

ISSN: 2651-4559

e-ISSN 2651-4567

TRABZON ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

TRABZON İLAHİYAT DERGİSİ

TRABZON THEOLOGY JOURNAL



cilt **10** sayı **1**
volume issue

Bahar/2023
Spring/2023

TRABZON İLAHİYAT DERGİSİ

Cilt: 10, Sayı: 1, Bahar 2023



TRABZON THEOLOGY JOURNAL

Volume: 10, Issue: 1, Spring 2023

TRABZON İLAHİYAT DERGİSİ

Trabzon Theology Journal

TRÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi / Owner

Prof. Dr. Emin Aşıkkutlu
(Dekan/Dean)

Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Erol
(Dekan Yardımcısı)

Editörler / Editors in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Ayyıldız
Dr. Öğr. Üyesi İhsan Timür

Editör Yardımcıları / Assistant Editors

Dr. Öğr. Üyesi Abdulkерim Malkoç
Arş. Gör. Mustafa Gargar

Alan Editörleri / Field Editors

Doç. Dr. Eyüp Öztürk; Doç. Dr. Şenol Saylan; Doç. Dr. Ali Fidan; Dr. Öğr. Üyesi Abdulkерim Malkoç;
Dr. Öğr. Üyesi Semra Çinemre; Dr. Öğr. Üyesi Ersan Türkmen; Dr. Öğr. Üyesi Ali Gül, Dr. Öğr. Zahir Aslan

Yayın Kurulu/ Editorial Board

Prof. Dr. Emin Aşıkkıtlı (TRÜİF, easikkutlu@hotmail.com)
Prof. Dr. Cengiz Gündoğdu (Atatürk Üniv. cengizgundogdu@hotmail.com)
Prof. Dr. Hanifi Şahin (Atatürk Üniv. hanifisahin25@hotmail.com)
Prof. Dr. Nihat Uzun (TRÜİF, nirunx@hotmail.com)
Doç. Dr. Fatih Topaloğlu (TRÜİF, topaloglu37@hotmail.com)
Doç. Dr. Eyüp Öztürk (TÜİF, eyupozzturk@gmail.com)
Dr. Öğr. Üyesi Şenol Saylan (TRÜİF, senolsaylan@mynet.com)

Tashih / Redaction

Dr. Öğr. Üyesi Mehtap Aydın Kaim; Arş. Gör. Dr. Rızkan Tok; Arş. Gör. Muhammed Şükrü Düzcan;
Arş. Gör. Mustafa Gargar; Arş. Gör. Ramazan Aslan; Arş. Gör. Ayşegül Balık; Arş. Gör. Muhammed Ali Tuzlu;
Arş. Gör. Hatice Demirci; Arş. Gör. Abdülkadir Dural

Dizgi-Mizampaj / Layout

Hacer Yavruoğlu
HCR Ajans Hizmetleri, Trabzon 0462 300 30 03

Yazışma / Correspondence

Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı
Çimenli Kampüsü Rize Caddesi No: 98/A
61000 - Trabzon - TÜRKİYE
Telefon/Phone: +90 (462) 334 60 35 - 377 17 05
Faks/Fax: +90 (462) 334 60 36
E-posta: trabzonilahiyatdergisi@trabzon.edu.tr
Web: http://dergipark.gov.tr/tid

Kapaktaki Hat Eseri

el-Beşîr, Ömer Faruk Dere

Baskı Yeri ve Tarihi

Matsis Matbaa Hizmetleri

Tevfikbey Mh. Dr. Ali Demir Cd. No: 51 Tel.: +90 (212) 624 21 11 Sefaköy / İSTANBUL

Basım Tarihi

Haziran 2023

DERGİ ESKİ ADI / PREVIOUS TITLE

Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Karadeniz Technical University
Journal of the Faculty of Divinity. (ISSN: 2148-5001 / e-ISSN: 2618-611X)
(Yayınlanan Sayılar / Number of Publication: Yıl / Year: 2014, Cilt / Volume: 1, Sayı / Issue:
1, Yıl / Year: 2018, Cilt / Volume: 5, Sayı / Issue: 1)

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Ahmet Güç (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Akyüz (Emekli Öğretim Üyesi)
Prof. Dr. Ali Erbaş (Diyanet İşleri Başkanlığı)
Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bessam Hıdır Salim eş-Sattî (Kuveyt Üniversitesi)
Prof. Dr. Cengiz Gündoğdu (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Emin Aşukutlu (Trabzon Üniversitesi)
Prof. Dr. Eyüp Baş (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. H. Mehmet Günay (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Hamid Ubeyd el-Garbavi (Aden Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim Kafi Dönmez (19 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Prof. Dr. İlhan Kutluer (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. John L 'Esposito (Georgetown Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Paçacı (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Kara (Emekli Öğretim Üyesi)
Prof. Dr. Özcan Hıdır (Sabahattin Zaim Üniversitesi)
Prof. Dr. Ramazan Ertürk (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Şinasi Gündüz (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Thomas Mitchell (Georgetown Üniversitesi)
Prof. Dr. Yavuz Ünal (19 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz (Marmara Üniversitesi)
Prof. John O. Voll (Georgetown Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Emin Maşalı (Marmara Üniversitesi)

Bu dergi



veri indeksi tarafından taranmaktadır.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri

Diyanet İşleri Başkanlığı Merkez Kütüphanesi'nde Kayıtlı Üç Memlûk Mushafının Kitap Sanatları Açısından İncelenmesi
An Investigation of the Three Mamluks Mushafs Registered in the Central Library of the Directorate of Religious

Abdurrahim Aygün.....7 - 27

Şehrezûrî'de İlimler Tasnifi
Classification of Sciences in al-Shahrazûrî

Adem Evmeş.....29 - 44

Abbasi Şairi Ebû Firâs'ın Şiirlerinde Hikmet
Wisdom in the Poems of the Abbasid Poet Abû Firâs

Adnan Arslan 45 - 60

İbn Sînâ'nın Bilinmeyen Bir Eseri: Yetkinlik ve Müşâhede Bağlamında Üsûlûcyâ Yorumu
An Unknown Work of Avicenna: The Commentary on the Theology of Aristotle in the Context of Kamâl and Mushâhada

Adnan İhtiyar.....61 - 87

İyi ile Kötü Arasında İnsan: Gazâlî'de Hayvan, Melek ve Şeytan
Human Between Good and Evil: Animal, Angel and Devil in Ghazali

Ali Karakoyunluoğlu.....89 - 104

Hâzım Ahmed en-Nevşehrî'ye Nispet Edilen *Vebâ'd* Adlı Risâlenin Tahkiki ve Muhteva Açısından Değerlendirilmesi

The Evaluation of the Treatise Named Waba'd Attributed to Hâzım Ahmad An-Nevsehrî in terms of its Edition Critical and Content

Ayhan Can 105 - 134

Halk Dilinde Müştehir Bir Hadis: 'Rızkın Onda Dokuzu Ticarettedir.'
A Mushtahir Hadith in Public Language: 'Nine Out of Ten of the Sustenance is in Trade.

Halil İbrahim Doğan.....137 - 161

Osman b. Saîd ed-Dârimî'ye Göre Kur'an ve Yorumu
Quran and its interpretation according to 'Uthman ibn Sa'îd al-Dârimî

Kadir Eser 163 - 189

إطلاقاتٌ خلافِ القياس عند الأصوليين ومناقشة آراء المُتَكِرِّين لوجوده

Usûlcülere Göre 'Hilâfû'l-Kıyas'ın Kullanımı ve Varlığını İnkâr Edenlerin Görüşlerinin Tartışılması

The Uses of 'Contrary to Analogy' According to the Scholars of Uşûl al-Fiqh and a Discussion of its Nonexistence

Mohammad Rachid Aldershawi.....191 - 209

Dialogi Örneğinde Hristiyan Azizlerin Özellikleri

<i>Characteristics of Christian Saints in Dialogi</i> Mustafa Furkan Dinleyici.....	211 - 233
<i>Öğretmenlerin Sabır Değerine Dair Algıları: Metaforik Bir Araştırma</i> <i>Teachers' Perceptions Regarding Patience Value: A Metaphorical Study</i> Tuğrul Niyazibeyoğlu - Abdullah Dağcı.....	235 - 253
<i>Resmî'l-Mushaf Literatürü Açısından Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'nin 'Akîletü Etrâbi'l-Kasâid fî Esne'l-Mekâsıd'ı</i> <i>In Terms of Rasm al-Mushaf Literature 'Akeelah al-Atrab al-Kasaid fî Esne'l-Mekasid of Kasım b. Firruh al-Shatibi</i> Yaşar Akaslan.....	255 - 277
<i>Arapçada Cümle Kurulumuna Katılan Ana Unsurların Belâğî Yönden İncelenmesi</i> <i>Examination of the Main Elements in Arabic Sentence Sttructure in Terms of Eloquence</i> Zafer Akyüz	279 - 305

Araştırma Notu

<i>İzmirli'nin Hâkîzâde'ye Reddiyesi Çerçevesinde Sarık Sarma ile İlgili Rivâyetlerin Değeri</i> <i>The Value of Transmission About Wrapping the Imāma in Framework İzmirli's Refusal to Hakizade</i> Abdurrahman Kurt	307 - 322

Diyanet İşleri Başkanlığı Merkez Kütüphanesi'nde Kayıtlı Üç Memlûk Mushafının Kitap Sanatları Açısından İncelenmesi

Abdurrahim Aygün | 0000-0003-1717-021X | aaygun@hotmail.com

Şırnak Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Resim Bölümü, Şırnak, Türkiye

ROR ID: 01fcvk23

Öz

13. yüzyıl, İslam coğrafyasında mushafların yazımı ve tasarımında belirgin bir değişimin gözlemlendiği dönemdir. Moğol istilas ile haclı seferlerinin sebep olduğu kültürel tahribat, değişen haritalar ve istila sonrasında Memlûk ve İlhanlıların kültürel politikaları bu değişimin tarihsel arka planını oluşturmaktadır. 13. yüzyılda Moğol ve haclı ordularına karşı direnen ve askeri bir güç olarak ortaya çıkan Memlûkler, izledikleri kültürel politikalarla Orta Çağ sanatı içerisinde belirgin bir konuma sahip olmuştur. Memlûk sultanları için bir mushafın tasarımı bir ibadet mekânının tasarlanması kadar değerli olmalıydı ki bu dönemde hazırlanmış sanatlı birçok Kur'ân günümüze ulaşmıştır. Bu çalışmada Diyanet İşleri Başkanlığı Merkez Kütüphanesi'nde korunan ve katalog bilgilerinde Memlûk dönemine tarihlendirilen üç mushaf kitap sanatları açısından incelenmiştir. Bunlardan ilki olan DİB 6342 numarayla kayıtlı mushaf eksiksiz olarak günümüze ulaşmıştır. Ketebe kaydı bulunmamasına karşın eserin giriş sayfalarındaki vakıf kayıtlarından eserin 16. yüzyılda Osmanlı eliyle Rumeli'ye girdiği daha sonra Anadolu'ya getirildiği düşünülmektedir. Eksiksiz olan diğer bir eser ise DİB 749 numarayla kayıtlı bir Kur'ân-ı Kerîm cüzüdür. Kur'ân-ı Kerîm'in 18. cüzünü ihtiva eden bu eserin cildi orijinaldir. İncelenen son örnek ise DİB 6565 numarayla kayıtlıdır. Ketebe kaydı bulunan bu mushafın eksik sayfaları mevcuttur ve dağınık halde günümüze ulaşmıştır. İncelenen bu üç yazma Kur'ân Yâkût el-Müsta'sımî ve onun takipçileri tarafından kurumsallaştırılan mushaf yazım geleneğine bağlı kalınarak muhakkak-reyhânî hatla yazılmıştır. Bunun yanı sıra müzehhep olan iki eserde 13. yüzyılın ortalarından itibaren Mısır, Suriye ve Anadolu coğrafyasında kitap tezyinatında sıklıkla tercih edilen çok kollu yıldız formlarının kullanıldığı tespit edilmiştir. DİB 6342 ile DİB 749 eserlerinin zahiriye ve serlevha sayfalarında kullanılan renklerin çeşitliliği, geometrik formlara eşlik eden iri bitkisel formlu tasarımlar 14. yüzyılın ikinci yarısından sonra Memlûk sarayı için çalışan usta sanatçı İbrahim el-Âmidî'nin öncülerinden olduğu düşünülen yeni süsleme anlayışını çağrıştırmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Türk İslam Sanatları, Kitap sanatları, Memlûk sanatı, Memlûk Kur'ân sanatı, Memlûk mushafları.

Atıf Bilgisi

Aygün, Abdurrahim. "Diyanet İşleri Başkanlığı Merkez Kütüphanesi'nde Kayıtlı Üç Memlûk Mushafının Kitap Sanatları Açısından İncelenmesi". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/1 (Haziran 2023), 7-27.

<https://doi.org/10.33718/tid.1283821>

Geliş Tarihi	: 15.04.2023
Kabul Tarihi	: 28.05.2023
Yayın Tarihi	: 30.06.2023
Değerlendirme	: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	: Yapıldı - iThenticate
Çıkar Çatışması	: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

An Investigation of the Three Mamluks Mushafs Registered in the Central Library of the Directorate of Religious Affairs in Terms of Book Arts

Abdurrahim Ayğın | 0000-0003-1717-021X | aaygan@hotmail.com

Şırnak University, Faculty of Fine Arts, Painting Department, Şırnak, Türkiye

ROR ID: 01fcvk23

Abstract

The 13th century is the period in which a significant change was observed in the writing and design of the mushaf in Islamic geography. The cultural destruction caused by the Mongol invasion and the crusades, the changing maps and the cultural policies of the Mamluks and Ilkhanids after the invasion constitute the historical background of this change. The Mamluks, who emerged as a military power and resisted the Mongol and crusader armies in the 13th century, had a prominent position in the art of the Middle Ages with the cultural policies they followed. For the Mamluk sultans, the design of a mushaf should have been as valuable as the design of a place of worship, so many artful Qur'ans prepared during this period have survived. In this study, three mushafs preserved in the Central Library of the Presidency of Religious Affairs and dated to the Mamluk period in catalog information were examined in terms of book arts. The first of these, the Mushaf numbered DIB 6342, has reached the present day in full. Although there is no colophon expression, from the foundation records on the entrance pages of the work, it is thought that the work entered Rumelia by the Ottomans in the 16th century and then was brought to Anatolia. Another complete manuscript is a Juz of the Holy Quran registered with the number DIB 749. The binding of this manuscript, which contains the 18th juz of the Qur'an, is original. The last manuscript examined is registered with the number DIB 6565. There are missing pages of this mushaf, which has a colophon expression, and it has survived to the present day in scattered form. These three copies, which we have examined, were written in the type of muhaqqak-rayhani, in accordance with a tradition institutionalized by Yâkût al-Musta'simi and her followers. In addition, it has been determined that the multi-armed star forms, which are frequently preferred in book decoration in Egypt, Syria and Anatolia, have been used in the two illuminated manuscripts since the middle of the 13th century. The variety of colors used in the zahriye and serlevha pages of the DIB 6342 and DIB 749 works, and the large plant-shaped designs accompanying the geometric forms evoke the new concept of ornamentation, which is thought to be one of the pioneers of the master artist İbrahim el-Âmidî, who worked for the Mamluk palace after the second half of the 14th century.

Keywords

Turkish Islamic Arts, Book arts, Mamluk art, Mamluk Qur'an art, Mamluk mushafs.

Citation

Ayğın, Abdurrahim. "An Investigation of the Three Mamluks Mushafs Registered in the

Central Library of the Directorate of Religious Affairs in Terms of Book Arts”. *Trabzon Theology Journal* 10/1 (June 2023), 7-27

<https://doi.org/10.33718/tid.1283821>

Date of Submission : 15.04.2023

Date of Acceptance : 28.05.2023

Date of Publication : 30.06.2023

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : 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.

Plagiarism Checks : Yes - iThenticate

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş¹

13. yüzyılın ortalarında Eyyûbîlere karşı giriştikleri bir dizi mücadele sonucunda Kahire merkezli olarak kurulan Memlûkler, kısa süre içerisinde Suriye ve Hicaz bölgesine egemen olarak hakimiyet alanını genişletmiştir. 13 ve 14. yüzyıl boyunca hem Moğollarla hem de haçlılarla mücadele etmişlerdir. Bunun neticesinde kazandıkları zaferler İslam dünyasında devletin prestijinin artmasını sağlamıştır.²

Fâtımî ve Eyyûbîlerin kültürel mirasını devralan Memlûklerde Kahire ve Dımaşk (Şam) İslam dünyasının iki önemli kültür merkezi halini almıştır. 14. yüzyıldan sonra sülûlîğin yönetim ve halk nezdinde hâkim dini anlayış olması bu merkezlerdeki kültür ve sanat ortamına yön vermiştir. Memlûklere özgü türbe ve hankah çevresinde gelişen külliyeler bu anlayışın bir sonucu olmalıdır. Kahire'de 14. yüzyılda inşa edilmiş Sencer el-Cavlî Medrese-hankahı (702/1303) ile Sultan Berkuk Medrese-hankahı (785-86/1384) bu türün örneklerdendir.³ Kütüphane ve medreseleri hankah ve türbe merkezli devasa mimari organizasyonlara bağlayan anlayış Memlûklerin sülûlîğin bürokratik saygınlığını arttırmaya yönelik kültür politikalarındandır.⁴

Hankah-medreseler ile vakıf kütüphanelerdeki kitap sirkülasyonunu canlı tutan bağışlardı. Çünkü sultanlar, sülûfler ve entelektüeller için kitap sahibi olmanın yanı sıra bunları bağışlamak da prestij kaynağıydı. Vakıflar aracılığıyla türbe ve hankahlara bağışlanan kitapların kayda değer bölümü Kur'ân'lardı. Buralara bağışlanan Kur'ân'lar kutuların içerisinde özel bir odada bulunmaktaydı. Kur'ân okumak için bir araya gelen sülûflere bu Kur'ân'lar dağıtılmaktaydı. Kur'ân dağıtmak için ücret mukabilinde çalışan görevlilerin bulunduğu günümüze ulaşan vakıf kayıtlarından anlaşılmaktadır.⁵ Kuşkusuz bunların çoğu özel tasarıma sahip mushaflar değillerdi fakat bağışlanan eserler arasında nadide eserlerin de olduğu bilinmektedir. Memlûk kütüphaneleriyle ilgili kıymetli bir çalışma yapan Doris, Sultan Eşref Şaban döneminde Medrese-hankahlarda Yâkût el-Mûsta'sımî (698/1299) ve İbn el-Bevvâb'ın (413/1022) yazmış olduğu Kur'ân'ların bulunduğu bilgisini vermektedir.⁶

Kur'ân'lar Memlûk dönemi sanatı içerisinde müstakil bir değere sahip yazma eser gruplarındandır. Daha önce Selçuklu döneminde örneklerine rastladığımız büyük boy Kur'ân'lar'ın en yetkin örnekleri Memlûk devrinde hazırlanmıştır. Bu dönemden günümüze ulaşan Kur'ân'ların önemli bölümü tek cilt, kimi örneklerse birden fazla ciltten oluşmaktadır. Bu dönem mushaflarında serlevha, zahriye, sûre başları ve ferağ kaydının bulunduğu

1 Bu araştırmadaki üç mushafı inceleme olanağı sağlayan başta Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar ve Kütüphaneler Daire Başkanı Dr. Lamia Levent Abul'a ve yardımlarından dolayı Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi'nin değerli çalışanlarına teşekkürü bir borç bilirim. / I would like to thank, head of the Periodicals Department and Libraries of the Presidency of Religious Affairs, Dr. Lamia Levent Abul, who provided the opportunity to examine the three mushafs in this research and valuable staff of the Library of the Presidency of Religious Affairs for their help.

2 Steenbergen, *Order Out of Chaos: Patronage, Conflict and Mamluk Socio-Political Culture, 1341-1382*, 19; Yiğit, *İslam Tarihi: Memlûkler*, 44-45; Saunders, *A History of Medieval Islam*, 183; Lane-Poole, *The Art of the Saracens in Egypt*, 11.

3 Tanman, "Hankah", 16/45. Sultan Berkuk Medrese-Hankahı mimari özellikleri için bkz. Gonella - Meinecke-Berg, "Suriye, Filistin ve Mısır: Eyyûbîler, Memlûkler ve Haçlılar/Mimari", 189.

4 Behrens-Abouseif, *The Book in Mamluk Egypt and Syria*, 21.

5 James, *Qur'ans of the Mamluks*, 32.

6 Behrens-Abouseif, *The Book in Mamluk Egypt and Syria*, 24.

son sayfalar hat ve tezhibin birlikteliğiyle oluşturulan eşsiz tasarımlara sahiptir. Bunlar arasında en iyi örnek günümüzde British Library’de korunan Rükneddin Baybars Çaşnigar (1260-1277) döneminde hazırlanmış yedi ciltli Kur’ân’dır. 48 x 32 cm ölçüleriyle bu gurunun boyut olarak da en büyük Kur’ân’ı sayılmaktadır. Bu eser sanat tarihi ve mushaf araştırmacıları için gereken bütün bilgileri ihtiva etmektedir.⁷ Her cildin sonunda ufak değişikliklerle ketebe kaydına yer verilmiştir. Buna göre eser, 1305-1306 tarihleri arasında Yâkût el-Müs-tâ’simî’nin öğrencisi olduğu düşünülen Muhammed İbnü’l-Vahîd olarak tanınan Şerefüddin Muhammed bin Şeref bin Yusuf el-Kâtib tarafından yazılmıştır.⁸ Yazmanın süslenmesinde görev alan sanatçıların da imzaları bulunmaktadır. Buna göre, birinci ciltte Muhammed bin Mubadir, üçüncü ve beşinci ciltte Sandal lakabıyla tanınan Ebubekir ve yedinci ciltte ise Aydoğdu bin Abdullah çalışmıştır.⁹ Bu yazmanın tasarımında görevli Muhammed bin Mübadir, Sandal lakabıyla bilinen Ebubekir ve Aydoğdu bin Abdullah 14. yüzyılın ilk yarısında Memlük tezhip sanatını etkilemiş sanatçılardandır. Bu dönemde serlevha ve zahriye sayfaları iç içe geçme dörtgen, çokgen veya daire formları ve çok kollu yıldızlardan oluşan kompozisyonlarla süslemiştir. Dış pervazlar, geometrik formların ve yıldız kollarının iç kısımları sarmal rûmîlerle bezenmiştir.¹⁰

14. yüzyılın ikinci yarısı Memlüklerde Kur’ân yazımının en verimli çağı olarak kabul edilmektedir. Bu dönemdeki mushafların önemli bölümü Sultan Eşref Şaban himayesinde hazırlanmıştır. Tezyinatlı bu mushaflar Sultan Eşref Şaban’ın (1363-1377) kendi adına inşa ettirdiği medresesi ile annesi Hand Bereke adına inşa edilen Ümmü’s-sultan Medresesi’ne bağışlanmıştır.¹¹ Bu eserlerde geometrik süsleme formunun yer yer farklılaşarak devam ettiği görülmektedir. David James’in poligon grup olarak nitelendirdiği bu eserlerin giriş sayfaları çok kollu yıldız formu ile üst ve alt panellerde çiçekli kûfiden oluşan standart bir sayfa tasarımına sahiptir.¹²

14. yüzyılın ikinci yarısından günümüze ulaşan kimi Kur’ân örnekleri, çok kollu yıldız ve uzantılarından oluşan geometrik süsleme anlayışının değişime uğradığını göstermektedir. Zeren Tanındı’ya göre bu ikinci evrenin öncülerinden biri İbrahim el-Âmidî adlı sanatçıdır. Memlük Sultanı Eşref Şaban için hazırlanmış bir grup Kur’ân nüshalarını yeni tasarımlarla süslemiştir. Onun süslediği kimi eserlerde çok kollu yıldızlardan oluşan geometrik formları terk ettiği görülmektedir. Altın kullanımını da azaltmış olan sanatçı renk ve motif skalasını da zenginleştirmiştir. Zahriye ve serlevhaların kenarlarını geniş tutarak daha çok lacivert zemin üzerine birbirini tekrar eden bitkisel motifleri kullanmıştır. Tanındı’ya göre bu süsleme anlayışının etkileri önce Celayirli ardından Timurlu ve sonrasında Osmanlılara kadar uzanmıştır.¹³

Memlûklü çağı hat sanatı açısından aklâm-ı sittenin olgunluğa eriştiği bir evredir.

7 Abou-Khatwa, *Calligraphers, Illuminators and Patrons: Mamluk Qur’ân Manuscripts from 1341-1412 AD in Light of the Collection of the National Library of Egypt*, 12.

8 James, *Qur’ans of the Mamluks*, 37; Safedî, *A’yanü’l-asr ve a’vanü’n-nasr*, 4/467; Safedî, *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, 3/125.

9 James, *Qur’ans of the Mamluks*, 40.

10 Tanındı, “Başlangıcından Osmanlı’ya Tezhip Sanatı”, 253.

11 James, *Qur’ans of the Mamluks*, 178.

12 James, *Qur’ans of the Mamluks*, 178.

13 Tanındı, “Başlangıcından Osmanlı’ya Tezhip Sanatı”, 253.

Yâkût el-Müsta'sımî kendinden önce yaşamış İbn Mukle (328/940) ve İbn el-Bevvâb gibi ustaların deneyimlerinden faydalanarak altı yazı çeşidini standart hale getirmiştir. Onun öğrencileri aracılığıyla bu yazı türleri başta Bağdat olmak üzere, Dimaşk ve Kahire'de biliniyordu. Memlûk dönemi büyük ebatlı mushaf yazımında daha çok sülûs ve muhakkak; diğer Kur'ân'lar'da ise nesih ve reyhânî hat türlerinin ön plana çıktığı görülmektedir. Bu dönemin hat sanatı açısından karakteristik özelliği sanatlı kitaplardaki serlevha ve zahriye sayfası yazılarının altın mürekkeple yazılması ve kenarlarının siyah mürekkeple tahrirlenmesidir.¹⁴ Baybars Kur'ân'ında ise farklı olarak cüzlerin tamamı altınla yazılmıştır. Serlevha ve zahriye sayfalarındaki kartuşlar ile şemse motiflerinin iç kısımlarındaysa kûfî yazı tercih edilmiştir. Kur'ân'ın açılış sayfalarındaki üst ve alt kartuşların içine Kur'ân'ı yücelten âyetler yazılmıştır. Lacivert veya altın zemin üzerine beyaz mürekkeple yazılan bu kûfî hatlar bitkisel süslemeye uyumluluk göstermektedir.

Memlûklerin vakıf, hankâh ve medrese gibi mushaf sanatını canlı tutan kurumsal yapıları, kentlerdeki hareketli kitap kültürü mushaf sanatındaki zenginliği oluşturan sosyolojik etmenlerin başında gelmektedir. Bunun yanı sıra hat sanatında Yâkût el-Mustasımî ve öğrencileri; tezhip sanatında Sandal ve Âmidî gibi ekol sahibi sanatçıların varlığı da kitap sanatlarının gelişimini sağlamıştır. Bu dönemde usta hattat ve müzehhiplerin birlikteliğiyle eşsiz sayfa tasarımlarına sahip eserler hazırlanmıştır. British Museum'da korunan Baybars Kur'ânı ile Topkapı Saray Müzesi'nde H. 1171 numarayla kayıtlı Hz. Muhammed'in büyük boyutlu şeceresi kitap tasarımının geldiği noktayı göstermesi açısından nadide iki örnek-tir.¹⁵

David James, Memlûk mushaflarıyla ilgili yapmış olduğu çalışmasında Baybars Kur'ân'ını hem en yetkin mushaf hem de ilk sanatlı mushaf olarak tanıtmıştır. Noha Abou Khatwa Mısır Ulusal Kütüphanesi'nde kayıtlı Memlûk mushaflarını incelediği ve 2017 tarihinde tamamladığı doktora tezinde 14. yy.'dan önce hazırlanmış mushaf örneklerini ortaya çıkarmıştır. Bu durum konuyla ilgili bilgilerin güncellenebileceğini ve günümüzde müze ve kütüphanelerde korunan ve halen gün yüzüne çıkarılmamış çok sayıda Memlûk mushafı olabileceğini göstermektedir. Khatwa çalışmasında çoğunluğu Mısır Ulusal Kütüphanesi'nde korunan 532 yazma mushaf tespit etmiş ve bunları listelemiştir.¹⁶ Türkiye kütüphanelerinde de Memlûk mushaflarının tespit edilmesi ve bunların tasnifi gereklidir. İleriki çalışmalarda konunun metodolojisinin belirlenmesi ve eserlerin tespit ve tasnifi üzerine çalışmalar yapılacaktır.¹⁷ Bu çalışmada Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi'nde korunan Memlûk döneminde hazırlandığı düşünülen üç mushaf, kitap sanatları açısından ele alınmıştır.

1. DİB 6342 Nolu Kur'ân-ı Kerîm

Diyanet İşleri Merkez Kütüphanesi'nde 6342 numarayla kayıtlı Kur'ân-ı Kerîm 340 x 260 mm ebatlarında ve 242 varaktır. Eserin ilk sayfası birbirini tekrar eden imzalar, karalama-

14 Serin, *Hat Sanatı Tarihi: Ekoller ve Takipçileri*, 1/146.

15 Şecere için bkz. Aygân, *Osmanlılarda Silsile Geleneği ve Resimli Hanedan Silsilenameleri*, 32-33.

16 Abou-Khatwa, *Calligraphers, Illuminators and Patrons: Mamluk Qur'ân Manuscripts from 1341-1412 AD in Light of the Collection of the National Library of Egypt*, 14-18.

17 Memlûk Kur'ân'larıyla ilgili literatür çalışması için bkz. Aygân, "Memlûk Kur'ân Sanatı Literatürü", 120-136.

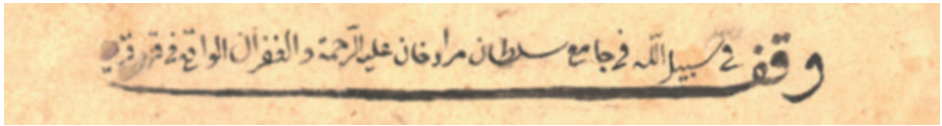
lar, beyitler ve vakıf kayıtlarıyla doldurulmuştur. Bu sayfanın ardından çift sayfa zahriye gelmektedir (1b-2a). Zahriye sayfasından sonra Kur'ân'ın açılış sayfaları yer almaktadır. 2b sayfası Fatiha sûresini, 3a ise Bakara sûresinin ilk dört âyetini içermektedir. 241a'da Nas sûresi ile son bulan eser, Kur'ân'ın bütününe ihtiva etmektedir.

Eserin kondisyonu iyi değildir. Orijinal cildi günümüze ulaşmamıştır. Kartondan bir cilt yapılarak dağınık sayfalar tekrar bir araya getirilmiştir. Birçok sayfada bulunan yapıştırıcılar mushafın farklı dönemlerde onarım gördüğünü göstermektedir. Serlevhadaki yapıştırma süslemenin bir bölümünü kapatmıştır (Resim 1). Eserde rutubet izleri ve aşınmalar bulunmaktadır. İlk sayfalarda sık kullanımdan dolayı aşınmalar daha belirgindir.

Tarihsiz olan eserde ketebe kaydı ve sanatçı imzası tespit edilmemiştir. 1b, 2a; 2b, 3a ve 240b ile 241a sayfalarında küçük farklılıklarla aşağıdaki vakıf kaydı yer almaktadır:

“Vekefe hâze'l-mushafe's-şerîf Konbudzâde Mehmet Ağa bi şart-i en lâ yuba' ve lâ yuħrec ve lâ yurmîn / vekefe fî sebilillâhi fî cami'i Sultan Murad Han 'aleyhirrahmeti ve'l-ğufrân el vâk i' Karaferye (Bu Mushaf-ı şerîfi Konbudzâde Mehmet Ağa satılmamak, cami dışına çıkarılmamak ve atılmamak şartıyla vakfetti / Bunu Allah yolunda Karaferye'de bulunan Sultan Murad Han Camii'ne vakfetti. Allah'ın rahmeti ve bağışlaması üzerine olsun).”

Vakıf kaydından anlaşılabacağı üzere eser Konbudzâde Mehmet Ağa tarafından Sultan Murad Han Camii'ne bağışlanmıştır. Bu caminin bulunduğu yer y.1b ile y. 2b sayfalarında قره قريه (Kara Karye); y. 241a'da ise قره قريه (Karaferye) olarak yazılmıştır. Bahsedilen yerin Osmanlı'da Selanik vilâyetine bağlı Karaferye olması daha makuldür. Kaynaklara göre Karaferye Sultan I. Murad tarafından 1373 yılında fethedilmiş ve bu şehirde 11. yüzyılda inşa edilmiş bir kilise camiye çevrilmiştir. Evliya Çelebi'nin Hünkâr Camii olarak nitelediği bu eseri 1953 yılında ziyaret eden Semavi Eyice, yapının Sultan Murad Camisi olduğunu yazmıştır.¹⁸ Semavi Eyice'nin bu tespiti ile mushafın vakıf kaydındaki bilgiler örtüşmektedir.



Resim 1: Kur'ân-ı Kerîm, Memlük dönemi, ts, DİB 6342, y. 241a

Mushafıla ilgili sorulardan biri de Memlük topraklarından Osmanlı topraklarına nasıl geldiğidir. Vakıf kaydında geçen Konbudzâde Mehmet Ağa'nın, eseri Sultan Murad Camii'ne hangi tarihte bağışladığına dair kesin bir bilgiye sahip değiliz. Fakat eldeki veriler ışığında iki ihtimal düşünülebilir. Bunlardan ilki şöyle açıklanabilir: Kuruluş döneminde yönünü batıya çeviren Osmanlıların Balkanlardaki başarılı ilerleyişi İslam dünyasındaki saygınlığını arttırmıştır. Hristiyan batı dünyasına karşı kazandığı bu zaferlerin Memlüklerin de dikkatini çektiği aşîkârdır. Bu zaferlerin Memlük sultanları tarafından takdir edildiği ve bu mushafın da hediye olarak gönderildiğini akla getirmektedir. Zira bu yorumu doğrulayan bir örnek tespit edilmiştir. Günümüzde Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi'nde 206

18 Kiel - Gara, “Karaferye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 24/392; Neval Konuk, “Karaferye Camileri, Mescitleri ve Namazgâhı”, 2/112.

envanter numaralı 14. yüzyıla tarihlendirilen bir Kur'ân'da yer alan kayıt eserin Memlûk hükümdarı Berkuk tarafından Kosova zaferi ve Murad Hüdavendigâr'ın şehadetinin ardından hediye edildiği bilgisini vermektedir.¹⁹ Osmanlı ile Memlûkler arasında siyasi rekabetin henüz sertleşmediği bu ortamda Balkanlarda kazanılan topraklarda inşa edilen camilere özellikle Kur'ân bağışının yapıldığı anlaşılmaktadır. Bir diğer ihtimal şudur: 15. yüzyılda Yavuz Sultan Selim döneminde Memlûkler'e karşı zafer kazanılmasıyla kutsal emanetler ve birçok değerli eser İstanbul'a getirilmiştir. Bunlar arasında nadir el yazmaları da bulunmaktaydı. Araştırmamıza konu olan bu el yazmaları her ne kadar bu nitelikte eserler değilse de 15. yüzyılda değişen siyasi atmosfere bağlı yaşanan bu hareketlilik esnasında eserin yer değiştirdiği muhtemeldir. Bunun yanı sıra eserin bağışlandığı Karaferye şehrinin iktisadi ve imar açısından en parlak çağının Yavuz Sultan Selim döneminde yaşadığı bilinmektedir.²⁰ Bu bilgiler yazmanın Yavuz'un doğu seferinden sonra Mısır'dan getirildiği ve Karaferye'deki Hüdâvendigâr Camii'ne bağışlandığını düşündürmektedir.

Eserin 1a sayfasında Osmanlı Türkçesiyle düşülmüş bir nottaysa şu ifadeler yazmaktadır: “Merhum Ramiz Efendi ehli Fatıma kadın vakfidır.” Bu not ve bu sayfadaki diğer karalamalar ilk kayıttan sonraki dönemlere aittir. Kayıtlarda adı geçen isimlerle ilgili herhangi bir malumata sahip olmasak da bu bilgi eserin farklı dönemlerde el değiştirdiğini göstermesi açısından önemlidir.

Eserde filigransız nohudi renk aharlı kâğıt kullanılmıştır. Dönemin geleneğine bağlı kalınarak reyhânî hatla siyah mürekkeple yazılmıştır. Serlevha ve zahriye sayfasındaki alt ve üst kartuşların içerisindeki yazılarda ise sülüs hat tercih edilmiştir. Beyaz renk mürekkeple yazılan bu satırlardaki harflerin kenarları siyah mürekkeple tahrirlenmiştir. Sûre başları da sülüs hatla yazılmış fakat buralarda altın mürekkep kullanılmıştır. Mushafın farklı yerlerindeki tecvitte ilgili bilgilendirmeler kelimenin hemen altına kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Ayrıca tecvîd remzlerinin tamamı yine kırmızı mürekkeple gösterilmiştir. Secde âyetlerinin olduğu satırın kenarına sülüs hatla mavi mürekkeple “secde” kelimesi yazılmıştır (Resim 2).



Resim 2: Kur'ân-ı Kerîm, Memlûk dönemi, ts, DİB 6342, y. 237b-238a.

19 Anonim, *Kutsal Risalet Yazma Mushaf Sergisi Kataloğu*, 58.

20 Neval Konuk Halaçoğlu, “Nüfus Mübadelesi Sonrası Yunanistan Veria (Karaferye) Şehrinde Ev Olarak Kullanılan Camiler”, 1113.

Eser üzerinde yapılan incelemede bütün mushafın tek bir hattat tarafından yazıldığı sonucuna varılmıştır. 13 satır düzeninde yazılmış olması Yâkût el-Müsta'sımî imzasını taşıyan günümüze ulaşmış mushaf örneklerindeki düzenin takip edildiğini göstermektedir. Bu düzenin Memlûklerde büyük boy dışındaki Kur'ân'larda genel olarak tercih edildiği söylenebilir.

Yakût ve sonraki 14. yüzyılda serlevhaların sol sayfasındaki satır ve âyet sayısı konusunda yerleşik bir düzenleme bulunmamaktadır. Fakat genel kaide sağ taraftaki Fatiha sûresinin uzunluğunun ve satır sayısının belirleyici olmasıdır. Hattat ve tasarımcılar bütün mushaflarda buna bağlı kalmışlardır. Serlevhanın tezhibinin simetrik olmasının yanı sıra satırlardaki ahenk de dikkat edilmesi gereken hususlardandı. Bu mushafta 5 satır olacak şekilde yazılan Fatiha sûresinin karşı sayfasındaki satırlar da buna bağlı olarak 5 satır halinde düzenlenmiştir ve Bakara sûresinin ilk 4 âyeti sığdırılmıştır.

Eser çift sayfa zahriye ile çift sayfa serlevhaya sahiptir. 1b-2a'da zahriye ile 2b-3a'da serlevha yer almaktadır. Zahriye tezhibi üç bölümden oluşmaktadır. Yazıların bulunduğu alt ve üst paftaların tasarımı serlevha ile aynıdır. İki kavisli çizgi arasına alınmış altın zeminli kitâbe kısımlarına sağ üstten başlamak üzere üstübeç mürekkebiyle Şuarâ sûresi 192-195 âyetleri yazılmıştır (y. 1b-2a). Orta alandaysa birbirini kesen çizgilerden oluşan girift bir geometrik tasarım uygulanmıştır. Çizgilerin aralarında oluşan şekillerin bir bölümü altın zeminli geri kalanıysa lacivert zeminlidir. Altın zeminler lacivert; lacivert zeminler altın rûmîlerle süslenerek kontrast sağlanmıştır. Sayfa ortasına yatay olarak yerleştirilen altın ve lacivert zeminli gül motifinde de aynı tasarım uygulanmıştır (Resim 3).



Resim 3: Kur'ân-ı Kerîm, Memlûk dönemi, ts, DİB 6342, y. 1b-2a.

Serlevha tezhibi üç bölümlü sade bir tasarıma sahiptir. Alt ve üst yatay dikdörtgen alanlar sûrelerin isimleri, iniş yerleri ve âyet sayılarının yazıldığı kitâbe bölümü; orta alan ise âyetlerin yazıldığı ana bölümdür. Orta alanın zemini siyah renkli dikey çizgilerle taranmıştır. Yazı satırının dışında kalan yerler (beynessütur) altın ve lacivert renkli sarmal rûmîlerin oluşturduğu helezonik tasarımla süslenmiştir. Alt ve üst paftalarda yazılı alan dış çerçeveye bitişik ikişer kavisli çizgi arasına alınmıştır. Altın zeminli bu alan üzerine beyaz mürekkeple sûre hakkında bilgiler yazılmıştır. Lacivert zeminli geri kalan yerler altın renkli rûmîlerle süslenmiştir. Sayfa kenarlarına üç adet serlevha gülü yerleştirilmiştir. Alt ve üstteki madalyon biçimli küçük boyutlu güllerin altın zeminli iç kısımları lacivert rûmîlerle, ortadaki cetvele bitişik iri gülün lacivert zeminiyse altın rûmîlerle bezenmiştir. Serlevhada zencerek uygulanmamış, bordür sadece altınla boyanmıştır. Bordür lacivert renkli tığlarla çevrelenmiştir (Resim 4).



Resim 4: Kur'ân, Memlûk dönemi, ts, DİB 6342, y. 2b-3a.

Kur'ân'ın son sûrelerini içeren iki sayfa da müzehhep sayfalardandır (240b-241a). Kenarları altınla çevrelenmiş yazı alanının iç kısmı siyah kalemle dikey yönlü taranmıştır. Beynessüturlu alanlar sarmal rûmîlerle bezenmiştir. Her iki sayfanın kenarına madalyon formu güller yerleştirilmiştir. Altın zeminli güllerin içi rûmîyle süslenmiştir. Cetvelin dışı serlevha ve zahriye sayfalarında olduğu gibi lacivert tığlarla çevrelenmiştir (Resim 5).



Resim 5: Kur'ân, Memlûk dönemi, ts, DİB 6342, y. 240b-241a.

DİB 6342 numaralı Kur'ân-ı Kerîm'de serlevha, zahriye ve son sayfalar dışında süsleme neredeyse yoktur. 16. yüzyıla kadar mushaflarda kenar cetveli standart bir uygulama olmadığı için bu mushafta da yazı alanı çevrelenmemiştir.²¹ Süre başı tezhibi ve mushaf gülleri içermemektedir. Fakat her sûrenin başındaki bilgiler büyük boyutlu olarak altınla yazılmış ve kenarları siyah mürekkeple tahrirlenmiştir. Duraklar da altı dilimli nokta formundadır.

2. DİB 749 Nolu Kur'ân-ı Kerîm Cüzü

Diyanet İşleri Başkanlığı Merkez Kütüphanesi'nde 749 numaralı el yazması eser ayrı ayrı ciltlenmiş bir Kur'ân-ı Kerîm'in 18. cüzüdür. Eserde herhangi bir ketebe kaydı, sanatçı imzası, vakıf kaydı, vakıf mührü ve temellük kaydına rastlanılmamıştır. 230 x 170 mm ölçülerinde olan mushaf toplam 51 varaktır. Eser Mü'minûn sûresiyle başlamakta ve Furkân sûresinin 20. âyetiyle son bulmaktadır. Dolayısıyla tüm yapraklarıyla eksiksiz olarak günümüze ulaşmıştır. Kondisyonu iyi olmayan eserin cildi ayrılmış ve şirazesı dağılmıştır. Eserin muhtelif yerlerinde rutubet izleri ve kullanımdan kaynaklı lekeler mevcuttur. Farklı yerlerde aşınmalar ve yırtılmalar olduğu bu sebeple yapıştırma sûretiyle tamir gördüğü tespit edilmiştir. Eserin 1b'da bulunan zahriye sayfası ile 2a'daki süre başı tezhibinin bulunduğu sayfadaki yapıştırmalar yazı ve süsleme alanının bir bölümünü kapatmıştır.

Eserin kestane renkli cildi özgündür. Yıpranmış cilt kapaklarının ortasında salbekli bir şemse yer almaktadır. İç içe geçme oval formlardan oluşan şemsenin içi zincir motifleriyle doldurulmuştur. Şemsenin dışını da çevreleyen zincir motifi alt ve üst kısımdaki salbeklerle

21 Örnek için bkz. Kur'ân-ı Kerîm, 1295, TYEK Nuruosmaniye 22; Kur'ân-ı Kerîm, 1337, TYEK Beyazıt 8056; Kur'ân-ı Kerîm, 14. yy, TYEK Bursa İnebey Türk İslam Eserleri 206.

birleşerek uzanır. Aynı zincir motifinin cildin kenar bordüründe de uygulandığı görülmektedir. İç kısımlarının girift örgü, zincir veya çeşitli yıldız motifleriyle doldurulduğu koyu kahverengi veya kestane renkli sade tasarımlı ciltlere Selçuklu, İlhanlı ve Memlük coğrafyasında 13. yüzyıldan 15. yüzyıl sonuna kadar rastlanmaktadır (Resim 6, 7, 8).²²



Resim 6: Kur'an cildi, Memlük dönemi, ts, Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi, DİB 749.



Resim 7: Kur'an cildi, 15. yy., Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, KİHK 3093, (Küçük, 2018, s. 146).

22 Zencirek motifini tüm çeşitliliğiyle birlikte ele alan Ahmet Saim Arıtan'ın çalışması bu konuda dikkate değerdir. Arıtan'ın tespit ettiği zencirek tarzları için bkz. Arıtan, "Anadolu Selçuklu ve Bu Üslubu Taşıyan Cildlerde Zencirek Tipolojisi Denemesi", 84-89. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde bulunan yazma eserlerle ilgili tez çalışmasında ele alınan Kur'an ciltlerinde zincir ve girift örgülü şemse motifinin birçok örneğini görebilmek mümkündür. Bkz. Küçük, *Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde Bulunan Yazma Eserlerdeki Selçuklu Tarzı Kur'an-ı Kerim ve Hadis Takımları Cüzleri*, 143, 146.



Resim 8: Kur'ân-ı Kerîm cildi, 15. yy., Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, KİHK 3078, (Küçük, 2018, s. 143)

Kur'ân-ı Kerîm krem renkli aharlı kâğıt üzerine siyah mürekkep ile muhakkak hatla ve 5 satır düzeninde yazılmıştır. Sûre başları ve zahriye sayfasındaki yazılar ise sülüs hatla ve altın mürekkeple yazılmıştır. Durak işaretlerinde kırmızı ve mavi mürekkep kullanılmıştır. Sanatçıya dair bir kayıt bulunmamasına karşın yazının niteliğinden mushafın yetkin bir ustanın elinden çıktığı anlaşılmaktadır.

Eserin zahriye sayfası, sûre başları, hizb gülleri ve durakları tezhiplidir. Y. 1a'daki zahriye sayfası dört bölümlüdür. Dilimli bir daire formunun kare içerisine yerleştirildiği orta alan, üst ve alt kitâbe bölümleri ile enli bir bordürden oluşmaktadır. Aralardaki zencerek motifi bölümleri birbirinden ayırmaktadır. Zeminlerde altın, kırmızı, lacivert, mavi ve siyah renkler kullanılmıştır. İthaf kaydı veya cüz numarasının yazıldığı orta alan boş bırakılmıştır. Dilimli daire formunun dışında kalan yerler ile enli bordür iri rûmî motifleriyle süslenmiştir. Benzer rûmî motifinin derkenardaki madalyon formunun iç kısmına da uygulandığı görülmektedir. Alt ve üst paftalar kendi içerisinde üçe bölünmüş ve yazı alanı dikey bir sekizgen içerisine alınmıştır. Kırmızı renkli zemin üzerine sülüs hatlı kitâbe yazılmış ve bu yazıların çevresi altınla bezenmiştir (Resim 9).²³

23 Üst kitâbenin bir bölümü yapıştırmayla kapalıdır, alt bölümde de yazılar siliktir. Bu sebeple anlamlı bir sonuç çıkarılamamıştır. Okunan kısmı şöyledir: "... النبوة ينبغى ..." (... en-Nübuuvveti yenbağî...).

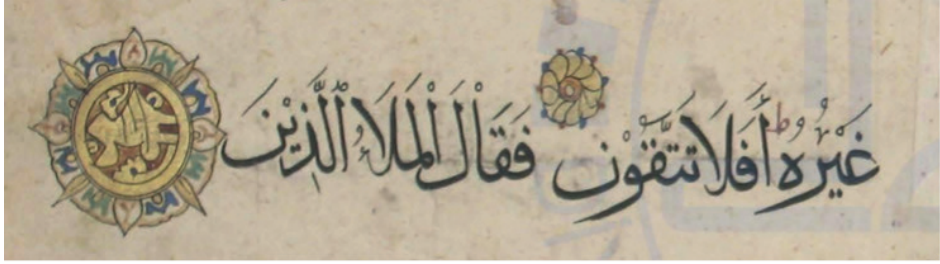


Resim 9: Kur'ân, Memlük dönemi, ts, DiB 749, y. 1b.

Eserin y. 2a'deki ilk sûre başı tezhiplenmiştir. Yazı alanı üçe ayrılmış olan yatay dikdörtgenin orta kısmı kırmızı, diğer iki alan ise yeşil renkle boyanmıştır. Bu alanlara sülüs hatla cüz numarası, sûre ismi ve âyet sayısı yazılmıştır. Sülüs hattın çevresi altınla bezenmiş ve kalan boşluklar rûmî motifleriyle doldurulmuştur (Resim 10). Y. 21a'daki Nûr sûresi ile y. 45b'deki Furkan sûresinin başı çevrelenmemiştir. Altın renkli muhakkak hatla sûre bilgileri yazılmış ve harflerin kenarları siyah mürekkeple tahrirlenmiştir. Beyzi ve daire formunda tasarlanan güllerin iç kısımları altınla bezenmiş, dışı ise farklı renkli damla motifleriyle çevrelenmiştir. Hizb güllerinin numaraları altın zemin üzerine kûfi hatla yazılmıştır. Âyet duraklarında çarkıfelek motifi tercih edilmiştir (Resim 11).



Resim 10: Kur'ân-ı Kerîm, Memlük dönemi, ts, DiB 749, y. 2a.



Resim 11: Kur'ân-ı Kerîm, Memlûk dönemi, ts, DİB 749, y. 5a.

3. DİB 6565 Nolu Kur'ân-ı Kerîm

Diyanet İşleri Başkanlığı Merkez Kütüphanesi'nde 749 numaralı mushaf, 320 x 230 mm ölçülerinde toplam 495 varaktır. Eserin kondisyonu iyi değildir. Orijinal cilt günümüze ulaşmamış, ön kapak ve sırt kısmı bez ciltle kaplanmıştır (Resim 12, 13). Eserin muhtelif yerlerinde kopukluklar, rutubet lekeleri mevcuttur. Cildin dağılmasından dolayı mushafın sayfaları tekrar bir araya getirilmiştir. Mushafın orijinal sayfalarında eksiklikler mevcut olup kimi sayfalar tekrar yazılmıştır.



Resim 12: Kur'ân-ı Kerîm cildi, Memlûk dönemi, ts, Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi, DİB 6565.



Resim 13: Kur'ân-ı Kerîm, Memlûk dönemi, ts, Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi, DİB 6565.

Eserin orijinal sayfaları krem renkli aharlı kâğıt üzerine 5 satır düzeninde muhakkak hatla yazılmıştır. Günümüze ulaşmış haliyle y. 1a'da Enbiyâ sûresi 17. âyetiyle başlayan eser y. 495a'da Nâs sûresiyle son bulmaktadır. Fakat mushaf muntazam bir sıraya sahip değildir. Eser dağıldıktan sonra yapılan restorasyonda yapraklar yanlış yerleştirilmiştir. Örneğin Enbiya sûresi 17. âyetiyle başlayan mushafta bu sûrenin başı hatalı olarak 69b yaprağına alınmıştır. Yeniden ciltlenmiş eserde üç ayrı kalem tespit edilmiştir (Tablo 1). Orijinal eserin hattatının ismi 495b'de bulunan ketebe kaydından öğrenilmektedir. Kayıta şu ibarelere yer verilmiştir:

“Ferağa min kitâbetihi el-'abdü'l-faķîr ilallâhi te'alâ Muhammed ibn İbrahim ibn 'Ali el-ma'rûf bi-Ķânibay ... el-'imâretu bi-câmi'i'l-Emeviyye 'ammarallâhu” (Bu Kur'ân'ın yazımını Allah'ın fakir kulu, Kânibay olarak tanınan Muhammed bin İbrahim bin Ali tamamladı. Emevi Camii'inde imaret...)” (Resim 14)



Resim 14: Kur'ân-ı Kerîm, Memlük dönemi, ts, Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi, DİB 6565, y. 495b.

Ketebe kaydı hattat dışında kesin bir bilgi içermemektedir. Buna göre eser Kâ nibay ünvanlı bir hattat tarafından yazılmıştır. Tarih verilmeyen kayıta hattatın Emevi Camii ile olan ilgisi de yazının silik olmasından dolayı anlaşılmamaktadır. Eserin yeniden düzenlenmesiyle ilave edilen sayfalarda yazım hataları yapıldığı tespit edilmiştir. Örneğin Y. 53b'de yazılan satırın üstü çizilmiş altına düzeltilmiş hali yazılmıştır. Ayrıca y. 70b'de Enbiya sûresi'nin dördüncü âyetinin başlangıcı hatalı biçimde emir kipiyle “ق” yazılmıştır.

Hattat	Sayfalar	Hat
Muhammed bin İbrahim bin Ali	y. 22a, 51a-5b, 54a-54b, 58a-61b, 69a-99b, 108a-495b (orijinal sayfalar)	Muhakkak-Reyhânî
A	y. 1a- y. 8b, y. 44a-y. 50b, y. 53a-y. 53b, y. 55a, y. 57b, y. 62a-y. 68b, y. 100a-107b.	Sülûs
B	y. 9a- y. 21b	Nesih

Tablo 1: DİB 6565 numaralı Kur'ân-ı Kerîm'in yazımında görev alan hattatlar.

Eserin başlangıç sayfaları günümüze ulaşmamıştır. Bu sebeple zahriye ve serlevha gibi müzehhep sayfalar tespit edilmemiştir. Bunun yanı sıra eserde sûre başları da tezhiplenmemiştir. Sayfa kenarlarına cetvel çekilmemiştir. Âyet sonları altın yaldızlı küçük bir daire ile gösterilmiştir. Eserde siyah mürekkep ile birlikte kırmızı mürekkep de kullanılmıştır. Her sûrenin başında sûrenin adı ve âyet sayısı kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Secde âyetlerinin bulunduğu satırın kenarındaki “secde” yazıları ile uzatma harfleri kırmızı mürekkebin kullanıldığı diğer yerlerdir.

Sonuç

Çalışmamıza konu olan Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi envanterinde kayıtlı üç eserin katalogda geçtiği üzere Memlûk dönemine ait olması kuvvetle muhtemeldir. Eserlerdeki süsleme unsurları, yazı çeşitleri ve sayfa tasarımları her üç eserin de 14. yüzyıl sonlarında veya 15. yüzyıl içerisinde hazırlandığı ihtimalini güçlendirmektedir. Bunun yanı sıra eserlerde yer alan kayıtlar eserlerin tarihlendirilmesi ve dolaşımı hakkında kıymetli bilgiler vermektedir. Cildi hariç bütün sayfalarıyla günümüze ulaşan DİB 6342 Kur'ân nüshasının farklı sayfalarında tekrarlanan vakıf kaydı muhtemelen Kahire ve Mısır'da hazırlanmış eserin Osmanlı hakimiyetinde bulunan Karaferye'ye ulaştığını göstermektedir. 15. yüzyıl içerisinde Osmanlı ve Memlûk devleti arasında kitap sirkülasyonunu gösteren örneklerden biri olarak değer kazanmaktadır.

DİB 749 numaralı eser, yazı ve süsleme açısından nitelikli bir Kur'ân cüzüdür. Cildiyle birlikte günümüze ulaşmış, eksiksiz ve orijinal bir cüzdür. Açık kestane renkli, zincir motifleriyle içi doldurulmuş oval şemseli cildi, yazı ve süslemeyle birlikte değerlendirildiğinde eserin 15. yüzyıla tarihlendirilmesine olanak vermektedir. Zahriye sayfası bulunmasına karşın orta alanının boş bırakılıp tamamlanmamış olması eser hakkında bilgilerden bizi mahrum bırakmıştır.

Dağınık halde bulunan DİB 6565 numaralı Kur'ân'ın cildinin restore edilerek sayfalarının yeni bir düzenlemeye göre sıralanması gerekmektedir. Memlûk döneminden kalma orijinal sayfaların bir bölümü günümüze ulaşmamış olan eserin üç farklı dönemde eksik sayfaların yeniden yazılarak bir araya getirildiği tespit edilmiştir. Yeniden yazılmış sayfaların bir kısmı eklendiği dönemde düzgün birleştirilmemiş ve zamanla ayrılmıştır. İncelediğimiz üç mushaf arasında ketebe kaydı bulunan tek eser olmasına karşın bu kaydın bir bölümü siliktir. Okunan kısımlarından anlaşıldığı üzere Şam Emevi Camii ile bir irtibatı bulunan Kânibay lakaplı Muhammed b. İbrahim b. Ali isimli hattat hakkında bir bilgiye ulaşamamıştır. Kânibay lakabını 15. yüzyılda Kahire'de bir Memlûklü emirinin kullandığı bilinmektedir. Tam ismi Emir Canim es-Seyfi el-Behlevân Kanibay (ö. 1478) olan emir adına 1503 tarihinde inşa edilmiş bir külliye bulunmaktadır. Bu bilgiler sonucunda hattatın Kahire kökenli olduğu, 15. yüzyılda Şam'a giden ve orda görev yapan hattatlar arasında olduğu sonucuna varılmıştır.

Kaynakça | References

- Abou-Khatwa, Noha. *Calligraphers, Illuminators and Patrons: Mamluk Qur'ân Manuscripts from 1341-1412 AD in Light of the Collection of the National Library of Egypt*. Toronto: University of Toronto, 2017.
- Anonim. *Kutsal Risalet Yazma Mushaf Sergisi Kataloğu*. Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022.
- Aritan, Ahmet Saim. "Anadolu Selçuklu ve Bu Üslubu Taşıyan Cildlerde Zencirek Tipolojisi Denemesi". *İSTEM* 1 (01 Haziran 2003), 83-100.
- Ayğan, Abdurrahim. "Memlük Kur'ân Sanatı Literatürü". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (15 Aralık 2022), 120-136. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1182169>
- Ayğan, Abdurrahim. *Osmanlılarda Silsile Geleneği ve Resimli Hanedan Silsilenameleri*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Behrens-Abouseif, Doris. *The Book in Mamluk Egypt and Syria*. Leiden: Brill, 2018.
- Gonella, Julia - Meinecke-Berg, Viktoria. "Suriye, Filistin ve Mısır: Eyyûbîler, Memlükler ve Haçlılar/Mimari". *İslam Sanatı ve Mimarisi*. ed. Markus Hattstein - Peter Delius. İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2007.
- Halaçoğlu, Neval Konuk. "Nüfus Mübadelesi Sonrası Yunanistan Veria (Karaferye) Şehrinde Ev Olarak Kullanılan Camiler". *Tarih ve Gelecek Dergisi* 6/3 (28 Eylül 2020), 1109-1133. <https://doi.org/10.21551/jhf.799390>
- James, David. *Qur'ans of the Mamluks*. London: Alexandria Press, 1988.
- Kiel, Machiel - Gara, Eleni. "Karaferye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/391-394. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Konuk, Neval. "Karaferya Camileri, Mescitleri ve Namazgâhı". *Uluslararası Balkanlarda Türk Varlığı Sempozyumu-II*. ed. Ünal Şenel. 2 cilt. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, 2010.
- Küçük, Nahide. *Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde Bulunan Yazma Eserlerdeki Selçuklu Tarzı Kur'ân-ı Kerîm ve Hadis Takımları Cüzleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Lane-Poole, Stanley. *The Art of the Saracens in Egypt*. Dublin: Librairie Byblos, 1886.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *A'yanü'l-asr ve a'vanü'n-nasr*. ed. Ali Ebu Zeyd vd. 6 cilt. Dımaşk: Darü'l-Fikr, 1998.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. ed. Ahmed el-Arnâvud. 29 cilt. Beyrut: Dar İhya et-Turas el-Arabî, 2000.
- Saunders, John Joseph. *A History of Medieval Islam*. London: Routledge, 2002.
- Serin, Muhittin. *Hat Sanatı Tarihi: Ekoller ve Takipçileri*. 2 Cilt. İstanbul: Kubbealtı Akademisi, 2019.

Steenbergen, Jo Van. *Order Out of Chaos: Patronage, Conflict and Mamluk Socio-Political Culture, 1341-1382*. Leiden: Brill, 2006.

Tanındı, Zeren. “Başlangıcından Osmanlı’ya Tezhip Sanatı”. *Hat ve Tezhip Sanatı*. 243-283. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2015.

Tanman, Baha. “Hankah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/43-46. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Yiğit, İsmail. *İslam Tarihi: Memlûkler*. İstanbul: Kayıhan, 1991.

Şehrezûrî'de İlimler Tasnifi

Adem Evmeş | 0000-0001-6934-4221 | ademevmes_71@hotmail.com

Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı,
Aksaray, Türkiye

ROD ID: 026db3d50

Öz

İşrâkî felsefe geleneğinin önemli temsilcilerinden olan Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî (ö. 687/1288'den sonra), Erbil ve Hemedan arasında yer alan Şehrezûr'da dünyaya gelmiştir. Hayatı hakkında sınırlı bilgilere sahip olduğumuz Şehrezûrî, Şihâbüddîn es-Sühreverdî el-Maktûl'un (ö. 587/1191) eserlerine şerh yazmasının yanında müstakil eserler de kaleme almıştır. Eserlerinde mantık, fizik, metafizik konularına yer veren Şehrezûrî, ilimler tasnifini de ele almıştır. Felsefeyi varlık ve fiillere (eylem) bağlı olarak varlık felsefesi (ontoloji) üzerinden temellendiren Şehrezûrî'nin yapmış olduğu tasnifte İbn Sînâ başta olmak üzere Sühreverdî'nin etkileri de görülmektedir. Özellikle İbn Sînâ'nın (öl.428/1037) felsefî ve aklî ilimlere ilişkin yazdığı *Risâle fî aḳsâmi'l-'ulûmi'l-'aḳliyye* adıyla bilinen risâlesinin etkileri açıkça görülmektedir. İslâm düşüncesinde ilimler tasnifi geleneği içinde "ilahî ağaç motifini" kullanan Şehrezûrî'nin ilimler tasnifi ile ilgili şimdiye kadar bir çalışma yapılmamıştır. Bu makale İslâm düşüncesinde önemli bir yere sahip olan Şehrezûrî'nin ilimler tasnifiyle ilgili görüşlerini incelemeyi ve değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler

Mantık, Şehrezûrî, İlimler Tasnifi, İbn Sînâ, Aklî İlimler.

Atıf Bilgisi

Evmeş, Adem. "Şehrezûrî'de İlimler Tasnifi". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/1 (Haziran 2023), 29-44.

<https://doi.org/10.33718/tid.1265195>

Geliş Tarihi	: 14.03.2023
Kabul Tarihi	: 24.05.2023
Yayın Tarihi	: 30.06.2023
Değerlendirme	: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	: Yapıldı - iThenticate
Çıkar Çatışması	: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Classification of Sciences in al-Shahrazūrī

Adem Evmeş | 0000-0001-6934-4221 | ademevmes_71@hotmail.com

Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy and
Religious Sciences, Aksaray, Türkiye

ROD ID: 026db3d50

Abstract

Shams al-Dīn Muhammad b. Mahmūd al-Shahrazūrī (d. 687/after 1288), one of the significant representatives of the illumination philosophy tradition, was born in Shahrazūr which is located between Erbil and Hamadān. al-Shahrazūrī about whose life we have limited information not only wrote glosses for the works by Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī al-Maqtūl (d. 587/1191). He also wrote independent works. Giving place to logic, physics and metaphysics subjects in his works, al-Shahrazūrī handled classification of sciences. The classification by al-Shahrazūrī who based philosophy on ontology depending on existence and verbs (actions) included the impacts of primarily Ibn Sīnā and al-Suhrawardī. The impacts of Ibn Sīnā's (d. 428/1037) epistle entitled *Risāla fī aqsām al-'ulūm al-'aqliyya* which was related to philosophical and rational sciences were particularly obvious. No study has so far been conducted in relation with classification of sciences by al-Shahrazūrī who used "the divine tree motif" within the tradition of classification of sciences in Islamic thought. This paper aims to review and evaluate classification of sciences in the works by al-Shahrazūrī who discussed sciences depending on the tradition of classification of sciences in Islamic thought.

Keywords

Logic, al-Shahrazūrī, Classification of Sciences, Ibn Sīnā, Rational Sciences

Citation

Evmeş, Adem. "Classification of Sciences in al-Shahrazuri". *Trabzon Theology Journal* 10/1 (June 2023), 29-44.

<https://doi.org/10.33718/tid.1265195>

Date of Submission : 14.03.2023

Date of Acceptance : 24.05.2023

Date of Publication : 30.06.2023

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : 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.

Plagiarism Checks : Yes – iThenticate

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Aristoteles'ten günümüze kadar, ilimlerin yöntem ve konu açısından farklılıkları, benzerlikleri ve aralarındaki ilişkiyi göstermek amacıyla ilimleri sınıflandırmak süregelmiştir. İslâm'ın erken dönemlerinde herhangi bir ilimler tasnifi eseri yazılmamıştır. Özellikle Ortaçağ'da farklı dinlere mensup birçok düşünür ve filozof ilimlerin sınıflandırılmasıyla ilgili çalışmalar ortaya koymuştur.¹ Felsefeye dair eserlerin Arapçaya tercüme edilmesiyle beraber, ilimlerin tasnifine ilişkin eserler kaleme alınmaya başlanmıştır. Felsefî ilimlerle meşgul olanlar hem felsefeyi tanıtmak hem de felsefenin meşruiyet kazanabilmesi amacıyla, felsefe ve dinî ilimler arasında ilişki kurma gayreti içerisinde olmuşlardır.² Bu gayretin bir sonucu olarak Şehrezûrî'den önce İslâm düşüncesinde felsefî ilimlerin “tasnifi, sınıflandırılması ve taksimini” içeren bazı eserler yazılmıştır. Câbir b. Hayyân'ın (öl. 200/815) *Kitâbu'l-Hudûdu*'u, Kindî'nin (öl.252/866?) *Risâle fî kemmiyyeti kütübi Aristotâlis ve mâ yühâtücü ileyhi fî tahşîli'l-felsefe* adlı eseri, Fârâbî'nin (öl.339/950) *İhşâ'u'l-'ulûm*'u, İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995 [?]) *el-Fihrist*'i, el-Hârizmî'nin (ö. 387/997) *Mefâtîhu'l-'ulûm* adlı ansiklopedik eseri, Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin (ö. 414/1023) *Risâle fî'l-'ulûm*'u, İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) *Aksâmü'l-'ulûmi'l-'akliyye*'si, İbn Hazm'ın (öl. 456/1064) *Merâtibü'l-'ulûm*'u³ bu eserler içerisinde sayılabilir.

Hayatı hakkında sınırlı bilgilere sahip olduğumuz İsrâkî felsefenin önde gelen filozofu, şârihi ve felsefe tarihçisi olan düşünürümüzün tam adı Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî (ö. 687/1288'den sonra)'dır. Şehrezûrî nisbesinden anlaşıldığı üzere Şehrezûr'da doğan İsrâkî filozofun doğum ve ölüm tarihi hakkında kesin bir bilgi yoktur. Şehrezûrî'nin eserleri *Kitâbu'r-Rumûz*, *eş-Şecereti'l-İlâhiyye*, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, *Şerhu't-Tenkîhât* ve *Nüzhetü'l-Ervâh* şeklindedir. Şehrezûrî eserleri içerisinde kısmen *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk* ve *eş-Şecereti'l-İlâhiyye*'nin giriş kısmında ilimler tasnifine yer verir. *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, Sühreverdi'nin *Hikmeti'l-İsrâk* adlı eseri üzerine yazılan bir şerh olup, *eş-Şecereti'l-İlâhiyye*'den sonra yazılmıştır ki şerhte *eş-Şecereti'l-İlâhiyye*'ye yapılan atıf bunu doğrular niteliktedir. 23 Zilhicce 680 (4/5 Nisan 1282) yılında tamamlanan *eş-Şecereti'l-İlâhiyye*, önceki filozofların öğretilerinin özet bir şekilde anlatıldığı felsefe ansiklopedisi niteliğinde bir eserdir. Eserin adından da anlaşıldığı üzere ilâhî ağacın kökleri âlet ilimleri konumundaki dil ilimleri ve mantık; ağacın dalları, amelî felsefenin bölümleri ahlâk, menzîlî hikmet ve medenî hikmet; ağacın zirvesi ise nazarî felsefenin bölümleri olan fizik, matematik ve metafiziktir.⁴ Şehrezûrî, *eş-Şecereti'l-İlâhiyye*'de sadece aklî ilimlerle ilgili bir çerçeveyi dikkate alır. Bu ne-

1 Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, 117; Kaplangöz, “Vaz' ilminin Bilim Tasnifindeki Yerinin Tespiti”, 180-181.

2 Türker, “İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, 539; Apaydın, “Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin (v. 1145/1732) İlimlere Bakışı: Tertîbü'l-'Ulûm Bağlamında Bir İnceleme”, 189-212; Çağdaş çalışmalar için bk. Kaya, “İbn Sînâ'nın Kitâbu akşâmî'l-hikme ve tafsîlihâ'sı: Tahkik ve Tercüme”, 1-40; Akkanat, “İbn Sînâ'nın Akli Bilimlerin Bölümleri Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi”, 195-234; Yıldırım, “Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Bilgi Anlayışı ve İlimleri Tasnifi”, 337-356; Turgut, “Ebû Hayyân Tevhîdî'nin İlimler Tasviri: Risâle Fî'l-'Ulûm”, 525-551; Demir, “Kadim ve Cedid Arasında İlimler: İzmirli İsmail Hakkî'nin Tasnifu'l-'Ulûm Adlı Risalesi”, 993-1020; Apaydın, “Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin (v. 1145/1732) İlimlere Bakışı: Tertîbü'l-'Ulûm Bağlamında Bir İnceleme”, 189-212.

3 Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin İlimler Ansiklopedisi: Câmî'u'l-'ulûm ya da Hadâiku'l-envâr”, 97.

4 Hayatı ve eserleri için bk. Köroğlu, “Şehrezûrî”, 38/462-466; Akyol, *Şehrezûrî Metafizîği*, 15-21; Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh*, 15-23.

denle eser aklî ilimlerin, usul ve fîruuyla ele alındığı bir ansiklopedi hüviyetine kavuşur. İşte bu makale ilimler ansiklopedisi olarak ifade edebileceğimiz eş-Şeceretü'l-ilâhiyye ve Şerhu Hikmeti'l-işrâk'ta yer alan ilimler tasnifini incelemeyi hedeflemektedir.

1. İlimler Tasnifinde Şehrezûrî'nin Kaynakları

Şehrezûrî'nin ilimler tasnifi söz konusu olduğunda üzerinde durmamız gereken birkaç eser vardır. İbn Sînâ'nın *Aksâmü'l-'ulûmi'l-'akliyye*'si bunların ilkidir. İbn Sînâ felsefî ilimleri nazarî ve amelî olarak ikiye ayırır. Daha sonra felsefî ilimleri, temel bölüm (*asıl*) ve alt bölüm (*fer'*) çerçevesinde inceleyerek ilimler arasında hiyerarşik bir ilişki kurmaktadır. Şehrezûrî, ilimler tasnifini oluştururken içerik bakımından büyük oradanda İbn Sînâ'nın mezkur eserinden yararlanmıştı. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın eseri ile benzer nitelikler taşıdığı görülmektedir.

Zikri geçen kaynağın dışında metin içinde meselelere göre değişen, bazen adını zikrettiği bazen de zikretmediği kaynaklar şunlardır: Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik'i* ve *Kanunlar* (Nevâmîs) adlı eseri, İbn Sînâ'nın eş-Şifâ: *el-Medhal*, 'Uyûnu'l-Hikme, *Dânişnâme-i'Alâî* ve *el-Hikmetü'l-meşrikiyye*'si, İbn Miskeveyh'in *Kitabu't-Tahâre*'si, Şihâbüddîn es-Sühreverdi el-Mak-tûl'ün (öl. 587/1191) *el-Meşârî'* ve'l-mu'târahât ve *Hikmeti'l-işrâk* adlı eserleridir.

2. Şerhu Hikmeti'l-işrâk ve eş-Şeceretü'l-ilâhiyye Eserlerinde İlimler

Şehrezûrî *Şerhu Hikmeti'l-işrâk* adlı eserinde İşrakî felsefenin yerini ortaya koymadan önce gerçek ilim ve bilgilerin gerekliliğine dikkat çeker. İnsan türünün ulvî aklî âlemden karanlık süflî âleme düşüşünün amacı, gerçek ilim ve bilgilerle yetkinliğe ulaşmasıdır. Yaratılışının başlangıcında gerçek bilgi ve ilimlerden yoksun olan insan türü beden ve kuvvelerinin yardımıyla uzun zaman alan çaba ve gayretle gerçek ilim ve bilgilere ulaşır.⁵ Şehrezûrî'ye göre insan nazarî ve amelî hikmetle kemale ulaşır ve nefsin meşguliyetlerden uzaklaşması ahlakını güzelleştirir. Dolayısıyla insanın mutluluğa ulaşması için ilimleri tahsil etmesi zorunludur. Şehrezûrî bu hikmet ve ilimlerin gerekliliğinden bahsettikten sonra *Hikmeti'l-işrâk* adlı eserin şerhinde ilk olarak ilimleri hakikî (*gerçek*) ve örfî ıstılah olarak ikiye ayırır. Hakikî ilimler, bilinenin değişmemesi sebebiyle bilginin de değişmediği ilimlerdir. Zira bilginin (*ilm*) değişimi, bilinenin (*ma'lûm*) değişimine tabidir. Bilinen değişmezse bilgi de değişmez. Bu tür bilgilere Bârî Teâlâ'yı, akılları, nefisleri, felekleri, tümelleri, unsurları ve bileşikleri örnek verebiliriz. Örfî ıstılahi ilimler ise bilinenin değişmesiyle bilginin değiştiği ilimlerdir. Nahiv, lügat, şiirler, hitabet, mektuplar vb. edebî ilimler örfî ıstılahi ilimlerdendir. Zira bir millete özgü olan bu ilimler, söz konusu milletin dili ve şeriatının ortadan kalkmasıyla değişir. Nitekim Yunan nahvi, şiirleri, mektupları ve Farşlılar'a, Kıptîler'e, Babilîler'e ve diğer milletlere özgü ilimler yok olmuştur.⁶ Gerçek yetkinlik ve mutluluğun, hakikî ilimlerle elde edildiğini belirten Şehrezûrî, hakikî ilimleri de zevkî-keşfî ve bahsî-nazarî olarak iki kısımda inceler. Bahse-nazara dayalı olan ilim, düşünme, tanım ve kıyasla elde edilirken, zevke ve keşfe dayalı olan ilim ise işrâkî nurlarla elde edilir. Şehrezûrî, Ağasazi-mon, Hermes, Empedokles, Pisagor, Sokrates, Eflâtun ve Sühreverdi gibi az sayıdaki müteel-

⁵ Şerhu Hikmetil-işrâk, 1/210.

