müznibîn ve Cennet'ül-müşâtâkin*, 148.

Tasavvufî bilginin/mârifetin Kur'ân-ı Kerim'in bâtinî manalarına vukufiyet sağlanması ile ârif cehaletten kurtulur. Artık ona öğreten Allah'tır. Bu yüzden Ahmed-i Câmî'ye göre seyrüsülûkun sonunda kişi cahil olarak kalamaz; çünkü ya kendi bir şeyler okuyup öğrenmiştir ya da okumasa da Allah ona öğretip yetiştirmiştir.

Câmî, "Rabbin, bal arısına şöyle ilham etti: "Dağlardan, ağaçlardan ve insanların yaptıkları çardaklardan (kovanlardan) kendine evler edin."<sup>76</sup> âyetini bir dostunun isteği üzerine tefsir eder. Bu âyet Ahmed-i Câmî'ye göre tarikatın varlığına bir delil olmakla beraber, tarikat karşıtlarına da bir cevap niteliği taşımaktadır. Ona göre Allah tavus, kartal, doğan, hüdhüd gibi hayvanlara ilham etmemiş de arıya ilham etmiştir. Hâlbuki diğer hayvanlar arıdan daha güçlü ve meziyetlidir. Allah dilediğine lütfu ile verir. Burada da Allah'ın bir sebepten dolayı ya da çalışma sonucu değil sadece lütfu ile dilediğine ilham edeceğine vurgu yapmıştır.<sup>77</sup>

"Azık toplayın. Kuşkusuz, azığın en hayırlısı takva (Allah'a karşı gelmekten sakınma)dır. Ey akil sahipleri, bana karşı gelmekten sakının."<sup>78</sup> âyetinde geçen "akıl sahipleri" ifadesinden kast edilenin batınlarında bir şeyler olanlardır ki diğer insanlar o kişilere muhtaçtırlar. Bu kimseler batından haber verirler, onların sözleri sırlar hazinesidir.<sup>79</sup>

"Allah, meleklerden de resûller seçer, insanlardan da. Şüphesiz Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir."<sup>80</sup> âyetinde Allah Cebrail, Mikail, İsrail, Azrail'i melekler için elçi seçmiştir. İnsanlardan ise elçi olarak Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar peygamberleri elçi olarak seçmiştir. Müellife göre ise muhlis ârifler, hakiki âlimler, tarikat meşâyihî, saf olan müminler de bu elçi kategorisi girer.<sup>81</sup>

Ahmed-i Câmî ve diğer sûfîlerin yapmış olduğu işârî tefsirlerin doğruluğunu tespit edilmesi mümkün değildir. Bu manaların Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Muhammed'in sahih hadislerine muvafık olması da bu âyetlerin yorumunda isabet edildiği manasına gelmez. Bu yorumun doğru olduğuna dair inanç subjektif bir kabuldür. Bu yüzden bu yorumların zarafetini, belagatini kabul etmekle kesin doğrudur diyebilmek farklı şeylerdir. Aynı şekilde hadislerle getirilen yorumlarda bundan hâlî değildir.

### 5.5. Gaybî Olaylar Hakkında Bilgi

Velîlerin Allah'ın bildirmesi ile gaybî sırlara vâkıf olabildiklerini menkıbeler nakledilir. Bunun nasıl meydana geldiği konusunda menkıbeler de detaylı bilgi bulunur. Sûfîlere göre hâtiften gelen bir ses, veliyi bu konuda bilgi sahibi kılabilir. Velinin gözünden gayb perdesi kaldırıldığında veli olayı müşâhede edebilir. Karşı karşıya geldiği bir kimsenin kalbinde olan olaylar velinin kalbine yansıyabilir. Bu halin meydana gelmesi mârifetullahı erişmekle de alakalıdır. Ârife verilen bir haldir. Sûfîlere göre mezkûr halleri yaşayan herkes ârif değildir. *Makamât-ı Jendepîl'e* göre Ahmed-i Câmî'de gönüllerde geçenleri bilen,

<sup>76</sup> Nahl Sûresi 16/68.

<sup>77</sup> Ebû Nasr Şehâbeddin Jendepîl Ahmed b. Ebi'l-Hasan b. Ahmed Nâmekî Câmî, *Risâle-i Semerkandiyye* (Tahran: Şirket-i İntişarât-i İlmî Ferhengî, 1348), 392 s./341.

<sup>78</sup> Bakara Sûresi 2/197.

<sup>79</sup> Câmî, *Künûzü'l-hikme*, 65-66.

<sup>80</sup> Hac Sûresi 22/75.

<sup>81</sup> Câmî, *Künûzü'l-hikme*, 71.

gelecekte olacak hadiseleri haber veren velilerden birisidir. Bu olaylardan bazıları şunlardır:

1. Ahmed-i Câmî'nin Makâmât'ını yazan müridi Muhammed Gaznevî bizzat kendi başından geçen bir olayı aktarır. Gaznevî hac niyetiyle bir grup arkadaşı ile sefere çıkıp Cüzcân'a gelir. Burada Ahmed-i Câmî ile ilgili bazı anlatıları dinler. Bizzat kendisi Ahmed-i Câmî'nin halini müşâhede edip imtihanında etmek için dergâha gider. Kalabalık bir cemaatin olduğu bir mecliste arkalara geçerek oturur. Ahmed-i Câmî'nin önüne kavun ve kapuz getirip koyarlar. Câmî'de bunların kesilip cemaate dağıtılmasını söyler. Gaznevî bunun imkânsız olduğunu, 10 tane karpuz olsa yine de cemaate yetmeyeceğini düşünür. Sonra kesilip dağıtılınca herkese kavun, karpuz herkese yeter, bir parçayıda Ahmed-i Câmî'nin önüne konur. Gaznevî bunun keramet olduğuna kanaat getirir. İkinci olarak; Gaznevî kendi içinden eğer, 'Ahmed-i Câmî'nin gönül gözü açık biriyse önündeki karpuzu kendisine vermesini istediğini' geçirir. Ahmed-i Câmî'de aniden, "aramızda Muhammed Gaznevî kim?" diyerek sorar. Sonra Câmî, Gaznevî'yi karpuz için çağırır. Gaznevî'ye de hem soru soruyorsun hem de saklanıyorsun bu doğru değil der. Gaznevî bu hal karşısında kendini eli ayağı boşalmış bir halde Câmî'nin önüne atar.<sup>82</sup>

2. Ebû Said-i Ebü'l-Hayr iddiaya göre kendi hırkasını kendisinden sonra gelecek Ahmed-i Câmî'ye verilmesini vasiyet etmiştir. Ahmed-i Câmî seneler sonra gidip Ebû Said'in oğlundan cübbeyi istemiş, oğlu da bir anlık kalbinden cübbeyi vermemeyi geçirmiş, Ahmed-i Câmî bunun üzerine Ebû Tâhir'in gönlünden geçeni okuyup emanete ihanetin iyi bir şey olmadığını söyleyerek onu uyarmıştır.<sup>83</sup>

Hırka menkıbesine eleştirel bakılmasına neden olan bazı sebepler vardır. Birincisi Gaznevî'nin naklettiği menkıbede Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ın Ahmed-i Câmî'nin "birkaç yıl" içerisinde hırkayı almaya geleceğini söylediği nakledilir. Ahmed-i Câmî, Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ın öldüğü yıl doğmuş, 22 yaşına kadar da dindarlıktan uzak bir hayat yaşamıştır. Bu durumda Ahmed-i Câmî'nin "birkaç yıl" içerisinde hırkayı almaya gelmesi zor bir ihtimaldir. Üstelik Ebû Said'in menâkıbnâmesini yazan torunu İbn Münevver bu olaydan bahsetmediği gibi Ahmed-i Câmî'den herhangi bir şekilde de bahsetmemiştir. Dedesinin cübbesinin parçalarının da Moğol istilasında kaybolduğunu nakletmiştir.<sup>84</sup>

3. Menkıbeye göre Karaca Sâkî adında bir kişi Sultan Sencer'i zehirlemeye çalışmış ancak Ahmed-i Câmî adeta görünmez olarak saraya girip zehir dolu şerbeti dökmüştür. Bu suretle Sultan Sencer ölümden kurtulmuş Karaca Sakî ise kaçıp Sultan Sencer'e karşı savaşmak üzere Sultan Mesud'un ordusuna katılmıştır. Sultan Sencer, kendi yeğeni olan Sultan Mesud ve Karaca Sâkî'nin ordularına karşı savaşmış bu savaşı Ahmed-i Câmî'nin sayesinde kazanmıştır. Bu menkıbeye bakıldığında ise Ahmed-i Câmî ile Sultan Sencer ilk kez bu olay vesilesi ile karşılaşmışlardır. İbnü'l-Esir'in verdiği bilgiye göre Karaca'nın Sultan Mesud'un safında Sultan Sencer'e karşı savaştığı tarih 1132'tir.<sup>85</sup> Menkıbe yazarının verdiği bilgiye göre Ahmed-i Câmî ibadetle meşgul olduğu dağdan inerek Sultan Sencer'i kurtarmaya gelmiştir.<sup>86</sup> Ancak bu bilgi savaşın tarihi ile Ahmed-i Câmî'nin biyografisine

<sup>82</sup> Gaznevî, *Makâmât-ı Jendepîl*, 1-2.

<sup>83</sup> Gaznevî, *Makâmât-ı Jendepîl*, 193-194.

<sup>84</sup> Muhammed ibn Münevver, *Tevhidin Sırları*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2015), 242.

<sup>85</sup> İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, çev. Abdülkerim Özaydın vd. (İstanbul: Bahar Yayınları, 2016), c. 521.

<sup>86</sup> Gaznevî, *Makâmât-ı Jendepîl*, 238.



uymaz. Ahmed-i Câmî 1049 yılında doğmuş 22 yaşında tövbe etmiş, tövbeye müteakip 18 yıl inzivâ, ibadet hayatı sürmüştür. İnzivâsının bitişi ise 1089-1090 yıllarını bulur. Bu göz önüne alındığında Karaca olayı yaşandığından Ahmed-i Câmî'nin inzivâda olması mümkün değildir. Kaldı ki Sultan Sencer'e ithaf ettiği *Ravzatü'l-müznibîn* adlı eserini 1126 yılında yazdığı da göz önünde bulundurulursa menkıbede ki hata açık bir şekilde fark edilir. Ahmed-i Câmî belki Sultan Sencer'in ordusunda savaşa katılmış olabilir. Ancak menkıbede çeşitli eksik ve hatalar vardır.

4. Câmî'nin "her 400 sene de Allah Ahmed gibi birini meydana getirir" dediği rivâyet edilir.<sup>87</sup> Bu sözün bir keramet olduğuna inanan bazı çevreler Ahmed-i Câmî'den sonra gelen Ahmed'in İmâm-ı Rabbânî lakabıyla maruf Ahmed-i Sirhindî (ö.1034/1624) olduğuna kanaat getirmişlerdir.<sup>88</sup>

Elbette büyük ve şöhret sahibi bir veli tarafından müjdelenmiş olmak her müridin şeyhi için duyduğu bir istektir. Bu olayın kökenlerinde İncil ve Tevrat'ta Hz. Muhammed'in hem kendisinin hem de ashabının müjdelenmesi<sup>89</sup> olabilir. Hz. İsa, Hz. Muhammed'in geleceğini bildirmiştir. Hatta onun peygamberliği o kadar ayan beyandır ki Yahudiler, Hz. Muhammed'i kendi öz çocuklarından daha iyi tanıyorlardı.<sup>90</sup> Bu durum Hz. Muhammed'in diğer peygamberlerden üstün olduğuna dair inanca büyük bir katkı sağlamıştır. Hz. Muhammed son peygamber olarak müjdenmişse velinin de müjdelenme ihtimali olabilir diye düşünülmektedir. Velî de bir büyük veli tarafından müjdelenip velâyeti keramet suretinde tasdik edilebilir.

Sûfî biyografilerinde "velilerin" insanların kalplerinden geçenleri bildiğine dair birçok menkıbe aktarılmıştır. "Velinin" kalpten geçenleri bilmesini de ona yönelik bir ilâhi teyit olarak telakki edilmiştir. Ahmed-i Câmî'nin menkıbelerinde de bu duruma oldukça sık bir suretle rastlanır. Kendisini öldürmeye gelen Haşhaşî fedailerinin niyetlerini, ne zaman dergâha geleceklerini haber vermiştir. Ancak kalpten geçenleri bilmek istidadı sadece sûfîlere mahsus bir özellik değildir. Tasavvuf literatüründe Hıristiyan keşişlerinde kalpten geçenleri bildikleri, olağanüstü haller gösterdiklerini nakledilmiştir. Bu hallere "istidrâc" ismi verilir. Ahmed-i Câmî de kendi içinden geçenleri bilen, kim olduğunu söylemeden Ahmed-i Câmî'ye ismiyle hitap eden bir keşişle karşılaşmıştır. Üstelik kendi eserinde de bigânelerin kerameti ismini verdiği beş çeşit istidrâc türünden bahsetmiştir. Bunlardan "keramet-i mükafatî" dediği tür Hıristiyan keşişlerle ilgilidir. Riyâzet ile meşgul olan bu zâhid Hıristiyan münzevilerde olağanüstü haller zuhur edeceğini kabul etmiştir. "Keramet-i vehmî" adını verdiği türe Hindistan'daki bazı yogilerin hallerini örnek olarak vermiştir. 40 gün yemeden içmeden kesilen bu kişiler bazı şeyler müşâhede ettiklerini dile getirmişlerdir. Ahmed-i Câmî'ye göre ise asıl keramet bunların ötesinde keramet-i hakikî adını verdiği ahlakta kemal ermektir.<sup>91</sup> Ahmed-i Câmî gayr-i müslimlerin bazı müşâhadelere sahip olduğunu belirten tek müellif değildir.

Kanaatimizce din mefhumu aranmaksızın münzevi riyâzet ehlinin birtakım olağanüstü haller gösterebilmesi mümkündür. Ahlâkta kemal, sahih bir itikat olmadan her

<sup>87</sup> Gaznevî, *Makâmât-ı Jendepîl*, 197.

<sup>88</sup> Said Nursi, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî* (İstanbul: Sözlere Neşriyat a.ş, 1991), 280.

<sup>89</sup> Fetih Sûresi 48/29.

<sup>90</sup> En'am Sûresi 6/165.

<sup>91</sup> Câmî, *Ünsû't-tâibîn ve sırâtullâhî'l-müstakîm*, 120-127.

olağanüstü olayı ilahi bir teyit olarak algılanması, yorumlanması isabetli bir bakış açısı da değildir.

### 5.6. Kendini Bilmek: Mârifetü'n-nefs

Tasavvufta da sûfîlerin kendilerini tanıma gayretlerinin arka planında Allah'ı tanımak hedefinin olduğu görülür. Bu itibar ile sûfî öncelikle bir kuldur. Aciz varlığına olmadık meziyetler yüklemeye heyecanından ve hevesinden beridir.

Ahmed-i Câmî insanı ve yaratıcısı ile ilişkisini ele alırken “kendini tanıyan rabbini tanır” rivayetine değinir. Ona göre İnsanın rabbini tanıması da olayların perde arkasında her şeye gücü yeten, olayları takdir eden Allah'ın gücünü görmek ile olur.<sup>92</sup> Allah mukadderatı kudreti ile takdir eder Allah'ın takdiri âfak ve enfüste caridir. Bunları seyreden sâlik rabbini tanımaya başlar. İnsan eşyada cereyan eden hadiselerle baktıkça Allah'ın gücünü ve takdirini seyreder.

Ahmed-i Câmî'ye göre insanın ilahlık dava etmesinin nedenlerinden biri Allah'ın ruhundan üflemesidir. Kur'ân'da belirtildiği üzere Allah, Hz. Âdem için “ (ona) *Ruhumdan üfledim.*”<sup>93</sup> buyurmuş; ancak ruh hakkında detaylı bilgi verilmemiştir. Müstemlî (ö.434/1042) oldukça benzer şekilde genişçe konuyu ele alır. Allah insana değer verdiği için daha önce ve sonra hiçbir varlığa vermediği bazı hususiyetleri insanı olmasına bahşetmiştir. On sekiz bin âlemde insandan daha önemli bir varlık yaratmamıştır. İnsandan başka hiçbir varlığa da “elimle yarattım” ya da “ruhumdan üfledim” buyurmamıştır. Allah insandan başka hiçbir varlık için meleklerden secde etmelerini istememiştir. İnsanların için cenneti ve cehennemi yaratmıştır. İnsanlardan başka kimseye kitap, peygamber göndermemiştir. Hiç kimseyi de insandan başka dost edinmemiştir. On sekiz bin halkı insana hizmetkâr kılmıştır. Bu hususiyetler verilen insan eğer dünyadaki üstün konumunu kendinden görürse firavunlaşır ilahlık iddiasında bulunabilir. Firavun “*Ben sizin en yüce rabbinizim.*”<sup>94</sup> demesinin sebebi budur. İnsan nimetlerin arkasında nimet veren rabbini görürse “*Şüphesiz, iman edip, salih ameller işleyenler var ya; işte onlar yaratıkların en hayırlıdır.*”<sup>95</sup> Âyetinin muhatabıdır. Bu noktada insana düşen nefsin tanımasıdır. İnsan eğer mârifet, iman ve hidâyet nurları ile kalbi münevver kılınmışsa böyle bir iddiada bulunamaz. Noksanlığını, acizliğini, her sebebin ardında müsebbibi görür. Nefsin kul olması cihetiyle takdir edemeyen insan esfeli sâfiline yuvarlanır. İnsan bu noktada eksikliklerini görebilmelidir.

Ahmed-i Câmî tasavvufî bilgiyle hem hal olan kalbin kendisini tanıyabileceği düşünür. Yoksa kalbe gelen vesvese ile ilhamı birbirinden ayırt edemez. Noksanlığını görüp ibadetin makbulüne yönelemez. Bu isabetli kararları veremeyen bir sâlikte tasavvufî mertebeye ilerleyemez.

<sup>92</sup> Gaznevî, *Makâmât-ı Jendepîl*, 337.

<sup>93</sup> Hicr Sûresi 15/29.

<sup>94</sup> Naziât Sûresi 79/24.

<sup>95</sup> Beyyine Sûresi 98/7.

<sup>96</sup> İsmail bin Muhammed bin Abdullah Müstemlî, *Şerh-i Ta'arruf li-mezhebi ehli't tasavvuf*, ed. Muhammed Ruşen (Tahran: İntişarati Esatir, 1363), 183-185.

## 6. Ahmed-i Câmî'nin Tasavvufî Bilgisinin Kaynağı

Ahmed-i Câmî'nin eserleri arasında birçok benzerlikler mevcuttur. Ahmed-i Câmî'nin özellikle Farsça İslâmî literatür ile doğrudan alakadar olduğu görülür. Hayatının çeşitli aşamalarında bu eserleri okumuş olduğu açıktır. Eserlerindeki alıntılar ve atıflar bu görüşü destekler. Bu sebeplerden dolayı Ahmed-i Câmî'ye "ümmî" denilemeyeceği açıktır. Eserlerinin de mahza bir ilham olduğunu söylemekte anlamlı bir ameliye değildir. Zira kendisi de bizzat eserinde bir şeyler öğrenmek için Herat'a gittiğini belirtmiştir. Hz. Muhammed'in "ümmî" olması, Allah tarafından bilgilerin vahiy yoluyla öğretilmesi sûfiler için bir esin kaynağı olmuştur. Ümmî olduğu halde "ledün ilmine" sahip olmak bir üstünlük, Allah tarafından bir teyit olarak telakki edilmiştir; ancak Gaznevî'nin Ahmed-i Câmî'nin eğitim görmediğini iddia etmesini mezkûr sebeplerden dolayı mümkün değildir. Kendisi de eserinde bir hocadan eğitim almadan eserlerini kaleme aldığını söylemesi birçok vecihten tevîl edilerek ancak tashih edilebilecek bir ifadedir. Ahmed-i Câmî'nin eserleri ile benzer nitelikte olan eserleri ve benzerlikleri şöyle sıralanabilir:

### *Keşfü'l-Mahcûb*

Ahmed-i Câmî'nin eserlerindeki iman, tevhid, mârifetullah, ilim, ruh, gibi pek çok konu Hücvirî'nin "*Keşfü'l-Mahcûb*" adlı eseri ile oldukça benzer pasajlar içerir. Ruh konusunda Ahmed-i Câmî'nin eseri<sup>97</sup> ile Hücvirî'nin eserindeki ilgili yer<sup>98</sup> karşılaştırıldığında bile aradaki benzerlik hemen fark edilebilir. "*Keşfü'l-mahcûb*" konu işleyişi açısından daha sistemattir. Bu durum Ahmed-i Câmî'nin her eserinde görülmez. İlgili konular beraber okunduğunda Ahmed-i Câmî'nin ne demek istediği, kimi eleştirdiği daha net anlaşılır. Mesela mârifetullah konusunda Câmî isim vermeden "ümmetten bir kavim "Allah akılla tanınabilir" dediler."<sup>99</sup> diyerek bir görüş aktarır; ancak bu kavmin kim olduğu hususunda bilgi verilmez. Hücvirî ise konuyu benzer argümanlarla işler ve bu grubun Mu'tezile olduğunu açıkça belirtir.<sup>100</sup>

### *Sad Meydân*

Ahmed-i Câmî'nin "*Üsû't tâibin*" adlı eseri ile Hâce Abdullah el-Herevî'nin (ö.481/1089) "*Sad Meydân*" adlı eseri arasında birçok benzerlikler mevcuttur. Bu iki eserdeki zühd, takvâ, tevekkül ve vecd gibi konular içerik olarak oldukça benzerdir.<sup>101</sup> Hatta birebir aynı yerler vardır. Ahmed-i Câmî ile Hâce Abdullah el-Herevî'nin oğlu ile görüştüğü bir menkıbe olarak da nakledilmiş, burada Câmî'nin üstünlüğü ispatlanmaya da çalışılmıştır. Ahmed-i Câmî'nin mezkûr eseri okuduğu, etkilendiği muhakkaktır.

### *Tefsîr-i Sûrâbâdî*

Ahmed-i Câmî kendisi bizzat, Ebû Bekir Şeyh Zâhid Atik b. Muhammed es-Sûrâbâdî el-Herevî'nin (ö.?)<sup>102</sup> tefsirine baktığı belirtmiştir. Ebubekir Sûrâbâdî'nin tefsiri Farsça bir tefsirdir. Ahmed-i Câmî mezkûr tefsirden nasuh tövbesi ile ilgili bir kıssa nakleder. Alıntı

<sup>97</sup> Câmî, *Sirâcü's-sâirîn*, 191.

<sup>98</sup> Ali bin Osman Cüllabi Hücvirî, *Keşfü'l-mâhcûb*, çev. Süleyman Uludağ (Bursa: Dergah Yayınları, 2016), 324.

<sup>99</sup> Câmî, *Ravzatü'l-müznibîn ve Cennet'ül-müşâtâkin*, 15.

<sup>100</sup> Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 332.

<sup>101</sup> M.Nedim Tan, *Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydan'ı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Basılmamış Doktora Tezi, 2013), 102.

<sup>102</sup> Câmî, *Miftâhü'n-necât*, 103.

yaptığı bu kıssa dışında başka alıntılar da yaptığını tespit ettik. Mesela Hz. Âdem yaratılacağı sırada Allah dört büyük melekten sıra ile yeryüzüne giderek toprak almasını istediği kıssa bunlardan birisidir.

Ebû Bekir Sûrâbâdî bunu kıssayı Bakara sûresinin 35.âyetinin tefsirinde naklederken<sup>103</sup> Ahmed-i Câmî bu olayı *Künûzü'l-hikme*'de nakleder.<sup>104</sup> Elbette tek alıntı bu iki konu değildir. Müellifin mârifet-ârif ilişkisini anlattığı benzetmeler<sup>105</sup>, yorumlara da Sûrâbâdî'nin tefsirinde yer alır. Nûr sûresinin 32.âyetin tefsiri buna örnektir.<sup>106</sup> Her iki müellif de ârifin kalbini fanusa, mârifet ise fanusun içerisinde yanan ateşe, nura benzetir.

### *Temhîdât*

*Künûzü'l-hikme* adlı eseri Câmî'nin son eseridir. Ahmed-i Câmî *Künûzü'l-hikme* adlı eseri ile Aynükdât el-Hemedânî'nin (ö.525/1131) "*Temhîdât*" adlı eseri aynı konuyla başlar. *Künûzü'l-hikme*'de diğer eserlerinde olmayan birçok yeni bilgi vardır. Bunlardan biri de nûr-ı muhammedî meselesidir.<sup>107</sup> Nûr-ı Muhammedî meselesi de *Temhîdât*'ta büyük bir yer tutar. Aynükdât el-Hemedânî bu konu için müstakil bir bölüm ayırmıştır. Câmî'nin diğer eserlerinde olmayan bir meseleyi bir kitabın birçok bölümünde ele alması bir eserden etkilendiğini düşündürmektedir. Âlemin Hz. Muhammed'in nurundan yaratıldığı inancını belirgin bir şekilde Ahmed-i Câmî de "*Künûzü'l hikme*" adlı eserinde vurgular.

### *Şerh-i Ta'arruf*

Ahmed-i Câmî'nin eserlerinde "*Ta'arruf*"un Farsça şerhi olan İsmail b. Muhammed el-Müstemlî tarafından ele alınan şerh ile de benzerlikler vardır. Örneğin insanın neden ilahlık dava ettiği konusu oldukça benzerdir. Müstemlî eserinde bahsedilen konuyu uzun uzadıya ele alınırken, Câmî bu konuyu kısaca ele almıştır.<sup>108</sup> Allah'a akıl sahibi olmayan hayvanların dahi iman ettiği bu yüzden Mârifetullah için aklın elzem olmadığı konusunda da argümanlar yine benzerdir.<sup>109</sup>

### *Şâhname*

Ahmed-i Câmî'nin kendisinin eserinde bahsettiği bir yazar ise İran'ın milli şairi Firdevsî'dir (ö.411/1120). Ahmed-i Câmî Firdevsî'nin ümmet-i Muhammed'in bilgelerinden olduğunu belirtir. Firdevsî'nin meşhur eseri *Şâhname*'de gördüğünü söylediği bir beyti nakleder.<sup>110</sup>

<sup>103</sup> Ebû Bekir Sûrabadî, *Tefsir-i Sûrâbâdî*, ts., 51-52.

<sup>104</sup> Câmî, *Künûzü'l-hikme*, 103.

<sup>105</sup> Câmî, *Ravzatü'l-müznibîn ve Cennet'ül-müşâtâkîn*, 35.

<sup>106</sup> Sûrabadî, *Tefsir-i Sûrâbâdî*, c. III:1681.

<sup>107</sup> Câmî, *Künûzü'l-hikme*, 99.

<sup>108</sup> Müstemlî, *Şerh-i Ta'arruf li-mezhebi ehli't tasavvuf*, 183-185.

<sup>109</sup> Müstemlî, *Şerh-i Ta'arruf li-mezhebi ehli't tasavvuf*, c. II:704.

<sup>110</sup> Câmî, *Künûzü'l-hikme*, 143.

### Sonuç

Ahmed-i Câmî'nin eserlerindeki muhteva; *Şerh-i ta'aruf*, *Keşfü'l-mahcûb*, *Temhîdât*, *Tefsîr-i sûrabadî*, *Sad Meydân* gibi eserler ile oldukça benzerlik taşır. Hatta burada ki benzerlik bazı pasajlar itibari ile birebir aynı olduğu görülür. Bu eserlerin çoğunun Ahmed-i Câmî'den önce yazıldığı düşünüldüğünde Ahmed-i Câmî'nin bunları okuduğu varsayılabilir. Üstelik Ahmed-i Câmî, *Tefsîr-i Sûrabadî*, *Şâhname* gibi eserlere "baktığını" bizzat kendisi eserlerinde yazmıştır.

Çalışmamız sonucunda Ahmed-i Câmî'nin mârifetullah konusunda itikad olarak "ehl-i sünnetten" farklı olmadığı görülür. Ahmed-i Câmî'nin Allah tasavvuru herhangi bir sünî kelam âliminden farklı değildir. Ayrıca Câmî, mârifetullahı sadece bir kitabî bir bilgi olarak görmemiş, ahlâkî tekâmül olarak da anlamıştır. Bu yüzden onun düşüncesinde mârifetullahın hem bilgi hemde hal boyutu vardır.

Ahmed-i Câmî'nin gaybî olaylar hakkında "verdiği bilgiler keramet" olarak Makamât-ı Jendepîl'de mevcuttur. Burada anlatılan olaylardan tarih kitaplarına geçmiş olanlar bu çalışmada tenkite tabi tutuldu ve birtakım problemlerin olduğu görüldü. Araştırmanın sonucunda Ebû Said-i Ebû'l-Hayr'ın kendisine "keramet" yoluyla hırka bırakması tarihsel veriler ile örtüşmez. Sultan Sencer'i "keramet" ile kurtardığına dair nakledilen menkıbe de kendi içerisinde verdiği bilgiler tutarsızdır. Ayrıca menkıbe ile eldeki kesin bilgiler arasında ciddi çelişkiler mevcuttur. Bu yüzden Câmî'nin müridi olan Gaznevî'nin burada verdiği bazı bilgilere tenkit nazarı ile bakmakta fayda vardır.

### Kaynakça

- Ahmed Sirhindî. *İmâm-ı Rabbânî Risâleleri*. çev. Necdet Tosun. İstanbul: Sufi Kitap, 1. baskı., 2013.
- Attâr, Ferîdüddin. *Tezkiretü'l-evliyâ*. çev. Süleyman Uludağ. Bursa : İlim ve Kültür Yayınları, 1984.
- Bedreddin, Musa Kâzım. *Vâridat: tercüme ve şerh*. ed. H. Rahmi Yananlı. çev. Şeyhülislam Musa Kazım Efendi - Ali Urfi Efendi. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 1. Baskı., 2013.
- Cami, Ebû Nasr Şehâbeddin Jendepîl Ahmed b. Ebi'l-Hasan b. Ahmed Nâmekî. *Divan-ı Şeyh Ahmed-i Cam*. Tahran: Bünyad-ı Ferheng-i İnan, 1347hş.
- Câmî, Ebû Nasr Şehâbeddin Jendepîl Ahmed b. Ebi'l-Hasan b. Ahmed Nâmekî. *Künûzü'l-hikme*. Tahran: Pojuheşgah-ı Ulum-ı İnsanî ve Ferhengi, 1387hş.
- Câmî, Ebû Nasr Şehâbeddin Jendepîl Ahmed b. Ebi'l-Hasan b. Ahmed Nâmekî. *Miftâhü'n-necât*. ed. Ali Fazıl. Tahran: İntişarat-ı Bünyad-ı Ferheng-i İranî, 1347hş.
- Câmî, Ebû Nasr Şehâbeddin Jendepîl Ahmed b. Ebi'l-Hasan b. Ahmed Nâmekî. *Ravzatü'l-müznibîn ve Cennet'ül-müştâkin*. Tahran: İntişarat-ı Bünyad-ı Ferheng-i İranî, 1355.
- Câmî, Ebû Nasr Şehâbeddin Jendepîl Ahmed b. Ebi'l-Hasan b. Ahmed Nâmekî. *Risâle-i Semerkandiyye*. Tahran: Şirket-i İntişarât-i İlmî Ferhengî, 1348.
- Câmî, Ebû Nasr Şehâbeddin Jendepîl Ahmed b. Ebi'l-Hasan b. Ahmed Nâmekî. *Sirâcü's-sâirîn*. Tahran: İntişarât-i Âstanî Kuds, 1398.
- Câmî, Ebû Nasr Şehâbeddin Jendepîl Ahmed b. Ebi'l-Hasan b. Ahmed Nâmekî. *Ünsü't-tâibîn ve sırâtullâhi'l-müstakîm*. ed. Ali Fazıl. Tahran: İntişarât-i Tus, 1971.
- Câmî, Hüseyin Nasîrî. "Hikâyat-i Nevvafte ve Rahgoşa Der Ahvâl-i Şeyh-i Câm". *Fasıl-nâme-i Tâhsis-i Edebiyat-ı Fârisî* 29 (1990).
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe*. Bursa: Sentez Yayınları, 2007.
- Çift, Salih. "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmîyye". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008).
- Demirli, Ekrem. "Mesnevî'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak 'İlâh-ı Mu'tekad' ve Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden Hikâyeler". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/14 (2005).

- Gaznevî, Sedîdüddîn Muhammed b. Mûsâ. *Makâmât-ı Jendepîl*. Tahran: Şirket-i İntişarât-i İlmî Ferhengî, 1384.
- Hücvirî, Ali bin Osman Cüllabi. *Hakikat Bilgisi*. çev. Süleyman Uludağ. Bursa: Dergah Yayınları, 2016.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *el-Kâmil fi't-Târîh*. çev. Abdülkerim Özaydın vd. İstanbul: Bahar Yayınları, 2016.
- Münevver, Muhammed ibn. *Tevhidin Sırları*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2015.
- Müstemlî, İsmail bin Muhammed bin Abdullah. *Şerh-i Ta'arruf li-mezhebi ehli't tasavvuf*. ed. Muhammed Ruşen. Tahran: İntişarati Esatir, 1363.
- Nursi, Said. *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*. İstanbul: Sözler Neşriyat a.ş, 1991.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Kalenderiler Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999.
- Okumuş, Ömer. "Câmî, Abdurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/94-99. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Sûrabadî, Ebû Bekir. *Tefsir-i Sûrâbâdî*, ts.
- Tan, M.Nedim. *Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydan'ı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Basılmamış Doktora Tezi, 2013.
- Tenik, Ali. *Tasavvufî Bilgi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, İstanbul.
- Turan, Osman. *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2021.
- Uludağ, Süleyman. "Câmî, Ahmed-i Nâmekî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/99-100. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Yıldız, Abdulvahap. *Ahmed-i Câmî Nâmekî / Hayatı-Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2013.
- Yıldız, Abdulvahap. "Sultan Sencer İle Ahmed-i Câm Nâmekî Arasındaki İlişkiler". *Nüşa Dergisi* 24 (2007).
- Yıldız, Abdulvahap - Ekinci, Abdullah. "Ahmed Câm Nâmekî İle İlgili Şiir ve Menkıbelerde Sultan Sencer'in Şahsiyeti". *Türk Dünyası Araştırmaları (Dergi)* 152 (2004), 111-118.

## Zihârdan Dönmenin Mahiyetine İlişkin Olarak Mücâdele Suresi Üçüncü Âyetin Tahlili

An Analysis of the Third Verse of Sūra Al-Mujādala with Respect to Essence of Breaking Zihâr

### Yazar Bilgisi Author Information

**Ömer Faruk ATAN**

Dr. Öğr. Üyesi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Bilecik, Türkiye  
Asst. Prof., Bilecik Şeyh Edebali University Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Türkiye  
ofaruk.atan@bilecik.edu.tr, www.orcid.org/0000-0002-9570-9674

### Makale Bilgisi Article Information

<b>Makale Türü Article Type</b>	Araştırma Makalesi Research Article
<b>Yayın Etiği Publishing Ethics</b>	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
<b>Finansman Funding</b>	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
<b>Çıkar Çatışması Conflict of Interest</b>	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
<b>DOI</b>	<a href="https://doi.org/10.30623/hij1190547">https://doi.org/10.30623/hij1190547</a>
<b>Geliş Tarihi / Received</b>	<b>Kabul Tarihi / Accepted</b>
17 Ekim/October 2022	13 Haziran/June 2023

## Öz

Câhiliye döneminde birçok boşama türü olup, bunlardan biri zihâr uygulamasıydı. Erkeğin hanımını kendisine haram kılmak gayesiyle evlenmesi haram olan bir kadına benzetmesi şeklinde tanımlanan zihâr, toplumda bilinen yaygın bir boşama şekliydi. Bu şekildeki uygulama, Ahzâb ve Mücâdele surelerinde konu olmuş ve buna dair hükümler gündeme taşınmıştır. Ahzâb suresinde insanlarla olan ilişkiler bağlamında zikredilen zihâr, birbirine tezat iki farklı tavrın sergilenmemesi gerektiği ifade edilerek, eşler ve evlatlıklara karşı bu ikilemlerle davranış eleştirilmiştir. Toplumda yaygın olarak kullanılan hanıma anne yakıştırması ve evlatlığın öz çocuğu olduğu algısı şeklindeki bu iki ilişki, âyetin gündemine taşınmıştır. Böylelikle bu âyet, daha sonra inecek olan Mücâdele suresindeki konuya zemin hazırlamıştır. Mücâdele suresinde bu husus, fikhî açıdan detaylandırılmış ve buna dair cezaî müeyyideler zikredilmiştir. Âyetlerde dönemin mevcut uygulamasında olduğu gibi İslam'da da zihâr, bir boşanma şekli olarak kabul edilmiştir. Ancak bununla ilgili yeni bir hukukî düzenleme getirilerek, buna dair çözümler sunulmuştur. Böylece Câhiliye'de ebedi olarak haram kabul edildiği için geri dönüşü olmayan zihâra Kur'ân, yeni bir kimlik kazandırmıştır. Buna göre boşanmayla sonuçlanabileceği gibi kefâret seçenekleriyle zihâra yeni bir çözüm getirilmiş ve evliliğin devam ettirilmesi yönünde adımlar sıralanmıştır.

