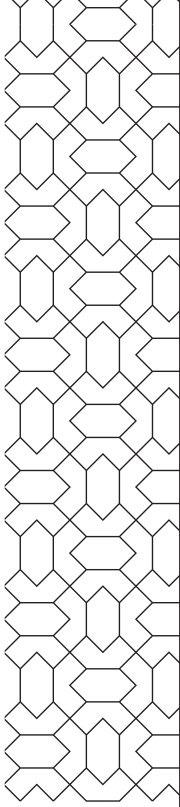






BOZİFDER



e-ISSN 2458-9934

BOZOK ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT  
FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

YIL/YEAR:12  
OCAK-HAZİRAN / JANUARY-JUNE 2023  
SAYI/ISSUE:

23

BOZOK UNIVERSITY JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY



HAKEMLİ DERGİDİR.

**BOZOK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ [BOZİFDER]**  
**BOZOK UNIVERSITY JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY [BOZIFDER]**

**Yozgat Bozok  
Üniversitesi İlahiyat  
Fakültesi Adına Sahibi**  
*On Behalf of Yozgat Bozok  
University Theology  
Faculty Owner Dean*

**Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR** abdulcadir.dundar@yobu.edu.tr  
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

**Baş Editör**  
*Editor-in Chief*

**Doç. Dr. Selahattin YAKUT** selahattin.yakut@bozok.edu.tr  
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

**Yayın Editörü**  
*Publication Editor*

**Arş. Gör. Tuğba ŞAHBAZ ALTINSOY** tugba.sahbaz@yobu.edu.tr  
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

**Arapça Dil Editörü**  
*Arabic Language Editor*

**Prof. Dr. Suat ERDEM** suat.erdem@yobu.edu.tr  
Kurum: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, TÜRKİYE

**İngilizce Dil Editörü**  
*English Language Editor*

**Arş. Gör. Emre KARADAVUT** emre.karadavut@yobu.edu.tr  
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

**Alan Editörleri (Temel  
İslam Bilimleri)**  
*Field Editors (Basic Islamic  
Sciences)*

**Öğr. Gör. Dr. Hatice ALSAÇ** alsach@ankara.edu.tr  
Kurum: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE  
**Arş. Gör. Dr. Tuğba YILDIRIM** uysaltugba1992@gmail.com  
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE  
**Dr. Esmâ ÇETİN** esmacetiin@gmail.com  
Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı, TÜRKİYE  
**Öğr. Gör. Nevriye Sümeyra ÇALIK** sumeyra.calik@bozok.edu.tr  
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE  
**Öğr. Gör. Yasin BEDİR** yasin.bedir@bozok.edu.tr  
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE  
**Öğr. Gör. Adem YENER** adem.yener@bozok.edu.tr  
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE  
**Arş. Gör. Alper ÇIRPAN** alper.cirpan@yobu.edu.tr  
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

**Alan Editörleri (Felsefe  
ve Din Bilimleri)**  
*Field Editors (Philosophy  
and Religious Sciences)*

**Dr. Öğr. Üyesi Aliya MUTALLİMOVA** aliya.sharafullina@bozok.edu.tr  
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE  
**Dr. Öğr. Üyesi Fatma GÖÇMEN** fatma.gocmen@bozok.edu.tr  
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE  
**Dr. Öğr. Üyesi Mustafa MEMİŞ** mustafamemis@sdu.edu.tr  
Kurum: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE  
**Dr. İdris YAKUT** idrisyakut@gmail.com  
Kurum: Milli Eğitim Bakanlığı, TÜRKİYE  
**Arş. Gör. Derya EREN CENGİZ** derya.eren@marmara.edu.tr  
Kurum: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE  
**Arş. Gör. Esmâ AYGÜN YAKIN** esma.yakin@yobu.edu.tr  
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE  
**Arş. Gör. Hatice GÖKTAŞ** hatice.goktas@yobu.edu.tr  
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE  
**Arş. Gör. Rahime Eymen BAKIR** rbakir@marmara.edu.tr  
Kurum: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

**Alan Editörleri (İslam  
Tarihi ve Sanatları)**  
*Field Editors (Islamic  
History and Arts)*

**Arş. Gör. Emre KARADAVUT** emre.karadavut@yobu.edu.tr  
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE  
**Arş. Gör. Tuğba ŞAHBAZ ALTINSOY** tugba.sahbaz@yobu.edu.tr  
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

**Yayın Kurulu**  
**Editorial Board**

**Prof. Dr. Abdulmecit İSLAMOĞLU**  
aislam@divinity.ankara.edu.tr Kurum: Ankara Üniversitesi, TÜRKİYE

**Prof. Dr. Durmuş ARIK**  
darik@divinity.ankara.edu.tr Kurum: Ankara Üniversitesi, TÜRKİYE

**Prof. Dr. İrfan GÖRKAŞ**  
igorikas@aku.edu.tr Kurum: Afyon Kocatepe Üniversitesi, TÜRKİYE

**Prof. Dr. İsmail PIRLANTA**  
ismail.pirlanta@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

**Prof. Dr. Mehmet YOLCU**  
myolcu@beu.edu.tr Kurum: Bitlis Eren Üniversitesi, TÜRKİYE

**Prof. Dr. Talip ÖZDEŞ**  
talip.ozdes@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

**Doç. Dr. Esmâ SAYIN**  
esmasayin16@gmail.com Kurum: Balıkesir Üniversitesi, TÜRKİYE

**Doç. Dr. Halis DEMİR**  
halisdemir@cumhuriyet.edu.tr Kurum: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, TÜRKİYE

**Doç. Dr. Gülhan TÜRK**  
gulhan.turk@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

**Doç. Dr. Mehmet ALTUNTAŞ**  
mehmet.altuntas@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

**Doç. Dr. Mehmet TIRAŞÇI**  
mtirasci@ybu.edu.tr Kurum: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, TÜRKİYE

**Doç. Dr. Mehmet TÖZLÜYURT**  
mehmet.tozluyurt@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

**Doç. Dr. Mustafa Necati BARIŞ**  
mnecati.baris@hbv.edu.tr Kurum: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

**Doç. Dr. Orhan YILMAZ**  
orhan.yilmaz@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

**Doç. Dr. Ömer DEMİR**  
omer.demir@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

**Doç. Dr. Ümit Harun AKKAYA**  
harunakkaya@kayseri.edu.tr Kurum: Kayseri Üniversitesi, TÜRKİYE

**Dr. Öğr. Üyesi Abdülali ALİEV**  
a.aliev@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

**Dr. Öğr. Üyesi Didar SHAUYENOV**  
didar.shauyenov@ayu.edu.kz Kurum: Ahmet Yesevi Üniversitesi, KAZAKISTAN

**Dr. Öğr. Üyesi Münteha BEKİ**  
munteha.beki@bozok.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

**Dr. Öğr. Üyesi Yusuf AĞGÜL**  
yusuf.aggul@bozok.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

**Periyot**  
*Period*

Yılda 2 Sayı / Biannual

**Grafik Tasarım ve**  
**Uygulama**  
*Graphic Design Practice*

TAVOOS

**Basım Yeri**  
*Place of Publication*

Vadi Grafik-Sertifika No: 47479

**Baskı Tarihi**  
*Publication Date*

HAZİRAN / JUNE 2023

**Yazışma Adresi**  
*Correspondence*  
*Address*

Yozgat Bozok Üniversitesi Erdoğan Akdağ Kampüsü, İlahiyat Fakültesi,  
Atatürk Yolu 7. Km, 66900 Yozgat

**Tel /Phone**  
**Faks /Fax**

+90 (354) 242 11 20 (pbx)  
+90 (354) 242 11 21

**URL**

<https://dergipark.org.tr/pub/bozifder>

**e-posta**  
**e-mail**

bozokilahiyatdergisi@gmail.com

Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde 2012 tarihinde yayın hayatına başlayan Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BOZİFDER), **ULAKBİM TR DİZİN**, **ASOSINDEX**, **ACADEMINDEX** ve **SOBIAD** tarafından taranan, **EBSCO** ile **İSAM** veri tabanında ve **TÜBİTAK DERGİPARK** grubunda yer alan, yılda 2 kez (Haziran ve Aralık) elektronik olarak yayımlanan süreli, hakemli ve akademik bir dergidir. Yayın dili Türkçedir; desteklediği diller İngilizce ve Arapçadır. Dergimiz, Sosyal ve Beşeri Bilimler, Temel İslam Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları, Felsefe ve Din Bilimleri alanlarında yapılmış tüm bilimsel çalışmaları, araştırma makalelerini, bildiri, bilimsel raporları, gözlemleri ve kitap tanıtlarını etik kurallar çerçevesinde yayımlar. Yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergimizde **İSNAD** Atıf Sistemi yazım kuralları geçerlidir ve yayımlanan tüm makaleler **iThenticate** intihal programı ile taranmaktadır.

In Yozgat Bozok University Faculty of Theology, Bozok University Journal of Faculty of Theology (BOZİFDER), start publication life in 2012, is a periodical, refereed and academic journal which scanned by **ULAKBİM TR INDEX**, **ASOSINDEX** and **SOBIAD**, be included in **EBSCO** with **İSAM** data base and **TUBİTAK DERGİPARK** group, published twice a year (June and December) as electronically. Publication language is Turkish; supported languages are English and Arabic. Our journal publishes all scientific studies, research articles, notices, scientific reports, observations and book introductions which studied fields of Social and Human Sciences, Basic Islamic Studies, Islamic History and Arts, Philosophy and Religious Studies within the ethical rules. Legal and scientific responsibility of the published articles belong to the author. All articles published in our journal are scanned with **iThenticate** plagiarism program and the **İSNAD** Citation Style spelling rules are valid.

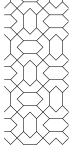
#### **Danışma Kurulu / Advisory Board:**

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK (Hitit Üniversitesi)  
Prof. Dr. Adem APAK (Uludağ Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ahmet ÇAYCI (Necmettin Erbakan Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ali AYTEN (Marmara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ali Osman KURT (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ali Rıza GÜL (Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi)  
Prof. Dr. Asım YAPICI (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)  
Prof. Dr. Bahattin YAMAN (Süleyman Demirel Üniversitesi)  
Prof. Dr. Baki ADAM (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Bayram AKDOĞAN (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (Uludağ Üniversitesi)  
Prof. Dr. Bünyamin ERUL (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Celal TÜNER (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Cemal TOSUN (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Dilaver GÜRER (Necmettin Erbakan Üniversitesi)  
Prof. Dr. Durmuş ARIK (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Halim ÖZNERHAN (Erciyes Üniversitesi)  
Prof. Dr. Halis ALBAYRAK (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ (Cumhuriyet Üniversitesi)  
Prof. Dr. İbrahim MARAŞ (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. İrfan AYCAN (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. İsmail KÖZ (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE (Cumhuriyet Üniversitesi)  
Prof. Dr. Kamil ÇAKIN (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP (Uludağ Üniversitesi)  
Prof. Dr. M. Sait REÇBER (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mehmet KALAYCI (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mustafa AŞKAR (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mustafa ÖZKAN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)  
Prof. Dr. Nahide BOZKURT (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Nihat YATKIN (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Nuri ADIGÜZEL (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)  
Prof. Dr. Öznur ÖZDOĞAN (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Saffet KÖSE (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)  
Prof. Dr. Salih KARACABEY (Uludağ Üniversitesi)  
Prof. Dr. Selim TÜRCAN (Hitit Üniversitesi)

Prof. Dr. Seyfettin ERŐAHİN (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Sönmez KUTLU (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Şaban ALİ DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Temel YEŐİLYURT (Erciyes Üniversitesi)  
Prof. Dr. Vejdi BİLGİN (Uludağ Üniversitesi)  
Prof. Dr. Veli ATMACA (Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi)  
Prof. Dr. Yakup CİVELEK (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)  
Prof. Dr. Yaşar TÜRKBEN (Hitit Üniversitesi)  
Prof. Dr. Zafer KIZIKLI (Ankara Üniversitesi)  
Doç. Dr. Rabiye ÇETİN (Ankara Üniversitesi)  
Doç. Dr. Yusuf YILDIRIM (Cumhuriyet Üniversitesi)



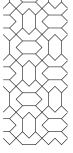




## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

- 13 EDİTÖRDEN
- ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES
- 15-44 İŞÂRÎ TEFSİRLERDE KADIN İMGESİ: İBN ACİBE TEFSİRİ  
ÖRNEĞİ  
The Image of Woman in Ishârî Tafsîrs: The Example  
of Ibn ‘Ajîba Tafsîr  
**Abdurrahim KAPLAN**
- 45-65 ABBÂSÎ ŞAİRİ İBNÜ’R-RÛMÎ’NİN ŞİİRLERİNDE HİKMET  
The Wisdom in the Poems of the Abbasid Poet Ibn  
al-Rûmî  
**Adnan ARSLAN**
- 67-95 AHMED EMÎN’E GÖRE TEFSİR  
Tafsîr According to Ahmed Amin  
**Bilal DELİSER**
- 97-119 İNSANIN YETKİNLEŞMESİNİN ÖNÜNDEKİ NEFSÂNÎ  
ENGELLER: BURSEVÎ ÖRNEĞİNDE BİR İNCELEME  
Obstacles of Nafs in the Process of Human  
Perfection: A Study in the Example of al-Bursawî  
**Veysel KAYA**
- 121-157 ŞEYH RİZÂEDDİN REMZÎ VE ŞERH-İ RUMÛZÂT-I  
CÂMİSİ  
Sheikh Rizâeddin Ramzî and His *Sharh al-Rumûzât al-  
Jâmi*  
**Yusuf YILDIRIM**

- 159-190 NAHİV ÇALIŞMALARINDA ŞÂİRİ MEÇHÛL BEYTİN KABUL VE REDDİNE YÖNELİK GÖRÜŞLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ  
Evaluation of Views for Acceptance and Rejection of the Couplet of Anonymous in Syntax Studies  
**Abdulkadir KİŞMİR**
- 191-228 MECAZ KAVRAMI ETRAFINDA OLUŞAN "MECAZIN UMÛMU", "UMÛMU'L-MECAZ" VE "HAKİKAT İLE MECAZIN CEM'İ" İSTİLAHLARININ KAVRAMSAL ANALİZİ  
Conceptual Analysis of the Concepts of "Generality of Majaz", "Umüm al-Majaz" and "Unity of Truth and Majaz" Formed around the Concept of Majaz  
**Ünal ŞAHİN**
- 229-261 KAVÂİD-İ KÜLLİYE'NİN *MECELLE'*DEKİ TEZÂHÜRLERİ  
The Accommodation of the Legal Maxims of Islamic Law/al-Qawâid al-Kulliyya in *Majalla*  
**Hatice ALSAÇ**



## EDİTÖRDEN

Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin 23. sayısında, yayınlanan her dergi sayısında olduğu gibi ilkeli yayıncılık anlayışının bir yansıması olarak özgün ve nitelikli çalışmaları siz değerli okurlarımızın beğenisine sunmanın heyecanını ve mutluluğunu yaşıyoruz. Dergi ekibi olarak düşünce dünyasına sunduğumuz bu mütevazı ancak anlamlı ve özverili katkının gururu içindeyiz. Elektronik ortamda akademik yayıncılığını sürdüren dergimiz, kaliteyi esas alan anlayışıyla ve tarandığı dizinlerle akademi dünyasında saygın bir konuma sahiptir. Bu durum dergimizi ulusal ve uluslararası akademi platformlarında daha görünür kılama konusunda en güçlü motivasyon kaynaklarımızdan biridir. Dergimizin bu nitelikli konumuna erişimi yoğun bir emeğin ürünüdür ve yayın sürecinin tüm aşamalarında sunulan her katkı bizim için çok değerlidir. Bu emeğin ve sunulan katkıların en somut hali olarak bugüne kadar yayınladığımız tüm sayıları göstermek mümkündür. Bu vesileyle baş editörlük görevini üstlenmeden önce dergimizin yayın sürecine katkı sunan ancak görevlerini devrettikleri için bu sayımızda isimleri yer almayan arkadaşlarıma da sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum. Baş editörlük görevini şahsıma devreden Fakültemiz Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Dr. Öğr. Üyesi Münteha BEKİ öncelikli olmak üzere, yayın kurulu üyesi Prof. Dr. Dilaver GÜRER'e, alan editörü Doç. Dr. Betül GÜRER'e, alan editör yardımcısı Arş. Gör. Gamze ARSLAN'a önceki sayılarda verdikleri desteklerden dolayı teşekkür ediyor, akademik çalışmalarında hepsine başarılar diliyorum. Yine Fakülte dekanımız Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR, dil editörleri Prof. Dr. Suat ERDEM, Arş. Gör. Emre KARADAVUT; Temel İslam Bilimleri alan editörleri Dr. Esmâ ÇETİN, Öğr. Gör. Dr. Hatice ALSAÇ, Arş. Gör. Dr. Tuğba YILDIRIM, Öğr. Gör. Nevriye Sümeyra ÇALIK, Öğr. Gör. Yasin BEDİR, Öğr. Gör. Adem YENER, Arş. Gör. Alper ÇIRPAN; Felsefe ve Din Bilimleri alan editörleri Dr. Öğr. Üyesi Aliya MUTALLİMOVA, Dr. Öğr. Üyesi Fatma GÖÇMEN,

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa MEMİŞ, Dr. İdris YAKUT, Arş. Gör. Esmā AYGÜN YAKIN, Arş. Gör. Hatice GÖKTAŞ, Arş. Gör. Derya EREN CENGİZ, Arş. Gör. Rahime Eymen BAKIR; İslam Tarihi ve Sanatları alan editörleri Arş. Gör. Tuğba ŞAHBAZ ALTINSOY ve Arş. Gör. Emre KARADAVUT ile Danışma Kurulu üyelerimize, Yayın Kurulu üyelerimize, kıymetli yazılarıyla düşünce dünyasını zenginleŐtiren yazarlara, dergimize gönderilen makaleleri büyük bir titizlikle değerlendiren akademisyenlere ve dergimizin yayınlanma sürecinde emeğini önemseydiğim ve özverili çalışmasını takdir ettiğim editör yardımcım Arş. Gör. Tuğba ŞAHBAZ ALTINSOY'a teşekkür ediyorum. Sağlık ve esenlik dilekleriyle...

30 Haziran 2023  
Doç. Dr. Selahattin YAKUT  
Baş Editör



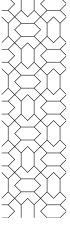
BOZOK ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

# ARAŞTIRMA MAKALELERİ

RESEARCH ARTICLES

YIL / YEAR 12 | SAYI / ISSUE (2023/23)





# İŞÂRÎ TEFSİRLERDE KADIN İMGESİ: İBN ACİBE TEFSİRİ ÖRNEĞİ

The Image of Woman in Ishâri Tafsirs: The Example of Ibn 'Ajība Tafsir

## Abdurrahim KAPLAN

Doç. Dr. Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Ana-  
bilim Dalı, Mardin, Türkiye.

Assoc. Prof., Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir, Mardin, Turkey.  
[nureyn47@hotmail.com](mailto:nureyn47@hotmail.com), ORCID: 0000-0002-6259-0726

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 09 Mart / March 2023

**Kabul Tarihi / Accepted:** 13 Haziran / June 2023

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2023

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June 2023

**Cilt / Volume:** 23 **Sayfa/Pages:** 15-44

**Atf / Citation:** Kaplan, Abdurrahim. "İşârî Tefsirlerde Kadın İmgesi: İbn Acibe Tefsiri Örneği [The Image of Woman in Ishâri Tafsirs: The Example of Ibn 'Ajība Tafsir]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]* 23 (Haziran / June 2023): 15-44

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1262446>

**Etik Beyan/ Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyuldu-  
ğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scien-  
tific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all  
the sources used have been properly cited (**Abdurrahim KAPLAN**).

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edil-  
di. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

## Öz

Nüzül gayesi insanları hidayete sevk etmek olan Kur'an, her konuda İslam'ın ilk ve en temel kaynağıdır. Kur'an'ın anlaşılması kâinatın, hayrın, güzelliğin ve erdemin anlaşılması anlamına gelmektedir. Toplumsal inşa ve ihyâyı gaye edinen Kur'an, insanı merkeze almakta ve onun yararına olan konuları işlemektedir. İnsanı bir tek nefisten yaratan, ondan eşini var eden, bu ikisinden de birçok erkek ve kadın üretilen Allah, birçok ayette erkek ve kadınlardan bahsetmektedir. Toplumsal rolleri ve önemleri sebebiyle Kur'an'da kendilerinden çokça bahsedilen kadınlar, toplumsal hayatın temelini oluşturmaktadır. Kadınların isimleriyle müsemma bir süre olması, farklı ayetlerde zikredilmeleri müfessirlerin dikkatini birçok yönden çekmiştir. Böylece aile ve toplumdaki rolleri gibi birçok husus araştırılmış, onlarla ilgili farklı yorum ve açıklamalar yapılmıştır. Tarihî süreç içerisinde ayetlerle ilgili yorum biçimi değişmekle beraber bir o kadar da çeşitlenmiştir. Bu yöntemlerden biri de tasavvufi/işârî yorumlama biçimidir. Çalışmamıza konu olan eser de rivayet, dirayet ve işârî yöntemle kaleme alınmış bir eserdir. Eserin müellifi Ahmed İbn Acîbe el-Hasenî (ö. 1224/1809), XVIII. yüzyılın önde gelen tasavvuf erbabındandır. Onun en meşhur eseri *el-Baḥrû'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd* olup zâhirî ve bâtinî yorumları ihtiva eden fakat daha çok işârî yöntemle kaleme alınmış bir eserdir. Tefsirinde birçok ayeti bâtinî yönüyle açıklayan İbn Acîbe, kadınlarla ilgili ayetleri de bu minvalde yorumlamış, böylece diğer müfessirlerden farklı bir yol takip etmiştir. Bu bağlamda müellifin kadınlarla ilgili ayetleri nasıl ve ne şekilde yorumladığı tarafımızca merak edilmiş ve araştırmaya değer bulunmuştur.

*Anahtar Kelimeler:* Tefsir, İşârî Tefsir, İbn Acîbe, *Baḥrû'l-medîd*, Kadın.

## Abstract

The Qur'an, whose aim is to guide people to the right path, is the first and most basic source of Islam in every subject. Understanding the Qur'an means understanding the universe, goodness, beauty and virtue. The Qur'an, which aims at social construction and revival, puts the human being at the centre and deals with the issues that benefit him. Allah, who created man from a single soul, made his wife out of him, and produced and spread many men and women from these two, speaks of them in many verses. Women, who are mentioned a lot in the Qur'an due to their social roles and importance, form the basis of social life. The fact that there is a surah named "Women", and that they are mentioned in different verses attracted the attention of commentators in many ways. Thus, many issues such as family and their roles in society were investigated, and different interpretations and explanations were made about them. Although the interpretation of the verses has changed in the historical process, it has also diversified. One of these methods is the Sufi/Ishârî interpretation style. The work that is the subject of our study is also a work that was written with the method of narration/wisdom and Ishârî. The author of the work, Ahmed Ibn 'Ajîbaal-Ḥasanî (d. 1224/1809) is one of the leading Sufi connoisseurs of the 18th century. His most famous work is *al-Baḥr al-madîd fî tafsîr al-Qur'ân-al-majîd* and it is a work that contains both exoteric and esoteric interpretations but is mostly written with the Ishârî method. Explaining many verses in his tafsîr with their esoteric aspects, Ibn 'Ajîba interpreted the verses about women in this way, so he followed a different path from other commentators. In this context, we were wondering how and in what way the author interpreted the verses about women, and it was found worthy of research.

*Keywords:* Tafsîr, Ishârî Tafsîr, Ibn 'Ajîba, Baḥr al-Madîd, Woman.



## Giriş

Allah'a kulluk gayesiyle yaratılan insan başıboş bırakılmamış, kendisine birtakım sorumluluklar verilmiştir. Nüzûlünden günümüze kadar vahiy geleneğinin bir devamı olan Kur'ân her dönemde anlaşılmaya ve açıklanmaya çalışılmıştır.<sup>1</sup> Allah tarafından, anlaşılması ve kendisiyle amel edilmesi amacıyla indirilen Kur'ân evvela Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından tefsir edilmiş, daha sonra bu faaliyet sahabe, tabiin ve diğer âlimler tarafından dönemin şartlarına ve yaşanan gelişmelere bağlı olarak farklı yaklaşım ve metotlarla sürdürülerek çok sayıda ve farklı dillerde eserler ortaya konmuştur.<sup>2</sup>

İlahi rızaya uygun bir hayat yaşaması için insanlığa peygamberler ve kitaplar gönderilmiştir. İlahi dinler esas alındığında ilk ailenin Hz. Âdem ve eşi Havvâ tarafından inşa edildiği görülmektedir. Sonraki dönemlerde çocuklarının çoğalmasıyla aile kurumu genişleyip çeşitli şubelere ayrılmıştır. Aile kurumunun tesisinde önemli rol üstlenen kadın, tarihin her döneminde araştırma konusu olmuş, onunla ilgili ciltler dolusu kitaplar yazılmıştır. Tarih boyunca kadının aile, toplumsal alandaki statüsü ve önemi birçok defa görmezden gelinmiş, onu küçük düşürecek davranışlara maruz bırakılmıştır. Kadın, Hint düşüncesinde kötü bir yaratık olarak görülmüş her türlü haktan mahrum bırakılmıştır. Eski İsrail düşüncesinde erkekler her sabah “Ezeli ilahımız bizi kadın yaratmadığın için sana hamd olsun.”<sup>3</sup> şeklinde dua etmiştir. Bir zamanlar eski Çin’de kadına isim verilmemiş; 1, 2, 3 şeklinde sayı ile çağrılmıştır.<sup>4</sup> Cahiliye döneminde ise kız çocukları diri diri toprağa gömülmüş kendilerine hiçbir değer verilmemiştir. Kız çocuğu doğurmak anne için bir utanç, baba için toplumdan kaçış sebebi olarak görülmüştür. Kur'ân, cahiliye dönemindeki kadın imgesini ortaya koymak için kız babası olan erkeklerin psikolojik hallerini şöyle haber vermiştir: “Onlar-

<sup>1</sup> Mustafa Yıldız, “Tâhir b. Âşûr’un et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsirinde Klasik İsrâiliyata Yaklaşımlar”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2022), 50.

<sup>2</sup> Mehmet Fatih Dede, *Abdülhâdî el-Araşkî'nin “Tefsîru Süreti Lokmân” Adlı Eseri Bağlamında Tefsir İlminin Temel Kaynakları Olarak Kur'an ve Hadis* (İstanbul: Sonçağ Yayınları, 2021), 501.

<sup>3</sup> Esin Çelebi Bayru, “Mevlânâ ve İnsan”, *Tarihte Kadına Bakış ve Mevlevilikte Kadın*, ed. Mehmet Şeker vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 91-92.

<sup>4</sup> Bayru, *Tarihte Kadına Bakış ve Mevlevilikte Kadın*, 92-95.

dan birine bir kız müjdelendiğinde, öfkelenerek yüzü mosmor kesilir. Verilen müjdenin (kendisine göre) kötülüğünden dolayı haktan gizlenir. Böyle bir alçaltıcı duruma rağmen onu yanında mı tutsun yoksa toprağa mı gömsün! Görün işte, ne kötü yargıda bulunuyorlar!”<sup>5</sup> Arapların kız çocuklarına yönelik vahşeti rızık endişesi ve sonraki yıllarda kötü yola düşme korkusu olarak yorumlanmıştır.<sup>6</sup> Bu vahşetin sadece yoksul Araplarla sınırlı kalmaması peş peşe üç erkek çocuğu ölen zengin Zühre b. Kilâb gibi şahısların da kızlarını diri diri toprağa gömmüş olması bu vahşetin sadece rızık endişesiyle yapılmadığını göstermiştir.<sup>7</sup> İslam diniyle beraber kadına yönelik bu vahşet son bulmuş, kadına verilmesi gereken statü ve görev “Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanımız, O’ndan en çok korkanımızdır. Şüphesiz Allah bilendir, her şeyden haberdardır”<sup>8</sup> ayeti ile tevdi edilmiştir. Böylece kadın bir insan olarak mükellef sayılmış, yapacağı iyi ve kötü her davranıştan sorumlu olacağı haberi verilmiştir.<sup>9</sup> İslam, kadına özel bir önem vermiş, toplumsal alandaki statüsü, hakları ve sorumlulukları için gerekli önlemleri Kur’ân ve sünnetle güvence altına almıştır.<sup>10</sup>

Tarih boyunca Kur’ân’da yer alan ayetler müfessirler tarafından yorumlanmış, ayetlerin anlaşılması için yoğun çaba sarf edilmiştir. Tefsir ekollerinin ortaya çıkmasıyla beraber yorumlama biçimi farklılaşmış, böylece her ekol/fırka yorumlamayı kendi düşüncesine uyarlayarak açıklama cihetine gitmiştir.<sup>11</sup> Bu fırkalardan biri de “İlk anda akla gelmeyen ancak tefekkürle ayetin gizli bir işaretinden sülûk erbabının kal-

<sup>5</sup> *Kurân Yolu Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Bakanlığı Yayınları, 2014), en-Nahl 16/58-59.

<sup>6</sup> Emel Aktaş, “Cahiliyede ve İslâm’da Kadının Durumu”, *Mehir Dergisi* 2/1 (Haziran 1998), 116.

<sup>7</sup> Rıza Savaş, *Hız. Muhammed Devrinde Kadın* (İstanbul: Ravza Yayınları, 1991), 29.

<sup>8</sup> el-Hucurât 49/13.

<sup>9</sup> Aktaş, *Cahiliyede ve İslâm’da Kadının Durumu*, 116.

<sup>10</sup> Buna rağmen İslam karşıtları Müslümanları kadın konusu üzerinden sürekli tenkit etmeye çalışmışlardır. Bu durum müfessirleri kadını merkeze alan ayetler üzerinde hassasiyetle durmaya yöneltmiştir. Mustafa Yıldız, “Tefsir Müktesebatında Kültürel Dokunun Yoruma Etkisi”, *Teoloji ve Antropoloji Perspektifinden Din ve Kültür İlişkisi -II-*, ed. Abdulvasıf Eraslan-İsmet Tunç (Ankara: Eskiye Yayınları, 2022), 92.

<sup>11</sup> Bu bağlamda bk. Murat Oral, “Selefin ve Halefin Tevil Yaklaşımları ve Bununun Tefsire Yansımaları”, *Antakiyat* 5/1 (Haziran 2022), 25-53.

bine doğan manaların muktezasınca yapılan tevil ve tefsir”<sup>12</sup> tanımını esas alan işârî tefsir ekolünün temsilcileridir. Tefsir tarihine baktığımızda tefsir ekolleri arasında en dikkat çeken, aynı zamanda ihtilaflara da konu olan ekollerden birinin de işârî tefsir ekolü olduğunu söyleyebiliriz.<sup>13</sup> İşârî tefsir, sülûk erbabına açılan zâhir manadan kopmadan bazı gizli anlam ve işaretlerle Kur’ân’ın tefsir edilmesi olup, sûfinin öncel fikirlerinden bağımsız ancak bulunmuş olduğu makama göre kalbine doğan ilham ve işaretler olarak tarif edilebilir.<sup>14</sup> Tefsir ilminde tasavvufun ayrı bir yeri ve tesiri vardır. Çünkü tefsir bir nevi tasavvufun da temelini oluşturan inceleme, araştırma ve yorumlama ilmidir.<sup>15</sup> İşârî tefsir hareketini farklı kılan temel düşünce, ayetleri zâhirî mana ile sınırlamanın doğru olmayacağı düşüncesidir.<sup>16</sup> Bu düşünceye sahip olup bunu tefsirinde uygulayanlardan biri de İbn Acîbe’dir. *el-Baḥru’l-medîd fî tefsîri’l-Kur’ânî’l-mecîd* adlı eserde kadınlarla ilgili ayetlere yüklenen işârî manalar ve bu ayetlere yaklaşım çalışmamızın temel hedefidir.

## 1. İbn Acîbe Tefsirinde Kadınlarla İlgili Ayetlerin Yorumlanması

### 1.1. Kadının Yarattığı

İnsanın yaratılış serüveni Kur’ân ve hadislerde yer alan konulardandır. İnsan (Âdem) diğer canlılardan farklı olarak topraktan yaratılmış, daha sonra şekillenerek insan hüviyetine kavuşmuştur. Kur’ân konuyla ilgili olarak şöyle bilgi vermektedir: “*Andolsun biz insanı, çamurdan (süzülüp çıkarılmış) bir özden yarattık. Sonra onu sağlam bir karargâhta nutfeye haline getirdik. Sonra nutfeyi alaka (aşılanmış yumurta) yaptık. Peşinden, alakayı, bir parçacık et haline soktuk; bu bir parçacık eti kemikle-*

<sup>12</sup> Vehbi Karakaş, “Alüsi’nin Rûhu’l-Meânî’sinde İşârî Tefsir”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2013), 47-63.

<sup>13</sup> Mehmet Fatih Dede, *Nîmetullah b. Mahmûd en-Nahcuvânî ve Asr Süresi Bağlamında Tefsirinin İşârî Yönü* (İstanbul: Hiper Yayınları, 2021), 161.

<sup>14</sup> Muhammed Abdu’l-Azîm *ez-Zürkânî, Menâhîlu’l-irfân fî ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1996), 2/66.

<sup>15</sup> Ali Akpınar, “İşârî Tefsir ve Kuşeyrî’nin Besmele Tefsiri”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/9 (2002), 54.

<sup>16</sup> Yunus Emre Gördük, “İşârî Tefsirin Mahiyeti, Meşruiyeti ve Bâtunî Yorumdan Farkı”, *Marîfe: Dini Araştırmalar Dergisi* 11/2 (2011), 15.

re (iskelete) çevirdik; bu kemikleri etle kapladık. Sonra onu başka bir yaratışla insan haline getirdik. Yapıp yaranların en güzeli olan Allah pek yücedir.”<sup>17</sup> Ayette geçen “sülâle” kavramı bulanıklığın içinden çıkan şey olup “öz” anlamına gelmektedir.<sup>18</sup> Allah, insanı çamurdan süzerek yaratmıştır.<sup>19</sup> Süzme çamurun insana dönüşmesi, onun hayvandan farklı olmasını sağlayan ilahi soluktur. Kur’ân-ı Kerîm, rahme yerleşmiş bu spermayı insanın varoluşunun evrelerinden biri, varlığı itibarıyla insanın varlığının bir uzantısı olarak ifade etmektedir.<sup>20</sup> Nitekim ilk insanın yaratılışından sonra Âdem’e eş olacak kadını da ondan yaratmıştır. Konuyla ilgili ayet şöyledir: “Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan ve ikisinden birçok erkek ve kadın üretip yayan Rabbinizden sakının. Adımı kullanarak birbirinizden dilekte bulunduğumuz Allah’tan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının. Şüphesiz Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir.”<sup>21</sup> Geleneksel değerlendirmede insanlığın yaratılış kavramına etkisi olan paradigma doğrultusunda ilk örnek, kadının yani Havvâ’nın Âdem’den yaratıldığıdır.<sup>22</sup> O, insanı, tek bir can olan Âdem’den yarattı. Onun kaburgalarının birinden de eşi Havvâ’yı yarattı. Her ikisi de buna göre tek cinstir ve aynı tabiata sahiptir.<sup>23</sup> O ikisinden de birçok erkek ve kadın meydana getirip dünyaya yaydı. Allah, bu ayetle bütün insanları tek bir kişiden yaratanın, yalnızca kendisi olduğunu beyan etmiş ve insanlara ilk yaratılışlarını hatırlatmıştır. Böylece tek bir ana ve babadan geldiklerini bilen insanlar, birbirlerine daha insafli ve daha merhametli davranma gereği duymuş olurlar.<sup>24</sup> İbn Acîbe, kadın ve erkeğin bir tek nefisten yaratıldığına birtakım hik-

<sup>17</sup> el-Mü’minûn 23/12-14.

<sup>18</sup> Fahreddin er-Râzî, *Tefsîrül’-kebir (Mefâtihu’l-gayb)* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabi, 1420), 23/264.

<sup>19</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1995), 12/108.

<sup>20</sup> Seyyid Kutub, *Fî zilâli’l-Kur’ân*, çev. İ. Hakkı Şengüler - M. Emin Saraç - Bekir Karlığa (İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.), 10/306.

<sup>21</sup> en-Nisâ 4/1.

<sup>22</sup> Sadık Kılıç, “Kadın Erkeğin Kaburga Kemigine İndirgenecek İkincil Bir Fenomen Değildir!..”, *EKEV Akademi Dergisi* 10/27 (2006), 7.

<sup>23</sup> Vehbe b. Mustafa Zuhaylî, *Tefsîru’l-Münîr* (Dımeşk: Dâru’l-Fikr, 1418), 18/16.

<sup>24</sup> Ebû Cafer İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân fî te’vili âyi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2000), 7/512; Râzî, *Tefsîrül’-kebir*, 9/475.

metler barındırdığını, birçok müfessir gibi<sup>25</sup> Havvâ'nın Hz. Âdem'in sol kaburga kemiğinden yaratıldığını ifade etmektedir. Ondan sonra kadınlar erkeklerin sulbundan yaratılmıştır. Bu tarz bir yaratılış bir şeyin kendi parçasından veya cinsinden huzur duyması şeklindeki oluşan sükûn ve huzur şeklidir. Başka bir cinsten değil de insanın şekil ve cinsinden onlar için eşler yaratması onun kudretinin delillerindedir. Çünkü iki şey aynı cinsten olunca aralarında kaynaşma, sevgi ve sükûn olur. Farklı cinsler arasında ise birbirine karşı nefret oluşur.<sup>26</sup> İbn Acîbe'ye göre Havvâ'nın Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılması, beraberinde birtakım sıkıntıları da getirmiştir. Nitekim Hz. Âdem'in onunla sükûn bulması ve meşgul olması onu hakikatle muhatap olmaktan gafil bırakmış, böylece yasak ağaçtan yeme olayını başlarına getirmiştir. Allah'tan başka biriyle sükûn bulmak isteyen bu huzur ve sükûnun onun için bir bela ve imtihan olabileceğini ve böylece kendisini marifet cennetinden çıkaracağını ifade eder.<sup>27</sup> İbn Acîbe'nin bu yaklaşımı yasak ağaçtan yemeye sebep olan şahsın Hz. Havvâ olduğu görüşünü savunduğunu göstermektedir. Konuyla ilgili israilî rivayetleri nakleden müellif, Hz. Âdem'in Havvâ'ya meyletmesinin beraberinde bazı sorunları oluşturduğunu da ifade etmiştir.<sup>28</sup> İbn Acîbe'nin bu minvalde görüş ifade etmesi kadını suça meylettiren bir imge olarak gördüğüne delil olarak kabul edilebilir. Birçok ayeti bâtînî yönden açıklayan İbn Acîbe, "Allah sizin için kendi cinsinizden eşler yarattı."<sup>29</sup> ayetini de bu yönden değerlendirmiştir. Ona göre Allah, manevi ilimlerin bereke-

<sup>25</sup> Hz. Havvâ'nın Hz. Âdem'in bir cüzünden yaratıldığı görüşü Zemahşerî, Elmalılı gibi birçok müfessir tarafından dile getirilmektedir. Konuyla ilgili bk. Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Tefsîrû'l-keşşâf 'an hakâiki't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücihi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1408), 3/178; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Akçağ Yayınları, 2016), 1/158. Ancak bu görüşte olmayanlar arasında Fahreddin er-Râzî gibi müfessirler de vardır. Ona göre kadın Âdem'in kaburgasından değil yaratıldığı özden yaratılmıştır. Bk. Râzî, *Tefsîrû'l-kebîr*, 9/476. Çağdaş müfessirlerden İzzet Derveze de insanların tek bir özden yaratıldığını, bu sebeple Havvâ'nın Âdem'in herhangi bir uzvundan değil de Âdem'in yaratıldığı gibi yaratıldığını söylemektedir. Bk. İzzet Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadis tertibü's-süver hasebe'n-nüzûl* (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2000), 8/10.

<sup>26</sup> Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Mehdî el-Hasanî el-Fâsî İbn Acîbe, *el-Bahrû'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Ruslân (Kâhire: y.y., 1997), 4/332.

<sup>27</sup> İbn Acîbe, *el-Bahrû'l-medîd*, 2/292.

<sup>28</sup> İbn Acîbe, *el-Bahrû'l-medîd*, 2/293.

<sup>29</sup> en-Nahl 16/72.

tiyle insan için manevi evlatlar yarattı. Bu evlatlar talebe mesabesinde olup ilimleri alıp taşıma vazifesi görürler. Bu evlatlardan da aynı görevi sürdürecektir. İnsanın hoş nimetlerle rızıklandırıldığı ve ariflerin beyan ve tespitine göre bu nimetin marifetin tadı, amel sahiplerine göre ise taatlerin tadı olduğunu savunur. Böylece o, yaratılış ile ilgili ayeti bâtinî yönden ele almış ve bunu ilim olarak yorumlamıştır.<sup>30</sup> İbn Acîbe'ye göre Allah, Âdem'in zürriyetini zerrelere halinde sırtından çıkardı. Sonra ondan Havvâ'yı yarattı. Onda üç büyük ilahi kudreti ispat eden delil var etti. Bunlar; Hz. Âdem'in babasız ve annesiz, Hz. Havvâ'nın Hz. Âdem'in iki kısa kaburga kemiğinden yaratılması ve ikisinden sayısız insanın meydana gelmesidir.<sup>31</sup> Bu konuda birtakım görüşlerin ortaya atılmasına sebebiyet veren "Kadınlara iyi davranmanızı tavsiye ediyorum; vasiyetimi tutunuz. Zira kadın kısmı kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Kaburga kemiğinin en eğri yeri üst tarafıdır. Eğri kemiği doğrultmaya kalkarsan kırarsın. Kendi haline bırakırsan, yine eğri kalır. Öyleyse kadınlar hakkındaki tavsiyemi tutunuz."<sup>32</sup> şeklindeki rivayet edilen hadistir. Hz. Peygamber'in üzerinde durduğu husus kadınlara ülfet ve şefkatle yaklaşılması gerektiğidir. Aksi takdirde Havvâ'nın Hz. Âdem'in kaburgasından yaratıldığı görüşünün ön plana çıkarılması kadının biyolojik özgünlüğünün, psikolojik biricik kırılma durumunun göz ardı edilmesine sebebiyet vermektedir. Buradan anlaşılması gereken kaburganın kırılma ve nazikliği olmalıdır. Kadın kaburga kemiğine indirgenecek kadar önemsiz ve ikincil bir fenomen de değildir.<sup>33</sup>

## 1.2. Kadının Eşitliği

Tarih boyunca insan, ontolojik yönüyle araştırılmaya ve anlaşılma-ya çalışılmıştır. Ancak insanı anlamak ona bahsedilen özellikleri ayrı ayrı tanımakla mümkündür.<sup>34</sup> En güzel surette yaratılan insan, Allah'ın

<sup>30</sup> İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 3/147.

<sup>31</sup> İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 5/52.

<sup>32</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1434/2013), "Enbiyâ", 1 (No. 115).

<sup>33</sup> Kılıç, "Kadın Erkeğin Kaburga Kemiğine İndirgenecek İkincil Bir Fenomen Değildir!..", 7.

<sup>34</sup> Abdurrahim Kaplan, *Kur'an-ı Kerim'e Göre İnsan Aldatan Duygu ve Davranışlar* (İstanbul: Kitap

yeryüzündeki halifesi olarak da tayin edilmiştir.<sup>35</sup> Allah'a kulluk gayesiyle yaratılan insan başıboş bırakılmamış kendisine birtakım sorumluluklar verilmiştir. Bunları yerine getirebilmek için Allah, ona kendi ruhundan üflemiş, işlerinin kolaylaşması için de ona bir eş yaratmıştır. Konu ile ilgili, “*Kaynaşmanız için size kendi (cinsi)nizden eşler yaratıp aranızda sevgi ve merhamet peyda etmesi de O'nun (varlığının) delillerindedir. Doğrusu bunda, iyi düşünen bir kavim için ibretler vardır.*”<sup>36</sup> ayetinden de anlaşılacağı üzere eşler arasında oluşan sevgi, merhamet, yakınlık ve uyum eşlerin aynı türden yaratılmış olması sebebiyledir.<sup>37</sup> Başka bir ayette, “*Nefsani arzulara... Özellikle kadınlara düşkünlük insanlara çekici kılındı.*”<sup>38</sup> denilerek kadınlara düşkünlüğün insan nefsinin güçlü arzularından olduğu vurgulanmıştır. Kadın ve erkeğin birbirine karşı beslediği arzu ve his olağan bir durum olarak tanımlanmaktadır. İki cinsten her birinin öbürünün yanında rahat edip iç huzura kavuşması beraberinde dengeyi de getirmektedir. Kur'an, eşler arasındaki sevgi ve merhameti kendi cinsinden olan eşlerin bir arada yaşama şartına bağlamıştır. Elmalılı, tefsirinde insanın kendi özünden, cinsinden eşler yaratılmasının birtakım hikmetleri olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, cinsiyet yakınlaşmaya; ayrılık ise ürkmeye sebeptir. İnsanın, eşini başka tür varlıktan aramaya mecbur bırakılmasının beraberinde birtakım zorluklar getireceğini; eşlerin aynı cinsten olmasının ise eşler arasında kaynaşmaya, sevgiye ve muhabbete kapı aralayacağını ifade etmektedir.<sup>39</sup>

Eşlerin aynı cinsten yaratılmış olması, birbirlerine psikolojik ve biyolojik yönden destek olmasına, ayrıca sağlıklı bir ailenin oluşturulmasına önemli katkı sunmaktadır. Nitekim Kur'an, insanların bir dişi ve erkekten yaratıldığını, birbirleriyle tanışıp kaynaşmaları için kavim ve kabilelere ayrıldıklarını<sup>40</sup> haber vererek aile kurumunda erkek ve dişi-

Dünyası Yayınları, 2021), 9.

<sup>35</sup> Konuyla ilgili ayette insan şu şekilde tarif edilmektedir: “*Gerçekten biz âdemoğullarını şerefli kıldık, onlara karada ve denizde kendilerini taşıyacak vasıtalar lütfettik, onları temiz ve hoş nimetlerle rızıklandırdık ve onları yarattığımız varlıkların birçoğundan üstün kıldık.*” (el-İsrâ 17/70).

<sup>36</sup> er-Rûm 30/21.

<sup>37</sup> Râzî, *Tefsirü'l-kebir*, 27/ 91.

<sup>38</sup> Âl-i İmrân 3/14.

<sup>39</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Akçağ Yayınları, 2016), 6/454.

<sup>40</sup> el-Hucurât 49/13.

nin gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Kadının aile ve sosyal hayattaki önemine vurgu yapan ayetlerin yanı sıra erkeklerin kadınlardan üstün olduğu meselesi de tarih boyunca devam edegelmiş bir konudur. Nitekim konunun diri kalmasını sağlayan ayetlerden biri şöyledir: “*Boşanan kadınlar, kendi kendilerine üç aybaşı hali beklerler, eğer Allah’a ve ahiret gününe inanmışlarsa, rahimlerinde Allah’ın yarattığını gizlemeleri kendilerine helal değildir. Kocaları bu arada barışmak isterlerse, karılarını geri almakta daha çok hak sahibidirler. Kadınların hakları, örfe uygun bir şekilde vazifelerine denktir. Erkeklerin onlardan bir üstün derecesi vardır. Allah güçlüdür, Hâkim’dir.*”<sup>41</sup> Ayetin sonunda erkeklerin kadınlardan bir derece üstün olduklarının ifade edilmesi müfessirler tarafından farklı yorumlanmış, böylece kadın erkek eşitliğinin var olup olmadığı konusu her daim tartışılmalıdır. İbn Acîbe, kadının ve erkeğin birbirleri üzerindeki haklarını sıraladıktan sonra bu hakların dini ölçülere göre belirlendiğini ifade eder. Ona göre bu haklar zarar vermeden, ifrat ve tefrite düşülmeden, aşırılığa kaçmadan ve ihmal edilmeden yerine getirilmelidir. Erkeklerin kadınlar üzerinde bir derece fazla hakları olduğunu ifade eden müellif, erkeklerin kadınların idarecileri olduğunu; mirasta, mal taksiminde ve birçok hususta daha fazla pay sahibi olduklarını, erkeklerin kadınlara göre üstün meziyetlerle yaratıldıklarını vurgular.<sup>42</sup> Müellif, ayetin bâtinî tefsirinde manevi hali kuvvetli olan kimselerin nefse hâkim olma ve onda tasarruf etme yetkilerinin olduğunu, nefsin onların elinde teslim alınmış bir köle ve onların nefiste her istediklerini yapabilecekleri güce sahip olduklarını söyleyerek kadın imgesini nefis olarak yorumlamıştır.<sup>43</sup>

İbn Acîbe, “*Allah’ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılması sebebiyle ve mallarından harcama yaptıkları için erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudur. Onun için sâliha kadınlar itaatkârdır. Allah’ın kendilerini korumasına karşılık gizliyi (kimse görmese de namuslarını) koruyucudurlar...*”<sup>44</sup> ayetini zâhirî ve bâtinî yönden yorumlamıştır. İbn

<sup>41</sup> el-Bakara 2/228.

<sup>42</sup> İbn Acîbe, *el-Bahru’l-medid*, 1/252.

<sup>43</sup> İbn Acîbe, *el-Bahru’l-medid*, 1/256.

<sup>44</sup> en-Nisâ 4/34.



Acîbe'nin değerlendirmelerine baktığımızda devleti idare edenlerin halk üzerinde kontrol yetkileri olması gibi erkeklerin de edep, infak ve farz ilimleri öğretme konusunda kadınlar üzerinde yetki ve söz sahibi olabilecekleri görüşünü savunduğunu görmekteyiz. Ona göre erkeklere bu yetki ve görevin verilmesinin iki sebebi vardır. Birincisi vehbidir yani Allah vergisidir. Diğeri ise kesbi olup kendi çalışmasıyla. Vehbi olan durum erkeklerin kadınlara göre daha üstün özelliklerle yaratılmasıdır. Bu üstünlükler kâmil akıl, güzel tedbir, amel ve ibadetlerde daha fazla kuvvet sahibi olmaktır. Nitekim peygamberlik, imamet (devlet başkanlığı),<sup>45</sup> aile fertleri üzerinde velilik, dinin alameti olan (ezan, hutbe ve ikamet gibi) işlerin icra edilmesi, ceza ve kıaslarda şahitlik, cihat ve Cuma namazı gibi işler özellikle erkeklere tahsis edilmiştir. Buna ilaveten asabelik, mirasta fazla pay alma ve boşamada müstakil hareket edebilme de erkeklere verilmiş özel durumlardır. Kesbi olan durum ise erkeklerin mallarından kadınlara harcama yapması, onlara mehir vermesi, nafaka ve giyim kuşam ihtiyaçlarını karşılamaları olduğunu ifade eder.<sup>46</sup>

İbn Acîbe, ayeti bâtinî yönden de değerlendirmekte ancak konuyu erkek ve kadından uzak bir şekliyle değerlendirmeyi tercih etmektedir. Kadını nefis kavramıyla açıklayan müellif, ayete şöyle bir mana hamletmeyi yeğlemiştir: “Manevi hali kuvvetli kişiler, Allah'ın nefislerine karşı kendilerine verdiği üstün kuvvetle ve ona karşı uyguladıkları mücahede ve riyazet sebebiyle nefisleri üzerinde hâkimdirler. Onu hüküm ve egemenlikleri altına almışlardır. Onlar sürekli nefislerini kontrol eder ve onu her an suçlu görürler. Eğer nefis ıslah olur kendisinden istenen kulluk görevlerine boyun eğer Rabbine karşı vazifelerini hakkıyla yerine getirirse ona ikram ve güzellekle muamele edilir, ondan sıkı azap ve ceza kaldırılır. Şayet nefis azgınlaşıp başkaldırırsa istediği şeylerden mahrum bırakılır, uyku için yatağından uzaklaştırılır. Nitekim nefsin

<sup>45</sup> İmamet hususunda geniş bilgi için bk. Süleyman Çam - Muhammed Sefa Öngüç, “Mâtüridilikte İmamet/Devlet Başkanlığı Anlayışı (Ebü'l-Yüsr el-Pezdevi ve Ebü'l-Muîn en-Neseî Örneği)”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2020), 641-669.

<sup>46</sup> İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1/498.

kötülükte ısrarı ve gafleti nispetinde de cezalandırılır.”<sup>47</sup> diyerek kadınlar ile ilgili ayeti nefis kavramıyla bağdaştırmakla zâhirî manadan tamamen uzaklaşmıştır.

### 1.3. Kadının Şahitliği

İslam hukuk doktrininde şahitliğin geçerli sayılması için kadın ve erkek arasında uygulamada cinsiyet ayrımı yapılmıştır. Zina, had ve kısas gibi meselelerde kadının şahitliği kabul edilmezken; medeni hukuk davalarında ise iki kadının şahitliği bir erkeğin şahitliğine denk sayılmıştır. Bekâret, evlilik, doğum, hayız, süt emzirme, ru'yet gibi konularda da bir kadının şahitliği yeterli görülmüştür.<sup>48</sup> Kadının şahitliği ile ilgili konunun bu minvalde yorumlanmasına kapı aralayan ayetlerden biri şöyledir: “...*Erkeklerinizden iki şahit tutun; eğer iki erkek bulunmazsa, şahitlerden razı olacağımız bir erkek, biri unuttuğunda diğeri ona hatırlatacak iki kadın olabilir. Şahitler çağırıldıklarında çekinmesinler. Borç büyük veya küçük olsun, onu süresiyle beraber yazmaya üşenmeyin; bu, Allah katında en doğru, şahitlik için en sağlam ve şüphelenmenizden en uzak olandır. Ancak aranızdaki alışveriş peşin olursa, onu yazmamamızda size bir sorumluluk yoktur. Alışveriş yaptığımızda şahit tutun. Kâtibe de şahide de zarar verilmesin; eğer zarar verirseniz, o zaman doğru yoldan çıkmış olursunuz. Allah'tan sakının, Allah size öğretiyor; Allah her şeyi bilir.*”<sup>49</sup> Taberî, şahitlikte iki kadının şart koşulmasını şöyle ifade etmektedir: “Onlardan birinin meseleyi toparlamaması halinde diğerinin ona hatırlatması sebebiyledir. Ya da onlardan birinin meseleyi toparlayamaması halinde biri onu takviye etmesi içindir.”<sup>50</sup> Râzî, İbn Kesîr gibi müfessirler ise iki kadının şahitliğinin bir erkeğe denk tutulmasını erkeğin üstünlüğüne bağlamaktadır.<sup>51</sup> Çağdaş müfessirlerin çoğunluğuna göre ise vurgulanan hu-

<sup>47</sup> İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medid*, 1/499.

<sup>48</sup> Hadi Sağlam, “Naslardaki Şahitlikle İlgili Düzenlemelerin İslâm Hukukuna Yansımaları Işığında Kadınların Şahitliğinin Değerlendirilmesi”, *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/2 (2008), 361.

<sup>49</sup> el-Bakara 2/282.

<sup>50</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/66.

<sup>51</sup> Bk. Râzî, *Tefsîrû'l-kebir*, 7/95; Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Sâmi Muhammed b. Selâme (Beyrut: Dâru Taybe, 1999), 1/724.

sus erkeklerin kadınlardan üstün olmadığıdır. Onlara göre o dönemde kadın, ağırlıklı olarak ev işleriyle iştigal etmekte bu sebeple borçlarla ilgili konulara ilgi duymamaktaydı. Bu durum beraberinde unutkanlık getirmekteydi.<sup>52</sup> Dolayısıyla şahitlikte kadının erkekle bir tutulmaması üstünlük gibi sebeplerden kaynaklı olmayıp kadının toplumsal alan ve zeminde yeterince yer almamasıdır. Günümüzde kadının sosyal hayatta üstlendiği rol dikkate alındığında şahitlikte erkekle eş değer vaziyette olabileceği gibi görüşlere sahip olduklarını saptamak mümkündür.

İbn Acîbe ise iki kadının şahitliğinin bir erkeğe denk sayılmasını kadının unutkan yapısına bağlamakta, buna ilaveten kadının fitraten zayıf olduğunu söyleyerek kapalı bir ifadeyle erkeğin kadından üstün olduğuyla bağdaştırmaktadır. İbn Acîbe, “*Kadınlardan dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse, o kadınlara karşı aramızdan dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse, o kadınlara ölüm alıp götürünceye yahut Allah onlara bir yol açıncaya kadar evlerde hapsedin.*”<sup>53</sup> ayetinin tefsirinde birleşme halinde zina halini apaçık bir şekilde gören müminlerden adalet sahibi dört erkeğin şahitliğini isteyin diyerek şahitlik yapacak olanların kadın değil erkeklerden oluşması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>54</sup> Müellifin bu değerlendirmesi gerçekleşen çirkin fiilin dört kadının şahitliğiyle ispatlanamayacağı görüşünü savunduğunu göstermektedir.

Ayeti bâtinî yönden de açıklayan İbn Acîbe, bir kulun nefsi, azgınlık edip günah işleri yapmak istediğinde kişinin kendisini günahlardan koruyan meleklerin bu işe şahit olduğunu düşünmesi gerektiğini ifade eder. Ona göre kişi, eğer meleklerden hayâ edip günahı terk etmezse nefsinin açlık, yalnızlık ve sükût hapisanesinde hapsederek cezalandırılmalıdır. Bu, kendisinde bu şehvetlerin ölmesine kadar devam etmelidir.<sup>55</sup> İbn Acîbe, birçok yerde olduğu gibi burada da kadın imgesini nefis olarak yorumlamıştır. İnsanda birtakım nefsanî arzuların varlığı düşünüldüğünde İbn Acîbe'nin kadını “nefs” olarak yorumlaması doğru olsa da

<sup>52</sup> Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîrül-menâr* (Mısır: Dâru'l-Menâr, 1947), 3/125; Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 1/85.

<sup>53</sup> en-Nisâ 4/15.

<sup>54</sup> İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1/478.

<sup>55</sup> İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1/479.

eksik bir değerlendirme olarak görülebilir. Çünkü böyle yapmakla aynı duygu ve hatalara sahip erkeği ayrı tutmuş olmakta, kadının günaha meyleden, nefsanî arzulara yenik düşen bir obje olarak görülmesine sebep olmaktadır. İbn Acîbe, “*İddet müddetlerini doldurduklarında onları ya meşru ölçüler içerisinde (nikâhınız altında) tutun veya onlardan meşru ölçülere göre ayrılın. İcinizden adalet sahibi iki kişiyi de şahit tutun...*”<sup>56</sup> ayetinin tefsirinde de iki adil şahidin erkek olması gerektiğini vurgular. İbn Acîbe, âlimlerin çoğunluğuna göre kadınların nikâhta ve boşanmada şahitlik yapmalarının caiz olmadığını ifade eder.<sup>57</sup> Bütün bu değerlendirmeler müellifin, kadın ve erkeğin şahitlikte eşit olmadığı görüşüne sahip olduğunu hatta zina gibi çirkin fiilde kadınların şahitliklerinin tamamıyla kabul görmeyeceği görüşünü savunduğunu göstermektedir.

#### 1.4. Kadının Mirası

Miras hukuku, geçmiş bir tarihe sahip konular arasında yer almaktadır. Toplumların miras taksimine yönelik yaklaşımları farklılık arz etmekte bu yaklaşım toplumsal yaşamın işleyişine göre şahısların lehinde veya aleyhinde olabilmektedir. Mesela Eski Roma ve Mısır gibi uygarlıklarda miras sadece erkeklerin hakkı olarak görülmekte böylece kadınlar mirastan mahrum bırakılmaktaydı.<sup>58</sup> Aynı şekilde cahiliye döneminde de miras hakkı sadece erkeklere tahsis edilmiş bu konuda kadına herhangi bir hak tanınmamıştır.<sup>59</sup>

Miras hukuku İslam’ın ilk yıllarında cahiliye örf ve âdetlerine göre taksim edilirken sonraki dönemlerde bazı ilavelerle belli bir düzene konulmaya çalışılmıştır. Nihayet vahyin devam ettiği süreçte Nisâ suresinin inmesiyle son şeklini almıştır. Ancak âlimler bazı hususların muğlak kaldığını düşünerek bu konu üzerinde birtakım çalışmalar yapmış dolayısıyla bu yaklaşımları bazı görüş farklılıklarının ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Miras ile ilgili ayetlerin sebab-i nüzûlüne bakıl-

<sup>56</sup> et-Talâk 65/2.

<sup>57</sup> İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medid*, 1/5.

<sup>58</sup> Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), 2/26-27.

<sup>59</sup> Kurtübî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/31.

dığında kadınların mirastan mahrum bırakılma sebebiyle nâzil olduğu ortaya çıkacaktır. Konuyla ilgili ayet şöyledir: “Anne babamın ve yakınların bıraktıklarından erkeklere bir pay vardır; anne babamın ve yakınların bıraktıklarından kadınlara da bir pay vardır. Gerek azından, gerek çoğundan belli bir hisse ayrılmıştır. Mirastan payı olmayan yakınlar, yetimler ve yoksullar miras taksiminde hazır bulunursa bundan, onları da rızıklandırın ve onlara güzel söz söyleyin. Allah size, çocuklarımız hakkında, erkeğe, kadının payının iki misli (miras vermenizi) emreder. (Çocuklar) ikiden fazla kadın iseler, ölünün bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer yalnız bir kadınsa yarısı onundur. Ölenin çocuğu varsa, ana-babasından her birinin mirastan altıda bir hissesi vardır. Eğer çocuğu yok da ana-babası ona vâris olmuş ise, anasına üçte bir (düşer). Eğer ölenin kardeşleri varsa, anasına altıda bir (düşer). Bütün bu paylar (ölenin) yapacağı vasiyetten ve borçtan sonradır. Babalarımız ve oğullarımızdan hangisinin size, fayda bakımından daha yakın olduğunu bilemezsiniz. Bunlar Allah tarafından konmuş farzlardır (paylardır). Şüphesiz Allah ilim ve hikmet sahibidir. Yapacakları vasiyetten ve borçtan sonra eşlerinizin, eğer çocukları yoksa bıraktıklarının yarısı sizindir. Çocukları varsa bıraktıklarının dörtte biri sizindir. Çocuğunuz yoksa sizin de, yapacağınız vasiyetten ve borçtan sonra, bıraktığının dörtte biri onlarındır (zevcelerinizindir). Çocuğunuz varsa, bıraktığının sekizde biri onlarındır. Eğer bir erkek veya kadının, ana babası ve çocukları bulunmadığı halde (kelâle şeklinde) malı mirasçılara kalırsa ve bir erkek yahut bir kız kardeşi varsa, her birine altıda bir düşer. Bundan fazla iseler üçte bire ortaklırlar. (Bu taksim) yapılacak vasiyetten ve borçtan sonra, kimse zarara uğramaksızın (yapılacak)tır. Bunlar Allah’tan size vasiyettir. Allah her şeyi hakkıyla bilendir, halîmdir.”<sup>60</sup> İslam öncesi dönemde yaşayan Araplar, mirası savaşılabilecek vaziyette olan erkeklere veriyorlardı.<sup>61</sup> Bu gelenek İslam’ın ilk yıllarında devam ettirilmek istenmiştir. Nitekim şair Hassân b. Sâbit’in kardeşi Abdurrahmân b. Sâbit, geride bir kadın ve beş kız çocuk bırakıp öldüğünde mirasçıları malın tamamını almıştır. Bu durumdan hoşnut olmayan Ensardan bir kadın, konuyu Hz. Peygamber’e (s.a.v.) arz etmiş bunun üzerine Allah,

<sup>60</sup> en-Nisâ 4/7-12.

<sup>61</sup> Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Mâturîdî, *Tevîlâtü Ehli’s-Sünne tefsîru’l-Mâturîdî*, thk. Mecdî Basellum (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005), 3/37.

ölmüş kimsenin geride bıraktıkları küçük, büyük ve kadın olduğuna bakılmaksızın tüm çocuklarına miras verilebileceğini haber veren mirasla ilgili ayeti indirmiştir.<sup>62</sup> Böylece Tevrat'ta olduğu gibi miras ayetinin nüzül sebebi Kur'ân'da da kadınlar olmuştur.<sup>63</sup> Kadının mirastaki payı ile ilgili bazı meselelerde müfessirler arasında farklı görüşler ortaya çıkmış, böylece bu konuda farklı çalışmaların yapılmasına zemin hazırlanmıştır.<sup>64</sup>

Hem zâhirî hem de bâtinî yorumlarıyla ön plana çıkan müfessir İbn Acîbe'nin bu konudaki değerlendirmelerine baktığımızda kadınların ayette yetimlerden sonra zikredilmelerini zayıflıkta yetimlerle ortak paydada buluşmalarına bağladığını görmekteyiz. Ayetin sebep-i nüzülünü ayrıntılı bir şekilde nakleden müellif, nâzil olan ayetle kadınların miras hukukunun korunduğunu ifade etmektedir.<sup>65</sup> Miras ayetini tasavvufî yönden yorumlayan İbn Acîbe'ye göre Allah, maddi mirastan kadınlara bir pay ayırdığı gibi manevi mirastan da onlara bir pay ayırmıştır. Bu manevi miras velinin gönlüne emanet edilen ilahi sırdır. Müellife göre bir kadın sırf ehlinin sohbetine katılırsa bu mirastan payını alır; çünkü terbiyesine girdiği kimse onun manevi babası olmaktadır. Bu manevi baba ise şeyhtir. Erkekler için şeyhlerinin miras bıraktığı velayet sırrından bir pay olduğu gibi aynı şekilde ezeli taksim ölçüsünde

<sup>62</sup> Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd b. Muhammed b. el-Ferrâ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl fi tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1998), 1/574.

<sup>63</sup> Tevrat'ta kadınların mirasıyla ilgili benzer nüzül sebebi şöyle geçmektedir: “*Yûsuf oğlu Manaşşe'nin boylarından Manaşşe oğlu Makir oğlu Gilat oğlu Hefer oğlu Seloşhat'ın Mahla, Noa, Hogla, Milka, Tirsâ adındaki kızları, buluşma çadırının girişinde Mûsâ'nın, Kâhin Elazar'ın, önderlerin ve bütün topluluğun önüne gelip şöyle dediler: Babamız çölde öldü. Rabbe başkaldıran Korah'ın yandaşları arasında değildi. İşlemiş olduğu günahtan ötürü öldü. Oğulları olmadı. Erkek çocuğu olmadığı diye babamızın adı kendi boyu arasından neden yok olsun? Babamızın kardeşleri arasında bize de mülk verin.*” Mûsâ onların davasını Rabbe götürdü. Rab Mûsâ'ya şöyle dedi: “*Seloşhat'ın kızları doğru söylüyor. Onlara amcalarıyla birlikte miras olarak mülk verecek, babalarının mirasını onlara aktaracaksınız.*” İsraililere de ki: “*Bir adam erkek çocuğu olmadan ölürse, mirasını kızına vereceksiniz. Kızı yoksa mirasını kardeşlerine, kardeşleri yoksa amcalarına vereceksiniz. Amcaları da yoksa mirasını bağlı olduğu boyda kendisine en yakın akrabasına vereceksiniz. Yakın mirası mülk edinsin. Mûsâ'ya verdiğim buyruk uyarınca, İsraililer için kesin bir kural olacak bu.*” Sayım, 36/1-12; Ayrıca bk. İbrahim Ömer Bikâî, *Nazmü'd-düer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1984), 5/246 -249.

<sup>64</sup> Farklı görüşlere sebebiyet veren miras konusu için babaları ölen ve başka kardeşleri olmayan iki kızın mirası ile ilgili görüşler için en-Nisâ 4/11 ayetinin tefsirine bakınız.

<sup>65</sup> İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1/471.

kadınlar için de bir pay vardır. İbn Acîbe bu feyiz ve nurdan onlar için Allah'ın ilminde belirlenmiş bir pay olduğunu söyleyerek<sup>66</sup> bu konuda farklı bir yorumlamaya gitmiştir. Kanaatimizce burada en ilginç ve dikkat çekici olan kadının miras payını şeyhe bağlamasıdır. Onun, somut bir konuyu bâtinî bir manayla ilahi sır, şeyh, velayet sırrı, feyiz, nur gibi kavramlarla ifade etmesi garip bir yorumlama olarak görülmektedir. Diğer dikkat çekici değerlendirme ise İbn Acîbe'nin açıklamanın sonunda “Allah, Ahzâb suresi 35. ayette<sup>67</sup> kadınları erkeklerle aynı seviye ve sıfatlarla zikretmiştir. Kim bu sıfatlarda erkeklerle ortak olursa onların elde ettiği şeyleri kendisi de elde eder.”<sup>68</sup> diyerek kadınların da her konuda olduğu gibi miras konusunda da erkeklerle eş değer sayılabileceği imasını yapmaktadır. Onun bu görüşü dikkate değer olduğu gibi konuyla ilgili değerlendirmelerinden farklılık arz etmektedir.

### 1.5. Kadının Örtünmesi

İnsanlık tarihi kadar kadim bir geçmişe sahip kadının örtünmesi, gerek tarihi veriler gerekse kutsal kitaplar tarafından teyit edilmektedir.<sup>69</sup> Başörtüsü, tüm ilahi din mensupları tarafından benimsenmiş, İran, Bizans, Hint medeniyetleri gibi birçok yerde yaygın olarak kullanılmıştır. Nitekim kadının örtünmesi kadim bir gelenek olarak Sümer, Urartu ve Hitit uygarlıklarında köle ve hür kadını birbirinden ayıran sembol olarak kabul edilmiştir.<sup>70</sup> Batılı düşünce sisteminde kadın, kendisine yabancı olan erkeklerin yanında başını, boynunu, kısmen gerdanını, kollarını ve diz kapağı hizasından aşağıya kadar bacaklarını açmış, sayılan yerleri güzel göstermek üzere birtakım makyajlar uygulamıştır.<sup>71</sup>

<sup>66</sup> İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1/472.

<sup>67</sup> Ayet mealen şöyledir: “Müslüman erkekler ve Müslüman kadınlar, mümin erkekler ve mümin kadınlar, taata devam eden erkekler ve taata devam eden kadınlar, doğru erkekler ve doğru kadınlar, sabreden erkekler ve sabreden kadınlar, mütevazı erkekler ve mütevazı kadınlar, sadaka veren erkekler ve sadaka veren kadınlar, oruç tutan erkekler ve oruç tutan kadınlar, ırzlarını koruyan erkekler ve (ırzlarını) koruyan kadınlar, Allah'ı çok zikreden erkekler ve zikreden kadınlar var ya; işte Allah, bunlar için bir mağfiret ve büyük bir mükâfat hazırlamıştır” (el-Ahzâb 33/35).

<sup>68</sup> İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1/475.

<sup>69</sup> Eyyüp Ay, “Örtünmenin Tarihsel Görünümleri ve Sembolik Anlamları”, *İslâmiyât Dergisi* 6/2 (2001), 11.

<sup>70</sup> Bedriye Yılmaz, *Tarihten Günümüze Örtünmenin Anlamları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008), 225.

<sup>71</sup> Hayreddin Karaman, “Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi”, *İslâmî Araştırmalar* 5/4

İslam dininin temel kaynaklarında ise kadınların evlenmelerinde beis olmayan erkeklere karşı örtünmeleri, el yüz ve ayakları hariç bütün bedenlerini uygun bir kıyafetle kapatmaları, açıkta kalan yerler için de dikkat çekmemek için tedbir almalarını emretmektedir. Kur'ân, örtünme konusunda daha önce Arap toplumunda olmayan bir uygulama getirmemiş, kadını dışarıdaki tehlikelerden koruyacak tedbirlerin hayata geçmesi için kurallar koymuştur. İslam, şehvî duyguların tahrik olmadığı, kan ve etten kaynaklanan dürtülerin galeyana gelmediği tertemiz bir toplum kurmayı hedeflemiştir. Çünkü sürekli baştan çıkarılma, tahrik edilme durumları ile karşı karşıya kalma; giderilmeyen, hiçbir durumda tatmin olmayan şehvî doyumsuzlukla sonuçlanmaktadır.<sup>72</sup> Bütün bu olumsuzlukları bertaraf etme, hayata dokunma, yanlış inanç ve davranışları ortadan kaldırarak kadının iffetini koruma gayesiyle örtünme ile ilgili üç ayet nâzil olmuştur. Bu ayetlerden biri şöyledir: “Mümin kadınlara da söyle: Gözlerini (harama bakmaktan) korusunlar; namus ve iffetlerini esirgesinler. Görünen kısımları müstesna olmak üzere, zinetlerini teşhir etmesinler. Başörtülerini, yakalarının üzerine (kadar) örtsünler. Kocaları, babaları, kocalarının babaları, kendi oğulları, kocalarının oğulları, erkek kardeşleri, erkek kardeşlerinin oğulları, kız kardeşlerinin oğulları, kendi kadınları (mümin kadınlar), ellerinin altında bulunanlar (köleleri), erkeklerden, ailenin kadınına şehvet duymayan hizmetçi vb. tâbi kimseler yahut henüz kadınların gizli kadınlık hususiyetlerinin farkında olmayan çocuklardan başkasına zinetlerini göstermesinler. Gizlemekte oldukları zinetleri anlaşılın diye ayaklarını yere vurmasınlar (Dikkatleri üzerine çekecek tarzda yürümesinler). Ey müminler! Hep birden Allah'a tevbe ediniz ki kurtuluşa eresiniz.”<sup>73</sup> Ayette tesettür farz kılınmış, kadınların zînet yerlerini mahremleri ve ayette belirtilen yakınları dışında kalan kimselerin yanında açmalarının haram kılındığı ifade edilmiştir. Sonra da boyunlarını, kulaklarını, saçlarının tamamını ve göğüslerini örtecek, tenin ve saçların rengini belli etmeyecek şekilde başörtülerini örtmeleri emredilmiştir.<sup>74</sup>

(1991), 287.

<sup>72</sup> Kutub, *Fi zilâli'l-Kur'ân*, 10/424.

<sup>73</sup> en-Nûr 24/31.

<sup>74</sup> Râzî, *Tefsîrül-kebir*, 23/360; Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri* (İzmir: Anadolu



İbn Acîbe, bütün konularda olduğu gibi örtünme sınırı ile ilgili de görüş belirtmektedir. İbn Acîbe, kadının ellerinin ve yüzünün avretten sayılmadığını ancak sadece fitne durumunda örtünmesi gerektiği görüşünü savunur. Ona göre salih bir insan, şehvet olmaksızın bir kadının yüzüne bakabilir. Nitekim kadınlara göre erkeğin avret yeri yüzü ve kolları hariç diğer yerleridir. Kadınların kadınlar için avret yerleri ise göbük ile diz kapağı arasındır. Buna göre bir kadının başka bir kadının yüzü ve elleri hariç vücudunun diğer yerlerine bakması helal değildir.<sup>75</sup> Müellif, bu açıklamalarıyla örtünmenin fikhî boyutuna değinmiş bazı mezhep imamlarının aksine kadının ellerini ve yüzünü avretten saymamıştır. Ayeti tasavvufî yönden de açıklayan İbn Acîbe'ye göre görülmesi hoş olmayan şeylere karşı gözü yummak kalbi Allah'a bağlamayıp zikirde toplamanın vesilelerinden ve iman terbiyesinin gereklerindedir. Abid ve zahidler gözlerini dünyanın süsünden; arifler ise masivâyı görmekten çekerler. Onlar sadece Allah'ın tecellilerini görürler.<sup>76</sup> İbn Acîbe'nin örtünme ayeti ile ilgili değerlendirmeleri zâhirî manadan uzak olup tasavvufî kavram ve işaretlerden ibarettir. Örtünme ile ilgili diğer ayet ise şöyledir: *“Ey Peygamber! Hanımlarına, kızlarına ve müminlerin kadınlarına (bir ihtiyaç için dışarı çıktıkları zaman) dış örtülerini üstlerine almalarını söyle. Onların tanınması ve incitilmemesi için en elverişli olan budur. Allah bağışlayandır, esirgeyendir.”*<sup>77</sup> İbn Acîbe, ayetin sebep-i nüzûlüne değinerek konuya açıklık getirmeye çalışır. Nitekim İslamiyet'in ilk günlerinde kadınlar cahiliye devrinde alıştıkları süsler içinde dışarı çıkar rahatça dolaşırlardı. Kadın normal giysisi ve başörtüsü içinde dışarı çıkardı. Hür kadınlarla cariyeleri birbirinden ayıracak bir kıyafet yoktu. Cariyeler geceleyin zaruri ihtiyaçlar için çıktıklarında bazı art niyetli kişiler tarafından rahatsız ediliyordu. Bunun üzerine cariyeler hür kadınlarla karışarak dışarı çıkıyordu. Ancak cariyeler olarak hür kadınların da rahatsız edildiği görüldü. Buna tedbir olarak hür kadınların üzerlerine çarşaf giyerek başlarıyla birlikte yüzlerinin de

Yayımları, 1989), 8/4209.

<sup>75</sup> İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 4/31.

<sup>76</sup> İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 4/32.

<sup>77</sup> *el-Ahzâb* 33/59.

bir kısmını örterek bu şekilde çıkmaları nâzil olan ayetle emredildi.<sup>78</sup> İbn Acîbe, seçkin kimselerin hanımlarının kusur sayılan işlerden daha fazla sakınıp korunmaları gerektiğini, zaruri bir durum olmadıkça dışarı çıkmamaları, gerektiğinde ise tanınmayacak şekilde kalın bir elbise giyerek çıkmalarının daha iyi olacağı kanaatini taşımaktadır. Böylece bu kurala sadece seçkin kimselerin riayet etmeleri gerektiği görüşünü savunduğu ortaya çıkmaktadır. Hâlbuki âlimlerin ayetle ilgili temel değerlendirmeleri hür ve köle kadın arasındaki farklılıklar üzerine inşa edilmiştir. Onun bu değerlendirmesi konuyu farklı yorumladığını ortaya koymaktadır.

### 1.6. Kadının Hayız Hali

Hayız, kadınların âdetli iken akan kanlarının ismidir. Bu kan rahimden zaman zaman gelen kirlî, tabii bir salgı olup kişilere ve durumlara göre süresi değişmektedir. En azı üç, en çoğu on gün olarak kabul edilmektedir. Devam süresi ile ilgili mezhep imamları arasında görüş birliğinin olduğu söylenemez. İmam Şâfiî'ye göre en azı bir, en çoğu on beş gündür. İmam Malik ise en az ve en çok müddetin belirlenmesinin mümkün olmadığı kanaatine sahiptir.<sup>79</sup> Kadınların özel durumuyla ilgili olarak Kur'ân şu bilgiyi vermektedir: “*Sana kadınların ay halini sorarlar. De ki: O, bir rahatsızlıktır. Bu sebeple ay halinde olan kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah'ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın. Şunu iyi bilin ki, Allah tevbe edenleri de sever, temizlenenleri de sever.*”<sup>80</sup> Ayet, ay halinde kadınlardan uzak durmanın farz olduğunu göstermektedir. Âlimler, bu durumdaki bir kadından ne şekilde uzak durulması gerektiği konusunda farklı görüşlere sahiptir. Bu görüşler, kadının vücudundan tümüyle uzak durmak, eziyete sebep olan kanın çıktığı yerden uzak durmak, göbük ile diz kapağı arasındaki bölgeden uzak durmak şeklindedir.<sup>81</sup> Ancak Hz. Âişe'den nakledilen “*Bizden herhangi birimiz ay hali oldu mu*

<sup>78</sup> İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medid*, 4/461.

<sup>79</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, 1/157.

<sup>80</sup> el-Bakara 2/222.

<sup>81</sup> Zuhaylî, *Tefsîru'l-münîr*, 1/560-564.

*Resulullah (s.a) ona peştamalını bağlamasını emrederdi. Daha sonra tenini onun tenine değdirirdi.*"<sup>82</sup> ifadesi bu durumdaki bir kadına sadece göbük ile diz kapağı arasındaki bölgeye yaklaşmanın yasak olduğunu göstermektedir.

Kadın-erkek ilişkisi içinde cinsel ilişki amaç değil, araçtır. Hayatın doğal akışı içinde daha etkili yeri olan bir amacı gerçekleştirmenin aracıdır. Bu amaç çoğalmak, hayatın sürekliliğini sağlamak, sonuçta bunların tümünü Allah'a bağlamaktır.<sup>83</sup> Hayız döneminde kadına yaklaşmak haram olduğu gibi böyle bir yönelim tıbben de birtakım sağlık sorunlarına yol açmaktadır. Kadının aybaşı halinde eşiyile birlikteliği yasaklanmış olmakla birlikte diğer ibadetleri yapması da yasaklanmıştır. İslam âlimlerinin büyük çoğunluğu hayızlı kadınlara yasak olan ibadetleri; namaz kılmamaları, oruç tutmamaları, tavaf yapmamaları, Kur'an okumamaları ve Kur'an'a el sürmemeleri şeklinde belirlemiştir.<sup>84</sup>

İbn Acibe, hayız halinin kokusu itibarıyla uzak durulacak bir durum olduğunu ifade eder. Ona göre yüksek himmet sahibi bir kimse bu durumda hanımına yaklaşmamalıdır. İbn Acibe konunun daha net anlaşılması için Beydâvî'den ayetin sebab-i nüzûlü ile ilgili nakilde bulunur. Cahiliye döneminde erkekler Yahudi ve Mecusilerin yaptığı gibi hayız halindeki kadınlarla aynı evde oturmaz, onlarla birlikte yemek yemezlerdi. Bu durum sahabeden Ebu'd-Dahdah'ın bir grup insan içinde Hz. Peygamber'e sormasına kadar devam etti. Nitekim bu soru üzerine bu ayet nâzil oldu.<sup>85</sup>

İbn Acibe, ayeti tasavvufî yönden de açıklama cihetine gider. O, ayeti zâhirî manadan uzak bir şekliyle yorumlamayı tercih ederek konudan uzak bir mana vermektedir. "Ey arif, sana nefsin gafletle içinde düştüğü manevî cünüplük halinden ve dünya sevgisiyle bulaştığı manevî kirlikten sorulunca de ki: 'O bir eziyettir; yani necis ve pisliktir.

<sup>82</sup> Buharî, "Hayız", 5 (No. 3797).

<sup>83</sup> Kutub, *Fi zilâli'l-Kur'an*, 1/490.

<sup>84</sup> Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/396; Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405), 2/25; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/585; Celal Yıldırım, *Kur'an Ahkâmı ve Mezhep İmamlarının Görüş Farkları* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1985), 1/143-146.

<sup>85</sup> İbn Acibe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1/252.

Kim bu halindeki bir nefse yaklaşırsa nefis ona pislüğünü bulaştırır. Öyleyse bu haldeki nefse yaklaşmak ve kendisiyle beraber olmak helal değildir. Bu yasak nefis uyanıklık halini elde edip gaflet cünüplüğünden dünyaya karşı zühd sahibi olarak ve ondan himmetini çekerek dünyaya muhabbetinin pislüğünden temizleninceye kadar devam eder. Nefis bunlardan temizlenince ona yavaş ve onu Allah'ın emrettiği gibi Mevlâ'sının huzuruna döndür. Şüphesiz Allah, tevbe edip temizlenenleri sever. Bu halde nefis tevbe etmiş ve Allah'a dönmüş olur. Allah temizlenenleri de sever. Nefis gaflet cünüplüğünden temizlenmiş azim ve arzusunu çekerek dünya necasetinden kurtulmuş olunca senin için kulluk görevlerini ekip yeşerteceğin bir toprağa dönüşür, Rububiyyetinin azametini müşahede tohumunu ekeceğin verimli bir arazi olur.”<sup>86</sup> diyerek kadına ait hayız halini arif, nefis, manevi cünüplük, manevi kirlilik gibi kavramlarla ifade etmiştir. Hayız halindeki süreyi de tasavvufî yönden yorumlayan müellif, bu süreyi uyanıklık hali ile gaflet cünüplüğünden arınma şeklinde yorumlamıştır.<sup>87</sup> İbn Acîbe'nin kadınların ay halini haber veren bir ayeti bu minvalde yorumlaması farklı bir metoda başvurduğunu göstermektedir. Bu uygulamayı tefsirinin birçok yerinde kullanması kabul görse de ahkâm ile ilgili bir ayeti bâtinî yönden değerlendirmesini sağlıklı bir yorumlama yöntemi olarak görmemiz mümkün görünmemektedir.

### 1.7. Kadının Boşanması

Boşanma eşler arasında cereyan eden geçimsizliğin telafi edilememesi durumunda daha vahim sonuçların engellenmesi için Allah tarafından belli şartlar çerçevesinde meşru kılınan bir durumdur.<sup>88</sup> Kur'ân, kadının mağduriyetini önlemek için boşama hukukunu tanzim etmiş, bu süreçte kendisine birtakım haklar vermiştir. Boşanma hukuku ile ilgili ayetler şöyledir: “*Boşama iki defadır. Bundan sonrası ya iyilikle tutmak ya da güzellikle salvermektir. Kadınlara verdiklerinizden (boşanma esnasında) bir şey almamız size helal olmaz. Ancak erkek ve kadın Allah'ın*

<sup>86</sup> İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medid*, 1/253.

<sup>87</sup> İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medid*, 1/253.

<sup>88</sup> Yıldırım, *Kur'an Ahkâmı*, 1/185.

sınırlarında kalıp evlilik haklarını tam tatbik edememekten korkarlarsa bu durum müstesna...”, “Eğer erkek kadını (üçüncü defa) boşarsa, ondan sonra kadın bir başka erkekle evlenmedikçe onu alması kendisine helal olmaz. Eğer bu kişi de onu boşarsa, (her iki taraf da) Allah’ın sınırlarını muhafaza edeceklerine inandıkları takdirde, yeniden evlenmelerinde beis yoktur. Bunlar Allah’ın sınırlarıdır. Allah bunları bilmek, öğrenmek isteyenler için açıklar.”, “Kadınları boşadığımız ve onlar da bekleme müddetlerini bitirdikleri vakit ya onları iyilikle tutun yahut iyilikle bırakın. Fakat haksızlık ederek ve zarar vermek için onları nikâh altında tutmayın. Kim bunu yaparsa muhakkak kendine kötülük etmiş olur.”, “Kadınları boşadığımız ve onlar da bekleme müddetlerini bitirdikleri vakit, aralarında iyilikle anlaştıkları takdirde, onların (eski) kocalarıyla evlenmelerine engel olmayın.”<sup>89</sup> İslam’ın ilk yıllarında, bir kişi iddet içinde olmak şartıyla eşini yüz kere de boşamış olsa onu geri alma hakkına sahipti. Ancak bu uygulama kadınlara zarar vermekte ve kocanın eşini bu konuda tehdit etmesine zemin hazırlamaktaydı. Nazil olan bu ayetlerle İslam’ın başlangıcındaki bu uygulama kaldırılmış ve böylece boşama üç defaya hasredilmiştir. İslam, erkeğin aynı kadına dönmesine bir ve iki talâkta müsaade etmiş, üçüncüsünde ise dönüşü olmayan bir boşamayla konuyu sonuca bağlamıştır.<sup>90</sup>

İbn Acîbe ayetlerin fikhî boyutuna değinmeden yüzeysel bir şekilde boşamanın iki veya üç defa şeklinde gerçekleşebileceğini ifade eder. Müellif, ayetleri tasavvufî yönden ele almayı tercih eder ve ayetlere zâhirî manadan uzak bir anlam verir. Ona göre mürid, dünyayı boşayıp yani sevgisini kalbinden çıkarıp sonra tekrar dönse, sonra tevbe edip tekrar Allah’a yönelse, sonra tekrar dünyaya dönse, ikinci defa tevbe edip tekrar Allah’a yönelse, bu ikinci boşamadan sonra tekrar dünyaya dönerse artık bu müridin felah bulması imkânsızdır. Müridin bundan sonra ya dünyayı iyilikle elde tutup onunla muhtaç olanlara ikramda

<sup>89</sup> el-Bakara 2/232.

<sup>90</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 4/538; Râzî, *Tefsîrü’l-kebir*, 6/442; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü’l-muhît* (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1420), 2/463; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ûd el-Beğavî, *Tefsîru’l-Beğavî (Meâlimü’t-tenzîl)*, nşr. Hâlid Abdurrahmân el-Akk-Mervan Sevâr (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1995), 1/269; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 1/610; Saffet Köse, “Aynı Anda Üç Boşama Geçerli midir?”, *Mehir Dergisi* 1/1 (1997), 57-60.

bulunması ya da onu iyilikle elinden çıkarması gerektiğini söylemektedir. İbn Acîbe'ye göre mürid dünyayı üçüncü defa boşarsa ona bir daha dönmesi helal olmaz. Mürid fena ve beka makamlarında karar kılınca Allah sevgisi ile zenginleşip dünyayı gönlünden çıkardığı için bundan sonra dünyaya dönebilecektir.<sup>91</sup> İbn Acîbe, boşanma hukuku ile ilgili ayetleri bağlamından koparmayı yeğlemiş, boşama eylemini mürid, boşamaya maruz kalan kadını ise dünya olarak yorumlamıştır. Boşama ile ilgili ayetleri bu minvalde yorumlaması doğrusu zorlama bir tevil olarak değerlendirilebilir niteliktedir.

### Sonuç

Tarihi süreç içerisinde birçok haksız muamele ve saldırıya maruz kalan kadın, İslam'ın zuhuruyla beraber hak ettiği yeri elde etmiş, sosyal hayatta birçok rol ve görev üstlenmiştir. Kadınların erkeklerden farklı fizyolojik yapıda olmaları onlardan daha az hak ve yükümlülüklerle sahip oldukları anlamına gelemmez. Nitekim Kur'an, Allah katındaki üstünlüğü cinsiyet farklılığı yönünden değerlendirmemekte bunun takvayla gerçekleşebileceğini ifade etmektedir. Kadın erkeğin bir cüzü, erkek de kadının bir cüzüdür. Birbirlerinin örtüsü olarak kabul edilen kadın ve erkek Allah tarafından yaratılmış eşit kullardır. Erkeklerde olmayan birtakım özellikler kadınlarda olmayabilmekte aynı şekilde kadınlarda bulunan fitrî özellikler erkeklerde de olmamaktadır. Kadınlarla ilgili bazı konular onların yapısıyla alakalı olabilmektedir. Hal böyle olunca kadının yaratılışı, şahitliği, eşitliği, ibadeti, örtünmesi, boşanması gibi hususlar ona münhasır kurallarla gerçekleşebilmektedir. Kadının erkeklerden farklı bir yapıda olması onunla ilgili ayetlerin etraflıca araştırılmasını elzem kılmış, her fırka veya müfessir bu konudaki kanaatini ortaya koymuştur. Kadınlarla ilgili ayetleri farklı bir minvalden ele alan müfessirlerden biri de İbn Acîbe'dir. Müellif, eserini rivayet, dirayet ve işârî yöntemle kaleme almıştır. Kadınlarla ilgili ayetleri önce zâhirî yönden değerlendirme cihetine gitmiş daha sonra ayetleri bâtinî yönden açıklamıştır. Onun, ayetleri fikhî yönden değerlendirmesi tef-

<sup>91</sup> İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 1/258.

sir literatürüne uygun olup bu konudaki değerlendirmeleri farklılık arz etmemektedir. Ayetleri bâtinî yönden ele alarak diğer müfessirlerden farklı bir yorumlama yöntemini tercih eden İbn Acîbe, Havvâ'nın Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığını, Âdem'in Havvâ'yla sükûn bulduğunu ancak bu durumun kendisini gaflete sürüklediğini ifade etmektedir. Çalışmamızda İbn Acîbe'nin kadını ve kadınlarla ilgili konuları bazı bâtinî kavramlarla açıkladığına müşahede ettik. İbn Acîbe, bazı yerlerde, kadını nefis, şeyh, ilahi sır, velayet, feyiz, nur, abid, zahid, arif, manevi cünüplük, dünya sevgisi, manevi kirlilik, mürid, dünya sevgisi gibi kavramlarla açıklamayı yeğlemiştir. Onun bu yaklaşımı genellikle ayeti zâhirî manasından uzaklaştırmış zorlama bir tevile sevk etmiştir. Ahkâm ile ilgili ayetlere bâtinî manaların hamledilmesinin ise birçok fikhî soruna sebebiyet vereceği kanaatindeyiz.