⁶ Şehrezûrî, Şerhu Hikmetil-işrâk, 1/212; Şehrezûrî, *Hikmetü'l-işrâk Şerhi*, 18.

lih ve erdemli filozofların zevkî-keşfi hikmete ulaştığını söyler.⁷

Şehrezûrî, *eş-Şecereti'l-ilâhiyye*'de ilimler sınıflandırmasını ağaç motifi üzerinden yapar. Ağaç motifi, düşünce tarihinde ilimleri sınıflandırma, ilimlerin alt dallarını ve meselelerini şemalandırmak için sıklıkla başvurulmuş bir yöntemdir. Stoa düşüncesinde fizik bir ağaca, ahlak verimli bir tarlaya, mantık ise bir sura benzetilir.⁸ Bunun yanında felsefe tarihinde tasnif için başvurulmuş yöntemlerden biri de *Porfiryus* ağacı olarak bilinen metottur. 13. yüzyıl düşünürlerinden Şemsüddîn Şehrezûrî (öl. 687/1288'den sonra), ağaç motifini kullanarak felsefî ilimlerden oluşan eserine "*Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye fî 'ulûmi'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*" adını vermiştir.⁹

Şehrezûrî ayrıntılı olarak ilimleri açıklamaya başlamadan önce daha önce hiç kimse-nin yapmadığını ve kendisinin müsahele yoluyla ulaştığı bir sınıflandırma ile konuya giriş yapar. Şehrezûrî ilk olarak ilimleri, bizzat talep edilmeyen ki bunlar alet ilmi olarak isimlendirilir ve bizzat talep edilenler olarak ikiye ayrılır. İkinci taksime göre ilimler, nazarî (*nazarî*) ve amelî (*pratik*) olur.¹⁰ Şehrezûrî, alet ilimleri içerisinde mantık ve dil ilimlerine yer verir. Alet olan mantık ilmi ile aklî manalar elde edilir. Dil ilimleri içerisinde ise "lûgat", "nahiv-sarf", "beyân-belâgat" ve "kitâbet" ilmi yer alır. Şehrezûrî dil ilimlerini ilk olarak dil ile ilişkili olan ve olmayan olarak ikiye ayırır. Dil ile ilişkili olanlar içerisinde "şiiirler ilmini" açıklar. Şiir ilminin aleti, arûz ve kafiye'dir. Lûgat ilminde ise nazım ve ahenk şart koşulmaz. Zira bu ilim dalı, lafzın cevherini ele alır. Sarf-nahiv ilminde ise lafızlara arız olan hareketler, şekiller (*hey'et*) incelenirken; beyân-belâgat ilminde ise lafızların tertibi, süslemesi (*tersi'*) ve lafızların uygun olduğu konumlar incelenmektedir.¹¹

Şehrezûrî, bizzat talep edilen ilimler içerisinde nazarî ve amelî felsefeyi ele almaktadır. Bu konuda İbn Sînâ'yı takip eden Şehrezûrî, onun felsefe ve mantık eserlerindeki sınıflandırmasını takip ederek kendi ilimler sınıflandırmasını ortaya koyar. İbn Sînâ *Risâle fî aḫsâmî'l-'ulûmî'l-'aḫliyye* adlı risalesinde felsefeyi (hikmet), nazarî (*teorik*) ve amelî (*pratik*) şeklinde sınıflar.¹² Daha sonra bu iki bölümün her birini üç bölüme ayırarak, bölümlerin her birini temel bölüm (*asl*) ve alt bölüm (*furû'*) olarak inceler.¹³ Benzer yaklaşımı sürdüren Şehrezûrî'nin sınıflamasında büyük öneme sahip olan felsefe (*hikmet*) nazarî bir sanattır. Dolayısıyla felsefenin amacı, insanın gücü ölçüsünde varlığı özü itibarıyla bilmesi ve yapması gereken fiil ve amelleriyle ilgili elde etmek zorunda oldukları hakkında kuşatıcı bilgiye sahip olmasıdır. Böylece insan nefsi bu bilgi sayesinde yetkinleşir, var olan âleme benzeyen akledilir bir âlem hâline gelir ve kutsi ilkelere benzer. Ayrıca ahiretteki en yüce mutluluğa ve peygamberlerin makamlarına hazırlanmış olur.¹⁴

7 Şehrezûrî, *Şerhu Hikmetil-işrâk*, 1/212-213.

8 bk. Çapak, *Stoa Mantığı Ve Fârâbî'ye Etkisi*, 21.

9 Arıcı, "Temel Problemler Ekseninde Tasnîfü'l-ulûm ve Enmûzecü'l-ulûm Literatürleri", 43.

10 Benzer açıklamalar için bk. Cihan-Yalın, "Mehmed Emin Şirvânî ve e-Fevâidü'l-Hâkânîyye'si Üzerine", 346.

11 Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, 1/21.

12 İbn Sînâ'nın diğer eserlerindeki ilimler taksimi için bk. İbn Sînâ, *Mantıku'l-Meşrikiyye*, 19-21; İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 5.

13 Tahkikli metin ve tercüme için bk. Kaya, "İbn Sînâ'nın Kitâbu aḫsâmî'l-hikme ve tafsîlihâ'sı", 10-40.

14 Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, 1/21; Akkanat, "İbn Sînâ'nın Aklî Bilimlerin Bölümleri Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi", 196; Kaya, "İbn Sînâ'nın Kitâbu aḫsâmî'l-hikme ve tafsîlihâ'sı", 10.

Felsefe'nin (*hikmet*) nazarî (*teorik*) ve amelî (*pratik*) olarak dallara bölünmesi, varlığın bölünmesine yansımaktadır. Varlık iki sınıftır. Birincisi, varlığı veya yokluğu insanın fiillerine ve amellerine bağlı olmayan mevcuttur. Mesela, "gökyüzünün varlığı" ve "unsurların" varlığında veya yokluğunda insan iradesinin hiçbir etkisi yoktur. Felsefenin bu kısmına "nazarî (*teorik*) felsefe" denir. İkincisi ise mevcut şeylerin varlığı ve yokluğu insanın fiillerine ve amellerine bağlı olursa "amelî (*pratik*) felsefe" olarak isimlendirilir.¹⁵ Ahlak, menzîlî hikmet ve medenî hikmet amelî felsefenin bölümlerindendir. Mesela, hangi ahlakın iyi (*mahmûde*) hangi ahlakın kötü (*mezmûme*) olduğuna karar verilmesinde, tercih edilmesinde insanın etkisi vardır.¹⁶ Nazarî felsefede amaç varlığı ve yokluğu bizim fiillerimizle ilişkili olmayan varlıkların durumları hakkında kesin bir inancın oluşmasıdır. Burada amaçlanan, burhan veya iyân ile elde edilen yakinî bir görüştür. Amelî felsefedeki amaç ise sadece kesin bir inanç veya görüş değil, insanın çabasıyla meydana gelen bir konuda, ona dair iyi olanı elde etmek üzere bir görüşün oluşmasıdır. Sonuç itibarıyla nazarî felsefenin gayesi salt gerçek (*hakk*), amelî felsefenin gayesi ise salt iyi (*hayr*) olarak ifade edilir.¹⁷

Şehrezûrî, insanın fiil ve amellerinden bağımsız olanlarla ilgili burhanî bilginin oluşmasına dayalı ilimleri nazarî felsefe, insanın fiil ve amellerine bağlı olanları ise amelî felsefe olarak isimlendirir. Bu şekilde yapmış olduğu sınıflandırmanın ontolojik, epistemolojik ve metafiziksel temellerini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

3. Nazarî Felsefenin Bölümleri

Şehrezûrî, nazarî felsefenin kudemâya göre fizik, matematik ve metafizik (*ilm-i ilâhî*) olmak üzere üç bölümünün olduğunu ifade eder. Aristoteles ise fizik, matematik ve metafizik biliminin yanında tümel ilmi (*küll-î ilm*) de dâhil ederek dört şekilde ele almaktadır. En altta yer alan *Fizik (tabiat) bilimi*; ortadaki bilimi *matematik* ve üstte yer alanı ise *metafizik bilimi* olarak adlandırılır.¹⁸ Şehrezûrî nazarî felsefeyi önceki ilim tasniflerinde olduğu gibi üçlü olarak taksim ettikten sonra bu ilimlerin ayrıntılarına yani ana ve alt dallarını inceler.

3.1. Metafizik (ilm-i ilâhî) ilmi

Hakkında araştırma yapılan varlıkları (*umûr*), yoklukları ve tanımları gereği cismanî madde ve hareketle ilişkili olmayan şeyleri konu edinen metafizik (*ilm-i ilâhî/ilmü'l-a'lâ*) ilmidir. Bârî Teâlâ, akıllar vb. konular metafizik içerisinde incelenmektedir. Tümel ilim ise varlığın bütünüünün kendisinde taksim edildiği ilimdir. Birlik, çokluk, sebep, sebepli, tümel-lik, tikellik, kuvve, fiil, zorunluluk (*vücûb*), imkân vb. kavramlar da tümel ilmin konularından ibarettir. Bu iki ilmin konusu, şeylerin en geneli olan mutlak varlıktır.¹⁹

3.1.1. Metafizik Biliminin Alt Dalları

Şehrezûrî metafiziğin alt dalları başlığı altında vahiy, peygamberlik ve eskatoloji (*ilmü'l-meâd*) ilimlerini ele almaktadır. Vahiy ve peygamberlik bölümünde, peygamberliğin ve

15 Bk. Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, 306.

16 Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, 1/21-22.

17 Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, 1/22.

18 bk. Kaya, "İbn Sînâ'nın Kitâbu aqsâmî'l-hikme ve tafsilihâ'sı", 26.

19 Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, 1/22-23.

vahyin nasıl meydana geldiğinin; vahye muhatap olan insanın, vahyi aldığı kutsî kuvvetin ve vahyi ileten ruhanî cevherlerin bilgileri açıklanmaktadır. Ayrıca peygamberden hangi özelliği sayesinde tabiatın işleyişine muhalif mucizelerin meydana geldiği; vahyin ruhanî bir mahiyet arz ettiği hâlde nasıl görülür ve işitilir bir şekle dönüştüğü, geçmiş ve gelecekle ilgili bilinmeyenlerin (*gaybiyyât*) bilgisinin nasıl haber verildiği; evliyaların vahiy benzeri ilhamı, mucize benzeri kerametleri nasıl elde ettikleri; Rûhu'l-emîn'in ve Rûhu'l-kuds'ün mahiyetinin bilinmesi; Rûhu'l-emîn'in sabit ruhanî cevherler tabakasında; Rûhu'l-kuds'ün ise kerrûbiyyûn melekler tabakasında olduğu ele alınan konulardandır.²⁰

Metafizik ilminin diğer bir alt dalı eskatoloji ilmidir. Bu ilim insan açısından, sözgelimi insanın tekrar diriltilmese bile, ölümünden sonra ruhunun baki kalmasıyla mükâfat (*sevâb*) ve cezanın (*ikâb*) olacağı bilgisini içerir. Sonuç itibarıyla huzura ermiş nefis mesabesindeki korunmuş ruh, bütün mutluluk, sevinç ve hazların üstünde bulunan bir mutluluk, sevinç ve hazzı ulaştacaktır.²¹ Bedene özgü kötülüğün bilgisini, düşünme (*nazar*) ve akıl olmadan din tek başına haber verir. Ruhanî kötülük ise akıl; araştırma, kıyas ve kanıtlama yöntemiyle bilinir. Cismanî olan ise akıl tarafından doğrulanan ve delil yoluyla zorunluluk kazanan aklın tamamlayıcısı olan peygamberlik aracılığıyla tasdik edilir. Zira varlığının veya zorunluluğunun delille ispatına aklın erişemediği durumlarda peygamberlik o şeyin varlığı veya yokluğu hakkında aklı ayrıntılı olarak aydınlatır. Bu şekilde cismanî olanın doğruluğu akıl tarafından da elde edilerek bilinmeyen şeylerde tam anlamıyla bilinir hale gelmiş olur.²²

3.2. Matematik (İlmü'r-riyâzî) İlmî

Varlığı madde ve hareketle ilişkili olmakla beraber, tanımları ise madde ve hareketle ilişkili olmayan şeyleri inceleyen nazarî ilim matematiktir. Şehrezûrî bu ilmin “orta hikmet”, “riyâzî ilim” ve “talimî (öğretimsel)” olarak adlandırıldığını söyler. Karelik, dairelik, kürelik, konilik, sayı ve özellikleri matematik ilmi içerisinde incelenen konulardır. Söz konusu bu konuların varlığı madde ile ilişkili iken, tanımları maddeden bağımsızdır. Anlaşıldığı üzere bu şeyler var olmak için altın, gümüş, bakır vb. şeylere ihtiyaç duymamaktadır. Bu şeylerin harici varlığı, sakın veya hareketli cisimlere yüklenmeye ihtiyaç duyar. Üçgen, üç kenarlı olan bir şekildir. Üçgenin hariçte var olabilmesi için çamur, odun vb. şeylere yüklenmesi gerekirken, tanımlanması için hiçbir şekilde maddeye ihtiyaç duymaz.²³ Matematik ilmi “riyâzî” ve “orta hikmet” olarak isimlendirilir. Zira bu ilim sayesinde kişi, zihnin tümel olarak duyulur olanlardan soyutladığı şeyleri idrak edilebilmesi için eğitilir. Bu sayede matematik ilmi, duyulurları konu edinmeyen metafizik için aracı olur.

İbn Sînâ, matematik ilimlerini, aritmetik (*aded*), geometri (*hendese*), astronomi (*heyet*) ve mûsikî olarak dört ana kısımda ele alır.²⁴ Şehrezûrî de buna benzer olarak talimî ilim olarak isimlendirdiği matematik ilimlerini nicelik kategorisi bağlamında astronomi (*heyet*), geometri (*hendese*), mûsikî ve aritmetik (*aded*) olarak dört ana kısımda ele alır.²⁵

20 Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, 1/31-32; krş. Kaya, “İbn Sînâ'nın Kitâbu aqsâmi'l-hikme ve tafsîlihâ'sı”, 19-20; Akkanat, “İbn Sînâ'nın Akli Bilimlerin Bölümleri...”, 202.

21 Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, 1/32.

22 Kaya, “İbn Sînâ'nın Kitâbu aqsâmi'l-hikme ve tafsîlihâ'sı”, 20.

23 Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, 1/23.

24 Kaya, “İbn Sînâ'nın Kitâbu aqsâmi'l-hikme ve tafsîlihâ'sı”, 16.

25 Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, 1/24.

Şehrezûrî, Sühreverdî'nin matematik (*hisâb*) ilmi ile geometri (*hendese*) ilmi birbirinden ayırdığını aktarır.²⁶ Şöyle ki matematik (*hisâb*) ilminin konusu varlığın kısımlarından olan sayıdır. Zira varlık, ya bir ya da çok olur ki çokluk sayıdır. Sayı, zatı ve varlığından dolayı maddeye ihtiyaç duymaz. Çünkü sayının zatlarından olan ayrıık (*mufârâkât*) nefisler maddeye gereksinim duymaz. Geometrinin konusu ise miktardır. Miktar, maddeden bağımsız düşünülemediği gibi cisimden de ayrı değildir.²⁷

3.2.1. Matematik İlminin Alt Dalları

Aritmetiğin (*ilmü'l-aded*) alt dalları, Hint aritmetiğine göre toplama (*cem'*) ve çıkarma (*tefrîk*), cebir ve mukâbele işlemleridir. Geometrinin alt dalları arasında yüz ölçümü (*ilmü'l-mesâha*), mekanik (*ilmü'l-hiyel*), ağırlıkları çekme, ağırlık ve tartılar, savaş âletleri, aynalar, sular ve optik ilimleri yer almaktadır. Astronomi cetvelleri (*zîcât*) ve takvimler astronominin alt dallarıdır. Mûsikînin alt dalları ise org ve benzeri ilginç aletlerin yapımıdır.²⁸

3.3. Fizik (Tabiat) İlmi

Varlıkları ve tanımları cismanî madde ve hareketle ilişkili olan şeyleri inceleyen nazârî hikmet fiziktir. Felekler, dört unsur, dört unsurdan oluşan şeyler ile bunlara özgü durumlar olan hareket, sükûn (*durağanlık*), değişim (*tağayyur*), dönüşüm (*istihâle*), oluş (*kevn*), bozuluş (*fesâd*), gelişme, yıpranma, güç ve bu benzeri hallerin kendisinden sadır olduğu nitelikleri inceleyen fizik ilmidir. Söz gelimi insanı, et ve kemik olmadan tasavvur etmek veya anlamak mümkün değildir. Fizik ilminin konusu kendisinde değişimin ve değişimin olmadığı ya da hareket ve sükûnun kendisinde meydana geldiği cisimdir.²⁹ Yani fiziki âlemde gördüğümüz ve meydana gelen olaylar fizik ilmi içerisinde değerlendirilir. Şehrezûrî, İbn Sînâ'yı takip ederek fizik ilminin ana bölümleri ve alt dalları şeklinde bir ayrım yaptığı görülür.

3.3.1. Fizik (Tabiat) İlminin Alt Dalları

Şehrezûrî, fizik ilminin alt dalları içerisinde tıp, astroloji (*ahkâmu'n-nücûm*), ferâset, tabir, tılsımlar (*tılsımât*), büyü (*nîrencât*) ve kimya/simya ilimlerini sayar. Tıp ilminin amacı, insan bedeninin ilkelerini, sağlık ve hastalık durumlarını, hastalığı iyileştirip sağlığın korunması ve bunların sebeplerini ve belirtilerini bilmektir. Diğer bir fizik ilminin alt dalı olan astroloji ise tahmine ve zanna dayalı bir bilimdir. Astrolojide çıkarım (I) yıldızlar ve felekleri birbirleriyle, (II) onları burçların yörüngeleriyle ve (III) bütün bunları da yeryüzüyle karşılaştırmak suretiyle elde edilir. Astroloji biliminde amaç, oluş ve bozuluş âlemindeki canlılar, dünyanın dönüşü, milletler, ülkeler, şehirler, doğumlar, değişimler, durumlar, tercihler ve istekler hakkında çıkarımda bulunmaktır. Ferâset ilminde amaç ise yaratılıştan hareketle ahlak (*karakter*) hakkında istidlalde bulunmaktır. Bir diğer alt dal olan tabir ilminde amaç, muhayyile gücünün rüyada gayb âleminden gördüklerinden hareketle çıkarımda bulunmasıdır. Zira muhayyile gücü, onu olduğundan farklı bir misalde hayal eder. Tılsımlar ilminde amaç ise oluş ve bozuluş (*kevn ve fesad*) âleminde ilginç bir fiil meydana getiren bir güç oluş-

26 bk. Sühreverdî, *el-Meşârîc ve'l-muâtârahât*, 563.

27 Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, 1/24.

28 Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, 1/31; bk. Kaya, "İbn Sînâ'nın Kitâbu âksâmi'l-îhikme ve tafsîlihâ'sı", 31; Akkanat, "İbn Sînâ'nın Akli Bilimlerin Bölümleri...", 200-201.

29 Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, 1/25.

turmak için semavî güçleri, yeryüzüne ait bazı cisimlerin güçleriyle birleştirmektir. Büyü (*nîrencât*) ilimlerinde amaç, kendisinden ilginç fiillerin ortaya çıkacağı bir gücün meydana gelmesi için yeryüzüne ait cevherlerde bulunan güçleri birleştirmektir. Kimya/simya ilminde amaç, maden cevherini kendi özelliklerinden ayırtırmak ve onunla başka bir madenin özelliklerini almak ya da altın ve gümüş gibi değerli cisimleri elde etmek için bir kısmının özelliğini diğer bir kısmına vermektir.³⁰

Matematik ve fizik ilimlerini ele aldıktan sonra Şehrezûrî, matematik ilminin mi yoksa fizik ilminin mi daha üstün olduğu problemine değinir. Şehrezûrî filozofların birinin diğerinden üstün olarak görmelerinin nedeninin zikredilen delillere bağlı olduğunu söyleyerek mutlak manada ortaya konulan delillerin doğru olmadığını ifade eder. Şehrezûrî'ye göre bazı yönlerden fizik ilmi daha üstün olurken bazı yönlerden de matematik ilmi üstündür. Şehrezûrî'ye göre fizik ilmi, (I) cevheri bir durum olan hareket ve sükûnun ilkesini (*mebde'*); (II) müessir illetleri; (III) hariçte varlığı bulunan şeyleri; (IV) erdemlerin aslı, hikmetin temeli olan nefis-î nâtıkayı incelemesi ve (V) burhân-ı limmî'yi vermesi açısından matematik ilminden daha üstündür. Matematik ilmi ise (I) metafizik ilmine aracı olması ve madden soyutlanmasına daha yakın olması (II) sonsuz vehmî ve hayalî durumları incelemesi ve (III) matematik ilminde incelenenlerin daha tam olması açısından fizik ilminden daha üstündür.³¹ Şehrezûrî bu şekilde iki ilim dalı arasındaki farklardan yola çıkarak üstün yönlerini ortaya koymaya çalışır.

Şehrezûrî, varlığı insanın fiil ve eyleminden bağımsız olan nazarî felsefeyi, metafizik, matematik ve fizik (*tabiat*) ilmi olarak üçlü şekilde inceler. Şöyle ki hem varlığı hem de tanımlı madden bağımsız olanları inceleyen metafizik ilmini en üst seviyede; varlığı maddeden bağımsız ancak tanımlanması için maddeye bağımlı olan matematik ilmini orta seviyede; her açıdan yani hem var olması hem de tanımlanması açısından maddeden bağımsız olmayan fizik ilmini ise alt seviyede değerlendirir. En üst seviyede değerlendirilen metafizik, Tanrı'nın zatını, akılları ve en genel kavram olan varlığı inceler. Alt dalları ise vahiy, peygamberlik ve eskatolojidir. Orta seviyede değerlendirilen matematik ise astronomi, geometri, mûsikî ve aritmetik olarak dört ana bölümden oluşur. Bu ana bölümlerin kendi içerisinde alt dalları bulunmaktadır. Aritmetiğin alt dalları, Hint aritmetiğine göre toplama (*cem'*) ve çıkarma (*tefrik*), cebir ve mukâbele işlemlerini; Geometrinin alt dalları yüz ölçümü, mekanik, ağırlıkları çekme, ağırlık ve tartılar, savaş âletleri, aynalar, sular ve optik ilimlerini; Astronominin alt dalları cetveller (*zîcât*) ve takvimleri; Mûsikînin alt dalları ise org ve benzeri ilginç aletlerin yapımını inceler. Hem varlığı hem de tanımları madde ve harekete bağlı olanları inceleyen ilim dalı fiziktir. Cisimlerde meydana gelen değişim, hareket ve sükûn fizik ilminin konusudur. Fizik ilminin alt dalları tıp, astroloji (*ahkâmü'n-nücûm*), ferâset, tabir, tılsımlar (*tılsımât*), büyü (*nîrencât*) ve kimya/simya ilimlerinden oluşmaktadır.

5. Amelî (Pratik) Felsefenin Bölümleri

Şehrezûrî'nin amelî felsefede kabul gören birey, toplum ve yönetimle ilgili fiil ve amelilerin tanzimi şeklinde ortaya çıkan üçlü sınıflandırmayı benimsediği görülmektedir. Söz

30 Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, 1/29-30; bk. Kaya, "İbn Sînâ'nın Kitâbu âksâmî'l-İhikme ve tafsîhî'lîhâ'sı", 29-30; Akkanat, "İbn Sînâ'nın Akli Bilimlerin Bölümleri...", 199-200.

31 Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, 1/25-26.

konusu amelî felsefenin bölümleri ahlak, menzîlî hikmet (*ev yönetimi*) ve medenî hikmet (*siyaset*) olarak üçe ayrılır. Şehrezûrî üçlü taksimin yanı sıra bir de dörtlü bir sınıflamadan bahseder. Bu sınıflamaya göre medenî hikmetin, yönetim ve sultanla ilgili alanı *siyaset ilmi*; nübüvvet ve şeriat ile ilgili alanı ise *ilmü'n-nevâmis* olarak ikiye ayrılır. Tek şahısla ilgili olan ahlak ilmi, dünya hayatının faziletli ve ahiret hayatının mükemmel olabilmesi için insanın huylarında, eylemlerinde ve yaptığı her şeyde nasıl olması gerektiği bildiren amelî felsefedir. Diğer iki bölüm ise tek bir şahısla ilgili olmayıp, beşerî toplum ile ilgili konuları içine alır. Menzîlî hikmet; karı, koca, baba, çocuk, köleler ve hizmetçi arasındaki eve ilişkin müşterek hallerin nasıl tanzim edileceğini ele alır. Medenî hikmet ise erdemli siyaseti, sınıflarını, farklılıklarını ve cahil şehirlerden ayırt edilmesi için erdemli şehirlerin başkanlığı vb. durumları inceler. Ayrıca şehirlerin bekasını ve en doğru şekilde korunmasını ele alır. Şehrezûrî'nin amelî hikmet kısmında ele aldığı ahlâk ilmi alanında Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* ve İbn Miskeveyh'in *Kitabu't-Tahâre*, menzîlî hikmet konusunda Yeni Pisagorcucu Bryson'a, siyaset ilmi konusunda ise Aristoteles ve Platon'un devlet yönetimiyle ve son olarak ilmü'n-nevâmis alanında Aristoteles'in *Kanunlar (Nevâmis)*³² eserlerine göndermede bulunur.³³

Şehrezûrî, filozofların “nâmûs” kavramı ile insanların zannettikleri gibi hile ve düzenbazlık anlamlarını kastetmediklerini belirtir. Aksine onlara göre nâmûs, sünnet, yol ve vahyin inişine bağlı sabit bir misaldir. Zira Araplar ve şeriat ehli tarafından vahyi indiren Cebrail meleği “nâmûs” olarak isimlendirilmektedirler.³⁴ Amelî hikmetin bu bölümü peygamberliğin varlığını; insanoğlunun kendi varlığını, bekası ve ahiret için şeriata olan ihtiyacını haber verir. Ayrıca ilmü'n-nevâmis sayesinde dinlerde ortak olan küllî sınırlar, kavimden kavime ve zamandan zamana farklılık gösteren her bir dine mahsus bir takım hikmetler öğrenilir. Yanı sıra ilahî peygamberlik ile bütün batıl iddialar arasındaki farkı da bu ilim sayesinde öğreniriz.³⁵ Şehrezûrî nazarî ilimlerin metafizik kısmının altında peygamberlik, vahiy ve eskatoloji konularını işledikten sonra amelî felsefenin altında “nevâmis” konularını ele alması dikkat çekicidir. Şehrezûrî'nin yapmış olduğu açıklamalar bir arada düşünüldüğünde medenî hikmetin yani devlet yönetimiyle ilgili kuralların peygamber tarafından belirlendiğine dair çıkarımda bulunmak mümkün hale gelir.

6. Nazarî Felsefenin Aleti Olan Mantık İlminin Bölümleri

Mantık tarihçileri geleneksel olarak biri Aristoteles'in eserlerinden diğeri Stoalılardan kaynaklanan iki temel mantık geleneğinden söz ederler. Aristoteles'in *Organon*'u *Kategoriler*, *Önrmeler*, *Kıyas*, *Burhan*, *Topikler* ve *Sofistik Çürütmeleri* içine alır. Arapça mantık geleneğinde standart olup Fârâbî'nin ilimlerin Sayımı eseriyle Latin dünyasına taşındığı üzere

32 Şehrezûrî, Aristoteles biyo-bibliyografyalarında ona nispet edilen ve Platon'un eseriyle aynı adı taşıyan *Kanunlar (nevâmis)* adlı eseri kastetmektedir. Bkz. Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 324; Kaya, “İbn Sînâ'nın Kitâbu aḡsâmi'l-ḥikme ve tafsîlihâ'sı”, 27.

33 Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, 1/27-29; Kaya, “İbn Sînâ'nın Kitâbu aḡsâmi'l-ḥikme ve tafsîlihâ'sı”, 13; Akkanat, “İbn Sînâ'nın Akli Bilimlerin Bölümleri...”, 198; Salih Yalın, “Şehrezûrî'de Aile Ahlâkı”, *Bilimname* 17/2 (2009), 230-231.

34 Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, 1/29.

35 Bk. Kaya, “İbn Sînâ'nın Kitâbu aḡsâmi'l-ḥikme ve tafsîlihâ'sı”, 13; Akkanat, “İbn Sînâ'nın Akli Bilimlerin Bölümleri...”, 198.

Retorik ve *Poetik*’te eklenir.³⁶ Şehrezûrî, felsefenin temel ve alt dallarını ele aldıktan sonra nazarî ve ameli felsefenin doğru bir şekilde öğrenilmesi için alet ilmi olan mantığı dokuz bölümde ele alır. Zira mantık ilmi, düşünme esnasında zihni hatadan koruyarak; doğru ve geçerli tanım ve burhana ulaşmayı sağlamaktadır. Söz konusu mantık ilmi, dokuz bölümden müteşekkildir. Birinci bölümde tümel (*küllî*) ve tekil (*müfret*) olmaları bakımından anlam ve kavramlar açıklanmaktadır. Bu bölüm İśâgûcî adlı eseri içermektedir ki, İśâgûcî’nin manası mantığa giriştir. İkinci bölüm ise hariçte veya akılda var olmaları şart koşulmadan, bütün var olanları (*mevcûdât*) kuşatan, özsel (*zâtî*) tekil anlamların açıklandığı Aristoteles’in “Makûlât” anlamındaki *Kategoriler* kitabını içermektedir. Üçüncü bölümde doğru veya yanlış olmasını gerektirecek bir önerme ve haber hâline gelebilmesi için tekil anlamların olumluluk ve olumsuzlukla nasıl meydana geldiği ifade edilmektedir ki bu bölüm Aristoteles’in “İbâre” anlamındaki *Önermeler* kitabına karşılık gelmektedir.³⁷ Bilinmeyene dair bilgi veren bir kıyasın meydana gelebilmesi için önermelerin birbirleriyle olan ilişkilerinin anlatıldığı kıyas, dördüncü bölümü meydana getirir.³⁸ Bu bölüm Aristoteles’in “et-tahlîl bi’l-aks” olarak ifade ettiği *Birinci Analitikler* kitabını içermektedir.³⁹ Beşinci bölüm, hiçbir şüphenin söz konusu olmadığı kesinliğe (*yakîn*) ulaşabilmek için kıyasın meydana gelme ve öncüllerinin şartları açıklandığı “burhân” olarak bilinen kitabı içermektedir.⁴⁰ Altıncı bölüm “cedel” kitabını içerir. Cedel kitabı, burhanı anlamaktan aciz olan kimseyle konuşurken yararlı olan kıyasların bilgisini içermektedir. Delillerde meydana gelen hataları inceleyen bölüm ise “muğalata” kitabını içerir. Sekizinci bölüm “hitabet” kitabını içerir. Bu kitap halka yönelik faydalı konuşmaları ele alır. Son bölüm ise hayalî sözlerin işlendiği “şîir” kitabını ele alır.⁴¹

Şehrezûrî eş-Şecere’de mantık ilmini, felsefenin nazarî kısmına dâhil etmez. Mantık, ilimleri sınıfladığı bölümün sonunda nazarî felsefenin aleti olarak ayrı bir konuma oturmaktadır.⁴² Zira Şehrezûrî, mantığı doğrudan bir alet ilmi olduğu görüşündedir. Dolayısıyla nazarî ilimler içerisinde değerlendirmemesine rağmen, ilimler tasnifi içerisinde yer vermektedir.

Sonuç

İlimler tasnifi, tercümelerle beraber İslâm düşüncesinde ortaya çıkmıştır. Tasnifler daha çok dini felsefî ya da vahyi-aklî şeklinde yapılmaktadır. Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ gibi pek çok düşünür ilimler tasnifiyle ilgili çalışmalarında ilimleri incelerler. İşrâk felsefesinin önemli temsilcilerinden olan Şehrezûrî, hem *Hikmeti’l-ışrâk* adlı esere yazdığı şerhte hem de müstakil olarak kaleme aldığı felsefe ansiklopedisi sayabileceğimiz eş-Şecereti’l-ilâhiyye adlı eserinde ilimler tasnifine yer vermektedir. Yapmış olduğu bu tasnif, ontolojik, epistemolojik ve metafizik temellidir.

36 Brumberg-Chaumont, “Orta Çağlarda Eski Mantık Mirası”, 94.

37 Şehrezûrî, *Resâ’ilü’ş-Şecereti’l-ilâhiyye*, 1/22-23; Kaya, “İbn Sînâ’nın Kitâbu aqsâmi’l-ĥikme ve tafsîlihâ’sı”, 22.

38 Şehrezûrî, *Resâ’ilü’ş-Şecereti’l-ilâhiyye*, 1/33.

39 Kaya, “İbn Sînâ’nın Kitâbu aqsâmi’l-ĥikme ve tafsîlihâ’sı”, 22.

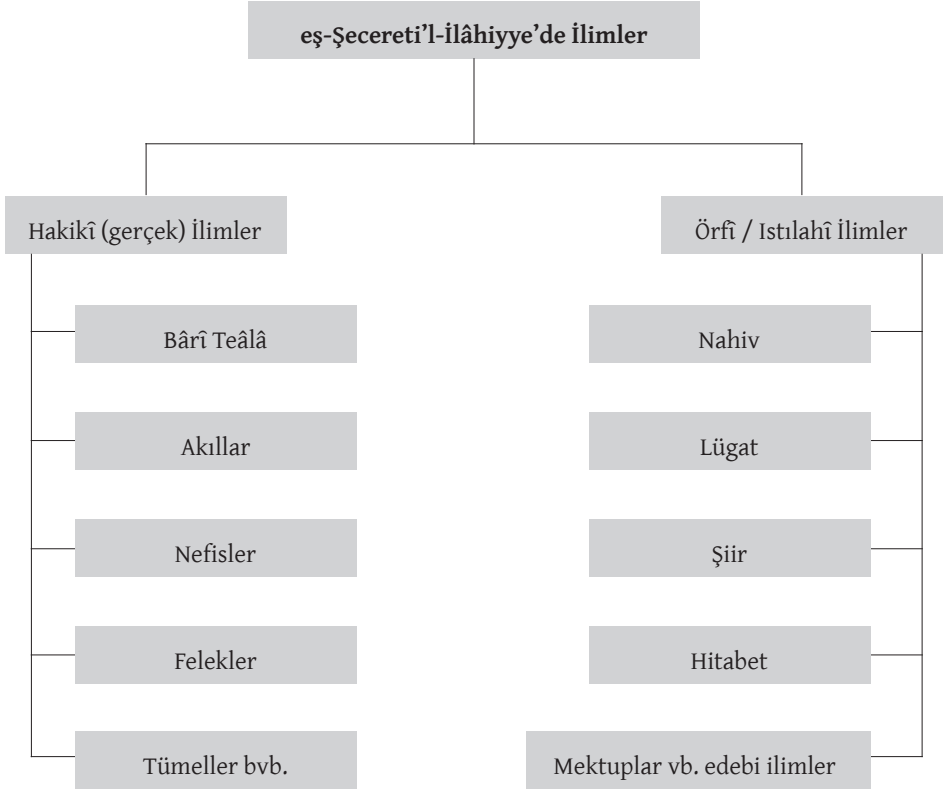
40 Şehrezûrî, *Resâ’ilü’ş-Şecereti’l-ilâhiyye*, 1/33.

41 Şehrezûrî, *Resâ’ilü’ş-Şecereti’l-ilâhiyye*, 1/33.

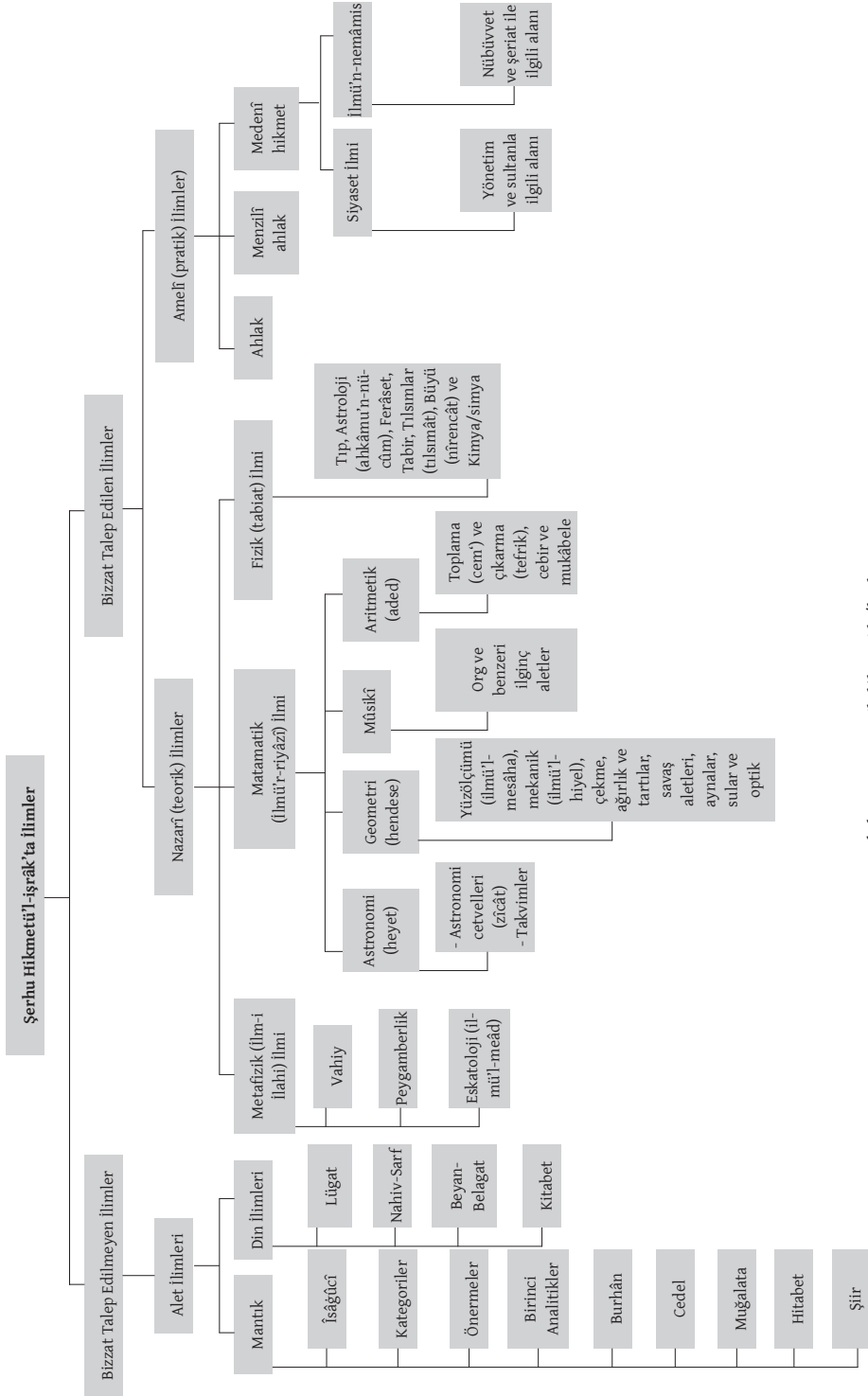
42 Şehrezûrî, *Resâ’ilü’ş-Şecereti’l-ilâhiyye*, 1/45; Mantığın mahiyeti ile ilgili tartışmalar için bk. Altaş, *Fahredin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu Ve Eleştirisi*, 100.

eş-Şeceretî'l-ilâhiyye adlı eserinde ilimleri ele alan Şehrezûrî, “ilahi ağaç motif” adını verebileceğimiz bir şemayla inceler. İlimler onun nezdinden bizatihi talep edilenler ve bizatihi talep edilmeyenler şeklinde ikiye ayrılır. Bizatihi talep edilmeyen ilimler içerisinde alet ilmi olan mantık ve dil ilimlerini incelerken; bizatihi talep edilen ilimleri ise İbn Sînâ'nın *Risâle fî aḡsâmi'l-'ulûmi'l-'aḡliyye* adıyla bilinen eserinden büyük ölçüde etkilenecek şekilde nazarî ve amelî olarak ele alır. İbn Sînâ *Risâle fî aḡsâmi'l-'ulûmi'l-'aḡliyye* eserinde ilimleri nazarî ve amelî olarak ele aldıktan sonra bu ilimleri ana bölümlere ve alt dallara ayırır. Aynı yaklaşımla ilimleri ele alan Şehrezûrî, yer yer Sühreverdî'ye yapmış olduğu referanslarla dikkat çekmektedir.

Şehrezûrî ilimleri nazarî ve amelî olarak ele aldıktan sonra nazarî ilimleri metafizik, matematik ve fizik; amelî ilimleri ise ahlak, menzîlî hikmet ve medenî hikmet olarak inceler. Şehrezûrî'nin amelî felsefe içerisinde “ilmü'n-nevâmis'e” yer vermesi devlet yönetimiyle ilgili kuralların peygamber tarafından konulduğuna işaret eder. Dikkat çekici diğer bir nokta ise nazarî ilimlerin metafizik kısmının altında peygamberlik, vahiy ve eskatoloji konularına yer vermesidir. Şehrezûrî son olarak nazarî ilimlerin aleti olan mantık ilmini dokuz bölüm olarak açıklar. Şehrezûrî yapmış olduğu ilimler tasnifi içerisinde referans almış olduğu kaynakların isimlerini de zikretmeyi ihmal etmez.



Şekil-1: eṣ-Şeceretü'l-İlâhiyye'de İlimler



Şekil-2: eş-Şeceretü'l-İlâhiyye'de İlimler

Kaynakça | References

- Akkanat, Hasan. "İbn Sina'nın Akli Bilimlerin Bölümleri Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi". *Dini Araştırmalar* 11/31 (2008), 195-234.
- Akyol, Aygün. *Şehrezûrî Metafiziği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu Ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî'nin İlimler Ansiklopedisi: Câmî'u'l-ulûm ya da Hadâiku'l-en-vâr". *İlimleri Sınıflandırmak*. ed. Müstakim Arıcı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Apaydın, Yasin. "Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin (v. 1145/1732) İlimlere Bakışı: Tertîbü'l-'Ulûm Bağlamında Bir İnceleme". *Bilimname* 2018/36 (2018), 189-212.
- Arıcı, Müstakim. "Temel Problemler Ekseninde Tasnîfü'l-ulûm ve Enmûzecü'l-ulûm Literatürleri". *İlimleri Sınıflandırmak*. ed. Müstakim Arıcı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Bakar, Osman. *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*. çev. Ahmet Çapku. İstanbul: İnsan Yayınları, 5. Basım, 2020.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Brumberg-Chaumont, Julie. "Orta Çağlarda Eski Mantık Mirası". çev. Ahmet Kayacık. *Mantık Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2019), 93-114.
- Cihan, Ahmet Kamil - Yalın, Salih. "Mehmed Emin Şirvânî ve e-Fevâidü'l-Hâkâniyye'si Üzerine". *İlimleri Sınıflandırmak*. ed. Müstakim Arıcı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Çapak, İbrahim. *Stoa Mantığı Ve Fârâbî'ye Etkisi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2. Basım, 2011.
- İbn Sînâ, Ebû Alî. *Mantığa Giriş*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ, Ebu Ali. *Mantıku'l-Meşrikiyye*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2011.
- Kaplangöz, Zahit . "Vaz' İlminin Bilim Tasnifindeki Yerinin Tespiti". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 / 1 (Mart 2023): 180-202.
- Kaya, Mahmut. *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*. İstanbul: EkinYayınları, 1983.
- Kaya, M. Cüneyd. "İbn Sînâ'nın Kitâbu aḫsâmi'l-ḥikme ve tafsîlihâ'sı: Tahkik ve Tercüme". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/1 (2020), 1-40.
- Köroğlu, Burhan. "Şehrezûrî". 38/462-466. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2010.
- Sühreverdî, Şihabeddin. *el-Meşârîc ve'l-muṭâraḥât*. thk. Maksud Muhammedî - Eşref Ali Pûr. Müesses-e İrân, 1385.
- Şehrezûrî, Şemsüddîn. *Hikmeti'l-İşrâk Şerhi*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021.

Şehrezûrî, Şemsüddîn. *Nüzhetü'l-ervâh*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Şehrezûrî, Şemsüddîn. *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye fî 'ulûmi'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*. thk. Necef-kulî Habîbî. 3 Cilt. Tahran: Müessesesi-i Pijuheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1373.

Şehrezûrî, Şemsüddîn. *Şerhu Hikmetil-İşrâk*. thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih - Tefvîk Alî Vehbe. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü's-sekafeti'd-diniyye, 2012.

Türker, Ömer. "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi". *Sosyoloji Dergisi* 3/22 (2011), 533-556.

Yalın, Salih. "Şehrezûrî'de Aile Ahlâkı". *Bilimname* 17/2 (2009), 229-243.

Abbasi Şairi Ebû Firâs'ın Şiirlerinde Hikmet

Adnan Arslan | 0000-0002-3989-6612 | adnan.arslan@bilecik.edu.tr

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı,
Bilecik, Türkiye

ROR ID: 00dzfx204

Öz

İnsanların kişisel özellikleri olduğu gibi toplumların da kültür denilen kendilerine özgü değer yargıları ve alışkanlıkları vardır. Kültür, geçmişin yükünü taşır ve gelecek kuşaklara da geber olur. Arapların, kendi kültürlerini bir kuşaktan diğerine aktarmak için başvurdukları en güçlü vasıta şiirleridir. İslam öncesi dönemden bugünlere kadar Arapların savaşlarda gösterdikleri kahramanlıklar, övgüye layık gördükleri kişiler, korunması için özen gösterdikleri ahlaki değerler, ölen kişiye yakılan ağıtlar, bir sevgili için söylenebilecek en güzel sözler vb. pek çok kültürel birikim bugünlere şiir yoluyla aktarılmıştır. Bu itibarla, kültürel birikimin bir hazinesi yahut arşivi olması bakımından şiir Arapların divanı haline gelmiştir. Onların şiir kaydıyla nesilden nesle aktararak muhafaza etmek istedikleri değerlerden birisi de hikmetli sözlerdir. Gözlemlerini ve hayat tecrübelerini çoğu zaman ikna edici teşbihlerle tek bir beyitte ifade etmek Arap şiirinde sanatsal bir gelenektir. Kasidenin garaz denilen teması mersiye, methiye hatta gazel de olsa ara ara hikmetli sözler serpiştirmek yahut şiire bilgece bir hayat tecrübesiyle hatime vermek estetik bir ölçü olarak kabul edilmiştir. Bu çalışmada Abbasi dönemi şairlerinden Ebû Firâs'ın (ö. 357/968) işbu hikmet içerikli şiirleri muhteva ve edebî sanatlar açısından incelenmiştir. Çoğunluğunu methiyelerin oluşturduğu divanından seçilen hikmet beyitlerinde şairin ne denli üslup sahibi olduğu tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Arap dili ve Belagatı, Abbasi şiiri, Ebû Firâs, Hikmet, Divan

Atıf Bilgisi

Arslan, Adnan. "Abbasi Şairi Ebû Firâs'ın Şiirlerinde Hikmet". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/1 (Haziran 2023), 45-60.

<https://doi.org/10.33718/tid.1252203>

Geliş Tarihi	: 17.02.2023
Kabul Tarihi	: 18.05.2023
Yayın Tarihi	: 30.06.2023
Değerlendirme	: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	: Yapıldı - iThenticate
Çıkar Çatışması	: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Wisdom in the Poems of the Abbasid Poet Abū Firās

Adnan Arslan | 0000-0002-3989-6612 | adnan.arslan@bilecik.edu.tr

Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, Bilecik, Türkiye

ROR ID: 00dzfx204

Abstract

Just as people have personal characteristics, societies also have their own value judgments and beliefs called culture. Culture carries the burden of the past and is pregnant with future generations. The most powerful tool used by Arabs to transfer their own culture from one generation to another is their poetry. Arabs from the pre-Islamic period to today; The heroism they showed in wars, the people they deem worthy of praise, the moral values they took care to protect, the laments for the deceased, the most beautiful words that can be said for a lover, etc. many cultural accumulations have been transferred to today through poetry. In this respect, poetry has become the Diwan of the Arabs in terms of being a treasure or archive of cultural accumulation. Wise words are one of the values they want to preserve by transferring them from generation to generation with a record of poetry. It is an artistic tradition in Arabic poetry to express observations and life experiences in a single couplet, often with convincing similes. Even if the theme of the eulogy, called grudge, is an elegy, eulogy or even a ghazal, it has been accepted as an aesthetic standard to sprinkle wise words from time to time or to give the poem to the poem with a wise life experience. In this study, the poems of Abū Firās (d. 357/968) one of the poets of the Abbasid period, with this wisdom were examined in terms of content and literary arts. It has been discussed how much style the poet has in the wisdom couplets chosen from his diwan, most of which consists of eulogies.

Keywords

Arabic language and rhetoric, Abbasid poetry, Abū Firās, Wisdom, Diwan.

Citation

Arslan, Adnan. "Wisdom in the Poems of the Abbasid Poet Abu Firas". *Trabzon Theology Journal* 10/1 (June 2023), 45-60.

<https://doi.org/10.33718/tid.1252203>

Date of Submission : 17.02.2023

Date of Acceptance : 28.05.2023

Date of Publication : 30.06.2023

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : 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.

Plagiarism Checks : Yes – iThenticate

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Giriş

Araplar, Arap yarımadası gibi coğrafi olarak oldukça büyük topraklarda yaşamalarına rağmen siyasi açıdan Bizans yahut Sasaniler gibi güçlü bir siyasi birlik kuramamışlardır. İslam öncesi dönemde Arap yarımadasında Kuzeyde; Nabatlılar (Nebâtîler), Palmirîler, Gassânîler, Hîrelîler ve Kindelîler, Güneyde; Mâin (Mina), Sebe'lîler ve Himyerîler Devletleri kurulmuştur. Arap yarımadasını genel olarak Kuzey (Adnânîler) ve Güney (Kahtânîler) olarak iki kısma ayrılmıştır. Kahtânîler halis Arap (el-Arabu'l-Ârîbe) olmalarına karşın Adnânîler el-Ârîbetu'l-Müsta'ribe yani aslı Arap olmayıp sonradan Araplaşmışlardır. Zemzem kuyusunun hemen yanını yurt edinen Hz. İsmail'in (a.s.) yakınlarına Güneyden gelerek onunla komşu olan Cürhümlülerden Arap dilini ve Arap kültürünü öğrenenler daha sonra Araplaşmışlardır.¹

Arap yarımadasının Kuzey ve Güneyinde kurulan devletçiklerden hariç kalan kısımlarda herhangi bir devletin nüfuzu yoktu. Buralardaki siyasi otorite Arap kabileleri arasında paylaşılıyordu. O tarihlerin yarımadasında yer edinen bu kabilelerin mensupları birbirlerine son derece bağlı idiler. Daha sonra *taassup* olarak kavramlaşacak bu kabile bağlılığı Şevki Dayf'ın (ö. 2005) tespitine göre günümüzün vatan/ulus/millet vb. aidiyetlerine benziyordu.² Günümüz dünyasında ülkeler kendi vatandaşlarına bu vatanseverlik duygusunu aşılama çabasıyla egemen oldukları topraklara kutsallık atfedip canı, kanı bahasına savunma için koyu bir milliyetçiliği yetişen nesillere telkin ederler. Bunun benzeri bir milliyetçiliği belki de çok daha koyu bir şekliyle Arap kabileleri beka mücadelesi için kendi mensuplarının ruhuna zerk ediyorlardı. Burada asabiyet yahut kabileciliğin Arap bireyi için ne kadar önemli olduğundan bahsetmekte fayda var. Zira birey-kabile ilişkisinin Arap şiirinin güçlenmesinde ve şiire hayati bir önem yüklenmesinde önemli bir rolü bulunduğu hiçbir Arap edebiyat tarihçisinin gözünden kaçmamıştır.

Araplarda kabile fertlerinden her birisi ait olduğu kabilenin hizmeti ve bekası için kendini feda etmeye namzet idi. Kendi kabilesine saldırganlık yapmış diğer bir kabileden intikam almak için fırsat kollardı. Kabilesi için canını ve sahip olduğu tüm malını ortaya koyardı. Zira kabilesi onun hayatı, varlığı, her şeyi idi. Dini ritüellerin kutsandığından daha büyük bir saygı ile kabilesini savunuyordu. Zira bu ritüeller başka kabileler için de geçerli olmasına karşı kabilesinin saygınlık ve şerefi kendine özgü idi. Cahiliye tarihi kaynaklarında kabileciliğin bu toplumda ne denli güçlü bir olgu olduğuna dair uzadıya ayrıntılar ve örnekler bulunur.³

İşte tam da burada asabiyet ile şiirin yolları kesişir. Sosyal yapısı bu denli güçlü ve katı bir kabilecilik anlayışına dayalı olan Cahiliye dönemi Arapları için kabilenin şeref ve haysiyetini duyurma, meziyet ve kahramanlıklarını ilan etme görevi şairlerinin omuzlarındadır. Kabilenin dış dünyaya bakan yönünü parlatacak olanlar parlak ve gösterişli üsluplarıyla dikkat çeken şairlerdir.⁴ Diğer bir deyişle şairden beklenen *kabilenin propagandasını* yapmaktır.⁵ Onların, sonu bitmeyen kabile savaşlarında kabile fertlerini savaşa teşvik etmek ve ça-

1 Demirayak, Arap Edebiyatı Tarihi-I Cahiliye Dönemi, 37-41.

2 Dayf, Târihu'l-edebi'l-Arabîa, 57.

3 Konu hakkında ayrıntı için bk. Duman, İslamiyet Öncesi Arap Folkloru ve Kur'an, 39-46.

4 Akyüz, Fadl Hasan Abbâs ve Belâgat İlmindeki Yeri, 33-34.

5 Yalar, "Cahiliyenin Kavramsal ve Tarihsel Mahiyeti Işığında Şiirinin Sosyal Arka Planı", 137.

tışmalarda ölenlerin ardından ağıt yakarak onların kahramanlık ve acılarını unutulmaktan kurtarmak vb. pek çok işlevi oluyordu. Bu itibarla şair demek beka demekti. Dolayısıyla şairsizlik bir beka sorunu idi. Böyle bir vasatta şiire olan ihtiyaç şiddetliydi. Bu ihtiyaç hari-kulade söz söyleme istidadını parlatmış olmalıdır.

Arapların şiire olan düşkünlüklerinin tek sebebi tabi ki kabilecilik anlayışı değildir. On-lar için şiir bir ilimdir de. Hemen her milletin kendi tarihini, ilmi birikimlerini en kapsamlı ifadeyle kültürel miraslarını saklayacakları yerler olur. Arşivler, resmi tarih kitapları, kü-tüphaneler vb. vesilelerle muhafaza edilen kültürel hazinenin Cahiliye Araplarındaki karşı-lığı şiir idi. Bu yüzden olmalı ki Arap şiiri Hz. Ömer'in ifadesiyle *Arapların divanı* addedilmiş-tir. Cahiliye şiirinin miladi 5. ve 6. Yüzyıllarda yaşamış Arap toplumlarının Arapların sosyal ve kültürel hayatlarına dair belgeli bir tarihi vesika olduğu bilinmektedir.⁶

İslam öncesi dönemi tanımlamak için Kur'ân'ın ihdas ettiği *Cahiliye* kavramı, kelimenin جهل (cehl) kökünden dolayı doğal olarak olumsuz çağrışımlar uyandırır. Bilgisizlik, inançsız-lık, kabalık, vahşilik vb. menfi anlamlarla örülü olan kavram, Arapların İslam'dan önce her açıdan uygarlıktan uzak ve barbar bir toplum oldukları fikrini uyandırabilir. Hâlbuki böyle bir intiba isabetli değildir. Zira pek çok akademik çalışma, Cahiliye dönemi Arap toplum-larında komşu oldukları diğer medeniyetlere oranla hatırı sayılır düzeyde bir medeniyete sahip oldukları bilgisini aktarır. Kabilelerin birbirleriyle uzun yıllar savaştıkları doğrudur; fakat son derece taassup sahibi olan bu kabilelerin, kendi aralarında حلف (hulf) denilen siya-si, ekonomik ve kültürel işbirliği yahut bugünkü tabirle paktlar, cemiyetler kurabildikleri de bir gerçektir. Ukâz ve Zülmecâz gibi büyük panayırlar kurarak buralarda hacmi epey büyük ticaretlere ev sahipliği yapmak da bir medeniyetin tezahürüdür. Bunlar dışında pek çok açıdan cahiliye dönemi Arap yarımadasına bakıldığında, Arapların diğer milletler gibi çöl şartlarına uygun bir uygarlık inşa ettiği görülür.

Cahiliye dönemi Araplarının şiirlerine bakıldığında onların doğrudan dini temaları esas alan örneklerine çok rastlanmaz. Ancak kendilerine göre erdemli bir insanda mutlaka olması gereken ahlak ilkelerinin sıklıkla yüceltildiği görünür. En başta cömertlik, onur ve şerefi için mücadele etmek, ahde vefa, dürüstlük vb. pek çok evrensel değerler bu şiirlerde işlenir ve onlara teşvik edilir. Cahiliye şairi dikkatli bir gözlemler edindiği hayat tecrübesini süzer, gayet sade fakat etkileyici bir üslupla veciz tek bir dizeyle nazma dökerdi. Bu açıdan şair, eski zamanların hekimlerine benzerdi. Onlar şifa için kullanılan bitkilerin sağlık üze-rindeki etkilerini gözlemler, bunların özlerini çıkarır ve başka otlarla karıştırıp yeni ilaçlar elde ederlerdi. Cahiliye şairi de böyleydi. Sevdiklerinden ayrılmış olmanın hüznü ile başla-yan kasidesinde atını tasvir eder, yiğitliğiyle övünür, sevgilisine olan özlemini dile getirir, övülmeye layık gördüğü kişileri metheder ve arada bir de hayat tecrübelerini paylaşmayı ihmal etmezdi. Sosyal ilişkileri şekillendiren derin toplumsal düsturları tespit ve mükem-mel bir insan olmak için kaçınılmaz olduğunu düşündüğü ahlak ilkelerini tarif ederdi. As-lında Arap toplumu açısından zaten bilindik olan bu düstur ve ilkeleri öylesine özgün ve ilgi çekici bir üslupla nazma dökerdi ki sanki ilk defa söyleniyormuş gibi dikkat çeker ve hafızalara nakış gibi işlenirdi. Arapların bugün, yediden yetmişe herkesin kullandığı ata-sözlerinin birçoğunun Cahiliye dönemi ve sonrası şairlerinin nazmettiği hikmet beyitleri

6 Dakkûş, Târîhu'l-Arab kable'l-İslâm, 122.

olduğu bilinmektedir.

Arap üniversitelerinde hikmet şiirleri hakkında pek çok akademik çalışma yapılmıştır. Cahiliye şiirindeki hikmet içerikli beyitlerin Arap edebiyat araştırmacılarının özellikle dikkatini çektiği görülür. Bu konu lisansüstü düzeyde birden fazla tezin araştırma konusu olmuştur.⁷ Bunun dışında Ebû Temmâm (ö. 231/846),⁸ Mütenebbî (ö. 354/965),⁹ Buhturî (ö. 284/897)¹⁰ ve Ebu'l-Bekâ er-Rundî (ö. 684/1285)¹¹ gibi büyük şairlerin divanları da bu kapsamda incelenmeye değer bulunmuştur. Ülkemizde de Arap şiirlerindeki hikmet konulu beyitlerin incelendiği görülür. Ertuğrul Döner, hikmet konusunu çok geniş bir çerçevede ele almakla birlikte Arap edebiyatındaki yansımalarından da örnekler vermiştir.¹² Muhammet Selim İpek, *Arap Şiirinde Hikmet Esintileri* başlıklı çalışmada, Tarafe b. el-Abd'dan (ö. 564 [?]) Ahmed Şevkî'ye (1868-1932) kadar çok geniş bir tarih aralığındaki Arap şairlerinin hikmet şiirlerinden örnekler derlemiştir.¹³ Abbasi dönemi şairlerinden olan Ebû Firâs el-Hamdânî'nin divanına bakıldığında onun da en azından makale düzeyinde ele alınabilecek sayıda hikmet beyitleri olduğu dikkatimizi çekmiştir. Şairin hayatı ve şairliği hakkında ülkemizde yapılmış çalışmalar mevcuttur.¹⁴ Bu çalışmalarda ilgili hususlara dair kanaat verecek derecede yeterli bilgi bulunduğundan dolayı sözü uzatmamak için doğrudan şairin hikmet temalı şiirleri incelenecektir. Bu hikmet beyitlerinden bir kısmında şair hayat tecrübelerini oldukça fasih bir dil ve etkileyici bir üslupla nazma dökmüştür. Hakikaten de dinleyiciyi, derin tefekküre davet eden ve kısalığına rağmen uzun hakikatleri ihtiva ettiği görülen bu beyitlerde, Ebû Firâs karşımıza bilge bir şahsiyet olarak çıkar. Buna karşılık bazı beyitlerde şair, hikmetli sözler söylemekle birlikte bunları öyle yüksek edebî sanatlarla süslemez. Sade ve oldukça kolay anlaşılır bir dille söylediği bu beyitlerinde, Ebû Firâs'ı şairden ziyade bir vaiz olarak görürüz. Bu iki türden başka bir de üçüncü kategoride hikmet şiirlerine rastladık. Bu tür ifadelerde Ebû Firâs, oldukça sıradan bir dille tavsiye ve tespitlerde bulunur. Açıkçası bu şiirlerde Ebû Firâs, bilge bir şair yahut tesirli bir vaiz olmaktan çok uzaktır. İlk iki kategorideki şiirlerine nispeten gayet basit, edebî kaygı ve inceliklerden bilhassa estetik değerden yoksun bıraktığı bu beyitlerini de ayrıca inceleme ihtiyacı hissettik. İlk gruptaki hikmet beyitlerini *nitelikli* ve *dokunaklı*, ikinci gruptakileri *sade* fakat *anlamlı*, üçüncü gruptaki beyitleri ise *yüzeysel* ve *özgün olmayan* şeklinde başlıklandırmayı uygun gördük.

1. Nitelikli ve Dokunaklı Beyitler

Ebû Firâs'ın divanını hikmet çerçevesinde taradığımızda karşımıza çıkan beyitlerin çoğunluğunu teşkil eden şiirlerin bu kategoride yer aldığı görülür. Aslında Ebû Firâs gibi Abbasi dönemi Arap şiirinde seçkin bir yere sahip bir şair açısından gayet normal bir durumdur denilebilir. Zira kendisi, Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995) ve Seâlibî (ö. 429/1038) gibi büyük şiir eleştirmenleri tarafından büyük takdire mazhar olmuştur. Şairin bu başlık altın-

7 Abdullah, el-Hikmetu fî şî'ri'l-Câhilî, 2015.

8 Sarrâf, Eş'âru'l-hikme fî divânî'l-hamâse, 2005.

9 Hasen, "el-Hikmetu fî şî'ri'l-Mutenebbî", 1-25.

10 Şefik, el-Hikmetu fî şî'ri'l-Buhturî, 515-521.

11 Yemânî, el-Hikmetu fî şî'ri Ebi'l-Bekâ er-Rundî, 1437.

12 Döner, Dinler ve Kültürlerde Hikmet: Bir Varoluş Hikâyesi, 663-667.

13 İpek, "Arap Şiirinde Hikmet Esintileri", 173-180.

14 Şairin hayatı hakkında bilgi için bk. Kılıçlı, "Ebû Firâs El-Hamdânî", 10/125-126.

da ilk yer vereceğimiz şu şiiri günümüz Arap toplumlarında bir atasözü halinde dilden dile aktarılmaktadır.

Ebû Firâs'ın edebî hüner bakımından zirveyi yakaladığı Rûmiyyât şiirlerinden bir kasideinde sözüne, ilk bakışta kelimenin tam anlamıyla gazel/aşk şiiri olduğu izlenimi uyandıran ifadelerle başlar. Hâlbuki şair bu kasideyi İstanbul'da Bizanslıların elinde esir olduğu yıllarda söylemiştir. Kendisini fide ile kurtarması için Seyfûddeve'den (ö. 356/967) yardım talep etmiş fakat bu yardım gecikmiştir. Üstü örtülü bir dille hem Seyfûddeve'ye olan sevgisini hem de sitemini dile getirmektedir. Şairin bu kasidesinde söylediği birkaç beyti vardır ki bunlar yukarıda işaret ettiğimiz gibi Araplar arasında intişar etmiş ve bir nevi atasözü halini almıştır:

سَيَذْكُرُنِي قَوْمِي إِذَا جَدَّ جَذُّهُمْ

وَفِي اللَّيْلَةِ الظُّلَمَاءُ يُفْتَقَدُ الْبَدْرُ

Benim milletim, işler sarpa sarınca beni anacak

Nitekim dolunay, zifiri gecede aranır ancak.¹⁵

Şair esarete düştükten sonra unutulduğu ve artık kıymetinin bilinmediği duygusuna kapılmıştır. Uzun süren esaret hem onun sabrını zorlamış hem de kurtarılması için atılmasını beklediği adımlar gecikmiştir. Bu beyit apaçık bir sitem olmakla birlikte içinde bir hayat tecrübesi de bulunur. Herhangi bir meselede meziyeti olan insanların rahatlık zamanlarında kıymeti bilinmez. Ancak işler kızıştığında, zorluk ve darlık baş gösterdiğinde onlara olan ihtiyaç kendini gösterir. Bu durum aynı karanlık gecelerde gökyüzünde dolunayın aranmasına benzer. Eğer zifiri karanlık olmasa ayın kıymeti bilinmez. Böyle insanların kıymeti de maalesef çoğu zaman şartlar zorlaştığında bilinir. Ebû Firâs bu hikmet dolu sözüyle, meziyet sahibi insanların değerlerini, zamanı geçmeden takdir etmenin gerekliliğine dolaylı olarak vurgu yapar.

Şair bu sözüyle ilk bakışta sadece kendini övüyor (fahr) gibi görünmektedir. Hâlbuki bu beyitte her zaman insanların aklında bulundurması gerektiği bir ibret tablosu çizilmiştir. Şair, zımnî teşbihe başvurarak iddiasını çevrede görülen somut bir hadise üzerinden temellendirmiş bulunmaktadır.

Gazel ve fahr açısından şairin şaheseri sayılan bu kasidesinin sonlarına doğru şair bir önceki örneğe benzer diğer bir hikmet beytine yer verir:

تَهَوُّنٌ عَلَيْنَا فِي الْمَعَالِي نُفُوسُنَا

وَمَنْ خَطَبَ الْحَسَنَاءَ لَمْ يُغْلِبْهَا الْمَهْرُ

Ulvi meseleler için canımızın lafı mı olur?

Güzel bir kıza talip olana mehrin kıymeti ne?

Fahr (övünme) makamında söylenmiş bu sözde şair, المعالي (yüksek ve şerefli şeyler) için canını seve seve feda edebileceğini söyler. İnsanın en değerli varlığı نفس (kendi canı) olduğu halde söz konusu din, vatan, şeref vb. yüksek değerler olduğunda canlar dahi تَهَوُّنٌ (kıymetsiz) olur. Beytin bu mısraı aslında yeni bir şey söylemez. Cahiliyeden itibaren pek çok Arap şairinden benzer sözleri işitmek mümkündür. Ancak ikinci mısra da getirilen zımnî teşbihin meseleyi ete kemiğe büründürüp anlaşılır kılması beyte bir hayli sanatsal değer katmıştır.

15 Ebû Firâs, Dîvânü Ebî Firâs el-Hamdânî, 66.

Buna göre anlam şöyle olur: Nasıl ki bir erkek güzel bir kadınla evlenmek istediğinde nikâh için şart koşulan mehrin miktarını umursamıyorsa aynı şekilde ulvi değerler uğruna canını mehir gibi sunmaktan da çekinmemelidir.

Ebû Firâs Hamdânî, Emiri Seyfûddevlâ'nın yeğeni ve önemli bir komutanı olmakla birlikte aynı zamanda saray şairidir de. Onun bu çok yönlü vasıfları anlaşılan saray çevresindeki akranları arasında rekabete neden olmuştur. Zira Seyfûddevlâ'nın ilim, felsefe ve edebiyata son derece önem veren şahsiyeti saray etrafında Fârâbî (ö. 339/950), İbn Cinnî (ö. 392/1002), İbn Nübâte el-Hatîb (ö. 374/984), İbn Hâleveyh (ö. 370/980), Nâmî (ö. 399/1008) ve Mütenebbî (ö. 354/965) gibi entelektüel bir elit teşekkül etmişti. Saray ortamının atmosferinde yadigarı olmayacak türden rekabetlerin olması gayet anlaşılır bir durumdur.¹⁶ Bu rekabetin Ebû Firâs'ın şiirlerine de yansıdığı görülür:

وَأَهْوَنُ مَنْ عَادَيْتُهُ مَنْ تُحَارِبُ وَأَعْظَمُ أَعْدَاءِ الرِّجَالِ ثِقَاتُهَا

İnsanların en büyük düşmanları en güvendiği kişilerden çıkar
Düşmanlık ettiğin kişilerin en hafifi ise bizzat savaştığın kimselerdir.¹⁷

Seyfûddevlâ Hamdânî yönetiminde bulunduğu sürece aralıksız bir surette Bizans İmparatorluğu ile çatışmalara giriyordu. Ebû Firâs, sosyal ilişkilerde kılavuzluk edebilecek nitelikte bu şiiriyle derin bir beşeri tecrübeyi paylaşmaktadır. Kişinin en yakınları onun en zayıf taraflarını da bilen kimselerdir. Dolayısıyla onların, ileride kendisine en büyük zararı verme olasılığı vardır. Doğrudan düşmanlık edenlerin verebilecekleri zarar ise sınırlıdır.

Ebû Firâs'ın divanına genel olarak bakıldığında onun, -Mütenebbî'nin aksine- dindar bir kişi olduğu izlenimini uyandıracak ifadelerle yer verdiği görülür. Şair, aşağıdaki beytinde Allah'a teslim olmanın ehemmiyetini şu şekilde dile getirir:

إِذَا كَانَ غَيْرُ اللَّهِ لِلْمَرْءِ عَدُوًّا أَتَتْهُ الرِّزَايَا مِنْ وَجْهِهِ الْقَوَائِدِ

Kişinin Allah'tan başka bir dayanağı varsa
Belalar ona fayda umduğu yerden gelir.¹⁸

Şair bu sözleriyle, Allah'ın gayrisından yardım ve medet beklemenin dünyevi vahim sonuçlarına karşı ikazda bulunur. Böyle bir hatanın neticesinde kişi, fayda umduğu kimse ve olayların eliyle musibetlere maruz kalır.

Diğer bir hikmet beytinde şair, cömertlik gibi yüksek bir erdem de kendi içerisinde seviyeleri olduğunu şöyle dile getirir:

وَمَنْ يَنْزِلُ النَّفْسَ الْغَرِيْمَةَ أَكْرَمُ وَنَدْعُو كَرِيْمًا مَنْ يَجُودُ بِمَالِهِ

Biz malından vererek fedakârlık yapana cömert deriz.
Oysaki canından veren daha da bir cömerttir.¹⁹

16 Ömer Tokuş bir makalesinde saray içerisinde Seyfûddevlâ'ye yakın olmak için verilen mücadele ve çetirmelere dair örnekler vermektedir. Bk. Tokuş, "Halep Hamdanîleri Sarayında Bulunan Filozof, İlim Adamları ve Şairler", 1-18.

17 Ebû Firâs, Dîvân, 44.

18 Ebû Firâs, Dîvân, 101.

19 Ebû Firâs, Dîvân, 294.

Bu beyitteki hikmetin anlamca epey zengin olduğu aşîkârdır. Ebû Firâs bilindik bir değer olan eli açık olma olgusunun derinliğine inerek daha yüce bir cömertliğin, kişinin nefisinden fedakârlık yaparak hâsıl olacağını ifade eder. Nefis yahut candan fedakârlık nasıl olur? İşte burada şairin sözü veciz bırakarak geniş bir anlam ufkunu araladığı görülür. Bu sözle, hakiki bir kerem sahibinin değerleri uğruna değil malını, canını dahi cömertçe verebileceği anlaşılır. Diğer taraftan وَمَنْ يَبْذُلِ النَّفْسَ tabirinden sadece canını vermek anlaşılmaz. Öfke anında sabretmek, hatalar karşısında haklı da olsa affetmek gibi erdemler de nefisten cömertlik sayılabilir.

Şairin alışlagelmiş cömertlik anlayışına yeni açılımlar getirmesi bu beyitle sınırlı değildir. Aşağıdaki beyitte söz konusu fazilete başka bir açıdan şöyle baktırır:

قَدْ يَهْرُ السُّؤَالُ غَيْرَ الْجَوَادِ لَيْسَ جُوداً عَظِيماً بِسُّؤَالِ
لَمْ تَذُقْ فِيهِ ذِلَّةَ التَّرَدَادِ إِنَّمَا الْجُودُ مَا آتَاكَ ابْتِدَاءً

Talep edildiğinde vermek cömertlik değildir.
Zira talep, cömertlikten başka bir şeyin saiki da olabilir.
Cûd öyle bir şeydir ki sana talepsiz gelir; yüz suyu döktürmez.²⁰

Epey serbest bir çeviri ile aktarmak zorunda kaldığımız bu iki beyitte Ebû Firâs, cömertlik algısının tashih edilmesi gerektiği düşüncesindedir. Cömertlik gibi asil bir haslete gerçekten sahip olan kişi çevresindekilerin ihtiyaçlarını anlar, onlar henüz talep dahi etmeden ikramda bulunur. Yardım talebi bulunulduğunda kişi, hakikaten cömert olmasa bile yardım elini uzatabilir. Şair, يَهْرُ السُّؤَالُ غَيْرَ الْجَوَادِ ifadesiyle bu ayrıntıya dikkat çeker. Fıtraten cömertlik ahlaki üzere olan kişiler başkalarını, ihtiyacını arz etmek nahoş bir his yaşamaya mecbur bırakmaz.

Mersiye şiirlerinde Arap şairlerinin dünya, hayat ve ölümün hakikatlerine dair bir şey söylemeleri bir gelenektir. Ebû Firâs da bu geleneğe uygun olarak şöyle der:

لَهُمْ وَلَهُ تَحْتَ التَّرَابِ حَيَاتِل وَمَا النَّاسُ إِلَّا قِطْعَةٌ مِنْ زَمَانِهِمْ

İnsanlar ömürlerinden bir parçadan ibarettirler.
Onlar ve zaman için toprağın altında tuzaklar gizlidir.²¹

Burada şair dünya hayatında insanın durumunu takdire şayan bir belîğ teşbihle tespit etmiş görünmektedir. Şöyle ki; şairin tasvir ettiğine göre insanların dünya hayatındaki bulunuş keyfiyetleri ömürleri ölçüsündedir. O halde insan dünya üzerinde zamandan kısacık bir parçaya benzer. Ömrü nispetinde küçücük bir parça gibi yeryüzünde dolaşan insana ayak bastığı her karış toprakta bir tuzak kurulmuştur. Şair ecelin insanı her an yakalayabileceğini anlatırken gerçekten etkileyici bir teşbih kullanır. Ecel tuzağa benzetilir. Vahşi hayvanları yakalamak için derin bir kuyu kazılır, üzeri hayvanın hoşuna gidecek bir şeylerle örtülür. Hayvan yiyeceğini elde etmek için bu tuzağın üzerine basınca çukura düşer. İnsanın dünyadaki durumu da bundan farklı değildir. Sevdiği şeylerin peşinde koşarken bir anda

20 Ebû Firâs, Dîvân, 106.

21 Ebû Firâs, Dîvân, 248.

kendisini kabrin çukurunda bulur. Görüldüğü gibi bu beyitte, oldukça etkileyici imgeler uyandıran bir üslup kendini göstermektedir.