Bu iki surede bahsi geçen yeni hükümler ve buna dair detaylar, fukahâ tarafından değerlendirilmiş ve buna göre zihâr ahkâmı belirlenmiştir. Diğer ferî meselelerde olduğu gibi fakihlerin ittifak halinde olduğu konular olmakla beraber, birçok mevzuda ihtilaf ettikleri müşahede edilmiştir. Kaynaklarda geçen bu bilgiler ışığında çalışmamızda zihâr ile ilgili genel bilgiler verildikten sonra, evliliğin sona erdirilmesi veya aile birleşiminin sağlanması açısından Kur'an'ın getirdiği yeni çözüm incelenmiştir. Bu çözümün dayanağı olan âyetlerin sıralaması, kelimelerin dizilişi ve kullanılan edatlar dikkate alınarak getirilen hükümler değerlendirilmiştir. Zira âyetlerde kullanılan kelimelerin, çözümü ve buna dair sonucu etkilediği tespit edilmiştir.

Çalışmamızda özellikle Mücâdele suresinin üçüncü âyetinde geçen “ثم يعودون لما قالوا” cümlesi incelenerek bunun fikhî hükümlere etkisi değerlendirilmiştir. Çoğunluk, genel olarak bu cümleye “söylediklerine/söylediklerinden dönüyorlar” şeklinde anlam verirken, bir kısım fakihler ise “söylediklerini tekrar ediyorlar” şeklinde olduğunu ifade etmektedir. Literal yaklaşımdan kaynaklanan bu yorum farkı, zihârın vukuunu ve bundan dönüşün niteliğini etkilemektedir. Zira ilk yorumda zihârın vuku bulunduğu ve bundan dönmek için kefâret ödenmesi gerektiği ifade edilmiştir. İkinci yorumda ise -bunun kefâretle doğrudan ilgisi olmadığı ve- zihârın vuku bulması için bu lafzın tekrar edilmesi gerektiği savunulmuştur. Bu temel iki yorum arasındaki fark, spesifik olarak lafzî yaklaşımlarla âyetlere anlam vermede ve bunun doğurduğu hükmün keyfiyetine etki etmiştir.

Âyetlerin bu şekildeki literal yönü, ifade ettiği mananın kapsamı ve fikhî hükmünü belirlemede önem arz etmektedir. Bunun çerçevesini tayin etmek için konuya metodolojik olarak yaklaşp, diğer delillerin de dikkate alınacak bütünlükte olması gerekmektedir. Aksi takdirde doğurduğu sonuç farklı ve tartışılır olabilecektir. Buna göre özellikle Kur'an ve sünnet bütünlüğünde meseleye yaklaşmanın öneminin anlaşılması için spesifik olarak bir âyet ve bunda mezkûr olan cümle örnek alınarak konu, bütün boyutlarıyla değerlendirilmeye çalışılacaktır. Böylece Kitâb'ın diğer delillerle olan ilişkisi ve bunun âyetleri anlamadaki rolü değerlendirilecektir. Bunun için öncelikle âyetler ve onlarda mezkûr olan kelimelerin dizgisi, edatların seçimi,



diğer âyetlerle olan münasebeti dikkate alınacaktır. Bunun yanı sıra bu âyetlerin hükmünün sünnetteki uygulaması ve ifade ettiği mana dikkate alınarak delillerin bütünlüğüne dikkat edilecektir. Yapılan lafzî değerlendirmeler için gramer bilgilerinden yararlanılarak, rivâyet ve dirâyet tefsirlerin verdiği bilgilerin yanı sıra fikhî kaynaklardaki değerlendirmeler incelenecektir. Burada tarafların lehte ve aleyhteki görüşleri dikkate alınarak bunlarla ilgili değerlendirmeler yapılacaktır. Böylece âyetin ahkâm yönüyle birlikte fikhî kaynaklarında zikredilen bilgi ve değerlendirmeler ışığında çalışmamız şekillenecektir. Buna dair genel olarak ele alınacak zihâr kavramı, âyetlerde belirtilen süreci, bununla ilgili getirilen çözümler zikredilecek ve özel olarak mezkûr cümle gramer, semantik ve sünnetteki uygulamalarla yorumlamaya ve bununla ilgili fikhî tahliller yapılmaya çalışılacaktır. Böylelikle bu âyetin fikhî yönü, tefsir geleneği çerçevesinde değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Kur'an, Talâk, Zihâr, Kefâret.

### Abstract

Zihâr is one of the many types of divorce seen in the Age of Ignorance. It was a common form of divorce, defined as a man's comparing his wife to a woman whose marriage is forbidden to him to make her wife unlawful for himself. This practice is addressed by Aḥzâb and Mujâdala sūras, and its provisions have been an issue of discussion. In Sūra al-Aḥzâb, which is mentioned with respect to relations with people, zihâr is criticized for unfair behavior towards spouses and adopted children by stating that two contradictory attitudes should not be adopted. The verse focuses on these two relations; namely, the common use of the term "mother" for wife and the perception that an adopted child is one's own child. Thus, this verse established the ground for the issue in Sūra al-Mujâdala, which would be revealed later. Sūra al-Mujâdala elaborated on this issue in terms of jurisprudence and mentioned its penal sanctions. In the verses, zihâr was accepted as a form of divorce in Islam, just as in the Age of Ignorance. However, a new legal provision was introduced, and solutions were offered. Thus, the Qur'ân gave a new status to zihâr, which was irreversible in the Age of Ignorance as it was considered strictly forbidden. In other words, a new solution was offered to zihâr, with the options of divorce or atonement (kaffâra), and possibilities were listed to ensure the continuation of marriage.

The new provisions mentioned in these two sūras and the details about them were evaluated by the fuqahâ', and the provisions of zihâr were clarified accordingly. As it often happens in various other issues, it was found that the fuqahâ' disagree on some aspects of the issue, although there are some others on which they are in agreement. In the light of the information in the literature, the present study offers broad information about zihâr and analyses the new solution brought by the Qur'ân in terms of terminating marriage or ensuring family reunification. It evaluates the provisions of this solution by taking into account the order of the verses, along with word order and the prepositions used in them. It was found that the words used in the verses affect both the solution and the result.

The expression "ثم يعودون لما قالوا" in the third verse of Sūra al-Mujâdala was examined and its effect on the jurisprudence was evaluated. While the majority of the fuqahâ' often interpret this sentence as "they go back on what they said/say", some jurists note that it means "they repeat what they say". This difference in interpretation, arising from the literal approach, affects the occurrence of zihâr and the nature of breaking it. The difference between these two interpretations has affected the literal approaches to interpreting the verses and the nature of the judgment about this issue.

The meaning of the verses in terms of judgment is critical in jurisprudence. To determine provision, it is necessary to approach the issue methodologically and take into account other evidence. Otherwise, the result will be divergent and debatable. Therefore, the present study evaluates the subject by considering all its dimensions based on a specific verse and a statement in it as an example to understand the importance of approaching the issue by ensuring the unity of the Qur'ân and Sunna. Thus, it evaluates the relationship of the Book with other evidence and its role in understanding the verses. With this aim in mind, first of all, it takes into consideration the verses and the syntax of the words mentioned in them, the choice of prepositions, along with the relationship these verses with other verses. Moreover, the present study pays a special attention to the integrity of the evidence by taking into account the application of the provisions of these verses in the Sunna and the meaning they express. For the literal evaluations, the study uses grammatical information and examines the evaluations in jurisprudential sources in addition to what is provided by narrated and direct exegesis. It takes into consideration not only supporting but also opposing views and makes evaluations about them. Thus, the present study is shaped in the light of the information and evaluations mentioned in the jurisprudential sources, together with the aḥkâm aspect of the verse. In this regard, it discusses the concept of zihâr in general, its process mentioned in the verses, and the offered solutions, and specifically interprets the expression above in the light of grammar, semantics and the practices in the Sunna; it makes jurisprudential analyses about it. Thus, it evaluates the jurisprudential aspect of this verse based on the tafsîr tradition.

**Keywords:** Islamic Jurisprudence, The Qur'ân, Ṭalâq, Zihâr, Kaffâra.

## Giriş

Sırt anlamına gelen “zahr” kökünde türeyen “zihâr”, fikhî bir terim olarak “boşama kastıyla karısını kendisine evlenmesi haram olan bir kadına benzetmesi” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>1</sup> Zihârın hicrî altıncı yılda Medine dönemindeki âyetlerde bahsi geçmiş,<sup>2</sup> Kur'ân'da iki surenin toplam dört âyetine genel ve özel olarak konu olmuştur. Nüzûl sıralamasına göre önce inen Ahzâb suresinde<sup>3</sup> kişinin diğer insanlarla olan hukukî bağından bazıları ve bunlarla ilgili İslam'ın getirdiği hükümler bağlamında zihâr zikredilmiştir. İnsanın içinde iki gönül olmadığı için inanç açısından iki farklı tutumunun olmaması gerektiği gibi devamındaki zihâr hükmüyle bağlantılı olarak helali olan eşini, kendisiyle evlenmesi haram olan annesine benzeterek ona iki zıt muamelede bulunmaması vurgusu yapılmıştır. Evlatlık olanların kendi öz çocuğu olmadığı gibi, zihârla da hanımlarının anneleri olmadığı hükmü buyurulmuştur. Bu tür ifadelerden Allah'ın razı olmadığı gibi boş bir laf olduğu zikredilmekle beraber, dinî bir sorumluluğu olan bu sözlerle ilgili herhangi bir cezaî müeyyide belirtilmemiştir.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, “Zihâr”, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1428/2007), 220; Ebû Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râğîb el-İsfahânî, “z-h-r”, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân* (Mekke: Mektebetü Nezâr Mustafâ el-Bâz, 1418/1997), 2/413-414; Ebû'l-fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr el-İfrîkî el-Mısrî, “z-h-r”, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 9/203; Fikret Karaman - İsmail Karagöz - İbrahim Paçacı - Mehmet Canbulat - Ahmet Gelişgen - İbrahim Ural, “Zihâr”, *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 715.

<sup>2</sup> Hayreddin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi* (İstanbul: Nesil Yayınları, ts.), 92.

<sup>3</sup> Ebu Ca'fer Muhammed b. İbrâhîm b. Zübeyr el-Ğarnâtî, *el-Burhân fî tertîbi suveri'l-Kur'ân* (Fas: Vizâretü'l-evkâf ve'ş-şüûni'l-İslâmiyye, 1410/1990), 57.

<sup>4</sup> el-Ahzâb, 33/4.

Zihârın detaylı olarak zikredildiği sure ise Mücâdele olup, ilk âyetinde eşler arasında yaşanan bir olaydan dolayı kocasını Hz. Peygamber'e şikâyet eden bir kadından bahsedilmiş ve aralarında geçen diyalogun mahiyeti belirtilmemiştir. Sonraki âyetin bağlamından da anlaşıldığı gibi bu olayın zihâr olduğu ve bunun dinen kötü bir söz olduğu zikredilmiştir. Toplumda bilindiği gibi İslam da bunu boşama kabul etmekle beraber, bundan dönüş için bir cezaî müeyyidenin olduğunu belirtmiştir. Bunları bir sıralamaya tabi tutarak köle azadı, iki ay peş peşe oruç tutma ve altmış fakiri doyurma olduğunu ifade etmiştir.<sup>5</sup>

Bu çalışmamızda zihâr ile ilgili genel fikhî bilgiler verilerek buna dair değerlendirmeler yapılacaktır. Ayrıca Mücâdele suresinin üçüncü âyetinde geçen "يعودون لما قالوا" cümlesinden hareketle يعودون fiilinin mastarı olan עוד'a yüklenen anlam delilleriyle ifade edilerek tahliller yapılacak, kapsamı ve getirdiği yükümlülükler zikredilecektir. Lafzî değerlendirmelerin manaya ve dolayısıyla fikhî ahkâma etkisi ele alınarak belirtilecektir. Böylelikle bu değerlendirmelerin çerçevesi ve bununla ilgili diğer hususlar ele alınarak ahkâmı belirtilecektir. Makalemiz fıkıh ekseninde olmakla beraber tefsir ve Arap dili gibi farklı disiplinlerden de yararlanılmaya çalışılacaktır.

## 1. Zihâr

Câhiliye Araplarının kadını kendine ebedi olarak haram kılarak bir boşama şeklindeki zihâr, yaygın olan bir uygulamaydı. Kocanın boşamak istediği karısına "Sen bana annemin sırtı gibisin" diyerek ona cinsel olarak yaklaşmamayı ve böylece onu boşamayı kastetmekteydi. Zira zahr/sırt, cinsel beraberlikten bir istiâre olup, kocanın ona sırt çevirmesi onu bırakmaya delalet ettiği için bu kelimedenden türeyen zihâr kullanılmıştır. O dönemim örfünde yaygın olan bu tür cümlelerle kendisine benzetilen anne ve ondaki sırt bölgesi olsa da genel olarak evlenmesi yasak olan bütün kadınları ve onların baş, karın ve göğüs gibi bütününe delalet eden tüm bölge ve organları kapsamaktadır.<sup>6</sup>

Mücâdele suresinden geçen zihâr ile ilgili âyetler, hicretin altıncı yılında Evs b. Sâmit ve eşi Havle (veya "Huveyle") bt. Sa'lebe arasında vuku bulan olayla ilgili nâzil olduğu nakledilmiştir. Evs, hanımı Havle'ye zihâr ifadesini kullanmış ve kadın, bunun üzerine Allah Rasulü'ne başvurmuştu. Bununla ilgili bir âyet inmediği için Rasulullah, toplumda bilinen bu uygulamayı onlar için geçerli saymıştı.<sup>7</sup> Ancak bu olayın hemen peşinden "Allah, kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a şikâyette bulunan kadının sözünü işitmiştir. Allah, sizin sürdürdüğünüz konuşmayı (zaten) işitmekteydi. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir."<sup>8</sup> âyetinde zikredildiği gibi bu olay, sebab-i nüzûl kabul edilmiştir. Bu âyetten sonra zihâr ile ilgili üç âyet daha nazil olmuş<sup>9</sup> ve onlara bu yeni hüküm tebliğ edilmiştir.<sup>10</sup>

### 1.1. Zihârın Tanımı

Zihâr; sırt, arka ve yüzey gibi anlamlara gelen "zahr" kökünden türeyen ve lügâvî olarak "iki elbise birbirine uyup, birini diğeri üzerine giymek, yardım etmek" anlamına

<sup>5</sup> el-Mücâdele, 58/2-4.

<sup>6</sup> Cürçânî, *Ta'rifât*, 220; Abdurrahmân el-Cezîrî, *Kitâbü'l-fikh 'ala'l-mezâhibi'l-arba'a* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 4/431.

<sup>7</sup> Cürçânî, *Ta'rifât*, 220.

<sup>8</sup> *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), el-Mücâdele, 58/1.

<sup>9</sup> el-Mücâdele, 58/2-4.

<sup>10</sup> Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 92-93.

gelmektedir.<sup>11</sup> Kimi değerlendirmelere göre zihâr; “فما استطاعوا أن يظهره (Artık onu ne aşabildiler/üstün gelebildiler)”<sup>12</sup> âyetinde buyurulduğu gibi, yücelik/üstünlük anlamındaki “zahr” kelimesinden türemiştir. Çünkü vücuttaki diğer organlara göre bu bölgenin zikredilmesinde bir öncelik/önemi yoktur.<sup>13</sup> Fıkhî bir terim olarak zihâr ise; kocanın hanımını (veya bütünü ifade eden organını) kendisine haram kılmak gayesiyle dinen evlenmesi haram olan bir kadına benzetmesi şeklinde tanımlanmıştır.<sup>14</sup> Bu husus Kur’ân’ın iki suresinin dört âyetinde konu edilmiştir. Ayrıca hadis kaynaklarında âyetlere sebab-i nüzûl teşkil eden ve konuya referans olan bir olay ile sonrasında vuku bulan -“Sünnette Zihâr” başlığının altında zikredileceği gibi- tâlî ikinci bir rivâyet daha aktarılmıştır.

## 1.2. Nasslarda Zihâr

Kur’ân’ın indiği dönem ve toplumdaki kronik problemlere yaklaşımı; tedrici olarak bunu kökten kaldırma, ıslah ederek yeni bir kimlik kazandırma veya bunun yerine yeni hükümler ihdas etme şeklindeki adımlarla olmuştur. Bu aşamaların süreci, âyetlerin sebab-i nüzûlü ve hadislerin sebab-i vürudu ile o dönemde mevcut olan olayların perde arkasıyla ilgili bilgilerden anlaşılmaktadır. Böylece Kitâb ve sünnetin konu edindiği meselede sürecin gelişimi ve buna dair atılan adımlarla inşa edilen yeni hukuk net olarak anlaşılmış olacaktır.

Câhiliye toplumunda kadına bir eziyet aracı olarak kullanılan ve onu çeşitli saiklerle tehdit veya hukukî mahrumiyete maruz bırakılmasına sebep olan boşama işlemleri olmuştur. Bunlardan birisi de ebedi bir hürmeti gerektiren ve dönüşü olmayan bir boşama türü olan zihâr uygulamasıydı.<sup>15</sup> Karşılaşılan bu muameleyi nasslar konu edinmiş ve dinin buna dair bakış açısı zikredilerek, yeni bir statü ve buna yönelik yaptırımlar getirilmiştir. Buna dair değerlendirmeler yapmak üzere Kur’ân ve sünnetten müteşekkil olan nasslarda zihârla ilgili bilgiler verilecektir.

### 1.2.1. Kur’ân’da Zihâr

Kur’ân’da zihâr, Ahzâb ve Mücâdele olmak üzere iki surede konu edilmiştir. Bu iki surenin toplam dört âyetinde zihâr genel ve özel olmak üzere zikredilmiş ve bunun cezaî müeyyidesi belirtilmiştir. Ahzâb suresi nüzule göre doksanıncı sırada iken, Mücâdele ise yüz beşinci suredir. Buna göre Mushaf sıralamasında olduğu gibi, iniş sıralamasında da bir farklılık olmayıp önce Ahzâb, sonra Mücâdele suresi nâzil olduğundan<sup>16</sup> dolayı bu sıralama takip edilerek değerlendirmeler yapılacaktır.

Ahzâb suresinde konuyla ilgili geçen âyette insanın içinde iki gönlün olmadığı gibi, evlatlıkların da kendi öz çocuğu olmadığı ve bu tür sözlerin boş bir laf olduğu belirtilen konular arasında genel bir ifadeyle zihâr; “Allah, hiçbir adamın içine iki kalp koymamıştır. Kendilerine zihâr yaptığınız eşlerinizi de anneleriniz yapmamıştır. Yine evlatlıklarınızı da öz çocuklarınız (gibi) kılmamıştır. Bu sizin ağızlarınızla söylediğiniz (fakat gerçekliği olmayan)

<sup>11</sup> Cürcânî, *Ta’rîfât*, 220; Fikret Karaman vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 715.

<sup>12</sup> el-Kehf, 18/97.

<sup>13</sup> Ebû Abdillâh (Ebû’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn er-Râzî et-Taberistânî, *et-Tefsîrü’l-kebir* (Beirut: Dâru’l-Fikr, 1415/1995), 15/252.

<sup>14</sup> Cürcânî, *Ta’rîfât*, 220; Fikret Karaman vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 715.

<sup>15</sup> Muhammed et-Tâhir b. ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: Dâru Suhnûn, ts.), 28/11; Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru’l-münîr fî’l-akîdeti ve’s-şerî’ati ve’l-menhec* (Beirut: Dâru’l-Fikri’l-mu’âsir, 1411/1991), 28/13.

<sup>16</sup> Ğarnâtî, *Burhân*, 57; Hayreddin Karaman - Mustafa Çağrırcı - İbrahim Kâfi Dönmez - Sadrettin Gümüş, *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 4/363 ve 5/257.

sözünüzdür. Allah ise gerçeği söyler ve doğru yola iletir.”<sup>17</sup> şeklinde zikredilmiştir. Nüzûl sıralamasına göre Ahzâb suresindeki bu âyet daha önce inmiş olup, burada genel bir ifadeyle zihârdan söz edilmiş ve konuyla ilgili daha sonra Mücâdele suresinde inen âyetler bu hususu detaylandırmıştır.

Ahzâb suresinde geçen bu âyette onu doğuran kadın dışında başka bir annesi olmadığı özellikle vurgulanarak, “annelik” noktasında başka kadınların bu statüye sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak “Size şunlarla evlenmek haram kılındı: Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeş kızları, kız kardeş kızları, sizi emziren sütanneleriniz...”<sup>18</sup> âyetinde buyurulduğu gibi sütanneler ve “Peygamber, mü’minlere kendi canlarından daha önce gelir. Onun eşleri de mü’minlerin analarıdır...”<sup>19</sup> şeklinde Rasulullah’ın hanımları, Ahzâb suresinde zikredilmemiştir. Hâlbuki annelik noktasında bu ikisi de annesi gibi muharramâtta olmakla beraber, âyet; anneliği dar manada onu doğuran kadınla sınırlı tutmamış, “eşler, anne gibi değil ki annelik bağıyla hürmet olsun!” vurgusunu yapmıştır. Dolayısıyla Kur’ân, bu lafızla herhangi bir hürmet vuku bulmadığını ifade ederek (annelik gibi) bir hürmet oluşturmadığı hükmünü vazetmiştir.<sup>20</sup>

Zihârla ilgili diğer âyetler ise Mücâdele suresinde geçmekte olup -adını aldığı ilk âyette zikredilen bir tartışmayı ifade ederek- şöyle başlamaktadır: “Allah, kocası hakkında seninle tartışan ve Allah’a şikâyette bulunan kadının sözünü işitmiştir. Allah, sizin sürdürdüğünüz konuşmayı (zaten) işitmekteydi. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.”<sup>21</sup> Sadece bu âyete bakıldığı takdirde adı konulmayan aile içi bir problemin olduğu anlaşılmaktadır. Devamındaki üç âyette ise bağlamından hareketle bu sorunun kaynağı ve bununla ilgili yol haritası şöyle verilmektedir: “İçinizden kadınlarına zihâr yapanlar bilsinler ki, o kadınlar onların anaları değildir. Onların anaları ancak, kendilerini doğuran kadınlardır. Şüphesiz onlar (zihâr yaparlarken) hoş karşılanmayan ve yalan bir söz söylüyorlar. Şüphesiz Allah çok affedicidir, çok bağışlayıcıdır. Kadınlardan zihâr yaparak ayrılıp sonra da söylediklerinden dönecek olanlar, eşleriyle birbirlerine dokunmadan önce, bir köle azat etmelidirler. İşte bu hüküm ile size öğüt veriliyor. Allah yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır. Kim (köle azat etme imkânı) bulamazsa, eşine dokunmadan önce artarda iki ay oruç tutmalıdır. Kimin de buna gücü yetmezse altmış fakiri doyurmalıdır. Bunlar Allah’a ve Rasûlüne hakkıyla iman edesiniz diyedir. İşte bunlar Allah’ın sınırlarıdır. Kâfirler için elem dolu bir azap vardır.”<sup>22</sup>

Yukarıdaki âyet pasajından da anlaşıldığı gibi suresinin ikinci, konuyla ilgili ilk âyette kendisini doğuran kadının sadece annesi olduğu, bir kişiyi (veya organını) annesine benzetmesiyle (mahremiyet noktasında) annesi (gibi) olamayacağı için bunun bir gerçekliğinin olmadığı vurgulanmakta ve bu tür ifadelerden Allah’ın hoşnut olmadığı zikredilmiştir. Bununla beraber toplumda yaygın olan bir boşama türü olan zihârı kabul ederek buna dair bazı hükümler terettüp etmekte ve bunun hukukî bir karşılığı olduğu ifade edilmiştir. Bunun boşanmayla neticelenebileceği gibi, bundan dönmek için daha önce toplumda olmayan yeni bir hüküm ihdas edilerek kefâret seçenekleri ortaya

<sup>17</sup> el-Ahzâb, 33/4.

<sup>18</sup> en-Nisâ, 4/23.

<sup>19</sup> el-Ahzâb, 33/6.

<sup>20</sup> Râzî, et-Tefsîrû’l-kebîr, 15/256.

<sup>21</sup> el-Mücâdele, 58/1.

<sup>22</sup> el-Mücâdele, 58/2-4.

konmuştur. Konuyla ilgili ikinci ve üçüncü âyetlerde ise -evliliği sürdürme yönünde bir karar olduğu takdirde- kefâretin köle azadı, iki ay peş peşe oruç tutma ve altmış miskini doyurma şeklindeki cezaî yaptırımlar bir sıraya bağlanarak koca, bir bedel ödemeye mecbur bırakılmıştır. Bu şekilde hem geri dönüş için bir çözüm ortaya konmuş ve aynı zamanda bunun insanların özgürlüğüne, manevi bir eğitim olan oruca veya ihtiyaç sahibi olanlara yardımda bulunarak infak ruhunu geliştirmeye yönelik kişisel ve toplumsal bir fayda sağlama amacı güdülmüştür.

### 1.2.2. Sünnette Zihâr

Zihâr ile ilgili biri aslî ve diğeri ferî olmak üzere iki temel rivâyette vuku bulan olaylar, hadis kaynaklarında aktarılmıştır. Bunlardan ilki Evs b. Sâmit ile eşi Havle bt. Sa'lebe arasında geçen bir olayla ilgilidir. Rivâyetlere göre çok yaşlı, huysuz ve sinirli bir kişiliğe sahip olan Evs, çok öfkeli olduğu bir sırada eşine zihâr yapmış ve siniri geçince hiçbir şey olmamış gibi davranmıştı. Bu durumu kabullenmeyen Havle, Hz. Peygamber'e gelerek anlattığı hadiseyi Hz. Âişe şöyle aktarmıştır: "Bir gün evin bir tarafındayken Havle bt. Sa'lebe'nin eşiyle ilgili 'Malımı yedi, gençliğimi tüketti, yaşlanıncaya kadar ona saçımı süpürge ettim ama o bana zihâr yaparak evladımdan koparacak. Allah'ım! Onu sana şikâyet ediyorum' diyerek Allah Rasulü'ne şikâyet ettiğini işittim."<sup>23</sup>

Bu süreçten sonra Hz. Peygamber ile arasındaki diyalogda; "Evs b. Sâmit eşine zihâr yapınca karısı onu Allah Rasulüne şikâyet etti. Bunun üzerine (Rasulullah kadına); 'Sen ona haram oldun' buyurunca, kadın; 'Ben ona dayanmam, durumuma (bir daha) bak' dedi. (Allah Rasulü); 'Sen ona haram oldun' buyurdu. Kadın (aynı şeyi) tekrar ettikçe, (Rasulullah); 'Sen ona haram oldun' buyurdu."<sup>24</sup> -Başka kaynaklarda da ise "Hz. Peygamber'e küçük çocuklarıyla geldiği bu durumda onların babasında kaldıkları takdirde perişan olacakları, kendisinde kalması halinde ise aç kalacaklarını ifade ettiği" şeklinde nakledilmiştir.<sup>25</sup> (Kadın) umudunu kesince, (durumu) Allah'a şikâyet etti ve bunun üzerine Yüce Allah 'Allah, kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a şikâyetinde bulunan kadının sözünü işitmiştir. Allah, sizin sürdürdüğünüz konuşmayı (zaten) işitmekteydi. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir...<sup>26</sup> (âyetlerini) indirdi."<sup>27</sup> şeklinde nakledilmiş ve bu rivâyet, konuya temel bir referans olarak kabul edilmiştir. Bunun üzerine "Rasulullah; 'Ona bir köle azat etmesini söyle' diye buyurunca, (kadın); 'Hangi köle!? Allah'a yemin olsun ki bırakın bir köle bulmayı, benden başka ona hizmet edecek birini bulamıyor.' dedi. Bunun üzerine (Allah Rasulü); 'O halde iki ay peş peşe oruç tutmasını söyle' diye buyurunca, (kadın); 'Buna güç yetiremez, zira günde bir defa şunu bunu içer' dedi. O halde; 'Altmış fakiri doyursun' diye buyurunca, (kadın); 'Nereden bilsun bunu!?' dedi."<sup>28</sup> şeklinde tertibî olarak üç kefâret şikkı tebliğ edilse de bunu yerine getiremediği takdirde hukukî durumunun keyfiyeti belirtilmemiştir. Kocasının bunu yerine getirmesinin mümkün olmadığı ifade ettikten sonra "Kadın 'Allah Rasulü! Ben ona yardım edebilir miyim?' diye

<sup>23</sup> Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1422/2001), 4/406.

<sup>24</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 15/250.

<sup>25</sup> Muhammed 'Abdul'azîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'İrfân* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1422/2001), 1/53.

<sup>26</sup> el-Mücâdele, 58/1-4.

<sup>27</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), "Tâlâk", 17 (No. 2214).

<sup>28</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 4/406; Ebû Dâvûd, "Tâlâk", 17 (No. 2214).

sorunca, 'İyi olur' dedi. Kadın bir sepet hurmayı getirince, Rasulullah ona 'altmış miskine dağıt' buyurdu."<sup>29</sup>

Rivâyetten de anlaşıldığı üzere konuyla ilgili âyetler inmeden önce Hz. Peygamber, toplumda mevcut olan uygulamayla hükmetmiş ve rivâyetin ilk bölümünde dönüş için herhangi bir çözüm zikretmemiştir. Bu süreçten sonra inen âyetlerde ise mevcut uygulamanın hukukî neticeleri olduğu kabul edilmekle beraber, dönüşün kefâretle olabileceği buyurularak buna dair çözüm getirilmiştir.

Daha sonra vuku bulduğu düşünülen Seleme b. Sahr ile ilgili diğer bir rivâyet ise şöyledir: "Ben cima yapmamaya sabredemiyordum. Ramazan ayı girince fecir doğduktan sonra eşimle cima yaparım korkusuyla zihâr yaptım. Ramazan ayının tümünü zihârla geçirdim, ancak sabretmeyip onunla beraber olunca Rasulullah'a geldim. Bana 'Allah'ın hükmü uygula ve bir köle azat et!' diye emretti."<sup>30</sup> Bu rivâyet, ileriki konularda belirtileceği gibi mevzunun fikhî boyutu ve kefâretin gerekliliği ile ilgili olarak ikincil bir delil olarak zikredilmiştir.

### 1.3. Zihârın Fikhî Ahkâmı

İslam öncesi dönemde mevcut olan zihâr uygulamasının Câhiliye Araplarının veya Yahudîler'in bir uygulaması olduğu konusu tartışmalı olmakla beraber, toplumda bir boşama şekli olarak kabul ediliyordu.<sup>31</sup> Evs ile eşi Havle arasında geçen zihâr olayının Hz. Peygamber'e götürülmesi sonucunda kendisi yerleşik olan örfe göre boşanma hükmünde bulunmuştur.<sup>32</sup> Bu hadise sonrası inen âyetler, meseleyle ilgili ilk bilgileri vererek buna dair hükümleri zikretmiştir. Buna göre boşanmanın hükmü, süreci ve evliliği sürdürmeye yönelik olan çözümlerle ilgili cezaî yaptırımlar peş peşe belirtilmiştir. Ancak daha sonra inen âyet(ler)de ifade edildiği gibi hükmün bir yönüyle Hz. Peygamber'in uygulamasından farklı olması, sünnetin vahiy ürünü olup olmamasıyla ilgili değerlendirmelere zemin teşkil etmiştir.

Fukahâ, diğer fikhî meselelerde de olduğu gibi ilgili âyetleri ve hadislerde zikredilen Hz. Peygamber'in uygulamalarını dikkate alarak konuyu detaylandırmış ve buna yönelik geniş bir fûru bilgisi vermiştir. Diğer ferî hükümlerde de olduğu gibi zihâr bahsinde de ittifak edilen hususlar olmakla beraber, özellikle âyetlerin farklı değerlendirilmeleri sonucu ihtilafli görüşler de ortaya çıkmıştır. Bu farklı görüşler zihârın rükünleri ve bunların şartlarıyla ilgili değerlendirmelerden kaynaklanmaktadır. Zira Hanefîler'e göre zihârın siğa/lafız olmak üzere tek bir rüknü olmakla beraber, çoğunluğa göre buna ilaveten muzâhir, muzâher minhâ/anhâ ve müşebbeh/muzâher bih olmak üzere toplam dört ana rüknü<sup>33</sup> ve bunların her birinin şartları vardır. Fakihler bu rükünler ve onların şartları ile ilgili değerlendirmeler yapmış ve bunun neticesinde zihârın vuku bulup bulmadığını tartışmıştır.

<sup>29</sup> Ebû Dâvûd, "Talâk", 17 (No. 2214).

<sup>30</sup> Ebû Dâvûd, "Talâk", 17 (No. 2213).

<sup>31</sup> Cürçânî, *Ta'rifât*, 220; Ahmet Yaman, "Zihâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/387.

<sup>32</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 15/251.

<sup>33</sup> 'Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâ'i fi tertîbi's-şerâ'i* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 5/3; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1433/2012), 7/560-561.

Zihârın geçerli olması için *muzâhirin* (zihâr yapan kocanın) tam edâ ehliyetine sahip bir kişi olması gerekir. Zira talâkı sahih olmayanın zihârı da sahih olmayacağına göre aynı hükümler burada da geçerlidir. Bundan dolayı edâ ehliyeti olmayan veya nâkis olan çocuk, deli, baygın vb. kişilerin zihârı geçersiz sayılmıştır.<sup>34</sup> Herhangi bir kasıt olmaksızın sarhoşluk olduğu takdirde zihârın vuku bulmayacağı konusunda bir icmâ olmakla beraber, kendi iradesiyle haram yollarla meydana gelen sarhoşluk halinde yapılan zihâr, çoğunluğa göre geçerli kabul edilmiştir.<sup>35</sup> Ca'ferî, Zeydî ve Zâhirîler ile Hanefîler'den Tahâvî'ye (ö. 321/933) göre bu şekildeki bir zihâr geçersiz sayılmıştır.<sup>36</sup> Ayrıca cumhûra göre muzâhirin zihâr lafzını kendi iradesi ve kastıyla söylemesi gerekmektedir. Ancak Hanefîler -feshi mümkün olan kavli bir tasarruf olduğu için- mükrehin zihârını geçerli saymasının yanı sıra, kasıt olmaksızın zihâr lafzının gayr-i ihtiyari bir şekilde telaffuz etmesi durumunda kazâen zihâr kapsamında değerlendirmiştir.<sup>37</sup>

Cumhûra göre diğer bir rükün de *muzâher minhâ* (kendisine zihâr yapılan eşi) olup, zihârın geçerli olabilmesi için karısının bazı şartları taşınması gerekir. Bunlardan biri; kadının hakikî veya hükmî olarak nikâhının devam etmesi gerektiğinden, nikâh fâsid veya bâtil ise ya da boşanmış olup ric'î talâkın iddetinde değilse yapılan zihâr geçerli değildir. Nikâhı altında olmayan ve bâin talâk iddetindeyken yapılan zihâr geçerli olmamakla beraber, henüz evli olmadığı halde kadına; "Seninle evlenirsem sen bana annemin sırtı gibi olursun" şeklinde bir ifade kullanır ve daha sonra evlenirse cumhûr bunu zihâr kabul ederken, Şâfiî (ö. 204/820) ise aksi görüştedir.<sup>38</sup>

*Müşebbeh bih* (zihârda kendisine benzetilen) şartıyla ilgili olarak ise; yapılan zihârda benzetilen kadının sürekli evlenme engeli olan muharramâtтан biri olması gerekmektedir.<sup>39</sup> Buna göre baldızı gibi geçici evlenme engeli olan bir kadına benzettiği takdirde fakîhlerin çoğunluğuna göre zihâr geçersiz kabul edilmektedir. Mâlikîler ise niyete bakılarak karar verileceğini ifade ederken, Hanbelîler'e göre zihâr vuku bulmaktadır. Zâhirîler ise kendisine benzetilen kadını dar manada kabul ederek, anne dışındakileri zihâr kapsamında değerlendirmemektedir.<sup>40</sup>

Fakîhler teşbihte bulunulan kadına ait vücudunun bir bölgesi veya organının, bedeninin tümünü çağrıştırıp çağrıştırmamasını dikkate alarak zihârın gerçekleşmesini değerlendirmişlerdir. Bu ihtilafın ana gerekçesi -İslam öncesi zihârda kullanılan- "sırt" bölgesinin diğer organlara teşmil edilmesiyle ilgilidir. Bundan dolayı el ve ayak gibi bedeninin tümünü çağrıştırmayan veya saç ve tükürük gibi hükmen bir parçası sayılmayanlar için Hanefîler zihârın vuku bulmayacağını söylerken,<sup>41</sup> Mâlikî ve bazı Şâfiîler ise

<sup>34</sup> Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğni 'alâ Muhtasari'l-Hirakî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971), 6/239; Şemsuddîn Muhammed b. el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1425/2004), 3/462; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 7/561-562.