### Kaynakça

- Akpınar, Ali. "İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/9 (2002), 53-92.
- Aktaş, Emel. "Cahiliyede ve İslâm'da Kadının Durumu". *Mehir Dergisi* 2/1 (1998), 116-120.
- Ay, Eyyüp. "Örtünmenin Tarihsel Görünümleri ve Sembolik Anlamları". *İslâmiyat Dergisi* 6/2 (2001), 11-18.
- Bayru, Esin Çelebi. "Mevlânâ ve İnsan". *Tarihte Kadına Bakış ve Mevlevilikte Kadın*. ed. Mehmet Şeker vd. 91-95. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Bikâî, İbrahim Ömer. *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1984.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1434/2013.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405.
- Çam, Süleyman - Öngüç Muhammed Sefa. "Mâtürîdilikte İmamet/Devlet Başkanlığı Anlayışı (Ebü'l-Yüsr el-Pezdevi ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî Örneği)". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2020), 641-669.

- Derveze, İzzet. *et-Tefsîrül'-hadîs tertîbü's-süver hasebe'n-nüzûl*. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2000.
- Dede, Mehmet Fatih. *Abdülhâdî el-Araşkî'nin "Tefsîru Sûreti Lokmân" Adlı Eseri Bağlamında Tefsir İlminin Temel Kaynakları Olarak Kur'an ve Hadis*. İstanbul: Sonçağ Yayınları, 2021.
- Dede, Mehmet Fatih. *Nî'metullah b. Mahmûd en-Nahcuvânî ve Asr Sûresi Bağlamında Tefsirinin İşârî Yönü*. İstanbul: Hiper Yayınları, 2021.
- el-Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd b. Muhammed b. el-Ferrâ. *Me'âlimü't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdürrezzak el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1998.
- el-Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Tefsîru'l-Beğavî (Me'âlimü't-tenzîl)*. nşr. Hâlid Abdurrahmân el-Akk-Mervan Sevâr. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1995.
- el-Endelüsî, Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Bahrü'l-muhît*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420.
- el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1995.
- er-Râzî, Fahreddin. *Tefsîrül'-kebîr (Mefâtihu'l-gayb)*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 3. Basım, 2007.
- ez-Zürkânî, Muhammed Abdu'l-Azîm. *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1996.
- Gördük, Yunus Emre. "İşârî Tefsirin Mahiyeti, Meşruiyeti ve Bâtînî Yorumdan Farkı". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 11/2 (2011), 10-47.
- İbn Acîbe, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Mehdî el-Hasanî el-Fâsî. *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Ruslân. Kâhire: y.y., 1997.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Sâmî Muhammed b. Selâme. Beyrut: Dâru Taybe, 1999.
- Kaplan, Abdurrahim. *Kur'ân-ı Kerim'e Göre İnsan Aldatan Duygu ve Davranışlar*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2021.



- Karakaş, Vehbi. “Alûsi'nin Rûhu'l-Meânî'sinde İşârî Tefsir”. *Çanakkkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2013), 173-188.
- Karaman, Hayreddin. “Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi”. *İslâmî Araştırmalar* 5/4 (1991), 271-278.
- Kurân Yolu Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Kılıç, Sadık. “Kadın Erkeğin Kaburga kemiğine indirgenecek İkincil Bir Fenomen Değildir!..”. *EKEV Akademi Dergisi* 10/27 (2006), 1-20.
- Köse, Saffet. “Aynı Anda Üç Boşama Geçerli midir?”. *Mehir Dergisi* 1/1 (1997), 57-60.
- Kutub, Seyyid. *Fî zilâli'l-Kur'ân*. çev. İ. Hakkı Şengüler - M. Emin Saraç - Bekir Karlığa. İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.
- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Tevilâtü Ehli's-Sünne tefsîru'l-Mâturîdî*. thk. Mecdî Basellum. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîrü'l-menâr*. Mısır: Dâru'l-Menâr, 1947.
- Oral, Murat. “Selefin ve Halefin Tevil Yaklaşımları ve Bunun Tefsire Yansımaları”. *Antakiyat* 5/1 (Haziran 2022), 25-53.
- Sağlam, Hadi. “Naslardaki Şahitlikle İlgili Düzenlemelerin İslâm Hukukuna Yansımaları Işığında Kadınların Şahitliğinin Değerlendirilmesi”. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/2 (2008), 359-402.
- Savaş, Rıza. *Hız Muhammed Devrinde Kadın*. İstanbul: Ravza Yayınları, 1991.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 2016.
- Yıldırım, Celal. *Kur'ân Ahkâmı ve Mezhep İmamlarının Görüş Farkları*. İstanbul: Bahar Yayınları, 1985.
- Yıldırım, Celal. *İlmin Işığında Asrın Kur'ân Tefsiri*. İzmir: Anadolu Yayınları, 1989.
- Yıldız, Mustafa. “Tâhir b. Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsirinde Klasik İsrâiliyata Yaklaşımlar”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2022), 50.
- Yıldız, Mustafa. “Tefsir Mükteşebatında Kültürel Dokunun Yorumuna Etkisi”. *Teoloji ve Antropoloji Perspektifinden Din ve Kültür İlişkisi -II-*. ed. Abdulvasıf Eraslan-İsmet Tunç. 81-123. Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2022.

Yılmaz, Bedriye. *Tarihten Günümüze Örtünmenin Anlamları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer. *Tefsîru'l-keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1408.

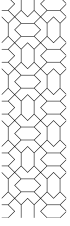
Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *Tefsîru'l-münîr*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1418.

### Summary

Man, who was created for the purpose of serving Allah, was not left unattended, but he was given some responsibilities. The Qur'ân, which is a continuation of the tradition of revelation from its revelation to the present, has been tried to be understood and explained in every period. The Qur'ân, which was sent down by Allah to be understood and acted upon, was first interpreted by the Prophet (pbuh), and then by the Companions, Tâbiîn and other scholars, this activity was continued with different approaches and methods depending on the conditions of the period and the developments, and it was translated into many different languages. According to the divine religions, family is first built by Prophet Adam and his wife Eve. In the following periods, with the increase of their children, the family institution expanded and divided into various branches. The woman, who played an important role in the establishment of the family institution, has been the subject of research in every period of history, and volumes of books have been written about her. Throughout history, women's status and importance in the family and social sphere have been ignored many times and they have been exposed to humiliating behaviors. The woman was seen as an evil creature in Indian thought and was deprived of all rights. In ancient Israeli thought, men prayed every morning as "Praise be to you, our eternal God, for not creating us women." Once upon a time in ancient China, the woman was called by the number 1, 2, 3, which was not given a name. In the age of ignorance, girls were buried alive, and no value was given to them. Giving birth to a daughter was seen as an embarrassment for the mother and a reason for escaping from the society for the father. With the religion of Islam, this brutality against

women came to an end, the status and duty that should be given to women: “O people! Indeed, We created you from a male and a female. And we have divided you into tribes and tribes so that you may meet each other. Surely, the most valuable of you with Allah is the one who fears Him the most. Surely, Allah is All-Knowing, All-Aware” (Hujurat 49/13). Thus, as a human being, the woman was informed that she would be responsible for every good and bad behavior she would do. Islam has given special importance to women, has taken the necessary measures for their status, rights and responsibilities in the social field, as a matter of fact, it has secured them with the Qur’ān and the Sunnah. With the emergence of tafsīr schools, the way of interpretation has changed, so each school/sect has adapted the interpretation to its own thought and has gone to the explanation. One of these sects is the representatives of the ishārī tafsīr school, which is based on the definition of tawīl, and tafsīr made by the judgment of the meanings that do not come to mind at first but arise from a hidden sign of the verse through contemplation. When we look at the history of tafsīr, we can say that one of the most striking schools of tafsīr is the ishārī tafsīr school, which is also the subject of conflicts. The main idea that makes the ishārī tafsīr movement different is that it would not be right to limit the verses with their apparent meaning. One of those who have this idea and apply it in his tafsīr is Ibn ‘Ajība. The main objective of our study is the ishārī meanings attributed to the verses about women in the work called *al-Baḥr al-madīd fi tafsīr al-Qur’ān-al-majīd* and the approach to these verses. Some issues related to women may be related to their structure. As such, issues such as the creation of women, their testimony, equality, worship, veiling and divorce can be realized with rules exclusive to them. The fact that women have a different structure from men has made it essential to thoroughly research the verses about them, and every sect or commentator has expressed their opinion on this issue. One of the commentators who dealt with the verses about women in a different way is Ibn ‘Ajība. The author wrote his work with the narration/wisdom and ishārī method. He first tried to evaluate the verses

about women from the outward aspect, and then he explained the verses from the esoteric aspect. The evaluation of the verses in terms of fiqh is in accordance with the exegesis literature, and their evaluations on this subject do not differ. Ibn 'Ajība, who prefers a different interpretation method from other commentators by considering the verses from the esoteric side, He states that Adam was created from a rib bone and that Adam found peace with Eve, but this situation led him to heedlessness. In some places, Ibn 'Ajība preferred to explain women with concepts such as self, sheikh, divine secret, guardianship, fawīd, light, 'ābid, ascetic, 'ārīf, spiritual juncture, worldly love, spiritual pollution, disciple, worldly love. This approach of his has generally led the verse away from its literal meaning to a forced interpretation.



# ABBÂSÎ ŞAİRİ İBNÜ'R-RÛMÎ'NİN ŞİİRLERİNDE HİKMET

The Wisdom in the Poems of the Abbasid Poet Ibn al-Rûmî

**Adnan ARSLAN**

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı,  
Bilecik/Türkiye.

*Assoc. Prof., Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and  
Rhetoric, Bilecik/Turkey.*

[adnan.arslan@bilecik.edu.tr](mailto:adnan.arslan@bilecik.edu.tr), ORCID: 0000-0002-3989-6612

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 02 Mart / March 2023

**Kabul Tarihi / Accepted:** 30 Mayıs / May 2023

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2023

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June 2023

**Cilt / Volume:** 23 **Sayfa / Pages:** 45-65

**Atıf / Citation:** Arslan, Adnan. "Abbâsî Şairi İbnü'r-Rûmî'nin Şiirlerinde Hikmet [The Wisdom in the Poems of the Abbasid Poet Ibn al-Rûmî]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 23 (Haziran / June 2023): 45-65

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1258861>

**Etik Beyan/ Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Adnan ARSLAN**).

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Öz**

Yaklaşık beş asır süren Abbâsiler Devleti'nin Arap şiiri açısından oldukça verimli kabul edilen ilk asırlarında büyük şairler yetişmiştir. Bunlardan biri olan İbnü'r-Rûmî (öl. 283/896), Arap şiirinin en hacimli divanına sahip bir şairdir. Hemen her temada şiir kaleme almış olan şairin temayüz eden tarafı tartışmasız onun kural tanımaz hicivleridir. Öyle ki Abbâsî dönemi şiirinde hiciv denildiğinde ilk akla gelen isim İbnü'r-Rûmî'dir. Şair hakkında Arap dünyasında yapılmış akademik çalışmalara bakıldığında çoğu araştırmancının onun hiciv şiirlerine odaklandığı görülür. Hâlbuki İbnü'r-Rûmî'nin methiye ve hiciv temalı şiirleri içerisinde serpiştirilmiş hikmet içerikli beyitleri de hatırı sayılır bir kemiyettir. Hatta şairin hikmet temasına tahsis ettiği kasideleri vardır. Şair bu hikmet şiirlerinde kendi hayat tecrübelerini aktarırken çoğu zaman teşbih ve istiarelere başvurarak ifadelerekinin ikna gücünü arttırmış ve sözlerinin birer mesel haline dönüşmesini sağlamıştır. Bu tür nitelikli beyitlere hacimce büyük divanında sıklıkla rastlanmaktadır. Diğer taraftan şairin herhangi bir edebî sanatla süslemeye çalışmadığı ve mesajını somutlaştıracak bir teşbih yahut istiareye de başvurmadığı görece düşük nitelikli beyitleri de fark edilmiştir. Bu çalışmada İbnü'r-Rûmî'nin bu iki kısımdaki hikmet temalı şiirlerinden dikkat çeken örnekler seçilmiş ve bunlar içerik ve edebî sanatlar açısından incelenmiştir.

*Anahtar Kelimeler:* Arap Dili ve Belagati, Arap Şiiri, Abbâsî, İbnü'r-Rûmî, Hikmet.

**Abstract**

Great poets were raised in the first centuries of the Abbasid Empire, which lasted for about five centuries, considered very productive in terms of Arabic poetry. One of them, Ibn al-Rûmî, is a poet who has the most voluminous divan of Arabic poetry. The outstanding side of the poet, who has penned the poem in almost every theme, is indisputably his unruly satires. So much so that when satire is mentioned in the poetry of the Abbasid period, the first name that comes to mind is Ibn al-Rûmî. When we look at the academic studies about the poet in the Arab world, it is seen that most studies focus on his satirical poems. However, the wise couplets of Ibn al-Rûmî interspersed with praise and satire-themed poems are also considerable. Even the poet has qaşîdas dedicated to the theme of wisdom. While conveying his own life experiences in these wisdom poems, the poet often resorted to similes and metaphors, increasing the persuasive power of his statements and making his words turn into parables. Such qualified couplets are frequently encountered in his large divan. On the other hand, the relatively low-quality couplets that the poet did not try to embellish with any literary art and did not resort to a simile or metaphor to embody his message were also noticed. In this study, remarkable examples of Ibn al-Rûmî's poems with the theme of wisdom in these two parts were selected and examined in terms of content and literary arts.

*Keywords:* Arabic Language and Rhetoric, Arabic Poetry, Abbasid, Ibn al-Rûmî, Wisdom.

**Giriş**

Her sanat dalında olduğu gibi Arap edebiyatında da bazı isimler belirli alanlarda temayüz etmiştir. *Cahiliye* ve *Muhadram*<sup>1</sup> şairlerden

<sup>1</sup> Hem Cahiliye hem de risalete yetişmiş şairlere *muhadram* denilmektedir. İbn Reşik el-Kayrevânî,

başlarsak; İmruülkays b. Hucr'un (öl. 540 dolayları) *teşbih ve tasvirde*, Antere'nin (öl. 614 [?]) *gazelde*, Hansâ'nın (öl. 24/645) ise *mersiyede* birer simge şair oldukları görülür. Sadr-ı İslam döneminde Hassân b. Sâbit'i (öl. 60/680 [?]) *Peygamber şairi* olarak tanıdığımız gibi Emevîler dönemine gelindiğinde ise Ferezdak (öl. 114/732), Cerîr (öl. 110/728 [?]) ve Ahtal'ı (öl. 92/710-11) aralarındaki tatlı atışmaları ve *nakiza/nazire*<sup>2</sup> türü şiirleriyle hatırlarız. Abbâsîler döneminin ise özellikle ilk asırlarına Arap şiiri açısından altın çağlar denilebilir. Klasik kaside yapısına getirilen biçimsel yeni yaklaşımlar ve başka milletlerle olan ihtilatın ve sosyokültürel etkilerin sonucu olarak şiirde farklı temalar ortaya çıkmıştır.<sup>3</sup> Şehevî arzuların esiri olmuş ahlaksız kesimleri yansıtan sansürsüz *mucûn*,<sup>4</sup> çilingir sofralarındaki zevk ü neşe ve içki tasvirlerini dilinden düşürmeyen *hamriyyât*<sup>5</sup> ve toplumdaki bu ahlaki yozlaşma ve dünyevileşmeye tepki olarak sesini yükselten *zühhd* vb. temalar ile Abbâsî şiiri, yepyeni bir toplumun dönüşüm ve sancılarını farklı renklerde aksettirmiştir. Bu yeni renklerin en koyu tonlarını şiirlerinde kullanan ve belirli bir temayla adeta marka haline gelen şairler dikkat çeker. Alamet-i farıkası müstehcenlik olan Ebû Nüvâs (öl. 198/813 [?]), içki ve eğlence tasvirlerinin sembolü olmuşken<sup>6</sup> çağdaşı olan Ebü'l-Atâhiye (öl. 210/825 [?]), aynı şehirde yani Bağdat'ta tam aksi istikamette zühhd şiirinin pişdarı haline gelmiştir.<sup>7</sup> Abbâsî şiirinde *hiciv* denildiğinde ise ilk akla gelen isim kuşkusuz Arap şairi İbnü'r-Rûmî'dir (öl. 283/896).

*el-Umde fi mehâsini's-şî'ri ve âdâbîhi*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beirut: Dâru'l-Cil, 1981), 1/113.

<sup>2</sup> "Nakîza (ç. Nakâ'iz) türü şiir, bir şiir esas alınarak onunla aynı vezin ve kafiyede olmak suretiyle ancak anlam olarak onun tam zıttı olacak şekilde nazm edilen şiire veya kasideye verilen isimdir." Turgay Gökgöz, "Arap Şiirinde Nakiza Türü", *Nüşa* 51 (2020), 35.

<sup>3</sup> Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî, el-Asru'l-Abbâsiyyu'l-evvel* (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 44-74.

<sup>4</sup> Günümüz ifadesiyle müstehcen tasvirler içeren şiirleri tanımlamak için kullanılan *mucûn* kavramı hakkında ayrıntı için bk. Mustafa Çınar, "Arap Edebiyatında Mucûn (Müstehcen) Şiirleri ve Şairleri Üzerine Bir İnceleme", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2015), 17-30.

<sup>5</sup> Kabaca içki tasvirlerinde bulunan şiirler hakkında bilgi için bk. Kenan Demirayak, "Rindane Tarz Olarak Adlandırılan Türün Arap Edebiyatında Ortaya Çıkışı", *A Journal of Iranology Studies* 1 (2016), 87-132.

<sup>6</sup> Enîs el-Makdisî, *Umerâu's-şî'ri'l-Arabî fi'l-asri'l-Abbâsî* (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1989), 105.

<sup>7</sup> Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmî' fi târihi'l-edebi'l-Arabî* (Beirut: Dâru'l-Cil, 1986), 716.

Babası sonradan Müslüman olan Rum asıllı bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen İbnü'r-Rûmî'nin şairliğini araştıran edebiyat tarihçileri ve Arap şiiri eleştirmenlerinin, şairin biyografisine uzun uzadıya yer verdiği görülmektedir. Şairin hayatına dair bu ayrıntılara girilmiş olması gayet anlamlıdır. Şöyle ki; İbnü'r-Rûmî, şairlik hayatı boyunca sayısız kişiye hakaretamiz ifadeler sarf etmiştir. Onun sivri dilinden kendi zamanında masun kalmış kimse belki de parmakla sayılacak kadar azdır. Şair hicivde öylesine ileri gitmiştir ki babasını dahi kızgınlığına denk gelip gülünç bir üslupla taşlamıştır.<sup>8</sup> Kendi döneminin kudretli devlet adamlarını aşağılamak bir kenara, açlığın azabını çektiği oruç ayında Ramazan günleri dahi onun hiciv oklarından nasibini almıştır. İbnü'r-Rûmî'nin bu tür şiirleri okunduğunda bunlara hiciv tanımını dahi yetersiz kalabilir. Küfürlerin, anne ve eş hedef alınarak akla hayale gelmeyecek hakaretlerin birbirleriyle yarıştığı bu şiirlerde İbnü'r-Rûmî, ustaca teşbih ve istiarelerle hasımlarını adeta karikatürize eder. Vafı kabil olmayan ağırlıkta hakaretler ederken mukaddesata ait unsurları kullanmaktan da çekinmez.<sup>9</sup> Bu sözlerin sahibinin nasıl olur da bir cinayete kurban gitmeden altmış yıl yaşadığı şaşkınlık uyandırır. Şairin üzerinden yaklaşık on iki asır geçmesine rağmen bugün bile duyanları hayrete düşürecek özgünlük ve ağırlıkta galiz tabirleri kullanmasından anlaşılmaktadır ki İbnü'r-Rûmî, küfrü sanata dönüştürmüştür. Şair yeri geldiğinde kendisini de hicvetmekten kaçınmamış, çirkin bir yüz, itici bir endam ve kel bir kafaya sahip oluşunu hicvetmekten geri durmamıştır.<sup>10</sup>

Onun çoğu zaman komediye dönüşen bu tür şiirleri sayıca çok,

<sup>8</sup> Şair, babası hakkında şöyle demektedir:

ما جاء في القرآن بَرَّ الوالد لو كان مملوك في زمان محمّد  
*Senin gibi biri Hz. Muhammed zamanında yaşasaydı*  
*Kur'an'da babaya iyilik diye bir emir geçmezdi.*

<sup>9</sup> Çevirisine yer vermekten hayâ ettiğimiz aşağıdaki beyitte İbnü'r-Rûmî, hasmını hicvederken kutsal bir figür olan Kâbe'yi istimal etmiştir. (1/297):

لكنها ليست بمحجوجة يا كعبة للثبك منصوبة

<sup>10</sup> Örneğin şair, çirkin yüzülü oluşuyla şöyle alay eder:

يصلح وجهي إلا لذي ورج شعفت بالخرد الحسان وما  
*Nice güzel dilberler sevdim*

*Lakin benim yüzüm ancak takva sahiplerine uygun.*



sanat açısından da ekseriya seviyeli olduğu için Arap dünyasında pek çok akademik çalışmanın ilgisini çekmiştir. Âişe 'Abdullah Mahmûd, şairin hicivdeki abartılarını mübalağa sanatı çerçevesinde ele almıştır.<sup>11</sup> İbnü'r-Rûmî babası, eşi ve üç çocuğunun vefatlarına şahit olmuştur. Bunlar üzerine söylediği mersiyeleleri doğal olarak duygu yoğunluğunun ziyade olduğu ve edebî seviye açısından da takdir gören şiirleridir. 'Abîr 'Abdülazîz şairin bu mersiyelelerini sanatsal yapı bakımından incelemiştir.<sup>12</sup> İbnü'r-Rûmî'nin divanında azımsanmayacak tabiat tasvirleri bulunmaktadır. Suâd 'Alî bu şiirleri yüksek lisans tezi düzeyinde araştırmıştır.<sup>13</sup> Sirâc Cerrâd şairin alaycı üslubunu,<sup>14</sup> Beşâir Emîr şiirlerindeki dini tezahürleri,<sup>15</sup> el-Huseynî Muhammed karamsarlığını,<sup>16</sup> Ömer İbn 'Ammî ise şairin tasvirlerindeki karikatürize etme gücünü<sup>17</sup> inceleme konusu yapmışlardır. Ancak şunun altını özellikle çizmek gerekir ki Arap dünyasında İbnü'r-Rûmî hakkında yapılmış en önemli çalışma Mısırlı edebiyatçı 'Abbâs Mahmûd el-Akkâd'a (öl. 1964) aittir. *İbnü'r-Rûmî hayâtuhû min şî'rihi* adlı eseriyle yazar merkezli bir okuma yaparak şairin biyografisini şiirlerinden hareketle çıkarmıştır.<sup>18</sup> Çalışma İbnü'r-Rûmî divanı hakkındaki çalışmalarda başucu kitabı olarak kaynaklık etmektedir.

Burada atıfta bulunulan çalışmalar, şair hakkında yapılmış akademik inceleme ve serbest yazıların çokluk ve çeşitliliği hakkında bir nebze fikir vermek maksatlıdır. Yaptığımız yüzeysel bir literatür taramasında sayısı yüze ulaşması muhtemel bu çalışmalara bakıldığında İbnü'r-Rûmî'nin

<sup>11</sup> Âişe 'Abdullah Mahmûd, "el-Mubâlağa fî Hicâi İbni'r-Rûmî", *Fikrun ve İbdâ'* 104 (2016), 65-114.

<sup>12</sup> 'Abîr 'Abdülazîz, *Risâu's-sebâb 'inde İbni'r-Rûmî* (Cezayir: Kâsîdî Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

<sup>13</sup> Suâd 'Alî Ebu'l-Hasen, *et-Tabîatu fî şî'ri İbni'r-Rûmî* (Sudan: Ummu Derman Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2000).

<sup>14</sup> Sirâc Cerrâd, "es-Suhriyye fî şî'ri İbni'r-Rûmî", *el-Mevkîfu'l-Edebi* 51 (2022), 94-107.

<sup>15</sup> Beşâir Emîr Abdüssâde, "el-İltizâm fî Şî'ri İbni'r-Rûmî", *Mecelletu Merkez Bâbil* 7/3 (2017), 175-204.

<sup>16</sup> el-Huseynî Muhammed İbrahîm, "İbnü'r-Rûmî: Vahdetu't-Teşâum fî Şî'rihi", *Mecelletu Kulliyeti'l-Luğati'l-Arabiyye bi-Zekâzîk* 13 (1993), 147-193.

<sup>17</sup> Ömer İbn 'Ammî, "et-Tasvîru'l-Karikâtûri fî Şî'ri İbni'r-Rûmî", *el-Verşetu'l-Hâmise Ehbâsun fi'l-Fukâhe* (2014), 81-97.

<sup>18</sup> Abbâs Mahmûd el-Akkâd, *İbnü'r-Rûmî: Hayâtuhû min şî'rihi* (İngiltere: Muessesetu Hindâvi, 2017).

Abbâsî dönemi Arap şiirindeki yeri açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Şair sadece Arap akademisinin değil, oryantalistik incelemelerin de ilgisini çekmiştir. Rhuvon Guest'in (öl. 1992) 1944 yılında çıkan *Life and Works of Ibn er-Rûmî* başlıklı kitabı, şairin hayatına eğilen ilk batılı çalışma sayılabilir.<sup>19</sup> İngiltere'de bulunan Glasgow Üniversitesinde 'Alî el-Hunî, hazırladığı *The Poetry of Ibn al-Rûmî* başlıklı doktora tezinde, şairin divanını temalarına göre taksim ederek incelemiştir.<sup>20</sup> Amsterdam Üniversitesi'nden Pieter Smoor şairin mersiyelerini,<sup>21</sup> Oxford Üniversitesi'nden Geert Jan van Gelder, İbnü'r-Rûmî'nin Bağdat'tan hiç ayrılmak istemeyen mizacını,<sup>22</sup> Akiko Motoyoshi ise şarkıcı cariyesini tasvir ettiği bir kasidesini incelemiştir.<sup>23</sup> İbnü'r-Rûmî'nin, Robert McKinney adlı bir oryantalist araştırmacının epey ilgisini çektiği görülmektedir. McKinney, şair hakkında *The Case of Rhyme Versus Reason Ibn al-Rûmî and His Poetics in Context* başlıklı bir kitap<sup>24</sup> ve "İbn Al-Rumi's Contribution to the "Nautical Rahil" Tradition: The Expression of Meaning Through Form and Structure" adlı bir de makale kaleme almıştır.<sup>25</sup> Alman oryantalist Beatrice Gruendler de *Medieval Arabic Praise Poetry Ibn Al-Rumi and the Patron's Redemption* başlıklı eseriyle şairin methiyelerini incelemiştir.<sup>26</sup>

İbnü'r-Rûmî'nin Arap dünyası ve Batı'da bu derece ilgi görmesine rağmen ülkemiz ilahiyat fakültelerinde aynı veya yakın oranda merak

<sup>19</sup> Rhuvon Guest, *Life and Works of Ibn Er Rumi - Ali Ibn El Abbas Abu El Hasan* (London: Luzac, 1944).

<sup>20</sup> Ali el-Huni, *The Poetry of Ibn al-Rûmî* (İngiltere: Glasgow Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Doktora Tezi, 1996).

<sup>21</sup> Pieter Smoor, "Elegies and Other Poems on Death by Ibn al-Rûmî", *Journal of Arabic Literature* 27/1 (1996), 49-85.

<sup>22</sup> Geert Jan van Gelder, "The Terrified Traveller Ibn al-Rûmî's Anti-Rahîl", *Journal of Arabic Literature* 27/1 (1996), 37-48.

<sup>23</sup> Akiko Motoyoshi, "Sensibility and Synaesthesia: Ibn al-Rûmî's Singing Slave-Girl", *Journal of Arabic Literature* 32/1 (2001), 1-29.

<sup>24</sup> Robert McKinney, *The Case of Rhyme Versus Reason Ibn al-Rûmî and His Poetics in Context* (Leiden: Brill Studies in Middle Eastern Literatures, 2004).

<sup>25</sup> Robert McKinney, "İbn Al-Rumi's Contribution to the "Nautical Rahil" Tradition: The Expression of Meaning Through Form and Structure", *Journal of Arabic Literature* 29 3/4 (1998), 95-135.

<sup>26</sup> Beatrice Gruendler, *Medieval Arabic Praise Poetry Ibn Al-Rumi and the Patron's Redemption* (b.y.: Routledge, 2010).

uyandırdığını söylemek mümkün değildir. Ülkemizde şair hakkında, Şirin 'Abdullah Câsim, *Hicviye Şairi Olarak İbnü'r-Rumi*<sup>27</sup> ve Muhammed Alanko, *İbnü'r-Rûmî ve Şiirleri* başlıklı<sup>28</sup> yüksek lisans tezleri hazırlamışlardır. Mehmet Ali Kılây Araz ise şairin bir mersiyesini makale düzeyinde incelemiştir.<sup>29</sup> Bunlar dışında ülkemizde İbnü'r-Rûmî hakkında müstakil çalışmaların bulunmayışı, bizim açımızdan şairin Türk okuyucusuna spesifik açılardan tanıtılması düşüncesini uyandırmıştır.

İbnü'r-Rûmî divanı hakkında yapılmış çalışmalara genel olarak baktığımızda şairin önemli bir yönünün göz ardı edildiğini fark ettik. Şöyle ki hicviyle meşhur olan şairin, tamamı *hikmet* beyitlerinden<sup>30</sup> oluşan şiirlerinin de olduğunu gördük.<sup>31</sup> Bunun dışında ister hiciv olsun ister methiye, İbnü'r-Rûmî'nin kendi hayat tecrübelerini veyahut sosyal hayata dair mülahazalarını kasidelerinin içlerine serpiştirdiğini gözlemledik. Cahiliyeden itibaren Arap şiirinde kadim bir tema olan hikmet ve nasihat içerikli beyitlerle, şairin kasidesinde donukluk ve tekdüzeliğin dışına çıkmakta başarılı olduğunu tespit ettik. Ancak bu tür hikmet, vaaz ve nasihat muhtevalı kaside ve beyitlerin bir kısmında hatta çoğunda İbnü'r-Rûmî, gayet orijinal ifade biçimleri ve söz sanatlarıyla etkileyici bir dile sahipken bir kısmında ise kendisinden beklenen edebî seviyeyi yakalayamadığını da müşahede ettik. Bu kabilden beyitlerde şair, sözü gereksiz yere uzatmış, anlama katkısı olmayan tekrarlara düşmüş ve basit, sıradan, vaazvârî ifadelerle bıkkınlık vermiştir. Binaenaleyh, şairin hikmet beyitlerini iki kategoride inceleme ihtiyacı hissettik. İlk grupta şairin hayranlık uyandıracak seviyede, hayata dair harikulade tespitlerini yüksek bir üslupla mezcettiği beyitlerini incele-

<sup>27</sup> Şirin 'Abdullah Câsim, *Hicviye Şairi Olarak İbnü'r-Rumi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999).

<sup>28</sup> Muhammed Alanko, *İbnü'r-Rûmî ve Şiirleri* (Batman: Batman Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2022).

<sup>29</sup> Mehmet Ali Kılây Araz, "Abbasi Şiirinde Mersiye: İbnü'r-Rûmî'nin Oğluna Yazdığı Mersiyesi (Analitik Bir İnceleme)", *Nüsha* 19/48 (2019), 227-262.

<sup>30</sup> Hikmet teması hakkında ayrıntı için bk. Ahmed Emin, "Arap Edebiyatında Hikmet", çev. Zeynep Arkan, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/26 (2012/2), 213-217.

<sup>31</sup> Örneğin onurlu fakirliğin meziyetlerini ele aldığı bir kasidesi yirmi beyit olup tamamı hikmetlerle örülmüştür. İlgili kaside için bk. İbnü'r-Rûmî, *Divân*, 1/73-74. Yine yirmi beş beyitlik diğer bir kasidesinde ise öfkenin zararlarını anlatır. İbnü'r-Rûmî, *Divân*, 1/277-278.

dik. Bu beyitlerini anlamca zengin ve mantıkça sağlam kılan edebî unsurları keşfetmeye çalıştık. İkinci kısımda ise edebî zevk vermekten çok uzak alelade ifadelerle gayet bilindik doğruları vaaz üslubunda aktardığı beyitleri ele aldık. İbnü'r-Rûmî'nin hayatı ve şairliği hakkında yazılmış bilgilere kolaylıkla ulaşılabilmemesinden dolayı<sup>32</sup> sözü uzatmamak için burada doğrudan araştırma konusuna girilecektir. Şairin oldukça hacimli divanından tüm hikmet beyitlerinin seçilip incelenmesi kanaatimizce bir doktora tezinin dahi sınırlarını zorlayacak kemiyettedir. Ancak burada şairin hikmet beyitlerine genel bir bakış atmakta fayda olacağı düşünülmüştür.

### 1. Fevkalade Hikmet Beyitleri

Şairin uzun süren hiciv maceralarından kendine kalan bir tecrübesi şu olmuştur: Hiciv, hedef alınan kişi yahut kesimi mağdur durumuna düşüreceği için onu, sempatik bir hale dönüştürür. Edebiyatının kahir ekseriyetini hicve tahsis etmiş bir şairin bu tespiti gerçekten de dikkat çekicidir. O, bu tespitini şu şekilde dile getirir:

فَسَمًا إِنَّ فِي الْهَجَاءِ لَسِتْرًا      وَغَطَاءٌ لِلسُّوءَةِ السُّوَاءِ  
لو هجا الأنبياءُ كلباً لقال ال      ناسُ هذا تكذبُ الشعراءُ

*Yemin ederim ki hicivde kötü kimselerin kötülüğüne bir perde, bir örtü vardır.*

*Şayet peygamberler bir köpeği hicvetse insanlar der: Bu, şairlerin bir yalamdır.*<sup>33</sup>

Hicve uğrayan kişi aslına bakılırsa, kendini savunma fırsatı verilmemiş ve gıyabında aşağılayıcı sözler söylenen bir mağdurdur. Hiciv şairi, edebî hünerini bir silah gibi kullanarak hasmının onur ve şerefini en hassas olduğu taraflarından yaralamaktadır. İnsanlar her ne kadar hicivde bulunan şairin sözlerindeki etkileyici üsluba hayran kalsalar da aşağılanan kişinin mağdur durumda olduğuna inanmak gibi bilinçaltı bir temayüle de sahiptirler. Bundan dolayı yerilen kişinin kendini sa-

<sup>32</sup> Şairin hayatı hakkında bilgi için bk. İsmail Durmuş - Mustafa Çuhadar, "İbnü'r-Rûmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/186-188.

<sup>33</sup> Ebü'l-Hasen 'Ali b. el-'Abbâs b. Cüreyc el-Bağdâdî İbnü'r-Rûmî, *Divânü İbnü'r-Rûmî* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 1/75.

vunamamasından kaynaklanan bir mağduriyet ve bunun sonucunda da hicve inanmayıp mağdurun yanında durmak gibi bir eğilim söz konusu olabilir. Bu respiti hiciv temasının duayeni bir isimden duymak doğrusu ilginçtir.

Şairin divanına bakıldığında onun, hayat boyu sürekli bir çekişme ve sataşma halinde olduğu görülür. Şiirlerinin büyük çoğunluğunu teşkil eden hicivlerinde hasımlarını argo tabirle belden aşağı vurduğuna sıklıkla rastlanır. Kendisinin insanlarla olan bu gergin ilişkileri onun ahlak konusunda tespitlerde bulunmasına vesile olmuştur. O, aşağıdaki beytinde insanı insan yapan gerçek değerini ahlak olduğu hususunu etkileyici bir dille şöyle ifade eder:

واعلم بأنَّ النَّاسَ مِنْ طِينَةٍ يَصْدَقُ فِي الثَّلَبِ لَهَا الثَّالِبُ  
لَوْلَا عِلاَجُ النَّاسِ أَخْلَاقُهُمْ إِذَا لَفَاحَ الْجَمَأِ اللَّازِبُ

*Bil ki insanlar çamurdandır. Onu (bu açıdan) ayıplayan doğru söylemiş.*

*Eğer insanları ahlaki tedavi etmezse balçık çamur kokarlar.<sup>34</sup>*

Allah, Hz. Âdem'i yarattığında İblîs'e ona secde etmesini emretmiştir. İblîs ise kibrinden dolayı "وَحَلَفْتُهُ مِنْ طِينٍ" "Onu çamurdan yarattın."<sup>35</sup> diyerek secde etmekten imtina etmiştir. İbnü'r-Rûmî muhtemelen İblîs'in bu çıkışına atıfta bulunarak insanın çamurdan yaratılmış olması hususundaki sözünü doğru bulur. Şaire göre mahiyet itibarıyla bedenen çamurdan halk edilmiş insanoğlunu kıymetli kılacak ve onu manen çamurluktan kurtaracak şey ahlaktır. Eğer insan, güzel ahlakın güzelliğiyle kendini çamurluktan kurtaramazsa kötü ahlaki balçıktan bir çamur gibi kokuşacak ve diğer insanlara tiksinti verecek bir mahiyette ömür sürecektir.

Şair, hayat tecrübesini yansıttığı diğer bir beytinde bilgece şöyle der:

سَلِيمٌ الزَّمَانِ كَمَنْكُوبِهِ وَمَوْفُورٌ مِثْلُ مَحْرُوبِهِ  
وَمَمْنُوحُهُ مِثْلُ مَمْنُوعِهِ وَمَكْسُوهٌ مِثْلُ مَسْلُوبِهِ

*Selamette kalan afettede gibidir; varlıklı olan da fakir gibi.*

*Keza bahşedilen de mahrum gibi; giydirilen yağma edilen misali.<sup>36</sup>*

İbnü'r-Rûmî bu iki beyitte, 6 Şubat 2023 tarihinde ülkemizin 11 şehrini etkileyen deprem afetini görmüş gibi konuşmaktadır. Bu musibetin

<sup>34</sup> İbnü'r-Rûmî, *Divân*, 1/115.

<sup>35</sup> el-A'râf 7/12.

<sup>36</sup> İbnü'r-Rûmî, *Divân*, 1/175.

akabinde şehirlerin imrenilesi evlerinde oturanlarla barakalarında yaşayanlar, o gece aynı kaderi paylaştılar. Yaşanan sarsıntılardan korkma, evinden yurdundan olma konusunda zengin fakir farkı kalmadı. Şairin işaret ettiği gibi en pahalı giysileri giyen kimseler kıyafetlerini enkaz altında bıraktılar. Şair dünya hayatının gerçeğini gayet net bir dille gözler önüne sermektedir. Bu beyitlerde o, zıt anlamlı kelimeleri *tibâk* ve *müvâzene* sanatlarına riayet ederek bir araya getirmiş ve bu da kulağa hoş gelen bir mana/ses ahengi teşkil etmiştir. Örneğin *سَلِيمٌ* ve *مَنْكُوبٌ* kelimeleri anlamca zıt olmakla *tibâk*, *مَنْوُوحُهُ* ve *مَنْوُوعُهُ* ise aynı vezinde yani *ism-i mef'ûl* olarak gelmekle müvâzene sanatının estetiğini yansıtmaktadır.

Şairin hikmet dolu beyitlerinde çoğu kez teşbihlerle soyut değerleri somutlaştırdığı görülür. Örneğin aşağıdaki şiirinde bunu açıkça görmek mümkündür:

كالماءِ تأسِنُ بِرُؤِهِ إِذَا إِذَا خِطَّ السُّقَاةُ جِمَامَهُ بِدَلَاءِ

-Kova ile içini boşaltan sucular olmasa- kuyusu kokuşan su gibi.<sup>37</sup>

Bu beyitte şair, mal biriktiren kişinin malının manen ne kadar nahos bir hale geldiğini anlatmak ister. Kuyunun içerisinde bulunan su, eğer birileri tarafından sürekli kovayla çekilirse altından yeni su geldiği için taze ve dolayısıyla da tatlı olacaktır. Şayet kuyudaki su çekilmez ve olduğu hal üzere tutulursa doğal olarak tazeliğini kaybedecek ve bir süre sonra da kokuşup iğrenç bir hal alacaktır. Şairin bu *temsili teşbihine* göre mal biriktirmek de kuyunun suyunu çekmemek gibidir. İlk bakışta mal, birikecek gibi görünse de tamahkârlık, cimrilik ve hırs gibi oldukça çirkin hislerin galebe edip insani değerlerin sükûtuna sebebiyet verir. Tam aksine biriktirilmeyip başkalarının da istifadesine sunulan mal ise içi sürekli çekilen taptaze ve bereketli kuyu suyu gibi olur.

Şairin hayat tecrübelerini teşbihler üzerinden hem etkili hem de ikna edici kıldığını gösteren aşağıdaki beyitleri de hakikaten ilgi çekicidir:

فهو كالماء هل رأيت معين ال ماء يعنى من نطفة كدراء

(Arkadaş) su gibidir.

Sen hiç bulamk bir damladan hali bir pınar gördün mü?<sup>38</sup>

<sup>37</sup> İbnü'r-Rûmî, *Divân*, 1/19.

<sup>38</sup> İbnü'r-Rûmî, *Divân*, 1/64.

Şair bu beyitle, insanın arkadaşını suya benzetir. Hayatın zarurî ihtiyacı olan su, günümüz şartlarında barajlarda damıtılıp, arıtılıp içmeye elverişli bir halde şebekeye verilir. Oysaki şairin yaşadığı tarihlerin coğrafyasında böyle bir imkân yoktu. Sular ya kuyulardan yahut pınarlardan doğrudan elde ediliyordu. Haliyle suyun bulanık olması da gayet olağan bir hal idi. Şair, arkadaşı bu açıdan suya benzetir. Hayat için kaçınılmaz olan su bulanık olsa da değerlidir. Fıtraten sosyal bir varlık olan insanoğlu suya muhtaç olduğu gibi hayatta da dosta mecburdur. Suların bulanık olması ondan istifadeye mani olmadığı gibi bazı olumsuz tavırların arkadaş çevremiz ve yakınlarımızdan sadır olması da onlarla dost kalabilmemize mani değildir.

İnsanoğlunun en büyük erdemlerinden birisi de kendi kusurlarını düzeltmeye çalışmasıdır. Bu hakikaten büyük bir fazilettir. Ancak insanın hatalarını doğrularla değiştirebilmesi için mutlaka kusurunu görmesi ve onları itiraf etmesi gerekir. Hâlbuki insan nefsi kusurlarını görmek istemez. Şair hemen hemen hiç kimsenin inkâr etmeyeceği böyle bir insani zaafî teşbih yoluyla somutlaştırır:

قد تَسْتُرُ الْمَرْأَةُ عَنْكَ خَدُوشَ وَجْهِكَ مَعَ صَدَاهَا  
وَكَذَاكَ نَفْسُكَ لَا تُرِيكَ عَيُوبَ نَفْسِكَ مَعَ هَوَاهَا

*Ayna, pasından dolayı yüzündeki çizikleri göstermeyebilir.*

*Tam da senin nefsinin hevâsından dolayı kendi kusurlarını sana göstermediği gibi.<sup>39</sup>*

Bu beyitlerde gayet bilgece bir tavır göze çarpar. Şair, her insanın neredeyse her gün en az birkaç kez karşısına geçtiği ayna metaforu üzerinden nefsin zayıf taraflarından birisini ete kemiğe büründürür. Ayna kirli yahut pashı iken yüzdeki kırıksıklıkları gizler. Böylece kişi yaşlandığını fark etmez ve ihtiyarlık alametlerinin ikazlarına kulaklarını tıkayabilir. Aynı şekilde nefsin kendi kusurlarına karşı tutumu da böyledir. Hatalarını görmek istemez ve görmez ki nasıl kendini düzeltsin?

Şairin methiyeler dizmekte aşırıya gidilmemesine dair bazı tavsiyelerinin hikmet başlığı altında incelenmesi mümkündür. Örneğin aşağıdaki beyitlerde mesaj yine istiareler üzerinden verilmektedir:

<sup>39</sup> İbnü'r-Rûmî, *Divân*, 1/74.

كُلُّ امرئٍ مدحُ امرأٍ لنواله فإطال فيه فقد أراد هجاءَهُ  
 لو لم يقدر فيه بُعدُ المُستَقَى عند الوردِ لَمَا أطال رشاءَهُ  
 غيري فإني لا أطيل مدائحي إلا لأوفي من مدحتُ ثناءَهُ

*Herkes birilerini, onlara ulaşmak (yararlanmak) için metheder;  
 Uzatır da uzatır, hâlbuki bu hicve götürür.*

*Eğer suyun başında kaynağın uzak olduğunu düşünmeseydi  
 Kovanın ipini öyle uzatmazdı.*

*Ben müstesna. Ben, methettiğim kişinin hakkını  
 vermek amacım dışında methiyelerimi uzatmam.<sup>40</sup>*

Şair bu beyitlerinde *temsili istiare* ile methiyede bulunan kişiyi, kuyu gibi bir su kaynağından su elde etmek için ip ile kova uzatan kişiye benzetir. Su kaynağı ne kadar uzaksa yahut kuyuda su ne kadar az ise o nispette kovanın ipini daha fazla uzatmak gerekir. İpin çok uzatılması kuyu aleyhine bir durumdur. Zira kuyu, ağzına kadar su ile dolu olsaydı ondan istifade etmek için ipi çok uzatmaya gerek olmazdı. Methiye vaktinde şairlerin durumu da kuyudan su almak isteyen kişilerin haline benzer. Methedilen kişi fitraten alicenap ve cömert bir kişiliğe sahip ise methi uzatmaya gerek olmaz. İkrâm ve ihşân ile dolup taşan kişiler, kendilerinden yardım bekleyen kimselerin uzun uzadıya arzual etmelerine ihtiyaç bırakmaz. Dopdolu kuyu gibidirler. Dolayısıyla methiye-nin uzun tutulması kuyuya salınan kovanın ipinin uzatılmasına benzer ki böyle bir methiye aslında hicivden başka bir şey değildir.

Şairin sosyal ilişkilerinde son derece talihsiz olduğu bilinen bir gerçektir.<sup>41</sup> Kaynaklar genellikle, İbnü'r-Rûmî'nin çevresiyle ilişkilerinin kötü oluşunu onun huysuz, geçimsiz, takıntılı ve aksi mizacına bağlamaktadır.<sup>42</sup> O, özellikle şairliğini eleştiren kişilere daha da bir hırçınlaşır. Ancak şair görünüşe göre kendisini çekemeyen kıskanç tabiatlılara

<sup>40</sup> İbnü'r-Rûmî, *Divân*, 1/58.

<sup>41</sup> Şair, başkalarıyla yaşadığı olumsuz deneyimlerin sonucunda yalnızlığı tercih ettiğini şöyle dile getirir:

وزقدني في الناس معرفتي بهم وطول اختياري صاحباً بعد صاحب  
 İnsanları tamam ve yeni yeni arkadaşları  
 uzun süre tecrübe etmem beni onlardan uzaklaştırdı.  
 (İbnü'r-Rûmî, *Divân*, 1/246).

<sup>42</sup> Makdisî, *Umerâu's-şî'ri'l-Arabi fi'l-asri'l-Abbâsi*, 287.



karşı bir teselli mekanizması geliştirmiştir. Onun bu tesellisi kuru bir avutma değil, hakikatli bir tespite benzemektedir:

لِيَكْفِكَ حَاسِدًا حَسَدُهُ      وَمَا تَصَلَىٰ بِهِ كَبِدُهُ  
فَلَوْ أَسْعَرَتْهُ نَارًا      لَكَانَتْ دُونَ مَا يَجِدُهُ

*Haset edenin kıskançlığı ve onun ciğer acısı sana yeterli gelsin*

*Eğer onu alevler içerisinde yaksaydın*

*hasedinden dolayı içinde yanan ateşten daha hafif olurdu.*<sup>43</sup>

Hasedin, bir kalbe düştüğünde sahibini gam ve kedere duçar ettiği vicdanî tecrübeyle sabittir. Bu takdirde, büyük bir günah olan hasedin cezasının henüz dünya hayatında iken verilmeye başlandığı anlaşılmaktadır. Şair, haset eden kişinin kalbinde çektiği ıstırabı hatırlatarak kıskanılan kişiye hakikatli bir teselli sunmaktadır. Kalbine haset ateşi düşmüş kişinin yaşadığı ciğersûz halet-i ruhiye ona ceza olarak yeterlidir. Onun kötülüğü ile zihnen meşgul olmanın lüzumu yoktur mesajını vererek dolaylı yoldan hikmetli bir tavsiyede de bulunmaktadır.

İbnü'r-Rûmî divanında pek çok yerde dünya hayatının faniliğini anlatan beyitler vardır. Bunların büyük bir kısmı tabii olarak mersiye-lerde olduğu gibi diğer bir bölümü de farklı temalarda söylenmiş şiirlerin arasında yer alabilmektedir. Aşağıdaki şu beyitlerde şair, dünyanın musibetleri karşısında insanın çaresizliğini şöyle tasvir eder:

فَبَدَّدَ مَنَا الشَّمْلَ بَعْدَ انْتِظَامِهِ      صُرُوفَ طَوْتِ أَسْبَابِنَا وَحَوَادِثِ  
وَكَأَنَّ جَدِيدًا لَا مَحَالَةَ مُخْلَقٌ      وَبَاعَثُ هَذَا الْخَلْقِ لِلْخَلْقِ وَارِثُ

*Ne güzel derleyip toplamıştık; belalar geldi de darmaduman etti yığdıklarımızı*

*Gıcır gıcır her şey, oluverdi külüstür; halk eden halik vârislere verdi mahlumuzu.*<sup>44</sup>

Anlam bakımından apaçık hikmetler ihtiva eden bu beyitlerde şairin, edebî sanatları tekellüfsüz bir surette serpiştirdiği müşahede edilir. “dağıttı” ile “الشَّمْلَ” “bir araya getirme”; جديد “yeni” ile “مُخْلَقٌ” “eski” arasında tıbâk sanatı olduğu gibi, باعثُ “halk eden” ile وارثُ “mülkün sahibi” arasında vezin bakımından aynılık yani müvâzene vardır. Diğer

<sup>43</sup> İbnü'r-Rûmî, *Divân*, 1/431.

<sup>44</sup> İbnü'r-Rûmî, *Divân*, 1/291.

tarafından طَوْتُ أَسْبَابِنَا “vesilelerimizin topladığı” ifadesinde de bir istiare söz konusudur. İbnü’r-Rûmî, أَسْبَابِنَا ile muhtemelen mal toplamak için yapılan tüm çabaları kasteder. *Vesileler* olarak çevirdiğimiz أَسْبَابِنَا son derece veciz bir ifade olup imgesel zenginliği havidir. Zira insanın hayatta bir araya getirdiği şeyler sadece mal değildir. Şöhret-itibar; makam-mevki vb. pek çok somut yahut soyut değer anlaşılabilir. Şairin burada طَوْتُ fiilini çağrışımsal genişlik açısından özellikle seçtiği söylenebilir. Zira fiilin anlamı kumaş yahut kâğıt gibi nesnelere *dürmektir*. نَقِيضُ النَّشْرِ yani *yağmanın zıt anlamlısıdır*.<sup>45</sup> Buna göre beytin en yüzeysel anlamı şöyle olabilir: Bizim dünya hayatında tüm gayretlerimizle bir araya getirerek toplayıp dürdüğümüz her türlü varlığımızı, belalar ve musibetler bir anda savurup oraya buraya saçacak. Elde ettiğimiz her yeni eskiyecek; mahlûkatı var eden Allah, emaneten verdiği varlığı sonra gelen vârislere teslim edecek.

## 2. Alelade Hikmet Beyitleri

Bir önceki başlığa ait beyitlerde şairin, mânaca derin ve üslup bakımından da cezbedici bir tarzda tespitlerini edebî forma dönüştürdüğünü gördük. Burada ise İbnü’r-Rûmî’nin tespitlerinde, anlam ve takdim özgünlüğü bakımından pek de iddialı olmadığı hikmet beyitlerine şahit olacağız. Şair bu hikmet beyitlerinde oldukça basit bir dil kullanır. Bu beyitlerde onun olağan ve sıradan, bilindik mesajları ilgi çekici bir niteliğe kavuşturmadan dile getirdiği görülür. Aşağıdaki beyit buna örnektir:

إِنَّ مِنْ أَوْعَفِّ الضَّعَافِ لَدَى اللَّهِ هِرْقِيًّا يَسْتَضَعِفُ الضُّعَفَاءَ

*Allah nezdinde zayıfların en zayıfı, zayıflara zulmeden güçlüdür.*<sup>46</sup>

Bu beyitte verilmek istenen mesaj gayet açıktır. Edebî sanat açısından ضعف kökünden dört kelimenin iştikakıyla bir tür *cinas* yapılmış ve قويا ile أضعف arasında da *tibâk* sanatı gözetilmiştir. Beyit, bunlar dışında ifade biçimi açısından herhangi bir retorikçe sahip olmayan bir vaaz dilinin eseridir. Bu beytin, zayıflara zulmeden kişilerin Allah nezdinde zayıf oluşu gibi hiçbir Müslümanın inkâr etmeyeceği ve duyulduğunda da

<sup>45</sup> Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1419), 15/18.

<sup>46</sup> İbnü’r-Rûmî, *Divân*, 1/41.

edebî bir zevk uyandırmayan basit ve alelade bir telkinden ibaret olduğu açıktır.

Şairin hikmet içerikli bazı beyitlerinin alelade olduğu yönündeki kanaatimizi güçlendiren husus, onun malumu ilam kabilinden hakikatleri, ifadeye herhangi bir ilginçlik kazandırmadan alelacele takdim etmesidir. O, aşağıdaki beyitte nasihatın kimden alınması gerektiği konusunda bilindik bir doğruyu tekrar ettiği görülür:

وفي النصح خيرٌ من نصيحٍ مُوَدَّعٍ      ولا خيرَ فيه من نصيحٍ مُوَأْتَبِ  
*Samimi bir dostun nasihatinde hayır vardır.*

*Fırsat kollayan kişinin nasihatinde hayır yoktur.*<sup>47</sup>

İnsan nasihat almak istediğinde tabi ki samimi olduğu kişilerin düşüncelerine değer verir. Tam tersi, kendisine karşı sinsice cephe almış kişilerin nasihatlerine de kulak vermez. Açıkçası bu beyitte, şairin tespitini anlamlı kılan herhangi bir anlamsal katma değer görünmez. Herhangi bir konuda tavsiye için insan doğal olarak samimi dostlarına başvurur, onların sözlerinde hayır bekler.

Şairin malumu ilam kabilinden diğer bir hikmet beyti de şöyledir:

طَلَبُكَ لِلْحِظْوِظِ مِنَ الْعِنَاءِ      فَدَعَهَا لِلْسَفَاهَةِ وَالْجَبَاءِ

*Hazlarının peşinde olman sana dert getirir. Bırak onları akılsız sefil kişilere.*<sup>48</sup>

Görüldüğü gibi bu beyitte de anlamca bedihi olan bir hakikate cezbedici, çarpıcı ve ikna edici bir ifade biçimi giydirilmemiştir. Edebî dilden yoksun nesir benzeri bir nazım ile şairin daha ziyade vaizliğe öykündüğü fark edilir. İbnü'r-Rûmî'nin bu türden sıkıcı hikmet beyitlerine zaman zaman rastlanır. Aşağıdaki beyitte de aleladelik kendini açıkça göstermektedir.

وامتناعُ النفسِ مما تشتهي      خشيةُ الإنفاقِ نقصٌ في النسبِ

*Kişinin iştihâ duyduğu şeyden harcama korkusuyla kaçınması soy açısından bir eksikliklerdir.*<sup>49</sup>

Şair bu sözüyle cimri olmaktan sakındırır. Ona göre kişi, bir şeye sahip olmak istediğinde elinde imkânı varsa onu elde etmek için harcama

<sup>47</sup> İbnü'r-Rûmî, *Divân*, 1/138.

<sup>48</sup> İbnü'r-Rûmî, *Divân*, 1/77.

<sup>49</sup> İbnü'r-Rûmî, *Divân*, 1/244.

yapmalıdır. Dilediğini imkânı olduğu halde yerine getirmekten imtina den kişi soy bakımından düşük bir kimsedir. Bu beyitte şairin mesajı -bağlamı bir kenara bırakırsak- tartışmaya açıktır. İnsan, nefsinin arzu ettiği kimi şeylerden helâl dahi olsa imtina edebilir. Harcama konusunda ihtiyatlı davranıp bir kenarda birikim yapabilir. Bunu soy bakımından bir düşüklük olarak görmek hikmetli bir tavır olmasa gerektir.

İbnü'r-Rûmî'nin hikmet kalıbında söylediği kimi şiirleri, herhangi bir mantıkî temele dayanmayan gereksiz sözler olduğu izlenimi verir. Şiir bir hayat tecrübesini yansıtmış gibi görünse de bilgelikten uzak ve anlamca da değersiz *lağv* nevinden ifadelerle şairin ne yapmak istediği anlaşılır. Aşağıdaki iki beyit bu türdendir:

إذا عَرَضَتْ لِحْيَةٌ لِلْفَتَى وَطالَتْ وَصارت إلى سُرَّتِهِ  
فَنُقْصَانُ عَقْلِ الْفَتَى عِنْدَنَا بِمَقْدَارِ مَا زَادَ فِي لِحْيَتِهِ

*Kişinin sakalı büyüdüğü ve göbeğine kadar da uzadığında*

*O kişinin aklının noksanlığı sakalının uzaması ölçüsündedir.<sup>50</sup>*

İbnü'r-Rûmî bu sözleriyle sakalın uzunluğu ve zihinsel olgunluk arasında bir ters orantı olduğunu düşünür. Sakal uzadıkça akıl kısılır gibi hurafevari bir kabul ile şair, diğer hikmet şiirlerinde yakaladığı anlamsal seviyeye gölge düşürmektedir denilebilir.

## Sonuç

Arap edebiyat tarihi kaynaklarında bazı şairlerin biyografik bilgilerine az yer verilir. Bu, şairin yaşadığı dönemde fazla tanınır olmamasıyla ilgilidir. Bazı şairler de vardır ki hayatı hakkında uzun uzadıya ayrıntılara girilmiştir. Bunun birçok sebebi olabilir. Şiirlerinin kalitesinin yanı sıra yaşadığı dönemde içli dışlı olduğu insanların çokluğu, sosyal statüsü, methiye dizdiği yahut hicivleriyle hedef aldığı kişi ve kesimlerin tepkileri gibi pek çok etken şairin hayat serüvenini renkli, ilginç ve kayda değer hale getirir. Hayatına dair müstakil eserler kaleme alınacak kadar çalkantılı bir hayat geçirmiş Arap şairlerinin başında İbnü'r-Rûmî gelmektedir. Şair, bir bakıma hicve adadığı ömrü boyunca muasırlarıyla sayısız çatışma ve çekişmelere girmiş ve

<sup>50</sup> İbnü'r-Rûmî, *Divân*, 1/270.

şiiiri üzerinden kavgalarını bakileştirebilmekte muvaffak olmuştur. Şair hakkında yapılmış çalışmalar da bundan ötürü onun hiciv teması üzerine yoğunlaşmıştır. Bu çalışmada ise şairin hicve göre çok daha az dikkat edilen bir yönü olan bilgeliğine odaklanılmıştır. Makalede İbnü'r-Rûmî'nin hikmet şiiirlerine dair elde edilen sonuçlar şöyle özetlenebilir:

- İbnü'r-Rûmî'nin divanında hayat, sosyal ilişkiler, varlığın anlamı, ahlak ilkeleri, ölüm gerçeği vb. konularda söylediği yüzlerce hikmet içerikli beyti vardır. Hatta hikmet temalı müstakil kasideleri de bulunmaktadır. Şairin bu yönü akademik çalışmaların neredeyse hiçbirinde araştırma konusu olmamıştır. Bu itibarla İbnü'r-Rûmî'nin divanındaki tüm hikmetlerin köken, belagat sanatları, üslup vb. açılardan incelenmesi tavsiye edilebilir.
- Bu şiiirlerde İbnü'r-Rûmî teşbih ve istiare gibi ifade biçimleri ve cinas, tıbâk, müvâzene gibi söz sanatlarıyla hikmet muhtevalı şiiirlerini etkileyici kılmakta başarılıdır. Şair özellikle, alışılmışın dışındaki teşbihleriyle birbirinden çok farklı şeyleri bir araya getirmiş ve soyut değerleri somutlaştırmakta hünerini göstermiştir.
- Hikmet beyitlerinin ekseriyetinde maharetini gösteren İbnü'r-Rûmî'nin nadiren de olsa anlam bakımından değersiz, edebî dil ve üslup açısından da başarısız basit hikmet denemeleri de tespit edilmiştir. Şair bu beyitlerinde sözü ya gereksiz uzatmakta yahut herkese malum doğruları, ifadeye etki ve çekicilik katmadan tekrar etmektedir. Makalede bu tür beyitler eleştiriye tabi tutulmuştur. Şairin edebî sanat ve anlam derinliğinden yoksun bu beyitleri onun çok şiiir söylemesi ile ilgili olabilir. Hayatına bu kadar çok şiiir sığdırabilen şairin her hikmet şiiirinde aynı performansı göstermemesi anlaşılabilir bir durumdur.
- Şairin hikmet beyitleri içerisinden bir antoloji teşkil edilip onun hayat tecrübelerinin Türk okurla buluşturulması bu çalışmanın tavsiyesidir.

## Kaynakça

- ‘Abdülaziz, ‘Abir. *Risâu’ş-şebâb ‘inde İbni’-Rûmî*. Cezayir: Kâsidi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- ‘Abdüssâde, Beşâir Emîr. “el-İltizâm fî Şi’ri İbni’-Rûmî”. *Mecelletu Merkez Bâbil* 7/3 (2017), 175-204.
- Akiko, Motoyoshi. “Sensibility and Synaesthesia: Ibn al-Rûmî’s Singing Slave-Girl”. *Journal of Arabic Literature* 32/1 (2001), 1-29.
- Akkâd, ‘Abbâs Mahmûd. *İbnü’-Rûmî: Hayâtuhû min şî’rihî*. İngiltere: Muesesetu Hindâvî, 2017.
- Alanko, Muhammed. *İbnu’-Rûmî ve Şiirleri*. Batman: Batman Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2022.
- Araz, Mehmet Ali Kılay. “Abbasi Şiirinde Mersiye: İbnu’-Rûmî’nin Oğluna Yazdığı Mersiyesi (Analitik Bir İnceleme)”. *Nüşa* 19/48 (2019), 227-262.
- Câsim, Şirin ‘Abdullah. *Hicviye Şairi Olarak İbnu’-Rumi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Cerrâd, Sirâc. “es-Suhriyye fî Şi’ri İbni’-Rûmî”. *el-Mevkifu’l-Edebî* 51 (2022), 94-107.
- Çınar, Mustafa. “Arap Edebiyatında Mucûn (Müstehcen) Şiirleri ve Şairleri Üzerine Bir İnceleme”. *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2015), 17-30.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu’l-edebî’l-Arabî, el-Asru’l-Abbâsiyyu’l-evvel*. Kahire: Dâru’l-Maârif, ts.
- Demirayak, Kenan. “Rindane Tarz Olarak Adlandırılan Türün Arap Edebiyatında Ortaya Çıkışı”. *A Journal of Iranology Studies* 1 (2016), 87-132.
- Durmuş, İsmail – Çuhadar, Mustafa. “İbnü’-Rûmî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/186-188. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Emin, Ahmed. “Arap Edebiyatında Hikmet”. çev. Zeynep Arkan. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/26 (2012/2), 213-217.
- Fâhûrî, Hannâ. *el-Câmî’ fî târihi’l-edebî’l-Arabî*. Beyrut: Dâru’l-Cil, 1986.
- Gökgöz, Turgay. “Arap Şiirinde Nakiza Türü”. *Nüşa* 51 (2020), 31-56.
- Gruendler, Beatrice. *Medieval Arabic Praise Poetry Ibn Al-Rumi and the Patron’s Redemption*. b.y.: Routledge, 2010.
- Guest, Rhuvon. *Life and Works of Ibn Er Rumi - Ali Ibn El Abbas Abu El Hasan*. London: Luzac, 1944.

- Huni, Ali. *The Poetry of Ibn al-Rûmî*. İngiltere: Glasgow Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Doktora Tezi, 1996.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.
- İbnü'r-Rûmî, Ebü'l-Hasen 'Alî b. el-'Abbâs b. Cüreyc el-Bağdâdî. *Dîvânu İbni'r-Rûmî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- İbrahîm, el-Huseynî Muhammed. "İbnü'r-Rûmî: Vahdetu't-Teşâum fî Şî'rihi", *Mecelletu Kulliyeti'l-Lugati'l-Arabiyye bi-Zekâzîk* 13 (1993), 147-193.
- Kayrevânî, İbn Reşîk. *el-Umde fî mehâsini's-şî'ri ve âdâbihî*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981.
- Mahmûd, Âişe 'Abdullah. "el-Mubâlağa fî Hicâi İbni'r-Rûmî". *Fikrun ve İbdâ'* 104 (2016), 65-114.
- Makdisî, Enîs. *Umerâu's-şî'ri'l-Arabî fi'l-asri'l-Abbâsî*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1989.
- McKinney, Robert. "Ibn Al-Rumi's Contribution to the "Nautical Rahil" Tradition: the Expression of Meaning Through Form and Structure". *Journal of Arabic Literature* 29 3/4 (1998), 95-135.
- McKinney, Robert. *The Case of Rhyme Versus Reason Ibn al-Rûmî and His Poetics in Context*. Leiden: Brill Studies in Middle Eastern Literatures, 2004.
- Ömer, İbn Ammî. "et-Tasvîru'l-Karikâtûrî fî Şî'ri İbni'r-Rûmî". *el-Verşetu'l-Hâmise Ebhâsun fi'l-Fukâhe* (2014), 81-97.
- Pieter, Smoor. "Elegies and Other Poems on Death by Ibn al-Rûmî". *Journal of Arabic Literature* 27/1 (1996), 49-85.
- Suâd, Alî Ebu'l-Hasen. *et-Tabiatu fi şî'ri İbni'r-Rûmî*. Sudan: Ummu Derman Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Van Gelder, Geert Jan. "The Terrified Traveller Ibn al-Rûmî's Anti-Rahîl". *Journal of Arabic Literature* 27/1 (1996), 37-48.

## Summary

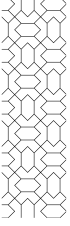
Great poets were raised in the first centuries of the Abbasid Empire, which lasted for about five centuries, considered very productive in terms of Arabic poetry. One of them, Ibn al-Rûmî, is a poet who has the most voluminous divan of Arabic poetry. The outstanding side of the poet, who has penned the poem in almost every theme, is indis-

putably his unruly satires. So much so that when satire is mentioned in the poetry of the Abbasid period, the first name that comes to mind is Ibn al-Rūmī. When we look at the academic studies about the poet in the Arab world, it is seen that most studies focus on his satirical poems. However, the wise couplets of Ibn al-Rūmī interspersed with praise and satire-themed poems are also considerable. Even the poet has qaṣīdas dedicated to the theme of wisdom. While conveying his own life experiences in these wisdom poems, the poet often resorted to similes and metaphors, increasing the persuasive power of his statements and making his words turn into parables. Such qualified couplets are frequently encountered in his large divan. On the other hand, the relatively low-quality couplets that the poet did not try to embellish with any literary art and did not resort to a simile or metaphor to embody his message were also noticed. In this study, remarkable examples of Ibn al-Rūmī's poems with the theme of wisdom in these two parts were selected and examined in terms of content and literary arts. When we look at the studies on the Divan of Ibn al-Rūmī in general, we noticed that an important aspect of the poet was ignored. Namely, we saw that the poet, who is famous for his satires, has poems that are entirely composed of wisdom couplets. Apart from this, we have observed that whether it is a satire or eulogy, Ibn al-Rūmī sprinkles his own life experiences or his thoughts on social life into his qaṣīdas. We have determined that the poet was successful in getting out of the dullness and monotony in his qaṣīda, with couplets containing wisdom and advice, which is an ancient theme in Arabic poetry since the age of ignorance. However, we also observed that in some and even most of the eulogies and couplets containing such wisdom, sermons and advice, while Ibn al-Rūmī had impressive language with very original expressions and rhetoric, in others he could not reach the literary level expected of him. In such couplets, the poet unnecessarily prolongs the words, falls into repetitions that do not contribute to the meaning, and gives us boredom with simple, ordinary, preachy expressions. Consequently, we felt the need to examine the poet's verses of wisdom in two categories. In



the first group, we examined the couplets in which the poet combines his wonderful determinations about life at an admirable level with a high style. We tried to discover the literary elements that make these couplets rich in meaning and sound in logic. In the second part, we discussed the couplets in which he conveyed well-known truths in the sermon style, with ordinary expressions that are far from giving literary pleasure. The following results were obtained in the study: There are hundreds of wise couplets that Ibn al-Rūmī said in his divan on subjects such as life, social relations, the meaning of existence, moral principles, and the fact of death. There are even separate *qaşidas* with the theme of wisdom. This aspect of the poet has not been the subject of research in almost any of the academic studies. In this respect, it can be recommended to examine all the wisdoms in Ibn al-Rūmī's divan in terms of origin, rhetoric arts and style. In these poems, Ibn al-Rūmī is successful in making his poems with the content of wisdom impressive with his rhetoric. The poet, in particular, brought together very different things with his unusual similes and showed his skill in embodying abstract values. In the majority of wisdom couplets, Ibn al-Rūmī's simple wisdom experiments, which are worthless in terms of meaning and unsuccessful in terms of literary language and style, have also been identified, albeit rarely. In these couplets, the poet either prolongs the words unnecessarily or repeats the truths known to everyone without adding effect and attractiveness to the expression. Such couplets have been criticized in the article. These couplets of the poet, which lack the depth of literary art and meaning, may be related to his poetry. It is understandable that the poet, who can fit so many poems into his life, cannot show the same performance in every poem of wisdom.





# AHMED EMİN'E GÖRE TEFSİR

Tafsir According to Ahmed Amin

**Bilal DELİSER**

Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Sivas, Türkiye.  
Assoc. Prof., Sivas Cumhuriyet University Faculty of Theology, Department of Interpretation, Sivas, Turkey.  
bilaldeliser@cumhuriyet.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5465-3371.

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 26 Mart / March 2023

**Kabul Tarihi / Accepted:** 07 Haziran / June 2023

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2023

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June 2023

**Cilt / Volume:** 23 **Sayfa / Pages:** 67-95

**Atrf / Citation:** Deliser, Bilal. "Ahmed Emin'e Göre Tefsir [Tafsir According to Ahmed Amin]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 23 (Haziran / June 2023): 67-95

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1271292>

**Etik Beyan/ Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Bilal DELİSER**).

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Öz**

Ahmed Emîn (öl. 1886/1954), XX. yüzyıl modern Arap düşüncesinin önemli simalarından biridir. Felsefe, kültür ve medeniyet tarihi, gazete ve dergi yazıları, tahkik, derleme ve redaksiyon, çeviriler, müşterek çalışmalar ve okul kitaplarına varıncaya kadar pek çok alanda eserler vermiştir. Ahmed Emîn'in en önemli telifleri, İslâm düşünce tarihiyle ilgili ve birbirinin devamı mahiyetinde olan *Fecru'l-İslâm*, *Duha'l-İslâm* ve *Zuhru'l-İslâm* adlı eserleridir. Yazar bu eserlerinde, düşünce, kültür ve medeniyet tarihi ile birlikte, İslâmî ilimlerin gelişimleri, tefsir, hadis, kelâm, fıkıh ve tasavvuf, dil ve edebiyat, nahiv, sarf, belâgat, felsefe, ahlâk, tarih ve coğrafyaya varıncaya kadar tüm ilimlerin oluşum ve gelişim süreçleriyle ilgilenmiştir. Yazar bu üç eserinde câhiliye döneminden başlayıp ilk dönem Abbâsî asrına kadar geçen hicrî dört yüzyıllık kültür ve medeniyet tarihi ile birlikte İslâmî ilimlerin oluşum ve gelişim süreçleri hakkında ansiklopedik bilgiler vermiştir. Tanınırlığı yüksek olmasına rağmen bu eserler üzerinde, özellikle de İslâmî ilimlerle ilgili bölümleri hakkında fazla çalışma yapıldığı söylenemez. Bu çalışmada *Fecru'l-İslâm* ve *Duha'l-İslâm* adlı eserler çerçevesinde yazarın tefsir ilminin oluşum süreci ve tefsir faaliyetleri hakkındaki görüşleri sunulmuş ve kritik edilmiştir.

*Anahtar Kelimeler:* Tefsir, Kur'ân, Sahâbe, Tâbiîn, Tebeu't-Tâbiîn, Ahmed Emîn

**Abstract**

Ahmed Amin (d. 1954) is one of the important figures of 20th century modern Arab thought. He has produced works in many fields, including philosophy, history of culture and civilization, newspaper and magazine articles, review, compilation and proof-reading, translations, joint studies, and schoolbooks. Ahmed Amin's most important works are *Fajr al-Islam*, *Duha al-Islam* and *Dhuhr al-Islam*, which are a continuation of each other, about the history of Islamic thought. In these works, the author covers the development of Islamic sciences, tafsir, hadith, kalam, fiqh and mysticism, language and literature, syntax, grammar, rhetoric, philosophy and ethics, history and geography, together with the history of thought, culture and civilization; and he was concerned with the formation and development processes of all these sciences. In these three works, the author gave encyclopaedic information about the formation and development processes of Islamic sciences, along with the four-hundred-year history of culture and civilization, starting from the age of ignorance and ending with the first period of the Abbasids. Despite its high recognition, it cannot be said that much work has been done on these works, especially on the sections related to Islamic sciences. In this study, we will try to present and criticize the author's views on the formation process of the science of tafsir and tafsir activities within the framework of the works called *Fajr al-Islam* and *Duha al-Islam*.

*Keywords:* Tafsir, Qur'an, Şahâbah, Tâbi'in, Tâbi'ü al-Tâbi'in, Ahmed Amin

**Giriş**

1886 yılında Kahire'de doğan Ahmed Emîn, ilk tahsilini babasından almıştır. Özellikle babasının dinî ve edebî alanlardaki katkısı onun düşünce ve kültür hayatının şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. İlkokuldan sonra tahsiline Ezher'de devam etmiş, ancak buradan mezun

olmadan ayrılmıştır. Birkaç yıl ilkokul öğretmenliği yaptıktan sonra medresetü'l-kazâi'ş-şer'îye (hukuk fakültesi) kayıt yaptırmış ve buradan mezun olup aynı medresede yaklaşık 15 yıl ahlâk dersi okutmuştur. Daha sonra dört yıl süreyle muhtelif kasabalarda hâkimlik yapmıştır. 1926 yılında Tâhâ Hüseyin'in aracılığı ile Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesine intisap eden Ahmed Emîn 1939'da Edebiyat Fakültesi dekanı olmuştur. Arkadaşları Tâhâ Hüseyin ve Abdülhamîd el-'Abbâdî ile yaptıkları vazife taksimi gereğince, başlangıcından itibaren İslâm'da fikir ve düşünce hayatını araştırmaya başlamışlar ve *Fecru'l-İslâm* serisi bu çalışmanın sonucu olarak meydana gelmiştir. Ahmed Emîn, 30 Mayıs 1954'te Kahire'de vefat etmiştir.<sup>1</sup>

Üretken bir yazar olan Ahmed Emîn, düşünce, kültür ve medeniyet tarihi, gazete ve dergi yazıları, tahkik, derleme ve redaksiyon, çeviriler, müşterek çalışmalar ve okul kitaplarına varıncaya kadar pek çok alanda onlarca esere imza atmıştır.<sup>2</sup> Ahmed Emîn'in en önemli telifleri, İslâm düşünce tarihiyle ilgili ve birbirinin devamı mahiyetinde olan *Fecru'l-İslâm*, *Duha'l-İslâm* ve *Zuhru'l-İslâm* adlı eserleridir.

Müellifin, *Fecru'l-İslâm* isimli eserinde, câhiliye döneminden başlayıp Emevîler'in sonuna kadar geçen süreçte düşünce, kültür ve medeniyet tarihi ile birlikte İslâmî ilimlerin gelişimleri (Kur'ân ve tefsir, hadis, Kur'ân ve teşrî', hadis ve teşrî' vb.) ile Havâric, Şîa, Mürcie gibi fırkalar ve önde gelen şahsiyetleri, siyasî etkileri ve benzeri pek çok konu ele alınır. Bu eserde İslâm'ın Hicaz'ın dışındaki bölgelere yayılması, Arap olmayan unsurlardan bazılarının da Müslümanlaşmasıyla birlikte, Müslümanların Yahudi, Hıristiyan, İran, Yunan gibi çeşitli dinlerin ve milletlerin etkisinde kaldıkları ve İslâmî ilimlerin şekillenmesinde bu unsurların etkili olduğu vurgulanır.<sup>3</sup> *Duha'l-İslâm* ve *Zuhru'l-İslâm* adlı

<sup>1</sup> Hulusi Kılıç, "Ahmed Emîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/62.

<sup>2</sup> Yazarın eserleri ve geniş tanıtımı için bk. Adnan Demircan, "Ahmed Emîn (Hayatı, Eserleri ve Bazı Görüşleri)", *Doğu Araştırmaları, Doğu Dil, Edebiyat, Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 1 (2008), 104-108.

<sup>3</sup> Bk. Süleyman Çam, "Ahmed Emîn b. İbrâhim et-Tabbâh'ın Fecrü'l-İslâm Adlı Eseri Bağlamında Mezheplere İlişkin Görüşleri", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Bahar 2020), 261; yazarla ilgili diğer çalışmalardan bazıları için bk. Hüseyin Yazıcı, "Mısırlı Tarihçi ve Yazar Ahmed Emîn'in (1878-1953) İstanbul Anıları", *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1

kitapları, *Fecru'l-İslâm*'ın devamı olup bu kitaplarda Emevî ve Abbâsîler dönemi düşünce, kültür ve medeniyet tarihi ele alınmıştır.

*Duha'l-İslâm*'ın çalışmamıza konu olan baskısı üç ciltten oluşmaktadır. Bu üç ciltte konular dört ana bölüme ayrılarak incelenmiştir. Birinci ciltte, iki bölüm vardır. İlk bölümde, “İlk Dönem Abbâsî Asrı Sosyal Hayatı”, başlığı altında Abbâsî ve Emevî devletleri arasında ilmî yakınlık ve iki devlette bulunan sosyal sınıflar ve bunların çatışmalarına yer verilmiştir. İkinci bölümde, “Bu Asırda Kültürler” başlığı altında Hint, Fars ve Arap kültürlerinden ve bu kültürlerin kaynaşmasından bahsedilmiştir. İkinci cildin tamamında “İlk Dönem Abbâsî Asrında İlmî Hareketler”, başlığı altında, Abbâsî asrında ilmî enstitüler/kurumlar, ilmî merkezler (Hicaz: Mekke, Medine; Irak: Basra, Kûfe, Bağdat; Mısır, Şam), İslâmî ilimlere yer verilmiştir. Eserin üçüncü cildi ise, “İlk Dönem Abbâsî Asrında Dinî Mezhepler ve Akaid Konuları Hakkında” başlığı altında, Hâriciyye, Mu'tezile, Şîa, Mürcie ve Havâric gibi mezheplerin doğuşu, gelişimi, düşünceleri ve temsilcilerine yer verilmiştir.

*Zuhru'l-İslâm* adlı eser iki ciltten oluşmaktadır. Birinci cildin ilk konusu “Halife Mütevekkil Zamanından Hicrî 4. Asrın Sonlarına Kadar Sosyal Hayat” başlığına ayrılmış, Türk, Fars, Arap ve Rum unsurlarından bahsedilmiştir. İkinci başlık, “Bu Asırda Aklı/Düşünsel/Felsefî Hayat Merkezleri”dir. Bu başlık altında da Mısır ve Şam, Irak/Kûfe, Horasan ve Mâverâünnehir, Sind/Pakistan ve Afganistan ve bu bölgelerde oluşan, dinî, ilmî, edebî ve felsefî hareketlerden bahsedilmiştir. Birinci ciltte diğer bir ana başlık “Hicrî 4. Asırda İçtimâî Çevre ve İlmî Hareketler” adındadır. Bu başlık altında bu yüzyıldaki ilmî hareketler incelenmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: tefsir, hadis ve ilm-i kelâm, fıkıh ve tasavvuf, dil ve edebiyat, nahiv, sarf ve belâgat, felsefe ve ahlâk, tarih ve coğrafya. Eserin ikinci cildi Endülüs'e ayrılmıştır. Endülüs'te içtimâî, dinî, ilmî ve felsefî hareketler ve bu hareketlerin öncüleri geniş olarak incelenmiştir.

Ahmed Emîn gibi tanınmış bilim, kültür ve medeniyet tarihçisinin,

(2001), 16-28; Nevin Karabela, “Ahmed Emîn'in Mektuplarındaki Önemli Temalar”, *Şarkiyat Mecmuası* 13 (2008), 57-71.

tefsir ilmi, bu ilmin doğuş ve oluşum aşamaları ve temsilcileri hakkındaki görüşleri elbette dikkatle izlenmeye değerdir. İslâm düşünce tarihi ve İslâmî ilimlerle ilgili bu denli geniş içeriğe sahip bu eserler üzerinde temel İslâm bilimlerinden tefsir ilmi ile ilgili herhangi bir çalışma yapılmamış olması bizi bu çalışmayı yapmaya sevk etmiştir. Makalede yer yer kritik yapılmakla beraber, daha çok Ahmed Emîn'in tefsirle ilgili görüşlerinin öne çıkarılması ve okuyucu ile buluşturulması amaçlanmıştır.

## 1. “Sahâbe Döneminde Kur’ân ve Tefsir” Hakkındaki Görüşleri

### 1.1. Kur’ân-ı Kerîm

Ahmed Emîn'e göre Kur’ân, mukteza-yı hale ve olaylara göre 23 yıl boyunca Resûlullah'a müneccemen/parça parça inmiştir. Resûl-i Ekrem vefat ettiğinde Kur’ân Mushaf halinde değil, sahâbeden hafız olanların hafızasında ve vahiy kâtiplerinin yazdığı ayrı ayrı sahifelerde bulunmaktaydı. Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634) kendi döneminde, Kur’ân'ın toplanmasını emretmiştir. Bu toplama olayı Kur’ân'ın insanların ezberinde olanların yazılması ve Kur’ân sûreleri ve âyetlerinin çeşitli sayfalarının bir araya getirilmesi şeklinde olmuştur. İçinde Kur’ân olan yazılı bütün bu sayfalar Hz. Ebû Bekir'e verilmiş, toplama işini de Zeyd b. Sâbit (öl. 45/665) üstlenmiştir. Bu cem' olunan Kur’ân, Hz. Ebû Bekir'den Hz. Ömer'e (öl. 73/693), ondan da Hz. Ömer'in kızı Hafsa'ya (öl. 45/665) intikal etmiştir. Hz. Osman (öl. 35/656) ise Hafsa'da olan sayfaları ondan alıp aralarında sahâbeden Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Zübeyr (öl. 73/692), Sâid b. Âs'ın (öl. 59/679) da bulunduğu kişileri bu Kur’ân sayfalarını bir Mushaf haline getirmeleri işi ile görevlendirmiştir. Mushaf haline gelen Kur’ân pek çok nüsha halinde yazılmış, değişik İslâm beldelelerine gönderilmiştir ve bu ana Mushaf'a muhalif olanlar yakılmıştır.<sup>4</sup>

Ahmed Emîn'e göre Kur’ân, Arapların kelâmındaki üslûba ve Arap diline göre inmiştir. Lafızları Arapçadır. Diğer dillerden alınan çok az sayıda yabancı kelime vardır. Bunları da Araplar kendi dilleri için-

<sup>4</sup> Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm* (b.y.: Şeriketü't-Tıbbâati'l-Fenniyyeti'l-Müttehide, 1975), 195.

de eritmişler ve bu kelimelere kendi dil kurallarını uygulamışlardır. Kur’ân’ın dili Arapların kullandığı tarz üzeredir. Hakikati, mecazı ve kinayesi vardır. Bu da gayet doğaldır. Çünkü Kur’ân öncelikli olarak Arapları İslâm’a çağırmaktadır. Bu nedenle anladıkları bir dil olması gerekir. Bununla birlikte Kur’ân’ın tamamı, sahâbîlerin hepsi tarafından erişilebilir ve işitilir işitilmez icmâlen ve tafsîlen anlaşılabilir değildi. Bu nedenle Ahmed Emîn’e göre, İbn Haldûn’un (öl. 808/1406), “Kur’ân, Arapların dili ve belâgat üsluplarına göre nazil olmuştur. Arapların tamamı Kur’ân’ı anlıyorlardı. Kur’ân’ın manalarını, müfredatını ve terkiplerini biliyorlardı.” görüşü doğru değildir.<sup>5</sup>

Ahmed Emîn’e göre, Kur’ân’ın Arapça olarak nazil olması Arapların tamamının Kur’ân’ı, kelimeleri ve cümleleri ile anladıklarını göstermez.<sup>6</sup> Ahmed Emîn bunu şu şekilde delillendirir: “Bir dilde yazılmış her kitabın o dili konuşanlar tarafından anlaşıldığı söylenemez. Pek çok İngilizce ve Fransızca yazılmış kitap vardır. Bunları bizzat İngilizlerin ve Fransızların kendileri de anlayamaz. Çünkü bir kitabın anlaşılması için yalnızca o kitabın dilini bilmek yetmez, aynı zamanda o kitabın tekâmül/gelişim/ilerleme derecesine uygun aklî bir seviye de gerekir. Kur’ân önünde Arap’ın durumu da aynı şekildedir. Arapların tamamı Kur’ân’ı icmâlen ve tafsîlen anlamıyorlardı. Çünkü onlar aklî seviyelerine göre Kur’ân’ı anlama derecelerinde farklıydılar. Daha da ötesi Kur’ân lafızlarının bizzat kendisi, Arapların tamamının manalarını anladığı kelimeler değildi.”<sup>7</sup>

Ahmed Emîn bu konuda şu örnekleri verir: “Enes b. Mâlik’ten (öl. 63/711) rivayet edilen bir hadis-i şerife göre, adamın biri Abese Sûresi’nde geçen ‘وَفَاكِهَةً وَأَبًّا’ âyetindeki ‘ebben’ kelimesinin anlamını Hz. Ömer’e sorar. Hz. Ömer, kendilerinin derine dalmaktan ve üstesinden kalkamayacakları işlere girişmekten men olunduklarını söyler.” Ahmed Emîn konuyla ilgili olarak şu hadis-i şerifi zikreder: Hz. Ömer minberde *تَخَوُّفٍ* *أَوْ يَأْخُذُهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ فَإِنَّ رَبَّكُمْ لَرَؤُفٌ رَحِيمٌ* âyetini<sup>8</sup> okur ve âyette geçen “*تَخَوُّفٍ*”

<sup>5</sup> Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 195.

<sup>6</sup> Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 195-196.

<sup>7</sup> Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 196.

<sup>8</sup> en-Nahl 16/47.



kelimesini sorar. Huzeyl kabilesinden bir adam “tehavvüf” kelimesinin kendi lügatlerinde “tenakkus/eksiltme” anlamına geldiğini söyler ve sonra şu şiiri okur:

تَخَوَّفَ الرَّحْلُ مِنْهَا تَامِكًا قَرْدًا كَمَا تَخَوَّفَ عَوْدَ التَّبَعَةِ السَّفْنُ

*İyice bağlanmış yüksekteki keçeleşmiş hörgücü yavaş yavaş eksiltti  
(tehavvüf) yolculuk*

*Törpünün/zımparanın akça ağacı yavaş yavaş eksiltmesi azaltması  
(tehavvüf) gibi<sup>9</sup>*

Ahmed Emîn bu rivayetten sonra şunları söyler: “Biz aslında Hz. Ömer’in din ve ilim konusundaki ilim derecesini biliyoruz, peki onun dışındaki sahâbîlerin tutumu nasıldır? Bu soruya kendisi şu cevabı verir: “Sahâbenin çoğu âyetin icmâli anlamıyla yetiniyordu. ‘وَفَاكِهَةٌ وَأَبَا’ âyetinde Allah’ın nimetlerinin sayılması vardır o kadar. Âyeti tafsilâtı ile anlamayı kendilerine gerekli görmüyorlardı.’ Ayrıca Kur’ân’ı Kerîm’de lafız ve üslûbun anlaşılmasının yeterli olmadığı pek çok âyet vardır. Mesela ‘وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا’<sup>10</sup>, ‘وَالدَّارِيَاتِ ذُرُوءًا’<sup>11</sup>, ‘وَالْفَجْرِ وَلَيَالٍ عَشْرًا’<sup>12</sup> gibi âyetler lügat bilmekle anlamın anlaşılamayacağı âyetlerdir. Allah’ın Yahudi ve Hıristiyanlara cevap verdiği, Tevrat ve İncil’e atıflar taşıyan âyetler de vardır.”<sup>13</sup>

Ahmed Emîn’e göre, “Hz. Peygamber döneminde, kendisinden sonra olduğu gibi Kur’ân’ın tamamını ezberleme işi yaygın değildi. Sahâbîler bir sûre ve âyet ezberliyorlar ve onların manalarını kavriyorlardı. Bu konuda kâbiliyet/yetenek kesbettikten sonra bu kavradıkları şeyi başkalarına naklediyorlardı. Abdurrahman es-Sülemî (öl. 73/692) şu rivayeti nakletmiştir: “Hz. Osman, Abdullah b. Mes’ûd (öl. 32/652)

<sup>9</sup> Âyetteki tehavvüf kelimesinin anlamının korku değil azar azar azaltma olduğu şiir yardımıyla anlaşılabilir. “Tehavvüf” Mekkeli müşriklerin canlarını ve mallarını Allah’ın azar azar eksiltmesi ile sonunda helak olmalarını ifade etmektedir. Dolayısıyla aynı sûrenin 45. âyetindeki ansızın ifadesinin tam zıttıdır. Bu kez de Allah, kötü tertipler peşinde koşan ve kötü tuzaklar kuran Mekkeli müşrikleri ansızın değil adım adım kötü sona sürükleyerek yakalayacaktır. Şiirin çevirisi Zemahşeri’nin *Keşşâf* adlı tefsirinin çevirisinden alınmıştır. Şiirin çevirisi ve ilgili âyetin geniş tefsiri için bk. *el-Keşşâf ‘an hakā’iki ğavāmidü’t-tenzil ve ‘uyūni’l-ekāvil fi vucūhi’t-te’vîl, Keşşâf Tefsiri*, çev. Muhammed Coşkun vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 3/972.

<sup>10</sup> el-Âdiyât 100/1.

<sup>11</sup> ez-Zâriyât 51/1.

<sup>12</sup> el-Fecr 89/1.

<sup>13</sup> Emîn, *Fecru’l-İslâm*, 196.

gibi sahâbîler Allah resûlünden âyetler öğrendiklerinde o âyetlerle amel etmeden diğerine geçmezlerdi.”<sup>14</sup>

Ahmed Emîn’e göre, “Kur’ân-ı Kerîm’de manası açık pek çok muhkem âyet vardır. Bunlar ahkâm ve inanç esasları ile ilgilidir. Özellikle Mekkî âyetler, En’âm Sûresi’nde olduğu gibi insanları inanç esaslarına (usûlü’l-dîne) çağırır. Bu çeşit âyetleri insanların çoğu anlayabilir. Özellikle de selikası Arapça olanlar daha rahat anlar. Ancak Kur’ân-ı Kerîm’de “müteşâbih” diye bilinen kapalı âyetler de vardır. Bunların anlaşılması zordur, bunların anlamına ancak özel kişiler ulaşabilir. Genel olarak sahâbîler Kur’ân kendi dillerinde indiğinden, Kur’ân’ın iniş şartlarına şahit olduklarından, Kur’ân’ı insanların en iyi anlayanlarından idiler. Bununla birlikte anlama vasıtalarındaki çeşitliliklere göre anlamada da farklılıklar vardı.”<sup>15</sup>

## 1.2. Sahâbîlerin Kur’ân’ı Anlama Derecelerindeki Farklılıklar ve Nedenleri

Ahmed Emîn, sahâbîlerin Kur’ân’ı anlama düzeylerinin farklı olduğunu düşünmektedir. O bu konudaki düşüncelerini şu şekilde dile getirmiştir:

- Sahâbe, her ne kadar Arapça biliyorsa ve haliyle Kur’ân’ı anlıyorsa da onu anlama hususunda aralarında fark bulunmaktadır. Mesela onlardan bazıları câhiliye edebiyatından pek çok şeyi iyi bilirken, bazıları garip kelimeleri iyi biliyordu. Bu nedenle Kur’ân’daki kelimeleri anlamada bu bilgilerinden yararlanıyorlardı.<sup>16</sup>

- Sahâbîlerden bazıları Resûlullah’ın sürekli yanında bulunuyor ve ondan ayrılmıyorlardı. Bunun neticesi olarak da âyetin inişine sebep olan olaylara şahit oluyorlardı. Pek çok sahâbe ise bu konumda değildi. Dolayısıyla âyette ne kastedildiğinin bilgisini veren ‘sebeb-i nüzûl’ bilgisinden mahrum kalıyor ve âyetin anlamı hakkında hata etmesi kaçınılmaz oluyordu. Ahmed Emîn bu konuda şu ilginç örneği zikreder:

<sup>14</sup> Emîn, *Fecru’l-İslâm*, 197.