2. Sade Fakat Anamlı Beyitler

Şair hakkında bilgi veren biyografi kaynakları Ebû Firâs'ın tekellüfsüz ve sade bir dile sahip olduğunu söylemektedirler. Şairin bu sadeliği bazı hikmet beyitlerinde de kendini hissettirir. Bir önceki başlıkta yer alan hikmetlerde söz sanatları eşlik ederken bu başlık altındaki beyitler oldukça sade görünür. Ancak şu var ki dildeki sadelik anlamın zengin oluşuna mani olmamıştır. Bu beyitlerde Ebû Firâs'ı söz sanatlarıyla şiirini süsleyip derinlik kazandırmaya çalışan bir şairden ziyade dini öğretileri telkin eden bir vaiz olarak görürüz. Aşağıdaki beyitte kastettiğimiz husus açık bir şekilde fark edilecektir:

وَعَسَاكَ أَنْ تُكْفَى الَّذِي تَخْشَاهُ قَالَهُمْ أَقْصَرُ مَدَّةً مِمَّا تَرَى

Zaman, senin düşündüğünden daha kısadır.

Umulur ki korktuğundan da korunacaksın.²²

Şair musibete duçar olanlara teselli bağlamında hayatın kısa oluşunu hatırlatır. Hayat kısa olduğu gibi sıkıntıları da kalıcı değildir. Diğer taraftan insanların korktuğu şeylerin çoğu kuruntularından ibarettir. Evham ederek kaçınılan belalar ekseriyetle vuku bulmaz.

Bu beyitte bir şiirde olması beklenen söz sanatları fark edilmez. Şairler *dehr* kavramını ilgi çekici şeylere benzeterek sözlerini çekici kılarken Ebû Firâs'ın estetik kaygı gözetmeden doğrudan meramını aktardığı görülmektedir.

Yukarıdaki örneğe benzer bir şekilde yine şair vaaz edasıyla şöyle bir tespitte bulunur:

رُبُّهُ عَلَى قَدَرِ الزَّوْجِ وَالصَّبْرُ يَأْتِي كُلَّ ذِي

Her musibet sahibine sabır musibeti ölçüsünde verilir.²³

“Dağına göre kar verir Allah” atasözündeki mesajı andıran bu beyitte Ebû Firâs âyetlerde ifade edilen bir manayı nazma yansıtmıştır. Sözün hikmetli olduğu açık olmakla birlikte رُبُّهُ ile الزَّوْجِ kelimeleri arasındaki nakıs cinastan başka bir sanatın da bulunmadığı rahatlıkla söylenebilir.

Şair yukarıdaki beyitte vermek istediği anlamı bu kez başka bir beyitte yine âyetlere atıfta bulunarak şöyle dile getirir:

والله نص بذاك في القرآن وما كلف الإنسان إلا وسعه

İnsana ancak kaldırabileceği miktarda yük yüklenir;

Nitekim Allah bunu Kur'ân'da belirtmiştir.²⁴

Bu ifade, bir şairden ziyade kürsüde avama hitap eden bir vaizden sadır olmuş gibi görünmektedir. Bu türden başka hikmet beyitleri de bulunmaktadır. Ancak şairin hikmet şiir-

22 Ebû Firâs, Dîvân, 349.

23 Ebû Firâs, Dîvân, 355.

24 Ebû Firâs, Dîvân, 335.

lerindeki seviyesini göstermek için bu kadarıyla iktifa edilmiştir.

3. Yüzeysel ve Özgün Olmayan Beyitler

Ebû Firâs gibi önemli bir şairin bazı hikmet beyitleri hakkında yüzeysel ve özgün olmayan şeklinde bir eleştiride bulunmak elbette ki kolay değil. Ancak şunu söylemek zorundayız ki burada örneklerine yer vereceğimiz beyitlerde şair anlam bakımından özgün düşünceler sunmamakla birlikte sanatsal bir albeni kaygısı da gözetmemiştir. Bu açıdan bu beyitlerde ne bir şiirsel melodi ne de anlamsal bir özgünlük görebiliriz. Aşağıdaki beyitte sıradanlığın izleri açıkça görülmektedir:

وَأَشْرَفُ الْحُبِّ مَا عَقَّتْ سَرَائِرُهُ وَأَشْرَفُ النَّاسِ أَهْلُ الْحُبِّ مَنْزِلُهُ

İnsanların kıymetçe en şereflişi aşk ehlidir
Aşkın en şereflişi ise sırları iffetli olanıdır.²⁵

Bu şiirde Ebû Firâs aşk ehlinin kıymetli olduğunu ve seven ve sevgili arasında iffetin muhafaza edilmesi gerekliliğini hatırlatır. Bu beyitte tekrara hiç hacet olmayan bir doğrunun hiçbir edebî kaygı gözetilmeden ifadesi vardır. Beyitte kelimelerin dizilişi, ses ahengi, cümle yapısı vb. açılardan da herhangi bir meziyetten bahsetmek de mümkün değildir.

Aşağıdaki beyitte şairin kimsenin inkâr etmeyeceği klişe bir tavsiyeyi yinelediği görülmür:

حَسَنَ الْمَقَالِ إِذَا أَنْكَ يَهْجِرُهُ وَإِحْلَمَ وَإِنْ سَفِهَ الْجَلِيسُ وَقُلْ لَهُ

Arkadaşın görgüsüzlük yaparsa ona karşı yumuşak ol
Kötü söz söylerse sen de ona güzel söz söyle.²⁶

Araplarda “hilm” Cahiliyeden itibaren üzerinde son derece önemle durulan hayati bir haslettir. Bu sıfatı yücelterek ona teşvik etmeyen neredeyse yok gibidir. Şu var ki şairler aynı erdemlere kendilerine mahsus bir üslupla davette bulunur ve edebî maharetlerini konuşturarak özgün olmaya çalışırlar. Hâlbuki burada Ebû Firâs’ın hilm sıfatına doğrudan emir siygasıyla teşvikte bulunduğu, herhangi bir teşbih yahut mecazi anlatım ile hilmin güzelliğini ortaya koymadığı ve en önemlisi de kendine özgü hiçbir edebî üslup için çaba göstermediği gözden kaçmamaktadır.

Benzer edebî sığlık aşağıdaki beyitte de kolaylıkla görülmektedir:

وَلَوْ أَنَّهُ عَارِي الْمَنَاقِبِ حَافٍ إِنَّ الْغَنِيَّ هُوَ الْغَنِيُّ يَنْفَسِهِ

Zengin olan gönül zenginidir. Vele ki omzu çıplak da olsa.²⁷

Bu beyitte, hakiki anlamda zenginliğin mal çokluğu ile alakalı olmadığı, kişinin asıl gönlünün zengin olması gerektiği gibi bilindik ve asırlardır tekrar edilen evrensel nitelikte bir erdemden bahsedilmektedir. Ebû Firâs bu erdeme teşvik etmek için farklı ve yeni bir yakla-

25 Ebû Firâs, Dîvân, 172.

26 Ebû Firâs, Dîvân, 193.

27 Ebû Firâs, Dîvân, 223.

şım geliştirmiş midir? Bu soruya olumlu bir cevap vermek mümkün değildir.

Maddi ve manevi zenginlik karşılaştırmasının aşağıdaki beyitte de benzer bir basitlik içerisinde dile getirildiği görülmektedir:

لُحَيْرٍ مِنْ غِنَى الْمَالِ غِنَى النَّفْسِ لِمَنْ يَعْقِ

Aklını kullanan için gönül zenginliği mal zenginliğinden hayırlıdır.²⁸

Gazel şiirlerinde basmakalıp bazı ifadeler bulunur. Şair, duyduğu sevgiden dolayı kendi onurunu ayaklar altına alır ve sevgilisinin karşısında tüm benliğinden vaz geçer. Üzerine titrediği şahsiyet ve şerefini aşk yolunda ayaklar altına almaktan çekinmez. Gazel şairlerinin bu durumu kendilerine özgü üsluplar ile şiirlerinde ördüğünü görürüz. Ebû Firâs da bu sanatsal geleneği devam ettirmiş ve aynı manayı hikmet beyitlerinde işlemiştir. Ancak bazı beyitlerinde bu manayı edebî açıdan oldukça yüzeysel görürüz. Örneğin aşağıdaki beytinde aşk ve zillet karşılaştırması yaparken şöyle der:

إِنَّ الْعَزِيزَ إِذَا أَحَبَّ ذَلِيلٌ قَدَّعُ التَّعَزُّزِ إِنَّ عَزَمْتَ عَلَى الْهَوَى

Aşka azmettiysen izzetini bir kenara bırak.

Zira izzetli olan aşka kapıldığında zelil olur.²⁹

Bu beyitte şair, aşka düşen kişinin sevdiği karşısında onurunu hiçe sayacağını ve mahbubu karşısında gurur yapamayacağını ifade eder ki kuşkusuz bu, inkâra mahal bırakmayan bedihi bir duygusal tecrübedir. Şair bu tartışmasız gerçeği ifade ederken kendi şairliğinden bir şey katmamıştır. Aynı yüzeysellik aşağıdaki beytinde de görülür:

غِي فِي هَوَاهُ إِلَى عَذُولِ أَمَّا الْمُحِبُّ فَلَيْسَ يُصِ

Seven kişi, aşkından dolayı onu kınayana kulak asmaz.³⁰

Diğer bir beyitte şair affedici olmaya dair şöyle bir tavsiyede bulunur:

فَمَا الْعَفْوُ مَذْمُومٌ، وَإِنْ عَظَّمَ الْجُرْمُ فَلَا تَرْتَكَنَّ الْعَفْوَ عَنْ كُلِّ زَلَّةٍ

Hiçbir hatayı affetmeden bırakma.

Zira ne kadar büyük olursa olsun hiçbir af kınanmaz.³¹

Burada şairin affetmeye yönelik tavsiyesinde kayda değer bir özgünlükten bahsedilemez. Beyitte herhangi bir edebî sanat ve imgesellik de söz konusu değildir. Diğer taraftan affedici olmanın da tabii bir sınırı vardır. Hem şairin dediği gibi affetmek mutlak bir değer değildir. Kimi insanların işledikleri suçlar ve yaşattıkları mağduriyetlerden ötürü cezalandırılmaları gerekir ve onların affedilmesi –şiirin aksine–kınanacak bir durum olur.

Bu başlık altında değerlendirilmesi uygun olan bir örnekte, şairin sözü gereksiz yere

28 Ebû Firâs, Dîvân, 279.

29 Ebû Firâs, Dîvân, 250.

30 Ebû Firâs, Dîvân, 274.

31 Ebû Firâs, Dîvân, 292.

uzattığı görülür. Edebî tenkitte *haşv* kavramıyla ifade edilen gereksiz lafızlar,³² şiirin değeri-ne gölge düşüren bir kusur olarak kabul edilir:

فَأَخْطَنِي وَلَمْ تُصِبْ رَمَنْي كُلَّ حَادِثَةٍ وَلَكِنَّا أَنْ جَعَلْتُ اللَّهَ لِي سِتْرًا مِنَ النُّوْبِ

Allah'ı musibetlerden kurtarıcı kıldığım vakit,
Hadiseler bana okunu attı da ıskaladı, tutturamadı.³³

Ebû Firās bu sözüyle Allah'a teslim olmanın dünya hayatındaki müspet neticesini bir istiare üzerinde anlatır. Musibetleri eline yay yahut mızrak almış bir düşmana benzetir. Kul Allah'a teslim ve tevekkül edip O'na dayanırsa belalar ona hiçbir zarar veremez. Bu hikmetli söz mana bakımından doğrudur. Ancak şairin bu manayı veciz bir şekilde ifade etmediğini görürüz. Zira *فَأَخْطَنِي* : *beni ıskaladı*; *وَلَمْ تُصِبْ* ise yine aynı anlamda *isabet ettiremedi* demektir. Burada aynı anlama gelen ifadelerin herhangi bir belâgî faide gözetilmeden tekrar edilerek sözüün uzatıldığı görülmektedir.

Bir diğer beyitte Ebû Firās gurbete çıkmanın önemine vurgu yapmak ister. Pek çok şair gibi o da kişinin ancak gurbete çıktığında kıymet bulacağını şöyle ifade eder:

كَالصَّقْرِ لَيْسَ بِصَائِدٍ فِي وَكْرِهِ وَالْمَرْءُ لَيْسَ بِبَالِغٍ فِي أَرْضِهِ

Kişi kendi vatanında kıymete erişemez
Aynı doğan kuşu gibidir, kendi yuvasında av yapamaz.³⁴

Beyit edebî sanatlar açısından niteliklidir. İlk mısradaki *أَرْضِهِ* mecaz-ı mürseliyle kişinin vatanı kastedilmiş ikinci mısra da görüldüğü üzere teşbihe başvurulmuştur. Beyit anlam bakımından da *yayılğan imgelidir*. Ülfet ettiği topraklardan ayrılmayıp belirli bir mekâna kendini hasreden kişi pek çok açıdan kendini geliştirme imkânı bulamaz. Doğan kuşunun av elde edebilmek için yuvasını terk etmesi gerektiği gibi insan da maddi manevi olgunluğa erişebilmesi için başka diyarlara göç etmesi, kendisini yeni kişi, mekân ve tecrübelerle geliştirmesi gerekir. Şairin bu beytinde hem edebî sanatlar hem de imge genişliği açısından ilk bakışta başarılı olduğu söylenebilir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki bu beytin ihtiva ettiği mesaj çok daha zengin teşbihlerle ayrıntılı bir şekilde İmam-ı Şâfiî'nin (ö. 204/820) bir şiirinde bulunur. Bu şiirde İmam-ı Şâfiî, zımnî teşbihlerle kişinin seyahate çıkması ve gurbete gitmesinin büyük bir fırsat olduğunu zaten dile getirmiştir ki bunun, Ebû Firās'ın beytindeki özgünlüğüne halel getirdiği söylenebilir. İmam-ı Şâfiî'nin şiiri şu şekildedir:

إِنْ سَاحَ طَابَ وَإِنْ لَمْ يَجِرْ لَمْ يَطِبْ إِنْ رَأَيْتُ وَقُوفَ الْمَاءِ يُفْسِدُهُ
وَالسَّهْمُ لَوْلَا فِرَاقُ الْقَوْسِ لَمْ يُصِبْ وَالْأَسَدُ لَوْلَا فِرَاقُ الْأَرْضِ مَا لِفَرَسَتْ
لَمَلَهَا النَّاسُ مِنْ عَجْمٍ وَمِنْ عَرَبٍ وَالسَّمْسُ لَوْ وَقَفَتْ فِي الْفُلْكِ دَائِمَةً
وَالْعَوْدُ فِي أَرْضِهِ نَوْعٌ مِنَ الْحَطَبِ وَالتَّبَرُّ كَالثُّبِّ مُلْقَى فِي أَمَاكِبِهِ
وَإِنْ تَعَرَّبَ ذَاكَ عَزَّ كَالذَّهَبِ فَإِنْ تَعَرَّبَ هَذَا عَزَّ مَطْلَبُهُ

32 Tahânevî, Keşşâf, 676.

33 Ebû Firās, Dîvân, 53.

34 Ebû Firās, Dîvân, 192.

Gördüm ki suyun yerinde durması onu ifsat eder;
 Akarsa hoş olur akmazsa tadı bozulur.
 Aslan, yuvasından ayrılmazsa av bulamaz;
 Okun yaydan firakı olmalı ki hedefine varsın.
 Güneş öyle hep yerinde dursaydı
 Arap acem herkes ondan bıkarırdı.
 Altın filizi öyle toprakta dururken değersiz;
 Ud da ağacın başında bir nevi odundu.
 Terk ettiler mekânlarını biri oldu enfes koku
 Diğer de değerlendirildi altın oldu.³⁵

Görüldüğü gibi İmam-ı Şâfiî, ikinci beyitte kişinin amacına ulaşabilmesi için bulunduğu yerden ayrılması mesajını, aslan teşbihi üzerinden vermişken Ebû Firâs, aynı anlamı basit bir farkla doğan kuşu aracılığıyla aktarmıştır. Dolayısıyla burada bir *intihal* söz konusu olmasa da en azından anlam bakımından bir özgünlükten yoksun oluştan bahsedilebilir.

Sonuç

Bu çalışmada Abbasi dönemi Arap şairlerinden Ebû Firâs el-Hamdânî'nin divanındaki hikmet beyitleri edebî sanatlar, özgünlük ve etki gücü vb. açılardan eleştiriye tabi tutulmuştur. Toplam beyit sayısı bakımından hacimli kabul edilebilecek divanda bir makaleyi tatmin edecek miktarda hikmet beyitleri olduğu fark edilmiş ve bunların önemli bir kısmı bu çalışmaya yansıtılmıştır. Gördüğümüz kadarıyla divanın ağırlığını, şairin Seyfûddeve'ye takdim ettiği methiyeler oluşturmaktadır. Müstakil olarak tamamı hikmete ayrılmış kasidelere rastlamadık. Şair, çoğu zaman methiyeleri içerisinde hikmetli sözlerini serpiştirmeyi tercih etmiştir. Cahiliyeden itibaren muttarit bir gelenek olan kasideyi hikmet beytiyle bitirmek adetini Ebû Firâs'ın gözetmediğini fark ettik. Ebû Firâs'ın mütedeyyin bir şahsiyet oluşunun hikmetleri üzerinde etkisi olduğunu gözlemledik. Zira pek çok hikmetin dinî öğretilerle paralellik arz ettiği görülmüyordu. Şairin kimi hikmetli sözleri oldukça etkili ve dokunaklıydı. Ancak hepsi de böyle değildi. Bazen Ebû Firâs'ın sıradan, olağan ve edebî sanatlardan tamamen arınmış bir dille vaaz edasıyla hikmetli sözler söylediğini de gördük. Bu sözlerin bir kısmı mana ve üslup bakımından ya daha önceki şairlerin şiirlerine çok benziyor yahut bir vaizin kürsüde sarf ettiği hutbelerini andırıyordu. Hikmetler arasındaki bu kalite farklılığından dolayı onun beyitlerini üç kategoride incelemeyi uygun gördük. Bu çalışma öncesi Türk akademisinde yaptığımız Ebû Firâs eksensli bir taramada şairin yeterince incelenmediğini gözlemledik. Bu bakımdan bu çalışmanın bir tavsiyesi şairin divanının diğer edebî açılardan incelenmesi olacaktır.

35 İmâm-ı Şâfiî, Dîvân, 26.

Kaynakça | References

- Abdullah, Meşâ'ir Abdurrahman. *el-Hikmetu fî şî'ri'l-Câhilî*. Sudan: Ummu Derman Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Akyüz, Zafer. *Fadl Hasan Abbâs ve Belâgat İlmindeki Yeri*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Dakkûş, Muhammed Huseyn. *Târîhu'l-Arab gable'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2009.
- Dayf, Şevki. *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî el-'Asru'l-Câhilî*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1960.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi-I Cahiliye Dönemi*. Kayseri: Fenomen Yayınları, 2014.
- Döner, Ertuğrul. *Dinler ve Kültürlerde Hikmet: Bir Varoluş Hikâyesi*. Proceedings Book of 2nd International Scientific Reseaches Congress on Humanities and Social Sciences (IBAD-2017), 663-667.
- Ebû Firâs, el-Hârîs b. Saîd b. Hamdân el-Hamdânî. *Dîvânü Ebî Firâs el-Hamdânî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1994.
- Hasen, Abdullâh Mahmûd. "el-Hikmetu fî şî'ri'l-Mutenebbî". *Mecelletu Kulliyeti'l-Lugati'l-Arabiyye* 6 (1986), 1-25.
- İmâm-ı Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *Dîvân*. Kahire: Mektebetu İbn Sinâ, ts.
- İpek, Muhammed Selim. "Arap Şiirinde Hikmet Esintileri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/41 (2015), 173-180.
- Kılıçlı, Mustafa. "Ebû Firâs El-Hamdânî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 10/125-126. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Sarrâf, Vürûd Velîd Hamûd Huseyn. *Eş'âru'l-hikme fî dîvânî'l-hamâse*. Irak: Kufe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Şefîk, Cebrî. *el-Hikmetu fî şî'ri'l-Buhturî*. *Mecelltu Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye bi-Dimeşk* 52/3 (1977), 515-521.
- Tahânevî, Muhammed b. Alî. *Keşşâf*. Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1996.
- Tokuş, Ömer. "Halep Hamdanîleri Sarayında Bulunan Filozof, İlim Adamları ve Şairler". *Türk Dünyası Araştırmaları* 202 (2013), 1-18.
- Yalar, Mehmet. "Cahiliyenin Kavramsal ve Tarihsel Mahiyeti Işığında Şiirin Sosyal Arka Planı". *Nüşa* 6/23 (2006).
- Yemânî, Nevef Muhammed Ali. *el-Hikmetu fî şî'ri Ebi'l-Bekâ er-Rundî*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1437.

İbn Sînâ'nın Bilinmeyen Bir Eseri: Yetkinlik ve Müşâhede Bağlamında Üsûlûcyâ Yorumu

Adnan İhtiyar | 0000-0001-6720-9106 | adnan.ihtiyar@marmara.edu.tr

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ROR ID: 03hx84x94

Öz

Bu çalışmada, İbn Sînâ felsefesinde nefis-akıl ilişkisinin özünü oluşturan entelektüel deneyim ekseninde filozofun *Kitâbü'l-İnsâf'ta Üsûlûcyâ* üzerine kaleme aldığı *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ* başlıklı yorumu mercek altına alınmıştır. Bu bağlamda, araştırmamızın çatısını temel olarak iki bölüm oluşturmaktadır. Birinci bölümde, *Üsûlûcyâ* yorumunun odağında İbn Sînâ'da entelektüel deneyimin kavramsal boyutunu ifade eden yetkinlik fikri ele alınmıştır. İkinci bölümde ise, söz konusu deneyimin görsel boyutuna tekabül eden müşâhede tecrübesi incelenmiştir. Metinler arası bir okuma gerçekleştirdiğimiz bu incelemenin temel amacı, bir taraftan *Üsûlûcyâ* yorumu ile *Kitâbü's-Şifâ* ve *el-İşârât ve't-tenbîhât* gibi ana eserler başta olmak üzere İbn Sînâ külliyyatı arasında mukayese yaparak İbn Sînâ'nın yorumlarının onun öteki eserlerinde benimsediği felsefi ilkeleri yansıtip yansıtmadığının izini sürmek, diğer taraftan İbn Sînâ'nın sistemi açısından *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'nın bize ne kattığı sorusuna cevap aramaktır. Bunun için, metinsel karşılaştırma metodunun yanı sıra, eleştirel okuma ve sistematik analiz yöntemlerine de müracaat edilmiştir. Sonuçta, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'nın İbn Sînâ'nın felsefi sisteminin temelleriyle uyum içinde olduğu ve modern literatürde büyük ölçüde göz ardı edilmiş olmasına rağmen esasında filozofun devasa külliyyatı içerisinde mümtaz bir konuma sahip olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler

Felsefe Tarihi, İbn Sînâ, Üsûlûcyâ, Yetkinlik, Müşâhede.

Atıf Bilgisi

İhtiyar, Adnan. "İbn Sînâ'nın Bilinmeyen Bir Eseri: Yetkinlik ve Müşâhede Bağlamında Üsûlûcyâ Yorumu". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/1 (2023 Haziran), 61-87.

<https://doi.org/10.33718/tid.1253808>

Geliş Tarihi : 20.02.2023

Kabul Tarihi : 24.05.2023

Yayın Tarihi : 30.06.2023

Değerlendirme : İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

Etik Beyan : Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu çalışma Prof. Dr. İlhan Kutluer danışmanlığında tamamladığımız "İbn Sînâ'nın Üsûlûcyâ Yorumu" başlıklı Yüksek Lisans Tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Marmara Üniversitesi, İstanbul/Türkiye, 2022).

Benzerlik Taraması : Yapıldı - iThenticate

Çıkar Çatışması : Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

An Unknown Work of Avicenna: The Commentary on the Theology of Aristotle in the Context of Kamāl and Mushāhada

Adnan İhtiyar | 0000-0001-6720-9106 | adnan.ihitiyar@marmara.edu.tr

Marmara University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences,
Istanbul, Türkiye

ROR ID: ROR ID: 03hx84x94

Abstract

In this study, we examined the *Commentary* on the *Theology of Aristotle*, entitled *Tafsīr Kitāb Utūlūğiyā*, from the *Fair Judgment* by Avicenna in the framework of the intellectual experience, which constitutes the essence of the soul- intellect relationship in the philosophy of Avicenna. In this context, we basically divided our research into two parts. In the first part, we discussed the idea of competence (Kamāl), which expresses the conceptual dimension of the intellectual experience in Avicenna on the axis of the *Commentary*. In the second part, we studied the experience of observation, which corresponds to the visual dimension of this experience. This study, in which we made an intertextual reading, has two main purposes. The first is to trace whether Avicenna's *Commentary* reflects the philosophical principles which he adopted in his other works, by comparing the *Commentary* with the Avicenna corpus, especially the main works such as *The Cure and the Pointers and Reminders*. The second is to seek an answer to the question of what the *Commentary* contributed to us in terms of Avicenna's philosophical system. For this, as well as the textual comparison method, we applied the methods of critical reading and systematic analysis. As a result, we determined that Avicenna's *Commentary* was in harmony with the philosophical foundations of his system and although it has been largely overlooked in the modern literature, it occupies a prominent position in the philosopher's huge corpus.

Keywords

History of Philosophy, Avicenna, The Theology of Aristotle, Kamāl, Mushāhada

Citation

İhtiyar, Adnan. "An Unknown Work of Avicenna". *Trabzon Theology Journal* 10/1 (June 2023), 61-87.

<https://doi.org/10.33718/tid.1253808>

Date of Submission : 20.02.2023

Date of Acceptance : 24.05.2023

Date of Publication : 30.06.2023

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : 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. This article is extracted from my master thesis entitled "Avicenna's Commentary on The Theology of Aristotle", supervised by

Prof. İlhan Kutluer (Marmara University, İstanbul/Türkiye, 2022).”

Plagiarism Checks : Yes – iThenticate

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Modern Batı literatüründe Arapça Neo-Platonizm (Neoplatonica Arabica), Arapça Plotinus (Plotinus Arabus) veya Apokrif Aristoteles (Pseudo-Aristotelica) adı verilen külliyyatın öne çıkan eserlerinin başında *Üsûlûcyâ'nın*¹ (*Theologia Aristotelis*) geldiği bilinmektedir. 1883 yılında Alman araştırmacı Valentin Rose (ö. 1916) tarafından yapılan ilmî tetkikler neticesinde, asırlar boyunca Aristoteles'e (ö. m.ö. 322) ait olduğu zannedilen *Üsûlûcyâ'nın* klasik İslâm felsefe literatüründe eş-Şeyhu'l-Yûnânî adıyla tanınsa da şahsiyeti gizemli kalmış olan Yeni Eflâtûnculuk geleneğinin müessisi Plotinus'un (ö. 270) *Enneadlar*'ının IV., V. ve VI. dokuzluklarının birtakım ekleme ve çıkarmaların yanı sıra çeşitli değişiklikler yapılarak yorumlanmış versiyonundan ibaret olduğu anlaşılmıştır. Bu süreçte söz konusu yorumun gerçek müellifine ilişkin olarak araştırmacılar tarafından birçok farklı görüş ortaya atılmış olmakla birlikte, bu görüşlerin yalnızca birer iddia sadedinde olduğu ve bu konuda kesin bir bilginin mevcut olmadığı belirtilmelidir.

İslâm öncesi dönemde ortaya konulan eser, evvelki kültürel havzalara ait felsefe-bilim birikiminin İslâm dünyasına intikali merhalesinde Kindî (ö. 252/866) tarafından dönemin Abbâsî veliahdı el-Müsta'in-Billâh Ahmed b. el-Mu'tasım-Billâh'a (ö. 252/866) takdim etmek üzere Süryânî mütercimlerden Abdülmesîh b. Nâ'ime el-Hımsî'ye (ö. 220/835) tercüme ettirilmiş, daha sonra Arapça metin üzerinde yine kendisi tarafından bazı düzeltmelerde bulunulmuştur. *Kitâbu'r-Rubûbiyye* olarak da ün bulduğu İslâm felsefe geleneğinde birçok filozofu etkileyen *Üsûlûcyâ'nın* İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) da dikkatini çektiği görülmektedir.

eş-Şeyhü'r-Reîs'in, Mağribî Peripatetik gelenekle günümüze ulaşmamış olan *el-Hâsıl ve'l-mahsûl*'da, *Kitâbü'ş-Şifâ*'da, *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye*'de ve dahi *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ın bazı yerlerinde girdiği felsefî hesaplaşmayı sistematik olarak Aristoteles'in eserlerindeki problematik pasajları şerh etmek yoluyla gerçekleştirmeyi amaçlayarak 420/1029 tarihinde taslak nüshasını kaleme aldığı *Kitâbü'l-İnsâf*'ta üzerinde durduğu metinler arasında *Üsûlûcyâ* da yer almaktadır. Gazneli hükümdarı Sultan Mesûd b. Mahmûd-ı Gaznevî'nin (ö. 432/1041) ordusunun 421/1030 yılında İsfahân'ı ele geçirmesi ile gelişen kimi talihsiz hadiseler esnasında İbn Sînâ'nın kaybolan eserden günümüze yalnızca *Üsûlûcyâ*, *De Anima* (*Peri Psuche*) ve – *Metafizika*'nın XII. bölümünü oluşturup klasik İslâm felsefe literatüründe müstakil olarak *Kitâbü Harfî'l-Lâm* adıyla bilinen – *Lambda* yorumları ulaşmıştır.² Bununla birlikte, İbn Sînâ ile ilgili literatürde bu esere dair yeterli çalışmaların gerçekleştirildiği pek söylenemez. Ortaya koyduğumuz bu akademik çalışmada bu ihtiyaca bir ölçüde cevap vermeyi ve *Kitâbü'l-İnsâf*'ın modern literatürde yeniden keşfedilmesine bir nebze katkı sağlamayı amaçlamaktayız. Bu meyanda, metinler arası (intertextual) bir okuma gerçekleştirmek suretiyle, İbn

1 Eserin adının *Esûlûcyâ* mı yoksa *Üsûlûcyâ* mı olduğuna ilişkin olarak bk. *Üsûlûcyâ*, 22. Batı literatüründeki kullanım ile ilgili örnek olarak bk. Kraus, "Plotin Chez Les Arabes", 273-274; Gutas, "Notes and texts from Cairo manuscripts II: Texts from Avicenna's library, in a copy by 'Abd-ar-Razzâq aş-Şîgnâhî", 12-13; Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition*, 288; Michot, "Un Important Recueil Avicennien du VII^e / XIII^e S. : La Majmû'a Hüseyin Çelebi 1194 De Brousse", 125. *Üsûlûcyâ* hakkında detaylı bilgi için bk. Kraus, "Plotin Chez Les Arabes", 263-295; *Üsûlûcyâ*, 15-57; Bedevî, *Eflâtûn inde'l-Arab*, 1-66; Şenel, *Yeni Eflâtûnculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, 41-46; Köroğlu, "İslâm Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe", 125-145; Adamson, *The Arabic Plotinus*, 87-259; D'Ancona, "The Theology Attributed to Aristotle: Source, Structure, Influence", 8-29.

2 İbn Sînâ, "İhtilâfî'n-nâs fi emri'n-nefs ve emri'l-akl", 121; İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, 80-81.

Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* yorumunun temel felsefî konularından birini oluşturan nefis – akıl ilişkisinin yatay anlamda da şümüllü, dikey anlamda derinlemesine bir anatomisini yapacağız. Binaenaleyh, bir taraftan *Üsûlûcyâ* yorumu ile *Kitâbü'ş-Şifâ* ve *el-İşârât ve't-tenbîhât* gibi ana eserler başta olmak üzere İbn Sînâ külliyyatı arasında mukayese yaparak Şeyh-i Reîs'in yorumlarının öteki eserlerinde benimsediği felsefî ilkeleri yansıtip yansıtmadığının izini sürerken, diğer taraftan da İbn Sînâ'nın sistemi açısından *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'nın bize ne kattığı sorusuna cevap arayacağız.

Modern literatürde bu konuda araştırmamızdan evvel yapılmış çalışmalara baktığımızda, 1941 yılında Paul Kraus (ö. 1944) tarafından gerçekleştirilen “Plotin Chez Les Arabes” başlıklı makale İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* yorumuna değinen ilk çalışma olarak karşımıza çıkmaktadır. Fârâbî'ye nispet edilegelen *Risâle fi'l-İlmî'l-İlâhî* adlı eserin esasında *Üsûlûcyâ* metnine benzer şekilde Plotinus'un *Enneadlar*'ının beşinci dokuzlğundan uyarlandığının ilk defa tespit edilmiş olması itibarıyla büyük bir ehemmiyet taşıyan bu araştırmada müellif, *Üsûlûcyâ*'dan ve onun İslâm felsefesindeki yerinden özetle bahsederken İbn Sînâ'nın *Kitâbü'l-İnsâf*'ta bu eserin üzerinde durduğunu belirterek bununla ilgili tespit ettiği el yazmalarına işaret etmiştir. Bu eserin önemine dikkat çeken Kraus, söz konusu yazma eserlerini tanıtmamanın ardından eserin tarihî ve felsefî arka planı hakkında kısa bilgiler vermektedir. Bununla birlikte müellif, eserin muhtevasına girmemektedir.³

Paul Kraus'un işaretinden sonra *Aristo inde'l-Arab*'ta eserin tek neşrini yapan Abdurrahman Bedevî, *Kitâbü'l-İnsâf* in günümüze ulaşan diğer iki bölümünü de ele aldığı mezkûr çalışmasının filolojik inceleme bölümünde *Kitâbü'l-İnsâf* in tarihî ve felsefî arka planına dair geniş analizlerde bulunmanın akabinde, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'yı neşretmede kullandığı el yazmalarını tanıtmakta ve Kraus'un eser ile ilgili olarak sunduğu bilgileri aktarıp bazılarını kısaca tartışmaktadır. Tahkik metninde iki haşiyeye yer veren muhakkik, birinci haşiyede Friedrich Dieterici'nin (ö. 1903) *Üsûlûcyâ* neşrini esas alarak⁴ İbn Sînâ'nın yorumlarının *Üsûlûcyâ* metninden hangi pasajlara ait olduklarını tespit etmeye çalışıp hem *Üsûlûcyâ*'dan ilgili pasajı hem de o pasajın yorumunu bir arada sunmayı amaçlamıştır. Zira İbn Sînâ, metni yorumlarken tefsir ettiği pasajlara nadiren atıfta bulunmakta, atıfta bulunduğu da ilgili pasaja bir cümleden az birkaç kelime ile işaret etmektedir ki, bu durumda Bedevî metnin yorumla karışmasının önüne geçmek adına metni parantez içine almıştır. Ancak, muhakkikin söz konusu tespitleri incelendiğinde, bir kısmının isabetli olmadığı görülmektedir. Öte yandan Bedevî'nin, sarîh bir tespitle bulunamamasından dolayı *Üsûlûcyâ*'ya bazen umumî atıflar yaptığı bazen de atıf yapmaktan kaçındığı göze çarpmaktadır. Esasen muhakkik, çoğu yerde yorumlanan pasajları saptamada büyük ölçüde zorlandığını itiraf etmesi gerektiğini dile getirmektedir.⁵

İkinci haşiyeye gelince, bu kısımda Bedevî *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'yı neşretmede kullandığı el yazmalarının metinleri arasındaki farklılıklara yer vermektedir. Burada dikkatimizi

3 Kraus, “Plotin Chez Les Arabes”, 272-275.

4 Burada Abdurrahman Bedevî'nin *Üsûlûcyâ* neşrini esas aldığımız için, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'yı incelerken Bedevî'nin İbn Sînâ'nın yorumlarının *Üsûlûcyâ*'da ait oldukları pasajları tespit etmek için kullandığı Dieterici'nin *Üsûlûcyâ* neşrinden atıfta bulunduğu sayfa numaralarının Bedevî'nin *Üsûlûcyâ* neşrindeki karşılıklarını vereceğiz.

5 Bedevî, *Aristo inde'l-Arab*, 22-35.

çeken husus, tahkik metninde az sayıda olsa da birtakım hataların bulunmasıdır. Bunlardan bazıları tahkikten neşet etmiş olmakla beraber, eserin diğer nüshaları göz önünde bulundurulduğunda, bu hatalardan bazılarının tahkikte kullanılan nüshalardan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Kanaatimizce, buraya kadar zikrettiğimiz tüm eksikliklerde, Bedevî'nin ilk olarak 1947 yılında basılan ve *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'yı içeren *Aristo inde'l-Arab* adlı çalışmasını, ilk olarak 1955 yılında basılan ve *Üsûlûcyâ*'yı içeren *Eflûtîn inde'l-Arab* adlı çalışmasından önce neşretmiş olmasının bir payının olduğu muhakkaktır. Bedevî, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ* dâhil *Aristo inde'l-Arab*'ta neşrettiği metinleri bilahare telif etmeyi planladığı *Aristo inde'l-Arab*'ın inceleme (dirâse) cildinde analiz edeceğini dile getirse de,⁶ muhtemelen mütefekkirin ömrü bu isteğini gerçekleştirmeye kifayet etmemiştir.

İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* yorumunun neşri Batı'da büyük bir ilgiyle karşılanmış olmalıdır ki, eser kısa bir süre içerisinde Fransızcaya tercüme edilmiştir. 1951 yılında Georges Vajda (ö. 1981) tarafından "Les Notes d'Avicenne sur la «Théologie d'Aristote»" başlığıyla yayımlanan bu tercüme, Louis Gardet (ö. 1986) tarafından da gözden geçirilmiştir. Çevirinin başında eserin tarihî ve felsefî arka planının yanı sıra metnin yapısına ilişkin olarak hülâsa hâlinde bazı bilgiler sunan mütercim, dipnotlarda metin ile ilgili felsefî tahlillerine kısaca yer vermiştir. Ayrıca, Bedevî'nin metni neşretmede kullandığı nüshalar üzerinden tahkik metninde birtakım alternatif okumalar önerdiği görülen Vajda, bu önerilerini 1950 senesinin yazında bulunduğu Bedevî'yle paylaştığını ve bunlardan bir kısmına Bedevî'nin katıldığını not etmektedir.⁷ Buna binaen, burada *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'yı incelerken Vajda'nın önerilerini de dikkate almamız gerekmektedir.

Georges Vajda'nın tercümesi ile birlikte Louis Gardet, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ* üzerine modern literatürdeki ilk felsefî tahlil çalışmasına imza atmıştır. Gardet, İbn Sînâ'nın doğumunun hicrî milenyumunun şerefine kaleme aldığı "En l'Honneur du Millénaire d'Avicenne" başlıklı bu makalesine, İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* yorumu ile onun Vajda tarafından yapılan tercümesinin önemini vurgulayarak başlamaktadır. Yorumlarda işlenen felsefî problemler arasındaki aralıksız geçiş ve geri dönüşlerden dolayı yorumları konusal olarak sistematik ve kapsayıcı bir şekilde gruplayamadığını belirten müellif, metinde kendisine en çok karakteristik görünen üç mesele ile çalışmasını sınırlandırmıştır. Bunlar, varlık kavramı, mufârik akıllar ile semâvî nefislerin âlemi ve ulvî âlemler ilişkisi bakımından insan nefsi ve aklıdır.⁸

Yukarıdaki meselelerin felsefî analizinin sonucunda İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* yorumunun filozofun ana eserlerinde benimsediği temalara dair düzeltmeler veya revizyonlar değil, bilakis açıklamalar ve aydınlatmalar getirdiğini tespit eden Gardet'e göre, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ* ile ilgili dikkatli bir okuma bizi İbn Sînâ'nın savunduğu felsefî tezlerden bir kopmanın olabileceği hipotezini reddetmeye götürmektedir. Ne var ki, İbn Sînâ'nın özellikle nefis ile ilgili yorumlarını mistisizme dayandırdığı görülen müellifin bu çalışması, İbn Sînâ'nın sisteminin özünde aklî mi yoksa tasavvufî mi olduğu tartışmasına ilişkin yeni araştırma verileri karşısında sınavını verememektedir. Öte yandan çalışmanın, ele alınan felsefî meseleler yönünden oldukça genişletilmeye muhtaç olduğunu ifade etmeliyiz. Esasen bu hususun farkında olan Gardet, İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* yorumunun ibdâ', vahdet-kesret ve inâyet gibi

6 Bedevî, *Aristo inde'l-Arab*, 7.

7 Vajda, "Les Notes d'Avicenne sur la «Théologie d'Aristote»", 346-348.

8 Gardet, "En l'Honneur du Millénaire d'Avicenne", 333-335.

diğer temalarının ayrıntılı olarak incelenmesi gerektiğini yazmaktadır.⁹ Müellif, bilahare bu çalışmasını *Études de Philosophie et de Mystiques Comparées* adlı eserinin içinde *Avicenne: Commentateur de Plotin* başlığıyla yeniden basmıştır.

İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* yorumuna yönelik olarak 1941 yılında Paul Kraus'tan itibaren başlayıp 1951 yılında Louis Gardet'ye kadar devam eden ve bu tarihten sonra tamamıyla kesilen yoğun ilgi, yaklaşık olarak 45 senenin ardından Jules Janssens'in 1997 yılında gerçekleştirdiği "Creation and Emanation in Ibn Sînâ" başlıklı çalışmasıyla tekrar canlanmıştır. Janssens'in *Avicenna: Tussen Neoplatonisme en Islam* adlı doktora tezinin ikinci bölümünden yeniden ürettiği bu makale, doğrudan *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ* hakkında olmamakla birlikte, İbn Sînâ'nın bir taraftan İslâm'da yoktan yaratma fikrine, diğer taraftan Yeni Eflâtûnculukta sudûr nazariyesine yaklaşımı bağlamında onun kullandığı feyiz, tecelli, sudûr ve ibdâ' gibi kavramları birer birer analiz ederken müellifin *Üsûlûcyâ* yorumuna da sıklıkla başvurusu bakımından kayda değerdir.¹⁰

Burada zikretmemiz gereken bir diğer eser, 2002 yılında David Reisman (ö. 2011) tarafından gerçekleştirilen *The Making of the Avicennan Tradition* adlı çalışmadır. Behmenyâr (ö. 458/1066), İbn Zeyle (ö. 440/1048) ve Ebu'l-Kâsım el-Kirmânî'nin (ö. 421/1030) çoğunlukla Şeyh-i Reîs'in farklı eserleri üzerine sordukları sorular ile İbn Sînâ'nın verdiği cevaplardan müteşekkil olan ve daha sonra filozofun talebeleri tarafından altı mübahase şeklinde bir araya getirilen *el-Mübâhasât*'ın muhtevası ve yapısına ilişkin bu araştırmayı konumuz açısından mühim kılan husus, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'nın İbn Zeyle ve Behmenyâr tarafından okunup *el-Mübâhasât*'ta üzerine soru sorulan metinlerden biri olduğunu tespit etmesidir.¹¹ *el-Mübâhasât*'ın altıncı mübahasesinde yer alan bu soruları tespit eden Reisman'ın Abdurrahman Bedevî'nin *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ* neşri ile Muhsin Bîdârfer'in (ö. 2021) *el-Mübâhasât* neşrini esas alarak bu tespitlerine ilişkin sunduğu tabloyu bazı hataları düzeltmek ve bizim saptadığımız soruları eklemek suretiyle yeniden şöyle ortaya koyabiliriz:¹²

<i>Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ</i>	<i>el-Mübâhasât</i>
37.16	611-612, 897
38.14-17	896
39.15-40.1	591-593
42-43.10	602-606
43.17-19	885
47.8-13	599-601

9 Gardet, "En l'Honneur du Millénaire d'Avicenne", 345.

10 Janssens, "Creation and Emanation in Ibn Sînâ", 455-477.

11 Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition*, 1-2, 54, 191-192, 201-202, 246-247, 253.

12 Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition*, 288. Yukarıdaki tabloda *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ* ile ilgili numaralar sayfa ve satır numarasını gösterirken, *el-Mübâhasât* ile ilgili numaralar paragraf numarasını göstermektedir. İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* yorumu hakkında olanlar dâhil, talebelerin *el-Mübâhasât*'ta yer alan sorularının tarihlerine ilişkin kronolojik bir tablo için bk. Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition*, 165.

48.8-49.2, 50.16-19	620-622
49.6-11, 53.18-19	863
51.1-9	882
53.14-18	895
55.17-56.13	797-798
60.18-19	615, 867
61.22-24	825, 868
71.5-11	607-610
71.18-21	597-598
72.3-5	883
72.16-17	894
72.18-19	594
73.1-3	871
73.12-14	595

Tablo 1: *el-Mübâhasât*'ta İbn Zeyle ve Behmenyâr'ın *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ* Üzerine Sordukları Sorular ve İbn Sînâ'nın Verdiği Cevaplar

Peter Adamson'ın 2002 yılında aynı adla kitaplaştırdığı *The Arabic Plotinus* başlıklı doktora tezi, İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* yorumunun felsefî tahlili üzerine yapılmış en önemli çalışmadır. *Üsûlûcyâ*, *Risâle fi'l-İlmî'l-İlâhî* ve *eş-Şeyhu'l-Yûnânî* gibi Arapça Plotinusçu metinlere ilişkin olarak gerek tarihsel gerek felsefî açıdan oldukça kapsamlı altı bölümün yanı sıra üç ekten oluşan bu çalışmada müellif, birinci ekte Kindî'ye yer verirken, ikinci ve üçüncü ekleri İbn Sînâ'ya ayırmıştır. İkinci ekte İbn Sînâ'nın fikirlerinde *Üsûlûcyâ*'nın etkisinin tespit edilmesi çerçevesinde *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'nın felsefî analizini yapan Adamson, temel olarak üç meseleye odaklanmaktadır. Bunlar, nefis, mistik bilgi ve sudûr teorisidir. Üçüncü ekte ise müellif, eserin İngilizce tercümesini sunmakta ve burada yer yer Georges Vajda'nın Fransızca tercümesine de müracaat etmektedir.¹³

Adamson, bilahare çalışmasının ikinci ekinin mistik bilgi hakkındaki ikinci başlığını geliştirerek *Non-Discursive Thought in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle* adında bir kitap bölümü ortaya koymuştur. Bu çalışmada İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* yorumunda diskürsif olmayan düşüncenin izini süren müellif, bu bağlamda İbn Sînâ açısından kıyasa dayalı olmayan düşüncenin imkânını ve filozofun bu düşünceden ne anladığını mercek altına almaktadır. Böylece, bu türden bir düşüncenin İbn Sînâ'nın epistemolojisinde nasıl bir rol oynadığını belirginleştirmeye çalışan Adamson, *Üsûlûcyâ*'daki felsefî doktrinin temelini oluşturan yapı taşlarından birinin “dianoia” (fikir) ile “noesis” (hads) kavramları arasındaki merkezî ayırım olması itibarıyla, Sînevî felsefenin Yeni Eflâtuncu gelenekten ne ölçüde

13 Adamson, *The Arabic Plotinus*, 303-360.

etkilendiğini tespit etmeyi amaçlamaktadır.¹⁴

Adamson, yine 2004 yılında *The Arabic Plotinus*'un ikinci ekinin nefis hakkındaki birinci başlığını genişleterek "Correcting Plotinus: Soul's Relationship to Body in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle" başlıklı makalesini hazırlamıştır. Bu defa İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ*'yı nasıl yorumladığı sorusuna cevap arayan müellif, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'da nefis-beden ilişkisi bağlamında nefsin bedenden önce var olmayışı, nefsin bedene ihtiyaç duyması ve tenâsühün imkânsızlığı problemleri üzerinde durmaktadır. Esas itibarıyla İbn Sînâcı felsefeyi Neo-Platonik gelenekten ayıran bu noktaları incelemenin neticesinde yazar, İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ*'yı okurken metni oldukça taraflı bir şekilde yorumlayarak kendi felsefî sisteminin temel ilkeleriyle olabildiğince uzlaştırmaya çalıştığı sonucuna varmaktadır. Bununla birlikte müellif, yaptığı kısa müzakereden hareketle İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ*'ya karşı genel tavrına ilişkin kesin sonuçlar çıkarmanın acelecilik olacağını belirtmektedir.¹⁵

İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* yorumunun tarihsel arka planına dair yapılmış en önemli çalışma ise, Dimitri Gutas'ın 2014 yılında genişleterek İbn Sînâ'nın otantik eserlerinin bir listesini ilave edip ikinci baskısını yayımladığı *Avicenna and the Aristotelian Tradition* adlı eseridir. İbn Sînâ'nın eserlerinin tarihî ve felsefî temellerine ilişkin üç bölümden oluşan oldukça kapsamlı ve hacimli olan bu çalışmada, müellifin *Kitâbü'l-İnsâf*'a da yer ayırmaması düşündürülemezdi. *Kitâbü'l-İnsâf* klasik İslâm literatüründeki tanıklığı, yazılış ve kayboluş tarihi ile içindekiler (contents) ve günümüze ulaşma durumu olmak üzere üç başlıkta inceleyen müellif, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ* ile ilgili kısımda muhtevanın felsefî analizine girmeksizin eserin nüshalarından ve tarihî arka planından detaylı bir şekilde bahsetmektedir.¹⁶

Bundan üç sene sonra Cahid Şenel'in aynı adla kitaplaştırdığı *Yeni Eflâtûnculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları* başlıklı doktora tezi, modern literatürde İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* yorumuna değinen son çalışma niteliğini taşımaktadır. Yeni Eflâtûncu felsefenin İslâm dünyasına intikali, Yeni Eflâtûnculuğun İslâm felsefesine yansımaları ve Yeni Eflâtûncu yansımalarına yöneltilen eleştiriler şeklinde üç bölümün teşkil ettiği bu çalışmanın ikinci bölümünde müellif, Kindî, Fârâbî, Âmirî, İhvân-ı Safâ ve İbn Miskeveyh gibi filozofların üzerinde dururken İbn Sînâ'yı da ele almaktadır. Neo-Platonizmin Tanrı, sudûr ve nefis konularında İbn Sînâ'nın düşünce dünyası üzerindeki etkisini irdeledikten sonra *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'ya yer veren yazar, evvela eserin tarihî arka planı hakkında birtakım bilgiler sunmakta ve bu konuda yapılmış ciddi çalışmalardan birkaçına değinmektedir.

Üsûlûcyâ metni ile İbn Sînâ'nın yorumunun mukayeseli bir şekilde işlenerek felsefî analizinin yapılmasına ihtiyaç duyulduğuna işaret eden Şenel, bu tarz bir girişimin çalışmasının sınırlarını zorlayacağından dolayı sadece birinci mîmerden üç ve ikinci mîmerden iki olmak üzere beş örnek seçip onların üzerinden giderek önce *Üsûlûcyâ*'dan ilgili pasajı göstermekte, ardından İbn Sînâ'nın o pasaj hakkındaki yorumunu ortaya koymaktadır. Bu kısa incelemede sonuç olarak müellif, İbn Sînâ'nın metni yorumlarken sadece açıklamakla yetinmediğini, bazen metni geliştirdiğini, bazen de ona karşı çıktığını belirtmektedir.¹⁷

14 Adamson, *Non-Discursive Thought in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle*, 87-111.

15 Adamson, "Correcting Plotinus: Soul's Relationship to Body in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle", 59-74.

16 Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 144-155.

17 Şenel, *Yeni Eflâtûnculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, 265-274.

Bu araştırmamızın çatısı temel olarak iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ* yorumunda nefis – akıl ilişkisinin özünü oluşturan entelektüel deneyimin kavramsal boyutunu ifade eden yetkinlik fikrini ele alırken, ikinci bölümde bu ilişkinin görsel boyutuna karşılık gelen müşâhede tecrübesini mercek altına alacağız. Ancak burada, İbn Sînâ felsefesi açısından daha evvel muhtelif araştırmalar neticesinde zaten ortaya konulmuş bulunan bu ilişkinin sistemdeki tüm yönleriyle ele alındığı bir tahlilinin beklenmemesi gerektiğine dikkat edilmelidir. Bu itibarla, bahsi geçen konuları müzakere etmede temel ölçütümüz, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*'ya ilişkin olarak burada belirlediğimiz araştırma sorularının sınırları olacaktır.

1. Üsûlûcyâ Yorumunda Yetkinlik

Üsûlûcyâ yorumunda yetkinlik meselesi mihverinde her şeyden evvel ortaya konulması gereken husus, Üsûlûcyâ'da ara sıra akıl mefhumuyla aklî bir cevher olması itibarıyla nefsin kastedildiğidir. Bu bağlamda, hem akıllı hem de nefsi ifade etmek üzere akıl kavramının kullanıldığı yerlerde, Üsûlûcyâ müellifinin akıl ve nefsi birbirinden ayırt etmek için bazen akla “sırf akıl” (*aklün fakat*) terimiyle atıfta bulunduğu göze çarpmaktadır. Öte yandan, İbn Sînâ'nın da Üsûlûcyâ'yı okurken, metne uygun olarak kimi zaman akla nâtık nefis anlamını verdiği, dikkatli gözlerden kaçmayacaktır. Mesela, Üsûlûcyâ'nın birinci mîmerinin hemen başında cisme arzu duyan bir cevher olarak nefis ile hiçbir şekilde cisme yönelik bir arzusunun söz konusu olmadığı bir cevher olarak akıl arasındaki farkın üzerinde durulurken, tıpkı hamile bir kadının karnındaki çıkarmak için sancı çekmesinde olduğu gibi, aklın kendindekini fiile çıkarmak için duyulur âleme yönelik bir arzu sûreti aldığı belirtilmektedir. Akıl, ancak bu şiddetli arzunun aracılığıyla yukarı yöndeki sırf akıldan sûret olarak kendinde bulunan şeyi fiile çıkarabilir. Bu bakımdan nefis, arzu sûretini almış bir akıldır (*hiye aklün tasavvara bi-sûreti's-şevk*).¹⁸ Aklın kendindekini fiile çıkarmak için duyulur âleme yönelik arzu sûreti almasını, nâtık nefsin kendinde bilkuvve olarak bulunan aklî sûretlerle yetkinleşmeyi bilfiil olarak varlığa getirmek için bedene şevk duyması şeklinde yorumlayan İbn Sînâ, müellifin nefsin duyuşal âleme şevk duymasının tecerrüdün bu âlemde talep edilmesinden kaynaklandığını kastettiğini ifade etmektedir. Bu bakımdan nefis, baştan duyuşal âleme yönelik olarak bedenle birlikteliğini sağlayan -bir şevk duyan ve zâtı maddeden mücerret olan- aklî bir şeydir. Nitekim nefis, organik tabii cismin yetkinliğidir.¹⁹ Binaenaleyh bu satırlarda, Üsûlûcyâ yorumunda nefsin akılla ilişkisine dair sağlıklı bir değerlendirme yapmanın söz konusu kullanımın nazar-ı itibara alınmasına bağlı olması itibarıyla, bu başlık altında irdeleyeceğimiz meseleler boyunca yukarıdaki ayrıntıyı göz önünde tutmamız gerektiğinin farkındayız.

Bir taraftan Üsûlûcyâ metninde başlı başına müstakil bir mîmerde işlenen, diğer taraftan İbn Sînâ'nın yorumunun da odağında duran nefis-akıl ilişkisinin öz meselesini oluşturan yetkinlik fikrine gelecek olursak, öncelikle belirtmeliyiz ki her iki metninde de nefsin yetkinliği noktasında aklın rolü vurgulanmakla birlikte, aşağıda görüleceği üzere İbn Sînâ'dan farklı olarak Üsûlûcyâ'da yetkinliği ifade etmek için *kemâl* kavramından ziyade *tamâm* terimi tercih edilmektedir. Üsûlûcyâ'ya göre, sırf akıl olan cevherler yalnızca aklî

¹⁸ “Üsûlûcyâ”, 19.

¹⁹ İbn Sînâ, “Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ”, 39-40.

bir hayata sahiptir. Bu nedenle onlar, daim olarak aklî âlemde bulunur ve oradan ayrılmazlar. Nitekim onlar, bulunduğu yerden başka herhangi bir yere arzu duymadığı için, başka bir yere yönelmezler. Bilfiil olmaya ve sırf akılda gördüğü şeylerin güzelliğiyle süslenmeye yönelik bir arzu sahibi olan akıl ise, sırf akıldan sonra gelir. Bu akıl, o arzu nedeniyle, ulvî âlemini terk ederek aşağıya yönelir.²⁰

Suflî âlemde fiil kuvveden daha üstün iken, ulvî âlemde kuvve fiilden daha üstündür. Zira, ulvî aklî cevherler tam ve yetkindir. Bu nedenle onlar, gözü duyuşu şeyleri idrak etmesinde olduğu gibi şeyleri idrak ederler. Bu anlamda, ulvî âlemdeki kuvve, suflî âlemdeki göz gibidir. Duyulur âlemdeki insânî nefsin kuvvesi ise fiile, duyulur şeyleri idrak etmeye ve böylece kendi üzerindeki kabukları atmaya ihtiyaç duyar. Bunun için nefis, bu âlemde büyük bir yorgunluk ve zahmet çeker. Ne zaman ki nefis mücerret hale gelirse, o zaman kuvvesi açığa çıkar (inkişâf) ve o zaman fiil kuvveyi değil, kuvve fiili tamamlar. Böylece o, hiçbir şeye muhtaç kalmayıp şeyleri bilfiil olarak idrak eder. Çünkü, salt basit sûretleri, yalnızca onun gibi salt basit olan şeyler idrak edebilir. Neticede, ulvî aklî cevherlerde kuvve fiili tamamlarken, cirmî cevherlerde ise fiil kuvveyi tamamlar.²¹

Bu metni kendi felsefesi zaviyesinden zenginleştirdiği görülen İbn Sînâ, ulvî cevherlerdeki kuvvelerin, tam ve fiile mukârin olarak bulunduğunu belirtmektedir. Onlarda kuvve, kendisinden fiilin çıkıp çıkmamasının mümkün olduğu şekilde değil, yetkinliği ve yetkinliğinden sonra kendisiyle müstağniliği nedeniyle fiilin kendisinden çıkmasının zorunlu olduğu şekilde mevcuttur. Bu âlemdeki cevherlerde bulunan kuvveye gelince o, fiille yetkin olur. Bu durum, tıpkı yazma kuvvesinin uzak iken kullanmayla yakın hale gelmesi gibidir ki, tüm sınaatlar böyledir. Dolayısıyla, aklî âlemde kuvve fiili zorunlu kılıp tamamlar, hissî âlemde ise kuvve fiil ile güçlenip neşet bulur.²²

Öte yandan İbn Sînâ, Üsûlûcâyâ müellifinin amacının insani nefsin varlığının başlangıcında yetkinliğe sahip bir cevher olmadığını belirtmek olduğunu kaydetmektedir. Bu yüzden onun, tıpkı ilk aklî cevherlerde olduğu gibi, varlıkta kendisine ârız olan ilk şeyde en yetkin varlığı meydana getirmesi mümkün değildir. Bilakis insânî nefis, bir tür kesb ve talep yoluyla elde ettiği şeyler ile yetkinleşen bir cevherdir. Bu cevher, yetkinlikten başka şeylerle meşgul olabilmekteyse de, o yetkinliği talep etmeye yönelik garîzî bir şevk duymaktadır. Aklî olmakla birlikte kendisinde olmayı elde etmeye muhtaç olan bu cevher, cevherleştiği ilk şeyde yetkinliği varlığa getiren bir cevher olmaması itibarıyla, mufârik akıllara göre ikinci derecededir. Zira o, zâtının kâimliğinde ve zâtının kâimliğinin ardından gelen zâtının kemâlinde sırf aklî değildir. Ne var ki o, zâtını maddeden soyutladığında, bu soyutlamadan sonra zâtının kemâlinde maddeye ihtiyaç duymaz. Buna dair burhânı daha evvel doğruladığını ifade eden İbn Sînâ, önceden yokken sonradan olan her halin cismânî hareketlere müteallik olduğu ve dairesel harekete (el-hareketü'l-müstedîre) nispet edilmesi gerektiği açıklamasında bulunmaktadır. Nitekim bu burhân, teceddüd ve tagayyürün cismânî olmasına değil, teceddüd ve tagayyürün kendisine dayanmaktadır. Buna binaen, cevherleşmesinin başlangıcında yetkinliğine sahip olmayan insânî nefsin, her yönden maddeden ve maddenin alakalarından mücerret olmak anlamında sırf aklî bir cevher olması mümkün

20 "Üsûlûcâyâ", 34-36.

21 "Üsûlûcâyâ", 99-101.

22 İbn Sînâ, "Tefsîru Kitâbi Üsûlûcâyâ", 71.

değildir. Dolayısıyla, cevherinde nâkis olan bu nefis, sebât hayyizinden değil de tagayyür hayyizinden arzu duyduğu o yetkinliği talep eder. Çünkü bu durum, asla sebât hayyizinden kaynaklanan bir cimrilikten değil, o cevherin kusurlu olmasından ve aklî âlemden başka bir âlemde elde edeceği bir cılaya (sikâl) ihtiyaç duymasından ötürüdür.

Sırf aklî cevherlerin hali ise, bundan farklıdır. Onlar, maddeden mutlak anlamda beri bir aklîliğe sahip oldukları için, zorunlu olarak zâtlarını, ilkelerini, kendilerinden sonrakilerini ve sonrakilerin gerektirdiklerini de bilfiil olarak aklederler. Böylece, tüm aklî âlem onlar için makûl olur. Bu cevherlerin tagayyür ile hiçbir ilişkisi olmadığı gibi, hiçbir eksiklik de barındırmazlar. İlk yetkinlikleri (*el-kemâlü'l-evvel*) üzere olan faal akıllar, aklî âlemde sırf soyut olarak bulunup maddî alakalara karışmaz, onlara yönelmez ve onların hiçbir haline bulaşmazlar. Onların tecerrüdü, ara sıra değil, sürekli. Şeylere feyizde bulunan bu akıllar saf, parlak ve cömerttir. İbn Sînâ'ya göre, tüm aklî âlemin mufârik akıllar için akledilir olması, Aristoteles'in başka eserlerinde tüm hazların yetersiz kaldığı en mükemmel ve en çok haz veren hayat olduğunu belirttiği aklî hayattır.²³ Bu anlamda, *Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ*'nın birçok yorumunda olduğu gibi, İbn Sînâ'nın Üsûlücyâ metnini okurken eserin müellifini kastettiğinde Aristoteles'in metinlerine atıfta bulunması ve onlarla mukayese yapması hakikaten oldukça dikkat çekicidir.²⁴

Muallim-i Evvel'in eserlerine başvurduğumuzda, Şeyh-i Reîs'in *Kitâbü'l-İnsâf*'ta üzerinde durduğu bir diğer eser olan *Metafizika*'nın *Lambda* bölümüne (*Kitâbü Harfî'l-Lâm*) atıfta bulunduğunu saptanabilmekteyiz. Nitekim anılan eserde Aristo, mufârik aklın hem akıl, hem âkil, hem de makûl olduğuna işaret etmektedir. Hakikatinin kemâlini ve şerefini akleden bu akıl, zâtından haz alır ve bunun dışındaki hazların hiçbirini bununla kıyaslanamaz. Bu sebeple, onun sahip olduğu hayat, faziletli ve mükemmeldir.²⁵

İbn Sînâ'nın Üsûlücyâ'nın müellifine atfettiği alıntı ile ilgili olarak Aristoteles'in metinleri arasında şümullü bir tarama, bizi yine *Metafizika*'nın *Lambda* bölümüne götürmektedir. Aristo'ya göre, şayet akıl kendisinden düşük olan şeyleri akletseydi, o zaman onun şeref ve değeri bu şeyleri akletmesinden dolayı olurdu ki bu çirkin bir şeydir. Bu sebeple, bu tarz bir akletme akıldan nefyedilmelidir. Nitekim bazı şeylerin görülmeyip bilinmemesi, görülüp bilinmesinden daha iyidir. Dolayısıyla daha üstün olan, daha düşük olanı böyle bir yolla

23 İbn Sînâ, "Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ", 37-39.

24 Başka bir örnek olarak bk. "Üsûlücyâ", 37; İbn Sînâ, "Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ", 53. Bu yorumun sonunda İbn Sînâ, eserin birçok yerinde olduğu gibi okuyucuyu yine *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye*'ye yönlendirmektedir. Bu bağlamda belirtmeliyiz ki, İbn Sînâ'nın Üsûlücyâ'yı yorumlarken özellikle *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye* ile mukayese yapması, Meşrikî hikmet terimi etrafında cereyan eden münakaşalar ekseninde düşünürümüzün kendi felsefesinden ayrı olarak tasavvufî bir felsefe kurma çabasına girmedikçe düşünen araştırmacıların ortaya koydukları görüşe yönelik vurgulayıcı vechesi bakımından ayrıca anlam taşımaktadır. Nitekim, İbn Sînâ'nın Üsûlücyâ'yı kendi felsefî paradigmasına göre yorumlarken *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye*'ye de atıflarda bulunması ve okuyucusunu sürekli ona müracaat etmesi için yönlendirmesi, bu Meşrikî felsefenin muhteva olarak filozofun *Kitâbü'ş-Şifâ*'dan aşına olunan sistemiyle paralellik arz ettiğini bir kez daha teyit etmektedir. bk. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 119-143; Gutas, "İbn Sînâ'nın Meşrikî Felsefesi: Mahiyeti, İçeriği ve Günümüze İntikali", 47-96; Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, 58-94; Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, 358-364; Durusoy, "İbn Sînâ'nın Mantıkü'l-Meşrikiyyin'i Üzerine Bir İnceleme I", 56-60; Durusoy, "İbn Sînâ'nın Mantıkü'l-Meşrikiyyin'i Üzerine Bir İnceleme II", 54-61; Durusoy, "İbn Sînâ'nın Mantıkü'l-Meşrikiyyin'i Üzerine Bir İnceleme III", 57-67.

25 Aristoteles, "Mâ ba'de't-tabîa III", 1613-1615. İbn Sînâ'nın bu pasajla ilgili yorumu için bk. İbn Sînâ, "Şerhu Kitâbi Harfî'l-Lâm", 27-28.

akletmez.²⁶

Ödığımızı tekrar İbn Sînâ'nın insânî nefis ile mufârik aklın yetkinliği hakkındaki yorumuna çevirdiğimizde, filozofun ister risalelerindeki ister ana eserlerindeki düşüncelerinin bu yorumu destekler nitelikte olduğunu söylememiz gerekmektedir. Nitekim mütefekkirimize göre mufârik akıl tamdır. Onun nuru kalıcıdır ve ona engel, bozukluk veya zarar erişmemektedir. O, zâtı herhangi bir soyutlamaya gereksinim duymaksızın bizâtihi maddeden ve maddenin alakalarından mücerret bir mahiyet olan sûrî bir cevherdir. Ayrık akıl, hep bilfiildir. Bilkuvve olan hiçbir şey ona bulaşmaz. Bu akıl, Evvel'i akletmesinden dolayı başka bir akıl, zâtını akletmesinden dolayı ise bir felekî nefis ve bir felekî cisim meydana getirir.²⁷

Öte yandan, İbn Sînâ'nın cevherleşmesinin başlangıcında yetkinliğine sahip olmayan insânî nefsin her yönden maddeden ve maddenin alakalarından mücerret olmak anlamında sırf akıl bir cevher olamayacağına dair daha önce doğruladığını ifade ettiği burhân için, filozofun *et-Ta'likât* eserine müracaat etmemiz gerekecektir. Burhânını değişme ve dönüşmenin harekete müteallik olduğuna dayandıran düşünürümüz, ayrık akıllarda hareketin söz konusu olmadığını belirtmektedir. Çünkü onlar, her zaman bilfiil olup tek bir hal üzeredirler.²⁸ Binaenaleyh insânî nefsin, cevherleşmesinin başlangıcında yetkinliğe sahip olmayıp onu daha sonra elde etmesi, onun maddenin alakalarından mücerret olmadığını göstermektedir. Nitekim bu teceddüd, cismânî hareketlere mütealliktir.

Nefsin akılla ilişkisi bağlamında yetkinlik konusunu incelerken üzerinde durmadan geçmememiz gereken mesele, nefsin akılla ittisâlidir. Yer yer bizzat ittisâl kavramına başvuran Üsûlûcyâ'ya göre,²⁹ nefis küllî bir şeye arzu duyabileceği gibi, cüz'î bir şeye de arzu duyabilmektedir. O, küllî şeylere arzu duyarsa, küllî sûretleri alır ve küllî akıl âlemle ittisâl halinde olduğu müddetçe bu sûretleri küllî bir tarzda tedbir eder. Lakin nefis, küllî sûretlerin yansıması olan cüz'î şeylere arzu duyarsa, o zaman onları saflaştırarak güzelleştirir ve onlardaki kusurları giderir. Böylece onlarda yakın illetler olarak semâvî cisimlerin tedbirinden daha yüce bir tedbir ile tasarrufta bulunur. Çünkü nefis, cisimde bulunurken, onda mahsur kalmış gibi değildir. O, bazen cisminde bulunurken, bazen de onun dışında bulunabilmektedir. Nitekim şerefli ulvî âlemdeki akıl, onu terk etmez.

Nefis, felekteki efendiye yönelerek nazar ettiğinde onunla tek bir şeymiş gibi birleşir ve böylece onun parlak nurunu alır. Bu nurdaki sûretler, küllî olup bir bütündür. Asla ayrışma veya eksiklik barındırmaz. Ne var ki nefis, duyuya döndüğünde birleşme kesilir ve suflî âlemine dönerek o efendiyi terk etmiş olur. Bu yüzden, en yüce güzelliği (*el-behâu'l-alâ*) göremez. Bununla birlikte nefis, akıl âlemi görmek isteyip de bedeninin kirinden arındırılır ve saf hale getirilirse efendinin yardımıyla tekrar o efendiye dönebilir. Nefis cevherinde nâkis olduğu için, onun akletmesi fikir ve reviiye ile lekeli. Akıl ise onun tamamlayıcısıdır. Bu anlamda, akıl baba gibiyken, nefis oğul gibidir. Esasen nefis, akıldan doğmuş bir sûrettir.

26 Aristoteles, "Mâ ba'de't-tabîa III", 1691-1693. İbn Sînâ'nın bu pasajla ilgili yorumu için bk. İbn Sînâ, "Şerhu Kitâbi Harfî'l-Lâm", 31.

27 İbn Sînâ, "Kitâbü'l-Hikmeti'l-Meşrikiyye: et-Tabî'yyât", 202; İbn Sînâ, *en-Necât*, 280; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 74; İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hudûd*, 13; İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Şifâ: Metafizik*, 378; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 466.

28 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 113.

29 Örnek olarak bk. "Üsûlûcyâ", 24, 35, 121, 125, 145.

Aklın feyzine kâbil olan nefis, akıl sayesinde bilfiil olur ve böylece müstefâd akıl haline gelir. Dolayısıyla akıl, nefse şerefini verendir.³⁰

İbn Sînâ'nın, nefsin bazen cismin dışında bulunabileceğine ilişkin müellifin sözünü nefsin faal akılla ittisâl etmesi şeklinde yorumlarken, cüz'î şeyler ile ilgili olarak "küllî sûretlerin yansıması" ifadesi yerine de "küllî sûretlere muhâkî" tabirini kullandığı görülmektedir. Ona göre, nefsin şevk duyması küllî veya cüz'î şeylere yönelik olabilir. Küllî şeylere şevk duyan nefis, yukarıdan tümelleri alır. Bu yüzden nefis, bir taraftan bedende bulunabilirken, diğer taraftan faal akılla ittisâl edebilmektedir. Yani nefsin bir yandan bedene, diğer yandan akla bakan iki yönü söz konusudur. Faal akıl, kâbil olan nefsi feyzini taşırmaması anlamında terk etmez. Eğer nefis küllî sûretlere muhâkî olan tikel maddî sûretlere şevk duyarsa, o zaman onları saflaştırarak güzelleştirir.

İbn Sînâ, müellifin bu saflaştırmayla *Kitâbü'n-Nefs* (*De Anima*) ile *el-His ve'l-mahsûs* (*Parva Naturalia*)'nın birinci bölümünü oluşturan *De Sensu et Sensato* adlı eserlerinde açıkladığı aklî soyutlamayı kastettiğini belirtmektedir.³¹ Nâtık nefis, öyle olmadığı halde sûretin cevherlerinden gibi görünen sûretin kusurları mesabesindeki maddî kabukları soyup örtü gibi olan yabancı lahikalarından arındırmak yoluyla sûretleri soyutladığında yakın illetler olan semâvî cisimlerin tasarrufundan daha üstün bir tasarrufta bulunmuş olur. Zira türsel formlar (es-suveru'n-nev'iyye), gayri cismânî ilkeler olarak ayırık akıllardan feyzan ederken, onlarda bulunduğu tarzda taşarlar. Fakat görevi yeryüzüne gelen sûretleri hazırlama (*i'dâd*), yapılandırma (*tehyi'e*) ve tedricî etme olan yakın illetler, feyiz eden sûretleri maddeyle ve maddenin lahikalarıyla iltisâk ettirir. Dolayısıyla sûretler semâvî hazırlıktan geçtiğinde, birtakım zorunlu karinelerle buluşur ve saf soyut olmaktan çıkar. Yeryüzünde ise göksel etkiler (*el-ef'âlû's-semâviyye*) ve yersel edilmelerin (*el-infi'âlâtû'l-arziyye*) altına girer³² ve böylece, yeryüzündeki her şey kendine göre bu fiil ve infi'âllerden payını alır.³³

Nefis, faal akılla ittisâl edebileceği gibi, ondan infisâl de edebilir. Bu nedenle makûl manalar, sanki onlara bakıyormuş gibi nefiste her zaman bilfiil olarak irtisam olunmuş bir halde bulunmazlar. Bilakis onlar, nefsin talep etmesi ve düşünmesine bağlıdır. Şayet nefis, akledilirlerden yoksun olmasaydı, onlar nefiste her zaman bilfiil olarak temessül ederlerdi. O zaman da zıkr dediğimiz depoya (hizâne) ihtiyaç duymazdı. Çünkü zıkr duyulurlar ile ilgilidir. Halbuki zıkr, tam ittisâl için bir istidât talebidir. Talep eden nefis, düşünüp bildikten sonra, istediğinde bedenî şeylerden yüz çevirip akla yönelir ve böylece akılla ittisâl eder. Bununla birlikte İbn Sînâ, hatanın nefisten nasıl meydana geldiği ve nasıl zail olacağı hususunun uzun bir konu olduğunu ifade ederek onunla ilgili bir açıklamada bulunmamaktadır.³⁴ Filozofa göre, bir sûret olarak nefis, cevherinde nâkıs olduğu için, bedendeyken akledilirleri

30 "Üsûlûcyâ", 19-20, 108-109, 115-117.

31 İbn Sînâ'nın atıfta bulunduğu Aristô'nun *De Anima* ile *De Sensu et Sensato* eserlerindeki aklî soyutlama için bk. Aristoteles, *Kitâbü'n-Nefs*, 108-120; Aristoteles, "De Sensu et Sensato", 436a-449a.

32 Bununla ilgili olarak bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, 209-300; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, 405-406.

33 İbn Sînâ, "Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ", 40-41.