<sup>35</sup> Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 7/561-562.

<sup>36</sup> Yaman, "Zihâr", 44/389.

<sup>37</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 5/7; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 7/561.

<sup>38</sup> Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celli lişerhi Muhtasari Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 5/423; Şirbînî, *Muğni*, 3/464; Cezîrî, *Kitâbü'l-fikh*, 4/440-441; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 7/562-563.

<sup>39</sup> Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 7/564.

<sup>40</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/240; Cezîrî, *Kitâbü'l-fikh*, 4/439-442; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 7/564.

<sup>41</sup> Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2007), 2/540; Cezîrî, *Kitâbü'l-fikh*, 4/437.



gerçekleşeceğini savunmaktadırlar.<sup>42</sup> Zira sırt ile bedenın tümü kast edilip edilmemesine göre hüküm farklılık arz etmektedir. Fukahâdan bazıları zihârı bu bölgeyle sınırlı tutarken, çoğunluk ise bununla ilgili farklı ölçüler ortaya koymaktadır. Buna göre eş dışındaki kadınlardan karın, sırt ve baldır gibi bakılması caiz olmayan yerlere benzetmesi durumunda ittifakla zihârın vuku bulduğu kabul edilmekle beraber, bunun dışındakiler ihtilâflıdır. Bundan dolayı mahrem kadınların baş ve yüzüne bakılması caiz olduğunu ifade eden Hanefîler bunu zihâr saymazken, Mâlikîler aksi görüştedir.<sup>43</sup> Şâfiîler ise vücutta hürmet ve iltifat edilmeyen bir benzetmeyi zihâr sayarken, bunun dışındakileri muzâhirin niyetine bağlamaktadır.<sup>44</sup> Buna göre sırt, karın, göğüs, cinsel organ gibi organlarla yapılan benzetmeyi doğrudan zihâr kabul etmektedirler. Saygı ve iltifata konu olması durumunda niyete bakılmaksızın bunun zihâr kabul edilmesi sübjektif bir yoruma sebep olmakla beraber, diğer organlar/bölgeler için bu konuda zihâr niyetinin olup olmadığına bakılarak karar verilmesi daha isabetli görünmektedir. Hanbelîler'e göre bunun ölçüsü, vücuttan ayrılıp ayrılamaması olduğundan, saç ve tırnak gibi şeylere benzetilerek yapılan zihârın gerçekleşmediği savunulmuştur.<sup>45</sup> Ca'ferîler ve Zâhirîler ise bu organ/bölgelerden sadece zihârda geçen sırtta benzetmeyle sınırlı tuttıkları için bunun dışında kalan organların zikredilmesini zihâr olarak kabul etmemişlerdir.<sup>46</sup>

Zihârın diğer bir rûknü de kullandığı *siğâ* olup, bu husus içtihadı konu olmuş, buna göre zihâr için kullanılan lafızların doğurduğu hukukî neticeler değerlendirilmiştir. Cumhûr, Hz. Peygamber'in "eşine '(kız) kardeşim' diye hitap eden kişiyi azarladığını, ancak ona zihâr hükümlerini uygulamadığı"<sup>47</sup> için "Sen bana annem gibisin" cümlesini hemen zihâr kabul etmemiştir. Çoğunluğa göre bu durumda muzâhirin niyetine göre değerlendirerek zihâr, talâk ve ihtiram (olduğundan lağv) olmak üzere üç yönlü bir hükmün olabileceği ifade edilmişse de Mâlikîler bunu zihâr saymıştır.<sup>48</sup> Bazı fakîhler ise bundan maksat annesi gibi değer vermekse bir şeyin gerekmediği, aralarındaki nikâh kastıyla söylendiyse bunun zihâr<sup>49</sup> olduğunu ifade ederek ikili bir taksimatta bulunmuştur. Hanefîler -iltifat ve ihtiram dışında söylenmiş- benzetmeleri muzâhirin niyetine bağlayarak boşama veya îlâ şeklinde değerlendirirken, Mâlikîler ise bunu bâin talâk veya zihâr olarak kabul etmiştir.<sup>50</sup>

Zihârda diğer bir konu bunun süresiyle ilgili olup, buna göre ittifak ve ihtilaf edilen hususlar vardır. Zihâr, herhangi bir süreyle sınırlanmadığı takdirde bunun ebedi olacağı konusunda fukahâ icmâ etmiş,<sup>51</sup> ancak bunun muvakkat olması durumunda ise ihtilaf etmiştir. Ayrıca kimi fakîhler, eşiyile cinsel ilişkiyi yasaklaması açısından bu durumun talâka benzediği için süre zikredilerek yapılan zihârın vuku bulmadığını ifade etse de başta Mâlikîler olmak üzere kimi fakîhler bu kaydın lağv olduğunu kabul ederek zihârın ebedî

<sup>42</sup> Hattâb, *Mevâhib*, 5/2; Şirbînî, *Muğnî*, 3/463.

<sup>43</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1420/1999), 9/201; Bâbertî, *el-Înâye*, 28540; Yaman, "Zihâr", 44/388.

<sup>44</sup> Şirbînî, *Muğnî*, 3/463; Yaman, "Zihâr", 44/388.

<sup>45</sup> Yaman, "Zihâr", 44/388.

<sup>46</sup> Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 7/564-565.

<sup>47</sup> Ebû Dâvûd, "Talâk", 16 (No. 2210).

<sup>48</sup> Hattâb, *Mevâhib*, 5/433; Yaman, "Zihâr", 44/388.

<sup>49</sup> Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım el-Âsî en-Necdî el-Hanbelî, *Mecmû'u Fetâvâ Ahmed bin Teymiyye* (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-kütüb, 1412/1991), 34/5.

<sup>50</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 5/7-8; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 7/566-570; Yaman, "Zihâr", 44/388.

<sup>51</sup> Yaman, "Zihâr", 44/389.

olduğunu değerlendirmiştir.<sup>52</sup> Ancak çoğunluğa göre bu sınırlamanın dikkate alınması gerektiği ve kefâret ödenmeden bu sürede cinsel birleşmenin haram olduğu ifade edilmiştir. Bu durumda sürenin bitimiyle zihâr hükmü kalkacağından, kefâret yerine getirilmeksizin cinsel ilişki mubah hale gelmektedir.<sup>53</sup>

Zihârda kocanın evliliği sürdürmek istemesi durumunda kefâret yükümlülüğünün olması bunun diğer bir hukukî neticesidir. Ancak bu sorumluluğu yerine getirme süreciyle ilgili olarak farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Mâlik'e (ö. 179/795) göre cima dâhil bunun dışındaki bütün cinsel yaklaşımlar yasak, Şâfiî ve İbn Hanbel'e (ö. 241/855) göre bu davranışlar mubah olup, her iki görüşte de kefâret gerekmemektedir.<sup>54</sup> Bu iki yaklaşımdaki temel fark, âyette geçen "dokunma"ya yüklenen anlam ve bundan gerçek veya mecaz kastı olup olmadığından kaynaklanmaktadır. Zira bunu geniş manada anlayan taraflara göre bununla ilgili bu davranışların tümü yasaklanmışken, bunun mecazî bir ifade olduğunu kabul edip dar olarak değerlendirilenlere göre ise bunun fiilî cinsel ilişkiyle sınırlı olduğu şeklinde anlaşılmıştır. Kocanın evliliği sürdürerek kefâret yükümlülüğünü yerine getirmeyi tercih etmediği takdirde, konunun yargıya intikal edilerek mahkemece bazı yaptırımlar getirilmesinin yanı sıra, bu durum çeşitli açıdan değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Mâlikîler'e göre muzâhir, kefârete güç yetiremiyor veya gücü yettiği halde vermiyorsa kadının mahkemeye başvurma hakkı bulunmaktadır. Bu durumda güç yetirdiği halde kefâret vermediği için mahkeme, kocaya îlâ müddeti olan dört aylık bir süre tanır. Bu süre zarfında boşama veya kefâretle dönüş olan iki şıktan birini seçmediği veya kefârete güç yetiremediği durumda mahkeme, evliliği bir ric'î talâkla sonlandırır.<sup>55</sup> Şâfiî'ye göre ise üzerinden dört ay geçtiği takdirde resen îlâ ahkâmı uygulanmaktadır.<sup>56</sup>

## 2. Mücâdele Suresinde Zihâr

Sürenin başında âyete sebep-i nüzûl olan olayda tarafların adları anılmadan bir ailevî sorundan ve bunun Allah Rasulü'ne arz edilmesinden bahsedilmektedir. Ancak Hz. Peygamber, hakkında herhangi bir hüküm nazil olmadığı için mevcut yerleşik örf ve kendi içtihadıyla sadece bunun hukukî durumunu belirtmiştir. Bunun neticesinde kadının sorununa çözüm bulmak için bir çaba içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Buna çözüm bulamadığı için Allah'a şikâyet ettiği ve kendisinin bu diyalogu işittiği/icabet edeceği belirtilmiştir. Devamındaki âyetlerden de anlaşıldığı üzere zihârın yeni hükümî kimliği ve buna dair çözüm zikredilmiştir.

### 2.1. Mücâdele Suresinde Zihârın Genel Ahkâmı

Mücâdele suresinin ilk âyetinde geçen aile içi bir problemin varlığından bahsedilmiş ve sonraki âyette bunun zihâr olduğu anlaşılmıştır. Ancak bu sözün dinen bir gerçekliği olmadığı ve bunun hoş olmadığı gibi yalan bir söz olduğu zikredilmiştir. Mahremiyet noktasında onları doğurmanın sadece annesi olduğu, bu benzetmeyle herhangi bir haramlık bağı kurulamayacağı ifade edilmiştir. Ayrıca âyette geçen "sizden/içinizden" kelimesiyle bunun gayr-i müslimler için olmadığı, sadece müslümanlar için olduğu Hanefî, Malikî ve

<sup>52</sup> Yaman, "Zihâr", 44/389.

<sup>53</sup> Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 7/572 ve 586-587.

<sup>54</sup> Bâbertî, *el-İnâye*, 2/538; Şirbînî, *Muğnî*, 3/467; Hattâb, *Mevâhib*, 5/427; Yaman, "Zihâr", 44/389

<sup>55</sup> Yaman, "Zihâr", 44/389.

<sup>56</sup> Şirbînî, *Muğnî*, 3/468; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 7/570-571; Yaman, "Zihâr", 44/389.

Zeydiler tarafından savunulmuştur.<sup>57</sup> Ancak Şâfiî, Hanbelî ve Ca'ferîler ise bunun gayr-i müslimleri de kapsadığını ifade ederek, dönüş yapmak istediği takdirde -oruç dışındaki köle azadı ve altmış miskini doyurma olan- kefâret yaptırımının uygulanacağını söylemişlerdir.<sup>58</sup> Onları bu görüşe iten -müslümanlarda olduğu gibi kefâretle-zecredilmesinin yanı sıra, toplumdaki yardımlaşmayı yaygınlaştırma anlayışı yatmaktadır.<sup>59</sup>

Üçüncü âyetteki “يعودون لما قالوا” cümlesiyle ilgili olarak fakihlerin yaptığı farklı değerlendirmeleri “söylediklerine dönüyorlar” veya “söylediklerini tekrar ediyorlar” olmak üzere iki yorum altında toplamak mümkündür. Bununla ilgili detay, daha sonra özel olarak inceleneceği için şimdilik bu bilgiyi ifade etmekle iktifa edilmiştir. Evliliğe dönüş yapılmadığı veya zihâr tekrar edilmediği şeklindeki bu iki yaklaşıma göre boşama veya taraflardan birinin ölmesi durumunda kefâret gerekmemektedir. Ancak kadının iddet sonrası başka bir evlilik yaptıktan sonra boşanıp, tekrar önceki kocasıyla evlenmek istese -âyetin “*eşleriyle birbirlerine dokunmadan önce*”<sup>60</sup> şeklindeki genel yorumundan hareketle fukahânın çoğunluğuna göre- kefâret gerekmektedir. Diğer bir kısım fakîhlere göre ise ölüm veya dönüş olmasa da bunun zihâr için kullanılan kötü bir söz olduğu için, her halükârda kefâretin ödenmesi gerektiğini savunmuşlardır.<sup>61</sup> Bu âyette (üç kefâretten biri olan) “köle azadı” zikredilmiş, öldürme kefâretinden<sup>62</sup> farklı olarak bu kölenin “mü'min” olması kaydı getirilmemiştir. Hanefî ile Zâhirî mezhepleri ve Ahmed b. Hanbel'den gelen bir rivâyete göre hüküm bu şekildedir. Hanefiler kölenin mü'min olmasını şart koşmanın, nassa bir ziyade olduğu için bunun bir nesih olması gerektiğini ifade etmiştir. Hâlbuki onlara göre Kur'ân ancak kendisiyle ve mütevâtir veya meşhûr haber ile nesh edilebilmektedir. Eimme-i selâseye göre -ise buradaki mutlaklık, Nisâ suresinde geçen “mü'min” kaydında olduğu gibidir.<sup>63</sup> Buna göre adam öldürme ve zihâr yapmada ortak payda, çirkin bir davranış olmasıdır. Fakîhler ikisinde de yeniden bir can kazandırma gayesinin olduğu şeklinde yorumlayarak- mutlakı mukayyede hamletmiş ve bu kölenin mü'min olmasını şartı koşmuştur.<sup>64</sup>

Dördüncü âyette önceki kefâretin diğer iki şikkından önce “*Kimin buna gücü yetmezse*”<sup>65</sup> kaydıyla bunun “tertibi” olduğu için sıralamaya tabi olduğu ve “*eşleriyle birbirlerine dokunmadan önce*”<sup>66</sup> cümlesiyle bu üç kefâretin de cinsel temastan önce yerine getirilmiş olması gerektiği ifade edilmiştir. Ancak bu görüş çoğunluğa ait olup, bazı fakîhlere göre bu kaydın ilk iki kefâret şikkından sonra zikredildiği ve son seçenek olan altmış miskini doyurmada tekrar etmediği için bu şık, yerine getirilmeden de cinsel

<sup>57</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 5/5; Kurtubî, *el-Câmi'*, 9/201-202; Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh*, 4/438; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 7/562.

<sup>58</sup> Şirbînî, *Muğnî*, 3/471; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 28/13-14; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 7/562.

<sup>59</sup> Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 28/13; Yaman, “Zihâr”, 44/389.

<sup>60</sup> el-Mücâdele, 58/3.

<sup>61</sup> Yaman, “Zihâr”, 44/389.

<sup>62</sup> “...Kim bir mümini yanlışlıkla öldürürse bir mü'min köleyi azad etmesi ve bağışlamadıkları sürece ailesine diyet ödemesi gerekir. (Öldürülen kimse) mü'min olur ve düşmanınız olan bir topluluktan bulunursa, mü'min bir köle azad etmek gerekir. Eğer sizinle kendileri arasında anlaşma bulunan bir topluluktan ise ailesine verilecek bir diyet ve mü'min bir köle azad etmek gerekir...” en-Nisâ, 4/92.

<sup>63</sup> en-Nisâ, 4/92.

<sup>64</sup> Muhammed Emîn (İbn 'Âbidîn), *Reddü'l-muhtâr 'alâ'd-dürri'l-muhtar şerhu Tenvîru'l-ebâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994), 5/134-135; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 28/16.

<sup>65</sup> el-Mücâdele, 58/4.

<sup>66</sup> el-Mücâdele, 58/4.

temasının caiz olduğu savunulmuştur.<sup>67</sup> Cumhûr, bunun Kur'ân'ın bir icâzı olduğunu kabul ederek umumu esas almış ve üç şıkta da kefâretin ödenmeden bir cinsel beraberlik olmayacağını ifade etmiştir. Eğer kefâret ödenmeden cinsel bir temas olursa -ahlâkî olarak bu günah olmakla beraber- hukukî neticeler doğurarak çoğunluğa göre tek bir kefâret ödenmesi gerekmektedir. Diğer bir görüşe göre zihâr ve dönüş için buna yönelik kefâret şartını yerine getirmediği için iki kefâret gerektiği ifade edilmiştir. Bir başka görüşe göre ise bu fiilin artık kefâretle telafi edilemeyeceği için kefâretin düştüğü kabul edilmiştir.<sup>68</sup>

Dönüş yapılmadığı takdirde Kur'ân'ın evliliği bitirmede uygun görmediği bir yönetime başvurulduğu için zihâr, kefâret gerektiren yemin kapsamında değerlendirilmiştir. Şayet koca, kefâretle dönme veya boşama şeklinde bir yol izlemediği takdirde îlâ (eşine yaklaşmamaya yemin etmemesi neticesindeki ayrılık) kabul edilerek ona dair hükümler uygulanmaktadır.<sup>69</sup> Böylelikle kocaya dört aylık bir süre tanındıktan sonra kefâretle geri dönmediği takdirde Hanefîler'e göre hâkime başvurmakla ve diğer üç mezhebe göre kocanın eşine dönmesi veya onu boşaması gerekmektedir. Kocanın ikisini de yapmaması durumunda kadın, hâkime başvurarak ayrılık talebinde bulunabilir. İki görüşün tarafların göre bu boşama, "ric'î" kabul edilmektedir.<sup>70</sup>

## 2.2. "ثم يعودون لما قالوا" Bağlamında Zihâr Ahkâmı

Hükümlerin dayanağı olan başta naslar olmak üzere diğer şer'î deliller ile yapılan değerlendirmeler sonucu fûru fıkıh oluşmuş ve böylelikle farklı görüşler ortaya konmuştur. Bu ihtilafların bir kısmı lafzî değerlendirmelerden hareketle fikhî hükümlere etki etmiştir. Âyetlerde kullanılan kelimelere yüklenen anlam ve bunun neticesinde hükmün farklılığı, Mücâdele suresinin üçüncü âyetinde de müşahede edilmiştir. Bu âyetin "يعودون لما قالوا" fiiline farklı anlamlar verilmiş ve takdirler yapılmıştır. Böylece zihârla ilgili bu kısma verilen meâlî genel olarak "dediklerinden dönüyorlar" veya "dediklerine dönüyorlar" şeklinde iki başlık altında toplamak mümkündür. Bu iki yaklaşım, gramerle ilgili lafzî bir değerlendirme olmakla beraber, fikhî ihtilaflara da etki etmiştir. Bu yorumlardan hareketle zihârın vuku bulması ve buna terettüp eden hükümler farklılık arz etmiştir. Böylece cümledeki kelimelerin dizgisi, edatlara verilen anlam ve yapılan takdirlerle âyete verilen anlam yelpazesi genişlemiştir.

### 2.2.1. Lafzî Değerlendirmeler

Mücâdele suresinin üçüncü âyetinde geçen يعودون fiilinin, "bozma, yükseltme ve ortadan kaldırmayla dediklerine dönüyorlar" veya "aynısını bir defa daha yapmaya dönüyorlar" şeklinde iki farklı anlamının olduğu ifade edilmiştir. Fiile dair ilk yaklaşım, çoğunluğa ve diğeri ise kimi fakihlere aittir. Buna; fiilin kipi, cümle içerisindeki kullanımı ve beraberindeki edatların yanı sıra başka âyetlerdeki türevleri ve Arap dilindeki kullanımı buna zemin hazırlamıştır. Taraflardan her birinin yaptığı yorumda sadece dilin yapısı etkili olmamış, aynı zamanda onlara dayanak olan aslî ve ferî deliller de zikredilmiştir. Başta sünnet olmak üzere fiilî uygulamalar referans alınarak değerlendirmeler yapılmıştır.

<sup>67</sup> Yaman, "Zihâr", 44/389.

<sup>68</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 9/203; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr*, 28/16; Yaman, "Zihâr", 44/390.

<sup>69</sup> Ebû Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî el-Havârizmî, *el-Keşşâf 'an Hakîki't-tenzil ve 'uyûni'l-akâvil fi vücûhi't-te'vil* (Kahire: Mektebetü Mısır, ts.), 4/354; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr*, 28/21-22.

<sup>70</sup> Hamdi Döndüren "İlâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/62; Halil İbrahim Acar, *İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi* (Erzurum: Kültür Eğitim Vakfı Yayınevi, 2000), 188.

Bundan dolayı âyetin ilgili kısmında geçen fiil, edat ve bağlaçlar ele alınıp incelenerek ahkâma etkisi değerlendirilmiştir.

Mücâdele suresinde üçüncü âyetin ilgili kısmı, ثم bağlayıcı/âtıfı ile başlayarak zihâr sonrası neler yapılacağı zikredilmiştir. Ancak bu bağlaç, terâhî (: arada süre olan bir ertelemeyi) ifade ettiği için zihâr uygulamasından sonraki aşama değerlendirilmiştir. Bundan kasıt Câhiliye Araplarındaki bir uygulama olduğu ve sonraki süreçte bilinenden farklı olarak İslam'daki zihâr hükmüne işaret ettiği ifade edilmiştir.<sup>71</sup> Buna göre “Kadınlarından zihâr yapanlar” ifadesinde Câhiliye uygulaması kastedilmiş ve “sonra da söylediklerinden dönecek olanlar”<sup>72</sup> zikredilerek İslam dönemi murad edilmiştir. Dolayısıyla âyette -daha önceki uygulamalarla bir yönüyle aynı olmakla beraber- dönem ve süreç bakımından bundan sonra dönüş için ortaya konulan çözümler açısından farklılık arz ettiği vurgulanmıştır. Ancak zihârdan bahsedildikten sonra dönüş sürecinin bu bağlaçla zikredilmiş olması, bu görüşün zayıf olduğuna delâlet etmektedir. Zira bu durumda dönüşün, zihâr dışında başka bir şeyle olması gerekmektedir. Çünkü matûf (dönüş) ve mâtufun aleyh (zihâr) olan kelimelerinin gramer açısından farklı olması gerektiği gibi, bu bağlaçla yapılan atıfta önceki bir durumun varsayılması uzak bir ihtimaldir.

Ayrıca âyetin İslam öncesi toplumlarda olan geçmişteki bir zihâr uygulamasına işaret ettiğini ifade etmek için bazı takdirler yapılmıştır. Buna göre “واتبعوا ما تتلو الشياطين (...şeytanların uydurdukları yalanların ardına düştüler)”<sup>73</sup> âyetinin takdirinin “واتبعوا ما كانت والذين كانوا يظاهرون من” şeklinde olduğu gibi, zihârla ilgili bu âyetin de takdiri; “نساءهم قبل الإسلام (Onlar İslam öncesi kadınlarına zihâr yapıyorlardı)” şeklinde olduğu ifade edilmiştir. Böylece âyetin anlamı “كان (-idi)” dili geçmiş zaman kipindeki yardımcı bir fiilin olduğu söylenmişse de bu şekilde olan takdir, aslın hilafına olduğu için zayıf görülmüştür.<sup>74</sup>

Bu bağlaç sonrası gelen lafzî değerlendirmelere sebep olan يعودون fiiline cumhûr detayda farklı yorumlar getirmesinin yanı sıra, “(yaptıklarından) dönme” anlamını yüklenme noktasında görüşleri temelde benzerdir. Zira zihâr sonrası boşamayarak evliliğini sürdürmesi ve bundan dönüş yaparak pişmanlıkla karısına karşı muaşeret iradesine delalet etmektedir. Çünkü يعودون fiilinden sonra gelen ل harf-i cerri -daha sonra detaylı olarak zikredileceği gibi- yönelme anlamındadır. Bundan dolayı âyete; “kendisine haram kıldığını cinsel birleşme kararlılığı göstererek helal kılmaya dönmesi” veya ayrılma anlamında olup, “dediklerinden dönme” manası verilmiştir.<sup>75</sup>

Cumhûrun yaptığı yorumlardan farklı olarak يعودون fiilinin “bir şeyi tekraren yapıyorlar” anlamında olduğunu savunan ikinci taraf ise Zâhirîler’dir. Onlar, zihâr lafzının tekrar edilmesi durumunda dönüş olabileceğini, aksi takdirde bunun mümkün olamayacağını savunmaktadırlar. Çünkü onlara göre “sonra da söylediklerinden dönecek olanlar” âyetinde zihârın îade edilerek yapıldığına delalet ettiği için bunun ancak tekrarla mümkün olabileceği ifade edilmiştir. Böylelikle “dönme”de bu şekilde olan bir anlam olduğu için zihâr lafzının îade edilerek tekrar edilmesi gerektiği zikredilmiştir. Zira “لو ردّوا

<sup>71</sup> Râzî, *et-Tefsîru’l-kebir*, 15/258; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr*, 28/15.

<sup>72</sup> el-Mücâdele, 58/3.

<sup>73</sup> el-Bakara, 2/102.

<sup>74</sup> Râzî, *et-Tefsîru’l-kebir*, 15/259.

<sup>75</sup> Kurtubî, *el-Câmi’*, 9/206; Muhammed ‘Alî es-Sâbûnî, *Revâi’u’l-beyân* (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘asriyye, 1432/2011), 2/492-493.

لَعَادُوا لِمَا نَهَوْا (Eğer çevrilselerdi elbette kendilerine yasaklanan şeylere yine döneceklerdi)<sup>76</sup> âyetinde zikredildiği gibi bir şeye dönmek, “bunu ikinci defa yapmak” anlamında olduğuna göre ilgili âyette de dönüşün olabilmesi için zihâr lafzı tekraren söylendiği takdirde vuku bulacağı iddia edilmiştir.<sup>77</sup>

Çoğunluğuna göre buradaki “dönme”den kasıt; lafzın tekrarı olmadığı, bunun kadınla geçinmeye dönmesi ve/veya cinsel beraberliğe azmetmesi şeklindeki verdiği anlam, lügâvî ve (bir sonraki bahiste de izah edileceği gibi) fikhî olarak daha isabetli görünmektedir. Çünkü muzâhir, kendisine eşine yaklaşmayı haram kılmış ve daha sonra bunu bozarak ona dönmeye azmetmesi ile kendisine kefâret gerekmiştir.<sup>78</sup> Ayrıca fiilin mastarı olan “عود” ([bir şeye] dönmek) lafzında tekrarın gerekli olması için, daha önce insan için vuku bulmayan bir şeyin olması gerekir. Zira insanın, daha önce orada bulunmadığı için tekrar gittiği bir yer olmamakla beraber, ahirete “meâd” denilmiştir.<sup>79</sup> Bunun yanı sıra iddia edildiği gibi fiilde “tekrar yapma” manası olmuş olsaydı, bunun “يعيدون” (iâde/tekrar ediyorlar) şeklinde olması gerekirdi. Zira عاد - يعود - عود dönmek anlamındayken, tekrar ifade eden kip/fiil ise ifâl babı olan أعاد - يعيد - إعادة şeklinde olması lazım gelirdi.

Âyette geçen “لما قالوا” ibaresinde geçen لام harf-i cerrinin anlamıyla ilgili olarak yukarıda ifade edildiği gibi, ihtilaf edilmiş ve kendisine farklı anlamlar yüklenmiştir. Bu harfin, “وأوحى إلى نوح” (Nûh’a vahyolundu ki:)<sup>80</sup> ve “بأن ربك أوحى لها” (Çünkü Rabbin ona [öyle] vahyetmiştir)<sup>81</sup> âyetlerinde zikredildiği gibi Arapça’da إلى ile لام harf-i cerlerinin birbirinin yerinde kullanılabilir. <sup>82</sup> Buna göre “يعودون إلى ما قالوا” ile “يعودون لما قالوا” arasında temelde bir fark bulunmamaktadır. Dolayısıyla âyette zikredilen لام harf-i cerrini, yönelme anlamındaki إلى yerinde kullanılmıştır. Ayrıca kimi filologlar, bu harf-i cerrin عن (ayrılma) anlamında olduğunu söyleyerek “dediklerinden dönme” manası da vermiştir.<sup>83</sup>

Âyetin devamındaki “ما قالوا” (dedikleri) lafzında geçen ما edatının kelime türü gibi bundan kastedilen husustan hareketle farklı yorumlar yapılmış ve buna göre kendisinden sonra gelen “قالوا” fiiline anlam verilmiştir. ما’nın zihâr lafzını ifade ettiği ve anlamının “Onlar, bu lafza (: zihâra) dönerler” veya “dedikleri”nden maksat, “hakkında -zihâr lafzıyla kendilerine haram kıldıkları- söz” şeklinde yorumlanmıştır. ما’nın mastar edatı olduğunu düşünenlere göre; kendisinden sonraki قالوا fiilini, قولهم şeklinde mastara dönüştürmüş ve bunun مقولهم şeklinde ism-i mefûl takdirinde olduğu ifade edilmiştir. ما’nın başındaki لام harf-i cerrinin gerekçe (“için”) ve yönelme veya ayrılma anlamında olduğu ve لما şeklindeki câr-mecrûr, يعودون fiiline müteallik (ma’mûlû) olmaktadır. Böylece takdiri; “يعودون للإمساك” = hakkında; talâk olmayıp, zihâr olan sözden tutmak için dönerler” (yani; boşamak değil, zihâr olduğundan kendilerini alıkoydukları için dönerler) şeklindedir.<sup>84</sup> Bazı gramerciler ise ما’nın ism-i mevsûl olduğu ve لام harf-i cerrinin ise إلى

<sup>76</sup> el-En’âm, 6/28.

<sup>77</sup> İbn ‘Âşûr, et-Tahrîr, 28/187; Sâbûnî, Revâi’u’l-beyân, 2/493.

<sup>78</sup> Kurtubî, el-Câmi’, 9/206-207; Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, Rûhu’l-me’ânî fî tefsîri’l-Kur’ânî’l-‘azîm ve’s-seb’î’l-mesânî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-turâsî’l-‘arabî, ts.), 28/6; Sâbûnî, Revâi’u’l-beyân, 2/493.

<sup>79</sup> Sâbûnî, Revâi’u’l-beyân, 2/493.

<sup>80</sup> Hûd, 11/36.

<sup>81</sup> ez-Zilzâl, 99/5.

<sup>82</sup> Râzî, et-Tefsîru’l-kebîr, 15/257; İbn ‘Âşûr, et-Tahrîr, 28/18.

<sup>83</sup> Kurtubî, el-Câmi’, 9/206; Sâbûnî, Revâi’u’l-beyân, 2/492-493.

<sup>84</sup> Sâbûnî, Revâi’u’l-beyân, 2/492-493.

(yönelme) anlamında olduğunu ifade etmiştir. Zâhirîler'in esas aldığı bu yoruma göre âyetteki ifadenin takdiri; “يُعودون إلى قول التي قالوها أولاً من قولهم ‘أنتِ عليّ كظهر أمي’ = ilkin söyledikleri ‘sen bana annemin sırtı gibisin’ sözüne dönerler” (yani; başta söyledikleri “sen[in sırtın] bana annemin sırtı gibidir” olan söze dönerler) şeklinde olduğunu savunmuşlardır.<sup>85</sup>

### 2.2.2. Fıkhî Değerlendirmeler

Âyetin ifade ettiği anlamı beyan etmek ve buna dair hükmü vazetmek üzere her fakîh kendine özgü bir takdir ve yorum yapmakla beraber, çoğunluğun genel anlamda bu fiile verdiği ortak anlam “dediklerine dönüyorlar” şeklindedir. Bu teviller, fiilden ziyade bunun dışındaki edatlar ve buna dair nesnelere ilgilidir. Buna göre Ebû Hanîfe, dönmek anlamındaki bu fiili “cinsel birleşmeye, dokunmaya ve/veya şehvetle bakmaya dönmesi” şeklinde takdir ederek yorumlamıştır. Zira koca, “Sen, bana annemin sırtı gibisin” sözüyle eşine zihâr yaptığından dolayı haram kılmıştır. Ancak daha sonra, onu kendine mubah hale getirme talebinde bulunmasıyla önceden dediğini nakzetmiştir.<sup>86</sup> Böylece haram kıldığı fiilden dönerek onu helal kılmak istemiştir.

Ancak bu teşbihin cinsel yararlanmaya sarf edilerek yapılan takdirde; karısını hangi yönden annesine benzediği (vech-i şebeh) beyan edilmediği için zayıf/bâtıl görülmüştür.<sup>87</sup> Ayrıca bu görüş, Şâfiî'nin ifade ettiği -ve ileride detayları verilecek olan- genel manada kadını eş olarak tutma şeklindeki hürmetten bir önceliğinin olmadığı kabul edilmiştir. Bundan dolayı bu şekildeki benzetmenin kadının bütününe hamledilmesi gerekmekte ve onu eş olarak bir lahza tutması durumunda “Sen, bana annemin sırtı gibisin” sözünün hükmünü nakzetmiş olduğundan, dönüşün kesin olması gerekmektedir.<sup>88</sup>

Mâlik ve Ahmed b. Hanbel göre ise يَعودون fiili; “onunla cima etmeye azmetmeye dönmesi” anlamındadır.<sup>89</sup> Ancak zihâr yaptığı kadınla cinsel birleşmeyi kast ederek annesine benzetmiş olması, karısının namahrem olmasıyla çelişmemektedir. Böylelikle buradaki tenakuz, cima etme kastının haram olmasından dolayı bu görüşte bir çelişki doğurmaktadır. Bundan dolayı Ebû Hanîfe'nin yaptığı yoruma getirilen eleştirinin bir benzeri bu görüşe de yapıldığı için, zayıf kabul edilmiştir.<sup>90</sup>

Tâvûs (ö. 106/725) ve Hasen el-Basrî (ö. 110/728) de buna benzer bir tevil yaparak fiili “onunla cima etmek” şeklinde yorumlamıştır.<sup>91</sup> Ancak “الذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا (Kadınlarından zihâr yaparak ayrılıp sonra da söylediklerinden dönecek olanlar, eşleriyle birbirlerine dokunmadan önce, bir köle azat etmelidirler.)”<sup>92</sup> âyetinde geçen فاء bağlacının ifade ettiği ta'kîb (sıralama ve hemen peşinden) anlamından hareketle kefâretin, dönüşten *hemen sonra* olması gerektiği, ancak “eşleriyle birbirlerine dokunmadan önce” kısmında ise kefâretin, cimadan *önce* olması gerektiği belirtilmiştir. Buna göre kefâret, karısına dönüşünden sonra ve onunla cinsel temastan önce olması gerekmektedir. Bundan dolayı eşine dönmesinin cinsel birleşme

<sup>85</sup> Sâbûnî, *Revâi'u'l-beyân*, 2/486.

<sup>86</sup> Bâbertî, *el-Înâye*, 2/538; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 15/258; Sâbûnî, *Revâi'u'l-beyân*, 2/492.

<sup>87</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 15/258; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 28/15.