<sup>15</sup> Emîn, *Fecru’l-İslâm*, 197.

<sup>16</sup> Emîn, *Fecru’l-İslâm*, 197-198.

Bir adam İbn Mes'ûd'a gelerek şöyle der: 'Mescitte فَأَرْقَبُ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ<sup>17</sup> âyetini kendi görüşüne göre tefsir eden bir adama rastladım.' O adam şöyle diyordu: 'Kıyamet gününde insanlara duman gelecek/ dumanla karşılaşacaklar, insanlar bu duman nedeniyle nezlele yakalanmış gibi olacaklar.' İbn Mes'ûd (öl. 32/652), şöyle demiştir: "Kim bir şey biliyorsa bildiğini söylesin, bilmeyen de en iyisini Allah bilir desin.' (Bu olayın gerçek yüzü şöyledir:) Kureyşliler Hz. Peygamber'e inatla direnince onlara, 'Yûsuf'un kavminin yaşadığı kıtlık gibi yıllarca kıtlık ver bunlara' diye beddua etti. Bunun üzerine Kureyş şiddetli bir kıtlığa yakalandı. Öyle ki, deri ve kemik yemek zorunda kaldılar. İnsanlar gökyüzüne bakıyorlar, yerle gök arasında yoğun bir dumandan başka bir şey görmüyorlardı."<sup>18</sup>

Bu rivayetlere göre burada duman, olmuş bitmiş ve yaşanmış bir olaydır. Açlık yüzünden oluşan bir görme bozukluğudur. Bu olay olmamış, henüz gerçekleşmemiş diyenler için, kıyamet yaklaştığında gerçekleşecek bir mucizedir, dumanı gördükleri halde inanmayacaklardır. Ahmed Emîn bu rivayetle sebep-i nüzülü bilmenin önemine işaret etmektedir.<sup>19</sup>

- Sahâbîlerin, Arapların sözlerinde ve eylemlerinde bulunan âdetleri, gelenek ve görenekleri bilmesindeki farklılıklar; mesela Arapların câhiliyedeki hac ibadeti hakkındaki âdetlerini ve örflerini bilen biri, hacla ilgili âyetleri bilmeyen birine göre daha iyi anlar.<sup>20</sup>

## 2. Tefsir İlminin Kaynakları Hakkındaki Görüşleri

İslâmî ilimlerin ilk ve en önemli kaynağı, Kur'ân'dır. Tefsir ilmi söz konusu olduğunda Kur'ân aynı zamanda bir metin olduğu için, kendisine de kaynaklık etmektedir. Hz. Peygamber, Kur'ân'ı tebliğ ve tebyin etme göreviyle yükümlü kılınmıştır.<sup>21</sup> Sahâbîler ise, Hz. Peygamber'in açıklamalarını, uygulamalarını ve nüzül ortamına dair bilgileri naklet-

<sup>17</sup> ed-Duhân 44/10.

<sup>18</sup> Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 198.

<sup>19</sup> Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 198.

<sup>20</sup> Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 198.

<sup>21</sup> el-Mâide 4/67; en-Nahl 16/44.

mişlerdir. Sonraki asırlarda Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiînin nakilleri de dikkate alınarak yeni metotlar geliştirilmiş, tefsir faaliyeti daha sistemli bir hale gelmiş ve ilmî bir disiplin hüviyeti kazanmıştır. Bu sebeple herhangi bir disiplin için o ilmin kaynaklarını tanımak önemlidir. Ahmed Emîn tefsir ilminin kaynaklarını; nakil, icthad ve isrâiliyat olarak sıralamıştır.

### 2.1. Et-Tefsir Bi'l-Menkul: Nakil ve Rivayet Yoluyla Yapılan Tefsir

Ahmed Emîn'e göre tefsir, Hz. Peygamber'den tefsir olarak nakledilenlerdir. Hz. Peygamber'in <sup>22</sup>حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ "salâtu'l-vusta" yı "salâtu'l-asr" olarak cevaplaması, Hz. Ali'nin <sup>23</sup>وَإِذَا نَزَلَ بِرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ âyetinde geçen "Hacc-ı Ekber" in ne olduğu sorusuna "yevmü'n-nahr" yani "Kurban Bayramı Günü" diye açıklama yapmasını örnek verir. Bu konuda fazla detaya girmez, okuru bu ve benzeri açıklamalar için sahih hadis kaynaklarında ilgili bölümlere yönlendirir.<sup>24</sup>

### 2.2. İctihad

Ahmed Emîn'e göre, tefsirin ikinci kaynağını icthad oluşturur. O, bu konuda şöyle demektedir: "Siz buna 'rey' de diyebilirsiniz. Müfessir, Arap kelâmını ve sözün ortamını bilir. Müfessir Arapça lafızları ve onun manalarını câhiliye şiiirindeki örneklerinde vârid olduğu (geçtiği) şekliyle bilir. Bu tür unsurlardan yardım alarak âyetin sebep-i nüzûlünün doğru olanını da bilir ve icthadının gereğine göre âyeti tefsir eder. Sahâbeden pek çoğu Kur'ân âyetlerini bu yolla/yöntemle tefsir etmiştir. Bu tür tefsir örnekleri için Abdullah b. Abbas (öl. 68/687) ve Abdullah b. Mes'ûd'tan pek çok rivayet gelmiştir. Mesela Bakara Sûresi 63. ve 93. âyetlerde geçen الطور kelimesini müfessirler farklı şekilde tefsir etmişlerdir. Mücâhid b. Cebr (öl. 103/721) âyetteki 'tûr' kelimesini 'mutlak dağ' olarak tefsir etmiştir. İbn Abbas (öl. 68/687) da bu kelimeyi 'dağ' ola-

<sup>22</sup> el-Bakara 2/238.

<sup>23</sup> et-Tevbe 9/3.

<sup>24</sup> Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 199.

rak tefsir etmiştir. Diğer müfessirler ise bu kelimeyi 'dağın yetiştirdiği bitkiler' şeklinde tefsir etmişlerdir. Bu tür ihtilaflar rey/ictihad sonucu doğan ihtilaflardır. Bunlar nakil konusundaki ihtilafın sonucu değildir. Lafızların manasındaki ihtilaflar, âyetlerin anlaşılmasında ihtilaflar doğurmuştur.”<sup>25</sup>

Ahmed Emîn rey ve ictihad konusunda sahâbenin ve tâbiûnun tutumunu şu sözleriyle özetlemiştir: “Sahâbe ve tâbiûn rey ve ictihad konusunda iki kısma ayrıldılar. Onlardan bir kısmı; Saîd b. Müseyyeb (öl. 94/713), İbn Sîrîn (öl. 110/729) Kur'ân hakkında rey ve ictihadlarıyla konuşmaktan sakınırken, diğer bir kısmı ise ulaştıkları ictihadı saklamayı ilmi saklamak gibi görmüşlerdir. Bunlar çoğunlukta olan görüş sahibidirler. Abdullah b. Mes'ûd, İbn Abbas ve İkrime (öl. 105/723) bu görüşte olanlardandır.”<sup>26</sup>

### 2.3. İsrâiliyat Hakkındaki Görüşleri

Ahmed Emîn tefsir ilminin kaynakları arasında üçüncü olarak pek çok müfessirin yararlandığı Ehl-i Kitap bilgilerine müracaat edilmesini konu edinir. Ona göre bu durumun sebebi, bazı şeyleri Kur'ân'ın detaylı anlatmamasından dolayı, insanın kapalı konuları merak etmesi ve Kur'ân âyetlerinden bazılarını işittiğinde, daha fazla şey istemesi ile alakalıdır. Mesela, Ashâb-ı Kehf kıssasında geçen köpeğin rengi, Bakara Sûresi 73. âyetinde “*Sığırın bir parçası ile öldürülene vurun...*” emrinde geçen bu parçanın sığırın hangi parçası olduğu, Nuh'un gemisinin büyüklüğü, Mûsâ-Hızır kıssasında salih kul Hızır'ın öldürdüğü çocuğun ismi, Hz. İbrahim'den Allah'ın seçmesini istediği kuşların ne tür kuş oldukları, Hz. Yûsuf'un rüyasında gördüğü yıldızların mahiyeti vb. şeyleri öğrenme konusundaki tamah, aşırı arzu, bu konulardaki boşluğu doldurma çabaları, Tevrat'taki açıklamalara müracaat etmeyi zorunlu hale getirmiştir. Böylece pek çok uydurulmuş sözler, hurafeler tefsire girmiştir. Yahudilerden bazıları da İslâm'a girince onlardan pek çok haber Müslümanlar arasında yayılmıştır. Emîn'e göre bu tür açıklamaları

<sup>25</sup> Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 200.

<sup>26</sup> Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 200.

kullanılarak tefsir yazan müfessirlerle isrâilî rivayetler tefsire girmiştir. Bu rivayetleri İbn Abbas gibi sahâbenin önde gelenleri de tahrîc etmişler hatta Resûlullah'ın şu sözünü de kullanmışlardır: 'Ehl-i Kitap'tan haber naklettiğinizde Ehl-i Kitabı tasdik de tezkîp de etmeyiniz.'<sup>27</sup> Ne var ki müfessirler bunları tasdik etmiş ve nakletmişler<sup>28</sup> ve böylece tefsir kitapları, Kâ'b el-Ahbâr (öl. 32/652), Vehb b. Münebbih (öl. 114/732) ve Abdullah b. Selâm (öl. 43/663) gibi kişilerin rivayetleri ile dolup taşmıştır.<sup>29</sup>

Ahmed Emîn'in isrâiliyat hakkında olumsuz tutumu tefsire yüklenen çağdaş anlamlar çerçevesinde değerlendirilebilir. Tefsir tarihine kısa bir göz attığımızda ilk tefsirlerden sonrakilere varıncaya kadar Zemaşerî dâhil pek çok müfessir isrâilî rivayetlere yer vermiştir. Geleniğin, âyetin tarihsel arka planını ve nüzul ortamını resmetmede, Ehl-i Kitap'tan nakil yapmada rahat davrandığını söyleyebiliriz.

### 3. Sahâbe Asrında Tefsir ve Müfessirler

Ahmed Emîn, Kur'ân'ın tefsiri hakkında söz söyleyen sahâbîlerden çok az kişinin meşhur olduğunu söylemektedir. Kendisinden tefsir ile ilgili en çok rivayette bulunulan sahâbîler, Ali b. Ebî Tâlib (öl. 40/661), Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes'ûd, Übey b. Ka'b' (öl. 33/654) iken; çok az olmakla beraber Zeyd b. Sâbit, Ebû Mûsâ el-Eş'arî (öl. 42/662) ve Abdullah b. Zeyd'den (öl. 35/653) de nakilde bulunulduğunu belirtmektedir.<sup>30</sup>

Ahmed Emîn, bu sahâbîlerden ilk dördünü konu edineceğini ve bu dört kişiyle yetineceğini, çünkü değişik bölgelerdeki tefsir medreselerini bunların beslediğini söylemektedir.<sup>31</sup>

Ahmed Emîn'e göre, bu ilk dört sahâbî müfessiri tefsir alanında uzman kılan özellikler şunlardır:

- Arap diline hâkim olmaları,

<sup>27</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahihul-Buhârî* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002), "İ'tisâm", 25 (No. 7362), "Tevhid", 51 (No. 7542).

<sup>28</sup> Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 201.

<sup>29</sup> Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 202.

<sup>30</sup> Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 202.

<sup>31</sup> Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 202.

- Bu dilin ortamını ve üsluplarını bilmeleri,
- Resûl-i Ekrem ile olan yakınlıkları ve birlikte oturup kalkmaları, yakın dostluk ve arkadaşlıkları onlara Kur'ân âyetlerinin nazil olduğu olayları bilme imkânı vermesi,
- İctihad etmekten çekinmemeleri ve ulaştıkları icthadları söyleyebilmeleridir.<sup>32</sup>

Ahmed Emîn, bu ilk dördünden en çok kendinden rivayette bulunulan sahâbînin, kuşkusuz İbn Abbas olduğunu belirtmektedir. Bu durumun rivayetlerin doğruluğu açısından değil, bizzat ondan rivayetlerin çokluğu açısından değerlendirilmesi gerektiğini de vurgulamaktadır.<sup>33</sup>

Mesela *وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِن لِّتَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِيَنَّكَ سَعْيًا وَاعْلَمَنَّ أَنَّهُ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ* <sup>34</sup> âyetinde geçen “فَصُرْهُنَّ” kelimesine Muâviye, Ali b. Ebû Talha, İbn Abbas tarikiyle gelen rivayette dört kuşun kesilmesi (فقطعهن) ve parçalarının dünyanın dört farklı bölgesine gönderilmesi ve bu kuşların uçarak sapasağlam gelmesi olarak tefsir edilirken, Muhammed b. Saîd ve İbn Abbas senediyle gelen rivayette “فَصُرْهُنَّ” kelimesine, kesme yerine “اوثقهن” (kuşları kendine güvenilir yapmak ve kendine alıştırmak) anlamı verilmiştir. Ahmed Emîn'e göre, bu tür rivayet tefsirleri her ne kadar mevzu ise de ilmî bir değeri vardır. Hata yapıp yapmadığına aldırmadan çoğu zaman bir icthad değeri olduğu düşünülmelidir. Burada söylenen şeyin yalnızca ve bizzat bir kıymeti yoktur. Buradaki kıymet isnadın Hz. Ali'ye veyahut İbn Abbas'a ait olmasıdır.<sup>35</sup>

#### 4. Tâbiûn Devrinde Tefsir ve Müfessirler

Ahmed Emîn'e göre sahâbe asrından sonra sahâbe tefsirinde adları zikredilen müfessir sahâbîlerden rivayette bulunan bazı tâbiûler öne çıkmışlardır. İbn Abbas'tan en çok rivayette bulunanlar; Mücâhid b. Cebr (öl. 103/721), Atâ b. Ebî Rebâh (öl. 114/712), İkrime (öl. 105/723), Saîd

<sup>32</sup> Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 202.

<sup>33</sup> Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 202.

<sup>34</sup> el-Bakara 2/260.

<sup>35</sup> Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 202.

b. Cübeyr'dir (öl. 94/713). Bunlar aynı zamanda Mekke Tefsir Okulu-nun öğrencileridir ve tamamı mevalîdendir. Mücâhid, İbn Abbas'tan en az rivayette bulunanıdır ve en güvenilir kişidir. Bu nedenle İmam-ı Şâfiî (öl. 204/819), İmam-ı Buhârî (öl. 256/870) ve bunların dışındaki ilim ehli, Mücâhid'in tefsirine güvenmişler fakat bazı âlimler ise Mücâhid'den tefsir almışlardır. Atâ b. Ebî İbni Rebâh ve Saîd b. Cübeyr'den gelen rivayetler güvenilir ve doğrudur. İkrime'ye gelince onun rivayetlerinin çoğu İbn Abbas'tandır. Çünkü o İbn Abbas'ın kölesidir. Faslı/Kuzey Afrikalı bir Berberî'dir. Âlimler onların güvenilirliği konusunda ihtilaf etmişlerdir.<sup>36</sup> Bazı âlimler İkrime'ye güvenmemiş ve ondan hiçbir şey rivayet etmemişlerdir. Buhârî ise ona güvenmiş, ondan rivayetlerde bulunmuştur. Irak Tefsir Ekolünün hocası olan İbn Mes'ûd'un öğrencilerinden önde gelen Mesrûk b. Ecdâ'dır (öl. 63/683). Hemedanlı bir Arap'tır. Muttakî, zâhid, güvenilir ve doğru bir kişidir. Kûfe'de ikamet etmiştir. İbn Mes'ûd'un öğrencilerinden Katâde b. Diâme es-Sedûsî (öl. 117/735) öne çıkan tâbiîlerdendir. Aslen Arap'tır ve Basra'da ikamet etmiştir. Tefsirde şöhret bulmuştur. Arap dilinde otorite sahibidir. Arap şiiri ve Eyyâmü'l-Arap (Câhiliye dönemi Arapların savaşları ve önemli olayları) ve Ensab hakkında geniş bilgi sahibi ve güvenilir bir kişidir. Fakat bazıları kader ve kaza konusundaki tartışmaları hakkındaki rivayetlerini almaktan çekinmişlerdir.<sup>37</sup>

Emîn'e göre, tâbiûn devri tefsir hareketinin en sorunlu ve eleştiriyi hak edecek kısmı isrâiliyatın tefsire taşınmasıdır. O bu konuda şunları zikreder: "Tâbiûn asrında tefsir, Yahudi ve Hıristiyanlardan pek çok kişinin İslâm'a girişi ve Kur'ân-ı Kerîm'in Yahudi ve Hıristiyan olaylarına işaret eden âyetlerini bunlardan tafsilâtlı bir şekilde dinleme isteği ile isrâiliyat ve nasraniyât bilgileri ile genişlemiştir. Mesela Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (öl. 310/923) tefsirinde İsrailoğulları ile ilgili âyetlerin tefsirini takip ettiğimizde burada en fazla rivayette bulunan Vehb b. Münebbih'tir (öl. 114/732). Bu şahıs Yemen Yahudilerindedir ve sonradan Müslüman olmuştur. Yahudi kitaplarını ve olaylarını

<sup>36</sup> Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 204.

<sup>37</sup> Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 205.



ince bir araştırmaya tabi tutmadan hikâye etmiştir.”<sup>38</sup> “İbn Haldûn’un işaret ettiği gibi Araplar Ehl-i Kitap olmadıkları gibi ilim sahibi de değildir. Onlara hâkim olan ümmîlik ve bedevîlikdir.”<sup>39</sup> Emîn’e göre, Müslümanlar onlardan bilgi almada gevşeklik göstermişlerdir. Tıpkı Muhammed b. Cerîr Taberî’nin gevşeklik gösterdiği gibi. Kur’ân-ı Kerîm’deki Hıristiyanlar ile ilgili âyetlerin tefsirini takip ettiğimizde Taberî’nin rivayetlerinin çoğunun İbn Cüreyc (öl. 150/767) kaynaklı olduğu anlaşılır. Bu kişi Abdulmelik b. Abdulazîz b. Cüreyc’tir. Ahmed Emîn, Zehebî’nin (öl. 748/1348) *Tezkiratü’l-huffâz* adlı eserinde Abdulmelik b. Abdulazîz b. Cüreyc hakkında şunları söylediğini nakleder: ‘Bu kişi Hıristiyan ve Rum’dur.’ Bazı âlimler ise onun hakkında şunları söylemişlerdir: ‘İbn Cüreyc hadis uydurmuştur. Tam doksan kadınla mut’a nikâhı ile evlenmiştir. Onun İslâm tarihinde ilk kitap yazan müellif olduğu da söylenmektedir.’<sup>40</sup>

Ahmed Emîn, sahâbe ve tâbiînden olan âlimlerin tek bir tarz ile tefsir kitapları telif etmeye başladıklarını, bu tarzın önce âyetin zikredilmesi, âyetin tefsiri ile ilgili sahâbeden gelen rivayetin nakledilmesi şeklinde olduğunu söylemektedir. Aynı şekilde tâbiîin de ilgili rivayetleri senedi ile birlikte zikrederek tefsir yapmıştır. Süfyân b. Uyeyne (öl. 198/814),<sup>41</sup> Vekî’ b. Cerrâh (öl. 197/812)<sup>42</sup> ve Abdurrezzâk b. Hemmâm’ın (öl. 211/826) tefsirleri<sup>43</sup> bu duruma örnek olarak gösterilmektedir. Yazara göre bu tefsirler elimize ulaşmamıştır.<sup>44</sup> Bu tabakayı takip eden şeyler

<sup>38</sup> Emîn, *Fecru’l-İslâm*, 205.

<sup>39</sup> Emîn, *Fecru’l-İslâm*, 202.

<sup>40</sup> Emîn, *Fecru’l-İslâm*, 205.

<sup>41</sup> Muhâyirî, İbn Uyeyne’nin çeşitli âyetler hakkındaki tefsirlerini farklı kaynaklardan derleyerek bir araya getirmiş ve *Tefsîru Süfyân b. Uyeyne* adıyla yayımlamıştır. Bk. İbrahim Hatipoğlu, “Süfyân b. Uyeyne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/29.

<sup>42</sup> Vekî’ b. Cerrâh’a *Kitâbü’l-Tefsîr* adında bir tefsir nispet edilmektedir.

<sup>43</sup> Abdurrezzak b. Hemmâm’a nispet edilen *et-Tefsîr* adlı eser hocası Ma’mer b. Râşid’in *Tefsîr*’ini de ihtiva eden bu eserin bir nüshası Kahire’de Dârü’l-Kütübi’l-Mısriyye’de, diğer bir nüshası da Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi’nde (İsmail Saib Sencer, nr. 4216, 110 varak) bulunmaktadır. Bk. Ali Akyüz, “Abdurrezzâk es-San’ânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/299.

<sup>44</sup> Yazarın bu tür bazı kaynaklara ulaşamamış olması normal karşılanmalıdır. Yazarın tefsirin genel resmini vermede başarılı olduğu söylenmelidir.

bize ulaşmıştır. Bu tabakaları bize yansıtan en meşhur müfessir ise Muhammed b. Cerîr et-Taberî'dir.<sup>45</sup>

## 5. Tefsir İlminde Merhaleler

Bir ilmin, ilmî bir disiplin haline gelmesi ve kendine özgü birtakım yöntemlerinin oluşması uzun yıllar alabilmektedir. İslâmî ilimler Kur'ân ve sünnete dayanmakla beraber tarih içinde belli aşamalardan geçerek ve tarihin gerektirdiği ve icbar ettiği sorunlara ve zihinsel durumlara belli ölçülerde cevap vererek doğmuştur ve gelişmiştir. Ahmed Emîn, tefsir ilminin müstakil bir ilim haline gelmesini üç aşamada incelemektedir. Bu aşamalarda sahâbe ve tâbiün nesli önemli bir yer tutmaktadır.

### 5.1. Tefsirde Birinci Merhale

Ahmed Emîn, tefsiri evvel emirde hadisin bir cüzü ve hadis bablarından bir bab olarak değerlendirir. Ona göre hadis yaklaşık olarak dinî bilimlerin tamamını kapsayan geniş bir bilgi alanıdır. Hadis bu yönüyle tefsiri, teşrîyi ve tarihi de içerir. Bu ilimler tamamıyla hadis ilmi içinde birbirine geçmiş ve kaynaşmış durumdadır. Hadis râvisi, bir hadisi rivayet ettiği zaman bu hadisin içinde Kur'ân âyetinin bir tefsiri, fikhî bir hüküm, Hz. Peygamber'in savaşlarından bir savaşı anlatan olay bulunabilir. Râvi, asr-ı saadet veya tâbiîn dönemine ait sosyal bir durumu da anlatmış olabilir. Emîn'e göre, daha sonra müellifler Emevî asrının son dönemi ve Abbâsî asrının ilk dönemlerinde bir konu ile ilgili ve birbirine benzeyen hadisleri toplamaya başlamışlar, konusu farklı olanları diğerlerinden ayırmışlar ve İmam-ı Mâlik'in (öl. 179/795) *Muvatta'* adlı eserinde yaptığı gibi konuları bablarına göre tertip etmişlerdir.<sup>46</sup>

Ahmed Emîn'e göre, hadisin dinî ilimlerdeki konumu felsefenin aklî ilimlerdeki konumu gibidir. Çünkü felsefe aklî konuların tüm ayrıntılarını içerir. Psikoloji ve sosyoloji gibi ilimler felsefeden doğar. Tıpkı felsefeden bazı diğer ilimler doğduğu gibi İslâmî ilimler de hadisten doğmuş ve ayrı bir bilim dalı haline gelmiştir. Bunlardan biri de tef-

<sup>45</sup> Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 206.

<sup>46</sup> Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabiyye, ts.), 2/137.

sirdir. Ahmed Emîn'e göre bunun en güzel delili Buhârî ve bazı diğer hadis kitaplarında tefsir bablarının bulunmasıdır. Buhârî'nin "kitâbü't-tefsîr" bölümünde Kur'ân'ın fazileti ve bazı âyetlerin tefsiri ile ilgili rivayetler de vardır. Ahmed Emîn bundan hareketle şu sonuca varmıştır: Öyleyse tefsir hadisin bir fer'i olarak doğmuştur.<sup>47</sup>

Ahmed Emîn'in bu düşüncesi, Buhârî öncesi tefsir çalışmalarını göz ardı etmesinin bir sonucu olduğu kadar, İslâmî ilimlerin teşekkül edip birbirlerinden ayrılmadığı ilk asırlarda hadis denildiğinde diğer ilimlerin de kastedilmesi genel yargısından kaynaklanmaktadır.

Tefsirin evvel emirde hadisin bir cüzü ve hadis bablarından bir bab olduğu ve hadis bablarından ayrılarak müstakil bir ilim dalı haline geldiği iddiası bazı çağdaş çalışmalarda halen sürdürülmektedir.<sup>48</sup> Oysa tefsirin müstakil bir ilim haline gelmesi kendi bilimsel seyri içinde olduğu söylenmelidir. Çünkü hadis ilminin kavram ve terimleri ile tefsir ilminin istilahları birbirinden farklıdır. Hadis öncelikli olarak bir sözün doğruluk kriterlerine odaklanırken, tefsir murad-ı ilâhî'nin tespiti için dil ve tarihin imkânlarını kullanmak ister. Son dönemlerde Buhârî'nin kaynaklarını ve erken dönem tefsir edebiyatını inceleyen Fuat Sezgin elli sahâbînin hadisleri yazıyla tespit ettiğini belirtmektedir.<sup>49</sup> Bu da bize, hadis âlimlerinin, Kur'ân sonrası gezerek şifahi olarak hadis toplayıp yazıya geçirdiklerini değil, bizzat sahâbîlerin hadisleri yazdığını ve kendilerinden de yazılı olarak nakledildiğini göstermektedir. Buhârî, Müslim (öl. 261/875) ve Tirmizî'nin (öl. 279/892) *el-Câmiu's-sahîh* isimli hadis kitaplarındaki "kitâbü't-tefsîr" bablarındaki "kitâbü't-tefsîr" bölümlerinin oluşması ise *Muvatta'* sonrası dönemlerde gerçekleştiği söylenmelidir. Hâlbuki Saîd b. Cübeyr, Mücâhid b. Cebr, Dahhâk b. Müzâhim (öl. 105/723), İkrime, Hasan-ı Basrî (öl. 110/728), Atâ b. Ebî Rebâh, Katâde b. Diâme, Süddî (öl. 127/745), Atâ b. Müslim el-Horasânî (öl. 135/752), Zeyd b. Eslem (öl. 136/754), Ali b. Ebû Talha ve Kelbî (öl. 146/763) hicrî birinci asrın sonları ile ikinci asrın ilk yarısı

<sup>47</sup> Emîn, *Duha'l-İslâm*, 2/138.

<sup>48</sup> Alparslan Açıkgeçenç, *Kur'ân ve Yorumu- İlk Üç Yüz Yıl*, ed. Halil Rahman Açar (Ankara: Azde Ajans Matbaacılık, 2019), 1/23-24.

<sup>49</sup> Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* (Ankara: Kitâbiyât, 2000), 51-87, 145-184.

sında tefsire dair telifleri olan isimlerdir. Muhammed Mustafa el-A‘zamî (öl. 1930–2017), Mustafa Karagöz<sup>50</sup> ve özellikle Mustafa Yasin Akbaş<sup>51</sup> gibi çağdaş araştırmacıların çalışmaları İslâm’da tefsirle ilgili rivayetlerin kayda geçirilmesinin söz konusu hadis derlemelerinden önce başladığını göstermektedir.

Emîn’e göre, sahâbîler Kur’ân’ı tefsir etmiştir. Özellikle Ali b. Ebî Tâlib, Abdullah İbn Abbas, Abdullah b. Mes’ûd ve Ubey b. Ka‘b, tefsirde önde gelen isimlerdendir. Bunların tefsiri bazen icthad bazen de Resûlullah’tan semâen olmuştur. Sahâbîler çoğunlukla âyetin kim hakkında nazil olduğu ile ilgili çözümler yapmışlardır. Mesela İbn Abbas, Kasas Sûresi 27. âyetindeki ‘mead’ kelimesini ‘Mekke’ olarak tefsir etmiştir. Kasas Sûresi 56. âyetinde işaret edilen ‘Hz. Peygamber’in istediği şey’; Ebû Hureyre’nin rivayetine göre âyetin sebab-i nüzûlü gereği Hz. Peygamber’in, amcası Ebû Tâlib’in İslâm’a girmesini arzu etmesidir.<sup>52</sup>

Ahmed Emîn’in ifadesine göre, sahâbeden sonra tâbiûn nesli gelmiştir. Tâbiûn nesli tefsir cinsinden ne varsa hepsini rivayet etmiştir. Bu rivayetlerin bazıları icthadî bazıları semaî, bazıları da Kur’ân âyetlerinin sebab-i nüzûl türünden açıklamalardır. Mesela Saîd b. Cübeyr, İbn Abbas’tan rivayetlerde bulunmuş ve böylece tefsir, sahâbe, tâbiûn ve tebe-i tâbiûndan rivayetlerle tabaka tabaka büyümüştür. Sonra gelen tabaka bir öncekilerden rivayetlerde bulunarak her tabakaya Müslüman, Yahudi, Hıristiyan ve Mecusî olan fertler dâhil olmuştur. Böylece bu tabakalarda Vehb b. Münebbih, Kâ‘b el-Ahbâr, Abdullah b. Selâm gibi bazı sahâbîler de dâhil olmuştur. Bu tabakalara müellifin hiç hoşnut olmadığı tâbiûndan İbn Cüreyc de dâhil olmuştur. Ahmed Emîn, bu şahısların Tevrat ve İncil hakkında malumat sahibi oldukları için bu kitaplardan bolca nakilde bulduklarını ve Müslümanların da Kur’ân âyetlerinin yanında bunları hikâye etmekte bir sakınca görmeyişlerini

<sup>50</sup> Konuyla ilgili geniş tartışmaları görmek için bk. Mustafa Karagöz, “Başlangıçta Tefsir Hadisin Bir Bölümüydü” İddiasının Kaynağı ve Değeri”, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 35–74.

<sup>51</sup> Bk. Mustafa Yasin Akbaş, *Hadis Edebiyatında Kitâbu’t-Tefsîrler ve Taberî Tefsiri ile Karşılaştırılması* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 15.

<sup>52</sup> Emîn, *Duha’l-İslâm*, 2/138.

eleştirmekte ve tefsirin artmasının asıl kaynağını bu İsrâilî bilgilere bağlamaktadır.<sup>53</sup>

## 5.2. Tefsirde İkinci Merhale

Ahmed Emîn'e göre, tefsirde ikinci aşama merfû ve mevkûf hadislerin tefsirden ayrılmasıdır. Bununla kastedilen de tâbiûndan olan topluluklardır. Bunlar da İbn Abbas'tan nakillerde bulunan Mekke Tefsir Okulu öğrencilerinden, Mücâhid, İkrime, Saîd b. Cübeyr'dir.<sup>54</sup> Tâbiûndan Kûfelilerle, İbn Mes'ûd el-Kûfi'den nakilde bulunan grup kastedilmektedir. Bunlar da; Alkame b. Kays (öl. 62/682), Esved b. Yezîd (öl. 75/694), İbrahim en-Nehâî (öl. 96/714) ve Şa'bi'dir (öl. 104/722).<sup>55</sup> Bu kişiler sahâbeden tefsir adına duyduklarını ve âyetlerin tefsiri ile ilgili kendi icthadlarını sonraki nesillere aktararak tefsir ilminin oluşumuna büyük katkılar sağlamışlardır. Bu tabakanın özelliği tıpkı hadis âlimlerinin yaptığı gibi sahâbe ve tâbiûne ait muhtelif şehirlerdeki âyetlerle ilgili tüm tefsir rivayetlerini toplamalarıdır. Tefsirle ilgili değişik bölgelerdeki rivayetler hadisin yanında bir tabaka olarak yerini almıştır. Süfyân b. Uyeyne (öl. 198/814), Vek'i b. Cerrâh (öl. 197/812), Şûbe b. Haccâc (öl. 160/776), İshak b. Râhûye (öl. 238/853) gibi kişilerin tamamı hadis imamlarındandır. Bütün bunlar tefsir rivayetlerini hadis kitaplarının bir babı olarak cem etmişler ve tefsir de bu şekilde hadisin bir cüzü olarak doğmuştur.<sup>56</sup>

## 5.3. Tefsirde Üçüncü Merhale

Ahmed Emîn'e göre, tefsirde üçüncü aşama tefsirin hadisten ayrıldığı ve müstakil bir ilim olarak sayıldığı dönemdir. Bu dönem, tıpkı Taberî'de olduğu gibi Mushaf tertibine göre her bir Kur'ân âyetinin tefsir edildiği dönemdir.<sup>57</sup> Hadiste sahih, hasen, zayıf hadisler olduğu gibi tefsir rivayetlerinde de güvenilir, şüpheli ve önemsiz rivayetler

<sup>53</sup> Emîn, *Duha'l-İslâm*, 2/139.

<sup>54</sup> Emîn, *Duha'l-İslâm*, 2/139.

<sup>55</sup> Emîn, *Duha'l-İslâm*, 2/140.

<sup>56</sup> Emîn, *Duha'l-İslâm*, 2/140.

<sup>57</sup> Emîn, *Duha'l-İslâm*, 2/140.

vardır. Bu nedenle Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) şu sözü meşhur olmuştur: "Üç şeyin aslı yoktur; tefsir, melâhim ve megâzi."<sup>58</sup>

Ahmed Emîn, Taberî'den önce tefsirlerden bir grubun meşhur olduğunu ve bunların çoğunu İbn Abbas'a dayanan rivayetlerden oluştuğunu belirtmektedir. Bu rivayetlerin bazıları sahih bazıları ise sahih değildir. Bu meşhur tefsirlerden biri de İbn Cüreyc'in tefsiridir. Bu kişinin durumu hadisçilerin durumu gibidir. O, sahih-gayr-i sahih demeden kendisine ulaşan her şeyi toplamıştır. Bu tefsirlerden bir diğeri de *Tefsîru Süddî*'dir.<sup>59</sup> Süddî, İbn Mes'ûd, İbn Abbas ve sahâbeden bazı kimse-lerden rivayetlerde bulunmuştur. Bu tefsirlerden bir diğeri Mukâtil b. Süleyman'ın (öl. 150/767) tefsiridir.<sup>60</sup> Ahmed Emîn'e göre, Mukâtil b. Süleyman Ehl-i Kitap'tan bolca nakilde bulunmuştur. İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe (öl. 150/767), Mukâtil'i müşebbihe ve yalancı kişi olarak itham etmiştir. Abdullah b. Mübarek (öl. 181/797) de onun için "Tefsiri çok güzel, keşke doğru ve güvenilir olsa!" demiştir.<sup>61</sup>

Ancak, Mukâtil hakkındaki bu rivayetler, bugünden geriye doğru bakıldığında, Mukâtil'in tarihsel olarak yaptığı işi ve tefsirinin değerini küçültmez. Ahmed Emîn'in isrâiliyata karşı olumsuz tutumundan, bu tür bilgileri kullanan müfessirler de nasibini almaktadır. Ahmed Emîn'in bu tavrının çağdaş Mısır entelektüellerinde görülen tipik Kur'an'cı yaklaşımlarla örtüştüğü söylenebilir.

Ahmed Emîn'e göre, Taberî'den önce meşhur olan müfessirlerden biri de Muhammed b. İshak es-Serrâc'tır (öl. 313/925). Bu kişi de tefsirde Vehb b. Münebbih ve Kâ'b el-Ahbâr'dan pek çok isrâilî ve nasranî kavilleri eserinde zikretmiştir. İbn İshak'ın tefsiri günümüze ulaşmamıştır. Fakat Taberî ondan gelen rivayetleri toplamış ve tefsirine almıştır.<sup>62</sup>

Sahâbe döneminden itibaren ilmin yazı ile kaydedilmesini doğru bulmayıp karşı çıkanlar olsa da Halife Ömer b. Abdülazîz (717-720) döneminde resmî tedvîn faaliyetinin başlamasıyla tedvîn faaliyeti yay-

<sup>58</sup> Emîn, *Duha'l-İslâm*, 2/141.

<sup>59</sup> Kitabın günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir.

<sup>60</sup> Emîn, *Duha'l-İslâm*, 2/142.

<sup>61</sup> Emîn, *Duha'l-İslâm*, 2/143.

<sup>62</sup> Emîn, *Duha'l-İslâm*, 2/143.

gınlık kazanmıştır. Hadislerin yazı ile kaydedildiği dönemde Kur'ân ilimleri ve fıkıh gibi birçok ilim dalının ilk örnekleri sayılabilecek eserler tedvîn edilmeye başlanmıştır. Hicrî ikinci asrın başlarından itibaren görülen, ancak özellikle hicrî 140'lı yıllarda belirgin şekilde artan tedvîn faaliyeti içerisinde tefsire dair rivayetlerin derlendiği kitaplar da ortaya çıkmıştır. *Kitâbu't-tefsîr* kavramı ile ifade edilen bu olguyla; yazı bilenslerin sayısının artması, kâğıdın yaygınlaşması, fitnelerin ortaya çıkması gibi sebeplerle hafızada korunan bilgilerin yazıyla kaydedilmesi sonucu ortaya çıkan tefsire dair eserler kastedilmektedir. Nitekim kaynaklarda, bölgelere göre ilk tedvîn ve tasnif faaliyetinde bulunan isimlerden bir kısmı *Kitâbu't-tefsîr* telif eden kişilerdir.<sup>63</sup> Nitekim kaynaklarda, bölgelere göre ilk tedvîn ve tasnif faaliyetinde bulunan isimlerden bir kısmı *Kitâbu't-tefsîr* veya *et-Tefsîr* adıyla tefsir kitabı telif eden kişilerdir. Mekke'de İbn Cüreyc, Yemen'de Ma'mer b. Râşid (öl. 153/770), Basra'da Saîd b. Ebî Arûbe (öl. 156/772) ve Kûfe'de Süfyân es-Sevrî (öl. 161/777) kendisine *Kitâbu't-tefsîr* nispet edilen ilk müelliflerdendir.<sup>64</sup> Hadis ilminde tasnif faaliyetinin artması ile birlikte muhaddisler, çeşitli konulardaki rivayetleri tefsir dâhil, bir eser içerisinde (musannef, sünen, câmi') derlemişlerdir. Hicrî ikinci asrın sonlarında ilk defa Abdullah b. Vehb (öl. 197/813), *el-Câmi'* isimli hadis eserinde tefsire dair bölüm açmıştır. İbn Vehb'i takip eden Saîd b. Mansûr da (öl. 228/842) *es-Sünen*'inde tefsir bölümü oluşturmuştur. Hadis ehlinin derlediği bu eserlerde dönemin tefsir faaliyetlerinin izleri belirgin şekilde görülmektedir.<sup>65</sup> Netice itibarıyla, İslâmî ilimlerin teşekkülünün bütününe hadis üzerinden okumak, bu ilimlerin oluşum tarihini görmemize engel olabilir. Bu açıdan tefsir kitaplarının hadislerden önce veya eş zamanlı telif edildiklerini fark etmek yeni bilimsel yaklaşımlara kapı aralayabilir.

## 6. Sahâbe, Tâbiîn ve Tebeu't-Tâbiîn Sonrası Tefsir

Ahmed Emîn, Resûlullah'tan ve sahâbeden nakledilenlerin Kur'ân âyetlerinin tamamını içermediğini, onların rivayetlerinin çoğunun

<sup>63</sup> Akbaş, *Hadis Edebiyatında Kitâbu't-Tefsîrler*, 15.

<sup>64</sup> Akbaş, *Hadis Edebiyatında Kitâbu't-Tefsîrler*, 15-16.

<sup>65</sup> Akbaş, *Hadis Edebiyatında Kitâbu't-Tefsîrler*, 17.

Kur'ân âyetlerinden anlamı kapalı olan kelimelerin tefsiri mahiyetinde olduğunu belirtir. Bu kapalılık da Resûlullah ve sahâbe asrından uzaklaşıkça artmıştır.<sup>66</sup> Çünkü Arapça, çoğu insan ve özellikle şehirli insanlar için doğuştan getirdikleri bir selika içermemektedir. Bu nedenle tefsirle uğraşanlar bu eksikliği, hakkında açıklama gelmemiş olan kelimeler ve âyetler için tamamlamaya çalışmışlardır. Tâbiûn bu konudaki eksikliklerin bazılarını tamamlamaya gayret etmiş, onlardan sonra gelenler de Hz. Peygamber döneminde meydana gelen olaylardan oluşan tarih verilerine ve Arap lisanı ve üslûbundan bilinen şeylere dayanarak Kur'ân âyetlerinin tamamını tefsir etmişlerdir.<sup>67</sup> Dil, nahiv ve fıkıh ilimleri tedvin olunup kelâm meseleleri de Abbâsîler döneminde seçkin konum elde edince tefsir ilmi alanında büyük eserler meydana gelmiştir. Nahiv bilgileri Kur'ân-ı Kerîm'i madde madde ele almış ve nahiv kaidelerini Kur'ân âyetlerine uygulamışlardır. Böylece tefsire yardımcı olacak şekilde Kur'ân-ı Kerîm'i i'rab edip açıklamışlardır.<sup>68</sup> Bu vesile ile Ebû Ubeyde (öl. 209/824) gibi lügatçiler/dil bilimciler, *Garîbu'l-Kur'ân*'la ilgili eserlerin yanında *Meâni'l-Kur'ân* adlı eserler de yazdılar. Ali b. Hamza el-Kisâî (öl. 189/805), Yûnus b. Habîb (öl. 182/798), Ebû Ali Kutrub (öl. 210/825), Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ (öl. 207/822) gibi âlimlerin *Meâni'l-Kur'ân* adlı eserleri bunlardan bazılarıdır. Dilbilimciler aynı konu etrafında *Müşkilü'l-Kur'ân* adlı eserler de telif ettiler.<sup>69</sup> Fakihler Kur'ân-ı Kerîm'deki ahkâm âyetleri ile ilgilendiler ve bu konuyla ilgili eserler telif ettiler. İmam-ı Şâfiî'nin *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ı ve Dâvûd ez-Zâhirî'nin (öl. 270/884) *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ı bunlardandır. İşte bütün bunlar tefsirin beslendiği farklı türlerdendir.<sup>70</sup>

Ahmed Emîn, bu süreçlerden sonra mütekellimler döneminin geldiğini belirtir. Emîn'e göre mütekellimûn, ilmî hareket alanında aklî unsurların en belirli olduğu kimselerdir. Çoğunlukla nakle meyletmemiş, muhaddislerin ve diğerlerinin güvendiklerine güvenmemişlerdir.

<sup>66</sup> Emîn, *Duha'l-İslâm*, 2/143.

<sup>67</sup> Emîn, *Duha'l-İslâm*, 2/144.

<sup>68</sup> Emîn, *Duha'l-İslâm*, 2/145.

<sup>69</sup> Emîn, *Duha'l-İslâm*, 2/146.

<sup>70</sup> Emîn, *Duha'l-İslâm*, 2/146.



Bu görüş sahiplerinin görüşleri adalet, tevhid, Allah'ın sıfatları ve kulların fiillerine göre belirlenmiştir. Bu görüş sahipleri Kur'an-ı Kerim'i kendi aklı ve bu akidevi inançlarına göre te'vil etmiş, nakle dayanan tefsire ve onun verilerine razı olmadıkları gibi Ehl-i Sünnet'e ve onların görüşlerine de razı olmamışlardır. Bu nedenle iki taraf arasında çekişme çıkmıştır. Tefsir ve hadis konusundaki tutumları nedeniyle İbn Kuteybe (öl. 276/889) *Te'vil-i muhtelifi'l-hadis* adlı eserinde bunları eleştirmiştir.<sup>71</sup> “Çünkü bunlar âyetleri kendi inanç ve mezhebi görüşleri doğrultusunda te'vil etmişlerdir. Câhız da (öl. 255/869) çoğu zaman aklı tefsire yönelenler arasındadır. Mesela Câhız, Sâffât Sûresi “O (*zakkum ağacı*) öyle bir ağaçtır ki cehennemden ta dibinden çıkar, tomurcukları (veya meyveleri) şeytanın başlarına benzer.”<sup>72</sup> âyetini yorumlarken şöyle söyler: İnsanlar şeytanı aslı suretinde görmediler (şeytanın nasıl bir varlık olduğunu bilmemektedirler). Ancak Allah bütün milletlerin tabiatında şeytanın suretini iğrenç ve çirkin yarattığı için insanların tamamının dilinde şeytanı bu tür bir darb-ı mesel ile ifade etmiştir. Burada şeytanın boynuzları ifadesi ile tüm geçmiş ve gelecek milletlerin zihinlerinde şeytanın zararlı ve çirkin bir varlık olduğu yer etmiş bir gerçektir.<sup>73</sup> Ahmed Emîn'e göre, bu tür aklı yorumlar Yahudi, Hıristiyan ve mühlitlerin/dinsizlerin Kur'an âyetleri hakkındaki saldırılarına karşı aklı bir itirazdır. Mu'tezile de bu aklı itiraz yolunu benimsemiştir.<sup>74</sup>

Ahmed Emîn'e göre, her durumda sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiînden rivayet edilenler 'Erken Abbâsî Dönemi'nde tedvin edilmiştir. Bu tedvin içerisinde sarf, nahiv, beyân, fıkıh, tarih ve kelâm da vardır. Bunların tamamı Kur'an tefsirine hizmet etmiştir.<sup>75</sup> “Bu rivayetlerin tamamının en güzel şekilde bir araya getirildiği ve günümüze ulaşan tefsir Taberî'nin *Câmiu'l-beyân* adlı tefsiridir. Taberî tefsiri kendisinden

<sup>71</sup> Emîn, *Duha'l-İslâm*, 2/147.

<sup>72</sup> es-Sâffât 35/64-65.

<sup>73</sup> Emîn, *Duha'l-İslâm*, 2/148. Allah, zakkum ağacının meyvesinin çirkinliğini, iğrençliğini ve zararlı olduğunu ifade etmek için zihinlerdeki şeytan imgesini kullanmaktadır. Yani Cenâb-ı Allah onların zihinlerinde var olan şeytan imgesinden hareketle insanları sakındırmak istemektedir.

<sup>74</sup> Emîn, *Duha'l-İslâm*, 2/148.

<sup>75</sup> Emîn, *Duha'l-İslâm*, 2/148-149.

önceki tefsir mecmualarının pek çoğunu kendisinde toplamıştır. İbn Abbas, Ali b. Ebî Tâlib, İbn Mes'ûd, Ubey b. Ka'b, İbn Cüreyc, Süddî ve İbn İshak gibi kişilerin rivayetlerinden istifade etmiştir. Daha sonra kendi asrında rivayetlere ilave olarak i'rab ve istinbat ilmi de gelişmiştir.<sup>76</sup> Böylece Taberî'nin tefsiri Basra ve Kûfe dil okullarından pek çok görüşü ve bunların Kur'ân'a uygulamasını da içermiştir. Aynı şekilde fikhî görüşlerden pek çoğu tefsirinde yer almıştır. Kaza kader gibi kelâmî tartışmaları ve Kur'ân'daki lafızların manalarını açığa çıkarmak için Arap şiirinden istişadları da içermektedir. Bütün bunlar nakille yetinen ilk sefelin ve Kur'ân'a hizmet eden ilimler tedvin edildikten sonra Abbâsî asrı âlimlerinin görüşleridir.<sup>77</sup>

### Sonuç

Ahmed Emîn tefsir konusuna, tefsirin ana kaynağı Kur'ân, Kur'ân tarihi ve bu konuda bazı temel bilgilere yer vererek başlamıştır. Bu anlamda, öncelikli olarak Kur'ân dilinin Arapça oluşuna vurgu yapmıştır. Sahâbenin Kur'ân'ı anlama konusundaki farklılıklarına örnekler vererek İbn Haldûn'un "Arapların Kur'ân'ın tamamını aynı düzeyde anladıkları" görüşünü sahâbîlerin Kur'ân'ı anlama derecesindeki farklılıklar ve nedenlerini ortaya koyarak eleştirmiştir. Ahmed Emîn tefsir ilminin kaynaklarını, nakil/rivayet, ictehad ve isrâiliyat olarak sıralamıştır.

Ahmed Emîn, ilk tefsir örneklerini Hz. Peygamber'in bazı Kur'ân âyetlerine yönelik yaptığı açıklamalar olarak tespit etmiştir. Bu konuda bir iki örnekle yetinerek konunun detayları için okuyucuyu sahih hadis kitaplarındaki "kitâbü't-tefsîr" bölümlerine yönlendirmiştir.

Sahâbe döneminde, Kur'ân'ın tefsiri hakkında söz söyleyen sahâbîlerden çok azı meşhur olmuştur. Ahmed Emîn bunlardan dördü ile ilgilenmiştir. Bu sahâbîler, Ali b. Ebî Tâlib, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes'ûd, Übey b. Ka'b'dır. Bu şahıslar aynı zamanda değişik bölgelerdeki tefsir medreselerini besleyen kişilerdir.

Tâbiûn devrinde, sahâbe asrından sonra sahâbe tefsirinde,

<sup>76</sup> Emîn, *Duha'l-İslâm*, 2/149.

<sup>77</sup> Emîn, *Duha'l-İslâm*, 2/150.

sahâbilerden rivayette bulunan bazı tâbiûler öne çıkmışlardır. Ahmed Emîn'e göre, tâbiûn asrında tefsir hareketinin en büyük zaaf noktası, Yahudi ve Hıristiyanlardan pek çok kişinin İslâm'a girişi ve Kur'ân-ı Kerîm'in Yahudi ve Hıristiyan olaylarına işaret eden âyetlerini bunlardan tafsilâtlı bir şekilde dinleme isteği ile isrâiliyat bilgilerinin tefsire dâhil olmasıdır. Müellif, tâbiûn dönemi tefsir ve müfessirleri hakkında bilgi verirken Arap olmayanlar hakkında biraz aşırıya kaçtığı söylenebilir. Bu durum Ahmed Emîn'in İslâmî ilimleri Arap ve Arap milliyetçiliği üzerinden okuma isteği yönünde bir izlenim uyandırmaktadır.

Ahmed Emîn'e göre, sahâbe ve tâbiûnden olan âlimler tek bir tarz ile tefsir kitapları telif etmeye başlamışlardır. Bu tarz, önce âyetin zikredilmesi, âyetin tefsiri ile ilgili sahâbeden gelen rivayetin nakledilmesi, aynı şekilde tâbiûnin de ilgili rivayetinin senedi ile birlikte zikredilmesi şeklinde olmuştur.

Ahmed Emîn'in, tefsir ilminin oluşum tarihi ile ilgili olarak, tefsirin evvel emirde hadisin bir cüzü ve hadis bablarından bir bab olduğu ve daha sonraki merhalelerde hadis kitaplarından ayrılarak müstakil bir ilim haline geldiği yönündeki düşüncesi bazı çağdaş araştırmacıların çalışmaları ile çürütülmüştür. Bu yeni çalışmalar, İslâm'da tefsirle ilgili rivayetlerin kayda geçirilmesinin ve müstakil tefsir eserlerinin söz konusu hadis derlemelerinden önce başladığını göstermektedir.

Ahmed Emîn'e göre tefsir, sahâbe, tâbiûn ve tebeu't-tâbiûn sonrası yolculuğuna devam etmiştir. Resûlullah'tan ve sahâbeden nakledilenler Kur'ân âyetlerinin tamamını içermediği ve Kur'ân âyetlerinden anlamı kapalı olan kelimelerle sınırlı olduğu için, kapalılıklar Resûlullah ve sahâbe asrından uzaklaştıkça artmıştır. Tâbiûn, hakkında açıklama gelmemiş kelimeler ve âyetler için eksikliklerin bazılarını tamamlamaya gayret etmiştir. Onlardan sonra gelenler de Hz. Peygamber döneminde meydana gelen olaylardan oluşan tarih verilerine ve Arap lisanı ve üslûbundan bilinen şeylere dayanarak Kur'ân âyetlerinin tamamını tefsir etmişlerdir.

Ahmed Emîn'e göre daha sonra mütekellimler dönemi gelmiştir. Mütekellimîn, ilmî hareket alanında aklî unsurların en belirli olduğu

kimselerdir. O, aklî yorumlar Yahudi, Hıristiyan ve mülhitlerin Kur'ân âyetleri hakkındaki saldırılarına karşı aklî bir itiraz olduğunu belirirken aklî tutumdan yana olduğunu ve Yahudi, Hıristiyan ve mülhitlerin Kur'ân âyetleri hakkındaki saldırılarına karşı aklî bir tutumla itiraz edilebileceğini ima etmektedir.

Ahmed Emîn'e göre, sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiînden rivayet edilenler erken Abbâsî döneminde tedvin edilmiştir. Bu tedvin içerisinde sarf, nahiv, beyân, fıkıh, tarih ve kelâm da vardır. Bunların tamamı Kur'ân tefsirine hizmet etmiştir. Bu rivayetlerin tamamının en güzel şekilde bir araya getirildiği ve günümüze ulaşan tefsir Taberî'nin *Câmiu'l-beyân* adlı tefsiridir.

### Kaynakça

- Açıkgenç, Alparşan. *Kur'an ve Yorumu-İlk Üç Yüz Yıl*-. Ankara: Azde Ajans Matbaacılık, 2019.
- Akbaş, Yasin. *Hadis Edebiyatında Kitâbu't-Tefsîrler ve Taberî Tefsiri ile Karşılaştırılması*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Akyüz, Ali. "Abdurrezzâk es-San'ânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/298-299. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002.
- Çam, Süleyman. "Ahmed Emîn b. İbrâhîm et-Tabbâh'ın Fecrü'l-İslâm Adlı Eseri Bağlamında Mezheplere İlişkin Görüşler". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Bahar 2020), 261-286.
- Demircan, Adnan. "Ahmed Emîn (Hayatı, Eserleri ve Bazı Görüşleri)". *Doğu Araştırmaları, Doğu Dil, Edebiyat, Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 1 (2008), 99-114.
- Emîn, Ahmed. *Duha'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.
- Emîn, Ahmed. *Fecrü'l-İslâm*. b.y.: Şeriketü't-Tıbbâti'l-Fenniyyeti'l-Müttehide, 1975.
- Hatipoğlu, İbrahim. "Süfyan b. Uyeyne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/28-29. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

- Karabela, Nevin. "Ahmed Emîn'in Mektuplarındaki Önemli Temalar". *Şarkiyat Mecmuası* 13 (2008/2), 57-71.
- Karagöz, Mustafa. "Başlangıçta Tefsir Hadisin Bir Bölümüydü" İddiasının Kaynağı ve Değeri. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Kılıç, Hulusi. "Ahmed Emîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/62-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Sezgin, Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları*. Ankara: Kitâbiyât, 2000.
- Yazıcı, Hüseyin. "Mısırlı Tarihçi ve Yazar Ahmed Emîn'in (1878-1953) İstanbul Anıları". *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2001), 16-28.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf, 'an hakâ'iki ğavâmidî't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vil, Keşşâf Tefsiri*. çev. Muhammed Coşkun vd. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

### Summary

Ahmed Amin is one of the important figures of 20th century modern Arab thought. He has produced works in many fields, including philosophy, history of culture and civilization, newspaper and magazine articles, review, compilation and proofreading, translations, joint studies and school books. Ahmed Amin's most important works are *Fajr al-Islam*, *Duha al-Islam* and *Dhuhr al-Islam*, which are a continuation of each other, about the history of Islamic thought. In these works, the author covers the development of Islamic sciences, tafsîr, hadith, kalam, fiqh and mysticism, language and literature, syntax, grammar, rhetoric, philosophy and ethics, history and geography, together with the history of thought, culture and civilization; and he was concerned with the formation and development processes of all these sciences. In these three works, the author gave encyclopedic information about the formation and development processes of Islamic sciences, along with the four-hundred-year history of culture and civilization, starting from the age of ignorance and ending with the first period of the Abbassids. Despite its high recognition, it cannot be said that much work has been done on these works, especially on the sections related to Islamic sciences. In this study, within the framework of the works called *Fajr*

*al-Islam and Duha al-Islam*, the author's views on the formation process of tafsīr science and tafsīr activities are presented. The views of a well-known historian of science, culture and civilization like Ahmed Amin on the science of tafsīr, the birth and formation stages of this science and its representatives are certainly worth watching carefully. The fact that there has not been any study on the science of tafsīr, one of the basic Islamic sciences, on these works, which have such a wide content about the history of Islamic thought and Islamic sciences, prompted us to do this study. In this study, although the critical method is used from time to time, it is mostly aimed to highlight Ahmed Amin's views on tafsīr and to introduce them to the reader. Ahmed Amin started the subject of tafsīr by giving place to the main source of tafsīr, the Qur'ān, the history of the Qur'ān and some basic information on this subject. He criticized Ibn Khaldun's view that "Arabs understand the whole Qur'ān at the same level" by revealing the differences in the degree of understanding of the Qur'ān by the Companions and their reasons. Ahmed Amin listed the sources of tafsīr science as narration/report, ijtihad and people of the Book. According to Ahmed Amin, the first examples of exegesis belong to Prophet Muhammad and are limited to some Qur'ānic verses. For the details of this subject, he directed the reader to the "kitab al-tafsīr" sections in the authentic hadith books. In the period of the Companions, very few of the Companions became famous about the interpretation of the Qur'ān. Ahmed Amin dealt with four of them. These Companions are Alī ibn Abī Ṭālib (d. 40/661), Abdullah ibn 'Abbās (d. 68/687), Abdullah ibn Mas'ūd (d. 32/652), Ubayy ibn Ka'b (d. 33/654). These people are also the people who feed the tafsīr madrasahs in different regions. In the time of the Companions, some of the followers who narrated from the Companions came to the fore in the interpretation of the Companions after the age of the Companions. According to Ahmed Amin, the biggest weakness of the tafsīr movement in the age of Tābi'īn is the inclusion of information people of the Book in tafsīr. As a result of the conversion of many Jews and Christians to Islam, Muslims listened in detail to the verses

of the Qur'ān referring to Jewish and Christian events from these new Muslims. It can be said that the author went a little too far about non-Arabs while giving information about the tafsīr and commentators of the Tābi'īn period. This situation creates the impression that Ahmed Amin wants to read Islamic sciences through Arabs and Arab nationalism. According to Ahmed Amin, the Companions and the scholars of Tābi'īn began to write tafsīr books in a single style. This style consists of quoting the verse first, then quoting the narration from the Companions about the interpretation of the verse and quoting the tradition of the Tābi'īn. Ahmed Amin's claim, regarding the formation history of the science of tafsīr, that "it was first a part of the hadiths" and that it became an independent science by being separated from the hadith books in the later stages, has been refuted by some contemporary researchers. These new studies show that the recording of the narrations related to tafsīr in Islam and the independent tafsīr works started before the hadith compilations in question. According to Ahmed Amin, he continued his journey after tafsīr, Companions, Tābi'īn and Tābi'ū Tābi'īn. Since the narrations from the Messenger of Allah and the Companions do not include all the verses of the Qur'ān and are limited to the words of the Qur'ān whose meanings are not clear, the ambiguities increased as they moved away from the age of the Messenger of Allah and the Companions. Tābi'īn has tried to complete some of the deficiencies for words and verses for which no explanation has been given. Those who came after them interpreted all the verses of the Qur'ān based on historical data from the events that took place in the time of the Prophet and what is known from the Arabic language and style. According to Ahmed Amin, the period of mutakallimūn came later. Mutakallimūn are the people whose mental elements are most specific in the field of scientific action. He said, "Reasonable interpretations are a rational objection to the attacks of Jews, Christians and atheists on the Qur'ānic verses." By saying that, he implies that he is in favour of the rational attitude and that it can be objected with a rational attitude against the attacks of Jews, Christians and atheists about the Qur'ānic verses.







# İNSANIN YETKİNLEŞMESİNİN ÖNÜNDEKİ NEFSÂNÎ ENGELLER: BURSEVÎ ÖRNEĞİNDE BİR İNCELEME

Obstacles of Nafs in the Process of Human Perfection: A Study in the Example of al-Bursawî

**Veysel KAYA**

Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye.  
Assoc. Prof., Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy, Istanbul, Turkey.  
[veysel.kaya@istanbul.edu.tr](mailto:veysel.kaya@istanbul.edu.tr), ORCID: 0000-0003-2652-3427

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 04 Ocak / January 2023

**Kabul Tarihi / Accepted:** 13 Mart / March 2023

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2023

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June 2023

**Cilt / Volume:** 23 **Sayfa / Pages:** 97-119

**Atrf / Citation:** Kaya, Veysel. "İnsanın Yetkinleşmesinin Önündeki Nefsânî Engeller: Bursavî Örneğinde Bir İnceleme [Obstacles of Nafs in the Process of Human Perfection: A Study in the Example of al-Bursawî]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER] 23 (Haziran / June 2023): 97-119

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1229315>

**Etik Beyan/ Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Veysel KAYA**).

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Öz**

Bu çalışma, İslam ahlâk geleneğindeki tekâmül/yetkinleşme kavramının Kur'ân-ı Kerim'de ibadete/ubûdiyyete karşılık geldiğini ve insanın ubûdiyyetinin önüne geçen engellerin, aynı zamanda yetkinleşmesinin de önüne geçtiği tespitinden hareket etmektedir. Bu tespit, Osmanlı mutasavvıfı İsmail Hakkı Bursevî'nin düşüncesinin, temel eseri *Rûhu'l-beyân*'a yansıyan ana tezlerinden birini oluşturmaktadır. Bu çalışmada ilk önce nefsin yetkinleşmesinin ne olduğu *tekâmül* kavramı ekseninde İslam ahlâkçılarının metinlerine atıf yapılarak incelenmiş, bu kavramın vahiyde hangi bağlamlarda ortaya çıktığı tartışılmıştır. Bu bağlamda Râğıb İsfehânî, Gazâlî ve Bursevî gibi âlimlerde ibadetin içeriğine dair serdedilen yorumlara dikkat çekilmiştir. Çalışmada daha sonra nefsânî engellerin temelleri olarak tespit edilen iki kavram üzerine odaklanılmıştır: cehalet ve küfür. Son başlıkta ise bilgiye dayanan nefsânî eksikliklerin bir sonucu olarak ortaya çıkan kötü ahlâktan bahsedilmiştir. Çalışmada genel olarak Kur'ân'da yetkinleşmenin önünde sayılan ve insanın nefis sahibi olmasından kaynaklı engeller somut örnekler eşliğinde incelenmiş, vahyin felsefenin teorik olarak incelediği bir konuya hangi bağlamlarda temel oluşturduğuna dikkat çekilmiştir. Kur'ân ayetlerinin nefsânî engeller ile ilgili bağlamlarının tespit edilmesinde özellikle Osmanlı dönemi âlimi İsmail Hakkı Bursevî'nin *Rûhu'l-beyân* isimli tefsiri merkeze alınmıştır. Çalışmanın metodu açısından bu tefsirin başlıca odak noktasına alınmasının nedeni, Bursevî'nin klasik İslami ilimlerdeki hassasiyetine nazaran, kendisine kadar gelen tasavvuf ve felsefe birikimine vâkif olmasıdır. Çalışmada ilâhî vahyin cehalet, küfür ve masiyet gibi olumsuz olarak nitelendiği anlamların sadece şer'î teklif planında kalmayıp, aynı zamanda ahlâk felsefesi ile ilgili kavramlar olarak görüldüğü ve bunların insanın yetkinleşmesi açısından başlıca olumsuz durumları ifade ettiği sonucuna ulaşılmıştır.

*Anahtar Kelimeler:* Ahlâk, Tasavvuf, Tekâmül, Nefs, İsmail Hakkı Bursevî, Gazâlî.

**Abstract**

This study aims to analyze the term perfection (*takâmül*) in the Islamic tradition of ethics in its relation to the Quranic "servitude to God" (*'ibâda*) and argue that the obstacles to servitude can be seen as the obstacles to human perfection. In the first title, the study examines the concept of perfection as it appears throughout the classical ethical texts in several selected examples and tries to shed light on which contexts this ethical term comes to the surface in the religious texts. The study, in the second step sheds light into two important terms as inner obstacles for human perfection, ignorance and unbelief. In essence, both ignorance and unbelief are the shortcomings of the human mind, and thus, they are epistemological errors. Finally, in the last title, the study deals with moral vices (bad human characters) in the context that they are the result of the given ignorance and unbelief. Bad characters are the practical results of the theoretical corruption; in the meantime, they can also be the causes of the theoretical deficiencies in the human mind. The study, as is found in the given classical sources, presents the examples of these bad manners as the love for the mundane, lust, pride, and vanity. Moreover, two important points are stressed in this title. Firstly, obedience to the orders of God as they are found in the Quran is seen by the theorists of the Islamic ethics as the fundamental step through human perfection. Secondly, the fuqahâ (the jurists in Islam) state that the classical Islamic disciplines of ahlâq and tasawwuf are equal to the practical philosophy in the classical understanding of philosophical disciplines. In order to search the given contexts in the Quran, Ismail Haqqi Bursawî's tafsir Rûh al-Bayân is taken

as the primary source, for it represents an amalgamation of the theoretical-ethical disciplines in Islamic tradition, such as *falsafa*, *kalām*, *fiqh*, and *tasawwuf*. The conclusion of this study states that the Quranic terms such as ignorance, unbelief, and sin are not only religious terms in the eyes of these scholars but also ethical terms which constitute the titles for the inward obstacles throughout the process of human perfection.

*Keywords:* Ethics, Islamic Mysticism, Perfection, Nafs, Ismail Haqqi Bursawī, al-Ghazālī.

## Giriş

İnsanın yetkinleşmesi problemi (*kemâl/tekâmül*) İslam ahlâk düşüncesi geleneğinde nefsin katettiği aşamalar bağlamında ele alınan ana problemdir. Temelde cismanî olan beden ile cismanî olmayan ruh/nefs ayrımını dikkate alan felsefî ahlâk geleneği yetkinleşmeyi, insanın “düşünen canlı” (*hayevân nâtık*) tanımını gerçekleştirmesi ve ilâhî varlıklara yaklaşması olarak görür. Bu bakış açısında nefsin iç ve dış idrâklerine dair cismanî engelleri kontrol altında tutması ve bunları aşmaya çalışması temel bir misyon olarak görülür. Bu bağlamda başlıca ahlâk kuramcıları olarak beliren Fârâbî, İhvân-ı Safâ, İbn Miskeveyh ve Nasîruddîn Tûsî gibi isimler nefsin yetkinleşmesini merkeze alan eserler ortaya koymuşlardır ve günümüze kadar gerçekleştirilen çalışmalarda tekâmül, ahlâk felsefesinin temel kavramı olarak çalışılmıştır.<sup>1</sup> Platon ve Aristoteles gibi antik çağ kuramcılarında birçok atıf içeren bu çalışmalardan farklı olarak, temel dinî metinler ve bunlar üzerine kurulu İslamî disiplinlerin ahlâk felsefesinin amaçları ile hangi noktalarda örtüştüğü sorusu, çalışmamızın odak noktası olacaktır. Kur’ân-ı Kerîm’in çizdiği insan profili ve insan için konulan hedef, tekâmül anlayışı ile hangi noktalarda örtüşür? Allah’a has bir kul olma, insanın tanımını tam olarak gerçekleştirmesi mi demektir? Yetkinleşmiş bir insan, aynı zamanda şeriatın buyruklarını gözetten bir insan mıdır? Bu tarz temel sorulara cevap verilmesi için, ilâhî vahyin temel kavram ve çerçeveleri-

<sup>1</sup> Kuşkusuz bir literatür değerlendirmesi açısından tekâmül kavramını temele alan bu yönde birçok çalışmaya atıf yapılabilir. Tarih boyunca temel ahlâk metinlerine dikkat çeken genel bir tasvir için bk. Macit Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, çev. M. İskenderoğlu, A. Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004). Bu makalenin konusu bağlamında Türkçede yapılan güncel bir çalışma örneği için bk. Ü. Betül Kanburoğlu Ergün, *Gazzali Düşüncesinde İnsanın Kemâli* (İstanbul: İLEM, 2020).

nin insana nasıl bir ahlâkî kılavuzluk yaptığının ortaya konması gerekir. Ayrıca, daha özel bir bağlamda, insan yetkinleşmesinin hangi engeller ile karşılaştığı, dinî terminolojinin bu engelleri nasıl ifade ettiği ve kavramlar arasında nasıl bir ilişki kurulduğunun incelenmesi gerekir. Bu araştırmada vahyi merkeze alan ve İslam düşüncesi geleneğinde üretilen bazı metinlerin insan yetkinleşmesinin önündeki engellere hangi kavramlar çerçevesinde atıf yaptığını dikkat çekilecektir. Metodoloji açısından, genel teorik ilkelere işaret edilmesinin yanında, aynı zamanda nefsanî engellerin gelenekte nasıl görüldüğünün somut örneklerine de dikkat çekilecektir.<sup>2</sup>

### 1. Nefsin Yetkinleşmesinin Tanımı ve Vahiy ile İrtibatı

Yetkinleşme, insanın Allah tarafından kendisine bahşedilen olgunlaşma potansiyeline doğru yaptığı bir iç yolculuktur ve bu süreç klasik İslam ilimleri ve felsefesinde kemâl ve tekâmül kavramları ile karşılaşılır. İslam felsefe tarihinde insanın tekâmülünü ontoloji (varlık), psikoloji (nefs) ve epistemoloji (bilgi) açısından açıklamaya girişen Fârâbî, kemâl kavramını bizzat İlk Varlık (*el-Evvel*) olarak nitelediği Cenâb-ı Hakk'ın zâtı ile ilişkilendirerek ele alır. Felsefesini genel hatları ile ortaya koyduğu *el-Medînetü'l-fâzıla*'da yaptığı açıklamaya göre, Tanrı'nın şânına layık bir isimlendirme yapma konusunda ilk ele alınması gereken kavram, “kemâl”dir. Tanrı, kemâl sahibidir ve bunun anlamı, Tanrı'nın diğer tüm varlıklarda görülen kemâl çeşitlerinin bizzat kaynağı olması ve varlık ve yetkinlik gibi özelliklerin bizzat Tanrı'nın zâtından diğer varlıklara aktarılmasıdır. Tanrı, yetkinliği kendi zâtı (*fî cevherihî*) ve başkasına bağlı olmadan hak etmekte iken, diğer varlıklar ancak bir izâfetle bu ismi hak etmektedir. Bu açıdan Tanrı, aynı zamanda bir “gâî illet” olarak diğer varlıkların var oluşlarının amacına konulan bir Yüce Zât

<sup>2</sup> Somut örneklere giriş teşkil etmesi açısından, şu alıntıya örnek olarak dikkat çekilebilir: Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevi, *Levâmi'u'l-ukûl* (İstanbul: y.y., 1292), 3/148-149: “Allah'a kavuşmaya engel olan perdeler (*el-hucebe el-mâni'a an visâlillâh*), dört tanedir: mal perdesi, makam perdesi, taklit perdesi ve nefsanî maksatlar perdesi. Bu perdeler ancak dört şey ile kaldırılabilir: açıklık, seherlerde uyanık olmak, susmak ve inzivâya çekilmek”. Bu tarz alıntılarının sayısını artırmak mümkündür. Ancak bu çalışmada, temel kavramlara dikkat çekilecek ve genel bir çerçeve sunmakla yetinilecektir.

olmaktadır.<sup>3</sup> Diğer varlıkların en başında insan gelir; çünkü sâir yaratıklardan farklı olarak, insanın akıl sahibi olması ile ilk makulleri elde etmesi sonucu yetkinleşmeye yönelik ilk adımlar atılır. Makullerin (ilimlerin) tamamlanması ve bunların sonuçlarının fiillerine yansması insanı son kemâl (*el-kemâl el-ahîr*) aşamasına getirir.<sup>4</sup> Fârâbî bunu “saâdet” olarak isimlendirmektedir. Yetkinleşme, felsefenin teorik ve pratik yönlerinde tamamlanma olarak anlaşılmış ve İbn Sînâ’da görüldüğü gibi felsefenin tanımı, bu yetkinleşme kriterine bağlanmıştır: “Hikmet insanî nefsin, beşerî kapasite ne kadarına el veriyorsa kavramları tasavvur, nazarî ve amelî hakikatleri tasdik etmek suretiyle yetkinleşmeye yönelmesidir” (*istikmâlü’n-nefsi’l-insânîyye*).<sup>5</sup>

Felsefe ve hikmet literatüründeki bu ayrım, İslam usûl ve ahlâk bilimleri içerisinde ruhun Allah’ın bir emri olduğuna dair ayet ile irtibatlandırılmıştır.<sup>6</sup> Bu irtibata dinî ilimleri yenileme maksadıyla ele aldığı temel eseri *İhyâ’ü ulûmî’-d-dîn*’de dikkat çeken Gazâlî, insanın tanımını ve yetkinleşmesinin mahiyetini bu açıdan yapar. İnsanın özünü oluşturan insan kalbinin, yeme-içme ve cinsel ilişki gibi hayvanî vasıflara; vurma-kırma, baskın gelme ve öldürme gibi yırtıcı hayvan sıfatlarına; hile, aldatma ve dolandırma gibi şeytanî vasıflara ve son olarak kibirlenme, yücelmek ve üstün olma gibi rubûbiyyet özelliklerine eğilimi vardır. İnsan ruhu, rabbânî emir altında olduğu için onda rubûbiyyete dair bir doğa vardır ve bu doğa ancak kemâle erişmek ve varlıkta istiklal kazanmak (*et-teferrüd bi’l-vücûd alâ sebîli’l-istiklâl*) ile açığa çıkar. Bir başka ifade ile, varlıkta kemâle ulaşmayı istemek, insan tabiatının bir gereğidir. Bu noktada insan için gereken şey kendindeki bu kemâl arzusunu, kemâlî her yönden mutlak olarak kendisinde bulunduran Yüce Yaratıcı’ya rabt etmek ve O’nu bilmek ile tatmin etmektir. Şânı Yüce

<sup>3</sup> Ebû Nasr Fârâbî, *Ârâ’ü ehli’l-medîneti’l-fâzıla*, nşr. Elbır Nasrî Nâdir (Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 2002), 59-60.

<sup>4</sup> Fârâbî, *Ârâ’ü ehli’l-medîneti’l-fâzıla*, 105. Fârâbî’nin açık ifadesiyle saâdet, insan nefsinin kendi varoluşundaki yetkinliğinde artık bir maddede bulunmaya ihtiyaç duymayacak konuma gelmesidir. Fârâbî’nin felsefe açısından yaptığı bu izah, tasavvufta ruhun, beden (madde) tahakkümünden kurtulmasına karşılık gelir.

<sup>5</sup> İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 210.

<sup>6</sup> Bu bağlamda sıkça alıntılanan ayet-i kerîme şöyledir: “*Sana ruhtan soruyorlar; de ki o Rabbi’nin emrindedir*”. el-İsrâ 17/85.

Allah'ın zâtı ve sıfatları asla değişmez ve devamlı kemâl ile; insan ise devamlı bir eksiklik içerisinde. Tabiatında eksik olan ve kemâl talep eden insan, ancak kemâlin mutlak sahibine dair bir marifet arayışına girdiği zaman ve çevresindeki olayları bu yönde anlamlandırdığı zaman bir tamamlanma ve yetkinleşme yoluna girebilecektir.<sup>7</sup> Dolayısıyla bu gidişatı saptıran iç ve dış faktörler, yetkinleşmenin önündeki engeller olarak insanın karşısına çıkacaktır.<sup>8</sup> Gazâlî'nin bu açıklamasına paralel bir şekilde aynı bağlamı ele alan İsmail Hakkı Bursevî'ye göre Cenâb-ı Hak, yerleri ve gökleri yarattığı gibi, insan kalbini, semâlarını ve “nefs arzını” da yaratmıştır ve akabinde nefislerde birtakım karanlıklar (*zulumât*) takdir etmiştir. Bu karanlıklar, insan tabiatındaki hayvanî sıfatlardır. Bunlara ilişkin ahlâk, yırtıcı ve şeytanî ahlâktır. Buna karşın yetkinleşmeye götüren nur kalpte bulunur ve bu yolda ortaya çıkan ahlâk, meleklerle ait ahlâktır. Kendisinde bu nurun ışıldadığı kişi, Hak Teâlâ'nın kulluğuna meyleder ve peygamberlerin davetini kabul eder; şeriat giysisini giyer. Hayvanî karanlıklara tabi olan ise hevâsına uyar ve dünyanın şehvetlerinden haz almaya odaklanır.<sup>9</sup>

Gazâlî'den Bursevî'ye aynı düzlem içerisinde geçen bu noktada, Bursevî'nin yetkinleşmeyi din/şeriat ve ibadete bağlaması dikkat çekmektedir. Deyim yerindeyse, yetkinleşmenin Kur'an ıstılahı açısından içeriği, “ibâdet” ile özdeşleşmektedir. Bursevî'nin açık ifadesi ile insan kemâli denilen şey; doğru itikat, hüsn-i muâşeret (insanlarla iyi geçinme) ve nefsi kötülüklerden arındırma (*tehzîbü'n-nefs*) olmak üzere üç özellikte toplanmıştır ki, tüm bunlar Allah'ın insanlara indirdiği hak dinin insan için ortaya koyduğu amacın hülasasıdır.<sup>10</sup> İnsanın var olmasındaki gaye, felsefî açıdan tekâmüldür, insanın tabiatına konan “düşünen canlı” (*hayevân nâtik*) tanımını gerçekleştirmesidir. İlâhî va-

<sup>7</sup> Gazâlî'nin bir başka yerdeki açıklamasına göre, amelden daha faziletli olan ilim, Allah Teâlâ'nın zât, sıfat ve fiillerini bildiren ildir. Bu ilmin bütün ilimlerden üstün olduğunda şüphe yoktur. Hatta amellerden amaç, Yüce Allah'ı bilip sevmesi için gönülleri yaratıklardan ayırıp Yaratan'a bağlamaktır. Bk. Ebû Hâmid Gazâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, trc. A. Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, 2002), 2/615.

<sup>8</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 3/616-619. Gazâlî'nin nefsin dört yönü hakkındaki benzer bir incelemesi için bk. Ebû Hâmid Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, trc. A. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınları, 1979), 22.

<sup>9</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (İstanbul: Eser Kitabevi, 1389), 3/4, 17.

<sup>10</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/283.

hiy açısından ise Kur'ân-ı Kerîm'de "İnsanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım"<sup>11</sup> diye buyurularak insan var oluşu ibadet ile talil edilmiştir. Yine Bursevî'nin ifadesiyle bu ayetin anlamı nefsin, ubûdiyyet "merasim"lerini yerine getirmek için yaratılmış olmasıdır.<sup>12</sup> Kulluk vazifesini yerine getirmede, gerçekten de insan yetkinleşmesini karşılayan bir anlam vardır; çünkü Yaratan'a karşı kul olmak neden yaratıldığı sorununa olumlu cevap verme anlamına gelir. Özetle gerçek anlamda insan olmak, gerçek anlamda kul olmaya bağlıdır.<sup>13</sup> Benzer şekilde ahlâk felsefesinin temel metinlerinde sıkça alıntılanan "Mekârim-i ahlâkı tamamlamak üzere gönderildim" hadisi de vahye tabi olmanın felsefenin insan tanımı içeriğini karşıladığını bir başka açıdan teyit etmektedir.<sup>14</sup>

İlâhî vahiy tarafından ibadetin insanın yaratılış amacı olarak ortaya konması, insanın ibadet eylemini gerçekleştirme ve tam kul olma yolunda birtakım engeller ile karşı karşıya kalmasını beraberinde getirecektir. Bir benzetme ile iman, iç içe geçmiş beş sur ile çevrilmiş bir şehirdir. En içteki surdan başlayacak şekilde korunması gereken "iman şehri" şu yapıdadır: (1) Yakın (kesin bilgi), (2) İhlâs, (3) Farzları yerine getirmek, (4) Sünnetleri tamamlamak, (5) Edebi korumak. Şeytan tarafından kulluğun bütünlüğüne yönelik ilk saldırılar, edepleri koruma noktasında gelir. Eylemlerinde edebî ve ahlâkî olan ne ise ona uymayı göz ardı eden kişi, sırasıyla sünnetleri hafife alma ve nihayetinde farzlarda gevşek davranma noktasına gelir. Bunlardan sonraki aşamada artık itikadî ve teorik planda bir gevşeme söz konusu olur ve ahlâkî

<sup>11</sup> ez-Zâriyât 51/56.

<sup>12</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/303.

<sup>13</sup> Râgıb İsfehânî, "a-b-d" maddesinde ubûdiyyetin, insanın tezellülünü izhar anlamına geldiğini söyler. İbadet, insanın kendi eksikliğini (yani yetkinliğe ulaşmaya muhtaç olduğunu) ifade etmesinin son aşamasıdır ve ibadetin yöneleceği mercî ancak, fazlın/faziletin en son sınırı olan (*gâyetü'l-ıfđâl*) Cenâb-ı Hakk'ın zâtıdır: Râgıb İsfehânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, nşr. N. M. el-Bâz (b.y.: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, ts.), 415. İsfehânî burada abd/kul olmanın "nutk sahibi" olmayı içerdiğini de söylemektedir ki, bu tespit ona göre kulluk ile insanlığı bir arada değerlendirdiğini göstermektedir. Ayrıca krş. Ebu'l-Bekâ Kefevî, *Külliyât*, nşr. A. Derviş, M. el-Masrî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012), 491.

<sup>14</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 2/873. Gazâlî bu hadisi aktardıktan sonra, "Allah, mekârim-i ahlâkı sever" şeklinde başka bir rivayeti aktarır ki bu, iyi ahlâkın ilâhî irade tarafından bizzat muhabbet kavramı içerisinde karşılık bulduğunu gösterir.

bozulma yolundaki insan ilk önce ihlâsını, sonra da Tanrı'ya dair bilgi düzeyini kaybeder.<sup>15</sup> Bu şekilde pratik açıdan taviz verilen ihmaller, teorik bilginin de kaybedilmesine yol açmakta ve insanın yetkinliğe ulaşmasına dair tüm iddia ve çabası ortadan kalkmaktadır.<sup>16</sup> Kuşkusuz insan için bu olumsuz sürecin hakkıyla anlaşılması, ilk önce teorik plandaki engellerin (cehalet ve küfür), ardından da pratik plandaki engellerin (kötü ahlâk ve günahlar) ve bunların içeriğinin bilinmesi ile gerçekleşebilecektir.

## 2. Nefsânî Engellerin Temelleri: Cehalet ve Küfür

Yetkinleşme, marifet ve onun gereği olan ibadet ile gerçekleşen bir süreç olduğuna göre, bunların zıddı olan cehalet ve küfür (kasıtlı itaatsizlik, nankörlük) bu sürecin önünü kesen başlıca özelliklerdir.<sup>17</sup> Yetkinleşmenin önündeki ilk engel, cehalettir. Cehalet, ilmin zıddıdır. İnsanın, hayatında ne kadar fazla kendisini doğruya iletecek yönlendirmeler ile karşılaşır karşılaşırsa, kendisini sebat halinde tutması gereken bir zihin durumuna kavuşması gerekir. Bu da ancak bilgi ile olacaktır. İtminanı yerleştiren öge, bilgidir.<sup>18</sup> Bilgi sahibi insan ancak istikamet sahibi olabilir. Cehalet ise, insanın dünyanın değişen hallerine göre dalgalanan denizdeki başıboş bir gemi gibi, devamlı sallantıda olmasına ve sebatını yitirmesine yol açar.<sup>19</sup> Bir bilginin insanın özü ile bütünleşmesi ve sadece dilinde kalması, insan için bir yükür. İnsanın bunu başkalarına aktarıyor olması, o insan için bir fayda sağlamayacaktır. İlmin

<sup>15</sup> Bursévî, *Rûhu'l-beyân*, 1/203. Bursévî bu benzetmede Semerkandî'ye ait *Bustânü'l-ârifin*'den esinlendiğini ifade eder. Bir başka yerde, Hz. Peygamber'in bir hadisine atfen, benzer bir sur benzetmesi ile, müminin surlarının (*husûn*) 3 tane olduğu ifade edilir: Allah'ın zikri, Kur'an kıraati ve mescit. Bursévî, *Rûhu'l-beyân*, 1/215. Dikkat edilirse zikir ve kıraat teorik yetkinliğin karşılığı olarak, ibadet yeri olan mescit ise ahlâkî yetkinliğin gerçekleştiği mekân olarak somutlaşmaktadır.

<sup>16</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 2/869: "Zahiri edebler batini edeblerin başlangıcıdır."

<sup>17</sup> Bursévî, *Rûhu'l-beyân*, 1/439: "İnsanı aşağı derecelerde tutan özellikler yedi tanedir: küfür, şirk, cehalet, masiyet, kötü ahlâk, engelleyici vasıflar (*hucubu'l-avsâf*) ve nefsin örtülmesi."

<sup>18</sup> Bu bağlamda Hz. İbrahim'in kalbine itminan yerleştirmesi için Allah'tan kendisine ölülere nasıl diriltiğini göstermesini istemesine nazaran, dört ayrı kuş toplamasının emredilmesi ile ilgili el-Bakara 2/260 ayeti düşünülebilir. Hz. İbrahim, yakini bilgiye ulaşmak istemektedir.

<sup>19</sup> Oluş ve bozuluş âleminde geçici duyu algılarına karşı insanın kalıcı makulât ile kendini sabitlemesi gerektiği bağlamında bir temellendirme için Yakub b. İshâk Kindî, *Risâle fi'l-hile li-def'i'l-ahzân*, Mahmut Kaya, *Kindî Felsefi Risâleler* (İstanbul: Klasik, 2002), 288.



tesirinin kişinin kalbine geçmesi gerekir. Devamlı dilde kalan bir bilgi, bu bilgiyi elde ettiğini sanan insanın doğruya ulaşmasını bile engellerebilir.<sup>20</sup>

Bilginin nefiste yerleşmemesinin nedeni, filozoflar ve mutasavvıflar tarafından hedefin İlâhî Zât'tan saptırılması olarak gösterilmiştir. Bu noktada en açık bir şekilde gündeme getirilen sözlerden biri, sufi önderlerinden Abdullah b. Mübarek'e atfedilmektedir: “Bilgiyi dünya için istedik ama bilgi bizi dünyayı bırakmaya götürdü. Bilgiyi Allah'tan başka şeyler için istedik ama o, Allah'tan başkasına yâr olmayı reddetti”.<sup>21</sup> Tanrı'ya yönelik bilgiden ve bu bilginin götürdüğü yerden uzaklaşan, nefsânî sevgiye kapılan kişi (*mahabbe fâniye nefsâniyye*), nefsinin hevesi ne yönde ise ona doğru bir istek içerisinde olacaktır. Tevhidden uzaklaşan bu kişi için artık, bilinç ve eylem planında birlik ve düzen ortadan kalkar. Sevgi ve ilgisini yalnızca âlemlerin yaratıcısı Allah'a yöneltmeyen insanda, dünyanın çeşitli yönlerine yönelik aşırı bağlanmalar görülür: Evlat, eş, binek/taşıt, makam tutkuları gibi. Bunlara yönelik aşırı ve köreltici tutkular Yaratıcı'ya olan sevginin kökleşmemesinden kaynaklanır. Gerçek anlamda Allah'ı seven biri ise, diğer yaratıkları bir anlamda “düşman” olarak görecektir.<sup>22</sup> Gazâlî bu noktada şöyle bir açıklama yapmaktadır: Kişinin sevgisi yine Allah için olması kaydıyla Allah dışındaki şeylere de yönelebilir. Ancak bunları, ibadetinin ve yaşayışını kolaylaştırdığı, Allah rızasının kazanmasına yardımcı olduğu ve kalbinin ülfetinin artması için severe, bu da Allah sevgisine dahildir ve onun sevgisine ortak koşma sayılmaz.<sup>23</sup> Ölçü şudur: Allah dışında sevilen şeylerin Allah'a isyana yol açmaması ve Allah'ın zikrinden alıkoymaması gerekir. Yoksa zaten dünya hayatı bir imtihan vesilesi olarak yaratılmıştır ve insanlar kendilerine verilen dünya hayatı içerisinde mutlaka çeşitli bağlar kuracaklardır. Yine Gazâlî'nin ifadesiyle, nesnele-

<sup>20</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/196.

<sup>21</sup> Veysel Kaya, *Felsefe ve Vahiy Sa'id b. Dâdhürmüz ve Felsefi Risaleleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 204. İbnü'l-Cevzî bu sözü, Yezid b. Hârûn'dan rivayet etmektedir: Ebu'l-Ferec Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblis*, nşr. M. H. b. İsmail, M. A. Sa'deni (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 310.

<sup>22</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/ 271.

<sup>23</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 2/408.

re yönelik böyle bir sevginin yanında başka insanlara yönelen sevgi de bu insanlar kendisine “dünyalıkta istirahat, ahirette mutluluğu” temin ettiği sürece Allah’ın sevme kavramının içindedirler. Bilgi ve duygu planında bir tevhidin oluşması, müminin yetkinleşme yolunda önünü açacaktır. Hz. Peygamber’den rivayet edilen şu hadis, çokluk fikrinin yetkinleşmede engel oluşunu göstermektedir: “Kim isteklerini (*humûm*) bir araya toplar, onları tek bir istek haline getirirse ve bu da ahirete dönüş isteği olursa, Allah ona dünyalık istekleri konusunda da yeterli olanı verir. Kimin de istekleri dünya işleri kadar dallanıp budaklanırsa, Allah onun hangi vadiye gezinirken helak olduğu ile ilgilenmez.”<sup>24</sup> Gazâlî, bilginin yegâne ve mutlak objesinin Tanrı’nın zâtı olması gerektiğini *el-Maksadü’l-esnâ* isimli eserinde şu şekilde açıklamaktadır:

“Özet olarak, insan his ve hayal idrâklerinde hayvanlarla ortaktır. Öyleyse bu idrâk seviyesinden insanın, insanlığa ait hususiyetler ile yükselmesi gerekmektedir. İnsan şehvânî-beşerî hazlarda da hayvanlarla ortaktır; dolayısıyla da onlardan da temizlenmesi gerekir (*tenezzüih*). Müridin yüceliği, murâdının yüceliği miktarıncadır. Himmetini sadece midesine giren yemeğe göre ayarlayan kişinin kadri, midesinden ve bağırsaklarından attığı şeye göre olur! Allah’tan başkasına himmeti olmayan kişinin ise derecesi, bu yüce amaca göre olur. Bilgisini hayal ve duyular düzeyinden kurtaran ve iradesini şehvetlerin gerektirdiğinde *takdîs* eden kişi, hazîretü’l-kuds menziline yaklaşmış olur.”<sup>25</sup>

İslam bilimleri açısından iman ve küfür, kalbin fiilleri içerisinde görülmüştür.<sup>26</sup> İman, Yaratıcı’ya dair doğru bilgiyi insanın kalbinde yerleştiren özellik iken, küfür şirk ve nifak gibi yanlış bilgilerle ortaya çıkan hususiyettir.<sup>27</sup> Dolayısıyla küfür, bilginin önüne set çektiği ve insan

<sup>24</sup> Ebû Muhammed Zekiyüddin Abdülazim b. Abdülkavî Münzirî, *et-Terğîb ve’t-terhib - Hadislerle İslâm*, trc. A. M. Büyükkınar, A. Arpa, D. Pasmaz, A. Yücel (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2020), 5/365.