34 İbn Sînâ, "Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ", 73. Bedevî'ye göre, ilgili yorum genel olarak *Üsûlûcyâ*'nın 131. sayfası ve sonrasına ait olabilir. Bununla birlikte muhakik, yorumdaki atfı metinde bulamaması sebebiyle, sarîh bir tespitte bulunamadığını belirtmektedir. Ancak metin incelendiğinde, yorumun 116. sayfanın 2. paragrafının 12-19. satırlarına ait olduğu tespit edilmiştir. Bu yorumla ilgili olarak bk. İbn Sînâ, "Kitâbü'l-Hikmeti'l-Meşrikiyye: et-Tabî'yyât", 203-204.

akledilir olmak bakımından tasavvur edemez. Bu yüzden nefis, onları önce başka bir şekilde tasavvur eder, daha sonra faal akıl tarafından süslenir. Tıpkı babanın oğlunu tamamladığı gibi, faal akıl da nefsi tamamlar. Bu sayede nefis, akliliğini kazanır.³⁵

el-Mübâhasât'ta nefsin kendi akliliğini kazanmasının nefsin bilkuvve akıl olmaktan çıkıp bilfiil akıl olması anlamına geldiğini kaydeden İbn Sînâ, yukarıdaki yorumuyla paralel olarak *et-Ta'likât*'ta nefsin akledilirleri akledilir olması bakımından tasavvur edemeyeceğine dikkat çekmektedir. Ona göre, nefsin akletmesi tahayyül ile lekelidir. Oysa akledilirlerin tahayyül yoluyla saf akledilir olarak elde edilmesi mümkün değildir. Bu yüzden akledilirler, nefiste her zaman bilfiil olarak bulunmazlar. Bilakis, cevherinde nâkis olan nefis, bir akledilirden başka bir akledilire intikale ihtiyaç duyar ve bunun için öncelikle tahayyülü kullanmak zorundadır. Dolayısıyla, ayırık akıllardan farklı olarak, nefis için halden hale geçiş söz konusudur. Daha sonra nefis, mufârik aklın makûlâtı kendisine taşıması için istidât kazanır. En son da istidâdı nispetinde faal akıldan feyzi kabul eder.³⁶

Aklî âlemden gelen sûretler *Üsûlûcyâ*'da şöyle anlatılmaktadır: Hissî âlemin ötesinde toprak, deniz, hayvan, bitki ve insanlar vardır. Ancak onlar tamamen semâvîdirler. Zira aklî âlemde asla arzî bir şey bulunmaz. Oradaki semâvîler, uyum içinde olup saf ve temizdirler. Aralarında asla zıtlık yoktur. Bilakis onlar tek bir şey gibidirler. Ne bir zulmet barındırırlar ne de oluş ve bozuluşu kabul ederler. Onların hepsi, sırf aklî ve rûhânî nurlardır. Ulvî âlemde, değişip dönüşen bir cevher bulunmadığı gibi, değişip dönüşen bir bilgi de bulunmaz. Çünkü oradaki cevher zamansal olmadığı gibi, oradaki bilgi de zamansal değildir. Bu yüzden, oradaki akledilirler tek bir hal üzeredir. Tüm şeylerin bir defada ve bir bütün halinde bilfiil olarak bulunduğu aklın bu durumu, bedenden ayrıldıktan sonra ebedî olarak aklî âlemle ittisâl halinde kalan nefis için de geçerlidir. Gözün kulak, burun ve ağız gibi şeylerden mürekkep olan yüzü bir bütün halinde algılaması gibi, şeyler o nefiste bir defada ve bilfiil olarak bulunur. Çünkü o nefis, basittir. Bu yüzden, suflî âlemde olduğunun aksine, tezekküre ihtiyaç duymaz. Nefis, kendisinde daim olarak hazır bulunan o aklî şeyleri ayan beyan görür.³⁷

Duyusal âlemin ötesinde arzdakinden daha şerefli ve yüce semâvî toprak, deniz, hayvan, bitki ve insanların bulunmasını, sûretlerin bir bütün halinde bulunması şeklinde yorumlayan İbn Sînâ'ya göre, insan ve felek nefislerinden farklı olarak ayırık akıllarda cismânî olanların bilgisi, cismânî âlemde güneşin aydan ve Zeyd'in Amr'dan ayrı olmasının aksine, tıpkı rengin ve kokunun elmanın bütününde olmaları gibi birbirinden ayrılmış olarak bulunmaz. Yani ulvî ilkeler, mahiyetleri Eflâtûncu idealar gibi müfret olarak akletmezler. Nitekim onların kendilerine ve illet'lerine ilişkin bilgilerinin zımnında aşağıdaki bütün göksel ve yersel mevcutların bilgisi vardır. Bu nedenle o cevherlerdeki sûretler bir akledilirden başka bir akledilire ve bir halden başka bir hale intikal şeklinde meydana gelmez. Dolayısıyla onlarda zıtlık ve uyumsuzluk bulunmaz. Ezelilik ve ebedilik hayyizindeki ay üstü âlemde değişim yoktur. Tüm aklî manalar orada bilfiildir. Tikellerin hepsi, orada illetlerden lâzım olan cihet üzere idrak edilir ki, bu da tikelleri tümel kılar. Diğer taraftan teceddüdün âlemi olan ay

35 İbn Sînâ, "Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ", 72.

36 İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, 198; İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 109. Ayrıca bk. İbn Sînâ, "Kitâbü'l-Hikmeti'l-Meşrikiyye: et-Tabî'yyât", 197-201.

37 "Üsûlûcyâ", 29-31, 63.

altı âlem ise, hareket ve zamanın âlemidir. Bu sebeple orada fikir ve zikre ihtiyaç vardır. Bu âlemdeki madde, ayırık akıllardan gelen sûretle intibâ' edildiğinde onunla şeref bulur. Ne var ki sûret olduğu hal üzere orada bulunamaz. Bunun imkânı, sûretin maddî örtülere bulaşacak şekilde cüz'î hale gelmesine bağlıdır. Mum gibi bir cevher olan nefis, bedenden ayrıldıktan sonra ebedî olarak aklî âlemle ittisâl halinde kalırsa, yüzük gibi bir cevher olan akılların durumu gibi olur ve bütün akledilirler onda bilfiil olarak bulunur.³⁸ İbn Sînâ'nın birçok eserinden anlaşılabileceği üzere mufârik akıl, tikelleri küllî bir biçimde akleder. Bu akılların akletmesi, altındaki mevcudu varlığın sonuna kadar bu mevcudun gerektirdiği tüm mevcutlarla beraber bir defada ve bütün halinde bir akletme tarzıdır. Dolayısıyla onlar önce şeyi, daha sonra o şeyin lâzımlarını akletmezler. Üstelik kıyas, fikir ve akledilirler arasında intikale ihtiyaç duymazlar. Akledilirler, onlarda her zaman hazır ve bilfiil olarak mevcuttur.³⁹ Bundan hareketle, mufârik akıl, şeylerin tamamını aklederken bu akletmesinde kavram ve önerme bilgisine gereksinim duymamaktadır. Netice itibarıyla, İbn Sînâ'nın nefsin akılla ilişkisi bağlamında yetkinliğe dair yorumlarının, onun ana eserlerinde inşa etmiş olduğu felsefî kurgunun bütünüyle tam bir mutabakat içinde olduğu ortaya çıkmış olmaktadır.

2. Üsûlûcyâ Yorumunda Müşâhede

Daha önce belirttiğimiz üzere İbn Sînâ'nın Üsûlûcyâ yorumunda nefis – akıl ilişkisini incelediğimiz bu çalışmada, birbirleriyle yakından bağlantılı olmaları hasebiyle yetkinlik konusundan sonra müzakere bahsi yapacağımız diğer mevzu müşâhede tecrübesidir. Mistik yahut İslâm tefekkürü serüvenindeki karşılığıyla tasavvufî terminolojinin ağır bastığı müşâhede tecrübesi, *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ* dahil olmak üzere İbn Sînâ'nın felsefî mirasında büyük ehemmiyeti haiz bir meseledir. İbn Sînâ'da müşâhede ve mübâşere, Üsûlûcyâ'da ise mübâşere ve rû'yet terimleriyle ifade edilen bu tecrübe hem Üsûlûcyâ'da hem de İbn Sînâ'nın yorumunda nitelenemezlik ve seçkin kimselere özgü olma gibi birtakım temel ilkelere ön plana çıkmakla birlikte, söz konusu seçkin kimseler için Şeyh-i Reîs'in kullandığı anahtar kavramlar Ârif-i Mütenezzih ve ehl-i müşâhede iken, Üsûlûcyâ müellifinin tercihi havâss ve ehl-i saadet nosyonlarından yanadır. Buna ilaveten, her iki metinde müşterek olarak vurgulanan ana fikir, ilgili metinlerin bilgelik tipolojisinde entelektüel deneyimin kavramsal boyutu olarak faal akılla ittisâl bağlamındaki aklî idrakin söz konusu deneyimin görsel boyutuna tekabül eden müşâhededeki farklılığıdır. Lakin aşağıda görüleceği üzere, iki metin arasında derin bir mukayesede, İbn Sînâ'nın müşâhede tecrübesini hem daha ayrıntılı ve sistematik bir şekilde işlediği hem de terminolojik zaviyeden zenginleştirdiği hemen göze çarpacaktır. Bu tecrübe Üsûlûcyâ'nın birinci mîmerinde, müellifin birtakım sembolik (remz) sözlere işaret edileceğini belirttiği bölümün hemen başında şöyle tasvir edilmektedir:

“Bazen nefsimi soyutlayıp bedenimden sıyrıldığımda ve adeta bedensiz soyut bir cevher

38 İbn Sînâ, “Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ”, 48-50, 58-59. Ayrıca İbn Sînâ, *Üsûlûcyâ*'nın 31-32. sayfalarını yorumlarken, nâtik nefis kuvvesinde bilkuve olarak gayrı mütenahi bilgilerin bulunduğunu belirtmektedir. Bununla ilgili olarak bk. İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, 209-211; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 104; İbn Sînâ, “Kitâbü'l-Hikmeti'l-Meşrikiyye: et-Tabî'yyât”, 188.

39 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 109, 152; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 55; İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, 352; İbn Sînâ, *en-Necât*, 260.

gibi olduğumda, zâtıma dönüp onun dışındaki şeylerin haricinde kalarak sadece zât olarak bulunmuş olurum. Bu durumda hem bilgi hem bilen hem de bilinen olurum. Böylece, zâtımda hayret edip şaşakalacağım bir hüsün, güzellik ve nur görürüm. O zaman, bilfiil hayatın olduğu şerefli ve erdemli ilâhî âlemin bir parçası olduğumu bilirim. Bunu kesin olarak bildiğimde, bizzât bu âlemde ilâhî âleme yükselirim ve sanki orada bulunup oraya bağlı gibi olurum. Bu durumda, aklî âlemin tamamının üstünde olurum ve orada kendimi şerefli ilâhî bir konumda görürüm. Böylece, orada kulakların işitmediği ve dillerin anlatamadığı bir nur ve güzellik görürüm.”⁴⁰

Üsûlücyâ’ya göre, nefsin hakikî şeyleri ayan olarak gördüğü kuvvenin uyanmasını (*nuhûd*) sağlayan fiil, fikir ve reviiye değil, nefsin aklî âleme yönelmeye arzu duyarak bu âlemde yüz çevirip ulvî âleme yükselmesidir. Bu durum, tıpkı dağa çıkıp oradan baktığında o konuma çıkmamış kimselerin görmediği şeyleri gören kimsenin durumu gibidir. Nefis de ulvî âleme yükseldiğinde onun başardığını başaramayan nefislerin göremeyeceği şeyler görür. Nitekim bu aynı zamanda bir tür uyanma olup yalnızca seçkin (*havâss*) ve saadet ehli olan kimselere özgüdür. Bu kimseler, ölümden sonra ise nefis bu âlemi terk etmiş olacağı için, aklî âleme döndüğünde bu uyanmaya ihtiyaç duymayacaktır. Bunun sonucunda, aklî âlemdaki bu nefis Salt İlk İyî’nin (*el-Hayru’l-Mahzu’l-Evvel*) tecellisine mazhar olur. Her ne kadar bu ilâhî tecelli aklın tavassutuyla gerçekleşiyorsa da aslında nefse gelen tecellinin bizzat kendisidir.⁴¹

İbn Sînâ bu pasajları yorumlarken, nefsin kuvvesi tamamlanıp yetkinleştikten sonra müellifin uyanma dediği nefsin duyuşal âlemde ve onun meşguliyetlerinden yüz çevirip gerçek âleme (*âlemu’l-hakk*) yönelmesi gerçekleştiğinde, nefsin mülâhazaya gerek kalmaksızın hakikatin formlarını müşâhede edeceğini, bununla birlikte bu nefsin bedenden ayrılıp tamamen mücerret olduktan sonra artık uyanma denilen amele ihtiyaç duymayacağını belirtmektedir.⁴² Ona göre, her ne kadar aklî idrak rubûbiyetin manalarına ilişkin birçok şeyin idrak edilmesi için yöntem teşkil ediyorsa da aklî idrak başka, gerçek müşâhede (*el-müşâhedetü’l-hakka*) başka bir şeydir. Gerçek müşâhede, aklî idrakin ardından meydana gelir ve kişinin tüm çabasını Gerçek Bir’e (*el-Vâhidü’l-Hakk*) yönlendirip bakışını O’na çevirmesini engelleyen ve onu meşgul eden her şey ile ilişkisini kesmesiyle gerçekleşmektedir. Böylece idrake müdreke ilişkin bir şuur eşlik eder. Bu da, Bizâtihi Maşûk Olan’a vasıl olup her türlü mihnetten kurtulan temiz nefsin yaşadığı haz ve sevinçtir. Nitekim, nefsin müşâhadeyle elde ettiği idrak, Evvel’in yalnızca makûl olması bakımından değil, aynı zamanda maşûk olması bakımındandır. Tıpkı duyuşal tatların aklî tatmanın kıyasla idrak edilememesi gibi, bu müşâhede kıyas yoluyla değil, ancak tecrübe yoluyla bilinmektedir. Zira, kıyas yoluyla idrak edilen şeylerin çoğunun hassiyyeti tecrübeyle idrak edilebilmektedir. Kıyas, aklî hazzın ve en yüksek güzelliği (*el-cemâlü’l-alâ*) müşâhede etmenin en iyi sevinç olduğuna ulaştırmakla birlikte, bu müşâhadenin hassiyyeti ve kühnü sadece mübâşere ile bilinebilmektedir ki bu, herkes için müyesser değildir.

Bu müşâhededeki gerçekleşen idrak, Tanrı’nın bilgisine ulaşmaktır. Nitekim İlk İyî’den şeylere üç şey ulaşmaktadır. Birincisi, varlıktır. İkincisi, varlığın yetkinlikleridir. Üçüncüsü

40 Çeviri bize aittir. “Üsûlücyâ”, 22.

41 “Üsûlücyâ”, 36, 101-102.

42 İbn Sînâ, “Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ”, 71.

ise, nefis için mümkün olan vecih üzere O'nun zâtının bilgisi ve tecellisidir. Nefsin Gerçek İlk'in tecellisini müşâhede etmesi aklın tavassutuyla gerçekleşiyorsa da nefis bu tecelliye ulaştıktan sonra ulaştırıcı (*mûsil*) vasıta aradan kalkmış olur. Dolayısıyla arada vasıtalar olsa bile, nefis müşâhede etmesi bakımından vasıtasız olarak Hakk'ın tecellisini müşâhede eder. Bununla birlikte, bu müşâhadenin illeti kâbil olanlara zâtı perdelenenmemiş olan Hakk'ın tecellisidir. Sonuçta, vasıtalar çok olsa bile Hakk'ın tecellisinin nefis tarafından müşâhede edilmesi, nefis için mümkün olan son sınıra kadar engelsiz (gayru muhtecibetin) ve tam bir şekilde gerçekleşir.⁴³

Yukarıdaki satırlarda İbn Sînâ'nın müşâhede kavramının yanına eklediği gerçek sıfatı dikkatli gözlerden kaçmayacaktır. Ancak, buna ilişkin açıklamaların izini ilerleyen sayfalarda süreceğimiz için, bu hususu şimdilik bir kenarda bekleteceğiz. Şeyh-i Reîs'in *Kitâbü'ş-Şifâ* ve *el-İşârât ve't-tenbîhât*'tan aşına olduğumuz sistemini göz önünde bulundurduğumuzda, filozofun müşâhedeyle aklın müstefâd seviyedeki idrakine tecrübî bir duygu boyutu ilave ettiğini görmekteyiz. Nazarî ve amelî aklın en kâmil haliyle kendisinde bütünleşmesi itibarıyla İbn Sînâ için entelektüel hayatın ideal tipi olan ve en yüksek derecede bulunan Ârif-i Mütenezzih, vahiy alan peygamberdir⁴⁴ ve nebevî idrak esasen akli idrak ve tecrübenin en yüksek düzeyidir. İnsan aklının ve bilhassa nebevî (kudsî) aklın faal akılla ittisâl aşamasında küllî hakikatlerin akli idrakinin akabinde, akli tümeller mütehayyilede görülür halde temsil edilmekte ve buna derin bir sevinç ve akli bir haz eşlik etmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın yorumuyla da uyumlu olarak müşâhede, esas itibarıyla bilgiye ulaştırıcı bir yöntemin adı değil, tecerrüd neticesinde gerçekleşen idrak halinin adı olup tam bir uyanıklık durumudur.

Bu müşâhede esnasında gerçekleşen idrak ile kastedilen şey ise nefsin ikilikten kurtularak birliğe ulaştığı idraktır ki bu, metafiziğin gayesiyle paralel olarak Tanrısal bilgiye ulaşmaktır. Nitekim nefis yetkinleşip akıl haline geldiğinde ilâhî özellikler kazanarak taakkul-fil ayrımından halas olmaktadır. İbn Sînâ epistemolojisinde kavramsal deneyime eşlik eden bu müşâhede süreci, bilginin faal akıldan insan aklına, oradan mütehayyileye iletilmesi ve oradan da sırasıyla hayal ve ortak duyuya geçmesiyle gerçekleşmektedir. Böylece Ârif, hakikatin sûretlerini aklının aynasında müşâhede etmektedir. Bu da mütefekkirimizin *Kitâbü'ş-Şifâ*'nın *el-İlâhiyyât* bölümünde de vurguladığı üzere, nefsin cisimsel arzularından yüz çevirip rubûbiyet âlemine yönelmesini gerektirmektedir.

Müşâhede, aynı akli düzeye çıkıp bu tecrübeyi deneyimlemeyen kimseler için nitelenebilir. *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ın son namatlarında ortaya konulduğu üzere, bunu söz anlatamaz ve ibare açıklayamaz. Bunu anlamak isteyen kimse, bizzat müşâhede ehlinde olmalıdır. Tümeller aklın idrakiyle kavranmakla birlikte, kavranan şeyden alınan akli haz ancak mübâşere ile bilinmektedir. İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'nın *el-İlâhiyyât*'ında ilâhî hazzı kıyas yoluyla tespit edebildiğimizi ama hakikatini onunla idrak edemediğimizi ifade etmesinin nedeni budur. Bu yüzden, herkese yaradılışına uygun olan kolay gelir.⁴⁵ Dolayısıyla bu bir istidât meselesi olup herkes için müyesser değildir. İbn Sînâ'nın yorumunda göze çarpan bir diğer

43 İbn Sînâ, "Tefsîru Kitâbi Üsûlûcîyâ", 44, 52.

44 İbn Sînâ'da nübüvvet teorisi ile ilgili olarak bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, 411-414; İbn Sînâ, *en-Necât*, 303-308; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 482-488; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 115-117; İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, 114-121; İbn Sînâ, "Kitâbü'l-Hikmeti'l-Meşrikiyye: et-Tabî'îyyât", 204-205.

45 Burada İbn Sînâ, *Sahih-i Müslim*'in kader kitabının 1. hadis-i şerifine atıfta bulunmaktadır.

husus, aklî idrak ile müşâhede arasındaki farktır. İbn Sînâ'nın bu farka dikkat çektiği bir diğer eseri *el-Mübâhasât*'tır. Buna göre, tecerrüd ile ulaşılan kavramsal bilgi, orta terimin bulunmasını ve nefsin alt kuvvelerinin müdahalesini gerektirirken, müşâhede alt kuvvelerin müdahalesi gerekmezsin orta terimin eşliğinde gerçekleşir. Böylece *Uyûnu'l-hikme*'de belirtildiği üzere nefis, Gerçek Bir'in zâtını müşâhede eder ve her ne kadar bu müşâhede faal aklın vasıtasıyla gerçekleşiyorsa da nefsin müşâhede etmesi bakımından vasıtasız gibidir. Nitekim filozof, *Risâle fî mâhiyyeti'l-ışk*'ta ilâhî nefislerin yaşadığı hallerden söz ederken, bu nefisler için gerçek maşûk olanın Evvel olduğunun ve İlk İyi'nin zâtının kâbil olan mevcudata mütecellî olup perdelenmiş olmadığının altını çizmektedir. Buna binaen, perde ve örtü Evvel'de değil, mevcudattadır ki bu, noksanlığın örtüsüdür. Örtülerinden kurtulan ilâhî nefisler, Evvel'in tecellisini alır. Evvel'in tecellisi de O'nun zâtının hakikatidir. Her ne kadar bu tecelli faal aklın aracılığıyla gerçekleşiyorsa da neyin gerçekleşmiş olması bakımından vasıtasız gibidir.⁴⁶

Üsûlücyâ'da mübâşere ehlinin özelliklerinin başında onların dışlarındaki güzelliğe (el-hüsnü'z-zâhir) aldırıp içlerindeki güzelliği (el-hüsnü'l-bâtın) görmeleri gelmektedir. Buna göre bu kimseler, gerçek güzelliğin (el-hüsnü'l-hakk) dış cisimde değil iç cevherde olduğunu bildikleri için, dış güzellikten yüz çevirip onu hakir görürler ve iç güzelliğe yönelip onun karşısında hayrete düşerler:

“İnsanların çoğu, iç güzelliğe değil, dış güzelliğe arzu duyar. Bu yüzden onlar, iç güzelliği talep etmez ve onu aramazlar. Zira cehalet, onlara üstün gelmiş ve onların akıllarını sarmıştır. Bu sebeple, küçük bir azınlık dışında insanlar gerçek şeylerin bilgisine şevk duymazlar ki, o azınlık, duyulardan yükselip akıl seviyesine çıkan kimselerdir. Bundan dolayı bu kimseler, gizli ve incelikli şeyleri araştırırlar. *Felsefetü'l-Hassa* (Seçkinlerin Felsefesi) olarak isimlendirdiğimiz kitabımızda kastettiklerimiz, işte bu kimselerdir. Nitekim, avam bunun ehli değildir ve onların akılları buna ermez.”⁴⁷

46 İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, 199, 216-217; İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, 334-339, 393-395; İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 34-35; İbn Sînâ, *en-Necât*, 291-292; İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, 94-95; İbn Sînâ, “*Risâle fî mâhiyyeti'l-ışk*”, 264-267; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât III*, 394-395; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât IV*, 96-100, 109-110. *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ın Türkçe tercümesi için bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd. Ayrıca bk. Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, 358-394. Bu arada belirtilmelidir ki, Seyh-i Reîs'in müşâhadeye ilişkin olarak Üsûlücyâ yorumunda ortaya koyduğu görüşler, bu meselenin etrafında cereyan eden İbn Sînâ'nın epistemolojisinin nihai tahlilde sillojistik mi yoksa mistik mi olduğu tartışması ekseninde filozofun aklın ötesindeki bir şeyden bahsetmediğini düşünen araştırmacıların öne sürdüğü görüşü teyit etmesi bakımından ayrıca anlam taşımaktadır. Buna göre, İbn Sînâ'nın felsefî sistemi tamamıyla rasyonel olup aklın sınırları dahilindedir. Bk. Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, 390-394; Gutas, “Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Mistisizmin Mevcut Olmaması Üzerine”, 315-338.

47 Çeviri bize aittir. “Üsûlücyâ”, 60-61. Burada bu pasajın Üsûlücyâ'nın müellifinin tespit edilmesi açısından taşıdığı ehemmiyete dikkat çekmek istiyoruz. Nitekim, Plotinus'un *Enneadlar*'ının beşinci dokuzluğunun iç güzellik hakkındaki sekizinci faslının birtakım ekleme ve çıkarmalar yapılarak yorumlandığını tespit ettiğimiz bu pasajda *Felsefetü'l-Hassa* diye anılan eser, *Enneadlar*'da yer almamakta olup kuvvetli bir ihtimale müellifin ilavesidir. Esasen, Porphyrios'un Plotinus'a ait eserlerin sayımına dair yazdığı risalede böyle bir eser bulunmamaktadır. Buradan anlaşıyor ki, Üsûlücyâ'nın müellifi eser sahibi birisidir. Bu bağlamda kayda değer bir nokta olarak, Üsûlücyâ metninin kapağında “tefsîr” terimiyle ifade edilen metni açıklayıp yorumlama işleminin Porphyrios'a ait olduğunun belirtildiği notu tekrar hatırlatmakta fayda var ki, Plotinus'un *Enneadlar*'ı üzerine “tashîh” adını verdiği birtakım ek ve yorumlar yazdığı bilinen Porphyrios'un özel bir felsefeden bahsettiği *De Philosophia ex oraculis haurienda* (Kahinlerden - Nebîlerden - gelen felsefe) adında bir eseri de bulunmaktadır. Bu çerçevede, Üsûlücyâ'nın tarihsel ve felsefî arka planı ile ilgili bulguların, çalışmalarda göz ardı edilemediği görülen ilgili notu dikkate alacak şekilde yeniden

İç güzelliklerinin farkına varan bu erdemli kimseler, nefislerinin üzerinden kirli ve bayağı şeyleri atıp onu arındırdıkları ve razı olunmuş amellerle süsledikleri için, İlk Nur (en-Nûru'l-Evvel) kendi nurunu onların nefislerine feyezân ettirir. Böylece bu feyiz sayesinde o nefisler, kendilerindeki hüsn ve güzelliği görürler ve bu görmeye kıyasa ihtiyaç duymazlar. Evvel'den erdemli kimselerin nefislerine gelen bu hüsn, güzelliklerin en yüce ve değerli olanıdır.⁴⁸

İbn Sînâ yukarıdaki pasajı yorumlarken, Üsûlûcîyâ müellifinin de temellendirmiş olduğu gibi, iç güzelliği tam anlamıyla tarif etmenin kıyas yoluyla değil müşâhede yoluyla mümkün olduğunu belirtmektedir. Fakat bu müşâhede, herkes için müyesser değildir. O ancak, değişip dönüşen âlemden ve bu âleme ilişkin şehvetlerin meblağı, gazap, tamah ve benzeri maksatların düşüklüğünden yıkanan ve bütün bunların himmet harcamaya değmeyeceğini yakînî olarak bilen nâtik nefis sahibine nasip olmaktadır. Filozof, bu süreci şöyle açıklamaktadır:

“Bu kimse, nefisini arındırıp onun üzerinden bu örtüleri atınca ve onu terbiye edip eğitince, onu ulvî feyzi almaya hazırlamış olur. Böylece ilk önce özgürlüğünde, yükselişinde ve taptığı diğer şeylerden kurtuluşunda nefsinin güzelliğini görür. Onun nefesine Yüce Allah'tan, kendisini her şeyden uzaklaştıran ve onun nezdinde her türlü duyulur şeyi hakir kılan bir nur gelir ki, o kişi sevinir, hoşnut olur, nefsinin nezdinde aziz olur, yücelir ve hiçlikte debelenip bu hiçlik için birbirini boğazlayan melekûtun çukurunun kurtlarına – bunlar o bocalama içindeyken – acır. Zira, onlar helake sürüklendiklerinde ve talep ettikleri şey de artık kaybolup zâil olduğunda, bu kişi onların her türlü gam, korku, hüsrân, tasa, arzu ve zahmet içinde zahmet ile çevirili olmalarından dolayı onlara merhamet eder.”⁴⁹

İbn Sînâ'ya göre, bu bir sevinçtir ve akıl vasıtasıyla Allah'tan gelen bir nurdur. Düşünme ve kıyas bunu, yalnızca ispat etmek cihetinden gösterir; has olan mahiyeti ve keyfiyeti bakımından ise, onu ancak müşâhede gösterir. Bu müşâhedeye sadece nefsin mizacının sağlığı ile ona istidât eden kimse nâil olur. Tıpkı tatlıyı tatmayıp da bir tür kıyas ve tanıklık ile onun haz verdiğine tasdik getiren kimsenin, beden mizacının sağlığı ile istidâtlı olması halinde ancak tatmak yoluyla tatlının kendisine özgü olan hazzı alması gibidir. Şayet orada bir afet varsa, o hazzı alamaz ve müşâhedenin önceki tasdikin gerçekleştiği şeye aykırı olduğunu görür.⁵⁰ İşte İbn Sînâ'nın gerçek müşâhedeyle tam olarak kastettiği budur.

Burada açıkça *el-İşârât ve't-tenbîhât*'taki Ârifinden bahsettiği anlaşılan İbn Sînâ'nın daha sonra kavramsallaştıracağı Ârif-i Mütenezzih terimi yerine nazarî ve amelî aklın en kâmil

göden geçirilmesi gerektiği, hatta bu detayın İslâm filozoflarının söz konusu esere yönelik yaklaşımları üzerindeki muhtemel etkisinin ciddi bir şekilde araştırılması gerektiği kanaatindeyiz. Bk. “Üsûlûcîyâ”, 3, 8; Plotinus, *et-Tâsûât*, 481-494; Porphyrios, “Fî Hayâtî Eflûtn ve tasnîfi mü'ellefâtihî”, 1-46; Porphyrios, *De Philosophia ex oraculis haurienda*. Ayrıca bk. Gardet, “En l'Honneur du Millénaire d'Avicenne”, 334. Yakın zamanda bu konuda gerçekleştirilen bir araştırma, iddiamızı destekler nitelikte kritik birtakım bulgulara ulaşmıştır. Bk. Chase, “Porphyry and the Theology of Aristotle”, 157-181.

48 “Üsûlûcîyâ”, 61-62.

49 İbn Sînâ, “Tefsîru Kitâbi Üsûlûcîyâ”, 55-56.

50 İbn Sînâ, “Tefsîru Kitâbi Üsûlûcîyâ”, 56. Bedevî'ye göre, ilgili yorum *Üsûlûcîyâ*'nın belli bir pasajı değil, umumî olarak eserin 56-61. sayfaları hakkındadır. Ancak metin incelendiğinde, yorumun 61. sayfanın 1. paragrafının 4. satırından 62. sayfanın 1. satırına kadar olan kısma ait olduğu tespit edilmiştir. Öte yandan İbn Sînâ, *Üsûlûcîyâ* yorumunda sık sık müşâhede ile tatlıdan haz alma arasında kurduğu ilişkiye *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta da başvurmaktadır. Bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât* 4/16-18.

haliyle kendisinde bütünleştiği nâtik nefis sahibi olan kimse anlamında “Sâhibu’n-Nefs” nosyonunu kullandığı görülmektedir. Bu husus, aynı zamanda araştırmamızın girişinde eserin *el-İşârât*’tan öncesine denk gelen yazılış tarihine ilişkin ortaya koyduğumuz tezi doğrulamaktadır. Öte yandan, Şeyh-i Reîs’in *el-İşârât*’ın dokuzuncu namatını oluşturan “Âriflerin Makamları”nda (*Makâmâtü’l-Ârifîn*) dile getirdiği fikirlerin tamamı *Kitâbü’ş-Şifâ*’nın *el-İlâhiyyât* bölümünün dokuzuncu makalesinin yedinci faslından onuncu makalesinin sonuna kadarki kısımda ifade edilmiş olmakla birlikte,⁵¹ yukarıda yer verdiğimiz yorumdan anlaşılacağı üzere *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ, el-İşârât ve’t-tenbîhât*’ın dışında, filozofumuzun söz konusu fikirleri anlatırken *Makâmâtü’l-Ârifîn*’dekine oldukça benzer bir sembolik ve mistik üsluba başvurduğu tek eser olma özelliğini taşımaktadır. Bu tespitin İbn Sînâ’nın Üsûlûcyâ yorumuna birçok açıdan ehemmiyet kazandırdığı kuşku götürmez bir gerçektir.

Her ne kadar Georges Vajda, Abdurrahman Bedevî ve Peter Adamson gibi İbn Sînâ’nın Üsûlûcyâ yorumuna dair çalışmalar yapan araştırmacılar “melekûtun çukurunun kurtlarına acımak” başta olmak üzere İbn Sînâ’nın alegorik ve mistik bir üslup kullandığı yorumundaki ifadelerin çoğunlukla anlaşılma ve müphem olduğunu belirtse de⁵² aslında bu yorumu çözmemizi sağlayan metin bizzat *el-İşârât ve’t-tenbîhât*’ın “Sevinç ve Mutluluk” (el-Behce ve’s-Saade) hakkındaki sekizinci namatı ile “*Makâmâtü’l-Ârifîn*” hakkındaki dokuzuncu namatıdır. Nitekim İbn Sînâ’ya göre, bedenî ağırlıklardan olabildiğince kurtulmayı ve sahte âlemin (âlemü’z-zûr) güzelliklerinden yüz çevirmeyi başarmış olan Ârif, sırrını Hakk’tan meşgul eden şeyden arındırıp nefisini eğitince (riyâzet), Hakk’tan başka her şeye karşı büyüklenir. O, Hak’tan gayrı şeylere dikkat kesilmez ve artık öfke de ona hâkim olamaz. Hakk’ın nurunun sürekli sırrında parlamasını (işrâk) dileyerek soyutlanan Ârif, ceberût ve kutsiyet âlemine yönelir. Böylece onun nefsi yalnızca Hakk’a tapar ve halasa erer. O zaman, onun nefesine Hakk’ın nuru doğar ve yüce hazlar (*el-lezzâtü’l-ulâ*) dökülür. Böylece o, Hakk’ın eseri o hazlarda olduğu için sevinir (*mübtehicün*), sevincinden şenlenir (*heşşün*), nefsinin nezdinde hoşnut olur (*ferhânün*), yücelir ve batıl ile meşgul olanlara acır. Bunlar, gözünü Hakk’ın sevincini mütalaaya kapatmış, omuzlarını kendisine gelecek sahte hazlara (*lezzâtü’z-zûr*) yaslamış ve yalan âlemin etrafında dönüp duran gafillerdir. İşte bu kimseler, Ârif için merhamet ehlidir.

Sekizinci namatın sonuna doğru İbn Sînâ, bu kimseleri sevinenlerin en yücesi olan Kendisiyle İlk (*Evvel Bizâtihi*), kutsal akli cevherler (*el-cevâhirü’l-akliyyetü’l-kudsîyye*), şevk duyan âşık nefisler (*el-uşşâku’l-muş tâkin*) ve en son rubûbiyet ile suflilik yönleri arasında gidip gelen nefislerden (*el-mütereddide*) sonra en aşağı mertebede gelip suflilikte yer alan talihsiz, tabiat âlemine batmış ve boynuna boyundurulanlardan kurtuluşu olmayan nefisler diye tarif etmektedir ki, bu, İbn Sînâ’nın melekûtun çukuru ile kastettiği şeyi izah etmektedir. Âşık-ı Muştâk olarak Ârifin tattığı sevincin hazzını (*lezzetü’l-behce*) ise söz anlatamaz, ibare açıklayamaz ve ifade beyan edemez. Onu bilmek isteyen kimse müşâhede ehli olmalıdır ki, bu, herkes için müyesser değildir. Neyle ulaşan Ârifte ise, ne akıl müşâhedeye aykırı düşer, ne de müşâhede aklı nefyeder ve böylece Fransız oryantalist Henry Corbin’in (ö. 1978) “viz-

51 Bk. İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Metafizik*, 393-428.

52 Bk. Vajda, “Les Notes d’Avicenne sur la « Théologie d’Aristote »”, 378; Adamson, *The Arabic Plotinus*, 341; Bedevî, *Aristo inde’l-Arab*, 56.

yoner” diye ifade ettiği içgörüye dayalı boyut ile aklî boyut Ârifte bütünleşmiş olur.⁵³

Nihai tahlilde, İbn Sînâ'nın müşâhede tecrübesi hakkındaki yorumlarına ilişkin derin bir felsefî tahlilin neticesinde ortaya çıkan tablonun, mütefekkirimizin öbür eserlerinde konuya dair benimsediği epistemolojik çerçeveyi tam anlamıyla yansıttığı saptanmıştır. Öte yandan, Üsûlücyâ metnine kıyasla Şeyh-i Reîs müşâhede tecrübesini bir taraftan daha ayrıntılı ve sistematik bir şekilde işlerken, diğer taraftan terminolojik zaviyeden zenginleştirmektedir. Mesele böylece bulunduğu, *Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ*'nın bilhassa müşâhede konusunda İbn Sînâ'nın felsefî sistemiyle olan ciddi irtibatının, modern literatürde büyük ölçüde göz ardı edilmiş olan bu eserin esasında filozofun devasa külliyyatı içerisinde sahip olduğu mümtaz konumu bütün netliğiyle ortaya koyduğu görülmektedir.

Sonuç

Çalışmamızın giriş kısmında belirlediğimiz araştırma sorularının mihverinde anatomisini yaptığımız İbn Sînâ'nın *Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ*'sının felsefî problemlerinden birini teşkil eden nefis – akıl ilişkisine dair dikkatli bir analitik okuma ve metinler arası mukayesenin neticesinde, eserin oldukça güçlü bir felsefî muhtevaya sahip olduğu görülmektedir. Söz konusu muhteva, bu güçlü yönüyle kendisini Şeyh-i Reîs'in birçok eseriyle diyaloga girme istidadındadır. Bu açıdan, *Kitâbü'ş-Şifâ* ile *el-İşârât ve't-tenbîhât* gibi ana eserler başta olmak üzere İbn Sînâ külliyyatı, Üsûlücyâ yorumunu anlamının birinci ağızdan kaynağını oluşturmaktadır. Filozofun bu eserde çizdiği felsefî tablo, külliyyatının öteki eserlerinde ortaya koyduğu çerçeveye hiçbir tenakuz arz etmemekte ve onu tam bir teorik uyum içinde yansıtmaktadır. Üsûlücyâ yorumuna dair sağlıklı değerlendirmelerde bulunma yolunun, İbn Sînâ'nın inşa ettiği sistemin parametrelerinden geçiyor olması da esas itibarıyla ikisinin arasındaki ciddi irtibatın en bariz göstergesidir.

Başta *Kitâbü'ş-Şifâ* ile *el-İşârât ve't-tenbîhât* olmak üzere İbn Sînâ eserlerinin Üsûlücyâ'ya ilişkin bu yorumları aydınlatıldığı gibi, *Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ* filozofun öbür eserlerde benimsediği ana temaların altını çizmektedir. Demek ki karşılıklı bir ilişki olarak, İbn Sînâ külliyyatı Üsûlücyâ yorumunun karşısında açıklayıcı bir fikrî konumdayken, Üsûlücyâ yorumu bu külliyyatın karşısında vurgulayıcı bir fikrî konumu haizdir. Söz gelimi, filozofun müşâhede ile ilgili olarak Üsûlücyâ yorumunda savunduğu görüşler, bu meselenin etrafında cereyan eden İbn Sînâ'nın epistemolojisinin son tahlilde sillojistik mi yoksa mistik mi olduğu tartışması ekseninde filozofun aklın “ötesindeki” bir şeyden bahsetmediğini düşünen araştırmacıların öne sürdüğü tezi teyit etmesi bakımından anlam taşımaktadır. Buna göre mütefekkirimiz, her ne kadar *el-İşârât*'ın VIII., IX. ve X. namatlarında olduğu gibi, Üsûlücyâ yorumunda da yetkinleşme tecrübesi sırasında aklın yaşadığı sevinç ve mutluluğu ele alırken mistik intiba uyandıran bir dil kullanmışsa da, İbn Sînâ felsefesi tamamıyla rasyonel olup aklın sınırları dahilindedir. Binaenaleyh, ontolojik ve epistemolojik düzlemde düşünce eğilimi cihetinden *Tefsîru Kitâbi Üsûlücyâ* dahil filozofun eserlerinde çelişkiye yol açacak herhangi bir değişikliğin yaşanmadığı bir kez daha ortaya çıkmış olmaktadır.

Üsûlücyâ yorumu ile İbn Sînâ külliyyatı arasındaki bu örtüşme yalnızca muhteva bakı-

53 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât* IV, 40-45, 47, 57-59, 68, 75, 86, 90-91, 95, 99-101, 103-104, 110; Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, 35-37.

mından değil, aynı zamanda üslup bakımındandır. Nitekim kaleme alındığı zaman dilimine de uygun olarak, eserin hem *Kitâbü’ş-Şifâ*’da hem de *el-İşârât ve’t-tenbîhât*’ta müracaat edilen dili tazammun ettiği göze çarpmaktadır. Bu anlamda Şeyh-i Reîs, bir taraftan hassaten müşâhede konusu ile ilgili yorumlarında *el-İşârât*’ın Makâmâtü’l-Ârifin başta olmak üzere son üç namatındaki sembolik ve mistik üslubu kullanırken, diğer taraftan farklı filozofların fikirleriyle diyaloga girdiği ve ele aldığı mesele hakkında ortaya sorular koyup onlara çözüm getirerek uzun tartışmalar yaptığı *eş-Şifâ*’daki diyalojik üsluba başvurmaktadır. Hatta *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*’ın dışında, düşünürümüzün bilgelik tipolojisindeki entelektüel deneyimin görsel boyutunu anlatırken Makâmâtü’l-Ârifin’dekine oldukça benzer bir sembolik ve mistik üsluba müracaat ettiği tek eser olma özelliğini taşımaktadır. Nihai anlamda İbn Sînâ külliyyatının başından sonuna kadar tutarlı ve tam manasıyla mütecanis bir eserler bütünü olduğu vurgulanmalıdır. Bu eserlerin her birinden diğerine hiçbir epistemolojik kopma olmaksızın atıfta bulunulabilmekte; bir eserindeki fikirlerle ötedekilerdeki açıklanabilmekte ve hiçbirini diğerini nakzetmemektedir. Aksine onu tamamlamakta ve bütünlemektedir.

Öte yandan, İbn Sînâ’nın kendi yorum anlayışının yolunu döşerken, muayyen bir hikmet tasavvuru istikametinde ilerlediği görülmektedir. Buna göre filozof, Üsûlûcyâ’yı okurken, kendi deyimiyle Mağribî Peripatetik geleneğe karşı Meşrikî yorum geleneğini öne çıkarmaktadır. Bu yaklaşım, aynı zamanda Meşrikî hikmet teriminin merkezinde gelişen münakaşalar doğrultusunda düşünürümüzün kendi felsefesinden ayrı olarak tasavvufî bir felsefe kurma çabasına girmedikçe düşünen araştırmacıların ortaya koyduğu görüşü tasdik etmektedir. Nitekim, İbn Sînâ’nın Üsûlûcyâ’yı kendi felsefî paradigmasına göre yorumlarken *el-Hikmetü’l-Meşrikiyye*’ye de atıflarda bulunarak mukayese yapması ve okuyucusunu sürekli oradan müracaat ettiği açıklamalara yönlendirmesi, bu Meşrikî felsefenin muhteva olarak filozofun *Kitâbü’ş-Şifâ*’dan aşına olunan sisteminin felsefî temelleriyle paralellik arz ettiğini desteklemektedir.

Bu bağlamda *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*, Aristoteles’in öne çıkan yorumcuları olarak Grek Peripatetik şarihlerde olduğu gibi metni yorumlarken o metin üzerinden teori inşa eden veya İbn Rüşd’de olduğu gibi metinde müellifin anlatımına bağlı kalan okuma biçimlerinden farklı bir şekilde bize meşgul olduğu metni zihin dünyasında kurulu olan ve *Kitâbü’ş-Şifâ* ile *el-İşârât ve’t-tenbîhât* gibi ana eserler başta olmak üzere külliyyatının tamamında makasını bulan hakikat sistemiyle ölçen bir filozof portresi çizmektedir. Bu yüzden de İbn Sînâ, Üsûlûcyâ yorumunda tefsir ettiği pasajın muhitinde döndüğü bir mesele veya o pasajda geçen bir kavram ile ilgili yer yer uzun tartışmalar yaparak kendi görüşlerine yöneltilebilecek çeşitli itirazları çürütmek için bazen yorumlama çerçevesinden ayrılmaktadır. Binaenaleyh, Üsûlûcyâ’nın apokrifliği karşısında *Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ*’daki çabanın anlamsız sayılmaması gerektiğine dikkat edilmelidir. Bunun aksine bir yaklaşım izlemek, İbn Sînâ’nın tefekkür dünyası açısından tam anlamıyla büyük bir yanlış olur ki, bu yanlış ancak Şeyh-i Reîs’in kimi zaman açık kimi zaman gizli olarak külliyyatının tamamına hâkim olup Üsûlûcyâ yorumunda da defalarca atıfta bulunduğu *el-Hikmetü’l-Meşrikiyye* kavramında kristalleşmiş ifadesini bulan hakikat telakkisini yadsımakla mümkündür. Dolayısıyla İbn Sînâ felsefesi araştırmacıları, bilhassa filozofun *Kitâbü’l-İnsâf*’taki uğraşısının anlamına yönelik olarak yapılacak her yorumda, bu hususu göz önünde bulundurmak durumundadır.

Kaynakça | References

- Adamson, Peter. "Correcting Plotinus: Soul's Relationship to Body in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle". *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 83 (2004): 59-75.
- Adamson, Peter. "Non-Discursive Thought in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle". *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam* içinde, haz. Jon McGinnis, 87-111. Leiden: Brill, 2004.
- Adamson, Peter. *The Arabic Plotinus*. Notre Dame: University of Notre Dame, 2000.
- Aristoteles. "De Sensu et Sensato". *The Works of Aristotle* içinde, nşr. Alexander Smith ve David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1908.
- Aristoteles. *Kitâbü'n-Nefs*. nşr. ve çev. Ahmed Fuad el-Ahvânî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1949.
- Aristoteles. "Mâ ba'de't-tabîa III". *Tefsîru Mâ ba'de't-tabîa* içinde, nşr. Maurice Bouyges. Beyrut: el-Matbaatü'l-Kasulikîyye, 1948.
- Bedevî, Abdurrahman. *Aristo inde'l-Arab*. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbuat, 1978.
- Bedevî, Abdurrahman. *Eflûtîn inde'l-Arab*. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbuat, 1955.
- Chase, Michael. "Porphyry and the Theology of Aristotle". *Reading Proclus and the Book of Causes II* içinde, haz. Dragos Calma, 157-181. Leiden: Brill, 2020.
- Corbin, Henry. *Avicenna and the Visionary Recital*. çev. Willard Trask. New York: Bollinger Foundation, 1960.
- D'Ancona, Cristina. "The Theology Attributed to Aristotle: Source, Structure, Influence". *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy* içinde, haz. Khaled Rouayheb ve Sabine Schmidtke, 8-29. New York: Oxford University Press, 2017.
- Durusoy, Ali. "İbn Sînâ'nın Mantıkü'l-Meşrikiyyin'ı Üzerine Bir İnceleme I". *Yedi İklim Dergisi* 8, 56 (Kasım 1994): 56-60.
- Durusoy, Ali. "İbn Sînâ'nın Mantıkü'l-Meşrikiyyin'ı Üzerine Bir İnceleme II". *Yedi İklim Dergisi* 8, 57 (Aralık 1994): 54-61.
- Durusoy, Ali. "İbn Sînâ'nın Mantıkü'l-Meşrikiyyin'ı Üzerine Bir İnceleme III". *Yedi İklim Dergisi* 8, 59 (Şubat 1995): 57-67.
- Gardet, Louis. "En l'Honneur du Millénaire d'Avicenne". *Revue Thomiste* 51, 2 (1951): 333-345.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden: Brill, 2014.
- Gutas, Dimitri. "İbn Sînâ'nın Meşrikî Felsefesi: Mahiyeti, İçeriği ve Günümüze İntikali". *İbn Sînâ'nın Mirası* içinde, der. ve çev. Cüneyt Kaya, 47-96. İstanbul: Klasik, 2004.
- Gutas, Dimitri. "Notes and texts from Cairo manuscripts II: Texts from Avicenna's library, in a copy by 'Abd-ar-Razzâq aş-Şîgnâhî". *Manuscripts of the Middle East*, 2 (1987): 8-17.

- Gutas, Dimitri. “Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ’da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine”. çev. Cüneyt Kaya. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2007): 315-338.
- İbn Sînâ. *Ahvâlû’n-nefs*. nşr. Ahmed Fuad el-Ahvânî. Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1952.
- İbn Sînâ. *Dânişnâme-i Alâî*. nşr. ve çev. Murat Demirkol ve Gürbüz Deniz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- İbn Sînâ. “İhtilâfû’n-nâs fî emri’n-nefs ve emri’l-akl”. *Aristo inde’l-Arab* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Vekâletü’l-Matbuat, 1978.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera yayıncılık, 2017.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve t-tenbîhât III*. nşr. Süleyman Dünya. Beyrut: Müessesetü’n-Numan, 1993.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve t-tenbîhât IV*. nşr. Süleyman Dünya. Beyrut: Müessesetü’n-Numan, 1993.
- İbn Sînâ. “Kitâbü’l-Hikmeti’l-Meşrikiyye: et-Tabî’îyyât”. *İbn Sînâ’nın el-Hikmetü’l-Meşrikiyye Adlı Eseri ve Tabiat Felsefesi* içinde, nşr. Ahmet Özcan. Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993.
- İbn Sînâ. *Kitâbü’l-Hudûd*. nşr. Amélie Goichon. Paris: Publications De L’institut Français, 1963.
- İbn Sînâ. *Kitâbü’ş-Şifâ: Metafizik*. nşr. ve çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İbn Sînâ. *el-Mebde’ ve’l-me’âd*. nşr. Abdullah Nûrânî. Tahran: Dânişgâh-ı Tahrân, 1343.
- İbn Sînâ. *el-Mübâhasât*. nşr. Muhsin Bîdârfer. Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1413.
- İbn Sînâ. *en-Necât*. nşr. Muhiddin el-Kurdi. Mısır: Matbaatü’s-Saade, 1938.
- İbn Sînâ. “Risâle fî mâhiyyeti’l-ışk”. *et-Tefsîru’l-Kur’ânî ve’l-lügatu’sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ* içinde, nşr. Hasan Âsî. Beyrut: el-Müessesetü’l-Câmiyye, 1983.
- İbn Sînâ. “Şerhu Kitâbi Harfî’l-Lâm”. *Aristo inde’l-Arab* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Vekâletü’l-Matbuat, 1978.
- İbn Sînâ. *et-Ta’likât*. nşr. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: ed-Dâru’l-İslâmiyye, 1972.
- İbn Sînâ. “Tefsîru Kitâbi Üsûlûcyâ”. *Aristo inde’l-Arab* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Vekâletü’l-Matbuat, 1978.
- İbn Sînâ. *Uyûnu’l-hikme*. nşr. Muvaffak Fevzî el-Cebr. Şam: Dâru’l-Yenâbî, 1996.
- Janssens, Jules. “Creation and Emanation in Ibn Sînâ”. *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 1 (1997): 455-477.
- Kraus, Paul. “Plotin Chez Les Arabes”. *Bulletin de l’institut d’Égypte*, 23 (1941): 263-295.
- Kutluer, İlhan. *İslâm’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Kutluer, İlhan. *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Michot, Jean. “Un Important Recueil Avicennien du VIIe / XIIIe S. : La Majmû’a Hüseyin

- Çelebi 1194 De Brousse". *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 33 (1991): 121-129.
- Plotinus. *et-Tâsû'ât*. nşr. Ferîd Cebr. Beyrut: Nâşirûn, 1997.
- Porphyrus. *De Philosophia ex oraculis haurienda*. nşr. Gustav Wolff. New York: Georg Olms, 1983.
- Porphyrus. "Fî Hayâti Eflûtîn ve tasnîfi mü'ellefâtihî". *et-Tâsû'ât* içinde, nşr. Ferîd Cebr. Beyrut: Nâşirûn, 1997.
- Reisman, David. *The Making of the Avicennan Tradition*. Leiden: Brill, 2002.
- Şenel, Cahid. *Yeni Eflâtûnculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Üsûlûcyâ. çev. Cahid Şenel. Ankara: TÜBA, 2017.
- "Üsûlûcyâ". *Eflûtîn inde'l-Arab* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbuat, 1955.
- Vajda, Georges. "Les Notes d'Avicenne sur la « Théologie d'Aristote »". *Revue Thomiste* 51, 2 (1951): 346-406.

İyi ile Kötü Arasında İnsan: Gazâlî’de Hayvan, Melek ve Şeytan

Ali Karakoyunluoğlu | 0000-0002-5463-9446 | kkgolual@gmail.com

Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, Türkiye

ROR ID: 007x4cq57

Öz

Gazâlî’de canlılar hayvanlar, melekler ve insanlar olmak üzere üç sınıftan meydana gelmektedir. Yaratıklar içinde işgal edilen konum açısından hayvanlar ve melekler karşıt kutupları oluşturmakta, insanlar ise diğer ikisiyle farklı ve ortak bazı özellikler taşıması itibarıyla orta sınıfta yer almaktadır. Burada hayat bakımından insan hayvandan, melek de insandan üstün bir konuma yerleştirilmektedir. Zira insan hayvanda bulunmayan akla, melek de insanda bulunmayan “Allah’a yakınlığa” sahiptir. Hayvanın insana yakınlaşıp benzemesi asla mümkün değilken insanın meleğe yakınlaşıp benzer hâle gelmesi gayet mümkündür. Çünkü hayvanın insana ve insanın da meleğe yakınlaşıp benzer hâle gelmesi için ruh ve akla ihtiyaç vardır. Akla sahip olan ise hayvan değil insandır. Ancak bu yolculukta insan iki büyük engelle karşılaşmaktadır: Kendi bedenî varlığı ve şeytan. Fakat o, bu engeller karşısında çaresiz değildir. Çünkü melekler, kendileriyle aynı âlemden olan ruhun destekçileri olarak daima onun yanındadır. Kısacası bedenî ve ruhî varlığıyla insan, şeytanın vesveseleri ile meleğin ilhamları karşısında aldığı tutuma göre dinî ve ahlâkî olarak iyi veya kötü olabilmektedir. Bu bakımdan onun yaratıklar içinde son derece özgün bir konumda bulunduğu rahatlıkla söylenebilir.

Anahtar Kelimeler

Tasavvuf, İnsan, Hayvan, Melek, Şeytan.

Atıf Bilgisi

Karakoyunluoğlu, Ali. “İyi ile Kötü Arasında İnsan: Gazâlî’de Hayvan, Melek ve Şeytan”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/1 (Haziran 2023), 89-104.

<https://doi.org/10.33718/tid.1278729>

Geliş Tarihi	: 07.04.2023
Kabul Tarihi	: 02.06.2023
Yayın Tarihi	: 30.06.2023
Değerlendirme	: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	: Yapıldı - iThenticate
Çıkar Çatışması	: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Human Between Good and Evil: Animal, Angel and Devil in Ghazali

Ali Karakoyunluoğlu | 0000-0002-5463-9446 | kkgoluali@gmail.com

Presidency of Religious Affairs, Ankara, Türkiye

ROR ID: 007x4cq57

Abstract

In Ghazali, living things consist of three classes: animals, angels and humans. In terms of the position occupied in creatures, animals and angels form the opposite poles, while humans are in the middle class because they have some distinctive and common features with the other two. Here, in terms of living, man is placed in a superior position over animals, and angels over human beings. Because man has a mind that is not found in animals, and an angel has a “nearness to God” that is not found in human beings. However, while it is impossible for an animal to become like a human, it is quite possible for a human to become like an angel. Because, in order for the animal to get closer to the human and the human to the angel, soul and mind are needed. It is the human, not the animal, that has the soul and the mind. However, on this journey, man encounters two great obstacles: his own body and the devil. But he is not helpless in the face of these obstacles; the angels are always with him as supporters of the soul that is from the same realm as them. In short, with his body and soul, man can be good or bad religiously and morally according to the attitude he takes in the face of the angel’s inspirations and the devil’s misgivings. In this respect, it can easily be said that he is in a very unique position among creatures.

Keywords

Sufism, Human, Animal, Angel, Devil.

Citation

Karakoyunluoğlu, Ali. “Human Between Good and Evil: Animal, Angel and Devil in Ghazali”. *Trabzon Theology Journal* 10/1 (Haziran 2023), 89-104.

<https://doi.org/10.33718/tid.1278729>

Date of Submission : 07.04.2023

Date of Acceptance : 02.06.2023

Date of Publication : 30.06.2023

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : 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.

Plagiarism Checks : Yes – iThenticate

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Özünde ne olup olmadığı ve bu açıdan taşıdığı zaaf ve güçleriyle yaratıklar içinde nasıl bir konumu işgal ettiği sorusu, insanoğlunun kendini tanımak üzere yanıtını aradığı kadim sorulardan biridir. Bu soru elbette ki kimi Müslüman düşünürlerce de sorulmuş ve ona uygun cevaplar verilmeye çalışılmıştır.

Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî’nin (ö. 505/1111) insana ilişkin kendi düşüncesini oluştururken bu düşünürlerden iyiden iyiye yararlandığını biliyoruz. Sözcükleri büyük İslâm âlimlerinden Râgıb el-İsfahânî’nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) Gazâlî’ye etki ettiğinden, hatta onun “akılcı ve fakat nispeten muhafazakâr bir İslâmî tutumu koruma adına daha yaygın bir felsefî biçimi kabul edip kullanmakta Gazâlî’nin öncülerinden” olduğunda kuşku yoktur.¹ Râgıb el-İsfahânî’nin *ez-Zerîa ilâ mekârimi’ş-şerîa* adlı eserinde “İnsanın Diğer Canlılara Üstünlüğü”, “İnsanı Üstün Kılan Şeyler” ve “İnsanın Hayvan ile Melek Arasında Bir Varlık Oluşu” başlıkları altında ortaya koyduğu düşüncelerinin, Gazâlî’nin insana yaklaşımıyla temelde koşutluk arz ettiğini söyleyebiliriz.²

Hayat sahibi yaratıkların (el-ahyâ’) çeşit çeşit olduğunu ve bu çeşitlilikleri kadar mertebeleri bulunduğunu³ belirten Gazâlî, onları akıl ve şehvet güçlerini taşıyıp taşıyamaları itibarıyla üçe ayırır. Bunlardan birini hayvanlar, diğerini melekler oluşturmakta ve bu ikisi arasında ise insanlar bulunmaktadır. Buna göre melekler sadece akıldan, hayvanlar sadece şehvetten, insanlar ise akıl ve şehvetten ibaret bir topluluğu meydana getirmektedir.⁴ Başka deyişle meleklerde akıl yaratılmış ama şehvet yaratılmamış, hayvanlarda şehvet yaratılmış ama akıl yaratılmamış, insanlarda ise hem akıl hem de şehvet yaratılmıştır.⁵

Söz konusu canlı sınıflarını derecelendiren Gazâlî, hayat bakımından en düşük dereceye sahip olanların hayvanlar olduğunu söyler. Ona göre bu, onların idrakinin duyularla sınırlı olmasından kaynaklanmaktadır. İdraki duyularla sınırlı olmak eksik ve yetersiz bir idrake sahip olmak demektir. Çünkü tatma ve dokunma duyuları temasa, işitme, görme ve koklama duyuları ise yakınlığa ihtiyaç duyar. Başka deyişle duyular, hiç temas etmedikleri veya yakınında bulunmadıkları nesneleri idrak etmekten bütünüyle yoksundur. İdrak bakımından duyularla sınırlı olan hayvan, fiil bakımından da şehvet ve öfkenin gerektirdiği fiillerle sınırlıdır. Bu demektir ki hayvanı bir şey yapmaya sadece şehvet ve öfke güçleri sevk (ba’s) etmektedir. Derecesi en yüksek canlı ise melektir, zira yakınlık ve uzaklığın onun idrakine hiçbir etkisi yoktur. Dahası o, fiillerine etki edecek bir şehvet ve öfke gücünden de korunmuştur. İnsanın derecesi ise bu iki derece arasındadır; o âdetâ hayvanlık (behîmiyye) ile meleklikten (melekiyye) meydana gelmektedir. Şehvet ve öfkesine hâkim olduğu anlarda melekleri andıran insan, eğer şehvet ve öfkesine hâkim olmakla kalmaz da duyulur ve hayallere kapılmış nefsinin bu durumdan kurtarır, aklıyla da yüce şeylerle ünsiyet ederse

1 E. K. Rowson, “Al-Raghib al-İsfahânî”, 8/389-390. Nitekim Kâtib Çelebî (ö. 1067/1657) Gazâlî’nin *ez-Zerîa*’yı beğendiği için daima yanında bulundurduğunu nakleder. Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn*, 1/827. Gazâlî ile el-İsfahânî arasında genel olarak insan tasavvuru, özel olarak da akıl anlayışı bakımından bir karşılaştırma için bk. Anar Gafarov, “Râgıb el-İsfahânî’de İnsan Tasavvuru”, 187-214.

2 Bk. Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerîa ilâ mekârimi’ş-şerîa*, 78-82.

3 Gazâlî, *el-Maksadü’l-esnâ fi şerhi esmâillahi’l-hüsnâ*, 117.

4 Gazâlî, *Sırrü’l-âlemîn ve keşfü mâ fi’l-dâreyn*, 514.

5 Gazâlî, *Mükâşefetü’l-kulûbi’l-mukarreb ilâ hazret-i allâmî’l-ğuyûb fi ilmî’t-tasavvuf*, 19.

meleklerle biraz daha benzemiş olur. Kısacası canlılığın özelliği *akıl* ve *idraktır*. Eksik, orta ve tam olmak bu iki özelliğin varlık ve etkinliğine bağlıdır. Bu iki özellik itibarıyla insan, melekleri ne denli örnek alırsa hayvanlıktan o denli uzaklaşarak melekliğe yakınlaşmış olur. Bu ise esasında Allah’a yakınlaşmak demektir; zira bir şeye yakın olana yakın olan, o şeye de yakındır.⁶

1. İnsanın Hayvandan Üstünlüğü

Gazâlî için insanın bitki ve hayvana nispetle konumu önemlidir. Ona göre insan bitkilerle bazı ortak özelliklere sahiptir. Bu özellikler beslenme, büyüme ve üremedir. İnsanın hayvanlarla da bazı ortak özellikleri vardır. Bunlar, –beslenme, büyüme ve üremeye ilave olarak– duyuyla idrak ve seçimle hareket etmektir. Şu hâlde bitkideki her özellik hayvanda, bitki ve hayvandaki her özellik de insanda bulunmaktayken, insanın sahip olduğu her özellik bitki ve hayvanda bulunmamaktadır. İnsanda bulunup bitki ve hayvanda olmayan o özellik, “şeylerin hakikatlerini bilip tanıma”dır.⁷

Gazâlî, *İhyâü ulûmî'd-dîn*'de insana has hazzı ele alırken hayvanî hazlara değinme gereği duyar. Ona göre idrakini duyulara hasrettiği için hayvanî mertebeyi geçememiş bir kişinin,⁸ haz itibarıyla de hayvanlara benzemesi kaçınılmazdır. Çünkü böyle biri, hazzı, ancak duyularıyla idrak ettiği nesnelerden devşirebilir. Nitekim hayvanlar hazzı sadece duyu yoluyla erişebilmektedir. Şu da var ki insan mide ve ferç hazzına ulaşmakta bütün hayvanlarla, reislik ve hâkimiyet (istîla) hazzına ulaşmakta ise bazı hayvanlarla ortaktır. İnsan, kendine has hazzı ise ancak bilgi ve hikmetle ulaşabilmektedir.⁹

Gazâlî, idrak biçiminin alınan hazzı belirlediğini, başka deyişle her duyunun kendine has bir hazzı olduğunu düşünür. Sözgelimi iştme duyusu hoş nağmelerden, görme duyusu güzel suretlerden, dokunma duyusu yumuşak nesnelerden, tatma duyusu lezzetli yiyeceklerden ve koklama duyusu hoş kokulardan haz alır. Söz konusu duyular gibi kendine özgü bir idrakı olan kalbin de kendine özgü bir hazzı vardır. Kuşkusuz kalple (akıl) idrak edilen mânâlar, göz ve diğer duyularla idrak edilenlerden daha güzel, daha yüce, daha şerefli. Bu, kalbin aldığı hazzın, duyuların aldığı hazzdan daha üstün ve güçlü olduğu anlamına gelir. Rivayete göre Hz. Peygamber, “Bana dünyanızdan üç şey sevdirdi. Bunlar güzel koku, kadınlar ve gözümün nuru namazdır.”¹⁰ demiştir. Burada güzel koku ve kadınlardan haz alan ilgili duyular, namazdan haz alan ise kalptir. Gazâlî, hadisi açıklamak üzere, sevginin, “idrak edildiğinde kendisinden haz alınan şeye meyletmekten ibaret” olduğunu söyler.¹¹

Bu tanıma göre kişi önce bazı şeyleri idrak etmekte, sonra onlardan haz almakta ve nihayet onlara meyletmektedir. Şu hâlde bir şeyi idrak etmedikçe, ne ondan haz almak ne de onu sevmek mümkündür. Burada idrak aracının önemi ortadadır; zira o, haz ve sevginin nitelik ve derecesini belirlemektedir. Dolayısıyla namaz özünde yüce bir mânâ taşıdığı

6 Gazâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, 46-47. Ayrıca bk. Gazâlî, *İhyâü ulûmî'd-dîn*, 4/1401-1402. Krş. el-İsfahânî, *ez-Zerîa*, 81-82.

7 Gazâlî, *İhyâ*, 3/884. Benzer ifadelerle aynı şeyi el-İsfahânî de söyler. Krş. el-İsfahânî, *ez-Zerîa*, 79.

8 Gazâlî, *İhyâ*, 4/1364.

9 Gazâlî, *İhyâ*, 4/1443.

10 Bu ifadeyle yakın anlamlı iki rivayet için bk. en-Nesâî, “İşratü'n-Nisâ”, 1.

11 Gazâlî, *İhyâ*, 4/1659-1660.

için sadece kalple, kadın ve hoş koku ise zaman ve mekânla sınırlılıkları nedeniyle ancak duyuyu idrak edilebilmektedir. Hadiste namazın “gözümün nuru” olarak nitelenmesi, namaz hazzı ve sevgisinin diğer haz ve sevgilerden daha üstün olduğunu ima etmektedir. Bu da bize insanın, sırf kalp¹² cevheri nedeniyle hayvanlardan daha yetkin ve üstün bir canlı olduğunu göstermektedir.

Bitki ancak daha yüksek mertebede bulunan hayvan için gıdaya dönüştüğünde kendi yetkinliğine erişmiş olur. Hayvanın kendi yetkinliğine erişmesi de benzer bir seyir izler.¹³ O, insan için yararlı olduğu nispette yetkinlikten pay alır. Bu, bitkinin ve hayvanın *kendisi itibarıyla* eksiklik ve yetkinliğidir. Gazâlî, eksik (nâkıs) olan bir şeyin yetkin (kâmil) olanın yararına kullanılmasının, zulüm değil bilakis hikmet olduğunu söylerken¹⁴ –zımnîen– bitkinin ve hayvanın *başkası itibarıyla* eksiklik veya yetkinliğinden söz etmiş olmaktadır. Onun, bu ikinci durumda, yetkin (kâmil) kelimesini üstün (fâdil) anlamında kullandığı anlaşılmaktadır.

Bitkiler taş, demir, bakır vb. cansız cisimlerden daha yetkindir. Çünkü bitki, cansız cisimlerde bulunmayan bir güç sayesinde besinini kök ve damarlarıyla topraktan alabilmektedir. Öte yandan bitki, köküyle yeri ve dallarıyla da göğü sarıp sarmalasa da hayvana nispetle eksik olmaktan kurtulamaz. Zira hayvanın tersine o, duyu yoluyla bilme ve hareket etme gücünden yoksundur. Bu da onun, gıdasını devşireceği başka bir toprağa hareket ederek yerleşmemesine ve dolayısıyla toprağı kurduğunda kendisinin de kaçınılmaz olarak kurumasına neden olmaktadır.¹⁵

Canlıların (hayevân) “insan” ve “hayvan” (behîme) diye ikiye ayrıldığını¹⁶ belirten Gazâlî, hayvan mertebesine kendisinden insanlık adına ibret alınması gereken bir varlık mertebesi olarak bakar. Ona göre insanın ilk yaratılan duyusu dokunma duyusudur. Bu duyu her hayvanda hatta çamurdaki kurtçukta bile bulunur. Dokunma duyusundan sonra uzakta bulunan nesnelerin idraki için koklama duyusu yaratılır. Bu duyu, kokuları idrak edebilir ama kokuların hangi yönden geldiğini idrak edemez. Bu yetersizlikten dolayı da insanda –ve birçok hayvan türünde– görme duyusu yaratılır. Duvar ve perde gibi nesnelerin ardındaki nesneler görme duyusuyla idrak edilemediği için, görme duyusundan sonra işitme duyusu yaratılır. Şayet insan bu duyulara sahip olup da tatma duyusuna sahip olmasaydı, köküne dökülen sıvıları seçip ayıramayan bitki kadar âciz bir varlık olarak kalırdı. İnsanın çeşitli hayvan türleriyle ortak bir şekilde sürdürdüğü yetkinleşmesi (tekâmül) bu duyularla son bulmaz. Dahası, insanın ve başka birçok canlı türünün doğasında, onları harekete teşvik edecek şehvet ve kerahet güçleri yaratılır. Bu ise onları arzuyla isteyen ve hoşlanmayıp kaçan canlılar hâline getirir. Fakat şehveti dengelemeye kerahet gücü yetmediği için bir güç daha yaratılır ki bu öfke gücüdür. Öfkeleri sayesinde bu canlılar, kendilerine zarar verecek şeylerden korunup sakınma yeterliliğine erişir. Fakat şehvet ve öfke, onları, gelecekte fayda

12 Gazâlî burada sözü edilen kalbe ruh, akıl ve nefis kelimeleriyle de işaret edilebileceği kanaatindedir. Bk. Ali Karakoyunluoğlu, *İnsanın Yetkinlik Sevgisi: Gazâlî Düşüncesinde Bilgi ve İktidar*, 68-70.

13 Gazâlî, *el-Madnûn bih alâ ğayri ehlih (el-Madnûnû'l-kebir)*, 364.

14 Gazâlî bunun zulüm değil hikmet olduğunu belirtme gereği duyar: Zulüm değildir, çünkü zulüm başkasının mülkünde tasarrufta bulunmaktır. Başka her şeyde olduğu gibi mülk dolayısıyla da bir başka varlıkla karşı karşıya gelmediği içindir ki, Allah'ın herhangi bir tasarrufu zulüm olarak nitelenemez. Bk. Gazâlî, *el-Madnûn bih alâ ğayri ehlih*, 365.

15 Gazâlî, *İhyâ*, 4/1452-1453.

16 Gazâlî, *İhyâ*, 3/1127; Gazâlî, *el-Keşf ve't-tebyîn fi ğurûri'l-halk ecmaîn*, 462.

ve zarar verecek şeylere değil, ancak şu anda zarar ve fayda veren şeylere karşı harekete geçirebilir. Bu nedenle de insanda bütün bu sıfatlardan daha değerli olan akıl cevheri yaratılır. Akıl, insanın, hayvanlar arasından kendisiyle temayüz edip sıyrıldığı ilahî bir ikramdır.¹⁷

Bundan sonra insanda, “bir işin akıbetini akılla idrak ettikten sonra o maslahatın gereklerini yerine getirmek üzere insanın zatından doğan şevk” diye tanımlanabilecek bir *irade* yaratılır. Bu, hayvanî bir irade olan şehvetten sonra yaratılan ikinci iradedir. İnsanın akıldan gereğince yararlanabilmesi ancak bu irade sayesinde mümkün olur. Onun akılla ilişkisi şehvet ve öfkenin duyularla ilişkisine benzer.¹⁸

Hayvanların, insanların istifadesi için yaratıldığını¹⁹ düşünen Gazâlî, insan suretinin en tehlikeli hayvanları bile ürkütebildiğine dikkat çeker. Ona göre bunun nedeni, hayvanların, insanların akılları sayesinde kendilerine üstün ve galip geleceklerini sezmeleridir. Kimi insan topluluklarının yaşlı kimselere gösterdikleri saygı da bundandır.²⁰

Gazâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*'da, Allah'ın ez-Zâhir ve el-Bâtın isimlerini açıklarken insanın zâhir ve bâtın yönlerine dikkat çeker. Ona göre insanı insan yapan mânâ zâhir ve bâtındır. İnsan duyularla idrak edilen tarafıyla zâhir, duyularla idrak edilmeyen tarafıyla da bâtındır. Çünkü duyularla onun ancak zâhiri idrak edilebilir. Oysa insan dış görünüşünden ibaret bir yaratık değildir; dış görünüşü değişip dönüşse hatta bütün parçaları değişip dönüşse o yine odur. Nitekim bedenimiz biz yaşlandıkça baştan ayağa değişir ve giderek başka bir görüntüye kavuşur. Kimliği (hüviyyet) ise değişip dönüşmez; kimlik duyulardan gizlidir (bâtın), ama akıldan gizli değildir; akıl onun eser ve fiillerinden hareketle onun varlığını idrak eder.²¹

İnsanın yüce ve saygın bir yaratık olduğundan Gazâlî'nin hiç kuşkusu yoktur.²² Bunun nedeni, onun, insanı bedenden ibaret bir varlık olarak görmeyip onda “ruh” denilen bir cevherin bulunduğunu düşünmesidir. Ona göre insanın ruhu, bedeninden çok daha şerefli. Nitekim Sâd sûresi 71 ve 72. âyetlerinde ruh Allah'a, beden çamura nispet edilmektedir.²³ Dolayısıyla ruh (akıl), nur adını almaya göz de dâhil bütün duyulardan çok daha lâyıktır.²⁴ Aynı şekilde ruhun görme gücü, bedenin görme gücünden mukayese edilemeyecek kadar daha üstündür.²⁵

Bedenin ölümü kaçınılmazdır fakat ruh (nefs) asla ölmez. İnsanın ölümü hayvanî ruhun ölmesi demektir. Hayvanî ruh, kalpten doğan, oradan beyne varan ve beyinden de damarlar kanalıyla bütün bedene yayılan latif bir buhardır. Bu ruh yok olunca duyular da yok olur.²⁶ Beden ruhun âdetâ tâbii, hâdimi ve âletidir. Gazâlî, ruhu efendiye, çobana ve zanaat-kâra, bedeni ise köleye, sürüye ve âlete benzetir.²⁷ İnsanın Allah'a yolculuğunda beden ruh

17 Gazâlî, *İhyâ*, 4/1453-1455.

18 Gazâlî, *İhyâ*, 4/1455, 3/882.

19 Gazâlî, *el-Hikme fî mahlûkâtillâhi azze ve celle*, 79, 82, 87.

20 Gazâlî, *İhyâ*, 1/98.

21 Gazâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, 123.

22 Gazâlî, *el-Hikme fî mahlûkâtillâhi azze ve celle*, 84.

23 Gazâlî, *İhyâ*, 3/934; Gazâlî, *Kimyâ-yı saâdet*, 1/15.

24 Bu yönler için bk. Gazâlî, *Mışkâtü'l-envâr ve mısîfâtü'l-esrâr*, 123-127.

25 Gazâlî, *İhyâ*, 3/893.

26 Gazâlî, *Maâricü'l-kuds fî medârici ma'rifeti'n-nefs*, 117.

27 Gazâlî, *İhyâ*, 3/876.

(nefs) için binek gibidir.²⁸ Ruh yani insanın hakikati²⁹ rabbanî bir emirdir.³⁰ Hiçbir miktar ve niceliği bulunmayan şeye, meselâ beşer ruhu (ervâhu’l-beşer) veya melek ruhu (ervâhu’l-melâike) için “O, emir âlemindendir,” denilir. Emir âlemi, duyudan, hayalden, yönden ve yer tutmaktan uzak varlıklardan ibarettir.³¹ O, halk âlemi üzerinde emîr konumundadır.³² Gazâlî, Sâd 38/26’ya atıfla, Âdem’in Allah’ın yeryüzündeki halifesi olma yüceliğine rabbanî bir emir olan ruhundan dolayı ulaştığını söyler.³³

Ahzâb 33/72’de bahsedilen *emanetin* mânâsı sorumluluk (uhde) ve tehlikeyi (hatar) üstlenmektir. Yerin sakinleri olan hayvanlar için tehlike yoktur, çünkü bulundukları menzilden terakki etme imkânları bulunmamaktadır. Melekler için de tehlike yoktur, çünkü hayvanların seviyesine düşmeleri mümkün değildir. İnsan ise yüce mertebelere yükselebildiği gibi en aşağı mertebelere de düşebilir. Bu kabiliyet varlıkta bir tek onda vardır.³⁴

Özetle bitkiler cansız cisimlerden, hayvanlar da bitkilerden daha yetkindir. Bitkiler cansız cisimlerden üstündür, çünkü cansız cisimlerde bulunmayan beslenme, büyüme ve üreme özelliklerine sahiptir. Hayvanlar da bitkilerden üstündür, zira bitkilerin tersine onlar hareket etme ve duyuyla algılama özelliklerine sahiptir. İnsanda ise bütün bunlara ilave olarak şeylerin hakikatlerini bilip tanıma özelliği bulunmaktadır. Çünkü o, akıl cevherine ve aklın buyruğunu yerine getirmek üzere insanın zatından doğan irade sıfatına sahiptir. İnsanın hayvandan üstün bir yaratık oluşu gibi, insan ruhu da insan bedeninden üstün bir cevherdir. Nitekim beden bu âleme, ruh ise duyudan, hayalden, yönden ve yer tutmaktan uzak varlıkların bulunduğu emir âlemine aittir.