<sup>88</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 15/258; Sâbûnî, *Revâi'u'l-beyân*, 2/492.

<sup>89</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 15/258; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 28/15.

<sup>90</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 15/258.

<sup>91</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 15/258.

<sup>92</sup> el-Mücâdele, 58/3.

dışında -başka bir şeyle- olması gerekeceği için çelişkili bir durum doğurduğundan, bu görüş hatalı kabul edilmiştir.<sup>93</sup>

Yukarıdaki üç görüşte de *يعودون* fiiline; cima, buna azmetme veya bunu mubah hale getirme şeklinde yakın anlamlar yüklenmiştir. Ancak Şâfiî -diğer görüşlerde ifade edilen “dediklerinden dönüyorlar” ortak paydası dışında- yaptığı takdirle fiili farklı bir şekilde yorumlamıştır. Ona göre fiilin anlamı; “kocanın zihâr sonrası boşamaya güç yetirecek bir zaman geçmesine rağmen bu süre zarfında onu boşamayarak (bundan dönmesi)”<sup>94</sup> şeklindedir. Böylece bu fiili; “kadını boşayacak kadar bir zaman geçmesine rağmen zihâr sonrası talâkı gündeme getirmeyip susması” şeklinde yorumlamıştır. Çünkü zihâr sırasında tahrîmi kastetmemekle beraber talâkı telaffuz etmezse, ibtidâen yaptığı zihârdan pişman olduğuna delâlet etmekte ve böylece kendisine kefâret gerekmektedir. Şayet zihârın peşinden talâkı zikrederse, tahrîmin vuku bulması kastı tamamlanmış olduğundan, kendisine kefâret gerekmez.<sup>95</sup> Diğer fakihlerin yaptığı dar takdire karşın, Şâfiî’nin yaptığı bu yorumun daha genel ve kapsamlı olduğu görülmektedir.

Fiilden önceki *ثم* bağlacının terâhî (sonralık) ifade ettiğine göre muzâhirin bir mühlet geçtikten sonra dönmesi gerektiği dile getirildikten sonra, bunun âyetin muktezasına aykırı olduğu söylenerek Şâfiî’nin görüşüne Hanefîler eleştiri getirmiştir.<sup>96</sup> Ancak bu yaklaşıma göre aynı tenkitin Ebû Hanîfe’ye de yapılması gerektiği zikredilmiştir. Zira Ebû Hanîfe, “dönme”yi cinsel birleşmenin mubah hale getirilmesi şeklindeki yorumlamıştır. Buna göre muzâhirin zihâr lafzını söylemesinin akabinde dönmesi mümkün olamayacağından aynı şekilde de terâhî oluşmamaktadır. Ayrıca kadını boşaması mümkün olacak kadar bir zaman geçmediği takdirde, onun döndüğüne hükmedilemeyecektir. Çünkü bu şekilde bir zamanın geçmiş olmasıyla muzâhirin dönüş yapması gecikeceği için burada *ثم* kullanılarak, bunun muktezasıyla amel etmek yeterli olacağı değerlendirilmiştir.<sup>97</sup>

Şâfiî’nin yaptığı yoruma yapılan diğer bir itiraz da “âyette müşebbeh bih (kendisine benzeten) anne olmakla beraber, ‘annenin tutulması’ gibi bir durum söz konusu olmadığı gibi, böyle bir eylem de haram değildir” şeklindedir.<sup>98</sup> Dolayısıyla karısını annesine benzetmesiyle tutma/boşamama hususunun haram olmasını gerektirmeyecektir. Buna göre hanımını tutması; “Sen, bana annemin sırtı gibisin” sözünü nakzetmediği için “dönme”nin “tutma/boşamama” şeklinde tefsir edilmemesini gerektirmektedir.<sup>99</sup> Ancak Şâfiî’ye yöneltilen bu itirazlara şöyle cevap verilmiştir: Annenin ve eşin tutulması, aynı olmayıp ikisi arasında cinsel olarak kendilerinden yararlanmanın mubah ve haram olması şeklinde önemli bir fark vardır. Zira “Sen, bana annemin sırtı gibisin” sözündeki teşbih; onu eş olarak tutmanın veya ondan yararlanmanın haram olduğunu açıklamak içindir. Boşamadığı takdirde kadını eş olarak tutmuş olup bu tutma, onun zihâr için kullandığı

<sup>93</sup> Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 15/258.

<sup>94</sup> Zuhaylî, *et-Tefsîru’l-münîr*, 28/15.

<sup>95</sup> Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 15/257.

<sup>96</sup> Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 15/257.

<sup>97</sup> Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 15/257-258.

<sup>98</sup> Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 15/257.

<sup>99</sup> Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 15/257.



şeklinde sözünün muktezasını nakzetmekte ve ona dönmüş olduğuna hükmedilmektedir.<sup>100</sup>

Daha önce de belirtildiği gibi Zâhîrîler ise يعودون fiiline “tekrar” anlamı yüklediği için zihârın îade edildiği takdirde vuku bulduğunu ifade etmektedirler. Bu görüşlerini -daha önce “lafzî değerlendirmeler”de açıklandığı gibi- “ولو ردّوا لعادوا لما نهوا” (*Eğer çevrilselerdi elbette kendilerine yasaklanan şeylere yine döneceklerdi*)<sup>101</sup> âyetinde zikredildiği gibi bir şeye dönmek için “bunun ikinci defa yapılması” gerektiğini savunarak, zihâr lafzının tekrar edilmediği takdirde tahrîmin vuku bulmadığını iddia etmektedirler.<sup>102</sup> Ancak daha önce açıklandığı üzere bu fiile tekrar anlamı yüklemek, hem dil hem de uygulama açısından zayıf ve hatalı olarak kabul edilmiştir. Zira Hz. Peygamber’den nakledilen uygulamalarda zihâr lafzı tekrar edilmediği halde bunun vuku bulduğunu göstermektedir. Dolayısıyla genel manada bundan dönüş yapma şeklinde olup, zihârın hukukî bir sonuç doğurması için herhangi bir tekrara gerek olmadığı değerlendirilmiştir.

### Sonuç

Kur’ân ve sünnetin toplumda mevcut hükümlerle ilgili yaklaşımı, tümünden kabul etme veya kaldırma şeklinde olduğu gibi, ıslah ederek çerçevesini belirleme ve yeni hükümler getirerek problemleri alanlara çözüm getirme şeklinde olmuştur. Bu durum aynı şekilde vuku bulan zihâr hadisesinde de meydana gelmiş, Hz. Peygamber’e müracaat edilmesi neticesinde örfü dikkate alarak toplumda bilinen mevcut hükmü uygulamıştır. Bu süreçten sonra inen âyet(ler)de belirtilen hükmün -bir yönüyle Hz. Peygamber’in uygulamasından da- farklı olmasıyla sünnetin vahiy ürünü olup olmamasıyla ilgili tartışmaya zemin teşkil etme niteliğindedir. Konuyla ilgili inen âyetler, bu hükmü geçerli kabul etmekle beraber uygun görmemiş ve zihâra dair yeni bir çözüm ortaya koymuştur.

Zihâr kavramı, Mücâdele ve Ahzâb olmak üzere iki surenin dört âyetinde konu edilmiştir. Ahzâb suresinde genel bilgiler verilmiş ve daha sonra nâzil olan Mücâdele suresinde fikhî detaylar zikredilmiştir. Sebeb-i nüzûlü, bir olaya dayanan Mücâdele suresindeki âyetlerden önce müracaat edilen sünnetin, mevcut örfü dikkate alarak bunu geri dönüşü olmayan bir boşama kabul etmiştir. Ancak Kur’ân, toplumda kronik bir problem olan bu uygulamayı aydınlatmış ve yeni hükümler getirmiştir. Dönemin mevcut uygulamasında zihârı boşama kabul ederek örfü dikkate almakla beraber, yeni bir hukukî düzenleme getirerek buna dair çözümler sunmuş ve bu kavrama yeni bir kimlik kazandırmıştır. Zihârın boşanmayla sonuçlanabileceği gibi kefâret seçenekleriyle evliliğin devam ettirilmesi yönünde adımları sıralamıştır.

Âyetleri anlama ve yorumlamada zahîrî olan dar bakış açısı ile sünneti ve fiili uygulamayı dikkate alarak daha kapsayıcı olan çoğunluğun görüşü şeklinde genel manada iki ekol vardır. Bu tutum sadece Kur’ân ile ilgili olmayıp, bunun hadislerde de olduğu bir vakıdır. Bağlamından koparılıp ve diğer edille-i şerîyyeyi dikkate almadan yapılan her yorum, beraberinde birçok problemi getirmiştir. Aslında bunun temelinde bir usûl sorunu olup, belli bir metodolojiyle meseleye yaklaşmadığı takdirde içinde birçok tezaadın olması kaçınılmazdır.

<sup>100</sup> Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 15/258.

<sup>101</sup> el-En’âm, 6/28.

<sup>102</sup> Sâbûnî, *Revâi’u’l-beyân*, 2/493.

Bu yaklaşım, spesifik olarak “ثم يعودون لما قالوا” cümlesini yorumlama ve buna dair fikhî hükümleri belirlemede de ortaya çıktığı gözlemlenmiştir. Bu tartışmalar sadece lafzî olmayıp, aynı zamanda bunun âyetin ifade ettiği hükmü tespitinde de etki etmiştir. Kur’ân ve sünnet bütünlüğü dikkate alınmadan ve sadece kelime bilgisiyle yorumlamanın yeterli olmadığı ve günümüz bazı değerlendirmelere ışık tutması açısından da önemlidir. Zira bunun sadece dil ve gramer ağırlıklı olarak yapılması beraberinde birçok problemi getirmektedir. Bu da tabii olarak aynı mevzu için iki uç ve/veya farklı yorumu doğurmaktadır.

İki yaklaşım arasındaki temel ve metodolojik farkın yanı sıra çoğunluk, aslî manada aynı düşünmekle beraber âyetlerin anlaşılması için yapılan takdirlerin farklılığı, anlamın kapsamını da etkilemektedir. Buna göre Eimme-i Selâse’nin “يعودون” cümlesine genel olarak “cinsel beraberliğe azmetmek/dönmek” şeklinde verdiği anlamın dar olmakla beraber hüküm, mana ve gramer açısından da birçok itirazı barındırmaktadır. Buna mukabil, Şâfiî’nin bu cümleye “kocanın zihâr sonrası boşamaya güç yetirecek bir zaman geçmesine rağmen bu süre zarfında onu boşamayıp (bundan dönmesi)” şeklindeki tevili, en genel ve kapsamlı bir değerlendirme olduğu sonucuna varılmıştır.

Âyetlerin ifade ettiği anlamın farklı şekillerde yorumlanması, içtihat açısından bir zenginlik olmakla beraber, genel olarak cumhûrun bakış açısının referans alınması önem arz etmektedir. Zira bunun dışındaki görüşlerin dikkate alınması durumunda fikhî açıdan birçok tartışmayı beraberinde getirmektedir. Bununla ilgili mevziî olarak Mücâdele suresinin üçüncü âyeti bağlamında incelediğimiz ve bunun dışındaki âyetleri yorumlamada örnek olması açısından şu sonuçlara ulaşılmıştır: Âyetlerin Kur’ân bütünlüğü içinde ele alınması, bunun sünnette anlaşıldığı ve uygulandığı şeklinin dikkate alınması, iki kaynağın -arasındaki kaynak değeri farklı olmakla beraber- birbirini tamamlama yönünün gözden kaçırılmaması ve metodolojik olarak usul-i fıkıh çerçevesinde fer’î hükümlere yaklaşılması gerekmektedir.

### Kaynakça

- Acar, Halil İbrahim. *İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*. Erzurum: Kültür Eğitim Vakfı Yayınevi, 2000.
- Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur’ân-ı Kerim Meâlî*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd. *Rûhu’l-me’ânî fî tefsîri’l-Kur’ânî’l-‘azîm ve’s-seb’î’l-mesânî*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-turâsî’l-‘arabî, ts.
- ‘Âsî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım en-Necdî el-Hanbelî. *Mecmû’u Fetâvâ İbni Teymiyye*. Riyad: Dâru ‘Âlemi’l-kütüb, 1412/1991.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *el-‘Inâye şerhu’l-Hidâye*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘ilmiyye, 2007.
- Cezîrî, Abdurrahman. *Kitâbü’l-fıkh ‘ala’l-mezâhibi’l-erbe’a*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘ilmiyye, 2011.
- Cürcânî, Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. “Zihâr”. *et-Ta’rifât*. 220. Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 1428/2007.
- Döndüren, Hamdi. “İlâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/61-62. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ğarnâtî, Ebu Ca’fer Muhammed b. İbrâhîm b. Zübeyr. *el-Burhân fî tertîbi suveri’l-Kur’ân*. Fas: Vizâretü’l-evkâf ve’s-şüûnî’l-islâmiyye, 1410/1990.
- Hattâb, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahmân er-Ruaynî. *Mevâhibü’l-celîl lişerhi Muhtasari Halîl*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘ilmiyye, 2007.

- İsfahânî, Ebû Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râğıb. "Zihâr". *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. 2/413-414. 2 Cilt. Mekke: Mektebetü Nezâr Mustafâ el-Bâz, 1418/1997.
- İbn 'Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr 'alâ'd-dürri'l-muhtar şerhu Tenvîru'l-ebşâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru Suhnûn, ts.
- İbn Kesîr, el-Hâfız 'İmâduddîn Ebû'l-fidâ İsmâ'il el-Kuraşî ed-Dimeşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1322/2001.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâîlî el-Makdisî. *el-Muğnî 'alâ Muhtasari'l-Hırakî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- İbn Manzûr, Ebû'l-fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî el-Mısırî. "z-h-r". *Lisânü'l-'Arab*. 9/203. 18 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Karaman, Fikret - Karagöz, İsmail - Paçacı, İbrahim - Canbulat, Mehmet - Gelişgen, Ahmet - Ural, İbrahim. "Zihâr". *Dini Kavramlar Sözlüğü*. 715. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Karaman, Hayreddin. *İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: Nesil Yayınları, ts.
- Karaman, Hayrettin - Çağrı, Mustafa - Dönmez, İbrahim Kâfi - Gümüş, Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Kâsânî, 'Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'ûs-sanâ'i fî tertîbi's-şerâ'i*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/1999.
- Râzî, Muhammed Fahrüddîn b. Diyâiddîn Ömer. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1415/1995.
- Sâbûnî, Muhammed 'Alî. *Revâi'û'l-beyân tefsîru âyâtî'l-ahkâm mine'l-Kur'ân*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 1432/2011.
- Şirbînî, Şemsuddîn Muhammed b. el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1425/2004.
- Yaman, Ahmet. "Zihâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/387-390. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Zemahşerî, Ebû Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer, el-Havârizmî. *el-Keşşâf 'an Hakiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-akâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Kahire: Mektebetü Mısır, ts.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletuh*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1433/2012.
- Zuhaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-münîr fî'l-'akâdeti ve's-şer'i'ati ve'l-menhec*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-mu'âsır, 1411/1991.
- Zürkânî, Muhammed 'Abdul'azîm. *Menâhilü'l-'İrfân*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1422/2001.

# Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 49, Haziran/June 2023, 118-131

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/77432>

ISSN 2791-6812

## Asr-ı Saadet'ten Farklı Nağmeler

### Different Melodies from the Age of Bliss

Yazar Bilgisi Author Information	
<b>Nadir KARAKUŞ (NK)</b> Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çorum, Türkiye Assoc. Prof., Hitit University Faculty of Theology, Çorum, Türkiye nadirkarakuş@hitit.edu.tr, www.orcid.org/0000-0002-1508-9752	
<b>Muharrem Samet BİLGİN (MSB)</b> Arş. Gör. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çorum, Türkiye Res. Asst. PhD., Hitit University Faculty of Theology, Çorum, Türkiye msametbilgin@hitit.edu.tr, www.orcid.org/0000-0002-5080-8484	
<b>Yazar Katkıları Author Contributions</b>	Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: NK: (%50), MSB: (%50) Veri Toplanması / Data Collection: NK: (%50) MSB: (%50) Veri Analizi / Data Analysis: NK: (%50), MSB: (%50) Makalenin Yazımı / Writing: NK: (%50), MSB: (%50) Gönderme ve Revizyon / Submission and Revision: NK: (%50), MSB (%50)

Makale Bilgisi Article Information	
<b>Makale Türü Article Type</b>	Araştırma Makalesi Research Article
<b>Yayın Etiği Publishing Ethics</b>	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
<b>Finansman Funding</b>	Yazarlar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Authors declare that they get no any external funding for this study.
<b>Çıkar Çatışması Conflict of Interest</b>	Yazarlar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Authors declare that there is no any conflict of interest related to this study.
<b>DOI</b>	<a href="https://doi.org/10.30623/hij1189069">https://doi.org/10.30623/hij1189069</a>
<b>Geliş Tarihi / Received</b>	<b>Kabul Tarihi / Accepted</b>
14 Ekim/October 2022	19 Haziran/June 2023

## Öz

Asr-ı Saadet ve öncesindeki cahiliye dönemi dini ve siyasi yönü ile olduğu kadar, kültürel ve sosyal yönleri ile de incelenmeye değerdir. Bu sebeple dönemin sosyal hayatını ve kültürel zenginliğini yansıtan pek çok gelenek ve uygulamanın derinlemesine araştırılması İslam'ın geçirmiş olduğu evreleri daha iyi anlamamızı sağlayacaktır. Bu kültürel zenginlikler arasında şiir ve hitabetin çok önemli bir yeri vardır. Sözlü kültürün oldukça kuvvetli olduğu bu döneme ait söz konusu eserler, sanatsal yönlerinin yanında devrin sosyal ve kültürel yapısını ortaya koymaları bakımından da kıymeti haizdirler. Sanatın bir başka kolu olan müsikînin de bu dönemde önemli bir yere sahip olduğu kaynaklardaki rivayetlerden anlaşılmaktadır. Düğünlerde ve meclislerde şarkılar okuyan muganni ve muganniyeler, bu asrın eğlence ve kültürel hayatında önemli bir yere sahiptiler.

Dönemin müzik kültürüne ait dikkat çeken bir başka önemli etkinlik de hıdâ veya hudâ (حدا) olarak bilinen develeri coşturmak için söylenen nağmelerdir. Bu nağmeler çölde zor şartlar altında gerçekleşen yolculuğu daha kolay ve keyifli hale getirdiği gibi develerin hızlanmasına ve dolayısıyla yapılan seyahatlerin daha kısa sürede tamamlanmasına vesile olmuştur. Hudâ geleneğinin en önemli temsilcileri genellikle Medinelilerden olup bunların büyük bir çoğunluğu da Hazrec kabilesi mensuplarıdır. Şairlik yönü de olan bu kişiler, seferler esnasında develeri coşturup hızlandırdıkları gibi ordudaki askerlere heyecan vermeyi bilmişlerdir. Kendileri de cesaret ve kahramanlıkları ile tanınan bu kişiler, savaflara katılmışlar ve pek çoğu şehit düşerek bu çabalarını ulvî bir makamla taçlandırmışlardır. Onların develeri coştururken söyledikleri nağmeler dönemin savaş ve seferlerine ayrı bir renk kattığı gibi mezkûr dönemin sosyal ve kültür hayatının anlaşılmasına da katkı sağlamıştır.

Çalışmada hudâ geleneğinin Arap toplumundaki yeri ve önemi üzerinde durulmuştur. Ardından geleneğin önemli temsilcileri olan ve kendilerine hadî denilen ashabdan bu isimlerle ilgili kısa bilgiler verilmiş, kaynaklarda onların başrolde oldukları hudâ uygulamalarına dair anekdotlar aktarılmıştır. Bu sahabilerin kimisi köle, kimisi de hürlerden oldukları için makalede hadîler, köleler ve hürler başlığı altında incelenmiştir. Araştırma, Hz. Peygamber döneminde yer alan bir geleneği içermesi sebebi ile literatür taraması yapılmıştır. Sadece tarih eserleri ile yetinilmemiş, tabakât, terâcim türü biyografi kitapları ile hadis kaynaklarına da müracaat edilmiştir. Elde edilen bilgiler karşılaştırma, analiz ve sentez süzgecinden geçirilerek değerlendirilmiştir. Bu noktada makalenin konusu kültür tarihinden öğeler taşıdığı için bu konuları ele alan gerek klasik eserlerden gerekse çağdaş araştırmalardan yararlanılmıştır. Bütün bu eserlerin bize aktardığı bilgiler Asr-ı Saadet döneminin çok canlı bir sanat ve kültür hayatının olduğunu göstermektedir. Bu çalışmanın bütün yönleriyle ortaya konması dönemin daha iyi anlaşılması açısından çok değerli ve önemlidir. Bu çalışma ile bu amaca yönelik bir adım atılmaya çalışılmıştır.

Araştırma sayesinde konu ile ilgili önemli ve ilgi çekici bazı bulgular elde edilmiştir. Hadî olan sahabilerin büyük bir kısmının Medinelî Hazrec kabilesine mensup oldukları, sadece ticari seferlere değil savaflara da iştirak ettikleri ve çoğunun da bu savaflarda şehit oldukları tespit edilmiştir. Kadınların develerine hadîlik yapanlarla erkeklerin bindiği develere hadîlik yapanların farklı isimler aldıkları görülmüştür. Kadınlara daha çok Habeş kökenli kölelerin hadîlik yaptığı bu araştırmanın ulaştığı neticelerden bir diğeridir. Ayrıca eldeki bilgilerden hareketle hadîlerin şairlere nazaran daha cesur oldukları çıkarımında bulunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, Ashâb, Deve, Nağme, Hudâ, Sefer.

## Abstract

The Age of Bliss and Age of Ignorance are worth analysing, not only in terms of their religious and political properties but also in terms of their cultural and social characteristics. Therefore, in-depth research into various traditions and practices reflecting the social life and cultural assets of these periods could enable us to better appreciate the phases that Islam went through. Poetry and oratory assumed a key place among the culturally rich practices. The works composed during this period when oral culture was very strong are precious as they shed light not only on the social and cultural texture of these periods but also on their artistic properties. It is understood from the narrations in scholarly sources that music, another branch of art, also occupied a critical place in this period. The muğannis and muğanniyas, who sang songs at weddings and assemblies, had a key role to play in the entertainment and cultural life of this period.

Another remarkable activity forming the musical culture was the songs sung to excite the camels known as *ḥidā* or *ḥudā* (حدا). These songs not only helped make journeys in the desert easier and more enjoyable but also helped the camels to speed up, thereby empowering them to complete the journeys in a shorter time. Leading representatives of the *ḥudā* tradition were generally from Medīna; most of them were the members of the Khazraj tribe. Being also poets, these people were able to excite and motivate the camels to rush during the expeditions, as well as to enthuse the soldiers in the army. Also known for their courage and valour, these people participated in battles. Many of them were martyred and made efforts to fulfil lofty aims. The songs they sang while exciting the camels added spice and zest to wars and military expeditions of the period, and today they help understand the social and cultural life of the time.

This study emphasises the place and importance of the tradition of *ḥudā* in Arab society. It also provides brief information about some of the Companions, who were major representatives of the tradition and who were called the *ḥādī*. It reports anecdotes from various sources about the practices of *ḥudā* in which they played a leading role. As some of these Companions were slaves, while some of them were freemen, the *ḥādīs* were described under the headings of slaves and freemen. As the present study depicts a tradition that lived during the Prophet's era, it reviewed the relevant sources of literature sources. The review included not only historical works but also biographical books, such as *ṭabaqāt*, *tarājim* and *ḥadīth* sources. It used comparison, analysis and synthesis to evaluate the information obtained. At this point, because the focus of the article is the elements of cultural history, both classical works and contemporary research studies addressing these issues were included. The information imparted by all these works shows that the Age of Bliss was characterised by a lively artistic and cultural life. Undertaking such a research study is critically important in terms of all its aspects to ensure a better understanding of the period. Therefore, the present study aimed to take a step towards this goal.

The present study provided some important and interesting findings on the subject. It was found that most of the Companions who were *ḥādī* belonged to the Khazraj tribe from Medīna. They participated not only in commercial expeditions but also in wars, and most of them were martyred in these wars. It was also found that people who were the *ḥādī* of women's camels and those who were the *ḥādī* of camels ridden by men had different names. Another finding of this research is that slaves of Abyssinian origin played the role of the *ḥādī* for women. Furthermore, based on the

available information, it was inferred that the ḥādīs were more courageous than poets.

**Keywords:** History of Islam, Companions, Camel, Tune, Ḥudā, Journey.

### Giriş

Hz. Muhammed (s.a.v), güzel sese ehemmiyet göstermiş, Kur'ân-ı Kerîm'in latif bir sesle okunarak tezyîn edilmesini istemiştir.<sup>1</sup> Allah Resûlü (s.a.v), ashâbdan güzel Kur'an okuması ile tanınan Abdullah b. Mes'ûd'dan (öl. 32/652-653) büyük bir haz içinde Kur'an dinlemiş ve onun kıraatiyle İlâhî Kitap'ın okunmasını tavsiye etmiştir.<sup>2</sup> Ashap içerisinde Kur'an'ı en iyi okuyanlardan birisinin de Übey b. K'âb (öl. 33/654 [?]) olması münasebetiyle ona, "*Seyyidü'l-Kurrâ*" lakabını vermiştir.<sup>3</sup> Yine güzel sesi ile Kur'an okuyan Ebû Musâ el-Eş'arî'nin (öl. 42/662-63) kıraatini metheden Hz. Muhammed (s.a.v), ona Davud Peygamber'e verilen sesin bahşedildiğini söylemiştir.<sup>4</sup>

İslâm Tarihi'nde güzel sesler ve farklı mûsikî uygulamaları ile ilgili önemli bilgilere sahibiz. Bazı kaynaklar farklı bilgiler verse de 622'de Medine'ye giren Hz. Peygamber'e Ensar çocuklarının ellerindeki deflerle söyledikleri "*Seniyyetü'l-Vedâ'dan üstümüze dolunay doğdu*" sözleriyle başlayan dizeler,<sup>5</sup> günümüze kadar terennüm edilegelmiştir. Allah Resûlü (s.a.v), Hz. Aişe'nin (öl. 58/678) yanında çaldıkları (vurdıkları) defleri ile Buâs gününe<sup>6</sup> ait kahramanlık şarkıları okuyan cariyelere müdahalede bulunmamış ve onları engellemeye çalışan Hz. Ebû Bekir'e de (öl. 13/634) cariyeleri rahat bırakmasını ifade etmiştir.<sup>7</sup> Bir başka rivayette de Hz. Aişe'ye gelen güzel sesli bir cariye'nin Allah Resûlü'nün izni ile ona şarkı söylediğinden söz edilmektedir.<sup>8</sup>

Bu dönemde cariyelerin şarkıcılık yapmaları, yukarıdaki örnekler dışında başka misallerle yaygın bir gelenek olarak devam etmiştir. Medine'de münâfıkların reisi konumundaki Hazrec kabilesinden Abdullah b. Übey b. Selûl (öl. 9/631) daha buluşa ermemiş iki küçük cariyeye şarkıcılık yaptırmıştır. Bunlardan birisi olan Hamâme, o dönemin kültür ve eğlence hayatının önemli bir ismi olarak göze çarpmaktadır.<sup>9</sup> Bu dönem

<sup>1</sup> Buhârî, *Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsirunnâsir (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Tevhîd", 52; Müslim, *Sahih-i Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1955), "Salâtü'l-Müsâfirîn", 34; Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebû Dâvûd*. nşr. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabilefî (Beyrut: Dâru'r-Risaleti'l-Alemiyye, 1430/2009), "Vitir", 20; İbn Mâce, *Sünen*. nşr. M. F. Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1336/1918), "İkâmetü's-salât", 176.

<sup>2</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, 1400), 1/26.

<sup>3</sup> Abdulkadir Karakuş, *Übey b. Ka'b; İlmî Şahsiyeti* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018), 23-24.

<sup>4</sup> Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 31.

<sup>5</sup> Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, nşr. Abdülmütî Kal'acî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985), 2/506-507.

<sup>6</sup> Yevmü Buâs olarak kaynaklarımızda zikredilen bu olay Hicret'ten önce Evs ve Hazrec kabileleri arasında cereyan etmiş, Hz. Peygamber'in Medine'ye gelmesi iki kabile arasında dostluk rüzgârları esmeye başlamıştır. Bk. Buhârî, "Menâkıbü'l-Ensâr", 1, 27; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. M. es-Sekkâ-İ. Ebyâr-A. Şelbî (Kahire: y.y. 1375/1955), 1/427-428; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989), 1/177, 190, 304; İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/103; Taberî, *Târîhu't-Taberî* (Beyrut: Dâru't-Turâs 1387) 2/191, 221; Semhûdî, *Vefâ'ü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ* (Kahire: y.y., 1326), 1/166 vd.; İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısıriyye el-Âmme, 1992), 3/39-42; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaüd (b.y., Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 1/341.

<sup>7</sup> Buhârî, "el-Cum'a", 46; Müslim, "Salâtü'l-İydeyn", 16, 19; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb* (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Vesâik, 1423) 4/138.

<sup>8</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/449.

<sup>9</sup> Kettânî, *et-Terâtibü'l-İdâriyye*, çev. Ahmed Özel (İstanbul: İz Yayınları, 2003), 2/191.

muğanniyeleri arasında karşımıza çıkan bir başka isim de el-Gayyine adlı bir başka cariyedir.<sup>10</sup> Dârülhicre, Dârülmân, Dârüssünne, Medînetünnebî, Medînetü'l-Münevvere gibi isimlerle anılan Medine'de<sup>11</sup> daha çok Ensâr'ın şarkılara mütemayil olduklarını ve Zeynep adlı cariyenin söylediği aşk şarkılarına karşı özel bir ilgilerinin olduğunu öğreniyoruz.<sup>12</sup>

Cariyelerin söyledikleri şarkılara ve çalgı aletlerine düşkün olanlar arasında Muhacirler de vardır. İlimleri ve verdikleri fetvalar sebebiyle abâdile olarak isimlendirilenlerden<sup>13</sup> birisi olan Abdullah b. Zübeyr'in (öl. 73/692) ud çalan cariyeleri vardır ve İbn Zübeyr, bu enstrümanı tanıtarak bununla akılların tartıldığını beyân etmiştir.<sup>14</sup> Hz. Peygamber'in amcası ve Uhud şehitlerinden Hamza b. Abdülmuttalib'in (öl. 3/625) de bir cariyeden şarkı dinlediğine dair Müslim'in *Sahih*'inde kayıtlara rastlanılmaktadır.<sup>15</sup> Mekkeliler ile ilgili bu istisnâî bilgiler yanında musikî, tegannî ve hudâ gibi kavramların daha çok aşağıdaki satırlarda vurgulayacağımız üzere Medinelilerle; yani Ensâr ile ilgili olduğunu özellikle belirtmeden geçmemek gerekir.

Çalışmada ele aldığımız söz konusu geleneğin en önemli parçası olan deve ise çöl hayatının vazgeçilmez unsurlarından birisidir. Onsuz bu zorlu coğrafyada yaşamının çok güç olduğu öteden beri vurgulanmıştır. Zira deve, bedevînin en sadık dostu olarak görüldüğü gibi onun azık kaynağı, en önemli nakil vasıtası; hatta alışverişlerde mübadele aracı olarak da görülmüştür.<sup>16</sup> Araplar arasında büyük bir yeri olan bu farklı hayvana "Sefînetü's-sahrâ" da denilerek bir bedevî için oynadığı rol ve kendisine biçilen değer ortaya konulmaya çalışılmıştır.<sup>17</sup> Bir bedevî, onun sütünü su gibi içtiği, etiyle kendisine ve dostlarına ziyafetler çektiği, derisiyle örtündüğü, yünüyle çadır ördüğü, gübresini yakacak olarak kullandığı için devenin asalağı gibi görülmüştür.<sup>18</sup> Çöl sıcağına dayanıklılığı ile bilinen deve, doğururken ve yavrusunu beslerken dahi çöl sıcağına muhtaç olmuş, bunun için de çöl ile özdeşleşmiştir.<sup>19</sup> Çölde susuz kaldığı zaman devenin karnının yarılarak su ihtiyacının giderilmesi ise deveyle çöl insanı arasındaki ilişkinin en trajik ve dikkat çeken yanı olarak kaynaklarda yerini almıştır.<sup>20</sup> Yine farklı özelliklerinden dolayı deve, Kur'an'da bakılıp ibret alınması gereken bir hayvan olarak nitelendirilmiştir.<sup>21</sup> Hz. Muhammed'in

<sup>10</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. M. Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1412/1992), 2/54.

<sup>11</sup> İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîneti'l-Münevvere: Ahbârü'l-Medîneti'n-Nebeviyye*, thk. Ali Muhammed Denrel-Yâsin Sadüddîn Beyân (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012), 1/162-165.

<sup>12</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Tahâ Abdurraûf (Kahire: y.y, 1398/1978), 19/271.

<sup>13</sup> Abdullah kelimesinin çoğulu olan abâdile, Abdullah adlı dört sahâbî hakkında kullanılır. Bunlar da Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Amr b. el-Âs olarak kaynaklarımızda yerlerini almıştır. Bk. Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf (Kahire: y.y, 1385/1966), 2/219-220.

<sup>14</sup> Kettânî, *et-Terâtîb*, 2/191.

<sup>15</sup> Müslim, "el-Eşribetü", 1.

<sup>16</sup> Philip K. Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980), 1/41.

<sup>17</sup> William R. Brown, *The Horse of the Desert* (New York: The Derrydale Press, 1929), 123-124.

<sup>18</sup> Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, 1/42.

<sup>19</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Z. Kadiri Ugan (İstanbul: MEB Yayınları, 1989), 1/306.

<sup>20</sup> Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1388/1969), 1/152, 154, 297; 6/216-217; Alois Musil, *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins* (New York: University of California Press, 1928), 368; Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, 1/42.

<sup>21</sup> Ğâşiye 88/17.



(s.a.v) de Abdülmelik b. Ebî Kesîr,<sup>22</sup> Naciye b. Cündeb<sup>23</sup> ve Kerkere<sup>24</sup> gibi devesinin yularını tutan ve bu yüzden ashâb arasında özel bir yer edinen yakın çevresinin olduğunu biliyoruz. Allah Resûlü'nün Mekke'de 400 dirhem bedel ödeyerek satın aldığı Kasvâ adlı meşhur devesi de bu vesile ile hatırlanmadan geçilmemelidir.<sup>25</sup>

Genelde uysal ve hassas bir hayvan olan deve, çabucak üzüntüsü ve sevincini belli etmesi ile tanınmaktadır. Bu özelliğinin bir yansıması olsa gerek deve nağmelerden ve ritmik melodilerden oldukça hoşlanan bir hayvandır. Develerin müzikten ziyadesiyle hoşlandığının farkına varan Araplar, hidâ/ hudâ (حدا) denilen<sup>26</sup> özel ve nağmeli ezgileri ile onları yönetmekteydiler.<sup>27</sup> Öte yandan hidâ denilen bu türün Arap edebiyatında da oldukça yaygın olduğu bilinen bir gerçektir. Bu tür daha çok kaside olarak nitelendirilmiş, her beytinin sadece ikinci dizelerinde yer alan tek kafiyeli ve tekdüze yapısı, çöl hayatı için en uygun tarz olarak değerlendirilmiştir.<sup>28</sup> Bu makalemizde Medine toplumunda yaygın bir gelenek olan hudâ ve develeri coşturan hadîler üzerinden Asr-ı Saadet'in farklı bir pencereden anlaşılması hedeflenmiştir. Bu çalışma özellikle Hazrec kabilesinin şiirde ve nağmede mahir şahsiyetlerini bu yönleriyle ele alarak Hz. Peygamber zamanında Medine'nin sosyal ve kültürel hayatına farklı bir pencereden bakmaya gayret edecektir.

### Köleler

Bulgulardan hareketle ashâb içindeki kölelerden nağmeleri ile develeri coşturanların genellikle Habeş kökenli siyahi köleler olduğu anlaşılmaktadır. Habeşli köleler konusunda ilk akla gelen örnek Bilâl b. Rebâh veya daha yaygın ismiyle Bilâl-i Habeşî'dir (öl. 20/641). Mekke'li müşriklerin en şedidlerinden Ümeyye b. Halef'in kölesi olan Bilâl, Ebû Bekir es-Siddîk'in telkinleri ile Müslüman olmuş ve yine onun vasıtası ile

<sup>22</sup> Kettânî, *et-Terâtîb*, 1/514.