<sup>25</sup> Ebû Hâmid Gazâlî, *el-Maksadü’l-esnâ fi şerhi esmâillâhî’l-hüsnâ*, nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2003), 69. Gazâlî bu açıklamaları Allah’ın “Kuddûs” ismi başlığı altında yapmaktadır.

<sup>26</sup> Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 1/443.

<sup>27</sup> İslam filozoflarından Âmirî, iman ile aklın bir fonksiyonu olarak bilgi arasındaki ilişkiye açık bir şekilde dikkat çeker: “İman, yakînî olan doğru itikattır, insandaki yeri akıl kuvvetidir. Küfür ise, zannî olan yanlış itikattır; insandaki yeri mütehayyile gücüdür.” Bk.

zihnini ilâhî realiteden ayırdığı için başlı başına bir engel olmaktadır. Yetkinlik açısından ele alındığında küfür, aslında nimeti küfran demektir, yani yegane nimet vericiye şükran içerisinde olmamaktır. Bu başlı başına bir itikat ve bilgi problemidir. Bunun bir göstergesi de küfrün bir ileri aşamasında istihzânın olması, yani kişinin vahiy olgusu ile ve onun içeriği ile alay etmesidir. Bu nefsin artık azgınlık (*temerrüd*) aşamasının bir sonucudur.<sup>28</sup> Bilgi noktasındaki bu eksiklik Allah'tan gayri şeylerin bâtil olmasına dair şuuru da ortadan kaldıracaktır.<sup>29</sup> Küfrün bilgi ve bilinç eksikliğine neden olduğuna, Bursevî ilgi çekici bir bağlam sebebiyle işaret eder: Hz. Peygamber, kâfirlere onların akılları ölçüsünde konuşmakla emrolunmuştur; çünkü deyim yerindeyse nankörlük psikolojisi içerisinde olmaları, imandan ve onun getireceği hakikatlerden perdelenmiş olmalarına da yol açmaktadır.<sup>30</sup>

İnsanın cehalet ve küfür içerisinde kalması, onun bedenine ilişkin tabiatının karanlıklarını aşamaması olarak görülür. İhvân-ı Safâ gibi felsefî tasavvuf taraftarlarının (bâtinî akım) da desteklediği ve sonraki dönem literatürde devam ettiği şekliyle bu durum, insan için tabiatın karanlıklarına geri dönmek olarak nitelenir.<sup>31</sup> Ruhun yetkinleşmesi eğer hedef olarak alınıyorsa, insan tabiatının beden olarak getirdiği isteklere (örneğin mal ve evlat sevgisi gibi) uymamak gerekir. Bu yönelim bazen insanın ve toplumun alışageldiği âdet ve düzenlerin artık terk edilmesini bile gerektirebilir. Nitekim Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir hadiste “Âdetleri kaldırmak ve şehvetleri terk için gönderildim” buyrulmaktadır.<sup>32</sup> Alışkanlıkların tekâmül önünde bu şekilde engel olmasının

Ebu'l-Hasen el-Âmirî, *el-Emed ale'l-ebed*, çev. Yakup Kara (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 180.

<sup>28</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/12.

<sup>29</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/228.

<sup>30</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/35.

<sup>31</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/171; 235. Bursevî'nin gündeme getirdiği, bu bağlamdaki kavramlaştırmalar şunlardır: Tabiatın karanlıkları: 3/17; varlık günahı: 3/22; beden hapsi: 1/444; duyuların zincirleri: 1/444; zincirlerden kurtulmak: 1/235. Yine, beşerlikte ve hayvanlıkta kalmak ve tabii ve nefsanî vasıflarla vasıflanmak hakkında bk. 1/293.

<sup>32</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/289. Bursevî'nin kaynaklarından olan İbnü'l-Cevzi, halkın arasında yayılan taklide dayalı alışkanlıkları “cereyân ma'a'l-âdât” (âdetlere kapılmak) ismi ile hususi bir başlık altında eleştirerek bunları insanların helâkına ana sebep olarak görür: İbnü'l-Cevzi, *Telbisü İblis*, 371.

önüne geçmek için, toplumda yerleşmiş bazı kanıların, vahiy ve akıl ışığında kontrol altında tutulmaları ve düzenlenmeleri gerekir.

Cehalet ve küfrün insan içinde yerleşmesi ve kişi iman halinde olsa bile bu iki olumsuz duruma meyiletmesinin ana nedeni nedir? Bütün kötülüklerin ana kaynağını dünyaya bağlılık olarak tespit eden hadîs-i şerifin açıklaması mahiyetinde, dünya yaşantısının, bir yolculuk içinde olan insan için doğru değerlendirilmesi gerektiği ifade edilmektedir. Dünyaya bağlı olmak “ihlâs” dediğimiz, Hakk’a katıksız tabi olma durumunun tam zıddı olarak görülür. Bu noktada ihlâs, yetkinlik mertebesinin son aşamasıdır. Ancak Hakk’ı değil de devamlı yaratıklarını göz önünde bulunduran, ister dünyadan ister ahiretten olsun hazlardan bir tanesine erişmek için itaatini yerine getiren kişi ve bu yönden ihlâsına karışıklık ve şaibe katan kişi, ihlâs mertebesinden düşmüş olur. Çünkü o, artık kendi nefsinin görmüştür.<sup>33</sup> Dünyada kalıp ahirete kapı aralayamayan kişi, bir anlamda tutsaktır.<sup>34</sup> Dünya-ahiret ikileminin kişinin yetkinleşmesinde temel kriter kabul edilmesi gerektiği, Kur’ân-ı Kerîm’deki ayetlerde vurgulanmaktadır. Ayette, “Ahireti dünya hayatı karşılığında satanlarla Allah yolunda savaşın!”<sup>35</sup> buyrulmaktadır. Böyle bir bakış açısında bir inanan için yetkinliğin, devamlı surette ahiret bilincinin diri tutulmasına bağlandığı görülebilir. Hatta ahiret, gerçekliğe kavuşmayı nitelediği için temel bilinçtir. Sadece bu dünya hayatının göz önünde tutulması, nefsin yetkinleşmesinin önünde bir büyük engeldir.

Dünya hayatına bağlılık ve ahireti gözden çıkarma, insanda farklı durumlarla açığa çıkar. Riyaset (baş olma) sevdası ve mal sevgisi, dünyaya bağlılığın ilk olarak görüldüğü ahlâkî karakterlerdir. Riyaset sevgisi kalpten çıkmadıkça, nefis kâmil imanla kuşanmış olamayacaktır.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 1/172.

<sup>34</sup> Bursevî’ye göre esirlerin çeşitleri şunlardır: Hevânın esiri, dünya sevgisinin esiri, vesvesenin esiri, nefsin hevâcisinin esiri, kendi sıfatları ve varlığının esiri, son mertebede ise, kabza-i Hakk’ta esir olmak: Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 1/176. Ayrıca Bursevî, hevâyı şöyle tanımlamaktadır: Hevâ, bir istekten meydana gelen fikirdir ki kişiyi sapıklığa götürür: 1/218. Hevânın sonucu ise, haramı helal, helali haram yapmaktır: 1/272.

<sup>35</sup> en-Nisâ 4/74.

<sup>36</sup> Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 1/178. Ayrıca Gazâlî, *İhyâ*, 3/604: “İleri gelen siddıkların kalplerinden en son çıkan şey, başkanlık sevgisidir.” Gazâlî bu yorumda, baş olma sevdasının insan tabiatıyla

Cehennemın yedi kapısı olduğu gibi, nefsin yedi kötü sıfatı vardır: ucb, kibir, riya, gazap, haset, mal sevgisi ve makam sevgi. Bu yedi ahlâktan kendini temizleyen, cehennemın yedi kapısını kapatmış olur.<sup>37</sup> Nefsin mal sevgisi o kadar şiddetlidir ki insan, sahip olduğu malı neredeyse kendinden bir parça olarak görür. Ancak mal, Allah rızası için infak edildiğinde bir bakıma dünya ile bütünleşen bu kısım tekrar geri alınmış gibi olur.<sup>38</sup>

Kur’ân-ı Kerîm insanın manevî sapmalarının kaynaklarından birini şeytanda göstermektedir. Birçok noktada kişiyi doğru düşünce ve eylemden alıkoyan yönlendirmeler şeytandan gelir ve “*telbîs*” (karıştırma), şeytanın fiilleri ile ilişkilendirilen kavramların başında gelir.<sup>39</sup> Şeytanın amacı, doğru gibi görünen bazı şeyleri kullanarak insanların dalalette kalmasını sağlamaktır. Hatta o, insanı doğru yaptığını zannettiği amelleriyle bile aldatmaya çalışır. Örneğin dünyadaki kanaatkârlığı ve zühdü ile insanı mağrur kılar ve kişi kendi kendini beğenmeye başlar. Bu noktadan sonra kendine tazim gözüyle, başka insanlara da tahkir gözüyle bakmaya başlar.<sup>40</sup> Riyakârlık, doğru olduğu zannedilen fiiller ile yoldan sapmanın bir başka çeşididir. Riyakârlar, tevhid ehli olmalarına rağmen yakîne sahip olduklarını söylerler ancak kendilerinden sadır olan fiiller, bunun aksine delalet eder.<sup>41</sup>

İbn Abbas tarikiyle Hz. Peygamber’den aktarılan bir hadiste, “Şeytanın hilesini vesveseye çeviren Allah’a hamd olsun!” buyrulmaktadır.<sup>42</sup> Şeytanın vesvesesi, kötü düşünceleri nefse getirmekle olur. Bursevî’nin yaptığı tasnife göre, şeytanın insandan umduğu şeyler, altı gruba ayrılabilir: (1) Küfür ve şirk. Şeytanın tüm işlerinin sonunda asıl amaçladığı nihai hedefi budur. Buna ulaştığı zaman, artık rahatlar. (2) Bidat. Bidat, şeytan için günahlardan daha değerlidir. Çünkü günah işleyen kişinin

neredeyse bütünleşecek şekilde kalıcı olduğuna dikkat çekmiştir.

<sup>37</sup> Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 1/178.

<sup>38</sup> Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 2/424; 10/20.

<sup>39</sup> Bu noktada İbnü’l-Cevzi, *Telbisü İblis*’inin şeytanın yanlış yönlendirmelerine hasredilen bir eser olduğu hatırlanabilir.

<sup>40</sup> Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 1/171.

<sup>41</sup> Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 3/19.

<sup>42</sup> Bu hadis ve ahlâk felsefesi açısından açıklaması için bk. Gazâlî, *İhyâ*, 3/675.

günah olduğu bilinci ile sonradan tövbe etmesi mümkündür. Ancak bidat sahibi, tuttuğu yolun makul olduğunu düşündüğü için bidatinin yanlış olduğunu görmesi ve ondan tövbe etmesi çok zordur. Çünkü o, bidatini meşrulaştıracak düşünce mekanizmalarına sahiptir. (3) Büyük günahlar. (4) Küçük günahlar. Küçük günahlara devam edilmesi ve artık onlardan rahatsız olunmaması, büyük günahlara açılan kapıdır. (5) Mübahlarla aşırı ilgilenme. Burada şeytanın amacı, sevap işlemekten alıkoymak ve kişiyi bir çaba içinde olmaktan uzak tutmaktır. (6) Daha faziletli ve gerekli amel dururken, yapılması daha gereksiz işle uğraşmak.<sup>43</sup>

### 3. Nefse Yerleşen Kötü Ahlâk ve Fiiller

İslam ahlâk felsefesi literatürü, ortaya koyduğu insan tanımında insan yapısındaki birbirinden farklılaşan tabiat ve eğilimlere dikkat çekmiştir. En basit bir şekilde yukarı (*ulvî*) ve aşağı (*süflî*) yönelimler olarak açığa çıkan durum, kaynağını insanın yaratılışında bulan bir içerik oluşturur. Literatürde sıklıkla vurgulanan bir anlayışa göre insan, emir âlemi ve halk âleminin birleşmesinden yaratılmıştır. İnsanın yukarı ile irtibatlı olan nuranî ruhu, emir âlemindedir. Zulmanî ve süflî nefsi ise, halk âlemindedir. İnsanda bulunan bu her iki unsurun da kendi âlemine meyilleri vardır. Ruh, Rabbin civarına erişmeyi kastederken, nefis en aşağı derecelere inmek ister. Peygamberler, nefsleri karanlıktan kurtarmak için gönderilmişlerdir.<sup>44</sup> Bu bakış açısında ruh ve nefis arasında bir ayrıma da gidildiği tespit edilebilir. Yine gelenekte yerleşen bir tasnife göre insan nefsi dört kısma ayrılmaktadır: Bitki nefsi denen *nâmî* (büyüyen, yetişen) nefis, hayvan ruhu denen nefis-i emmâre, tabî ruh denilen şeytan kuvveti ve insanî ruh denen melek kuvveti. İnsanda ruhanî bir cevher vardır ve bu cevher, nefse ait bazı özelliklerle arılığını

<sup>43</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/272-273. Bursevî, bir yerde şeytanın kalbe girip tevhibi çalmasından bahseder: 3/31.

<sup>44</sup> Şu ayet bu anlama işaret etmektedir: “*Elif-lâm-râ. Bu kitap insanların Rablerinin izniyle karanlıklardan nura çıkarman için sana indirdiğimiz bir kitaptır.*” İbrâhîm 14/1-2. Ayette aydınlık verme görevi, peygambere verilmiştir. Şeytan ise, nuranî ruhtan nefsanî zulmedere çekmeye çalışır, tam tersini yapar: Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/445.

kaybetmektedir. Dolayısıyla da ruhun asli makamına ve gerçek vatanına dönmesinden onu alıkoymaktadır.<sup>45</sup>

Hayvanî şehvetleri izlemek ve nefsanî lezzetleri doyumak (*istîfâ*) tüm kötü ahlâkı beraberinde getirmektedir. Hırs, emel, kin, haset, buğz, öfke, cimrilik, yalan söylemek gibi insanı aşağı çeken durum ve eylemler, bundan kaynaklanır. Kötülüğü emreden nefsin sıfatları bunlardır. Kötü huylara devam edilmesi bunları artık ruhun ahlâkı haline getirir ve orada yerleştirir. Bu şekilde ruhun duruluğu bozulmuş olur.<sup>46</sup> Nefs, kötü ahlâktan temizlenmedikçe, ilâhî marifetler hasıl olmaz. Bu, kişi akıl ve bilgilerde belirli bir aşamaya gelse bile böyledir. Nitekim şeytan akıl ve ilimde bir derecede olmasına rağmen, aklına güvenerek kibre kapılmış ve Allah'ın emrine isyan etmiştir.<sup>47</sup> Bilginin sonucunda yetkinleşmenin kazanılması için, bilginin eylemlerde belirginleşmesi gerekir.

Nefiste yerleşen kötü ahlâkın başında kibir (kendini büyük görme) ve riya (kendini başkalarına beğendirme) gibi hastalıklar gelir. Bu vasıfların ortak özelliği, kişi için fark edilmeden neredeyse bir tabiat halini alarak, gizliden gizliye benliği beslemeleridir. Kendini büyük gören ve öyle gösteren bir kişinin, yetkinleşmeye dair bir talebi olmayacaktır. Gazâlî bu bağlamda, kibrin insanda gizli/içten gelen bir ahlâk olarak yerleştiğini söyler. Böyle olmasına rağmen hariçte onun meyveleri ve sonuçları görünmektedir. “Kibir, kendini büyük görme (*isti'zâmü'n-nefs*) manasına, nefsin bir iç duygusu/karakteridir. İnsanoğlu ilim, amel veya herhangi bir sebeple kendini beğendiği vakit, kendi kendisini dev aynasında görüp kibirlenmeye başlar.”<sup>48</sup> Kibre kapılmamak gerekir; çünkü kişi kendini yetkin gördüğü halde aslında bazı hakikatlerden

<sup>45</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/417. Ahlâkın nelerden ibaret olduğu belirlenmeden önce, nefsin ne olduğunun tartışılması ve bedene karşı konumlandırılması, ahlâk felsefesinde bir gelenek haline gelmiştir. Örneğin bk. Yunus Cengiz, “Ahlâk İlmi ve Diğer İlimlerle İlişkisi”, *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, ed. Murat Demirkol (Ankara: Bilay, 2018), 27. Nefse olumsuz anlamlar yüklenmesinin Bursevî'de bir karşılığı: Nefsânî niteliklerin karanlıkları: 1/445.

<sup>46</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/171. Lezzet ve rahata düşmenin insanı düşünceden uzaklaştırması hakkında bk. 3/30.

<sup>47</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/253. Şeytanın kibrine dayanarak yaptığı kıyaslar için bk. Gazâlî, *İhyâ*, 3/821.

<sup>48</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 3/759.

perdeli olabilir ve bu perdeler, uzun bir müddet aradan kalkmayabilir. Kibrin üstesinden gelmenin ve nefis tekâmül yolculuğunun en önemli kriterlerinden biri, kişinin devamlı kendi nefsinin kontrol altında tutulması ve eleştiri oklarını başkalarından önce kendine yöneltmesidir. Başkalarının kusurlarını incelemek ile vaktini geçiren kişiye bir müddet sonra altından kalkılması çok zor olan nefsâniyet örtüsü yerleşecektir. Gösteriş (*riyâ*), isti'zâm-ı nefis halinde olan birinden doğal olarak kaynaklanan bir hâl olarak, kibir ile birlikte bulunur; deyim yerindeyse riyâ kibir için “madalyonun arka yüzü” mesabesindedir. Bursevî'nin Hakîm Tirmizî'den naklettiğine göre, insan bir iyi amel yaptığı zaman ve onu halktan gizlemek istediğinde, başkalarının bu iyi ameli görmesi gerektiğine dair içinde gizli bir istek (*şehvet*) olur. Her ne kadar bu isteği ortadan kaldırmaya çalışsa bile, şeytan devamlı surette görünme isteğini onun karşısına getirir ve her defasında da kalp bunu reddeder. Bu şekilde insan, devamlı surette şeytanla savaş halindedir.<sup>49</sup>

İslamî bilimler geleneği yetkinleşmenin önündeki ahlâk zaaflarının düzeltilmesi ve gerektiğinde yok edilmesi için, din ve şeriat kurallarına bağlılığı şart koşar. Bu anlamda fıkıh, aslında açık bir şekilde ahlâk felsefesinin amacını gütmektedir: Fıkıhın amacı, nefsin önüne geçen durumlara set çekip onu Yaratıcı'ya ibadete hazırlamaktır. Her şeyden önce bu, Ebû Hanîfe'nin bilinen fıkıh tanımıyla ortaya çıkan bir tespittir: Fıkıh, kişinin *nefsinin* kendi lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir. Bu tanımda kişinin dinin kural ve şartlarına göre ahlâkını düzeltmesinin hedeflendiği açıktır.<sup>50</sup> Dolayısıyla şeriat, nefsin tekâmülünün yolunu çizen kurallar bütünü olmaktadır. Bursevî'nin ifadesiyle de “Nefisler ancak şeriatın nurlarıyla kahrolur.”; “Vahyin dışında bir şeyle amel etmek, sanki kör olarak yol almaya çalışmak gibidir.”<sup>51</sup> Şeriatın/dinin bir ışığa benzetilmesi, vahyin nur olduğuna dair İslam felsefesi ge-

<sup>50</sup> Osmanlı fakihlerinden Molla Hüsrev, fıkıhın felsefedeki ameli hikmete karşılık geldiğini açıkça belirtmektedir: Veysel Kaya, “Molla Hüsrev'in (885/1840) İlm-i Kelâma Yaklaşımı: O Bir Kelâm Karşısı mıydı?”, *Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: İstanbul'un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar*, ed. Ömer Mahir Alper, Müstakim Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 197-214.

<sup>51</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/17; 34.



leneğindeki tespit ile de örtüşmektedir. Bu noktada Gazâlî'nin *İhyâ*'da "Aklın Şerefi" kitabında vahyi güneş, insan aklını da göze benzetmesi anlamlıdır. Tüm âlemi kuşatan ışık kaynağı olmadan aklın doğru çalışması söz konusu olamaz. Belki akıl karanlıklar içerisinde birtakım şeylere tesadüf edebilir; ancak evrenin tümüyle onu müşahede eden insana anlamlı bir şekilde açılabilmesi için, gün ışığına (yani vahye) ihtiyaç duyar. Bu sebeple aklın vahiyle irtibatlandırılması gerekmektedir.<sup>52</sup>

Şeriatın/dinin bir nur olarak kavranması, dine muhalif olarak kişiden sadır olacak durumların bu nurdan uzaklaşma anlamına gelmesini zorunlu kılacaktır. Nurdan uzaklaşmanın dinî terminolojideki ana kavramlarından biri olarak "lanet", aslında ilâhî huzurdan kovulma tehlikesini işaret etmektedir. Bir insana lanet, küfür ve günahı dolayısıyla gelmektedir ve bunun sonucu olarak tard edilme, rahmetten, kerametten ve cennetten uzaklaştırma vardır. Lanetin bu bağlamda, yetkinleşme yolundan uzak düşme olarak yorumlanması mümkündür. Bu açıdan lanet, kulun masiyetine ya da küfre bağlanmıştır. Örneğin hadis-i şerifte, "Faiz yiyen melundur" buyrulması, dinin emrettiği ölçüde malında tasarruf etmeyen ve haksız yere kazanç elde edene yönelik bir uyarıdır.<sup>53</sup> Bu şekilde Hz. Peygamber bazı günahları Allah'ın laneti ile ilişkilendirmiştir ki; bunun nedeni kulun emredilenin tam aksini yapmakla yetkinleşme yolundan bütünüyle geri kalması durumuna ikaz amacına yöneliktir. Nitekim Bursevî'nin açıklamasına göre laneti iktiza eden sıfatlar üç tanedir: küfür, bidat, günah. Dolayısıyla günah denilen olgu, yalnızca öbür dünyada ceza ile karşılık verilecek bir özellik değil, kişi için yetkinlikten geride kalmayı gerektiren ahlâkî bir eylemdir.

Günah, kemâlin zıttı olan noksanlığın sonucudur; çünkü günah nefsin cevherini bulandırmaktadır.<sup>54</sup> Tam bir kemâle ulaşmak ve tamamen kusursuz olmak kul için mümkün olmayacaksa bile, elden geldiğince günah işlemekten sakınma yönünde çaba göstermek, Allah'ın rızası yolunda atılan bir adımdır. Günahlardan/yanlışlardan sakınmayı

<sup>52</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 1/209. Gazâlî külliyatında sıkça kullandığı bu benzetmeyi *el-Kânûmu'l-Küllî* isimli akıl-nakil ilişkisini incelediği metninde de gündeme getirmektedir.

<sup>53</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/179.

<sup>54</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/255: "denis ez-zümüb el-mükeddıra li-cevheri'n-nefs".

ifade eden takva, Allah'tan uzaklaştıran şeyden kaçınmak, ona yaklaş-  
tıran şeyle meşgul olmak olarak tanımlanmıştır.<sup>55</sup> Günah işlemek, ilâhî  
vahiyde bazen “seyyie kesb etmek” olarak dillendirilir ve bu büyük gü-  
nahlardan birini işleme anlamına gelir.<sup>56</sup> Günah işlemekle insan, dün-  
yevi özelliklerden birini artık kendi bünyesine katmış olur. Bu nedenle  
burada *kesb* kavramı kullanılmıştır. Bunu temizlemenin tek yolu, nasuh  
tevbesi (bir daha günah işlememek kastı) ile tevbe etmektir. Günahın  
bu şekilde kazanılan ve edinilen bir hususiyet olması, kişinin ken-  
di tercihi sonucu oluşan bir durum olduğunu gösterir ki, bu noktada  
günah işlemeyi yetkinleşme süreci ile irtibatlandırmak mümkün ola-  
caktır. İnsan, günaha doğru kendi yaptığı bir tercih içerisinde hareket  
etmektedir. Örneğin dünyaya dalıp giden insanlara, onların Allah'tan  
yüz çevirip isyana battıklarına şahit olan kimse, kendisinin yaptığı iyi-  
likleri içinde büyütür ve kendisini beğenmeye başlar; helak kapısı da  
bu kendini beğenme ile açılmış olur. İnsanın tabiatının değişmesinde  
iyilik ve kötülüklerin gerçekleştiği ortamlarda bulunup sadece fuhşiyatı  
dinleyip duymak bile yeterlidir. Bu da insanı saptırabilir. Bundan öte  
yanlış eylemlerin devamlı içinde bulunmak ve onlarla göz göze gel-  
mek ile kişinin doğrudan çok daha fazla uzaklaşmasına sebep olacaktır.<sup>57</sup>  
Günahların ve günah ortamlarının insana olumsuz etkide bulunması,  
bunların sadece simgesel birtakım itaatsizliklerden ibaret olmayıp bizzat  
insanın manevî yolculuğuna engel olduğunun bir kanıtıdır.

<sup>55</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/439.

<sup>56</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/170. Bursevî'nin burada yaptığı benzetmeye göre, insanın hatasının kendisini kuşatması, tıpkı bir düşmanın savaş halinde orduyu kuşatması gibi, *seyyie*'nin kalp, lisan ve elini tümüyle istila etmesi demektir. Bu şekilde insan kötülüğün önünde engel olmasını sağlayabilecek üç organını da teslim etmiş olur. Bir kötülüğün ortaya çıkmasını ilk önce el, sonra dil, sonra kalp ile engellemek gerekmektedir. Aksi takdirde kötülük/Allah'a itaatsizlik, topluma yayılacaktır.

<sup>57</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 2/589. Bursevî, günah ortamında bulunmanın insanın aklını mükemmele yönelik işlevinden uzaklaştıracağı yorumunu yapar. Ona göre akıl, duylara ve vehme tabi olmak, taklide dalmak ve düşüncenin bozguna uğraması (*ığfâlü'n-nazar*) ile işlemeze hale gelir: Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/14. Bir ayette “*Sen Kur'an okunduğunda seninle ahirete inanmayanların arasında gizli bir perde (hicâb) çekeriz. Onların kalplerine örtüler (ekinne) çektik, onlar anlamazlar.*” (el-İsrâ 17/46) buyrulmaktadır. Kalbin/akılın anlamasının önündeki engeller ve perdeler olacaktır; bunlar ahirete iman etmeme sonucu ortaya çıkmaktadır.

## Sonuç

İslam ahlâkçılarına göre tekâmül, nefsin bedensel hazlardan sıyrılarak ilâhî varlıklara yaklaşması süreci olarak tanımlanır. Bu süreçte ruhanî ve cismanî olan arasındaki ayrım vurgulanarak, cismanî olan beden terbiye edilmesi ve bedensel riyazetler ile kayıt altında tutulması gerektiği ifade edilir. İslam ahlâkçıları ayrıca dinin ilâhî kanun ve şeriatlar vasıtasıyla ortaya koyduğu kuralların, insanların geneli hakkında kişinin mutluluğu ve toplumun refahı amacına hizmet ettiğini ifade ederler. İslam filozoflarının din ve ahlâk bütünlüğü bağlamında ortaya koydukları bu çerçeve, diğer İslam disiplinleri, gelenekleri tarafından onaylanmış ve ilâhî vahyin itikat, amel, emir ve yasaklardan oluşan yapısı, insanın kişisel gelişim ve yetkinlik süreci paralelinde açıklanmıştır. Bu bağlamda insanın Yaratıcı ile olan ilişkisinde ibadet, insana bahşedilen aklın içerik ve misyonunun tam olarak gerçekleştirilmesi için merkezîdir, ayrıca insanın tanımı ve var oluş amacı ile bütünleşmektedir. Bu açıdan insanı kulluktan/ibadetten alıkoyan her durum, yetkinleşmesinin önünde bir engel olarak onun karşısına çıkar. Osmanlı döneminde telif ettiği tefsir başta olmak üzere eserleri ile “döneminin Gazâlîsi” olarak bilinen İsmail Hakkı Bursevî'nin tasavvuf ve ahlâk alanında ortaya koyduğu külliyatı, ibadet ile yetkinleşme arasındaki bu paralelliğe somut örnekler sunmaktadır.

Bursevî'nin yetkinleşmenin önündeki engeller bağlamında sunduğu çerçevelere dikkat edildiğinde, özellikle insanın iç dünyasından kaynaklanan durumlara dikkat çektiği görülür. Bunların en önemlileri nefsânî olan, yani insanın içinden gelen engellerdir. Bu açıdan kulluk bilincindeki sapmanın ilk durumları olan cehalet ve küfür, Yaratıcı ile irtibatı zihinsel olarak daha ilk baştan kesme anlamına geldiği için en önemli nefsânî engeller olarak görülmüşlerdir. İlâhî vahyin insanı devamlı imana, düşünmeye ve bilmeye davet etmesi, yetkinleşmenin bu en hayati adımını atması noktasında onu teşvik içindir. Bunların yanında, gerekli önlemler alınmadığı zaman cehalet ve küfrü takip eden ve Kur'an'da vurgulanan engeller; nefsânî tabiatın karanlıklarından kopmama, dünya sevgisi, baş olma sevdası ve aşırıya kaçan mal-evlât sevgisi gibi zafiyetleri içermektedir. Dikkat edilmesi gereken husus şudur ki bu

zafiyetler, itikat ve bilgi eksikliğinden kaynaklanmaktadır; bu açıdan birer sebep değil, sonuçtur. Bu nefsanî engeller için önlem alınmaması, diğer kötü huyların birer birer insan ahlâkında yerleşmesine yol açacaktır. Dolayısıyla nefis terbiyesi ve karakter eğitiminde ilâhî ve uhrevî olana dair kulluk bilincinin devamlı surette diri ve uyanık tutulması gerekir.

### Kaynakça

- Âmirî, Ebu'l-Hasen. *el-Emed ale'l-ebed*. çev. Yakup Kara. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. İstanbul: Eser Kitabevi, 1389.
- Cengiz, Yunus. "Ahlâk İlmi ve Diğer İlimlerle İlişkisi". *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*. ed. Murat Demirkol. Ankara: Bilay, 2018, 17-35.
- Ergün, Ü. Betül Kanburoğlu. *Gazzali Düşüncesinde İnsanın Kemâli*. İstanbul: İLEM, 2020.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Ârâ'u ehlî'l-medîneti'l-fâzıla*. nşr. Elbir Nasrî Nâdir. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 2002.
- Fahri, Macit. *İslam Ahlâk Teorileri*. çev. M. İskenderoğlu, A. Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*. trc. A. Serdaroğlu. İstanbul: Bedir, 2002.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi esmâillâhî'l-hüsnâ*. nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2003.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Gazâlî. *Kimyâ-yı Saâdet*. trc. A. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınları, 1979.
- Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî. *Levâmi'u'l-ukûl*. İstanbul: 1292.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân. *Telbisü İblis*. nşr. M. H. B. İsmail, M. A. Sa'denî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Kaya, Veysel. *Felsefe ve Vahiy: Said b. Dadhürmüz ve Felsefi Risaleleri*. İstanbul: Klasik, 2018.
- Kaya, Veysel. "Molla Hüsrev'in (885/1840) İlm-i Kelâma Yaklaşımı: O Bir Kelâm Karşıtı mıydı?". *Osmanlıda İlim ve Fikir Dünyası: İstanbul'un Fet-*

- hinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar.* ed. Ömer Mahir Alper, Müstakim Arıcı. 197-214. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ. *Külliyât.* nşr. A. Derviş, M. el-Masrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012.
- Kindî, Yakub b. İshâk. *Risâle fi'l-hile li-def'i'l-ahzân.* Mahmut Kaya. *Kindî Felsefî Risâleler.* İstanbul: Klasik, 2002.
- Kutluer, İlhan. *Yitirilmiş Hikmeti Ararken.* İstanbul: İz, 2012.
- Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazim b. Abdülkavî. *et-Tergîb ve't-terhîb - Hadislerle İslâm.* trc. A. M. Büyükcınar, A. Arpa, D. Pusmaz, A. Yücel. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2020.
- Râgıb İsfehânî. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân.* nşr. N. M. el-Bâz. b.y.: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, ts.

### Summary

The problem of the soul's perfection is contextualized in the history of Islamic ethics in the issue of the bipartite nature of the soul, that is, the material and the immaterial soul. In this regard, the perfection of man is seen as the realization of the definition of human essence, that is, the rational animal. In this understanding, the soul must observe and control the natural obstacles from inner and outer perceptions. The main theoreticians of Islamic ethics, such as al-Fārābî, the Brethren of Purity, Ibn Miskawayh, and Nasîr al-Dîn al-Tûsî have dealt with the foundations of the philosophy of human perfection, having also taken into consideration these obstacles in the way towards human perfection. However, one question is yet to be answered: What are the parallelisms between the philosophical idea of perfection and the religious doctrine about man's place in the universe? Can the idea of human perfection also be seen as in connection with the Islamic doctrine of servitude (ibâda). In other words, is someone who is "perfect" in an ethical sense also the one who obeys the rules of religion in the strict sense? Thus, the problem of the relationship between human perfection and religious worship must be dealt with in the context of some concrete examples. The main issue of the obstacles for the soul in its way through perfection can be seen in this context. The example of Bursawî

in his explanation of the Quranic verse 51:56 can be seen as a starting point. According to the commentary of Bursawī, the meaning of the verse is that God creates the human soul to perform the ceremonies of servitude to God.

There are several important contexts to be regarded if we want to address the issue of the relationship between human perfection and the servitude of God: one must determine the given obstacles as they are defined in the religious and Quranic vocabulary. The Quranic concepts “jahala” (ignorance) and “kufr” (disbelief) are the two basic terms that show the main obstacles for human beings on their way to perfection. Those who are ignorant of the Ultimate Being and thus have not any foundational belief in His presence are far from reaching human perfection. According to the philosophers of Islamic ethics, the true knowledge necessitates the existence of the Creator. Therefore, it leads to the evaluation of the world (in religious terms, the world means everything other than God) as an obstacle to human perfection. In this regard, as Bursawī explains, the one who gets away from the true knowledge of God is inevitably in a position of being in his bodily self-oriented desires. Bursawī’s such explanation is in accordance with his predecessor Ghazālī’s stance in his *al-Maqsad al-Asna*, in which he states that human beings and animals share the characteristics of bodily and imaginative perceptions. Thus, human beings must be separated from animals with human characters, and the only human character which is special for them is their desire for the knowledge of their Creator.

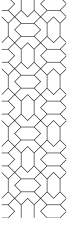
The theoreticians of Islamic ethics, along with the scholars of the religious scriptures have emphasized certain aspects of the evil characters as the consequences of the human beings’ disability for achieving the true knowledge of God. Basically, there are different traits and inclinations in the human nature that determine the human characters. In Islamic philosophy, there is the inclination towards the higher world, which represents the noble side of the nature, and the inclination towards the lower world, which represents the mundane side. In parallel

with this main idea in philosophical ethics, the religious vocabulary presents the dichotomy of the dark and the light worlds. Therefore, the ethical inefficiencies which cause human beings fall from the light side are considered worldly and animal pleasures. These animal pleasures include such characters as worldly ambitions, longing desires, grudge, envy, anger, greed and lying, all negative virtues which bring human beings down to the lower world.

In order to correct the moral deficiencies, the tradition of Islamic sciences require the believers observe their deeds in accordance with the rules of Islamic law (sharī'a). In this context, the traditional discipline of fiqh (Islamic jurisprudence) is clearly in parallel with the aim of the philosophy of ethics, that is, the salvation of the human soul. This stance is known initially in a saying attributed to the founder of the Islamic jurisprudence, Abū Ḥanīfa: Fiqh is the knowledge of the self about what is appropriate and inappropriate for the self. Having based themselves on this point, the subsequent Islamic jurists and philosophers of ethics have put the science of fiqh in parallel with the practical philosophy, as is seen in the writings of the famous Ottoman jurist, Mulla Khusraw. In this understanding, the religious term "sin" (ithm) is in correlation with the moral concept of "evil". Consequently, the obstacles of the soul in the path of salvation can be explained in terms of the religious definition of human spiritual progress.







# ŞEYH RIZÂEDDÎN REMZÎ VE ŞERH-İ RUMÛZÂT-I CÂMÎ'SI

Sheikh Rizâeddin Ramzî and His *Sharh al-Rumûzât al-Jâmî*

**Yusuf YILDIRIM**

Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı,  
Sivas, Türkiye.  
Assoc. Prof., Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Turkish Islamic Literature,  
Sivas, Turkey.  
[yasef\\_yildirim@hotmail.com](mailto:yasef_yildirim@hotmail.com), ORCID: 0000-0002-0324-3927.

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received:** 07 Mart / March 2023  
**Kabul Tarihi / Accepted:** 17 Nisan / April 2023  
**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2023  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June 2023  
**Cilt / Volume: 23 Sayfa / Pages:** 121-157

**Atıf / Citation:** Yıldırım, Yusuf. "Şeyh Rızâeddin Remzî ve *Şerh-i Rumûzât-ı Câmî'si* [Sheikh Rizâeddin Ramzî and His *Sharh al-Rumûzât al-Jâmî*"]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER] 23 (Haziran / June 2023): 121-157

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1261296>

**Etik Beyan/ Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Yusuf YILDIRIM**).

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.



## Öz

Molla Abdurrahman Câmî çeşitli ilimlerdeki derin vukufuna denk, belki daha yüksek bir şekilde edebî ilimlerde de üstün bir başarı kaydetmiştir. Eserlerinin birçoğu daha hayatta iken Türkçeye tercüme edilmiş, bazılarında şerhler yazılmıştır. Gazel ve kasidelerini topladığı *Fâtihatü's-şebâb*, *Vâsıtai'l-ikd* ve *Hâtimetü'l-hayât* adlı üç divanı Türk edebiyatında aynı ölçüde etkili olamamıştır. Molla Câmî'nin Türk edebiyatı üzerindeki etkilerinden biri de besmelenâme türünün oluşmasında önemli katkısı olduğu bilinen besmele muhtevalı manzumeleri dolayısıyladır. Bu makalede Molla Câmî'nin *Fâtihatü's-şebâb* adlı divanında yer alan besmeleye dair bir kasidesine, Şeyh Rızâeddîn Remzî adlı bir şarih tarafından yapılan şerh tanıtılacak ve metnin çeviri yazısına yer verilecektir. Ancak bunun öncesinde Molla Câmî'nin klasik Türk şiiri üzerindeki derin ve kalıcı etkisi, eserlerine yapılmış tercüme, şerh ve nazireler bağlamında değerlendirilecek, ardından besmele muhtevalı şiir geleneğinin oluşması ve gelişmesindeki rolü hakkında detaylı olmayacak şekilde bazı değerlendirmelerde bulunulacaktır. Osmanlı'nın son döneminde bir Rıfâî şeyhi olması dışında Rızâeddîn Remzî'nin hayatı hakkında neredeyse hiçbir bilgi yoktur. Makalede, biyografik kaynaklarda bahsi geçmeyen bu meçhul zatın kim olduğu hususunda, kaleme aldığı eserlerinden ve bazı ipuçlarından hareketle -az olmakla birlikte- bazı bilgiler verilecektir.

*Anahtar Kelimeler:* Türk İslam Edebiyatı, Fars Edebiyatı, Tasavvuf Edebiyatı, Şerh, Tercüme, Molla Câmî.

## Abstract

Molla 'Abd al-Rahman Jâmî has achieved a superior success in literary sciences, perhaps even higher, in accordance with his deep knowledge in various sciences. Many of these works were translated into Turkish while he was still alive, and some of them were written with commentaries. However, his divans, in which he collected ghazals and qaşîdas, were not as effective. He collected his poems that he wrote in three divans under the names of *Fâtihata'l-shabâb*, *Vâsitata'l-ikd* and *Khâtemeta'l-hayât*. One of the effects of Molla Jâmî on Turkish literature is the visual of his basmala-containing poems, which are known to have important effects on the external appearance of the results of the basmala. In this article, the commentary made by a commentator named Sheikh Rizâeddin Ramzî will be introduced to the qaşîda of Molla Jâmî on the basmala in his divan called *Fâtihat al-shabâb*. Then translation of the text will be included. However, before that, Molla Jâmî's deep and lasting influence on classical Turkish poetry will be evaluated in the context of translations, commentaries and nazîrahs on his works. Then some evaluations will be made, although not detailed, about the formation and development of the tradition of basmala-containing poetry. There is almost no information about Rizâeddin Ramzî's life, except that he was a Rifa'i sheikh in the last period of the Ottoman State. In the article, information, though insufficient, will be given about the identity of this unknown person, who is not mentioned in biographical sources, based on his works and some clues.

*Keywords:* Turkish Islamic Literature, Persian Literature, Sufi Literature, Sharh, Translation, Molla Jâmî.

## Giriş

Molla Câmî (ö. 898/1492) yaşadığı devirden itibaren şöhreti kıtaları aşmış, Hindistan'dan Balkanlara kadar uzanan geniş bir coğrafyada âlimlerin, şairlerin ve halkın derin saygısını kazanmış bir sûfî şairdir. Onun bu şöhreti sahip olduğu ilmî birikiminin yanında şairlik kudreti yönüyledir. Fıkıh, tefsir, hadis, tasavvuf, felsefe, musiki, edebiyat, Arap dili gibi dönemin neredeyse bütün dinî ve aklî ilimlerini tahsil etmiş, bunu da kaleme aldığı eserlerde büyük bir yetkinlikle ortaya koymuştur. “Hâtemü’ş-şuarâ” lakabıyla da anılan Molla Câmî Fars edebiyatının Hâfız-ı Şîrâzî’den (ö. 792/1390) sonraki en büyük şairi olarak kabul edilmektedir.<sup>1</sup>

Molla Câmî yaklaşık elli yıla yayılan telif hayatına kırk beşin üzerinde manzum ve mensur eser sığdırmıştır.<sup>2</sup> Bir kısmı günümüze ulaşmayan bu eserlerin büyük çoğunluğu Farsçadır. Bunun yanında Arapça eserler de kaleme alarak bu dilde hâkimiyetini göstermiştir. Molla Câmî’nin fikirleri daha hayattayken geniş bir alanda beğeni ile karşılanmış, yaşadığı coğrafya itibarıyla Türklerle olan samimi münasebetleri, kısa bir zaman içinde eserlerinin büyük bir kısmının Türkçeye çevrilmesini sağlamıştır.

*Tercüme-i Erbaîn Hadîs*’i Molla Câmî’nin Türkçeye ilk ve en çok aktarılan eseridir. 886/1481 yılında kaleme alınan eser çağdaşı ve yakın arkadaşı Ali Şîr Nevâî (ö. 906/1501) tarafından aynı yıl *Çihil Hadis* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir.<sup>3</sup> Eser, aralarında Fuzûlî (ö. 963/1556) ve Nâbî (ö. 1124/1712) gibi Türk edebiyatının usta şairlerinin de olduğu diğer birçok kişi tarafından manzum olarak tercüme edilmiştir.<sup>4</sup> Ali Şîr Nevâî *Hayretü’l-ibrâr* isimli mesnevisini ise Câmî’nin *Tuhfetü’l-ibrâr*’ına nazire olarak 888/1483’te kaleme almıştır.

<sup>1</sup> Zebihullah Safâ, *Târîh-i Edebiyat der-İrân* (Tahran: İntişârât-ı Edîb, 1364), 4/347-348.

<sup>2</sup> Ömer Okumuş, “Câmî, Abdurrahmân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/96.

<sup>3</sup> Günay Kut, “Ali Şîr Nevâî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/452.

<sup>4</sup> Molla Câmî’nin *Kırk Hadis Tercümesi*’nin Türk edebiyatındaki etkisi ve yapılan tercüme arasındaki üslup farkı için bk. Abdülkadir Karahan, “Câmî’nin Arba’ini ve Türkçe Tercümeleri”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 4/4 (Haziran 1952), 345-371.

Molla Câmî'nin Türk edebiyatı üzerindeki kuvvetli tesiri özellikle *Yûsuf u Züleyhâ* adlı mesnevisi bağlamında ortaya çıkmıştır. Nizâmî'nin (ö. 611/1214) *Hüsrev ü Şîrin*'ine nazire olarak yazılan ve en başarılı aşk hikâyelerinden birisi olarak kabul edilen Câmî'nin bu mesnevisi<sup>5</sup> Türk edebiyatında aynı adla yazılan birçok mesneviye öncülük etmiştir. Hamdullah Hamdî (ö. 909/1503) Câmî etkisiyle yazdığı *Yûsuf u Züleyhâ* adlı mesnevisini Molla Câmî'nin henüz hayatta olduğu sıralarda, yani 897/1491 tarihinde tamamlamıştır. Câmî'nin *Yûsuf u Züleyhâ*'yı 888/1483'te tamamladığı ve o zamanki iletişim imkânlarının sınırlı olduğu düşünüldüğünde Molla Câmî'nin kaleme aldığı eserlerinin çok kısa bir süre içerisinde geniş bir alana yayıldığı anlaşılmaktadır. Aynı zamanda mesnevinin Türkiye kütüphanelerinde çok fazla yazma nüshası bulunmaktadır. Mesnevi, Seyyid Kâmî Mehmed (ö. 952/1545) ve Mütercim İzzet Paşa (ö. 1332/1914) tarafından nazmen tercüme de edilmiştir.<sup>6</sup> *Şevâhidü'n-nübüvve*, *Nefahâtü'l-üns* ve *Selâmân u Ebsâl* adlı eserleri başarılı bir şekilde Türkçeye tercüme eden Lâmiî Çelebi (ö. 938/1532), bu özelliğinden dolayı "Câmî-i Rûm" lakabıyla anılmıştır.<sup>7</sup>

*Fâtihatü's-şebâb*, *Vâsıtatü'l-ikd* ve *Hâtimetü'l-hayât* şeklinde müstakil olarak isimlendirilen Câmî divanları ise İlhâmî (ö. 19. yy)<sup>8</sup> ve Hasan Necâtî (ö. 19. yy)<sup>9</sup> isimli mütercimlerin kısmî olarak yaptıkları tercümeleri dışında Türkçeye neredeyse aktarılmamıştır. Bu iki tercüme *Fâtihatü's-şebâb*'ın yaklaşık üçte birini kapsamaktadır. Divanlar üzerinde tercüme veya şerh çalışmalarının az ve yetersiz olmasında, eserin büyük hacminin etkili olduğunu söylemek mümkündür. Osmanlı döneminde divanların tamamı tercüme edilmemiş olsa da yazma eser kütüphanelerindeki çok sayıdaki divan nüshasının varlığı divanların en azından Farsça aslından okunduğunu göstermektedir. Bunun yanında divanlar-

<sup>5</sup> Hamid Algar, *Abdurrahman Câmî*, çev. Abdullah Taha Orhan - Zeynep Hafsa Orhan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 105.

<sup>6</sup> Rıza Kurtulmuş, "Yûsuf u Züleyhâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/41.

<sup>7</sup> Günay Kut, "Lâmiî Çelebi, Mahmûd b. Osmân", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (Erişim 24 Ocak 2023).

<sup>8</sup> İlhâmî, *Tercüme-i Divân-ı Câmî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, 367), 165 vr.

<sup>9</sup> Hasan Necâtî, *Divân-ı Câmî Tercümesi* (Kütahya: Zeytinoğlu Kütüphanesi, 315), 135 vr.

dan seçilen kimi kaside, gazel ve beyitler farklı müellifler tarafından tercüme ve şerh edilmiştir. Seyyid Mehmed Tevfik Efendi (ö. 1274/1858), *Neşe* adını verdiği eserinde Câmî divanlarından seçtiği dokuz kaside ile on bir gazelin şerhine yer vermiştir.<sup>10</sup> Eserde şerhi yapılan bu kasidelerden biri de besmele muhtevalı bir şiiirdir. Molla Câmî'nin söz konusu kasidesi ve besmeleye dair kaleme aldığı diğer manzumeler klasik Türk şiirinde oldukça önemli bir etkiye sahiptir.

Bu makalede öncelikle besmele türünde yazılan manzumeler hakkında genel bir bilgi verildikten sonra Molla Câmî'nin Türkçeye müstakil olarak tercüme ve şerhleri de yapılan besmele türünde kaleme aldığı bir kasidesi tanıtılarak, klasik Türk edebiyatındaki seyri ve etkileri bağlamında değerlendirilecektir. Ardından son dönem Rıfâî şeyhlerinden Rızâeddîn Remzî'nin, Molla Câmî'nin söz konusu manzummesine yazdığı şerhi ele alınarak metnin çeviri yazısına yer verilecektir.

### 1. Besmele Manzumeleri ve Molla Câmî'nin Besmele Kasidesi

Besmele, İslamî edebiyatlarda bir tür olarak hakkında müstakil manzumelerin de yazıldığı önemli bir konudur. Bismelenin faziletlerini, önemini, sınırlarını ilmî açıdan müstakil olarak değerlendiren mensur eserlere literatürde genellikle *Besmele Risalesi*, *Besmele Tefsiri* gibi isimler verilmiştir. Besmeleye dair yazılan ilk eserin Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Kitâbü'l-ibâne ve't-tefhîm 'an-Ma'ânî Bismillâhirrahmânirrahîm* adlı risale olduğu tahmin edilmektedir.<sup>11</sup> Anadolu'da kaleme alınan ilk besmele tefsirlerinden biri Hacı Bektâş-ı Velî'nin (ö. 669/271) yazdığı *Kitâbu Tefsîr-i Besmele* adlı eserken diğeri Dâvûd Kayserî'nin (ö. 751/1350) *Şerhu'l-Besmele mine't-Te'vîlâtî'l-Kâşâniye* adlı risalesidir.<sup>12</sup> Bu tür eserlerde çoğunlukla bismelenin dinî açıdan hükmü, faziletleri, içerisinde geçen esmanın ve lafızların sarf ve nahiv açısından değerlendirmesi, harflerin bâtinî yorumları yapılarak besmele farklı açılardan

<sup>10</sup> Seyyid Mehmed Tevfik Efendi, *Neşe*, Molla Câmî Şiirlerinin Şerhi, haz. İsmet İpek (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017).

<sup>11</sup> İbrahim Yıldız, "Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın Esmâ-i Hüsnâ ve Besmele Hakkında İki Eseri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (2015), 52.

<sup>12</sup> Süleyman Gür, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Besmele Risaleleri Literatürü", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 12 (2018), 409.

izah edilmiştir. Türkçe kaleme alınan mensur besmele risaleleri arasında İsmail Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) *Şerh-i Besmele-i Şerîfi*, Münib Efendi'nin (ö. ?) *Risâle fi i'râbi'l-Besmele'si* ve Üsküdarlı Hâşim Baba'nın (ö. 1197/1783) *Makâle Besmele-i Şerîfe'si* sayılabilir.

Mensur ya da manzum hemen her eserin besmele ile başlaması klasik dönem şair ve müellifleri için uyulması gereken bir kaidedir. Zira besmele ile başlanmayan her işin neticesiz kalacağı hadisini<sup>13</sup> bilen şair/müellif kaleme aldığı eserine besmeleyle başlamış, böylece dinî bir vecibeyi yerine getirmenin yanı sıra yaptığı işin hayırlı olmasını da arzulamış olur. Bu yüzden özellikle eserlerin başında gerek lafzen gerekse mana olarak Allah'ın adının zikredilmesi zaman içerisinde gelenek haline gelmiştir. Kaynağını öncelikle Kur'an ve hadislerden alan klasik Türk edebiyatında besmele, dinî olduğu kadar edebî bakımdan da önemli bir mesele olarak görülmüş, beyitlerden müstakil manzumelere kadar farklı nazım şekilleriyle yazılarak bütün yönleriyle ele alınmıştır.<sup>14</sup>

Klasik şiirde besmele konusuna değinen mısra, beyit ya da müstakil manzumelere genellikle mesnevilerde rastlanmaktadır. Muhtevası ne olursa olsun hemen her mesnevi, şairin uyması gereken âdet ve gelenek çerçevesinde önce besmele ile başlamış, ardı sıra tevhid, mü-nacat ve na't türündeki manzumelere yer verilmiştir. Bir araştırmada içinde besmele manzumesi bulunan 126 Türkçe mesnevi tespit edilmiştir.<sup>15</sup> Yine divan dibacelerinde kısa da olsa besmeleyle temas etmek riayet edilmesi lazım gelen usûldendir. Dibacesi olmayan divanlarda ise ilk şiir veya ilk beytin besmele ile başladığı görülmektedir. Örneğin Ahmed Paşa'nın (ö. 902/1496) divanı mesnevi nazım tarzında ve "Bismillâhirrahmânirrahîm/Oldı çü ünvan-ı kelâm-ı kadîm"<sup>16</sup> matlali sekiz beyitlik bir manzume ile başlamaktadır. Bu örnekte görüldüğü gibi besmele lafzının aynen aktarıldığı beyitlerin yanında telmih yoluyla "Allah'ın adını anmak/zikretmek, Allah'ın adıyla" gibi anlamlara

<sup>13</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, 2/360.

<sup>14</sup> Besmele türü hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa İsmet Uzun, "Besmele", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 538-540.

<sup>15</sup> Müberra Gürgendereli, *Türkçe Mesnevilerde Besmele Şiirleri* (İstanbul: Acar Bilgi Merkezi, 2010), 41.

<sup>16</sup> Ali Nihad Tarlan, *Ahmet Paşa Divanı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1992), 23.

gelen kelimelerin kullanıldığı beyitler de oldukça fazladır. Süleyman Çelebi (ö. 825/1422) *Vesiletü'n-necât'a* “Allâh adın zikr idelüm evvelâ/Vâcib oldur cümle işde her kula”<sup>17</sup> mısralarıyla başlarken Hâkânî Mehmed Bey'in (ö. 1015/1666) *Hilye'si* “Besmeleyle idelim feth-i kelâm/Feth ola tâ bu muammâ-yı benâm” diyerek başlar.

Klasik Türk şiirinde müstakil olarak kaleme alınan besmele muhtevalı manzumeler *Besmelenâme* adı altında bir tür olarak tasnif edilebilir.<sup>18</sup> Türün Türk edebiyatındaki seyri dikkate alındığında ilk dönemlerde sayıları nispeten az olmakla birlikte 15. asır itibarıyla divanlarda ve hemen her konuda yazılmış mesnevilerde besmeleyi konu alan manzume sayılarında gözle görülür bir artış dikkat çeker. Bu dönemden başlayarak özellikle mesnevi yazıcılığında şairin uyması gereken kuralların bir usûl halinde belirlenerek eserlerin buna göre tertip edilmesiyle beraber besmele muhtevalı manzumelerin de hem şekil hem de içerik olarak zenginleştiği ve bir tür haline geldiği görülmektedir. Bu geleneğin oluşumunda Fars şiirinin önemli şairlerinden Molla Câmî'nin önemli bir etkisinin olduğu belirtilmektedir.<sup>19</sup>

Bilindiği üzere Molla Câmî'nin telif ettiği eserlerden birçoğu besmele muhtevalı bir beyit ya da müstakil bir manzume ile başlamaktadır. *Tuhfetü'l-ahrâr*'ın başında “Bismillâhirrahmânirrahîm/Hest salâ-yı ser-i hân-ı kerîm” mısralarıyla başlayan kırk beyitlik mesnevi tarzında bir manzume<sup>20</sup> bulunmaktadır. Bu manzumenin matla beyti *Silsiletü'z-zehab*'in ikinci kısmı ile *Yûsuf u Züleyhâ*'da da aynen tekrar edilmiştir.<sup>21</sup> *Silsiletü'z-zehab*'in birinci kısmı “Bismillâhirrahmânirrahîm/Matla'-ı dîbâce-i nazm-ı kadîm” beyti ile başlarken mesnevinin üçüncü bölümü “Bismillâhirrahmânirrahîm/Hest kilîd-i der-genc-i hakîm”, *Sohbetü'l-ebâr* ise “Bismillâhirrahmânirrahîm/Hutbe-i kuds-est be-mülk-i

<sup>17</sup> Süleyman Çelebi, *Mevlid*, haz. İskender Pala (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 10.

<sup>18</sup> Besmele hakkında yazılan manzumelerin bir tür olarak gelişimi hakkında bk. Emrah Bilgin, “Türk-İslâm Edebiyatında Besmelenâme Türü ve Besmele İçerikli Metinlerin Tasnifine Dair Bir Deneme”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/2 (2020), 87-117.

<sup>19</sup> Ahmet Sevgi, “Molla Câmî'nin Besmele Şerhi ve Türk Edebiyatına Tesirleri”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 5 (1999), 5.

<sup>20</sup> Abdurrahmân Câmî, *Hefî Evreng*, tsh. Âkâ-yı Murtezâ-Müderriş Geylânî (Tahran: Sa'dî, 1337), 367.

<sup>21</sup> Câmî, *Hefî Evreng*, 185, 577.

kadîm” mısralarıyla başlamaktadır.<sup>22</sup> Bunlar dışında *Fâtihatü’ş-şebâb*, *Vâsıtatü’l-ıkd* ve *Hâtimetü’l-hayât* adlarıyla tertip ettiği her üç divana yine besmele konulu beyitlerle giriş yapmıştır.<sup>23</sup> Görüldüğü gibi Molla Câmî, eserlerinin birçoğunda besmelenin Arapça lafzı ile başlamıştır. Aslında besmele lafız olarak vezne uymadığı halde başta Molla Câmî olmak üzere birçok şair, beyitlerin ilk mısralarında besmeleyi kullanarak onu mevzun sayarlar. Molla Câmî şu beyitlerde meseleye şöyle yaklaşır:

بسمله تاج سر قرآن است  
زانکه سنجیده بدین میزان است  
وزن اگر موجب نقصان بودی  
حرف موزون نه ز قرآن بودی<sup>24</sup>

*Besmele Kur’an’ın başındaki taçtır, çünkü vezinli bir sözdür; eğer vezin bir eksiklik olarak görülseydi, vezinli bir söz hiç Kur’an’da bulunur muydu?*

Molla Câmî’nin etkisiyle klasik Türk şiirinde birçok şair de besmeleyi tazmîn etmek suretiyle, yani besmeleyi beytin ilk mısrasında zikreterek eserlerine giriş yapmışlardır. Alî Şîr Nevâî, Ahmed Paşa, Latîfî (ö. 990/1582), Lâmiî Çelebi (ö. 878/1473), Nahîfî (ö. 1151/1738), Muhyî Çelebi (ö. 1005/1596), Vücûdî (ö. 1021/1612), Sezâî-i Gülşenî (ö. 1151/1738) gibi şairler bunlardan bazılarıdır.<sup>25</sup> Ancak Molla Câmî’nin besmele konusunda Türk şair ve müellifleri üzerindeki etkisi bununla sınırlı değildir. Kaleme aldığı müstakil besmele manzumeleri de üzerine nazireler yazılmak suretiyle Türk şairleri için bir zemin metin haline gelmiştir. Yukarıda da bahsedildiği gibi *Tuhfetü’l-ahrâr*’ın başında yer alan kırk beyitlik besmele manzumesi, başta Ali Şîr Nevâî olmak üzere Lâmiî Çelebi, Hâkânî Mehmed, Celîlî (ö. 977/1569), Yahya Bey (ö. 990/1582), Atâî (ö. 968/1561), Nâilî (ö. 1077/1666) gibi şairler tarafından tanzir edilmiştir.<sup>26</sup>

Diğer bir manzume ise Molla Câmî’nin gençlik yıllarına ait şiirlerden oluşan *Fâtihatü’ş-şebâb* adlı divanındaki bir kasidedir.<sup>27</sup>

<sup>22</sup> Câmî, *Heft Evreng*, 2, 261, 444.

<sup>23</sup> Sevgi, “Molla Câmî’nin Besmele Şerhi ve Türk Edebiyatına Tesirleri”, 5-6.

<sup>24</sup> Câmî, *Heft Evreng*, 466.

<sup>25</sup> Sevgi, “Molla Câmî’nin Besmele Şerhi ve Türk Edebiyatına Tesirleri”, 6-8.

<sup>26</sup> Sevgi, “Molla Câmî’nin Besmele Şerhi ve Türk Edebiyatına Tesirleri”, 8.

<sup>27</sup> Hâşim Rızâ, *Divân-ı Kâmil-i Câmî* (Tahrân: İntişârât-ı Pirûz, 1341), 68.



“Bismillâhirrahmânirrahîm/A’zam esmâ-i ‘alîm u hakîm” beytiyle başlayan söz konusu kaside, besmelenin ihtiva ettiği harf sayısı dikkate alınarak toplam on dokuz beyitten müteşekkil olup aruzun “fe’îlâtün fe’îlâtün fe’îlün” kalıbıyla yazılmıştır. Kasidede besmelenin her harfi başka manaları da ihtiva eden birer remiz olarak dikkate alınmış ve buna göre yorumlanmıştır. Bu açıdan kaside manzum bir besmele şerhi olarak da değerlendirilebilir. Câmî’nin söz konusu kasidesi ile yukarıda bahsi geçen kırk beyitlik besmele muhtevalı manzumesinin Fars edebiyatındaki etkisi hakkında yeterli bilgiye sahip değiliz. Ancak Feyyâz-ı Lâhîcî’nin (ö. 1072/1661) divanındaki “Bismillâhirrahmânirrahîm/Pîş-i nihâlîst zi-bâg-ı hakîm”<sup>28</sup> matlaıyla başlayan manzumesinin Molla Câmî’nin etkisinde yazıldığını söyleyebiliriz. Mesnevi nazım şekliyle kaleme alınan elli beyitlik bu manzume hem şekil hem muhteva açısından Molla Câmî’nin şiirine oldukça benzemektedir. Bunun yanında Mîr Dâmâd’ın (ö. 1041/1631) “Bismillâhirrahmânirrahîm/Fâtiha-i nüsha-i ümmîd ü bîm”<sup>29</sup> mısralarıyla başlayan kırk dokuz beyitlik Farsça bir şiiri vardır ki bu da muhteva olarak Câmî’nin manzumesini çağrıştırmaktadır.

Molla Câmî’nin besmele şiirleri ve özellikle yukarıda bahsi geçen on dokuz beyitlik kasidesinin Türk şiirinde daha kalıcı bir etki bıraktığını söyleyebiliriz. İsmail Hakkı Bursevî’nin *Kasîde-i Ferîde* adlı kasidesi<sup>30</sup> bu tesirin bir göstergesi sayılmalıdır. Bursevî’nin, üzerine yapılmış şerhleri de bulunan bu manzumesi Molla Câmî’nin kasidesi gibi on dokuz beyitten oluşmaktadır. “Bir elif bul mekteb-i ‘irfânda ol bâyı sor/ Kadd-hamîde eyleyüb yay gibi andan yâyı sor” mısralarıyla başlayan kaside, muhteva olarak da Molla Câmî’nin manzumesine benzemektedir. Bu açıdan kasidenin Molla Câmî’nin tesiriyle kaleme alındığını söylemek mümkündür.

<sup>28</sup> Abdürrezzâk Lâhîcî, *Divân-ı Feyyâz-ı Lâhîcî*, tsh. Celil Mesgernejâd (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Allâme Tabâtabâî, 1373), 543-545.

<sup>29</sup> Mîr Dâmâd, *Divân, İsrâk*, tsh. Keremî Ahmed (Tahran: İntişârât-ı Mâ, 1378), 95-100.

<sup>30</sup> Rızâeddin Remzi tarafından da şerh edilen bu kaside bir tebliğin konusu olmuş ve metin günümüz harflerine aktarılmıştır. Bk. Hande Büyükkaya Yeşiltaş, “Rızaeddin Remzi er-Rifâî’nin *Kasîde-i Ferîde Şerhi*”, *III. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Öğrenci Kongresi TUDOK 2010* (İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi, 2012), 987-996.

Kasidenin Türkçede birden fazla şerhi bulunmaktadır. Tespit edebildiğimiz şerhlerin tümü 19. asırda kalem alınmıştır. Mehmed Tevfik Efendi'nin, *Neş'e* adlı eserinde Molla Câmî divanından şerh ettiği dokuz kasideden birisi de bu manzumedir. Molla Câmî'nin kasidesi ayrıca Hafız Sâlih Re'fet (ö. ?) isimli bir müellif tarafından şerh edilerek müstakil bir risale olarak 1290/1874 yılında neşredilmiştir. Eserin ismi her ne kadar *Şerh-i Kasîde-i Mevlânâ Câmî* olarak belirlense de her beytin altında yapılan açıklamaların kısa tutulmasından dolayı eserin tercüme-ye yakın bir şerh olduğunu söylemek mümkündür. Molla Câmî'nin bu kasidesine şerh yazanlardan biri de yine aynı dönemde yaşamış olan Rızâeddîn Remzî er-Rıfâî isimli bir şarihtir. Bu makalede önce Rızâeddîn Remzî'nin kimliği konusunda bir inceleme yürütülecek, ardından diğer eserlerinden bahsedilerek Molla Câmî'nin söz konusu kasidesine yazdığı şerh değerlendirilecektir.

## 2. Rızâeddîn Remzî er-Rıfâî ve *Şerh-i Rumûzât-ı Câmî'si*

Şarihin kimliği konusunda biyografik kaynaklarda neredeyse hiçbir bilgi yoktur. Bazı karinelere hareketle 19. yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşadığı söylenebilir. Nispeten günümüze yakın bir dönemde, yaklaşık bir asır önce yaşamasına rağmen biyografik hiçbir kaynakta adından bahsedilmemektedir. Dönemin haftalık yayımlanan *Tasavvuf Dergisi*'ne yazdığı makalelerinde imzasını "Şeyh Rızâeddîn Remzî er-Rıfâî" şeklinde attığına bakılırsa asıl isminin Rızâeddîn, mahlasının Remzî, nisbesinin ise er-Rıfâî olduğunu söylemek mümkündür. Aynı dergide yayımlanan bazı makalelerde ise şarihin sadece "Şeyh Remzî er-Rıfâî"yi tercih ettiği görülmektedir. Atatürk Kitaplığı'ndaki bir yazma eserde şarihin adı "Şeyh Hâfiz Ahmed Rızâeddîn Remzî er-Rıfâî" olarak da geçmektedir.<sup>31</sup> Dolayısıyla şarihin tam ismi bu şekilde tespit edilebilir.

Yukarıda da belirtildiği gibi şarihin hayatı hakkında detaylı malumat yoktur. Öyle anlaşılıyor ki yaşadığı dönemde de şarih pek tanınmayan

<sup>31</sup> Ahmed Rızâeddîn Remzî, *Risâle Marîfet en-Nefs Tercümesi* (İstanbul: Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, 1072), 1a.

bir zattır. Dönemin yayın organlarından *Muhibbân* isimli dergide verilen ancak gerekçesi bilinmeyen bir ilan, şarihin o dönemde de tanınmadığını açıkça ortaya koymaktadır: “Şeyh Remzî er-Rıfâî. Bu zâtı tanıyanların idârehânemize hiç olmaz ise bulunduğu mahalle ve sokağını bir kartpostalla bildirmeleri insâniyet nâmına istirhâm ederiz.”<sup>32</sup>

Şeyh Rızâeddîn’in mahlasının Remzî olabileceğini yukarıda belirtsek de şiir yazdığına dair bir ipucu yoktur. Fakat *Tasavvuf Dergisi* için kaleme aldığı *Riyâzet ve Mücâhede* başlıklı yazısında yer alan,

*Hüsn-i hulkdur sâlikânın mâyesi*  
*Zikr ü fikrin cümleten pîrâyesi*  
*Nefsini idrâk ise ger maksadın*  
*Terk-i da’vâdır anın sermâyesi*

şeklindeki dörtlüğün ona ait olma ihtimali göz ardı edilmemelidir. Çünkü adı geçen metinde Ebü’l-Feth Büstî’nin (ö. 401/1010) bir beyti ile Erzurumlu İbrahim Hakkı’ya (ö. 1194/1780) ait bir dörtlüğe de yer verilmiş ve bu manzumelerin onlara ait olduğu özellikle vurgulanmıştır. Fakat yukarıdaki dörtlüğün şairi ile ilgili herhangi bir ifade kullanılmamıştır.

Şarih hakkında kesin olarak bilinenler, ismi dışında kendisinin bir Rıfâî şeyhi olduğu ve dönemin yayın organlarından *Tasavvuf Dergisi*’nde bazı tasavvufi makalelerle kimi şiirlere yazdığı şerhlerden ibarettir. Şeyh Rızâeddîn’in ayrıca İbnü’l-Arabî’ye nispet edilen *Risâle-i Tevhîd*’i<sup>33</sup> tercüme ettiği kütüphane kataloglarında yapılan taramalarda tespit edilmiştir. Yazmanın ilk sayfasında eserin mütercimi olarak eş-Şeyh Hâfız Ahmed Rızâeddîn Remzî ismi geçmektedir. Tercüme yazma halinde olup Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları nr. 1072’de kayıtlıdır. *Risâle-i Marifetü’n-Nefs Tercümesi* şeklinde adlandırılan tercümenin, sonundaki kayıttan 4 Haziran 1325/17 Haziran 1909 tarihinde tamamlandığı anlaşılmaktadır.

Şeyh Rızâeddîn Efendi’nin *Tasavvuf Dergisi*’ndeki yazıları derginin

<sup>32</sup> “Şeyh Remzî er-Rıfâî”, *Muhibbân* 1/3 (15 Teşrinisani 1325), 23.

<sup>33</sup> Risalenin İbnü’l-Arabî’ye aidiyeti hususundaki bir tartışma için bk. M. Es’ad Erbilî, *Nefsini Bilen Rabbinî Bilir*, haz. Ercan Alkan (İstanbul: Hayykitap, 2011).

14-31. sayıları arasında neşredilmiştir. Yayımlanan yazılar ve derginin sayı numaraları şu şekildedir:

er-Rıfâî, Şeyh Rızâeddîn Remzî. “Dervîşlik Nedir”. *Tasavvuf* 1/14 (Haziran 1911), 2-4.

er-Rıfâî, Şeyh Rızâeddîn Remzî. “Kasîde-i Ferîde I”. *Tasavvuf* 1/15 (Haziran 1911), 4-6.

er-Rıfâî, Şeyh Rızâeddîn Remzî. “Riyâzet ve Mücâhede”. *Tasavvuf* 1/16 (Temmuz 1911), 4-6.

er-Rıfâî, Şeyh Rızâeddîn Remzî. “Kasîde-i Ferîde II”. *Tasavvuf* 1/16 (Temmuz 1911), 6-7.

er-Rıfâî, Şeyh Rızâeddîn Remzî. “Şerh-i Rumûzât I”. *Tasavvuf* 1/17 (Temmuz 1911), 3-5.

er-Rıfâî, Şeyh Rızâeddîn Remzî. “Kasîde-i Ferîde III”. *Tasavvuf* 1/17 (Temmuz 1911), 5-6.

er-Rıfâî, Şeyh Rızâeddîn Remzî. “Şerh-i Rumûzât II”. *Tasavvuf* 1/18 (Temmuz 1911), 3-5.

er-Rıfâî, Şeyh Rızâeddîn Remzî. “Mücâhede-i Havâs”. *Tasavvuf* 1/19 (Temmuz 1911), 3-5.

er-Rıfâî, Şeyh Rızâeddîn Remzî. “Lübbü'l-mesnevî I (Mesnevî-i Şerîf Şerhi)”. *Tasavvuf* 1/20 (Ağustos 1911), 2-6.

er-Rıfâî, Şeyh Rızâeddîn Remzî. “Şerh-i Rumûzât III”. *Tasavvuf* 1/20 (Ağustos 1911), 6-7.

er-Rıfâî, Şeyh Rızâeddîn Remzî. “Lübbü'l-mesnevî II”. *Tasavvuf* 1/22 (Ağustos 1911), 4-6.

er-Rıfâî, Şeyh Rızâeddîn Remzî. “Murâkabe”. *Tasavvuf* 1/23 (Ağustos 1911), 4-7.

er-Rıfâî, Şeyh Rızâeddîn Remzî. “Lübbü'l-mesnevî IV”. *Tasavvuf* 1/24 (Eylül 1911), 6-8.

er-Rıfâî, Şeyh Rızâeddîn Remzî. “Lübbü'l-mesnevî V”. *Tasavvuf* 1/25 (Eylül 1911), 5-8.

er-Rıfâî, Şeyh Rızâeddîn Remzî. “Lübbü'l-mesnevî VI”. *Tasavvuf* 1/26 (Eylül 1911), 5-6.

er-Rifâî, Şeyh Rızâeddîn Remzî. “Lübbü’l-mesnevî VII”. *Tasavvuf* 1/27 (Eylül 1911), 4-6.

er-Rifâî, Şeyh Rızâeddîn Remzî. “Lübbü’l-mesnevî VIII”. *Tasavvuf* 1/28 (Ekim 1911), 4-8.

er-Rifâî, Şeyh Rızâeddîn Remzî. “Lübbü’l-mesnevî IX”. *Tasavvuf* 1/29 (Ekim 1911), 7-8.

er-Rifâî, Şeyh Rızâeddîn Remzî. “Lübbü’l-mesnevî X”. *Tasavvuf* 1/30 (Ekim 1911), 4-6.

er-Rifâî, Şeyh Rızâeddîn Remzî. “Lübbü’l-mesnevî XI”. *Tasavvuf* 1/31 (Kasım 1911), 6-7.

Bu yazılardan, üç sayı halinde tefrika edilen *Kasîde-i Ferîde*, İsmail Hakkı Bursevî'nin on dokuz beyitlik besmeleye dair kasidesinin şerhidir. Kaside, Bursevî'nin müridi Süleymân Zâtî (ö. 1175/1761) ve Priştineli Hacı Maksûd Hulûsî (ö. 1347/1929) tarafından da şerh edilmiştir.<sup>34</sup> *Tasavvuf Dergisi*'nin on bir sayısında tefrika edilen *Lübbü’l-mesnevî* ise *Mesnevî-i Şerîf*'in mukaddimesiyle beraber ilk on sekiz beytinin şerhidir. Şeyh Rızâeddîn şerhin adını, ilk on sekiz beyit *Mesnevî*'nin özü olduğu için bu şekilde belirlediğini ifade etmiştir. Şerhte önce beytin tercümesi verilmiş, ardından “şerh” başlığı altında beyitte geçen kelimeler izah edilerek “Şu hâlde mahsûl-i beyt” alt başlığıyla beytin tasavvufî açıklamasına yer verilmiştir.<sup>35</sup>

Şeyh Rızâeddîn Efendi'nin diğer bir yazısı *Şerh-i Rumûzât* adıyla üç bölüm halinde neşredilmiştir. *Tasavvuf Dergisi*'nin 17, 18 ve 20. sayılarında yayımlanan bu yazı, Molla Câmî'nin *Fâtihatü’ş-şebâb* adlı divanındaki besmele muhtevalı bir kasidenin şerhidir.<sup>36</sup> Rızâeddîn Remzî bu şerhten önce Bursevî'nin besmele hakkındaki kasidesi için bir şerh daha yazmıştır. Bunu neşrettiği sırada Molla Câmî'nin de aynı muhtevalı bir kasidesi olduğundan haberdar olmadığı anlaşılmaktadır. Bunu bir

<sup>34</sup> Ahmet Karataş, “Abdurrahmân Câmî'nin ‘Kasîde-i Ferîde’sinin Tercüme ve Şerhi”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 18/1 (2017), 137-212.

<sup>35</sup> Şerh, bir çalışmada günümüz harflerine aktarılarak yayımlanmıştır. Bk. Şener Demirel, “Şeyh Rızaeddin Remzi er-Rifâî'nin Tasavvuf Dergisi'ndeki Mesnevi Şerhi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/14 (2005), 591-629.

<sup>36</sup> Molla Câmî'nin bu kasidesi ve Türk edebiyatında etkileri için bk. Sevgi, “Molla Câmî'nin Besmele Şerhi ve Türk Edebiyatına Tesirleri”, 1-50.

sohbetleri sırasında kendisine hatırlatan dönemin önemli sûfilerinden Şeyh Vasfî Efendi'dir (ö. 1851/1910). Bunun üzerine merakla manzumeyi elde eden şarih kaside üzerine bir şerh yazar ve buna da *Şerh-i Rumûzât-ı Câmî* adını verir.<sup>37</sup>

Şerh, klasik eser tertibinde görüldüğü üzere beraât-i istihlâl yollu Allah'a hamd, Rasulullah'a salat u selam kısmının da yer aldığı bir mukaddime ile başlar. Devamında yukarıda belirtildiği gibi Şeyh Rızâeddîn Efendi, Molla Câmî'nin bu manzumesinden haberdar olma şekli hakkında bilgi verdikten sonra risaleyi, kendi ifadesiyle “ihvân-ı tarîkim olan sâlikleri hall-i rumûzâta teşvîk için” neşrettiğini belirtir. Bu ifadelerle şerhin hitap edeceği okuyucu kitlesinin özellikleri belirlenmiştir. Buna göre şerhin okuyucu kitlesi belli bir tahsilden geçerek tasavvufî terbiye altında yetişen ve tasavvufî remizlere ilgi duyan tarikat çevresidir. Bu tarikat çevresinin, şarihin de mensubu olduğu Rıfâiyye tarikatı olduğu aşikârdır. Şarih, okuyucu kitlesinin nispeten üst düzeyde olduğunu göz önünde bulundurmuş olmalı ki, metin içinde iktibas ettiği ayet ve hadisleri tercüme etmemiş, hemen her eserde bulunabilecek konulara kısaca değinmiştir. Benzer düşüncelerle metinde zaman zaman “erbâbına ma'lûmdur”, “ma'lûmdur ki”, “ehli yanında ma'lûm” gibi ifadeler kullanarak meseleyi uzun uzun anlatmaktan kaçındığı görülmektedir. Bununla birlikte şerhin umuma açık bir dergide neşredildiği de unutulmamalıdır.

Rızâeddîn Remzî yukarıda da belirtildiği gibi bir sohbet sırasında tesadüf ettiği Molla Câmî'nin söz konusu manzumesini şerh etmekteki asıl gayesi, manzumenin hall ve izaha muhtaç “rumûzât”ını açıklamaktır. Gerçekten de manzume herkes tarafından anlaşılamayan girift meseleleri konu edinen bir metindir. Şerhe konu olan bir metnin, içindeki müşkilâtın halli gayesiyle şerh edilmesi tasavvufî şerhlerde sıkça karşımıza çıkan önemli bir sebeptir. Zira şarih, şerhedilen tasavvufî metnin hikmetlerle dolu olduğunu ve bunların, aynı zamanda bir ârif olan şair/müellife ilahî bir vasıtayla söyletildiğini düşünmektedir.<sup>38</sup> Söz konusu şerhe isim olarak *Şerh-i Rumûzât-ı Câmî (Câmî'nin Remizlerinin Şerhi)*

<sup>37</sup> Şeyh Rızâeddîn Remzî er-Rifâî, “Şerh-i Rumûzât I”, *Tasavvuf* 1/17 (30 Haziran 1327/13 Temmuz 1911), 3.

<sup>38</sup> Ömür Ceylan, *Tasavvufî Şiir Şerhleri* (İstanbul: Kitabevi, 2000), 304.

verilmesi aynı duruma işaret olmalıdır. Dolayısıyla Rızâeddîn Remzî bu şerhi kaleme alırken Molla Câmî'nin bir ârif olduğuna, manzumesinin de derin manalar içerdiğine ve bu yüzden metnin şerhedilmeye layık olduğuna kanaat getirmiştir. Burada şarihin, anlaşılması zor meseleleri konu edinen böyle bir metni, okuyucu tarafından anlaşılсын diye şerh etme amacıyla, bunu açıkça ifade etmese de konuyu daha iyi anladığına dair gizli bir ima da vardır.

Şerhlerde alışlagelen, mukaddimedede kaynak metnin müellifi hakkında az da olsa bilgi verme geleneği bu şerhte görülmez. Şarih muhtemelen okuyucunun Molla Câmî'yi iyi tanıdığını düşündüğünden dolayı onun hakkında bilgi vermez ve şöyle der: “Hazret-i Monlâ Câmî'nin iktidârı üzerine söz söylemeği zâ'id görürüm.” Bu şerhten sonra *Lübbü'l-mesnevî* adıyla neşredeceği şerhte de aynı şekilde davranır; Mevlânâ'nın hayatı, şiirleri hakkında, “Hazret-i Mevlânâ'nın me'âlîce büyüklüğünü, *Mesnevî*'nin ma'ânîce yüksekliğini beyâna hâcet görmem.”<sup>39</sup> diyerek herhangi bir bilgi vermez. Bu yine yukarıda da belirtildiği gibi şerhin belli bir okuyucu kitlesi için yazıldığını göstermektedir.

On dokuz beyitten oluşan Molla Câmî kasidesindeki her beyit “Ma'nâsı”, “Şerhi”, “Şu hâlde mahsûl-i beyt” alt başlıkları altında şerh edilmiştir. Her beyit önce Farsçadan Türkçeye tercüme edilmiş, ardından beyitte geçen önemli kavramlar, kelimeler açıklanmış, son olarak da beyit toplu bir şekilde yorumlanmıştır. Şerhte ayet ve hadislerden sıkça iktibaslar yapılarak, konu temellendirilmeye çalışılmıştır. Rızâeddîn Remzî, beyitleri şerh ederken konuyla ilgili farklı görüşleri verdikten sonra bazen “Muharrir-i fakîr rivâyât-ı muhtelifeyi tevfiik etmek için şu mütâla'ada bulunurum ki” gibi ifadeler kullanarak konu hakkında kendi düşüncesini ortaya koymuştur. Şerhte Türkçe bir tek eserden alıntı yapılmıştır; o da İsmail Hakkı Bursevî'nin besmeleye dair kaleme aldığı kasidenin ilk beytidir:

*Bir elif bul mekteb-i 'irfânda ol bâyı sor*

*Kadd-hamîde eyleyüp yay gibi andan yâyı sor*

<sup>39</sup> Şeyh Rızâeddîn Remzî er-Rıfâî, “Mesnevî-i Şerîf Şerhi”, *Tasavvuf* 1/20 (21 Temmuz 1327/3 Ağustos 1911), 2.

Şerhte kasidenin ilk beyti açıklanırken şarihin kullandığı “Besmele-i şerifenin tefsîri ayrıca bir risâle-i mahsûsamızda münderic bulunduğundan burada tekrârından sarf-ı nazar oldu.” ifadeleri dikkat çekicidir. Bu ifadelerden Şeyh Rızâeddîn Efendi’nin besmeleye dair bir risale kaleme aldığını anlıyoruz; fakat bu eserin akıbeti konusunda bilgi sahibi değiliz.

*Şerh-i Rumûzât*, dönemine göre oldukça sade ve anlaşılır bir Türkçe ile kaleme alınmıştır. Arapça ve Farsça tamlamalara -gerek duyulmadıkça- müracaat edilmemiştir. Bu açıdan şerhte tercih edilen dil halkın kullandığı ve geniş kesimlerin rahatlıkla anlayabileceği düzeydedir. Cümleler oldukça kısa olup şerhte asıl konudan uzaklaştıran detaylı bilgiler neredeyse yoktur. Ayrıca klasik şerh yönteminde görülen ve çoğu zaman okuyucu için metnin takibini zorlaştıran, kaynak metinde geçen kelime ve terimlerin gramer özelliklerine ilişkin bilgiler de verilmemiştir. Ancak meselenin izaha muhtaç olduğu bazı durumlarda kelimelerin gramer yapılarına da değinilmiştir:

Hareke kelimâtı okutdurmak üzere vaz’ edilen işârât-ı ma’lûmedir. Bazı kelimelerde kelimenin şekli tebeddül etmediği hâlde harekenin tebeddülü ma’nânın büsbütün tebdîlini mûcib olur. Meselâ, der (د) kelimesi her bir ma’nâyı ifâde etmeyen ve her cümle-i haberiyyenin nihâyetine gelen bir edât olduğu hâlde “der” kelimesi bâb ma’nâsına, “dür” kelimesi inci ma’nâsına gelir.<sup>40</sup>

Bazen de aşağıda görüldüğü gibi harflerin ebced hesaplarına ilişkin bilgilendirmelerde bulunulmuştur:

Ma’lûmdur ki ye harfi ebced hesabıyla on eder, on harfinin ‘Arapçası ise ‘aşerdir. Ve ‘arş ve şer’ kelimeleri aşer kelimesinin mablûbudur. Yani aşer kelimesinde mevcûd olan ayn (ع), şın (ش), ra (ر) harfleri takdîm ve te’hîr olundukda ‘arş ve şer’ kelimeleri dahi hâsil olur.<sup>41</sup>

Şerhte dikkat çeken hususlardan biri de şudur: Her beyit açıklanırken diğer beyitlerin açıklamalarıyla bağlantı kurularak beyitlerin şerhleri arasında mana itibarıyla bir tutarlılık sağlanmaya çalışılmıştır. Mesela bir beyitte geçen kelime ve kavrama nasıl bir açıklama yapıp-

<sup>40</sup> Remzî, “Şerh-i Rumûzât II”, *Tasavvuf* 1/18 (Temmuz 1911), 5.

<sup>41</sup> Remzî, “Şerh-i Rumûzât II”, 8.



dıysa kelimenin geçtiği diğer beyitlerde de aynı veya yakın bir anlam verilmiştir:

Besmele-i şerîfede dört nokta vardır. Bunlar ma'nen onun mü'ekkelleri gibidir. Aktâb-ı erba'aya işâretidir. Diğer zevâta dahi remz olabilir ise de şerhimizde besmele-i şerîfedeki dört kelime şerî'at, tarîkat, hakîkat, ma'rifet bâblarına teşbîh edilmiş olduğundan bu sûret-i te'vîl ahsen görülmüştür.<sup>42</sup>

Şeyh Rızâeddîn Efendi'nin, şerhini yazarken kendisinden önce yapılmış şerhlere müracaat edip etmediği bilinmemektedir. Ancak Mehmed Tevfîk Efendi'nin yukarıda adı geçen *Neş'e* isimli şerh çalışmasını görmediğini söylemek mümkündür. Molla Câmî'nin söz konusu kaside-sini de içeren Mehmed Tevfîk'in şerhi Şeyh Rızâeddîn'den yaklaşık altmış yıl önce tamamlanmıştır. Her iki şerh karşılaştırıldığında Şeyh Rızâeddîn'in bu şerhten istifade etmediği, belki de bu eserden haberdar olmadığı anlaşılmaktadır. Başta, her iki şarihin şerh yöntemleri birbirinden farklıdır; Mehmed Tevfîk Efendi kelime ve eklerin gramer yapılarını esas alırken Şeyh Rızâeddîn Efendi daha çok beytin genel anlamı üzerinde yoğunlaşmıştır. Yine Rızâeddîn Remzî manzumedeki her beyti tek tek şerh ederken Mehmed Tevfîk Efendi anlam bakımından birbirine bağlı beyitleri bir arada şerh etmeyi tercih etmiştir. Kullandıkları dilin yanında her iki şarihin beyitlere verdikleri anlamlar da farklıdır. Örnek olarak kasidenin ikinci beytinde geçen 'ahd-i kadîm terkibini Mehmed Tevfîk Efendi "Ahd-i kadîmden murâd 'âlem-i ervâhdır, kıdemle tavsîf kesret-i mürûr-ı zamâna mebnîdir."<sup>43</sup> şeklinde yorumlarken Şeyh Rızâeddîn Efendi terkip için şu açıklamayı yapar: "Buradaki 'ahd-i kadîmden maksad bezm-i elestteki 'ahd ve ikrâr-ı rûhânî değildir. Bu 'ahd-i kadîm ta'ayyün-i evvele işâretidir."<sup>44</sup> Her iki şarihin şerh yöntemleri, kullandıkları dil ve üslup, beyitlere verdikleri manalar bir arada düşünüldüğünde Rızâeddîn Remzî'nin daha başarılı olduğu söylenebilir.

Sâlih Re'fet'in *Şerh-i Kasîde-i Mevlânâ Câmî'si* de yine *Şerh-i*

<sup>42</sup> Şeyh Rızâeddîn Remzî er-Rıfâî, "Şerh-i Rumûzât III", *Tasavvuf* 1/20 (Ağustos 1911), 6.

<sup>43</sup> Tevfîk Efendi, *Neş'e*, *Molla Câmî Şiirlerinin Şerhi*, 199.

<sup>44</sup> Remzî, "Şerh-i Rumûzât I", 4.

*Rumûzât*'tan yaklaşık kırk yıl önce kaleme alınmış bir şerhtir. Rızâeddîn Remzî Efendi'nin, esasında bir tercüme hüviyetinde olan ve 1290/1874'te basılan bu eserin matbu nüshasını görmüş olma ihtimali yüksektir. Çünkü her iki şerhin, kullanılan dil ve üslup bakımından olduğu gibi beyitlere verilen anlamlarda da benzerlikler taşıdığı görülmektedir. Sâlih Re'fet'in de, eserinde tercih ettiği dil ve üslup, dönemi için sade ve anlaşılır bir düzeydedir. Beyitlere verilen manalar açısından değerlendirildiğinde her iki şerhin yine benzer özelliklere sahip olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin; manzumenin üçüncü beytini Rızâeddîn Remzî, “Besmele-i şerîfe on dokuz harfdir ki on sekiz bin ‘âlem ondan feyz-i ‘umûmî bulmuştur.”<sup>45</sup> şeklinde tercüme ederken, Sâlih Re'fet beyti oldukça benzer ifadelerle “Manzûme-i mezkûre on dokuz harfdir ki on sekiz bin ‘âlem ondan feyz-i ‘amîm bulmuştur.”<sup>46</sup> şeklinde açıklamıştır. Ancak her iki şerh yöntem açısından değerlendirildiğinde aralarında önemli farklar göze çarpmaktadır. Yukarıda belirtildiği gibi Sâlih Re'fet'in eserini, her ne kadar şerh olarak zikredilse de beyitlerin bazen sadece bir cümle ile açıklanmasından, izahların oldukça kısa tutulmasından dolayı bir şerh olarak değil, belki şerhe yakın bir tercüme olarak değerlendirmek daha uygundur.

Son olarak şunu belirtmek gerekir ki; Rızâeddîn Remzî şerh literatüründe defalarca şerh ve tercüme edilerek artık klasikleşen temel metinlerin aksine, üzerinde pek çalışma yapılmayan bir metni, yani Molla Câmî'nin besmeleye dair kasidesini tercih ederek şerh geleneğinin devamına ve zenginleşmesine katkı sağladığı bir şerh metni ortaya koymuştur. Az da olsa söz konusu kasideye yapılan diğer şerhlerle kıyaslandığında ise Rızâeddîn Remzî'nin kaleme aldığı şerhin yöntem, dil, üslup ve muhteva açısından başarılı bir metin olduğunu belirtmemiz gerekir.

Bundan sonraki bölümde *Şerh-i Rumûzât-ı Câmî*'nin çeviriyazısına yer verilecektir. Metin günümüz alfabesine aktarılırken transkripsiyon alfabesi kullanılmamıştır. Ancak Arapça ve Farsça kelimelerdeki uzun

<sup>45</sup> Remzî, “Şerh-i Rumûzât I”, 4.

<sup>46</sup> Hâfiz Sâlih Re'fet, *Şerh-i Kasîde-i Mevlânâ Câmî* (İstanbul: Hadîka Matbaası, 1290), 3.

ünlüleri mutlaka gösterilmiş olup bunlar şapka işaretiyle (^), ayn (ع) ve hemze (ء) harfleri ise kesme işaretiyle (') yazılmıştır. Metnin günümüze yakın bir dönemde (1911) kaleme alındığı göz önünde bulundurulduğunda kelime ve eklerdeki ünlülerin seslendirilmesi konusunda bugünkü şeklin esas alınması daha uygun görülmüştür. Ünsüzlerdeki sertleşme konusunda ise metne sadık kalınmıştır. Metinde geçen ayet ve hadisler yeni harflere aktarılmamış, anlamları köşeli parantezle “[]” metin içinde gösterilerek kaynakları dipnotta verilmiştir. Metinde zaman zaman metin tamiri de yapılmış, asıl metinden kaynaklı bazı imla hataları düzeltilmiştir.