2. Meleğin İnsandan Üstünlüğü

Melekler ile insanların birbirinden farklılığını vurgulayan Gazâlî, insanın –meleğin tersine– çeşitli illet (dâiyye) ve sıfatlara sahip oluşuna dikkat çeker. Birçok illet ve sıfata sahip olduğu için insan Allah’a itaat edebildiği gibi isyan da edebilir. Meleklerin doğası ise buna izin vermez, onlar sadece itaat etmek üzere yaratılmışlardır, bu nedenle asla günah işlemezler. Kendilerine ne emredilirse onu yaparlar, Allah’ı sürekli tesbih ve takdis ederler ve bunda da hiç bıkkınlık göstermezler.³⁵

Meleklerin ruhlarına nispetle beşerî ruhlar, âlem kadar büyük bir ateşe nispetle kandiller gibidir. Meleklerin ruhları bir düzen içindedir ve her biri kendi mertebesinde biriciktir.³⁶ Beşerî ruhların tersine iki melekî ruh tek bir mertebede bir araya gelmez; meleklerin her biri kendi başına bir türdür. Nitekim Sâffât 164-165’te onların bu özellikleri anlatılmaktadır.³⁷

el-Erbâîn’de mertebesine göre üç çeşit melekten söz eden Gazâlî, en aşağı mertebede

28 Gazâlî, *İhyâ*, 3/884.

29 Gazâlî, *İhyâ*, 3/877; Gazâlî, *Kimyâ-yı saâdet*, 1/15.

30 Gazâlî, *İhyâ*, 3/878, 3/890, 3/941, 3/1188, 3/1189, 3/1300, 4/1458, 4/1459, 4/1670, 4/1673.

31 Gazâlî, *el-Ecvibetü’l-Gazâliyye fi’l-mesâil’l-uhreviyye (el-Madnûnu’s-sağîr)*, 386-387.

32 Gazâlî, *İhyâ*, 4/1361.

33 Gazâlî, *İhyâ*, 4/1670.

34 Gazâlî, *el-Erbâîn fi usûli’l-dîn*, 479-480.

35 Gazâlî, *İhyâ*, 4/1465-66.

36 Gazâlî, *el-Ecvibe*, 389.

37 Gazâlî, *el-Ecvibe*, 390.

olanlara “yer melekleri” (el-arzıyye), ikinci mertebedekilere “gök melekleri” (semâviyye) ve en üstte bulunanlara da “Allah’a yakın melekler” (mukarrebûn) der. Ona göre Allah’a yakın melekler, nazarlarını rubûbiyet makamının güzelliğine (cemâl) ve özellikle Hak’ın vechini düşünmeye (mülâhaza) tahsis ederler. Bu melekler bekâ yurdunda ebedîdirler, zira mülâhaza ettikleri şey ebedî vecihtir. Diğer melekler ise fânidir ve yer ile göklerde dirler. Nitekim buna Rahmân 26-27’de işaret buyurulmaktadır.³⁸

Gazâlî meleklerle ilgili bu tasnifin bir benzerini İhyâ’da da yapmaktadır. Fakat orada en üst mertebedeki meleklerden –yani Allah’a yakın meleklerden– “arşın taşıyıcısı olan melekler” diye söz eder. Ona göre insan bedeninin hatta bitkilerin her bir parçası ondan sorumlu yedi mekle beslenir. Besin, insan vücudunda önce kana, sonra da et ve kemiğe dönüşür. Kan ve etin ise ne kudreti ne de bilgisi vardır, kendiliğinden ne değişmesi ne de hareket etmesi söz konusudur. Nasıl ki buğday kendi kendine değil de bazı insanlar marifetiyle un, hamur ve ekmek hâline gelmekteyse, kan da kendi kendine değil meleklerin yardımıyla et, kemik, damar ve sinirlere dönüşmektedir. Yere (arż) nispet ettiği söz konusu yedi meleğin görevlerini tek tek sayan Gazâlî, “Bu işleri tabiata hamleden ne dediğini bilmeyen bir câhil-dir,” der.³⁹ Ona göre bu melekler, sürekli insanla ve insanın aldığı besinlerle meşgul olurlar. Onlar insanın en küçük parçalarında dahi bulunurlar, hatta insanın göz, kalp gibi parçalarında sayıları yüzü geçer. Gök meleklerine gelince, yer meleklerini hakikatini ancak Allah’ın bilebileceği bir sıra ve tertip üzere yayıp dağıtırlar. Gök meleklerini ise arşı taşıyan melekler destekler. Bütün bu meleklerle destek verip yol gösteren, elbette ki “mülkün mâliki, celâl ve ikrâm sahibi Allah’tır.”⁴⁰

İnsanın ulaşacağı en yüksek mertebenin melekleri örnek alıp onlara uymak olduğunu⁴¹ belirten Gazâlî, İhyâ’da, insanın arzularından özgürleştiği takdirde melekleşebileceğinden, başka deyişle meleklerin arasına katılabileceğinden, öyle ki “melek” ve “rabbanî” diye adlandırılabileceğinden söz eder. O, bazı kadınlar tarafından Yûsuf Peygamber için sarf edilen, “Hâşâ! Allah için, bu bir beşer değil, ancak yüce bir melektir!”⁴² sözünü buna delil olarak gösterir.⁴³ Ona göre insan, nihayetinde, en aşağı âleme (esfel-i sâfilîn) bırakılan ve oradan yükselebilirse en yüksek âleme (âlem-i a’lâ) dek yükselebilen bir varlıktır. Melekler ise sürekli olarak ibadet eden varlıklar olup, onlardan bazıları bulundukları yüce makamlardan en aşağı âleme (âlem-i esfel) nazar ederler. Gazâlî, miraçlarının son noktasına vardıklarında peygamberlerin de, tıpkı bu melekler gibi, insanların kalplerine ve bütün gaybî bilgilere nazar ettiklerini söylerken⁴⁴ birer insan olarak peygamberlerin bazı meleklerin mertebesine dek yükselebildiğine işaret etmiş olmaktadır. Şu hâlde ona göre insan, şehvet ve öfkesine hâkim olup ilim ve amelle yüce marifetlere eriştiğinde bazı meleklerin mertebesine çıkabilmektedir. Gazâlî –başka eserlerinde– hem Allah’ın melekleri Âdem’e secde ettirdiğini bildiren âyetlere atıflar yapmakta,⁴⁵ hem de Adn cennetlerindeki meleklerin insandan –insanın

38 Gazâlî, *el-Erbâin*, 479.

39 Gazâlî, *İhyâ*, 4/1464.

40 Gazâlî, *İhyâ*, 4/1465.

41 Gazâlî, *İhyâ*, 3/982; Gazâlî, *el-Madnûn bih alâ ğayri ehlih*, 377.

42 Yûsuf 12/31.

43 Gazâlî, *İhyâ*, 3/884; el-İsfahânî de, *ez-Zerîa*’da, benzer ifadelerle aynı şeyi söyler. Bk. Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerîa*, 79. Ayrıca bk. Gazâlî, *el-Hikme fî mahlûkâtillâhi azze ve celle*, 28.

44 Gazâlî, *Mişkâtü’l-envâr*, 132.

45 Gazâlî, *İhyâ*, 4/1670; Gazâlî, *İhyâ*, 3/934; Gazâlî, *er-Risâletü’l-ledünniyye*, 249; Gazâlî, *Mî’râcî’s-sâlikîn*, 56.

hayvanlardan üstün oluşu gibi– üstün olduğunu belirtmektedir.⁴⁶

O hâlde Gazâlî’nin, melekleri insana nispetle üçe ayırdığı söylenebilir: insan türünün atası olarak Âdem’e secde eden yani mertebeye insanın altında bulunan melekler, Allah’ın marifetine erişen her insanın –manevî olarak– aralarına katıldığı melekler, insanın hayvandan üstün oluşu gibi insandan üstün olan melekler. Aslına bakılırsa, ikinci grup ile üçüncü grup melekleri tek bir grup olarak değerlendirmek mümkündür. Çünkü insanın yüksek marifetlerle aralarına katılabildiği melekler eğer insandan üstün olmasalardı insanın yüksek marifetlerle aralarına katılması söz konusu olmazdı. Bu takdirde Gazâlî’nin insana nispetle melekleri ikiye ayırdığı söylenebilir.

Bu çıkarımımız yukarıda değindiğimiz üç sınıf mekle nispeten uygunluk göstermektedir. Şöyle ki Gazâlî, Âdem’e secde eden meleklerle hem yere ait melekleri hem de göğe ait melekleri, insandan üstün olmakla birlikte bazı seçkin kimselerin aralarına katılabildiği meleklerle ise Allah’a yakın –veya arşın taşıyıcısı– olan melekleri kastediyor olabilir. Buna göre –başlıkta da ifade edilen– “meleğin insandan üstünlüğü”, *Allah’a yakın olan meleklerin* insandan üstünlüğü anlamına gelmektedir. Tekrar ifade etmek gerekirse, bazı meleklerin söz konusu üstünlüğü, insanın onlara yakınlaşmasını imkânsız kılacak derecede bir üstünlük değildir.

Nitekim Gazâlî, Allah’a yakın kimseler (mukarrebûn) ile Allah’a yakın melekler arasında bir benzerlik (şebih) bulunduğunu söyler.⁴⁷ Ona göre esmâ-i hüsnâyı mümkün mertebe kazanıp Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanan insanlar, rabbânî yani Rabb’e yakın, başka deyişle meleklerden meydana gelen mele-i a’lâya ortak olacaklardır.⁴⁸ Âriflik, nâsiklik ve zâhidlik niteliklerini kendinde toplayan bir kimseye ölüm bile zarar veremez. Çünkü o, kemâl âlemine kadar yükselmiş kâmil bir ruha sahiptir ve bu ruh sayesinde samediyet makamında ruhanî meleklerin civarında bulunan ulvî makamlara kadar yükselebilir. Oraya erişince de söz konusu melekler onun etrafında toplanır ve ona kendilerine tevdi edilen bilgileri aktarırlar. Böylece o, oluş ve bozuluş âleminden ayrılarak bitip tükenmeyen bekâ âlemine iltihak eder.⁴⁹ Gazâlî, “Melekût âlemine meleklerin sıfatlarına yakınlık sağlandığı kadar nazar edilir, hayvanlar âlemine battığı kadar da ondan uzaklaşılır,” derken de insanın meleklerin sıfatlarına benzer sıfatlar edinebileceğine işaret etmiş olmaktadır.⁵⁰ Ona göre İsrâ 17/70’ten de anlaşılacağı üzere Allah, insanı saygın ve şerefli kılmıştır. İnsan bu şeref ve saygınlığa ise her şeyden önce akılla ulaşmaktadır. Aklı sayesinde o, yaratıklara nazar edebilmekte ve böylece yüksek marifetlere erişebilmektedir. Bu ise onu meleklerin arasına dâhil etmektedir.⁵¹

Gazâlî’ye göre önde oluş mekânda olabildiği gibi mertebede de olabilir. Mertebedeki öndelik, kendisinden sonra gelene izafetle bir öndeliktir. Ancak bunun için nihai bir maksadın bulunması gerekir ki önde olan ona izafetle önde olsun, sonra gelen de ona izafetle sonra

46 Gazâlî, *el-Madnûn bih alâ ğayri ehlih*, 364.

47 Gazâlî, *el-Maksadü’l-esnâ*, 45.

48 Gazâlî, *el-Maksadü’l-esnâ*, 46.

49 Gazâlî, *Sırru’l-âlemîn*, 524.

50 Gazâlî, *İhyâ*, 4/1465.

51 Gazâlî, *el-Hikme fi mahlûkâtillâh*, 66.

gelsin.⁵² Allah'a en yakın kullar meleklerdir ve onlar arasında bu yakınlık itibarıyla bir sıra ve düzen vardır. Allah'a yakınlık (kurb) mertebesinde⁵³ en üstte İsrail adlı melek bulunur. Allah yeryüzünün en şerefli yaratıkları olan nebileri bu meleklerle ıslah eder. Dolayısıyla meleklerin derecelerini nebilerin dereceleri izler. Nebiler arasında en yüksek mertebe Hz. Muhammed'in mertebesidir. Zira Allah dini onunla ikmal etmiş ve nebileri onunla hitama erdirmiştir. Nebileri ise varisleri olan âlimler izler. Âlimler diğer insanları ıslahla vazifelidirler. Âlimlerden sonra adaletle hükmeden sultanlar gelir. Bunun nedeni, onların –tıpkı âlimlerin halkı dinen ıslah etmesi gibi– halkın dünyasını ıslah etmeleridir. Âlimleri ve sultanları ise sadece kendi dinleri ve nefislerini ıslah eden sâlih kimseler izler.⁵⁴

Gazâlî'nin, İhyâ'nın *Kitâbü kesrî-ş-şehveteyn* adlı bölümünde, insanın şehvetler karşısında benimsemesi gereken tutuma ilişkin olarak getirdiği şu misal, kanaatimizce yukarıda anlatılanları gayet özlü biçimde açıklamaktadır: Ateşte kızdırılıp yere atılmış demir bir halkanın içinde kalmış bir karınca düşünelim. Karınca, kendisini çevreleyen halkanın hararetinden doğal olarak kaçacaktır. Ancak bu kaçışın halkanın içiyle sınırlı kalacağı açıktır, zira halkanın dışına çıkmak karınca için mümkün değildir. Karıncanın kızgın halkanın sıcaklığından en güvende olduğu yer ise elbette ki halkanın tam orta (vasat) noktasıdır. Çünkü burası onu kuşatan kızgın halkadan en uzak yerdir. Bu misale göre, insan kendisini kuşatan kızgın şehvet halkasından tamamen kurtulamaz. Zira bu halkanın dışı insanların değil meleklerin alanıdır. Fakat bu durum, insanın, şehvetin tasallutundan kurtulmakta meleklerle öykünmesine engel değildir.⁵⁵

Sonuç olarak, kendi vasatına ulaşmak suretiyle şehvetlerden mümkün mertebe arınan insan, esasında kendi aslî mertebesine yükselmiş olmaktadır. Bu ise onun Allah'a yakın olan meleklerle yakınlaşması veya benzemesi anlamına gelmektedir. Yakınlık mertebesindeki melekler insandan üstündür, çünkü Allah'a daima yakındırlar. Hiçbir insan o mertebeye bir melek gibi yerleşemez, zira bedenî varlığı buna engeldir. O, melekler gibi bütünüyle emir âlemine ait bir yaratık değildir.

3. Melek ile Şeytan Arasında İnsan

Yukarıda Gazâlî'nin, insanı hayvandan üstün bir mevkie yerleştirmekle kalmadığı, ona aynı zamanda mukarreb meleklerle yakın bir mertebeyi de uygun gördüğü anlaşılmıştır. Ne var ki akıl ve iradeye sahip olmak insanı hayvandan üstün bir mevkie erdirtirse de iyi bir varlık yapmaya yetmemektedir. Burada bunun sebepleri üzerinde durulacaktır. Gazâlî *Min-hâcû'l-âbidîn* adlı eserinde şöyle der:

“Allah'a karşı ilk masiyet İblis'ten gelmiştir. Bunun ezelde tayininden sonraki (ba'de'l-kazâi's-sâbık) sebebi nefsin(in) hevâsı, kibri ve hasedidir. Rivayete göre nefis, onu, seksen bin sene süren ibadetten sonra sapıklık denizine fırlatmış ve o da (oraya) ebediyete değin

52 Gazâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, 120.

53 Filozofların kurb ile ilgili bazı görüşlerini kabul etmeyen Gazâlî, onlardan –özellikle de İbn Sînâ'dan– bu konuda geniş ölçüde yararlanmıştı. Bk. Mehmet Aydın, “Gazâlî'nin 'Kurb' Nazariyesinde 'Allah'ın Sıfatlarının' Anlam ve Önemi”, 310.

54 Gazâlî, *İhyâ*, 4/1440-1441. Ayrıca bk. Gazâlî, *İhyâ*, 4/1463; Gazâlî, *Mizânü'l-amel*, 231; Gazâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, 120.

55 Gazâlî, *İhyâ*, 3/982; Farklı bir bağlam ve biraz değişiklikle aynı misal için bk. Gazâlî, *el-Madnûn bih alâ ğayri ehlih*, 377.

(sürecek bir batışla) batmıştır. Bütün bunlar olurken ne dünya ne mahlûkât ne de şeytan vardı, bilakis nefis kibri ve hasediyle beraber idi ve ona (İblis’e) (bütün bu) yaptıklarını yaptı. Âdem ve Havva’nın günahına gelince... Onları günaha sürükleyen nefse ait şehvet, hayat ve ebedilik hırsıydı. Dahası onlar İblis’in sözüne aldandılar. Bu (aldanış), nefsin destek ve ortaklığıyla oldu. Üstelik bununla Allah’ın civarından ve Firdevs’in huzur ve sükûnetinden bu hakir ve çileli, helâk edici ve geçici dünyaya düştüler. O günden ebediyete değin çocuklarının da başlarına gelmeyen kalmadı ve gelmeye de devam edecektir.”⁵⁶

Gazâlî iyilik ve kötülük karşısında sebat ve tereddüdü bakımından üç çeşit kalpten söz eder. Bu kalplerden biri, riyazet yoluyla kötü huylardan arınıp aslî saflığına dönen kalptir. Böyle bir kalbe “gayb hazineleri”nden “iyilik hâtırları” gelir ve akıl da bu hâtırları tefekkür ederek mânâsını anladığı iyiliğin yapılması gerektiğine hükmeder. Bu sırada melek de aklın ışıyla aydınlanmış, marifetlerle bezenmiş kalbe inip yerleşir. Bir diğer kalp kötülüklerle kirlenerek aslî saflığını yitiren kalptir. Bunda kötülük hevâdan kaynaklanan bir hâtırın ortaya çıkmasıyla birlikte var olmaya başlar. Bu tür kalplere akıl da yardım edemez, zira o sırada akıl hevâya yardım etmek üzere hîleler tertip etmekle meşguldür. Gazâlî son olarak kendisinde hem kötülük hâtırının (hevâ hâtırları), hem de iyilik hâtırının (iman hâtırları) bulunduğu bir kalpten bahseder. Bu çeşit kalplerde şehvet kötülük hâtırına, akıl ise şehvete karşı iyilik hâtırına yardım eder. Ne var ki bu, o kişinin daima kararsızlık içinde kalmasına yol açar.⁵⁷

İnsan kalbinin iyilik ve kötülük ile ilişkisinin biraz daha açıklığa kavuşabilmesi şu sorunun yanıtlanmasına bağlı gözükmektedir: Gazâlî’nin “hâtır” diye sözünü ettiği şey nedir? Ona göre kalbe yalnızca duyularla algılanan şeyler değil, aynı zamanda bir nedenden dolayı kabaran şehvetler de duyum son bulsa bile var olmayı sürdüren hayaller de tesir eder. Bu ise kalbin daima etki altında ve değişim hâlinde bulunduğunu gösterir. Bu tesirlerle birlikte kalpte meydana gelen eserlerin en özeli ise hâtırlardır. Kendilerine ilişkin gafletten sonra *hâtırlanmaları* nedeniyle onlara “hâtırlar” (havâtır) denmiştir. Hâtır, fiilin başlangıcıdır; o, rağbeti, rağbet kararı (azm), karar da niyeti tahrik eder. Rağbeti harekete geçiren ya iyiliğe çağıran hâtır ya da kötülüğe çağıran hâtırdır. Kötülüğe çağıran hâtıra “vesvese”, iyiliğe çağıran hâtıra ise “ilham” denilir. Gazâlî’ye göre bu iki farklı hâtırın bir tek sebebi olamaz. Hâdis şeylerin birbirinden farklı olması sebeplerinin de farklı olduğunu gösterir. Sözelimi bir evde yakılan ateş, evin hem duvarlarını aydınlatır hem de tavanını karartır. Ancak aydınlanma ve kararın birbirinden farklı olaylardır, bu da onları meydana getiren sebeplerin birbirinden farklı olduğunu gösterir. O hâlde bir sebepten aydınlanan kalp başka bir sebepten kararabilir.⁵⁸

Kalbi aydınlatan sebebe yani iyiliğe çağıran hâtırın sebebine “melek”, kalbi karartan sebebe yani kötülüğe çağıran hâtırın sebebine “şeytan”, kalbin meleğin ilhamını kendisiyle kabule hazırlandığı lütfa “tevfik”, kalbin şeytanın vesvesesini kendisiyle kabule hazırlandığı şeye ise “hizlân” veya “iğvâ” denilir. Şu hâlde iyiliği emir ve vaat etme işi meleğin, kötülüğü emir ve vaat etme işi ise şeytanın uhdesindedir. Şeytanın mukabilinde melek, vesvesenin

56 Gazâlî, *Minhâcü’l-âbidîn ilâ cenneti rabbi’l-âlemîn*, 87.

57 Gazâlî, *İhyâ*, 3/925-927.

58 Gazâlî, *İhyâ*, 3/903.

mukabilinde ilham, iğvânın mukabilinde ise tevfi̋k bulunmaktadır.⁵⁹ Allah'tan başka bütün varlıklar karşılıklı ve çift çifttir. Kalp, sürekli olarak, birbirine karşıt söz konusu çiftin tesiri altındadır. Hz. Peygamber'in "Müminin kalbi, Rahmân'ın iki parmağı arasındadır."⁶⁰ hadisi, kalbin bu hâline işaret etmektedir. Burada parmakların ruhuna, yani evirip çevirme (taklîb) hızı ve değiştirip dönüştürme (tağyîr) kudretine işaret edilmektedir. Burada meleklerin ve şeytanların insan kalbini evirip çevirmek üzere Allah'ın hükmü altında olması, parmakların cisimleri evirip çevirmek üzere insanın emri altında olmasına benzetilmektedir.⁶¹

Gazâlî, şehvet ile akıl arasındaki çatışmayı anlatmak için şehvetleri şeytanlardan oluşan bir orduya, akılları meleklerden meydana gelen bir orduya ve kalbi de bu iki ordunun karşı karşıya geldiği savaş meydanına benzetir. Buna göre insanda şehvetin akıldan önce olgunlaşması, iki düşman ordudan birinin savaş meydanına önceden gelip yerleşmesine benzer. Bu, kalbin akılla ülfet ve ünsiyet etmeden şehvetle ülfet ve ünsiyet etmesi demektir. Nitekim aklın yaratılışı şehvet, öfke ve diğer yerilen sıfatların gelişmesinden sonra tamamlanır; yedi yaşından sonra ilkeleri, ergenlik çağına girerken de aslı oluşan akıl, ancak kırklı yaşlarda olgun bir hâle gelir. Şayet akıl olgunlaşmazsa yengi şeytana yenilgi ona, olgunlaştığında ise yengi ona yenilgi şeytana ait olur. Ayrıca hiçbir insan yoktur ki şehveti aklının önüne hiç geçmemiş olsun. Sadece Hz. Âdem değil peygamberler de dâhil hiçbir beşer bu ezeli hükümden müstağni değildir. Nitekim insan bir süre boyunca organlarıyla günah işlemekten hâlî olsa bile kalbiyle günah tasarlamaktan hâlî olmaz. Günah tasarlamaktan uzak dursa bile şeytanın vesveselerinden uzak duramaz. Bundan da korunsa Allah'ı, sıfatlarını ve fiillerini bilmekteki yetersizliğini aşamaz.⁶²

Burada şunu da belirtmek gerekir: Gazâlî'ye göre kalp, gerek şeytanların gerekse meleklerin kendi aralarında sürdürdükleri çatışma ve çekişmelere sahne olur. Başka deyişle kalp bir şeytan tarafından bir kötülüğe çekilmek istendiğinde başka bir şeytan tarafından diğer bir kötülüğe çekilmek istenebilir. Aynı şekilde bir melek tarafından bir iyiliğe çağrıldığında başka bir melek tarafından başka bir iyiliğe çağrılabilir.⁶³

Gazâlî'ye göre insanın (âdemî) suç ve günah işlemesi gayet tabîî bir olgudur. Nitekim Hz. Âdem Allah'ın koyduğu bir yasağı çiğneyerek günah işlemiştir. Ancak o, günahından dolayı pişmanlık duyup tevbe etmiştir. Kendini sırf hayra vermek Allah'a yakın (mukarreb) meleklerle, kendini sırf şerre vermek ise şeytanlara yaraşır bir tavidir. İnsan ne melek ne de şeytandır; şer işlemekten tamamen kaçınamaz ama ona hayır işlemek de uzak değildir. O, işlediği hayır ile şerrini telafi eder. Bu nedenle insanın kendini meleğe ya da şeytana değil Âdem'e nispet etmesi gerekir. O, tevbe etmek suretiyle kendini Âdem'e, eğer günahında ısrarcı olursa şeytana nispet etmiş olur. Kendini sırf hayra vererek nesebini meleklerle dayandırmak ise mümkün değildir. Çünkü şer, insanın tıynetinde yoğrulmuş bir hâlde bulun-

59 "Tevfi̋k (Allah'tan gelen iyiliğe yönelik muvaffakiyet) ruhun, *hizlân* (kötülük yapmaya yönelik kuvvet) ise nefsin yardımcısıdır. İki ordunun hâkimiyet alanı kalptir." Bk. Zafer Erginli vd., "Tevfi̋k", 1102. Havâtır terimi hakkında ayrıca bk. Gazâlî, *Minhâcû'l-âbidîn*, 111-118, 88-90.

60 Tirmîzî, "Kader", 7; Müslim, "Kader", 3.

61 Gazâlî, *İhyâ*, 3/903-904. Gazâlî'nin sûfî seleflerinden olan Kelâbâzî (ö. 380/990) ve Kuşeyrî (ö. 465/1072) de hâtırlardan söz eder. Fakat onlar hâtırların iki -Gazâlî'nin tabiriyle- "sebeb"ine daha işaret ederler. Bk. Kelâbâzî, *et-Taarruf li-mezheb ehli't-tasavvuf*, 104; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrî*, 118-119.

62 Gazâlî, *İhyâ*, 4/1342-1343.

63 Gazâlî, *İhyâ*, 3/925.

maktadır.⁶⁴

Aslına bakılırsa bu durum insan kalbinin karar ve istikrardan ne denli yoksun olduğunu göstermektedir. İnsan ne iyilik yapmakta melekler gibi istikrarlıdır, ne de kötülük yapmakta şeytanlar gibi kararlıdır.⁶⁵ Çünkü kalp, meleğin etkisine açık olduğu gibi şeytanın etkisine de açıktır.⁶⁶ İnsan için şeytanın saptırıcı bir düşman olduğundan kuşku yoktur. Bu düşmanlık onun yaratılışından (cibillet) ileri gelmektedir.⁶⁷ Bu nedenle insanın şeytan karşısında ilk yapacağı şey onun şerrinden Allah’a sığınmaktır. Eğer bu yeterli olmazsa, yani Allah kulunun sıdkı ve sabrını görmek isterse ona karşı mücâhede yolunu tutmalıdır.⁶⁸

Sonuç olarak insan ne şeytan ne de melektir, ama her ikisinin etkisine de daima açıktır. Büyük ölçüde meleğin etkisine açık olabileceği gibi yine büyük ölçüde şeytanın etkisine de açık olabilir. Dahası aynı anda her ikisinin de etkisi altında kalabilir. Bu bakımdan onun elinden iyilik de kötülük de gelebilir. Ona düşen, kulluğunun bir gereği olarak kendini mümkün mertebe iyiliğe vermektir.

Sonuç

Gazâlî’nin insana ruh ve bedenden ibaret bir varlık olarak yaklaştığı ve bu bakımdan onu melek ile hayvan arası bir mertebede gördüğü anlaşılmaktadır. Buna göre insan ruh bakımından meleklerle, beden bakımından hayvanlara benzer. Başka deyişle o, ruhuyla hayvanlardan, bedeniyle meleklerden ayrışır. İnsanın hayvandan üstün bir yaratık olması gibi, duyudan, hayalden, yönden ve yer tutmaktan uzak olan ruh da bedenden üstün bir varlıktır. Çünkü beden bu âleme, ruh ise bu âlemin üstünde emîr konumunda bulunan emir âlemine aittir. Bu ruh sayesinde insan, Allah’ın yeryüzündeki halifesi olmak gibi yüksek bir makama erişmektedir.

Bazı melekler insan için pratik birer yardımcı konumundayken bazıları da Allah’a yakınlıkları sebebiyle insan tarafından örnek alınması gereken bir varlık kategorisine dâhil edilmektedir. Gazâlî’nin insan için bir hedef ve gaye olarak ortaya koyduğu bu ikinci kısım melekler, yerde ve göklerde yaşayan fâni melekler değil, Allah’a yakın makamlarda bulunan bâki meleklerdir. Arzularının esiri olduğunda hayvanların mertebesine dek inen insan, bu esaretten kurtulduğu ölçüde mukarreb meleklerin mertebesine erişebilir. Başka deyişle, ruh ve akıl lütfuyla saygın ve şerefli kılınan insan, Allah’ın marifeti sayesinde söz konusu meleklerle yakın ve benzer hâle gelebilir. Anlaşılan o ki Gazâlî, insana özellikle ruhu dolayısıyla yüksek bir değer atfetmektedir.

Gazâlî, insanın fiillerinin, kalpte meydana gelen ve kendilerine “hâtırlar” (havâtır) denilen eserlere dayandığını düşünmektedir. Hâtırların bazıları kötülüğe çağırırken bazıları iyiliğe çağırır. Kötülüğe çağıran hâtıra “vesvese”, iyiliğe çağıran hâtıra “ilham” denilir. Vesvese şeytandan, ilham ise melektendir. Dolayısıyla insan kalbine melekler de şeytanlar da nüfuz edebilmektedir. Şu hâlde insanın elinden iyilik de kötülük de gelebilir.

64 Gazâlî, *İhyâ*, 4/1335.

65 Gazâlî, *İhyâ*, 4/1335.

66 Gazâlî, *İhyâ*, 3/904.

67 Gazâlî, *Minhâcü’l-âbidîn*, 85.

68 Gazâlî, *Minhâcü’l-âbidîn*, 86.

İnsandan ne sadece iyilik ne de sadece kötülük beklenmelidir, çünkü o ne melek ne de şeytandır. Fakat akıl ve iradesiyle iyilikten yana tavır alarak kötülükten büyük ölçüde sakınabilir. Bunun için tek başına bilip istemek yetmez; Allah'ın lütuf ve inayetine, bu demektir ki meleklerine de ihtiyaç vardır. İslâm dini açısından meleklerle imanın önemi en çok da burada kendini göstermektedir. Aksi takdirde kişi, kötülük karşısında çaresiz kalacak ve iyiliğe yönelik ümit ve kararlılığını sürdürüp büyütmede daha da zorlanacaktır.

Bütün bunlar, kuşkusuz, insanı son derece özgün ve bir o kadar da ilginç bir konuma yerleştirmektedir. Bu yargımızın, insana özellikle çağımızdan baktığımızda yerinde bir yargı olduğunu belirtmemiz gerekmektedir.

Kaynakça | References

- Aydın, Mehmet. “Gazâlî’nin ‘Kurb’ Nazariyesinde ‘Allah’ın Sıfatlarının’ Anlam ve Önemi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (ts.), 310.
- Erginli, Zafer vd. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınevi, 1. Basım, 2006.
- Gafarov, Anar. “Râgıb el-İsfahânî’de İnsan Tasavvuru”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (2006), 187-214.
- Gazâlî, Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Sırrü’l-âlemîn ve keşfü mâ fi’-d-dâreyn (Mecmûatü resâili’l-İmâm el-Gazâlî içinde)*. Kahire: el-Mektebetü’t-Tevfikiyye, ts.
- Gazâlî, Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Mükâşefetü’l-kulûbi’l-mukarreb ilâ hazret-i allâmi’l-ğuyûb fi ilmi’t-tasavvuf*. thk. eş-Şeyh Abdü’l-Vâris Muhammed Alî. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Basım, ts.
- Gazâlî, Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Maksadü’l-esnâ fi şerhi esmâillahi’l-hüsnâ*. thk. Muhammed Osman el-Huş. Kahire: Mektebetü’l-Kur’an, ts.
- Gazâlî, Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *İhyâü ulûmi’d-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1426/2005.
- Gazâlî, Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Madnûn bih alâ ğayri ehlih (el-Madnûnü’l-kebîr) (Mecmûatü resâili’l-İmâm el-Gazâlî içinde)*. Kahire: el-Mektebetü’t-Tevfikiyye, ts.
- Gazâlî, Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Keşf ve’t-tebyîn fi ğurûri’l-halk ecmaîn (Mecmûatü resâili’l-İmâm el-Gazâlî içinde)*. Kahire: el-Mektebetü’t-Tevfikiyye, ts.
- Gazâlî, Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Hikme fi mahlûkâtillâhi azze ve celle (Mecmûatü resâili’l-İmâm el-Gazâlî içinde)*. Kahire: el-Mektebetü’t-Tevfikiyye, ts.
- Gazâlî, Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Kimyâ-yı saâdet*, thk. Hüseyin Hidiv Cem. 2 Cilt. Tahran: Merkez-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1. Basım, 1380.
- Gazâlî, Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Mişkâtü’l-envâr ve mısîfâtü’l-esrâr*. thk. Abdülaziz İzzüddîn es-Seyrevân. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1. Basım, 1407/1986.
- Gazâlî, Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Maâricü’l-kuds fi medârici ma’rifeti’n-nefs*. Beyrut: Dâru’l-Afâk el-Cedîde, 2. Basım, 1975.
- Gazâlî, Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-

Tûsî. *el-Madnûnu's-sağîr (el-Ecvibetü'l-Gazâlîyye fi'l-mesâilî'l-uhreviyye) (Mecmûatü resâilî'l-imâm el-Gazâlî içinde)*. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfîkiyye, ts.

Gazâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Erbaîn fi usûli'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1. Basım, 1439/2017.

Gazâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *er-Risâletü'l-ledünniyye (Mecmûatü resâilî'l-İmâm el-Gazâlî içinde)*. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfîkiyye, ts.

Gazâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Mi'râcü's-sâlikîn (Mecmûatü resâilî'l-İmâm el-Gazâlî içinde)*. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfîkiyye, ts.

Gazâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Mîzânü'l-amel*. thk. Süleyman Dünya. Mısır: Dâru'l-maârif, 1. Basım, 1964.

Gazâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Minhâcü'l-âbidîn ilâ cenneti rabbi'l-âlemîn*. thk. Mahmûd Mustafâ Halâvî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1409/1989.

İsfahânî, Râgıb. *ez-Zerîa ilâ mekârimi's-şerîa*. thk. Ebû'l-Yezîd Ebû Zeyd el-Acemî. Kahire: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 1428/2007.

Karakoyunluoğlu, Ali. *İnsanın Yetkinlik Sevgisi: Gazâlî Düşüncesinde Bilgi ve İktidar*. Konya: Çizgi Kitabevi, 1. Basım, 2023.

Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Mehmet Şerefeddin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.

Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim. *et-Taarrufli-mezheb ehli't-tasavvuf*. thk. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.

Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyrî*. Kahire: Dâru Cevâmi' el-Kelim, 1428.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1412/1991.

Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî, Sünenü'n-Nesâî. thk. Râid b. Sabri İbn Ebî Alfe. Riyad: Dâru'lhadâre, 1436/2010.

Rowson, E. K. "Al-Raghib al-İsfahânî". *Encyclopaedia of Islam*. 8/389-390. Leiden: Brill, 1995.

Tirmîzî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ. *el-Câmiu'l-kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1996.

Hâzım Ahmed en-Nevşehrî'ye Nispet Edilen Vebâ d Adlı Risâlenin Tahkiki ve Muhteva Açısından Değerlendirilmesi

Ayhan Can | 0000-0002-7451-6101 | ayhancan@bartin.edu.tr

Bartın Üniversitesi, İslami ilimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati, Bartın, Türkiye

ROR ID: 03te4vd35

Öz

İslâm geleneğinde kullanımı yaygın olan "أَمَّا بَعْدُ" (emmâ ba'd/imdi) ve "وَبَعْدُ" (veba'd) ifadesi pekçok müellif tarafından gramer ve anlam yönüyle ele alınmıştır. Klasik yazım geleneğinin bir parçası olması bakımından ilmî metinlere yapılan kimi şerh ve hâşiyelerde, "emmâ ba'd" veya "veba'd" ifadeleriyle ilgili olarak bunların irabı, ilk olarak kim tarafından kullanıldığı ve belagat ilmindeki kavramsal karşılığının ne olduğu gibi bilgilere yer verilmiştir. Yapılan araştırmalara göre bahsi geçen konuda birçok müstakil risâlelerin de telif edildiği tespit edilmiştir. Bu eserlerden birisi de bu çalışmanın konusu olan Seyyid Hâzım Ahmed en-Nevşehrî'ye (ö. 1160/1747-48) nispet edilen Veba'd adlı eserdir. Risâlenin müellifi hakkında yapılan araştırma neticesinde aynı isim, mahlas ve baba ismine sahip olup aralarında dede-torun münasebeti bulunan iki ayrı Hâzım tespit edilmiştir. Bu durum nedeniyle risâlenin mezkûr müellife aidiyeti hakkında oluşabilecek tereddütleri giderme adına, makalede eserin müellife olan aidiyeti bahsi geniş bir şekilde ele alınmıştır. Muhtevasına bakıldığında müellifin on başlık altında veba'd hakkında kısa bilgiler verdiği görülen bu risâle üzerinde yapılan bu tahkik ve değerlendirmeden; risâlenin dede Hâzım'a ait olduğu, kendi alanında önemli bir yer teşkil etmekle birlikte bu konu özelinde kaleme alınan ilk müstakil risâlelerden birisi olarak sayılabileceği sonuçlarına ulaşılmıştır. Ayrıca Hâzım, Veba'd adlı çalışmasında bu ifadeyi genel hatlarıyla ele alarak kendinden önceki âlimlerin vermiş olduğu bilgileri derlemiş, okuyucunun kolaylıkla ulaşabilmesi için tek bir eserde sunmuştur. Bu araştırmada temel olarak mukayese ve analiz yöntemine başvurulmuş, bahis mevzusu edilen konular hakkında klasik kaynaklardan elden geldiğince faydalanılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Belagati, Faslü'l-hitâb, Vebâ d, Mukaddime, Hâzım.

Atıf Bilgisi

Can, Ayhan. "Hâzım Ahmed en-Nevşehrî'ye Nispet Edilen Vebâ d Adlı Risâlenin Tahkiki ve Muhteva Açısından Değerlendirilmesi". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/1 (Haziran 2023), 105-134.

<https://doi.org/10.33718/tid.1268078>

Geliş Tarihi	: 20.03.2023
Kabul Tarihi	: 10.06.2023
Yayın Tarihi	: 30.06.2023
Değerlendirme	: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

- Etik Beyan : Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
- Benzerlik Taraması : Yapıldı - iThenticate
- Çıkar Çatışması : Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
- Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
- Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Evaluation of the Treatise Named *Waba'd* Attributed to Hāzim Ahmad An-Nevsehrī in terms of its Edition Critical and Content

Ayhan Can | 0000-0002-7451-6101 | ayhancan@bartin.edu.tr

Bartın University, Faculty of Islamic Sciences, Arabic Language and Rhetoric, Bartın, Türkiye

ROR ID: 03te4vd35

Abstract

The expressions “أما بعد” (*ammā ba'd*/now) and “وبعد” (*waba'd*), which are common in the Islamic tradition, have been discussed by many authors in terms of grammar and meaning. In terms of being a part of the classical writing tradition, in some commentaries and annotations made to scientific texts, information about *ammā ba'd* or *wa ba'd* expressions, such as their *i'rab*, who used them first, and what their conceptual equivalent in rhetoric is. According to the researches, it has been determined that many separate treatises on the aforementioned subject have also been copyrighted. One of these works is called *waba'd*, which is attributed to Sayyid Hāzim Ahmad An-Nevsehrī (d. 1160/1747-48), and subject of this study. As a result of the research on the author of the treatise, two different Hāzims, who have the same name, pseudonym and father's name, and who have a grandfather-grandson relationship between them, have been identified. Due to this situation, in order to eliminate the doubts that may arise about the belonging of the treatise to the aforementioned author, the article about the belonging of the work to the author has been extensively discussed. Considering its content, from this examination and evaluation on this treatise, which seems to have given brief information about the *waba'd* under ten titles, it has been concluded that the treatise belongs to the grandfather Hāzim, and although it has an important place in its field. It can be counted as one of the first independent treatises written specifically on this subject. In addition, Hāzim, in his work called *waba'd*, dealt with this expression in general terms and compiled the information given by the scholars before him, and presented it in a single work so that the reader could easily access. In this research, the method of comparison and analysis has been applied as a basis, and it has been tried to benefit from the classical sources as much as possible about the subjects in question.

Keyword:

Arabic Language and Rhetoric, Fasl Al-hitāb, *Waba'd*, Introduction, Hāzim.

Citation

Can, Ayhan. “The Evaluation of the Treatise Named *Waba'd* Attributed to Hāzim Ahmad An-Nevsehrī in terms of its Edition Critical and Content”. *Trabzon İlahiyat Journal* 10/1 (Haziran 2023), 105-134.

<https://doi.org/10.33718/tid.1268078>

Date of Submission : 20.03.2023

Date of Acceptance : 10.06.2023

Date of Publication : 30.06.2023

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : 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.

Plagiarism Checks : Yes – iThenticate

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

“*emma bâd/imdi*” ifadesi, İslam geleneğinde hutbe ve yazışmalarda kullanılmalarının yanı sıra kitapların mukaddimelerinde besmele, hamdele ve salvele gibi ifadelerden sonra asıl konuya geçmeden önce kullanılan edebî bir ifadedir. Bazı metinlerde bu ifadenin yerine “*vebâ'd*” ifadesinin kullanıldığı görülmektedir.¹ Hz. Peygamberin de bu ifadeyi hutbe ve mektuplarında kullanmış olması nedeniyle teliflerde buna yer vermek sünnet sayılmıştır.² “*amma bâd*” ifadesinin mana ve irabı ele alınacak olursa; “*amma*”ya cümle içerisinde yerine göre şart, te'kid, tafsil veya faslül'l-hitâb gibi farklı anlam ve görevler yüklenmiştir. “*amma*” irab yönünden şart edatı ve şart cümlesinden oluşan “*mehma yekun min şey'*” (*ne olursa olsun*) ifadesinin yerine geçen bir harf olarak telakki edilmiştir. Cumhuriyet tarafından bu yapı; şart edatı, şart cümlesi ve fâ “*ف*” harfiyle başlayan cevap cümlesi olarak, “*mehma yekun min şey' ... ف*” şeklinde kabul görmüştür. “*mehma*”, mübteda olarak kabul edilmiştir ancak haberi konusunda ihtilaf vardır. Buna göre şart cümlesini haber yapanlar olduğu gibi cevap cümlesini veya her ikisini birden haber yapanlar da vardır. Diğer bir görüş ise bu ifadenin haberi olmadığı yönündedir. Şart fiili olan “*يكن*” ya tam fiil olup faili “*من شيء*”dir ya da nakıs fiil olup “*من شيء*” ifadesi isimdir. Bu durumda haberi ise mahzûf olup “*موجودا*” şeklindedir. “*بعد*” ise izafetten bağlantısı kesilmiş zarf olarak kabul edilmiştir.³

Gerek *emmâ bâd* gerekse *vebâ'd* olsun her iki ifade üzerine de kurucu metinlere yapılan birçok şerh ve haşiyede değerlendirme ve açıklamalar bulmak mümkündür. Bu şerh ve haşiyelerde mezkûr ifadelerin irabı, hangi şahsın ilk olarak kullandığı, ne amaçla kullanıldığı ve belagat ilmindeki kavramsal karşılığı gibi bilgilere de yer verilmiştir.⁴ Bununla birlikte bu alanda Hâzım Ahmed en-Nevşehrî başta olmak üzere İsmail b. Çuneym el-Cevherî (ö. 1165/1751-2'den sonra),⁵ Muhammed b. Muhammed et-Tayyib el-Feylâlî (ö. 1191/1777),⁶ İbrahim b. Muhammed el-Kayserî (ö. 1253/1837)⁷ ve daha birçok âlim tarafından müstakil risâleler de telif edilmiştir.⁸ Günümüzde ise Eymen Çabâşî'ye ait “*Üslûbü (emmâ bâd) dirâsetün nahviyye*”, Halis Dede ve Ali Sevdî'ye ait “*Arap grameri ve edebiyatında emmâ bâd ifadesi*” gibi çalışmalar mevcuttur.

- 1 Kârî, *el-Minehü'l-fikriyye*, 6-7; Cevherî, *İhrâzü's-sa'd bi incâzi'l-va'd bi mesâ'ili emmâ bâ'd*, 29-31; Kayserî, *Risâle fi emmâ bâ'd*, 359-360; Adevî, *Hâşiyetü lûkatî'd-dürer*, 21.
- 2 Nitekim Hz. Peygamber, Bizans imparatoru Herakleios'a (ö. 641) gönderdiği bir mektupta ifadelerine şu şekilde başlamıştır; «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، مِنْ مُحَمَّدٍ عَبْدَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، إِلَى هِرَقْلَ عَظِيمِ الرُّومِ، السَّلَامُ عَلَى مَنْ أَتَىكَ الْهُدَى، أَمَّا بَعْدُ...» (*Rahman ve Rahim olan Allahın adıyla! Allah'ın kulu ve elçisi Muhammed'den Rumların büyüğü Herakleios'a. Hidayete uyan, doğru yolu tutanlara selam olsun. İmdi...*). Bk. Buhârî, *el-Câmiu's-şâhih*, “Keyfe yuktub el-kitâb ilâ ehli'l-kitâb”, 24 (No. 6260).
- 3 Bk. Ezherî, *Şerhü tasrih alâ't-tavdîh*, 1/9-10; Suyûtî, *Hamül'l-havâmi*, 2/577-578; Cevherî, *İhrâzü's-sa'd bi incâzi'l-va'd bi mesâ'ili emmâ bâ'd*, 37-44; Bâzî, *en-Necmü's-sa'd fi mebahisi emmâ bâ'd*, 49-93.
- 4 Çelebî, *Hâşiyetü alâ't-telvîh* (Mahtûtât, 5118), 4b-5a; Kocevî, *Şerhü meşâriki'l-envâr* (Manisa Akhisar Zeynelzâde, 486), 6b; Kârî, *el-Minehü'l-fikriyye*, 6-7; Adevî, *Hâşiyetü lûkatî'd-dürer*, 21-22.
- 5 Eserinin ismi, *İncâzü'l-va'd bi mesâ'ili emmâ bâ'd* dir. Müellif risâlesini *İhrâzü's-sa'd bi incâzi'l-va'd bi mesâ'ili emmâ bâ'd* adıyla şerh etmiştir. Bk. Cevherî, *İhrâzü's-sa'd bi incâzi'l-va'd bi mesâ'ili emmâ bâ'd*, 20.
- 6 Eserinin ismi, *Cevâhirü'l-ikt fî'l-kelâm alâ emmâ bâ'd* dir. Bu eser, İsmail b. Çuneym el-Cevherî tarafından Hilyetü zevî'l-cidd bi cevâhiri'l-ikt fî'l-kelâm alâ emmâ bâ'd adıyla şerh edilmiştir. Cevherî, *Hilyetü zevî'l-cidd bi cevâhiri'l-ikt fî'l-kelâm alâ emmâ bâ'd*, 1093.
- 7 Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü târihi't-türâsi'l-İslâmî fî'l-âlem*, 1/76.
- 8 Bk. Cevherî, *Hilyetü zevî'l-cidd bi cevâhiri'l-ikt fî'l-kelâm alâ emmâ bâ'd*, (muhakkikin notu), 1090; Bâbânî, *İdâhü'l-meknân*, 1/79, 382; 2/154, 619.

Bu konu hakkında telif edilmiş müstakil risâlelerde bir kurucu metnin dibacesinde geçen *emmâ ba'd* veya *veba'd* ifadelerini açıklayan şerh ve haşiyelere nazaran daha geniş bilgiler yer almaktadır. Genelde bu risâleler *emmâ ba'd* başlığı adı altında telif edilmesine karşın Hâzım'ın risâlesi *veba'd* başlığı adı altında telif edilmiştir. Hâzım, her ne kadar *veba'd* ifadesi üzerine yoğunlaşmış ve bu minvalde bilgiler vermişse de kısmen *emmâ ba'd* için geçerli bazı bilgileri de ihmal etmemiştir. Dolayısıyla bu ifadenin ilk olarak kimin tarafından kullanıldığı, belagat ilmindeki kavramsal karşılığı, mantık ilminde hangi önermeyi ifade ettiği ve *mâ'nın* ifade ettiği anlamlar gibi bilgilere de yer vermiştir.

Yapılan araştırmalar sonucunda Hâzım mahlasına sahip ve aralarında dede-torun bağı bulunan iki ayrı şahsın olduğu tespit edilmiştir. Torun Hâzım'ın öğrencisine vermiş olduğu bir icâzetnâmede hem dedenin hem de torunun kullandıkları mahlas, isimleri ve baba isimleri aynıdır. Torun, kendi ismini "es-Seyyid Ahmed el-Hâzım b. es-Seyyid Abdurrahman er-Ravhî en-Nevşehrî" şeklinde, dedesinin ismini ise, "es-Seyyid el-Hâzım Ahmed b. Abdurrahman er-Ravhî b. Abdillah en-Nevşehrî" şeklinde zikretmiştir.⁹ Burada -büyük ihtimalle dede ve torunu birbirinden ayırt etmek için- Hâzım kelimesi, torun için isimden sonra dede için ise isimden önce zikredilmiştir. Bu ince detayın gözden kaçması nedeniyle kütüphane kayıtlarında araştırmamıza konu olan *Veba'd* risâlesinin her iki isimle de kayıtlı olduğu tespit edilmiştir.

Risâlenin tespit edilen nüshalarına bakıldığında hiç birinde müellif ismi bizzat risâlenin metninde yer almamaktadır. Muhtemelen müellif ismi müstensihler tarafından ilave edilmiştir. Zira isim zinciri nüshadan nüshaya farklılık göstermektedir. Nüshalarda eserin Hâzım'a nispetinde bir ittifak bulunsa da nüshalarda hangi Hâzım'ın olduğu net olarak ifade edilmemiştir. Bu durum, risâlenin müellife olan aidiyetinde bir tereddüt oluşturabilir. Bu şüpheyi ortadan kaldırmak için de öncelikle kaynaklarda her iki Hâzım hakkında da verilen bilgilerin bir araya getirilerek tasnif ve tahlil edilmesi önem arz etmektedir. Dolayısıyla dede ve torun hakkındaki dağınık bilgilerin kimlik kazanması ve yaşadıkları dönemlerin tespitinin tam yapılması sonucunda bu prolem ortadan kalkmış olacaktır. Müellif kimliğindeki problem bununla sınırlı değildir. İleride detaylı bir şekilde bilgi verileceği üzere günümüz bazı araştırmacılar, müellifi Mehmed Aziz (ö.1131/1718-19) adında başka bir şahıs ile karıştırmışlardır. Bu karışıklığın ortadan kaldırılması da bu çalışmanın amaçlarından bir tanesidir.

Hâzım'ın bu eseri hakkında akademik bir çalışmanın bulunmaması, bu alanda ilk yazılmış müstakil risâlelerden biri olması ve müellifin kimliğinin tam olarak bilinmemesi bu araştırmayı önemli kılmaktadır. Dolayısıyla eserin incelenmesi, neşredilmesiyle ilim camiasına kazandırılması, alana önemli bir katkı sunacaktır. Zira bu alanda Hâzım'ın risâlesiyle benzer konuları ihtiva ettiği halde tarihsel olarak Hâzım'dan sonra olup yukarda ismi zikredilen risaleler tahkik edilerek incelenmeye tabi tutulmuştur. Ancak bu konuyla ilgili telif edilmiş ilk müstakil risâlelerden olan Hâzım'ın riâlesi arka planda kalmıştır.

Bu çalışmada temel alınan yöntem, mukayese ve analiz şeklinde olmuştur. Araştırmanın hazırlanmasında yazılı doküman ve belgelerden yararlanılmıştır.

9 Nevşehrî (torun), *İcâzetnâme*, 2a-6a.

1. Dede: Seyyid el-Hâzım Ahmed

Tezkire yazarlarından Hüseyin Râmiz (ö. 1202/1788), *Âdâb-ı zurâfâ* adlı eserinde hem Hâzım hem de babası hakkında şu bilgileri vermiştir: Hâzım'ın ismi Ahmed, babasının ismi ise Ereğlili Çelebi Abdurrahman Efendi'dir. Babası, Ravhî mahlasıyla şiirler inşa etmiş, Nevşehir'de müftülük görevi yapmış ve 1155/1742-43 yılında vefat etmiştir. Râmiz, Hâzım'ın bizzat kendi döneminde Nevşehir'de yaşadığını ve orada müftülük yaptığını, ilim ile uğraştığını ve talebeler yetiştiren güzel ahlak sahibi meşhur bir şahsiyet olduğunu nakletmiştir. Ayrıca Arabî ve diğer ilimleri babasından alarak ilim tahsilini tamamladığını, şiire kabiliyeti olması sebebiyle dönemin şairlerinden birisi olduğunu belirtmiştir.¹⁰ *Âdâb-ı zurâfâ* adlı eserinin telif sürecinde Hâzım'ın hala hayatta olmasından dolayı şairin vefat tarihinden bahsetmek mümkün olmamış, doğum tarihine de yer verilmemiştir. Ancak zikredilen malumatlara göre Râmiz'in bahsettiği kişinin dede Hâzım olduğu anlaşılmaktadır. Zira ilerde de ele alınacağı gibi torun Hâzım'ın, öğrencilik, hocalık dönemi ve vefat tarihi gibi bilgilere bakıldığında burada hayatı ele alınan kişinin torun Hâzım olmadığı anlaşılmaktadır.

Osmanlı Arşiv kayıtlarındaki bir belge de Râmiz'i destekler niteliktedir. 1147/1734-35 yılında dönemin padişahı (I. Mahmud)'a Ahmed Hâzım adıyla resmi bir yazı yazılmıştır. Bu yazıda Hâzım, Ereğlili Çelebi'nin oğlu olduğunu, Ereğli'de öğrenci yetiştirdiğini, kendisine verilen maaşının geçim sıkıntısından ötürü yetersiz olduğunu ifade ederek maaşının artırılmasını talep etmektedir.¹¹

Başka bir biyografi müellifi olan Mehmed Esad Efendi de (ö. 1264/1848) *Bağçe-i safâ-endûz* adlı eserinde muhtasar bir şekilde Hâzım hakkında bazı bilgilere yer vermiştir. Bu bilgilere göre yine Hâzım'ın ismi Ahmed olarak verilmiştir. Babasının mahlası Ravhî olup Nevşehir'de müftülük yapmıştır. Hâzım da babası gibi Nevşehir'de müftülük yapmış ve ilim ile meşgul olmuş ve III. Mustafa'nın (ö. 1187/1774) son dönemlerinde vefat etmiştir.¹² Burada vefat tarihi ile ilgili verilen bilgi, ilerde bahsedileceği üzere bazı kaynaklarda geçen bilgiler ile uyuşmamaktadır.

Hakkında çok detaylı bilgiler bulunmayan dede Hâzım hakkında elde ettiğimiz diğer bir bilgi de babasının yanısıra Saçaklızâde Mehmed Efendi'den (ö. 1145/1732) ders aldığı ve Müftizâde Seyyid Muhammed b. Yûsuf'a (ö. ?) ders vermesidir.¹³

Hâzım'ın yazdığı yukarıda zikredilen resmî belgedeki bilgiler, Râmiz'in ifadeleri ve hocası Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin yaşadığı dönem dikkate alındığında dede Hâzım'ın 12/18. Asırda yaşadığı anlaşılmaktadır. Bu, Ahmed Hayrî'nin (ö. 1387/1967) Hâzım için zikrettiği 1160/1747-48 vefat tarihiyle de uyumludur.¹⁴

Bursalı Mehmed Tahir de *Osmanlı müellifleri* adlı eserinde Hâzım hakkında kısaca bazı bilgiler kaydetmiştir. Mezûr eserin bir baskısında Hâzım'ın ismi, "Hâdim Ahmed Efendi (Nevşehirî-[Ravhîzâde])" şeklinde olduğu, eğitimini tamamladıktan sonra memleketi Nevşehir'de müftülük yaptığı ve 1660 yılında vefat ettiği bilgisi mevcuttur. Bunun yanı sıra

10 Râmiz, *Âdâb-ı zurâfâ*, 64.

11 Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Maarif* [C. MF.], No. 134, Gömlek No. 6674, 1a.

12 Esad, *Bağçe-i safâ-endûz*, 105.

13 Nevşehirî (torun), *İcâzetnâme*, 6a.

14 Hayrî, *el-İmamü'l-Kevserî*, 63.

Nevşehirî'ye Şerhü hadîsi lâ advâ..., *Risâle fî kelâmi'llahi teâlâ, Tefsîrû vemâ teşâune illâ en yeşâe'l-lâh, Risâle fî ma'na'l-masdar, Resâil-i imtihâniyye*, adlı bazı risâleler nispet edilmiştir.¹⁵ Ancak eserin tashih edilmiş başka bir baskısında "Hâdim" yerine "Hâzım", "1660" tarihi yerine "1160" şeklinde düzeltme yapılmıştır.¹⁶ Düzeltilen bu tarih, yukarda verilen malumatlarla da uyusmaktadır. Nitekim gerek ders aldığı hocasının yaşamış olduğu dönem gerekse el-Hayrî'nin vermiş olduğu bilgi merkeze alındığında, bu tarihi 1160/1747-48 olarak kabul etmek bize göre daha isabetli bir tercihtir. Buna göre ilk baskıda hem mahlas kısmında hem de vefat tarihinde bir yazım hatası yapılmış olmalıdır. Nitekim Arap alfabesi ve rakamları ile yazılan "Hâzım" ve "1660" ifadeleri "Hâdim" ve "1160" ifadeleriyle karıştırılması uzak bir ihtimal değildir. Buna binaen Mehmed Tahir'in bahsettiği şahısın dede Hâzım olduğu kuvvetle muhtemeldir. Ancak burada Nevşehirî'nin eserleri arasında zikredilen *Tefsîrû ve mâ teşâune illâ en yeşâe'l-lâh* adlı esere benzer isme sahip bir risâlenin Ebû Nâim/Nuaym Ahmed Hâdimî'ye de ait olması ilginçtir.¹⁷ Bu şahısın da vefat tarihi 1160/1747 olarak verilmektedir.¹⁸ Bu durumda iki ayrı şahsın sehven tek isim olarak ele alınma ihtimali de mahfuzdur. Ayrıca Mehmed Tahir'in zikrettiği risâlelerden sadece *Risâle fî ma'na'l-masdar* adlı esere ulaşılabilmiştir. Dolayısıyla mezkûr risâlelerin tamamının Hâzım'a ait olup olmadığı da tarafımızca tespit edilememiştir.

Günümüzde yapılan bazı çalışmalarda Hâzım Ahmed ile Sâlim'in tezkiresinde Mehmed Aziz olarak biyografisi kaydedilen şairin aynı kişi olduğu ifade edilmiştir.¹⁹ Ancak yapılan çalışmalar sonucunda bunların iki ayrı şahıs olduklarını kabul etmek daha isabetli görülmüştür. Bu husus üç madde ile açıklanabilir:

1- Sâlim'in tezkiresinde Mehmed Aziz'in hayatı hakkında doğumu, eğitim hayatı, görev yerleri edebî kişiliği gibi konularda geniş bilgiler verilmiştir. Bu bilgiler arasında Nevşehir'de müftülük yaptığı ve ders verdiği bilgisi mevcut değildir. Burada Nefesizâde Seyyid Abdurrahman Efendi'nin büyük oğlu olarak zikredilen Mehmed Aziz'in vefat tarihi 1131/1718-19 olarak verilmiştir.²⁰ Oysa yukarıda geçtiği gibi 1147/1734-35 senesinde Hâzım Ahmed adıyla yazılan resmi bir belge bulunmaktadır. Bu belge dikkate alındığında bu çalışmanın konusu olan Hâzım'ın isminin Ahmed olduğu ve vefat tarihinin de 1131/1718-19 olmasının mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Râmiz'in tezkiresinde Hâzım Ahmed'in 1155/1742-43 yılında halen hayatta olduğu da anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Râmiz ile Sâlim'in vermiş oldukları bilgiler karşılaştırıldığında baba isimlerinin aynı ve şiire vukufiyetleri dışında herhangi ortak bir yönlerinin olmadığı görülmüştür. Bu da bunların aynı şahıs olmalarından ziyade iki kardeş oldukları ihtimalini daha güçlü kılmaktadır.

2- Sâlim'in tezkiresi, "1099-1134 (1688-1722) yılları arasında veya o sırada yaşamakta olan" şairleri ihtiva etmektedir.²¹ Yukarda da belirtildiği gibi detaylı bir şekilde biyografisine yer

15 Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/285.

16 Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/297.

17 Hâdimî, *Ve mâ teşâune illâ en yeşâe'l-lâh*, 242.

18 Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/298.

19 Bu çalışmalar için bk. Musalı, "Osmanlı tezkireleri ışığında Nevşehirli şairler", 1. Uluslararası Nevşehir Tarih ve Kültür Sempozyumu Bildirileri, 8/134; Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü, "Hâzım, Nefesî-zâde Seyyid Mehmed Aziz Efendi" (Erişim 19 Mart 2022).

20 Sâlim, *Tezkiretü'ş-şu'arâ*, 163.

21 Güfta, "Sâlim", 36/46.

verilen Mehmed Aziz de bu şairlerden biridir. Râmiz ve Esad'ın²² tezkireleri bu tezkireye bir zeyil niteliğindedir. Dolayısıyla eserlerinde Hâzım Ahmed'e yer vermeleri, onu Mehmed Aziz'den başka bir şahıs olarak telakki ettiklerini göstermektedir.

3- Daha önceden de belirtildiği gibi hem resmî bir evrakta hem de torun Hâzım'ın icâzetnâmesinde dede Hâzım'ın ismi açıkça Hâzım Ahmed şeklinde zikredilmiştir. Bu isim sabitken birçok kaynağın bu ismi Hâzım Mehmed Aziz olarak²³ hatalı bir şekilde zikrettiğini söylemek mümkün görünmemektedir.

2. Torun: Seyyid Ahmed el-Hâzım

Dede Hâzım'da olduğu gibi torun Hâzım hakkındaki bilgilerimiz de sınırlıdır. Buna bağlı olarak torun Hâzım'ın doğum tarihine ulaşılammıştır. İlmî kişiliği hakkındaki bazı bilgileri ise Seyyid Muhammed Ârif İstanbûlî (ö. ?) adlı öğrencisine vermiş olduğu bir icâzetnâme-de bizzat kendisi zikretmiştir. Beş yaşındayken Hâcî Muhammed el-Vasfî'nin (ö. ?) yanında *Kur'ân-ı Kerîm*'i okumaya başlayıp birkaç defa hatim ettikten sonra tahsiline babası Molla Efendi namıyla meşhur, Seyyid Abdurrahman er-Ravhî'nin yanında devam etmiştir. Babasından kısmen sarf ve Arap dili derslerini almıştır. Babası vefat ettikten sonra eğitimine babasının en değerli öğrencilerinden biri olan Kösec Ahmed Efendi'nin (ö. ?) yanında devam etmiştir. Bu zatın yanında sarf, nahiv biraz da mantık ve fıkıh derslerini aldıktan sonra hocasının isteğiyle ilim yolculuğu için Kayseri'ye gitmiştir. Burada Sarı Abdullah Efendîzâde olarak tanınan Seyyid Muhammed Efendi (ö. ?), Hâcî Torun namıyla meşhur Seyyid Sâlih b. Seyyid Muhammed el-Kayserî'nin (ö. 1302/1884) ilim meclislerine katılmıştır. Daha sonra İstanbul'a geçen torun Hâzım burada da el-Hâc Ömer Efendî el-Akşehrî (ö. 1267/1851) ve Muhammed Es'ad b. Ahmed (ö. ?) gibi âlimlerin derslerine katılmıştır.²⁴ Seyyid Muhammed Ârif dışında ders verdiği diğer bir öğrencisi de el-Kevserî'nin hocası Hasan el-Kastamonî'dir (ö. 1328/1911).²⁵ Bir müderris olan torun Hâzım 1276/1859 yılında Eyüp mollası olmuştur.²⁶

Gerek yukarda hocaları olarak bahsi geçen şahısların vefat tarihlerine gerekse icâzetnâmenin veriliş tarihi olan 1275/1858'e bakıldığında²⁷ torun Hâzım'n 13/19. asrın ilim adamlarından olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte bazı kaynaklarda vefat tarihi, 1281/1864 olarak verilmiş ve²⁸ Süleymaniye'de defnedildiği ifade edilmiştir.²⁹

3. Yazma Eserler Kütüphanelerinde Hâzım Mahlasıyla Kayıtlı Eserler

Yazma Eserler Kütüphanelerinde bazı risâleler Hâzım Ahmed bazıları ise Ahmed Hâzım ismiyle kayıtlıdır. Bu iki isim arasındaki farka yukarıda torun Hâzım'ın bir icâzetnâmesindeki ifadeler üzerinden işaret edilmişti. Kütüphanelerdeki kayıtlarda bu farka riayet edilip edilmediği ilk etapta anlaşılmayabilir. Zira risâlelerde isim, bizzat müellif tarafından metin içinde zikredilmemiştir. Müellif ismi genellikle *temmet* kayıtlarından alınmıştır. Kayıtlarda

22 Bk. Erdem, "Râmiz", 34/451; Yılmaz, "Esad Efendi, Sahaflar Şeyhizâde", 11/343.

23 Şeyhî, *Vekâyî'ü'l-fuzalâ*, 2/491-493; Sâlim, *Tezkâretü's-şu'arâ*, 163; Bâbânî, *Hedîyyetu'l-ârifîn*, 2/315.

24 Nevşehrî (torun), *İcâzetnâme*, 3a-5a.

25 Hayrî, *el-İmamü'l-Kevserî*, 63.

26 Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 2/666.

27 Nevşehrî (torun), *İcâzetnâme*, 11a.

28 Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 2/666; Hayrî, *el-İmamü'l-Kevserî*, 63.

29 Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 2/666.

geçen isim ister Hâzım Ahmet olsun isterse Ahmet Hâzım olsun buna bakılmaksızın risâlelerin müellifini tam anlamıyla belirlemek için risâlelerin telif veya istinsah tarihleri gibi başka unsurlara da ihtiyaç duyulmaktadır. Risâlelerin telif veya istinsah tarihleri dede Hâzım ve torun Hâzım'ın vefat tarihleriyle karşılaştırılması sonucunda risâlelerin hangi Hâzım'a ait olduğu bilgisine ulaşmak daha kolay olabilir.

3.1. Kaside fî İlmî'l-Usûl

Eser bu isimle Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk Kütüphanesi koleksiyonu, 15 Hk 435/8 numaralı mecmuada 44b-48a varak aralığında yer almaktadır. Burada yer alan eserin hem ismi hem de yazarı hatalı bir şekilde kaydedilmiştir. Mezkûr kütüphanede Hâzım Ahmed'e nispet edilen bu eser incelendiğinde *temmet* kaydında bu nüshanın Hâzım'ın kitaplığında bulunan bir nüshadan istinsah edilen *er-Risâletü'l-Fenârîye* olduğu ifade edilmiştir. Mukaddime ve muhtevasına bakıldığında da bu risâle Molla Fenârî'ye (ö. 834/1431) nispet edilen *el-İşrûn kıt'a fî'l-işrîne ilmen*³⁰ adlı eser olduğu anlaşılmaktadır.

3.2. Risâle fî Beyânî Kadâyâ'l-Mantikiyye

Eserin bir nüshası Ankara Üniversitesi Yazma Eserler Kütüphanesi, Mustafa Con A 553/ XIII koleksiyonu, 115b-116a varak aralığında bir mecmua içerisinde bulunmaktadır. Risâlenin istinsah tarihi belirtilmezken aynı müstensih tarafından çoğaltılan diğer risâlelerin istinsah tarihleri 1158/1745-46 ile 1161/1748-49 yılları arasında değişmektedir. Buna binaen kütüphane ve *temmet* kaydında Ahmed Hâzım adıyla kayıtlı olan bu eserin istinsah tarihinin de bu aralıkta olduğunu söylemek mümkündür. Bu durumda risâlenin müellifinin bu tarihlerde ömrünün son zamanlarında olan dede Hâzım olduğu anlaşılmaktadır.

3.3. Risale fî Ma'na'l-Masdar

Daha önceden de belirtildiği gibi Mehmed Tahir bu risâle ve müellifinden bahsetmiştir. Dolayısıyla müellifin dede Hâzım olduğu kanaatine varılmıştır. Bu risâlenin bir nüshası, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Konya İl Halk Kütüphanesi koleksiyonunda mevcuttur. Risâle, BY 1076 numaralı mecmuanın 94a varlığında yer almaktadır. Risâlenin diğer bir nüshası, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Burdur İl Halk Kütüphanesi koleksiyonunda bulunmaktadır. Mecmuadaki risâle 15 Hk 949/40 numarayla kayıtlı olup 55a varlığında yer almaktadır.

3.4. Risale fî Hakki Vebâ d / Risâletü Vebâ d

3.4.1. Risâlenin Müellife Aidiyetinin Tevsiki/Doğrulanması

Elimizdeki biyografik kaynaklarda çalışmanın konusunu oluşturan bu eserin, dede Hâzım'a mı yoksa torun Hâzım'a mı ait olduğu hakkında risâle ve müellif ismini bir arada veren her hangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Eserin tespit edilen bazı nüshalarında -muhtemelen müstensihler tarafından- yazar ismine "Çelebîzâde" ifadesi eklenmiştir.³¹ Buna binaen ilk etapta bu eserin müellifi Ereğlili

30 Fenârî, *el-İşrûn kıt'a fî'l-işrîne ilmen*, 44b-48a; Aydın, "Molla Fenârî", 30/245-246.

31 Nevşehrî (dede), *Risâletü veb'd* (Konya İl Halk Kütüphanesi, 2727/12), 94b; (Burdur İl Halk Kütüphanesi,

Çelebi Abdurrahman Efendi'nin oğlu dede Hâzım olduğu anlaşılsa da diğer bazı nüshalarda bu ifadenin bulunmaması müellif kimliğinin kesin bir şekilde tespit edilmesinde engel teşkil edebilir. Müellifin dede Hâzım olduğunu gösteren başka bir delilin varlığı bu engeli ortadan kaldırılabılır.

Bu risâlenin de içinde yer aldığı bir mecmua, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Konya İl Halk Kütüphanesi koleksiyonunda mevcuttur. BY 1076 numaralı mecmuanın 90a-90b varak aralığında yer alan risâlenin üzerinde müstensih ismi ve istinsah tarihi belirtilmemiştir. Bununla birlikte mecmuadaki birçok risâlenin h. 1161-1164 yıllarında Hasan b. Karatepe tarafından istinsah edildiği zikredilmiştir. Burada mezkûr eser dâhil yazı karakterleri kısmen birbirine benzemektedir. Bu nüshanın istinsah tarihi bu tarihlerden biri olması muhtemeldir. Bu nüshayla aynı durumda olan başka bir nüsha da Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Burdur İl Halk Kütüphanesi koleksiyonunda bulunmaktadır. 15 Hk 949/51 numaralı mecmuadaki risâle 105b varağında yer almaktadır. Buradaki risâlenin de bizzat istinsah tarihi belirtilmemiştir Ancak mecmuanın içerisinde Mustafa b. Hâcî Ali el-Burdûrî tarafından çoğaltılan birçok risâlenin istinsah tarihi, h. 1193 olarak kaydedilmiştir. Bu nüshanın istinsah tarihi de aynı veya bu tarihe yakın olması muhtemeldir. Dolayısıyla bazı nüshalardaki “Çelebîzâde” ifadesinin bulunması ile birlikte bu muhtemel tarihler de değerlendirildiğinde müellifin dede Hâzım olması kuvvetle muhtemeldir. Zira bu tarihler, torun Hâzım'ın eser telifi için çok erken dönemlerdir. Bu hem vefat tarihinden hem de daha önce bahsi geçen icâzetnâmesindeki bilgilerden anlaşılmaktadır.

Bu eserlerden hariç, bahsi geçen 15 Hk 949 numaralı mecmua içerisindeki Hâzım'a nispet edilen iki kısa risâle daha mevcuttur. Kütüphane kaydına alınmamış ve mecmua içerisinde kaçınıcı risâle oldukları belirtilmemiştir. Bu risâlelerden birincisi mecmuanın 89b varağında bulunup “varlık” konusu hakkındadır. İkincisi ise, 90a varağında bulunup “peygamberlerin ismeti” meselesini ele almıştır. Kütüphane kayıtlarına aktarılmamış ancak Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Konya İl Halk Kütüphanesi koleksiyonu 42 Kon 2727 numaralı mecmuada da Hâzım'a nispet edilen iki muhtasar risâle bulunmaktadır. Birincisi, “muhakkik ve müdekkik” kavramları hakkında olup mecmuanın 94b, ikincisi ise, “hamd” hakkında olup mecmuanın 95a varağında yer almaktadır. Bu notlarda müellifin hangi Hâzım olduğuna dair telif veya istinsah tarihi gibi somut bir delil bulunmamaktadır. Bu notların sonlarında genelde Hâzım'ın ismine ilave olarak Çelebîzâde mahlası da eklenmiştir. Üslup olarak da, dede Hâzım'a ait olduğuna kanaat getirdiğimiz eserlere benzemektedir. Bununla beraber bu notların dede Hâzım'a nispet edilen eserler ile aynı mecmuda bulunmaları dede Hâzım'a ait oldukları kanaatini güçlendirmektedir.

3.4.2. Risâlenin Nüshaları

Vebâ'd risâlesinin sekiz nüshası tespit edilmiştir. Bu nüshaların hiç biri müellif nüshası değildir. Nüshalar ve bulundukları kütüphaneler şu şekildedir:

1- Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesinde bulunan 1. nüsha: Daha önce bahsi geçen bu nüsha, Konya İl Halk Kütüphanesi koleksiyonu, BY 1076 numaralı mecmuanın 90a-90b varak aralığında bulunmaktadır. Kütüphane kaydında risâle numarası bulunamamıştır.