<sup>23</sup> Nâciye b. Cündeb, Hudeybiye ve Rıdvan Biati'na katılmış, Hz. Peygamber tarafından develerin bakımı işi için görevlendirilmişti. Vâkîdî, *Meğâzî*, 2/572-575; İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 2/310,348; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/92, 127-135; Belâzurî, *Ensâbu'l-Esrâf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1959), 1/353; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 2/624; 3/305; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, thk. Ö. A. et-Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1417/1997), 3/155; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 17/222; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah et-Türkî (b.y., Dâru Hicr, 1418/1997), 6/210, 382; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân fi Tevârihi'l-A'yân*, thk. Muhammed Berekât vd (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 4/26, 184.

<sup>24</sup> Kerkere, Hz. Peygamber'in devesinin yularından tutması yanında onun aynı zamanda azatlı kölesi idi. Vâkîdî, *Meğâzî*, 2/681; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/386-387; Belâzurî, *Ensâbu'l-Esrâf*, 1/484-485; İbn Hacer, *İsâbe*, 5/438-439; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, thk. Amr b. Ğarâme el-Amrî (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 4/278-279; İbn Manzûr, *Muhtasar-ı Târih-i Dimaşk*, thk. Ruveyha en-Nahhâs vd (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1402/1984), 2/308.

<sup>25</sup> Hicret öncesi Hz. Ebû Bekir, Benû Hureyş Kabilesi'nden 800 dirheme iki deve satın almış ve bunlardan birisini de Hz. Peygamber'e tahsis etmişti. Allah Resûlü de 400 dirhemlik bedeli ödeyerek bu deveye sahip olmuştu. Bk. Vâkîdî, *Meğâzî*, 2/426, 831; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/176, 182, 382; Belâzurî, *Ensâbu'l-Esrâf*, 1/259; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3/175; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 2/31; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 2/233; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 3/50, 291; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 10/111; İbn Kesîr, *Bidâye*, 4/468.

<sup>26</sup> Hudâ daha sonraki dönemlerde üçe ayrılarak İslâm kültür ve medeniyetine katkı sağlamayı sürdürmüştür. Nasb, senad ve hecec olarak üçe ayrılan hudâ, develere söylenen terennüm ve nağmelere ilâve edilen def ve kaval gibi enstrümanlarla medeniyet yoluna devam etmiştir. Bk. Corci Zeydan, *Medeniyeti İslâmiye Tarihi* (İstanbul: İkdâm Matbaası Yayınları, 1328), 5/39.

<sup>27</sup> Nemerî, *el-İstiâb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Ali M. el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1412/1992), 1/140; Urmevî, *Kitâbü'l-Edvâr*, çev. M. Nuri Uygun (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2019), 402-406.

<sup>28</sup> Ömer Faruk Akün, "Divan Edebiyatı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/389-427.

özgürlüğüne kavuşmuştur. Gür ve güzel sesli olduğunu bildiğimiz Bilâl-i Habeşî, yüksek sesle şiirler okumuş ve dinleyenleri bahtiyar eylemiştir.<sup>29</sup> Diğer yandan onun güzel sesi ile okuduğu ezan,<sup>30</sup> kendisini müezzinlerin pîri yapmış ve bu yönüyle de haklı olarak hafızalarda yer etmiştir.

Kaynaklarda develere okuduğu nağmelerle kendisini gösteren köle kökenli sadece bir kişi hakkında bilgi verilir. O da Habeşî ve “*Ebû Mâriye*” künyesi ile de tanınan Enceşe adlı siyahî köledir.<sup>31</sup> Enceşe’nin tıpkı Zeyd b. Hârîse gibi Hz. Peygamber’in azatlı köleleri arasında yer alması ise onunla ilgili bir başka ayrıntıdır.<sup>32</sup> Enceşe’yi asıl meşhur eden olay ise Vedâ Haccı esnasında Hz. Peygamber’in hanımlarına mihmandarlık yapması ve daha süratli yol almaları için develeri coşturan nağmeler söylemesidir.<sup>33</sup> Bu kişiden bazı mûsikî edvar kitaplarında da bahsedilir.<sup>34</sup>

H. Peygamber Vedâ Haccı için 25 Zilka’de 10/22 Şubat 632 tarihinde Cumartesi günü öğle namazından sonra ilk ve son haccı için Medine’den yola çıkmıştı. Beraberlerinde muhacir, ensar ve diğer Arap kabilelerinden büyük bir kalabalık yanında, hanımları ve kızı Fâtîma ile birlikte Mekke’ye hareket edilmişti. Bu sırada hanımları develerin hevdecinde<sup>35</sup> seyahat ediyor, bu develeri de Enceşe yönlendiriyordu. Bu sırada Enceşe bu kutlu yolculuğun verdiği hazla şiirler okuyor ve bunları okurken yaptığı nağmelerle develeri coşturuyordu. Ritmik ve hareketli nağmeler develerin yürüyüşünü hızlandırınca, develerin hevdecine binmiş Ümmehâtü’l-Mü’minîn<sup>36</sup> sarsıntıdan rahatsız olmuşlardı. Bu durumu gören Allah Resûlü Enceşe’ye seslenerek, sakin olmasını ve kristallere<sup>37</sup> dikkat etmesini tembihlemişti.<sup>38</sup> Rivayette Hz. Peygamber’in kullandığı bu ifadeler onun nasıl bir belagat ustası olduğunu gösterdiği gibi hem de ince ruhluluğunu gözler önüne sermektedir.<sup>39</sup> Bu anekdotta elbette ilgi çeken ve çalışmayı ilgilendiren bir diğer husus da Enceşe’nin söylediği nağmelerin develer üzerinde yaptığı tesirdir. Bu meşhur rivayet yanında Enceşe’nin zaman zaman Allah Resûlü’ne yolculukları esnasında eşlik ettiğini ve güzel sesi ile develeri coşturduğu görülmektedir.<sup>40</sup>

<sup>29</sup> Buhârî, “Menâkıbu’l-Ensâr”, 46.

<sup>30</sup> İbn Sa’d, *Tabakât*, 4/157; İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, 1/509; Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşrâf*, 1/187-188; İbn Abdilber, *İstîâb*, 2/594; Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, 1/355; İbn Hacer, *İsâbe*, 3/54; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 4/340; Nüveyrî, *Nihâyetü’l-Ereb*, 16/399; İbn Kesîr, *Bidâye*, 4/576; Makrîzî, *el-Mevâiz ve’l-İtibâr bi Zikri’l-Hitât-ı ve’l-Asâr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1418), 4/45.

<sup>31</sup> Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşrâf*, 1/482.

<sup>32</sup> Âmirî, *Behcetü’l-Mehâfil ve Buğyetü’l-emâsil fi Telhîs’s-Siyer ve’l-Mu’cizât ve’ş-Şemâil* (Kahire: y.y., 1330), 2/150.

<sup>33</sup> Kettânî, *et-Terâtîb*, 1/533.

<sup>34</sup> Gamze Köprülü, *K-38 Edvarı* (İstanbul: Gece Akademi Yayınları, 2019), 173.

<sup>35</sup> Hevdec, deve üzerine yerleştirilir ve böylece özellikle kadınlara rahat bir seyahat ortamı sağlanmış olur.

<sup>36</sup> el-Ahzâb 33/6’ya dayanan bu tabir, sadece Hz. Peygamber’in hanımları için kullanılır ve “Mü’minlerin anneleri” anlamına gelir. Yine aynı anlama gelen “ezvâc-ı tâhirât” da öteden beri Hz. Peygamber’in hanımları için kullanılmaktadır. Bk. Rebîş, *Ümmehâtü’l-Mü’minîn fi’s-Sünneti’n-Nebeviyye* (Beyrut: y.y., 1431/2010), 25 vd.; B. Stowasser, “The Mothers of the Believers in the Hadith”, *The Moslem World* 82/1-2 (1992), 1-36.

<sup>37</sup> Hz. Peygamber, kristaller tabiri ile develerin üzerinde yolculuk eden hanımlara kastetmiştir.

<sup>38</sup> Buhârî, “Edeb”, 111; Müslim, “Fedâil”, 73; İbn Sa’d, *Tabakât*, 8/316-317; Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşrâf*, 1/482; İbn Abdilber, *İstîâb*, 1/140; Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, 18/294; İbn Hacer, *İsâbe*, 1/269-270; Nüveyrî, *Nihâyetü’l-Ereb*, 18/233; İbn Kesîr, *Bidâye*, 4/491.

<sup>39</sup> İbn Kesîr, *Bidâye*, 4/491.

<sup>40</sup> İbn Hacer, *İsâbe*, 1/269.

Enceşe'nin "muhanneş" olarak nitelendirilen ve Medine'de kadınsı eğilimlerle kısıtılarak konuşanlar arasında zikredilmesi ise onunla ilgili kaynaklarda bahsedilen bir diğer konudur. Enceşe'nin bu eğilimleri dolayısıyla Allah Resulü tarafından Medine'den çıkarıldığı da zikredilir. Yine aynı rivayetlerde Hz. Peygamber'in muhanneşlere lânet ettiği de vurgulanır.<sup>41</sup> Allah Resulü'nün vefatından yaklaşık üç ay önce yaptığı Vedâ Haccı esnasında Enceşe'nin Ümmehâtü'l-Mü'minîn'e mihmandarlık yaparak develerini sürmesini hatırlanacak olursa Medine'den çıkarılmasından sonra onun tekrar bir şekilde şehre geri döndüğü anlaşılır. Böylece onun kadınsı tavırlarından dolayı Medine'den kısa süreliğine sürülüş olabileceği şeklinde bir çıkarımda bulunulabilir.

### Hürler

Hudâ geleneğinin Asr-ı Saadet'teki temsilcilerinin genellikle Medineli oldukları müşahede edilmektedir. Ayrıca tespit edilebilen isimlerin hepsinin Hazrec kabilesine mensup oldukları ve bunların da savaşlarda şehit edildikleri görülmektedir. Hz. Peygamber'in şairlerinden birisi olarak bilinen Abdullah b. Revâha (öl. 8/629), şiir inşâd etmesi yanında hadî olarak develeri de coşturmuştur. 8/629 yılında Bizans ile yapılan Mûte Savaşı'nda şehit olan bu sahâbî, aynı zamanda Hudeybiye Anlaşması'ndan sonraki yıl olan 7/629'da Allah Resulü ile birlikte iştirak ettiği Umretü'l-Kazâ<sup>42</sup> sırasında Hz. Peygamber'in devesinin yularını tutması ile de tanınmıştır.<sup>43</sup> Onun develeri söylediği nağmelerle coşturduğu seferin ismi verilirse de bunun Allah Resulü ile yaptığı bir yürüyüş esnasında olduğunu anlarız. Hz. Peygamber ondan develeri nağmeleri ile coşturmasını isteyince, Abdullah b. Revâha bundan kaçınmış ve bu işi bıraktığını söyleyerek yapmak istememiştir. Bu yolculuk esnasında onlarla birlikte olan Hz. Ömer bu duruma müdahale etmiş ve Abdullah'tan dinleyip itaat etmesini istemiştir. Nitekim Hz. Ömer'in de zevkine hitap eden bazı şiirleri terennüm ettiği bilinmektedir.<sup>44</sup> Hz. Ömer'in sözleri üzerine devesinden inen İbn Revâha, güzel sesi nağmeli bir şekilde şunları terennüm etmiştir:

"Allah'ım sen dilemeseydin biz hidâyete ermezdik,

Namaz kılip zekât vermezdik,

İndir üzerimize sabır ve sükûnet,

Ayaklarımızı sâbit tut düşmanla karşılaştığımızda."<sup>45</sup>

Aynı zamanda yazdığı şiirler ile tanınan Abdullah b. Revâha'nın söylediği bu nağmeleri kendisinin inşâd ettiği de kolayca tahmin edilmektedir. Buna benzer bir şiirin Hendek/Ahzâb Savaşı esnasında hendeğin kazılması esnasında İbn Revâha tarafından söylendiği ve bununla da yorgun ashâba moral verildiği ona atfedilen divanda zikredilir; ancak bu kayıta teğanni ve develerin olmadığı da göz önünde tutulması gerekir.<sup>46</sup>

<sup>41</sup> İbn Hacer, *İsâbe*, 1/270; Kettânî, *et-Terâtîb*, 2/520.

<sup>42</sup> Hz. Peygamber'in hicretin altıncı yılında Kureyş müşrikleriyle imzaladığı Hudeybiye Antlaşması (6/628) gereği, o yıldan sonraki yıl yani 7/629 yılında sahabeyle yaptığı umre. Bk. Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Umretü'l-Kazâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/153-155.

<sup>43</sup> Bu sırada Abdullah b. Revâha'nın Mekke sokaklarından geçerken "Müşrik çocukları, çekilin yolundan onun" diye başlayan bir şiir okuduğu zikredilir. Kettânî, *et-Terâtîb*, 1/537.

<sup>44</sup> Sema Dinç-Recep Gün "IX. Yüzyıl Abbâsî Dönemi Hanedan Üyesi Müsikînasların Kitâbü'l-Eğânî'deki Anlatımları", *İstem* 18/36 (2020): 366.

<sup>45</sup> Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Hasan Abdülmun'im (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 7/349.

<sup>46</sup> Kassâb, *Divânü Abdillâh b. Revâha ve Dirâse fî Sîretihî ve Şîrih* (Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1402/1982), 139-140.

Abdullah b. Revâha'nın 8/629'da Mute Savaşı esnasında şehit olması,<sup>47</sup> aşağıda kendilerinden bahsedilecek Berâ b. Mâlik ve Âmir b. Sinân ile aynı kutlu sona ulaşmaları açısından dikkate değer bir tevafuktur. Asr-ı Saadette farklı nağmelerin aynı akıbetler ve aynı kahraman kişilikler üzerinde buluşması da bu konuyu daha önemli hale getirir.

Medineli ashab arasında musikiye düşkün bir başka isim de Allah Resûlü'nün şairlerinden Hassân b. Sâbit'ti. (öl. 60/680 ?) İki sıra halinde dizilmiş arkadaşları ile köşkünde Sîrîn adlı Kıptî cariyesinin<sup>48</sup> söylediği şarkıları dinler ve bundan büyük keyif alırdı. Bir keresinde cariye güzel ve yanık sesi ile "Vah size, ne dersiniz! Eğlensem bir sakıncası var mı?" dizeleriyle teğannîde bulunurken, tam bu esnada meclise Allah Resûlü uğramıştı. Hz. Peygamber, gülümseyerek bir sakıncası olmadığını ifade etmiş, meclisteki diğer kişiler de bu söz üzerine rahatlamışlardı.<sup>49</sup> Oldukça duygusal bir şâir olan Hassân'ın bir düğün yemeğinde güzel sesli bir cariyenin okuduğu şarkıdan dolayı ağlaması<sup>50</sup> ise dönemin sosyal ve kültürel ortamının anlaşılması açısından bizlere önemli detaylar sunar. Ancak Hassân b. Sâbit'in ismine hadîler arasında rastlamamaktayız.

Hudâ geleneğini yaşatarak develeri coşturan şairlerin kahramanlık ve cesaretlerinin aksine şair oldukları halde bu ritüeli yapmaktan uzak duranların korkak olduklarına dair bazı rivayetler bulunmaktadır. Dönemin en büyük şairi olarak gösterilen Hassân b. Sâbit'in<sup>51</sup> oldukça korkak bir kişiliğe sahip olduğu rivayet edilir. Hz. Peygamber ile hiçbir savaşa katılmayan Hassân, Hendek Savaşı'nda kadın ve çocuklarla kendi hisarına kapanmıştır. Bir Yahudi hisardan sızmaya çalışınca, korkusundan kılını kıpırdatamayan Hassân'ın imdadına Safiyye bnt. Abdülmuttalib yetişmiş ve elindeki odunla bu Yahudi'yi öldürmüştür.<sup>52</sup>

Makalede kendilerinden bahsedilen Medineli ashâb gibi Hazrec kabilesinden olan bir başka meşhur şair Ka'b b. Mâlik'tir. (öl. 50/670) O da Tebük Gazvesi'ne katılmayarak Hassân'a benzer bir karakter ortaya koymuştur. Bundan dolayı kendisi elli günlük bir boykota tabi tutulsa da sonunda tevbesinin kabul olduğu Kur'an âyetleri ile ortaya konmuştur.<sup>53</sup>

Develeri güzel sesi ile coşturan hadîler arasında en çok ismi geçenlerden birisi de Berâ b. Mâlik'tir. Berâ'nın yukarıda kendisinden bahsedilen Habeşli köle Enceşe ile birlikte

<sup>47</sup> Vâkîdî, *Meğâzî*, 2/691, 758-759; İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 2/373-378; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/98, 3/401, 460; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, 1/380; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3/39-40; İbn Abdilber, *İstîâb*, 2/536; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 2/119-124; İbn Hacer, *İsâbe*, 1/559, 594; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 2/10-12; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 2/111-112; Kemâlüddin İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb fi Târîhi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr (by: Dâru'l-Fikr, ts.), 9/3976-3976; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer* (Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Misriyye, ts.), 1/142; Ebü Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Sâlim b. Nasrillâh İbn Vâsıl, *Müferrücu'l-Kurûb fi Ahbâri Benî Eyyûb*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl vd (Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1377/1957), 2/302.

<sup>48</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 2/306; İbn Hacer, *İsâbe*, 8/198.

<sup>49</sup> İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, nşr. Ahmed Emin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 7/8.

<sup>50</sup> İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, 7/7.

<sup>51</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şî'r ve's-Suarâ'* (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1994), 192.

<sup>52</sup> İbn Hacer, *İsâbe*, 8/214; İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, 4/164-166; Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990), 4/56.

<sup>53</sup> et-Tevbe 9/117-118. Onun Tebük Gazvesine katılmaması ile ilgili olarak bk. Vâkîdî, *Meğâzî*, 3/997, 1049, 1075; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/126-127; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3/111; İbn Abdilber, *İstîâb*, 3/1324.

develeri nağmelerle coşturduğu görülmektedir.<sup>54</sup> Bu esnada Berâ'nın üvey annesi<sup>55</sup> Ümmü Süleym'in de kafilede olması ve haberin üvey kardeşi Enes b. Mâlik kanalıyla bizlere ulaşması bu olayın bir başka dikkat çeken tarafıdır.<sup>56</sup> Bu olayın teferruatını bizlere aktaran İbn Hacer el-Askalânî'nin (öl. 852/1449) eserinde, Enceşe'nin kadınların bindikleri develeri coşturması yanında Berâ b. Mâlik'in de erkeklerin bindikleri develere teğannîde bulunduğu zikredilir.<sup>57</sup> Ana kaynaklarımız Berâ'nın sesinin güzelliğini ve Hz. Peygamber'in seferleri esnasında develere teğannîde bulunduğunu belirtirler.<sup>58</sup>

Rivayetlerde genellikle yukarıda da vurgulandığı gibi Habeşli siyahî köle Enceşe ile Berâ b. Mâlik'in isimleri birlikte geçer.<sup>59</sup> Buna rağmen ikisinin kişiliklerinin oldukça farklı olduğunu, sadece aralarındaki ortak bağın güzel ses ve hadîlik olduğu görülmektedir. Enceşe kadını hareketleri ile karşımıza çıkarken, Berâ tam tersi yiğitliği ile ve dillere destan cesareti ile tanınır. Berâ b. Mâlik, Yemâme Savaşı esnasında gösterdiği meşhur kahramanlığı ve cesareti yanında,<sup>60</sup> İran fetihlerindeki özverisi ile de kaynaklarda fazlasıyla yerini alır.<sup>61</sup> Üstelik bu savaşlardan en önemlilerinden Şüşter/Tuster'in muhasarası esnasında şehadete ulaşması onun ismini daha da ölümsüz kılmıştır.<sup>62</sup> Muhtelif savaşlarda düşmanla yaptığı bire bir mübârezelerde, onun ünlü pek çok ünlü savaşçıyı yenilgiye uğrattığına dair bilgiler vardır.<sup>63</sup>

Hudâ geleneğinin bir başka ismi ise İbnü'l-Ekva' olarak da tanınan Âmir b. Sinân el-Ensârî'dir.<sup>64</sup> Hakkında Ümmü Hâlid adlı kızı dışında<sup>65</sup> onun güzel sesi ile develeri coşturmasına dair bir rivayeti ve bu esnada 7/628'de katıldığı Hayber Gazvesi'nde yaşanan olaylar bilinmektedir. Söylediği sihirli nağmeleri, kendi hayatından daha meşhur olan bu sahâbî, okuduğu şiirle develeri coşturmuş, sefere katılan mücahitleri de şevke getirmiştir. Bu şiirin Türkçesine bakıldığı zaman sanki o günler yaşanmış gibi olur:

“Allah'ım sen bize hidayet nasip etmemiş olsaydın

Biz doğru yola eremezdik.

Ne namaz kılar, ne zekât verirdik,

<sup>54</sup> İbn Abdilber, *İstîâb*, 1/140.

<sup>55</sup> Berâ b. Mâlik'in öz annesinin isminin Sahnâ olduğu kaynaklarda zikredilir. Onun için Enes ile Berâ'nın baba bir kardeş oldukları anlaşılmaktadır. İbn Hacer, *İsâbe*, 1/412.

<sup>56</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/317; İbn Abdilber, *İstîâb*, 1/140.

<sup>57</sup> İbn Hacer, *İsâbe*, 1/269.

<sup>58</sup> İbn Hacer, *İsâbe*, 1/413.

<sup>59</sup> İbn Abdilber, *İstîâb*, 1/140; 1/269, İbn Hacer, *İsâbe*, 1/412-413.

<sup>60</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3/290; İbn Abdilber, *İstîâb*, 1/154; İbn Hacer, *İsâbe*, 1/413-414; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 16/260; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 4/238; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 2/218; İbn Kesîr, *Bidâye*, 9/469; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 19/92-93; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 5/34.

<sup>61</sup> Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, *Ahbâru't-Tivâl*, thk. Abdülmun'im Âmir (Kahire: Dâru İhyâ'î'l-Kütübî'l-Arabî, 1960), 1/130.

<sup>62</sup> Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397), 1/146-147; İbn Abdilber, *İstîâb*, 1/154; Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Mülûki Mısır ve'l-Kahire*, nşr. M. Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992), 1/75; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 5/259; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 4/239; İbn Kesîr, *Bidâye*, 9/468; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâ'î'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadr, 1900-1904), 1/349; 2/430; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ fî Sinaâtî'l-İnşâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 4/341.

<sup>63</sup> Halife b. Hayyât, *Târîh*, 1/125; İbn Abdilber, *İstîâb*, 3/1086.

<sup>64</sup> İbn Abdilber, *İstîâb*, 2/785; İbn Hacer, *İsâbe*, 3/466, 471.

<sup>65</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/285.

Hayatımız senin rızan yolunda olsun!

Bizi hatalarımızdan dolayı bağışla,

Gönüllerimize mutluluk bahşet!

Düşmanla karşılaştığımızda ayağımızı sabit tut!

Rızana ve cihada çağrıldığımız için derhal icabet ettik.”<sup>66</sup>

Klasik hadis kaynakları, Âmir b. Sinan’dan bu şiiri okuyarak develeri coşturmasını isteyen bizzat Allah Resûlü’nün kendisi olduğunu beyân ederler.<sup>67</sup> İbnü’l-Ekva’, istenileni en güzel şekilde yerine getirdiği için Hz. Peygamber’in teveccühünü kazanmış ve Allah’ın rahmetinin kendisi ile birlikte olması yönünde onun duasını almıştır. Bir müddet sonra da Âmir, savaşın en kızgın anlarından birisinde şehâdet şerbeti ile müşerref olarak kendisinden önceki hudâ geleneğinin diğer temsilcileri<sup>68</sup> ile aynı kaderi paylaşmıştır.<sup>69</sup> Onların paylaştıkları bir başka ortak yönleri ise Medineli ve Hazrec kabilesinden olmalarıdır.

### Sonuç

Ana kaynaklarda yer alan rivayetler Hz. Peygamber’in yaşadığı devrin sadece siyasi olayları hakkında bilgi vermez. Dönemin zengin kültürü ve sosyal hayatı ile ilgili de çok değerli bilgileri bizlere sunar. Bu dönemde Hz. Peygamber’in ashâbı arasında İmrüülkays, Nebiga ez-Zübyânî, Amr b. Külsûm gibi mualekkât şairleri ile boy ölçüşebilecek pek çok isim bulunmaktaydı. Bunlar o dönem yaşanan sosyal ve siyasi olayların büyük bir kısmında önemli rol oynamış ve İslam’ın yayılmasına katkı sağlamışlardır. Düğünler ve bu meclislerde cariyelerin söyledikleri şarkılar dönemin kültürel ortamını yansıtan en önemli unsurlardır. Genellikle Medine’de görülen bu tarz eğlenceler, dönemin en önemli binek ve taşıma unsurları olan develere söylenen hudâ adlı ritimli nağmelerle farklı bir boyut kazanmıştır. Yolculuklarda ve askerî seferler esnasında çölde ilerleyen develerin ritmik melodi ve sözlerle hızlanmalarını sağlayan bu gelenek, Asr-ı Saadet döneminin anlaşılmasına farklı bir anlam yüklemiştir.

Kadınların buldukları kervanlarda bu işi Enceşe gibi Habeşli köleler yaparken, askerî seferlerde ise bu vazifeyi Medine’de yaşayan ve genellikle Hazrec kabilesinden olan kimseler üstlenmiştir. Kahramanlığı ve cesareti ile de tanınan bu kişiler, bire bir karşılaşmalarda (mübâreze) ve savaşın en kızgın anlarında yaptıkları olağanüstü başarılarla göz doldurmuşlardır. Onların develere söyledikleri ritimli nağmeler sadece bu hayvanların

<sup>66</sup> İbn Abdilber, *İstîâb*, 2/786.

<sup>67</sup> Buhârî, “Megâzî”, 38; Müslim, “Cihâd”, 123, 124, 132.

<sup>68</sup> Bunlar, yukarıda kendilerinden bahsettiğimiz Mûte şehiti Abdullah b. Revâha ve Tüster’in fethi esnasında şehit düşen Berâ b. Mâlik’tir.

<sup>69</sup> İbn Hacer, *İsâbe*, 3/471’de Âmir’in nasıl şehit olduğuna dair bazı teferruatlar verilir. Allah Resûlü, Âmir için “Allah sana rahmet etsin” diye dua edince Hz. Ömer onun şehit düşeceğini anlamış ve kendisinden daha çok istifade etmek için keşke bu duanın yapılmaması temennisinde bulunmuştu. Bundan sonra da Hayber’in meşhur cengâveri Merhab ile savaşırken kendi kılıcının ters bir darbesi ile yaralanmış ve şehit olmuştur. Onun kendi kılıcıyla ölmesini ashâbdan bazıları intihar ettiğine hükmederek cenaze namazını kılmamışlarsa da Allah Resulü, onun faziletlerinden bahsederek kendisini övmüş ve cenaze namazı kılınmıştır. Hz. Peygamber’in onun hakkında Allah yolunda canla başla mücadele ettiği ve bu uğurda gayret sarf ettiği için iki kat ecre nâil olduğunu söylemesi onun ismini daha da yüceltmıştır. Bu olay özetle Vâkîdî, *Meğâzî*, 2/661’de de zikredilir.

hızlarını artırmamış, sefere katılan askerlere de büyük bir vecd ve iştıyak kazandırmıştır. Bu sanatı icrâ edenler, genellikle şâir kişilikleri ile ön plana çıkarken, diğer yandan Medineli ve Hazrec kabilesinden olmaları ile de tebarüz etmişlerdir. Bu durum da Hazrec kabilesinin Evs kabilesine göre mûsikî ve eğlence kültürü sahalarında daha ön planda olduğunu ortaya koymuştur. Savaşlarda gösterdikleri kahramanlık yanında katıldıkları savaşta şehit düşmeleri ile anılan bu zâtlar, dönemin askerî harekâtlarına da ışık tutmuşlardır. Şair olmalarına rağmen hudâ geleneği içinde yer almayan kişilerin şehadete ulaşamadıkları görülmüştür. Öte yandan bu şâirler, savaşlarda ciddi bir varlık gösterememişlerdir. Buna karşın hudâ geleneğinin temsilcileri zaferlerin kazanılmasında belirleyici bir unsur olarak kendilerini göstermişlerdir. Bu kişiler arasında Âmir b. Sinân el-Ensârî gibi çok fazla tanınmamış ve hayatı hakkında fazla bir şey bilinmeyen zâtlar dahi hudâ geleneğinin temsilcileri olmaları sayesinde isimlerini ölümsüzleştirmişlerdir. Konunun bir başka yönü ise kadınsı tavırları ile dikkat çeken siyâhî kölelerin, daha çok kadınların bindikleri develeri nağmeleriyle coşturmalarıdır. Bu özellik de daha sonra ortaya çıkacak olan zencî hadımlık (karaağalar) müessesesinin ortaya çıkmasına bir nevi zemin hazırlamış gibidir. Tüm bu olaylar da Asr-ı Saadet'teki kültürel ve sosyal olayların zengin birikiminden bir demet olarak karşımıza çıkmıştır.

### Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 4 Cilt. Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, 1400.
- Akûn, Ömer Faruk "Divan Edebiyatı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/389-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Âmirî, Ebû Zekeriyâ İmâdüddîn Yahyâ b. Ebî Bekr. *Behcetü'l-mehâfil ve buğyetü'l-emâsil fî telhîs'siyer ve'l-mu'cizât ve's-şemâil*. Kahire: y.y., 1330.
- Belâzurî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbu'l-Esrâf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Zirikî. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1959.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Delâilü'n-nübüvve*. nşr. Abdülmütî Kal'acî, 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Brown, William R. *The Horse of the Desert*. New York: The Derrydale Press, 1929.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsirunnâsir, 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Câhiz, Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-Hayevân*. nşr. Abdüsselâm M. Hârûn. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1388/1969.
- Diñç, Sema-Gün Recep. "IX. Yüzyıl Abbâsî Dönemi Hanedan Üyesi Mûsikîşinasların Kitâbü'l-Egânî'deki Anlatımları". *İstem*, 18/36 (2020), 361-388. <https://doi.org/10.31591/istem.848758>.
- Dîneverî, Ebû Hanîfe ed-. *Ahbâru't-Tivâl*. thk. Abdülmun'im Âmir. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 1960.
- Ebü'l-Fidâ, el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâîl b. Ali. *el-Muhtasar fî Ahbari'l-Beşer*. Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Misriyye, ts.
- Halife b. Hayyât. *Târîhu Halife b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397.
- Hamevî, Yâkût. *Mu'cemü'l-Büldân*. thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Hitti, Philip K. *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. 4 Cilt. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1412/1992.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *el-İkdü'l-ferîd*. nşr. Ahmed Emin. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.

- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin. *Târîhu Dimaşk*. thk. Amr b. Ğarâme el-Amrî. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Hacer el-Askalânî. *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*. thk. Âdil Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Tahâ Abdurraûf. 28 Cilt. Kahire: y.y, 1398/1978.
- İbn Haldun, *Mukaddime*. çev. Z. Kadiri Ugan. 3 Cilt. İstanbul: MEB Yayınları, 1989.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadr, 1900-1904.
- İbn Hişâm. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. M. es-Sekkâ-İ. Ebyârî-A. Şelbî. Kahire: y.y. 1375/1955.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Abdullah et-Türkî. b.y., Dâru Hicr, 1418/1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *eş-Şî'r ve'suarâ'*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1994.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1336/1918.
- İbn Manzûr. *Muhtasar-ı Târih-i Dimaşk*. thk. Ruveyha en-Nahhâs vd. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1402/1984.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer. *Târîhu'l-Medîneti'l-münevvere: Ahbârü'l-Medîneti'n-nebeviyye*. thk. Ali Muhammed Denrel-Yâsin Sadüddîn Beyân. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012.
- İbn Tağrîberdî, Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf. *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Mülûki Mısır ve'l-Kahire*. nşr. M. Hüseyin Şemseddin. 16 Cilt. Beyrut: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992.
- İbn Vâsıl, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Sâlim b. Nasrillâh. *Müferrücü'l-Kurûb fî Ahbâri Benî Eyyûb*. thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl vd. Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1377/1957.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *el-Muntazam fî Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Cevzî, Sıbt. *Mir'âtü'z-Zamân fî Tevârîhi'l-A'yân*, thk. Muhammed Berekât vd. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-Tarih*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûrî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1417/1997.
- İsfahânî, Ebû'l-Ferec. *Kitâbü'l-Egânî*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, 24 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmme, 1992.
- Kalkaşendî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Subhu'l-A'sâ fî Sinaâti'l-İnşâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Karakuş Abdülkadir, *Übey b. Ka'b; İlmî Şahsiyeti, Kıraati ve Tefsirdeki Metodu*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018.
- Kassâb, Velîd. *Divânü Abdillâh b. Revâha ve dirâse fî sîretihi ve şî'rihi*. Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1402/1982.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay. *et-Terâtîbü'l-İdâriyye, Hz. Peygamber'in Yönetimi*. çev. Ahmed Özel. İstanbul: İz Yayınları, 2003.
- Köprülü, Gamze. *K-38 Edvarı*. İstanbul: Gece Akademi Yayınları, 2019.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Umretü'l-Kazâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/153-155. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed. *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitâtı ve'l-Asâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418.
- Musil, Alois. *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins*. New York: University of California Press, 1928.



- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac. *Sahih-i Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, 5 Cilt (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955).
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Hasan Abdülmun'im, 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Nisâbü'rî, Hâkim en-. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Nüveyrî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî. *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâik, 1423.
- Rebîş, Muhammed b. Süleyman. *Ümmehâtü'l-mü'minîn fi's-sünneti'n-nebeviyye*. Beyrut: y.y., 1431/2010.
- Semhûdî, Ali b. Abdullah, *Vefâ'ü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, 2 Cilt Kahire: y.y., 1326).
- Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-. *Sünen-i Ebû Dâvûd*. nşr. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabilefî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risaleti'l-'Alemiyye, 1430/2009.
- Stowasser, B. "The Mothers of the Believers in the Hadith". *The Moslem World*, 82/1-2, 1992.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *Tedribü'r-râvî*. nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf. 2 Cilt. Kahire: y.y, 1385/1966.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk (Târîhu't-Taberî)*. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387.
- Urmevî, Safiyyüddin. *Kitâbü'l-Edvâr*. çev. M. Nuri Uygun. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Vâkîdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd. *el-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaüd. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Zeydan, Corci. *Medeniyeti İslâmiye Tarihi*. 5 Cilt. İstanbul: İkdâm Matbaası Yayınları, 1328.

# Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 49, Haziran/June 2023, 132-154

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/77432>

ISSN 2791-6812

## Erken Dönem Gulât-ı Şîa'nın Âyetleri Te'vîlinde Fârisî Etki

The Persian Influence on Gulât al-Shî'a's Interpretation (Ta'wîl) of Verses

### Yazar Bilgisi Author Information

#### Hüseyin ZAMUR

Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Diyarbakır, Türkiye  
Asst. Prof., Dicle University, Faculty of Theology, Diyarbakır, Türkiye  
huseyin.zamur@dicle.edu.tr , www.orcid.org/0000-0002-6598-2143

### Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	<a href="https://doi.org/10.30623/hij1190200">https://doi.org/10.30623/hij1190200</a>
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
17 Ekim/October 2022	19 Haziran/June 2023

## Öz

Hız. Peygamber'in vefatının ardından ortaya çıkan olaylar neticesinde hilafet, büyük günah vb. konularda tartışmalar yaşanmıştır. Bu tartışmalar, süreç içerisinde Müslümanlar arasında siyasî ve itikâdî fırkaların oluşmasına neden olmuştur. Her akım, kendi dava veya iddiasının doğruluğunu ispatlamak için Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerden referanslar bulmaya çalışmıştır. Fırka mensupları, istedikleri delilleri bulamadıklarında mezhebî saikle ya Kur'ân'daki bazı âyetleri kendi düşüncelerine uygun bir biçimde te'vîl etme yoluna gitmiş ya da bu doğrultuda rivayetler inşa etmeye çalışmışlardır. Bu tür faaliyetlere girişenlerin başında erken dönemde ortaya çıkan aşırı Şîî (Gulât-ı Şia) fırkalar gelmektedir.