### 3. Metin

#### 3.1. Şerh-i Rumûzât-ı Câmî<sup>47</sup>

كل يوم هو في شأن [O hergün bir iştedir.]<sup>48</sup> kelâm-ı münîfi mücebince esmâ ve sıfât ve ef'âli dâ'ire-i ta'dâd ve takrîrden hâric olan Rabb-i mute'âla hamd u sipâsdan ve انك لعلی خلق عظیم [Sen elbette üstün bir ahlâka sahipsin.]<sup>49</sup> nass-ı celîli muktezâsınca hasâ'il-i ber-güzîdesi tasvîr ve tahrîrden bîrûn bulunan Resûl-i ekrem -sallallâhu ta'âlâ 'aleyhi ve sellem- efendimize salât u senâdan ve âl ü evlâd u verese-i risâlet-penâhîye de 'arz-ı ta'zîmât ve tekrîmden sonra beyâna şurû' ederim ki:

Fakîr vaktiyle Burûsevî Şeyh İsmâ'îl Hakkî -kuddise sırruhu'l-celî- hazretlerinin besmele-i şerîfenin ma'ânî-i bâtinesine remz olarak *Kasîde-i Ferîde* nâmıyla on dokuz beyit üzerine yapmış olduğu manzûmeyi okumuş, mütelezziz olmuş, hattâ ona bir şey yazmış idim. Kibâr-ı meşâyih-i müte'ahhirînden merhûm Şeyh Vafî Efendi ile bir gün işbu *Kasîde-i Ferîde* üzerine mükâleme cereyân ettiği sırada Monlâ Câmî -kuddise sırruhu'l-âî- hazretlerinin dahi 'aynı ma'nâyı îzâhen on dokuz beyitli bir manzûmesi olduğunu merhûm müşârün ileyhden haber almaklığım üzerine merâka düşerek erenlerin himmetiyle eser-i

<sup>47</sup> Şeyh Rızâeddîn Remzî er-Rıfâî, “Şerh-i Rumûzât I”, *Tasavvuf* 1/17 (Temmuz 1911), 3-5.

<sup>48</sup> *Kur'an-ı Kerim Meâlî*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), er-Rahmân 55/29.

<sup>49</sup> el-Kalem 68/4.

mezkûra dest-res olarak ona dahi işbu şerhi yazdım ve ismini *Şerh-i Rumûzât-ı Câmî* koydum.

Hazret-i Monlâ Câmî'nin iktidârı üzerine söz söylemeği zâ'id görürüm. İşbu risâleyi ihvân-ı tarîkim olan sâlikleri hall-i rumûzâta teşvîk için neşr ediyorum. Mütâla'a edecek zevât bundan cüz'î bir neş'e-i ma'nevî duyar ise bu şerefte fakîri ihyâ eder. *و هو على كل شيء وكيل. [O herşeye vekildir.]*<sup>50</sup>

بسم الله الرحمن الرحيم

اعظم اسماء عليهم و حكيم

Ma'nâsı: 'Alîm ve hakîm olan Allâh'ın isimlerinin a'zamı Bismillâhirrahmânirrahîm'dir.

Şerhi: Besmele-i şerîfenin tefsîri ayrıca bir risâle-i mahsûsamızda münderic bulunduğundan burada tekrârından sarf-ı nazar oldu.

İsm-i a'zam bahsine gelince: Cenâb-ı Hakk'ın esmâ-i lâ-yetenâhîsi cümleten -asla nisbetle- 'azîm ise de bunlardan ism-i a'zam hangisi olduğunu bilmek erbâb-ı 'ilm ü 'irfân için bir mes'ele-i mu'tenâ bihâ teşkîl eylemiş ve bir çok zevâtı kîl u kâle sevk etmiştir. Ba'zılar "Ahad, Samed, Muhîr" gibi esmânın ism-i a'zam olduğunu der-miyân etmişler ve ehl-i keşf ve müşâhede ise bu keyfiyeti sarâhaten bildirmemişlerdir.

Monlâ Câmî hazretleri dahi bu beyitte besmele-i şerîfenin ism-i a'zam olduğunu der-miyân buyurmaktadırlar.

Besmele-i şerîfenin yalnız bir isim olmayıp esmâ-i erba'adan mürekkeb bir cümle olduğundan maksad-ı 'âlîleri ism-i a'zamın cümle-i şerîfe-i mezkûrede münderic ve mündemic bulunduğunu beyân olsa gerektir. Bu takdîrce ism-i a'zam ya lafza-i Celâl yâhud Rahmân ve Rahîm isimleri olduğu veyahud cümle-i mezkûrenin hakîkati ma'nâsına müsteniden mevcûd bir isim bulunduğu anlaşılmalıdır.

Muharrir-i fakîr rivâyât-ı muhtelifeyi tevfi'k etmek için şu mütâla'ada bulunurum ki Hazret-i Monlâ Câmî'nin;

اعظم اسماء عليهم و حكيم

buyurmalarına ve 'Alîm ve Hakîm gibi esmâ-i sıfat ma'nâsını da ifhâm eylesine göre ism-i a'zamın sıfat ma'nâsına gelmeyen bir isim

<sup>50</sup> ez-Zümer 39/62.

olması tezâhür eder. Besmele-i şerîfede ise sıfat ma'nâsını müfîd olmayan isim lafza-i Celâl'dir. İsm-i Hû dahi lafza-i Celâl'de mündemicdir. Şu halde Hû ismi hüviyyet-i mutlakaya işâret olarak kabûl edilebilir ve akvâl tevhîd olunur.

محترمان حرم انس را

تازه حدیثی است ز عهد قدیم

Ma'nâsı: Besmele-i şerîfe üns haremlerinin muhteremlerine göre 'ahd-i kadîmden yeni sözdür, demektir.

Şerhi: Harem-serâ-yı üns makâm-ı vuslat-ı ilâhîdir. Bu makâmın harîmleri vâsıl-ı ilallâh olan evliyâullâh hazerâtıdır. Şu hâlde üns harîmlerinin muhteremleri kümmel-i evliyâullâh hazerâtıdır. Bu gibi zevât esâsen [Allah'ın ahlakı ile ahlaklanınız; Allah'ın sıfatlarıyla sıfatlanınız.]<sup>51</sup> hadîs-i şerîfi hükmüne mâ-sadak olarak ahlâk-ı ilâhiyye ile mütehâllik ve sıfât-ı ilâhiyye ile muttasıf olduklarından kendilerinde [Allah Âdem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti.]<sup>52</sup> sırrı zâhir ve ism-i a'zama nâ'iliyetleri bir emr-i bâhirdir.

Bu gibi zevât 'indinde besmele-i şerîf her ne kadar Kur'ân-ı Kerîm ile nüzûlü i'tibârıyla yeni bir söz ise de müsemmâsına 'atfen tâ 'ahd-i ezeldede mevcûd bir isim olduğundan kadîm ve ebedîdir.

Buradaki 'ahd-i kadîmden maksad bezm-i elestdeki 'ahd ve ikrâr-ı rûhânî değildir. Bu 'ahd-i kadîm ta'ayyün-i evvele işâretidir.

Şu hâlde mahsûl-i beyt: Besmele-i şerîfe hurûf u kelimâtdan mürekkeb hâdis bir kelâm gibi görünmekte ise de hakâyık-ı Kur'âniyye'yi câmi' olduğu cihetle ma'nen kadîm ve lâ-yezâldir. Bunu da erbâbı bilir, demektir.

نوزده حرفست که هجده هزار

عالم ازو یافته فیض عمیم

Ma'nâsı: Besmele-i şerîfe on dokuz harfdır ki on sekiz bin 'âlem ondan feyz-i 'umûmî bulmuştur.

Şerhi: On sekiz bin 'âlem ma'lûm olduğu üzere on sekiz 'âlemin

<sup>51</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûti, *Te'yidü'l-hakikati'l-'aliyye ve teşyidü'l-tarikati's-Şâzeliyye*, thk. Âsım İbrâhîm eş-Şâzelî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006), 84-85.

<sup>52</sup> el-Bakara 2/31.

kesret ve teferru'âtına şâmindir. On sekiz 'âlem ise 'arş, kürsî, levh u kalem, eflâk-i seb'a, mevâlîd-i selâse ve 'anâsır-ı erba'adan 'ibâretidir. Ve 'avâlim-i mezkûre bi'l-cümle mevcûdâtı muhtevî ve muhîtdir. Şu hâlde besmele-i şerîfede muharrer on dokuz harfdan on sekizi zikr olunan on sekiz 'âleme işâret olarak kabûl edilirse bir harf fazla kalır ki o da *bâ* harfidir. Bu harfde esrâr-ı 'acîbe vardır. Kendisi hakîkatde bir harf iken telaffuz olunduğu vakit iki harfle telaffuz olunur. İşte o *elif* ki *bâda* mündemicdir, gizli kalır. Nitekim *bismillâh* (بِسْمِ اللّٰهِ) kelimesinin aslı *bi-ismi* (بِاسْمِ) olduğu hâlde *bâ sine* vasl edilmiş, *elif* mahfûz ve mestûr kalmıştır. İşte 'âlemlerin on dokuzuncusu bu sırdır, وانا سره [İnsan benim sırrımdır, ben de insanın sırrıyım.]<sup>53</sup> hadîs-i kudîsi bu sırta işâretidir. O 'âlem, 'âlem-i kübrâdır ve a'zam-ı esmâdır, yani insân-ı kâmindir. Hazret-i Şeyh İsmâ'îl Hakkî Burûsevî bu mazmûnu beyân için;

*Bir elif bul mekteb-i 'irfânda ol bâyı sor*

*Kadd-hamîde eyleyüp yay gibi andan yâyı sor*

buyurmuşlardır. Bu sûretde besmele-i şerîfenin on dokuz harf olması ma'nâ-yı câmi'u'l-cem'i müfîd olmak ve 'âlem-i lâhût ile 'âlem-i şühûd, yani 'âlem-i vücûd ile 'âlem-i imkân beynindeki esrârı 'ayân etmek içindir.

بِسْمِ سَه حَرْفِست كه گوید بِسْمِ

حَرْز تو در ورطه امید و بیم

Ma'nâsı: Besmele-i şerîfedeki *bismi* (بِسْمِ) kelimesi üç harfdir ki ben kâfiyim der, ümîd ve havf vartalarında sana nüshadır.

Şerhi: *Bismi* (بِسْمِ) kelimesindeki üç harf ulûhiyyet, nübüvvet, velâyet esrârına işâretidir. 'Âlem-i lâhût ve ceberût ve melekûta şâmil olan bu esrâr her maksada kâfi ve her derde şâfi'dir.

Hırz, 'avâlim-i selâse-i mezkûrenin birleştiği nüsha-i kübrâdır.

Ümîd u bîm, havf u recâ ahvâlidir. Bu ahvâl zâhidlere mahsûsdur. Mukarreblere kabz u bast, vâsillara mahv u sahv, kâmillere celâl ü cemâl sûretinde tecellî eder.

Bu sûretde mâ-hasal-i beyt: Besmele-i şerîfe 'âlem-i lâhût ve ce-

<sup>53</sup> Hadis olduğu belirtilen bu sözün kaynağı tespit edilememiştir.

berût ve melekûtun tecellî ettiği bir nüsha-i kübrâdır ki her sınıf-ı halka hengâm-ı vartada tesellî-sâz demek olur.

باش که کم نیست ز دو بین دو کون

نقطه صفت در گنغ او مقیم

Ma'nâsı: Bismelenin *bâsı* ikiden eksik değildir. İki cihânı nokta gibi onun tahtında ikâmet edici gör.

Şerhi: Bismelenin *bâsı* iki harf olduğu yukarıda söylenmişti. Bu iki harf nûr-ı nübüvvet ile velâyete işâretidir.

İki gün, 'âlem-i zâhir ile 'âlem-i bâtırdır, dünyâ ve âhiretten 'ibâret-dir.

Nokta, nûr-ı ahadiyettir.

Bu sûretle mahsûl-i beyt: Besmelede dünyâ ve âhirete revnak veren nûr-ı nübüvvet ile nûr-ı velâyeti gör ki bunlar *bânın* tahtındaki noktadan, yani nûr-ı ahadiyetten müstenîrdirler, demek olur.

اره سینش به سه دندانه کرد<sup>54</sup>

فرق عدورا بسیاست دو نیم

Ma'nâsı: Bismelenin destere gibi olan *sîmi* üç dişlidir ki, düşmanın başını siyâset ile iki parça etdi.

Şerhi: *Sîn* (س) harfi hadd-i zâtında bir harf olduğu hâlde telaffuz edilir iken üç harfle söylenir ve sülüs ve nesih gibi hutûtda üç dendân ile yazılır. Bu da bir zâtta üç sıfatın, yani üç kuvvetin zuhûrundan kinâyedir. Bu üç sıfat nübüvvet ve velâyet ve hilâfet olup Fahr-i kâ'inât -'aleyhi ekmelü't-tahiyyât- efendimiz hazretlerinde tecellî etmiştir. Zât-ı şerîfleri enzâr-ı ma'neviyye ve siyâset-i zâhiriyye ile me'mûr buyurulduklarından a'dâ-yı dîni 'azâb-ı uhreviyye ile te'dîb ve siyâset-i dünyeviyye ile terhîb buyururlar idi.

Bu sûretde ma'nâ-yı beyt: Besmele-i şerîfe bir âlet-i kâtî'a-i ma'neviyyedir ki [Ben yeryüzünde bir halîfe yaratacağım.]<sup>55</sup> anı جاعل فی الارض خلیفة [Ben yeryüzünde bir halîfe yaratacağım.]<sup>55</sup> âyet-i kerîmesi mazmûnuna eren zevât onun ile düşman-ı dîni siyâset ederler, demektir. Esâsen siyâset kelimesi *sin* (س) harfiyle bed' eder ki bu dahi bir tesâdüf-i 'acîbdir.

<sup>54</sup> *Tasavvuf Dergisi*'nde tefrika edilen metnin ikinci kısmı buradan itibaren başlamaktadır. Bk. Şeyh Rızâeddîn Remzî er-Rıfâî, "Şerh-i Rumûzât II", *Tasavvuf Dergisi* 1/18 (Temmuz 1911), 3-5.

<sup>55</sup> el-Bakara 2/30.

چشمه میمش ز زلال حیات

میکند احیای عظام رمیم

Ma'nâsı: Besmele-i şerîfenin çeşmesi gibi olan *mîmi* zülâl-i hayâtdan çürümüş kemikleri ihyâ eder.

Şerhi: *Mim* (م) harfî ism-i nebî olan Muhammed -sallallâhu 'aleyhi ve sellem- kelimesinin ilk harfine işâret olmakla *çeşme-i mîmeş* menba'-ı 'irfân-ı Muhammedî'dir.

Zülâl-i hayât kıyâmete kadar pâyidâr olan ilm ü şerî'at-i Muhammediyye'dir.

İzâm-ı remîm-i cehl ve dalâlet içinde kalan kâfirler ile 'anâsıra meyl yüzünden kalbleri çürüten gâfillerdir.

Bu sûretde ma'nâ-yı beyt: Besmele-i şerîfenin *mîmi* menba'-ı şerî'at-i Muhammedî'dir ki ondan nebe'ân eden 'irfân-ı Muhammedî küffârın âteşini irvâ ve 'âsîlerin kalblerini zülâl-i şefâ'at ile iskâ ve ihyâ eder, demek olur.

هر الفش از پی جادووشان

شبه اعجاز عصای کلیم

Ma'nâsı: Besmele-i şerîfenin her elifi câdûveşlerden dolayı 'asâ-yı Kelîm'in şîve-i i'câzıdır.

Şerhi: Besmele-i şerîfede biri üçüncü beytin şerhinde söylendiği vecihle *bâda* mündemic olmak üzere dört elif mevcûddur. Esâsen besmele-i şerîfe dört kelimedenden mürekkebdir ki bu dört kelime şerî'at, tarîkat, hakîkat ve ma'rifet makâmlarına işâret olup zikr olunan dört elif makâmât-ı mezkûrenin mü'ekkilleri bulunan aktâb-ı erba'aya remzdir. Aktâb *فاستقم كما امرت* [*Sana buyurulduğu gibi dosdoğru ol!*]<sup>56</sup> nass-ı celînin istikâmetiyle kâmetleri mevzûn olmuş zevât-ı muhtereme olup bunlar câdûveşlere karşı 'asâ-yı Kelîmullâh'ın şîve-i i'câzına mâliktir. Yani Hazret-i Mûsâ izn-i Hak'la nasıl 'asâsını sâhirlere ve münkirlere karşı isti'mâl ederek mu'cizât-ı bâhire gösterdiyse aktâb-ı müşârûn ileyhim de nüfûsa ve münkirîne karşı besmele-i şerîfeyi isti'mâl ederek 'aynî âsâr-ı i'câz-nümâyı gösterir.

<sup>56</sup> el-Hûd 11/112.



Câdûveşten maksad nefis ve şeytân gibi mevânî'-i bâtine veyahud küfür ve nifâk gibi dalâlet-i zâhiriyyedir.

Bu sûretde ma'nâ-yı beyt: Besmele-i şerîfenin her elifi öyle esrâr-ı 'ayniyyeyi câmi'dir ki nefis ve şeytâna veyahud küfür ve nifâka karşı Hazret-i Mûsâ -'aleyhi's-selâmın- 'asâsının gösterdiği âsâr-ı hârika-nümâyı izhâr eder, demektir.

شاهد معنی چو زلامش نهاد

طره شیرنگ بروی چو سیم

Ma'nâsı: Şâhid-i ma'nâ gümüş gibi parlak olan yüzüne *lâm*'dan (ل) gece renkli turre koydu.

Şerh: Şâhid-i ma'nâ ma'nâyı gören ve bilen demektir. Bu da لا يعلم الغیب الا الله [Gaybı Allah'tan başkası bilemez.]<sup>57</sup> kelâmı mücebince zât-ı Hak'dır.

Besmele-i şerîfenin *lâmı* ki lafza-i Celâl'e işâretidir, كل شئ هالك الا وجهه [O'nun zatından başka herşey yok olacaktır]<sup>58</sup> kelâm-ı celîli mücebince vech-i Hak'a ma'tûfdur. Vech-i Hak ise هو السميع العليم [O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.]<sup>59</sup> nass-ı kerîmi vechiyle her şeyden ve 'ale'l-husûs müşâhededen münezzehdir.

Şu hâlde ma'nâ-yı beyt: Besmele-i şerîfedeki şâhid-i ma'nâ ki lafza-i Celâle, yani vech-i Hak'dır, leme'an-ı nûr-i zâtîsi mevcûdâtı ihrâk ve mahv etmemek üzere şeb-reng turre siyle, ya'nî mürekkeble yazılmış kelime ile vechini setr etdi. Yani zulümâtî hicâblar ile de mestûr oldu, demektir.

Esâsen bu beyitte lafza-i celâli vech ve *lâmı* da turre-i zülfe teşbîhde şâ'irâne ve 'âşikâne nükteler vardır ki erbâbına ma'lûmdur.

ماشطه خامه ز تشدید ساخت

شانه آن طغره عنبر شمیم

Ma'nâsı: Mâşita-i kalem gibi kokulu olan ol turre üzerine şeddeden bir şâne düzdü.

Şerhi: Lafza-i Celâle'nin üzerinde bulunan teşdîd harfi *lâmı* iki kere okutdurmak için kullanılan bir işâret hattı olduğu ma'lûmdur. Lakin garâ'ibdendir ki bu işâret şeklen gâyet küçük olmakla berâber lafzatullâha

<sup>57</sup> en-Neml 27/65.

<sup>58</sup> el-Kasas 28/88.

<sup>59</sup> eş-Şûrâ 42/11.

müşâbihdir. ‘Aynı denilemez ammâ gayrı da değildir. *Mâşûta-i hâme* yed-i beyzâ-yı kudretidir ki şemîm-i ‘anber, ya’ni bûy-i ma’rifet neşr eden ol tugra-i garrânın, ya’nî lafza-i Celâle’nin mukâbiline teşdîd şek- linde, ya’nî ‘aynı şekilde bir tarak düzmüşdür.

Şu hâlde o şeddede insân-ı kâmile işâret vardır. Ve işbu beyit ان الله خلق اوله خلقاً شديداً واساطكم ... الخ hadîs-i kudsîsine remzi muhtevîdir. Teşbîh cihetinden *lâmın* turre-i zülfe ve şeddenin tarağa benzetilmesinde de ayrıca ‘ulviyyet-i şâ’irâne vardır.

Garâ’ibden olarak diğeri bir şey daha anlaşılıyor ki الحدسوا واساطكم ... الخ hadîs-i şerîfî<sup>61</sup> mücebince zamân-ı sa’âdetde huzûr-ı nebevîde ve ilâ yevminâ hazâ ravza-i mutahharada hizmet esnâsında vurulan ve tarikat-i ‘aliyye-i Rifâiyye’de kullanılan hâ’ita-i mübârekenin ismi şeddî, şed- de ile ‘aynı kelimededen müstakdır. Binâen’aleyh teşbîhât-ı mezkûreyi im’ân-ı nazar ile müşâhede etmek lâzımdır. Bu söz her ne kadar zülf-i yâre dokunsa da erbâbına karşı ketm edilemeyecek hakâyıkandır.

هاش كه با های هویت یکیت

فهم ذوی النهیة فیها بیهم

Ma’nâsı: Besmele-i şerîfenin *hâsı* hüviyyetin *hâsı*yla berâberdir. ‘Akıl sâhiblerinin fehmi hâ-yı hüviyyetde hayrândır.

Şerhi: Besmele-i şerîfenin *hâsı* lafza-i Celâle’de bulunan hâdır ki hüve (هو) ism-i şerîfine işâretidir. Hüve ismi hüviyyet-i zâtiyye demek- dir. Hüviyyet-i zâtiyyeyi mülâhaza ve fehm ve idrâke ‘ukûl-i beşer müsâ’id olmadığından [Yine Allah, sizi kendisine karşı dik- katli olmanız hakkında uyarılmaktadır.]<sup>62</sup> âyet-i kerîmesi mücebince bu bâbda fikir yürütmek memnû’dur. Şu kadar ki ان فی ذلك لآیات لقوم یتفکرون [Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için elbette ibretler vardır.]<sup>63</sup> kelâm-ı ‘izzeti mücebince âsâr ve ef’âl ve sıfât-ı ilâhiyyeyi tefekkür etmek câ’iz olduğundan ve âyât ve âsâr-ı ilâhiyyeyi tefekkür ederek hakâyık-ı eşyâya vusûl lâzım geldiğinden ve hakâyık-ı eşyâyı biraz fehm edenler

<sup>60</sup> Buhârî, *İsti’zân*, 1.

<sup>61</sup> Hadîs olarak nakledilen bu söz Hz. Peygamber’in hac yaparken söylediği bir hadis olarak kaynaklarda şu ifadelerle geçmektedir: اربطوا واساطكم بأرزكم (Izgarlarınızı vücudlarınıza sıkıca sarın.). Bk. İbn Mâce, *Menâsik*, 108/3119.

<sup>62</sup> Âl-i İmrân 3/30.

<sup>63</sup> er-Rûm 30/21.

ise dûcâr-ı hayret olmamak gayr-ı kâbil bulunduğundan âsâr ve ef'âl-i ilâhiyyeyi mülâhaza eden zevî'l-'ukûl hiçbir zamân müstagrak-ı hayret olmaktan kendini men' edemez.

Şu sûretde mahsûl-i beyt: Besmele-i şerîfenin *hâsında* sırr-ı hüviyyet-i zâtîyye meknûzdur ki nazar-ı hakikatle okuyan erbâb-ı iz'ân âsâr-ı kudrete hayrân ve ser-gerdân olur, demekdir.

هست دو ری دروی و هر یک دری

حقه او در دل عرش عظیم

Ma'nâsı: Besmele-i şerîfede iki *ra* vardır ki her biri birer incidir. Onun hokkası 'arş-ı 'azîmin kalbindedir.

Şerhi: Besmele-i şerîfedeki *ra* harfleri *Rahmân* ve *Rahîm* isimlerinin ilk harfleridir. İsm-i Rahmân nûr-i cemâle ve ism-i Rahîm nûr-i Celâl'e nâzırdır. Bunlar iki nûrdur ki 'avâlim bir ân ziyâsından mahrûm kalsa mahv u nâbûd olur. Bunların inciye teşbîhi sâfiyetlerinden ve parlaklıklarından kinâyedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de *كوكب دري ... يكاد زيتها يضيء* [O fanus da sanki inciye benzer bir yıldız gibidir ki, (...)] yani *zeytinden tutuşturulur. Bu ağacın yağı, ateş dokunmasa bile nere-deyse aydınlatacak (kadar berrak)tır. Nur üstüne nur.*<sup>64</sup> buyurulmuştur. Ve nûr-ı rahmet kevkeb-i dürrîye teşbîh edilmiş ve nûr üzerine nûr olduğu ulü'l-elbâba bildirilmiştir.

Hokka ta'bîri bir teşbîhtir. Çünkü inci için bir hokka -kab lâzımdır. Hâlbuki nûr-ı rahmetin hokkası ise 'arş-ı 'azîmdir. Bundan Hazret-i Mevlânâ -kuddise sırrıhu'l-'alâ-nın maksadı *الرحمن على العرش استوا* [*Rahmân, Arş'a kurulmuştur.*]<sup>65</sup> âyet-i celîlesine remz etmektedir. Keyfiyyet-i istivâ ise çok 'âlimleri düşündürmüş ve 'ârifleri hayrete ilkâ etmiştir.

Şu hâlde mahsûl-i beyt: Besmele-i şerîfeden iki nûr-ı dırâşân leme'ân eder ki biri cemâl yüzünden rahmet-i hâs, diğeri celâl yüzünden rahmet-i 'âmdır ve bu her iki rahmet ise doğrudan doğruya 'arşullâhdan, yani cânib-i Hak'dan mürseldir, demekdir.

غنچه حایش بگشاده دهان

با تو کند عرض ریاض نعیم

<sup>64</sup> en-Nûr 24/35.

<sup>65</sup> Tâhâ 20/5.

Ma'nâsı: Besmele-i şerîfenin gonca gibi ağzını açmış olan *hâsı* sana cennet bağçelerini 'arz eder.

Şerhi: Besmele-i şerîfede bulunan iki *hâ* harfi ki, yine *Rahmân* ve *Rahîm* isimlerinde mevcûddur, bunlar 'ale'l-ıtlâk ebvâb-ı ilâhiyyeye işâretidir. سبقت رحمتى على غضبى [Rahmetim gazabımı geçti.]<sup>66</sup> hadîs-i kudîsi mücebince ebvâb-ı rahmet-i ilâhiyye ise her günahkâr ve tevbekâr için küşâdedir. لا تقنطوا من رحمت الله [Allah'ın rahmetin ümidinizi kesmeyin!]<sup>67</sup> âyet-i kerîmesi mücebince rahmet-i ilâhiyyeden hiçbir vakit ümîd kat' olunamaz. Dünyâda ve âhiretde ebvâb-ı rahmet küşâdedir.

Şu hâlde mahsûl-i beyt: Besmele-i şerîfe ile dünyâ ve âhiret için iki bâb-ı rahmet küşâde kılınmıştır ki zât-ı Rahmân'a ism-i şerîfiyle rucû' eden her tevbekâr ni'met-i cinân ile be-kâm olur, demekdir.

بهر تو نون دامن رحمت گرفت  
می طلبد رحمت لطف رحیم

Ma'nâsı: Senin için nûn Rahmân'ın eteğini tutdu, Rahîm olan Allah'ın rahmetini ve lutfunu talep eder.

Şerhi: Nûndan murâd nûr-i pâk-i Muhammedî'dir ki اول ما خلق الله [Allah'ın ilk yarattığı benim nurumdur.]<sup>68</sup> hadîs-i şerîfi mücebince ta'ayyün-i evveldir. انا من الله و المؤمن من فيض نوري [Ben Allah'tanım, müminler de benim nurumun feyzindedir.]<sup>69</sup> hadîs-i şerîfi dahi bunu müeyyiddir. İşbu nûmun Rahmân'ın eteğini tutması denilmesi kurbiyyet ve vuslat-ı risâlet-penâhiyi beyândır. Hakîkatde 'indallâh şâfi-i rûz-ı cezâ ol Resûl-i bî-hemtâdır. Şefâ'at-i Resûlullâh ise شفاعتى لأهل الكبائر من امتى [Şefa'atim ümmetimden büyük günahları olanlar içindir.]<sup>70</sup> kelâm-ı 'âlîsi mücebince günahkâr ümmetine mahsûsdur. Ve besmele-i şerîfe ki Kur'ân'dan bir âyet-i kerîmedir, ona tevessül edenler zımnen Resûlullâh -sallallâhu 'aleyhi ve sellem- efendimize dahi rucû' etmiş bulunur.

Şu hâlde mahsûl-i beyt: Besmele-i şerîfenin nûmu şefâ'at-i seyy-

<sup>66</sup> Aclunî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/448.

<sup>67</sup> ez-Zümer 39/53.

<sup>68</sup> Aclunî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/265-266.

<sup>69</sup> Aclunî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/237.

<sup>70</sup> Tirmizî, *Kıyâmet*, 12/2436.

idü'l-mürselîne işâretidir ki senin için huzûr-ı Rabbü'l-âlemînde lütuf ve mağfiret talebinden bir ân hâlî kalmaz, demek olur.

ياش که عشرست در عرش و شرع

ديده عيان ديده عقل سليم

Ma'nâsı: Besmele-i şerîfede olan *ye* (ی) ondur, ondan 'arş ve şer' mündemicdir. 'Akl-ı selîmin gözüne 'ayânen görünmekdedir.

Şerhi: Ma'lûmdur ki *ye* harfi ebced hesâbıyla on eder, on harfinin 'Arapçası ise 'aşerdir. Ve 'arş ve şer' kelimeleri 'aşer kelimesinin maktûbudur. Yani 'aşer kelimesinde mevcûd olan *ayn* (ع), *şim* (ش), *ra* (ر) harfleri takdîm ve te'hîr olundukda 'arş ve şer' kelimeleri dahi hâsıl olur. Bu mısra'da Mevlânâ Câmî hazretleri işbu kelimât-ı selâsenin maktûben isti'mâliyle bir san'at-i şî'riyye göstermişlerdir ki *şîir* (شعر) kelimesinin dahi kelimât-ı mezkûre nev'inden olması tesâdüfât-ı garîbeden düşmüşdür. Bundan besmele-i şerîfede 'arşdan şer'a kadar mevcûd olan 'ulûm-i ilâhiyyenin mündemic olduğu anlaşılıyor ki bu tarz telakkî İmâm 'Alî -kerremallâhu vecheh- hazretlerinin *كل ما كان في كتاب الله فهو في فاتحة الكتاب و كل ما كان في فاتحة الكتاب فهو في بسم الله الرحمن الرحيم [Allah'ın kitabındaki her şey Fâtîha'dadır. Fâtîha'daki her şey besmelededir.]*<sup>71</sup> kelâmına muvâfık düşmüş ve ehli yanında ma'lûm bulunmuşdur.

Bu sûretde şerî'at ve tarîkat ve hakikat ve ma'rîfet bâblarına 'âid o her makâmın dahi besmele-i şerîfede görülebileceği anlaşılıyor ki mısra'-ı sâni bunu ancak 'ayn-ı basîretin göreceğini bildirmekdedir.

Mahsûl-i beyt: Besmele-i şerîfede makâmât-ı seyr ü sülûk mündemicdir, kalbleri pâk olanlar onu 'ayânen görür, demek olur.

از بركات حركاتش رود

سالک ره بر نهج مستقیم

Ma'nâsı: Besmele-i şerîfede bulunan harekelerin berekâtındandır ki sâlik-i tarîkat nehc-i müstakîm üzere gider.

Şerhi: Hareke kelimâtı okutdurmak üzere vaz' edilen işârât-ı ma'lûmedir. Bazı kelimelerde kelimenin şekli tebeddül etmediği hâlde harekenin tebeddülü ma'nânın büsbütün tebdîlini mûcib olur. Meselâ *der* (در) kelimesi her bir ma'nâyı ifâde etmeyen ve her cümle-i haberiyeye-

<sup>71</sup> Hz. Ali'ye nispet edilen bu sözün kaynağı bulunamamıştır.

nin nihâyetine gelen bir edât olduğu hâlde *der* kelimesi bâb ma'nâsına, *dür* kelimesi inci ma'nâsına gelir. İşte Hazret-i Pîr'in harekâttan berekât çıkarması bu ma'nâyı beyân içindir. Zîrâ sâlik bidâyetde 'avâmdan ma'dûd iken seyr ü sülûk ile harekâtının tebdîli, ya'ni e'âl-i kabîhasının a'mâl-i sâlihaya tebeddülü sebebiyle 'aynı sâlik muhlisîn, mukarrebîn vâsılın zümresine dâhil olarak insân-ı kâmil olur. Hâlbuki şeklen kendisi yine insândır. 'Avâmdan sûret-i zâhiriyye sebebiyle farkı yoktur. Hâlbuki ma'nâca çok tebeddül vardır. Bî-ma'nâ olan *der*'in *dür* olarak inci ma'nâsını ifâde ettiği gibi mertbe-i hayvânîde bulunan bir sâlik de harekâtının tebeddülü sebebiyle Hak ile hak olur. Ve kendisinde وما رميت اذ رميت و لكن الله رمى [(Oku) attığında da sen atmadın, Allah attı.]<sup>72</sup> sırrı tecellî eder.

رسم سکون از سکناش برد<sup>73</sup>

هر که شود بزم بقا را ندیم

Ma'nâsı: Her kim ki bekâ meclisine nedîm olursa besmele-i şerîfenin sükûnundan resm-i sükûn hâsıl olur.

Şerhi: Besmele-i şerîfenin harekâtı ahvâl-i sülûka teşbîh olunmuş idi. Bu sûretde resm-i sükûn menzil-i istirâhat, ya'ni makâm-ı vuslat olmak lâzım gelir. لا راحة المؤمن دون لقاء الله [Mümine Allah'a kavuşmak dışında rahat yoktur.]<sup>74</sup> kelâmı buna delâlet eder. Ve bu makâma vâsıl olan zevât besmele-i şerîfenin sekenâtı esrârına vâkîf olur.

Şu hâlde mahsûl-i beyt: Bekâ billâh menziline vâsıl olan zevâtda besmele-i şerîfenin sükûnu zâhir olur, demektir. Esâsen besmele-i şerîfenin harekâtı nasıl 'ulvî ise sekenâtı dahi bi't-tâbi' ol vecihle 'ulvîdir. فانزل السكينة عليهم [Onların üzerine güven duygusu ve huzur indirdi.]<sup>75</sup> kelâm-ı 'izzetiyle tebşîr edilen sekîne işte bu hâldir ki kemâl-i evliyâullâhda kemâl derecede bulunur.

نجم هدى گشت همه نقطه‌هاش

هر يك ازان راجم ديو رجيم

<sup>72</sup> el-Enfâl 8/17.

<sup>73</sup> Metnin üçüncü bölümü buradan itibaren başlamaktadır. Bk. Şeyh Rızâeddîn Remzî er-Rıfâî, "Şerh-i Rumûzât III", *Tasavvuf* 1/20 (Ağustos 1911), 6-7.

<sup>74</sup> İbn Hanbel, *ez-Zühhd*, 1/128.

<sup>75</sup> et-Tevbe 9/40. Ayet tam olarak şu şekildedir: فانزل الله السكينة عليه "Bunun üzerine Allah ona güven ve sakinet indirdi."

Ma'nâsı: Bismelenin noktaları hidâyet yıldızı olup o noktalardan her biri dîv-i racîmi recm edicidir.

Şerhi: Besmele-i şerîfede dört nokta vardır. Bunlar ma'nen onun mü'ekkelleri gibidir. Aktâb-ı erba'aya işâretidir. Diğer zevâta dahi remz olabilir ise de şerhimizde besmele-i şerîfedeki dört kelime şerî'at, tarîkat, hakîkat, ma'rifet bâblarına teşbîh edilmiş olduğundan bu sûret-i te'vîl ahsen görülmüştür. Aktâb-ı erba'a zâten evlâd-ı Resûlullâh'dandır. Ve اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم [Ashabım yıldızlar gibidir, hangisine uyar-sanız hidâyete erersiniz.]<sup>76</sup> hadîs-i şerîfi mücebince bunlar birer necm-i hidâyettir.

Dîv-i racîm âfâk i'tibâriyle de nefse 'atf edilebilir. وزينا السماء الدنيا بمصابيح [Andolsun biz, en yakın göğü kandillerle donattık. Onları şeytanlara atılan taşlar yaptık.]<sup>77</sup> âyet-i celîlesi mazmûn-ı münîfi üzere mesâbîh şeytânları recm ederse ricâl-i müşârûn ileyhim de الذى يوسوس فى صدور الناس [insanların kalplerine vesvese veren]<sup>78</sup> kelâm-ı kerîmi mücebince sudûr-ı nâsa vesvese ilkâ eden ve ehl-i tarîk 'indinde nefis ta'bîr olunan dîvleri recm ederek sâliklerin vesâvis-i şirk ve dalâletten kurtulmalarına bi-izn-i Hudâ mu'âvenet ederler. Ya'nî menâzil-i nefsi bilâ-hatar geçmelerine vesîle olurlar.

Bu sûretde mahsûl-i beyt: Besmele-i şerîfedeki noktalar şeytân ve nefse karşı öyle birer dâne-i recmdir ki cümle-i şerîfe-i mezkûreye müdâvim olanlar onların vâsıtasıyla şeytân ve nefse karşı müdâfa'a ve muhâfaza olunarak râh-ı hidâyette seyrân ederler, demek olur.

جامى اگر ختم نه بر رحمتست

بهر چه شد خاتمه آن رحيم

Ma'nâsı: Câmî! Eğer hatm rahmet üzerine olmasaydı bismelenin nihâyeti neden dolayı Rahîm oldu.

Şerhi: Hatm hüsn-i hâtimeye işâretidir. Bundan mü'minler ve sâlik-i râh-ı hidâyet olanların hüsn-i hâtimeye mazhar olacakları tezâhür eder. انا لله وانا اليه راجعون [Biz şüphesiz (her şeyimizle) Allah'a aitous ve şüphesiz O'na

<sup>76</sup> Aclunî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/147.

<sup>77</sup> el-Mülk 67/5.

<sup>78</sup> en-Nâs 114/5.

*döneceğiz.*]<sup>79</sup> nass-ı celîli muktezasınca cümlemiz Hakk’a ric’at ediciyiz. Hakîkatde evvel ve âhir yoktur. هو الاول والآخر [O, ilk ve sondur.]<sup>80</sup> kelâm-ı münîfi üzere evvel ve âhir olan zât-ı Hak’dır. Binâen’aleyh hüsn-i hâtime Hakk’a vusûldür. Bu mertebede gerçi vusûl ve fark dahi bulunmaz ise de beşeriyet nokta-i nazarından öyle i’tibâr edilmek lâzımdır. Nitekim Resûlullâh -sallallâhu ta’âla ‘aleyhi ve sellem- efendimiz hazretleri hakkında والآخره خير لك من الاولى [Muhakkak ki ahiret senin için dünyadan daha hayırlıdır.]<sup>81</sup> buyurulmuştur.

Hazret-i Monlâ Câmî’nin maksad-ı ‘âlîleri mâdâm ki besmele-i şerîfe Rahîm ismiyle nihâyetlendi, müdâvimleri vâsıl-ı rahmet olsa gerekdir, demektir. Ve bunu beyân ile kendisi dahi rahmet-i ilâhiyeye ümîdvâr olduğunu izhâr eder. Cenâb-ı Mevlâ cümlemize ism-i şerîfi medlûlüne mazhariyetle hüsn-i hâtime ihsân buyursun. Âmîn.

### Sonuç

Şeyh Rızâeddîn Remzî Efendi, ismi ve dönemin *Tasavvuf Dergisi*’nde kaleme aldığı birkaç yazısı dışında hakkında pek bilgi bulunmayan bir zattır. 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşamış bir Rıfâî tarikatı şeyhi olduğu anlaşılmaktadır. Esasen münzevi bir hayat yaşadığını, bu yüzden çok fazla tanınmadığını belirtmek mümkündür. Ancak *Mesnevî*’nin ilk on sekiz beytine yazdığı şerh, *Tasavvuf Dergisi*’nde neşredildiği sırada kendisinden “urefâ-yı ümmetten Şeyh Remzî Rıfâî Efendi” olarak bahsedilmesi -en azından bazı kesimlerce- tanındığını ve dahası dönemin ârif bir şahsiyeti olarak bilindiğini göstermektedir. *Tasavvuf Dergisi*’nin 17, 18 ve 20. sayılarında tefrika edilen *Şerh-i Rumûzât-ı Câmî* adlı yazısı, Molla Câmî’nin besmeleye dair on dokuz beyitlik kasidesine yazılan bir şerhtir.

Makalede başta, hayatına dair pek bilgi bulunmayan şarih hakkında elde edilen bilgiler paylaşılmış, ardından *Şerh-i Rumûzât*’ın çeviri yazısına yer verilmiştir.

Nispeten günümüze yakın bir dönemde, yani 1911 yılında kaleme

<sup>79</sup> el-Bakara 2/156.

<sup>80</sup> el-Hadîd 57/3.

<sup>81</sup> ed-Duhâ 93/4.



alınan *Şerh-i Rumûzât-ı Câmî*, tasavvufî şerh geleneğinin Osmanlı'nın son dönemlerine kadar güçlü ve canlı bir biçimde devam ettiğinin sayısız örneklerinden biridir. Bu risale, aynı zamanda tasavvufî şerh geleneğinin kapsamını genişleten bir çabanın ürünü olarak da kabul edilebilir. Gerek tasavvufî şerh metinleri literatürü gerekse Molla Câmî'nin kaleme aldığı eserleri göz önüne alındığında şerh ve tercüme faaliyetleri seçiminde artık klasikleşen kaynak metinlerin aksine, üzerine pek düşünülmemiş bir manzumenin, yani Molla Câmî'ye ait besmele hakkındaki bir kasidenin seçilmiş olması geleneğin zenginleşmesi açısından önemlidir.

Şeyh Rızâeddîn Remzî kendisini Rıfâî olarak tanıtan bir şarih olmakla birlikte şerh ve tercüme için seçtiği kaynak metinlerin ekberî geleneğe yakın metinler olması da dikkate değer bir noktadır. Şarihın diğer eserleri de düşünüldüğünde şerh yapmak için tercih ettiği Molla Câmî, İsmail Hakkı Bursevî, Mevlânâ ve İbnü'l-Arabî gibi sûfilerin metinleri kadar bu metinlere yaptığı yorumlar da ekberî geleneğinin içine dahil edilebilir.

### Kaynakça

- Algar, Hamid. *Abdurrahman Câmî*. çev. Abdullah Taha Orhan - Zeynep Hafsa Orhan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Bilgin, Emrah. "Türk-İslâm Edebiyatında Basmelenâme Türü ve Besmele İçerikli Metinlerin Tasnifine Dair Bir Deneme". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/2 (2020), 87-117.
- Câmî, Abdurrahmân. *Heft Evreng*. haz. Âkâ-yı Murtezâ - Müderris Geylânî. Sa'dî, 1337.
- Ceylan, Ömür. *Tasavvufî Şiir Şerhleri*. İstanbul: Kitabevi, 2000.
- Demirel, Şener. "Şeyh Rızaeddin Remzi er-Rifaî'nin Tasavvuf Dergisi'ndeki Mesnevi Şerhi". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/14 (2005), 591-629.
- Erbilî, M. Es'ad. *Nefsini Bilen Rabbini Bilir*. haz. Ercan Alkan. İstanbul: Hayy-Kitap, 2011.
- er-Rıfâî, Şeyh Rızâeddîn Remzî. "Şerh-i Rumûzât I". *Tasavvuf* 1/17 (Temmuz 1911), 3-5.

- er-Rifâî, Şeyh Rızâeddîn Remzî. “Şerh-i Rumûzât II”. *Tasavvuf Dergisi* 1/18 (Temmuz 1911), 3-5.
- er-Rifâî, Şeyh Rızâeddîn Remzî. “Şerh-i Rumûzât III”. *Tasavvuf Dergisi* 1/20 (Ağustos 1911), 6-7.
- er-Rifâî, Şeyh Rızâeddîn Remzî. “Mesnevî-i Şerîf Şerhi”. *Tasavvuf* 1/20 (Ağustos 1911), 2-4.
- Gür, Süleyman. “Osmanlı Tefsir Geleneğinde Besmele Risaleleri Literatürü”. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 12 (2018), 405-477.
- Gürgendereli, Müberra. *Türkçe Mesnevilerde Besmele Şiirleri*. İstanbul: Acar Bilgi Merkezi, 2010.
- İlhâmî. *Tercüme-i Divân-ı Câmî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, 367, 1a-165a vr.
- Karahan, Abdülkadir. “Câmî’nin Arba’ini ve Türkçe Tercümeleri”. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 4/4 (Haziran 1952), 345-371.
- Karataş, Ahmet. “Abdurrahmân Câmî’nin ‘Kasîde-i Ferîde’sinin Tercüme ve Şerhi”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 18/1 (2017), 137-212.
- Kur’an-ı Kerim Meâlî*. Çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Baskı, 2011.
- Kurtuluş, Rıza. “Yûsuf u Züleyhâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/40-41. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kut, Günay. “Ali Şir Nevâî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/449-453. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Kut, Günay. “Lâmi’î Çelebi, Mahmûd b. Osmân”. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Erişim 24 Ocak 2023. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/lami-celebi-mahmud-osman>
- Lâhîcî, Abdürrezzâk. *Divân-ı Feyyâz-ı Lâhîcî*. tsh. Celil Mesgernejâd. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Allâme Tabâtabâî, 1373.
- Mîr Dâmâd. *Divân, İsrâk*. tsh. Ahmed, Keremî. Tahran: İntişârât-ı Mâ, 1378.
- Necâtî, Hasan. *Divân-ı Câmî Tercümesi*. Kütahya: Zeytinoğlu Kütüphanesi, 315, 1b-130a vr.
- Okumuş, Ömer. “Câmî, Abdurrahmân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/94-99. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Re’fet, Hâfız Sâlih. *Şerh-i Kasîde-i Mevlânâ Câmî*. İstanbul: Hadîka Matbaası, 1290.

- Remzî, Ahmed Rızâeddîn. *Risâle Marifet en-Nefs Tercümesi*. İstanbul: Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, 1072, 1a-10a.
- Rızâî, Hâşim. *Divân-ı Kâmil-i Câmî*. Tahran: İntişârât-ı Pîrûz, 1341.
- Safâ, Zebîhullah. *Târîh-i Edebiyat der-İrân*. Tahran: İntişârât-ı Edîb, 1364.
- Sevgi, Ahmet. “Molla Câmî'nin Besmele Şerhi ve Türk Edebiyatına Tesirleri”. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 5 (1999), 1-50.
- Seyyid Mehmed Tevfik Efendi. *Neş'e, Molla Câmî Şiirlerinin Şerhi*. haz. İsmet İpek. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Süleyman Çelebi. *Mevlid*. haz. İskender Pala. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- “Şeyh Remzî er-Rıfâî”. *Muhibbân* 1/3. (Teşrinisani 1325), 23.
- Tarlan, Ali Nihad. *Ahmet Paşa Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1992.
- Uzun, Mustafa İsmet. “Besmele”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 5/538-540. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yeşiltaş, Hande Büyükkaya. “Rızaeddin Remzi er-Rıfâî'nin Kasîde-i Ferîde Şerhi”. *III. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Öğrenci Kongresi TUDOK 2010*. İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi, 2012, 987-996.

### Summary

Molla Jâmî is a sufi poet whose fame has crossed the continents since the time he lived, and who gained the deep respect of scholars, poets and people in a wide geography from India to the Balkans. His fame is due to his poetic power as well as his scientific knowledge. He studied almost all the religious and mental sciences of the period such as fiqh, tafsîr, hadith, mysticism, philosophy, music, literature, and Arabic language, and he demonstrated this with great competence in his works. Molla Jâmî, also known as “Khâtamat al-shuarâ”, is accepted as the greatest poet of Persian literature after Hâfız-e Shîrâzî.

Molla Jâmî has written more than forty-five poetic and prose works in his life spanning nearly fifty years. The majority of these works, some of which have not survived, are in Persian. In addition, he showed his dominance Arabic by writing in this language. Molla Jâmî's ideas were widely appreciated while he was still alive, and his sincere relations with the Turks, due to the geography he lived in, ensured that most of his works were translated into Turkish in a short time.

Molla Jāmī's strong influence on Turkish literature emerged especially in the context of his mathnavi named Yusuf and Zuleykhā. This mathnavi of Jāmī, which was written as a nazīrahto Nizamī's Khusrev u Shīrīn and accepted as one of the most successful love stories, pioneered many mathnavi written with the same name in Turkish literature. He completed his mathnavi named Yusuf u Zulaykhā, written under the influence of Hamdullah Hamdī Jāmī, when Molla Jāmī was still alive, that is, in 897/1491.

In addition, some odes, ghazals and couplets selected from the divans have been translated and annotated by different authors. In his work called Neshe, Seyyid Mehmed Tefvik Efendi included the commentary of nine odes and eleven ghazals that he chose from the mosque divans. One of these qaşīdas, which is annotated in the work, is a poem with basmala content. Molla Jāmī's ode and other poems he wrote about basmala have a very important effect on classical Turkish poetry.

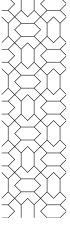
In this article, firstly, after giving a general information about the poems written in basmala, a qaşīda written by Molla Jāmī in the type of basmala, which is translated and commented independently into Turkish, will be introduced and evaluated in the context of its course and effects in classical Turkish literature. Then, the commentary written by Rızāeddin Remzī, one of the last periods Rıfāī sheikhs, on the aforementioned poem of Molla Jāmī will be discussed, and the transcription of the text will be included.

Basmala, as a genre in Islamic literatures, is an important subject on which individual poems are written. The prose works that evaluate the virtues, importance and secrets of the basmala as scientifically independent are generally given names such as Basmala Risala and Basmala Tafsīr in the literature. In such works, the religious judgment of the basmala, its virtues, the evaluation of the names and words in it in terms of syntax, and the esoteric interpretations of the letters are explained from different angles. It is a rule that should be followed for poets and authors of the classical period that almost every work in prose or verse begins with basmala. Because the poet/author, who knows the hadith

that everything that does not start with basmala will be fruitless, started his work with basmala, thus wishing that his work would be beneficial as well as fulfilling a religious obligation. Under the influence of Molla Jāmī, many poets in classical Turkish poetry entered their works by compensating the basmala, that is, by citing the basmala in the first line of the couplet.

However, the influence of Molla Jāmī on Turkish poets and authors on basmala is not limited to this. The detached basmala poems he wrote have also become a ground text for Turkish poets by writing nazīrahson them. We can say that Molla Jāmī's basmala poems and especially the aforementioned nineteen couplet qaşīda left a more lasting effect on Turkish poetry. The qaşīda has more than one commentary in Turkish. All the annotations we could detect were written in the 19th century. This poem is one of the nine qaşīdas that Mehmed Tevfīk Efendi annotated from Molla Jāmī's divan in his work *Nasha*. Molla Jāmī's qaşīda was also annotated by an author named Hafız Salih Re'fet and published in 1290/1874 as an independent treatise. Although the name of the work is determined as *Sharh-e Qaşīda-e Mawlānā Jāmī*, it is possible to say that the work is an annotation close to translation because the explanations made under each couplet are kept short. One of those who commented on this qaşīda of Molla Jāmī is a commentator named Rızāeddīn Remzī er-Rıfāī, who lived in the same period. In this article, firstly, an analysis will be carried out on the identity of Rızāeddīn Remzī, and then the commentary written by Molla Jāmī for the mentioned qaşīda will be evaluated by mentioning his other works.





# NAHİV ÇALIŞMALARINDA ŞÂİRİ MEÇHÛL BEYTİN KABUL VE REDDİNE YÖNELİK GÖRÜŞLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Evaluation of Views for Acceptance and Rejection of the Couplet of Anonymous  
in Syntax Studies

## Abdulkadir KİŞMİR

Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,  
Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalı, Rize, Türkiye.

*Asst. Prof., Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Literature,  
Rize, Turkey.*

[abdulkadir.kismir@erdogan.edu.tr](mailto:abdulkadir.kismir@erdogan.edu.tr), ORCID: 0000-0001-5297-0138.

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 28 Mart / March 2023

**Kabul Tarihi / Accepted:** 05 Haziran / June 2023

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2023

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June 2023

**Cilt / Volume: 23 Sayfa / Pages:** 159-190

**Atrf / Citation:** Kışmır, Abdulkadir. "Nahiv Çalışmalarında Şâiri Meçhûl Beytin Kabul ve Reddine Yönelik Görüşlerin Değerlendirilmesi [Evaluation of Views for Acceptance and Rejection of the Couplet of Anonymous in Syntax Studies]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 23 (Haziran / June 2023): 159-190

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1272522>

**Etik Beyan/ Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Abdulkadir KİŞMİR**).

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

## Öz

Şiir, Arapçanın kurallarını belirlemede nahiv âlimlerinin tercih ettiği dilsel malzemelerdendir. Nitekim Arapçanın kendine özgü saf yapısını muhafaza edebilme özelliği sebebiyle bütün nahivciler tarafından istishâd faaliyetinde kullanılmıştır. Bununla beraber her duyulan şiirin ihticâca konu olmadığı, bu konuda bazı kriterlerin olduğu belirtilmiştir. Belli bir zaman diliminde kaleme alınan şiirlerin nahiv meselelerine delil olarak sürülebileceği genel kabul görmüştür. Ayrıca her ne kadar ilk dönem nahiv çalışmalarında şâirin belli olması gerektiğine yönelik bir şart ileri sürülmemiş olsa da özellikle dil ekolleri arasındaki tartışmalarda bu konu gündeme gelmiş ve böylece şâiri meçhûl beyit problemi ortaya çıkmıştır. Bu çalışma şâiri meçhûl beytin dilsel faaliyete konu olup olmamasına dair ileri sürülen farklı görüşleri ele almaktadır. Kaynaklarda başta Enbârî (ö. 577/1181), Ebû Hayyân (ö. 745/1344) ve İbn Hişâm (ö. 761/1360) olmak üzere bu konuda birbirinden farklı görüş beyan edenlerin olduğu zikredilmektedir. Makalede Sîbeveyhi'den (ö. 180/796) başlanarak konunun tarihi arka planı çizilmeye çalışılacak, söz konusu âlimlerin konu hakkındaki görüşleri incelenerek varsa onlara yapılan itirazlar ve eleştiriler değerlendirilecek ve “Bir beytin reddi için şâirin meçhûl oluşu tek başına yeterli midir?” sorusuna cevap aranacaktır.

*Anahtar Kelimeler:* Arap Dili, Nahiv, Dilsel Malzeme, Şâir, Şâiri Meçhûl Beyt

## Abstract

Poetry is one of the linguistic materials preferred by the scholars of Arabic grammar (syntax) in determining the rules of Arabic. Indeed, due to its ability to preserve the unique structure of Arabic, it has been used in the activity of linguistic testimony by all syntax scholars. However, it has been stated that not every heard poem is subject to that kind of testimony and that there are some criteria in this regard. It has been widely accepted that poems written in a certain period can be used as evidence for syntax issues. Although it has not been explicitly stated as a requirement in the early works of syntax, then issue of the poet's identity has been raised, especially in the discussions among the linguistic schools, leading to the emergence of the problem of the couplet of anonymous. This study examines different views put forward regarding whether the couplet of anonymous can be subject to linguistic analysis. It is mentioned in the sources that there are different opinions expressed by scholars such as al-Anbârî (d. 577/1181), Abû Hayyân (d. 745/1344), and Ibn Hishâm (d. 761/1360) on this matter. Starting with Sîbawaihi (d. 180/796), the historical background of the subject will be outlined in the article, the views of the mentioned scholars will be examined, objections and criticisms made to them will be evaluated, and an attempt will be made to answer the question: “Is the anonymity of the poet sufficient alone for the rejection of a couplet?”

*Keywords:* Arabic Language, Syntax, Linguistic Material, Poet, Couplet of Anonymous

## Giriş

Dilsel kuralları tespit etme çabasında olan birçok nahiv âlimi Arapçanın kendine özgü saf yapısını muhafaza için Arap olmayanlarla aynı bölgeyi paylaşan veya onlara yakın yerlerde ikamet eden kabilelerden



dilsel malzeme almamaya özen göstermişlerdir.<sup>1</sup> Fakat bu kabilelere müntesip olup fesahatine güvenilir kişilerin rivâyetleri kabul görmüştür.<sup>2</sup> Bu sebeple Süyûtî'nin (ö. 911/1505) Arap dilinin kaynağının yerleşik hayat tarzını benimseyenlerin olmadığına dair ifadeleri<sup>3</sup> eleştirilmiştir.<sup>4</sup> Öte yandan Sibeveyhi'nin böylesi kabilelere ait bazı şiir- lere eserinde yer vermesi nedeniyle şiirin nesirden hariç tutulduğu da iddia edilmiştir.<sup>5</sup> Ayrıca her ne kadar dilsel malzemeye ulaşma nok- tasında titiz davranılmadığı söylene<sup>6</sup> de nahiv âlimlerinin çoğu her bir bedevîden dilsel malzeme almayı kabul etmemiş, bu konuda seçici davranmışlardır.<sup>7</sup>

Nahiv âlimleri Arap dil kurallarını belirlemek için fesahatine gü- venilir kişilerden aldıkları şiiri nesre tercih etmişlerdir.<sup>8</sup> Muhtemelen şiirin vezin yönü, tağyîre uğramasını zorlaştırdığından onun nahiv incelemelerinde nesre tercih edilmesine sebep olmuştur.<sup>9</sup> Ayrıca şii- rin dikkate alınmasında edebî yönünün de etkili olduğu belirtilmiştir.<sup>10</sup> Öte yandan şiirin pratikte en fazla delil getirilen kaynak olduğu da id- dia edilmiştir.<sup>11</sup>

Şiirin dilsel faaliyetlere konu olabilmesi için metin ve senet yönün- den bazı şartları taşıması gerektiği söylenmiştir.<sup>12</sup> Öncelikli olarak farklı görüşlerin olduğu ifade edilse de şiirle ihticâc yapılabilmesi için onun İslam'dan önce ve sonra bir buçuk asırlık döneme ait olması ge-

<sup>1</sup> Dilsel malzeme alınan ve alınmayan kabileler için bk. Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *el- İktirâh fi usûli'n-nahv ve cedelihi*, thk. Mahmûd b. Yûsuf Feccâl (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd- Dîniyye, 2013), 191-192.

<sup>2</sup> Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Hasen Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/393.

<sup>3</sup> Süyûtî, *el-İktirâh*, 196.

<sup>4</sup> Alî Ebu'l-Mekârim, *Usûlu't-tefkîri'n-nahvî* (Kahire: Dâru Ğarîb, 2006), 40.

<sup>5</sup> Muhammed Sâlim Sâlih, *Usûlu'n-nahv dirâse fi fikri'l-Enbârî* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2009), 253.

<sup>6</sup> Ebu'l-Mekârim, *Usûlu't-tefkîri'n-nahvî*, 37.

<sup>7</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/393.

<sup>8</sup> Saîd Afgânî, *Fi usûli'n-nahv* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1987), 59.

<sup>9</sup> Sabbâh Uteyvî Abbûd - Muhammed Munâdil Abbâs, "eş-Şâhidu's-Şi'rî el-Mechûl İşkâliyyetü'l- Menhec ve'r-Rivâye ve Me'âyîru'l-İhticâc bih", *Mecelletü Külliyyeti'l-Fıkh* 30 (2019), 110.

<sup>10</sup> Sâmi Rıfkı İvaz - Yûsuf Ratib Abbûd, "Me'âyîru's-Şâhidî's-Şi'rî fi't-Tercihî'n-Nahvî", *Mecelletü'l-Câmiati'l-Arabiyye el-Emrikiyye li'l-Buhûs* 3/1 (2017), 70.

<sup>11</sup> Sâlih, *Usûlu'n-nahv*, 252.

<sup>12</sup> Süyûtî bu şartları nesri de kapsayacak şekilde ele almıştır. Bk. Süyûtî, *el-İktirâh*, 191 vd.

rektiği genel kabul görmüştür.<sup>13</sup> Bu dönem dışında yaşayan ve müvelled olarak isimlendirilen şâirlerin şiirleriyle istişhâd faaliyeti yürütmek, fesâhât şartlarını taşımama ihtimalleri sebebiyle uygun bulunmamıştır.<sup>14</sup> Her ne kadar kimin müvelled olup olmadığı konusunda farklı isimler kaynaklarda yer bulsa da Beşşâr b. Bürd'ün (ö. 167/783) bu şâirlerin ilki olduğu ifade edilmiştir.<sup>15</sup> Öte yandan müvelled şâirin dil alanında yetkin olması durumunda şiirleriyle ihticâcın kabul edilebileceği iddia edilmektedir.<sup>16</sup> Bunun yanında şiir bilgisiyyle temâyüz etmiş olmakla beraber yerleşik bir hayat (hadarî) süren şâirlerin şiirlerinden temsil kabiliinden yararlandığı da zikredilmiştir.<sup>17</sup>

İslâm inancına sahip olmayan şâire ait şiirle ihticâca cevaz veren nahiv âlimleri<sup>18</sup> şiiri rivâyet eden râvîde adalet şartı aramışlardır.<sup>19</sup> Bunların yanında bir şiir beytinde şâhid kısmın farklı ihtimallere açık olması bazı nahivcilere göre onunla ihticâcı engellemektedir.<sup>20</sup>

Nahvî kural ve tespitlerde delil olarak ileri sürülen beytin şâirinin meçhûl oluşu da birçok nahivci tarafından problem olarak görülmüştür. Kanaatimize göre bu durum senet yönünden şiire yapılan en önemli eleştirilerdendir.

Bu çalışmanın konusunu oluşturan şâiri meçhûl beyt başta Süyûtî'nin *el-İktirâh*'i olmak üzere kaleme alınan nahiv usulü eserlerinde şiirin reddedilmesini gerektiren bir durum olarak ele alınmıştır.<sup>21</sup> Fakat böylesi

<sup>13</sup> Sâlih, *Usûlu'n-nahv*, 256; Saïd Afgânî, *el-Mûciz fi kavâ'idil-luğati'l-'Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003), 5.

<sup>14</sup> Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelüsî Ebû Hayyân, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fi Şerhi Kitâbi't-Teshîl*, thk. Hasen Hindâvî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1997), 11/60; Süyûtî, *el-İktirâh*, 219.

<sup>15</sup> Süyûtî, *el-İktirâh*, 220-221.

<sup>16</sup> Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâikî't-tenzîl ve 'uyûmi'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1986), 1/86, 87; Süyûtî bunu eleştirmiştir. Bk. Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr* (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 2005), 1/458.

<sup>17</sup> Afgânî, *el-Mûciz*, 5.

<sup>18</sup> Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *el-Muzhir fi 'ulûmi'l-luğati'l-'Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabîyye, 2009), 1/108.

<sup>19</sup> Süyûtî, *el-İktirâh*, 199.

<sup>20</sup> Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 1/66.

<sup>21</sup> Bk. Saïd Afgânî, *Fi usûli'n-nahv* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1987); Alî Ebu'l-Mekârim, *Usûlu't-tefkîri'n-nahvî* (Kahire: Dâru Ğarîb, 2006); Muhammed Hayr Hulvânî, *Usûlu'n-nahvî'l-'Arabi* (Dâru'l-Beyzâ: İfrikîya eş-Şark, 2011)

şairlerin kabul veya reddine yönelik geniş çaplı müstakil bir çalışmaya yapılmamıştır. Özellikle Enbârî'nin konuya dair görüşlerini içeren ve onun istişhâd metodunu eleştiren bazı çalışmalar bulunmaktadır.<sup>22</sup> Bu makalede ise konu tarihi seyri içerisinde ele alınmış özellikle Enbârî, Ebû Hayyân ve İbn Hişâm'ın konuya dair görüşleri incelenmiş, ayrıca Enbârî'ye yapılan eleştiriler değerlendirilmiştir. Yapılan çalışmalardan istifade edilmekle beraber bizim çalışmamız özellikle “Bir beytin reddi için şâirin meçhûl oluşu tek başına yeterli midir?” sorusuna cevap arayarak farklılık arz etmektedir.

### 1. Sîbeveyhi ve Şâiri Meçhûl Beyit

Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb* adlı eserinde şâiri meçhûl rivâyetin kabulü veya reddine yönelik herhangi bir ifade bulunmamaktadır. Bununla birlikte eser incelendiğinde şiir beyitlerinin farklı şekillerde nakledildiği görülmektedir. Sîbeveyhi rivâyet ettiği şiirleri bazen şâirine<sup>23</sup> bazen hocasına<sup>24</sup> bazen de bir kabileye<sup>25</sup> veya güvenilir bir râvîye nispet etmektedir.<sup>26</sup> Bunun dışında ise sadece “ومنه قول الشاعر” gibi ifadelerle beyitleri herhangi bir kimseye nispet etmeden aktarmaktadır.<sup>27</sup> Bu metot kendisinden sonra telif edilen diğer eserler için de söz konusudur. Hatta şâirin ismini vermek yerine sika bir râvîye işaret etmenin tercih edildiği de söylenmiştir.<sup>28</sup> Sîbeveyhi'nin eserinde zikrettiği beyitlerin bir

<sup>22</sup> Bk. Sabbâh Uteyvi Abbûd - Muhammed Munâdil Abbâs, “eş-Şâhidu's-Şi'ri el-Mechûl İşkâliyyetü'l-Menhec ve'r-Rivâye ve Me'âyiru'l-İhticâc bih”, *Mecelletü Külliyyeti'l-Fıkh* 30 (2019), 109-122; Sabbâh Uteyvi Abbûd - Muhammed Munâdil Abbâs, “eş-Şâhidu's-Şi'riyyi'l-Mechûl 'Ayru'l-Makîs 'Aleyh fi 'Asril'l-İhticâc”, *Mecelletü Külliyyeti'l-Terbiyyeti'l-Esâsiyye li'l-Ulûmi't-Terbiyye ve'l-İnsâniyye* 41 (2018), 896-908; Muhammed Atâ Ebû Fennûn, “Melâmihu'z-Zâtiyye ve'l-İntikâiyye fi Menheci'l-Enbârî fi Kitâbi'l-İnsâf”, *Mecelletü'l-Bülgâ li'l-Buhûs ve'd-Dîrâsât* 22/2 (2019), 133-153; Sâmi Rifkî İvaz - Yûsuf Ratib Abbûd, “Me'âyiru's-Şâhidî's-Şi'ri fi't-Tercihî'n-Nahvî”, *Mecelletü'l-Câmiati'l-Arabiyye el-Emrikiyye li'l-Buhûs* 3/1 (2017), 69-101.

<sup>23</sup> Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1988), 1/64, 278, 2/65, 72, 229, 3/122.

<sup>24</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/286, 3/314.

<sup>25</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/105, 149.

<sup>26</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/313, 316, 2/9, 2/336.

<sup>27</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/37, 129, 135; detaylı bilgi için bk. Hâlid Abdulkarîm Cum'a, *Şevâhidu's-Şi'r fi Kitâbi Sîbeveyhi* (Kâhire: ed-Dâru's-Sarkıyye, 1989), 243 vd.; Hadîce Hadîsî, *eş-Şâhid ve usûlu'n-nahv fi Kitâbi Sîbeveyhi* (Kuveyt: Matbuâtü Câmîati'l-Kuveyt, 1974), 112 vd.

<sup>28</sup> Muhammed Hayr Hulvânî, *Usûlu'n-nahvî'l-Arabî* (Dâru'l-Beyzâ: İfrikıya eş-Şark, 2011), 63.

kısmını şâir hakkında herhangi bir ifade kullanmadan kayda geçmesi doğal olarak nahivcileri şâirlerin tespitine yönelttiği söylenebilir. Hatta Cermî'nin (ö. 225/840) elli beyit haricinde ismi zikredilmeyen bin beytin şâirine ulaştığına dair ifadeleri<sup>29</sup> şâire ulaşma arzusunun erken dönemde başladığını göstermektedir.

Sîbeveyhi'nin dilsel malzemeleri aktarırken birçok yerde söyleyenin ismini zikretmemesine rağmen fasih kullanımları tercih etmede titiz davrandığı söylenebilir. Çünkü eserinde birçok yerde dilsel malzemeleri fasih kimselerden işittiğini veya onlardan rivâyet edildiğini belirtmesi bunu göstermektedir.<sup>30</sup> Öte yandan başta Sîbeveyhi olmak üzere mütekaddimûn nahivcilerinin şâirin ismini zikretmemelerinin farklı nedenlerden kaynaklandığı söylenmiştir. Örneğin çok fazla sözlü rivâyet olması sebebiyle şiiri söyleyenin kim olduğunun unutulduğu, şâirin meşhur olmaması sebebiyle isminin zikredilmeye gerek duyulmadığı ve bunun yerine kabilesine nispet edildiği zikredilmiştir.<sup>31</sup> Ayrıca sözlü rivâyet kültürünün olduğu dönemde şâirin ismine ulaşmanın zorluğuna da dikkat çekilmiştir. Bunun yanında nahve dair kural ve kaideler oluşturulurken daha erken sonuca varılmak istenmesi ve rivâyetin işitildiği hocaya olan güven ayrı birer sebep olarak sayılmıştır.<sup>32</sup> Şâirin hayatta olması sebebiyle onun isminin zikredilmediği<sup>33</sup> ve Araplara nispetinin açık olması durumunda isminin bilinmesine gerek duyulmadığı gibi görüşler de paylaşılmıştır.<sup>34</sup> Ayrıca Sîbeveyhi'nin istişhâd anında şâirlerin isimlerini bildiği, daha sonra bunların unutulduğu şeklinde iddialar da bulunmaktadır.<sup>35</sup> Aynı beytin birden fazla

<sup>29</sup> Muhammed b. el-Hasen Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn* (Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1984), 75. Bu rivâyetin uydurma olduğu iddia edilmiştir. Bk. Ramazân Abdu'ttevvâb, *Buhûs ve makâlât fi'l-luğa* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1982), 89 vd.

<sup>30</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/313, 320, 2/9, 336, 3/505.

<sup>31</sup> Ali b. Abdilazîz Cürçânî, *el-Vesâtâ beyne'l-Mütenebbî ve husûmih*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Ali Muhammed el-Becâvî (Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1966), 161; Muhammed b. Abdirrahmân Sübeyhîn, *Mesâilü'l-hilâfî'n-nahviyye fi dav'i'l-î-tirâd 'ala'd-delîli'n-nakli* (Riyad: Câmîiatu el-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 2005), 52.

<sup>32</sup> Muhammed İd, *el-İstîşhâd ve'l-ihdicâc bi'l-luğa* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 159 vd.

<sup>33</sup> Süyûtî, *el-İktirâh*, 226.

<sup>34</sup> Abbûd - Abbâs, "eş-Şâhidu's-Şîri", 110.

<sup>35</sup> Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed İbnü't-Tayyib el-Fâsî, *Feyzu neşri'l-inşirâh min ravzi tayyi'l-İktirâh*, thk. Mahmûd Yûsuf Feccâl (Dubai: Dâru'l-Buhûs, 2000), 627.

kişiye nispet edilmesi ve bazı şiirlerin çok eski olması sebebiyle şâiri hakkında net bir bilgiye ulaşılamadığı ifade edilmiştir.<sup>36</sup> Bunlara ilave-ten Sîbeveyhi'nin doğru bir şiiri ayırt etme gücünde olması sebebiyle böyle bir ihtiyaç hissetmediği şeklinde yorumlar da yapılmıştır.<sup>37</sup>

Kanaatimize göre Sîbeveyhi'nin eserini oluşturduğu dönemde şâiri meçhûl bir şiirin problem haline gelmediği zikredilebilir. Diğer taraftan kendisinin aktardığı rivâyetlerin fasih kullanımlar olduğuna dair güçlü bir inancı bulunmaktadır. Eserinde dilsel kullanımlara ulaşma yöntemi-ne dair birtakım ipuçları bunu göstermektedir.<sup>38</sup>

## 2. Sîbeveyhi Sonrası Süreç

Mütekaddimûn nahivcilerinin çoğu kere şâirlerin isimlerini zikretmemeleri meçhûl beyt probleminin ortaya çıkmasına zemin hazırladığı söylenmiştir.<sup>39</sup> Zira uydurma rivâyetler<sup>40</sup> gibi birtakım sorunlar senet yönünden şiirin incelenmesini gündeme getirmiştir. Örneğin Müber-rid (ö. 286/900) uydurma olduğuna dair Sîbeveyhi'nin iki beytine işaret etmesi ve Sîrâfî'nin (ö. 368/979) buna yönelik açıklamaları bu durumu desteklemektedir.<sup>41</sup> Diğer taraftan şâirin kimliğini tespit etmeye yöne-lik ilk çalışmanın Cermî tarafından yapıldığı iddia edilmiştir.<sup>42</sup> Daha sonra ise söyleyeni belli olmayan şiirlere yönelik eleştiriler yapılagel-miştir. Kaynaklarda bu konuda ilk söylemin Mâzinî'ye (ö. 249/863) ait olduğu kaydedilmiştir. Zira o, سكين kelimesinin müennes kullanıldığı bir beytin kimin tarafından inşa edildiğini muhatabından öğrenmek istemiştir.<sup>43</sup> Müberrid ise Sîbeveyhi'nin zikrettiği bir beyt için فليس

<sup>36</sup> Ahmed Muhtâr Ömer, *el-Bahsü'l-lüğavî 'inde'l-'Arab* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 43.

<sup>37</sup> Tânk İbrâhîm Ziyâdât - Abdulkâdir Mu'rî Benî Bekr, "Fesâdu's-Şâhidi's-Şi'riyyi'n-Nahvî fî Kütübî'l-Hilâfî'n-Nahvî Şâhide'l-'Âmil fî Raf'i'l-İsmi Be'de Levlâ Unmüzecen", *Mecelletü Câmîati Kudus el-Meftûha li'l-Ebhâs ve'd-Dirâsât* 41 (2017), 119.

<sup>38</sup> Detaylı bilgi için bk. Hadîsî, *eş-Şâhid*, 113 vd.

<sup>39</sup> İvaz - Abbûd, "Me'âyîru's-Şâhidi's-Şi'ri fî't-Tercîhi'n-Nahvî", 110.

<sup>40</sup> İbnü't-Tayyib el-Fâsî, *Feyzu neşri'l-inşirâh*, 567.

<sup>41</sup> Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd Müberrid, *el-Kâmil fi'l-luğa ve'l-edeb*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1997), 1/286.

<sup>42</sup> Ömer, *el-Bahsü'l-Lüğavî*, 43.

<sup>43</sup> Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk Zeccâcî, *Mecâlisu'l-'ulemâ'*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1983), 101.

بمعروف ifadesini kullanmaktadır.<sup>44</sup> Bu rivâyetlere bakıldığında şâirin tanınmasına yönelik bir düşünce olduğu söylenebilir. Zira bir müddet sonra Zeccâc (ö. 311/923), Nehhâs (ö. 338/950), Sîrâfî ve Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi nahiv âlimleri şâiri belli olmadığı için bazı beyitleri eleştirmişlerdir.<sup>45</sup> Konu hakkında söz konusu âlimlerin ifadelerine rağmen şâiri meçhûl bir rivâyetin istişhâd için elverişli olmadığına dair açıklamayı ilk olarak Enbârî'nin yaptığı ve Süyûtî'nin bunu dile getirdiği zikredilmiştir.<sup>46</sup>

### 3. Enbârî ve Şâiri Meçhûl Beyit Problemi

Enbârî'nin eserleri<sup>47</sup> incelediğinde şâiri meçhûl beyitlerle ilgili altı yerde görüş beyan ettiği müşahede edilecektir.<sup>48</sup>

1. Enbârî, *el-İnsâf* adlı eserinde mürekkebe sayıların izâfet şeklinde kullanılabilmesine dair Kûfelilerin delil olarak ileri sürdükleri recez bahrindeki<sup>49</sup>

كَلِّفَ مِنْ عَنَائِهِ وَشَقْوَاتِهِ      بِنْتِنَمَانِي عَشْرَةَ مِنْ حِجَّتِهِ

beyti<sup>50</sup> ile istişhâd faaliyetinde bulduklarını nakletmekte ve farklı se-

<sup>44</sup> Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd Müberrid, *el-Muktedab* (Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2013), 2/131; Murâdî (ö. 749/1348) ve İbn Hişâm bu durumu şâirinin bilinmemesi şeklinde yorumlamışlardır. Bk. Bedruddîn Hasen b. Ümmü Kâsım Murâdî, *el-Cene'd-dâni fi hurûfi'l-me'ânî*, thk. Fahrüddîn Kabâve, Muhammed Nedîm Fâzîl (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 113; Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Hişâm, *Muğni'l-lebib 'an kütübi'l-e'ârib*, thk. Hasen Cemed İmil Bedî Yakûb (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 1/440.

<sup>45</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, thk. Abdulcelîl Abdur Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 1/394, 3/160; Ebû Câfer Ahmed b. Muhammed Nehhâs, *İrâbu'l-Kur'ân*, thk. Abdulmunim Halîl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 3/305; Ebû Sâid el-Hasen b. Abdillâh Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, thk. Ahmed Hasen Mehralî, Alî Seyyid Alî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 5/290; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/551.

<sup>46</sup> İd, *el-İstişhâd ve'l-ihcâc*, 159.

<sup>47</sup> Konu ile alakalı Enbârî'nin *el-İğrâb fi cedeli'l-irâb ve lum'e'u'l-edille*, *el-Beyân fi ğaribi i'râbi'l-Kur'ân*, *Mensûru'l-fevâid*, *el-İnsâf fi mesâili'l-hilâf beyne'n-nahviyyine'l-Basriyyin ve'l-Küfiyyin ve Esrâru'l-Arabiyye* adlı eserleri incelenmiştir.

<sup>48</sup> Enbârî'nin eserinde kullandığı tüm beyitler için bk. Şukefte Nesrîn, *Şevâhidü's-şîr fi'n-nahvi'l-Arabî min Kitâb "el-İnsâf fi mesâili'l-hilâf beyne'n-nahviyyine'l-Basriyyin ve'l-Küfiyyin" Dirâse tahliliyye* (İslamabad: el-Câmiâtu'l-İslâmiyyetu'l-Âlemiyye, Doktora Tezi, 2008), 373.

<sup>49</sup> "Sıkıntılarının ve mutsuzluğunun yanı sıra on sekiz yaşında bir kızın aşkına tutuldu."

<sup>50</sup> Söz konusu beyti Ferra Ebû Servân el-Uklî'den (ö. ?) rivâyet etmiştir. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf Necâtî, Muhammed Alî en-Neccâr (Beyrut: Dâru's-Surûr, ts.), 2/34, 242. Bu şahsın fahîh bir bedevî ve Kûfelilerin sika râvilerinden biri olduğu söylenmiştir. Bk. Alî b. Yûsuf İbnu'l-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1982), 4/105. Ayrıca Câhiz el-

beplerle birlikte şâirin belli olmadığına vurgu yaparak delilin kuvvetli olmadığını iddia etmektedir.<sup>51</sup>

2. *el-İnsâf* ve *Esrâru'l-Arabiyye* adlı eserlerinde Kûfelilerin اللهم ifade-sindeki م harfinin nidâ harfine ivaz olmadığına dair delil olarak recez bahrindeki<sup>52</sup>

وَمَا عَلَيْكَ أَنْ تَقُولِي كَلِمًا  
صَلَّيْتُ أَوْ سَبَّحْتِ يَا اللَّهُ مَا  
أُرَدُّدُ عَلَيْنَا شَيْخَنَا مُسَلِّمًا

beytini<sup>53</sup> şahit olarak sunduklarını zikretmektedir. Ayrıca *el-İnsâf*'ta başka delillerle beraber şâirin belli olmadığına dikkat çekmektedir.<sup>54</sup>

3. *el-İnsâf* adlı eserinde ise Kûfelilerin izâfet terkibinde muzâf ile muzâfun ileyhin arasına zarf veya harfi cer dışında bir kelimenin zarûreten girebileceğine dair birçok beyti delil getirdiklerini, bunlardan birinin kâmil bahrindeki<sup>55</sup>

فَرَجَّحْتُهَا بِمَرْجَةٍ  
زَجَّ الْقُلُوصَ أَبِي مَرَادَةٍ

beyt<sup>56</sup> olduğunu belirtmekte, akabinde yukarıda zikredilen beyt ile be-

Uklî'nin bu beyti Nefî b. Tânk'tan (ö. ?) aldığını nakletmiştir. Bk. Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Kinânî Câhiz, *el-Hayevân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 6/566.

<sup>51</sup> Ebu'l-Berekât Kemâluddîn b. Muhammed Enbârî, *el-İnsâf fi mesâilî'l-hilâf beyne'n-nahviyyine'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012), 1/253-254.

<sup>52</sup> "Her dua ve niyaz ettiğinde sana düşen şöyle yalvarmandır: Ey Allah'ım! Babamızı bize sağ salim kavuştur."

<sup>53</sup> Söz konusu beyti Ferrâ herhangi birine nispet etmemiştir. Bk. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/203. Beytin Aşâ'ya ait olduğu da söylenmiştir. Bk. Ebû Saîd b. Sad Neşvân el-Himyerî, *el-Hûru'l-în*, thk. Kemâl Mustafâ (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1948), 27. Fakat biz bu bilgiyi teyit edemedik. Bk. Meymûn b. Kays A'şâ, *Divânü A'şâ el-Kebîr* (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1994); Abdurrahmân b. Hâris A'şâ Hemdân, *Divânü A'şâ Hemdân ve ahbâruhu* (Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1983). Beytin farklı rivâyetleri için bk. Abdullâh b. Muhammed Batalyevsî, *el-Hulel fi şerhi ebyâti'l-cümel*, thk. Yahyâ Murâd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 117; Ahmed b. Muhammed Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2002), 3/42.

<sup>54</sup> Enbârî, *el-İnsâf*, 1/282; Ebu'l-Berekât Kemâluddîn b. Muhammed Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, thk. Muhammed Râzî Muhammed Medkûr, Vâil Mahmûd Sâd (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 2015), 167.

<sup>55</sup> "Ebû Mezâde'nin yaptığı gibi genç deveyi küçük bir mızrakla dehledim."

<sup>56</sup> Ferrâ'ya göre bu beyit Hicâzlı nahivciler tarafından uydurulmuştur. Bk. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/358, 2/81. Sîrâft'e göre ise bu beyit Medîneli müvelledler tarafından inşa edilmiştir. Bk. Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, 2/31. Ayrıca beytin Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830) ve İsâ b. Ömer es-Sakâfî (ö. 149/766) tarafından nakledildiği de söylenmiştir. Bk. Hasen b. Ahmed Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hüce li'l-kurâ'i's-seb'a*, thk. Bedrutîn Kahvecî, Beşîr Cüveycâbî (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1993), 4/413; Abdulkak el-Gâlib el-Endelüsî İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-

raber birkaç beytin hem diğer sebepler hem de söyleyeni bilinmediği gerekçesiyle şâhit olamayacağını dile getirmektedir.<sup>57</sup>

4. *el-İnsâf* ve *Esrârü'l-Arabiyye* adlı eserlerinde manevî te'kitte nekrenin te'kîdinin yapılabileceğine dair Kûfelilerin naklettiği recez bahrindeki<sup>58</sup>

قد صرَّتِ الْبِكْرَةُ يَوْمًا أَجْمَعًا

beyti getirdiklerini bildirmekte, fakat şâirin bilinmemesinin yanı sıra birtakım nedenlerden dolayı delil olarak ele alınamayacağını iddia etmektedir.<sup>59</sup>

5. *el-İnsâf* adlı eserinde Kûfelilerin 'an'i mastariyenin 'nki'den sonra zâhir olarak gelebileceğine dair tavîl bahrindeki<sup>60</sup>

أردتْ لِكَيْمًا أَنْ تَطِيرَ بِقِرَّتِي فَتَتْرَكَهَا شَنًّا بَيْدَاءَ بَلْقَعِ

beyti<sup>61</sup> şâhit olarak sunduklarını bildirmektedir. Fakat beyti, şâiri meçhûl oluşunun yanı sıra farklı sebeplerle hüccet saymamaktadır.<sup>62</sup>

6. *el-İnsâf* adlı eserinde zarûreti şiirden dolayı maksûr elifinin memdûd şeklinde aktarılabileceğine dair Kûfelilerin delil olarak recez bahrindeki<sup>63</sup>

قد علمتْ أمُّ أَبِي السَّعْلَاءِ وَعَلِمَتْ ذَاكَ مَعَ الْجَرَاءِ  
أَنْ نَعْمَ مَأْكُولًا عَلَى الْخَوَاءِ يَا لَكَ مِنْ تَمَرٍ وَمِنْ شَيْشَاءِ  
يَنْشَبُ فِي الْمَسْعَلِ وَاللَّهَاءِ

İlmiyye, 2001), 2/350; Ahmed. b. Yûsuf Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-mesûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1986), 5/164; Şihâbuddîn Abdurrahmân b. İsmâîl Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzu'l-me'âni min hurzi'l-emâni*, thk. İbrâhîm Atve İvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 464.

<sup>57</sup> Enbârî, *el-İnsâf*, 2/355.

<sup>58</sup> Beytin ilk kısmı "إِنَّا إِذَا حُطِّقْنَا تَتَمَّعْنَا" şeklinde rivâyet edilmiştir. Bk. Bedruddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'n-Nâzım, *Şerhu İbni'n-Nâzım alâ Elfiyye İbn Mâlik*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 361. "Kırlangıçlar etrafımızda ötüp dururken su kovası gün boyu gıcırdadı."

<sup>59</sup> Enbârî, *el-İnsâf*, 2/373; Enbârî, *Esrârü'l-Arabiyye*, 203.

<sup>60</sup> "Kırbamı alıp uçmak istersin, çorak çöllere atıp yırtmak istersin."

<sup>61</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/262. Ebû Hayyân, Ferrâ'nın bu beyti Kisâî'den (ö. 189/805) aldığını aktarır. Bk. Ebû Hayyân, *et-Tezyil*, 11/241.

<sup>62</sup> Enbârî, *el-İnsâf*, 2/475.

<sup>63</sup> "Ebû Silân'ın annesi ve genç kız kıtlık durumunda boğazda tikanıp kolay yutulmayan en kötü hurmanın bile en iyi yiyecek olduğunu farkına vardılar."



beyitleri<sup>64</sup> getirdiklerini zikretmiş ve şiirin bilinmediği gerekçesiyle hüccet olarak kabul edilmeyeceğini beyan etmiştir.<sup>65</sup>

Enbârî söz konusu beyitlerin iştişhâd faaliyetinde kullanılmalarına itiraz ederken şâiri meçhûl beyt ifadesini kullanmaktadır. Bu söylemi farklı yerlerde kullanması sebebiyle yukarıda da belirtildiği gibi beytin şâirinin bilinmesi gerektiğine dair şartı ilk defa Enbârî'nin ortaya koyduğu söylenmiştir.<sup>66</sup> Süyûtî *el-İktirâh* adlı eserinde müstakil bir başlık altında söyleyeni bilinmeyen şiir veya nesrin iştişhâda konu yapılamayacağını, Enbârî'nin bunu bu şekilde açıkladığını belirtmektedir. Hatta bu şartın şiirin müvelled bir şâirin sözü olma ihtimaline binaen söylenmediği şeklinde yorumlamıştır.<sup>67</sup> Bağdâdî (ö. 1093/1682) ise Süyûtî'nin ifadelerine ilaveten böylesi beyitlerin uydurma olma ihtimali sebebiyle ihticâca elverişli olmadığına dikkat çekmiştir.<sup>68</sup>

Kaynaklarda şâiri meçhûl rivâyetin Enbârî'den daha önce bir problem olarak görüldüğü açık olmasına rağmen Süyûtî'nin bunu müstakil bir konu olarak ele alması ve Enbârî'yi kaynak göstermesi kanaatimizce yanlış değerlendirilmiştir. Hatta böylesi bir şartın tek başına bir beytin reddi için yeterli olacağı anlaşılmış olmalı ki Enbârî bu konuda eleştirilmiştir. Örneğin *el-İnsâf* adlı eserinde kendi koyduğu kurala aykırı davranmakla itham edilmiştir. Şâiri meçhûl rivâyetler konusunda Basralıların aynı durumda ve sayıca daha fazla olan rivâyetlerini görmezden geldiği, Kûfeliler tarafından delil olarak ileri sürülmekle birlikte şâirinin bilinmediği rivâyetlere sessiz kaldığı ve konuda bir tutarsızlık içerisinde olduğu iddia edilmiştir. Bu nedenle eklektik ve öznel bir yaklaşım sergilediği, *el-İnsâf* adlı eserinde mukaddime kısmında objektif olacağına dair ifadelerine<sup>69</sup> aykırı davrandığı gerekçesiyle yadırganmıştır.<sup>70</sup> Ay-

<sup>64</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd Ferrâ, *el-Maksûr ve'l-memdüd*, thk. Mâcid ez-Zehebî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 38.

<sup>65</sup> Enbârî, *el-İnsâf*, 2/617.

<sup>66</sup> İd, *el-İstişhâd ve'l-ihiticâc*, 159.

<sup>67</sup> Süyûtî, *el-İktirâh*, 221.

<sup>68</sup> Abdulkâdir b. Ömer b. Bâyezid Bağdâdî, *Hizânetü'l-edebe ve lubbu lubâbi lisâni'l-'Arab*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1997), 1/15.

<sup>69</sup> Enbârî, *el-İnsâf*, 7.

<sup>70</sup> Muhammed Atâ Ebû Fennûn, "Melâmihu'z-Zâtiyye ve'l-İntikâiyye fî Menheci'l-Enbârî fî Kitâbi'l-İnsâf", *Mecelletü'l-Bülğâ li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât* 22/2 (2019), 134 vd.

rica bu konuda müteşeddid olmasına rağmen eserlerinde şâire nispetin yapıldığı yerlerin çok az olması bir çelişki olarak görülmüştür.<sup>71</sup>

Öncelikle yukarıda da söylediğimiz gibi şâiri meçhûl konusuna dair söylemler Enbârî'den çok daha önceleri zikredilmiştir. Zira Zeccâc,<sup>72</sup> Nehhâs,<sup>73</sup> Sîrâfî<sup>74</sup> ve Zemaşşerî'nin<sup>75</sup> konuya dair ifadeleri Enbârî'den farklı değildir. Dolayısıyla Enbârî'nin böylesi bir şartı ilk vaz eden kişi olarak sunulması kanaatimizce yanlıştır. Diğer taraftan Enbârî'nin mezhep taassubu içerisinde meselelere yaklaştığına dair söylemler de tutarlı değildir.<sup>76</sup> Zira kendisi meseleleri ileri sürülen deliller çerçevesinde değerlendirmiştir. Ayrıca Enbârî'nin şâiri bilinmemesi sebebiyle bazı rivâyetleri reddettiğine dair iddia yetersizdir. Zira reddettiği veya hüccet kabul etmediği beyitler ile ilgili ifadeleri aslında böyle bir şartın tek başına yeterli olmadığını göstermektedir. Ayrıca eserlerinde böylesi rivâyetler konusunda izlediği yöntem değerlendirildiğinde bu durum çok net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Çünkü Enbârî, eserlerinde şâirinin olmadığını belirttiği beyitleri sadece bu nedenle reddetmemiştir. Örneğin yukarıda Kûfelilerin delil olarak getirdikleri beyitte geçen “بنت ثَمَانِي عَشْرَةَ” şeklindeki kullanımı Enbârî zarûrete hamletmiştir. Ona göre “بنت” ifadesi sebebiyle izâfete giren mürekkebe kullanım zarûreten aslına rücu etmiştir. Arapların mebnî kelimeleri zarûret halinde munсарif olarak kullandıklarını, böylesi durumların şâz olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamıştır.<sup>77</sup> Dolayısıyla beytin şâiri bilinse bile Enbârî'ye göre şâz olduğundan yine de kabul edilmeyecektir. Ayrıca söz konusu beytin bilinmediğine yönelik eleştiriler daha önce Sîrâfî ve İbn Sîde (ö. 458/1066) tarafından yapılmıştır.<sup>78</sup> Enbârî muhtemelen bu

<sup>71</sup> Sâlih, *Usûlu'n-nahv*, 279 *el-İnsâf*'ta kırk sekiz yerde şâiri meçhûl rivâyetin olduğu söylenmiştir. Bk. Nesrîn, *Şevâhidü's-şîr*, 373.

<sup>72</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/160.

<sup>73</sup> Nehhâs, *İrâbu'l-Kur'ân*, 3/305.

<sup>74</sup> Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, 5/290.

<sup>75</sup> Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2/551.