949/51), 105b; (Çelebî Abdullah 392/30), 217b.

Ancak mecmuanın fihristine bakıldığında, *Vebed* risâlesi 23. sıradadır. Satır sayısı 21'dir. Nüshanın üzerinde müstensih ismi ve istinsah tarhi belirtilmemişse de daha önceden belirtildiği gibi nüshanın istinsah tarihi h. 1161-1164 olması muhtemeldir. Risâlenin muhtemel istinsah tarihi müellifin vefat tarihine yakın olması hasebiyle tahkikte kullanılmış olup tahkikli metinde "i" harfiyle gösterilmiştir.

2- Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesinde bulunan 2. nüsha: Daha önce de hakkındaki bilgi verilen bu nüsha, kütüphanenin Burdur İl Halk Kütüphanesi koleksiyonunda 15 Hk 949/51 numarayla kayıtlıdır. 105b varlığında bulunan nüshanın satır sayısı 29'dur. Daha önceden de belirtildiği üzere istinsah tarihi h. 1173 veya bu tarihe yakın bir tarih olması muhtemeldir. Yapılan incelemeler sonucunda bu nüshada tahkike esas alınan diğer nüshalara oranla daha fazla hatanın olduğu tespit edilmiştir. Ancak muhtemel istinsah tarihi dikkate alınarak tahkikte kullanılmıştır. Tahkikli metinde "b" harfiyle gösterilmiştir.

3- Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eserler Kütüphanesinde bulunan nüsha: Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi koleksiyonunda 21 Hk 611/5 numaralı mecmuada kayıtlıdır. Mecmuada 38b-39b varak aralığında bulunan bu nüshanın satır sayısı 19'dur. İstinsah tarihi ve müstensihî belirlenememiştir. Gramer ve imla hataları diğer nüshalara nispeten daha az olduğu için tahkik metninde kullanılan bu nüsha "s" harfiyle gösterilmiştir.

4- Manisa İl Halk Kütüphanesinde bulunan nüsha: Manisa Akhisar Zeynelzâde koleksiyonunda 45 Ak Ze 747/1 numarada kayıtlı olup 1b-2b varak aralığında yer almaktadır. Nüshanın satır sayısı 21'dir. Bu nüshanın da istinsah tarihi ve müstensihî belirlenememiştir. Gramer ve imla bakımından diğer nüshalara oranla en az hata oranına sahiptir. Bu sebeple tahkikte kullanılan bu nüsha "j" harfiyle gösterilmiştir.

5- Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesinde bulunan 3. nüsha: Konya İl Halk Kütüphanesi koleksiyonunda 42 Kon 2727/12 numarayla kayıtlı olup 94a-9b varak aralığındadır. Diyarbakır Mesudiye'de istinsah edilen nüshanın satır sayısı 26'dır ve istinsah tarihi belirlenememiştir. Müstensih ismi eserin sonunda mevcut ise de tahrîb olduğu için okunaklı değildir. Hata oranı yüksektir. Tahkikte kullanılmamıştır.

6- Süleymaniye Kütüphanesinde bulunan nüsha: Çelebi Abdullah koleksiyonunda yer alan bu nüsha 392/30 numarada kayıtlıdır. Mecmuadaki varak aralığı 216b-217b olan bu versiyonun satır sayısı 21'dir. Bu nüshanın da hata oranı fazladır. Müstensih ismi ve istinsah tarihi yoktur. Bu eksiklikleri sebebiyle bu nüsha da tahkik metninde kullanılmamıştır.

7- Ankara Milli Kütüphanesinde bulunan nüsha: Bu nüsha kütüphanenin 01 Hk 953 numaralı mecmuada 79b-81b varak aralığında yer almaktadır. Satır sayısı 15'dir. Risâle numarası kütüphane kaydında yer almamaktadır. Yapılan inceleme sonucunda mecmuanın 13. sırada olduğu tespit edilmiştir. Mezkûr mecmuada risâlerin çoğu bir müstensih tarafından 1009 yılında istinsah edilmiştir. Ancak mecmuada h. 1121, 1165 ve 1177 gibi istinsah tarihleri de bulunmaktadır. Ayrıca mecmuada farklı müstensih isimleri de yer almaktadır. Hâzım'a nispet edilen risâle yapılan incelemeler sonucunda bu müstensihlere ait olmadığı anlaşılmıştır. Dolayısıyla müstensih ismi ve istinsah tarihi belirlenememiştir. Bu nüsha da imla ve gramer açısından birçok hataya sahiptir. Hata oranları göz önünde bulundurularak tahkikte kullanılmamıştır.

8- Konya Yusuf Ağa Kütüphanesinde bulunan nüsha: Eser, 8212/13 numaralı mecmunun 158a vağında yer almaktadır. Mecmuadaki risâleler genellikle farklı müstensihler tarafından çoğaltılmıştır. Risâlelerin istinsah tarihlerine gelince bazılarının istinsah tarihi yokken bazılarında ise h 1156, 1161 gibi bir birinden farklı istinsah tarihleri bulunmaktadır. Mecmuada *Vebe'd* risâlesinin sonu eksik olması hasebiyle istinsah tarihi ve müstensih ismi belirlenememiştir. Risâlenin sadece başından 8 satırı bulunmaktadır. Yukarda belirtildiği üzere risâle, mecmuanın 158a. varâğında bulunmaktadır. Bu varaktan sonra 159b gelmektedir. Bu varakta daha önce bahsi geçen Kon 2727 numaralı mecmuadaki Hâzım'a nispet edilen "*mu-hakkik ve müdekkik*" adlı eserin son kısmı gelmektedir. Ayrıca mecmuada yer alan risâlelerin hiç bir müstensih ve istinsah tarihi ile ilişkilendirilememiştir. Bu nüsha, eksik olması nedeniyle tahkikte kullanılmamıştır.

3.4.3. Tahkikte İzlenen Yöntem

Tenkitli metin oluşturulurken İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES) temel alınmıştır. Tenkitli metinde ulaşılmak istenen asıl gaye, yazarın metnini doğru bir şekilde tespit etmektir. Nüshalar arasında tercih için elverişli niteliklere sahip biri bulunmamasından dolayı bunlardan biri temel nüsha olarak kabul edilmemiştir. Buna binaen yukarda mezkûr nüshaların uygun görülen dördü tahkikte kullanılmıştır. Arap grameri, siyak sibak gibi unsurlar dikkate alınarak tenkitli metin oluşturulmuş ve nüshalarda bulunan farklılıklar dipnotlarda belirtilmiştir.

Bazı nüshalarda "ة, ف, ي, ض" gibi harflerin noktaları konulmadığı yerlerde tenkitli metinde düzeltilmiş, ancak dipnotta belirtme gereği duyulmamıştır. Bazı kelimelerde, *hemze* (ء) yerine *ye* (ي), *vâv destekli hemze* (و) yerine sadece *vâv* (و), *mankûs isimlerin sonunda bulunan* (ى) şeklindeki *elif* yerine (ي) şeklindeki *elif* yazılmıştır. Bu tür yerlerde tenkitli metinde imla kurallarına göre yazılmıştır ancak dipnotlarda belirtilmemiştir. Nüshalarda kısaltma şeklinde verilen ifadeler tenkitli metinde tam kelime olarak yazılmış ve dipnotlarda farklılıklar belirtilmiştir. Bütün nüshalarda Arap dili açısından eksik öge oluşturulacak şekilde sehven zikredilmeyen veya takdim tehir şeklinde anlatım bozukluğu oluşturan ifadeler tenkitli metinde köşeli parantez içerisine alınarak metin tamir edilmiştir. Metinde geçen şahıslar hakkında kısaca bilgiler verilmiştir. Gerekli görülen yerlerde harekeleme yapılmıştır.

3.4.4. Risâlenin Muhteva Açısından Değerlendirilmesi

Risâlenin muhtevasına bakıldığında müellif, edebî hitaplarda veya yazılan eserlerin giriş kısmında kullanılan *emmâ ba'd* yerine kullanılan *veba'd* ifadesine özgü on ayrı bahis ele almıştır. Birinci bahis, ifadenin şer'î hükmü hakkındadır. Buna göre, *emmâ ba'd* ifadesinin kullanımı müstehaptır. İbn Melek (ö. 821/1418'den sonra) ve Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) gibi şahıslar kaynak gösterilerek *emmâ ba'd* yerine kullanılan *veba'd* ifadesinin hükmü de aynı olduğu belirtilmiştir.³² Buradan müellifin de bu görüşü benimsediği anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber, *emmâ ba'd* ifadesini hutbelerinde ve mektuplarında duruma göre kullanmıştır.³³ Dolayısıyla şer'î hükmü sünnet olarak telakki edilen bu ifadenin yerine geçen

32 Nevşehrî, *Risâletü veb'd*, 1b.

33 Cevherî, *İhrâzü's-sa'd bi incâzî'l-va'd bi mesâ'ili "emmâ ba'd"*, 29.

veba'd ifadesi için de bu hükmün geçerli olduğu görüşü mevcuttur. Bu da asıl-fe' ilişkisi dâhilinde ele alınmıştır. "Asıl için geçerli olan bir özellik fe' için de geçerlidir" kaidesi uygulanmıştır. Bundan dolayı birçok kitabın mukaddimesinde emmâ ba'd yerine veba'd kullanılmıştır. Ancak veba'd ifadesi Hz. Peygamberin bizzat kullandığı bir lafız olmaması hasebiyle sünnet sayılamayacağı görüşü de mevcuttur.³⁴

İkinci bahis, emmâ ba'd ifadesini ilk kullanan kişinin kim olduğu hakkındadır. Meşhur görüşe göre bu kişi Hz. Davut (a.s) olmakla birlikte ondan başka birçok kişinin ismi de zikredilmiştir. Dolayısıyla bu ifadeyi ilk kullanan şahsın Hz. Muhammed (s.a.v) olduğu da belirtilmiştir. Hâzım, bu görüşü Nûrüddîn Hamza b. Turgût el-Âydî'nin (ö. 979/1571) el-Hevâdî şerhu'l-mesâlik adlı eserinden nakletmiştir.³⁵ Ancak Hz. Peygamberin bu ifadeyi ilk kullandığına dair görüşün, pek rağbet görmediği anlaşılmaktadır. Nitekim el-Cevherî ve el-Kayserî'nin, el-Âydî'den sonra yaşadıkları halde bu konuda telif ettikleri risâlelerinde bu bilgiye yer vermedikleri görülmektedir.³⁶ Ayrıca bu ifadeyi ilk kullanan kişinin Kus b. Sâide el-İyâdî (600/1203-4), Yâ rub b. Kahtân (ö. ?) -ki bu şahsın Arapça konuşan ilk kişi olduğu belirtilmiştir-, Kâ b b. Lü'ey (ö. ?) ve Sehbân b. Vâil (ö. ?) olduğu da ifade edilmektedir.³⁷

Hz. Dâvûd'un ilk kullandığına dair görüşün dayandırıldığı kaynak, Sâd süresinin 20. ayeti olmuştur. {وَسَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخُطَابَ} "Onun (davûd'un) hükümlerini kuvvetlendirmiş, ona hikmet ve güzel konuşma vermiştik" mealindeki ayette geçen الْخُطَابَ "terkibinin ifade ettiği anlamda müfessirler ihtilafa düşmüşlerdir. Dolayısıyla bu ifadeye, iddia sahibin iddiasını delillendirmesi (şahit getirme) veya hakkında iddiada bulunan kişinin yemin etmesi, hakla batılı birbirinden ayıran beyan, az sözle çok şey ifade etmek (icâz) gibi farkı anlamlar verilmiştir. Bununla birlikte emmâ ba'd anlamında olduğunu ifade edenler de olmuştur.³⁸ İbnü'l-Esîr, faslı'l-hitâbın emmâ ba'd anlamına geldiği düşüncesi belagat âlimlerinin üzerine icma ettiği bir konu olduğunu zikretmiştir.³⁹

Üçüncü bahis, bu ifadenin belagatteki konumu hakkındadır. Burada iki farklı görüş dile getirilmiştir. Birinci görüşe göre, emmâ ba'd bedî ilminin bir konusu olan tahallüsa yakın bir ifadedir. Risâlede bunun yanında emmâ ba'd ifadesinin belagatteki konumunun tespiti için bazı kavramlar da açıklanmıştır. Bunlar iktidâb, tahallüs ve tahallüsa yakın olmaktadır. İktidâb, "sözün başlandığı kısım ile asıl anlatılmak istenen kısmın arasında bir ilişkinin bulunmadığı" kavram olarak açıklanmıştır. Tahallüs, "aralarında sebep, benzerlik vb uygun bir bağlantının olmasıyla birlikte sözün başlandığı kısımdan asıl ulaşılması gereken kısma geçiş" olarak açıklanmıştır. Risâlede tahallüsa yakın ifadesinin açıklanması ise, tahallüs ile ilişkilendirilerek açıklanmıştır. Buna göre, emmâ ba'd ifadesinin kendisinden sonra gelen ifadeyi kendinde önce gelen ifadeye kısmen bağlaması söz konusudur.⁴⁰ Nitekim bu konuyu ele alan kaynaklar da Hâzım'ın açıkladığı tahallüsa yakın ifadesini, "iki ifadenin arasında

34 Bk. Cevherî, *İhrâzü's-sa'd bi incâzi'l-va'd bi mesâ'ili "emmâ ba'd"*, 31; Neccâr, *Lügaviyat*, 69-70.

35 Nevşehrî, *Risâletü veb'd*, 1b.

36 Bk. Âydî'nî, *el-Hevâdî şerhu'l-mesâlik*, 7a; Cevherî, *İhrâzü's-sa'd bi incâzi'l-va'd bi mesâ'ili "emmâ ba'd"*, 32-33; Kayserî, *Risâle fi emmâ ba'd*, 360-361.

37 Nevşehrî, *Risâletü veb'd*, 1b.

38 Taberî, *Câmiü'l-beyân fi te'vili'l-Kur'an*, 21/172-173; Kurtubî, *el-Câmi' li akhkâmi'l-Kur'an*, 15/161; Kayserî, *Risâle fi emmâ ba'd*, 362. Ayrıca bk. Topuzoğlu, "Faslı'l-hitâb", 12/216-217.

39 İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-sâ'ir fi edebi'l-kâtib ve's-şâir*, 3/139.

40 Nevşehrî, *Risâletü veb'd*, 1b.

kısmî bir bağlantının varlığıyla birlikte bir ifadeden diğerine geçiştir” şeklinde tanımlanmışlardır.⁴¹ Netice itibariyle emmâ ba'd tam manasıyla tahallüs sayılmamıştır. Zira besmele hamdele ve salvele gibi dua bölümünden müteşekkil bir ifadeden hemen sonra asıl zikredilmek istenen ifadelere geçilmemiştir. Burada şart edatı ile şart fiilin yerine geçen emmâ ba'd iki bölümün arasında gelerek geçişi sağlamaktadır. Kitap mukaddimelerinde de kullanılan bu ifadenin öncesinde besmele hamdele ve salvelenin yanısıra müellifin bazı nitelikleri veya telif sebepleri gibi unsurlara yer verilmektedir. Sonrasında ise bu ifade aracılığıyla önceki konulardan bağımsız asıl maksada geçilir. Dolayısıyla bu doğrudan tahallüs değil, tahallüsa yakın iktitâb olarak telakki edilmiştir.⁴² İkinci görüşe göre ise bu ifade, birbirinden farklı iki ifadeyi ayıran anlamındaki faslû'l-hitâbtır.⁴³

Dördüncü bahis, “بعد” ifadesinin zarf olma durumunu ele almaktadır. Burada da iki farklı görüş zikredilmiştir. Her iki görüş de bu ifadenin zarf olduğunda fikir birliğinde iken zarfın türü hakkında farklı kanaatler belirtilmiştir. Birinci görüşe göre bu ifadenin zaman zarfı olduğu belirtilmiştir. Bununla birlikte bu ifadenin neden mebnî, neden hareke üzerine mebnî ve neden damme üzerine mebnî olduğuyla alakalı bilgiler verilmiştir. Bu ifade muzâfun ileyhe ihtiyaç duyması hasebiyle asıl mebnilerden olan harflere veya gaye bildiren lafızlara benzediği için mebnî sayılmıştır. Hareke üzerine mebnî olması ise ictima'î sakineynden sakınmak veya asıl mebnî ile sonradan mebnî olanı birbirinden ayırt edebilmek içindir. Damme üzerine mebnî olmasının sebebi ise, dammenin en güçlü hareke olmasına bağlanmıştır. İkinci görüşe göre ise bu ifade bir mekân zarfıdır.⁴⁴

Beşinci bahis, “بع” ifadesinin başındaki vâv “و” harfinin cümle içerisindeki göreviyle alakalıdır. Bu konuda da farklı ihtimal ve görüşlere yer verilmiştir. İlk ihtimale göre, veba'd ifadesinde mukadder bir emmâ “ئا” bulunmaktadır. Buradaki vâv ise, onun yerine geçip tafsîl (açıklama) ifade etmektedir ya da emmâ hafzedildikten sonra ona delalet etmesi için yeri boş kalmasın diye yerine bir vâv getirilmiştir. Bu durumda buradaki vâv ya zâid veya ibtidaiyye ya da atıf harfi olarak kullanılmaktadır. Diğer ihtimale göre ise, emmâ ister mukadder olsun ister olmasın buradaki vâv yerine gelen bir harf olarak değil zâid, ibtidaiyye ya da atıf harfi olarak değerlendirilmiştir.⁴⁵

Altıncı bahis, veba'd ifadesinden sonraki kelimenin başına getirilen fe “ف” harfinin cümledeki konumuyla alakalıdır. Buna göre bu harf gizli ya da mukadder (varsayılan) bir emmâ'nın cevabıdır. Diğer bir ihtimal ise şart yerine geçen zarfın cevabıdır.⁴⁶ Emmâ'dan sonra bu harfin zorunlu olarak getirilmesinin sebebi emmâ'nın ifade ettiği şart anlamının zayıf olmasından ötürüdür. Fe harfiyle bu anlam pekiştirilmiş hale getirilmektedir.⁴⁷

Yedinci bahiste, emmâ'nın takdîrî durumunda veba'd ifadesinin şart cümlesinin mi yoksa cevap cümlesinin mi bir parçası olduğu hususuyla ilgilidir. Müellif burada her iki duru-

41 Cevherî, *İhrâzü's-sa'd bi incâzî'l-va'd bi mesâ'ili* “emmâ ba'd”, 35-36; Kayserî, *Risâle fî emmâ ba'd*, 360.

42 Bk.İsferâyîniî, *el-Etvel*, 2/529; Cevherî, *İhrâzü's-sa'd bi incâzî'l-va'd bi mesâ'ili* “emmâ ba'd”, 31, 34, 35; Dede - Sevdî, “*Arap grameri ve edebiyatında* ائما بعد (emmâ ba'd) ifadesi”, 146.

43 Nevşehrî, *Risâletü veb'd*, 1b, 2a.

44 Nevşehrî, *Risâletü veb'd*, 2a.

45 Nevşehrî, *Risâletü veb'd*, 2a.

46 Nevşehrî, *Risâletü veb'd*, 2a.

47 Cevherî, *İhrâzü's-sa'd bi incâzî'l-va'd bi mesâ'ili* “emmâ ba'd”, 45.

mun da sahih olabileceğine dair görüşlerin bulunduğunu ifade etmiştir.⁴⁸

Sekizinci bahis, veba'd ifadesinin âmili hakkındadır. Bu konuda iki görüşün olduğu belirtilmiştir. Birinci görüşe göre buradaki âmîl; gizli bir emmâ'dır. İkinci görüşe göre ise fâ harfidir.⁴⁹

Dokuzuncu bahis, emmâ ifadesinin takdîrî olarak mevcut olması durumunda ifadenin anlamları hakkındadır. Hâzım, burada üç manaya yer vermiştir. Buna göre emmâ, ya zihnî mücmeli ya sadece isti'nâfî açıklar. Ya da sadece te'kid ifade eder.⁵⁰ Müellif, burada konuyu geniş tutmayıp özet geçmiştir.

Bu konudaki el-Cevherî'nin risâlesine bakıldığında emmâ hakkındaki birbirinden farklı görüşleri örnek ve tartışmalarıyla birlikte geniş bir şekilde ele almıştır. Buna göre, emmâ için dört anlam zikredilmiştir. Birincisi, اَمَّا زَيْدٌ فَمُنْطَلِقٌ (Zeyd'e gelince o ayrılıp gitmektedir.) örneğinde olduğu gibi şart anlamını muhteva etmektedir. Bu örnekte şart dışında bir ihtimal düşünülemez. Bunu kendisinin sonra cevap için gelen fe harfi de desteklemektedir. Bu harfin örnekte kural gereğince atıf harfi veya zâid olması mümkün değildir. İkincisi, emmâ pekiştirme görevini üstelemektedir. اَمَّا زَيْدٌ فَذَاهِبٌ (muhakkak Zeyd gidiyor) örneğinde olduğu gibi bir hüküm pekiştirilmiştir. Üçüncüsü, emmâ fasıl ifade eder. Bu üç anlam sürekli emmâ'da var olan anlamlardır. Dördüncüsü ise, emmâ kendisinden önce zikredilin mücmeli açıklamaktır. Cumhura göre bu özelliğin sürekliliği yoktur.⁵¹

Müellifin yer verdiği onuncu ve son bahis de emmâ'nın takdîr edilip edilmemesine bağlı olarak ifade ettiği mantikî önermelerin neler olduğu hakkındadır. Buna göre emmâ takdir edilmediği durumda kazıyye-i hamliyyedir. Takdir edildiği durumda ise ittifakiye-i âmme ya da lüzûmiye kabul edilmiştir. Müellif bu kavramları açıklamamış sadece aldığı kaynakları zikretmiştir.⁵² Bu kavramların açıklaması tahkikli metinde zikredildiği için burada tekrar ele alınmamıştır.

Risâlede müellif kısa ve sade bir anlatım tarzı benimsemiştir. Hatta kimi zaman müellifin konuyla ilgili kendisinden önce ve sonrasında değinilen bazı hususlara yer vermediği görülmektedir. Örneğin, bazı eserlerde yer verilen emmâ ba'd ifadesindeki emmâ'nın şart edatı ve şart cümlesinden oluştuğu ve "...مَهْمَا يَكُنْ مِنْ شَيْءٍ" şeklindeki ifadenin yerine geçtiği hususu bunlardan biridir.⁵³ Bunun muhtemel sebebinin Hâzım'ın, risâlesinin başlığı gereği doğrudan veba'd ifadesine yoğunlaşması ve dolayısıyla mesele ile alakalı olmayan konuları metnin hacmini uzatmamak adına göz ardı etmiş olabileceğidir.

3.4.5. Risâlenin Kaynakları

Hâzım, risâlesinde birçok görüş ve kaynağa başvurmuştur. Naklettiği bazı görüş sahiplerinin ne ismini ne de eserlerini zikretmiştir. İsmi zikrettiği eserlerin ise geneli şerh ve

48 Nevşehrî, *Risâletü veb' d*, 2b.

49 Nevşehrî, *Risâletü veb' d*, 2b.

50 Nevşehrî, *Risâletü veb' d*, 2b.

51 Cevherî, *İhrâzü's-sa'd bi incâzî'l-va'd bi mesâ'ili "emmâ ba'd"*, 37-40.

52 Nevşehrî, *Risâletü veb' d*, 2b.

53 Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/137; Müberred, *el-Muktadab*, 2/71; Cevherî, *İhrâzü's-sa'd bi incâzî'l-va'd bi mesâ'ili "emmâ ba'd"*, 41-44; Kayserî, *Risâle fi emmâ ba'd*, 363-366.

haşiyelerden oluşmaktadır. Alıntı yaptığı kaynakların nadir olarak isim ve yazarını birlikte vermiştir. Aynı şekilde sadece yazar ismine de çok az sayıda yer vermiştir. Dönemin yazım üslubuna uygun olarak genellikle sadece eser ismini vermekle yetinmiştir. Yapılan araştırmalar sonucunda imkân ölçüsünde eser veya yazar ismi zikredilmeyen müellifler ve eserler tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu eser ve yazarları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1- Ebû Bîşr Sibeveyhî Amr b. Osmân (ö. 180/796). Sibeveyhi'den alıntı yapılan kısım *el-Kitâb*'ında tespit edilemedi.

2- *Miftâhü'l-ulûm*. Ebû Yâ kûb Yusûf b. Ebî Bekr es-Sekkâkî (ö. 626/1229).

3- İzuddîn Abdullatîf (İbn Melek) b. Abdilazîz er-Rûmî, Eserinin ismi tespit edilemedi.

4- *Hâşiye ala't-telvîh*. Ahmed b. Abdillâh el-Kırîmî (ö. 879/1474).

5- Şerhü'l-istiâre. İsmâuddîn İbrâhîm b. Muhammed el-İsferâyînî (ö. 945/1538).

6- *Hâşiyetü şerhi's-şemsiyye*. İsmâuddîn el-İsferâyînî.

7- Şerhü'l-meşârık/Şerhü meşârikî'l-envâr. Şeyhzâde Muhammed b. Mustafâ (ö. 950/1543).

8- *el-Havâdî şerhü'l-mesâlik*. Nûruddîn Hamza b. Turgût el-Âydînî (ö. 979/1571).

9- Şerhü'l-cezeriyye. Nûruddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî.

10- ed-Debbâğî. Hakkında herhangi bir bilgi elde edilemedi.

11- *Havâmişü'd-dürer*. Yazar ismi tespit edilemedi.

Sonuç

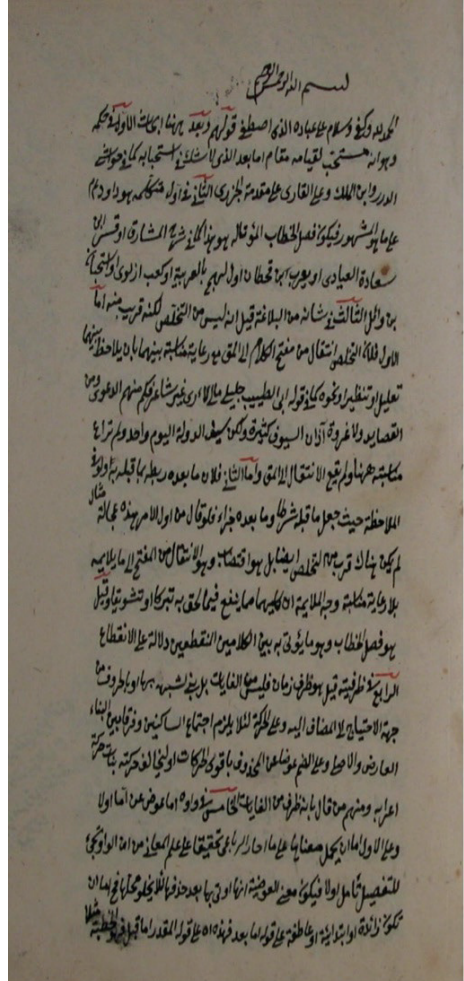
Vebâ d adlı risâlenin tahkik ve muhteva olarak değerlendirilmesinin yapıldığı bu çalışmada ayrıca eserin müellifi hakkında iki temel sorun tartışılmıştır. Bu problemlerden birincisi sadece isim benzerliğinden dolayı müellifin kimliğinde bir karışıklığın olmasıdır. Eserin nüshalarında yer alan çalışmanın kime ait olduğuna dair verilen bilgiler yeterince ayırt edici nitelikte değildir. Çünkü müstensihler tarafından müellif ismi eserin iki nüshasında Seyyid Hâzım en-Nevşehrî, bir nüshasında Seyyid Hâzım, diğer bir nüshada ise Ahmed Hâzım şeklinde yazılmıştır. Kaynaklarda müellif ismi Seyyid Hâzım Ahmed b. Abdurrahman er-Ravhî b. Abdillâh en-Nevşehrî şeklinde geçse de aynı isim ve mahlasa sahip hatta baba isimleri dahi aynı olan bir torunun bulunması, risâlenin yazara nispeti konusunda bir karışıklığa mahal vermiştir. Yapılan araştırma ve incelemeler sonucunda risâlenin dede Hâzım'a ait olduğu sunucuna varılmış ve karışıklık ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. İkinci sorun ise yine müellif ismi merkezlidir. Ancak birinci sorundan farklı olarak, muhtemelen müellifin baba ismi ve kendisinin şiire muktedir olması gibi bazı durumlar isim karışıklığına sebep olmuştur. Nitekim günümüz bazı ilmî çalışmalarda baba ismi Abdurrahman ve aynı zamanda şair kimliğiyle bilinen Hâzım Ahmed'in yine baba ismi Abdurrahman ve şair olan Nefesîzâde Seyyid Mehmed Aziz Efendi ile aynı kişi olduğu ifade edilmiştir. Bu hususta da yapılan araştırmalar sonucunda ikisinin birbirinden farklı şahıslar oldukları kanaatine varılmış ve bu ikisinin kardeş olma ihtimali daha yüksek görülmüştür. Sonuç olarak bu çalışmada yazar ismi eldeki ilmî ve tarihî veriler ışığında tespit edilmeye çalışılarak eserin sahibinin kim olduğu netlik kazanmıştır.

Arap dili ve edebiyatında kullanımı yaygın olan emmâ bâ d ifadesi üzerine yapılan yorum ve müstakil çalışmalar oldukça fazladır. Bu müstakil çalışmaların geneli Hâzım'ın risâlesinden sonra telif edilmişlerdir. Bu bağlamda Hâzım'ı bu konuda müstakil bir risâle telif eden öncülerden biri olarak kabul etmek mümkündür. Bu konuda yapılan müstakil çalışmaların başlıklarında genelde emmâ bâ d veya faslû'l-hitâb ifadeleri kullanılmıştır. Ancak Hâzım, risâlesine başlık olarak bu ifadeleri seçmemiştir. Risâlenin muhtevâsından anlaşıldığı üzere Hâzım eserin merkezine vebâ d ifadesini almıştır. Ayrıca risâlenin başlığının bizzat Hâzım tarafından risâlenin başında zikrettiği ifadelerinden de vebâ d olduğu anlaşılmaktadır.

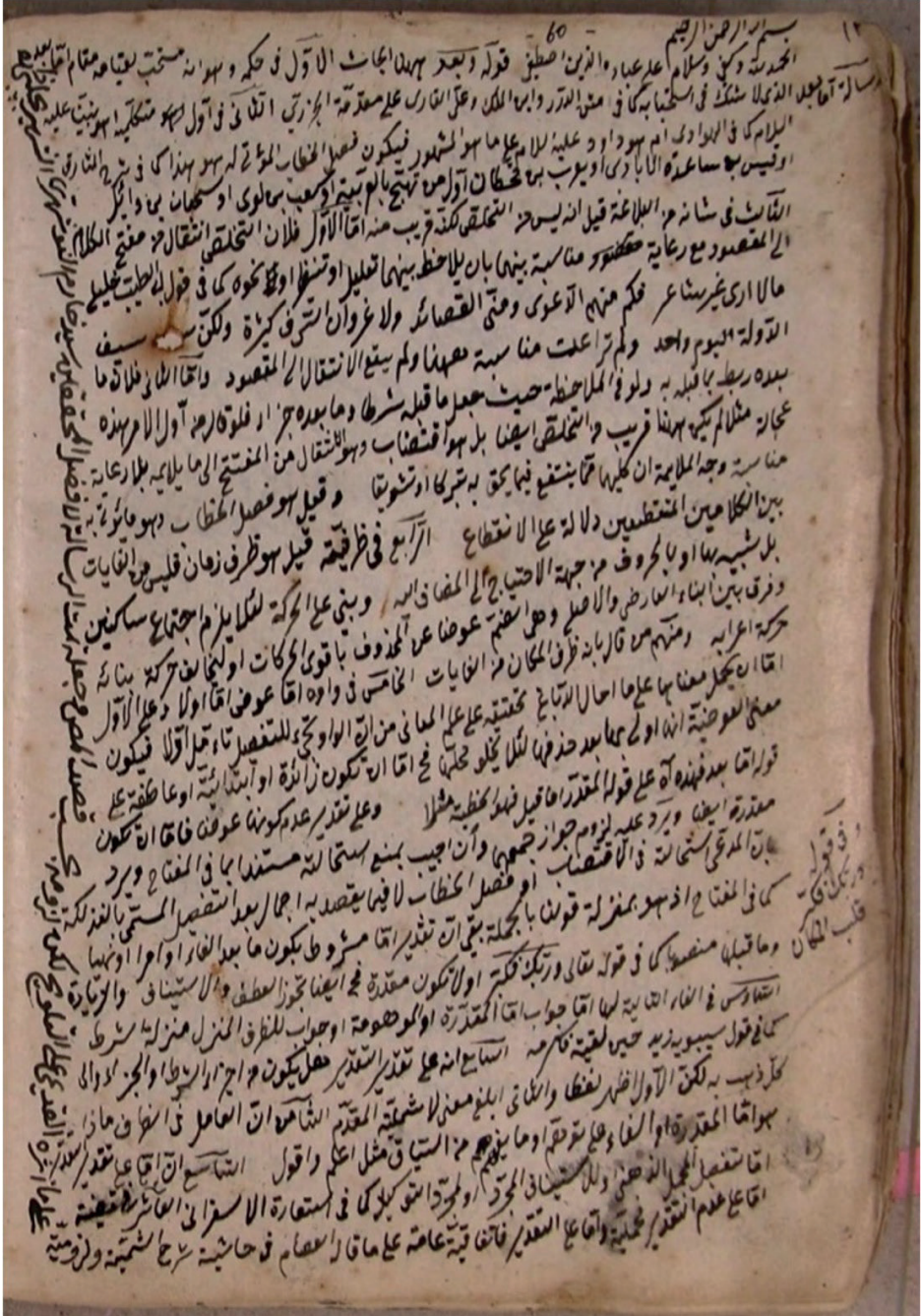
Sıklıkla teliflerin dibacelerinde kullanın emmâ bâ d veya bunun yerin kullanılan vebâ d ifadesi üzerine bazı şerh ve haşiyelerde yer yer açıklamalar mevcut ise de bu açıklamalar eserden esere değişmektedir. Bu izahlar bazı eserlerde oldukça kısa iken bazı eserlerde daha kapsamlı olabilmektedir. Bu alanda yazılan müstakil risâlelerde daha geniş ve derli toplu bilgiler bulmak da mümkündür. Özellikle de Hâzım'ın çalışması bu konuda yapılan ilk müstakil teliflerden biri olması hasebiyle önemli bir konuma sahiptir. Ancak bu durum onun bahsi geçen konu hakkında bütün verileri ve tartışmaları ele aldığı anlamına da gelmemektedir. Hâzım, vebâ d adlı çalışmasıyla bu ifadeyi genel hatlarıyla inceleyerek kendisinden önceki bilgileri derleyip on madde şeklinde sunmuştur. Bu çalışması ile veba'd hakkında okuyucuya efradını cami ağıyarına mani derli toplu bir malzeme sunmaktadır. Risâle, hacimli bir yapıya sahip olmamakla birlikte bu konudaki birçok önemli bilgiyi ihtiva etmektedir. Konular genel itibarıyla özet bir şekilde işlenmiştir. Anlatım tarzında nadiren açıklayıcı örneklerle yer verilmiştir. Buna ilave olarak konuyla irtibatı dolayısıyla diğer müelliflerin işaret ettikleri emmâ ile ilgili bazı bilgilere risâlede yer verilmemiştir. Müellif konular hakkındaki farklı görüşlere yer verilirken genellikle kendi tercihi belirtmemiştir.

Ek 1: Tahkikte Kullanılan Nüshaların Görüntüleri

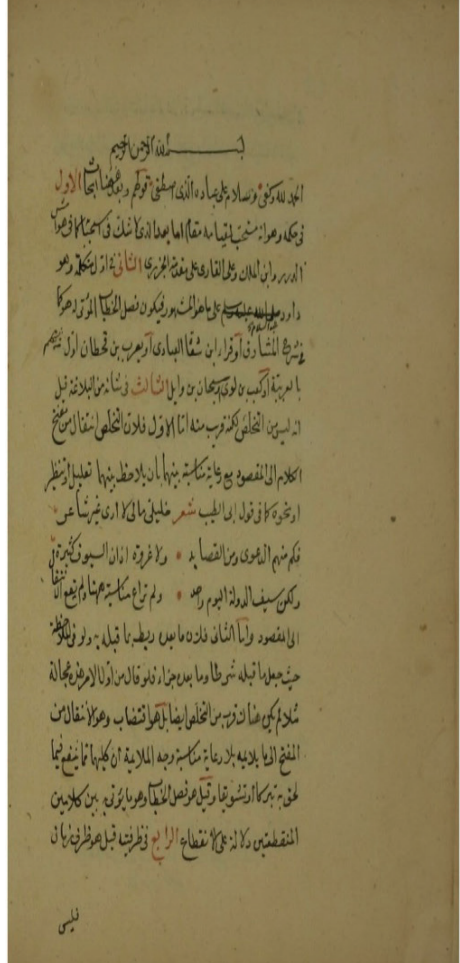
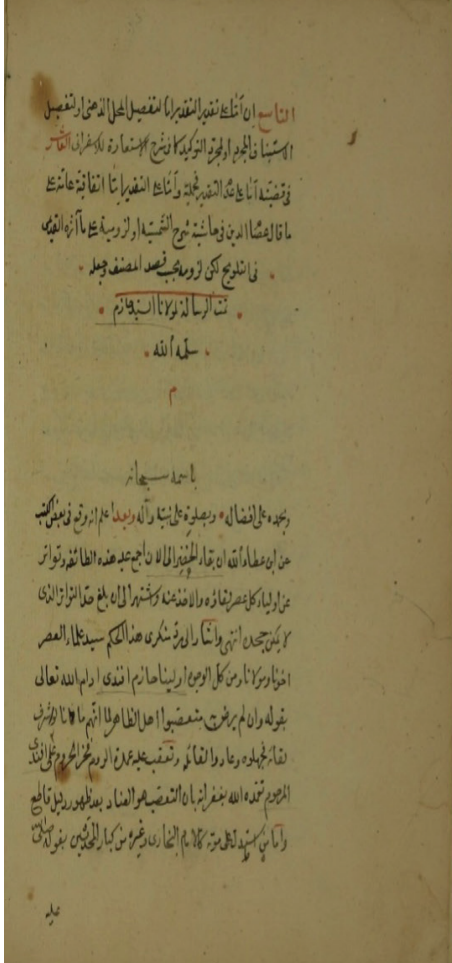
Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Konya İl Halk Ktp koleksiyonu, nr: BY 1076/23, vr. 90a-90b (tamamı)

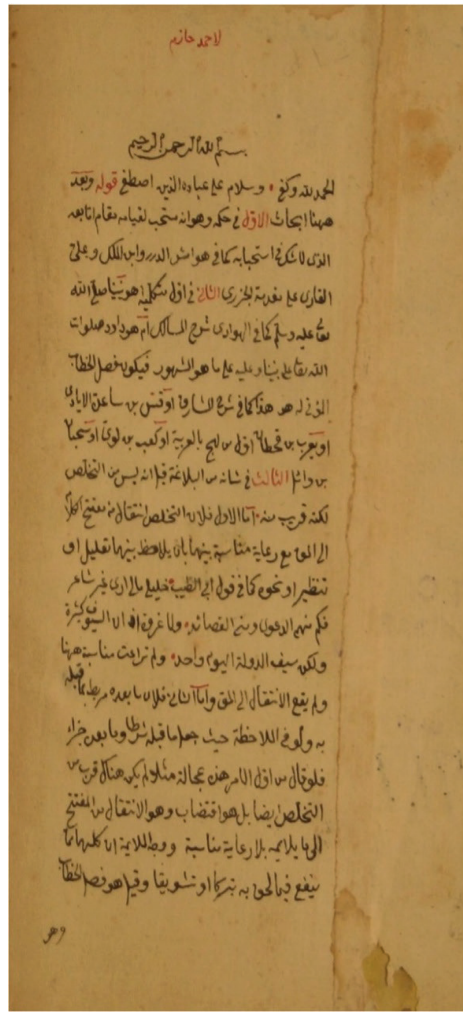


Konya Bölge Yazma Eserler Ktb., Burdur İl Halk Ktb., koleksiyonu, nr: 15 Hk 949/51, vr. 105b (tamamı)



Diyarbakır Ziya Gökalp Ktp., Diyarbakır İl Halk Ktp., koleksiyonu, nr: 21 Hk 611/5, 38b-39b (ilk ve son varakları)





Ek 2: Risâlenin Tahkikli Metni

[رسالة "وبعد" للحازم أحمد النُشهری]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وكفى وسلاماً على عباده الذين 55 اصطفى

[حكم "أما بعد"]

قولهم⁵⁶ "ههنا أبحاث؛ الأول في حكمه، وهو أنه مستحب، لقيامه مقامَ بعد" الذي لا شك في استحبابه كما في هوامش⁵⁷ الدرر⁵⁸ وابن المَلَك⁵⁹ وعلي القاري⁶⁰ على مقدّمة الجزري⁶¹

[أول من تكلم ب "أما بعد"]

الثاني في أول متكلمه⁶² هو⁶³ نبينا صلى الله تعالى عليه و سلم كما في الهوادي شرح المسالك⁶⁴ [أو]⁶⁵ هو⁶⁶ داود -عليه السلام-⁶⁷ على ما هو المشهور فيكون فصل الخطاب المؤق له هو، هذا⁶⁸ كما في شرح المشارق⁶⁹ أو قُس⁷⁰ بن⁷¹ ساعدة⁷² الإيادي⁷³ أو يُعَرَّب بن⁷⁴ قحطان أول من⁷⁵ لهج⁷⁶ بالعربية أو كعب بن⁷⁷ لُؤي أو سحبان⁷⁸ بن وائل

[المصطلح الذي يقابل "أما بعد" في علم البلاغة]

- 54 ب: رسالة أما بعد؛ ز: لأحمد حازم.
55 أ: الذي.
56 ب ز: قوله.
57 أ: في الحواشي؛ ب: في متن.
58 لم أقف عليه.
59 هو عَزَّ الدين عبد اللطيف بن عبد العزيز بن أمين الدين الرومي الكرمانى الحنفى الشهير بابن المَلَك (ت. بعد سنة ١٢٨ هـ / ٨١٤ م). كان مدرّساً، عالماً، ماهراً في العلوم المختلفة خاصة في العلوم الشرعية. له مؤلفات كثيرة. منها: شرح منار الأنوار، ومبارق الأذهار في شرح مشارق الأنوار، وشرح مجمع البحرين، وشرح وقاية الزواية، وبدر الواعظين وذخر العابدین، وشرح تحفة الملوك. انظر: طاشكبرى زاده، الشقائق النعمانية ٣: ١٠٦١/٢، ٩٨٦١، ٥٢٨١، ابن العماد، شذرات الذهب، ٩٠٥/٩، ٢١٥؛ الباباني، هدية العارفين، ٧١٦/١؛ الزركلي، الأعلام، ٩٥/٤.
60 هو نور الدين على بن سلطان محمد القاري المَلّا الهروي الحنفى (ت. ٤١٠١ هـ / ٦٠٦١ م). كان عالماً في العلوم المختلفة، له مؤلفات كثيرة، منها: أنوار القرآن وأسرار الفرقان، وشرح الشفاء، والفصول المهمة، ومرقاة المفاتيح لمشكاة الصابيح. وضوء المعالي شرح قصيدة بدر الأمالي، وشرح الجزرية وغيرها. انظر: المحيى، خلاصة الأثر، ٥٨١/٣-٦٨١؛ الشوكاني، البدر الطالع، ٥٤٤/١، ٦٤٤؛ الزركلي، الأعلام، ٣١-٢١/٥؛ كحالة، معجم المؤلفين، ٧٤٤، ٦٤٤، ٧٤٤.
61 انظر: القاري، المنهج الفكري، ٦، ٧.
62 ب ز: متكلميه.
63 ب ز: أ هو.
64 ب - شرح المسالك. هو من مؤلفات نور الدين حمزة بن طرغوث الأيديني (ت. ٩٧٩ هـ / ١٧٥١ م) انظر: الأيديني، الهوادي شرح المسالك (مخطوطات، رقم، ٨٨٩)، ورقة ٧؛ الباباني، هدية العارفين، ٨٣٣/١.
65 أ د - هو نبينا صلى الله تعالى عليه و سلم كما في الهوادي شرح المسالك [أو]: ب ز: أم.
66 د: وهو
67 أ: ع م؛ ز: صلوات الله تعالى على نبينا وعليه.
68 د - هذا.
69 لعله أراد به شرح مشارق الأنوار لمحمد بن مصطفى القجوي المعروف بشيخ ذاده (ت. ١٠٥٩ هـ / ٣٤٥١ م)، انظر: القوجوي، شرح مشارق الأنوار (زين الزاده، رقم، ٦٨٤)، ورقة ٦.
70 ب: أو قيس؛ د: أو قراء
71 أ: د: ابن.
72 أ: د: سعادة
73 أ: العيادي؛ د: العبادي.
74 أ: ابن
75 أ - من
76 ب: تهج؛ د: تكلم؛ ز: لج.
77 أ: أو.
78 أ: أو استحبان.
79 وقيل أول من تكلم به هو آدم وقيل يعقوب وقيل أيوب عليهم السلام. انظر: الجوهري، احراز السعد بانتجاز الوعد بمسائل أما بعد، ٢٣، ٣٣؛ العدوي، حاشية لفظ الدرر، ١٢.

الثالث في شأنه من البلاغة، قيل: إنه ليس من التخلّص لكنّه قريب منه أمّا الأول فلأنّ التخلّص انتقال من مفتتح⁸⁰ الكلام إلى المقصود⁸¹ مع رعاية مناسبة بينهما بأن يُلاحظ بينهما تعليل أو تنظير أو نحوه كما في قول⁸² أبي الطيّب

خَلِيلِيَّ⁸⁴ [إِي] لَا أَرَى⁸⁵ غَيْرَ شَاعِرٍ * فَلِمَ⁸⁷ مِنْهُمْ الدَّعْوَى وَمَنِيَّ الْقَصَائِدُ
فَلَا تَعَجَّبَا⁸⁹ [إِن] السَّيُوفَ⁹⁰ كَثِيرَةً * وَلَكِنَّ سَيْفَ الدَّوْلَةِ الْيَوْمَ وَاحِدٌ.

ولم تُراعَ مناسبة ههنا و لم يقع الانتقال إلى المقصود.⁹³

وأما الثاني فلأنّ ما بعده ربط⁹⁴ بما قبله به ولو في الملاحظة، حيث جعل ما قبله شرطاً وما بعده جزءاً فلو قال: من أول الأمر هذه عجالة مثلاً⁹⁵ لم يكن هناك⁹⁶ قرب⁹⁷ من التخلّص أيضاً؛ بل هو اقتضاب وهو الانتقال من المفتتح⁹⁸ إلى ما يلائمه بلا رعاية مناسبة. ووجه⁹⁹ الملاحظة أن كليهما ممّا ينفع¹⁰⁰ فيما لحق¹⁰¹ به تبركا أو تشويقاً وقيل: هو فصل الخطاب وهو: ما يؤتى به بين الكلامين المنقطعين¹⁰² دلالة على الانقطاع.

[طرفية "بعد" و بنائه]

الرابع في ظرفيته، قيل: هو ظرف زمان فليس من الغايات؛ بل بُني¹⁰³ لشيئ¹⁰⁴ بها¹⁰⁵ أو بالحروف من جهة الاحتياج إلى المضاف إليه وعلى الحركة¹⁰⁶ لئلا يلزم اجتماع الساكنين¹⁰⁷ وفرقا¹⁰⁸ بين البناء العارضي¹⁰⁹ والأصلي وعلى¹¹⁰ الضم عوضاً عن المحذوف بأقوى الحركات أو ليخالف حركة¹¹¹ بنائه¹¹² حركة إعرابه و منهم من قال: بأنه ظرف المكان¹¹³ من الغايات

- 80 أ ب د: مفتح.
- 81 أ ز: الحق.
- 82 أ: في قوله.
- 83 د + شعر. أبو الطيب هو أحمد بن الحسن بن الحسين بن عبد الصمد المعروف بالمتنبي (ت. ٤٥٣ هـ / ١٠٦٩ م)، كان ماهراً في النظم والشعر، له ديوان شعر. انظر: البغدادي، تاريخ بغداد، ٤٦١/٥؛ الأنباري، نزهة الألباء، ٩١٢/١-٣٢٣؛ ابن خلكان، وفیات الأعيان، ٢١/١-٥٢١.
- 84 أ: جليلي
- 85 ب ما: أ د ز: ما لي. فقد أثبتنا أخطاء في جميع النسخ ولذا رجعنا إلى دوان المتنبي المطبوع وأخذنا منه الكلمات التي وضعناها بين القوسين. انظر: المتنبي، الدوان، ٩١٣.
- 86 ز: أرى.
- 87 في جميع النسخ: فكم.
- 88 أ د: من.
- 89 أ: ولا غروة؛ ب: ولا غرو؛ د ز: ولا غروة إذ..
- 90 أ: آذان.
- 91 ب: الشرف.
- 92 ب ز: ولم تراعت.
- 93 أ ز: الحق.
- 94 أ: ربطه؛ ز: مربوط.
- 95 أ: مثال.
- 96 ب: ههنا.
- 97 ب: قريب.
- 98 أ د: المفتح.
- 99 أ ب د: وجه.
- 100 ب: ينتفع.
- 101 ب: يحق.
- 102 د: المنقطعتين.
- 103 ب - بني.
- 104 ب: شبيه.
- 105 د: لها.
- 106 ب: وبني على الحركة.
- 107 ب: ساكنين.
- 108 ب: فرق.
- 109 أ ز: العارض.
- 110 ب: وهي.
- 111 أ: حركته.
- 112 أ: بنات.
- 113 أ د - المكان.

["الواو الواقعة على "بعد"]

الخامس في واوه، 114 إمّا عوض عن 115 أمّا أو لا وعلى الأول إمّا أن يحمل معناها 116 على ما أفاد 117 الدبّاغي 118 تحقيقه 119 على علم المعاني من أن الواو تجيء للتفصيل تأمل. أو لا 120 فيكون معنى العوضيّة أنّها 121 أوتي 122 بها بعد حذفها لئلاّ يخلو محلها فحينئذ 123 إمّا أن تكون 124 زائدة أو ابتدائية أو عاطفة قوله: 125 أمّا بعد فهذه إلى آخره 126 على قوله [قبل أمّا المقدرة] 127 فهو 128 الخطبة مثلا وعلى تقدير عدم كونها 129 عوضا فإمّا 130 أن تكون أمّا 131 مقدرة 132 أيضا ويرد عليه 133 لزوم 134 جواز جمعهما، 135 وإن أُجيب بمنع استحالتهم مستندا بما 136 في المفتاح 137 يُردّ 138 بأن 139 المُدعي استحالتهم في الاقتضاب أو فصل الخطاب لا فيما يُقصد به إجمال 140 بعد التفصيل المسمى بالفذلكة كما في المفتاح إذ هو بمنزلة قولنا بالجملة. بقي أن تقدير أمّا مشروط بكون ما بعد الفاء 141 أمرا 142 أو نهيا وما قبلها 143 منصوبا 144 كما في قوله تعالى: {وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ} 145 أو لا تكون مقدرة فحينئذ 146 أيضا يجوز 147 العطف والاستئناف والزيادة.

114 وفي هامش ز: فالواو على تقدير موهومية أمّا للعطف باعتبار القسطين وعلى أنها مقدرة للتعويض فالجملة مفصلة عما قبله ويجوز اعتبار العطف بين القسطين على ذلك التقدير أيضا لأن المعنى على العطف في أمثاله ألبتة ولهذا قد يقع الجمع بينهما فلم يصب من فرق بين المقامين لأن الأصل في استعمال أمّا استعمالها بقرينها بلا عاطفة فيما وقعت أولا وبها ذكرت ثانيا سواء كانت فذلكة أو لا ففي أمثال ما نحن فيه يجوز أن يعتبر الاقتضاب فيترك الواو ويحكم بعوضيته ان ذكرت مع تقدير أمّا لكن ذكرهما معا ينافي الاقتضاب ويجوز أن [يعتبر] الأصل ويؤخذ ما سبق كلاما مصدرا بأنّما ثم يعطف عليه المصدر بالمفوضة كما في عبارة المفتاح أو بالمقدرة كما في عبارة الشرح يدل على ما ذكرنا أن الكرمانى شارح صحيح البخاري في بيان مكتوب رسول الله عليه السلام إلى هرقل وكتب فيه بسم الله الرحمن الرحيم من محمد عبد الله ورسوله إلى هرقل عظيم الروم سلام على من اتبع الهدى أمّا بعد [فأتى] الحديث. قال فإن قلت أمّا للتفصيل فلا بد فيه التكرار فأين قسيمه قلت المذكور قبله قسيمه وتقديره أمّا الابتداء فبسم الله إلخ وأما بعد ذلك فكذا انتهى. حاشية رمضان على الخيالي ملخصا.

- 115 ب - عن.
- 116 د: معناه.
- 117 أ: أحار؛ ب ز: أحاد.
- 118 أ: الرباعي؛ ب: الدبّاغي. د - الدبّاغي. لم أتمكن من العثور عليه.
- 119 أ د: تحقيقا.
- 120 ب: أولا.
- 121 ب: انه.
- 122 ب: أول؛ د: أقيم.
- 123 في جميع النسخ: فح.
- 124 ز: يكون.
- 125 أ ب د: على قوله.
- 126 أ ب: اه؛ د: أي؛ ز: الخ.
- 127 في جميع النسخ: المقدّر أما قبل. بذلت أماكن هذه كلمات في الأعلى بحسب المعنى وقواعد اللغة العربية.
- 128 د - فهو.
- 129 أ د ز: كونه.
- 130 د: اما.
- 131 ب د - أمّا.
- 132 أ د: مقدرا.
- 133 أ: عينه.
- 134 أ: لزومه.
- 135 ز: جمعها.
- 136 د + قال.
- 137 السكّاني، مفتاح العلوم، ٤١٤. انظر إلى ترجمة السكّاني في: الحموي، معجم الأدباء، ٦٤٨٢/٦، القرشي، الجواهر المضية، ٣٢٦-٣٢٦/٣، السيوطي، بغية الوعاة، ٤٦٣/٢.
- 138 ب: ويرد.
- 139 أ د - بأن.
- 140 د: إجمالا.
- 141 أ د: ما بعدها.
- 142 ب: أو أمرا.
- 143 ز: وما قبلهما.
- 144 د: منصوب.
- 145 سورة المدثر، ٣٧/٤٧. وفي هامش ب: وفي قوله {وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ} قلب المكان.
- 146 في جميع النسخ: فح.
- 147 ب: تجوز.

الفاء الداخلة على الجواب[السادس في الفاء التالية¹⁴⁸ لها، إما جواب أمّا المقدرة¹⁴⁹ أو الموهومة أو جواب¹⁵⁰ الظرف¹⁵¹ المنزل منزلة الشرط¹⁵² كما في قول سيبويه زيد حين لقيته فأكرمه¹⁵³

["الاختلاف في تعلّق "بعد]

السابع أنه على تقدير التقدير، هل يكون من أجزاء الشرط أو الجزء، وإلى كلّ ذهب به لكنّ الأوّل أظهر لفظاً والثاني أبلغ معنى لاشتغاله¹⁵⁴ [على¹⁵⁵ المقدّر¹⁵⁶

["عامل "بعد]

الثامن أنّ العامل في الظرف ما ذا؟، هو¹⁵⁷ أمّا المقدرة أو الفاء على تَوْهَم¹⁵⁸ أو ما يُفهم¹⁵⁹ من السّياق مثل أعلم وأقول

["معاني "أمّا]

التاسع أن أمّا على تقدير التقدير، إمّا لتفصيل المجمع¹⁶⁰ الذّهني أو لتفصيل¹⁶¹ الاستئناف¹⁶² المجرد أو لمجرد التوكيد كما في شرح¹⁶³ الاستعارة¹⁶⁴ للإسفرائيني

["قضية "أمّا بعد]

العاشر في قضيته، أمّا على عدم التقدير فحتمية¹⁶⁶ وأمّا على التقدير فاتفافية¹⁶⁷ عامّة¹⁶⁸ على ما قاله¹⁶⁹ عصام¹⁷⁰ الدين¹⁷¹ في حاشية شرح

- 148 أ: الوالية.
149 أ: المقدّر.
150 أ د ز: لجواب.
151 أ ب د: للظرف.
152 وفي هامش ز: والأوّل أن يقال: إتيان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضي في قوله تعالى (وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ)،
153 ما وجدت هذا الكلام بعينه في الكتاب لسيبويه، لكنّه نقل بعض العلماء هذا الكلام منه في كتبهم. انظر: الأسترايادي، شرح الكافية، ٩٢٤١/٤؛ الإسفرائيني، شرح الكافية، ٥٧٦.
154 أ ب ز: لا شملية.
155 في جميع النسخ: - على
156 ب ز: المقدّم.
157 ز: أهو.
158 ز: عل ما توهّم. في هامش ز: ولم يذهب إلى أن الواو فيما رأينا من الكتب المشهورة مع أنه أقرب من إعمال الفاء على تقدير قيامها مقام أمّا بحيث يستفاد منها ما يستفاد من أمّا من معنى الشرط فإن افادة أمّا ليست بالوضع بل بحسب قيامه مقامه كما هو الحقّ عند المحقّقين وقد اعتبرت هذه الخصوصية في الواو أيضاً ولو في المرتبة الثانية مع أن الواو مقدّم والفاء مؤخر والعوامل الضعيفة لا يعمل عند تأخرها ففهم.
159 د: ينهم.
160 د: المحل.
161 ب - لتفصيل
162 ب: للاستئناف
163 ب - شرح.
164 ب: استعارة.
165 أ: الإسفرائيني؛ ب د ز: الإسفراني. انظر: الإسفرائيني، الرسالة العصامية لحل الدقائق السمرقندية، ٨٤. الإسفرائيني، هو عصام الدّين إبراهيم بن محمد بن عرب شاه (ت. ٥٤٩ هـ / ٨٣٥١ م)، له مؤلفات كثيرة في شتى العلوم كالنحو والصرف والبلاغة والمنطق والكلام والتفسير والفقه وغير ذلك، من مؤلفاته؛ ميزان الأدب، وشرح الموافقات، وشرح رسالة الوضعية، وشرح الفريدة، وشرح استعارة السمرقندية، والأطول / شرح التلخيص، وحاشية على شرح السعد على الفوائد النسفية، وحاشية على الفوائد الضيائية، وحاشية على شرح الشمسية، وحاشية على أنوار التنزيل وغيرها. انظر: ابن العماد، شذرات الذهب، ٧١٤/١؛ الخوانساري، روضات الجنات، ١/٩٧١، ٨١؛ الباباني، هدية العارفين، ٧٢، ٦٢/٢، ١٣٣١. سركيس، معجم المطبوعات العربية والمعربة، ١٣٣١.
166 القضية الحتمية: هي القضية التي حكم فيها بثبوت شيء أو نفيه عنه مثل كل إنسان حيوان ولا شيء من الإنسان بجبر وإن لم يكن الحكم فيها كذلك. نكري، دستور العلماء، ٧٥/٣.
167 أ د: إمّا اتفافية.
168 الاتفافية العامة: هي التي يحكم فيها بصدق التالي فقط ويجوز أن يكون المقدّم فيها صادقا أو كاذبا. "الجرجاني، كتاب التعريفات، ٧.
169 أ د: قال.
170 ز ب: العصام.
171 ب - الدين.

الشمسية أو لزومية¹⁷² على ما آثره القريني¹⁷³ [في حاشية] على التلويح¹⁷⁴ لكن لزومه بحسب قصد المصنف¹⁷⁵ وجعله. تمت الرسالة لأفضل المحققين¹⁷⁶ سيد حازم النوشهري الشهير بجلبي زاده

- 172 ب: ولزومية. اللزومية: هي "ما حكم فيها بصدق قضية على تقدير أخرى؛ لعلاقة بينهما موجبة لذلك." الجرجاني، كتاب التعريفات، ١٠٢.
- 173 أ ب د: القديمي. القريني هو أحمد بن عبد الله (ت. ٩٧٨ هـ / ٤٧٤١ م) كان أدبياً بالعربية والفارسية والتركية. له كتب منها حاشية على شرح اللب، حاشية على شرح العقائد للتفتازاني، حاشية على التلويح، المعول حاشية على المطول، حاشية على شرح العقائد، تعليقة على أنوار التنزيل وأسرار التأويل. انظر: طاشكيري زاده، الشقائق النعمانية، ١٠٥؛ كاتب جلبي، كشف الظنون، ٣٩١/١، ٥٧٤، ٦٤١١/٢، ٥٤٥١ - ٦٤٥١؛ الزركلي، الأعلام، ١/ ٩٥١-١٠٦١؛ الحبشي، جامع الشروح والحواشي، ٩٦٦/١.
- 174 د: في التلويح. انظر: القريني، حاشية التلويح (فيض الله أفندي، رقم: ١٩٥)، ورقة ٣.
- 175 أ ب ز: المص.
- 176 أ: تمت الرسالة للأستاذ المحقق سبد حازم؛ د: تمت الرسالة لمولانا السيد حازم سلمه الله؛ ز: تم الكلام.

Kaynakça | References

- Adevî, Abdullah b. Hüseyin Hatır es-Semin. *Hâşiyetü lûkati'd-dürer bi şerhi metni nühbeti'l-fiker*. Mısır: Matbaatü'l-Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihi, 1938.
- Aydın, İbrahim Hakkı. "Molla Fenârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/245-247. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Âyâtî, Nûruddîn Hamza b. Turgût. *el-Hevâdî şerhü'l-mesâlik*. Suudi Arabistan: Câmi atü Me-likî's-Suûd, Mahtûtât, 988, 1b-168a.
- Bâbânî, İsmâil Pâşâ b. Muhammed Emîn b. Mir Selîm el-Bağdâdî. *Hediyetü'l-ârifin es-mâû'l-mü'ellifin ve âsârü'l-musannifin*. 2 Cilt. İstanbul: Vekâletü'l-Maârifü'l-Celîle, 1951.
- Bâbânî, İsmâil Pâşâ b. Muhammed Emîn b. Mir Selîm el-Bağdâdî. *İdâhü'l-meknûn fî zeyli alâ keşfi'z-zunûn*. tsh. Muhammed Şerefüddîn. 2 Cilt. Beyrût: Dâru't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Bâzî, Muhammed Mûsâ er-Rûhânî. *en-Necmü's-sa'd fî mebâhisi "emmâ ba'd"*. Pakistan: İdâretü't-Tasnîf ve'l-Edeb, 2021.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Maarif [C.. MF..]*. No. 134, Gömlek No. 6674. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-şâhîh*. nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Cevherî, İsmail b. Ğuneym. *Hilyetü zevi'l-cidd bi cevâhiri'l-ikt fî'l-kelâm alâ emmâ ba'd*. "Hilyetü zevi'l-cidd bi cevâhiri'l-ikt fî'l-kelâm alâ emmâ ba'd li Şeyh İsmail b. Ğuneym el-Cevherî Dirâseten ve Tahkîken". thk. Muhsin Cemâl. *Mecelletü Kulliyeti'l-Luğati'l-Arabiyye bi'l-Mensûre* 3/40 (2021), 1071-1169.
- Cevherî, İsmail b. Ğuneym. *İhrâzü's-sa'd bi incâzi'l-va'd bi mes'ûli "emmâ ba'd"*. thk. Ebû Abdillâh ed-Dânî b. Munîr. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyîd eş-Şerîf. *Kitâbü't-ta'rifât*. Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1985.
- Çelebî, Bedruddîn Hasan b. Muhammed el-Fenârî. *Hâşiyetü alâ't-telvîh*. Suudi Arabistan: Mektebetü Melik Suûd, Mahtûtât, 5118, 1a-330a.
- Dede, Halis - Sevdî, Ali. "Arap grameri ve edebiyatında اَمَّا بعد (emmâ ba'd) ifadesi". *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 29 (Ocak 2022), 145-158.
- Enbârî, Ebu'l-Berakât Abdurrahman b. Muhammed. *Nüzhetü'l-elibbâ fî tabakâyeti'l-üdebâ*. thk. İbrâhîm es-Sâmîrrâî. Ürdün Mektebetü'l-Menâr, 2. Basım, 1985.
- Erdem, Sadık. "Râmîz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/451. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Esad, Sahaflar Şeyhizâde Vak'anüvis Mehmed. *Bağçe-i safâ-endûz*. haz. Rıza Oğraş. PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-212024/esad-mehmed-efendi-bagce-i-safa-enduz.html>

- Esterâbâdî, Muhammed b. Hasan er-Radî. *Şerhü'l-kâfiye*. thk. Yahya Beşîr Mustafa. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1996.
- Ezherî, Halîd b. Abdillâh b. Ebibekr b. Muhammed. *Şerhü tasrîh alâ't-tavdîh*. thk. Muhammed Basîl Uyûnu's-Sûd. 3 Cilt. Beyrût: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2006.
- Fenârî, Şemsüddîn Muhammed b. Hamza. *el-İşrûn kıt'a fî'l-İşrîne ilmen*. Konya: Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur il halk kütüphanesi, 435/8, 44b-48a.
- Güfta, Hüseyin. "Sâlim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/46-47. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Habeşî, Abdullâh Muhammed. *Câmiü's-şurûh ve'l-havâşî*. 3 Cilt. Abudabi: el-Mecmeü's-Sekâfî, 2004.
- Hâdimî, Ebû Na'im Ahmed. "Mecmuatü'r-resâil". *Ve mâ teşâune illâ en yeşâe'l-lah ve'l-hâdisu vehuve mâ şâe'llahu kâne vemâ lem yeşe' lem yekün*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, h. 1303.
- Hamevî, Abdullâh Yâkût b. Abdillâh. *Mucemü'l-üdebâ'/İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*. thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Gârbî'l-İslâmî, 1993.
- Havânsârî, Mîrzâ Muhammed Bakır. *Revdâtü'l-cennât fî ahvâli ulemâ'i ve's-sadât*. 8 Cilt. Tah-rân: Mektebetü'l-İsmâiliyyân, h. 1390.
- Hayrî, Ahmed. *el-İmamü'l-Kevserî*. Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2000.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Meselü's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve's-şâir*. thk. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tabbâne. 4 Cilt. Kâhire: Darü'n-Nehde, ts.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'u ebnâ'i'z-zamân*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdr, 1978.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Şihâbüddîn Abdülhay b. Ahmed ed-Dimeşkî. *Şezeratü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. thk. Abdülkâdir el-Aranâût - Muhammed el-Aranâût. 11. Cilt. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İsferâyînî, İsamuddîn İbrâhim b. Muhammed. *er-Risâletü'l-İsâmiyye li halli dekkâ'iki's-Semer-kandiyye*. thk. Mustafa Şeyh Mustafa. Beyrût: Mektebetü'l-Hâşimiyye, 2. Basım, 2015.
- İsferâyînî, İsamuddîn İbrâhim b. Muhammed. *Şerhü'l-kâfiye*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2019.
- İsferâyînî, İsamuddîn İbrâhim b. Muhammed *el-Etvel Şerhü't-telhîs*. thk. Abdülhamîd el-Hendâvî Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Karabulut, Ali Rıza - Karabulut, Ahmet Turan. *Mu'cemü târîhi't-türâsi'l-İslâmî fî'l-âlem*. 6 Cilt. Kayseri: Dâru'l-Ukba, 2001.
- Kârî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Sultân Muhammed. *el-Minehü'l-fikriyye şerhü'l-mukaddime-ti'l-Cezeriyye*. Mısır: Matbaatü'l-Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihi, 1948.
- Kâtib Çelebî, Mustafa b. Abdullâh. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kutub ve'l-fünûn*. thk. Muhammed

Şerefüddîn. 2 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.

Kayserî, Gözübüyükzâde İbrâhîm b. Muhammed. *Risâle fî emmâ bâ'd*, "Risâle fî emmâ bâ'd fî sadri dibâceti'l-kutub li İbrâhîm b. Muhammed el-Kayserî (dirâse ve tahkik)", thk. Heba Ahmed, *Mecelletü'l-buhûs ve'd-dirâsâtî'l-İslâmiyye* 57 (Eylül 2019), 347-382.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-mü'ellifin: terâcim musannifi'l-kutubi'l-Arabiyye*. 4 Cilt. Beyrut: Mu'essesetü'r-Risâle, 1993.

Kırımî, Ahmed b. Abdillâh. *Hâşiyetü't-telvîh*. İstanbul: Millet kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 591, 1a-275b.

Kocevî, Şeyhzâde Muhammed b. Mustafâ. *Şerhü meşâriki'l-envâr*. Manisa: Halk Kütüphanesi, Manisa Akhisar Zeynelzâde, 486, 1a-299b.

Kureşî, Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâtî'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettah Muhammed. Cîze: Dârü Hicr, 1993.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li akhkâmî'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Etfîş. 20 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Kutubi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.

Şeyhî, Mehmed Efendi. *Vekâyi'ü'l-Fuzalâ. "Şakâ'ik-i Nu'mâniyye ve Zeyilleri"*. nşr. Abdülkadir Özcan. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

Muhibbî, Muhammed Emîn b. Fazlillâh. *Hulâsatü'l-eser fî a'yânî'l-karnî'l-hâdî aşer*. 4. Cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-Vehbiyye, h.1284.

Musalı, Vüsale. "Osmanlı tezkireleri ışığında Nevşehirli şairler". 1. *Uluslararası Nevşehir Tarih ve Kültür Sempozyumu Bildirileri*. ed. Adem Öger. 8/133-141. Ankara: Nevşehir üniversitesi yayınları, 2, 2012.

Müberred, Ebû Abbas Muhammed b. Yezîd el-Ezdî. *el-Muktabadab*. thk. Muhammed Abdulhalik Azîme. 4 Cilt. Beyrût: Alemü'l-Kutub, ts.

Mütenebbî, Ebû Tayyib Ahmed b. el-Hasen. *Divân*. Beyrût: Dârü Beyrût, 1983.

Neccâr, Muhammed Ali. *Lüğaviyat: ve ahta' ü lüğaviyye şa'ia*. haz. İbrahim Şa'lân. Kâhire: Dârü'l-Hidâye, 1986.

Nekerî, Abdünnebî b. Abdirresûl el-Ahmed. *Düstûrü'l-ulema/Câmiü'l-ulûm fî istilâhâtî'l-fünûn*. çev. Hasen Hânî. Beyrût: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.

Nevşehrî (dede), es-Seyyid el-Hâzım Ahmed b. Abdirrahman er-Ravhî b. Abdillâh. *Risâletü veb'd*. Konya: Bölge Yazma Eserler Ktp., Konya İl Halk Ktp., BY 1076, 90a-90b; Konya: Bölge Yazma Eserler Ktp., Konya İl Halk Ktp., 2727/12, 94ab; Konya: Bölge Yazma Eserler Ktp., Burdur İl Halk Ktp., 949/51, 105b; Manisa: İl Halk Ktp., Manisa Akhisar Zeynelzâde, 747/1, 1b-2b; Diyarbakır: Ziya Gökalp Yazma Eserler Ktp., Diyarbakır İl Halk Ktp., 611/5, 38b-39b; Süleymaniye Ktp., Çelebî Abdullah, 392/30, 216b-217b.

Nevşehrî (torun), Seyyid Ahmed el-Hâzım b. Seyyid Abdirrahman er-Ravhî. *İcâzetnâme*. İstanbul: Millet kütüphanesi, Ali Emiri, 4232, 1b-11b.

- Râmiz, Hüseyin. *Âdâb-ı zurâfâ*. “Râmiz ve Âdâb-ı Zurâfâ’sı, İnceleme-Tenkitli Metin-İndeks-Sözlük”. haz. Sadık Erdem. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1994.
- Sâlim, Mîrzâzâde Mehmed. *Tezkîretü’ş-şuarâ*. haz. Adnan İnce. PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-203805/mirza-zade-mehmed-salim-tezkiretu39s-su39ara.html>
- Sekkâkî, Ebû Ya’kûb Yusûf b. Ebî bekr. *Miftâhü’l-ulûm*. haz. Na’îm Zerzûr. Beyrût: Dârü’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2. Basım, 1987.
- Serkîs, Yûsuf b. İlyân b. Musâ. *Mu’cemü’l-matbûâtî’l-Arabiyye ve’l-muarrabe*. 2 Cilt. Mısır: Matbaatü Serkîs, 1928.
- Sibeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetü’l-Hâneçî, 3. Basım, 1988.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebibekr. *Hamü’l-havâmi’ fî şerhi cemi’l-cevâmi’*. thk. Abdulhamid Hendâvî 3 Cilt. Mısır: el-Mektebetü’t-Tavfikiyye, ts.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebibekr. *Buğyetü’l-vuât fî tabâkâtî’l-lügaviyyîn ve’n-nühât*. 2 Cilt. Lübnân: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmani*. Eski yazıdan aktaran, Seyit Ali Kahraman. haz. Nuri Akbayan. 6 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *el-Bedrü’l-metâli’ bi mehâsin min ba’dî’l-karnî’s-sâbi’*. 2 Cilt. Kâhire: Dârü’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmiü’l-beyân fî te’vîl’l-Kur’ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 2000.
- Tahir, Bursalı Mehmed. *Osmanlı müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333; A.e. haz. M. A. Yekta Saraç. 3 Cilt. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.
- Taşköprizâde, Ebu’l-Hayr Ahmed b. Mustafa. *eş-Şekâ’iku’n-Nu’mâniyye fî ulemâi’d-develti’l-Osmâniyye*. Beyrût: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 1975.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüstü. “Faslü’l-hitâb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/216-217. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yılmaz, Okan Kadir. *İsam Tahkikli Neşir Kılavuzu*, İstanbul: İsam Yayınları, 2018.
- Yılmaz, Ziya. “Esad Efendi, Sahaflar Şeyhizâde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/341-345. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Zirikî, Hayreddîn. *el-A’lâm kâmusü terâcimi’l-eşherî’r-ricâl ve’n-nisâ’ mine’l-Arab ve’l-müsta’ribîn ve’l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrût: Dârü’l-İlm li’l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.
- Erişim 19 Mart 2022. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/hazim-nefesizade-seyyid-mehmed>.

Halk Dilinde Müştehir Bir Hadis: 'Rızkın Onda Dokuzu Ticarettedir.'

Halil İbrahim Doğan | 0000-0002-9644-5498 | ibrahimseyh@gmail.com

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

ROR ID: 05ryemn72

Öz

Bir insanın hayatının hemen her yönüyle ilgili Hz. Peygamber'in hadislerini bulmak mümkündür. Çünkü hadisler, Kur'an'ı tebliğ edip açıklayarak tatbik eden Rasûlullah'ın yaşıntısının bizlere ulaşmış sözlü hâlidir. Bazı konu(lar)daki hadis/ler, sıhhatine dikkat edilmeden ona/onlara gösterilen ilgi ve istekle birlikte halk arasında yayılmıştır. Bu tür hadislerden biri de çalışmanın konusu olan ticaret hakkındaki "Rızkın onda dokuzu ticarettedir. Kalan kısmı ise hayvancılıktadır." rivayetidir. Araştırmanın amacı, insanların arasında müştehir olan ve ticaretin üstünlüğünü hadise dayandırmak için kullanılan bu hadisin kaynağını ve sıhhatini tespit etmektir. Hakkında herhangi bir çalışma bulunmayan ve insanların arasında sıkça zikredilen bu rivayetin incelenmesi, araştırmanın önemini ortaya çıkarmaktadır. Nitekim girişte rızık ve ticaret konusuna temas ettikten sonra meşhûr ve müştehir kavramlarına yer verilmiş, akabinde nitel araştırma yöntemlerinden dokümantasyon metodu kullanılarak başta hadis olmak üzere elimizde bulunan islâmî ilimlerle ilgili eserler taranarak rivayetin tarihleri belirlenmiş ve incelenmiştir. Araştırmanın sonucunda "Rızkın onda dokuzu ticarettedir." hadisinin Kütüb-i Sitte ve diğer temel hadis kaynaklarımızda tahrîc edilmediği görülmüştür. Bunun yerine bazı konularda telif edilen hadislerle alakalı birkaç eserde senedli olarak nakledilen rivayetin daha ziyade çeşitli alanlardaki (sözlük, hadis şerhi, fıkıh vb.) kitaplarda isnadı olmadan rivayet edildiği tespit edilmiştir. Ancak hadisin zevâid, fihrist gibi çalışmalar sayesinde günümüze ulaşmayan bazı hadis kitaplarında nakledildiğine de işaret etmek gerekmektedir. Fakat bütün bu araştırmanın sonunda hadisin zayıf olduğunu söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler

Hadis, Müştehir Hadis, Halk, Ticaret, Rızık.