Kur'an ayetlerini te'vil etmede ilk aşırı örneklerin erken dönem aşırı Şîî fırkalar tarafından ortaya konduğu söylenebilir. Bu fırkaların ortaya koydukları aşırı te'vîl daha sonra İslâm kültüründe derin bir iz bırakan bâtinî te'vîl metodunun ilk nüvelerini oluşturmuştur. Aşırı te'vîl, Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinin siyak ve sibakının göz ardı edilmesine, âyetlerin asıl vermek istediği anlamın ortadan kalkmasına ve âyetlerin indî yorumlarla tefsir edilmesine yol açmıştır. Erken dönemde yapılan te'vîller, daha sonra özellikle İsmâiliye fırkası ve İmâmîyye Şia'sı tarafından yapılan te'vîllerin arka planını ve Şîî tefsirlerde var olan aşırı te'vîllerin kaynağını göstermektedir. Böylece erken dönemdeki aşırı te'vîllerin bilinmesi daha sonra İmâmîyye Şia'sındaki te'vîllerin de anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bu da ilk dönemde yapılan aşırı tevilleri önemli hale getirmektedir. Erken dönemde ortaya çıkan te'vîller daha çok aşırı Şîî fırkalar tarafından ortaya konulduğundan bu fırkalar çalışma konusu edilmiş, onlar tarafından savunulan görüşler ve bu görüşler doğrultusunda te'vîl edilen âyetler ele alınmıştır. Çalışmada, erken dönemde söz konusu fırkalar tarafından yapılan te'vîller ve bu te'vîllerin arka planında yatan inançlar etraflıca ele alınmaya gayret edilmiştir.

Çalışmada siyasî çatışmalara ve bu çatışmaların etkilerine değinilmeden ancak siyasetin etkisi de göz önünde bulundurularak daha çok dinî ve kültürel etki üzerinden Hız. Peygamber sonrasından hicrî 2. yüzyılın ortalarına kadar ortaya çıkan te'vîller objektif bir biçimde ele alınmaya çalışılmıştır. Bu yüzden öncelikle makalenin ana temasını oluşturan te'vîl kelimesi incelenmiş ve bu kelimenin İslâm öncesi uygulamalarına değinilmiştir. Akabinde Hız. Peygamber'den tabiün dönemine kadarki süreçte ve Kur'ân-ı Kerîm'de bu kelimenin kullanım biçimleri ve ilk te'vîl örnekleri ele alınmıştır. Ardından aşırı Şîî fırkalar ve bu fırkaların öncüleri sayılan şahsiyetler ele alınmıştır. Böylece bu fırkaların ortaya çıktığı bölgeler ve bu fırka önderleri ile mensuplarının daha önce sahip oldukları inançların yapılan ilk aşırı te'vîllerin üzerindeki etkisi ortaya konmaya çalışılmıştır. Çünkü fırka liderlerinin bilgi düzeyi, yetiştiği toplum ile kültürü ile firkanın ortaya çıktığı coğrafya arasında sıkı bir ilişki vardır. Bu da fırkaların düşünsel arka planı hakkında bilgi vermektedir. Daha sonra fırkaların kronolojik sırası göz önünde bulundurularak aşırı Şîî fırkalar tarafından te'vîl edilen âyetler aktarılmış ve değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Çalışmada erken dönemde aşırı Şîî fırkalar tarafından Kur'ân-ı Kerîm'in aşırı yorumlar ile te'vîl edilmesinin arka planında Yahudi ve Hristiyanlığın etkisinden çok Fars kültürü havzasında ortaya çıkan Maniheizm dini ile Mazdekilik gibi dînî hareketlerin etkisinden bahsetmenin daha doğru olacağı kanaatine vardık. Nitekim erken dönem aşırı te'vîllerin Emevî iktidarının veya Haricilerin egemen olduğu bölgelerde değil de erken dönem Şîî fırkaların yeşerdiği bölgelerde ortaya çıkması ve bu bölgelerde Fârisî mezheplerin etkisinin var olması bunu göstermektedir. İslâm kültüründe aşırı düşünce ortaya koyanların veya aşırı te'vîlde bulunanların zındıklıkla suçlanması da te'vîl anlayışının asıl kaynağının kadim Fârisî dinler ve fırkalar olduğunun bir başka göstergesidir. Nitekim Zend kelimesinin "Avesta'nın te'vîli" anlamında kullanılmış

olması yine Avesta'yı zahirine aykırı bir şekilde te'vîl edenlere de zendî denilmesi bu söylediklerimizi desteklemektedir. Bu yönüyle Zındık kelimesi ise (زُندِ كِرَاي) sözcüğünden türetilen Arapçalaşmış bir kelime olarak kabul edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Te'vîl, Şîa, Mazdeizm, Maniheizm, Fırka, Gulât.

### Abstract

As a result of the events that occurred after the death of the Prophet, such issues as caliphate and great sins were discussed extensively. These discussions led to the emergence of political and theological sects among the Muslims at the time. Each sect tried to find references from the Qur'ân and hadîths to prove that their claim and cause were right. When the members of the sect failed to find the evidence they sought, they either tried to interpret some verses in the Qur'ân in a way that could fit their own ideas or attempted to create narrations to this end. The most prominent of those who engaged in such activities were the extreme shî'î (Ġulât al-Shî'a) sects that emerged in the early period.

It is possible to say that the first extreme instances of the interpretation (ta'wîl) of the Qur'anic verses were made by the early shî'î extremist sects. These interpretations constituted the initial core for the bâhinî method of interpretation, which later left a deep mark on Islamic culture. Divergent interpretations led to the disregarding of the siyâq and sibâq of the verses of the Qur'ân, the loss of their original meaning, and the interpretation of the verses from personal and subjective perspectives. The interpretations made in the early period show not only the background of the interpretations made later, particularly by the Ismâ'îliyya and Imâmiyya Shî'a, but also the source of the extreme interpretations in shî'î tafsîr. Therefore, the knowledge of the extreme interpretations in the early period could contribute to the understanding of those in the later Imâmiyya Shî'a. This makes the extreme interpretations offered the early period even more important. Since the interpretations in the early period were mostly made by the extreme shî'î sects, the present study focuses on these sects and the views defended by them and mentions the verses that were interpreted in line with these. It discusses at length the interpretations made by these sects in the early period and the beliefs forming their background.

This study objectively addresses the interpretations that emerged after the Prophet until the mid-second century hijrî, mostly based on religious and cultural influences, by taking into account the effects of politics, without mentioning the political conflicts and the impacts of these conflicts. Firstly, it analyses the word interpretation (ta'wîl), which constitutes the focus of the article, and discusses the pre-Islamic use of this word. Then it elaborates on the use of this word in the Qur'ân and during the time beginning with the Prophet until the Tâbi'ûn period, along with the earliest examples of interpretation. Then, the study discusses the extreme shî'î sects and the figures who are considered as the pioneers of these sects. Thus, it reveals the effect of the regions where these sects emerged and the impact of the beliefs held by the leaders and members of these sects on the earliest extreme interpretations. This is because there is a strong relationship between the level of knowledge of the leaders of the sects, along with the society and culture in which they were raised and the geography where the sect emerged. This study provides information about the intellectual background of these sects. Then, considering the chronological order of the sects, it cites and evaluates the verses interpreted by the shî'î extremist sects.

The present study concluded that it would be more accurate to discuss the influence of religious movements, such as Manichaeism and Mazdakism, which emerged in the basin of Persian culture, rather than that of Judaism and Christianity, on the background of the extreme interpretations of the Qur'ân by the extreme shī'ī sects in the early period. This conclusion is also supported by the emergence of the early period extreme interpretations not in the regions dominated by the Umayyad power or the Khawārij, but in the regions where the early shī'ī sects flourished and the apparent influence of the Persian sects in these regions. In Islamic culture, those who put forward extreme thoughts or make extreme theological interpretations are accused of heresy, and this is another indication showing that the main source of the understanding of the interpretation is the ancient Persian religions and sects. This is further supported by the fact that the word Zend is used in the sense of "the interpretation of the Avesta," and that those who offer divergent interpretations of the Avesta in a way contrary to its literal meaning are called Zandī. In this respect, the word "zandīq," derived from the word (زَنْدِ كِرَايِ), is considered an Arabized word.

**Keywords:** Tafsīr, Interpretation (Ta'wīl), Shī'a, Mazdakism, Manichaeism, Sect, Gulât.

## Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'in nüzul döneminden sonra ortaya çıkan siyasi olaylar nedeniyle bazı sahabeler vefat etmiş, bazıları da çeşitli nedenlerden dolayı İslâm devletinin değişik yerlerine dağılmıştır.<sup>1</sup> Bu da Kur'ân'ın farklı şekilde anlaşılmasına neden olmuştur. Ancak bu durum inançsal farklılıklara veya Kur'ân'ın farklı şekillerde anlaşılmasına neden olacak mahiyette olmamıştır. Bunun yanında İslam dinine giren farklı inanç ve kültürlere sahip insanların bu durumlarını yeni benimsedikleri İslam dinine taşımaları onların Kur'ân âyetlerini yorumlamalarında etkili olmuştur. Öte yandan İslamiyet'i henüz tam olarak sindirememiş olan ilk dönem aşırı Şiî fırkalar olarak bilinen bazı kabile veya gruplar, İslâm devletinin hâkimiyeti altına girdikten sonra eski kültürlerinde var olan inançlarından tümüyle vazgeçememiş ve bunlardan bir kısmını İslâmîleştirmeye veya İslam kılıfı altında sunmaya çalışmışlardır. Onlar, benimsedikleri inançları bazen imam olarak kabul ettikleri Ehl-i Beyt mensuplarından aktarılan rivayetler olarak sunmuş bazen de âyetleri te'vîl ederek inançlarına uygun hale getirmişlerdir. İlk dönem aşırı Şiî fırkaların İslâm öncesi inançlar ile bağlantısı bâtinî te'vîl yönteminin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. İlk dönem aşırı Şiî fırkaların öncüleri ile ortaya çıktıkları bölgelerin incelenmesi, te'vîl kavramı ile aşırı Şiî fırkalar tarafından kullanılan te'vîl yönteminin kökenini anlamamızı sağlayacaktır. Erken dönem aşırı Şiî fırkalara bakıldığında bu fırkaların Şiî imamlara<sup>2</sup> intisap ettikleri görülmektedir. Bu nedenle çalışmada bahsi geçen imamlara dayanan ve erken dönem gulâttan sayılan fırkalara, onların önceki inançlarına ve te'vîl örneklerinden bahsedilecektir. Zira ilk dönem aşırı Şiî fırkaların Müslüman çoğunluğun aksine aşırı te'vîle başvurmalarının nedenleri ancak bu fırkaların incelenmesi ve bunların İslâmî dönemden önce sahip oldukları inançların anlaşılmasıyla mümkün olacaktır. Daha önce aşırı Şiî

<sup>1</sup> Remzî Na'na', *el-İsrâilîyât ve eseruhâ fî kutubi't-tefsîr* (Beyrût: Dârü'l-Kalem, 1970), 165.

<sup>2</sup> Daha sonra değinileceği üzere bunlar sırasıyla, Hz. Ali, Muhammed b. Hanefiyye, Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed, Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'tır.

firkaları konu edinen bazı önemli çalışmalar yapılmıştır.<sup>3</sup> Ancak bu çalışmaların ilk dönem aşırı Şîî fırkaların te'vîllerinin arka planında yatan inançlardaki Farisî etkiyi detaylı bir şekilde ortaya koymaktan koymadığı görülmüştür uzak kalmıştır. Bu nedenle çalışmamızda özellikle bu konu üzerinde durulmuştur.

### 1. Erken Dönem Aşırı Şîî Fırkalara Kısaca Bir Bakış

Hız. Peygamber'in vefatından hicri 1. asrın sonuna kadarki süreçte meydana gelen ihtilâflardan sonra inanç bazlı ilk Şîî farklılaşmadan bahsedilebilir.<sup>4</sup> Ortaya çıkan ilk Şîî hareketlerin bir isim altında (Şîa) toplanmayıp her bir fırkanın bir imama dayanmış olması bu fırkaların şahıs eksenli olduklarını göstermektedir.<sup>5</sup> Şîî kaynaklara göre Hz. Ali (ö. 40/661) vefat ettikten sonra Şîî fırkalar, Hz. Ali'nin imametini nas ve ta'yîne dayandıranlar, aşırı fikirler ileri sürenler ve imam olacak şahısın ancak seçimle belirlenebileceğini savunlar şeklinde üç farklı grup şeklinde mülâhaza edilmiştir. Aşırı fırkalar Ehl-i sünnet kaynaklarında olduğu gibi genellikle Sebeiyye taraftarı olarak görülmüştür. Bu ayırım ilk dönem Şîî kaynaklarda da görülmektedir.<sup>6</sup> Bu dönemde ortaya çıkan aşırı Şîî fırkalar ile "Gulât" olarak isimlendirilen fırkalar kastedilmektedir. Bu fırkalar hem Sünnî hem de Şîî müellifler tarafından gulât olarak nitelendirilmiştir.<sup>7</sup> Bu fırkaların başında Sebeiyye gelmektedir. Bu fırkanın kurucusu, Hz. Ali döneminde yaşamış olan Abdullah b. Vehb b. Munebbih b. Sebe'dir. Abdullah b. Hars ile İbnu'l-Esved'in onun fikirlerinin yayılmasında etkili olduğu söylenmiştir.<sup>8</sup> Bu fırkalardan bir diğeri ise Keysâniyye/Muhtârîyye'dir. Keysân'ın kim olduğu konusunda ihtilaf vardır. Hz. Ali'nin kölesi olduğu veya Muhtar'ın lakabı olduğu söylenmiştir. Bu nedenle Ebû İshâk Muhtâr b. Ebî Ubeyd b. Mes'ûd es-Sekaffî'ye (ö. 67/687) nispeten Muhtârîyye Ebu Amra el-Keysân'a (ö. 67/686) nispeten de Keysâniyye olarak anılmıştır. Keysân'ın Hz. Hüseyin (ö. 61/680) ve Muhammed b. Hanefiyye (ö. 81/700) ile birlikte kaldığı, Muhtar'ı yönlendirdiği ve ona komutanlık yaptığı söylenmiştir. Muhtar'ın Muhammed b. Hanefiyye'nin Irak'taki komutanı olduğu ve onun tarafından Hz. Hüseyin'in öcünü almakla görevlendirildiği de iddia edilmiştir.<sup>9</sup> Bu fırkaların bir diğeri Beyân b. Sem'ân en-Nahdî'ye (ö. 119/737) nisbet edilen Beyâniyye fırkasıdır. Bu kişinin Temimî veya Nahdî olduğu konusunda ihtilaf vardır. Ancak Tucker ve Ali Avcu, bu kişinin savunduğu görüşler itibarıyla güneyli Araplardan olmasının daha doğru olduğunu

<sup>3</sup> Mustafa Öztürk, *Tefsirde Bâtnilik ve Bâtını Te'vil Geleneği* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011); Ali Avcu, *İslam'ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şia* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020); Metin Bozan, *Şii Fırkaların Tasnifi (Nispet Ettikleri İmamlar Eksenli Bir Deneme)* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004).

<sup>4</sup> Metin Bozan, *İmâmîyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: İsam Yayınları, 2009), 43.

<sup>5</sup> İlk dönem Şii fırkaların tasnifi ile ilgili bk. Bozan, *Şii Fırkaların Tasnifi (Nispet Ettikleri İmamlar Eksenli Bir Deneme)*, 7/23-37.

<sup>6</sup> Ebu'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed en-Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme ve muktatafâtun mine'l-kitâbi'l-evset fi'l-makâlât* (Beyrût: Verlag Franz Steiner Wiesbaden, 1971), 22-23; Sa'd b. Abdullah b. Ebî Halef el-Aş'erî el-Kummî, *Kitâbu'l-makâlât ve'l-firak* (Merkezu İntişârâtı İlmî ve Ferhengî, 1982), 19-20; Ebû Muhammed el-Hasan b. Mûsâ b. el-Hasan b. Muhammed el-Bağdâdî en-Nevbahtî, *Firaku's-Şia* (Kahire: Dâru'r-Reşâd, 1992), 32.

<sup>7</sup> Nevbahtî, *Firaku's-Şia*, 38-50; 56-57; Kummî, *Kitâbu'l-makâlât ve'l-firak*, 48; Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdîrahmân et-Tarâifî el-Askalânî el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-reddu 'alâ ehli'l-ehvâi ve'l-bide'* (Beyrût: el-Ma'hedü'l-İlmî li'l-Ebhâsi's-Şarkîyye, 2009), 19.

<sup>8</sup> Kummî, *Kitâbu'l-makâlât ve'l-firak*, 19-20, 44.

<sup>9</sup> Kummî, *Kitâbu'l-makâlât ve'l-firak*, 26-27. Müberred, (ö. 286/900) Muhtar'ın sürekli mezhep değiştirdiğini, ilkin Haricî olduğunu akabinde Hz. Zübeyr'e (ö. 36/656) meylettiğini, ardından da Râfîzî olduğunu söylemektedir. Ancak Müberred'in daha sonrasında aktardıkları onun ilkin takîyye yaptığını göstermektedir. Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Ezdî es-Sümâlî Müberred, *el-Kâmil fi'l-luğeti ve'l-edebi* (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1997), 3/193-195.

söylemişlerdir. Tucker, onun Arap asıllı olduğunu söylerken Avcu, savunduğu fikirlerinden dolayı onun mevaliden oluşunu söylemiştir.<sup>10</sup> Bu fırkaların bir başkası Muğîre b. Sa'îd'e (ö. 119/737) nispeten Muğîriyye diye isimlendirilen fırkadır. Muğîre, beşinci imam Muhammed el-Bâkır'ın (ö. 117/733) döneminde yaşamıştır.<sup>11</sup> Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765) ise bu kişinin babası hakkında yalan rivayetler uydurduğunu ve babası hakkında aktarılan tüm aşırı fikirlerin bu kişi tarafından uydurulduğunu söylemiştir.<sup>12</sup> Aşırı Şîî fırkalardan biri de Ebû Mansûr el-İclî'ye (ö. 123/741 [?]) istinaden Mansûriyye diye adlandırılan fırkadır. Bu kişinin de aşırılıklarından dolayı Muhammed el-Bâkır tarafından kovulduğu nakledilmiştir.<sup>13</sup> Aşırı Şîî fırkalarından bir diğeri ise Abdullah b. Muâviyye b. Abdullah b. Ca'fer b. Ebî Tâlib'e (ö. 129/746-47) tabi olanlara nispeten Cenâhiyye diye isimlendirilen fırkadır. Onlar bu ismi dedeleri Ca'fer'den almaktadırlar.<sup>14</sup> Aşırı olarak görülen Şîî fırkalardan biri de Ebu'l-Hattâb Muhammed b. Ebû Zeyneb, Miklâs el-Kûfî el-Esedî'ye (ö. 138/755) nispeten Hattâbiye olarak anılan fırkadır. Bu şahıs da Şîa tarafından iyi biri olarak görülmemiş ve Ca'fer es-Sâdık tarafından yalancı biri olarak nitelenmiş hatta onun tarafından lanetlenmiş biri olduğu söylenmiştir.<sup>15</sup> Yukarıda sayılan fırkalar tarafından savunulan aşırı görüşler ile te'vîl ettikleri âyetler tarihî kronoloji dikkate alınarak ileride ayrıntılarıyla aktarılacaktır.

## 2. Fârisî Kültürün Gulât-ı Şîa'daki İzleri

Bir fırkanın öncüsü hakkında elde edilen bilgiler bu fırkanın düşünsel arka planı hakkında bilgi vermektedir. Zira öncü kişinin bilgi düzeyi, yetiştiği toplum ve kültür bu anlamda önemlidir.<sup>16</sup> Aynı şekilde fırkalar ile ortaya çıktıkları coğrafya arasında da sıkı bir ilişki vardır. Nitekim Sâsânî medeniyetinde var olan inançlar bu bölgede yaşayan halklar üzerinde etkili olmuştur. İslâmî dönemden önce bu inançları benimsemiş olan kişilerin düşüncelerinin erken dönem fırkaların oluşmasında oldukça etkili olduğu bilinmektedir. İlk dönem Şîî taraftarların çoğunun Irak'ta bulunması da bunu desteklemektedir.<sup>17</sup> Şîilikte en çok etkili olanların Farslılar olmasının arkasındaki nedenin de bu olduğunu söylemek mümkündür.<sup>18</sup> Zira İslâm karşıtı olan bazı grupların arkasında genellikle Fars asıllı kişiler bulunmaktaydı. Aralarında bazı Arap mütefekkirlerin de bulunduğu Fars halkının çoğu, İslâmî dönemin başlangıcında Maniheizm, Deysânîlik, Mazdeizm'e inanmaktaydı. Bunların başında Abdullah b. Mukaffa (ö. 142/759), Hammâd Acred el-Kûfî (ö. 161/778 [?]), Beşşâr b. Bürd el-Ukaylî (ö. 167/783-84) ve Ebû İsâ el-Verrâk el-Bağdâdî (ö. 247/861) gibi kişilerin

<sup>10</sup> Ali Avcu, *İslam'ın İlk Marjinaleri Gulat-ı Şia* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 84.

<sup>11</sup> Muhammed b. Ömer el-Keşşî, *Ricâlü'l-Keşşî* (Meşhed: Menşûrâtu Câmietu Meşhed, 1989), 3/225.

<sup>12</sup> Keşşî, *Ricâlü'l-Keşşî*, 3/224-225.

<sup>13</sup> Ebû'l-Feth Tâcûddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Kahire: Muessesetu'l-Halebî, 1968), 178.

<sup>14</sup> Yani Cahfer (r.a)'ya Zu'l-cenâheyn lakabı verilmiş olduğundan dolayı bu fırkaya Cenâhiyye denilmiştir. Muhammed Câbir Abdulâdil, *Harekâtu's-Şîati'l-mutatarriffin ve eseruhum fi'l-hey'âti'l-ictimaiyeti ve'l-edebiyeti li müdüni'l-İrâk ibâne'l-'asri'l-Abbâsî el-Ülâ* (Kahire: Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1954), 68.

<sup>15</sup> Keşşî, *Ricâlü'l-Keşşî*, 3/224-228.

<sup>16</sup> İbrahim Halil Bulut, *Dünden Bugüne Siyasi-İtikâdi İslâm Mezhepler Tarihi*, 3. Bs (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 19.

<sup>17</sup> İbrahim Çeşmeli, "Erken İslâmî Dönem Mazdekizm Kökenli Ezoterik Tarikatların Doktrinleri ve Ritüelleri (7-9. Yıyılar)" 9 (2018): 64-76; Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 257.

<sup>18</sup> Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-Faslu fi'l-mileli ve'l-ehvâi ve'n-niheli* (Kahire: Mektebetu Hancî, ts.), 2: 90-91; Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 262-263.

olduğu söylenmiştir.<sup>19</sup> Mısırlı âlim ve mütefekkir Ali Sâmî en-Neşşâr (ö. 1400/1980), İslâm'a en büyük zararı Maniheizm, Mazdeizm ve Gnostizm'in verdiğini, Fars diyarının İslâm hâkimiyetine girmesiyle bu grupların artık gizlenmediğini; Mazdeizm ile Mandeizm'in Basra'da, Maniheizm'in Fars diyarı ile Irak'ta var olduğunu ve İslâm'a zarar vermek isteyen birçok Gnostiğin Kûfe'ye yerleştiğini söylemiştir.<sup>20</sup> Nitekim Hürremî/Mazdekî<sup>21</sup> hareketin etkisi; Muhtariyye, Ebû Hâşimiyye<sup>22</sup> gibi Kûfe kökenli aşırı Şîî gruplar<sup>23</sup> ile Ebû Muslim el-Horasânî'nin (ö. 137/755) takipçilerinde açık bir şekilde görülmektedir.<sup>24</sup> Aynı şekilde Fars kültürünün etkisi altında kalan bazı Arap kabilelerinin Zındıklaştığı, Kinde kabilesinin lideri Hucr b. Adîy el-Kindî'nin zındık olduğu nakledilmiştir.<sup>25</sup> Bu nedenle ilk dönem aşırı Şîî fırkaların Kinde, Becîle ve 'İcl gibi kabileler arasından çıkması rastlantı değildir.<sup>26</sup> İsmailîliğin ilham kaynağı sayılan Ebû Şâkir ed-Deysânî'nin asıl adı Meymûn b. Deysân b. Saîd b. Ğedbân el-Kaddâh (ö. 198/813) olduğu ve bu kişinin *el-Mîzân fî nusreti'z-zendeka* adlı bir eser kaleme aldığı nakledilmiştir.<sup>27</sup> Bu kişinin Ebu'l-Hattâb el-Esedî'nin (ö. 138/755) takipçilerinden olduğu ve Meymûn'un oğluyla birlikte Deysânî oldukları söylenmiştir.<sup>28</sup> Buna mukabil Hicaz bölgesindeki Araplar genel olarak Fars coğrafyasındaki din ve inançlardan uzak kalmışlardır.<sup>29</sup> Bu nedenle ilk dönemde Araplar arasında aşırı Şîî fırkaların savunduğu türden te'vîl anlayışı yok denecek kadar azdır.<sup>30</sup>

<sup>19</sup> İbn Mukffa'nın Mehdi (ö. 169/785) döneminde birçok kitap gibi Mazdek'in kitabını ve Kelile ile Dimne'yi de insanların inançlarını sarsmak için ilavelere yaparak Arapçaya tercüme ettiği, tercüme ettiği eserlerin de Mazdeiz'min Kerâmita, Bâtiniyye gibi aşırı Şîî gruplara geçmesinin yolunu açtığı söylenmiş ve Kûfeli üç Hammâd da (Hammâd Acred, Hammâd Râviye, Hammâd b. ez-Zuburkân en-Nahvî) Zındıklıkla itham edilmiştir. Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî el-Câhiz, *el-Hayevân* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 4/481; Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân* (Beyrût: Dâru Sadr, 1900), 1/273, 427; 2/151-152, 212; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neşetu'l-fikri'l-felsefiyyi fi'l-İslâm* (Kahire: Dârü'l-Ma'rife, 1968), 1/201-205.

<sup>20</sup> Neşşâr, *Neşetu'l-fikri'l-felsefiyyi fi'l-İslâm*, 1/199-200.

<sup>21</sup> Tarihçi Safedî (ö. 764/1363), bunun Arapça bir kelime olmadığını, bir şeyden lezzet duymak anlamına geldiğini, bu ismin daha önce Mazdekiler için kullanıldığını söylemiş ve onların Lezzet duyulan şeyleri helal saydıklarından dolayı bu isimle anıldıklarını ifade etmiştir. Ebû's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât* (Beyrût: Dâru İhyâ't-Turâsî'l-'Arabî, 2000), 10/40.

<sup>22</sup> Ebû Hâşim Abdullâh b. Muhammed b. Alî b. Ebî Tâlib'e (ö. 98/716-17) nispetle bu fırkaya Hâşimiyye denilmiştir. Onlara göre Allah Ebû Hâşim'e tefsir, te'vîl, zahir-bâtının öğretmiştir. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 150.

<sup>23</sup> Neşşâr, *Neşetu'l-fikri'l-felsefiyyi fi'l-İslâm*, 1/205.

<sup>24</sup> Neşşâr, *Neşetu'l-fikri'l-felsefiyyi fi'l-İslâm*, 1/206.

<sup>25</sup> Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih Ya'kûbî, *et-Târîh* (Beyrût: Şirketu'l-A'lâmî li'l-Metbû'ât, 2010), 1/310. Makdisî de bu kişinin Mazdeizm dinine inandığını nakletmiştir. Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bedu ve't-târîh* (Mısır: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.), 3: 199.

<sup>26</sup> Neşşâr, *Neşetu'l-fikri'l-felsefiyyi fi'l-İslâm*, 1/198: 2/58.

<sup>27</sup> Ancak Neşşâr, onun bu eserini İslâm'ı yıkmak için değil İsmâilî düşüncüyü yaymak için yazmış olabileceğini söylemiş ve Meymûn el-Keddâh ile Ebû Şâkir ed-Deysânî'nin farklı kişiler olabileceğine işaret etmiştir. Mamafih bunların farklı kişiler olması da böyle bir kitabın yazıldığını ve bu düşüncenin var olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Zaten Neşşâr'ın kendisi de bu kitabın Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinin te'vîlleri olabileceğine vurgu yapmıştır. Neşşâr, *Neşetu'l-fikri'l-felsefiyyi fi'l-İslâm*, 1/204: 2/279.

<sup>28</sup> Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk İbn Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1997), 1/232.

<sup>29</sup> Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 257.

<sup>30</sup> Daha önce açıkladığımız üzere İbn Mesûd ve Übey b. Ka'b'dan aktarılan rivayetler onların kiraatleri göz önünde bulundurulmadığında bâtinî te'vîl olarak görülebilir. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Muessesetu'r-Risâle, 2000), 19/179-183; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr* (Beyrût: Dârü'l-Fikr, ts.), 6/195-199; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd



Dolayısıyla ilk dönem Şiî fırkaların Kur'ân-ı Kerîm'i te'vîl etmede oldukça aşırıya kaçmış olmalarında daha önce benimsemiş oldukları inançların büyük etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Zira onların Arap dili açısından Kur'ân lafzından çıkarılamayan ve siyak-sibakla açıklanması mümkün olmayan manalar çıkarmaları kültürel kodlarına işlenmiş olan te'vîl anlayışla açıklamak mümkündür. Mesela Bakara 2/67. âyetinde geçen inekten maksadın Hz. Aişe (ö. 58/678), Nahl 17/128. âyetinde geçen iyilikten maksadın da Hz. Ali, diğer kötü ifadeler ile kastedilenin de ilk iki halife olduğunu iddia etmeleri<sup>31</sup> ancak daha önce benimsemiş oldukları te'vîl anlayışı ile izah edilebilir.

İslâm kültüründe aşırı düşüncelere sahip olanların veya aşırı te'vîlde bulunanların zındıklıkla suçlandığı bilinmektedir. Bunun da te'vîl anlayışının asıl kaynağının kadim Fârisî dinler ve fırkalar olmasından kaynaklandığının delil olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim zındık kelimesi Arapçalaşmış bir kelime olarak kabul edilir.<sup>32</sup> Bazı dilbilimciler, kelimenin (زَنْدِ كِرَآيِ) sözcüğünden türetildiğini ve bunun da maddenin kıdemini savunmak anlamında olduğunu söylemiştir.<sup>33</sup> Mes'ûdî (ö. 345/956) ise bu kavramın Mânî döneminde ortaya çıktığını, Zend kelimesinin Avesta'nın te'vîli anlamına geldiğini yani Avesta'yı zahirine aykırı bir şekilde te'vîl etmek anlamında olduğunu, bu eylemde bulunan kişiye de Zendî denildiğini ve Arapların bu kelimeyi Farslılardan aldığını söylemiştir. O, zındıkların Seneviyye'den (Dualizmi savunlar) olduğunu ve daha sonra bu kelimenin âlemin kıdemini savunan herkese şamil olduğunu söylemiştir.<sup>34</sup> Zebîdî (ö. 1205/1791) de bu konuda Mes'ûdî'ye katılmış ve Zend kelimesinin Mânî'nin kitabının adı olduğunu söylemiştir.<sup>35</sup> Bazı araştırmacılar, zındık kelimesinin İslâmî dönemden önce de Araplar arasında bilindiğini ve kimi insanların bu isimle anıldığını ortaya koymuştur.<sup>36</sup> Bazılarına göre ise bu kelime Arâmi dilinden "Saddiqai" (dostluk) kelimesinden devşirilmiş ve daha sonra Mânî dinine bağlı olanlar için kullanılmıştır.<sup>37</sup> Netice olarak zındık kelimesinin ilkin Zerdüş'tün kitabını te'vîl edenler için kullanıldığı ve daha sonra Araplar arasında da kullanılmış olduğu görülmektedir. Cahiliye döneminde ne zaman kullanılmaya başlandığı, inanç açısından neyi karşıladığı ve kimlerin hangi amaçla bu isimle anılmış olduğu hakkında net bir şey

b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzil* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2000), 4/417-418. Yine Begavî'nin (ö. 516/1122) İbn Ömer'den (ö. 73/693) aktardığı rivayette bu kelimenin âyetleri te'vîl etmek -aslına uygun olmadan- te'vîl etmek anlamında kullanıldığını söylemek mümkündür. Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Şerhu's-sunne* (Beyrût: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1983), 10/233.

<sup>31</sup> İbn Hazm, *el-Faslu fi'l-mileli ve'l-ehvâi ve'n-niheli*, 2/90.

<sup>32</sup> Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh* (Beyrût: Dâru'l-İlmi Li'l-Melâyîn, 1990), 5/175. Sibeveh (ö. 180/796) ve Sa'lebî (ö. 291/904), bu Arapçada böyle bir kelimenin olmadığını söylemişlerdir. İbn Manzûr da bu görüşe katılarak bu kelimenin Farsça olduğunu söylemiştir. Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Sadr, 1994), 10/147.

<sup>33</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 10/147.

<sup>34</sup> Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Hüzelî el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb ve meâdinu'l-cevher* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2005), 1/227.

<sup>35</sup> Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs* (Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, ts.), 25/418.

<sup>36</sup> İbnü'l-Kelbî (ö. 204/819 [?]), Buhârî (ö. 256/870), İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve Ya'kûbî'den (ö. 292/905?) yapılan nakiller bunu göstermektedir. Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî İbn Kuteybe, *Kitâbu'l-ma'ârif* (Kahire: Dâru'l-me'ârif, 1992), 621; Ubeydüllah Efe, "Buhârî Rivâyetinde Anakronizm İddiası: Hz. Ali'nin Cezalandırdığı Şahıslar Zındıklar mıydı?", *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 15 (2021), 104; Ya'kûbî, *et-Târîh*, 1/310.

<sup>37</sup> Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, 111-112.

söylemek zordur. Ancak İslâmî dönemde bu kelimenin daha çok Fars kökenli inançlardan etkilenen ve dinî metinleri zahirinden çıkararak farklı yorumlayanlar için kullanıldığı ve daha sonra İslâmî dönemde çoğunluğa aykırı fikir beyan eden fırkalar ve kişiler için kullanıldığı görülmektedir. Nitekim aynı şey daha önce Zerdüştlükte de söz konusu olmuş ve başta Mazdekîler olmak üzere Zerdüşti metinleri resmî yorumunun dışında yorumlayan tüm fırkalar zındık olarak tanımlanmıştır.<sup>38</sup> Aşırı te'vîl geleneğinin asıl kaynağının hangi din olduğu veya bunu ilk uygulayanların hangi dinin mensupları olduğu ayrı bir çalışmanın konusudur. Ancak eldeki veriler ışığında kutsal metinleri mecrasından çıkaracak şekilde yorumlama ve te'vîl etme geleneğinin Fars kültürü üzerinden İslâm kültürüne geçtiğini söylemek mümkündür. Bu tür bir te'vîl anlayışının daha çok Fars etkisinde kalan bölgelerde çıkması bunun açık bir delildir.

### 3. Te'vîlin Kavramsal Çerçevesi

Genel anlamda bir kelimenin herhangi bir dildeki karşılığının dışında yorumlama faaliyeti olarak tanımlanan te'vîl, bir dine veya millete özgü değildir ve sadece kutsal metinlerle de sınırlı kalmamıştır. Te'vîl, milattan önce Yahudilikte<sup>39</sup>, Hristiyanlıkta<sup>40</sup> ve Pers kültüründe<sup>41</sup> var olagelmıştır. Ancak Yahudi ve Hristiyanlıkta uygulanan te'vîl yönteminin daha çok kutsal metinlerde anlaşılması güç ifadelerin izah edilmesini ve kutsal metinlerin korunmasını hedeflediği görülmektedir. Pers kültüründe ise te'vîl, yeni dinî eğilimlerin (Mazdeizm, Maniheizm) oluşmasını beraberinde getirmiştir.<sup>42</sup> İslâm kültüründe kullanılan te'vîlin arka planının anlaşılması ve daha çok hangi kültürden alındığının anlaşılması için te'vîlin kimler tarafından ve nasıl uygulandığının bilinmesi gerekmektedir.