<sup>76</sup> Enbârî'ye yapılan eleştiriler için bk. Ebû Fennûn, “Melâmihü'z-Zâtiyye”, 134 vd.

<sup>77</sup> Enbârî, *el-İnsâf*, 1/253.

<sup>78</sup> Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, 1/109; Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâil İbn Sîde, *el-Muhassas*, thk. Halil İbrâhîm Ceffâl (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1996), 4/256.

durumu zaten kabul etmediği beytin reddi için bir gerekçe olarak sunmuştur.

Enbârî'nin söyleyeni bilinmiyor olması sebebiyle eleştirdiği ikinci beyit ile ilgi ifadeleri de kendisine yönelik yapılan eleştirileri haksız çıkarmaktadır. Zira kendisi zikredilen beytin Araplar tarafından sahih kabul edilmesi halinde bile zarûrete hamledileceğini söylemektedir.<sup>79</sup> Hatta *Esrâru'l-Arabiyye*'de sadece zarûreti şiiirden dolayı böyle kullanıldığını söylemekte, beytin şâiriyle ilgili herhangi bir ifade kullanılmaktadır.<sup>80</sup> Diğer taraftan Zeccâc'ın çok daha önceden beytin şâirinin bilinmediğine işaret etmesi Enbârî'nin dikkatini çekmiş olmalıdır.<sup>81</sup> Ayrıca Zeccâcî'nin beytin şâz olduğuna dair beyanları<sup>82</sup> ve Ezherî'nin *Tehzîbu'l-luğâ* adlı eserinde ۷'nin nidâ harfinin yerinde kullanıldığına dair nahivcilerin bir ittifakından bahsetmesi Enbârî'nin Basralıların görüşünü tercih etmede etkili olduğu söylenebilir.<sup>83</sup>

Enbârî'nin şâirin isminin bilinmediği gerekçesiyle ele aldığı rivâyetleri<sup>84</sup> sadece bu sebeple reddetmediğine dair en önemli kanıt yine kendisinin söz konusu beyitlerin nadir kullanım olduğuna dair söylemidir.<sup>85</sup>

Enbârî'nin yukarıda ele aldığımız dördüncü beyte gelince her ne kadar *el-İnsâf* ve *Esrâru'l-Arabiyye* adlı eserlerinde şâirinin olmayışına vurgu yapsa da yine tek başına bu şartı ile yetinmediği görülmektedir. Zira kendisinin bu beytin Araplar tarafından kullanıldığı sahih kabul edilse bile şâz oluşu sebebiyle dilsel bir malzeme olarak ele alınmasının doğru olamayacağını söylemiştir. Ayrıca ona göre bu ve benzeri rivâyetlerin

<sup>79</sup> Enbârî, *el-İnsâf*, 1/282.

<sup>80</sup> Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, 167.

<sup>81</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/394.

<sup>82</sup> Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk Zeccâcî, *Lâmât*, thk. Mâzin el-Mübârek (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 90.

<sup>83</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbu'l-luğâ*, thk. Muhammed İvaz Murib (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001), 6/223-224.

<sup>84</sup> Yukarıda üçüncü sırada verilen beyit dışında aynı konuda şâiri meçhûl rivâyetler de bulunmaktadır.

<sup>85</sup> Enbârî, *el-İnsâf*, 2/355.

kabul edilmesi halinde genel kurallara aykırı bir durum ortaya çıkacak ve şâz üzerine kıyasa gidilerek asılların karışmasına sebep olacaktır.<sup>86</sup>

Enbârî yukarıda beşinci sırada verilen beytin aynı sebeple hüccet olmadığını ifade etmekle birlikte iki farklı yönden delil olamayacağını da beyan etmektedir. Zira kendisi انın zarûret halinde kullanıldığını veya كيميا dan bedel olarak cümlede yer bulmuş olabileceği ihtimaline vurgu yapmaktadır.<sup>87</sup>

Enbârî'nin eleştirdiği son beyit ile ilgili görüşünün altında yatan en önemli etken kanaatimizce Basralıların konuya dair açıklamalarıdır. Zira memdûd elifinin kelimedede zaid oluşu sebebiyle maksûr elif yerine getirilmesi ona göre asıl ve zaid harflerin karışmasına sebep olacaktır. Ayrıca Enbârî'nin beyit ile ilgili "Sahih olsa bile te'vîl ederdik."<sup>88</sup> ifadesi aslında beytin farklı bir nedenle hüccet kabul edilmediğini göstermektedir.

Enbârî söz konusu beyitlerin şâirin bilinemeyişine her ne kadar vurgu yapsa da onların bir kısmını zarûrete hamletmiş, bir kısmını ise şâz ve nadir kabul etmiştir. Ayrıca te'vîl edilebilir olmaları sebebiyle dilsel bir malzeme olarak kullanılamayacaklarını iddia etmiştir. Ayrıca sahih olmaları halinde bile kıyasa konu yapılamayacaklarını belirtmiştir. Çünkü o söz konusu beyitleri genel kurallara aykırı bulmuştur. Bütün bunlar aslında Enbârî'nin söyleyeni bilinmeyen bir rivayetin sadece bu sebeple reddedilmeyeceğine dair bir düşüncede olduğuna kanıttır. Di-

<sup>86</sup> Enbârî, *el-İnsâf*, 2/373; Enbârî, *Esrârul-'Arabiyye*, 203. Beytin uydurma olduğunu iddia edenler de vardır. Bk. Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed Aynî, *el-Mekâsîdun-nahviyye fî şerhi şevâhidi şurûhi'l-Elfiyye*, thk. Ali Muhammed Fâhir, Ahmed Muhammed Tevfik es-Sûdânî (Kahire: Dâru's-Selâm, 2010), 4/1583.

<sup>87</sup> Enbârî, *el-İnsâf*, 2/475-476. Konu ile ilgili nahivcilerin görüşleri için bk. Ebu'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Ali İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, thk. İmîl Bedî Yâkub (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 5/131; Bedruddîn Hasen b. Ümmü Kâsım Murâdî, *Tevdîhu'l-mekâsîd ve'l-mesâlik bi şerhi Elfiyye İbn Mâlik*, thk. Abdurrahmân Ali Süleymân (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2008), 3/1232; Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî el-Endelüsî İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*, thk. Abdulmunim Ahmed Herîdî (Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 1982), 3/1533; Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî el-Endelüsî İbn Mâlik, *Şerhu'l-Teshîl*, thk. Muhammed Abdulkâdir Ata, Tânk Ferhî es-Seyyid (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 3/339; Muhammed b. İbrâhîm İbnü'n-Nehhâs, *et-Ta'lika 'ale'l-Mukarrib*, thk. Cemîl Abdullâh Uveyda (Amman: Vizâretü's-Sekâfe, 2004), 428; İbn Hişâm, *Muğni'l-lehib*, 1/367-368.

<sup>88</sup> Enbârî, *el-İnsâf*, 2/617.

ğer taraftan Sîbeveyhi'nin eserinde yer verdiği fakat şâirlerin herhangi birine nispet etmediği birçok beyti Enbârî delil olarak ele almıştır.<sup>89</sup> Dolayısıyla şâiri belli olmayan bir beytin tek başına ihticâcı engellediğini söylemek doğru değildir. Ayrıca Enbârî *Lumau'l-edille* isimli eserinde mürsel ve meçhûl rivâyetleri değerlendirirken nakledenin adalet şartını taşıması için tanınması gerektiğini vurgulamışsa da şâirin belli olması gerektiği ile ilgili bir ifade kullanmamıştır.<sup>90</sup> Bu ise Enbârî'nin böylesi beyitleri sırf şâiri bilinmiyor diye reddetmediğini farklı ihtimaller ile beraber değerlendirdiğini göstermektedir. Enbârî'nin Kûfeliler tarafından rivâyet edilen şâiri meçhûl bazı rivâyetler konusunda sessiz kalması ve hatta bazılarını delil olarak kullanması eleştiri konusu olmamalı, aksine onun böylesi rivâyetleri sadece şâiri meçhûl diye reddetmediğine delil olarak görülmelidir. Zira Enbârî'nin eserlerine bakıldığında *el-İnsâf*'ın dışında sadece *Esrâru'l-Arabiyye* adlı eserinde bir yerde şâirin bilinmediğine dikkat çekildiği müşahede edilecektir.<sup>91</sup> Bunlar dışında o, birçok yerde böylesi beyitleri istişhâd faaliyetinde kullanmıştır. Bu durum kanaatimizce onun meçhûl beyitlere bakışını göstermektedir.<sup>92</sup> Zira iddia edilenin aksine Enbârî genel kural ve kaideler uygun kabul ettiği meçhûl beyti delil olarak sunmada herhangi bir sakınca görmemiştir. Örneğin Enbârî tesniye ismin aslında iki ismin atfı yoluyla tekrarı olduğuna dair recez bahrinde<sup>93</sup>

كَأَنَّ بَيْنَ خَلْفِهَا وَالْخَلْفِ كَشَّةٌ أَفْعَى فِي بَيْسِ قَفِّ

meçhûl beyti<sup>94</sup> şahit olarak sunmaktadır.<sup>95</sup> Her ne kadar beytin şâiri bilinmese de beyitte şahit kısmın kabul edilmesindeki etken muhtemelen mantıken doğruluğudur. Zira tesniiyeler sonuçta iki isimden oluş-

<sup>89</sup> Enbârî, *el-İnsâf*, 1/250, 286, 304; 2/380, 412, 438, 443, 476, 557, 596.

<sup>90</sup> Ebu'l-Berekât Kemâluddîn b. Muhammed Enbârî, *el-İğrâb fî cedeli'l-î-râb ve lume'u'l-edille*, thk. Saîd el-Afgânî (Suriye: Matbaatü'l-Câmiati's-Sûriyye, 1958), 90.

<sup>91</sup> Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, 203.

<sup>92</sup> Bazı araştırmacılar Enbârî'nin şiir ile ilgili diğer ifadelerini görmezden gelmişlerdir. Bk. Nesrîn, *Şevâhidü's-Şi'r*, 358.

<sup>93</sup> "Sanki kuru otlar arasında süzülen yılanın hışırtısı onun iki göğsü arasında duyuluyor."

<sup>94</sup> Leys b. Muzaffer (ö. 187/803?) tarafından rivâyet edilen bu beytin şâiri bilinmemektedir. Bk. Hasen b. Muhammed Sâgânî, *el-'Ubâbu'z-zâhir ve'l-lubâbu'l-fâhir*, thk. Muhammed Hasen Âli Yâsîn (Irak: Dâru'r-Reşîd, 1981), 515.

<sup>95</sup> Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, 40.

maktadır. Ayrıca Enbârî, كان'nin zaid olarak cümlede yer bulduğuna dair vâfir bahrindeki<sup>96</sup>

سَرَاُ بنِي أَبِي بَكْرٍ تَسَامَى عَلَى كَانِ الْمَسْؤِمَةِ الْعَرَابِ

beytin<sup>97</sup> şâirinin belli olup olmadığına dair bir ifade kullanmadan zikretmiştir.<sup>98</sup> Hatta her ne kadar كان'nin zaid oluşu kabul edilse de beyitteki durum diğer nahivciler tarafından şâz kabul edilmiştir.<sup>99</sup> Dolayısıyla Enbârî kurala uygun olarak kabul ettiği beyitlerin şâirinin meçhûl olup olmayışına bakmamaktadır. Diğer taraftan Enbârî hâlin eylem sırasında fâil ve mefûlün durumunu açıkladığına dair kâmil bahrinde<sup>100</sup>

فَلَيْتَ لَقَيْتَكَ خَالِيَتَيْنِ لَتَعْلَمَنَّ أَيْ وَأَيْتُكَ فَارِسُ الْأَحْرَابِ

zikrettiği beytin<sup>101</sup> şâiri meçhûldür.<sup>102</sup> Fakat burada delil olarak sunulmuştur. Çünkü söz konusu nahiv kaidesinde herhangi bir ihtilaf yoktur.<sup>103</sup>

Yukarıda Enbârî'nin meselelere mezhep taassubu içerisinde yaklaşımına dair eleştiriler de kanaatimizce doğru değildir. Her ne kadar Enbârî'nin şâiri olmadığı için eleştirdiği beyitlerin biri haricinde hepsi

<sup>96</sup> “Benû Ebî Bekr’in ileri gelenleri benzersiz Arap atları üzerinde yol tutarlar.”

<sup>97</sup> Beytin Ferrâ tarafından nakledildiği zikredilmektedir. Fakat bu bilgiyi teyit edemedik. Bk. Ebu'l-Hasen Ali b. Mu'min İbn Ufûr el-İşbilî, *Darâiru's-şî'r*, thk. Seyyid İbrâhîm Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1980), 78; Aynî, *el-Mekâsîdu'n-nahviyye*, 2/603. Ayrıca beytin Ferzadk'a nispeti yapılmıştır. Fakat beyti divânında bulamadık. Bk. Ebu'l-Bekâ Abdullâh Muhibbuddîn Abdullâh Ukberî, *Şerhu Divâni'l-Mütenebbi* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 4/9; Hemmâm b. Gâlib b. Sasaa et-Temîmî Ferezdak, *Divânu Ferezdak* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987).

<sup>98</sup> Enbârî, *Esrâru'l-'Arabiyye*, 102; Ebu'l-Berekât Kemâluddîn b. Muhammed Enbârî, *el-Beyân fi ğaribi'r-râbi'l-Kur'ân*, thk. Tâhâ Abdulhamîd Tâhâ, Mustafâ es-Sekkâ (Kahire: el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1980), 1/373.

<sup>99</sup> İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kafiyeti's-Sâfiyye*, 1/70; Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Endelüsî Ebû Hayyân, *İrîşâfu'd-darab min lisâni'l-'Arab*, thk. Muhammed Osmân (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 2/242; Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Hişâm, *Tahlisu's-şevâhid ve telhisu'l-fevâid*, thk. Abbâs Mustafâ es-Sâlihî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1986), 1/252.

<sup>100</sup> “Kimsenin görmediği yerde karşılaşsaksak gerçek süvarinin kim olduğunu öğreneceksin.”

<sup>101</sup> Şîir Antere'ye (ö. 614?) nispet edilmiştir. Fakat divânında bu beyte ulaşamadık. Bk. Sirâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, 3/168; İbn Şeddâd b. Amr Antere, *Divânu Antere*, thk. Hamdû Tammâs (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2004).

<sup>102</sup> Enbârî, *el-Beyân*, 2/167.

<sup>103</sup> Bk. Murâdî, *Tevdihü'l-mekâsîd*, 2/812; Zeynuddîn Hâlid b. Abdillâh Ezherî, *Şerhu't-Tasrih 'ala't-Tavdih* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 1/710; Abdullâh b. Muhammed Batalyevsî, *el-İnsâf fi't-tenbih ale'l-me'ânî ve'l-esbâbi'l-letî evcebet el-ihlâfe beyne'l-müslimîn fi ârâihim*, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1987), 185; Nûruddîn Ali b. Muhammed Üşmûnî, *Menhecû's-sâlik ilâ Elfiyye İbn Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 2/157.

Kûfe ekolünün en önemli temsilcilerinden biri olan Ferrâ tarafından rivâyet edilmiş olsa da Enbârî onun rivâyet ettiği birçok beyti delil olarak kullanmıştır.<sup>104</sup> Bu ise söz konusu rivâyetleri kabul etmeyişinde Kûfelilerin rivâyetlerine bağlanmamalıdır. Örneğin Enbârî كَانُ kelimesinde zammenin cemî vâvını gösterdiğine dair Ferrâ tarafından nakledilen vâfir bahrindeki<sup>105</sup>

فَلَوْ أَنَّ الْأَطِبَّاءَ كَانُوا حَوْلِي      وَكَانَ مَعَ الْأَطِبَّاءِ الْأَسَاءَةُ  
إِذْ مَا أَذْهَبُوا أَلَمًا بَقَلْبِي      وَإِنْ قَبِلَ الشُّفَاءُ هُمُ الْأَسَاءَةُ

beyti<sup>106</sup> zikretmiş<sup>107</sup> ve kullanmıştır.<sup>108</sup> Ayrıca Enbârî Kûfelilerin mütekârib bahrinde<sup>109</sup>

أُرْتِنِي حَجًّا عَلَى سَاقِهَا      فَهَشَّ الْفُوَادُ لِذَاكَ الْحِجْلِ  
فَقُلْتُ وَلَمْ أَخْفِ عَنْ صَاحِبِي      أَلَا يَا بِي أَصْلُ تِلْكَ الرَّجْلِ

rivâyet ettikleri beyti *el-İnsâf*'ta Kûfelilerin görüşlerine delil olarak sunmakla birlikte daha doğru bir tercih olarak görmektedir.<sup>110</sup> Bunun yanında aynı beyti *Esrâru'l-Arabiyye*'de herhangi bir mezhebî tartışmaya girmeden normal bir delil olarak ele almaktadır.<sup>111</sup> Bu rivâyette görüldüğü üzere Enbârî Kûfelilerin görüşünü benimsemiştir. Eğer iddia edildiği gibi Basra ekolü yönünde bir tercih yapmış olsaydı bu beyti şâiri meçhûl rivâyet olarak değerlendirmesi gerekirdi.

Öte yandan Enbârî tek başına şâiri meçhûl rivâyetin reddedilmesi gerektiğine dair bir düşünceye sahip olsaydı nahiv eserlerinde yer verilmeyen aşağıdaki beyit ile istişhâdda bulunmazdı. Zira Enbârî حَتَّى'nın gizli bir نَ ile muzari fiili nasp ettiğine dair kâmil bahrindeki<sup>112</sup>

دَاوَيْتُ عَيْنَ أَبِي الدَّهَيْقِ بِمَطْلِهِ      حَتَّى المَصِيفِ وَيَعْلُو القَعْدَانُ

<sup>104</sup> Bk. Enbârî, *el-İnsâf*, 1/318; 2/443, 620, 631, 633; Enbârî, *el-Beyân*, 2/171.

<sup>105</sup> “Her ne kadar etrafımda yetenekli doktorlar yarama merhem olmak için çabalasa da aşk acısına çare bulamazlar.”

<sup>106</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/91.

<sup>107</sup> Enbârî, *el-İnsâf*, 1/318; 2/443, 620; Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, 220.

<sup>108</sup> Ferrâ'nın naklettiği Enbârî'nin kullandığı bazı beyitler için bk. Enbârî, *el-İnsâf*, 2/632-633; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/115, 126, 128.

<sup>109</sup> “Ayağındaki halhali gösterince kalbim yerinden çıkacak oldu. Tutamadım söyledim arkadaşşıma, babam feda olsun onun soyuna.”

<sup>110</sup> Enbârî, *el-İnsâf*, 2/603.

<sup>111</sup> Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, 281.

<sup>112</sup> “Yazın develer para dinceye dek Ebû Dahik'in borcunu erteledim.”

beyti ile delil getirmiştir.<sup>113</sup> Dolayısıyla Enbârî şâirin meçhûl oluşunu red için tek başına yeterli bir şart olarak görmemektedir.<sup>114</sup>

Kanaatimize göre Enbârî'nin yukarıda söyleyeni belli olmayan beyitleri delil olarak ele alması iddia edilenin aksine yorumlanmalıdır. Şâirinin olmayışı sebebiyle eleştirdiği rivâyetler tek başına değerlendirilmemeli, konu hakkındaki söylemleri bütüncül bir bakış açısıyla yorumlanmalıdır. Ayrıca Enbârî'nin bu konuyu gündeme getirmesi önceki âlimlerden etkilendiğini göstermektedir. Diğer taraftan böylesi üsluplar bir münâzara ifadesi olarak görülmüştür.<sup>115</sup> Sonuç olarak Enbârî'ye göre şâiri meçhûl rivâyet tek başına reddedilmeyi gerektirmemektedir.

#### 4. İbn Hişâm ve Şâiri Meçhûl Beyit

Başta Sîbeveyhi olmak üzere nahivcilerin büyük çoğunluğu -bilerek veya bilmeyerek- şâiri bilinmeyen şiirleri eserlerinde şâhit olarak kullanmışlardır. Fakat ulaşabildiğimiz kadarıyla kaynaklarda böylesi şiirler ile ihticâc faaliyetinde bulunmanın bir problem teşkil etmediğini söyleyenlerin ilki İbn Hişâm'dır. Kendisi *Tahlîsu's-şevâhid ve telhîsu'l-fevâid* adlı eserinde konu hakkında bu düşüncesini ifade etmiştir. O, *كاد* ve *عسى* gibi mukârebe fiillerin haberlerinin müfret gelebildiğine dair delil olarak sunduğu recez bahrindeki<sup>116</sup>

أُكْتِرَتْ فِي الْعَدْلِ مَلِيحًا دَائِمًا لَا تُكْتَرُّ إِنِّي عَسَيْتُ صَائِمًا

beyti<sup>117</sup> ile ilgili Abdolvâhid et-Tavvâh'ın (ö. ?) *Buğyetü'l-emel ve münyetü's-sâil* adlı eserindeki<sup>118</sup> görüşünü aktarmıştır. Abdolvâhid'e göre söz konusu beytin söyleyeni bilinmediğinden ihticâca konu yapılmamıştır. Fakat İbn Hişâm bu görüşe karşı çıkarak şâirin belli olmasının ihticâca engel teşkil etmediğini savunmuştur. Aksi takdirde

<sup>113</sup> Enbârî, *el-İnsâf*, 2/490.

<sup>114</sup> Şürrâb, beyit ile ilgili Enbârî haricinde bir isim aktarmaz. Muhammed b. Muhammed Hasen Şürrâb, *Şerhu şevâhidî's-şirriyye fî ümmâti'l-kütübi'n-nahviyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2007), 3/269.

<sup>115</sup> Hulvânî, *Usûlu'n-nahvi'l-'Arabî*, 68.

<sup>116</sup> "Ey habire kınayıp duran! Sana cevap veremiyorum, abartma istersen, belki oruçluyumdur."

<sup>117</sup> Beyt için bk. Wilhelm Ahlwardt, *Mecmû'u eş'âri'l-'Arab ve huve muştemilun 'alâ Dîvânî Ru'be b. el-'Accâc* (Leipzig: y.y., 1903), 185.

<sup>118</sup> Bu eser günümüze ulaşmamıştır.



Sîbeveyhi'nin eserinde bu durumda bulunan elli beytin aynı şekilde eleştirilmesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>119</sup> Görüldüğü üzere İbn Hişâm böylesi bir şartın kabul edilmesi durumunda Basra ekolünün en önemli siması Sîbeveyhi'nin bazı rivâyetlerinin bu sebeple eleştirilebileceğini ifade ederek şâiri meçhûl rivâyetin istishâd için elverişli olduğuna hükmetmiştir. Diğer taraftan İbn Hişâm'ın eserleri incelendiğinde şâiri belli olmayan şiirleri delil olarak sunmada bir sakınca görmediği müşahede edilecektir.<sup>120</sup>

İbn Hişâm'ın konu ile ilgili yaklaşımı bu olmakla beraber iki yerde şâirin olmadığı vurgusunu yapmıştır. Örneğin medîd bahrindeki<sup>121</sup>

أَيُّهَا السَّائِلُ عَنْهُمْ وَعَنِّي لَسْتُ قَيْسٍ وَلَا قَيْسٍ مِنِّي

beyit hakkında vermiş olduğu malumatta beytin şâirine ve bir benzerine vâkıf olamadığını zikretmiş,<sup>122</sup> bununla birlikte İbnü'n-Nâzım'ın (ö. 686/1287) söz konusu beyti nahivcilerin uydurması olarak ele aldığı kaydetmiştir.<sup>123</sup> Dolayısıyla İbn Hişâm söz konusu beyti uydurma bir rivâyet olarak ele almaktadır.

İbn Hişâm ayrıca Kûfelilerin tavîl bahrindeki<sup>124</sup>

وَلَكِنِّي مِنْ حَيْثَا لَعَمِيدٍ

şeklinde zikrettikleri beyti<sup>125</sup> meçhûl oluşunun ötesinde eksik ve ihtimale açık olarak eleştirmesine rağmen<sup>126</sup> farklı bir yerde ٺ harfinin zaid oluşuna delil olarak sunmaktadır.<sup>127</sup> Bu durum kanaatimize göre İbn Hişâm'ın beyitlere yaklaşım tarzını göstermesi açısından dikkate değerdir.<sup>128</sup>

<sup>119</sup> İbn Hişâm, *Tahlîsu's-şevâhid*, 314-315.

<sup>120</sup> Örnekler için bk. Cemâlüddin Abdullâh b. Yûsuf b. Hişâm, *Şerhu Cümeli'z-Zeccâci*, thk. Ali Muhsin İsâ Mâlullâh (Beirut: Âlemül'l-Kütüb, 1982), 247, 265, 368; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, 1/50, 62, 334, 456, 531, 588; 2/171.

<sup>121</sup> “Ey onların ve benim kim olduğumu soran! Ben Kayslı değilim, onlarda benden değil.”

<sup>122</sup> İbn Hişâm, *Tahlîsu's-şevâhid*, 106.

<sup>123</sup> İbnü'n-Nâzım, *Şerhu İbni'n-Nâzım*, 1/44.

<sup>124</sup> “[Kınayanlar Leylâ'ya olan aşkımdan dolayı beni kınıyorlar] Ancak (bilmiyorlar ki) ben onun aşkımdan dolayı büyülenmişim.”

<sup>125</sup> Beyti Ferrâ nakletmiştir. Bk. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/465.

<sup>126</sup> İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, 1/562; İbn Hişâm, *Tahlîsu's-şevâhid*, 358.

<sup>127</sup> İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, 1/452.

<sup>128</sup> Bazı araştırmacılar bu örnekler sebebiyle İbn Hişâm'ın konu hakkında net bir düşünceye sahip olmadığını iddia ederler. Abbûd - Abbâs, “eş-Şâhidu's-Ş'iri”, 112. Ayrıca Süyûtî İbn Hişâm'ın *Elfiyye* şerhinde şâiri meçhûl rivâyeti bu sebeple reddettiği bilgisini paylaşır. Fakat biz bu bilgiyi

## 5. İlimli Yaklaşım: Ebû Hayyân

Ebû Hayyân'ın şâiri meçhûl beytin dilsel bir malzeme olarak ele alınması konusunda ılımlı bir yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir. O, *et-Tezyîl ve't-tekmîl* adlı eserinde Kûfelilerin delil olarak kullandığı tavîl bahrindeki

ولكنني من حبيها لعميد

beyti ile ilgili İbn Mâlik'in eleştirilerine cevap verirken konu hakkındaki görüşünü de sunmuştur. İbn Mâlik yukarıdaki beytin eksik oluşu, şâirinin belli olmayışı, Araplardan işittiğini ifade eden adil bir râvî tarafından rivâyet edilmemesi sebebiyle istişhâda konu yapmaz ve onu şâz olarak değerlendirir.<sup>129</sup> Bu yaklaşım tarzını beğenmeyen Ebû Hayyân'a göre yukarıda sayılanlar bir beytin istişhâd değerini düşürmemektedir. Zira ona göre bir beytin Araplardan işitildiği bilindikten sonra şâirin ismine gerek yoktur. Ayrıca sadece şâhidin olduğu kısım ihticâc için yeterlidir ve beytin tamamı zikredilmeyebilir. Bunun ötesinde adil bir râvî de aramaya gerek yoktur. Kûfelilerin veya Ferrâ'nın Araplardan nakletmeleri yeterlidir. Zira aynı durum Sîbeveyhi'de de görülmektedir. Eserinde sadece onun rivâyet ettiği ve şâiri belli olmayan şiirler mevcuttur.<sup>130</sup> Görüldüğü üzere Ebû Hayyân şâiri meçhûl bir rivâyetin dilsel bir malzeme olarak ele alınabilmesi için Araplardan işitilmesini yeterli bulmaktadır. Bunun dışında ilave bir şartın eklenmesini doğru bulmamakta ve İbn Mâlik örneğinde görüldüğü üzere eleştirmektedir. Ayrıca böylesi rivâyetlerin Kûfelilerden gelmesi halinde bile kabul gördüğünü ifade etmesi bu konuda onun mezhep taassubuna kapılmadığına bir işarettir.

Ebû Hayyân yukarıda İbn Mâlik'e yönelttiği eleştiriler onun konu hakkında görüşünü tam olarak açıklamaktadır. Fakat onun Ferrâ tarafından nakledilen<sup>131</sup> kâmil bahrindeki<sup>132</sup>

وكانها بين النساء سبيكة تمشي بسدة بيتها فتعي

teyit edemedik. Bk. Süyûtî, *el-İktirâh*, 224.

<sup>129</sup> İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 1/411.

<sup>130</sup> Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 5/118.

<sup>131</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/412.

<sup>132</sup> "O, kadınlar arasında bir gümüş sikkesi gibidir, avluda biraz yürüyünce yorulur, bitkin düşer."

beyti ile ilgili ifadeleri ilk bakışta senede yönelik bir eleştiri olarak görülebilir. Zira o, şiirin söyleyeninin bilinmediğine vurgu yapmıştır. Fakat rivâyetin uydurma olabileceği şeklindeki beyanları aslında onun beyti neden eleştirdiğini göstermektedir.<sup>133</sup> Ayrıca şiir hakkında âlimlerin olumsuz bir tutum sergilemesi onun bu tür bir ifade kullanmasına sebep olmuş olabilir. Örneğin Zeccâc söz konusu beytin Kur'ân'daki kullanıma aykırı olduğunu beyan eder.<sup>134</sup> Dahası Ezherî'nin (ö. 370/980) büyük nahivcilerin bu beyti makbul saymadığı şeklindeki bir bilgi paylaşması,<sup>135</sup> Ebû Alî el-Fârisî (ö. 377/987) ve İbn Cinnî (ö. 392/1002) gibi nahivcilerin beyit hakkındaki düşüncelerinin Ebû Hayyân'ı etkilemiş olması muhtemeldir.<sup>136</sup>

İbn Hişâm, İbn Mâlik ve Ebû Hayyân'ın yukarıdaki görüşlerine baktığında her birinin de şâiri meçhûl şiirle ihticâca cevaz verdiği görülmektedir. Zira İbn Hişâm böylesi bir şartın ileri sürülemeyeceğini, aksi takdirde bir çelişkiye düşüleceğini zikretmiştir. İbn Mâlik'in rivâyetin sika bir râvîden işitilmesi gerektiğine dair söylemlerine karşılık Ebû Hayyân Araplardan işitilmesinin yeterli olduğunu beyan etmektedir. Ona göre Kûfelilerden gelen rivâyetlerin de bu minvalde değerlendirilmesi gerekmektedir. Böyle bir şartın Sîbeveyhi'de uygulanmayıp farklı ekollere mensup nahivcilerin rivâyetlerinde ileri sürülmesi özellikle Ebû Hayyân'ı rahatsız ettiği kendi ifadeleriyle anlaşılmaktadır.

Kanaatimize göre kimin sika râvî olarak kabul edileceği hususundaki belirsizlik şâiri meçhûl rivâyet problemini daha da karmaşık hale getirmiştir. Örneğin Bağdâdî'nin konuya dair görüşleri buna işaret etmektedir. O, Sîbeveyhi, Müberrid, İbn Serrâc (ö. 316/929) gibi sika kabul edilen râvîlerden rivâyet edilen şâiri meçhûl şiirle istîşhâd yapılabileceğini zikretmektedir. Zira ona göre bu şahıslar emin olmadıkları

<sup>133</sup> Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 1/201.

<sup>134</sup> Zeccâc, Kur'ân'daki kullanımların böylesi şiirlerle açıklanmaya çalışılmasını doğru bulmamaktadır. Bk. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/418.

<sup>135</sup> Ezherî, *Tehzibu'l-luġa*, 3/165.

<sup>136</sup> Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hüccce*, 7/4/142; Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî, *el-Munsif*, thk. Muhammed Abdulkâdir Ahmed Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 451; Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî, *el-Muhteseb fi tebyîni vucûhi şevâz zi'l-kırâ'ât ve'l-izâh*, thk. Alî en-Necdî Nâsîf, Abdulhalîm en-Neccâr, Abdulfettâh İsmâil Şibli (Kahire: el-Meclisu'l-Alâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1999), 2/269.

şiiirle ihticâcta bulunmazlar. Bu yüzden şâirin isminin belli olmaması delil yönüne zarar vermez.<sup>137</sup> Bağdâdî'nin konu hakkındaki ifadelerine bakıldığında Basra ekolüne mensup âlimlere yönelik güvenin dile getirildiği görülmektedir. Ebû Hayyân ise Kûfelilerden gelen rivâyetleri de bu minvalde değerlendirmektedir. Dolayısıyla her ekole mensup bireylerin sika kabul ettiği râvîler mevcuttur.<sup>138</sup>

Diğer taraftan birçok nahiv âlimi şâiri meçhûl rivâyet konusunda geçmiş âlimlerin söylemlerinden etkilenmişlerdir. Ukberî (ö. 616/1219), İbn Yaîş (ö. 643/1245), İbn Usfûr (ö. 669/1270), İbnü'n-Nehhâs (ö. 698/1299), Nâziru'l-Ceyş (ö. 745/1344), Aynî (ö. 855/1451) ve Zebîdî (ö. 893/1488) gibi âlimler bunlara örnek olarak verilebilir. Zikri geçen nahivcilerin meçhûl rivâyetin reddine yönelik ifadelerine bakıldığında daha önceki âlimlerin delile yönelik itirazlarını tekrar dillendirdikleri görülecektir.<sup>139</sup>

Nahiv kaynaklarına bakıldığında her bir ekolün sika kabul ettiği kişilerden dilsel malzeme almada bir sakınca görmediği müşahede edilmektedir. Dolayısıyla şâirinin isminin zikredilmemesi bir problem teşkil etmemektedir. Hadîsî'nin (ö. 1439/2018) de ifade ettiği gibi bu konuda belirleyici olan ravînin sika oluşudur.<sup>140</sup> Hulvânî (ö. 1407/1987) bu sebeple farklı ekollerde de olsa Sîbeveyh, Ahfeş, Kisâî, Ebû Alî el-Fârisî, İbn Cinnî ve İbn Serrâc gibi nahivcilerin rivâyetleri herhangi

<sup>137</sup> Bağdâdî, *Hizânetu'l-edebe*, 9/317; Abdulkâdir b. Ömer b. Bâyezîd Bağdâdî, *Şerhu ebyâti'l-Muğni'l-lebîb*, thk. Abdulazîz Rebâh, Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk (Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li'l-Türâs, 1981), 3/341.

<sup>138</sup> Abbûd ve Abbâs'a göre müteahhir nahivciler Sîbeveyhi'ye olan güvenlerinden dolayı bu kuralı sadece Kûfelilerden gelen rivâyetler için kullanmışlardır. Sabbâh Uteyvî Abbûd - Muhammed Munâdil Abbâs, "eş-Şâhidü's-Şi'riyyi'l-Mechûl 'Ayrû'l-Makis 'Aleyh fî 'Asrîl'-İhticâc", *Mecelletü Külliyyeti'l-Terbiyyeti'l-Esâsiyye li'l-Ulûmî't-Terbevîyye ve'l-İnsâniyye* 41 (2018), 905.

<sup>139</sup> Ebu'l-Bekâ Abdullâh Muhibbuddîn Abdullâh Ukberî, *el-Lubâb fî 'ileli'l-binâ ve'l-î-râb*, thk. Muhammed Osmân (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009), 267; Ebu'l-Bekâ Abdullâh Muhibbuddîn Abdullâh Ukberî, *et-Tebyîn 'an mezâhibi'n-nahviyyine'l-Basriyyin ve'l-Kûfiyyin*, thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymin (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1986), 433; İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 1/344, 366, 2/229; Ebu'l-Hasen Alî b. Mu'min İbn Usfûr el-İşbilî, *Şerhu Cümelî'z-Zeccâci* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/87; İbnü'n-Nehhâs, *et-Ta'lîka*, 428; Muhammed b. Yûsuf b. Ahmed Nâziru'l-Ceyş, *Temhidu'l-kavâ'id bi şerhi teshîli'l-fevâid*, thk. Alî Muhammed Fâhir (Kahire: Dâru's-Selâm, ts.), 1/314; Aynî, *el-Mekâsîdu'n-nahviyye*, 1/227, 324; 4/1583; Abdullatif b. Ebî Bekr eş-Şercî Zebîdî, *İtilâfî'n-nusra fî ihtilâfi nuhâti'l-Kûfe ve'l-Basra*, thk. Târik el-Cenâbî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987), 54.

<sup>140</sup> Hadîsî, *eş-Şâhid*, 108.

bir şart ileri sürülmeksizin kabul edileceğini beyan etmektedir. Ona göre bu şartın zayıf olduğu aşikârdır.<sup>141</sup> Diğer taraftan şâirin isminin bilinmesi gerektiğine dair şartın nazarî olarak kaldığı<sup>142</sup> hatta uydurma olduğu da ileri sürülmüştür.<sup>143</sup> Kanaatimize göre şiirin senedine yönelik eleştiriler dilsel malzemenin daha sağlam yollardan alınmasına yönelik olumlu bir adım olsa da pratikte işletilmesi çok zordur. Ayrıca tek başına değerlendirmeye alınması ve bu sebeple dilsel malzemenin reddi farklı problemleri de beraberinde getirecektir.

### Sonuç

Nahiv âlimlerinin birçoğu Arap dili kurallarını belirlerken dilsel malzemenin seçiminde titiz davranmışlardır. Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ında dile ait malzemenin fasih ve güvenilir kişilerden alındığına dair ifadeleri bunu desteklemektedir.

Şiirin Arap dil kurallarını belirlemede önemli bir kaynak olduğu konusunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Bununla beraber müvelled şâirlerin şiirleriyle istişhâdi birçok nahivci doğru bulmamıştır.

Sîbeveyhi'nin eserini oluşturduğu dönemde şâiri meçhûl bir şiirin problem haline gelmediği söylenebilir. Fakat daha sonraki dönemlerde böylesi şiirlerle istişhâd konusunda nahivciler arasında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Özellikle bazı nahivcilerin Sîbeveyhi'de yer alan bu gibi şiirlerin şâirlerini bulma çabaları şâiri meçhûl bir beyit ile ihticâcın bir sorun teşkil ettiğine işaret eder. Bununla beraber nahiv âlimlerinin beytin meçhûl oluşuna dair söylemleri tek başına şiirin istişhâda elverişli olmadığını göstermemektedir. Enbârî'de görüldüğü üzere böylesi şiirler ya genel kurallara uymadığı ya da şâz ve nâdir olmaları sebebiyle reddedilmiştir.

Meçhûl beyitlerin delil olamayacağına dair ilk ifadenin Enbârî tarafından söylendiği doğru değildir. Kaynaklarda Enbârî'den çok daha önce bu konuda aynı söylemlere sahip nahiv âlimleri zikredilmiştir.

<sup>141</sup> Hulvânî, *Usûlu'n-nahvi'l-'Arabî*, 65 vd.

<sup>142</sup> Muhammed Hân, *Usûlu'n-nahvi'l-'Arabî* (Biskra: Matbaatu Câmîati Muhammed Haydâr, 2012), 48.

<sup>143</sup> Ebû Fennûn, "Melâmihu'z-Zâtiyye", 149.

Ayrıca Enbârî böylesi bir şartı tek başına bir şiirin reddi için yeterli görmemiştir. Şâz veya genel kurala aykırı oluşları yanında şâirin meçhûl olduğuna dikkat çekmiştir. Dolayısıyla kendisine yapılan eleştirilerin haklılık payı yoktur. Zira yapılan eleştiriler sadece *el-İnsâf* adlı eserdeki sözlerinin bağlamından koparılmasından ibarettir. Diğer eserleri incelendiğinde meçhûl beyitler ile delil getirdiği görülmektedir. Ayrıca nahiv usulüne yönelik kaleme aldığı eserlerinde böyle bir şart ileri sürmemiştir. Bunun yanında şâirin meçhûl oluşuna dair ifadeleri önceki âlimlerin aynı delile yaptığı itirazlardan etkilendiğine işaret eder.

İbn Hişâm şâiri meçhûl oluşu sebebiyle rivâyetin reddedilmesine karşı çıkarken Ebû Hayyân Araplara nispetinin belli olmasını yeterli görmektedir. Dolayısıyla bu iki âlimin konu hakkındaki düşünceleri paraleldir. İbn Mâlik'e göre ise sika bir râvîden şiirin alındığının belirtilmesi gerekmektedir. Bağdadî ise alanında yetkin kişilerden gelen böylesi rivâyetlerin makbul olduğuna hükmetmiştir.

Çağdaş araştırmacılardan bazıları şâiri meçhûl rivâyetin reddedilmesi gerektiğine yönelik şartın uydurma olduğunu iddia etmiştir. Bazıları ise bu şartın nazarî olarak ele alındığını söylemiştir.

Kanaatimizce nahiv âlimlerinin şâirin belli olmasına yönelik ifadeleri beytin hangi döneme ait olduğunun tespiti için önemlidir.

### Kaynakça

- Abbûd, Sabbâh Uteyvî - Abbâs, Muhammed Munâdil. “eş-Şâhidu’ş-Şi’rî el-Mechûl İşkâliyyetü’l-Menhec ve’r-Rivâye ve Me’âyîru’l-İhticâc bih”. *Mecelletü Külliyyeti’l-Fıkh* 30 (2019), 109-122.
- Abbûd, Sabbâh Uteyvî - Abbâs, Muhammed Munâdil. “eş-Şâhidu’ş-Şi’riyyi’l-Mechûl ‘Aynu’l-Makîs ‘Aleyh fî ‘Asri’l-İhticâc”. *Mecelletü Külliyyeti’l-Terbiyyeti’l-Esâsiyye li’l-Ulûmi’t-Terbeviyye ve’l-İnsâniyye* 41 (2018), 896-908.
- Abduttevvâb, Ramazân. *Buhûs ve makâlât fi’l-luğa*. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1982.
- Afgânî, Saîd. *el-Mûciz fi kavâidi’l-luğati’l-‘Arabiyye*. Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 2003.
- Afgânî, Saîd. *Fî usûli’n-nahv*. Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1987.

- Ahlwardt, Wilhelm. *Mecmû'u eş'âri'l-'Arab ve huve muştemilun 'alâ Dîvânî Ru'be b. el-'Accâc*. Leibzig: y.y., 1903.
- Antere, İbn Şeddâd b. Amr. *Dîvânu Antere*. thk. Hamdû Tammâs. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2004.
- Aynî, Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Mekâsîdu'n-nahviyye fi şerhi şevâhidi şurûhi'l-Elfiyye*. thk. Alî Muhammed Fâhir, Ahmed Muhammed Tevfîk es-Sûdânî. 4 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2010.
- A'şâ Hemdân, Abdurrahmân b. Hâris. *Dîvânu A'şâ Hemdân ve ahbâruh*. Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1983.
- A'şâ, Meymûn b. Kays. *Dîvânu A'şâ el-Kebîr*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1994.
- Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer b. Bâyezîd. *Hizânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-'Arab*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 13 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1997.
- Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer b. Bâyezîd. *Şerhu ebyâti'l-Muğnî'l-lebîb*. thk. Abdulazîz Rebâh, Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk. 8 Cilt. Dîmaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1981.
- Batalyevsî, Abdullâh b. Muhammed. *el-Hulel fi şerhi ebyâti'l-cümel*. thk. Yahyâ Murâd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Batalyevsî, Abdullâh b. Muhammed. *el-İnsâf fi't-tenbîh ale'l-me'ânî ve'l-esbâbi'l-letî evcebet el-ihtilâfe beyne'l-müslimîn fi ârâihim*. thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye. Dîmaşk: Dâru'l-Fikr, 1987.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Kinânî. *el-Hayevân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Cum'a, Hâlid Abdulkerîm. *Şevâhidu's-şî'r fi Kitâbi Sîbeveyhi*. Kâhire: ed-Dâru's-Şarkıyye, 1989.
- Cürcânî, Alî b. Abdilazîz. *el-Vesâtâ beyne'l-Mütenebbî ve husûmih*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Alî Muhammed el-Becâvî. Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1966.
- Ebû Alî el-Fârisî, Hasen b. Ahmed. *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a*. thk. Bedruttîn Kahvecî, Beşîr Cüveycâbî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1993.
- Ebû Fennûn, Muhammed Atâ. "Melâmihu'z-Zâtiyye ve'l-İntikâiyye fi Menheci'l-Enbârî fi Kitâbi'l-İnsâf". *Mecelletü'l-Bülgâ li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât* 22/2 (2019), 133-153.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelüsî. *et-Tezyîl ve't-tekmîl*

- fi Şerhi Kitâbi't-Teshîl*. thk. Hasen Hindâvî. 11 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1997.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelüsî. *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-'Arab*. thk. Muhammed Osmân. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Ebû Şâme el-Makdisî, Şihâbuddîn Abdurrahmân b. İsmâîl. *İbrâzu'l-me'ânî min hurzi'l-emânî*. thk. İbrâhîm Atve İvaz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Ebu'l-Mekârim, Alî. *Usûlu't-tefkiri'n-nahvî*. Kahire: Dâru Ğarîb, 2006.
- Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâluddîn b. Muhammed. *el-Beyân fi ğaribi i'râbi'l-Kur'ân*. thk. Tâhâ Abdulhamîd Tâhâ, Mustafâ es-Sekkâ. 2 Cilt. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1980.
- Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâluddîn b. Muhammed. *el-İğrâb fi cedeli'l-i'râb ve lume'u'l-edille*. thk. Saîd el-Afgânî. Suriye: Matbaatü'l-Câmiati's-Sûriyye, 1958.
- Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâluddîn b. Muhammed. *el-İnsâf fi mesâili'l-hilâf beyne'n-nahviyyine'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012.
- Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâluddîn b. Muhammed. *Esrâru'l-'Arabiyye*. thk. Muhammed Râzî Muhammed Medkûr, Vâil Mahmûd Sâd. Kuveyt: Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2015.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luġa*. thk. Muhammed İvaz Murîb. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Ezherî, Zeynuddîn Hâlid b. Abdillâh. *Şerhu't-Tasrîh 'ala't-Tavdîh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Ferezdak, Hemmâm b. Gâlib b. Sasaa et-Temîmî. *Divânu Ferezdak*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *el-Maksûr ve'l-memdûd*. thk. Mâcîd ez-Zehbî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf Necâtî, Muhammed Alî en-Neccâr. 3 Cilt. Beyrut: Dâru's-Surûr, ts.
- Hadîsî, Hadîce. *eş-Şâhid ve usûlu'n-nahv fi Kitâbi Sibeveyhi*. Kuveyt: Matbuâtu Câmiatu'l-Kuveyt, 1974.
- Hân, Muhammed. *Usûlu'n-nahvî'l-'Arabî*. Biskra: Matbaatu Câmiati Muhammed Haydâr, 2012.



- Hulvânî, Muhammed Hayr. *Usûlu'n-nahvi'l-'Arabî*. Dâru'l-Beyzâ: İfrikiya eş-Şark, 2011.
- İbn Atiyye, Abdulhak el-Gâlib el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân. *el-Hasâis*. thk. Hasen Hindâvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân. *el-Muhteseb fî tebyîni vucûhi şevâzizi'l-kurâ'ât ve'l-izâh*. thk. Alî en-Necdî Nâsîf, Abdulhalîm en-Neccâr, Abdulfettâh İsmâil Şiblî. Kahire: el-Meclisü'l-Alâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1999.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân. *el-Munsif*. thk. Muhammed Abdulkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Muğni'l-lebib 'an kütübi'l-e'ârib*. thk. Hasen Cemed İmil Bedî Yakûb. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Şerhu Cümeli'z-Zeccâci*. thk. Alî Muhsin İsâ Mâlullâh. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1982.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Tahlîsu's-şevâhid ve telhîsu'l-fevâid*. thk. Abbâs Mustafâ es-Sâlihî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1986.
- İbn Mâlik, Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâi el-Endelüsî. *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*. thk. Abdulmunim Ahmed Herîdî. 5 Cilt. Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 1982.
- İbn Mâlik, Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâi el-Endelüsî. *Şerhu'l-Teshîl*. thk. Muhammed Abdulkâdir Ata, Târik Fethî es-Seyyid. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâil. *el-Muhassas*. thk. Halîl İbrâhîm Ceffâl. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1996.
- İbn Ufûr el-İşbilî, Ebu'l-Hasen Alî b. Mu'min. *Darâiru's-şîr*. thk. Seyyid İbrâhîm Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1980.
- İbn Ufûr el-İşbilî, Ebu'l-Hasen Alî b. Mu'min. *Şerhu Cümeli'z-Zeccâci*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Ya'îş, Ebu'l-Bekâ Muvaffakuddîn Ya'îş b. Alî. *Şerhu'l-Mufassal*. thk. İmil Bedî Yakub. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbnu'l-Kiftî, Alî b. Yûsuf. *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1982.

- İbnu't-Tayyib el-Fâsî, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed. *Feyzu neşri'l-inşirâh min ravzi tayyi'l-İktirâh*. thk. Mahmûd Yûsuf Feccâl. Dubai: Dâru'l-Buhûs, 2000.
- İbnü'n-Nâzım, Bedruddîn Muhammed b. Muhammed. *Şerhu İbni'n-Nâzım alâ Elfiyye İbn Mâlik*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İbnü'n-Nehhâs, Muhammed b. İbrâhîm. *et-Ta'lika 'ale'l-Mukarrib*. thk. Cemîl Abdullâh 'Uveyda. Amman: Vizâretü's-Sekâfe, 2004.
- Îd, Muhammed. *el-İstişhâd ve'l-ihticâc bi'l-luğâ*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- İvaz, Sâmi Rıfki - Abbûd, Yûsuf Ratib. "Me'âyîru's-Şâhidi's-Şi'ri fi't-Tercîhi'n-Nahvi". *Mecelletü'l-Câmiati'l-Arabiyye el-Emrikiyye li'l-Buhûs* 3/1 (2017), 69-101.
- Murâdî, Bedruddîn Hasen b. Ümmü Kâsım. *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*. thk. Fahriddîn Kabâve, Muhammed Nedîm Fâzil. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Murâdî, Bedruddîn Hasen b. Ümmü Kâsım. *Tevdihu'l-mekâsîd ve'l-mesâlik bi şerhi Elfiyye İbn Mâlik*. thk. Abdurrahmân Alî Süleymân. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2008.
- Müberraîd, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmil fi'l-luğâ ve'l-edeb*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1997.
- Müberraîd, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Muktedab*. 4 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 2013.
- Nâzîru'l-Ceyş, Muhammed b. Yûsuf b. Ahmed. *Temhîdu'l-kavâ'id bi şerhi teshîli'l-fevâ'id*. thk. Alî Muhammed Fâhir. 11 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, ts.
- Nehhâs, Ebû Câfer Ahmed b. Muhammed. *İrâbu'l-Kur'ân*. thk. Abdulmunim Halîl İbrâhîm. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Nesrîn, Şukefte. *Şevâhidu's-şî'r fi'n-nahvi'l-'Arabî min Kitâb "el-İnsâf fi mesâili'l-hilâf beyne'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Küfiyyîn"* Dirâse tahlîliyye. İslamabad: el-Câmiâtu'l-İslâmiyyetu'l-Âlemiyye, Doktora Tezi, 2008.
- Neşvân el-Himyerî, Ebû Saîd b. Sad. *el-Hûru'l-'in*. thk. Kemâl Mustafâ. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1948.
- Ömer, Ahmed Muhtâr. *el-Bahsü'l-lüğavi 'inde'l-'Arab*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1988.

- Sâgânî, Hasen b. Muhammed. *el-'Ubâbu'z-zâhir ve'l-lubâbu'l-fâhir*. thk. Muhammeed Hasen Âli Yâsîn. Irak: Dâru'r-Reşîd, 1981.
- Sâlih, Muhammed Sâlim. *Usûlu'n-nahv dirâse fi fikri'l-Enbârî*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2009.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- Semîn el-Halebî, Ahmed. b. Yûsuf. *ed-Durru'l-mesûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1986.
- Sibeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988.
- Sîrâfî, Ebû Sâid el-Hasen b. Abdillâh. *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*. thk. Ahmed Hasen Mehralî, Alî Seyyid Alî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Sübeyhîn, Muhammed b. Abdirrahmân. *Mesâilü'l-hilâfi'n-nahviyye fi dav'i'l-î tirâd 'ala'd-delili'n-nakli*. Riyad: Câmiatu el-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 2005.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İktirâh fi usûli'n-nahv ve cedelihi*. thk. Mahmûd b. Yûsuf Feccâl. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2013.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Muzhir fi 'ulûmi'l-luğati'l-'Arabiyye*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 2009.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr*. 3 Cilt. Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 2005.
- Şürrâb, Muhammed b. Muhammed Hasen. *Şerhu şevâhidi's-şîriyye fi ümmâti'l-kütübi'n-nahviyye*. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2007.
- Ukberî, Ebu'l-Bekâ Abdullâh Muhibbuddîn Abdullâh. *el-Lubâb fi 'ileli'l-binâ ve'l-irâb*. thk. Muhammed Osmân. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009.
- Ukberî, Ebu'l-Bekâ Abdullâh Muhibbuddîn Abdullâh. *et-Tebyîn 'an mezâhibi'n-nahviyyine'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymîn. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1986.
- Ukberî, Ebu'l-Bekâ Abdullâh Muhibbuddîn Abdullâh. *Şerhu Divâni'l-Mütenebbî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.

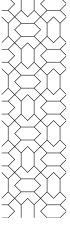
- Üşmûnî, Nûruddîn Alî b. Muhammed. *Menhecû's-sâlik ilâ Elfiyye İbn Mâlik*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Zebîdî, Abdullatîf b. Ebî Bekr eş-Şercî. *İ'tilâfu'n-nusra fî ihtilâfi nuhâti'l-Kûfe ve'l-Basra*. thk. Târik el-Cenâbî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*. thk. Abdulcelil Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk. *Lâmât*. thk. Mâzin el-Mübârek. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1985.
- Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk. *Mecâlisu'l-'ulemâ'*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1983.
- Zemaşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1986.
- Ziyâdât, Târik İbrâhîm - Benî Bekr, Abdulkâdir Mu'rî. "Fesâdu's-Şâhidi's-Şi'riyyi'n-Nahvî fî Kütübi'l-Hilâfi'n-Nahvî Şâhide'l-'Âmil fî Rafî'l-İsmi Be'de Levlâ Unmûzecen". *Mecelletü Câmîati Kudus el-Meftûha li'l-Ebhâs ve'd-Dîrâsât* 41 (2017), 117-126.
- Zübeydî, Muhammed b. el-Hasen. *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*. Kâhire: Dâru'l-Meârîf, 1984.

## Summary

Many syntaxist, who were trying to determine the linguistic rules, care to poetry because it preserved the Arabic's pure structure. Thus, poetry has been one of the linguistic materials most used by all syntaxists since the first periods. However, not every poem heard was taken as a linguistic material. Some conditions were offer for its acceptance. The most important of these conditions is that the poem was written certain periods determined by the syntaxists. As a requirement of this condition, some syntaxists have stated that the poet must be known for the poem to be linguistic studies' subject. However, in the sources, there are those who express different opinions on this issue, especially al-Anbârî, Abû Hayyân and Ibn Hishâm. Starting with Sîbawaihi, the subject's historical background will be outlined in the article This study deals with different views on whether the anonymous couplet should be the linguistic action's subject, the views of the mentioned scholars

will be examined, objections and criticisms made to them will be evaluated, and will try to answer the question: “Is the poet’s anonymity sufficient alone for the couplet’s rejection? Many syntaxists, especially Sībawaihi, didn’t feel the need to specify the poet’s name of all the poems they used as evidence. In their works, they attributed the narrations they presented as witnesses to their teacher, a tribe, or a reliable narrator. Mostly, they conveyed the couplets with expressions such as “as in the poet’s word” without attributing to anyone. Ibn Hishām interpreted this situation as the anonymous couplet should be accepted and didn’t hesitate to use such poems in his works in *istishhad*. Therefore, he criticized those who rejected anonymous couplets, as rejecting such poems would also mean rejecting the poems narrated by previous syntaxists. According to Abū Ḥayyān, the fact that the couplet’s poet isn’t known doesn’t decrease its *istishhad* value. Because, once it’s known that a couplet was heard from the Arabs, there is no need for the poet’s name. Al-Anbārī, conversely, criticized the use of some anonymous couplet, which he worked in some of his works, in *istishhad* activity. He was the first to introduce the condition that the poet of a poem used for linguistic analysis should be known, showing a critical perspective on the matter. Al-Suyūtī opened a separate title on this subject in his work and stated that poetry or prose whose narrator is unknown cannot be the subject of *istishhad*. Al-Anbārī explained it so. He even interpreted this condition as saying that the poem was uttered based on the possibility that it was the word of a “*muwallad*” poet. However, al-Anbārī was accused of not following the rule he had set because he used such couplets in his works. It has been said that he ignores such narrations, which are used as witnesses especially by the Basra’s syntaxists. Therefore, he was accused of exhibiting an eclectic and subjective approach to this issue. However, it’s known that doing *istishhad* with such couplets long before al-Anbārī was a subject of criticism. Because the statements of al-Zajjājī, al-Naḥḥās, al-Sīrāfī and al-Zamakhsharī on the subject aren’t different from al-Anbārī at all. Therefore, personally it’s wrong to present al-Anbārī as the first person to impose such a

condition. Conversely, the statements that al-Anbārī approached the issues within the sectarian bigotry aren't consistent either. Because he evaluated the issues within the framework of the evidence put forward and tried to give objective answers by comparing more than one different evidence on this subject. Additionally, al-Anbārī didn't reject the anonymous narrations just for this reason. Although he emphasized that the couplets' poet mentioned wasn't known, he attributed some of them to necessity, and regarded some of them as shadh and uncommon. Additionally, some of the poets he dealt with claimed that anonymous couplets couldn't be used as a linguistic material because they were interpretable. However, he stated that even if the poet of such couplets is reached, they cannot be the subject of comparison. Because he found the couplets in question contrary to the general rules. All these show that al-Anbārī thought that an anonymous narration wouldn't be rejected just for this reason. We think al-Anbārī was influenced by syntaxists who had previously criticized such linguistic materials. Because such narrations, which he rejected for different reasons, have been criticized by scholars before. Some contemporary researchers examining the views on the anonymous narration, have claimed that the condition for rejecting such couplets is fabrication. Others said that this condition was considered theoretically. In our opinion, the statements of the syntaxists regarding the poet's identification are important for the determination of which period the couplet belongs to.



# MECAZ KAVRAMI ETRAFINDA OLUŞAN “MECAZIN UMÛMU”, “UMÛMU’L-MECAZ” VE “HAKİKAT İLE MECAZIN CEM’İ” İSTİLAHLARININ KAVRAMSAL ANALİZİ

Conceptual Analysis of the Concepts of “Generality of Majaz”, “Umüm al-Majaz” and “Unity of Truth and Majaz” Formed around the Concept of Majaz

**Ünal ŞAHİN**

Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı,  
Artvin, Türkiye.

*Asst. Prof., Artvin Çoruh University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law,  
Artvin, Turkey.*

[unalsahinn29@gmail.com](mailto:unalsahinn29@gmail.com), ORCID: 0000-0001-6741-4943

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 15 Ekim / October 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 25 Nisan / April 2023

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2023

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June 2023

**Cilt / Volume: 23 Sayfa / Pages:** 191-228.

**Atıf / Citation:** Şahin, Ünal. “Mecaz Kavramı Etrafında Oluşan “Mecazın Umûmu”, “Umûmu’l-Mecaz” ve “Hakikat ile Mecazın Cem’i” İstilahlarının Kavramsal Analizi [Conceptual Analysis of the Concepts of “Generality of Majaz”, “Umüm al-Majaz” and “Unity of Truth and Majaz” Formed around the Concept of Majaz]”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 23 (Haziran / June 2023): 191-228.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1189542>

**Etik Beyan/ Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Ünal ŞAHİN**).

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Öz**

Şer'î hükümlerin kaynağı Kitap ve Sünnetin dilinin Arapça olmasının doğal bir sonucu olarak, Arap diline dair mesâil de fakihler tarafından inceleme konusu yapılmıştır. Arap diline yaklaşımları daha çok istinbat özelinde olan usulcüler, lafızları dilbilimcilerden farklı bir şekilde taksimata tâbi tutmuşlardır. Hanefî usulünde lafzın bir manada istimali (kullanımı) açısından yapılan taksim de bu kabil tasniflerdendir. Bu itibarla lafızlar, hakikat ve mecaz, bunların her biri de sarih ve kinaye olmak üzere toplam dört kısımda ele alınmıştır. Lafzın mecazî anlamda kullanımı çerçevesinde “mecazın (fertlerine delaletinin) umûmu”, “umûmu'l-mecaz” ve “hakikat ile mecazın cem'i” gibi birtakım alt kavramlar oluşmuştur. Bu çalışmada “mecazın (fertlerine delaletinin) umûmu”, “umûmu'l-mecaz” anlayışı, “hakikat ile mecazın cem'inin imkânı” ve bu kavramlar arasındaki ayırım noktaları Hanefîlerin yaklaşımı özelinde ele alınmaktadır. Bununla birlikte ehemmiyetine binaen Hanefîler ve Şâfiîler arasındaki ihtilaflara da değinilmektedir. Ancak ağırlıklı olarak Hanefî usul kaynaklarının temel alındığı belirtilmelidir. Ayrıca konuyla ilgili örnekler verilmek suretiyle kavramlar ve aralarındaki farkların netleştirilmesine gayret gösterilmiştir. Hanefî ve Şâfiî mezhebi arasında ihtilaflı konulardan olan mecaz bahsi, ulemanın üzerinde titizlikle durduğu önemli hususlardandır. Mecazın umûmu olduğu Hanefî mezhebinde genel kabul görünürken, Şâfiî mezhebinde ise mecazın umûmu olmadığı fikri benimsenmiştir. Çalışmada ayrıca Hanefî mezhebinin usul eserlerindeki bu görüşün İmam Şâfiî'ye aidiyetindeki problemlere, Şâfiî fakihlerinin konu hakkındaki açıklamalarına ve ilgili nakillere metin içerisinde yer verilmiştir.

*Anahtar Kelimeler:* İslam Hukuku, Mecaz, Mecazın Umûmu, Umûmu'l-Mecaz, Hakikat ile Mecazın Cem'i.

**Abstract**

As a natural consequence of the fact that Arabic is the language of the Book and Sunnah, the source of sharī'ah rulings, issues related to the Arabic language were also the subject of study by the jurists. It is seen that the methodologists, whose approach to the Arabic language is more specific to istinbat, classify the words differently from the linguists. In Ḥanafī jurisprudence, the classification made in terms of the usage of the word in a meaning is one of these classifications. In this respect, words are divided into four parts: literal and metaphor, and each of them is divided into explicit and allegorical. In this study, “the umūm of metaphor (its signification to its members)”, the understanding of “umūm al-majaz”, “the possibility of the combination of truth and metaphor” and the points of distinction between these concepts are discussed primarily in terms of the Ḥanafī approach. Due to its importance, the disagreements between the Ḥanafīs and Shāfi'īs are also mentioned. However, it should be noted that it is mainly based on Ḥanafī method's sources. In addition, an effort has been made to clarify the concepts and the differences between them by giving examples on the subject. The issue of metaphor, which is one of the controversial issues between the Ḥanafī and Shāfi'ī madhhabs, is one of the important issues that the scholars emphasize meticulously. While it is generally accepted in the Ḥanafī school that umūm of metaphor exist, the Shāfi'ī school has adopted the idea that umūm of metaphor does not exist. The study, based on the works of methods of the Ḥanafī madhhab, also includes the problems in the attribution of this view to Imam Shāfi'ī, the explanations of the Shāfi'ī jurists on the subject, and the relevant quotations are given in the text.



*Keywords:* Islamic Law, Majaz, Umüm of Majaz, Umüm al-Majaz, Combination of Truth and Majaz.

## Giriş

Mecaz konusu Arap dilinin temel mevzuları arasında olmasının yanı sıra fıkıhın da önemli meseleleri arasında görülmüş, bu sebeple usulcüler tarafından da ele alınmıştır. Mecaz, ayrıca İslâm ilim geleneği içerisinde farklı branşlarda da mevzu bahis edilerek çalışılmıştır. Konu üzerinde bu kadar durulmasının temel sebebi ise Kur'an ve sünnetin doğru anlaşılma çabasıdır. Naslardaki lafızların da hakikat ve mecaz yönlerinin olması, âlimleri bu kavramı ve etrafında oluşan istilahları incelemeye sevk etmiştir. Klasik dönem eserlerinde bu konuya temasta bulunulduğu gibi modern dönemdeki araştırmacılar tarafından da çeşitli yönlerden incelenmiştir.<sup>1</sup>

Mecaz konusu etrafında birçok konu başlığı oluşmuştur. Bunlar arasında özellikle naslarda mecazın varlığı, bir lafızda aynı anda hem hakikat hem de mecazın müteazzir olduğu, mecaz kelimelerin dilde o şekilde mi vaz' olunduğu, mecazın iştirak ve izmâr cinsinden kelimeler ile tearuzu ve mecazın yine yakın anlamsal mecaz ve uzak anlamsal mecaz ile tearuzu gibi daha birçok başlık mecaz kavramı ile ilgili olup, bunlar mezhep uleması tarafından tartışılmıştır. Bu konular fukaha tarafından incelenmiş, mezhebin metodolojisi ve sistemsal yapısı içerisinde ele alınarak çözüm üretilmiştir.<sup>2</sup> Makalenin konusunu teşkil eden üç

<sup>1</sup> Mecaz bahsi modern dönem araştırmacıları tarafından da çalışmalara konu edinilmiştir. İslâm hukuku alanında akademik düzeyde mecaz hakkında iki doktora, bir yüksek lisans, birkaç da makale yazılmıştır. Diğer disiplinlerde de mecazla ilgili farklı açılardan birçok çalışma yapılmıştır. İslâm hukuku alanında yapılan çalışmalar dikkate alındığında bu makalede daha çok mecaz kavramı etrafında oluşan "mecazın umümü"nu ele alması, "umümü'l-mecaz" ve "hakikat ile mecazın cem'i" istilahlalarının kavramsallaşma sürecini belirtmesi, özellikle Hanefî ve Şâfi mezheplerindeki farklılıklara işaret etmesi ve söz konusu kavramların birbirleri arasındaki farka temas etmesi bakımından diğer çalışmalardan ayrılmakta ve alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Konu hakkında yapılan çalışmalar için bk. Ömer Faruk Sami, *Hakikat ve Mecazın Tek Bir Lafızda Ortak Kullanılması* (Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Şükrü Ayran, *Hanefî Fıkıh Usulcülerinin Hakikat ve Mecaz Anlayışı* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017); İsmetullah Sami, *İslam Hukuk Usulünde Mecaz* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2018).

<sup>2</sup> Rükneddin Ubeydullah es-Semerkindî, *Câmi'u'l-usûl fi beyâni'l-kavâ'id-i-Hanefiyye ve ş-Şâfiyye fi usûli'l-fikh* (İstanbul: Vakfı'd-Diyâneti't-Türkiyye Merkezü'l-Buhûsü'l-İslâmiyye

kavramın ise mecaz konusu zikredildiğinde en fazla öne çıkan bahislerden olduğunu söylemek mümkündür.

İnsanlar arasındaki iletişimi sağlayan lafızlar, farklı ilim dallarında çeşitli şekillerde tasnife tâbi tutulmuştur.<sup>3</sup> Hanefî mezhebinde lafızların taksimi dilbilimcilerin tasnifinden farklılık arz etmektedir. Dilbilimciler, lafızları bir manaya vaz' edilmeleri açısından mevzu ve mühmel olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.<sup>4</sup> Nahiv ilminde ayrıca bir manaya vaz' olunan lafızlar bir açıdan müfred ve mürekkebe şeklinde iki, başka bir itibarla ise isim, fiil ve harf olmak üzere üç kısma ayrıldığı ifade edilmektedir.<sup>5</sup> Buna nazaran Hanefî usulünde lafızlar, vaz', delâlet/beyan, isti'mâl ve vukûf olmak üzere dört ana bölümde ele alınmıştır. Bunlardan isti'mâl açısından lafızlar hakikat, mecaz şeklinde iki ana bölümde, sonra da her biri sarih ve kinaye olmak üzere toplam dört kısımda incelenmiştir.<sup>6</sup> Usulcüler mecazı, hakikatten sonra kelimelerin ikinci bölümü olarak tavsif etmişlerdir.<sup>7</sup> Zira kelimelerde asıl olan hakikattir, mecaz ise arızî bir durumdur ve hakikî mananın murad edilmesine mâni bir karineye ihtiyaç duymaktadır. Bundan dolayı bir lafzın hakikat ve mecaz kullanımına ihtimal bulunursa, bu durumda hakikî anlamın tercih edi-

(Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020), 1/234-251.

<sup>3</sup> Sedar Şensoy, "Lafız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/42.

<sup>4</sup> Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf İbn Hişâm, *Katrü'n-nedâ ve bellü's-sadâ* (Mısır: Mektebetü's-Saâdet, 1963), 11.

<sup>5</sup> Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-Behcetü'l-merzîyye fi şerhi'l-Elfiyye* (Midyat: Hükümet, ts.), 1/21-29; Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, *et-Tuhfetü's-seniyye bi-şerhi'l-Mukaddimetü'l-Âcurrûmiyye* (Dımaşk: Dârü'l-Beyrûtî, 1433), 14-15; *İknâ'uz-zamîr fi tercemeti nahvi Mir*, çev. Abdulvahid Abdülhak (Karaçi: Kadimi Kütüphane, 1417), 46.

<sup>6</sup> Alâüddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* (Dersaadet: Şirket-i Sahafîyye-i Osmâniyye, 1308), 1/28; Hüsameddin Hüseyin b. Ali b. Haccâc es-Signâki, *el-Kâfi şerhu'l-Pezdevî*, ed. Muhammed Seyyid Gânat (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 1/201; Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl fi usûli'l-fikh* (Katar: Matbaatü't-Davha, 1984), 395; Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed el-Misri el-Hanefî İbn Nuceym, *Lübbü'l-usûl* (İstanbul: Vakfı'd-Diyâneti't-Türkiyye Merkezü'l-Buhûsü'l-İslâmiyye (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020), 119.

<sup>7</sup> Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beirut: Dârü'l-Marîfe, ts.), 1/171; Alâüddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* (Dersaadet: Şirket-i Sahafîyye-i Osmâniyye, 1308/1890), 2/41; Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi' fi usûli's-şerâyi'* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), 2/182.

leceği ifade edilmiştir. Ayrıca mecazın da hakikat gibi lugavî, şer'î, örf-i hâs ve örf-i âm gibi kısımları olduğu kaydedilmektedir.<sup>8</sup>

Mecaz konusu etrafında onunla yakın ilişkili olan ıstılahlar da mezhep literatüründe yerini almıştır. Bu çalışmada mecaz konusu etrafında oluşan mecazın umûmu, umûmu'l-mecaz ve hakikat ile mecazın cem'i konuları Hanefî mezhebi özelinde ele alınacak, her bir ıstılahın fukaha tarafından istimal keyfiyetine temas edilecektir. İstılahların tanım, kapsam ve farkları verilirken Hanefî fakihlerinin görüşleri yoğunlukta olacaktır. Birbirine çok yakın olması sebebiyle karıştırılması muhtemel olan bu kavramlar arasındaki farklılıklara değinilecek ve konu hakkında örneklere yer verilecektir. Böylelikle mecazın fertlerine delaletinin umûmu, umûmu'l-mecaz ve hakikat ile mecazın cem'i kavramlarının netleştirilmesine gayret edilecektir. Hanefî usulcülerinin konu özelinde İmam Şâfiî'nin görüşlerine de temas ettikleri görülmektedir. Çalışmada Hanefî mezhep müktesebatı içerisinde yer alan İmam Şâfiî'nin kavillerine yer verilmiş, öte yandan İmam Şâfiî'ye nisbet edilen söz konusu görüşlerin sıhhat derecesini tespit amacıyla Şâfiî mezhebi kaynaklarına müracaat da ihmal edilmemiştir.

Hanefî mezhebinde her ne kadar mecaz konusu işlense de ilk dönem eserlerinde umûmu'l-mecaz kapsamı ve tarifi tam olarak yapılmamıştır. Mezhep literatüründe umûmu'l-mecaz tanımının zamanla belirginleştiği ve kapsamının netleştirildiği anlaşılmaktadır. Makalede mezkûr kavramın tarihsel süreçte istikrar bulan tarifine yer verilecek, diğer taraftan söz konusu kavramın fukaha tarafından nasıl işletildiğine dair detaylar mezhebin muteber eserleri üzerinden ele alınacaktır.

## 1. Mecaz

Mecaz etrafında oluşan kavramların daha iyi anlaşılması adına mecazın lügavî anlamına, Hanefî ve Şâfiî mezheplerindeki mecaz kavramının ıstılahî tanımına ve hükmünün ne olduğuna kısa şekilde yer verilecektir. Devamında ise konunun asıl mihverini oluşturan mecaz etrafında teşekkül eden kavramların tarihsel süreç içerisinde kazandık-

<sup>8</sup> Vehbe ez-Zühaylî, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 2011), 1/284-285.

ları anlamlara, mezhepler arasındaki ihtilaflara ve terimler arasındaki farklara işaret edilecektir.

### 1.1. Mecazın Tanımı

Mecaz kelimesi lügatte “aşmak, geçmek” anlamlarındaki جواز kelimesinden türetildiği ve مَعْلَم vezninde mimli masdar veya ism-i mekân olduğu belirtilmektedir.<sup>9</sup> Usulcülerin de bu minvalde izahlarının bulunduğu görülmektedir.<sup>10</sup> İstilahî tanımına gelince, mecaz kavramı da diğer birçok kavramda olduğu gibi belirli bir gelişim süreci geçirmiştir. Kavramsal olarak geçirdiği evreler ve mezhep imamlarının mecazı terim olarak kullanımlarına Sami tarafından işaret edilmiştir.<sup>11</sup> Mecaz, dil bilginlerince tarif edildiği gibi usul âlimleri tarafından da tanımlanmıştır. Fakihler, kendi mezheplerinin temel kabulleri çerçevesinde mecaz için tanım oluşturmuşlardır.

Debûsî (ö. 430/1039), mecaz kavramını “Konulduğu mananın gayrısı kastedilen lafız”,<sup>12</sup> Pezdevî (ö. 482/1089) “Kendisiyle vaz’ olunduğu mananın dışında bir anlam için kullanılan isim”,<sup>13</sup> Serahsî (ö. 483/1090) ise “Vaz’ olunduğu mananın dışındaki bir anlamda kullanmak için ödünç alınan her lafız” şeklinde tarif eder.<sup>14</sup> Semerkandî (ö. 539/1144), yaptığı tanımda mecazı “Vaz’ olunduğu mananın gayrısında istimal olunan lafız” olarak zikreder.<sup>15</sup> Rükneddin Semerkandî (ö. 701/1301) mecazı, “Hakikî mahallinin gayrısında kullanılan lafız” şeklinde,<sup>16</sup> Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) ise “Aralarındaki bir alakadan dolayı vaz’ oldukları mananın dışında kullanılan lafızlara

<sup>9</sup> Ebü Abdullah Zeynüddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir er-Râzî, *Muhtârü's-Sihâh* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1420), 64.

<sup>10</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/170; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/62; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl fi usûli'l-fikh*, 367.

<sup>11</sup> Sami, *İslam Hukuk Usulünde Mecaz*, 61-74.

<sup>12</sup> Ebü Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 119.

<sup>13</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/62. (اسم لما أريد به غير ما وضع له).

<sup>14</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/170. (اسم لكل لفظ هو مستعار لشيء غير ما وضع له).

<sup>15</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl fi usûli'l-fikh*, 370. (والمجاز ما استعمل في غير ما وضع له).

<sup>16</sup> Semerkandî, *Câmi'u'l-usûl fi beyâni'l-kavâ'id-i-Hanefiyye ve's-Şâfiyye fi usûli'l-fikh*, 1/204. (لفظ استعمل في غير محله الحقيقي).

verilen isim" ifadeleriyle mecazı tarif etmiştir.<sup>17</sup> Hakikat ile mecaz arasındaki alaka ve münasebetin ise yirmi beş kısım olduğu belirtilmiştir.<sup>18</sup> Usulcüler nezdinde muteber olan alakaların ise özellikle "müşabehet, kevn-i sabık, kevn-i lâhık veya evl, istidat, hulûl, cüz'iyet, sebebiyyet, şartiyyet ve meşrutiyet" olduğu beyan edilmiştir.<sup>19</sup>

Şâfiî fakihlerinden Tâceddîn es-Sübki (ö. 771/1370) mecazı, "Bir alakadan dolayı ikinci vaz'ında kullanılan lafız" şeklinde tarif eder. Şarih Zerkeşî (ö. 794/1392) ise zikri geçen tanımın mecazın lügavî, şer'î ve örfî kısımlarını da kapsadığını söyleyerek tarif hakkındaki takdirini dile getirir.<sup>20</sup> Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin mecazla ilgili olarak yaptıkları tanımlarda ortak paydanın "vaz' olduğu mananın dışında bir manayı ifade etmek için kullanılması" olduğu ifade edilebilir.<sup>21</sup> Her iki mezhep fukahasının da yaptığı tanımların bu ekseninde tasavvur olduğu, aralarında birtakım lafzî farklılıklar dışında önemli bir ayrım olmadığı görülmektedir.<sup>22</sup>

Tarihsel süreç içerisinde mecaz tanımının daha rafine hale geldiği, ayrıca mecaz etrafındaki istihlamların kavramsallaşma süreçlerinde önemli bir belirginleşme oluştuğu söylenebilir. Hanefî usul eserlerinde

<sup>17</sup> Alaeddin Muhammed b. Ali b. Muhammed ed-Dımaşki el-Haskefi, *İfâzatü'l-envâr alâ usûli'l-Menâr (Haşiyetu Nesemâtü'l-eshâr*'la birlikte) (Karaçi: İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmu'l-İslâmiyye, 1418/1997), 98-99. (اسم لما أريد به غير ما وضع لمناسبة بينهما).

<sup>18</sup> Muhammed Ubeydullah el-Es'adî, *el-Mücez fî usûli'l-fikh* (Dârü's-Selâm, 1990), 149.

<sup>19</sup> Ömer Nasûhî Bilmen, *Hukûkî İslâmiyye ve İstihlâm Fikhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967), 1/81.

<sup>20</sup> Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *Teşvîfü'l-mesâmi' bi-Cem'î'l-cevâmi' li-Tâceddîn es-Sübki* (Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1999), 1/448. (اللفظ المستعمل بوضع) (ثان لعلاقة).

<sup>21</sup> Mâlikî mezhebinde mecaz için yapılan tanımın da bahsi geçen ortak payda hususunda aynı mahiyette olduğunu söylemek mümkündür. Zira Şâfiî fakihî Sübki, Mâlikî fakihlerinden olan İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) eserine yaptığı şerhte de bu durum açıkça görülmektedir. Sübki, İbnü'l-Hâcib'in tarifini ele almakta ve birtakım açıklamalarda bulunmaktadır. Ancak makalenin hacmi ve konu bütünlüğü göz önünde bulundurularak bu kadarla iktifa edilmiştir. Konu hakkındaki tanım için bk. (المجاز: القول المستعمل في غير وضع أول؛ على وجه يضح) Taceddin Ebi Nasr Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi es-Sübki, *Ref'u'l-hâcib 'an Muhtasarı İbni'l-Hâcib* (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1999), 1/372.

<sup>22</sup> Bunun için bk. Molla Hüseyin, *Mir'âtü'l-usûl şerh-i Mirkâtü'l-vüsûl (Tarsûsi Haşiyesi*'yle birlikte) (İstanbul: Mektebetü'l-Hanefiyye, ts.), 208 (فما استعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينهما); Fahrreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh* (Beirut: Müessesetu'r-Risâle, 1992), 1/343. (اللفظ المستعمل في غير موضوعه الأصلي). İbn Nuceym, *Lübbü'l-usûl*, 119; Muhammed Ubeydullah el-Es'adî, *el-Mücez fî usûli'l-fikh* (Beirut: Dârü's-Selâm, 1990), 143.

mana ve muhteva çok yakın olmakla birlikte mecazın farklı tanımlarının yapıldığı görülür. Nitekim yukarıda Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin tariflerinde de bu durum açıkça göze çarpmaktadır. Bununla beraber Hanefî muhitinde genel olarak Pezdevî ve Nesefî çizgisinin etkili olduğu ve usul eserlerinde mecaz tasavvurunun da bu eksende oluştuğunu söylemek mümkündür.<sup>23</sup> Dolayısıyla mezhep literatüründe yapılan tarifler ve konu eksenli açıklamaların *Menâr* merkezli yorumlamalar olduğu ifade edilebilir.<sup>24</sup> Hatta bu etki ve çizginin günümüz eserlerine kadar yansıdığı öne sürülebilir.<sup>25</sup>

## 1.2. Mecazın Hükmü

Hakikatin hükmü olduğu gibi mecazın da hükmünün bulunduğu ifade edilmiştir. Mecazın hükmünün iki noktada olduğu belirtilmiştir. Bunlardan ilki; mecaz, ister âm bir lafız olsun isterse hâs olsun kullanıldığı o yeni mana için sabit olmasıdır. İkincisi ise hakikî mananın müsemmadan olumsuzlanmasıdır (nefyedilmesidir). Örneğin “Ben kendimi şarap sıkarken görüyorum”<sup>26</sup> ayetinde mecaza gidilmiştir. Zira burada sıkılan şey aslında üzümdür. Serahsî'nin de belirttiği üzere burada sıkılan şey biraz bekleyince “hamr” olmasına binaen sıkılan şeye “hamr” tesmiye edilmiştir.<sup>27</sup> Dolayısıyla mecazî mananın nefyi mümkün iken, hakikî mana müsemmadan olumsuzlanamamaktadır.<sup>28</sup> Söz gelimi bir kimsenin cesur adam için söylediği “Bu aslandır” sözünü, o kimseden olumsuzlamak mümkündür. Ancak yırtıcı hayvan olan aslan için böyle bir durum söz konusu olamaz. Çünkü o lafız onun için vaz' olunmuştur. Benzer şekilde bir kimse dedesi olduğu bilinen şahıs için “Bu

<sup>23</sup> Zeynüddin İbn Nüceym, *Fethü'l-ğaffâr bi şerhi'l-Menâr* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 145.

<sup>24</sup> İzzeddin Abdüllatif b. Abdülaziz b. Eminateddin İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr li-İbni'l-Melek (İbni'l-Aynî şerhiyle birlikte)* (İstanbul: Salah Bilici, 1292), 107; İbn Nüceym, *Lübbü'l-usûl*, 119; Es'adi, *el-Mücezz fi usûli'l-fikh*, 143; Abdülkerim Zeydân, *el-Veciz fi usûli'l-fikh* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 332; Zühaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 1/282.

<sup>25</sup> Bilmen, *Hukûkî İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmusu*, 1/80; Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İminin Esasları: (Usûlü'l-fikh)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 474; Fahreddin Atar, *Fıkıh Usulü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 219.

<sup>26</sup> Yûsuf 12/36.

<sup>27</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/178.

<sup>28</sup> Zühaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 1/292-293.

benim babamdır" dese, bu söz olumsuzlanabilir. Çünkü mezkûr ifade dedeye "baba" denilmesi hususunda mecazdır. Hakikî anlamın aksine mecazî kullanımlarda ise mananın müsemmadan nefyedilmesi mümkündür.<sup>29</sup> Eğer mecazî kullanımlarda mana müsemmadan olumsuzlanıyorsa bu durum, o lafzın hakikî anlamda kullanıldığının göstergesi kabul edilmiştir.<sup>30</sup>

## 2. Mecazın Umûmu

Mecaz bahsiyle ilgili olarak tartışılan önemli meseleler arasında mecazın (fertlerine delaletinin) umûmunun olup olmadığı konusu yer almaktadır. Bir lafız, mecaz olarak kullanıldığında o lafzın mecazî fertlerinin (mecazen delalet ettiği fertlerin) tümünü kapsayıp kapsamadığı, Hanefiler ve Şâfiîler arasında ihtilaf konusu olmuş ve usul eserlerinde bunlarla ilgili farklılıklar dile getirilmiştir. Hanefî mezhebinin fukaha metoduyla yazılan ve ilk usul eserlerinden kabul edilen Cessâs'ın (ö. 370/980) *el-Fusûl*'ünde bu konunun yer almadığı belirtilse de<sup>31</sup> o, umûmu'l-mecaz için verilen örneği eserinde zikreder ancak terim olarak tasrihte bulunmaz. Cessâs, umûmu'l-mecazda sıkça verilen "Ben şu buğdaydan yemeyeceğim" diyen kimsenin örneğini vermekte ve konu bağlamında Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in görüşlerini dile getirmektedir.<sup>32</sup> Cessâs'ın daha farklı bir bağlamda *Şerhu Muhtasarı't-Tahâvî*'sinde de mecazın umûmu için verilen örneği serdederek konuya kısmen işaret ettiğini söylemek mümkündür.<sup>33</sup>

Usul eserlerinde konu özelinde genellikle (لا تبعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين) "Bir dirhemi iki dirhem ve bir sâ' ı iki sâ' karşılığında satmayınız"<sup>34</sup>

<sup>29</sup> Bilmen, *Hukûkî İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmusu*, 1/80.

<sup>30</sup> Zühaylî, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, 1/292.

<sup>31</sup> Ayrân, *Hanefî Fıkıh Usulcülerinin Hakikat ve Mecaz Anlayışı*, 108.

<sup>32</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1985), 1/78-79.

<sup>33</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasarı't-Tahâvî* (Beyrut-Medine: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye -Dârü's-Sirâc, 2010), 3/21.

<sup>34</sup> Aliyyü'l-Kârî, hadisin İbn Ömer (ö. 73/693) tarafından nakledildiğini ve merfû hükmünde olduğunu nakletmektedir. Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *Şerhu Muhtasarı'l-menâr* (Beyrut: Dâru Sâdir, 2006), 200. Hadis ayrıca Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde de yer almaktadır. Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedu el-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 10/125.

hadisi misal olarak verilmektedir.<sup>35</sup> Ancak usul eserlerinde verilen misaller zikri geçen hadislerle sınırlı olmayıp diğer örneklerin varlığı da ilgili çalışmalarda sıralanmaktadır.<sup>36</sup> Söz konusu hadiste الصاع/sâ' kelimesi ölçek anlamına vaz' edilmiş olup, burada zikr-i mahal irade-i hâl kabildinden mecaz-ı mürseldir. Yani mahal zikredilip, mecazen mahalle giren şey murad edilmiştir. Usul kaynaklarında zikri geçen bu mecazin umûm ifade edip etmediği yönünde iki görüş öne çıkmaktadır.

Birinci görüşe göre hadiste nehyedilen şeyin sevk edildiği mana olması itibarıyla yiyecek/ta'âm "الطعام" cinsinden kabul edilen şeyler olduğu, bunun dışındakilerin hadiste ifade edilmediği vurgulanmaktadır. Mecazî anlamın umûmîleştirilmesi yoluyla dahi olsa yapılacak herhangi bir ilavenin Şâri'in nassı üzerine ziyade olacağı yönündeki itirazlar karşı argüman olarak öne sürülmektedir.

İkinci görüş olarak ise hadiste zikri geçen "الصاع" lafzının lâm-ı tarifli olarak geldiği, bunun ise Arap dilinde umûm ifade eden lafızlardan olduğu belirtilmektedir. Çünkü mecaz, kelamın iki nevinden birisi olarak kabul edilmektedir. Ebû Hanîfe, zikri geçen hadiste lâm-ı tarifin cins olduğunu ve bununla amel edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca ona göre hadisin bir diğer tariki olan (لا تتبعوا الطعام بالطعام) rivayetinde her ne kadar yiyecekler ile konu tahsis edilmiş olsa da mefhûmu'l-lakabı<sup>37</sup> hüccet olarak görmemesi sebebiyle tartışılacak diğer şeylerin nefyedildiği anlamına gelmediğini belirtmektedir.<sup>38</sup> Semerkandî, onun

<sup>35</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/171; Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk Şâfi, *Usûlü'ş-Şâfi* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1982), 43; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/40; Haskefî, *İfâzatü'l-emvâr alâ usûli'l-Menâr (Haşiyetu Nesemâtü'l-eshâr'la birlikte)*, 100.

<sup>36</sup> Konu hakkında diğer örnekler için bk. Ayran, *Haneî Fıkıh Usulcülerinin Hakikat ve Mecaz Anlayışı*, 111-115.

<sup>37</sup> Mefhûmu'l-lakab: "Bir ismi cinsinin veya ismi şahsinin hükmünü mütenavil olmadığı şeylerden, kimselerden nefy demektir." Bilmen, *Hukûkî İslâmîyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmusu*, 1/19.

<sup>38</sup> Birazdan zikredilecek olan Semerkandî'nin ifadelerindeki "tahsis" ile murad, umûmî ifadenin tahsisi olmayıp (الطعام/ta'âm gibi) bir ismin tasrih/tansis edilmesi, mefhûmu'l-lakaptır. Bilindiği üzere mefhum türlerinin hiç birisi Haneî fakihlerince istidlal için elverişli kabul edilmemiştir. Hanbelizade Muhammed Şakir, *Fıkıh Usûlü* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010), 197. Hatta Zeylâi bu hususta icma olduğunu aktarmaktadır. Konu hakkında bk. Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen ez-Zeylâi, *Tebyinü'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1314), 1/170; Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 1/13; Muzafferüddin Ahmed b. Ali el-Bağdadî İbnü's-Sââtî, *Bed'ü'n-nizâm (Nihâyetü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl)* (Câmiatü



bu görüşünü "Bir şey her ne kadar özel isimle veya ondan türetilmiş isimle tahsis edilse de bu durum diğer şeylere geçişine engel değildir" diyerek Ebû Hanîfe'nin görüşünü formüle ettiğini söylemek mümkündür.<sup>39</sup> Dolayısıyla Hanefî mezhebinde tartılabilen bütün şeylerin bu kapsamda değerlendirilmesinin önünde herhangi bir engelin olmadığı ifade edilmektedir. Bundan dolayı Hanefîler indinde riba sadece yiyecekler cinsinde sınırlı tutulmamış, ölçülebilen (mekîlât) ve tartılabilen (mevzûnât) şeylerin tamamının bu kapsamda olduğu belirtilmiştir.<sup>40</sup> Hanefîlere göre mecaz da hakikat gibi dilsel formları taşıdığı anda umûm ifade edeceği genel kabul görmüştür.<sup>41</sup> Hanefî mezhebinde bu çizginin modern dönem usulcülerine kadar devam ettiği söylenebilir. Nitekim Vehbe ez-Zühaylî de (1932-2015) mecaz için, umûmunu gerektirecek şey (muktezi) varsa bir mâni olmadıkça umûm ifade edeceğini vurgulamıştır.<sup>42</sup>

Yukarıda kısaca değindiğimiz gibi hadiste belirtilen sâ'ın bir ölçek ismi olduğu, bundan maksadın ise sâ' ile ölçülebilecek şeyler (zıkr-i mahal irade-i hâl kabilinden mecaz) kastedildiği açıktır. Zira tahtadan yapılmış<sup>43</sup> ve ölçek olarak kullanılan sâ'ın bizzat kendisinin iki sâ' karşılığında satılmasının cevazı hususunda icma bulunduğu nakledilmektedir.<sup>44</sup> Yani icma karinesi ile hakikî mananın kast edilmesi mümkün olmayıp, burada mecazî mananın murad edildiği kesinleşmiştir. Konuya mezhebin usul eserlerinde olduğu gibi fûrû kitaplarında da temas edilmektedir. Söz gelimi Serahsî (ö. 483/1090) ve Zeylaî (ö. 743/1343) sâ' lafzından maksadın bizzat ölçünün kendisi olmayıp sâ' ile ölçülebilen şeyler olduğunu ifade etmektedirler.<sup>45</sup> Bu sebeple hadisteki sâ' ile

Ümmü'l-Kura, 1985), 1/272; Muhammed Mustafa Zühaylî, *el-Vecîz fî usûli'l-fikhi'l-İslâmî* (Dımaşk: Dârü'l-Hayr, 2006), 2/163.

<sup>39</sup> Semerkandî, *Câmi'u'l-usûl fî beyânî'l-kavâ'idî'l-Hanefiyye ve's-Şâfiyye fî usûli'l-fıkh*, 1/146.