Atıf Bilgisi

Doğan, Halil İbrahim. "Halk Dilinde Müştehir Bir Hadis: 'Rızkın Onda Dokuzu Ticarettedir.'" *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/1 (Haziran 2023), 137-162.

<https://doi.org/10.33718/tid.1281703>

Geliş Tarihi	: 12.04.2023
Kabul Tarihi	: 06.06.2023
Yayın Tarihi	: 30.06.2023
Değerlendirme	: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

- Etik Beyan : Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
- Benzerlik Taraması : Yapıldı - iThenticate
- Çıkar Çatışması : Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
- Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
- Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

A Mushtahir Hadith in Public Language: ‘Nine Out of Ten of the Sustenance is in Trade.’

Halil İbrahim Doğan | 0000-0002-9644-5498 | ibrahimseyh@gmail.com

University of Ankara Yıldırım Beyazıt, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Basic Islamic Sciences, Ankara, Türkiye

ROR ID: 05ryemn72

Abstract

It is possible to find the Prophet’s hadiths on almost every aspect of a person’s life. Because hadiths are the verbal version of the life of the Messenger of Allah, who communicated and explained the Qur’an and practiced it. Hadith/s on some subject(s) have spread among the people due to the interest and enthusiasm shown in him/them without paying attention to their authenticity. One of such hadiths is the one about trade, which is the subject of this study: “*Nine out of ten of the sustenance is in trade. The rest is in animal husbandry.*” The aim of this study is to determine the source and authenticity of this hadith, which is popular among people and used to base the superiority of trade on hadith. The study of this narration, which has not been studied and is frequently mentioned among the people, reveals the importance of this research. As a matter of fact, after touching on the subject of sustenance and trade in the introduction, the concepts of mashur and mushtahir were included, and then, using the documentation method, one of the qualitative research methods, the narrators of the narration were identified and analyzed by scanning the works related to Islamic sciences, especially hadith. As a result of the research, it was seen that the hadith “*Nine out of ten of the sustenance is in trade.*” was not narrated in the al-Kutub al-Sitta and other main hadith sources. Instead, it was found that the narration, which was narrated with isnad in a few hadith-related works on some subjects, was narrated without isnad in books in various fields (dictionary, hadith commentary, fiqh, etc.). However, it should be pointed out that the hadith is reported in some hadith books that have not survived thanks to studies such as al-zawāid and index. But at the end of all this research, it is possible to say that the hadith is weak.

Keywords

Hadith, Mushtahir Hadith, Public, Trade, Sustenance.

Citation

Doğan, Halil İbrahim. “A Mushtahir Hadith in Public Language: ‘Nine Out of Ten of the Sustenance is in Trade.’”. *Trabzon Theology Journal* 10/1 (June 2023), 137-162.

<https://doi.org/1281703>

Date of Submission : 12.04.2023

Date of Acceptance : 06.06.2023

Date of Publication : 30.06.2023

Peer-Review	: Double anonymized - Two External
Ethical Statement	: 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.
Plagiarism Checks	: Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	: The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	: The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

İnsanoğlu, Hz. Âdem’den beri hayatını sürdürmek için çalışmakta ve rızkını temin etmekle uğraşmaktadır. İslâm dinine göre bir Müslümanın, kendisinin ve ailesinin geçimini sağlayacak ve zaruri ihtiyaçlarını karşılayacak kadar çalışıp kazanması farzdır.¹ Rızık, Allah’ın canlılara yeme içme ve başka hususlarda yararlanmak üzere verdiği her şeydir.² er-Rezzâk³ olan Allah yeryüzündeki bütün canlıların rızkının kendisine ait olduğunu,⁴ başka hiç kimsenin rızık veremeyeceğini,⁵ dilediğine bol ve dilediğine az verdiğini,⁶ ancak bu konuda endişeye düşülmemesi gerektiğini bildirmektedir.⁷ Fakat insan doğru bir tevekkül anlayışına sahip olarak rızkını elde etmek için çalışmalıdır.⁸ Bu konuda dünyadan nasibini unutmaması gerektiği gibi⁹ aynı zamanda bir Müslüman olarak yerine getirmesi gereken hususlarla âhiretteki rızık için de gayret göstermelidir. Malum olduğu üzere Kur’an’daki pek çok âyette insanların cennette kavuşacağı nimetlerden bahsedilmekte, dünyada sahip olunabilen rızkın aynısının ya da daha fazlasının âhirette de bulunacağı belirtilmektedir. Ancak âhiretteki rızık nasıl olacağı dünyada yaşadığı hayatla belirlenecektir. Böylece insan hem dünyası hem de âhireti için çalışmalı, ikisinden birini ihmal etmeden İslâm dininin ilke ve esaslarına göre bir hayat sürmelidir. Şüphesiz Allah “İnsan için ancak çalıştığı vardır. Şüphesiz onun çalışması da ileri de görülecektir.” buyurmaktadır.¹⁰ Dolayısıyla hem dünyada hem de âhirette rızkın bolluğunun ve darlığının insanın çaba ve çalışmasına bağlı olduğu görülmektedir.

Genellikle insanın rızkını elde edebileceği üç kazanç yolu zikredilmektedir: Ticaret, ziraat ve sanat. Ayrıca günümüzdeki şartlara göre memuriyet vb. çalışma alanlarını da kazanç yollarının arasına eklemek mümkündür. “Rızkın onda dokuzu ticarettedir. Kalan kısmı ise hayvancılıktadır.” ve benzer manadaki başka hadislerle dayanılarak ticaretin diğer kazanç yollarından daha faziletli olduğu ileri sürülmekle birlikte ziraat ile sanatın ticaretten daha üstün olduğu görüşü de bulunmaktadır.¹¹ Fakat asıl olan, bu üç kazanç yolundan hangisi olursa olsun, el emeği ve alın teri ile helal olarak elde edilen her kazanç mukaddes bir değer ve faziletli bir geçim yoludur.¹² Çünkü Kur’an’da “Artık Allah’ın size helâl ve temiz olarak verdiği rızıklardan yiyin.”¹³ buyrulmuş ve Rasûlullah’a hangi kazancın temiz/helal olduğu sorulunca şöyle cevap vermişti: “Kişinin elinin emeği ile meşru her alışverişi, en temiz/helal kazançtır.”¹⁴

1 Güler, 40 Hadiste İş ve Ticaret Ahlakı, 32.

2 Gölcük, “Rızık”, 35/73.

3 ez-Zâriyât 51/58.

4 Hûd 11/6.

5 el-Mülk 67/21.

6 eş-Şûrâ 42/12.

7 el-İsrâ’ 17/31.

8 Rızık-kesb ilişkisi hakkında geniş bilgi için bk. Çoşkun, “Rızık Elde Etmede ‘Kesb’in Rolü ve Önemi”, 9-22; Yıldız, Rızık, 252-261.

9 el-Kasas 28/77.

10 en-Necm 53/39-40.

11 Nevevî (öf. 676/1277), Şâfiî mezhebine göre ticaretin daha faziletli olduğunu söylese de kendisi ziraatın böyle olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre ziraat, kendi eliyle kazanılmakta ve onun faydası insanlara ve hayvanlara yönelik olup daha geneldir. Bk. Nevevî, Kitâbu’l-Mecmû’, 9/65.

12 Güler, 40 Hadiste İş ve Ticaret Ahlakı, 17-18.

13 en-Nahl 16/114.

14 Taberânî, el-Mu’cemu’l-kebir, 4/276-277 (No. 4411); Beyhakî, es-Sünenü’l-kebir, 11/6-7 (No. 10496).

Dolayısıyla İslâm'a göre bir kimse ticaret, ziraat, sanat ve diğer kazanç yollarından herhangi birisiyle maişetini sağlamalı ve en önemlisi helal bir şekilde olmasına dikkat etmelidir.

Bir Müslümanın dünya hayatındaki geçimini sağlamasının yollarından biri olan ticaret, mal ve hizmetlerin kâr ve kazanç amacıyla alım-satımı gibi her türlü faaliyeti kapsamaktadır. İlk çağlardan itibaren ekonomi alanındaki temel mesleklerden sayılan ticaret, çeşitli sebeplerle eskiden beri önemini korumuş, ihtiyaç ve imkânlarının da artmasıyla zamanla ilgi gören bir meslek hâline gelmiştir. Ticaret, insanların birbirleriyle karşılıklı olarak yerine getirdikleri bir husus olduğu için toplumsal huzur ve güveni temin etmek, karşılıklı olarak hak ve menfaatleri sağlayabilmek için hukukî ilkelerin yanı sıra ahlâkî kuralların da oluşturulması gerekli kılmaştır.¹⁵ Bundan dolayı başlangıçtan itibaren bütün dinî metinlerde ticaretin belirli ahlâk esasları içerisinde yapılması üzerinde önemle durulmuş ve ticaret ahlâkının bilinen en eski meslek ahlâkı olduğu ifade edilmiştir.¹⁶ Nitekim İslâm dini de inanç, ibadet ve muâmelât alanında koyduğu ilke ve kuralların yanı sıra ahlâk sahasında da insanlığa sunduğu ve mesul tuttuğu birtakım değerler bulunmaktadır. Ticarete de olduğu gibi İslâm'daki her şeyle ahlâk arasında önemli bir bağ vardır ve dinimizin ayrılmaz bir parçasıdır.¹⁷

İslâm'ın beş şartından biri olan hac ibadetini yerine getirirken ticaret yapmakta bir günah olmadığını¹⁸ söyleyen Allah, alışverişin helal ve faizin haram kıldığını bildirmiştir.¹⁹ "Ticaret" kelimesi sadece sekiz âyetle geçmesine karşılık²⁰ bu konuyla alakalı başka pek çok hususun yer aldığı²¹ Kur'an, insanın ticaret ile dinî hayatı arasında bir denge kurmuş, ticareti din ve ahlâk kurallarıyla ilişkilendirerek ticarî çaba ve kaygıların kişilerin manevî hayatını gölgeleyecek bir boyuta varmasını önlemeyi amaçlanmıştır.²² Zaten Kur'an'da ticaretle ilgili bazı âyetlerde yapmış olduğumuz maddi alışverişin yanı sıra uhrevî yönü olan bir ticarete de işaret edilmiştir.²³ Âyetlere göre bu dünya hayatı büyük bir pazar, insanların yaptıkları ameller de ticaret mallarıdır ve yapılan alışveriş neticesinde kazanılan malların kıyamet gününde karşılığı görülecektir.²⁴ Zira maddi ticarete kâr-zarar söz konusu olduğu gibi bu ticarete de kâr-zarar olasılıkları bulunmaktadır.²⁵ Aslında uhrevî ticaret, dünyevî

15 Çağrıci, "Ticaret (Ticaret Ahlakı)", 41/144.

16 Atan, "Meslek Ahlakı ve Sosyal Sorumluluk", 100.

17 Karadâvî, *Devru'l-kıyem ve'l-ahlâk fi'l-iktisâdi'l-İslâmiyye*, 7-8.

18 el-Bakara 2/198.

19 el-Bakara 2/275.

20 Allah, ticaret kelimesinin geçtiği âyetlerde peşin olması hâlinde bunun yazılmasına gerek bulunmadığını; malların karşılıklı rıza ile olan ticaretle yapılmasını; ticaretin Allah, Peygamber ve cihaddan daha sevgili olmamasını; ticaretin Allah'ın anmaktan, namazı kılmaktan ve zekâtı vermekten alıkoymasını vurgulamakta ve Cuma namazı kılarak ticaret mallarının gelmesi üzerine cemaatin namazı bırakıp gitmelerini uyarılmaktadır. Bk. el-Bakara 2/282; en-Nisâ' 4/29; et-Tevbe 9/24; en-Nûr 24/37; el-Cum'a 62/11.

21 Kur'an'da "alışveriş" kelimesi 8 âyetle ve "satın almak" ise 25 âyetle geçmektedir. Bk. Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, 141, 381. Kur'an'daki ticaret, bey', iştirâ dışında ticaretle ilgili diğer kavramlar hakkında geniş bilgi için bk. Güneş, "Kur'an'ın Ticaret Dili ve Kavramları", 101-125. Hz. Şu'ayb'ın peygamber olarak gönderildiği Medyen halkının helak sebeplerinden biri olan ölçü ve tartı ile ilgili hususları da ticaretle ilişkili olarak düşünmek mümkündür. Bk. Hûd 11/84-86.

22 Çağrıci, "Ticaret (Ticaret Ahlakı)", 41/145.

23 Bu âyetler için bk. el-Bakara 2/16; Fâtır 35/29; es-Saff 61/10. Ticaret kelimesinin geçmediği bu minvaldeki bazı âyetler için bk. el-Bakara 2/86, 175; en-Nisâ' 4/74; Tevbe 9/111.

24 Özafşar vd., *Hadislerle İslam*, 5/27.

25 Oral, "Ticaret Kavramı Bağlamında Kur'an'da Uhrevî Ticaret", 148.

olandan daha karlıdır. Çünkü maddî ticaretin sonunda bir kimsenin kesin olarak kâr yapacağı belli değildir. Oysa her şeye gücü yeten Allah, uhrevî ticaretin sonunda insanların elde edeceği kazancın cennet olduğunu net bir şekilde ifade etmektedir.²⁶ Böylece Allah, Kur'an-ı Kerîm'de ticaret kelimesine insanların bildiği mananın dışında başka bir mana daha yüklemektedir. Aslında rızık kelimesinin de bu açıdan benzer bir anlamı bulunmaktadır. Çünkü rızık, sadece yenilip içilen, giyilip kuşanılan, kullanılan, barınılan ve eğlenilen maddî şeylerden ibaret değildir. Nitekim hem âyetlerde hem de hadislerde rızık kelimesiyle iman, ilim, hikmet, sevgi gibi manevî hususların da kastedildiği ifade edilmektedir.²⁷ Ticaret ve rızık kelimelerinin benzer bir örneğini hadislerde de bulmak mümkündür. Meselâ, ticaretle ilgili olan "iflas eden" anlamındaki "müflis" kelimesi böyledir. Hz. Peygamber, "Müflisin kim olduğunu bilir misiniz?" şeklinde bir soru sorunca sahâbe "Bize göre müflis, parası ve malı olmayan kimsedir." diye cevap vermiştir. Rasûlullah ise şöyle buyurmuştur: "Ümmetinden asıl müflis olan kimse şudur: Kıyamet günü namazı, orucu ve zekâtı getirilir. Ama şuna sövmesi, buna iftira atması, onun malını yemesi, şunun kanını dökmesi ve bunu dövmesi de getirilir. Böylece onun iyiliklerinden alınır ve haksızlık ettiği kimselere verilir. Şayet yerine getirmesi gereken şeyler bitmeden önce iyilikleri tükenirse haksızlık ettiği kimselerin günahlarından alınır, onun üzerine yüklenilir ve ateşe atılır."²⁸ Dolayısıyla hem Kur'an'da hem de hadislerde bazı kavramlara dinî ve uhrevî mana da yüklendiği görülmektedir.

Kur'an-ı Kerîm, ticaretle ilgili bazı hususlardan bahsetse de alışveriş türleri ve kuralları hakkında detaylı bir bilgi vermemiş, bunların teferruatını hadislere bırakmıştır.²⁹ Nitekim *Kütüb-i Sitte*³⁰ başta olmak üzere Mâlik b. Enes (öl. 179/795), Abdurrezzâk b. Hemmâm (öl. 211/826-27), İbn Ebû Şeybe (öl. 235/849),³¹ Dârekutnî (öl. 385/995), Hâkim en-Nîsâbü'rî ve Beyhakî (öl. 458/1066), konulu hadis kitaplarında "Kitâbu'l-Buyû" adında müstakil bölümler açmış, râvî esasına göre telif edilen hadis eserlerinde ise ilgili yerlerde hadisler nakledilmiştir. Ancak Abdurrezzâk b. Hemmâm ile İbn Ebû Şeybe'nin *el-Musannef*'leri ve Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kebir*'inde bu konu diğer hadis kitaplarına göre oldukça geniş bir şekilde ele alınmıştır. Fakat bu üç eser açısından dikkat çeken husus ise Beyhakî'nin daha ziyade merfû' hadislerle yer vermesine karşılık Abdurrezzâk b. Hemmâm ile İbn Ebû Şeybe'nin mevkûf ve maktû' rivayetleri daha çok ağırlık verdiği görülmüştür. Diğer hadis kitaplarında ise genellikle alışverişin temel hususları üzerinde durulmuştur. Ayrıca hadis kitaplarında rehn/ruhun, icâre, istikrâz, havâle, kefâlet, şerike (ortaklık), şurût (şartlar), selem, şuf'a, sulh, vasiyet, müsakât, muzâra'a gibi pek çok bölüm de yer almaktadır.³² Bu başlıklar dışındaki diğer yerlerde ticaretle ilgili bazı hususların yer aldığı hadislerin olduğunu da söylemek mümkündür.³³ Hz. Peygamber, başta İslâm ümmeti olmak üzere bütün insanlığa yönelik

26 Kur'an'daki uhrevî ticaret hakkında geniş bilgi için bk. Oral, "Ticaret Kavramı Bağlamında Kur'an'da Uhrevî Ticaret", 145-173; Güneş, "Kur'an'da Ticaretin Uhrevî Boyutu", 101-124.

27 Maddî ve manevî rızık hakkında geniş bilgi için bk. Yıldız, Rızık, 54-74.

28 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/437 (No. 8842); Müslim, "el-Birr ve's-Sıla", 59; Tirmizî, "Sıfatul-Kıyâme", 2 (No. 2418); İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 10/259-260 (No. 4411); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 12/40 (No. 11615).

29 Çelik, *Hadislerde Ticaret Ahlakı*, 30.

30 Sadece İbn Mâce, diğer muhaddislerin aksine *es-Sünen*'inde "et-Ticârât" adında bir bölüm açtığı tespit edilmiştir. Bk. İbn Mâce, "et-Ticârât" 1-69 (No. 2137-2307).

31 İbn Ebû Şeybe, "Kitâbu'l-Buyû' ve'l-Akdiye" şeklinde bir başlık atmaktadır. Bk. İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 10/485-682 (No. 20327-21223), 11/27-721 (No. 21224-23879).

32 Bayraktutar, "Ticâret Ahlakı", 271.

33 Çelik, *Hadislerde Ticaret Ahlakı*, 49.

adaletli, doğru ve meşru ticaretin evrensel nitelikteki temel ilkelerini koymuştur.³⁴ Bu ilkeleri kazancın helal olması,³⁵ doğruluk ve dürüstlükten ayrılmamak,³⁶ malın kusurunu ve ayıbını gizlememek,³⁷ hile yapmamak ve karşısındaki insanı aldatmamak,³⁸ yemin etmekten kaçınmak,³⁹ alışverişte kolaylık göstermek,⁴⁰ alıcı ve satıcının birbirinden memnun olarak ayrılması,⁴¹ ölçü ve tartıda dikkatli olmak, bir şey tartıldığında fazlasıyla tartarak vermek,⁴² ticaret yaparken iyi bir ortak olan Hz. Peygamber gibi ortaklarıyla iyi geçinmek,⁴³ imkânı ve gücü yerinde olan bir kimsenin ödeme zamanı geldiğinde borcunu ödemesi, ancak değilse mühlet vermek, karaborsacılık ve tekelcilikten uzak durmak,⁴⁴ satış üzerine satış yapmamak ve müşteri kızdırtmamak (neceş)⁴⁵ şeklinde sıralamak mümkündür.⁴⁶ Ayrıca Hz. Peygamber'in tüccarlık yaptığı Arabistan bölgesinde ticaretin oldukça yaygın olması nedeniyle alım-satımlarda çeşitli alışveriş şekilleri kullanılsa da bunların bazıları İslâm dininin esaslarına uymuyordu. İşte hadislerde yasaklanan veya kerih görülen alışveriş türleri de bulunmaktadır.⁴⁷

Hadislerde ticaretle ilgili pek çok hususun yer almasında kendisi gibi Hz. Peygamber'in yaşadığı bölgedeki insanların çoğunun en önemli geçim kaynaklarından birinin ticaret

34 Buladı, "Kur'an ve Hadislerde Ticaret", 78.

35 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/518-519 (No. 17995); Buhârî, "el-Buyû", 7 (No. 2059); Ebû Dâvûd, "el-Buyû", 66 (No. 3485-3487); Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, 9/162 (No. 9426); Dârekutnî, *es-Sünen*, 3/387-388 (No. 2816); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 11/359 (No. 11154). Rızık kumar, rüşvet, faiz, hile, yetim malı yemek, vergi kaçırmak, zekâtтан çalmak vb. batıl yollara tevessül edilmeden tertemiz ve helal yollardan kazanılmalıdır. Bk. Köse, *İslâm İş ve Ticaret Ahlakı*, 32.

36 Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, 11/458 (No. 20999); Dârimî, *el-Müsned*, 3/1652-1654 (No. 2850-2851); İbn Mâce, "et-Ticârât", 1,3 (No. 2139, 2146); Tirmizî, "el-Buyû", 4 (No. 1209-1210); İbn Hibbân, *es-Sahih*, 11/277-278 (No. 4910); Dârekutnî, *es-Sünen*, 3/387 (No. 2812-2813); Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 2/7 (No. 2142-2143); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 11/14-15 (No. 10512, 10514).

37 İbn Mâce, "et-Ticârât", 45 (No. 2246-2247); Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 22/54 (No. 129).

38 İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 11/655 (No. 23607); Dârimî, *el-Müsned*, 3/1655 (No. 2853); Müslim, "el-İmân", 164; İbn Hibbân, *es-Sahih*, 11/270 (No. 4905); Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, 4/123 (No. 3773); Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 2/11 (No. 2155); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 11/310-311 (No. 11065).

39 İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 11/384 (No. 22635); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37/235 (No. 22545); Müslim, "el-Müsâkât", 132; Nesâî, "el-Buyû", 5 (No. 4460); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 11/12 (No. 10508).

40 Mâlik b. Enes, "el-Buyû", 100; Buhârî, "el-Buyû", 16 (No. 2076); İbn Mâce, "et-Ticârât", 28 (No. 2203); İbn Hibbân, *es-Sahih*, 11/267 (No. 4903); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 11/321-322 (No. 11082).

41 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 16/537-538 (No. 10922); Ebû Dâvûd, "el-Buyû", 53 (No. 2458); Tirmizî, "el-Buyû", 27 (No. 1248); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 11/31 (No. 10544).

42 Tayâlisî, *el-Müsned*, 2/516 (No. 1288); İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 11/347 (No. 22524); Abdurrezzâk b. Hemâm, *el-Musannef*, 8/68 (No. 13431); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 31/444-445 (No. 19098); İbn Mâce, "et-Ticârât", 34 (No. 2220); Tirmizî, "el-Buyû", 66 (No. 1305); Nesâî, "el-Buyû", 54 (No. 4592); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 11/424 (No. 11281).

43 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 24/261 (No. 15502-15503); Ebû Dâvûd, "el-Edeb", 20 (No. 4836); Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 7/140 (No. 6619-6620); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 11/570-571 (No. 11533).

44 Tayâlisî, *el-Müsned*, 2/506 (No. 1280); Abdurrezzâk b. Hemâm, *el-Musannef*, 8/203 (No. 14889); İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 10/577 (No. 20762); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 25/37 (No. 15758); Müslim, "el-Müsâkât", 130; İbn Mâce, "et-Ticârât", 6 (No. 2154); Ebû Dâvûd, "el-Buyû", 49 (No. 3447); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 11/414 (No. 11259).

45 Buhârî, "el-Buyû", 70 (No. 2160).

46 Hadislere göre ticarî kurallar hakkında geniş bilgi için bk. Özafşar vd., *Hadislerle İslam*, 5/28-32; Bayraktutar, "Ticâret Ahlakı", 272-292; Buladı, "Kur'an ve Hadislerde Ticaret", 78-87; Arslan, *Hadislerde Ticari Ahlak*, 18-42; Çelik, *Hadislerde Ticaret Ahlakı*, 50-154.

47 Bu hususlar hakkında bilgi için bk. Arslan, *Hadislerde Ticari Ahlak*, 43-57, 72-86; Özdemir, "Ticaret-Ahlak ilişkisi Bağlamında Hz. Peygamber Tarafından Yasaklanan Bazı Alışveriş Türleri", 400-407.

olmasının önemli bir etken sayılması muhtemeldir. Nitekim Mekke, Arap Yarımadası'nın merkezî konumunda olduğu için burada değişik zamanlarda panayırlar kurulur ve canlı bir ticaret hayatı sürdürülürdü.⁴⁸ Öyle ki Rasûlullah da peygamberlik öncesi ticaretle uğraşmış, bu iş için farklı yerlere ticarî seferler yapmıştır.⁴⁹ Bu durum, bi'setinden öncesinde satıcı konumundayken sonrasında alıcı şeklinde devam etmiş, Hz. Peygamber kişisel ihtiyaçlarını karşılamak için alışveriş yapmıştır.⁵⁰ Ayrıca İslâm dini geldikten sonra da pek çok sahâbînin bu meslekle iştigal ettiği bilinmektedir.⁵¹ Meselâ, Mekke'den Medine'ye hicret eden tüccar sahâbîlerden Abdurrahman b. Avf (öl. 32/652), kardeşlik kurduğu Sa'd b. er-Rebî'in (öl. 3/625) sahip olduğu malın yarısını kendisine vermek istemesini kabul etmemiş, çarşının yolunu göstermesini söyleyerek ticaret yapmaya koyulmuştur.⁵² Hatta Ebû Hureyre'ye (öl. 58/678) Rasûlullah'tan çok hadis rivayet ettiğine yönelik bir soru gelince onun "Muhacir kimselerin çarşıda alışverişle ve Ensar'ın tarlalarında meşgul iken kendisinin karın tokluğuna Hz. Peygamber'in yanından ayrılmadığı" şeklindeki cevabı ashâbın bir kısmının ticaretle uğraştığını açık bir şekilde göstermektedir.⁵³

Beşerî hayatın her yönüne temas edip çeşitli hükümler koyan hadisler, insanoğlu var olduğu sürece devam eden ve dünya hayatının temel geçim yollarından biri olan ticaretle ilgili hususlara da değinmiştir. Fakat diğer alanlarda da bulunduğu gibi ticaret sahasına ilişkin olan bazı hükümlerin kaynakları sıhhat itibarıyla sahih, hasen, zayıf yahut mevzû' olarak nitelenen hadislerdir. Araştırmanın konusu, ticaretle alakalı halk arasında meşhur bir rivayet olan "Rızkın onda dokuzu ticarettedir. Onda biri/kalan kısmı (sığır, deve gibi büyük veya koyun, keçi gibi küçükbaş) hayvancılıktadır." hadisidir. Fakat daha ziyade hadisin "Rızkın onda dokuzu ticarettedir." kısmı insanlar tarafından zikredildiği için çalışmanın hem başlığında hem de metninde genellikle bu hâline işaret edilmiştir. Bu hadis, gazete köşeleri, popüler dergiler, kitaplar, sosyal medya, iş yeri açılışları/konuşmaları, çeşitli internet siteleri gibi farklı yerlerde kullanılmaktadır. Eskiden ticaret yapan kimselerin bu hadisi çerçeveletip iş yerlerinde duvara astıkları da ifade edilmektedir. İnsanların sıkça kullandığı böyle bir hadisin sıhhatini araştırmak ve kaynaklarını ortaya koymak açısından araştırmanın önemli olacağı düşünülmektedir. Araştırmanın amacı, toplumda yaygın olan "Rızkın onda dokuzu ticarettedir." hadisin sıhhatini tespit etmek ve bu rivayet özelinde insanların, hadislerin zayıf olanlarına değil de sahih olanlarına yönelmelerini sağlamaktır. Bu gayeyi gerçekleştirmek için nitel araştırma yöntemlerinden dokümantasyon metodu kullanılarak günümüze ulaşan başta hadis olmak üzere bütün İslâmî ilimlerdeki eserler Kuramer, Shamela gibi prog-

48 Özafşar vd., *Hadislerle İslam*, 5/25.

49 Hz. Peygamber'in ticarî seferleri hakkında geniş bilgi için bk. Yüksel, "Bir Tacir Olarak Hz. Peygamber", 138-142.

50 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 40/176 (No. 24146); Buhârî, "el-Buyû", 33 (No. 2096); Müslim, "el-Müsâkât", 124-126; İbn Mâce, "er-Ruhûn", 1 (No. 2436); Nesâî, "el-Buyû", 83 (No. 4650); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 11/435 (No. 11301). Hz. Peygamber'in alışveriş yaptığını gösteren diğer örnekler için bk. Buladı, "Kur'an ve Hadislerde Ticaret", 75-78.

51 Buhârî, "el-Buyû", 8 (No. 2060-2061), 20 (No. 2080).

52 Humeydî, *el-Müsned*, 2/316-317 (No. 1252); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/290-291 (No. 12976); Buhârî, "el-Buyû", 1 (No. 2048-2049); Tirmizî, "el-Birr ve's-Sıla", 22 (No. 1933); Bezzâr, *el-Müsned*, 13/288 (No. 6863).

53 Humeydî, *el-Müsned*, 2/281 (No. 1176); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/219 (No. 7275); Buhârî, "el-Buyû", 1 (No. 2047); Müslim, "Fezâ'ilü's-Sahâbe", 159; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5/372 (No. 5835); İbn Hibbân, *el-lhsân*, 16/104-105 (No. 7153).

ramlar aracılığıyla taranmış, kitaplardaki rivayetin senedli-senedsiz tarikleri belirlenmiş, isnadı olanların râvileri cerh-ta'dîl açısından incelenmiştir. Ancak öncesinde “*Rızkın onda dokuzu ticarettedir.*” hadisine niye meşhûr değil de müstehir denildiğini ortaya koyabilmek için hadis usûlü kitaplarında meşhûr hadis kısımları tetkik edilmiştir. Araştırma sayesinde toplumda yaygın olarak bir hadisin sıhhatinin ve kaynağının tespit edilmesiyle hem insanlara hem de hadis alanına katkı sağlayacağı düşünülmüştür. Nitekim bu hadis hakkında herhangi bir çalışmanın olmaması da araştırmanın önemini ortaya koyan bir başka husustur.

1. Hadis Usûlünde Meşhûr ve Müstehir Hadis

Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerin hepsinin sıhhati aynı olmadığı gibi rivayet edildiği tarik sayısı da farklıdır. Nitekim muhaddislere göre hadisler, sıhhat açısından sahih, hasen, zayıf ve mevzû ile kaynağı açısından kudsî, merfû, mevkûf ve maktû şeklinde dörde, râvi sayısı açısından ise mütevâtir ve âhâd olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Meşhûr hadise muhaddisler ve usûlcüler, bu tasnifin âhâd başlığı altında yer vermektedir. Ancak meşhûru mütevâtirin ya da âhâdın içinde zikreden ilk dönem Hanefî âlimlerin aksine daha sonrakiler, mütevâtir ve âhâddan ayrı bir sınıflandırma olarak kabul etmiştir. Hanefîlerin ilk dönemlerde yaptıkları meşhûr hakkındaki tanımlarında bazı farklılıklar olsa da sonraki süreçte bu ıstılahı şu şekilde tarif ettikleri tespit edilmiştir: “Bir sahâbî veya tevatür seviyesine ulaşmayan bir grup sahâbî tarafından rivayet edilip daha sonra sahâbe ve tâbiûn döneminde mütevâtir hale gelen ve özellikle âlimler tarafından genel kabul gören haberdir.”⁵⁴ Bu tanım, hadis usûlcülerinin meşhûr hadis hakkında yaptıkları tariften oldukça farklıdır.

İlk asırlarda meşhûr kavramı Buhârî (öl. 256/870), Müslim (öl. 261/875), Tirmizî (öl. 279/892), İbn Huzeyme (öl. 311/923), Hâkim en-Nîsâbü'rî (öl. 405/1014) gibi muhaddisler tarafından daha çok sahih ve makbul olanların yanında sened ve metin açısından yaygınlık kazanan hadisler için kullanılmıştır.⁵⁵ Meselâ, Ebû Dâvûd (öl. 275/889) *es-Sünen*'ine aldığı hadislerin büyük çoğunluğunun meşhûr hadisler olduğunu ifade etmiştir.⁵⁶ Meşhûr kavramı erken dönemlerde fazla kullanılmadığı için olsa gerek telif edilen ilk hadis usûlü kitabı Râmhürmüzî'nin (öl. 360/971) *el-Muhaddisu'l-fâsil*'inde bu ıstılahı temas edilmemiştir. Hâkim en-Nîsâbü'rî (öl. 405/1014) ise meşhûr hadis kavramına yer verse de tanımını yapmamakta ancak böyle olan hadisleri iki kısma ayırmaktadır: Birincisi: Sahih ile gayr-i sahih hadisler. Sahih olmayan meşhûr hadise misal olarak “*İlim talep etmek her Müslümana farzdır.*”⁵⁷ ve sahih olana ise “*Ameller ancak niyetlere göredir.*”⁵⁸ rivayetini nakletse de her iki kısma dair başka hadisler de aktarmaktadır. “Hadisçiler ve diğerlerinin bildiği hadisler ile sadece Ehl-i hadisin tanıdığı hadisler” şeklinde ikinci bir sınıflandırma yapan Hâkim, zayıf hadisleri meşhûr kavramının altında zikretmektedir.⁵⁹ Malumdur ki meşhûr bir hadisin sıhhat açısından sahih, hasen veya zayıf olması muhtemeldir. Fakat Hâkim en-Nîsâbü'rî, meşhûr

54 Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, 47. Hanefî âlimlere göre meşhûr haber hakkında bilgi için bk. Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, 37-56; Apaydın, “Meşhur”, 29/368-371.

55 Bu manada kullanım hakkında bk. Sağlam, *Müstehir Hadisler*, 33-40.

56 Ebû Dâvûd, *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehl-i Mekke*, 29.

57 İbn Mâce, “es-Sünne”, 17 (No. 224); Bezzâr, *el-Müsne'd*, 13/240 (No. 7476); Ebû Ya'lâ, *el-Müsne'd*, 5/223 (No. 2837); Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, 1/7 (No. 9).

58 Buhârî, “Bed'u'l-Vahiy”, 1 (No. 1); İbn Mâce, “ez-Züh'd”, 26 (No. 4227); Ebû Dâvûd, “et-Talâk”, 11 (No. 2201); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 1/127 (No. 184).

59 Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Ma'rifetu 'ulûmü'l-hadis*, 304-308.

hadisin ıstılah manası dışında bazı ilim ehli arasında şöhrat bulan kısmına ilk defa işaret eden olmasına karşılık hadis diye bilinen ama aslı olmayan sözler ile mevzû haberlerden bahsetmemektedir.⁶⁰ Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) ise “kendi zamanındaki hadis talebelerinin çoğunun meşhûr hadisten çok garip hadislerin bulunduğu kitapları ve ma’rûf hadisten çok münker hadis işitmek istediklerini” söylese de o da meşhûr hadisin ıstılah manası hakkında başka bir şey dememektedir.⁶¹

Bir başka usûl eseri müellifi Kâdî İyâz’ın (öl. 544/1149) da bu konuda herhangi bir görüşü bulunmasa da hadis usûlünün en temel eserlerinden biri olan ‘*Ulûmu’l-hadîs*’te İbnü’s-Salâh (öl. 643/1245), Hâkim en-Nîsâbü’rî’nin her iki tasnifine de yer verip misal olarak çeşitli hadisler aktarmaktadır. Fakat meşhûr hadislerin gayr-i sahih kısmına dair yukarıda nakledilen hadis dışında Hâkim’den farklı olarak Ahmed b. Hanbel’den onun halkın arasında aslı olmadığını söylediği dört hadisi rivayet etmektedir: 1. “*Kim beni Âzâr (Mart)’ın çıkışıyla müjdelerse ben de onu cennetle müjdelerim.*” 2. “*Kim bir zimmîye eziyet ederse kıyamet günü onun hasmı olurum.*” 3. “*Kurban kesme gününüz, oruç tutma gününüzdür.*” 4. “*İsteyenin at üzerinde olsa da hakkı vardır.*”⁶² Meşhûr hadisi “bir topluluğun naklettiği hadis” şeklinde tanımlayan İbnü’s-Salâh,⁶³ ilk defa insanların arasında dolaşan ve aslı bulunmayan haberleri kapsayan bir başka bölümden bahsetmektedir.⁶⁴ Fakat bu eserin muhtasarı olan İrşâd’da Nevevî (öl. 676/1277), aslı olmayan hadisleri zikretmeyip diğer hususlara işaret etmektedir.⁶⁵ Fıkıhçılar ve usûlcülerin mütevatiri meşhûr hadisin kısımlarından birisi olarak gördüklerini söyleyen İbnü’s-Salâh ile Nevevî’ye karşılık Alâî (öl. 761/1359) ikisinin arasındaki fark bulunduğunu belirtmektedir.⁶⁶ Fakat meşhûrun mütevatir veya müstefiz olabileceğini belirten İbn Kesîr (öl. 774/1373), şöhratin nisbî bir şey olduğunu söyleyip meşhûru “üçten fazla râvîsi olmayan hadis” şeklinde tanımlamaktadır. İnsanların arasında aslı olmayan veya mevzû hadislerin şöhrat bulunduğunu belirtmekte, daha önceki âlimlerin zikrettiği gibi Ahmed b. Hanbel’den gelen rivayetleri aktarmaktadır.⁶⁷

Meşhûr hadisin tanımına bazı sınırlamalar getiren İbn Kesîr’in akabinde İbn Hacer (öl. 852/1449), günümüzdeki ıstılâh anlamıyla meşhûr hadisin tanımını yapıp kavramsallaşmasını sağlamıştır.⁶⁸ O, meşhûr hadisi âhâdın altında ilk sırada zikrederek şöyle tarif etmiştir: “İkiden fazla râvinin rivayet ettiği sınırlı tariki olan hadistir.” Meşhûrun müstefizden daha genel olduğunu söyleyip müstefizi “başından sonuna kadar tarikleri eşit olan hadis” şeklinde açıklayan İbn Hacer, meşhûrun bu manasının yanı sıra halk dilinde şöhrat bulmuş haberleri, bir veya daha fazla isnadı olan ya da hiç isnadı bulunmayan haberleri de kapsadığını ifade etmekte, ancak herhangi bir örnek vermemektedir.⁶⁹ Fakat *Nüzhetü’n-nazar*’ın haşiyesi *el-Yevâkıt ve’l-dürer*’de bu manada diğer eserlerdeki rivayetlerden farklı olarak

60 Sağlam, *Müştehir Hadisler*, 42.

61 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 159.

62 İbnü’s-Salâh, ‘*Ulûmu’l-hadîs*, 265-269; *Keşfu’l-hafâ*’da bu dört hadis nakledilip aslı olmadığı ifade edilmektedir. Bk. Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ*, 1/161 (No. 417).

63 İbnü’s-Salâh, ‘*Ulûmu’l-hadîs*, 270.

64 İbnü’s-Salâh, ‘*Ulûmu’l-hadîs*, 265-266. Ayrıca bk. Sağlam, *Müştehir Hadisler*, 44.

65 Nevevî, *İrşâdu tullâbi’l-hakâik*, 262-265.

66 Münâvî, *el-Yevâkıt ve’l-dürer*, 1/152-153.

67 İbn Kesîr, *İhtisâru ’ulûmi’l-hadîs*, 222-223.

68 Sağlam, *Müştehir Hadisler*, 46.

69 İbn Hacer, *Nüzhetü’n-nazar*, 42-43.

"Ümmetimin âlimleri Benî İsrail'in peygamberleri gibidir."⁷⁰ ve "Ben adil bir melik Kısra zamanında doğdum."⁷¹ hadislerini zikretmektedir.⁷² Süyûtî (öl. 911/1505) ise "ikiden fazla tariki olan ve mütevatir seviyesine ulaşmayan hadis" şeklinde yaptığı tanımla İbn Hacer'in bu konudaki görüşlerine yer verip Hâkim'in sınıflandırmasını aktarmaktadır. İstilah manasıyla meşhûrun sahih kısmına "Allah, ilmi bir anda çekip almaz."⁷³ hadisi misal olarak zikredip Hâkim ile İbnü's-Salâh'ın bu bağlamda zikrettiği hadis olan "Ameller ancak niyetlere göredir."⁷⁴ rivayetine başının ferd olması hasebiyle itiraz edildiğini söylemektedir. Yine onların zayıf olan meşhûr hadise misal için naklettikleri "İlim talep etmek her Müslümana farzdır."⁷⁵ hadisini tariklerinin bir araya gelmesiyle hasen seviyesinde olduğunu belirtip bu kısma örnek olarak zikretmek ve meşhûrun zayıf hâline ise "Kulaklar baştandır."⁷⁶ hadisini aktarmaktadır. Sonrasında hadisçiler, fakihler, usûlcüler ve dilciler nezdinde meşhûr olan hadislerle sıhhat derecelerini belirterek işaret eden Süyûtî, akabinde halk dilinde şöhet bulmuş rivayetleri sıralamaktadır. Fakat burada dikkat çeken husus, daha önceki âlimlerin genellikle sadece aslı olmayan/mevzû hadisleri bu konuda misal olarak zikretmelerine karşılık Süyûtî'nin sahih, hasen, zayıf ve aslı olmayan/mevzû rivayetlere yer verdiği görülmüştür. Halk arasında meşhûr olan sahih hadise "İnsanlarla geçimli olmak sadakadır,"⁷⁷ "Bereket büyüklerinizledir."⁷⁸ ve "Haberi almak görmek gibi değildir,"⁷⁹ hasen hadise "Kendisiyle istişare edilen kimse güvenilir biri olmalıdır."⁸⁰ ve "Acele etmek şeytandandır,"⁸¹ zayıf hadise "Ümmetimin ihtilafı rahmettir,"⁸² "Müminin niyeti amelinden hayırlıdır."⁸³ ve "Gönüller, kendisine iyilik yapan kimseyi sevmekle yazgılıdır."⁸⁴ ile aslı olmayan hadise "Kendisini bilen rabbini bilir,"⁸⁵ "Ben bilinmeyen bir hazine idim."⁸⁶ ve "Patlıcan her ne niyetle yenirse onu temin eder."⁸⁷ rivayetlerini misal olarak nakletmektedir. Süyûtî, son iki kısma bunların haricinde başka örnekler de vermektedir. Aslı olmayan hadis kısmın-

70 Sehâvî, *el-Makâsıdu'l-hasene*, 459 (No. 702); Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, 2/83 (No. 1744).

71 Sehâvî, *el-Makâsıdu'l-hasene*, 707 (No. 1721); Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, 2/454-455 (No. 2927).

72 Münâvî, *el-Yevâkit ve'd-dürer*, 1/154-155.

73 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 59/11 (No. 6511); Buhârî, "el-İlim", 34 (No. 100); Müslim, "el-İlim", 13; İbn Mâce, "es-Sünne", 8 (No. 52); Tirmizî, "el-İlim", 5 (No. 2652).

74 Buhârî, "Bed'u'l-Vahiy", 1 (No. 1); İbn Mâce, "ez-Zühed", 26 (No. 4227); Ebû Dâvûd, "et-Talâk", 11 (No. 2201); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 1/127 (No. 184).

75 İbn Mâce, "es-Sünne", 17 (No. 224); Bezzâr, *el-Müsned*, 13/240 (No. 7476); Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 5/223 (No. 2837); Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, 1/7 (No. 9).

76 Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 1/11 (No. 23); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/648 (No. 22310); İbn Mâce, "et-Tahâret", 53 (No. 443-445); Ebû Dâvûd, "et-Tahâret", 48 (No. 134).

77 İbn Hibbân, *es-Sahih*, 2/216 (No. 471).

78 İbn Hibbân, *es-Sahih*, 2/319 (No. 559); Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 1/131 (No. 210).

79 İbn Hibbân, *es-Sahih*, 14/96 (No. 6213); Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 2/351 (No. 3250).

80 Tirmizî, "el-Edeb", 57 (No. 2822).

81 Tirmizî, "el-Birr ve's-Sıla", 66 (No. 2012).

82 Beyhakî, *el-Medhal*, 2/580 (No. 1248); Sehâvî, *el-Makâsıdu'l-hasene*, 69-70 (No. 39); Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, 1/66-68 (No. 153).

83 Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 6/185 (No. 5942); Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, 9/176 (No. 6446); Sehâvî, *el-Makâsıdu'l-hasene*, 701-702 (No. 1260); Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, 2/430-431 (No. 2836).

84 Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, 2/38 (No. 465); Sehâvî, *el-Makâsıdu'l-hasene*, 280-281 (No. 365); Süyûtî, *ed-Dürerü'l-müntesire*, 101 (No. 176); Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, 1/395-396 (No. 1063).

85 Sehâvî, *el-Makâsıdu'l-hasene*, 657 (No. 1149); Süyûtî, *ed-Dürerü'l-müntesire*, 185 (No. 393); Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, 2/343-344 (No. 2532).

86 Sehâvî, *el-Makâsıdu'l-hasene*, 521 (No. 838); Süyûtî, *ed-Dürerü'l-müntesire*, 163 (No. 330); Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, 2/173 (No. 2016).

87 Sehâvî, *el-Makâsıdu'l-hasene*, 231 (No. 279); Süyûtî, *ed-Dürerü'l-müntesire*, 89 (No. 148); Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, 1/327-329 (No. 874).

daki diğer rivayetlerin Ahmed b. Hanbel’den aktarılan nakildeki hadisler olduğu görülmüşür.⁸⁸ Süyûtî’nin bu yaklaşımı çalışmada ele alınan “*Rızkın onda dokuzu ticarettedir.*” hadisi açısından önemli olduğu söylenebilir. Zira diğer âlimler genellikle herhangi bir kaynağı/senedi olmayan rivayetleri zikretmesine karşılık Süyûtî, bu rivayette olduğu gibi bazı hadis kitaplarında bulunan hadisleri de sıralamaktadır. Meşhûr hadis konusundaki bu yaklaşım, günümüze kadar genellikle aynı şekilde kabul edilmeye devam etmiş ve ıstılah manasının yanı sıra kelime anlamıyla da halk dilinde meşhûr olan hadislerin bu kavramın altına girdiği ifade edilmiştir.⁸⁹

Meşhûr kavramı her ne kadar İbn Hacer’le birlikte hadis usulündeki manasına kavuşsa da hicrî üçüncü asırdan itibaren kelime anlamına uygun olarak hadisçiler, usûlcüler, halk vb. gruplar arasında yayılan ve sahih olmayan hadisler için de kullanılmıştır. Ancak böyle olan haberler için müştehir değil de meşhûr ve müstefiz terimlerinin tercih edilmesi, ilk dönem muhaddisler arasında müştehir ıstılahının henüz oluşmadığı, hicrî dördüncü asırdan itibaren bazı hadisçilerin bu ıstılahı kullandığı ve bir kısım usûlcülerin her iki ıstılahı bazen birbirinin yerine zikrettiği belirlenmiştir.⁹⁰ Nitekim hadis usûlü kitaplarında müştehir kavramının meşhûr kadar kullanılmaması nedeniyle halk dilinde yayılan hadisler için genellikle meşhûr ıstılahı ön plana çıkmıştır. Bundan dolayı yukarıda ifade edildiği gibi müştehir hadisin altına girebilecek halk arasında şöhet bulan hadisler için meşhûr kavramının ilk asırlardan günümüze kadar kullanılmaya devam ettiği görülmüştür. Hatta hadis usûlü eserlerinde böyle olan hadisler için “müştehir” ıstılahının açıkça kullanıldığı tespit edilememiştir.⁹¹ Ancak ‘Alî el-Kârî’nin (öl. 1014/1605) “halkın dilinde müştehir olan” şeklinde bir ifadesi bulunmakta olup bu kısmı meşhûr hadisin kapsamından çıkarmaktadır.⁹² Fakat insanların arasında meşhûr olan haberlerin toplandığı eserlerin isminde “müştehir” kelimesinin yer alması dikkat çekmektedir. Zerkeşî’nin (öl. 794/1392) *et-Tezkire*, Sehâvî’nin (öl. 902/1496) *el-Makâsıdu’l-hasene*, Süyûtî’nin *ed-Dürrerü’l-müntesire*, Semhûdî’nin (öl. 911/1505) *el-Gummâz ‘ale’l-Lummâz*, ‘Aclûnî’nin (öl. 1162/1749) *Keşfu’l-hafâ* adlı eserleri böyle olan çalışmalardan bazılarıdır.⁹³ Ancak bu durum, müştehir kavramının kullanılmasını yaygınlaştırmamış, eserlerin kapakları ve önsözleriyle sınırlı kalmış,⁹⁴ birkaçı dışında hadis usûlü kaynaklarında kullanılmamıştır. Dolayısıyla hadis usulündeki âhâd haberin bir çeşidi olan meşhûr hadisten hem mahiyet hem de format açısından farklı olan halk arasında yayılan haberler için meşhûr yerine müştehir ıstılahının kullanımı daha uygun olduğu tespit edilmiştir.⁹⁵ Sonuç olarak müştehir hadisin karşılığı olan halk dilinde yayılmış haberler, hadis usûlü kitaplarında meşhûr hadisin bir çeşidi olarak değerlendirilmiştir. Fakat günümüzde bu kavramın yerleşmeye ve kullanılmaya başlandığı, hadis ıstılahları arasında kendine yer

88 Süyûtî, *Tedribu’r-râvî*, 5/5-26.

89 Sağlam, *Müştehir Hadisler*, 48-50.

90 Sağlam, *Müştehir Hadisler*, 62, 66.

91 Fakat İbn Kesîr ile İbn Hacer, hadis usûlü kitaplarında müştehir olarak değil de *اشتهر* şeklinde zikretmektedir. Bk. İbn Kesîr, *İhtisârü ‘ulûmi’l-hadis*, 222; İbn Hacer, *Nüzhetü’n-nazar*, 43.

92 Ali el-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti’l-fiker*, 227.

93 Bu konudaki literatür için bk. Sağlam, *Müştehir Hadisler*, 207-280, 430-433.

94 Sehâvî, *el-Makâsıdu’l-hasene*’nin girişinde şöhet ifadesiyle ıstılah manasındaki meşhûr hadisleri değil de insanların dillerinde şöhet bulmuş sözleri kastettiğini belirtmektedir. Bk. Sehâvî, *el-Makâsıdu’l-hasene*, 35-36.

95 Yavuz, *Sehavi (902/1496) ve el-Mekâsıdu’l-Hasene Adlı Eserinin Tenkid ve Tahlili*, 87; Sağlam, *Müştehir Hadisler*, 67.

edindiği ifade edilebilir.⁹⁶ Bu nedenle araştırmada ele alınan “Rızkın onda dokuzu ticarettedir.” hadisi için de usûldeki meşhûr hadisin tarifine uymadığı için müstehir hadis kavramı tercih edilmiştir. Ancak hem halk arasında yaygın olan hem de usûldeki tanıma uyan hadisler için meşhûr kavramını kullanmak mümkündür.

2. “Rızkın Onda Dokuzu Ticarettedir.” Hadisinin Tahrîci ve Değerlendirilmesi

“Rızkın onda dokuzu ticarettedir. Onda biri/kalan kısmı (sığır, deve gibi büyük veya koyun, keçi gibi küçükbaş) hayvancılıktır.” hadisi başta Kütüb-i Sitte olmak üzere elimizde bulunan temel hadis kaynaklarımızın hiçbirisinde nakledilmemektedir. Ayrıca bu hadis, halk dilinde meşhûr olan hadislerin toplandığı kitaplarda da bulunmamaktadır. Fakat derleme olan bazı hadis eserlerinden hareketle günümüze ulaşmayan ya da eksik ulaşan bazı temel hadis kaynaklarında yer aldığı görülmüştür. Ancak böyle olsa da hadisin ıstılah manasıyla meşhûr olduğunu söylemek mümkün değildir. Şimdi bu rivayetin ilk asırlardan günümüze kadar hangi eserlerde ve nasıl nakledildiğini inceleyelim.

Kronolojik olarak takip edilecek olursa mevcut kaynaklara göre bu hadisin en erken geçtiği yer, Asmaî'nin (öl. 216/831) develer hakkında yazdığı Kitâbu'l-İbil'idir. Asmaî, rivayeti temriz sigasıyla (جَلْبَ) isnadsız olarak nakletmektedir.⁹⁷ Asmaî'den sonra rivayeti ilk defa senediyle nakleden ise Ebû Ubeyd'dir (öl. 224/838). O, hadislerde geçen nâdir kelimeleri açıklamak için telif ettiği Garîbü'l-hadîs'te rivayetdeki «السَّائِبَاءُ» kelimesini açıklamak için aktarmaktadır. Ebû Ubeyd, hadisin “Rızkın onda dokuzu ticarettedir. Kalan kısmı ise hayvancılıktır.” şeklindeki lafzını zikrettikten sonra senedine işaret etmektedir: Hüseyim b. Beşîr es-Sülemî (öl. 183/799)→Dâvûd b. Ebû Hind (öl. 139/757)→Nu'aym b. Abdurrahman el-Ezdî (öl. ?).⁹⁸ Râvilerden Hüseyim “sika” olarak kabul edilse de tedlîs yaptığı, fakat “ahberenâ” lafzıyla naklettiği hadislerde onun hüccet olduğu ifade edilmektedir.⁹⁹ Bu hadiste ise hocasından “ahberenâ” sigasıyla nakletmektedir. Dâvûd ise sağlam kabul edilmekte, hatta Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) iki defa “sika sika” diyerek onu ta'dîl etmektedir.¹⁰⁰ Fakat hadisi Hz. Peygamber'e ref' eden Nu'aym b. Abdurrahman hakkında ise fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Genellikle sadece Ebû Hureyre'den hadis nakleden Nu'aym'ın kendisinden ise bir tek Dâvûd b. Ebû Hind'in rivayet ettiği zikredilmekte, hakkında herhangi bir cerh-ta'dîl ifadesi yer almamaktadır.¹⁰¹ Bazı âlimler onu sahâbeden saysa da bunun hatalı olduğu belirtilmektedir.¹⁰² Buna göre her ne kadar Hüseyim ile Dâvûd sika olsa da tâbiînden olan Nu'aym'ın kendisi mechûl, yani mechûlü'l-'ayndır. Çünkü kendisinden sadece bir kimsenin rivayet ettiği görülmektedir. Böylece mürsel olan hadise sened açısından zayıf demek mümkündür.

96 Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 226.

97 Asmaî, *Kitâbu'l-İbil*, 51.

98 Ebû Ubeyd, *Garîbü'l-hadîs*, 3/285-287 (No. 466).

99 İclî, *Târîhu's-sikât*, 459-460; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/115-116; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 30/283; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/290-291; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4/280-282. Ayrıca bk. Ertürk, “Hüseyim b. Beşîr”, 19/64.

100 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/411-412; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 8/465-466; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/377.

101 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 9/503-504; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/461; İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât*, 5/477.

102 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 1201.

“Rızkın onda dokuzu ticarettedir.” hadisinin senedle birlikte Ebû Nu‘aym’dan sonra rivayet edildiği bir başka eser, İbn Ebü’l-Dünyâ’nın (öl. 281/894) İslâhu’l-mâl’ıdır. Bu kitapta “Muhammed b. es-Sabbâh ed-Dûlâbî (öl. 227/841)→Hüseyim b. Beşîr→Dâvûd b. Ebû Hind→Nu‘aym b. Abdurrahman el-Ezdî” senediyle Ebû Ubeyd’in Garîbu’l-hadîs’indeki gibi aynı senedle nakledilmekte, fakat ikinci cümleye (Kalan kısmı/onda biri hayvancılıktadır) İbn Ebü’l-Dünyâ yer vermemektedir.¹⁰³ Ancak İbn Ebü’l-Dünyâ’nın hocası Dûlâbî “sika” birisi olsa da¹⁰⁴ Nu‘aym’dan dolayı bu tarihin de zayıf olduğu söylenebilir. İbn Ebü’l-Dünyâ dan önce temrîz sigasıyla nakledilmeye devam edilen hadis,¹⁰⁵ ondan sonra Hz. Peygamber zikredilerek cezm (جزم) lafzıyla rivayet edilmektedir. Bu şekilde genellikle sözlük¹⁰⁶ ve garîbu’l-hadîs¹⁰⁷ kitaplarında «السَّيِّئَاتِ» ya da «أَغْشَارَ» kelimelerini açıklamak için senedsiz olarak zikredilmekte, ayrıca hadis şerhi,¹⁰⁸ fıkıh,¹⁰⁹ tefsir¹¹⁰ vb. diğer eserlerde de genellikle ticaretin faziletine delil göstermek için isnadı olmadan yer almaktadır.

Gazzâlî (öl. 505/1111) İhyâ’da “Rasûlullah şöyle buyurmuştur” deyip “Sizin ticaret yapmanız gerekmektedir. Çünkü ticarete rızkın onda dokuzu vardır.” lafzıyla nakletmektedir.¹¹¹ Bu eserdeki hadisleri tahrîc eden Irakî (öl. 806/1404) ise İbrâhîm el-Harbî’nin (öl. 285/899) Garîbu’l-hadîs’te “Rızkın onda dokuzu ticarettedir.” lafzıyla Nu‘aym b. Abdurrahman’dan naklettiğini ve ricalinin sika olduğunu ifade etmekte, onun sahâbe değil de tâbiûndan olduğuna işaret etmektedir.¹¹² Fakat tespit edildiği üzere Nu‘aym zayıf olup ayrıca Harbî’nin eserinde de geçtiği belirlenememiştir. Irâkî dışında başka birisi hadisin kaynağı olarak Harbî’yi göstermemiştir. Belki de Irâkî hem Kâsım b. Sellâm’ın hem de İbrâhîm el-Harbî’nin Garîbu’l-hadîs müellifi olması nedeniyle eserlerin müelliflerini karıştırmış olabilir.

el-Câmi’u’s-sagîr’de “Rızkın onda dokuzu ticarettedir. Kalan kısmı ise hayvancılıktadır.” hadisini zikreden Süyûtî, kaynak olarak Sa’îd b. Mansûr’un (öl. 227/842) es-Sünen’ini zikretmekte ve onun Nu‘aym b. Abdurrahman el-Ezdî ile Yahyâ b. Câbir et-Tâî’den (öl. 126/744) mürsel olarak rivayet ettiğine işaret etmektedir.¹¹³ Ancak günümüzde bulunan Sa’îd b. Mansûr’a ait es-Sünen baskılarında bu rivayet tespit edilememiştir.¹¹⁴ Muhtemel nedeni ise Sa’îd b. Mansûr’un hadis kitabının tamamının elimize ulaşmaması ya da henüz gün yüzüne çıkartılamamasıdır. Süyûtî’nin Nu‘aym dışında zikrettiği ikinci tarihin râvisi Yahyâ b. Câbir “sika” olsa da¹¹⁵ Sa’îd b. Mansûr’a kadar uzanan seneddeki râvilerin kim olduğu belli

103 İbn Ebü’l-Dünyâ, *İslâhu’l-mâl*, 73 (No. 213).

104 Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 25/390-391; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 10/671-672; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, 3/593.

105 Örnek için bk. Yahyâ b. Ma’în, *et-Târîh*, 4/49.

106 Bazı dil kitapları için bk. Cevherî, *es-Sihâh*, 2/746; İbn Fâris, *Mu’cemu mekâyîsi’l-luga*, 3/131; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 4/570.

107 Birkaç garîbu’l-hadîs kitabı için bk. Zemahşerî, *el-Fâ’ik*, 2/147; İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye*, 3/240.

108 Bk. İbn Abdülberr, *el-İstizkâr*, 27/440; Aynî, *‘Umdetu’l-kârî*, 20/265.

109 Bk. Mâverîdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 5/5; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 14/484.

110 Bk. Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 7/273; Âlûsî, *Râhu’l-me’ânî*, 5/468.

111 Gazzâlî, *İhyâ’u ‘ulûmi’d-dîn*, 3/241.

112 Irâkî, *el-Muğnî*, 1/419 (No. 1588).

113 Süyûtî, *el-Câmi’u’s-sagîr*, 198 (No. 3296).

114 Bk. Ebû ‘Osmân Sa’îd b. Mansûr el-Horasânî, *Kitâbu’s-Sünen*, thk. Habîburrahman el-A’zamî, 2 Cilt (Bombay: ed-Dâru’s-Selefiyye, 1982); Ebû Osman Sa’îd b. Mansûr el-Horasânî, *Sünenü Sa’îd b. Mansûr*, thk. Sa’d b. Abdullah b. ‘Abdül’azîz, 8 Cilt (Riyad: Dâru’s-Sumay’î, 1997).

115 İclî, *Târîhu’s-sikât*, 469; Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 31/250; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, 4/345.

olmadığı için bu rivayet hakkında da sahih hükmü vermek mümkün değildir. Malumdur ki Süyûtî, el-Câmi'u's-sagîr'i Cem'u'l-cevâmi'deki hadislerden seçerek oluşturmuştur.¹¹⁶ Fakat Cem'u'l-cevâmi'de aynı metinle hadisi nakletmekte ve Ebû Ubeyd'in Garîbu'l-hadis'te Nu'aym b. Abdurrahman'dan mu'dâl olarak rivayet ettiğini zikretmektedir.¹¹⁷ Böyle bir durumda el-Câmi'u's-sagîr ya Cem'u'l-cevâmi'in muhtasarı değildir ya da el-Câmi'u's-sagîr'de istinsah edilirken yapılan hatalar yer almaktadır. Ancak Süyûtî'nin Cem'u'l-cevâmi', el-Câmi'u's-sagîr ve Ziyâdetu'l-Câmi'ini bir araya getiren Müttakî el-Hindî (öl. 975/1567) ise hadisi naklettikten sonra kaynak olarak Süyûtî gibi Sa'îd b. Mansûr'u zikretmektedir.¹¹⁸ Bunun nedeni ise Müttakî el-Hindî'nin öncelikle el-Câmi'u's-sagîr ve Ziyâdetu'l-Câmi'ideki hadisleri Kenzu'l-'ummâl'da zikretmesi olabilir. "Rızkın onda dokuzu ticarettedir." hadisini ilk olarak el-Câmi'u's-sagîr'den aldığı için Müttakî el-Hindî de bu şekilde eserinde zikretmiştir. Ayrıca Süyûtî, tefsiri ed-Dürri'l-mensûr'da da Sa'îd b. Mansûr'un Nu'aym'dan tahrîc ettiğini söyleyip hadisi nakletmektedir.¹¹⁹

Süyûtî, el-Câmi'u's-sagîr'deki hadisi zikretmesinin sonucu olarak bu kitabın şerhlerinde bazı değerlendirmeler yer almaktadır. Münâvî (öl. 1031/1622), Nu'aym b. Abdurrahman hakkında et-Teyisr'de "sika" derken Feyzu'l-kadîr'de "makbûl" demektedir. Yahyâ b. Câbir için "sika" diyen Münâvî, hadisin râvilerini "güvenilir" olarak kabul etmektedir.¹²⁰ Nitekim Azîzî (öl. 1070/1659) de Münâvî gibi düşünmektedir.¹²¹ Fakat San'ânî (öl. 1182/1768) ne Nu'aym'ı ne de hadisin diğer râvilerini tevsik etmektedir.¹²² Aslında Ebû Ubeyd ile İbn Ebû'd-Dünyâ'nın kitaplarındaki hadisin diğer râvileri hakkında "sika" demek mümkün olsa da aynı şeyi Nu'aym için söylemek mümkün değil gibidir. Nitekim aşağıda ifade edildiği üzere Bûsîrî gibi bazı âlimler de onu zayıf kabul etmiştir. Hatta Nu'aym sika olsa bile hadis mürsel olduğu için yine zayıftır. Çünkü muhaddislere göre mürsel hadis zayıftır.¹²³

Bûsîrî'nin (öl. 840/1436) içlerinde Müsedded b. Müserhed'in (öl. 228/843) olduğu 10 muhaddisin müsnedlerinde olup Kütüb-i Sitt'e'de bulunmayan hadisleri topladığı İthâfu'l-meher'e'deki bu hadisin senedi ve metni şöyledir: Müsedded b. Müserhed→Hâlid b. Abdullah et-Tahhân (öl. 282/896)→Dâvûd b. Ebû Hind→Nu'aym b. Abdurrahman şöyle demiştir: Bana ulaştığına göre Rasûlullah "Rızkın onda dokuzu ticarettedir." buyurmuştur. Nu'aym dedi ki: "Kalan onuncu kısmın kazancı hayvanda yani koyundadır." Bûsîrî, devamında Nu'aym b. Abdurrahman'ın cehaletinden dolayı isnadının zayıf olduğunu ifade etmektedir.¹²⁴ Fakat aynı şekilde hadisi nakleden İbn Hacer ise herhangi bir şey demeden Müsedded'den aktarmakla yetinmektedir.¹²⁵ Buna karşılık Cevâlikî (öl. ?), hadisi aynı metinle Muhammed b. Eyyûb el-Becelî (öl. 294/907) aracılığıyla Müsedded'den nakletmektedir.¹²⁶ Hadisin bu rivayetinde senedin yanı sıra dikkat çeken bir başka husus ise metnin ikinci kısmının Nu'aym'a

116 Özkan, "Süyûtî", 38/191.

117 Süyûtî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 4/356 (No. 12665).

118 Müttakî el-Hindî, *Kenzu'l-'ummâl*, 4/30 (No. 9342).

119 Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 4/349.

120 Münâvî, *et-Teyisr*, 1/448; Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, 3/244.

121 Azîzî, *es-Sirâcu'l-münîr*, 3/29.

122 San'ânî, *et-Tenvîr*, 5/40-41.

123 Bu konuda geniş bilgi için bk. Polat, *Mürsel Hadisler*, 105-165.

124 Bûsîrî, *İthâfu'l-hıyere*, 3/275 (No. 2730).

125 İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-âliye*, 7/352 (No. 1434).

126 Cevâlikî, *Ehâdisu İbni'd-Düveys ve Ebî Bekr el-Eyyâmî*, 181.

ait olarak zikredilmesidir. Oysa yukarıda görüldüğü üzere bu kısım da Hz. Peygamber'e nispet edilerek aktarılmaktaydı.

Bazı kitaplarda "Rızkın onda dokuzu ticarettedir." hadisinin benzerleri de nakledilmektedir. Bısr b. Matar ed-Dekkâk (öl. 262/876), el-Hadîs'inin ikinci cüzünde Abdullah b. Zeydân (öl. 313/926)→Muhammed b. Amr b. Hammâd (öl. ?)→el-Hasen b. el-Hüseyn el-Uranî (öl. ?)→Mendel b. Ali el-Anezî (öl. 168/785)→İbn Cüreyc (öl. 150/767)→Atâ' b. Ebû Rabâh (öl. 114/732)→İbn Abbâs'tan (öl. 68/687-88) gelen senedle şöyle bir merfû' rivayete yer vermektedir: "Ey Kureyş topluluğu! Mevaliler, ticarete sizi geçmesin. Ticaretin 20 kapısı vardır. Bunun 19'u tacir içindir. Kalan biri ise eliyle iş yapan kimsenindir. Yemin eden ve dürüst davranmayan tacir hariç doğru sözlü tüccar fakirleşmez."¹²⁷ Deylemî (öl. 509/1115), el-Firdevs'te isnadı olmadan İbn Abbâs'tan naklen aynı metni rivayet etmektedir.¹²⁸ Deylemî'nin muhaddis oğlu Şehredâr (öl. 558/1163) ise Müsnedü'l-Firdevs'te el-Firdevs'teki rivayetlerin senedlerini tespit etmiş, onları yeniden alfabetik sıraya koymuş, esere ayrıca 5.000 kadar hadis ilâve etmiştir. İbn Hacer ise Müsnedü'l-Firdevs'in meşhur hadis kitaplarında yer almayan garîb rivayetlerini el-Garâ'ibu'l-mültekata'da senedleriyle nakletmiştir.¹²⁹ Bu eserde Deylemî'nin zikrettiği hadisin senedini İbn Hacer, oğlu Şehredâr'dan aktararak şöyle zikretmektedir: "Babası (Deylemî)→Abdûlmelik b. Abdulgaffâr (öl. ?)→Ebû Bekir Ahmed b. el-Hasen el-Cündî (öl. ?)→Ebû Bekir b. Buhayt (öl. 372/983)→Abdullah b. Zeydân (öl. 313/926)→Muhammed b. Amr b. Hammâd (öl. ?)→el-Hasen b. el-Hüseyn el-Uranî (öl. ?)→Mendel b. Ali el-Anezî (öl. 168/785)→İbn Cüreyc (öl. 150/767)→Atâ' b. Ebû Rabâh (öl. 114/732)→İbn Abbâs (öl. 68/687-88)."¹³⁰ Görüldüğü üzere Şehredâr ed-Deylemî ile Bısr b. Matar'ın naklettiği hadisin senedi aynıdır. Ancak hadisin senedinde kim olduğu belli olmayanların yanı sıra hem Süyûtî'nin hem de Müttakî el-Hindî'nin işaret ettiği gibi¹³¹ zayıf olan Mendel b. Ali vardır.¹³² Bu hadisin kısa hâlini İbn Ebû'd-Dünyâ, "Rızkın 20 kapısı vardır. Bunun 19'u tacir içindir. Kalan biri ise eliyle iş yapan kimsenindir." lafzıyla 'Abdurrahman b. Sâlih (öl. 235/850)→Ebû Mâlik Amr b. Hişâm el-Cenbî (öl. ?)→Cüveybir b. Sa'îd el-Belhî (öl. ?)→ed-Dahhâk b. Müzâhim (öl. 105/723)→İbn Mes'ûd'dan (öl. 32/652-53) merfû' olarak rivayet etmiştir.¹³³ Fakat Cüveybir "zayıf, metruk, leys bi-şey" gibi benzer lafızlarla tenkid edilmektedir.¹³⁴ Böylece "Rızkın onda dokuzu ticarettedir." hadisinin farklı bir tariki olan bu rivayeti de zayıf olarak kabul etmek gerekmektedir.

Deylemî, el-Firdevs'inde Hz. Ali'den (öl. 40/661) "En hayırlı mesleğiniz ipekçilik ve en hayırlı ticaretiniz ise kumaşçılıktır. Rızkın onda dokuzu ticarettedir, kalan kısmı ise diğer işlerdedir."¹³⁵ şeklinde bir hadis daha nakletmektedir: Fakat bu hadisin başka bir eserde yer

127 Bısr b. Matar ed-Dekkâk, *el-Hadîs*, 13.

128 Deylemî, *el-Firdevs*, 5/287 (No. 8205).

129 Uğur, "Firdevsü'l-Ahbâr", 13/130.

130 İbn Hacer, *el-Garâ'ibu'l-mültekata*, 8/31-32 (No. 3059).

131 Süyûtî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 20/803 (No. 484); Müttakî el-Hindî, *Kenzu'l-'ummâl*, 4/128 (No. 9874).

132 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/434-435; İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, 2/363-364; İbn Adî, *el-Kâmil*, 10/88-92; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 28/493-499; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4/380; İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 4/152-153.

133 İbn Ebû'd-Dünyâ, *Islâhu'l-mâl*, 73 (No. 214).

134 İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 3/41-45; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/540-541; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 5/167-171; İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 1/320-321.

135 Deylemî, *el-Firdevs*, 2/176 (No. 2879).

almadığı ve önceki hadis gibi İbn Hacer'in kitabında da bulunmadığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla Hz. Ali'den gelen bu hadisin sıhhati hakkında bir hüküm vermek mümkün değildir.

Ebü's-Şeyh (öl. 369/980) Kitâbu'l-'Azame'sinde uzun bir hadisin içerisinde "Rızkın onda dokuzu ticarettedir." hadisinin manasına yakın bir rivayet aktarmaktadır. Bu merfû' hadiste haya, kibir, hırsızlık, cimrilik, zina, fakirlik, şehvet, emanet ve hiddet on bölüme ayrılmış, rızıkla ilgili "Rızık on bölümdür. Dokuzu ticarete ve biri diğer alanlardadır." buyrulmuştur. Ebü's-Şeyh, hadisi tâbiî Hâlid b. Ma'dân'dan (öl. 103/721) mürsel olarak rivayet etmektedir.¹³⁶ Ancak Süyûtî, mevzû' hadisleri topladığı el-Le'âli'l-masnû'a'da Ebü's-Şeyh'e işaret ederek rivayeti aktarmakta, sonrasında ise seneddeki Mervân b. Sâlim'i (öl. ?) "metrûk" olarak tenkid etmektedir.¹³⁷ Zehebî ise Mervân'ın zayıflığında ittifak edildiğini söylemektedir.¹³⁸ Sonuç olarak bu hadisin de zayıf ya da mevzû' olması muhtemeldir.

"Rızkın onda dokuzu ticarettedir..." hadisinin senedli olarak nakledildiği kaynaklar bu şekildedir. Ancak senedsiz olarak ilk asırlarda temrîz sığasıyla rivayet edilmesine karşılık sonraki dönemlerde Hz. Peygamber'in hadisi olarak aktarılmaya devam etmiştir. Hatta hadisin isnadı olmadan daha çok zikredildiğini söylemek mümkündür. Özellikle diğer türlerdeki eserlere nazaran sözlük ile Hanbelî mezhebine ait fıkıh kitaplarında nakledildiği görülmüştür. Böyle eserlerde de bazen Rasûlulah'ın kendisine işaret edilerek ve bazen de "hadis, (Hanbelî fıkıh kitaplarında) âsâr" gibi kelimeler kullanılarak rivayete yer verilmiştir. Hadisin geçtiği kaynakların özelliklerine bakıldığında daha ziyade kelime açıklamalarının olduğu dil-sözlük ile garîbu'l-hadis kitaplarında ve diğer türlerdeki bazı eserlerde de bu amaçla yer aldığı tespit edilmiştir. Fıkıh, şerh, tefsir gibi kitaplarda ise ticaretin faziletini ve diğer kazanç yollarından daha üstün olduğunu göstermek için nakledildiği görülmüştür. Derleme tarzındaki hadis kitaplarında olmasının nedeni ise bu rivayetin Sa'îd b. Mansûr ile Müsedded b. Müserhed'de tahrîc edilmesinden kaynaklanmaktadır. Ancak hadisin geçtiği bu eserlere ulaşamadığı hangi konuda nakledildiklerini tespit etmek mümkün olmamıştır. Nitekim derleme şeklinde geniş kapsamlı eserler telif edenlerin gayesi, kendilerine göre belirledikleri birçok hadis kaynağındaki rivayetleri bir araya getirmektir.

Sonuç

Allah, herkese rızkını vereceğini ve rızkı bitmeden vefat etmeyeceğini bildirmektedir. Ancak bu durum, insanı tembelliğe sevk etmemeli ve rızkını kazanmak için çaba ve gayret göstermeli, rızık için önce sebeplere sarılmalı ve sonra tevekkül etmelidir. Bazı kesimlerde var olan yanlış tevekkül anlayışına düşülmemelidir. Zira âlimler, insanın çalışmasına bağlı olarak rızkını kazanacağını benimsemiştir. Yoksa herhangi bir şey yapmadan maişetini sağlamak mümkün değildir. Hatta bir Müslüman çalışarak bu dünyadaki rızkını kazandığı gibi yine çalışarak yani Allah'ın emirlerini yerine getirerek âhiretteki rızkını temin etmektedir.