Te'vîl kelimesi, sözlükte “Hayvanların yediği bir ot, toplamak, döndürmek islah etmek<sup>43</sup> bir şeyin akıbeti veya varacağı sonuç,<sup>44</sup> varacağı sonucun açıklanması<sup>45</sup> gibi anlamlara gelmektedir. İstilahta ise “Lafzın bir delile istinaden zahirî anlamının dışında kullanılmasıdır.” şeklinde tanımlanmış ve te'vîller bir delile dayanıyorsa veya şer'î bir delile

<sup>38</sup> Hayreddin Kızıl, “Mazdek Hareketi ve Nedenleri” 13/2 (2021), 750; Hakkı Uygur - Abdulla Rexhepi (ed.), *İran Düşünce Tarihi* (Ankara: İram Yayınları, 2019), 31-34, 50, 61; Ahmet Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum (m.s. 226-652)* (İstanbul: Hikmet Evi Yayınları, 2015), 93; 103, 507. dipnot.

<sup>39</sup> Örneğin Philo (m.ö. 25- m.s. 50), Yahudi kutsal metinlerindeki tuhaf veya zahiren yanlış görünen bazı ifadelerin sembolik yorumlanması gerektiğini ifade etmiş ve kutsal metinleri rasyonel Yunan felsefesi ile izah etmeye çalışmıştır. Dursun Ali Aykıt, *İskenderiyeli Philo* (İstanbul: Kitabevi, 2011), 101-103, 111-124.

<sup>40</sup> Kutsal metinlerin yorumunun ancak havas tarafından anlaşılabilirdiği düşüncesi üzerine inşa eden Clemens (ö. ms. 215), kutsal metinlerde asıl mesajın semboller, mecazlar ve farklı imgelerin arkasında gizlice verildiğini, her hükmün dört anlam düzeyinin olduğunu ve kutsal metinlerin ancak bu düzeylerinin bilinmesiyle gerçek imana ulaşılabilirdiğini savunmuştur. Onun bu görüşleri daha sonra öğrencisi Origen (ö. ms. 254) tarafından kutsal metinlerin anlaşılması için metot olarak benimsenmiştir. Aykıt, *İskenderiyeli Philo*, 282-315; Öztürk, *Tesirde Bâtınlık*, 159-161.

<sup>41</sup> EMeş 'üdfî, *Murûcu'z-zehab*, 1/227; Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs*, 25/418; Sa'd b. Felâh b. Abdilazîz el-'Arîfî, *ez-Zenâdiketü akâiduhum ve firekühüm ve mevkifu eimmeti'l-Müslimîne minhüm* (Riyâd: Dârü't-Tevhîd, 2013), 1/30.

<sup>42</sup> Mazdekizm ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Çeşmeli, “Erken İslami Dönem Mazdekizm Kökenli Ezoterik Tarikatların Doktrinleri ve Ritüelleri (7-9. Yüzyıllar)”; Kızıl, “Mazdek Hareketi ve Nedenleri”.

<sup>43</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 11/39; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa* (Dâru lhyâ't-Turâsi'l-'Arabî, 2001), 15/329-330. bir şeyin akıbeti veya varacağı sonuç, .

<sup>44</sup> Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-luğa* (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1979), 1/162; Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, 15/329; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 11/33; Abdullah Temizkan, *Rağîb el-İsfahânî'nin Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2021), 79.

<sup>45</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, 5: 313.

aykırı değilse sahih; şer'î bir delile dayanmıyorsa veya şer'î bir delile aykırı ise sahih olmayan (batıl) te'vîl olarak kabul edilmiştir.<sup>46</sup> Te'vîl kelimesi Kur'ân'da birçok defa geçmekte ve müfessirler tarafından değişik anlamlarda kullanılmaktadır. Söz konusu âyetlere bakıldığında özetle kelimenin gelecekte vuku bulacak bir eylem, herhangi bir haberin, rüyanın veya gelecekte gerçekleşmesi kastedilen gizemli bir fiilin tasdiki gibi anlamlarda kullanıldığı anlaşılmaktadır.<sup>47</sup> Nitekim Reşîd Rızâ (ö. 1354/1935), bu kelimenin Kur'ân'ın hiçbir yerinde tefsir veya bâtinî te'vîl anlamında kullanılmadığını söylemektedir.<sup>48</sup> Kur'ân'ın nazil olduğu dönemde Hicaz Arapları arasında, aşırı Şii fırkalar arasında ortaya çıkan te'vîl anlayışının bulunmaması Rızâ'yı desteklemektedir.

Te'vîl kelimesinin Hz. Peygamber ve sahabe dönemindeki kullanımına bakıldığında bu kelimesinin bâtinî te'vîl anlamında kullanıldığını söylemek zordur. Bu minvalde aktarılan bir rivayete göre Hz. Peygamber, İbn Abbâs (ö. 68/687-88) için "Allah'ım ona te'vîli bellet ve onu dinde bilgili kıl." demiştir.<sup>49</sup> Başka bir rivayette Hz. Peygamber'in "Aranızdan biri Kur'ân-ı Kerîm'in tenzili için savaştığı gibi onun te'vîli için de savaşacaktır."<sup>50</sup> dediği nakledilmiştir. Kaynaklarda aktarılan bir diğer rivayete göre Hz. Aişe (ö. 58/678), Hz. Muhammed'in Nasrûsesinin üçüncü âyetini<sup>51</sup> rûkû ve secde de çokça "Sübhanekallahümme ve bihamdike Allahümme iğfirli" diyerek te'vîl ettiğini söylemiştir.<sup>52</sup> Rivayette geçen te'vîl kelimesi ile bâtinî te'vîlin kastedildiğini söylemek mümkün görülmemektedir. Kur'ân'da geçen sûre başlarındaki harflerin te'vîliyle ilgili rivayet<sup>53</sup> ise

<sup>46</sup> Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rîfât* (Beyrût: Dârü'n-Nefâis, 2012), 112. Te'vîl kelimesinin Ehl-i sünnet alimlerinde yapılan yorumları ve sahih kullanımları için bk. Temizkan, *Rağîb el-İsfahânî'nin Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi*, 106-108; Sabahattin Gümüş, "et-Tabâtabâî'nin Mîzân Tefsiri'nde Uyguladığı (الجرى) Cery Kavramının Arka Planı", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 17 (2021), 595. Te'vîl kelimesinin ayrıntılı kısımları ve çeşitleri çalışmamızın sınırlarını aşmaktadır. Bu kelimenin detayları için ayrıca bk. Mehmet Kaya, "Kur'ân'ın Eleştirilen Yorum Biçimlerinin Ortak İfadesi: Tevil ve Çeşitleri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (2018), 123-165; Yusuf Işıcık, *Kur'ân'ı Anlamada Temel Bir Problem (Te'vil)* (İstanbul: Esra Yayınları, 1997); Orhan Karmış, *Tefsir İliminde Te'vilin Yeri ve Önemi* (Yayınlanmamış Doktora Tezi: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1975); Muhammed b. Salih Useymîn, "Te'vîl Üzerine", çev. Hüseyin Doğan, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2012), 95-111; Hüseyin Doğan, "Tefsir-Te'vil Ayrımı ve Te'vilin Dinî Naslarda İfade Ettiği Anlam Dünyası", *İslam ve Yorum Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017), 389-408; Murat Oral, "Selefin ve Halefin Tevil Yaklaşımları ve Bununun Tefsire Yansımaları", *Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2022).

<sup>47</sup> Te'vîl kelimesi Kur'ân'da on beş yerde geçmektedir. Alî İmrân 3/7, Nisâ 4/59, A'râf 7/53, Yûnus 10/39, Yûsuf 12/6,21,36,37,44,45,100,101, İsrâ 17/35, Kehf 18/78,82. Örneğin Beyzâvî bu kelimeyi sırasıyla: Aruzlarına uygun anlamlar yüklemek, akıbet, varacağı sonuç, akıbet, rüya tabiri/bazı hadiselerin sırlarını bilmek, rüya tabiri, rüya tabiri, rüya tabiri, rüya tabiri, rüya tabiri, rüya tabiri, rüya tabiri, rüya tabiri, rüya tabiri, rüya tabiri/kitaplarda geçen hadiselerin te'vîli, akıbet, bâtinî te'vîl, sır ayrıntılı bilgi için bk. Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-Te'vil* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 2/6, 80; 3/15, 113, 155, 159, 163, 165, 247, 285, 290, 291.

<sup>48</sup> Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm* (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-'Âmme, 1990), 3/144.

<sup>49</sup> Bu rivayette bâtinî te'vîle işaret dahi yoktur. Ancak Hz. Peygamber'in bu sözlerinin herkesin anlaması mümkün olmayan bazı incelikleri kavraması ve şeylerin varacağı sonucu bilmesi şeklinde açıklamak mümkündür. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1999), 4/225.

<sup>50</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 17/360.

<sup>51</sup> "Rabbine hamd ederek O'nu tesbih et ve O'ndan mağfiret dile"

<sup>52</sup> Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1959), 3/8.

<sup>53</sup> Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye* (Mısır: Şirketu Matbaatu ve Matbaatu el-Bâbî el-Halebî, 1955), 1/546.

daha çok hurûflilik diye isimlendirilen konuyla alakalı olup zannedilenin<sup>54</sup> aksine, te'vîlin başlangıç noktası olarak gösterilebilecek bir örnek hüviyetinde değildir.

Sahabe döneminde te'vîl olarak anlaşılabilir ve İbn Ömer'den aktarılan bir rivayet sadece Taberânî (ö. 360/971) tarafından aktarılmaktadır. Ubey b. Ka'b ve İbn Mes'ûd'dan gelen yorumun te'vîl odaklı değil kıraat merkezli olduğu anlaşılmaktadır. Zira rivayetlere göre İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53), ilgili âyeti<sup>55</sup> (مَثَلُ نُورِهِ فِي قَلْبِ الْمُؤْمِنِ) "Allah'ın nurunun müminin kalbindeki durumu" Ubey b. Ka'b ise (مَثَلُ نُورٍ مَنْ آمَنَ بِهِ) "Allah'a iman edenin kalbindeki nurun misali" şeklinde okumuştur.<sup>56</sup> Rivayetlerin Ka'bu'l-Ahbâr ve Ubey b. Ka'b'a dayanması bu türden bir te'vîlin Ehl-i kitaptan gelmiş olma ihtimalini akla getirmektedir. Diğer yandan böyle bir te'vîlin sahabe arasında biliniyor olduğuna işaret eder. Ancak her iki ihtimalin doğru olması durumunda bile bu te'vîlin kıraatlerden yola çıkılarak yapıldığı veya sahabenin bu tür bir bilgiyi bizzat Hz. Peygamber'den almış olabileceği ihtimali de bulunmaktadır. Te'vîl kelimesi, Ammâr b. Yâsir (ö. 37/657) veya Abdullah b. Revahâ'ya (ö. 8/629) isnad edilen "Dün Kur'ân'ın inzali için sizinle savaşmıştık. Bugün de Kur'ân'ın te'vîli için sizinle savaşıyoruz." ifadesinde kullanılmıştır. Ancak ilgili rivayet incelendiğinde burada te'vîl kelimesinin iyi anlamda kullanıldığı ve bâtinî anlamda kullanılmadığı görülecektir.<sup>57</sup> Te'vîl kelimesinin ilkin tefsir kelimesiyle aynı anlamda kullanılması<sup>58</sup> da bu kelimenin İslâm âleminin genelinde aşırı te'vîl olarak anlaşılmadığını göstermektedir. Zira böyle bir durumda ilk dönem müfessirlerin eserlerine bu ismi vermeleri mümkün değildi.

İbn Abbâs (ö. 68/687-88) ve öğrencisi İkrime'ye (ö. 105/723) isnad edilen bir rivayette Fetih sûresinin 48/29. Âyetinin halifelere yorumlandığı görülmektedir. Ancak bu yorumun bâtinî te'vîl olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira âyetin başından itibaren sahabeden bahsettiği açıktır. İkrime'nin yaptığı şey ise âyetin belli kısımlarının belli kişilere -bu kişilerin sıfatları göz önünde bulundurularak- yorumlanmasıdır ki bunda da ihtilaf vardır.<sup>59</sup> İlgili rivayetlerin sahih kabul edilmesi ve bâtinî bir te'vîl olarak anlaşılması durumunda bile sadece bunlara dayanarak Ehl-i kitaptan Müslüman olanların, sahabe veya tabiûnun Kur'ân-ı Kerîm âyetlerini bâtinî te'vîl ile yorumladıkları yönünde bir sonuca varmak mümkün değildir. Zira onların böyle bir eğilimde olduklarına dair seleften bir bilgi aktarılmamıştır. Bu da onların bu türden te'vîlleri hoş karşıladıklarını göstermektedir.

<sup>54</sup> Öztürk, *Tesirde Bâtinilik*, 166.

<sup>55</sup> Nûr 24/35.

<sup>56</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/179-183; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 6/195-199; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 4/417-418.

<sup>57</sup> Burada iki rivayet öne çıkmaktadır. Birinci rivayete göre Abdullah b. Revahâ bu sözü kaza ümresinde veya Mekke'nin fethinde söylemiştir. İkinci rivayete göre ise Ammâr b. Yâsir bunu Siffin savaşında söylemiştir. Bu söz ilkin Abdullah tarafından söylenmiş ve daha sonra Ammâr tarafından tekrarlanmış da olabilir. Bu konudaki ihtilaf ve ayrıntılar için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 7: 501-502. Te'vîl kelimesi hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Öztürk, *Tesirde Bâtinilik*, 117-131. Şii te'vîli Hz. Muâviyye'nin siyasî te'vîline karşı ortaya çıkmış tepkisel bir te'vîl olarak görmek rivayete bambaşka bir anlam katmaktadır. Nitekim buna göre Hz. Muâviyyeâyetleri aslından çıkararak yorumladığı için Ammâr bu sözleri sarf etmiştir. Kâmil Mustafa Şibî, *es-Sılatu beyne't-tasavvufi ve't-teşeyü'i* (Bağdat: Metbe'etu'z-Zehrâ, 1963), 14.

<sup>58</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5/55.

<sup>59</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidit-Tenzîl* (Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 4/348; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 7/544.

Nitekim İbn Ömer'den (ö. 73/693) aktarılan bir rivayete göre İbn Ömer, âyetleri te'vîl ettiklerinden dolayı Haricileri bu ümmetin en kötülerini olarak görmüştür.<sup>60</sup>

Aşırı Şîî fırkalarda görülen te'vîl, Haricilerin İbâziyye kolundan Hafsiyye diye bilinen bir grupta da görülmüştür.<sup>61</sup> Ancak haricilerdeki te'vîller aşırı Şîî gruplardaki te'vîl anlayışındaki aşırı te'vîllerin seviyesine ulaşmamıştır. Zira aşırı fırkalar tarafından yapılan te'vîlbeyânî şartları taşımayan, dilin kurallarına bağlı kalınmadan ve ictihadî bir eylem olmanın dışında keyfî bir te'vîlden ibaret sayılmıştır.<sup>62</sup> Belki de mutekaddimûn döneminde bazı fırkaların Kur'ân-ı Kerîm âyetlerini bağlamından kopararak te'vîl etmelerinden ötürü Hicrî 4. yüzyıldan sonra âyetlerin açıklamasında te'vîl kavramının yerine tefsir kavramı kullanılmıştır. Böylece bu kelimenin siyasî ve düşünsel kavgaların gölgesinde kötü bir ün kazandığı söylenebilir.<sup>63</sup> Muteahhirûn âlimleri de keyfi yapılan te'vîle karşı çıkmış ve te'vîlin sahih kabul edilmesi için bazı şartlar belirlemişlerdir.<sup>64</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de (يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ)<sup>65</sup> âyetinde geçen tahrif kelimesine birçok müfessir tarafından te'vîl etmek<sup>66</sup> anlamı verilmiştir ki buradan Ehl-i kitap âlimlerinin te'vîl nedeniyle eleştirildiği sonucu çıkmaktadır. Bu nedenle ilgili âyetin Müslümanları te'vîle yönlendirmekten çok onları te'vîlden uzaklaştırdığı söylenebilir. Sahabe ve tabiûn arasında bâtinî te'vîlin yaygın olmayışını, bu dönemdeki müminlerin Kur'ân-ı Kerîm'i arzu ve istekleri doğrultusunda yorumlamak istememelerine veya kendilerine ulaşan nasları aynıyla koruma gayretlerine bağlamak mümkündür. Ancak sonraki tabakalarda özellikle ilkin aşırı Şîî fırkalarda açıkça görülmeye başlayan bâtinî te'vîlin bu fırka mensuplarının kendi düşünce ve inançlarını Kur'ân-ı Kerîm'e dayatma arzusundan kaynaklandığı söylenebilir. Zira te'vîl -tefsirden farklı olarak- âyetlerin açıklanmasında oldukça kolaylık sağlamaktadır. Özellikle ilk dönem aşırı Şîî fırkaların benimsemiş oldukları te'vîl anlayışı fırka sahiplerine istedikleri nistan istedikleri manayı çıkarmalarına olanak tanımaktaydı.

<sup>60</sup> Begavî'nin İbn Ömer'den (ö. 73/693) aktardıkları bu kelimenin âyetleri farklı yorumlamak anlamında kullanıldığını göstermektedir. Zira rivayete göre İbn Ömer, Hariciler için "Onlar varlıkların en kötüleridir. Onlar kâfirler hakkında nazil olan âyetleri müminlere te'vîl ediyorlar." İbn Ömer'in -ona isnad edilen bu söz doğru ise- bu ifadeleri siyasî fırkalardan Haricilerin de bazı âyetleri te'vîl ettiklerini göstermektedir. Begavî, *Şerhu's-sunne*, 10/233.

<sup>61</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn* (bsy: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 1/96. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/120. Hz. Alî'nin Hariciler için "Doğru söz ile batıl kastedilmektedir." şeklindeki ifadesi de bir kısım Haricilerin bazı âyetleri yanlış anladıklarını veya bağlamından kopararak te'vîl ettiklerini göstermektedir. Ancak Haricilerin tümünün böyle te'vîllere başvurması, Fars kültürünün etkisinde kalmış bazı kimseler tarafından bu türden bir te'vîlin yapılmış olduğunu akla getirmektedir. Fars kültürünün etkisi altında kalmayan Araplarda böyle bir anlayışın olmaması da bunu desteklemektedir. Ebû Yûsuf Yakûb b. Süfyân el-Fesevî, *el-Ma'rîfetu ve't-târîh* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/285; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 21/181; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 117.

<sup>62</sup> Öztürk, *Tesirde Bâtınlık*, 129.

<sup>63</sup> Nasr Hamid Ebû Zeyd, "Tarihte ve Günümüzde 'Kur'ân Te'vîli' Sorunsalı", çev. Ömer Özsoy, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 9/1-2-3-4 (1996), 24.

<sup>64</sup> Bu şartlar için bk. Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rîfât*, 113.

<sup>65</sup> Nisâ 5/46.

<sup>66</sup> Mâverdî, Kurtûbî, Fahrettîn Râzî ve Reşîd Rızâ bu görüşü benimsemiştir. bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nuketü ve'l-uyûn* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/492; Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin, *Lübâbü'te'vîl fi ma'ânî't-Tenzîl* (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1979), 1/541; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *Câmi'u ahkâmî'l-Kur'ân, ve'l-mubînu limâ tedemmene mine's-sünneti ve âyi'l-Kur'ân*, (Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1964), 6/115; Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrût: Dârü'l-İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2000), 10/92; Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 5/114.

Te'vîl anlayışının İslâm kültürüne Yahudi ve Hristiyanlar üzerinden geçmesinin mümkün olabileceğini söyleyenler olmuştur.<sup>67</sup> Ancak nasların aşırı bir şekilde te'vîl edilmesi Hristiyanlık veya Yahudilik üzerinden İslâm kültürüne girmiş olsaydı bu anlayış Fars kültürü etkisindeki kabile ve bölgeler yerine bu milletler ile haşır neşir olan diğer Arap kabilelerinde yaygın olurdu. Yine Yahudilik ile Hristiyanlıkta var olan te'vîl metodunun ilk dönem aşırı Şîî fırkalarda görülen te'vîlden oldukça farklı olması, böyle bir genelemeye gitmenin doğru olmadığını göstermektedir. Aynı şekilde aşırı Şîî te'vîli sadece Hz. Muâviye'nin siyasi te'vîline karşı ortaya çıkmış tepkisel bir hareket olarak görmek<sup>68</sup> de sosyal gerçeklikten uzaktır. Bunun elbette ki siyasi nedenleri de vardır. Ancak çalışmada siyasi nedenler göz ardı edilmeden te'vîlin tarihi arka planındaki eski inanç ve düşünceler incelenmiştir. Yahudilik ve Hristiyanlıktan İslâm kültürüne geçen te'vîl metodunun daha çok aşırı Şîî fırkalar dışında kalanlar tarafından kullanıldığı ve bunun da belli bazı şartlara bağlandığı görülmektedir. Aşırı Şîî fırkalarda uygulanan te'vîl anlayışının ise daha çok Gnostik ve eski Fars dinlerindeki benzer bir te'vîl anlayışı olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle İslam âlemindeki te'vîli, kabaca belli kurallara bağlı kalınarak yapılan ve belli kurallara bağlı kalınmadan yapılan te'vîl diye iki kısma ayrılabilir.

#### 4. Erken Dönem Aşırı Şîî Fırkalarda Te'vîl Örnekleri ve Te'vîllerin Arka Planı

Hicrî birinci asırda İslam dünyasında yaşanan siyasi olaylar, Müslümanların ayrışmasına neden olmuştur. Özellikle Cemel, Siffin ve Hz. Ali'nin oğullarının şehid edilmesiyle sonuçlanan hadiselerden sonra İslâm âlemi büyük iki kutba ayrılmıştır. Halkın çoğunluğunun Sünnî siyasi iktidardan yana taraf tutması bu kanadın daha güçlü olmasını sağlamıştır. Buna karşılık Şîa, muhalif ve nispeten daha zayıf kalmıştır. Hz. Ali ve Ehl-i beyt taraftarı olduğunu söyleyen Şîa, Hz. Ali'nin ilk baştan haksızlığa uğradığını, halifelîği kendisinin hakkettiğini ve zulme uğrayarak hilafetin kendisinden alındığını iddia etmiştir.<sup>69</sup> Şîî âlimler bu görüşlerini ispatlamak için Kur'ân ve hadislerden referans bulmaya çalışmıştır. İddialarını destekleyecek malzeme bulamadıklarında âyetleri te'vîl etme ve yorumlama yolunu tercih etmişlerdir. Âyetlerin zahirine aykırı yorumlanması ve âyetlerin mecralarından çıkartılarak bambaşka bir anlam dünyasına taşınması ise açık bir şekilde ilk dönem aşırı Şîî fırkalarda görülmektedir.<sup>70</sup> Belirli şahıslar etrafında toplanan ve genellikle Kûfe merkezli olan bu fırkalar, sahip oldukları kültür ve geleneğin etkisiyle âyetlerin siyak ve sibakına aldırış etmeden onları bâtinî te'vîller ile te'vîl etmişlerdir.

İlk dönem aşırı Şîî fırkalardan Kur'ân âyetlerini bambaşka bir mecrada te'vîl edenler arasında Sebe'iyye, Keysâniyye/Muhtârîyye, Beyâniyye, Muğîriyye, Mansûriyye, Cenâhiyye ve Hattâbiyye gibi fırkalar sayılır. Bu fırkalar, Kur'ân ile pek ilgisi olmayan birtakım iddialarını Kur'ân'a dayandırmak istemişlerdir. Öyle ki kimi mutedil Şîî âlimler dahi bu tür fikirleri aktarmaktan imtina etmişlerdir. Bir kısım fırka mensupları ise bâtin ilmine sahip olduklarını, bu nedenle olmuş ve olacak her şeyin bilgisinin kendilerine verildiğini ve Kur'ân-ı Kerîm'in tümünün emsal ve işaretten ibaret olduğunu, imamlar tarafından

<sup>67</sup> Mustafa Öz, "Gâliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/335; Öztürk, *Tesirde Bâtınlılık*, 162-175.

<sup>68</sup> Şîbî, *es-Sılatu beyne't-tasavvufi ve't-teşeyü'î*, 14.

<sup>69</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk el-Küleynî, *el-Kâfi* (Dâru'l-hadîs, 2008), 1/704; 9/295; 15/428-430; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî Şeyh Müfid, *el-İhtisâs* (Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemî, 1993), 185-187, 272-274.

<sup>70</sup> İlk dönem Şii fırkaların tasnifi ile ilgili bk. Bozan, *Şii Fırkaların Tasnifi (Nispet Ettikleri İmamlar Eksenli Bir Deneme)*, 7/23 vd.

desteklendikleri için de ancak kendilerinin o işaretlerin manalarına vakıf olduklarını ileri sürmüşlerdir.<sup>71</sup>Daha önce mensubu oldukları eski inançlarının etkisiyle<sup>72</sup> âyetleri diğer Müslümanlardan farklı bir şekilde yorumlamış ve te'vîl etmişlerdir.

Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinin ilkin Sebeyye fırkasında aşırı bir şekilde te'vîl edilmeye başlandığını düşünmekteyiz. Zira Sebeyye ilk aşırı fırka,<sup>73</sup> İbn Sebe de aşırı fikir öne sürenlerin ilki ve aşırı fırkalarının da öncüsü olarak kabul edilmektedir.<sup>74</sup>Onun tarihi kişiliğindeki belirsizlikler bir tarafa bırakılırsa eldeki veriler en azından o dönemde bu türden fikirlerin savunuluyor olduğunu göstermektedir.<sup>75</sup> İbn Sebe'nin Hz. Ali hakkındaki sözlerinin daha sonraki aşırı fırkalar tarafından Kur'ân-ı Kerîm'e dayandırılmış olması da mümkündür. Zira benzer düşünceler daha sonra Muhtâriyye/Keysâniyye fırkasında görülmektedir. Nitekim Hz. Ali'nin ölmediği, onun ilahi bir yönünün olduğu, göklere çıktığı, bulutların arasında olduğu ve gök gürlemesinin onun sesi olduğu<sup>76</sup> yönündeki iddia Keysâniyye fırkası tarafından tekrarlandığı ve bu fırka mensuplarının Bakara sûresinin 2/210. âyetini<sup>77</sup> ona te'vîl ettikleri, yine bazı âyetleri Hz. Ali ve ehl-i beyt'e yorumladıkları nakledilmiştir.<sup>78</sup> Söz konusu firkadan bir grup da Tîn sûresinin ilk dört âyetinde geçen Tîn'den maksadın Hz. Ali; Zeytûn'dan maksadın Hz. Hasan; Tûr-i Sînîn'den maksadın Hz. Hüseyin 've hâze'l-beledi'l-emîn" ifadesinden maksadın ise Muhammed b. Hanefiye olduğunu söylemişlerdir.<sup>79</sup> Keysâniyye'den bir grup ise Mâide 5/3. âyetinde haram sayılan leş, kan, domuz eti vs. şeylerin kendilerine helal olduğunu ve bu âyetin Mâide 5/93. âyetiyle neshedildiğini savunmuşlardır.<sup>80</sup> Diğer aşırı fırkalar gibi Keysâniyye'nin bu düşünceler ile ortaya çıkması ve taraftar bulabilmesi bu fırkaların bulunduğu çevrenin daha önce bu tür inançlardan haberdar olduklarını veya bu tür düşüncelere daha önce inanmış olduklarını göstermektedir. Nitekim haramları helal sayma geleneği İslâm'dan

<sup>71</sup> Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme ve muktatafâtun mine'l-kitâbi'l-evset fi'l-makâlât*, 39-41.

<sup>72</sup> Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, 64.

<sup>73</sup> Kummî, *Kitâbu'l-makâlât ve'l-firak*, 19-20, 44.

<sup>74</sup> Nevbahtî bu grubun Hz. Ali'nin ölümünü inkâr ettiklerini, onun tekrar Arapları asasıyla yönlendireceğine ve yeryüzünü adalet ile dolduracağına inandıklarını söylemiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'den sonra vakfe inancını ilk benimseyenlerin bunlar olduğunu ve ilk aşırı fikir beyan edenlerin de yine bunlar olduğunu söylemiştir. Hz. Ali'nin İbn Sebe'yi öldürmek istediği ancak insanların "Ey Müminlerin emiri sizi ve Ehl-i beyti sevdiğini söyleyen, velayetini kabul eden ve düşmanlarınızdan teberrî eden birini mi öldüreceksiniz" şeklindeki söylemleri nedeniyle onu Medâin'e sürdüğü ifade edilmiştir. Nevbahtî, İbn Sebe'nin ilk üç halife ve sahabe aleyhinde konuştuğunu ve onlardan teberrî ettiğini ve Hz. Ali'nin kendisine bunu emrettiğini söylediğini nakletmiştir. (Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, 32; Malatî, *et-Tenbîh ve'r-reddu 'alâ ehli'l-ehvâi ve'l-bide'*, 14; Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî, *el-Mevâ'izu ve'l-i'tibâr bî zikri'l-hiteti ve'l-âsâr* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 4/189.

<sup>75</sup> Ethem Ruhi Fiğlalı, "Abdullah b. Sebe", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988), 1/133.

<sup>76</sup> Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Farku beyne'l-firak* (Dârü'l-Âfâki'l-cedîde, 1977), 223-225; Tâhir b. Muhammed Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyîni, *et-Tebîru fi'd-dîn ve'temyîzu'l-fireki'n-nâciyeti 'ani'l-fireki'l-hâlikîn* (Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1983), 123; Makrîzî, *el-Hitat*, 4/189.

<sup>77</sup> "Onlar, ille de buluttan gölgeler içinde Allah'ın ve meleklerinin gelmesini mi beklerler..."

<sup>78</sup> Kummî, *Kitâbu'l-makâlât ve'l-firak*, 27.

<sup>79</sup> Kummî, *Kitâbu'l-makâlât ve'l-firak*, 30. Nevbahtî bunların Tîn sûresinde geçen âyetleri bu şekilde te'vîl etmelerinin sebebinin de onlardan nakletmiştir. Onlara göre, Allah'ın bu sûrede meyvelere yemin etmesi anlamsızdır. Zira meyvelerin böyle bir şey ihtiyaçları yoktur. Bu lafızlar imamlardan kinayedir. Ayrıca Hz. Peygamber takkiye ihtiyaç duymadığından Allah (cc.), bu surede Hz. Peygamber ile değil yukarıda isimleri kinaye olarak geçen imamlar ile yemin etmiştir. Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, 42.

<sup>80</sup> Kummî, *Kitâbu'l-makâlât ve'l-firak*, 41. Daha sonra Abdullâh b. Muâviye b. Abdillâh b. Ca'fer b. Ebî Tâlib'in (ö. 129/746-47) intisap edenlerden bir grup ise bütün haram şeyleri helal saymıştır. Kummî, *Kitâbu'l-makâlât ve'l-firak*, 43.

önce Mazdeizmde var olan bir düşüncedir. Mazdeizme göre insanlar mallarda ve kadınlarda ortaklırlar. Bu inanca sahip olanlar Enûşirevân zamanında büyük bir katliama uğramışlardır. Bu fırka mesupları onun döneminden itibaren saklanmaya başlamış ve İslâmî dönemde Hürremiyye, Babekiyye ve Muhammire adı altında ortaya çıkmışlardır.<sup>81</sup> Şîa'nın aşırı fırkaları arasında sayılan Keysâniyye'nin yayıldığı kabileler daha çok fars asıllı mevali kabileleri olup bunlar arasında Bâtınîlik, Mehdilik, bedâ, te'vîl, recat, hulûl ve tenâsüh anlayışı yayılmıştır.<sup>82</sup> İslâm'dan önce bu tür inançları benimseyen kabilelerin İslâm'a girdikten sonra bazı fırkalara intisap ettikten sonra bu fikirlerini âyetler ile temellendirmeye çalıştıkları görülmektedir.

Kur'ân âyetlerini te'vîl eden ve onun hakkında fikirler öne sürenlerden biri de Beyân b. Sem'ân en-Nahdî'dir (ö. 119/737). Beyân'ın, Kûfe'de ilk defa Kur'ân'ın mahlûk olduğunu savunan kişi olduğu söylenmiştir. Yine Beyân'ın, kendi durumunu meşrulaştırmak için imamlar gaybette iken taraftarlarının hüccetlere bağlanmaları gerektiğini söyleyen ve muhtemelen bunu ilk dile getiren kişi olduğu ve onun bu düşüncesinin daha sonra Şîa tarafından da benimsenmiş ve geliştirilmiş olduğu düşünülmektedir.<sup>83</sup> Bu kişi bu fikirleri savunurken kendisinin bir peygamber olduğunu, Kur'ân'daki bazı âyetlerin de kendisini desteklediğini, Âli İmrân 3/138<sup>84</sup> âyetinde geçen (بَيِّنَات) ifadesinden maksadın da kendisi olduğunu söylemiştir.<sup>85</sup> Beyân, Kur'ân-ı Kerîm âyetlerini te'vîl etmiş ve Ebû'l-Hâşim Abdullah b. Muhammed el-Hanefiyye'nin bizzat kendisini vasi tayin ettiğini, İsm-i Azâm'ı bildiğini ve dilerse çiçek ile konuşursa kendisine cevap vereceğini iddia etmiştir. Ayrıca Ezeli ilahın insan şeklide nurdan bir varlık olduğunu savunmuştur.<sup>86</sup> Beyân'ın Düalist bir inanca sahip olduğu ve hulûl inancını savunduğu söylenmiştir. Bu itibar ile onun yaşadığı Irak coğrafyasında yaygın olarak varlığını sürdüren gnostik düşünceden etkilenmiş olduğunu görülmektedir.<sup>87</sup>

Kur'ân-ı Kerîm âyetlerini te'vîl etmede oldukça aşırıya kaçanlardan bir fırka da Muğîriyye fırkasıdır. Bu fırkanın nispet edildiği Muğîre b. Sa'îd (ö. 119/737) birçok âyeti te'vîl etmiştir. Mesela ona göre, Nahl sûresinin 16/90 âyetindeki adaletten maksat Hz. Ali'dir. İyilikten maksat Hz. Fatıma'dır. Akrabadan maksat Hz. Hasan (ö. 49/669) ile Hz. Hüseyin'dir. Çirkin işlerden maksat Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) ve fenalıktan maksat ise Hz. Ömer'dir (ö. 23/644).<sup>88</sup> Ayrıca azgınlıktan maksadın da Hz. Osman olduğunu söylemiştir.<sup>89</sup> Bu kişi aynı şekilde Ahzâb sûresinin 33/72. âyetinde geçen "emanet" kelimesinden maksadın Hz. Ali'nin imameti olduğunu ve âyette geçen "O çok zalim, çok cahildir."

<sup>81</sup> İsfârâyînî, *et-Tabsîru fi'd-dîn*, 135; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 10/40-41.

<sup>82</sup> Mehdilik inancının, Yahudilik ve Hristiyanlıktan; Bedâ fikrinin, Yahudilikten; Bâtınîğin ise gnostik dinlerden Şîa'ya geçtiği düşünülmektedir. Neşşâr, *Neşetu'l-fikri'l-felsefiyyi fi'l-İslâm*, 2/56-59.

<sup>83</sup> Avcu, *İslâm'ın İlk Marjinaleri Gulat-ı Şîa*, 84-86.

<sup>84</sup> "Bu (Kur'an), bütün insanlığa bir açıklamadır; takvâ sahipleri için de bir (beyân) hidayet ve bir öğüttür." Bu ayette geçen "beyân" lafzı açıklama olarak çevrilmiştir.

<sup>85</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *'Uyûnu'l-Ahbâr* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/165.

<sup>86</sup> Bağdâdî, *el-Farku beyne'l-firak*, 229; İsfârâyînî, *et-Tabsîru fi'd-dîn*, 119, 124.

<sup>87</sup> Yusuf Koçak, "İrfânî/Gnostik Geleneğin Şîi Gulat'daki Tezahürleri: Beyâniyye Örneği", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2020), 5-9.