<sup>40</sup> Hamed Ubeyd el-Kübeysî, *Usûlü'l-ahkâm ve turuku'l-istinbât fî't-teşri'i'l-İslâmî* (Dımaşk: Dâru's-Selâm, 2004), 370-371; Muhammed Mustafa Zühaylî, *el-Vecîz fî usûli'l-fikhi'l-İslâmî* (Dımaşk: Dârü'l-Hayr, 2006), 2/18.

<sup>41</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/171; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/40.

<sup>42</sup> Zühaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 1/291.

<sup>43</sup> Molla Civen, *Nûru'l-Envâr (Keşfü'l-esrâr'la birlikte)* (İstanbul: Mektebetü'l-Mahmüdiyye, ts.), 1/158.

<sup>44</sup> İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr li-İbni'l-Melek*, 109.

<sup>45</sup> Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *el-Mesûlât* (Beyrut: Dârü'l-

mecazî olarak mahal zikredilip o mahal içerisine girmeye muhtemel her şey kastedilmiştir. Dolayısıyla mecazî manada olan “sâ” ile ölçülebilecek şeylerin tamamının bu kapsama dâhil olduğu yani mecazın umûm ifade ettiği kaydedilmektedir.

Hanefî usul eserlerinde konu özelinde İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) de görüşüne temas edilmektedir. Bunun klasik dönem eserlerinin birçoğunda yer alması, mezhepler arasındaki metodolojik farkı ve bundan ortaya çıkan fer'î meselelerin anlamlandırılması adına özellikle vurgulandığı anlaşılmaktadır. Pezdevî,<sup>46</sup> Serahsî,<sup>47</sup> Neseî<sup>48</sup> ve Molla Hüsrev (ö. 885/1480) gibi Hanefî usulcülerin tamamı bu ayrımı zikretmektedir.<sup>49</sup> Konuyla yakından ilintili olması hasebiyle aşağıda bu bahse de Hanefî ve Şâfiî usul eserleri çerçevesinde temas edilecek, görüşün İmam Şâfiî'ye aidiyeti ele alınacak ve mecazla ilgili diğer iki kavrama da yer verilecektir.

Zikri geçtiği üzere Hanefî mezhebinde mecaz bir ifadenin fertlerine delaletinin umûmu olduğu kabul edilmiş ve meseleler de ona göre tasavvur olunmuştur. Neseî, *Menâr*'da İmam Şâfiî'nin mecazın “zarurî olması nedeniyle umûm ifade edemeyeceği” görüşünde olduğunu ileri sürmüştür.<sup>50</sup> Aynı şekilde Rükneddin es-Semerkandî,<sup>51</sup> Molla Fenârî (ö. 834/1431),<sup>52</sup> İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve Hamevî (ö. 1098/1687) de bu görüşü İmam Şâfiî'ye nisbet ederek aktarmıştır.<sup>53</sup>

*Menâr*'ın aslı olarak kabul edilen<sup>54</sup> Pezdevî'nin *Kenzü'l-vusûl*'ünde ise bu görüş “İmam Şâfiî'nin ashabından bazısına” nisbet edilerek aktarılmaktadır. Mezhebin muhakkik usulcülerinden Serahsî'nin de söz konusu fikri İmam Şâfiî'nin ashabına izafe ederek vermesi, görüşün İmam

Marife, 1414/1993), 12/112; Zeylâi, *Tebyinü'l-hakâik fî şerhi Kenzî'd-dekâik*, 4/86.

<sup>46</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/40.

<sup>47</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/171.

<sup>48</sup> İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr li-İbni'l-Melek*, 108.

<sup>49</sup> Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 229.

<sup>50</sup> İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr li-İbni'l-Melek*, 108.

<sup>51</sup> Semerkandî, *Câmi'u'l-usûl fî beyâni'l-kavâ'id-i-Hanefiyye ve's-Şâfiyye fî usûli'l-fıkıh*, 1/144.

<sup>52</sup> Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâiyi fî usûli's-şerâiyi*, 2/182.

<sup>53</sup> Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *Gamzu uyüni'l-besâir: şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 3/292.

<sup>54</sup> Ferhat Koca, “Menârü'l-Envâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/118.

Şâfiî'ye aidiyetini iyice zayıflatmaktadır.<sup>55</sup> Abdülazîz el-Buhârî'nin (ö. 730/1330) de konuya dair herhangi bir itirazda bulunmayarak dolaylı da olsa Pezdevî'ye tâbi olduğu görülmektedir.<sup>56</sup> Bu düşüncenin İmam Şâfiî adına sabit olmadığı, Tefâtânî (ö. 792/1390) tarafından da nakledilmektedir.<sup>57</sup> İbn Kemal Paşa (ö. 940/1534) *Tağyirü't-tenkih*'te söz konusu görüşün Şâfiî mezhebinin kitaplarında yer almadığını ifade etmiş ve Şâfiîlerin hadisteki ifadeyi sâ' ile sınırlandırmalarının gerekçesi olarak ribanın illetinin yiyecek maddesi (tu'm) olmasıyla ilişkilendirmiştir.<sup>58</sup>

Molla Cîven (ö. 1130/1718), *Telviḥ*'teki ifadelere yer vermiş ve bunun İmam Şâfiî'ye "iftira olduğunu" ileri sürmüştür.<sup>59</sup> Haskefî (ö. 1088/1677), Şâfiî mezhebinde mecazın umûmu olduğu görüşünü "esah" olarak takdim etmektedir.<sup>60</sup> Bahrülulûm Leknevî'nin (ö. 1225/1810) de mecazın umûmu olmadığı görüşünü yine İmam Şâfiî'ye değil de bazı Şâfiî fukahasına nisbet ederek vermesi mezkûr iddiayı güçlendirmektedir.<sup>61</sup>

İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ise *Nesemâtü'l-eshâr*'da nüsha farklılıklarına değinmekte, İmam Şâfiî'nin de bu hususta Hanefî imamlar gibi düşündüğünü, hatta Tâceddîn es-Sübkî'nin onun adına nakledilen görüşü zayıf bulduğunu ve mecazın umûmu olduğu görüşünü tashih ettiğini nakletmektedir.<sup>62</sup> Abdülhalim el-Leknevî (ö. 1285/1868) daha da ileri giderek, Şâfiî fukahasına nisbetini dahi reddederek bunun kabul görmediğini ifade etmekte, Şâfiî mezhebi kaynaklarında buna dair herhangi bir emarenin olmamasını da söz konusu görüşe destek olarak ileri sürmektedir.<sup>63</sup> Özetle mecazın umûmu olmadığı görüşünün İmam

<sup>55</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/171.

<sup>56</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/41.

<sup>57</sup> Sa'deddîn Tefâtânî, *Şerhü't-Telviḥ ale't-tavzîḥ li-metni't-Tenkih fi usûli'l-fikh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/176.

<sup>58</sup> İbn Kemal Ahmed Şemseddin Kemalpaşazade, *Tağyirü't-tenkih fi'l-usûl* (İstanbul: Cemâl Efendi Matbaası, 1308/1890), 40.

<sup>59</sup> Molla Cîven, *Nüru'l-Envâr* (*Keşfü'l-esrâr*'la birlikte), 1/158.

<sup>60</sup> Haskefî, *İfâzatü'l-envâr alâ usûli'l-Menâr* (*Haşiyetu Nesemâtü'l-eshâr*'la birlikte), 100.

<sup>61</sup> Abdülalî Muhammed b. Nizameddin Muhammed Sehâlevî el-Ensârî el-Leknevî, *Fevâtihü'r-rahâmût bi-şerhi Müsellemi's-sübût* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 1/184.

<sup>62</sup> Haskefî, *İfâzatü'l-envâr*, 99-100.

<sup>63</sup> Muhammed Abdülhalim el-Leknevî, *Kameru'l-akmâr Haşiyetü li Nüri'l-Envâr* (İstanbul:

Şâfiî'ye aidiyeti hususunda Hanefî fakihlerinin müttelik olmadıkları yukarıdaki nakillerden anlaşılmaktadır.

Mecazın umûm ifade edip etmediği ve bu hususta İmam Şâfiî'nin görüşünün ne olduğu konusu Şâfiî usul kaynaklarında da ele alınmaktadır. Muhakkik Şâfiî usulcülerinden Zerkeşî, eserinde konuya müstakil başlık altında yer vermektedir. Zerkeşî, İbnü's-Sem'ânî'den (ö. 489/1096) naklen,<sup>64</sup> konu hakkında Şâfiî usulcülerinin iki görüşü bulunduğunu belirtmektedir. Bu görüşlerin ilkinde mecazın umûmunun olmadığı nakledilirken, ikinci görüşte ise mecazın umûmu olduğu kabul edilmekte ve Arapların bu yönde kullanımı bulunduğu dikkat çekilmektedir.<sup>65</sup> İmam Şâfiî'nin eserlerinde mecazın umûmu olmadığı yönünde bir görüş aktarılmadığı Zerkeşî tarafından özellikle vurgulanır. Bununla beraber o, gerekli formlar oluştuğunda mecazın da umûm ifade edeceğini söylemekte ve bu görüşü sahih olarak nitelendirmektedir.<sup>66</sup> Bu açıdan Şâfiî fukahasının da mecazın umûmu olduğunu kabul ettiği görülmektedir.

Bazı Şâfiî usulcülerine nisbet edilen, mecazın umûm ifade etmediği görüşünü savunanlar ise, mecaza gidilen noktaların hakikat ile amel imkânı olmayan yerler olduğu ifade edilmiştir. Yani mecazın zarurî bir delalet şekli olduğunu, (ittifakla kabul edilen ve zaruretlerin miktarlarınınca takdir edileceği hakikatine istinaden) mecazî manaya delaletin zaruret miktarınca tayin edilmesi ve umûma gidilmemesi gerektiğini belirtmişlerdir.<sup>67</sup> Zira zaruretlerin miktarlarınınca takdir edileceği asıldır. Ancak zaruret sebebiyle mecaza gidildiği görüşü Hanefî fakihleri tarafından açık bir dille reddedilmiştir. Söz gelimi İbnü's-Sa'âtî (ö. 694/1295), "Bize göre [zaruret sebebiyle mecaza gidilmesi] zarurî değildir" demekte ve hakikat olan lafızların belli sebepler ile umûm ifade

Mekrebetü'l-Mahmûdiyye, ts.), 1/156.

<sup>64</sup> Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr Temimî Mervezî Sem'ânî, *Kavâtü'ul-edille fi'l-usûl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/170.

<sup>65</sup> Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh* (Dârü'l-Kütübî, 1994), 4/21.

<sup>66</sup> Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh*, 4/22.

<sup>67</sup> Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh*, 4/21; Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi' bi-Cem'i'l-cevâmi' li-Tâceddîn es-Sübkî*, 2/646; İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr li-İbni'l-Melek (İbni'l-Aynî şerhiyle birlikte)*, 108.

ettiklerini, aynı sebeplerin mecaz için de geçerli olduğunu vurgulamaktadır.<sup>68</sup>

Mecazın umûmunun olmadığı kabul edilmesi durumunda, tartılabilecek şeylerin tümünde faizin cereyan edip etmediği meselesi de ortaya çıkmaktadır. Zira bahsin uzantısında fukahanın temasta bulunduğu fer'î mesele olarak bu konu zikredilmektedir. Şâfiî usulcülerinden mecazın umûmu olmadığını kabul edenlere göre yiyecek maddesi olmayan ve ölçülebilir (sâ' ile) ölçülüp satılabilecek mallarda faizin cereyan etmeyeceği sonucu çıkmaktadır. Molla Cîven, konu hakkında şu ifadelerle yer vermektedir:<sup>69</sup>

Şâfiî'ye göre, [geride zikri geçen hadîsteki] sâ' ifadesi ile sadece taâm [yiyecek maddesi] anlamı kastedilmektedir. Yani [hadîs], bir sâ' içindeki taâmı iki sâ' içindeki taâma satmayınız [demektir]. Çünkü mecaz [İmam Şâfiî'ye göre] ancak hâs olabilir. Biz [Hanefîler] ise, sâ' ile ölçülebilecek her şeyi takdir ediyor [ve bu kapsamda görüyor]uz. Yani [hadîs], sâ' ile tartılan şey ister yiyecek maddesi [taâm] olsun, isterse gayrisi olsun bir sâ' karşılığında iki sâ' satmayınız [demektir].<sup>70</sup>

Molla Cîven, devamında sâ' lafzının Şâfiîler tarafından gıda maddesi olarak belirlenmesinin nedenini ise faizin illeti olmasıyla açıklar. Çünkü Şâfiîlere göre ribanın illeti (tu'm) yiyecek maddesidir. Bundan dolayı Şâfiîlere göre aralarında fazlalık olsa dahi kireç vb. şeylerin birbiri karşılığında fazladan (تفاضل) satılması caiz iken, Hanefîler mecazın umûmuyla amel etmekte ve bu satışın riba içermesi dolayısıyla caiz olmadığını düşünmektedirler.<sup>71</sup> Cessâs da zikri geçen hadise işaret etmekte ve mekîlât olan şeylerin birbirleriyle fazlalık olarak satılmasının haram olduğunu

<sup>68</sup> Muzafferüddin Ahmed b. Ali el-Bağdâdî İbnü's-Sââtî, *Bedî'u'n-nizâm (Nihâyetü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl)* (Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kura, 1985), 1/50-51.

<sup>69</sup> Molla Cîven her ne kadar söz konusu görüşü İmam Şâfiî'ye isnad ederek verse de onun mecazın umûmunu kabul ettiği yönündeki görüşünün baskın olduğu belirtilmelidir. Dolayısıyla burada verilen şeyler Molla Cîven'in İmam Şâfiî'nin mecazın umûmu olmadığı görüşünü kabul ettiği ve bu görüşü ele alarak karşılaştırmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Aksi takdirde Molla Cîven hem bu görüşü İmam Şâfiî'ye iftira olduğunu nakletmesi hem de yukarıdaki ifadelerle yer vermesi tenakuz olarak görülmektedir.

<sup>70</sup> Molla Cîven, *Nûru'l-Envâr (Keşfü'l-esrâr'la birlikte)*, 1/158. (Metinde geçen "الحال" lafzı "hulûl eden, içerisine giren" anlamında kullanılmıştır. İfadenin "peşin olmak" şeklinde anlaşılmaya müsait olması nedeniyle bu açıklamaya gidilmiştir.

<sup>71</sup> Molla Cîven, *Nûru'l-Envâr (Keşfü'l-esrâr'la birlikte)*, 1/158.

açıkça belirtmektedir. Gerekçe olarak ise o, lafzın umûmuyla amele işaret etmektedir.<sup>72</sup> Hanefî mezhebinin önde gelen fakihlerinden Kudûrî (ö. 428/1037) de mekîlât (ölçülebilen) cinsinden olan tüm şeylerde faizin illeti olarak söz konusu hadisi delil getirmektedir.<sup>73</sup>

Mecazın umûmu olmadığını savunanların öne sürdükleri gerekçelerde iki nokta öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki; yukarıda da temas edildiği gibi mecazın zaruret hallerinde kullanılması görüşüdür. İkinci gerekçe ise, hakikatte olduğu gibi umûm ifade edecek zaid dilsel delaletlerin varlığının mecazda kabul edilmemesidir. Şâfiî usulcülerinin mecazın umûmu olmadığı görüşünde dayanak noktası olarak kabul edilebilecek bu iki hususa Hanefî usulcileri tarafından cevaplar verilmiştir. Bunlardan ilkinde Nesefî, Kur'an'da birçok yerde mecaz örnekleri bulunduğunu söyleyerek itirazını dile getirmiş, *Menâr* şerhlerinde de Şâfiîlerin mezkûr görüşü bu yönde eleştirilmiştir.<sup>74</sup> Özetle mecazda zaruretin varlığının kabul edilmesi durumunda Yüce Allah için zarureten bahsetmek durumunda kalınacağı, O'nun ise zarureten münezzehe olduğu şeklinde yanıt verilmiştir.<sup>75</sup> Zeylaî ise zarurî olması gerekçesiyle mecazın umûmunun kabul edilmemesini şu ifadelerle eleştirmiştir:

Zarurî olduğundan dolayı mecazın umûmu yoktur denilemez. Çünkü biz, mecazın hakikat gibi umûmu olduğunu söylüyoruz. Zira hakikat bizzat hakikat olduğundan dolayı değil de ancak kendisi üzerine zaid bir şeyden dolayı umûm ifade eder. Mecaz da bu hususta hakikat gibidir. Dolayısıyla mecaz da [hakikat gibi] umûm ifade eder.<sup>76</sup>

İkinci görüş için Hanefîler, “الصاع” kelimesindeki elif-lam gibi dilsel faktörler tamam olduğunda (vaz'-ı şahsî olması açısından) hakikatin umûm ifade ettiği gibi aynı durumun (vaz'-ı nevî olması itibarıyla) mecaz için de geçerli olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.<sup>77</sup> Nitekim

<sup>72</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvi*, 3/21.

<sup>73</sup> Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *et-Tecrid* (Kahire: Dârü's-Selâm, 2004), 5/2294.

<sup>74</sup> İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr li-İbni'l-Melek (İbni'l-Aynî şerhiyle birlikte)*, 108-109; İbn Nüceym, *Fethü'l-ğaffâr bi şerhi'l-Menâr*, 147; Haskefî, *İfâzatü'l-envâr alâ usûli'l-Menâr (Haşiyetu Nesemâtü'l-eshâr*la birlikte), 100.

<sup>75</sup> Molla Cîven, *Nûru'l-Envâr (Keşfü'l-esrâr*la birlikte), 1/157.

<sup>76</sup> Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 4/86.

<sup>77</sup> İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr li-İbni'l-Melek (İbni'l-Aynî şerhiyle birlikte)*, 108.

Arapçada nefiyden sonra gelen nekre bir kelimenin vaz'ın nevilerine dâhil olması açısından âm lafız olarak kabul edildiği malumdur.<sup>78</sup> Aynı durumun mecaz için de geçerli olmaması için bir neden yoktur. İbn Melek (ö. 821/1418'den sonra) de bu noktada, hakikat ifade eden lafızlar gramer açısından şartlar tamam olduğunda nasıl umûm ifade ediyor ve bununla amel vacip oluyorsa, benzer şekilde mecazda da şartlar tamamlandığında mecazın umûm form kazanacağını ve onunla amelin vacip olacağını söylemektedir.<sup>79</sup>

Mecaz kavramı etrafında oluşan bir diğer terim ise umûmu'l-mecazdır. "Mecazın umûmu" ile "umûmu'l-mecaz" kavramları her ne kadar aynı gibi görünse de aslında birbirinden farklı istihlamlardır. Aşağıda umûmu'l-mecazın mezhebin usul eserlerindeki kavramsallaşma sürecine ve iki kavramın birbirinden farklı olduğu noktalara değinilecektir.

### 3. Umûmu'l-Mecaz

Kavram olarak umûmu'l-mecazın ilk dönem mezhep literatüründe zikredildiğini söylemek pek mümkün olmamakla birlikte, konu özeinde verilen örneklerin kurucu imamlar dönemi eserleri içerisinde yer aldığı görülür.<sup>80</sup> Ayrıca mezhebin klasik dönem usul eserlerinde de bazı fer'î meselelerin gerekçelendirilmesinde bu kavramın kullanıldığı göze çarpar.<sup>81</sup> Bununla birlikte yine de erken klasik dönem eserlerinde umûmu'l-mecaz için efradını câmi ağyarını mâni bir tarif ortaya konduğunu söylemek zordur. Söz gelimi Semerkandî, umûmu'l-mecazı ele aldığı yerde İmam Şâfiî'nin konu hakkındaki ifadelerini aktararak başlar ve Hanefî mezhebinin görüşünü nakleder fakat herhangi bir tarif belirtmez.<sup>82</sup> Sa'düddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390) *et-Telvîh* isimli haşiyesinde: "Umûmu'l-mecaz, dâbbe lafzının örfen (mecaz-i örfî) yeryüzün-

<sup>78</sup> Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah et-Teftâzânî, *Şerhü't-Telvîh ale't-Tavzîh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/97-98.

<sup>79</sup> İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr li-İbni'l-Melek*, 108.

<sup>80</sup> Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 3/270.

<sup>81</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/176; Buhârî, *Keşfü'l-estâr*, 2/50; Siğnâkî, *el-Kâfi şerhu'l-Pezdevî*, 2/835.

<sup>82</sup> Semerkandî, *Câmi'u'l-usûl fi beyâni'l-kavâ'idî'l-Hanefiyye ve's-Şâfiyye fi usûli'l-fikh*, 1/1144-146.

de depreşen canlılarda kullanımında olduğu gibi<sup>83</sup> lafzın, hakikî mananın, kendisinin fertlerinden biri olduğu mecazî manada kullanılmasının cevazı hususunda tartışmaya mahal yoktur” diyerek umûmu’l-mecaza dair kayda değer kısmî tarif yaptığı söylenebilir.<sup>84</sup> Yine Tefâtânî, umûmu’l-mecaz için “Tek başına hakikî manayı murad etmeyi engelleyen bir karinenin varlığına bağlı” olmasını umûmu’l-mecazın gereklerinden sayar.<sup>85</sup> Yapılan bu yorum ve çıkarsamalar, umûmu’l-mecazın tanımı için zemin oluşturmuştur.

Tarihsel süreçte umûmu’l-mecaz için daha belirgin tanımın Aynî (ö. 855/1451) tarafından yapıldığını söylemek mümkündür. O, umûmu’l-mecaz için mecazî mananın hakikati de kapsadığını söylemekte, “Umûmu’l-mecaz, dâbbe lafzının kullanımında olduğu gibi [bir lafzın] mecazî manada istimal edilmesidir ki, hakikî mana (murad edilmeksizin) mecazî mananın fertlerinden biri olur”<sup>86</sup> diyerek tanımı daha da netleştirdiği görülmektedir. Aynî, tarifte “الدابة” lafzını örnek olarak vermektedir. Dâbbe, yeryüzünde sürünen her hayvan için hakikî manayı ifade ederken, dört ayaklı hayvanları ifade etmesi hususunda ise mecazîdir. Her iki kapsamı da içine alacak şekilde kullanımı da umûmu’l-mecaz için örneklik teşkil etmektedir. Aynî’nin yine umûmu’l-mecaz için tanım sayılabilecek “Mecazî mananın hakikat ve mecazdan daha genel bir manaya hamledilmesi” şeklindeki ifadeleri de her ne kadar ilk tarifi gibi dakik bir tanım değilse de kavram için kapsam belirlemesi hususunda kayda değer kayıtlardır.<sup>87</sup> Aynî, öte yandan hadisleri şerh ederken mezheplerce umûmu’l-mecazın işletildiği noktalara da işaret etmekte-

<sup>83</sup> Dâbbe/الدابة lafzı hakikat-i lügaviyye olarak “yeryüzünde depreşen canlı” anlamına vaz’ edilmiştir. Hakikî manası dikkate alındığında at, sığır vb. dört ayaklı hayvanlarda kullanımı mecazîdir. Aynı zamanda bu mecazî mana, örfî manası dikkate alınıp da lügavî anlamından sarf-ı nazar edilmesi durumunda ise örf-i hakikat (hakikat-i örfiyye) adını alır. Bu durumda artık hakikat-i lügaviyye anlamı olan “yeryüzünde depreşen canlı” anlamına delaleti, mecaz-i örfî diye tesmiye olunur. Ve bu mecaz-ı örfî manasında kullanıldığı durumlarda, örf-i hakikî manası olan sadece dört ayaklı hayvanlara kastedilmeksizin şümulü ise umûmu’l-mecaz olur.

<sup>84</sup> Tefâtânî, *Şerhü’t-Telvîh ale’t-Tavzîh*, 1/161.

<sup>85</sup> Tefâtânî, *Şerhü’t-Telvîh ale’t-tavzîh*, 1/163. (توقف على القرينة الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقي وحده).

<sup>86</sup> Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Aynî, *Umdetü’l-kârî şerhu Sahihî’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, ts.), 4/214.

<sup>87</sup> Aynî, *Umdetü’l-kârî şerhu Sahihî’l-Buhârî*, 5/172.



dir.<sup>88</sup> Bunlarla birlikte Aynî'nin ifadelerinin *Tenkîh* ve *Telvîh* ekseninde yorumlamalar ve kavramsallaştırmalar olduğu aşikârdır. Devam eden süreç içerisinde umûmu'l-mecazla ilgili müstakil risalelerin kaleme alındığı ve konunun orada tartışıldığı müşahede edilmektedir. Osmanlı şeyhülislâmlarından Minkârîzâde'nin (ö. 1088/1678) umûmu'l-mecazla ilgili risalesi bunun örneklerindedir. Minkârîzâde, risalesinde *Menâr* metnini esas alarak orada geçen bir ifade etrafında konuyu ele almaya çalışmış, Mergînânî (ö. 593/1197) ve İbn Melek'in görüşlerine atıfta bulunmuştur.<sup>89</sup>

Müteahhir dönem Hanefî usulcülerini de umûmu'l-mecaz için kısmî tarif sayılabilecek kayıt ve açıklamalarda bulunmuşlardır. Söz gelimi Molla Hüsrev de isim vermeksizin Teftâzânî'nin ifadelerine yer verir.<sup>90</sup> O, umûmu'l-mecaz için "(Hakikî mana irade edilmeksizin) hakikî manaya da şamil olan umûmî bir mananın irade edilmesi" olarak,<sup>91</sup> Molla Hüsrev'in çağdaşlarından Kirmastî (ö. 900/1494) ise "Mecazî anlamda kullanılan bir lafzın, hakikî ve diğer mecazî bir mananın ondan bir fert olması" şeklinde açıklamada bulunur.<sup>92</sup>

İbn Nüceym tarafından yapılan umûmu'l-mecaz tanımıyla artık kavramın kapsamı ve sınırlarının netleştiği söylenebilir. O, *Fethü'l-ğaffâr*'da umûmu'l-mecazı "Bir lafzın mecazî manada kullanılmasıyla beraber hakikî mananın onun fertlerinden bir fert olması" şeklinde tarif etmiştir.<sup>93</sup> İbn Nüceym'in bu tanımının Hanefî mezhebinde kabul gördüğü

<sup>88</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahihî'l-Buhârî*, 1/95, 5/172, 17/245, 20/4, 158, 21/203, 208, 23/97.

<sup>89</sup> Yahya b. Ömer b. Ali Şeyhülislam Minkârîzâde, *Risâle-i Minkârîzâde el-Müteallika [bi] Umûmî'l-mecâz* (Süleymaniye, Tırnova, 1864), 120b, 121a, vd. Minkârîzâde, risalesinde *Menâr*'dan naklettiği "يوم يقدم فلان" ifadelerinden hareketle konuyu ele alarak tartışmaktadır. Söz konusu ifadeler özelinde hem mütekaddim hem de müteahhir dönem fakihlerinin de açıklamaları olduğu görülmektedir. Debûsî, Serahsî, Abdülaziz el-Buhârî ve Fenârî gibi isimler de bu örnek üzerinden konuya açıklık getirmek istemiş ve Hanefî mezhebinin özellikle hakikat ve mecaz cem' etmeyerek umûmu'l-mecaz ile amel ettiğine vurguda bulunmuşlardır. Debûsî, *Takvimü'l-edille fi usûli'l-fikh*, 121; Serahsî, *Usûli's-Serahsî*, 1/175; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/50-51; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi' fi usûli's-şerâyi'*, 2/186.

<sup>90</sup> Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 230.

<sup>91</sup> Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 231.

<sup>92</sup> Yusuf b. Hüseyin el-Kirmastî, *Zübdetü'l-vüsûl ilâ umdeti'l-usûl* (Beyrut: Dâru Sâdır, 2008), 36-37.

<sup>93</sup> Zeynüddîn İbn Nüceym, *Fethü'l-ğaffâr bi şerhi'l-Menâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 150, 154; İbn Nüceym, *Lübbü'l-usûl*, 126.

ve daha sonraki Hanefî usulcülerin de bu tanıma odaklandıkları ifade edilebilir. Aliyyü'l-Kârî (ö. 1014/1605) *Muhtasaru'l-Menâr* şerhinde,<sup>94</sup> Haskefî, *İfâzatü'l-Envâr*'da İbn Nüceym'in tarifini tekrar etmekle yetinirken,<sup>95</sup> Bahrülulûm el-Leknevî (ö. 1225/1810), umûmu'l-mecaz için; "Hakikî mana kendisinin bir ferdi olacak şekilde hem hakikî manaya hem de gayrısına şamil olan mecazî bir mananın kastedilmesi" şeklindeki tarife eserinde yer verir.<sup>96</sup> Abdülhalim Leknevî (ö. 1285/1868) de diğer tariflerde olduğu gibi "Hakikî mananın mecazî mananın fertlerinden bir fert olmasını" umûmu'l-mecazın şartı olarak zikreder.<sup>97</sup> Mezhebin birikimsel süreci içerisinde verilen tanım ve örneklerin hemen hemen tüm eserlerde benzer şekilde olduğu görülmektedir.

Son dönemde kaleme alınan eserlerde de umûmu'l-mecazın tanımının yapıldığı müşahede edilmektedir. Örneğin Büyük Ali Haydar Efendi (1837-1903), umûmu'l-mecazı; "Lafzın hem mana-yı hakikîsinin ve hem de mana-yı mecazîsinin umûm efradına âm ve şamil olan (mecazî) bir mana-yı umûmî kast ve irade etmeye derler" şeklinde tarif eder.<sup>98</sup> *Mecelle* şarihi Ali Haydar Efendi (1853-1935) ise "Bir lafızdan bir mana-yı e'am kast edilmektir ki, o mana-yı e'ammın bazı envai hakikat ve bazı envai mecaz olur. Binaen aleyh umûmu mecazda hakikat ile mecazın [arası] cem' edilmiş olmaz"<sup>99</sup> ifadelerine yer vermektedir. Ali Haydar Efendi'nin naklettiği mezkûr ifadelerin *Netâicü'l-efkâr*'dan alındığı anlaşılmaktadır.<sup>100</sup> Zikri geçen iki tarifte de süreç dikkate alındığında

<sup>94</sup> el-Kârî, *Şerhu Muhtasari'l-menâr*, 203.

<sup>95</sup> Haskefî, *İfâzatü'l-envâr alâ usûli'l-Menâr* (*Haşiyetu Nesemâtü'l-eshâr*'la birlikte), 104.

<sup>96</sup> Leknevî, *Fevâihü'r-rahâmût bi-şerhi Müsellemi's-sübût*, 1/185.

<sup>97</sup> Muhammed Abdülhalim el-Leknevî, *Kameru'l-Akmâr Haşiyetü li Nûri'l-Envâr* (İstanbul: Mektebetü'l-Mahmûdiyye, ts.), 1/165.

<sup>98</sup> Büyük Ali Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri* (İstanbul: Asitâne Yayınları, ts.), 219.

<sup>99</sup> Eminfendizade Küçük Ali Haydar Efendi, *Düerü'l-hükkâm şerhi Mecelleti'l-ahkâm* (Kostantiniye: Marbaa-i Ebüzziya, 1330), 1/62 (Madde12'nin şerhinde).

<sup>100</sup> Şeyh Mustafa b. Hamza Kuşadalı Adalı, *Netâicü'l-efkâr şerhi İzhârî'l-esrâr*, 1267, 4. Baştan beri verilen süreçle birlikte daha rafine hale gelen tanımın görülmesi, konunun daha iyi anlaşılması için Ali Haydar Efendi'nin naklettiği ifadelerin verilmesi uygun görülmüştür. Ali Haydar Efendi'nin eserinde şu ifadeler yer almaktadır: "عموم المجاز؛ عبارة عن أن يستعمل اللفظ في معنى كلي شامل للمعنى؛ صاحب الجرأة والقوة، فإن هذا المعنى يتناول الرجل الشجاع الذي هو الحقيقي والمجازي وذلك كإطلاق لفظ أسد على المجترئ أي؛ صاحب الجرأة والقوة، فإن هذا المعنى يتناول الرجل الشجاع الذي هو المعنى المجازي والحيوان المفترس الذي هو المعنى الحقيقي للفظ الأسد."

çok büyük oranda belirginleşme olsa bile kısmî bir eksiklik olduğu ifade edilmelidir. Zira tariflerin, efradını câmi ağıyarını mâni bir şekilde yapılması gerektiği bilinen bir husustur. Söz konusu tariflerdeki eksikliğin ise "Hakikî mana murad edilmeksizin" kaydı olduğu belirtilmelidir. Bu kayıttan maksat şudur: "Falancanın evine ayağımı koymayacağım" diyerek yemin eden kimsenin kastı, o eve girmekten kendini engellemektir. Bu şekilde yemin eden kimse, zikri geçen sözü söylerken girmenin hakikî manası olan çıplak ayakla girmeyi kast etmese dahi mezkûr söz buna şamildir. Fakat bu kapsama dâhil olması, hâlifin kastı olmaksızın gerçekleşmektedir. Ancak görüldüğü üzere gerek Büyük Ali Haydar Efendi'nin gerekse Küçük Ali Haydar Efendi'nin tariflerinde bu kısma (kayıt) herhangi bir vurgu yapılmaz. Dolayısıyla bu açıdan yapılan tanımların dakik bir tarif olmadığını söylemek mümkündür.<sup>101</sup>

Konunun daha iyi anlaşılması ve mezhebin genel tutumunun iyice netleştirilmesi için Hanefî mezhebinde verilen örneklerden bazılarına temas edilecektir. Mezhepte hüsn-i kabul görmüş *Menâr* metni ve şerhlerinde genel olarak umûmu'l-mecaz için verilen örnek şudur: Bir kimse "لا أضع قدمي في دار فلان" "Falancanın evine ayağımı koymayacağım" diyerek yemin etse, Hanefiler bu lafzın her iki kısmında da umûmu'l-mecazı işletmektedirler.

İlk bölümde "vaz'u'l-kadem" in (لا أضع قدمي), örf-i hakikî<sup>102</sup> anlamı çıplak ayakla yürüyerek eve girmek iken, mecazî anlamı ise, zikri sebep (لا أضع قدمي) irade-i müsebbeb (الدخول مطلقاً) kabilinden hem örf-i hakikî manası olan çıplak ayakla yürüyerek, hem de ayakkabı ile, binek sırtında ve benzeri diğer şekillerde eve girmeye şamil olan "mutlak duhul" olduğu belirtilmiştir.<sup>103</sup> Aliyyü'l-Kârî, hâlifin "Ayağımı koymam" şeklinde yemin ederken herhangi bir niyetinin olmaması durumunda söylenilen-

<sup>101</sup> Tüm bunlarla birlikte günümüzde kaleme alınan fıkıh literatüründe de konuya dair tariflerin mevcut olduğu görülmektedir. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve Ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994), 31/11.

<sup>102</sup> "Örf-i hakikî: Lafzın vaz' olunduğu aslı manadan, kullanımın fazla olmasından dolayı başka bir manaya nakledilmesidir. Böylelikle aslı mana terk edilmiş olmaktadır." Eyyub b. Musa el-Hüseynî Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *Külliyâtü Ebi'l-Bekâ* (Müessesetü'r-Risâle, ts.), 1/361.

<sup>103</sup> İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr li-İbni'l-Melek*, 114-115; İbn Nüceym, *Fethü'l-ğaffâr*, 154; Haskefi, *İfâzatü'l-envâr*, 104-105.

lerin yani umûmu'l-mecazın işletileceğini söylemektedir. Ancak hâlif yemin ederken bizatihi çıplak ayakla basmayacağına niyet etse sonra “ayakkabıyla veya binek üzerinde” eve girse, yemininde hânis olmayacağı, ayrıca hâlifin bu sözünün hem diyâneten hem de kazâen kabul edileceği ileri sürülmektedir.<sup>104</sup> İmam Muhammed (ö. 189/805), zikri geçen sözü söylediği esnada yürüyerek girmeyi kastetse, ancak kastettiği yere binek üzerinde girse, bu durumda yemininde hânis olmayacağını ifade etmektedir.<sup>105</sup>

İkinci kısımda ise (في دار فلان), hâlifin zikri geçen sözünün hakikî delaleti evin “falanca kişinin” mülkü olduğu yönündedir. Zira “falanca evi” ifadesi mülk karinesidir. Dolayısıyla hâlifin bu ifadesinin hakikî anlamı mülkü ifade eder ve o evin sahibine nisbeti hakikîdir. Ancak burada örflü/âdet karinesi ile mecazen umûmî mana olan “meskenin nisbeti” murad edildiği için bu ifade, hakikî mananın yanında icâre ve âriyet gibi diğer nisbet vasıtalarına da şamil olur. Hanefîler, hâlifin “Falanca evine girmem” sözünün kapsamının hem hakikî hem de (icâre veya âriyet gibi) mecazî mülke şamil olması dolayısıyla her ne surette olursa olsun, hâlifin o eve girmesiyle yemininde hânis olacağı hükmüne varmışlardır. Hatta bu hususta Hanefî kaynakların ittifak halinde oldukları dahi söylenebilir.<sup>106</sup>

#### 4. Hakikat ile Mecazın Cem'inin İmkânı ve Bu Konudaki Yaklaşımlar

Mecaz kavramı etrafında oluşan bir diğer konu da hakikat ve mecazın cem'i meselesidir. Hakikat ile mecazın cem'i Hanefî ve Şâfi mezhebi arasında önemli tartışma konularından birisidir. Konu, usul-i fıkhıta

<sup>104</sup> el-Kârî, *Şerhu Muhtasari'l-menâr*, 206.

<sup>105</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 3/270.

<sup>106</sup> Burhânüddîn (Burhânü's-Şeria) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz Buhârî, *el-Muhitü'l-burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 4/321; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, 4/352; Siracüddin Ömer b. İbrâhim b. Muhammed Mısıri İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 3/67; Damad Abdurrahman Gelibolulu Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/583; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut-İstanbul: Dârü'l-Fikr-Kahraman Yayınları, 1992), 3/760.

ele alındığı gibi tefsir açısından da inceleme konusu edinilmiştir. Mecaz konusu bağlamında Kur'an'da mecazın varlığı problemi<sup>107</sup> ve hakikat ile mecazın cem' edildiği örnekler ilgili çalışmalarda ele alınmıştır.<sup>108</sup> Aynı şekilde konu, usulcüler ve müfessirler nezdinde incelendiği gibi dilbilimciler tarafından da tetkik konusu yapılmıştır.<sup>109</sup> Özellikle dilde kullanımının az olduğu, belagat kitaplarında hiç yer verilmediği, ahkâma etki etmesi sebebiyle de konunun daha çok fukaha ve usulcüler tarafından ele alınarak işlendiği ileri sürülmüştür.<sup>110</sup> Ayrıca mecazla ilgili kavramlar müstakil çalışmalarda ele alınmış ve özellikle mecaz terimi etrafında oluşan bu istilahlardaki yanlış kullanımlara dikkat çekilmiştir.<sup>111</sup> Biz bu başlık altında yanlış kullanımlardan sarf-ı nazar edecek, mezheplerin konu hakkındaki telakkilerine ve ortaya çıkan ihtilaflara yer vereceğiz. Zira konu özelinde Hanefî usulcülerinin net çizgilerle ayrımı ve iki kavram arasındaki farkı açıklamaya yönelik ifadelerinin olduğu görülmektedir.

Hakikat ile mecazın cem'i tek bir lafız ve tek bir irade ile hem hakikî hem de mecazî mananın kastedilmesi anlamında kullanılan bir terimdir. Hakikat ile mecazın cem'inin imkânsız olduğu Hanefî mezhebinde genel kabul görmüştür. Debûsî, bunu hakikat ve mecazın muhtelif olmaları ile gerekçelendirir.<sup>112</sup> İbnü's-Sa'âtî, Hanefî imamları ve Mu'tezile'nin çoğunluğu nezdinde hakikat ile mecazın tek bir lafızda tek bir irade ile toplanmasının sahih olmadığını, ancak İmam Şâfi'nin buna cevaz verdiğini nakleder.<sup>113</sup> Nesefî, hakikat ve mecazın cem'inin "müstehîl/imkânsız" olduğunu söyler. Şarih Haskefi, konu hakkında *Mir'âr*'ta da yer alan "لا تقتل أسدا" örneğini nakleder.<sup>114</sup> Molla Hüsrev'in de belirttiği üzere burada "esed" lafzının vaz' olunduğu hakikî mana, yırtıcı bir hayvan olan aslan içindir. Aralarındaki şecaat vasfındaki müşabe-

<sup>107</sup> Sami, *İslam Hukuk Usulünde Mecaz*, 172-177.

<sup>108</sup> Sami, *Hakikat ve Mecazın Tek Bir Lafızda Ortak Kullanılması*, 72 vd.

<sup>109</sup> Sami, *İslam Hukuk Usulünde Mecaz*, 41.

<sup>110</sup> Sami, *Hakikat ve Mecazın Tek Bir Lafızda Ortak Kullanılması*, 45.

<sup>111</sup> Osman Aktaş-Mahmut Samar, "Fıkıh Usulü ve Arap Dilinde Hakikat ve Mecazın Bir Lafızda Birleştirilmesi Meselesi", *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi* 7 (Mart 2022), 163.

<sup>112</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkıh*, 120.

<sup>113</sup> İbnü's-Sââtî, *Bed' u'n-nizâm (Nihâyetü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl)*, 1/51-52.

<sup>114</sup> Haskefi, *İfâzatü'l-envâr*, 101.

het/benzerlik alakasından dolayı “cesur adam” kastedilmektedir.<sup>115</sup> Dolayısıyla bir kimsenin “Aslanı öldürme!” dediğinde bundan aynı anda hem yırtıcı bir hayvan türü olan aslanı hem de cesur adamı kastetmiş olması imkânsızdır. Hanefiler lafızlardaki manaları kişinin üzerindeki elbiseye benzetmişler ve bir elbisenin aynı anda hem mülk hem de âriyet olması nasıl imkânsız ise hakikat ile mecazın cem’ edilmesinin de mümkün olmadığını belirtmişlerdir. Mezhep içerisinde İbnü’l-Hümâm (ö. 861/1457) bu hususta Hanefîlerin genelinden ayrılmaktadır. Ona göre hakikat ve mecazın bir arada toplanması her ne kadar lügat itibarıyla imkânsız olsa da aklen mümkündür. Şarih Emîr Padişah da (ö. 987/1579) “Biz müfred lafızlar dışında [tesniye ve cemi’lerde], hem aklen hem de lügaten hakikat ile mecazın cem’ine cevaz verdik” diyerek müellifin ilgili kavlinin şerhi bağlamında mezkûr ifadelerle yer vermektedir.<sup>116</sup> Bu görüş, ne Hanefîlerin yaklaşımında olduğu gibi mutlak nefy ne de Şâfiîlerin telakki ettikleri gibi mutlak kabulün dışında, her iki bakış açısını da kayıtlar mahiyette farklı bir üçüncü yaklaşım olduğu aşikârdır.

Konu ile ilgili olarak Şâfiî usulcülerinin Hanefî fakihlerine yönelttiği eleştiriler arasında hakikat ile mecazın cem’i reddedildiği halde buna riayet edilmediği, aksine bazı fer’î meselelerde cem’ edildikleri, dolayısıyla bu noktada tutarlı olmadıkları iddiası yer almaktadır. Bu iddialara genel olarak Hanefî mezhebi tarafından furûatta hakikat ile mecazın cem’ edilmediği bilakis umûmu’l-mecaz ile amel edildiği belirtilmek suretiyle cevaplar verilmiştir. Aşağıda hakikat ile mecazın cem’ini kabul edenler ve etmeyenlerin delillerine temas edilecek ve konunun netleştirilmesine gayret gösterilecektir.

#### 4.1. Hakikat ile Mecazın Cem’ini İmkânsız Kabul Edenler

Hanefîler ve kelamcılar nezdinde hakikat ile mecazın aynı anda, tek ıtlakta cem’i kabul edilmemiştir.<sup>117</sup> Öte yandan yukarıda zikredi-

<sup>115</sup> Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, 229.

<sup>116</sup> Muhammed b. Mahmûd Buhârî Emîr Padişah, *Teysirü’l-tahrîr şerhi alâ kitâbi’l-tahrîr* (Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1931), 2/40.

<sup>117</sup> Zühaylî, *Usûlü’l-fıkhi’l-İslâmî*, 1/295.

lenlerin dışında dilcilerin cumhuru, Mu'tezile'nin büyük çoğunluğu ve Şâfiîlerden de muhakkik âlimler, hakikat ile mecazın aynı anda tek itlakta toplanamayacağını ifade etmişlerdir.<sup>118</sup> Hanefî usul eserlerinde bu hususta genellikle zikri geçen elbise örneği verilmektedir.<sup>119</sup> Söz gelimi Serahsî, konu hakkında bir elbisenin aynı anda bir kimse üzerinde hem mülk hem de âriyet olarak bulunmasının imkânsızlığına işaret etmekte ve bu misali hem usulünde<sup>120</sup> hem de *el-Mebsût*'ta zikretmektedir. Serahsî, hakikat ile mecazın tek kelimedeki cem' olmasının "tasavvur olunamayacağını"<sup>121</sup> ve bunun "müteazzir" olduğunu özellikle vurgulamaktadır.<sup>122</sup> Dolayısıyla bir kelimedeki aynı anda hem hakikî hem de mecazî mananın murad edilmesi imkânsız görülmüştür.

Hakikat ile mecazın cem' edilemeyeceği ile ilgili birçok fürû ihtilaf ortaya çıkmaktadır. Bunlar içerisinde serdedilen misallerden birisi de şudur: Çocukları ve torunları olan bir kimse evladına vasiyette bulunsa, bu vasiyet Hanefîlere göre torunları kapsamaz. Zira o kimsenin çocukları için "evlat" lafzını kullanması hakikat, torunları için kullanması ise mecazdır. Ancak (mûsî) vasiyet eden kimsenin çocukları ölmüş, torunları ise hayatta olursa bu durumda mûsînin sözünü geçersiz kılmamak için evladının evladına yani torunlarına "Evlatlarıma vasiyet ediyorum" şeklindeki sözünün geçerli olduğu ifade edilmiştir.<sup>123</sup>

Hanefî mezhebinde genel kabul, mutlak olarak (ister tek mahalde, isterse de muhtelif mahallerde olsun) aynı anda tek bir lafızla ve tek bir irade ile hem hakikat hem de mecazın kastedilemeyeceği görüşüdür. Ancak Serahsî, "Tek bir lafızla tek bir mahalde hakikat ile mecazın cem'inin caiz olmadığını, fakat muhtelif mahallerde olurlarsa bunun caiz olacağını"<sup>124</sup> bilgisini aktarmakta ve bunu bazı Irak Hanefî fukahası-

<sup>118</sup> Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fıkh*, 2/406; Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi bi-Cem'i'l-cevâmi' li-Tâceddîn es-Sübkî*, 1/479; Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 2/268; *el-Mevsuatü'l-fikhiyye*, 8/993.

<sup>119</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/173; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/47; Emîr Padişah, *Teyşîrü't-tahrîr*, 2/38; Haskefî, *İfâzatü'l-envâr*, 102.

<sup>120</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/177.

<sup>121</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 7/184.

<sup>122</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 29/141.

<sup>123</sup> Zühaylî, *el-Vecîz fi usûli'l-fikhi'l-İslâmî*, 2/17.

<sup>124</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/177.

na nisbet etmektedir. Onlara göre ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾ “Anneleriniz, kızlarınız size haram kılındı”<sup>125</sup> ayetinde sadece anneleriniz ve kızlarınız ifadelerinin bulunduğunu ancak annenin hakikat, ninenin ise mecaz tarihiyle bu haramın kapsamına girdiği kaydedilmektedir. Aynı şekilde ayette “kızlarınız” ifadesi yer almakta ancak kızların kızları ve oğulların kızları da mecaz yoluyla bu kapsama dâhil olmaktadır. Ayetteki “kızlarınız” ifadesi sulb yoluyla olan kızları ifade etmesi bakımından hakikat, evlatların kızlarını barındırması açısından ise mecazdır. Serahsî, diğer bir örnek olarak da ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾ “Babalarınızın nikâhlandığı kadınlarla evlenmeyin”<sup>126</sup> ayetini delil getirmektedir. Serahsî, mezkûr örnekleri serdettikten sonra Iraklı bazı Hanefîlerin, “Biz anladık ki, bir lafızla farklı mahaller olunca hakikat ve mecazın cem’i caizdir. Bu durumda bir mahalde hakikat diğer yerde ise mecaz kastedilmiş olur” ifadelerine yer vermektedir.<sup>127</sup> Hanefîlerin geneli ise ninelerin ve kız evlatlarının nikâhlanmasının haram olduğu hükmünü bu yaklaşımla değil, ya bunların haramlığına dair sabit olan icma ile veya söz konusu ayetlerdeki (الأم) kelimesini “asıl”, (البنات) kelimesini ise “fer” anlamlarına hamlederek veyahut hala ve teyzenin haramlığına dair nasların delâletü’n-nasları ile istinbat etmektedirler.<sup>128</sup>

Hanefî mezhebindeki genel kabul ise yukarıda da değindiğimiz gibi, ister tek mahalde, isterse muhtelif mahallerde olsun mutlak olarak, hakikat ve mecazın aynı anda tek ıtlakta cem’inin caiz olmadığı yönündedir. Hakikat ile mecaz birlikteliği şeklinde anlaşılabilir yerlerde ise Hanefî kaynakların özellikle umûmu’l-mecaz ile amel edildiğine vurgusu oldukça güçlüdür. Zira hakikat ile mecazın cem’i ile amel, mezhebin temel kabullerine aykırıdır. Bundan dolayı Hanefî mezhep mükte-sebatının hemen hepsinde hakikat ile mecazın cem’ edilerek amel olduğu şeklinde anlaşılmaya müsait yerlerin, umûmu’l-mecazın işletildiği özellikle ifade edilmektedir.<sup>129</sup>

<sup>125</sup> en-Nisâ 4/23.

<sup>126</sup> en-Nisâ 4/22.

<sup>127</sup> Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/177.

<sup>128</sup> Buhârî, *Keşfü’l-estâr*, 2/47.

<sup>129</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 8/181; Burhânüddîn (Burhânü’ş-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz Buhârî, *el-Muhîtü’l-burhânî fî’l-fikhi’n-Nu’mânî* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003),



## 4.2. Hakikat ile Mecazın Cem'ini Mümkün Kabul Edenler

Hanefî mezhebinde hakikat ile mecazın cem'inin imkânsız görülmesine karşın,<sup>130</sup> Şâfiî mezhebinde ise hakikat ile mecazın cem' edilebileceği kabul görmüştür. Ayrıca İmam Şâfiî, Şâfiî fukahasının çoğunluğu, ehl-i hadisin geneli, Cübbâî (ö. 303/916) ve Kadı Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) hakikat ve mecazın cem'ini caiz gördükleri kaydedilmektedir.<sup>131</sup> Kirmastî, onların hakikat ile mecazın cem'i olarak düşündükleri şeylerin aslında umûmu'l-mecaz olduğunu ileri sürmektedir.<sup>132</sup>

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîlerin cumhuru hakikat ile mecazın birbirine zıt iki manada olmaması şartıyla cem' edilebileceğini kabul ederler ve bu hususta ise Nisâ suresindeki ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ "Allah size, çocuklarınız hakkında emreder"<sup>133</sup> ve ﴿لَا تَسْتَمُ النَّسَاءُ﴾ "kadınlara dokunduğunuzda" âyetlerini delil olarak zikrederler.<sup>134</sup> İlk ayette çocuktan maksadın kişinin kendi sulbünden evlatları kastedilirken, mecazen evladının evladı yani torunları da bu kapsamda görülmüştür. İkinci ayette ise "lems"ten maksadın el ile dokunmak hakikî anlamını oluştururken cinsel birlik ise mecazî anlam olarak kastedilmiştir.<sup>135</sup>

Hakikat ile mecazın cem'ini kabul eden Şâfiîler bu hususta ayetlerden delil getirmekte ve ilgili ayetlerde aynı anda tek kelimedede hem hakikî hem de mecazî anlamın kullanıldığını iddia etmektedirler. Bunlar arasında özellikle Bakara suresindeki ﴿أَهْبُطُوا﴾ ve yine Nisâ suresinde-

4/300; Zeylâi, *Tebyinü'l-hakâik*, 2/101, 103, 6/204, 3/134, 162; Aynî, *el-Binâye*, 6/189, 13/475; Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 3/99, 4/403, 8/558; Damad Abdurrahman Gelibolulu Şeyhizâde, *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/564; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut-İstanbul: Dârü'l-Fikr-Kahraman Yayınları, 1992), 3/760, 6/695; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/176, 199; Debûsî, *Takvimü'l-edille fi usûli'l-fikh*, 121; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/57, 87.

<sup>130</sup> İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr li-İbni'l-Melek (İbni'l-Aynî şerhiyle birlikte)*, 110.

<sup>131</sup> Sem'ânî, *Kavâtu'u'l-edille fi'l-usûl*, 1/279; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr fi usûli'l-fikh*, 2/399-408; Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/301-302; Kirmastî, *Zübdetü'l-vüsûl ilâ umdeti'l-usûl*, 36.

<sup>132</sup> Kirmastî, *Zübdetü'l-vüsûl ilâ umdeti'l-usûl*, 36.

<sup>133</sup> en-Nisâ 4/11.

<sup>134</sup> en-Nisâ 4/43.

<sup>135</sup> Zühaylî, *el-Vecîz fi usûli'l-fikhi'l-İslâmî*, 2/16.

ki ﴿لَا تَسْتَمُ النَّسَاءُ﴾ ayetlerinin<sup>136</sup> örnek olarak verildiği görülmektedir.<sup>137</sup> İlk ayette Allah'ın hitabının Hz. Âdem'e olduğu halde bunun içinde Hz. Havva'nın ve şeytanın da bulunduğu belirtilmektedir. Kullanılan form cemi müzekker sîğası olup, müzekkerler için hakikî, müennesler için ise mecazî olarak tek bir lafızda aynı anda cem' edilmiştir. Buna dair İbn Melek, açıklamalarını dile getirirken,<sup>138</sup> Aliyyü'l-Kârî ise zikri geçen ayette tağlîb yapıldığını, mecazî kullanım olduğunu ve hakikat ile mecazın aynı anda tek kelimedede cem' edilmediğini açıkça ifade etmektedir.<sup>139</sup>

İkinci ayette ise “لامس” fiiliyle kastedilen şeyin cima olduğu icma ile sabittir. Dolayısıyla “lâmese” fiilinin aynı anda hem dokunmak hem de cima için kastedilerek söylenmiş olması Hanefilerce imkânsız görülmüştür. Zira icma, hakikî anlam olan “dokunmak” manasının anlaşılmasına engel karineyi teşkil etmektedir. Ayetin devamında cünüp kimse için ittifakla teyemmümün caiz olduğunun belirtilmesi de buradaki “lems” ile kastedilen şeyin cima olduğuna ayrı bir delil olarak dile getirilmektedir.<sup>140</sup> Tek bir lafız ve tek bir irade ile hakikat ile mecazın cem'ini caiz gören Şâfiîler, çıplak tene dokunmakla normal abdestin, cima etmek suretiyle de gusül abdestinin bozulacağını söylemişlerdir. Bu görüş Molla Cîven tarafından şu şekilde eleştirilmiştir: Eğer dokunmak suretiyle abdest bozulacak olursa, bu durumda teyemmüm ondan halef olmuş olur. Hâlbuki teyemmüm ayetin sibakından anlaşıldığı üzere cünüplüğün halefî olarak zikredilmiştir.<sup>141</sup> Konu hakkında verilen örnekler bununla sınırlı olmayıp *Menâr*'da bahsi geçen misalle birlikte üç farklı temsil daha ele alınır ve her birinde hakikat ile mecazın cem' edilemeyeceği ispatlanmaya çalışılır.<sup>142</sup>

<sup>136</sup> el-Bakara 2/36, en-Nisâ 4/43.

<sup>137</sup> İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüküddin Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 1/121; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr fî usûli'l-fıkh*, 2/391; İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr li-İbni'l-Melek (İbni'l-Aynî şerhiyle birlikte)*, 111.

<sup>138</sup> İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr li-İbni'l-Melek*, 111.

<sup>139</sup> el-Kârî, *Şerhu Muhtasari'l-menâr*, 202.

<sup>140</sup> İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr li-İbni'l-Melek*, 113; Zühaylî, *Usûlü'l-fıkhil-İslâmî*, 1/295.

<sup>141</sup> Molla Cîven, *Nûru'l-Envâr (Keşfü'l-esrâr*'la birlikte), 1/163.

<sup>142</sup> İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr li-İbni'l-Melek*, 111-113; Haskefî, *İfâzâtü'l-envâr*, 101-103; Molla Cîven, *Nûru'l-Envâr (Keşfü'l-esrâr*'la birlikte), 1/162-164.

## 5. Umûmu'l-Mecaz ve Hakikat ile Mecazın Cem'i Arasındaki Fark

Mezhep literatüründe iki kavram arasındaki fark İbn Âbidîn tarafından net ifadelerle ortaya konulmuştur. O, hakikat ile mecazın cem'i ile umûmu'l-mecaz arasındaki farkı şöyle açıklamaktadır:

Umûmu'l-mecazda (mecazî mana ile) hakikî mananın kendisinin fertlerinden biri kılındığı, her ikisinde tahakkuk eden (ortak) bir mana kastedilir. Ancak hakikat ile mecazın cem'i bunun hilafıdır. Çünkü hakikat ile vaz'-ı aslî (vaz'-ı şahsî), mecazda ise ikinci vaz' (vaz'-ı nevî) kastedilmektedir. Bu her ikisi de birbirinden farklı ayrı iki kullanımdır.<sup>143</sup>

Yani, bu durumda (hakikat ile mecazın cem'inde) hakikat ve mecazı cem' eden, her ikisinde tahakkuk eden ortak bir mananın murad edilmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Şâfiîlerce ﴿لَا مَسْئَمَ الْبِسَاءِ﴾ kavli-i şerifinden hem "dokunmak" hem de "cima etmek" anlamlarının aynı anda kastedilmesinde olduğu gibi. Ancak Hanefîler mezkûr ayetteki hakikî mananın "dokunmak", mecazî anlamın ise "cima etmek" olduğunu ifade etmektedirler. Binaenaleyh Hanefî fakihleri, aynı lafızda tek bir irade ile hakikat ve mecazın cem' edilemeyeceğini, ayetteki "lems/dokunmak" ile cimanın kastedildiğini, bunun ise icma ile sabit olduğunu nakletmişlerdir.<sup>144</sup>

## Sonuç

Mecaz kavramı ve mecaz etrafında oluşan bazı terimlerde Hanefî ve Şâfiî fakihleri arasında ihtilaf bulunmaktadır. Hanefî mezhebinde şartları taşıdığı anda mecazın umûmu olduğu fikri genel kabul görünürken, Şâfiî mezhebinde ise mecazın umûmu olmadığı fikri benimsenmiştir. Her ne kadar bu görüş İmam Şâfiî'ye nisbet edilerek nakledilse de söz konusu iddianın ona aidiyetine dair ulemanın farklı beyanları olduğu eserlerde görülmektedir. Hanefî fakihlerinin de bu hususta farklı nakilleri bulunmaktadır. Söz gelimi Pezdevî ve Serahsî gibi âlimler bu görüşü Şâfiî'nin ashabına nisbet ederken, Molla Fenârî, İbn Nüceym ve Hamevî gibi

<sup>143</sup> İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 1/94.

<sup>144</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/49.

isimler ise İmam Şâfiî'nin kavli olarak nakletmektedirler. Bahsi geçen rivayetler incelendiğinde nisbetin İmam Şâfiî'ye aidiyetinin bir hayli problemlili olduğu anlaşılmaktadır. Gerek her iki tarafın gerekse Şâfiî fakihlerinin nakillerine bakıldığında mezkûr görüşün ona ait olmadığı kuvvetle muhtemel gözükmektedir.

Hanefîlerin bu hususta özellikle mecazı da hakikat gibi kelamın bir kısmı kabul etmesi ve dilsel formları taşıması durumunda mecazın umûm ifade edeceği argümanlarıyla konuyu ele alması, Şâfiî fakihlerine göre daha ikna edici olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca Şâfiî fakihlerince mecazın umûmu olmaması durumunun “zaruret” ile gerekçelendirilmesine, Hanefî fakihleri tarafından verilen cevapların da aynı şekilde daha iknaî olduğu söylenebilir.

Mecazın umûmu ile umûmu'l-mecaz her ne kadar birbirine yakın olarak gözükse de aslında iki kavram arasında büyük fark bulunmaktadır. Mecazın umûmunda mecaz olan lafzın mecazî mananın fertlerine delaletinin umûmu gündeme gelirken, umûmu'l-mecazda ise hakikî mananın mecazî anlamın kapsamına dâhil olup olmadığı ele alınmaktadır. Bu açıdan iki kavramın birbirinden farklı şeyler olduğu belirtilmelidir.

Hanefî mezhep metinlerinde hakikat ile mecazın cem' edilemeyeceği temel prensip olarak kabul edilmiştir. İbnü'l-Hümâm istisna edilecek olursa, mezhepte bu hususta ittifak olduğunu dahi söylemek mümkündür. Mezhebin usul eserlerinde de konu bu kabul üzerine işlenmektedir. Nesefî'nin hakikat ile mecazın cem' edilemeyeceğini “müstehîl/imkânsız” olarak nitelemesi Hanefî mezhebinin bu husustaki tutumunu büyük oranda yansıtmaktadır. Bu mevzuda mezhep metinlerinin söz birliği içinde oldukları müşahede edilmektedir. Konu özelinde getirilen örnekler ve tasavvur olunan meseleler de bu kabul esas alınarak oluşturulmuş ve ona göre hüküm verilmiştir.

Umûmu'l-mecaz ve hakikat ile mecazın cem'i kavramlarının birbirinden farklı olduğu, mezhep fukahasının bu ince ayrımı gözeterek hüküm beyan ettiği ve mezhep sistematığında bu hususun oldukça dikkate alındığı belirtilmelidir. Fakat Şâfiî fukahası, Hanefîlerin teo-

ride her ne kadar hakikat ile mecazın cem'ini caiz görmeseler de pratikte buna uymadıklarını ifade ederek onlara eleştiriler yöneltmişlerdir. Hanefî fukahası ise bunun aslında hakikat ile mecazın cem'i değil, bilakis umûmu'l-mecaz ile amel olduğu şeklinde cevaplamışlardır. Aksi halde yani, umûmu'l-mecaz ile amelin kabul edilmemesi durumunda mezhep usulündeki temel kabulün hilafına hareket edilmiş olacaktır. Bu ise hakikat ile mecazın cem' edilmesinin kabul edildiği anlamına gelmektedir ki, bu durum hiçbir Hanefî usulcüsü tarafından dile getirilmemiştir. Aksine hakikat ile mecazın cem'i olarak anlaşılabilir noktalarda umûmu'l-mecaz ile amel edildiği mezhep usulcüleri tarafından açıkça söylenmiştir. Zira aksi bir tutum mezhebin temel kabullerine ve mezhep imamlarının sistematğine aykırıdır.

Mecazın umûmu ve hakikat ile mecazın cem'i kavramlarının birbirlerinden farklılıklarına gelince, mecazın umûmunda lafzın delaletinin mecazî mananın tüm fertlerini kapsayıp kapsamadığı konunun mihrini oluşturmaktadır. Hakikat ile mecazın cem'inde ise bir lafzın (tek iradede) aynı anda hem hakikî hem de mecazî manasının kullanılması kastedilmektedir. İlkinde hakikî anlam hiç gündeme gelmezken, ikinci kavramda ise hakikî ve mecazî mananın her birinin beraberce kastedilmesi söz konusudur. Dolayısıyla bu iki ıstılah arasında belirgin bir mübâyanet mevcuttur.

### Kaynakça

- el-Mevsuatü'l-fıkhiyye*. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994.  
*İknâu'z-zamîr fi tercemeti nahvi Mîr*. çev. Abdulvahîd Abdülhak. Karaçi: Kadimi Kütüphane, 1417.
- Abdülhamid, Muhammed Muhyiddin. *et-Tuhfetü's-seniyye bi-şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye*. Dımaşk: Dârü'l-Beyrûtî, 1433.
- Adalı, Şeyh Mustafa b. Hamza Kuşadalı. *Netâicü'l-efkâr şerhu İzhâri'l-esrâr*. 1267.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybanî. *Müsnedu el-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Aktaş, Osman - Samar, Mahmut. "Fıkıh Usulü ve Arap Dilinde Hakikat ve

- Mecazın Bir Lafızda Birleştirilmesi Meselesi". *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi* 7 (Mart 2022), 151-174.
- Ali Haydar Efendi, Eminefendizade Küçük. *Dürerü'l-hükkâm şerhi Mecelleti'l-ahkâm*. Kostantiniye: Matbaa-i Ebüzziya, 1330.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- Arar, Fahreddin. *Fıkıh Usulü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Aynî, Ebü Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-. *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Aynî, Ebü Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Ayran, Şükrü. *Hanefî Fıkıh Usulcülerinin Hakikat ve Mecaz Anlayışı*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.
- Basrî, Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyn el-. *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Bilmen, Ömer Nasûhî. *Hukûkî İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-. *Keşfü'l-esrâr*. Dersâadet : Şirket-i Sahafiyye-i Osmâniyye, 1308.
- Buhârî, Burhânüddîn (Burhânü'ş-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz. *el-Muhitü'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Büyük Ali Haydar Efendi. *Usul-i Fıkıh Dersleri*. İstanbul: Asitâne Yayınları, ts.
- Cessâs, Ebü Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1985.
- Cessâs, Ebü Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. Beyrut-Medine: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye -Dârü's-Sirac, 2010.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf el-. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Debûsî, Ebü Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-. *Tâkvimü'l-edille fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Emîr Padişah, Muhammed b. Mahmûd Buhârî. *Teysîrü't-tahrîr şerhi alâ kitâbi't-tahrîr*. Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1931.

- Es'adî, Muhammed Ubeydullah el-. *el-Múcez fî usûli'l-fikh*. Dârü's-Selâm, 1990.
- Hamevî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed el-. *Gamzu uyûmi'l-besâir: şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Haskefî, Alaeddin Muhammed b. Ali b. Muhammed ed-Dımaşkî el-. *İfâzatü'l-envâr alâ usûli'l-Menâr (Hâşiyetu Nesemâtü'l-eshâr* la birlikte). Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmu'l-İslâmiyye, 1418.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut-İstanbul: Dârü'l-Fıkr-Kahraman Yayınları, 1992.
- İbn Hişâm, Ebü Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf. *Katrü'n-nedâ ve bellü's-sadâ*. Mısır: Mektebetü's-Sâadet, 1963.
- İbn Melek, İzzeddin Abdülatif b. Abdülaziz b. Emineddin. *Şerhü'l-Menâr li-İbni'l-Melek (İbni'l-Aynî şerhiyle birlikte)*. İstanbul: Salah Bilici, 1292.
- İbn Nüceym, Siracüddin Ömer b. İbrâhim b. Muhammed Mısırî. *en-Nehrü'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Nüceym, Zeynüddin. *Fethü'l-ğaffâr bi şerhi'l-Menâr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısırî el-Hanefî. *Lübbü'l-usûl*. İstanbul: Vakfı'd-Diyâneti't-Türkiyye Merkezü'l-Buhûsü'l-İslâmiyye (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020.
- İbnü's-Sââtî, Muzafferüddin Ahmed b. Ali el-Bağdâdî. *Bed'ü'n-nizâm (Nihâyetü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl)*. Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, 1985.
- Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-. *Şerhu Muhtasari'l-menâr*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2006.
- Kefevî, Eyyub b. Musa el-Hüseyni Ebü'l-Bekâ el-. *Külliyâtü Ebi'l-Bekâ. Müessesetü'r-Risâle*, ts.
- Kemalpaşazade, İbn Kemal Ahmed Şemseddin. *Tağyirü't-tenkîh fi'l-usûl*. İstanbul : Cemâl Efendi Matbaası, 1308.
- Kirmastî, Yusuf b. Hüseyin el-. *Zübdetü'l-vüsûl ilâ umdeti'l-usûl*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2008.

- Koca, Ferhat. "Menârü'l-Envâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/118-119. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-. *et-Tecrîd*. Kahire: Dârü's-Selâm, 2004.
- Kübeysî, Hamed Ubeyd el-. *Usûlü'l-ahkâm ve turuku'l-istinbât fi't-teşrii'l-İslâmî*. Dımaşk: Dârü's-Selâm, 2004.
- Leknevî, Abdülali Muhammed b. Nizameddin Muhammed Sehâlevî el-Ensârî el-. *Fevâtihü'r-rahamût bi-şerhi Müsellemi's-sübût*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Leknevî, Muhammed Abdülhalim el-. *Kameru'l-Akmâr Haşiye li Nûru'l-Envâr*. İstanbul: Mektebetü'l-Mahmûdiyye, ts.
- Minkârîzâde, Yahya b. Ömer b. Ali Şeyhülislam. *Risâle-i Minkârîzâde el-Müteallika [bi] Umûmi'l-mecâz*. Süleymaniye, Tırnova, 1864.
- Molla Cîven. *Nûru'l-Envâr (Keşfü'l-esrâr'la birlikte)*. İstanbul: Mektebetü'l-Mahmûdiyye, ts.
- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed. *Fusûlü'l-bedâyi' fi usûli'ş-şerâyi'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Molla Hüsrev. *Mir'âtü'l-usûl şerh-i Mirkâtî'l-vüsûl (Tarsûsî Haşiyesi'yle birlikte)*. İstanbul: Mektebetü'l-Hanefiyye, ts.
- Molla Hüsrev, Hüsrev Mehmed Efendi. *Mir'âtü'l-usûl şerh-i Mirkâtî'l-vüsûl (Tarsûsî Haşiyesi'yle birlikte)*. y.y., ts.
- Râzî, Ebû Abdullah Zeynüddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir er-. *Muhtârü's-Sihâh*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1420.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin er-. *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Sami, İsmetullah. *İslam Hukuk Usulünde Mecaz*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2018.
- Sami, Ömer Faruk. *Hakikat ve Mecazın Tek Bir Lafızda Ortak Kullanılması*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebâr Temîmî Mervezî. *Kavâtü'u'l-edille fi'l-usûl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed. *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl fi usûli'l-fikh*. Katar: Matbaatü't-Davha, 1984.



- Semerkandî, Rükneddin Ubeydullah es-. *Câmi'u'l-usûl fi beyâni'l-kavâ'idil-Hanefiyye ve's-Şâfiyye fi usûli'l-fıkh*. İstanbul: Vakfû'd-Diyâneti't-Türkiyye Merkezü'l-Buhûsü'l-İslâmiyye (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1414.
- Siğnâkî, Hüsameddin Hüseyin b. Ali b. Haccâc es-. *el-Kâfi şerhu'l-Pezdevî*. ed. Muhammed Seyyid Gânat. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-. *el-Behcetü'l-merzîyye fi şerhi'l-Elfiyye*. Midyat: Hükümet, ts.
- Sübkî, Taceddin Ebî Nasr Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafî es-. *Ref'u'l-hâcib 'an Muhtasarı İbni'l-Hâcib*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999.
- Şaban, Zekiyüddin. *İslam Hukuk İminin Esasları: (Usûlü'l-fıkh)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Şakir, Hanbelizade Muhammed. *Fıkıh Usûlü*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010.
- Şâşî, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. İshâk. *Usûlü's-Şâşî*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1982.
- Şensoy, Sedat. "Lafız". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/42-44. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasen eş-. *el-Asl*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Şeyhîzâde, Damad Abdurrahman Gelibolulu. *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Teftâzânî, Sa'deddin. *Şerhü't-Telvîh ale't-tavzîh li-metni't-Tenkîh fi usûli'l-fıkh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah et-. *Şerhü't-Telvîh ale't-Tavzîh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-. *el-Bahrü'l-muhîr fi usûli'l-fıkh*. Dârü'l-Kütübî, 1994.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-. *Teşvîfü'l-mesâmi' bi-Cem'i'l-cevâmi' li-Tâceddin es-Sübkî*. Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1999.
- Zeydân, Abdülkerim. *el-Vecîz fi usûli'l-fıkh*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2006.

Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen ez-. *Tebyînü'l-hakâik fî şerhi Kenzi'd-dekâik*. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1314.

Zühaylî, Muhammed Mustafa. *el-Vecîz fî usûli'l-fikhi'l-İslâmî*. Dımaşk: Dârü'l-Hayr, 2006.

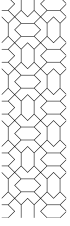
Zühaylî, Vehbe ez-. *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 2011.

### Summary

Issues related to the Arabic language were studied in detail by Islamic scholars. This is because the language of the Qur'ân and Sunnah is Arabic. In particular, the words were analyzed in detail by the fuqaha and the possibilities of the Arabic language were used to the fullest, especially in terms of their effect on the rulings. However, the jurists' research and classification of language differs from the classification of linguists or logicians. For example, in Ḥanafî jurisprudence, words are discussed in four main sections: waz', declaration, isti'mâl, and wukûf. Of these, in terms of usage, the words are analyzed in two main sections as literal and metaphor, and then in four sections, by subdividing each of them into explicit and allegorical. The concept of metaphor has been discussed by linguists and jurists and many concepts have emerged around it. The differences and divergence around the concept of metaphor are also seen among the sects. There are many debates and disagreements between the Ḥanafî and Shâfiî sects on the subject. Among these debates, some important issues are the generality of metaphor, the generality of metaphor, and the unity of truth and metaphor. While it is generally accepted in the Ḥanafî school that metaphor includes individuals (i.e., umûm of metaphor exists), the Shâfiî school has adopted the idea that umûm of metaphor does not exist. The issue of Imam Shâfiî's opinion on the inclusion of individuals in metaphor is also discussed in the Shâfiî method's sources, but different narrations from him are reported in the works. Two views are transmitted from him on this matter. First one is reported that umûm of metaphor does not exist, while in the second view, it is accepted that umûm of metaphor exists and it is pointed out that the Arabs use it in this way. Imam Shâfiî's (d. 204/820) opinion is also mentioned in the

Ḥanafī works on the subject. The fact that this is included in most of the works of the classical period seems to have been emphasized in order to make sense of the methodological difference between the sects and the related issues that arise from it. For example, all Ḥanafī jurists such as al-Pazdawī (d. 482/1089), al-Sarakhsī (d. 483/1090), al-Nasafī (d. 710/1310), and Mullā Ḥosraw (d. 885/1480) mention this distinction. Another concept that emerged around the concept of metaphor is umūm al-majaz. Although it is not possible to say that umūm al-majaz as a concept was mentioned in the early sectarian literature, it is seen that the examples given on the subject are included in the works of the founding imams. This concept has become more to the forefront in the process and there have been debates between Ḥanafī and Shāfiī jurists on the subject. Another important and controversial concept around the concept of metaphor is the issue of the unity of truth and metaphor. The combination of literal and figurative is one of the most important debates between the Ḥanafī and Shāfiī schools. The subject has been analyzed not only in *usul al-fiqh* but also in terms of *tafsir*. It is possible to divide the scholars into two categories regarding the combination of literal and figurative. The combination of literal and figurative is a term used in the sense that both literal and metaphorical meanings are meant with a single word and a single will. It is generally accepted in the Ḥanafī madhhab that the combination of literal and metaphorical is impossible. However, it is accepted in the Shāfiī school that literal and metaphor can be combined. It is also recorded that Imam Shāfiī, the majority of the Shāfiī jurists, the majority of Ahl al-Ḥadīth, al-Jubbāī (d. 303/916) and al-Qādī 'Abd al-Jabbār (d. 415/1025) considered the combination of literal and metaphor is permissible. There are many jurisprudential disputes about whether to combine literal and metaphorical speech, and the sects put forward their own arguments. These arguments are supported by Qur'ānic verses and other arguments. In the texts of the Ḥanafī sect, it is accepted as a basic principle that truth and metaphor cannot be combined. This assumption is also treated in the methodological works of the madhhab. al-Nasafī's characterization

of the impossibility of combining reality and metaphor as “impossible” largely reflects the Ḥanafī school’s stance on this issue. In places that can be understood as the combination of literal and metaphor, the Ḥanafī sources emphasize that they act with *umūm al-majaz*. This is because practicing the combination of literal and metaphor is contrary to the basic assumptions of the madhhab.



# KAVÂİD-İ KÜLLİYE'NİN MECELLE'DEKİ TEZÂHÜRLERİ

The Accommodation of the Legal Maxims of Islamic Law/al-Qawâid al-Kulliyya in  
*Majalla*

## Hatice ALSAÇ

Öğr. Gör. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, İslâm Hukuku Ana-  
bilim Dalı, Ankara, Türkiye.

*Lecturer, Dr., Ankara University, Faculty of Divinity, Basic Islamic Studies, Department of Islamic Law,  
Ankara, Türkiye.*

[alsach@ankara.edu.tr](mailto:alsach@ankara.edu.tr), ORCID: 0000-0001-7467-2756.

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 23 Ocak / January 2023

**Kabul Tarihi / Accepted:** 27 Şubat / February 2023

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2023

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June 2023

**Cilt / Volume:** 23 **Sayfa / Pages:** 229-262.

**Atıf / Citation:** Alsaç, Hatice. "Kavâid-i Külliye'nin Mecelle'deki Tezâhürleri [The Accommodation of the Legal Maxims of Islamic Law/al-Qawâid al-Kulliyya in *Majalla*]. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 23 (Haziran / June 2023): 229-262

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1240961>

**Etik Beyan/ Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Hatice ALSAÇ**).

**İntihal/ Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

## KAVÂİD-İ KÜLLİYE'NİN MECELLE'DEKİ TEZÂHÜRLERİ\*

### Öz

İslâm hukukunda küllî kâideler, fikhın ilk dönemlerinden itibaren gündemde olan bir alan olmuştur. Küllî kâideler içinde özellikle kavâid-i külliye-i kübrâ olarak düzenlenen “bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir”, “şekk ile yakîn zâil olmaz”, “meşakkat teysîri celbeder”, “zarar izâle olunur” ve “âdet muhakkemdir” kâidelerinin ayrı bir yeri bulunmaktadır. Fikhın bütün alanlarını kuşatan küllî kâideler, *Mecelle*'nin *Kitâblarında* farklı konularla örneklendirilmektedir. *Mecelle*'nin muhayyerlik konuları ile ilgili *Fasıl-larında* da küllî kâideler yoğun bir şekilde işletilmektedir. Muhayyerlikler, akdin taraflarının akde dair rızalarının tam bir şekilde gerçekleşmesi sürecinde, akdi kurma veya feshetme arasında taraflara tanınan yetkiyi ifade etmektedir. Muhayyerlikler ile ilgili düzenlemelerin özellikle meşakkat ve zarar konularıyla doğrudan irtibatlı olduğu görülmektedir. Örfün de meşakkati giderme ve zararı önleme noktasında etkin bir rolü bulunmaktadır. Akdin tarafları arasında akitle ilgili olarak meydana gelen anlaşmazlıkların çözümünde istishâb da önemli bir yere sahiptir. Çalışmamızda *Mecelle*'nin muhayyerliklerle ilgili *Fasılları* özelinde küllî kâidelerin *Mecelle*'deki tezâhürleri incelenmekte, *küllî kâidelerin Mecelle*'nin muhayyerliklerin de içinde bulunduğu maddelerinde meselelerin çözümünde denetim mekanizması olarak işletildiği üzerinde durulmaktadır.

*Anahtar Kelimeler:* İslâm Hukuku, *Mecelle*, Küllî Kâide, Kâide, Muhayyerlik.

### Abstract

Legal maxims in Islamic law have been an area that has been on the agenda since the early periods of fiqh. Among the legal maxims, “al-umûru bi maqâsidihâ”, “al-yaqînu lâ yazûlu bi al-shakk”, “al-đararu yuzâl”, “al-mashaqqa tajlibu al-taysîr”, “al-âda muhakkama” arranged as the grand legal maxims and have a separate place. The legal maxims encompassing all fields of fiqh are exemplified by different subjects in *The Books of Majalla*. *The Chapters of Majalla* related to the *option rights (al-khiyâr)* are among the subjects in which the legal maxims are intensively applied. *Option rights* express the authority given to the parties between establishing or terminating the contract in the process of the full realisation of the consent of the parties to the contract. It is seen that the regulations related to the *option rights* are directly related to the issues of hardship and damage. Custom has an active role in eliminating the hardship and preventing harm. Istishâb also has a prominent place in the resolution of disputes between the parties to the contract. In our study, the accommodations of the legal maxims in *Majalla* specific to the *Chapters of Majalla* related to the *option rights* are examined, and it is emphasized that the legal maxims are operated as a control mechanism in the solution of the issues including the *option rights* in the articles of *Majalla*.

*Keywords:* Islamic Law, *Majalla*, Legal Maxim, al-Qawâid al-Kulliyya, Option Rights, al-Khiyâr.

\* Bu makale, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde Doç. Dr. Oğuzhan TAN danışmanlığında tamamlanan *Kavâid-i Külliye-i Kübrâ ve Mecelle'deki Tezâhürleri* (2022) başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. This article was produced from the doctoral thesis titled *al-Qawâid al-Kulliyya al-Kubrâ (The Grand Legal Maxims of Islamic Law) and Their Accommodation in al-Majalla* (2022), which was completed under the supervision of Assoc. Prof. Oğuzhan TAN at Ankara University Social Sciences Institute.

## Giriş

İslâm hukukunda küllî kâideler, fikhî meselelerin derli toplu bir şekilde çözümlenmesine katkı sağlamış olmaları sebebiyle pek çok çalışmaya konu olmuştur. Küllî kâideler, klasik fıkıh ve usûl literatüründe çeşitli konular bağlamında karşımıza çıkmakla birlikte, küllî kâideler etrafında kavâid literatürü olarak müstakil bir çalışma alanının şekillendiği de görülmektedir.<sup>1</sup> Küllî kâideler *Mecelle*'nin *Mukaddime* kısmında da bir araya getirilmiştir. Bu kâideler arasında “el-umûru bi maķāşidihâ/bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir, el-yaķını lā yezûlu bi’ş-şekk/şekk ile yakîn zâil olmaz, el-meşakķa teclibu’t-teysîr/meşakkat teysîri celbeder, eđ-đararu yuzâl/zarar izâle olunur, el-‘âde muhaķķeme/âdet muhakkemdir” kâideleri, “kavâid-i külliye-i kübrâ” olarak tasnif edilmektedir. Elimizdeki kaynaklar bizi bu tasnifi yapan ilk ismin ‘Alâî (öl. 761/1359) olduğuna götürmektedir.<sup>2</sup> Fikhî meselelerin pek çoğu bu kâideler ile irtibatlandırılmakta ve fikhî meselelerin nihai olarak bu kâideler ile ilişkili olduğu ifade edilmektedir.<sup>3</sup>

Literatürde kavâid-i külliye'nin birbiri ile bağlantısı da ayrıca vurgulanmaktadır. Örneğin Tâcuddîn İbnu's-Subkî (öl. 771/1370), ‘İzz b. ‘Abdisselâm'ın (öl. 771/1370) tüm kâideleri “maslahatı celb mefsedetı defetme” kâidesine bağladığını,<sup>4</sup> maslahat ve mefsedet arasındaki bağlantı dikkate alındığında küllî kâideler arasından “zarar izâle olunur”<sup>5</sup> kâidesinin meselelerin çözülmesi için yeterli olacağını belirtmektedir.<sup>6</sup> “Zarar izâle olunur” kâidesinin “meşakkat teysiri celbeder”<sup>7</sup> kâidesi ile

<sup>1</sup> Kavâid literatürünün gelişimi hakkında bk. Necmettin Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslâm Hukukunda Küllî Kâideler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 111 vd.

<sup>2</sup> Ebü Sa'îd Hâlıl b. Keykeldî eş-Şâfi'î el-'Alâî, *el-Mecmû'u'l-mużehheb fi kavâ'id'l-Mezheb*, thk. Muḥammed b. ‘Abdilgaffâr b. ‘Abdirrahmân eş-Şerif (Kuveyt: Vizâratu'l-Evķâf ve ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994), 253-255; Ebü Bekr b. Muḥammed b. ‘Abdulmumin el-Ma'rûf bi Taķıyyuddîn el-Hışnî, *Kütübü'l-kavâ'id*, thk. ‘Abdurrahmân b. ‘Abdillâh eş-Şa'lân (Riyâđ: Mektebetu'r-Ruşd, 1997), 203-208.

<sup>3</sup> ‘Alâî, *el-Mecmû'u'l-mużehheb*, 1/252; 2/435.

<sup>4</sup> Ebü Muḥammed ‘Abdulazîz b. ‘Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sulemî ed-Dımaşķî 'İzz b. ‘Abdisselâm, *Ķavâ'idu'l-aḥkâm fi meşâliḥ'l-enâm* (Beyrüt: Muessesetu'r-Reyyân, 1990), 1/5 vd.

<sup>5</sup> *Mecelle*, Madde 20.

<sup>6</sup> Tâcuddîn ‘Abdulvehhâb b. ‘Alî b. ‘Abdilkâfi İbnu's-Subkî, *el-Eşbâḥ ve'n-nezâir*, thk. ‘Âdil Aḥmed ‘Abdulmevcûd, ‘Alî Muḥammed Mu'avved (Beyrüt: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1991), 1/12.

<sup>7</sup> *Mecelle*, Madde 17.

birbirine geçmiş kâideler olduğu da açıkça belirtilmektedir.<sup>8</sup> “Âdet muhakkemdir”<sup>9</sup> kâidesi gereği örfে itibar edilmesi de meşakkatin giderilmesi ve zararın önlenmesi konuları ile doğrudan bağlantılı olmaktadır. Zira maslahatlara itibar etmek ve zararı önlemek, örfে itibar etmekle mümkün olabilir. “Bir işten maksat ne ise hükmü ona göredir” kâidesinde kişinin kastının belirlenmesi noktasında da yine örfün etkisi önemlidir. Örneğin kastı gösteren lafızların ne anlama geldiği konusunda yerleşik örf dikkate alınmaktadır.

*Mecelle*'nin şerhlerinde de *Mukaddime* kısmında yer alan kâidelerin birbiriyle irtibatları vurgulanmakta, kâidelerle ilgili olarak *Mecelle*'nin *Kitâblarında* yer alan maddelerine açık atıflar yer almaktadır.<sup>10</sup> *Mecelle*'nin maddeleri incelendiğinde, *Mecelle*'nin *Mukaddime* kısmında yer alan kâidelerin, *Kitâblarında* yer alan diğer maddelerinin de temellerini oluşturduğu, meseleler çözümlenirken özellikle beş temel kâidenin, ölçüt ve denetim mekanizması olarak işletildiği görülmektedir.

Çalışmamızda *Mecelle* özelinde kâideler ile irtibatlandıracağımız konu akitlerde muhayyerliklerdir. Akitlerde muhayyerlikler konusu, klasik literatürde sistematik başlıklar altında yer almamaktadır. Kanunlaştırma hareketleriyle birlikte sistematik bir yapılandırmaya gidildiğini söyleyebileceğimiz muhayyerlikler, *Mecelle*'de *Hıyârât* başlığı ile *şart*, *vasıf*, *nakit*, *ta'yin*, *rü'yet*, *ayıp*, *gabn* ve *tağrîr* olmak üzere yedi ayrı *Fasıl* altında ele alınmaktadır.<sup>11</sup> Muhayyerlikler ile ilgili maddeler, *Mecelle*'nin şerhlerinde küllî kâidelerin fer'î olarak atıfta bulunulan maddelerindedir.<sup>12</sup> Muhayyerlikler “alıcı ve satıcının akdi geçersiz kılma ve bağlayıcı

<sup>8</sup> Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûfî, *Kitâbu'l-Eşbâh ve'n-nezâir fî kavâ'id ve furû'i fikhî's-Şâfi'iyye*, thk. 'Abdulkerîm el-Fuğaylî (Beyrût: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, 2011), 114; Zeynuddîn b. İbrâhîm İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir 'alâ mezhebi Ebî Nû'mân*, thk. 'Abdulkerîm el-Fuğaylî (Beyrût: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, 2011), 107; Ebu'l-'Abbâs Şihâbuddîn Aħmed b. Muħammed el-Huseynî el-Mışrî el-Hamevî, *Ğamzu 'uyûmi'l-beşâir (Şerhu'l-Hamevî 'ale'l-Eşbâh ve'n-nezâir)* (Pâkistân: İdâratu'l-Ķur'ân ve'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, 1436), 1/251.

<sup>9</sup> *Mecelle*, Madde 36.

<sup>10</sup> (Küçük) Hoca Emin Efendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (Konstantiniyye: Matba'â-i Ebî'd-Diyâ, 1330), 1/40, 75, 95, 96 vb.

<sup>11</sup> Bununla birlikte Ali Haydar Efendi 22 muhayyerlik çeşidine daha ilgili maddelere atıflarda bulunarak temas etmektedir. Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/473-476.

<sup>12</sup> Mehmed Âtıf Efendi Kuyucaklızâde, *Mecelle-i Ahkâm-ı 'Adliyye'den Kavâid-i Kulliyeye-i Fikhîyye'nin İzâhı* (Derseadet: Maħmûd Bek Matbaası, 1318), 24-25; Ali Haydar Efendi,



kılma arasında seçim hakkına sahip olmaları”<sup>13</sup> anlamındadır ve “kendileriyle amaçlanan maslahatın gerçekleşmesine imkân vermek üzere akdin hükmünün sübûtuna veya bağlayıcılığına çeşitli düzeylerde engel olmaktadır.”<sup>14</sup> Muhayyerlikler, akdin kuruluşunda farklı aşamalarda etkilidir. Örneğin îcab-kabul ve meclis muhayyerlikleri akdin kuruluş aşamasında, ayıp ve vasıf muhayyerlikleri bağlayıcılık kazanma aşamasında gündeme gelmektedir.<sup>15</sup> Muhayyerlikler, akdin hukuki geçerlilik kazanmasında önemli bir rol oynamaktadır. Akitlerin muhayyerlik hakkı olmaksızın bağlayıcı kabul edilmesi, tarafların muhtemel durumları düşünerek akit yapmaya çekinmeleri sonucunu doğurabilecektir. Bu bağlamda akitlerde muhayyerlik haklarının bulunması, tarafların akde yönelmeleri noktasında da önemlidir. Akitlerde muhayyerliklerin varlığının en önemli işlevi, tarafların aldanma ve aldatılma ihtimallerinin önüne geçilmesidir. Muhayyerliklerin varlığının bir diğer işlevi de tarafların akde dair rızalarının tam olması noktasında gündeme gelmektedir. Taraflar muhayyer oldukları süre içerisinde akde dair rızaları konusunda kesin karar verebilecek ve rızanın belli şartların varlığına bağlı olması durumunda, bu şartların mevcut olup olmadığı test edilebilecektir. Bütün bunlarla birlikte, hukuki istikrarın devamı için muhayyerlikler hakkında, sürenin ve seçenek sayısının kısıtlanması gibi bazı standart düzenlemeler bulunmaktadır.

*Dürrü'l-hükkâm*, 1/71.

<sup>13</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967), 6/6. Muhayyerlik hakları akdin feshedilebilirliği ile ilişkilendirilmekle birlikte bu durumun muhayyerliğin türüne göre değiştiği de görülmektedir. Örneğin A. Bardakoğlu “Tarafların başlangıçtaki anlaşmasından doğan şart, nakd (süre) ve vasıf muhayyerliklerinde kullanılan fesih hakkının mahiyet ve sonuçları meclis, ayıp, görme muhayyerlikleri gibi hukuk düzeninden doğanlardan nisbeten farklılık gösterir. Hatta ta'yin muhayyerliği hakkının kullanımına fesih denmesi, akit konusunun ayıplı olmasından kaynaklanan fesih hakkına muhayyerlik adı verilmesi de fazla isabetli sayılmayabilir.” ifadesiyle muhayyerliklerin her durumda fesih hakkı olmadığına dikkat çekmektedir. Ali Bardakoğlu, “Fesih”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/429.

<sup>14</sup> Yunus Apaydın, “Muhayyerlik”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/26.

<sup>15</sup> Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Aḥmed b. Muḥammed el-Maḳdisî İbn Ḳudâme, *el-Muḡnî*, thk. 'Abdullâh b. 'Abdilmuhsin et-Türkî, 'Abdulfettâh Muḥammed el-Halû (Riyâd: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 1997), 4/7.