<sup>88</sup> Ebû Nuaym Abdülmelik b. Muhammed b. Adî el-Esterâbâdî el-Cürcânî, *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl* (Beyrût: el-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 8/72.

<sup>89</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhir ve'l-e'lâm* (Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987), 7/476.



ifadeleri ile kastedilenin de Hz. Ebû Bekir olduğunu iddia etmiştir.<sup>90</sup> Ona göre, Hz. Ebû Bekir Hz. Ali'yi imametten alı koyma işini yüklenmiş ve Hz. Ömer de ona yardımcı olmuştur. Muğîre daha da aşırı giderek Haşr sûresinin 59/16. âyetinde geçen şeytandan maksadın Hz. Ömer olduğunu söylemiştir.<sup>91</sup>

Muğîre, Sünnî âlimlerden farklı olarak Kur'ân-ı Kerîm âyetlerini bâtinî bir te'vîl yöntemi ile te'vîl etmeye çalışmıştır. Ona göre Kur'ân-ı Kerîm işaret ve mesellerden ibarettir. Bunları ise ancak imamlar tarafından desteklenen kişi yani kendisi bilir.<sup>92</sup> Onun başvurduğu bu yöntem ile hurûfliğin de önünü açtığı düşünülebilir.<sup>93</sup> Ancak âyetler hakkındaki yorumları daha çok bâtinî te'vîle örnek olduğu görülmektedir. Onun sembolik ifadelerle başvurarak Hurûfliğe kapı araladığı yönünde bir kanaate varmak ise zordur. Diğer taraftan Muğîre'nin bâtinîliği politik bir okumaya tabi tutarak Kûfe'deki senkretik ve farklı kültürleri İslâmî bir dille yorumlamaya çalıştığı da görülmektedir.<sup>94</sup>

Kur'ân âyetlerini kendi düşünceleri doğrultusunda te'vîl etmeye çalışan bir diğer fırka Mansûriyye fırkasıdır.<sup>95</sup> Ebû Mansûr el-İclî, (ö. 123/741 [?]) kendi fırkaları dışındaki herkesin müşrik olduğunu ve Tevbe 9/5. âyetine<sup>96</sup> istinaden bunların buldukları yerde öldürülmeleri gerektiğini savunmuştur.<sup>97</sup> Bu fırkaya göre, Tûr 52/44. âyetiyle<sup>98</sup> Ebû Mansûr kastedilmiştir.<sup>99</sup> Ebû Mansûr, Mâide 5/93. Âyetini te'vîl ederek Kur'ân-ı Kerîm'de leş, kan, domuz eti gibi kavramlar ile velayetleri haram olan kişilerin kastedildiğini iddia etmiştir. Bu nedenle haram sayılan şeylerin kendilerine helal olduğunu, aynı şekilde Kur'ân'da geçen farzlardan maksadın imamların velayetlerine tabi olmak olduğunu ve bu nedenle farz sayılan ibadetlerden muaf olduklarını söylemiştir.<sup>100</sup> Bunun benzeri bir düşünce daha önce Keysâniyye'den bir grup tarafından savunulmuştur.<sup>101</sup> Mansûriyye'ye mensup olanların A'râf 7/40. âyetine getirdikleri yoruma göre, kendileri dışında kalanlar binlerce yıl havan suretinde kaldıktan sonra küçülerek iğne deliğinden cennete

<sup>90</sup> Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (Wiesbaden: Dâru Franz Stein, 1980), 8; Bağdâdî, *el-Farku beyne'l-firak*, 231.

<sup>91</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 8; Bağdâdî, *el-Farku beyne'l-firak*, 231.

<sup>92</sup> Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâm ve muktatafâtun mine'l-kitâbi'l-evset fi'l-makâlât*, 41.

<sup>93</sup> Neşşâr, *Neşetu'l-fikri'l-felsefiyyi fi'l-İslâm*, 85.

<sup>94</sup> Avcu, *İslâm'ın İlk Marjinaleri Gulat-ı Şia*, 138.

<sup>95</sup> Bu fırkaya Ebû Mansûr el-İclî'ye istinaden Mansûriyye denilmektedir. Bu kişi aşırılıklarından dolayı Muhammed el-Bâkir tarafından kovulmuştur. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 178.

<sup>96</sup> "Haram aylar çıkınca müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün..."

<sup>97</sup> Kummî, *Kitâbu'l-makâlât ve'l-firak*, 47. Ebû Mansûr, Allah'ın kendisini göğe çıkardığını ve başını okşayıp kendisine oğlum dediğini, Hz. İbrahim gibi kendisini dost edindiğini söyleyen Kûfe'de okuma yazma bilmeyen Abdu'l-Kays oğullarından biridir. Ebû Ca'fer'in kendisini vasi kıldığını, ondan sonra imametin kendisine geçtiğini söylemiştir. Ebû Mansûr böylece kendisinin de diğer imamlar gibi gönderilmiş bir peygamber olduğunu ve peygamberliğin kendisinden sonra da altı oğluna geçeceğini iddia etmiştir. Nevbahtî, *Firaku's-Şia*, 49.

<sup>98</sup> "Gökten düşen bir kütle görseler «Üst üste yığılmış bulutlardır.» derler."

<sup>99</sup> Câhiz, *el-Hayevân*, 2/392. Eş'arî, Ebû Mansûr'un bu âyeti kendine yorumladığını söylerken Şehristânî, Mansûriyye fırkasının bu âyeti Ebû Mansûr'a yorumladıklarını belirtmiştir. Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/28; Bağdâdî, *el-Farku beyne'l-firak*, 234; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 178-179.

<sup>100</sup> Kummî, *Kitâbu'l-makâlât ve'l-firak*, 48; Nevbahtî, *Firaku's-Şia*, 50; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/28; Makrîzî, *el-Hitat*, 4/183. Daha önce Keysâniyye fırkası tarafından da ilgili âyetin buna benzer bir şekilde yorumlandığını görmüştük.

<sup>101</sup> Kummî, *Kitâbu'l-makâlât ve'l-firak*, 41. Daha sonra Abdullâh b. Muâviye'ye (ö. 129/746-47) intisap edenlerden bir kısım ise bütün haram şeyleri helal saymıştır. Kummî, *Kitâbu'l-makâlât ve'l-firak*, 43.

gireceklerdir.<sup>102</sup> Bu fırka mensuplarının daha önce ruh göçü inancına sahip oldukları ve bu inançlarını Kur'ân-ı Kerîm'i te'vîl etme vesilesiyle İslâm kültürüne taşımak istedikleri görülmektedir. Bu fırka mensuplarının daha önce Mânî'den etkilenmiş olmaları muhtemeldir. Zira ona göre, iyi ruhlar günün sabahıyla birleşir ve feleklerin üstündeki nura ulaşır. Kötülerin ruhu ise karanlıktan kurtulana kadar hayvandan hayvana geçer.<sup>103</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'deki âyetleri mecrasından çıkararak yorumlayan bir diğer fırka Hattâbiyye fırkasıdır.<sup>104</sup> Bu fırka mensuplarına göre, Nisâ 4/51. âyetinde geçen putlardan ve tâğûttan maksat Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'dir. Aynı şekilde Mâide 5/90. âyetinde geçen içki ve kumardan maksat da Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'dir.<sup>105</sup> Makrîzî (ö. 845/1442) bu fırkanın Bakara 2/67. âyetini<sup>106</sup> Hz. Aişe'ye (ö. 58/678) yorumladıklarını nakletmiştir.<sup>107</sup> Hattâbiyye'ye göre, Kur'ân'da geçen haramlardan maksat tevellî edilmemesi gereken erkek ve kadınlardır. Bu kişileri telîn etmek ve onlardan teberri etmekle bu haramlardan sakınılır. Aynı şekilde Hz. Peygamber'i ve imamları tanımak, onları sevip siyasi hâkimiyetlerini kabul etmekle de namaz, hac ve zekât gibi bütün farzlar ifa edilir.<sup>108</sup> Böylece bu fırka Kur'ân âyetlerine yaptıkları yorumlar ile tüm haramları helalleştirmiş ve kendilerinin farzlardan sorumlu olmadıklarını iddia etmişlerdir. Ebû'l-Hattâb (ö. 138/755) ve onun fikirlerini savunur, aşırı fikirlerinden dolayı Ca'fer es-Sâdık tarafından tel'in ve teberri edilmiştir.<sup>109</sup> Ancak o Kehf 18/79. âyetini ilginç bir te'vîl ile Ca'fer es-Sâdık'ın kendisini lanetlemek suretiyle melikten kurtarmak istediğini ve bâtinî te'vîl ile Ca'fer es-Sâdık'ın bu lanetle kendi düşmanlarını kastettiğini savunmuştur. Bu haber Ca'fer es-Sâdık'a ulaştınca böyle düşünenleri de lanetlemiştir.<sup>110</sup> Makrîzî, Hattâbiyye fırkasının elli fırkaya bölündüklerini söylemekte ve bu fırkaya mensup olanların tümünün Ca'fer es-Sâdık'ın kendilerine cifr ilminden bahseden bir kitap bıraktıklarına inandıklarını aktarmaktadır.<sup>111</sup>

<sup>102</sup> Kummî, *Kitâbu'l-makâlât ve'l-firak*, 49-50. Onlar bu konudaki düşüncelerini şöyle temellendirmeye çalışmışlardır: Biz devenin hacmi itibarı ile bir iğne deliğinden geçmesinin mümkün olmadığını bilmekteyiz. Aynı şekilde Allah'ın da yalan söylemediğini bilmekteyiz. Öyleyse bu durum, söz konusu hayvanın iğne deliğinden geçinceye dek her devirde küçülmesi ile mümkün olacaktır. Böylece onlar iğne deliğinden geçtikten sonra tekrardan insana dönüşebileceklerdir. Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, 51-52.

<sup>103</sup> İsferyânî, *et-Tabsîru fî'd-dîn*, 136.

<sup>104</sup> Bu fırka Mâide 5/93. âyetinin te'vîl edip imameti kabul edenlerin sorumluluktan kurtulduklarını savunmuştur. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 152.

<sup>105</sup> Malatî, *et-Tenbîh ve'r-reddu 'alâ ehli'l-ehvâi ve'l-bide'*, 23.

<sup>106</sup> "Musa, kavmine: Allah bir siğir kesmenizi emrediyor..."

<sup>107</sup> Makrîzî, *el-Hitat*, 4/179.

<sup>108</sup> Kummî, *Kitâbu'l-makâlât ve'l-firak*, 57,63-64; Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, 53-58.

<sup>109</sup> Bunlar, Ca'fer es-Sâdık'ın Allah olduğunu, Ebû'l-Hattâb'ın da gönderilmiş bir peygamber olduğunu ve Ca'fer es-Sâdık'a itaat etmekle emrolunduğunu söylemişlerdir. Ayrıca zina, livata, içki ve hırsızlık gibi haramları helal saymış, namaz, zekât, oruç ve hac ibadetlerini terk etmişlerdir. Bunlar dayanışma içerisinde olmak için kendi arkadaşları lehine yalan şahitlikte bulunabileceklerini savunmuşlardır. Hatta bunun kendilerine farz olduğunu ve bunun marifetten sonra en büyük farzlardan olduğunu söylemişlerdir. Kur'ân'daki bazı farzlar ile imamların kastedildiğini, imamları bilmek ve onlara uymak ile bu farziyetin yerine getirildiğini iddia etmişlerdir. Aynı şekilde haramlar ile de bazı şahısların kastedilmiş olduğunu, haramlardan kaçınmak ise bu kişilerden teberri etmek ve onları lanetlemek anlamında olduğunu belirtmişlerdir. Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, 52-53.

<sup>110</sup> Bu fırka mensuplarına göre, âyette geçen "sefine" kelimesinden maksat Ebû'l-Hattâb'ın "yoksul kimseler"den maksat Ebû'l-Hattâb'ın taraftarları; "melik"ten maksat İsa b. Mûsa el-Abbâsî'dir. Ca'fer es-Sâdık ise zahiren gemiyi delerek ayıplı hale getirmiş ancak bâtinîde/gerçekte gemi ve gemidekileri korumak istemiştir. Kummî, *Kitâbu'l-makâlât ve'l-firak*, 55; Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, 56.

<sup>111</sup> Makrîzî, *el-Hitat*, 4/4/181.

Âyetleri te'vîl eden fırkalardan biride Cenâhiyye fırkasıdır. Bu fırkaya göre, Mâide 5/3 âyetinde leş, kan, domuz eti gibi kavramlardan maksat ilk üç halife ve Muâviye'dir (ö. 60/680).<sup>112</sup> Aynı şekilde Kur'ân'da var olan farzlardan maksat da Hz. Ali ve neslinden tevellî edilmesi gereken kişilerdir.<sup>113</sup> Aşırı Şîî fırkalardan sayılan bu fırka, İlah'ın; imam ve peygamberlerin bedenlerine girdiğine inanmakta; kıyamet, cennet ve cehennem gibi olguları inkâr etmekte; zina, livata ve içki gibi bir çok haramı helal saymakta; namaz, zekat gibi farzları Ehl-i beyti tevelli etmekle te'vîl etmektedirler. Onlar bu görüşlerini Mâide 5/93. âyetine dayandırmaktadırlar. Bu gruptakilerin çoğu Fars asıllı olup az bir kısmı Kûfelidir. Muhammed Câbir,'e göre, bulunduğu çevredeki Mazdeizm ve Kadîm Fars inanışları Abdullah b. Muâviye'ye bu görüşleri söylemiş, böylece ahiret, hesap ve cehennem gibi olguları inkâr ederek taraftarlarını dünya lezzetlerini bulandıracak tüm inançlardan soyutlamıştır. Abdullah ayrıca düşüncelerine ilahi ilim düşüncesini eklemiştir.<sup>114</sup> Bu fırka mensuplarının da diğer aşırı Şîî fırkaları gibi yaşadıkları coğrafyadan etkilenmiş oldukları ve âyetleri bu düşüncelere uygun bir şekilde yorumladıkları görülmektedir.

Kur'ân âyetlerini kendi görüşleri doğrultusunda te'vîl eden bir diğer fırka Abbâsi fırkasıdır. Bu fırkanın Museylime/Hurremiyye koluna göre, imamları kabul etmek; onların sevdiği kişileri sevmek, düşmanlık besledikleri kişilere de düşmanlık yapmak gibi şeylerin kendilerine farz kılındığını; imamı kabul ettikten sonra da haram olan şeylerin de kendilerine helal sayıldığını ve üzerlerinden farzların düştüğünü iddia etmişlerdir.<sup>115</sup> Bu fırkanın mensupları, Ankebût 29/64. ve İnfitâr 82/7-8 âyetlerini te'vîl ederek mümin insanların öldükten sonra nurani safi bedenlere girdiğini, asi ruhların ise hayvanların bedenlerine girdiğini savunmuşlardır. Bu fırka mensuplarının da Mansûriyye fırkası gibi reenkarnasyon inancına sahip olduğu ve bu düşüncesinin İslamileştirmeye çalıştıkları açık bir şekilde görülmektedir. Nâşî el-Ekber bütün aşırı Şîî grupların bu görüşte olduğunu belirtmiştir. Abbâsi fırkasının bir diğer kolu olan Huddâşî fırkası ise Museylime ile aynı görüşü benimsemiş ancak kavramlara farklı anlamlar yüklemişlerdir. Örneğin oruçtan maksadın imamı gizlemek namazdan maksadın imamlara tabi olmak, cihattan maksadın ise muhaliflerini çeşitli yollar ile öldürmek olduğunu söylemişlerdir.<sup>116</sup> Aşırı Şîî fırkaların te'vîl ettikleri âyetlerin daha sonra Şîî müfessirler tarafından da nakledildiği görülmektedir. Nitekim Hattâbiyye fırkası tarafından te'vîl edilen Nisâ 4/51. âyetinin<sup>117</sup> daha sonra Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e te'vîl edildiği aktarılmaktadır.<sup>118</sup> Hasan Askerî'ye (ö. 260/874) isnad edilen tefsirde de başta halifeler olmak üzere sahabe'nin küfür

<sup>112</sup> Daha önce Keysâniyye ve Mensûriyye tarafından da bu âyetin benzer şekilde yorumlandığını aktarmıştık.

<sup>113</sup> Kummî, *Kitâbu'l-makâlât ve'l-firak*, 51-52,57; Makrîzî, *el-Hitat*, 4/183.

<sup>114</sup> İsfereyîni, *et-Tabsîru fi'd-dîn*, 126; Makrîzî, *el-Hitat*, 4/4/183; Abdulâdil, *Harekâtu's-Şi'ati'l-mutatarrihin*, 68.

<sup>115</sup> Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme ve muktatafâtun mine'l-kitâbi'l-evset fi'l-makâlât*, 32.

<sup>116</sup> Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme ve muktatafâtun mine'l-kitâbi'l-evset fi'l-makâlât*, 33, 38.

<sup>117</sup> "Kendilerine Kitap'tan nasip verilenleri görmedin mi? Putlara ve bâtıla (tanrılara) iman ediyorlar, sonra da kâfirler için 'Bunlar, Allah'a iman edenlerden daha doğru yoldadır!' diyorlar!"

<sup>118</sup> Ebû'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ayyâşî, *et-Tefsîrü'l-Ayyâşî* (Tahran: el-Mektebetu'l-İlmîyyetu'l-İslâmiyye, 1961), 1/246; Mollâ Muhsin Muhammed b. Şâh Murtazâ b. Şâh Mahmûd el-Kâşânî, *es-Sâfi* (Tahran: Mektebetu es-Sadr, 1995), 1/459; Hâşim b. Süleymân b. İsmâil b. Abdilcevâd el-Hüseynî el-Bahrânî, *el-Burhân fi tefsîri'l-Kur'an* (Kum: Muessesetu'l-Bi'se, 1995), 2/92-98, 110; Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Alî el-Meclisî, *Bihârü'l-envâr el-câmi'etu li ahhâri eimmeti'l-athâr* (Beyrût: Dâru lhyâi't-Tûrâsi'l-Arabî, 1978), 9/193.

ve irtidad ile itham edildiği nakledilmektedir.<sup>119</sup> Aşırı Şîî fırkaların savundukları görüşler onların açık bir şekilde yaşadıkları coğrafyanın etkisinde kaldıkları ve İslâm'a girdikten sonra da daha önce sahip oldukları inançları terk etmedikleri, kendi kültürlerinde var olan te'vîl anlayışını da kullanarak âyetleri te'vîl ederek bu inançlarını islâmîleştirmeye çalıştıkları açık bir şekilde görülmektedir. Mamafih Şîî müfessirlerin ilk dönem Şîî fırkalarında görülen aşırı tevilleri tefsirlerinde naklettikleri de bilinmektedir. Nitekim Muğîre b. Sa'îd tarafından te'vîl edilen Ahzâb 33/72. âyeti, benzer bir şekilde Şîî müfessirler tarafından da te'vîl edilmiştir.<sup>120</sup> Özellikle Ahbârî âlimlerin tefsirlerinde âyetleri siyak sibakından kopartarak zahirine aykırı bir şekilde yorumlandıkları açık bir şekilde görülmektedir.<sup>121</sup> Ahbârî âlimlerin tefsirlerinde bu tür rivayetler yaygın olmasına karşın Usûlî âlimlerin tefsirlerinde bu durum çok yaygın değildir. Ancak onların tefsirlerinde de bu tür te'vîller bulmak mümkündür.<sup>122</sup> Nitekim modern dönem âlimlerinden Tabâtabâî'nin (ö. 1322/1904) tefsirinde bu tür te'vîller bolca bulunmaktadır. O, (el-Cery) diye isimlendirdiği bu te'vîlin *gayb âlemine özgü olduğunu ve Allah'ın dilediği kişilere gaybî bilgiler verebileceğini söylemiştir.*<sup>123</sup>

### Sonuç

İlk dönemden itibaren hilafet/imamet meselesi Şîî fırkalar tarafından inançsal zeminde ele alınmıştır. Zira İmametini dini zeminde tartışılması dini metinlerin de bu minvalde anlaşılmasını gerektirmiştir. Bu nedenle daha ilk dönemde oluşmaya başlayan fırkalar Kur'ân-ı Kerîm'de kendi fikirlerini destekleyecek âyet bulamadıklarında âyetleri kendi düşünceleri doğrultusunda te'vîl etme yoluna gitmişlerdir. Te'vîl kültürüne aşına olan bu fırkalar kendi düşüncelerine uygun âyet bulmakta hiç zorlanmamış hatta istedikleri her âyeti kendi düşüncelerine bâtinî bir metot ile yorumlamayı başarmışlardır. Bu konuda Sebeiyye diye bilinen fırkanın başı çektiği ve daha sonraki Şîî fırkaların bu minvalde birçok âyeti te'vîl ettikleri görülmektedir. İlk dönem aşırı Şîî fırkalar, âyetlere yükledikleri anlamlar ile düşman olarak gördükleri sahabe ve halifeleri yermiş, inançlarını bu yorumlar ile Kur'ân-ı Kerîm'e dayandırmış ve birçok âyeti bu minvalde yorumlamışlardır.

İlk dönem aşırı Şîî fırkalar tarafından yorumlanan âyetlerin İslâm öncesi inançlar ile bağlantılı olduğu, Şîî fırkalarda ortaya çıkan te'vîl yönteminde İslâm öncesi kültürün etkili olduğu görülmektedir. Zira bu dönemde ortaya çıkmış olan aşırı Şîî fırkaların öncülere ve yine ortaya çıktıkları bölgelerin incelenmesi, te'vîl kavramı ile aşırı Şîî fırkalar tarafından kullanılan te'vîl yönteminin kökeni hakkında bize bazı bilgiler vermektedir. Buna mukabil Hicaz bölgesindeki Araplar genel olarak Fars coğrafyasındaki diyaretlerden uzak

<sup>119</sup> Hasan b. Ali Askerî, *et-Tefsîru'l-mensûb ile'l-İmâm Hasan el-Askerî* (Kum: Medresetu'l-İmâm el-Mehdî, 1989), 1/122-127.

<sup>120</sup> Ali b. İbrâhîm b. Hâşim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî* (Kum: Dâru'l-Kitâp, 1984), 2/198; Kâşânî, *es-Sâfi*, 4/206-207; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 5/312; Bahrânî, *el-Burhân*, 4/500-502.

<sup>121</sup> Bu konudaki te'vîller ve rivayetlerin ayrıntıları için bk. Hüseyin Zamur, *Şîî Teopolitiğin Tefsire Yansıması- İlk Üç Halife Bağlamında-* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 83-156. Ahbârî ve Usûlî ayrımı ve bu iki Fırkanın İmamet merkezli görüşlerinin ayrıntıları için ayrıca bk. Sabahattin Gümüş, *İsnâaşeriyye Tefsir Geleneğinde İmâmet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022), 33-201.

<sup>122</sup> Sabahattin Gümüş, "Sahâbeyle İlişkilendirilen Âyetlerin Şîî Tefsirindeki Ahbârî ve Usûlî Yorumu", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 15 (2020), 308-335; Zamur, *Şîî Teopolitiğin Tefsire Yansıması- İlk Üç Halife Bağlamında-*, 83-156; Sabuhi Shahavatov, "Tefsirde Mezhep Refleksli Aşırılık -İbn Furât Örneği", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2014), 5-11.

<sup>123</sup> Gümüş, "et-Tabâtabâî'nin Mizân Tefsiri'nde Uyguladığı (الجرى) Cery Kavramının Arka Planı", 595.

kalmışlardır. Bu nedenle ilk dönemde Araplar arasında aşırı Şîî fırkaların savunduğu türden te'vîl anlayışı yok denecek kadar azdır. İlk dönem Şîî fırkaların Kur'ân te'vîlinde aşırıya kaçmalarında daha önce benimsemiş oldukları inançların büyük etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Zira onların Arap dili açısından Kur'ân lafzından çıkarılamayacak ve siyak-sibakla da açıklanması mümkün olmayan manalar çıkarmalarını ancak kültürel kodlarına işlenmiş olan te'vîl anlayışla açıklamak mümkündür.

Şîî fırkaların âyetleri te'vîl ederken daha önce sahip oldukları inançları İslamileştirmeye çalıştıkları mülahaza edilmektedir. Diğer taraftan bir fırka tarafından savunulan düşünce/inancın daha sonra diğer fırkalar tarafından da savunulduğu görülmektedir. Aşırı Şîî fırkaların te'vîl ettiği âyetlere ve yorumlara bakıldığında, bu yorumların çoğunda imamların ve muhaliflerin kastedildiği görülmektedir. Bu fırkaların Kur'ân-ı Kerîm'de haram ve farzlarla ilgili görüşlerini kısaca şöyle sıralamak mümkündür. Âyetlerde geçen bazı kelimelerden maksadın imamlar olduğunu iddia etmek, haramları helal saymak, farzlardan maksadın imamlar olduğunu ve böylece farzları kılmanın gerekli olmadığını savunmak, âyetleri neshe yorumlamak ve âyetler ile fırka liderlerinin kastedildiğini savunmak. İlk dönem ile ilgili yapılacak çalışmalarda âyetlere getirilen te'vîllerin siyasi yönünün ele alınması konuyu daha da anlaşılır hale getirecektir. Ayrıca Sünnî/tasavvufî tefsirlerde yapılan te'vîllerin ilk dönem Şîî fırkalar ile karşılaştırılması bu te'vîllerde erken dönem Şîî fırkaların veya kadim inançların etkili olup olmadığı daha doğru anlaşılacaktır.

### Kaynakça

- Abdulâdil, Muhammed Câbir. *Harekâtu's-Şîati'l-mutatarrifin ve eseruhum fi'l-hey'âti'l-ictimaiyeti ve'l-edebiyeti li müdüni'l-İrâk ibâne'l-asrî'l-Abbâsî el-Ülâ*. Kahire: Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1954.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. 50 Cilt. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 2. Basım, 1999.
- Altungök, Ahmet. Eski İnan'da Din ve Toplum (m.s. 226-652). İstanbul: *Hikmet Evi Yayınları*, 2015.
- 'Arîfî, Sa'd b. Felâh b. Abdilazîz. ez-Zenâdiketu akâiduhum ve firekühüm ve mevkifu eimmeti'l-Müslimîne minhüm. Riyâd: Dârü't-Tevhîd, 2013.
- Askerî, Hasan b. Ali. *et-Tefsîru'l-mensûb ile'l-İmâm Hasan el-Askerî*. Kum: Medresetu'l-İmâm el-Mehdî, 1989.
- Avcu, Ali. *İslam'ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şia*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Aykıt, Dursun Ali. *İskenderiyeli Philo*. İstanbul: Kitabevi, 2011.
- Ayyâşî, Ebü'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd b. Muhammed. *et-Tefsîrü'l-Ayyâşî*. 2 Cilt. Tahran: el-Mektebetu'l-İlmîyyetu'l-İslâmiyye, 1961.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Farku beyne'l-firak*. Dârü'l-Âfâki'l-cedîde, 2. Basım, 1977.
- Bahrânî, Hâşim b. Süleymân b. İsmâîl b. Abdilcevâd el-Hüseynî. *el-Burhân fi tefsîri'l-Kur'an*. 5 Cilt. Kum: Muessesetu'l-Bi'se, 1995.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzil*. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1. Basım, 2000.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Şerhu's-sunne*. 15 Cilt. Beyrût: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1983.
- Bezvâvî. *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-Te'vîl*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Bozan, Metin. *İmâmîyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: İsam Yayınları, 2009.
- Bozan, Metin. Şii Fırkaların Tasnifi (Nispet Ettikleri İmamlar Eksenli Bir Deneme). Diyarbakır: *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004.

- Bulut, İbrahim Halil. *Dünden Bugüne Siyasi-İtikâdi İslam Mezhepler Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî. *el-Hayevân*. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh*. 6 Cilt. Beyrût: Dârü'l-İlmi Li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1990.
- Cürcânî, Ebû Nuaym Abdülmelik b. Muhammed b. Adî el-Esterâbâdî. *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*. Beyrût: el-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbü't-ta'rîfât*. Beyrût: Dârü'n-Nefâis, 3. Basım, 2012.
- Çeşmeli, İbrahim. "Erken İslami Dönem Mazdekizm Kökenli Ezoterik Tarikatların Doktrinleri ve Ritüelleri (7-9. Yüzyıllar)" *ART Sanat Yayınları*, 9 (2018), 5979.
- Doğan, Hüseyin. "Tefsir-Te'vil Ayrımı ve Te'vilin Dinî Naslarda İfade Ettiği Anlam Dünyası". *İslam ve Yorum Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar*. 1/389-408. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017.
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid. "Tarihte ve Günümüzde 'Kur'ân Te'vili' Sorunsalı". çev. Ömer Özsoy. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 9/1-2-3-4 (1996).
- Efe, Ubeydüllah. "Buhârî Rivâyetinde Anakronizm İddiası: Hz. Alî'nin Cezalandırdığı Şahıslar Zındıklar mıydı?" *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 15 (2021), 92-111.
- Emîn, Ahmed. *Fecrü'l-İslâm*. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 2009.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. bsy: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2005.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. Wiesbaden: Dâru Franz Stein, 3. Basım, 1980.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî. *Tehzîbu'l-luğa*. 15 Cilt. Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2001.
- Fesevî, Ebû Yûsuf Yakûb b. Süfyân. *el-Ma'rîfetu ve't-târih*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts. Fığlalı, Ethem Ruhi. "Abdullah b. Sebe". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1/133-134. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988.
- Gümüş, Sabahattin. "et-Tabâtabâî'nin Mîzân Tefsiri'nde Uyguladığı (الجري) Cery Kavramının Arka Planı". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 17 (2021).
- Gümüş, Sabahattin. *İsnâşeriyye Tefsir Geleneğinde İmâmet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022.
- Gümüş, Sabahattin. "Sahâbeyle İlişkilendirilen Âyetlerin Şîh Tefsirindeki Ahbârî ve Usûlî Yorumu". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 15 (2020), 299-340.
- Hâzin, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm. *Lübâbü'te'vîl fî ma'âni't-Tenzîl*. 7 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1979.
- Işıcık, Yusuf. *Kur'ân'ı Anlamada Temel Bir Problem (Te'vil)*. İstanbul: Esra Yayınları, 1997.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mu'cemu Mekâyisi'l-luğâ*. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1959.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-A'yân*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru Sadr, 1900.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Faslu fî'l-mileli ve'l-ehvâi ve'n-niheli*. Kahire: Mektebetu Hancî, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. Mısır: Şirketu Matbaatu ve Matbaatu el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1955.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Kitâbu'l-ma'ârif*. Kahire: Dârü'l-me'ârif, 1992.

- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *'Uyûnu'l-Ahbâr*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sadr, 3. Basım, 1994.
- İbn Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 2. Basım, 1997.
- İsferâyînî, Tâhir b. Muhammed Ebu'l-Muzaffer. *et-Tebîrî fi'd-dîn ve temyîzu'l-fireki'n-nâciyeti 'ani'l-fireki'l-hâlikîn*. Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Karmış, Orhan. Tefsir İlminde Te'vîlin Yeri ve Önemi. Yayınlanmamış Doktora Tezi: *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 1975.
- Kâşânî, Mollâ Muhsin Muhammed b. Şâh Murtazâ b. Şâh Mahmûd. *es-Sâfi*. 5 Cilt. Tahran: Mektebetu es-Sadr, 2. Basım, 1995.
- Kaya, Mehmet. "Kur'an'ın Eleştirilen Yorum Biçimlerinin Ortak İfadesi: Tevil ve Çeşitleri". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (2018), 123-165.
- Keşşî, Muhammed b. Ömer. *Ricâlü'l-Keşşî*. Meşhed: Menşûrâtu Câmietu Meşhed, 1. Basım, 1989.
- Kızıl, Hayreddin. "Mazdek Hareketi ve Nedenleri". *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 13/2 (2021), 747-767.
- Koçak, Yusuf. "İrfanî/Gnostik Geleneğin Şif Gulat'daki Tezahürleri: Beyâniyye Örneği". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2020), 650-668.
- Kummî, Ali b. İbrâhîm b. Hâşim. *Tefsîru'l-Kummî*. 2 Cilt. Kum: Dârü'l-Kitâp, 3. Basım, 1984.
- Kummî, Sa'd b. Abdullah b. Ebî Halef el-Aş'erî. *Kitâbu'l-makâlât ve'l-firak*. Merkezu İntişârâtı İlmî ve Ferhengî, 2. Basım, 1982.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *Câmi'ü ahkâmi'l-Kur'ân, ve'l-mubînu limâ tedemmene mine's-sünneti ve âyi'l-Kur'ân*. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye, 2. Basım, 1964.
- Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk. *el-Kâfi*. Dârü'l-hadîs, 1. Basım, 2008.
- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir. *el-Bedu ve't-târîh*. 6 Cilt. Mısır: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.
- Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed. *el-Mevâ'izu ve'l-i'tibâr bî zikri'l-hiteti ve'l-âsâr*. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Malatî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân et-Tarâifi el-Askalânî. *et-Tenbîh ve'r-reddu 'alâ ehlî'l-ehvâi ve'l-bide'*. Beyrût: *el-Ma'hedü'l-almânî li'l-Ebhâsi's-Şarkıyye*, 1. Basım, 2009.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nuketü ve'l-uyûn*. 6 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. MaksûdAlî. *Bihâru'l-envâr el-câmi'etu li ahhârî eimmeti'l-athâr*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1978.
- Mes'ûdî, bü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Hüzelî. *Murûcu'z-zeheb ve meâdinu'l-cevher*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 2005.
- Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Ezdî es-Sümâlî. *el-Kâmil fi'l-luğeti ve'l-edebi*. 4 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 3. Basım, 1997.
- Na'na', Remzî. *el-İsrâiliyyât ve eseruhâ fî kütübî't-tefsîr*. Beyrût: Dârü'l-Kalem, 1970.
- Nâşî el-Ekber, Ebu'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed. *Mesâilü'l-imâme ve muktatafâtun mine'l-kitâbi'l-evset fi'l-makâlât*. Beyrût: Verlag Franz Steiner Wiesbaden, 1971.
- Neşşâr, Ali Sâmi. *Neşetu'l-fikri'l-felsefiyyi fi'l-İslâm*. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Ma'rife, 8. Basım, 1968.
- Nevbahtî, Ebû Muhammed el-Hasan b. Mûsâ b. el-Hasan b. Muhammed el-Bağdâdî. *Firaku's-Şia*. Kahire: Dâru'r-Reşâd, 1992.
- Oral, Murat. "Selefin ve Halefin Tevil Yaklaşımları ve Bununun Tefsire Yansımaları". *Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2022).
- Öz, Mustafa. "Gâliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/333-337. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Bâtınlık ve Bâtını Te'vil Geleneği*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 1. Basım, 2011.

- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2000.
- Rizâ, Reşîd. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm*. 12 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmme, 1990.
- Safedî, Ebû's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. 29 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2000.
- Shahavatov, Sabuhi. "Tefsirde Mezhep Refleksli Aşırılık -İbn Furât Örneği-". *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2014), 243-255.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*. Beyrût: Dârü'l-Fikr, ts.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. 3 Cilt. Kahire: Muessesetu'l-Halebî, 1968.
- Şeyh Müfîd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî. *el-İhtisâs*. Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemî, 1. Basım, 1993.
- Şîbî, Kâmil Mustafa. *es-Sılatu beyne't-tasavvufi ve't-teşeyü'î*. Bağdat: Metbe'etu'z-Zehrâ, 1963.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Muessesetu'r-Risâle, 2000.
- Temizkan, Abdullah. *Rağib el-İsfahânî'nin Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2021.
- Useymî, Muhammed b. Salih. "Te'vîl Üzerine". çev. Hüseyin Doğan. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2012), 95-111.
- Uygur, Hakkı - Abdulla Rexhepi (ed.). *İran Düşünce Tarihi*. Ankara: İram Yayınları, 2019.
- Ya'kûbî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih. *et-Târîh*. 2 Cilt. Beyrût: Şirketu'l-A'lâmî li'l-Metbû'ât, 2010.
- Zamur, Hüseyin. *Şii Teopolitiğin Tefsire Yansıması- İlk Üç Halife Bağlamında-*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcü'l-'Arûs*. Kuveyt: Dârü'l-Hidâye, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-e'lâm*. Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1. Basım, 1987.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsim Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidit-Tenzil*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 3. Basım, 1407.