Akitlerde asıl olan iki taraflı bağlayıcılıktır<sup>16</sup> ve akitlerin câiz olması<sup>17</sup> bağlayıcılığı ihlâl etmektedir. Bir akitte muhayyerlik bulunması, bağlayıcılığa aykırı olduğundan asla muhaliftir.<sup>18</sup> Muhayyerlikler, akit teorisinde şahıs iradesini temel almakta, karar verme ve tercihte bulunma aşamasında akit süreçlerinde taraflara tanınan hukuki güvenceyi ifade etmektedir.<sup>19</sup> Akitlerde muhayyerliklerin varlığının kabulünün temel gayesi, bireyin ve toplumun ihtiyaçlarının dikkate alınmasıdır. Bu bağlamda muhayyerlik konularının ele alındığı kâidelerin maslahat, zarar ve istihsân konuları ile doğrudan bağlantılı olduğu görülmektedir.

Çalışmamızda ele alacağımız kâideler arasında “meşakkat teyšîri cel-beder” kâidesi, yerine getirilmesinde sıkıntı veya zorluk olan durumlarda kolaylık ve hafifletme sağlanmasını ifade etmektedir. Kâide ile ilgili veriler İslâm hukukunda ruhsatlar ile doğrudan bağlantılıdır. “Zarar izâle olunur” kâidesi de genel olsun özel olsun zararın giderilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Zararın izâlesi, zarar ortaya çıkaracak olayın hem meydana gelmeden önce önlenmesi hem meydana geldikten sonra giderilmesi hem de tekrar meydana gelmesinin engellenmesi anlamına gelmektedir.<sup>20</sup> Akitlerde muhayyerliklerin meşru kılınması, meşakkat, zarar ve kolaylık bağlamında değerlendirilmektedir.<sup>21</sup> Muhayyerliklerin varlığı muhayyerliğin türüne göre akdin taraflarının meşakkate düşmesini önlemek için meşru kılınmıştır.<sup>22</sup> Zararın, meşakkat doğurması dolayısıyla giderilmesi gereğinin bir sonucu olarak ele alınan meselelerin her iki kâide ile de bağlantısı kurulabilir. İbnu’l-Mülakkın

<sup>16</sup> Muḥammed Emîn İbn ‘Âbidîn, *Reddu’l-muḥtâr ‘ale’d-Durri’l-muḥtâr şerḥu Tewviri’l-ebşâr*, thk. Âdil Aḥmed ‘Abdulmevcûd, ‘Alî Muḥammed Mu’avvid (Riyâd: Dâru ‘Âlemi’l-Kutub, 2003), 7/101.

<sup>17</sup> Ebû Bekr Aḥmed b. Ebî Şehl es-Seraḥsî, *Kitâbu’l-Mebsûṭ* (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, 1989), 12/168.

<sup>18</sup> İbn ‘Âbidîn, *Reddu’l-muḥtâr*, 7/113.

<sup>19</sup> Hasan Şahin, *Akitlerde Muhayyerlik Teorisi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 51.

<sup>20</sup> Abdulkâdir ed-Dâvûdî, *el-Ḳavâ’idu’l-kulliyye ve’ḏ-ḏavâbiṭ fi’l-fikḥi’l-İslâmî* (Beyrût: Dâru İbn Ḥazm, 2009), 330; Muḥammed b. Mes’ûd b. Se’ûd el-‘Umeyri el-Huzeli, *el-Ḳavâ’idu’l-fikḥiyyeti’l-kulliyyeti’l-ḥamse’l-kubrâ (ve ba’du taṭbikâtuḥâ ‘alâ muctemâ’ina’l-mu’âşır)* (Beyrût: Dâru İbn Ḥazm, 2009), 117.

<sup>21</sup> ‘Alâî, *el-Mecmû’u’l-muzelḥeb*, 1/365-366; 2/375; Ḥiṣnî, *Kitâbu’l-kavâ’id*, 1/323-325; Suyûṭî, *el-Eşbâḥ ve’n-nezâir*, 114; İbn Nuceym, *el-Eşbâḥ ve’n-nezâir*, 116.

<sup>22</sup> Ali Haydar Efendi, *Düerü’l-ḥikkâm*, 1/71.

(öl. 804/1404), “kullu hıyār yeşbutu biş-şer‘ li def‘i‘d-đarar [şeriat tarafından sâbit kılınmış olan bütün muhayyerlikler, zararın defedilmesi içindir]” şeklindeki kâide ile muhayyerlik konularının “zararın izâlesi” ile olan irtibatına dikkat çekmektedir.<sup>23</sup> Örneğin bir alım-satım akdinde müşteri akde konu olan malın (*mebi*\*) kusursuz olmasını istediğinden<sup>24</sup> ayıp muhayyerliği gerekçesiyle malın geri verilmesinde, müşterinin kusurdan kaynaklanan zararının giderilmesi söz konusudur. Yine malın kusurdan dolayı geri verilmesi meşakkat ve kolaylık ile irtibatı dikkate alındığında hafifletme bağlamında da zikredilebilir.<sup>25</sup> Akitlerde *gararın* (aldatma/alданma) yasaklanmış olması, görme muhayyerliğinin malın numunesinin görülmesi ile düşmesi, müşterinin ödeme süresini uzatmasını (*mümâtele*) önlemek için nakit muhayyerliğinin meşru kabul edilmesi konuları da bu duruma örnektir.<sup>26</sup> Bununla birlikte görme muhayyerliği ile ilgili olarak ele alacağımız bazı meseleler, istishâbın gereği olarak çözümlenmekte ve bizi “şekk ile yakîn zâil olmaz”<sup>27</sup> ve “bir şeyin bulunduğu hâl üzere kalması esastır”<sup>28</sup> kâidelerine götürmektedir. Muhayyerlikler ile ilgili meselelerde farklılaşan birtakım uygulamaların varlığı zamanın değişmesi ile değişen örf ve âdetler ile bağlantılı olarak “âdet muhakkemdir” kâidesi ile de irtibatlıdır. Örneğin görme muhayyerliğinin hangi durumlarda düşeceği meselesi, zamanın değişmesi ile değişen örf ile ilişkili olmaktadır. Benzer şekilde ayıp muhayyerliğinde ayıbın ne olduğu meselesinde de örfе müracaat edilecektir.

Çalışmamızda *Mecelle*'de *Fasıl* olarak yer alan muhayyerlik çeşitlerini, küllî kâideler ile çözümlenmeye ve muhayyerlik konuları özelinde küllî kâidelerin *Mecelle*'deki tezâhürlerini ortaya koymaya çalışacağız. Çalışmamızda öncelikle muhayyerlikler ile ilgili maddeleri için *Mecelle*

<sup>23</sup> Ebū Ḥafş Sirācuddīn ‘Umer b. ‘Alī b. Aḥmed el-Enşārī İbnu'l-Mulakkın, *el-Eşbāh ve'n-nezāir*, thk. Ḥamd b. ‘Abdīlāzīz b. Aḥmed el-Ḥuḍarī (Pākīstān: İdāratu'l-Kur‘ān ve'l-‘Ulūmī'l-İslāmīyye, 1417), 2/143-147.

<sup>24</sup> ‘Alāī, *el-Mecmū‘u'l-muḡelḡehḡeb*, 1/377; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkām*, 1/75.

<sup>25</sup> Suyūṫī, *el-Eşbāh ve'n-nezāir*, 109; İbn Nuceym, *el-Eşbāh ve'n-nezāir*, 100.

<sup>26</sup> ‘Alāī, *el-Mecmū‘u'l-muḡelḡehḡeb*, 1/365-366; Ḥıṣnī, *Kitābu'l-kavā'id*, 1/323-325; Kuyucaklızāde, *Kavā'id-i Kullīyye*, 24-25.

<sup>27</sup> *Mecelle*, Madde 4.

<sup>28</sup> *Mecelle*, Madde 5.

ve *Mecelle*'nin şerhlerinden istifade edilecektir. Bununla birlikte kavâid literatürüne dair eserler ve klasik fıkıh eserleri de temel müracaat kaynaklarımız olacaktır.

### 1. Şart Muhayyerliği

*Mecelle*, “Bâyi’ [satıcı] ya müşteri veyahut ikisi birden müddet-i mâlume [belirli bir süre] içinde bey’i feshetmek yahut icâzet ile infâz eylemek [geçerli kılmak] hususunda muhayyer olmak üzere bey’de şart kılmak câizdir.”<sup>29</sup> şeklindeki maddesi ile şart muhayyerliğinin meşruiyetini kanunlaştırmıştır. Şart muhayyerliği, akdin taraflarının belirli süre içerisinde akdi geçersiz kılma veya yürürlüğe sokma konusunda muhayyer olmalarıdır.<sup>30</sup> Akdin taraflarının aldanmamak için satın aldığı ya da sattığı mal üzerinde düşünmeye olan ihtiyacının giderilmesi, akitlerde şart muhayyerliği ile mümkündür.<sup>31</sup>

İslâm hukukçularının çoğunluğu, bey’ akdinde şart muhayyerliğinin câiz olduğu görüşündedir.<sup>32</sup> Şart muhayyerliği akitlerde bağlayıcılığı ihlâl ettiğinden kıyâsa/genel kurala aykırı şekilde, meşruiyetini gösteren bir delilin<sup>33</sup> varlığından ötürü istihânen geçerli kabul edilmektedir.<sup>34</sup>

Âlimler, şart muhayyerliğinin süresi ile ilgili olarak farklı görüşler öne sürmüşlerdir.<sup>35</sup> *Mecelle*'nin ilgili maddesinde İmâmeyn'in muhay-

<sup>29</sup> *Mecelle*, Madde 300.

<sup>30</sup> Ebü Muhammed Maḥmūd b. Aḥmed el-‘Aynī, *el-Bināye Şerḥu’l-Hidāye*, thk. Emīn Şālih Şa‘bān (Beyrūt: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2000), 8/48.

<sup>31</sup> Burhānuddīn Ebu’l-Ḥasen ‘Alī b. Ebī Bekr el-Fergān Mergīnānī, *el-Hidāye şerḥu Bidāyeti’l-mubtedī* (Beyrūt: Dāru’l-Erkam, ts.), 1/29.

<sup>32</sup> Seraḥsī, *Kitābu’l-Mebsūt*, 13/47; İbn Kudāme, *el-Muḡnī*, 5/40; *el-Fetāva’l-Ḥindiyye (el-Ma’rūf bi’l-Fetāva’l-‘Alemgiriyye fī Mezhebi’l-İmām el-A’zām Ebu Ḥaniḫe Nu’mān)* (Beyrūt: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2000), 341.

<sup>33</sup> Ebü ‘Abdillāh Muḥammed b. İsmāīl b. İbrāhīm el-Cu‘fi el-Buḫārī, *Saḫīḫu’l-Buḫārī (el-Cāmi’u’s-Şaḫīḫ)* (Beyrūt: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2009), “Buyū”, 2117; Ebu’l-Ḥuseyn Muslim b. el-Ḥaccāc el-Kuḫeyrī Muslim, *Saḫīḫu Muslim (el-Cāmi’u’s-Şaḫīḫ)* (Beyrūt: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2008), “Buyū”, 3860.

<sup>34</sup> Seraḥsī, *Kitābu’l-Mebsūt*, 13/51; Ebü Bekr b. Mes‘ūd el-Ḥanefī Kāsānī, *Bedāi’u’s-sanāi’ fī tertibi’ş-Şerāi’*, thk. ‘Alī Muḥammed Mu’avvid, ‘Ādil Muḥammed ‘Abdulmevcūd (Beyrūt: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2003), 7/24; Mergīnānī, *el-Hidāye*, 3/29.

<sup>35</sup> Ebü ‘Abdillāh Muḥammed b. el-Ḥasen eṣ-Şeybānī, *el-Cāmi’u’s-saḡīr (me’a şerḫiḫ en-Nāfi’u’l-kebir)* (Beyrūt: ‘Aleml-Kutub, 1986), 344; Ebu’l-Ḥasen ‘Alī b. Muḥammed b. Ḥabīb el-Māverdi, *el-Ḥāvi’l-kebir fī fıkhi mezhebi İmāmi’ş-Şāfi’i (şerḫu Muḫtaşari’l-Muzeni)*, thk. ‘Alī

yerlik süresinin belirli olmak kaydıyla tarafların üzerinde anlaştıkları gün kadar (*müddet-i mâlûme*) olduğu şeklindeki görüşü kabul edilerek kanunlaştırılmıştır. İmâmeyn'in konuya yaklaşımı “meşakkat teysiri celbeder” ve “zarar izâle olunur” kâideleriyle birlikte değerlendirildiğinde tarafların uğrayacakları meşakkat ve zararın önlenmesi açısından uygulanabilir olmaktadır. İşlemlerin sürüncemede kalmaması açısından üç günlük süre sınırı mâkul olmakla birlikte akde konu malın özelliklerine ve alış şekline göre sürenin üç günden fazla olabileceği mütalaa edilmiştir.<sup>36</sup> Üç günlük süre, insanın düşünmesi için yeterli olsa da, İmâmeyn'in görüşü insanların maslahatlarına daha yararlı görülmüştür.<sup>37</sup> Şart muhayyerliğinin çabuk bozulan (*mütesâriu'l-fesâd*) bir mal hakkında söz konusu olması durumunda da tarafların zarara uğramalarını önlemek için bir düzenlemeye gidildiği görülmektedir. Kıyâsa göre müşteri bir şeye zorlanamamakla birlikte her iki taraftan da *zararı defetmek* için müşteriye istihşânen: “Ya satışı feshedersin yahut malı alırsın. Satışa razı olmadıkça yahut mal senin elinde bozulmadıkça sana fiyattan bir şey ödemek lâzım gelmez.” denilir.<sup>38</sup> Bu durumda da müşteri ya bey'i fesheder ya da malı kabzederek akdi bağlayıcı hâle getirir. Ortada bir zarar bulunduğu “zarar bi kadri'l-imbân [imbân ölçüsünde] defolunur.”<sup>39</sup>

Muhayyerlik hakkına sahip olan tarafın akdi geçerli kıldığını diğer tarafa bildirmesi gerekmemekle birlikte feshetmesi durumunda bildirmesinin gerekmesi de zarar bağlamında ayrıca vurgulanmaktadır. Akdin feshedilmesi, diğer taraf hakkında malın iadesi ile tasarruf olacağından, ortaya zarar çıkacaktır. Muhayyer olan taraf akdi feshettiğinde, diğer tarafın zarara uğramaması için, feshin bildirilmesi gerekmektedir.<sup>40</sup>

Muhammed Mu'avvad, 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcüd (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 6/65; İmâmu'l-Hârameyn Ebu'l-Me'âli 'Abdumelik b. 'Abdillâh el-Cuveynî, *Nihâyetu'l-maṭlab fi dirâyeti'l-mezheb*, thk. 'Abdulazâm Maḥmûd ed-Dîb (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2007), 5/30; İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, 6/38.

<sup>36</sup> Hacı Reşid Paşa, *Rûhu'l-Mecelle* (Derseadet: Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye-Matbaa-i Hayriyye, 1326), 2/165.

<sup>37</sup> Muhammed Sa'îd Meḥâsinî, *Şerhu Mecelleti'l-Aḥkâmî'l-'Adliyye* (Dımaşq: Matba'atu't-Terakkî, 1927), 341.

<sup>38</sup> İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-muḥtâr*, 7/113; *el-Fetâva'l-Hîndiyye*, 3/349.

<sup>39</sup> *Mecelle*, Madde 31.

<sup>40</sup> Hacı Reşid Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, 2/166; Hâfız Mehmed Ziyâuddîn, *Mecelle-i Ahkâm-i 'Adliyye Şerhi* (Derseadet: Maarif Matbaası, 1312), 143.

## 2. Vasıf Muhayyerliği

Vasıf muhayyerliği *Mecelle*'nin “Bâyi'in bir vasf-ı merğûb [rağbet edilen] ile muttasıf olmak üzere satmış olduğu mal, ol vasıftan ârî çık- sa [malda, bulunması talep edilen vasfın olmadığı ortaya çıkarsa] müş- teri muhayyerdir. Dilerse bey'i fesh eder ve dilerse mecmu-ı semen-i müsemma [belirlenmiş olan bedelin tamamı] ile mebi'i [akde konu olan malı] kabul eder, buna hıyâr-ı vasıf derler.”<sup>41</sup> şeklindeki maddesinde tanımlanmaktadır. Maddeye göre böyle bir durumda müşteri ya malı aynen kabul edecek ya da satıcıya iade edecektir. Zira müşterinin belirli bir vasfın bulunması hesabıyla satın aldığı malda bu vasfın bulunmama- sı, müşterinin akde rızasının tam olmadığı anlamına gelecektir.<sup>42</sup> Vasıf muhayyerliğinde muhayyerlik hakkının sabit olması için malın kusur- lu olması gerekmez. Beklenen vasfın malda bulunmaması muhayyerlik hakkının doğması için yeterlidir. *Mecelle*'nin “tâbi olan şeye ayrıca hü- kûm verilmez”<sup>43</sup> ve “tebean bey'de dâhil olan şeyin semenden [bedel/fi- yat] hissesi yoktur”<sup>44</sup> maddeleri gereği müşterinin, malın istediği vasıfta çıkmaması sebebiyle semenden indirim talep etme hakkı ise bulunma- maktadır. “Zarar bi kadri'l-ımkân defolunmakla”<sup>45</sup> birlikte vasıf, bizzat var olmayıp akde konu olan mala dâhil olduğundan esas olan vasfın *kadr* mertebesinde değerlendirilememesidir.<sup>46</sup>

Vasıf muhayyerliğinin meşruiyeti, Hz. Peygamber'den rivâyet edi- len, müşterinin “birkaç gün sağılmamak suretiyle memesinde süt bi- riktirilen, bu sebeple müşterinin aldatılması amaçlanan hayvanı”<sup>47</sup> satın alması durumunda, müşterinin maldaki ayıptan dolayı malı iade etmek veya malın o hâliyle akde razı olmak arasında muhayyer olduğunu söy- lediği hadistir.<sup>48</sup> Bu rivâyette ineğin sütlü olması vasıftır ve inek beklen- en vasıfta çıkmadığından, müşteri vasıf muhayyerliği hakkına sahiptir.

<sup>41</sup> *Mecelle*, Madde 310.

<sup>42</sup> Hacı Reşid Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, 1/182.

<sup>43</sup> *Mecelle*, Madde 48.

<sup>44</sup> *Mecelle*, Madde 234.

<sup>45</sup> *Mecelle*, Madde 31.

<sup>46</sup> Hacı Reşid Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, 1/182.

<sup>47</sup> Bu tanımın karşılığı olarak *muhaffel* ya da *musarrât* kavramları kullanılmaktadır. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar, 2016), 389, 401.

<sup>48</sup> Buḥârî, “Buyû”, 2148; Muslim, “Buyû”, 1524.

Yine gece gerçekleştirilen bir alışverişte kırmızı renkte yakut taşı satılıp, taşın başka bir renk olduğunun ortaya çıkması durumunda müşteri bey'i feshetmek veya geçerli kılmak arasında muhayyerdir.<sup>49</sup> Vasıf muhayyerliği, ayıp, şart ve tağrîr muhayyerlikleri ile iç içe bir yapıdadır.<sup>50</sup> Örneğin Mâliki mezhebinde, vasıf muhayyerliği ayıp muhayyerliği gibi düşünülmekte, şart ile sabit olması sebebiyle ayıp muhayyerliğinden ayrılmaktadır.<sup>51</sup> Hanefi mezhebinde de vasıf muhayyerliği daha çok şart muhayyerliği ile birlikte ele alınmaktadır.<sup>52</sup> Vasıf muhayyerliği *Mecelle*'de müstakil bir muhayyerlik çeşidi olarak yer almaktadır.

Vasıf muhayyerliğinde vasfın varlığı iki şekilde gündeme gelmektedir. Birincisi, akit esnasında ilgili vasfın bulunmasının açıkça şart koşulmuş olması durumudur. Buradan vasıf muhayyerliğini ayıp muhayyerliğinden ayıran en önemli noktanın akit esnasında şart koşulması olduğu da anlaşılmaktadır. *Mecelle*'nin ilgili maddesinde yer aldığı üzere örneğin sağılma vasfına sahip olması şartıyla satılan bir ineğin süttten kesildiği ortaya çıktığında, şart koşulan vasıf malda mevcut olmadığından müşterinin muhayyerlik hakkı bulunmaktadır. Müşterinin, şart koştuğu vasfın malda bulunmadığını iddia etmesi durumunda "sıfat-ı ârızada asıl olan adem"<sup>53</sup> olduğundan, müşterinin iddiasına itibar edilir.

İkinci durum, *Mecelle*'nin "örfen mâ'ruf olan [bilinen/yaygın olan] şey şart kılınmış gibidir"<sup>54</sup> kâidesinin ifade ettiği akde konu olan malda vasfın örfen meşrut olmasıdır. Bu kâide gereği örneğin ineğin süt için alınmasının ma'ruf olduğu yerde, müşterinin bir inek satın alması durumunda ineğin sağılmaz olduğu ortaya çıktığında müşterinin vasıf muhayyerliği hakkı sebebiyle ineği satıcıya iade etme hakkı bulunmaktadır. Ancak satın alınan ineğin eti için alınmasının mutâd olması durumunda, ineğin sağılmaz olması müşteriye iade hakkı vermez.<sup>55</sup> Bu du-

<sup>49</sup> Hacı Reşid Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, 1/173; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/504.

<sup>50</sup> Şahin, *Akitlerde Muhayyerlik Teorisi*, 201.

<sup>51</sup> Ebu'l-Velid Muhammed b. Aḥmed İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-muctehid ve nihâyetu'l-mukhtaşid* (Beyrüt: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 606-609.

<sup>52</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, 3/29.

<sup>53</sup> *Mecelle*, Madde 9.

<sup>54</sup> *Mecelle*, Madde 43. "El-maḥlûb 'urfen ke'l-meşrûḥ şarten." 'Abdullâh b. Maḥmûd el-Mavşilî, *el-İhtiyâr li ta'lîl'l-Muhtâr* (Beyrüt: Dâru'l-Erkam, ts.), 2/268.

<sup>55</sup> Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/503-507.

rum “âdet muhakkemdir” ve “beyne’t-tüccâr [tâcirler arasında] ma’ruf olunan [yaygın olan/bilinen] şey beynlerinde şart kılınmış gibidir”<sup>56</sup> kâidelerinin de gereği olmaktadır.

Yukarıda aktardığımız üzere asıl olan vasfın akde müstakil olarak konu olamamasıdır. Bu sebeple vasıf muhayyerliğinde, beklenen vasfın bulunmaması durumunda noksan-ı semen (bedelden indirim) talep edilemez. Ancak malın satıcıya iadesini engelleyecek bir mâni çıktığında, örneğin sütlü diye alınan ineğin süttten kesilmiş olduğu anlaşılacakla beraber müşterinin yanında bir gözü sakatlınsa, “zarar kendi misli ile izâle edilemeyeceğinden”<sup>57</sup> ve “zarar-ı eşedd [daha ağır olan] zarar-ı ehaff [daha hafif olan] ile izâle olunacağından”<sup>58</sup> müşterinin noksan-ı semen isteme hakkı bulunmaktadır.<sup>59</sup> Aksi takdirde, satıcıya iade edilen mal, kusurlu olacağından, ortaya zarar çıkacaktır. Müşterinin zararının satıcı zarara uğratarak giderilmesi uygulanabilir bir yöntem değildir. Sonradan meydana gelen kusur, malın iadesine engel olmakta<sup>60</sup> ve meb’in geri verilme hakkını düşürmektedir.<sup>61</sup>

### 3. Nakit Muhayyerliği

*Mecelle*, “Bâyi’ ve müşteri filan vakte kadar tediye-i semen olunmak [mal bedelini ödemek] ve olunamazsa beynlerinde bey’ olmamak üzere pazarlık etseler sahih olur; buna hıyâr-ı nakd denir.”<sup>62</sup> şeklindeki ifadesi ile nakit muhayyerliğini tanımlamaktadır. Şart muhayyerliğinden sayılan<sup>63</sup> nakit muhayyerliği, akitte bedelin tarafların üzerinde anlaştıkları süre içerisinde ödenmemesi durumunda akdin geçersiz kılınabilmesine imkân tanımaktadır.<sup>64</sup> Âlimler, nakit muhayyerliğinin meşruiyeti konusunda farklı yaklaşımlar sergilemektedir.<sup>65</sup> Nakit muhayyerliği

<sup>56</sup> *Mecelle*, Madde 44.

<sup>57</sup> *Mecelle*, Madde 25.

<sup>58</sup> *Mecelle*, Madde 27.

<sup>59</sup> Hacı Reşid Paşa, *Riḥu’l-Mecelle*, 1/173.

<sup>60</sup> İbn ‘Âbidîn, *Reddu’l-muhtâr*, 7/174.

<sup>61</sup> Serahsî, *Kitâbu’l-Mesûû*, 13/98.

<sup>62</sup> *Mecelle*, Madde 313.

<sup>63</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, 3/30.

<sup>64</sup> Serahsî, *Kitâbu’l-Mesûû*, 13/20; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5/329.

<sup>65</sup> Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. el-Ḥasen eş-Şeybânî, *el-Aşl*, thk. Muhammed Boynuakalın (Katar:



ile kurulan akitte, şarta bağlı olan “ikâle-i fâside”<sup>66</sup> şart koşulmuş olduğundan, böyle bir akdin genel kurala/kıyâsa göre câiz olmaması gerekmektedir. Bir akitte nasıl ki “ikâle-i sahîha” şart koşulduğunda akit fâsid oluyorsa, “ikâle-i fâside” şart koşulduğunda “bi tarîki'l-evlâ” fâsid olacaktır. Ancak satıcı, müşterinin ödemeyi uzatmasından dolayı zarara uğrayabilir. Satıcının bu zarardan korunmak için, müşteri ödemeyi yapmayınca akdi geçersiz kılma ihtiyacı gündeme gelebileceğinden nakit muhayyerliği, istihânen câiz görülmüştür.<sup>67</sup> Bu muhayyerlik satıcı açısından ortaya çıkması muhtemel bir meşakkati ve zararı önlemeye yöneliktir. Üzerinde anlaşılan süre sona erdiğinde satıcı ya müşteriden malın bedelini alacak ya da müşterinin malın bedelini ödememesi durumunda akdi geçersiz kılacak ve mal kendisinde kalacaktır.<sup>68</sup> Bu muhayyerlikteki istihânın esas gerekçesi, “satıcının mumâtele zararından kurtulmasıdır.”<sup>69</sup> Bu durumda da “zarar izâle edilir.”<sup>70</sup> Nakit muhayyerliğinde müşteri de belirtilen vakitte bedeli ödemek veya akdi geçersiz kılmak arasında muhayyerdur. Bu bakımdan nakit muhayyerliği müşteri için de bir kolaylıktır.

*Mecelle*'de nakit muhayyerliği konusunda da şart muhayyerliğinde olduğu gibi herhangi bir süre kaydı getirilmemiştir. Bununla birlikte *Mecelle* “Müddet-i muayyenede müşteri semeni tediye edemezse hıyâr-ı nakd ile akd olunan bey' fâsid olur.”<sup>71</sup> ifadesi ile, vaktin taraflar için belirli olması gerektiğine işaret etmektedir. Belirlenen süre sona erdiği hâlde müşteri malın bedelini ödemediğinde akit fâsid olacak ve satıcı malı başkasına satabilecektir. Nakit muhayyerliğinin şart muhay-

Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslâmiyye, 2012), 2/422; Muḥammed 'Abdullâh b. 'Abdirrahmân İbn Ebî Zeyd, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât 'alâ mâ fi'l-Mudevvene min gayrihâ mine'l-ummuhât*, thk. 'Abdullâh Murâbiṭ et-Terğî, Muḥammed 'Abdulazîz ed-Debbâğ (Beyrût: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1999), 6/405; Ebû Zekerıyyâ Yaḥyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravḍatu'l-ṭâlibîn* (Beyrût: Dâru İbn Ḥazm, 2010), 545.

<sup>66</sup> *İkâle*, “tarafların akdi icâb ve kabulleri ile bozmaları, ortadan kaldırmalarıdır”. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 241.

<sup>67</sup> Merğınânî, *el-Hidâye*, 3/30.

<sup>68</sup> Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/508-509.

<sup>69</sup> Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 6/63.

<sup>70</sup> Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/508.

<sup>71</sup> *Mecelle*, Madde 314.

yerliği ile ilişkisi dikkate alındığında, sürenin ne kadar olması gerektiği konusunda benzer durumların var olduğu açıktır.

#### 4. Ta'yin Muhayyerliği

*Mecelle*'nin "Kıyemiyattan iki yahut üç Şeyin başka bahâları beyan olunarak bunlardan müşteri dilediğini almak yahut bâyi' [satıcı] dile-diğini vermek üzere satmak sahih olur. Buna hıyâr-ı ta'yin denilir."<sup>72</sup> Şeklindeki maddesi ta'yin muhayyerliğini tanımlamaktadır.

Hıyâr-ı ta'yinin Şart koşulduğu bir akitte, akde konu olan mal belirsizdir. Seçenekler arasından sadece birisi mebi', diğerleri ise emânettir.<sup>73</sup> Akde konu olan malın belirsiz olması akdin bağlayıcılığını ihlâl eden bir durum olduğundan kıyâs/asıl olan "mebi' müşterinin mâlumu olmak lâzımdır"<sup>74</sup> ve "meçhulün bey'i fâsiddir"<sup>75</sup> maddelerinin de gereği olarak bu durumda bey'in fâsid olması ve ta'yin muhayyerliğinin câiz olmamasıdır.<sup>76</sup> Ancak hıyâr-ı ta'yin, aldanmayı ortadan kaldırmaya yö-nelik ihtiyaç dolayısıyla istihsânen câiz kabul edilmektedir. *Mecelle* de "hâcet [ihtiyaç] umûmi [genel] olsun hususi [özel] olsun zaruret men-zilesine tenzîl olunur"<sup>77</sup> Şeklindeki kâidesiyle ihtiyaçın zaruret mesabe-sinde<sup>78</sup> değerlendirileceğini ifade etmektedir. Bazı durumlarda kişinin aldığı mal ile ilgili olarak başkasına danışmak veya malı başkası için aldıysa aldığı kişiye onaylatmak ihtiyaçı olabilir. Satıcı da örneğin değerini bilmediği kendisine miras kalan bir mal hakkında akit gerçekteş-tiriyor olabilir. Bu gerekçelerle ta'yin muhayyerliğine kıyâsın hilâfına istihsânen cevaz verilmektedir.<sup>79</sup>

Literatürde hıyâr-ı ta'yinin en fazla üç seçenek arasında söz konu-

<sup>72</sup> *Mecelle*, Madde 316.

<sup>73</sup> Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/513.

<sup>74</sup> *Mecelle*, Madde 209.

<sup>75</sup> *Mecelle*, Madde 213.

<sup>76</sup> 'Abdurrahmân b. Muşammed b. Suleymân el-Kelibûli Dâmâd Efendi, *Mecma'u'l-enhur fi Şerhi Multekâ'l-ebhür ve me'ah ed-Dürrü'l-muntekâ fi Şerhi'l-Multekâ* (Beyrüt: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 46; Ebu'l-Ĥasenâr 'Abdulĥayy el-Leknevî, *en-Nâfi'u'l-kebir* (Beyrüt: 'Alemlü'l-Kutub, 1986), 344-345; Hacı Reşid Paşa, *Rûĥu'l-Mecelle*, 178; Muşammed Ĥâlid el-Attâsî, *Őerĥu'l-Mecelle* (Pâkistân: Mektebetu'l-Ĥakkâniyye, ts.), 260.

<sup>77</sup> *Mecelle*, Madde 32.

<sup>78</sup> Hacı Reşid Paşa, *Rûĥu'l-Mecelle*, 2/178.

<sup>79</sup> Dâmâd Efendi, *Mecma'u'l-enhur*, 3/46; Leknevî, *en-Nâfi'u'l-kebir*, 345.

su olabileceği görüşü öne çıkmaktadır.<sup>80</sup> Üç şey yüksek, orta ve düşük kalitede bulunabileceğinden üçten fazlasına ihtiyaç ve zaruret kalmayacak,<sup>81</sup> müşterinin ihtiyacının karşılanması açısından üç kalitedeki örnek yeterli olacaktır.<sup>82</sup> Yukarıda ifade ettiğimiz gibi hıyâr-ı ta'yinin meşruiyetinin dayandığı zaruret ve ihtiyaç, seçenekler arasında muhayyerlikle bertaraf olur. Akde konu olan mal, en fazla üç farklı kalitede bulunabileceğinden, muhayyer olan taraf bu seçenekler arasında tercihte bulunabilir.<sup>83</sup> *Mecelle*'nin “zaruretlar kendi miktarlarınca takdir olunur”<sup>84</sup> kâidesinin de gereği olarak<sup>85</sup> bu durumda zaruret üç seçenek ile giderilebileceğinden, üçten fazla seçeneğe gerek olmamaktadır.

Hıyâr-ı ta'yinde, süre belirlemek *Mecelle*'nin “hıyâr-ı ta'yîn ile muhayyer olan kimse müddet-i muayyene mürûrunda [belirlenen süre geçtiğinde] aldığı şeyi ta'yine mecbur olur”<sup>86</sup> maddesine göre, malın hangisi olduğunu belirlemeyi uzatarak karşı tarafın zarara uğramasının önlenmesi ve üzerinde anlaşılan süre bittiğinde muhayyerlik hakkı bulunan tarafın belirlenen seçenekler arasından tercih yapmaya zorlanabilmesi ve bunun sonucunda akdin bağlayıcı hâle gelmesi için gereklidir.

## 5. Görme Muhayyerliği

Literatürde görme muhayyerliğinin meşruiyeti konusunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır.<sup>87</sup> Meşru kabul edenlerin Hz. Peygamber'in,

<sup>80</sup> Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed Ca'fer el-Bağdâdî Kudûrî, *et-Tecrid (el-Mevsu'atu'l-fıkhıyyeti'l-mukârarane)*, thk. Muhammed Ahmed Sîrâc, 'Alî Cum'a Muhammed (Kâhira: Dâru's-Selâm, 2004), 5/2252 vd.; Leknevî, *en-Nâfi'u'l-kebir*, 345.

<sup>81</sup> Dâmâd Efendi, *Mecma'u'l-enhur*, 3/46; Mes'ûd Efendi, *Mîrât-i Mecelle-i Ahkâm-i 'Adliyye* (b. y.: y. y., ts.), 97.

<sup>82</sup> Leknevî, *en-Nâfi'u'l-kebir*, 345.

<sup>83</sup> Mehmed Âtîf Efendi Kuyucaklızâde, *Mecelle-i Ahkâm-ı 'Adliyye'den Kitâbu'l-Buyû'* (Derseadet: Maħmûd Bek Matbaası, 1328), 121; Hacı Reşîd Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, 2/179.

<sup>84</sup> *Mecelle*, Madde 22.

<sup>85</sup> Kuyucaklızâde, *Kitâbu'l-Buyû'*, 121; Hacı Reşîd Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, 2/179; Meħâsinî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/257.

<sup>86</sup> *Mecelle*, Madde 318.

<sup>87</sup> Şâfi'ilere göre görülmeyen malın akde konu olması, örfen meçhul olan bir şeyin akde konu olması anlamına geleceğinden bu şekilde bir muhayyerlik çeşidi geçerli olamaz. Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, 5/18, 22; Cuveynî, *Nihâyetu'l-maṭlab*, 5/6.

“Görmediği malı satın alan kimse, malı görünce muhayyerdir.”<sup>88</sup> hadisine dayandıkları görme muhayyerliği, *Mecelle*’de, “Bir kimse bir malı görmeden iştirâ etse [satın alsın] görünceye dek muhayyerdir. Gördükde dilerse fesheder ve dilerse kabul eder. Buna hıyâr-ı rü’yet denir.”<sup>89</sup> maddesi ile açıklanmaktadır. *Mecelle*’de Hanefî mezhebinin görüşü doğrultusunda, akdin bağlayıcılığı akde rızanın tam olmasına bağlı olduğundan görme muhayyerliği, meşru kabul edilmektedir.<sup>90</sup> Akde rıza, akde konu olan şeyde amaçlanan niteliklerin bilinmesi ile mümkündür. Bu niteliklerin bilinmesi için de mal görülmelidir.<sup>91</sup> Kişinin görme muhayyerliği ile muhayyer olmaması, akdin belirsiz bir şey üzerine bağlayıcı kılınması anlamına gelecek,<sup>92</sup> bu da zarara sebep olacaktır.

*Mecelle*’nin “Numune [örnek] gösterilerek satılan şeylerin numunesini görmek kifâyet eder.”<sup>93</sup> şeklindeki maddesine göre görme muhayyerliğinin düşmesi için satın alınacak malın tamamının görülmesi gerekmemekte, maksadının anlaşılacağı bir yerinin görülmesi yeterli olmaktadır.<sup>94</sup> Müşteri, bir malı, malın numunesini görerek satın aldıktan sonra, malın satın alma esnasında görmediği kısmını gördüğünde artık görme muhayyerliği hakkı bulunmaz. Malı görmek ile amaçlanan, malın sıfatının bilinmesidir.<sup>95</sup> Bu amaç, akde konu olan malın numunesini görmekle sağlanmış olur. Malın bir kısmının görülmesi, cehaletten kaynaklanan aldanmayı ortadan kaldıracaktır.<sup>96</sup> Numunenin görülmesinin görme muhayyerliğinin düşmesi için yeterli olması, “meşakkatin teysiri celbetmesi” dolayısıyladır. Örneğin akdin konusu bir yığın buğday ol-

<sup>88</sup> Ebü Muhammed Cemâluddin ‘Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylâî, *Naşbu’r-râye li ehâdîsi’l-Hidâye (me’â Hâşiyetuh)* (Beyrût: Muessesetu’r-Reyyân, ts.), 4/9 (No: 4267).

<sup>89</sup> *Mecelle*, Madde 320.

<sup>90</sup> Şeybânî, *el-Câmî’u’s-sağîr*, 341; Şeybânî, *el-Aşl*, 2/472; Merginânî, *el-Hidâye*, 3/34.

<sup>91</sup> Serahsî, *Kitâbu’l-Mebsût*, 13/71.

<sup>92</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/33.

<sup>93</sup> *Mecelle*, Madde 324.

<sup>94</sup> Serahsî, *Kitâbu’l-Mebsût*, 13/72; Merginânî, *el-Hidâye*, 3/35; ‘Aynî, *el-Binâye*, 8/88; Dâmâd Efendi, *Mecma’u’l-enhur*, 3/55. *Mecelle*’nin “Hıyâr-ı rü’yet bahsinde rü’yet, mebiin asıl maksadını bildiren hâl ve mahalline vâkîf olmaktan kinayedir.” (*Mecelle*, Madde 323) şeklindeki maddesi de görmekten kastedilenin, malın maksadının anlaşılması olduğunu belirtmektedir.

<sup>95</sup> Kuyucaklızâde, *Kitâbu’l-Buyû’*, 128; ‘Abdussettâr Efendi, *Teşrihu’l-kavâ’idi’l-kulliyeye* (İstanbul: Maḥmûd Bek Matbaası, 1301), 92; Meḥâsinî, *Şerhu’l-Mecelle*, 1/265.

<sup>96</sup> Ebü İshâk Şîrâzî, *el-Muhezzeb fî fıkhi’l-İmâm eş-Şâfi’î*, thk. Muhammed ez-Zuḥaylî (Dımaşk: Dâru’l-Kalem, 1996), 3/37.

duğunda, müşterinin buğdayın tamamını görmesi meşakkatli bir durum olacağından bir kısmını görmek, görme muhayyerliğinin düşmesi için yeterlidir.<sup>97</sup> Numune gösterilerek satışa sunulan mallarda akdin bağlayıcılık kazanması için, malın görülmeyen yerlerinin görülenler ile aynı kalitede ya da daha iyi kalitede olması gerekmektedir. Alıcının görmedikleri gördüklerinden daha aşağı kalitede çıktığında<sup>98</sup> muhayyerlik hakkı, ayıp muhayyerliği<sup>99</sup> olarak devam eder. Alıcının rızası, malın görülen kısmının niteliği hakkında olduğundan, malda değişiklik meydana gelmesi durumunda müşterinin akde rızası tam olmayacaktır.<sup>100</sup> “Örf ile ta'yin nass ile ta'yin gibidir”<sup>101</sup> kâidesi gereği, teâruf (yaygın olmak, herkes tarafından bilinmek) da aynı şekilde sonuç doğurur.<sup>102</sup> “Âdet muhakkem” olduğundan alım-satıma numune gösterilerek konu olabilecek malların neler olabileceği örf, âdet ve teamüle göre farklılık gösterebilecektir.<sup>103</sup>

*Mecelle*'nin “Han ve hâne gibi akârâtın [taşınmaz mallar] iştirâsında [satın alınmasında] her odasını görmek lâzımdır. Fakat odaları yeknesak [birebir aynı] olanların bir odasını görmek kâfidir.”<sup>104</sup> şeklindeki maddesi de görme muhayyerliğinin hangi durumlarda düşeceğine dairdir. Hanefi mezhebinin genel yaklaşımına göre kişinin ev satın alması durumunda, eve dışından bakmakla görme muhayyerliği düşmekte, sonrasında evi ayıp muhayyerliği dışında bir sebeple iade etme hakkı bulunmamaktadır.<sup>105</sup> Serahsî (öl. 490/1096), bu durumun gerekçesinin kolaylık sağlamak olduğunu belirtmektedir.<sup>106</sup> Bu durumda, evin tamamına bakmak zor olacağından, bir odasının görülmesi muhayyerliğin düşmesi için yeterli olacaktır. Zira “meşakkat teysiri celbeder.” Serahsî, bu durumda İmam Züfer'in (öl. 158/775) görme muhayyerliği hakkı-

<sup>97</sup> İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 7/156.

<sup>98</sup> Dâmâd Efendi, *Mecma'u'l-enhur*, 6/55. “Mebi' numuneden dîn çıkarsa müşteri muhayyer olup dilerse kabul eder ve dilerse reddeder.” *Mecelle*, Madde 325.

<sup>99</sup> İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî, *Multekâ'l-ebhur* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, ts.), 244; Dâmâd Efendi, *Mecma'u'l-enhur*, 3/55.

<sup>100</sup> Serahsî, *Kitâbu'l-Mesûû*, 13/72.

<sup>101</sup> *Mecelle*, Madde 45.

<sup>102</sup> Dâmâd Efendi, *Mecma'u'l-enhur*, 3/55.

<sup>103</sup> Ziyâuddin, *Mecelle Şerhi*, 153. Ayrıca bk. Attâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 283-286.

<sup>104</sup> *Mecelle*, Madde 326.

<sup>105</sup> Serahsî, *Kitâbu'l-Mesûû*, 13/76-77.

<sup>106</sup> Serahsî, *Kitâbu'l-Mesûû*, 13/76-77.

nın devam edeceği görüşünde olduğunu aktarmaktadır.<sup>107</sup> Hanefi mezhebinde muteber olan fetvâ da İmam Züfer'in görüşü üzeredir.<sup>108</sup> “Âdet muhakkemdir” kâidesiyle birlikte düşünüldüğünde örf ve âdete uygun olduğundan İmam Züfer'in görüşü tercih edilmiştir.<sup>109</sup> Akdin konusu ev olduğunda, bazı beldelerde evin bütün odaları birbirine eşit şekilde inşa edildiğinden evin bir odasının görülerek satın alınması, görme muhayyerliğinin düşmesi, dolayısıyla da akdin bağlayıcı hâle gelmesi için yeterli kabul edilirdi. Ancak inşaat ve mimari alanlarında farklı yapı tarzlarının ortaya çıkmasıyla, evler pek çok yönden birbirinden farklı şekillerde inşa edilir olmuştur. Bu durum bir evin satın alınması söz konusu olduğunda evin dışına bakmanın, içi hakkında yeterli bilgi vermeyeceğini,<sup>110</sup> bütün odalarının ayrı ayrı gezilmesi gerekeceğini göstermektedir.<sup>111</sup> Görme muhayyerliğinin düşmesi, amaçlanan şeylerin bilinmesini sağlayacak bir görme ile mümkündür<sup>112</sup> ve bu amaç ancak evin tamamının görülmesi ile gerçekleştirilebilir. Konu *Mecelle*'nin “ezmânın [zamanın] tağayyürü [değişmesi] ile ahkâmın [hükümlerin] tağayyürü inkâr olunamaz”<sup>113</sup> kâidesi ile de doğrudan bağlantılıdır.<sup>114</sup> Konuyla ilgili olarak değişen şartlar çerçevesinde insanların zarara uğramaması için yeni bir düzenlemeye gidilmiştir. Zamanın değişmesi ile hüküm, yeni durumlara uygulanmaktadır.

*Mecelle* “Bir kimse şîrâ [satın almak] kastıyla yani alıcı gözüyle görmüş olduğu malı bir müddet sonra ol mal olduğunu bilerek iştirâ etse hıyâr-ı rü'yeti yoktur. Fakat ol malda bir tağayyür [değişiklik] hâsıl olmuş ise ol vakit muhayyer olur.”<sup>115</sup> şeklindeki maddesi ile hıyâr-ı rü'yetin düşmesi ve malın aslına yönelik bir değişikliğin meydana gelmesi arasında bağlantı kurarak, meseleyi istishâb çerçevesinde ele almaktadır. Bir kimsenin

<sup>107</sup> Serahsî, *Kitâbu'l-Mebsût*, 13/76-77.

<sup>108</sup> İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 7/158.

<sup>109</sup> Kuyucaklızâde, *Kitâbu'l-Buyû'*, 128.

<sup>110</sup> Serahsî, *Kitâbu'l-Mebsût*, 13/76-77; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3/35.

<sup>111</sup> Kuyucaklızâde, *Kavâid-i Kulliyeye*, 48; Hacı Reşîd Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, 1/127; Attâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/91; Mehâsinî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/66.

<sup>112</sup> Serahsî, *Kitâbu'l-Mebsût*, 13/71.

<sup>113</sup> *Mecelle*, Madde 39.

<sup>114</sup> Hacı Reşîd Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, 2/186.

<sup>115</sup> *Mecelle*, Madde 332.

“satın alma kastı” ile görmüş olduğu malı, bir süre sonra aynı mal olduğunu bilerek satın alması durumunda, kişi hıyâr-ı rü’yet ile muhayyer olamaz.<sup>116</sup> Ancak kişi malı gördüğünde “satın alma kastı” bulunmuyorsa, gördüğü esnada tam anlamıyla dikkat edemeyeceğinden hedeflenene ulaşmış olamaz.<sup>117</sup> İlgili maddeye göre hıyâr-ı rü’yetin düşmesinde iki şart bulunmaktadır. Birinci şart, “bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir”<sup>118</sup> kâidesinin de gereği olarak malın “satın alma kastı”<sup>119</sup> ile görülmüş olmasıdır. İkinci şart, akit esnasında akde konu olan malın, daha önce “satın alma kastı ile görülen mal” olduğunun bilinmesidir.<sup>120</sup>

Görme muhayyerliği konusunda satıcı ve müşteri arasında birtakım anlaşmazlıklar meydana gelebilir. Müşteri ile satıcı arasında malın satın alma anından önce görüldüğü konusunda ihtilaf olabilir. Örneğin satıcı müşterinin malı akitten önce gördüğünü; müşteri ise malı akitten önce görmediğini iddia edebilir. Bu durumda asıl olan malın akit öncesinde görülmemiş olması olduğundan, yemin etmesi durumunda “beyyine hilâf-ı zâhiri [görünenin/bilinenin aksini] isbat için ve yemin aslı ibkâ [olduğu hâl üzere devam etme] içindir”<sup>121</sup> kâidesi gereği müşterinin beyanı kabul edilir.<sup>122</sup> İstishâb gereği, bilinen bir durumun değiştiğine dair delil olmadıkça, durumun bilinen şekliyle devamına hükmedilir. Önceden görülmüş olan malda bozulma veya sonradan bir kusur meydana gelmesi gibi durumlarda ise mal değişmiş olduğundan artık önceden görülen mal olmaktan çıkacaktır.<sup>123</sup> Maldaki değişikliğin ne kadar sürede meydana gelmiş olabileceği, malın ne olduğuna göre farklılık gösterebilir.<sup>124</sup> Malın değişmiş olup olmadığı konusunda satıcı ile müşteri arasında anlaşmazlık ortaya çıkabilir. Bu durumda örneğin müşteri, akit esnasında mevcut malın daha önce gördüğü mala nazaran

<sup>116</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, 3/36; ‘Aynî, *el-Binâye*, 8/96; ‘Abdussettâr Efendi, *Teşrih*, 93.

<sup>117</sup> Kuyucaklızâde, *Kitâbu'l-Buyû'*, 131; Mes'ûd Efendi, *Mîrât-i Mecelle*, 102-103.

<sup>118</sup> *Mecelle*, Madde 2.

<sup>119</sup> Hacı Reşid Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, 2/289; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/536; Selîm Rustem el-Bâz, *Şerhu'l-Mecelle* (Dâru İhyâi't-Turâşi'l-'Arabî, 1986), 176.

<sup>120</sup> Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/536; Bâz, *Şerhu'l-Mecelle*, 176.

<sup>121</sup> *Mecelle*, Madde 77.

<sup>122</sup> Halebî, *Multeķa'l-ebhur*, 245; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 3/63.

<sup>123</sup> Hacı Reşid Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, 2/189; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/536.

<sup>124</sup> Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/536.

değişmiş olduğunu; satıcı, malın daha önce müşterinin gördüğü mal ile aynı olup değişmemiş olduğunu iddia ettiğinde, müşterinin malı gördüğü zaman ile akdin gerçekleştiği zaman arasındaki süre dikkate alınır. Geçen sürenin çoğunlukla malda herhangi bir değişikliğin meydana gelmeyeceği bir süre olması durumunda yemin ettiği takdirde satıcının beyanı *Mecelle*'nin “beyyine hilâf-ı zâhiri isbat için ve yemin aslı ibkâ içindir”<sup>125</sup> kâidesi gereğince kabul edilir. Zira “bir şeyin bulunduğu hâl üzere kalması esastır.” Bu durumda müşterinin iddiasının kabul edilmesi, beyyine getirmesine bağlıdır.<sup>126</sup> Müşteri, yine aynı maddenin ifade ettiği üzere “hilâf-ı zâhiri” iddia ettiğinden, bu iddiasını ispat etmekle mükelleftir. Geçen süre çoğunlukla malda değişiklik meydana gelebilecek bir süre olduğunda ise esas olan müşterinin beyanıdır.<sup>127</sup>

## 6. Ayıp Muhayyerliği

*Mecelle*'nin “Bey'-i mutlak ile satılan bir malın ayb-ı kadîmi<sup>128</sup> te-beyyün ettikde [ortaya çıktığında] müşteri muhayyerdir. Dilerse reddeder ve dilerse semen-i müsemma [belirlenmiş olan bedel] ile kabul eder. Yoksa malı alıkoyub da ayıbı için bahâsını tenkis edemez [malın bedelinde indirim yapamaz]. İşte buna hıyâr-ı ayb denir.”<sup>129</sup> şeklindeki maddesi hem ayıp muhayyerliğini tanımlamakta hem de muhayyer olan tarafın seçeneklerini açıklamaktadır.

Ayıp muhayyerliğinin meşruiyeti Kur'ân'a ve vasıf muhayyerliğinde de gündeme gelen *musarrât* hadisine<sup>130</sup> dayanmaktadır.<sup>131</sup> Rivâyete göre *musarrât* hayvanı satın alan müşteri, maldaki bu ayıptan dolayı malı satıcıya iade etmek veya ayıplı bu mal üzerinde gerçekleştirdiği akde razı olmak arasında muhayyerdir. Ayıp muhayyerliğinin sabit olması için akitte ayrıca belirtilmesine gerek yoktur. “Bey'i mutlak, mebi'in ayıb-

<sup>125</sup> *Mecelle*, Madde 77.

<sup>126</sup> Şeybânî, *el-Aşl*, 2/472.

<sup>127</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, 3/36; 'Aynî, *el-Binâye*, 8/96-97; Ziyâuddin, *Mecelle Şerhi*, 156.

<sup>128</sup> “Ayb-ı kadîm, bayi' yedinde iken mebidde mevcut olan kusurdur.” *Mecelle*, Madde 339.

<sup>129</sup> *Mecelle*, Madde 337. Ayrıca bk. Dâmâd Efendi, *Mecma'u'l-enhur*, 3/59.

<sup>130</sup> Buḥārî, “Buyû”, 2148; Muslim, “Buyû”, 1524.

<sup>131</sup> İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, 577.



dan sâlim olmasını iktizâ eder [gerektirir].<sup>132</sup> Akit ile beklenen malın kusursuzluğudur.<sup>133</sup> Akde konu olan malda bir ayıbın ortaya çıkması, malın kusursuzluk vasfının bulunmadığını göstermektedir. Malda kusursuzluk vasfı bulunmadığı hâlde müşterinin muhayyerlik hakkına sahip olmaması, razı olmadığı bir şeyle sorumlu tutulması anlamına gelecek ve müşteri zarara uğrayacaktır.<sup>134</sup> “Zarar ise izâle olunur.”

Satıcı ile müşteri arasında ayıp muhayyerliği konusunda ihtilaflar meydana gelebilir. Bu ihtilafların kimin yararına çözüleceği, ayıbın durumuna göre farklılık göstermektedir. Örneğin satıcı ile müşteri arasında malın ayıplı olup olmadığı konusunda bir anlaşmazlık söz konusu olabilir. Bu durumda “sıfat-ı ârizada asıl olan ademdir”<sup>135</sup> kâidesinin de gereği olarak asıl olan malın satıcının elindeyken ayıplı olmamasıdır.<sup>136</sup> Dolayısıyla satın aldığı malda kadim bir ayıp olduğunu iddia eden, müşterinin bu iddiasını ispat etmesi gerekmektedir.<sup>137</sup> Müşteri, malda ayıp bulunduğu iddiasıyla istishâbın aksi bir iddiada bulunduğundan, ispat mükellefi müşterinindir. Müşterinin iddiasını ispat etmesi durumunda birinci seçeneği malı satıcıya iade ederek bedeli geri almasıdır. Malda bir ayıbın bulunması, kusursuzluk vasfının olmadığı anlamına gelmekte, malın maliyetinin ve kıymetinin azaldığını göstermektedir. Bu sonuç, müşteri açısından zarar ifade ettiğinden “zarar izâle edilir.” Maldaki ayıbın ne olduğu konusunda belirleyici olan ise örfdür. “Âdetin muhakkem olması” dolayısıyla, ticaret ehlinin âdetine göre malın bedelinde indirimi gerektiren her şey, ayıp sayılmaktadır.<sup>138</sup> *Mecelle*'nin “Ayb diye ehil ve erbâbı beyninde malın bahâsına îrâs-ı noksân eden kusuruna derler.”<sup>139</sup> şeklindeki maddesi de ayıbın ne olduğu konusun-

<sup>132</sup> *Mecelle*, Madde 336.

<sup>133</sup> Seraḥşî, *Kitâbu'l-Mebsût*, 13/39; Maṣṣilî, *el-İḥtiyâr*, 2/268; Dâmâd Efendi, *Mecma'u'l-enhur*, 3/59.

<sup>134</sup> Merḡinânî, *el-Hidâye*, 3/36-37.

<sup>135</sup> *Mecelle*, Madde 9. Ayıp, sıfat-ı ârizadan sayılmakta, akitlerde nelerin ayıp sayılıp sayılmayacağı klasik kaynaklarda da daha çok meseleler özelinde ele alınmaktadır. Seraḥşî, *Kitâbu'l-Mebsût*, 13/99 vd.; Merḡinânî, *el-Hidâye*, 3/36 vd.; İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, 578; Dâmâd Efendi, *Mecma'u'l-enhur*, 3/60 vd.

<sup>136</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 85; İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 83.

<sup>137</sup> Ali Haydar Efendi, *Düerü'l-hükkâm*, 1/52.

<sup>138</sup> Seraḥşî, *Kitâbu'l-Mebsût*, 13/99; Merḡinânî, *el-Hidâye*, 3/37; Maṣṣilî, *el-İḥtiyâr*, 2/268; Ḥalebî, *Multeḳa'l-ebḥur*, 245; Dâmâd Efendi, *Mecma'u'l-enhur*, 3/59.

<sup>139</sup> *Mecelle*, Madde 338.

da belirleyici olanın konunun ehli insanların örf ve âdetleri olduğunu açıkça ifade etmektedir. Müşterinin diğer seçeneği, malı ayıbı ile kabul ederek akde razı olmaktır. Ancak bu durumda Hanefi mezhebine göre müşteri mal bedelinden indirim talep edemez.<sup>140</sup> Zira vasıf mal sayılmadığından akde konu olamaz ve dolayısıyla bedelden herhangi bir şey de vasfın yani maldaki ayıbın karşılığı olamaz.<sup>141</sup>

Maldaki ayıp ile ilgili bir diğer mesele de kadim ve hâdis ayıbın birlikte söz konusu olma durumudur. *Mecelle*'nin “Mebî'in müşteri indinde bir aybı hâdis olduktan [sonradan ortaya çıktıktan] sonra ayb-ı kadimi meydana çıksa müşterinin bâyi'a reddetmeğe salâhiyeti olmayıp fakat noksan-ı semen [bedelden indirim] iddiasına salâhiyeti vardır.”<sup>142</sup> şeklindeki maddesine göre, maldaki kadim ayıbın, mal müşteriye geçtikten ve malda müşteriden kaynaklanan yeni bir ayıp meydana geldikten sonra ortaya çıkması durumunda artık müşterinin malı satıcıya geri verme yetkisi kalmamaktadır. Bu durumda müşteri, mal bedelinden indirim talebinde bulunabilir.<sup>143</sup> Örneğin satın alınan bir kumaşa, kumaşın müşteri tarafından kesilmesinden sonra yanık ya da çürük gibi kadim bir ayıp olduğu ortaya çıktığında, malda artık kadim ve hâdis olan iki ayrı ayıp bulunmaktadır. Yeni ayıp meydana gelen malın, bu ayıp ile satıcıya iade edilmesi oldukça zor bir durum olacağından, bu durumda müşteri bedelden indirim talep edebilir.<sup>144</sup> Yeni meydana gelen kusur, malın satıcıya iadesine engel olmaktadır.<sup>145</sup> Malın yeni ayıp ile satıcıya iade edilmesi, satıcının malı hem kadim hem hâdis olmak üzere iki ayıp ile geri alması anlamına gelmektedir. Ayıptan kaynaklanan “bir zarar kendi misli ile izâle olunamaz.”<sup>146</sup> Bu durumda müşteri açısından ortaya çıkan zararın giderilmesi gerekmele birlikte “bir zararın kendi mislinden bir zarar ile giderilmesi”, câiz olmayan bir şeyin,

<sup>140</sup> Dâmâd Efendi, *Mecma'u'l-enhur*, 3/59.

<sup>141</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, 3/37.

<sup>142</sup> *Mecelle*, Madde 345.

<sup>143</sup> İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 7/167; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 3/75; Ziyâuddîn, *Mecelle Şerhi*, 160.

<sup>144</sup> Şeybânî, *el-Câmi'u's-sağîr*, 352; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3/38; Dâmâd Efendi, *Mecma'u'l-enhur*, 3/65-66.

<sup>145</sup> Serâhsî, *Kitâbu'l-Mebsû't*, 13/98.

<sup>146</sup> *Mecelle*, Madde 25.

yine câiz olmayan başka bir şey ile engellenmesi anlamına gelecektir. “Zararın giderilmesi” ile kastedilen ise “zararın bilâ zarar [zarar olmaksızın] izâle edilmesidir.”<sup>147</sup> Zarar ancak “kendisinden daha hafif bir zarar ile” ve “imkân ölçüsünde izâle olunur.” Dolayısıyla verdiğimiz örnekte müşteri açısından ortaya çıkan zararın, satıcının zarara uğratılması ile giderilmesi uygulanabilir bir yöntem değildir. Esasında yukarıda belirttiğimiz üzere ayıp vasıf sayılmamaktadır. Ancak *Mecelle*'nin “zarar bi kadri'l-imbân defolunur” kâidesinin de ifade ettiği üzere hem müşteri hem de satıcının zararları mümkün olduğunca giderilmelidir. İlgili kâide gereği bu durumda ayıp, *kadr* menzilesinde değerlendirilir.<sup>148</sup>

*Mecelle*'nin “Yumurta ve ceviz makûlesi şeylerin bazısı fena ve çürük çiksa yüzde üç gibi örfen ve âdeten istiksâr olunmayacak [çok görülmeyecek] derecesi ma'füv olur [affedilir/müsamaha gösterilir]. Eğer kusurlu çıkan yüzde on gibi çok olursa ma'füv olmayıp müşteri cümle meb'îi [malın tamamını] bâyi'a redd ile tamamen semeni geri alır.”<sup>149</sup> şeklindeki maddesi, bey' akdinde ayıp muhayyerliğinin hangi durumlarda gündeme geleceği ve akdin hangi durumlarda ayıp muhayyerliği gerekçesi ile feshedebileceğine dairdir. Maddeye göre alışverişten sonra malın bir kısmının çürük olduğu anlaşıldığında, ayıp muhayyerliğinin söz konusu olabilmesi, çürüğün oranına bağlı olmaktadır. Yumurta ve ceviz örneğinde maldaki çürük, malın tamamının “yüzde iki veya üç” gibi örfen müsamaha gösterilebilecek miktarı kadar olduğunda müşterinin hıyâr-ı ayıp gerekçesi ile malı iade etme ve malın bedelinde indirim talebi hakkı bulunmamaktadır. Çünkü örfen, akde konu olan mal bu orandaki çürükten tamamen arınamaz. Satıcının bundan kaçınması mümkün değildir. Dolayısıyla bu durumda müşterinin ayıp muhayyerliği hakkı bulunmaz ve akit, istihsânen malın tamamında sahih olur.<sup>150</sup> *Mecelle*'nin “Gabn-ı

<sup>147</sup> Muştafâ b. es-Seyyid Muḥammed Guzelhişârî, *Şerḥu Menâfi'ü'd-dekâik fî şerḥi Mecâmi'i'l-ḥakâik* (İstanbul: Dâru't-Tıbbâ'ati'l-Âmira, 1308), 323; Hacı Reşid Paşa, *Rûḥu'l-Mecelle*, 1/106.

<sup>148</sup> Hacı Reşid Paşa, *Rûḥu'l-Mecelle*, 2/201.

<sup>149</sup> *Mecelle*, Madde 354. *Mecelle*'nin “Buğday ve emsali hububat topraklı çıktığı takdirde âdeten kalif addolunursa bey' sahih ve lâzım olur. Ve eğer beynennâs ayb addolunur derecede ise müşteri muhayyer olur.” (*Mecelle*, Madde 353) şeklindeki maddesi de benzer içeriktedir. Maddeye göre hububatın toz ve toprakla karışması durumunda, bunun ayıp kabul edilip edilmediğinde örf müracaat edilecektir.

<sup>150</sup> Kuyucaklızâde, *Kitâbu'l-Buyû'*, 146; Mes'ûd Efendi, *Mirât-i Mecelle*, 112; Ali Haydar Efendi,

fâhiş urûzda [ticaret malları] nısf-ı uşur ve hayvanatta uşur ve akârda [taşınmaz mallar] humus miktarı ve daha ziyâde aldanmaktır.”<sup>151</sup> şeklindeki maddesi de ayıp muhayyerliğinin gündeme gelebilmesi için gabn-i fâhişin gereken oranını belirtmektedir. Maldaki noksan ve çürüğün ayıp sayılmaması, belirtilen miktardan az olmasına bağlıdır. Malın kusurlu çıkan miktarının, örfen azımsanamayacak ve müsamaha gösterilemeyecek derecede olması durumunda ise bey’ akdinde “mütekavvim” ve “gayr-i mütekavvim” mal bir arada bulunmuş olacağından akit fâsid olacaktır. Zira “mâni ile müktezî teâruz ettikde mâni’ takdim olunur.”<sup>152</sup> İmam Ebû Hanîfe’ye (öl. 150/767) göre böyle bir durumda müşteri, bütün malı satıcıya geri vererek semeni geri alır.<sup>153</sup> Müşterinin malı satıcıya iadesi hıyâr-ı ayıptan değil akdin fâsid olmasındandır. İmâmeyn’e göre ise bu durumda bey’, malın sâlim kısmında sahihtir.<sup>154</sup> *Mecelle*’de İmam Ebû Hanîfe’nin görüşü tercih edilerek kanunlaştırılmıştır.

Akde konu olan malda neyin ayıp sayılacağı doğrudan örf ile ilgilidir. Akitlerde ayıp olarak ele alınan durumlar, akdin türüne, akitle bağlantılı diğer bütün durumlara göre, örf ve âdetlerin değişmesi ile farklılık göstermektedir. Zira “âdet muhakkemdir.” Genel olarak tarafların akdi gerçekleştirmekle amaçladıkları menfaati tamamen engelleyen veya azaltan arızı durumlar ayıp sayılmıştır. Bu durumda akdin taraflarının uğrayacakları “zararın izâle edilebilmesi” için zarara uğrayacak tarafa malı geri vermek, malın bedelinde indirim talep etmek veya akdi feshetmek gibi birtakım haklar tanınmıştır.

## 7. Gabn ve Tağrîr Muhayyerliği

Gabn, “akitlerde bedeller arasında değer yönünden dengesizlik bulunması ya da bireyin özellikle malın fiyatı konusunda aldatılmasını” ifade etmektedir.<sup>155</sup> Tağrîr ise “müşteriye malı hakiki vasfından fark-

*Düerü’l-hükkâm*, 1/585.

<sup>151</sup> *Mecelle*, Madde 165.

<sup>152</sup> *Mecelle*, Madde 46.

<sup>153</sup> Dâmâd Efendi, *Mecma’u’l-enhur*, 3/69; Mes’ûd Efendi, *Mirât-i Mecelle*, 112.

<sup>154</sup> Dâmâd Efendi, *Mecma’u’l-enhur*, 3/69.

<sup>155</sup> Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, 6/11; Ali Bardakoğlu, “Gabn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/268.

lı anlatarak yanıltmak, aldatmak ve kandırmak”<sup>156</sup> anlamına gelmektedir. *Mecelle*’nin “Mütebâyiandan [akdin taraflarından] biri diğerini tağrîr edip de bey’de gabn-ı fâhiş olduğu tahakkuk ettikde mağbûn olan [aldatılan] kimse bey’i feshedebilir.”<sup>157</sup> şeklindeki maddesi, gabn ve tağrîr muhayyerliğinin çerçevesini çizmektedir. İlgili muhayyerliğin söz konusu olması akitte tağrîr ve gabn-ı fâhişin birlikte bulunması ile mümkündür. Gabnin muhayyerlik hakkı doğurması aldanma/aldatmayla birlikte ele alınmakta, aldanma/aldatma olmadığı takdirde muhayyerlik hakkı söz konusu olmamaktadır. Tağrîr bulunmayan gabn, muhayyerlik hakkı için yeterli değildir. Muhayyerliğin gabn sebebiyle oluşabilmesi için karşı tarafın kastı bulunmalıdır.<sup>158</sup> *Musarrât* hadisi olarak bilinen sütü hayvanın memesinde bekletmek suretiyle sütünün bol gösterilerek müşterinin aldatılmasının yasaklandığı rivâyet,<sup>159</sup> bu işlem müşteriye açık bir şekilde zarara sokacağından, aldatılma muhayyerliğini de ifade etmektedir.<sup>160</sup>

Hacı Reşid Paşa (öl. 1918), zararın câiz olmadığına ve aktardığımız durumda ortada bir zarar olup, zararın giderilmesinin vacip olduğuna konu ile bağlantılı olarak özellikle dikkat çekmektedir.<sup>161</sup> Ali Haydar Efendi (öl. 1935) de maddenin açıklamasında bizi “zarar izâle olunur” kâidesinin şerhine yönlendirerek, meselenin kâide ile bağlantısını ortaya koymaktadır.<sup>162</sup>

*Musarrât* hadisine ek olarak bazı özel konulara dair düzenlemelerin de gabn ve tağrîr ile doğrudan ilgisi bulunmaktadır.<sup>163</sup> Örneğin ticaret kervanlarının şehir pazarına girmeden, piyasa hakkında fikir sahibi

<sup>156</sup> *Mecelle*, Madde 164; Hacı Mehmet Günay, “Tağrîr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/375.

<sup>157</sup> *Mecelle*, Madde 357.

<sup>158</sup> “Bey’de bilâ tağrîr gabn-ı fâhiş bulunsa mağbûn olan kimse bey’i feshedemez.” *Mecelle*, Madde 356.

<sup>159</sup> Buḥārî, “Buyū”, 64; Muslim, “Buyū”, 7.

<sup>160</sup> Seraḥsî, *Kitābu’l-Mebsût*, 13/39.

<sup>161</sup> Hacı Reşid Paşa, *Rûḥu’l-Mecelle*, 2/212-213. Hâdimî “Zulmün defî vâcib ve takriri haramdır” şeklinde müstakil bir kâideye yer vermektedir. Muḥammed b. Muşafâ Hâdimî, *Mecâmi’u’l-ḥaḳâik ve’l-kavâid ve cevâmiu’r-ravâik ve’l-fevâid* (Memleketu’l-‘Arabîyye es-Su’ûdiyye: Dâru’s-Samî’î, 2017), 430.

<sup>162</sup> Ali Haydar Efendi, *Dürrü’l-hükkâm*, 1/589.

<sup>163</sup> Muslim, “Buyū”, 1515.

olmadan önce karşılanmaları (telakki'r-rukbân)<sup>164</sup> yasaklanmıştır. Bu yasaklama ile ortaya çıkması muhtemel zararların önlenmesi söz konusudur. Meseleye satıcı açısından bakıldığında, böyle bir durumda piyasa fiyatlarından haberdar olmadan malını düşük değerle satan satıcının zarara uğraması ihtimal dâhilindedir. Bu durum fiyat artışlarının normalin üzerinde olmasına sebep olma ihtimali dolayısıyla, toplum açısından da ortaya muhtemel bir zarar çıkarabilir.<sup>165</sup> Buhârî (öl. 256/870) de ilgili hadisi aktardığı bâbın başlığında bu işlemi aldatma olarak nitelendirmekte ve aldatmanın da câiz olmadığını belirterek ilgili yasağın, “zararın izâle edilmesi” bağlamında önemine dikkat çekmektedir.<sup>166</sup>

Satıcının yararına müşterinin zarara uğratılması amacı bulunan<sup>167</sup> neceşin<sup>168</sup> yasaklanmasında da zararın önlenmesi gündeme gelmektedir. Pazarlığı kışkırtmak amacıyla alıcı olmadığı hâlde hileli arttırma yapmak yasaklanarak<sup>169</sup> gerçekten alıcı olan kişinin, aldatılarak zarara uğratılması önlenmektedir. Aktardığımız örnek rivâyetlerin tamamı gabn ve tağrîrin yasaklanmasıyla “zararın izâle edilmesine” yöneliktir.

## Sonuç

İslâm hukukunda küllî kâidelerin ilk dönemlerden itibaren fakihlerin gündeminde fikhın bütün meselelerini kuşatıcı bir rolde olduğu görülmektedir. Kâideler ile fer'î meseleler ortak kalıplara sokulmaktadır. Kavâid-i külliye, meselelerin çözümünde fikhın daha anlaşılır olabilmesi için müracaat edilen temel prensipler olmuş, bütün mezheplerce aktif şekilde kullanılmıştır. İslâm hukuk tarihinde küllî kâide meselesi ve en son formları ile *Mecelle*'de yer alan kâideler, fikhın kendi içerisindeki süreci açısından oldukça önemlidir. *Mecelle*'nin de *Mukaddime* kısmı küllî kâidelere ayrılmış ve küllî kâideler *Mecelle*'nin *Kitâblarında*

<sup>164</sup> *Telakki'r-rukbân (telakki'l-celeb)*: “Pazara inmekte olan köylülerin yoluna çıkarak, ellerindeki malları henüz pazardaki fiyatlarından önce görmeden almak.” Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 561.

<sup>165</sup> İbn Ruşd, *Bidāyetu'l-muctehid*, 570-571; İbn Kudāme, *el-Muğnî*, 5/312 vd.

<sup>166</sup> Buhârî, “Buyū”, 2162.

<sup>167</sup> İbn Ruşd, *Bidāyetu'l-muctehid*, 571.

<sup>168</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 449.

<sup>169</sup> Merğînānî, *el-Hidāye*, 3/53-54; İbn Ruşd, *Bidāyetu'l-muctehid*, 570-573.

yer alan bütün maddelerinde meselelerin çözümü için müracaat edilen temel ilkeler olmuştur.

*Mecelle*'nin muhayyerlikler ile ilgili maddelerinde de küllî kâidelerin gereklerinin tezâhürleri açıkça görülmektedir. Özellikle “zarar izâle olunur” ve “meşakkat teysîri celbeder” kâideleri muhayyerlikler konusunda açık bir şekilde karşılık bulmaktadır. Akitlerde muhayyerliklerin kabulü, insanlar için meşakkatli olabilecek durumlar dikkate alınarak insanların aldatılmalarının, uğrayabilecekleri zararların baştan önlenmeye çalışıldığını veya ortaya zarar çıktıktan sonra giderilmeye çalışıldığını göstermektedir. Muhayyerlikler, akdi gerçekleştiren tarafların akde yönelik iradelerinin aldanma, zarar görme, pişmanlık duyma gibi durumlardan korunmasını sağlamaktadır. Bu durum, “zarar izâle olunur” kâidesinin ifade ettiği, zararın ortaya çıkmadan önce önlenmesi kısmını da ifade etmektedir. “Meşakkatin teysîri celbetmesi” de esasında muhtemel zararların önlenmesi ile bağlantılıdır. Muhayyerlik hakkı bulunan tarafın akdin gereğini ihlâl eden bir durum meydana geldiğinde bu hakkını kullanarak akdi feshedebilmesi ortaya çıkan “zararın izâlesi” ile ilgilidir. Akitlerde muhayyerliklerin varlığı, muhayyerlik hakkına sahip olan tarafın akde kesin bir şekilde razı olmasına katkıda bulunmaktadır.

Akde konu olan malda tarafların zarara uğradıklarını gösteren bir durumun varlığı ya da yokluğu, meseleyi istishâba bağlayarak “bir şeyin bulunduğu hâl üzere kalması esastır” kâidesi ile bağlantılı olmaktadır. Muhayyerliklerin geçerli olduğu meselelerde örfün etkisi de açıktır. Örneğin müşteriye muhayyerlik hakkı tanıyan, malda bir ayıp bulunması meselesinde, “âdet muhakkemdir” kâidesi gereği ayıbın ne olduğu konusunda belirleyici olan örfdür. Benzer şekilde akit esnasında açıkça belirtilmemiş olsa bile malda bulunması beklenen vasfın ne olduğu da “örfen mâ'rif olan şey şart kılınmış gibidir” kâidesinin ifade ettiği üzere yine örf ile belirlenmektedir.

Küllî kâidelerin tezâhürleri elbette ki sadece muhayyerlik konuları ile sınırlı değildir. *Mecelle*'nin bütün maddelerinde meseleler çözümlenirken, konuların küllî kâideler ile irtibatlı olduğu görülmektedir.

Bu durum *Mecelle*'nin şerhlerinde şârihler tarafından da açıkça ortaya konmaktadır. *Mecelle*'nin şerhlerinde küllî kâideler şerh edilirken *Mecelle*'nin diğer maddelerine atıflarda bulunulmakta, atıfta bulunulan maddeler çözümlenirken de küllî kâideler ile irtibatı ayrıca vurgulanmaktadır. Son hâli ile *Mecelle*'de yer alan küllî kâideler, *Mecelle*'de temel ölçütler olarak konumlandırılmakta, *Mecelle*'nin muhayyerliklerin de içinde bulunduğu maddelerinde meselelerin çözümünde denetim mekanizması olarak işletilmektedir.

### Kaynakça

- 'Abdussettâr Efendi. *Teşrihu'l-kavâidi'l-kulliyye*. İstanbul: Maḥmūd Bek Matbaası, 1301.
- 'Alāi, Ebū Sa'id Ḥalīl b. Keykeldī eş-Şāfi'ī. *el-Mecmū'u'l-muzehheb fī kavā'idil-Mezheb*. thk. Muḥammed b. 'Abdilgaffār b. 'Abdirrahmān eş-Şerīf. 2 Cilt. Kuveyt: Vizāratu'l-Evkāf ve's-Şuūni'l-İslāmiyye, 1994.
- Ali Haydar Efendi, (Küçük) Hoca Emin Efendizâde. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. 4 Cilt. Konstantiniyye: Matba'â-i Ebi'd-Diyâ, 1330.
- Apaydın, Yunus. "Muhayyerlik". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31/25-30. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Attāsī, Muḥammed Ḥalīd. *Şerhu'l-Mecelle*. 4 Cilt. Pākistān: Mektebetu'l-Ḥakkāniyye, ts.
- 'Aynī, Ebū Muḥammed Maḥmūd b. Aḥmed. *el-Bināye Şerhu'l-Hidāye*. thk. Emīn Şālih Şa'bān. 13 Cilt. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Bardakoğlu, Ali. "Fesih". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12/427-436. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Bardakoğlu, Ali. "Gabn". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 13/268-273. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Bāz, Selīm Rustem. *Şerhu'l-Mecelle*. Dāru İhyāi't-Turāşī'l-'Arabī, 1986.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslāmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967.
- Buḥārī, Ebū 'Abdillāh Muḥammed b. İsmāil b. İbrāhīm el-Cu'fi. *Şaḥīhu'l-Buḥārī (el-Cāmī'u's-Şaḥīh)*. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- Cuveynī, İmāmu'l-Ḥarameyn Ebu'l-Me'ālī 'Abdulmelik b. 'Abdillāh.



- Nihāyetu'l-maṭlab fī dirāyeti'l-mezheb.* thk. 'Abdulazām Maḥmūd ed-Dīb. 20 Cilt. Cidde: Dāru'l-Minhāc, 2007.
- Dāmād Efendi, 'Abdurrahmān b. Muḥammed b. Suleymān el-Kelībūli. *Mecma'u'l-enhur fī şerhi Multekā'a'l-ebḥūr ve me'ah ed-Dürrü'l-muntekâ fī şerhi'l-Multekâ.* 4 Cilt. Beyrüt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Dāvūdī, Abdulkādir. *el-Ḳavā'idu'l-kulliyye ve'd-ḡavābiḡ fī'l-fikhi'l-İslāmī.* Beyrüt: Dāru İbn Ḥazm, 2009.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü.* İstanbul: Ensar, 2016.
- el-Fetāva'l-Ḥindiyye (el-Ma'rūf bi'l-Fetāva'l-Ālemgiriyye fī Mezhebi'l-İmām el-A'zām Ebū Ḥanīfe Nu'mān).* 6 Cilt. Beyrüt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Guzelhişārī, Muştafā b. es-Seyyid Muḥammed. *Şerḡu Menāfi'u'd-dekâik fī şerhi Mecāmi'i'l-ḡaḡāik.* İstanbul: Dāru't-Ṭıbā'ati'l-Āmira, 1308.
- Günay, Hacı Mehmet. "Tağrir". *TDV İslām Ansiklopedisi.* 39/375-376. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Hacı Reşid Paşa. *Rūḡu'l-Mecelle.* 8 Cilt. Derseadet: Dāru'l-Ḥilāfeti'l-Āliyye-Maṭbaa-i Hayriyye, 1326.
- Ḥādīmī, Muḥammed b. Muştafā. *Mecāmi'u'l-ḡaḡāik ve'l-ḡavā'id ve cevāmiu'r-ravāik ve'l-fevā'id.* Memleketu'l-'Arabıyye es-Su'ūdiyye: Dāru's-Samī'i, 2017.
- Ḥalebī, İbrāhīm b. Muḥammed b. İbrāhīm. *Multekā'a'l-ebḥūr.* İstanbul: el-Mektebetu'l-Maḥmūdiyye, ts.
- Ḥamevī, Ebu'l-'Abbās Şihābuddīn Aḡmed b. Muḥammed el-Ḥuseynī el-Mışrī. *Ġamzu 'uyūni'l-beşāir (Şerḡu'l-Ḥamevī 'ale'l-Eşbāh ve'n-nezāir).* 2 Cilt. Pākistān: İdāratu'l-Ḳur'ān ve'l-'Ulūmi'l-İslāmiyye, 1436.
- Ḥışnī, Ebū Bekr b. Muḥammed b. 'Abdulmumin el-Ma'rūf bi Taḡiyyuddīn. *Kitābu'l-kavā'id.* thk. 'Abdurrahmān b. 'Abdillāh eş-Şa'lān. 2 Cilt. Riyāḡ: Mektebetu'r-Ruşd, 1997.
- Huzelī, Muḥammed b. Mes'ūd b. Se'ūd el-'Umeyrī. *el-Ḳavā'idu'l-fikhiyyeti'l-kulliyyeti'l-ḡams'e'l-kubrā (ve ba'du taṭbikātuhā 'alā muctemā'ina'l-mu'āşır).* Beyrüt: Dāru İbn Ḥazm, 2009.
- 'Izz b. 'Abdisselām, Ebū Muḥammed 'Abdulazīz b. 'Abdisselām b. Ebi'l-Ḳāsım es-Sulemī ed-Dımaşķī. *Ḳavā'idu'l-aḡkām fī meşāliḡi'l-enām.* 2 Cilt. Beyrüt: Muessesetu'r-Reyyān, 1990.
- İbn 'Ābidīn, Muḥammed Emīn. *Reddu'l-muḡtār 'ale'd-Durri'l-muḡtār şerḡu*

- Tenviri'l-ebşār*. thk. Ādil Aḥmed 'Abdulmevcūd, 'Alī Muḥammed Mu'avvid. 14 Cilt. Riyāḍ: Dāru 'Ālemi'l-Kutub, 2003.
- İbn Ebī Zeyd, Muḥammed 'Abdullāh b. 'Abdirrahmān. *en-Nevādir ve'z-ziyādāt 'alā mā fi'l-Mudevvene min gayrihā mine'l-ummuhāt*. thk. 'Abdullāh Murābiṭ et-Tergī, Muḥammed 'Abdulazīz ed-Debbāg. 15 Cilt. Beyrūt: Dāru'l-Ġarbi'l-İslāmī, 1999.
- İbn Ḳudāme, Ebū Muḥammed 'Abdullāh b. Aḥmed b. Muḥammed el-Maḳdisī. *el-Muğmī*. thk. 'Abdullāh b. 'Abdilmuhsin et-Turkī, 'Abdulfettāh Muḥammed el-Halū. 10 Cilt. Riyāḍ: Dāru 'Ālemi'l-Kutub, 1997.
- İbn Nuceym, Zeynuddīn b. İbrāhīm. *el-Eşbāh ve'n-nezāir 'alā mezhebi Ebī Nu'mān*. thk. 'Abdulkerīm el-Fuḍaylī. Beyrūt: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, 2011.
- İbn Ruşd, Ebu'l-Velīd Muḥammed b. Aḥmed. *Bidāyetu'l-muctehid ve nihāyetu'l-muḳtaşid*. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- İbnu'l-Mulaḳḳın, Ebū Ḥaḫḫ Sırācuddīn 'Umer b. 'Alī b. Aḥmed el-Enşārī. *el-Eşbāh ve'n-nezāir*. thk. Ḥamd b. 'Abdilazīz b. Aḥmed el-Ḥuḍarī. 2 Cilt. Pākistān: İdāratu'l-Kur'ān ve'l-'Ulūmi'l-İslāmiyye, 1417.
- İbnu's-Subkī, Tācuddīn 'Abdulvehhāb b. 'Alī b. 'Abdilkāfi. *el-Eşbāh ve'n-nezāir*. thk. 'Ādil Aḥmed 'Abdulmevcūd, 'Alī Muḥammed Mu'avved. 2 Cilt. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991.
- Kāsānī, Ebū Bekr b. Mes'ūd el-Ḥanefī. *Bedāi'u's-sanāi' fi tertibi'ş-Şerāi'*. thk. 'Alī Muḥammed Mu'avvid, 'Ādil Muḥammed 'Abdulmevcūd. 10 Cilt. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Kızılkaya, Necmettin. *Hanefi Mezhebi Bağlamında İslām Hukukunda Külli Kāideler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Ḳudūrī, Ebu'l-Ḥuseyn Aḥmed b. Muḥammed Ca'fer el-Bağdādī. *et-Tecrid (el-Mevsu'atu'l-fıḫhiyyeti'l-muḳārane)*. thk. Muḥammed Aḥmed Sırāc, 'Alī Cum'a Muḥammed. 12 Cilt. Kāhira: Dāru's-Selām, 2004.
- Kuyucaklızāde, Mehmed Âtîf Efendi. *Mecelle-i Ahkām-ı 'Adliyye'den Kavāid-i Kulliyeye-i Fıḫhiyye'nin İzāhi*. Derseadet: Maḫmūd Bek Matbaası, 1318.
- Kuyucaklızāde, Mehmed Âtîf Efendi. *Mecelle-i Ahkām-ı 'Adliyye'den Kitābu'l-Buyū'*. Derseadet: Maḫmūd Bek Matbaası, 1328.
- Leknevī, Ebu'l-Ḥasenāt 'Abdulḫayy. *en-Nāfi'u'l-kebir*. Beyrūt: 'Ālemu'l-Kutub, 1986.
- Māverdī, Ebu'l-Ḥasen 'Alī b. Muḥammed b. Ḥabīb. *el-Ḥāvi'l-kebir fi fıḫhi*

- mezhebi İmâmi's-Şâfi'i (şerhu Muhtaşari'l-Muzeni)*. thk. 'Alî Muhammed Mu'avvad, 'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcüd. 18 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1994.
- Mavşilî, 'Abdullâh b. Maḥmūd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Erkam, ts.
- Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*.
- Meḥâsinî, Muhammed Sa'îd. *Şerhu Mecelleti'l-Ahkâmi'l-'Adliyye*. 3 Cilt. Dımaşq: Matba'atu't-Terakkî, 1927.
- Merġinânî, Burhânuddîn Ebu'l-Ḥâsen 'Alî b. Ebî Bekr el-Fergân. *el-Hidāye şerhu Bidāyeti'l-mubtedî*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Erkam, ts.
- Mes'ūd Efendi. *Mirât-i Mecelle-i Ahkâm-i 'Adliyye*. b. y.: y. y., ts.
- Muslim, Ebu'l-Ḥuseyn Muslim b. el-Ḥaccâc el-Kuşeyrî. *Şahîḥu Muslim (el-Câmi'u's-Şahîḥ)*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2008.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *Ravḍatu't-ṭâlibîn*. Beyrût: Dâru İbn Ḥazm, 2010.
- Seraḥsî, Ebû Bekr Aḥmed b. Ebî Şehl. *Kitābu'l-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1989.
- Suyûfî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Kitābu'l-Eşbâh ve'n-nezâir fî kavâ'id ve furû'i fıkhi's-Şâfi'iyye*. thk. 'Abdulkerîm el-Fuḍaylî. Beyrût: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, 2011.
- Şahin, Hasan. *Akitlerde Muhayyerlik Teorisi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Şeybânî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. el-Ḥâsen. *el-Aşl*. thk. Muhammed Boy-nukalın. 13 Cilt. Katar: Vizâratu'l-Evḳâf ve's-Şuunu'l-İslâmiyye, 2012.
- Şeybânî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. el-Ḥâsen. *el-Câmi'u's-saġir (me'a şerḥih en-Nâfi'u'l-kebir)*. Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 1986.
- Şirâzî, Ebû İshâk. *el-Muhezzeb fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'i*. thk. Muhammed ez-Zuhaylî. 6 Cilt. Dımaşq: Dâru'l-Ḳalem, 1996.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâluddîn 'Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed. *Naşbu'r-rāye li ehâdisi'l-Hidāye (me'a Ḥâşiyetuh)*. 5 Cilt. Beyrût: Muessesetu'r-Reyyân, ts.
- Ziyâuddîn, Hâfız Mehmed. *Mecelle-i Ahkâm-i 'Adliyye Şerhi*. Derseadet: Marif Matbaası, 1312.

## Summary

In Islamic law, legal maxims/al-qawā'id al-qulliyya appear in the form of fiqh principles. When the formation process of the madhabs was followed, the importance of the legal maxims, which were seen to be in the minds as an idea from the first periods. The bases, which were brought together in the *Muqaddime* part of the *Majalla* with their final form, have been the subject of many studies from different perspectives.

Among the legal maxims in the *Muqaddime* section of the *Majalla*, the five grand legal maxims, especially classified as the grand legal maxims/al-qawā'id al-qulliyya al-qubrā (al-umūru bi maqāsidihā, al-yaqīn lā yazūlu bi al-shakk, al-mashaqqa tajlibu al-taysīr, al-ḍararu yuzāl, al-āda muḥaqqama), positions among others is very important. The sources we have lead us to the fact that the name that makes the first classification on this subject is 'Alāi. When the relationship between the legal maxims based on the classification of 'Alāi's is examined, it is seen that the grand legal maxims are in the basis of the other legal maxims.

Most of the fiqh issues are especially associated with the grand legal maxims and it is stated that the fiqh issues are ultimately related to these five legal maxims. Among the legal maxims that we discussed in our study, the legal maxim "al-mashaqqa tajlibu al-taysīr" refers to the provision of convenience and mitigation for the mukallaf in cases where the mukallaf may cause trouble or difficulty in any respect. The legal maxim "al-ḍararu yuzāl" states that damage, whether general or specific, should be prevented. Elimination of the damage means that the event that will cause the damage is eliminated both before and after it occurs, and to prevent its reoccurrence. The legitimation of *option rights* (*al-khiyār*) in contracts is evaluated in the context of hardship, harm and convenience.

The existence of practices that change with the change of time is also related to "al-āda muḥaqqama" and judged in connection with customs and traditions. The main purpose of accepting the existence of *option rights* in contracts are to consider the needs of the individual and society. In this context, it is seen that the legal maxims that deal with the issues of *option rights* are related to the issues of benefit, harm and istiḥsān.

The existence of the *option rights* is justified to prevent the buyer, the seller or both parties from getting into trouble, depending on the type of *option rights*. Parties have the *option rights* in Islamic law of obligations to avoid misunderstandings, possible harms and regrets. Prevention of deception is the basic and most important principle of *option rights*. This can only be controlled if the parties have *option rights*.

It is seen that there is no specify a clear number regarding the types of *option rights*. In *Majalla*, *option rights* are handled under the title of *al-Khiyārāt*, under seven separate *Chapters*: *Khiyār al-Shart* (*Stipulated Right of Cancellation*), *Khiyār al-Tāyīn* (*Right of Choice*), *Khiyār al-Ru'ya* (*Right of Inspection*), *Khiyār al-Vasf* (*Option of Qualification*), *Khiyār al-Ayb* (*Option of Defect*), *Khiyār al-Nakd* (*Option of Cash Payment*), *Khiyār al-Ġabn* and *al-Taġrīr* (*Right of Cancellation*). The articles related to the *option rights* are among the articles that are referred to as examples of the legal maxims in the commentaries of *Majalla*. *Option rights* express the authority given to the parties between establishing or terminating the contract in the process of the full realisation of the consent of the parties to the contract. It is seen that the regulations related to the *option rights* is related to the issues of hardship and damage. Custom has an active role in eliminating the hardship and preventing harm.

The aim of the study is to reveal the accommodations of the legal maxims in Islamic law in the *Chapters of Majalla* related to *option rights*. In our study, we focused on the issues of *option rights* and revealed that these issues are among the critical issues on which legal maxims are exemplified. We consulted to the *Majalla*, and the famous commentaries of *Majalla* (for example: *Hacı Reşid Paşa*, *Ali Haydar Efendi*, *Hâfız Ziyâuddin*, *Kuyucaklızâde Âtîf Efendi* etc.). We have also consulted to the classical fiqh sources for the express option rights (for example: *Shaybânî*, *Juwaynî*, *Sarakhsî*, *Mergînânî* etc.). Also we have applied to the literature of legal maxims (for example: *Alâî*, *Tâcuddîn Ibnu's-Subkî*, *Suyûtî*, *Ibn Nujaym* etc.).

Dergimizde  
İSNAD ATIF SİSTEMİ  
yazım kuralları geçerlidir.  
<https://www.isnadsistemi.org/>