Her ne kadar araştırmada ele alınan "Rızkın ondan dokuzu ticarettedir." hadisi sahih olmasa da bir Müslüman İslâm dinine uygun olarak ticaret yapmalıdır. Şayet böyle yaparsa ve ticaretle elde ettiği kazanç karşılık şükrederse zaten Allah onun yaptığı işi bereketlen-

136 Ebü's-Şeyh, *Kitâbu'l-'Azame*, 5/1636-1637 (No. 1080).

137 Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, 1/143-146.

138 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/35.

direcek ve rızkını artıracaktır. Elbette bu durum, sadece ticaret için değil de insanın rızkını kazanmak için yaptığı her iş için geçerlidir. Ancak bazen İslâm'a aykırı bir şekilde iş yapanların ya da kazandığı rızka karşılık Allah'a şükür yerine nankörlük edenlerin ya da Müslüman olmayan kimselerin refah ve huzur içinde yaşamasını hatta her şeyi gerektiği gibi yapıp da darlık içinde geçinen kimselerin olmasını Allah'ın bir imtihanı veya Rahman isminin tecellisi ya da kullarına lütfu şeklinde düşünmek gerekmektedir.

Hayatın her aşamasında olduğu gibi ticaret konusunda da hadislerin önemi ortaya çıkmaktadır. Çünkü Kur'an'da ticaretle ilgili bazı hususlar yer alsa da ticaretin detayları hadis kitaplarında yer almaktadır. Nitekim birçok ticârî ahlâk kuralları, yasaklanan alışveriş türleri vb. ticaretle ilgili bilgileri Hz. Peygamber'in hadislerinde tespit edebilmekteyiz. Fakat her daim günümüzde Kur'an'a ve hadislerle uygun olarak ticaret yapıldığını söylemek oldukça zor gözükmemektedir. Alışveriş yapılırken bir şeyin fazlasıyla tartılıp satılmasını buyuran Hz. Peygamber'in hadisine karşın bugün tam tersi bir davranış sergilenmesi bunun en açık göstergelerinden biridir. Hatta insanların araba, ev gibi en temel ihtiyaçları temin ederken yaşadığı durumlar, Hz. Peygamber'in hadisleriyle bağdaşmayacak şekildedir. Bu bağlamda ticaretin başka yönleri de ele alınsa İslâm'a göre kabul edilmesi mümkün olmayan alışverişlerin yapıldığı izahtan vareste bir durumdur.

Bu çalışmada görüldüğü gibi Kur'an'da bazı kelimelerin maddî manasının yanı sıra uhrevî tarafına da işaret edilmekte, hatta ikincisine ilkinden daha çok ağırlık verilmektedir. Muhtemelen bunun nedeni, dünyanın geçiciliğine karşılık âhiretin kalıcı olmasıdır. Nitekim bunu hadisimizde geçen rızık ve ticaret kelimelerinde görmek mümkündür. Ayrıca hem âyetlerdeki hem de hadislerdeki başka kavramlarda da aynı husus tespit edilebilir.

"Rızkın onda dokuzu ticarettedir. Kalan kısmı/onda biri ise hayvancılıktır." hadisi elimizdeki başta *Kütüb-i Sitte* olmak üzere temel hadis kaynaklarımızda bulunmamaktadır. Ancak her ne kadar böyle olsa da Süyûtî, İbn Hacer ve Bûsîrî gibi âlimlerin kitaplarından hareketle bizlere ulaşmayan bazı temel hadis kitaplarında yer almaktadır. Çünkü *es-Sünen*'inin bir kısmı elimizde olan Sa'îd b. Mansûr'un eseri ile günümüze ulaşmayan ya da tespit edilmeyi bekleyen Müsedded b. Müserhed'in *el-Müsned*'inde nakledildiği ifade edilmektedir. Aslında bu durum, hadis edebiyatında telif edilip de henüz matbu olmayan ya da yazması bulunmayan/bulunan eserlerdeki rivayetlere ulaşmak açısından oldukça önemlidir. Belki de bizim bilmediğimiz ya da elde edemediğimiz temel hadis kaynağı olabilecek başka eserlerde de bu rivayet sahih/hasen bir şekilde nakledilmiş olabilir. Fakat mevcut duruma göre hem bu lafızla hem de başka benzer metinlerle rivayet edilen hadisin bütün tariklerinin isnadında tenkid edilen râvilerin bulunduğu ya da senedinin kopuk olduğu görülmüştür. Dolayısıyla halk arasında müştehir olan bu rivayet sened açısından zayıftır. Ayrıca bu rivayetin halk arasında yaygın olan hadislerin toplandığı eserlerde yer almaması da dikkate alınması gereken bir başka noktadır. Bunun nedeninin ne olduğu tespit edilemese de belki de sebebi, insanların arasında önceki dönemlerde değil de yakın bir dönemde ve günümüzde meşhur olmasıdır.

Kaynakça | References

Abdurrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekir es-San'ânî. *el-Musannef*-Ma'mer b. Râşid'in *el-Câmî'i* ile birlikte-. thk. Habîburrahman el-A'zamî. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1983.

Abdülbâkî, Muhammed Fu'âd. *el-Mu'cemu'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1364.

Acîlûnî, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. Muhammed. *Keşfu'l-hafâ' ve müzîlû'l-ilbâs 'amma'stehere mine'l-ehâdîs 'alâ elsineti'n-nâs*. thk. Ahmed el-Kallâş. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2012.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 52 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.

Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Ali b. Sultan Muhammed. *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker fi mustalahâti ehli'l-eser* -İbn Hacer el-Askalânî'nin *Nüzhetu'n-nazar*'ı ile birlikte-. thk. Muhammed Nizâr Temîm-Heysem Nizâr Temîm. Beyrut: Dârü'l-Erkâm, 1994.

Âlûsî, Ebû's-Senâ' Mahmûd b. Abdullah el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. thk. Mâhir Habbûş vd. 30 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2015.

Apaydın, H. Yunus. "Meşhur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/368-371. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Arslan, Abdurrahman. *Hadislerde Ticari Ahlak*. Isparta: Isparta Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.

Asmaî, Ebû Sa'îd Abdülmelik b. Karîb. *Kitâbu'l-İbil*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Dımaşk: Dârü'l-Beşâir, 1. Basım, 2003.

Atan, Coşkun Can. "Meslek Ahlakı ve Sosyal Sorumluluk". *İş Ahlakı Dergisi* 1/1 (Mayıs 2008), 99-121.

Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2015.

Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *'Umdetu'l-kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 25 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.

Azîzî, Ali b. Ahmed b. Nûrüddîn b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bulâkî. *es-Sirâcu'l-münîr Şerhu'l-Câmî'i's-sagîr min ehâdîsi'l-beşîri'n-nezîr*. 4 Cilt. y.y.: y.y., ts.

Bayraktutar, Muammer. "Ticâret Ahlâkı". *Bireysel ve Sosyal Hayatta Hadis I*. ed. Ahmed Yıldırım vd. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 1. Basım, 2019.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn. *el-Câmî' li-şu'abi'l-îmân*. thk. Abdul'alî Abdulhumejd Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 2003.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn. *el-Medhal ilâ 'ilmi's-sünen*. thk. Muhammed Avvâme. 2 Cilt. Cidde-Medine: Dârü'l-Minhâc-Dârü'l-Yüsr, 1. Basım, 2016.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-kebîr*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 25 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1. Basım, 2013.

Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr. *el-Bahru'z-zehhâr el-ma'rûf bi-Müsnedi'l-Bezzâr*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah vd. 18 Cilt. Beyrut-Medine: Müessesetü'l-Ulûmi'l-Kur'ân Mek-tebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1. Basım, 1988.

Bişr b. Matar ed-Dekkâk, Ebû Ahmed el-Vâsitî. *el-Hadîs*.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 5 Cilt. Beyrut: er-Risâletü'l-İlmiyye, 1. Basım, 2011.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *et-Târihu'l-kebîr*. thk. Muhammed b. Sâlih b. Muhammed ed-Dubâsî. 11 Cilt. Riyad: en-Nâşiru'l-Mütemeyyin, 1. Basım, 2019.

Buladı, Kerim. "Kur'an ve Hadislerde Ticaret". *Diyanet İlmî Dergi* 40/1 (Mart 2004), 63-90.

Bûsîrî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebû Bekir. *İthâfü'l-hıyere bi-zevâ'id-i'l-mesânîdi'l-aşere*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm vd. 9 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1. Basım, 1999.

Cevâlikî, Ebû Sehl Ahmed b. Muhammed. *Ehâdisu İbni'd-Düveys ve Ebî Bekr el-Eyyâmî*. Şam: Zahiriyye Kütüphanesi, 3772, 177-192.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcü'l-luga ve sıhahi'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgaffûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Malâyîn, 4. Basım, 1987.

Çağrı, Mustafa. "Ticaret (Ticaret Ahlakı)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/144-147. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Çelik, Fatih. *Hadislerde Ticaret Ahlakı*. İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2022.

Çoşkun, Ahmet. "Rızık Elde Etmede 'Kesb'in Rolü ve Önemi". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1996), 9-22.

Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer. *Sünenü'd-Dârekutnî*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2004.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *Müsnedü'd-Dârimî (Sünenü'd-Dârimî)*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 1. Basım, 2000.

Deylemî, Ebû Şücâ' Şîrûye b. Şehredâr. *el-Firdevs bi-me'sûri'l-hitâb*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1986.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Risâletü Ebî Dâvud ilâ ehl-i Mekke fî vasfî Süne-nihî*. ed. Muhammed Lütfî es-Sabbâğ. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1405.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvud*. thk. Şuayb el-Arnaût-Mu-hammed Kâmil Karâbellî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2009.

Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî. *Kitâbu Garîbi'l-hadîs*. thk. Hüseyin Muhammed Muhammed Şeref. 6 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li-Şu'ûni'l-Matâbii'l-Âmiriyye, 1. Basım, 1984.

Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî. *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 16 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Memûn, 2. Basım, 1990.

Ebü's-Şeyh, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-İsfahânî. *Kitâbu'l-'Azame*. thk. Ridâullah b. Muhammed İdrîs el-Mübârekfûrî. 5 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1. Basım, 1987.

Ertürk, Mustafa. "Hüseyin b. Beşîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/64. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*. thk. el-Lecne-tü'l-İlmiyye bi-Merkezi Dâri'l-Minhâc. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mihhâc, 1. Basım, 2011.

Gölcük, Şerafettin. "Rızık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/73-74. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Güler, Zekeriya. *40 Hadiste İş ve Ticaret Ahlakı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2022.

Güneş, Cengiz. "Kur'an'da Ticaretin Uhrevî Boyutu". *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2019), 101-124.

Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Ma'rifetu 'ulûmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsihi*. thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm. Riyad: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2003.

Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *el-Müstedrek 'ala's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2002.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*. ed. Hasen Abdül-mun'im Şilbî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2013.

Humeydî, Ebû Bekir Abdullah b. ez-Zübeyr. *Müsnedü'l-Humeydî*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru's-Sakâ', 1. Basım, 1996.

İclî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdullah. *Târîhu's-sikât*. thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1984.

İrâkî, Ebû'l-Fazl Abdurrahim b. el-Hüseyin. *el-Muğnî 'an hamli'l-esfâr fî'l-esfâr fî tahrîci mâ fî'l-İhyâ' mine'l-ahbâr*. thk. Ebû Muhammed Eşref b. Abdulmaksûd. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü Dâri't-Taberiyye, 1. Basım, 1995.

İbn Abdülberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah en-Nemerî. *el-İstizkâr el-Câmi' li-mezâhibi fukahâ'il-emsâr ve 'ulemâ'il-aktâr fî mâ tezammenihü'l-Muvatta' min me'âni'r-re'y ve'l-âsar*. thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. 30 Cilt. Dimaşk-Halep: Dâru Kuteybe-Dâru'l-Va'y, 1. Basım, 1993.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*. thk. Mâzin es-Sersâvî. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, 2012.

İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *Kitâbu'l-Cerh ve't-ta'dîl*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Mu'allimî el-Yemânî. 9 Cilt. Haydarâbâd: Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1. Basım, 1941.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed el-Kûfî. *el-Musannef*. thk. Muhammed Avvâme. 26 Cilt. Cidde-Dimaşk: Dâru'l-Kible-Müessesetü Ulûmi'l-Kur'an, 1. Basım, 2006.

İbn Ebü'd-Dünyâ, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed el-Bağdâdî. *İslâhu'l-mâl*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ'. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1. Basım, 1993.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed el-Kazvîni. *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali el-'Askalânî. *el-Garâ'ibü'l-mültekata min Müsnedi'l-firdevs el-müsemma Zahru'l-firdevs*. thk. İrfân Süfyân vd. 8 Cilt. Dubai: Dâru'l-Birr, 1. Basım, 2016.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali el-'Askalânî. *el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâ'idil-mesânî-di's-semâniye*. thk. Sa'd b. Nâsir b. Abdül'azîz eş-Şeserî. 19 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime-Dâru'l-Gays, 1. Basım, 1998.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali el-'Askalânî. *Şerhu'n-Nuhbe Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*. thk. Nûreddin İtr. Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 1. Basım, 2011.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali el-'Askalânî. *Tehzibu't-Tehzib*. thk. İbrâhîm ez-Zeybek-Âdil Mürşid. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2009.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1988.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. 2 Cilt. Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1. Basım, 2000.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *Kitâbu's-Sikât*. thk. Muhammed Abdürreşîd. 10 Cilt. Haydarabad: Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1. Basım, ts.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmâîl b. Ömer. *İhtisâru 'ulûmi'l-hadîs* -Ahmed Muhammed Şâkir'in *el-Bâ'isu'l-hasîs'i* ile birlikte-. thk. Fâzıl Mahmûd Avz. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşîrîn, 1. Basım, 2015.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Abdülfeţâh Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1997.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1. Basım., 2009.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mûkerrem el-Mısırî. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2012.

İbnü'l-Esîr, Ebü's-Se'âdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Tâhir Ahmed ez-Zâvî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1963.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî. *'Ulûmu'l-hadîs*. thk. Nûred-

dîn Itr. Beyrut-Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir-Dâru'l-Fikr, 2012.

Karadâvî, Yusuf. *Devru'l-kıyem ve'l-ahlâk fî'l-iktisâdi'l-İslâmiyye*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1. Basım, 1995.

Köse, Saffet. *İslâm İş ve Ticaret Ahlâkı*. İstanbul: İGİAD Yayınları, 3. Basım, 2007.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah b. Mâlik el-Yemenî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fu'âd Abdülbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, 1995.

Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebîr fî fikhı mezhebi'l-imâm eş-Şâfi'i (Şerhu Muhtasari'l-Müzenî)*. thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1994.

Mizzî, Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahman. *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1988.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdurraûf b. Tâcul'ârifîn. *el-Yevâkıd ve'd-dürer şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*. thk. Ebû Abdullah Rebî' b. Muhammed es-Suûdî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdurraûf b. Tâcû'ârifîn. *et-Teysîr bi-şerhi'l-Câmi'i's-sagîr*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-İmâm eş-Şâfiî, 1. Basım, 1988.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdurraûf b. Tâcû'ârifîn. *Feyzu'l-kadîr Şerhu'l-Câmi'i's-sagîr min ehâdisi'l-beşîri'n-nezir*. thk. Ahmed Abdusselâm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fu'âd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1. Basım, 1991.

Müttakî el-Hindî, Alâ'üddîn Ali b. Hüsâmüddîn. *Kenzu'l-'ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-efâl*. thk. Bekrî Hayyânî-Saffet es-Sakâ. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Kitâbu's-Süneni'l-kübrâ*. thk. Hasen Abdül-mun'im Şilbî. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2001.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî -Suyûti'nin Şerh'i ve İmam en-Nedvî'nin Hâşiye'si ile birlikte-*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 4. Basım, 2012.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *İrşâdu tullâbi'l-hakâik*. çev. Muhammed Enes Topgöl-Ömer Faruk Maden. İstanbul: YEK Yayınları, 1. Basım., 2021.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *Kitâbu'l-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb li's-Şîrâzî*. thk. Muhammed Necîb el-Mutî. 23 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, 1980.

Oral, Murat. "Ticaret Kavramı Bağlamında Kur'an'da Uhrevî Ticaret". *Antakiyat/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2021), 145-173.

Özafşar vd., Mehmet Emin (ed.). *Hadislerle İslam*. 7 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2020.

Özdemir, Ahmet. "Ticaret-Ahlak İlişkisi Bağlamında Hz. Peygamber Tarafından Yasaklanan Bazı Alışveriş Türleri". *Uluslararası İktisadi ve İdari Bilimler Kongresi*. ed. İbrahim Halil Sugözü. 400-407. Elazığ: Asos Yayınevi, 2019.

Özkan, Halit. "Süyûtî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/188-198. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Polat, Selahattin. *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2010.

Sağlam, İbrahim. *Müştehir Hadisler*. Ankara: TDV Yayınları, 1. Basım, 2021.

Sa'îd b. Mansûr, Ebû Osmân el-Horasânî. *Kitâbu's-Sünen*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. 2 Cilt. Bombay: ed-Dâru's-Selefiyye, 1. Basım, 1982.

Sa'îd b. Mansûr, Ebû Osmân el-Horasânî. *Sünenü Sa'îd b. Mansûr*. thk. Sa'd b. Abdullah b. Abdül'azîz. 8 Cilt. Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1. Basım, 1997.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Hâlid b. Avn el-Anzî. 33 Cilt. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 1. Basım, 2015.

San'ânî, Ebû İbrâhîm Muhammed b. İsmâîl. *et-Tenvîr Şerhu'l-Câmî'i's-sagîr*. thk. Muhammed İshâk Muhammed İbrâhîm. 11 Cilt. Riyad: Mektebetü Dâri's-Selâm, 1. Basım, 2011.

Sehâvî, Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman. *el-Makâsîdu'l-hasene fî beyâni kesîr mine'l-ehâdîsi'l-müştehire 'ale'l-elsine*. thk. Muhammed Osmân el-Huş. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 2008.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Abdurrahman b. Ebû Bekir. *ed-Dürerü'l-müntesire fî'l-ehâdîsi'l-müştehire*. thk. Muhammed b. Lütî es-Sabbâğ. Riyad: Imâdetü Şuûni'l-Mektebât, ts.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Abdurrahman b. Ebû Bekir el-Hudayrî. *Tedribu'r-râvî fî şerhi Takrîbî'n-Nevevî -Ahmed b. Ahmed b. el-'Acemî'nin Şerh'i ile birlikte-*. thk. Muhammed Avvâme. 5 Cilt. Cidde-Medine: Dâru'l-Minhac-Dâru'l-Yûsr, 1. Basım, 2016.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Abdurrahman b. Ebû Bekir. *Cem'u'l-cevâmi' el-ma'rûf bi'l-Câmî'i'l-kebîr*. thk. Muhtâr İbrâhîm el-Hâic vd. 25 Cilt. Kahire: el-Ezherü's-Şerîf, 1. Basım, 2005.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Abdurrahman b. Ebû Bekir. *ed-Dürü'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr*. thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî vd. 17 Cilt. Kahire: Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1. Basım, 2003.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Abdurrahman b. Ebû Bekir. *el-Câmî'u's-sagîr fî ehâdîsi'l-beşîrîn-nezîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2004.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Abdurrahman b. Ebû Bekir. *el-Le'âlî'l-masnû'a fî ehâdîsi'l-mevzû'a*. thk. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed b. Uveyde. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-evsat*. thk. Târik b. Avdullah b. Muhammed-Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1. Basım, 1995.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1. Basım, 1983.

Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd. *Müsnedü Ebî Dâvud et-Tayâlisî*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1. Basım, 1999.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'u's-sahîh (Sünenü't-Tirmizî)*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Mustafa Hüseyin ez-Zehebî. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2010.

Uğur, Mücteba. "Firdevsü'l-Ahbâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/129-131. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Yahyâ b. Ma'în, Ebû Zekeriyâ el-Mürrî. *et-Târîh*. thk. Ahmed Muhammed Nürseyf. 4 Cilt. Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlim ve İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1979.

Yargı, Mehmet Ali. *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2009.

Yavuz, Adil. *Sehavi (902/1496) ve el-Mekasidu'l-Hasene Adlı Eserinin Tenkid ve Tahlili*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.

Yıldız, Abdullah. *Rızık -Hikmet Penceresinden Kavramsal Bir Yaklaşım-*. İstanbul: Siyer Yayınları, 1. Basım, 2021.

Yüksel, Ahmet Turan. "Bir Tacir Olarak Hz. Peygamber". *Diyanet İlmi Dergi -Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) Özel Sayı-*, 137-148.

Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Mîzânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Muhammed Rıdvân Arkûsî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1. Basım, 2009.

Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1984.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî. *el-Fâ'ik fî garîbi'l-hadîs*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Osman b. Saîd ed-Dârimî'ye Göre Kur'an ve Yorumu

Kadir Eser | 0000-0001-7455-0249 | kadireser79@hotmail.com

Milli Eğitim Bakanlığı, Kütahya, Türkiye

ROR ID: 00jga9g46

Öz

Fethedilen bölgelerde hâkim olan farklı kültürlerin İslam-Arap kültürü üzerinde basısını arttırdığı bir dönemde tepki hareketi olarak doğan Ehl-i hadîs düşüncesi mihne sürecinde billurlaşmıştır. Mihne sürecinin lehine neticelenmesi Ehl-i hadîsi İslam düşüncesi üzerinde belirleyici bir konuma yükseltmiştir. İslam fikriyatının ve ilim geleneğinin sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesi için Ehl-i hadîsin farklı açılardan ele alınması gerekir. Ehl-i hadîsin meseleleri tartışma yöntemi genellikle rivayet mirasından konuyla ilgili rivayetleri derleme ve kendi görüşünü rivayet metinleri üzerinden dile getirme şeklindedir. Bunun istisnalarından biri Dârimî'dir (öl. 280/894). O, eserlerinde Ehl-i hadîs düşüncesini kelami bir üslupla savunmuştur. Dolayısıyla Ehl-i hadîs düşüncesinin sistemli hâle gelmesinde onun önemli katkıları vardır. Bu çalışmada Dârimî'nin Kur'an ve yorumuna ilişkin görüşleri ele alınmıştır. Çalışmayla Dârimî'nin Kur'an ve tefsir anlayışını ortaya koymak amaçlanmıştır. Onun görüşlerinin farklı açılardan incelenmesi Ehl-i hadîs düşüncesinin muhtelif boyutlarıyla kavranmasına önemli katkılarda bulunacaktır. Çalışmada literatür taraması, döküman analizi ve betimleme yöntemi kullanılmıştır. Dârimî'nin günümüze ulaşan eserleri taranmış ve elde edilen veriler analiz edilerek çalışmaya aktarılmıştır. Dârimî'nin Kur'an'a ilişkin ele aldığı temel problem halku'l-Kur'an meselesidir. O, mütekellim olan Allah'tan çıktığı için Kur'an'ın yaratılmadığı kanaatindedir. Tefsirde Kur'an'ı, sünneti, sahâbî ve tâbiîn görüşlerini kaynak olarak kullanmıştır. Ona göre tefsir faaliyeti rivayet işidir. Metnin anlamını rivayetler verir. Rivayetlerin tasvir ettiği mananın ötesine geçmek ve akli çıkarımlarla lafzi manadan uzaklaşmak bir sapmadır. Dârimî Kur'an'ın anlaşılması ve lafzın anlamının tespit edilmesinde sıklıkla metnin bağlamına vurgu yapmakta ve anlamın bağlamda ortaya çıktığını söylemektedir. Dolayısıyla o, metin bağlamından ve dilin genel kullanımından elde edilen lafzi manayı esas almaktadır.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Dârimî, Halku'l-Kur'an, Rivâyet, Bağlam.

Atıf Bilgisi

Eser, Kadir. "Osman b. Saîd ed-Dârimî'ye Göre Kur'an ve Yorumu." *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/1 (Haziran 2023), 163-189.

<https://doi.org/10.33718/tid.1239040>

Geliş Tarihi : 18.01.2023

Kabul Tarihi : 06.06.2023

Yayın Tarihi : 30.06.2023

- Değerlendirme : İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
- Etik Beyan : Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
- Benzerlik Taraması : Yapıldı - iThenticate
- Çıkar Çatışması : Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
- Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
- Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Quran and its interpretation according to ‘Uthman ibn Sa‘īd al-Dārimī

Kadir Eser | 0000-0001-7455-0249 | kadireser79@hotmail.com

Milli Eğitim Bakanlığı, Kütahya, Türkiye

ROR ID: 00jga9g46

Abstract

The thought of Ahl al-ḥadīth, which emerged as a reaction movement in a period when the pressure of different cultures on Islamic-Arab culture increased, crystallized in the mihna process. The outcome of the mihna process in favor of the Ahl al-ḥadīth has elevated the thought of the Ahl al-ḥadīth to a decisive position on Islamic thought. In order to understand the Islamic thought and scientific tradition in a healthy way, the thought of Ahl al-ḥadīth should be handled from different perspectives. Generally, the method of examining the issues of Ahl al-ḥadīth is to compile the narrations related to the subject from the narration heritage and to express their own thoughts through narration texts. One of the exceptions to this is Dārimī. He defended the thoughts of Ahl al-ḥadīth in a theological style in his works. Therefore, he has important contributions to the systematization of the Ahl al-ḥadīth thought. In this study, the views of Dārimī, who is one of the important representatives of Ahl al-ḥadīth thought, on the Qur’an and its interpretation are discussed. With this study, it is aimed to reveal the approach of the Ahl al-ḥadīth about the Qur’an and its interpretation, in particular Dārimī. Discuss in his views from different aspects will contribute to the understanding of the Ahl al-ḥadīth thought with all its dimensions. Literature review, document analysis and description method were used in the study. Dārimī’s works that have survived to the present day were scanned and the data obtained were analyzed and transferred to the study. The main problem that Darimi deals with regarding the Qur’an is the issue of the creation of the Qur’an. According to him, the Qur’an was not created because it is a word from God. He used the Qur’an, the Sunnah, the views of the Ṣaḥābah and the Tābi‘īn as a source in his tafsīr. According to him, tafsīr is a matter of narration. Because narrations give the meaning of text. It is a deviation to go beyond the meaning that the narrations describe and to move away from the literal meaning. Dārimī often emphasizes the context in understanding the Qur’an and determining the meaning of the word, and argues that the meaning emerges in the context. Therefore, he is based on the literal meaning obtained from the context of the text and the general use of language.

Keywords

Tafsīr, Dārimī, Creation of the Qur’an (khalq al-Qur’an), Narration, Context.

Citation

Eser, Kadir. “Quran and its interpretation according to ‘Uthman ibn Sa‘īd al-Dārimī”. *Trabzon Theology Journal* 10/1 (June 2023), 163-189.

<https://doi.org/10.33718/tid.1239040>

Date of Submission : 18.01.2023
Date of Acceptance : 06.06.2023
Date of Publication : 30.06.2023
Peer-Review : Double anonymized - Two External
Ethical Statement : 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.
Plagiarism Checks : Yes – iThenticate
Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında gerçekleştirilen hızlı fetihler Müslümanları köklü kültür ve medeniyetlerle karşı karşıya getirmiştir. Farklı kültür ve medeniyetlerin yoğun olduğu toplumlar ve bu toplumların sahip olduğu zihniyetlerin yanında içeride yaşanan siyasi çekişmeler ve savaşlar birçok soru ya da sorunu Müslümanların gündemine taşımıştır. Kûfe şehrinde neşvünema bulan Ehl-i re'y, Hz. Peygamber döneminde gündeme gelmeyen bu sorunların çözümünde Kur'an ve sünnetin yanında akla da başvurmuştur. Gerek itikadi gerekse fihki problemlerin çözümünde Ehl-i re'yin akli işe koşmasına karşın selefin dinî ve kültürel geleneğine sarılan Ehl-i hadîs rivayetleri ön plana çıkarmıştır.¹ Ehl-i hadîs hareketinin Ehl-i re'ye karşı bir tepki ve muhalefet hareketi olarak doğduğu söylenebilir.²

Mu'tezilî fikirleri benimseyen Me'mûn'un (öl. 218/833) halku'l-Kur'ân konusunda özellikle Ehl-i hadîs çevrelerine uyguladığı baskı, İslam düşünce tarihinde yeni bir sürecin başlamasına sebep olmuştur. Maruz kaldığı baskılara rağmen Kur'an'ın yaratılmadığı fikrinde ısrar eden Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) Ehl-i hadîsin doğal lideri hâline gelmiştir. Ahmed b. Hanbel'in liderlik ettiği hadis taraftarları mihne sonrası toplumda güç kazanmış ve büyük ölçüde efkârı umumiyede doğru ve yanlışın belirleyicisi konumuna gelmiştir.³ Toplumda ve siyasette her geçen gün Ehl-i hadîsin etkisi ve gücü artmış, siyasî desteği arkasına alan hadis taraftarları fikrî muhaliflerine karşı rövanşist bir tutum sergilemiştir. Her ne kadar mihne sürecinde uygulanan baskı politikalarına topyekûn katılmasa da mihne sürecinin faturası Mu'tezile'ye kesilmiş, neticede Mu'tezile tedricen tarih sahnesinden çekilmiştir.⁴

Kelamdan fıkha, tasavvuftan felsefeye mihne süreci sonrasında İslâmî ilimler üzerinde Ehl-i hadîsin etkisi ve belirleyici konumu göz ardı edilemeyecek bir boyuta ulaşmıştır. Bu nedenle farklı açılardan Ehl-i hadîs düşüncesini ele almak ve bugüne etkilerini tespit etmek elzemdir.

Buhârî'nin (öl. 256/870) *Halku ef'âli'l-'ibâd*⁵ isimli eserinde de görüldüğü üzere Ehl-i hadîs herhangi bir konu hakkındaki görüşünü, belirli başlıklar altında topladığı rivayetler üzerinden dile getirmektedir. Bununla birlikte hadis taraftarlarından bazıları bu tutumun dışına çıkmış ve ilişkili rivayetleri alıntılamanın yanı sıra meselelere akli izahlar da getirmiştir. Osmân b. Saîd ed-Dârimî bu yaklaşımın önde gelen temsilcilerindendir. O, düşüncelerini kelamî denilebilecek bir üslupla savunmuştur. Bunun yanı sıra İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve İbn Kayyim (öl. 751/1350) gibi şahsiyetler üzerinde de onun fikrî etkisi görülmektedir.⁶ Bu nitelikleriyle Dârimî Ehl-i hadîs geleneğinde önemli bir yere sahiptir. Dolayısıyla bu çalışmada Osmân b. Saîd ed-Dârimî'nin Kur'an ve yorumu hakkındaki görüşleri konu edinecektir. Farklı çalışmalarda Dârimî'nin görüşleri hadis ve kelam ilimleri zaviyesinden ele alınmıştır.⁷ Ancak ulaşabildiğimiz kadarıyla tefsir ilmi perspektifinden onun Kur'an ve

1 Kutlu, *Selefilîğin Fikrî Arka planı*, 54-66; Haçkalı, "Ehl-i Hadis-Ehl-i Re'y Ayrışması", 60-61.

2 Gürler, "Ehl-i Hadis'in Tarihî Süreçteki Yeri", 37.

3 Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka planı*, 62-63, 69; Gürler, "Ehl-i Hadis'in Tarihî Süreçteki Yeri", 36, 38.

4 Erdemci, "Mihne Sürecinin Kelam İlmine Etkileri", 103-107; Öztürk, "Mihne ve Tefsir", 140.

5 Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*.

6 Yavuz, "Dârimî, Osman b. Saîd", 8/497.

7 Çakın, "Darimî'nin Allah'ın Sıfatları ile İlgili Bazı Görüşleri", 47-56; Kaya, "Dârimî'ye Göre Hadislerin Yazılması Meselesi", 127-160; a.mlf. *İlk Dönem Hadis Tartışmaları*.

yorumuna ilişkin görüşlerini ele alan müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Bu çalışmayla Dârimî'nin Kur'an ve yorumuna ilişkin tutumunu serimlemek ve bu noktadaki eksikliğin giderilmesine küçük bir katkıda bulunmak amaçlanmaktadır. Diğer yandan, İslam düşüncesi üzerindeki etkisine paralel olarak gerek geçmişte gerekse günümüzde Ehl-i hadîs üzerine birçok eser kaleme alınmıştır.⁸ Spesifik olarak Dârimî'nin Kur'an ve yorumuna ilişkin görüşlerini konu edinen bu çalışmada genel olarak Ehl-i hadîsin görüşlerine değinilmeyecektir.

Malumdur ki bir ekolün veya şahsın Kur'an ve tefsir anlayışını ortaya koymanın en doğru yolu o ekolün veya şahsın tefsire ilişkin eserlerine müracaat etmektir. Dârimî'nin günümüze *er-Red 'ale'l-Cehmiyye* ve *Nakzü'l-İmâm Ebî Sa'îd ed-Dârimî* isimli kelami meseleleri tartıştığı iki eseriyle *Târîhu Osmân b. Sa'îd ed-Dârimî* isimli cerh ve ta'dîle dair bir eseri ulaştırır. Onun *Ahkâmü'l-Kur'ân* isimli bir kitabının bulunduğu ifade edilmekteyse de tespit edilebildiği kadarıyla bu kitap günümüze ulaşmamıştır. Dolayısıyla bugün elimizde ona ait tefsire ilişkin müstakil bir eser yoktur.⁹ Bu sebeple, Dârimî'nin kelami-itikadi konuları ele aldığı iki kitabı taranacak, Kur'an ve yorumuna ilişkin görüşleri tespit edilecektir. Ulaşılan veriler analiz edilerek birtakım sonuçlara varılmaya çalışılacaktır. Dolayısıyla çalışmada takip edilecek yöntem literatür taraması, doküman analizi ve tasvir yöntemidir.

Çalışmada öncelikle yorumlanacak metnin yani Kur'an'ın Dârimî nezdinde nasıl tanımlanıp tasvir edildiği halku'l-Kur'an tartışmaları ekseninde ortaya konulacaktır. Ardından tefsirin kaynakları hakkındaki görüşlerine yer verilecek ve son olarak eserlerinden derlenen örnekler üzerinden Kur'an yorumunda takip ettiği yönteme ulaşılmaya çalışılacaktır.

Dârimî eserlerinde Cehmî olmakla itham ettiği kesimlerin fikirlerini cevaplamaya çalışmıştır. O, *Nakzü'l-İmâm Ebî Sa'îd ed-Dârimî* başlıklı eserinde meseleleri ismini açıkça zikretmediği Merîsî taraftarı bir şahsiyetle tartışmakta ve Merîsî yandaşı şahsın düşüncelerini “muarız” ismi üzerinden aktarmaktadır. Çalışmada zaman zaman Dârimî'nin karşı çıktığı düşünceler “muarız” ismi üzerinden nakledilecektir.

1. Dârimî'ye Göre Halku'l-Kur'an

İslam düşünce tarihinde tartışılmış en önemli fikrî sorunlardan biri halku'l-Kur'ân meselesidir.¹⁰ Halku'l-Kur'ân meselesi hakkındaki çekişmenin hemen hemen bütün toplum katmanlarında hissedildiği mihne sürecinde iki farklı Kur'an tasavvuru belirginleşmiştir.¹¹ Yaşanan bu münakaşa her ne kadar tarihî bir hadise olarak görülebilirse de Kur'an hakkındaki geliştirilen nazariyelerin etkisi günümüzde hâlâ hissedilmektedir.¹² Mu'tezile, Hâricîler, Zeydiyye'nin çoğu, Mürcie ve Râfîzîlerin bir kısmı, Allah kelamı olduğunu kabul etmek-

8 İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaaşı*; Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü Ashâbi'l-Hadîs*; Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*; İşcan, *Selefilik*; Gürlü, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*; a.mlf., “Ekolleşme Sürecinde Ehl-i Hadis'in Dini Anlam(landırma) Yöntemi”; Şahyar, *Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y İhtilafları*; Haçkalı, “Ehl-i Hadis-Ehl-i Re'y Ayrışması Fikhî mi, İtikâdî mi?”; Çakın, “Ashâbu'l-Hadis Perspektifinden Ehl-i Sünnet”; Melchert, “Ehl-i Hadis'in Dindarlık Anlayışı”.

9 Yavuz, “Dârimî, Osman b. Sa'îd”, 8/497.

10 Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 1/389.

11 Öztürk, “Mihne ve Tefsir”, 129.

12 Ögmüş, “Halku'l-Kur'ân Tartışmalarının Vahyin Allah'tan İnsana İntikaliyle İlgili Telakkiler Üzerindeki Etkisi”, 20.

le birlikte Kur'an'ın yaratılmış bir kelim olduğunu savunmuştur.¹³ Buna karşın Ehl-i hadîs başta olmak üzere Ehl-i sünnetin genel kanaati Kur'an'ın yaratılmamış bir kelim olduğunu yönündedir.

Halku'l-Kur'ân meselesi, ilahi sıfatlar hakkındaki tartışmanın devamı niteliğindedir. Dârimî de konuyu Merîsî yandaşı muhalifiyle ilahi sıfatlar bağlamında tartışmaktadır. Onun naklettiğine göre muarız, Allah'ın isimlerinin onun gayrı olduğunu öne sürmüştür. Muarıza göre bu isimler müstear ve mahluktur. Dilin kaynağının muvâdaa olduğunu düşünen Mu'tezile lafızların ve manalarının öncelikle bu alemde belirlendiğini sonra gaip alana nakleldiğini savunmuştur.¹⁴ Dolayısıyla Allah için kullanılan isimlerin kaynağı bu alemdir. İsmi olmayan bir şahısın varlığında bir noksanlığın bulunmaması gibi, Allah'ın sonradan isimlendirilmesi onda bir artma veya eksilmeye sebep olmaz. Dârimî'ye göre bu görüş varlıklar yaratılncaya kadar Allah'ın bilinmeyen meçhul bir varlık olduğu fikrini içermektedir. Bu görüşe göre varlıklar yaratılmış, yaratılmış bu varlıklar mahluk kelimelerinden isimler icat etmişler, sonra da bu isimleri onun için kullanmışlardır. Bu durumda varlıklar yaratılmadan önce onun herhangi bir ismi yoktur.¹⁵

Allah'ın isimlerinin yaratıldığını savunan muarızına Dârimî şu soruları yöneltmektedir: "Eğer Allah'ın isimleri yaratılmış ise bu isimleri kim, nasıl yaratmıştır? Onları Allah'ın dışında, yerde veya gökte yahut havada yer işgal eden cisim ve suretler şeklinde mi yaratmıştır? Eğer 'Onlar Allah'ın dışında cisimlerdir.' dersiniz bu, akil kişilerin akıllarının reddettiği bir iddiadır. Eğer 'Allah bu isimleri kulların dillerinde yarattı, kullar da onu o isimlerle çağırdı.' dersiniz bu durumda da varlıklar yaratılncaya kadar Allah'ı, ismi olmayan meçhul bir ilah olarak tasavvur etmiş olursunuz."¹⁶ Dârimî'ye göre varlıklar zamanın belirli bir noktasında yaratılmıştır. İsimler sonradan yaratılan bu varlıklar tarafından üretildiği takdirde Allah, ezelden meçhul bir varlık olacaktır. Bu da onun bilinen ve tanınan bir varlık olduğu dönemden daha uzun bir zaman diliminde bilinmeyen bir varlık olarak kaldığına işaret etmektedir.

A'lâ sûresi birinci âyette Allah'ın en yüce isminin zikredilmesi emredilmiştir. Dârimî'ye göre bu isim yaratılmış ve müstear (yaratılmışların lisanından alınmış) bir isim olsa Allah, yaratılmış ve zatın gayrında olan bir ismin tesbih edilmesini emretmezdi. Yine Necm sûresi 23'üncü âyette Allah dışında ibadet edilen varlıkların isimlerinin yaratılmış ve müstear olduğu bildirilmiştir. Benzer bir vurgunun Araf sûresi 71'inci âyette de yapıldığı görülmektedir. Bu da ezeli olan Allah'ın isimlerinin de ezeli olduğu anlamına gelir. Hem Allah'ın isimleri hem de müşriklerin tapındıkları putlar için kullandığı isimler yaratılmış ve müstearsa bu âyette müşriklere yöneltilen tevbihin bir anlamı kalmaz. Dârimî'ye göre bu düşüncüyü savunan kişi Allah'a acizlik izafe etmekte, isimlendirilmek için onun yaratılmışlara muhtaç olduğunu öne sürmektedir. Bu durumda isimlendiren varlık daha üstün bir konumdadır. Allah'ın isimleri sıfatlarının gerçekleşmesidir. Onun isimleri sıfatlarının aynıdır. Yaratılmışlarda ise durum böyle değildir. Allah, yaratılmışlar yaratılmadan önce de sıfatlara sahiptir. Bu sıfatlar sonradan ortaya çıkmış değildir.¹⁷

13 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 798.

14 Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 5/186; Karagöz-Arslan, "Dilin Kökeni ve Teolojik Bağlamı", 447.

15 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 47.

16 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 51.

17 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 47-49.

Dârimî nezdinde ister yaratılmış ister yaratılmamış bir varlık için olsun kelim her mütakellimin sıfatıdır. Dolayısıyla kelim, mütakellim olan Allah'ın sıfatlarından biridir. Diğer sıfatları gibi Allah'ın kelim sıfatı da mahluk ve hâdis değildir.¹⁸ Dârimî'nin aktardığına göre Merîsî yandaşı muarız Kur'an'da, istidatları olmamasına rağmen dağlara, ağaçlara, güneşe ve aya konuşmanın mecazen nispet edildiğini öne sürmüştür. Ona göre kelim Allah'a isnadı da bu örneklerde olduğu gibi mecazidir. Dârimî, bu yaklaşımla muarızın Allah'ı konuşmaktan aciz dağlara, ağaçlara, güneşe ve aya benzettiği görüşündedir. Ona göre bu varlıklarda olduğu gibi Allah'a konuşmanın mecazen isnat edilmesi açık bir küfürdür. Çünkü mecazen Allah'a izafesi, kelim sıfatının yaratılmış olduğu sonucuna çıkar. Kelim sıfatı gibi Kur'an'ın yaratılmış olduğu düşüncesi de küfürdür. Diğer yandan bu iddia esas alındığında iki ihtimal söz konusudur: Ya Allah'ın kelim ondan çıktığı hâlde yaratılmış olacaktır yahut Allah, kelimini başka bir varlıkta yaratacaktır. Allah'tan yaratılmış bir şey çıkmayacağına göre birinci şık mümkün değildir. Allah'ın kelimini başka bir varlıkta yarattığı kabul edildiğinde ise kelim yaratıldığı bu varlık "Muhakkak ki ben Alemlerin rabbi olan Allah'ım"¹⁹ diyecektir. Yahut Hz. Mûsâ'ya hitaben "Ben rabbimim."²⁰ diyecektir. Kim böyle bir şeyi iddia ederse "Ben sizin en yüce rabbinizim."²¹ diyen Firavun gibi kafirdir.²²

Allah'ın yaratılmış bir kelim sadece yaratılmışların dilinde var edeceğini düşünen Dârimî'ye Kur'an yaratılmış olsaydı mahlukların kelim türünden olurdu. Ancak bütün âyetler ve konuyla ilgili rivayetler onun yaratılmışların kelim gibi olmadığını ifade etmektedir.²³ Diğer yandan yaratılmış varlıkların dilindeki kelim Allah'a nispet edilecekse şiirin, şarkının, ağıtın hatta hayvanların çıkardığı seslerin de Allah'a nispet edilmesi gerekir ki bu durumda bu seslerle Kur'an arasında bir fark kalmaz. Bu ise muhaldir. Çünkü bütün yaratılmışlar ona ait olmakla birlikte Allah bu yaratıkların çıkardığı sesleri kendisine nispet etmemiştir. Diğer yandan bütün varlıkların kelim söyleyenine nispet edilirken Kur'an'ın bundan istisna edilmesi batıl bir iddiadan ibarettir.²⁴

Dârimî'ye göre Tâhâ sûresi 89 ve A'raf sûresi 148'inci âyetlerde Allah, isrâiloğulları'nın yöneldiği buzağıyı konuşmaktan aciz olmakla vasıflandırmış ve gerçek bir ilâhın konuşmaktan aciz olamayacağını ifade etmiştir. Bu âyetlerde, herhangi bir te'vile gerek olmaksızın Allah'ın kelim sıfatına sahip olduğunu ispat eden açık bir delil vardır. Çünkü ilah edinilmesi bakımından buzağıyı ayıpladığı bir kusurun Allah'ta da bulunması düşünülemez. Diğer yandan insanlara konuşma yeteneğini bahşeden Allah'ın bundan mahrum olması nasıl mümkün olur?²⁵

İster yaratılmışlar için olsun ister yaratıcı için, Dârimî nezdinde kelim sıfatı el, yüz, nefis, kulak ve göz gibi diğer sıfatlarla kıyas edilemez. Çünkü el, yüz, kulak ve göz gibi sıfatlar mevsuftan ayrıldıklarında mekanları ortaya çıkar. Örneğin el kesildiğinde kesilen el ve elin kesildiği mekân ortada ve belirgindir. Oysa kelim için aynı şey söylenemez. Bir kişi

18 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 183.

19 el-Kasas 28/30.

20 Tâhâ 20/12.

21 en-Nâziât 79/24.

22 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 215-216.

23 Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 174.

24 Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 164-165.

25 Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 140-141.

akşama kadar konuşsa kelim ondan çıkıp ayrılmış olmasına rağmen onun kelim sıfatından bir şey eksilmez. Ne zaman isterse konuşur ve öncekinin benzeri bir kelim ondan yine çıkar. Kelim, görülen bir cisim olmamasına rağmen sahibine nispet edilerek mütekellim hayattayken veya ölümünden sonra insanlar arasında yayılır. Kelamın mütekellimin sıfatı olduğundan da şüphe edilmez. Çünkü kelim ondan çıkmıştır.²⁶

Kur'an Allah'ın kelamı olarak vasıflandırılmıştır.²⁷ Dârimî Allah'ın kelamının gayrı mahluk olduğuna iman etmek gerektiğini öne sürmekte²⁸ ve bunu ispatlamak için Kur'an'dan birtakım deliller getirmektedir. Örneğin, Kehf sûresi 109'uncu âyetle Lokmân sûresi 27'nci âyetlerde yeryüzündeki ağaçlar kalem, denizler de mürekkep olsa Allah'ın kelimeleri tükenmeden bu kalem ve denizlerin tükeneyeceği bildirilmiştir. Dârimî'ye göre eğer Cehmiyye'nin iddia ettiği gibi Allah'a izâfe edilen bu kelim mahluk bir kelim olsaydı bir denizin mürekkebi tükenmeden onun yaratılmış kelimeleri tükenirdi. Çünkü Allah'ın yarattığı bütün mahlukatın kelamı ve yapıp ettikleri toplansa onlara ilişkin hâdisâtı bir denizin mürekkebi anlatmaya yeter de artar. Hatta bir denizin onda birinin onda biri bile tükenmezdi. Ancak Allah'ın kelamı yaratılmamış olduğu için kesintisiz ve nihayetsizdir. Denizler onu yazıya dökmeye kâfi değildir.²⁹ Yine Bakara sûresi 253 ve Nisâ sûresi 164'üncü âyetlerde Allah'ın bazı peygamberleri konuşmasıyla diğerlerinden üstün tuttuğu haber verilmiştir. Âl-i İmrân sûresi 77'nci âyetinde de ahirette kendileriyle konuşmaması sebebiyle bazı insanları diğerlerinden ayıracağı bildirilmiştir. Allah onlarla bizzat konuşmamış veya konuşmayacaksa onları diğerlerinden üstün tutmasının veya ayırmasının ne gibi bir manası olabilir?³⁰ Dolayısıyla Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuştuğuna dair ifadeler konuşmanın bizatihi gerçekleştirilmesi dışında başka bir manaya yorumlanamaz /tevil edilemez.³¹ Dârimî bu kanaatini Ka'bû'l-Ahbâr'dan naklettiği şöyle bir rivayetle de desteklemektedir: "Allah Hz. Mûsâ'nın diliyle konuşmadan önce bütün dillerle konuştuğunda o, 'Ya Rabbi! Bu konuşmanı anlamadım.' demiştir. Nihayet Allah onun diliyle ve onun sesinin benzeri bir sesle konuşmuştur."³²

"Allah'ın kelamı" terkinin "Allah'ın evi", "Allah'ın kulu", "Allah'ın yarattıkları" veya "Allah'ın ruhu" türünden tamlamalara kıyas edilemeyeceğini savunan Dârimî, ona izafe edilen bu varlıklarla kelim arasında mahiyet farkı bulunduğunu düşünmektedir. Ona göre kelim dışındaki bu varlıklar Allah'tan çıkmış değildir. Sonra, bu varlıkların kendi başına ve Allah'tan ayrı bir cismaniyeti vardır. Bu niteliklere sahip olmaları onların yaratılmış olduğunu gösterir. Oysa Kur'an Allah'ın kelamıdır ve ondan çıkmıştır. Kur'an'ın Allah dışında kendi başına bir cismaniyeti yoktur. Okunduğunda hissedilir. Okuma nihayete erdiğinde gizlenir ve ona dair bir şey hissedilmez. Bu açıdan Allah'a izafe edilen diğer varlıklarla kelim arasında büyük bir fark vardır. Allah'ın konuşmadığı bir kelim ona izafe edilmez. Eğer "Allah'ın evi", "Allah'ın kulu" türünden tamlamalarda olduğu gibi yaratılmış bir kelamı Allah'a izafe etmek caiz olsaydı hak veya batıl şiir, şarkı, ağıt vb. bütün kelamın ona izafe edilmesi de caiz

26 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 183-184.

27 et-Tevbe 9/6, el-Fetih 48/15.

28 Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 177.

29 Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 142.

30 Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 165.

31 Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 140.

32 Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 161.

olurdu. Bu durumda Kur’an’ın yaratılmışların kelimine üstünlüğü de kalmazdı.³³

Ehl-i hadis isim-müsemma ayniyetini savunmaktadır. Onlara göre Allah’ın isimleri ve bu isimlerin bulunduğu Kur’an yaratılmış olamaz. Allah’ın isimlerinin dolayısıyla Kur’an’ın yaratılmış olduğunu ileri süren kafirdir.³⁴ Dârimî’nin aktardığına göre muarız isimle müsemmanın aynı olmadığını savunmaktadır. O isimle müsemmanın aynı olmadığını anlatmak için şöyle bir örnek vermektedir: “Bir parçaya isim yazılsa ve bu ismin yazıldığı parça ateşe atılıp yakılsa parça yandığı hâlde isme herhangi bir zarar gelmiyor değil mi?” Bu şahsa şöyle cevap verilir: Parça ve ismin yazılması ismin kendisi değildir. Parça yandığında üzerindeki yazı da yanar ancak Allah’ın ismi kalır. Nitekim isim, yazılmadan önce de ezeliydi. Ateş ne isimden ne de ismin sahibinden bir şey eksilmez. Yaratılmışların isimleri hakkında da aynı kanun geçerlidir. Aynı şekilde Allah isminin başına böyle bir durum gelse ve bu isim yansa bile bütün kemaliyle Allah arşın üzerindedir. Hatta mushafın hepsi yansa veya bütün kurrâ bir şekilde ölse Kur’an’dan bir harf bile eksilmez ve daha önce olduğu gibi kemal üzere kalır. Çünkü Kur’an Allah’tan başlamıştır ve varlıkların fenası hâlinde eksiksiz olarak ona dönecektir.³⁵

Dârimî’ye göre ilahi kelim Allah’tan çıkmıştır ve yine ona dönecektir.³⁶ Ancak kelim Allah’tan çıkması için konuşmanın gerektirdiği vasıtalara ihtiyaç yoktur. Buna binaen Dârimî, kimseyi Allah’ın ağız ve dili olduğunu kabul etmekle mükellef tutmadıklarını öne sürmektedir. Onun ifade ettiğine göre Kur’an’ın mahluk olmadığını savunan kesim içinde Allah’a ağız ve dil nispet eden bir kimse bulunmamaktadır.³⁷ Ona göre sıfatlar için keyfiyet tayin etmek ve Allah’ın sıfatlarından birini varlıkların vasıflarına benzetmek küfürdür. Bu prensip doğrultusunda Dârimî, sıfatlar için keyfiyet tayin etmekten veya onları varlıkların vasıflarına benzetmekten titizlikle sakındıklarını, bununla birlikte sıfatları inkâr edip yalanlamadıklarını ve batıl te’villerle onları boşa çıkarmaya da uğraşmadıklarını vurgulamaktadır.³⁸

Mu‘tezile kelamın fiil olduğunu savunmaktadır. Onlara göre fiil failine nispet edilir. Allah mütekelimdir. Dolayısıyla kelamın failidir. Bu durumda Allah’ın kelamı olan Kur’an da Allah’ın fiilidir.³⁹ Dârimî’nin aktardığına göre muarız da bu görüştedir. Muarız nezdinde Allah’ın kelamı onun fiillerindendir. Fiil yaratılmıştır. Yine muarız Allah’ın fiillerinin geçici ve fani (زائلة عنه) olduğunu iddia etmiştir. Dârimî bu iddiadan Kur’an’ın mahluk olduğu sonucunun çıkacağını söylemektedir. Çünkü kelim fiilse yaratılmış demektir. Şu hâlde Kur’an da yaratılmıştır. Dârimî’ye göre bütün fiillerin (mef’ullerin) yaratıldığı hususunda şüphe yoktur. Ancak insanların hepsine göre söz, fiilden başka bir şeydir.⁴⁰

33 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 211; a.mlf. *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, 177.

34 Lâlekâî, *Şerhu usûli i’tikâdi Ehli’s-sünne*, 1/240.

35 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 50.

36 Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, 171.

37 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 345-347.

38 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 73.

39 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 2/366, 367; a.mlf. *Muğnî*, 7/58-59.

40 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 183-184, 217; Eserin farklı bir neşrinde muhakkik, yazma nüshalardan birinde diğer nüshalarda geçmeyen bir ibarenin geçtiğini ifade etmektedir. Diğer nüshalarda bulunmayan bu ifadeye göre Dârimî Allah’ın hareketi, nüzulü ve istivâsı gibi zata ait mutlak fiillerin yaratılmadığını ancak “kün” emrinden hasıl olmuş münferit fiillerin yaratıldığını ileri sürmektedir. *Nakzû’l-İmâm ‘Osmân b. Sa‘id*, thk. Reşid b. Hasan el-Elmaî, 1/561 (7. dipnot).

Zuhurf sûresi 3'üncü âyetinde geçen جعلنا kelimesinin yarattık anlamına gelmeyeceğini ileri süren Dârimî Allah'ın bütün dilleri bildiği ve bu dillerden dilediği ile konuştuğu kanaatinde. O dilerse Arapça dilerse İbrânice dilerse de Süryânice konuşur. Her peygamberi kavminin lisanıyla gönderdiği için Allah “Kelamımdan olan bu Kur'an'ı Arapça yaptım (جعلت).” demiştir. Dolayısıyla o ezeli kelamını her kavim için onların dillerinde yapmıştır. Âyetteki جعلنا fiili bir dilden bir başka dile dönüştürdüğü anlamına gelmektedir. (صرفنا من لغة إلى لغة أخرى)⁴¹ Aslında Dârimî'nin fiile bu anlamı vermesi de Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrini akla getirmektedir. Çünkü bir şeyin bir hâlden bir başka hâle döndürülmesinden hareketle ezeli olmadığı savunulabilir.

Dârimî halku'l-Kur'ân meselesini Kur'an'ın i'câzıyla da ilişkilendirmektedir. Ona göre Kur'an'ın yaratılmış olduğunu savunmak onu yaratılmışların kelamı düzeyine indirmek. Yaratılmışların kelamı seviyesine indirilen ilahi kelamın onlardan bir farkı kalmaz. Bu durumda Kur'an'ın bir benzerini getirme hususunda Allah'ın insanlara meydan okumasının da bir anlamı kalmayacaktır. Çünkü Dârimî'ye göre yaratılmış kelimelerden üretilenler veya benzeri yahut da ondan daha güzeli getirilebilir bir kelimedir. Bu durum tarihî tecrübelerle de sabittir. Hak ya da batıl şiir, vaaz, nasihat gibi, yaratılmışlara ait her kelamın bir benzeri ya da daha güzeli üretilmiştir. Ancak Kur'an'ın bir benzeri getirilememiştir ve getirilemeyecektir de. Kur'an'ın bir benzerinin getirilememesi onun yaratılmamış olduğuna delildir.⁴² Dârimî'nin dile getirdiği bu fikre karşı Allah'ın yaratmasının da benzersiz olduğu söylenerek itiraz edilebilir.

Kur'an'ın yaratıldığını savunanlarla Mekke müşrikleri arasında özdeşlik ilişkisi kuran Dârimî, Velid b. Muğire'nin “Bu ancak bir beşer sözdür.”⁴³ demesiyle Merîsî'nin Kur'an'ın mec'ûl kıldığını söylemesi ve muarızın da Kur'an'ın mef'ûl olduğunu söylemesi arasında bir fark görmemektedir. Bunlar, dile getirdikleri lafızlarda farklılaşsalar da manada ittifak etmişlerdir.⁴⁴ Kurduğu bu özdeşlik Dârimî'nin halku'l-Kur'ân meselesini, Kur'an'ın kaynak bakımından sıhhatiyle ilişkilendirdiğini göstermektedir. Ona göre Kur'an'ın yaratıldığını ileri sürmek onun uydurulduğunu söylemektir. Dolayısıyla böyle bir söylem Kur'an'ı inkâr etmekle eş değerdir.

Halku'l-Kur'ân ve kelimeler sıfatı ekseninde kendi dönemine kadar gündeme gelmiş birçok meseleyi eserlerinde tartışan Dârimî, Kur'an Allah'tır veya onun gayridir demediklerini ileri sürmektedir. Dârimî'ye göre Kur'an hakkında “O Allah kelamıdır ve onun ilmindendir. Onun sıfatlarından bir sıfattır.” denir. “Kur'an Allah'tır.” veya “Allah'ın ilmi yahut kudreti Allah'tır.” denemez. Bunlar onun sıfatıdır ve yaratılmamıştır. Yine o, meseleyi çok uzatmış olmaktan çekindiği için kıraat ve makrû konusuna girmeyeceğini ifade etmiştir.⁴⁵

Kelamın ses ve harflerden oluştuğunu ileri süren Mu'tezile ile Dârimî'nin, kelamın tanımıyla örtüştüğü söylenebilir. Fakat Mu'tezile'den farklı olarak o, ilahi kelamın yaratılmışların yani insanların kelamı türünden bir kelimeler olmayacağını ileri sürmektedir. Ona göre kadîm olanın kelamı da kadîm olmalıdır. Yani sıfat mevsufa tabidir. Yaratılmış varlıklara

41 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 220.

42 Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 168-171.

43 el-Müddessir 74/25.

44 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 184.

45 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 210, 348.

göre Allah’ın konumu neyse onların kelimasına karşı Allah’ın kelimasının konumu da odur. Yarattılmışların isim ve sıfatları Allah’ın isim ve sıfatlarıyla kıyas edilemez. İşte Mu‘tezile ya da Cehmiyye ile ayrıştıkları temel nokta burasıdır.⁴⁶

Kur’an tasavvuru kadar tefsirde başvurulacak kaynaklar ve bu kaynakların değerine ilişkin fikirler de büyük ölçüde tefsir yahut yorum faaliyetlerinin yönünü ve mahiyetini belirlemektedir. Bilginin kaynağına ve kaynağın değerine ilişkin kabuller büyük ölçüde mezhebin veya mezhebi de şekillendiren zihniyetin gölgesinde belirlenmiştir denebilir.⁴⁷ Bu bakımdan Dârimî’nin bilginin kaynaklarına ve bu kaynakların değerine ilişkin görüşlerine temas etmek yerinde bir tutum olacaktır.

2. Dârimî’ye Göre Tefsirin Kaynakları

Dârimî’nin günümüze ulaşmış eserleri reddiye maksadıyla kaleme alınmış eserlerdir. Bu eserlerin içeriğini belirleyen büyük ölçüde muhaliflerin dile getirdiği fikirlerdir. Bu nedenle onun eserlerinde tefsirin kaynaklarına ilişkin müstakil bölümler bulmak mümkün olmamıştır. Onun Kur’an tefsirinin kaynaklarına ilişkin görüşleri, farklı bağlamlarda dile getirdiği bilginin kaynakları ve bu kaynakların değerine ilişkin görüşlerinden hareketle tespit edilecektir.

Tefsirde Kur’an’ın kaynaklık değerine ilişkin değinisine rastlamadığımız Dârimî’ye göre bir problemle karşılaşıldığında problemin çözümü için başvurulacak ilk kaynak Kur’an’dır. Aranacak çözüm Kur’an’da bulunamazsa Hz. Peygamber’in sünnetinde aramak gerekir. Sünnette de bulunamazsa çözüm hususunda selefın görüşü kişinin kendi görüşünden daha evladır.⁴⁸

Ehl-i hadîsin geneli gibi⁴⁹ Dârimî de Kur’an’a, herhangi bir âyetteki kapalılığı açıklığa kavuşturmak maksadıyla değil, daha çok savunduğu düşünceyi desteklemek amacıyla başvurmaktadır. O, öncelikle ele aldığı konuyla ilgili âyetleri peş peşe sıralamakta ve bu âyetlerde kendi görüşünün açıkça ifade edildiğini savunmaktadır. Örneğin Allah’ın kelim sıfatının sübutunu delillendirmek için “Allah’ın keliması” ve “Allah’ın kelimeleri” benzeri ifadelerin geçtiği âyetleri⁵⁰ peş peşe sıralamış ve bu âyetlerde Allah için kelim sıfatının açıkça tespit edildiğini ifade etmiştir.⁵¹ Diğer yandan جعل fiilinin her bağlamda yaratmak anlamına gelmediğini tespit etmek için farklı âyetlerdeki kullanımlarına müracaat etmiştir.⁵²

Ele aldığı konuya ilişkin âyetlerin akabinde konuyla ilgili hadisleri sıralayan Dârimî için başvurulacak ikinci kaynak sünnettir. O, tartıştığı muhataplarından, dile getirdikleri görüşler için isnad istemektedir. Muhataplarından görüşlerini isnadlandırmasını istemesi genel manada ilim anlayışını, özelde de tefsir anlayışını yansıtmaktadır denebilir.⁵³

46 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 48, 50, 176, 255-256; a.mlf., *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, 144.

47 Öğmü, “Mu‘tezile’nin Müşebbihe Algısını Oluşturan Amiller”, 153.

48 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 242, 252-254.

49 bk. Kutlu, *Selefilğin Fikrî Arka planı*, 177.

50 en-Nisâ 4/164, el-Bakara 2/75, el-Fetih 48/15, Yûnus 10/64, el-En‘âm 6/115, et-Tevbe 9/6, es-Sâffât 37/171, el-Bakara 2/37 (Âyetlerin sıralamasında Dârimî’ye uyulmuştur.).

51 Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, 140-142.

52 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 218-220.

53 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 316.

Dârimî nezdinde tefsirin kabul edilebilir bir nitelik kazanması için bu tefsirin mutlaka ya Hz. Peygamber'den yahut da ilk üç nesilden bir rivayete dayanması gerekir.⁵⁴ Bir hususta Hz. Peygamber'den gelen bir tefsir ve izah varsa onun dışındaki izah ve tefsirlerin bir kıymeti yoktur. Tefsiri kıymetli kılan şey Hz. Peygamber'den veya ilk nesillerden naklediliyor olmasıdır.⁵⁵ Hz. Peygamber'den veya ilk nesillerden gelen bir haber veya rivayet yoksa yapılan tefsirden emin olunamaz. Onlardan gelen haberlere aykırı tefsirlerin ise doğru olma ihtimali yoktur.⁵⁶ Dârimî'ye göre Cehmiyye'nin tefsir çabalarını boşa çıkaran en önemli faktör onların seleften nakledilen rivayetlere aykırı görüşler öne sürmeleridir. Örneğin onlar, Allah'ın gelmesi hususunda Kur'an'a, Hz. Peygamber'den ve sahâbîlerden gelen haberlere aykırı bir görüşü benimsemişlerdir. Dârimî nezdinde Allah'ın gelmesi ve inmesi konusunda Hz. Peygamber'den ve sahâbîlerden gelen rivayetlerin uydurma olmadığı yakinen bilinmektedir. Dolayısıyla o, bu haberlerin zâhirine muhalif yorumların bir aslı olmadığını düşünmektedir.⁵⁷

Sünnetten sonra başvurulması gereken diğer kaynağın sahâbîlerden nakledilen rivayetler olduğunu düşünen Dârimî Kur'an'ın nüzulüne şahit olmaları, âyetlerin te'vilini (tatbiki-ni) görmeleri ve Arapçayı iyi bilmeleri hasebiyle onların Kur'an'ın te'vilini/tefsirini sonraki nesillerden daha iyi bildiklerini ileri sürmektedir.⁵⁸ Bu açıdan ona göre tefsire ilişkin olarak Hz. Peygamber, sahâbîler ve tâbiîn döneminde dile getirilmemiş görüşler bir değer taşımamaktadır. Aksine Allah'ın kitabını rivayet olmaksızın tefsir etmeye kalkışmak büyük bir zulümdür.⁵⁹ Dârimî sıklıkla selefin otoritesine vurgu yapmakta ve muhataplarının Kur'an'ı seleften daha iyi anlamış olamayacağını vurgulamaktadır. Ona göre selef Allah'ın kitabını sonraki nesillerden kesinlikle daha iyi anlamıştır. Bu açıdan selefin tarihte başka bir örneği yoktur. Netice itibarıyla onlara tabi olmak gerekir. Onlara tabi olmanın yolu ise rivayetlere ittibadır. Bu haberlerden yüz çeviren kişi mü'minlerin yolunun dışında bir yola tabi olmayı arzu etmektedir. Mü'minlerin yolundan ayrılan kişiler ise Nisâ sûresi 115'inci âyette tehdit edilmiştir.⁶⁰

Rivayetlerde karşılığını bulamadığı ilmi ilimden saymayan⁶¹ Dârimî, tefsirde sahih rivayetleri tercih etmek gerektiğini ısrarla vurgulamaktadır. Sahih ve makbul rivayetleri bırakıp kendi görüşünü desteklemek için şaibeli rivayetlere tutunmayı doğru bulmamaktadır.⁶² Diğer yandan sahih ve makbul rivayetleri kabul etmek de yeterli değildir. Bu rivayetlerin lafzi manalarını esas almak gerekir. Nitekim Dârimî'nin naklettiğine göre Merîsî, takipçilerine senetleri sağlam hadisleri reddetmemelerini tavsiye etmiş fakat onları, bu tür hadisleri yanıltıcı bir tarzda te'vil etmeye yöneltmiştir.⁶³ Örneğin Merîsî taraftarları İbn Abbas'ın "Duyulardan herhangi biriyle Allah idrak edilmez." dediğini nakletmiştir. Ona göre duyularla idrak edilemeyen bir şey, şey değildir. Allah Nisâ sûresi 164'üncü âyette Hz. Mûsâ ile

54 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 71.

55 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 63.

56 Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 92.

57 Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 92-93.

58 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 93.

59 Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 91.

60 Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 116-117.

61 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 326.

62 Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 118; a.mlf. *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 244.

63 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 338.

konuştüğünü ifade etmektedir. Bu âyette Hz. Mûsâ'nın onu, en mühim duyu olan konuşma duyusuyla idrak ettiği haber verilmiştir. Yine Kıyâmet sûresi 22-23'üncü âyetlerde Allah'ın görme duyusuyla idrak edileceği de haber verilmektedir. Şu hâlde Dârimî nezdinde İbn Abbas'tan gelen bu haberin, Kur'an'daki bu âyetlere aykırı olduğu için zındıklar tarafından uydurulduğu açığa çıkmıştır.⁶⁴

Dârimî'nin yaklaşımında iki nokta dikkati çekmektedir: Öncelikle o, hadisin senedinden ziyade metnin âyetlere uygun düşüp düşmediğini kritik etmiştir. Ona göre hadisin sahih olmadığı manasının tutarsızlığından da anlaşılabilir.⁶⁵ Sonra, diğer bütün mezhebî tutumlarında gözlemlendiği üzere haber kendi görüşünü desteklemiyorsa onu te'vil etme veya reddetme cihetine gitmiştir.

Rivayet metinlerini Kur'an'a arz etmek gerektiğini bildiren hadisi⁶⁶ de değerlendiren Dârimî; hadisleri, sadece bu işin ehli kişilerin nakletmediğini, yalancıların veya ahmaklarında rivayet ettiğini söylemektedir. Ona göre bunun farkına varan Ehl-i hadîs, hadis nakline ehil kimselerden gelen rivayetleri almış, ahmak ve yalancılardan gelen hadisleri ise reddetmiştir. Dolayısıyla işin ehli olmayanlar için rivayetler arasında tercihte bulunma hakkı yoktur. İnsanların hepsinde hadisleri Kur'an'a arz edip hangisinin ona muvafık, hangisinin muhalif olduğunu ayırt edecek ilmi kudret bulunmamaktadır. Bu işi ancak Ma'mer (öl. 153/770), Mâlik b. Enes (öl. 179/795) ve Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) gibi hadis ilminin inceliklerini bilen ehil kimseler yapabilir. Hadisler içinde onların alıp kabul ettikleri alınır, onların reddettikleri reddedilir. Çünkü bu kimseler Kur'an'ın te'vilini ve manalarını en iyi bilen kimselerdir.⁶⁷

Dârimî nezdinde bir görüşün alınabilmesi için görüş sahibinin en azından tâbiinden veya tebeu't-tâbiînin önde gelenlerinden olması gerekmektedir. Örneğin Ebû Yûsuf (öl. 182/798) tâbiinden veya tebeu't-tâbiînin önde gelenlerinden olmadığı için onun görüşü delil kabul edilemez. Bununla birlikte Dârimî için tek kriterin bu olduğu da düşünülmemelidir. Çünkü ona göre ne Ca'd b. Dirhem (öl. 124/742 [?]) ne de Cehm b. Safvân tâbiinden (öl. 128/745-46) kabul edilebilir.⁶⁸

Tâbiîn ihtilaf ettiğinde onların görüşlerini Hz. Peygamber'in ve ashâbının sünneti gibi bağlayıcı görmeyen Dârimî, Tevbe sûresi 100'üncü âyette Allah'ın övmesi dolayısıyla onların görüşlerinin de dikkate alınması gerektiğini düşünmektedir. Bu nedenle ilk günden itibaren Müslümanlar tâbiînin sözlerini, Hz. Peygamber'in ve sahâbîlerin sözleri gibi setle nakletmiş ve gerektiğinde onların görüşlerini delil getirmiştir.⁶⁹ Nitekim Dârimî de bazı âyetleri tâbiînin görüşleriyle tefsir etmiştir. Örneğin Abdurrahmân b. Ebî Leylâ'nın (öl. 83/702) Yûnus sûresi 26'ncı âyette geçen husnâ (الحسنی) lafzını cennet, ziyâde (الزيادة) lafzını ise Allah'ın vechine bakmak olarak tefsir ettiğini rivayet etmiştir.⁷⁰

64 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 260.

65 Aydınlı, "Dârimî, Osman b. Sa'îd", 8/495.

66 Dârimî bu hadisin muarız tarafından Ebû Yûsuf kanalıyla nakledildiğini söylemektedir. Hadis, Ebû Yûsuf'un Evzâ'î'ye reddiye maksadıyla yazdığı eserde de geçmektedir. Ebû Yûsuf, *Red 'alâ Siyeri'l-Evzâ'î*, 25; Bâkîllânî, *İntisâr*, 2/447.

67 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 230-231.

68 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 207-208.

69 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 228.

70 Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 109.

Tefsirde Arapçanın belirleyici bir konumu olduğunu düşünen Dârimî, lafza verilen manaların Arapça kullanımlara uygun olması gerektiğini söylemektedir. Ona göre lafızların, yapılan te'vile imkân vermesi yani yapılan te'vile muhtemel olması gerekir.⁷¹ Lafızlar için tercih edilen mana ve yorumların sadece Arapçaya uygun olması da yeterli değildir. Tercih edilen manaların Kur'an, sünnet ve sahâbî sözlerinde mutlaka bir karşılığı olmalıdır. Yahut tercih edilen bu manalar üzerinde icmâ vâki olmalıdır.⁷² Bu yaklaşımla Dârimî'nin nüzul döneminde cârî dili bütün kültürel içeriğiyle mutlaklaştırdığı söylenebilir. Örneğin o, Allah'ın gökte olduğuna câriye hadisini delil getirmektedir. Câriyenin, Allah'ın gökte olduğu bilgisini, Mekke müşriklerinin de benzer bir inanca sahip olmasından hareketle kültürden edindiği söylenebilir. Bu durumda ilk muhatapların dili bütün kültürel ve yerel içeriğiyle mutlaklaştırılmış olmaktadır. İlk muhatapların kültür ve anlayış seviyesinin ötesine geçme çabaları ise bir sapma olarak değerlendirilmiştir.⁷³

Dilin vakıayı bütün hakikatiyle yansıttığını düşünen⁷⁴ Dârimî, arşa iman edip varlığını kabul etmekle birlikte Allah'ın arşın üzerinde olduğunu bildiren âyetleri lafzi anlamın dışına çıkılarak "arş bütün yaratılmışlardır." şeklinde yorumlamayı bir sapma olarak görmektedir.⁷⁵ Diğer yandan bir kelimenin dildeki kullanımlarından yola çıkarak manası hakkında bir sonuca ulaşmayı yaratılmışları Allah'la kıyaslamak olarak görmektedir. Örneğin ona göre Allah'ın ayağı ifadesini bir şiirde geçen insanların ayağı ifadesindeki kullanımdan yola çıkarak açıklamaya çalışmak Allah'ı insanlarla veya yaratılmışlarla kıyaslamak demektir. Bu da Allah'ı yaratılmışlara benzetmektir. Yahut Allah'ın gülmesini mahlukun gülmesine ilişkin kullanımdan yola çıkarak mecaza yormak doğru değildir.⁷⁶ Lafzi manada ısrar ederek sıfatlar için keyfiyet fikrini zorlayan Dârimî, teşbihe düşme tehlikesine karşı bilâ keyf ilkesini öne sürerek⁷⁷ muhatabını bilinmezliğe sürüklemektedir.

Dilde mecazın varlığını kabul eden⁷⁸ Dârimî Arap dilinde kullanılan mecazı kendilerinin de bildiğini ifade etmektedir. Örneğin bizzat kendisi icra etmeyip birine emretmek yoluyla bir işi gerçekleştirmiş bir kişinin "Bir ev inşa ettim." "Bir adam öldürdüm." veya "Bir çocuğa vurdum." demesi mecaz yoluyla caizdir. Ancak ona göre muhalifler mecaz bahanesiyle sıfatların hakikatini nefyetmiştir. Oysa açık bir delil getirmediğe dilde nadiren başvurulmuş bir kullanım yaygın olan kullanıma tercih edilemez.⁷⁹ Sıfatlarla ilgili lafızları mecaza hamletmenin teşbih düşüncesini gün yüzüne çıkardığını düşünen Dârimî istivâ kelimesine istevlâ yani onu hakimiyeti altına aldı, ele geçirdi anlamı verilemeyeceğini ileri sürmektedir. Çünkü göklerde ve yerde hükümranlılığı altında olmayan zerre miktarı bir şey yoktur ki Allah, hükümranlılığı altında olmayan o şeyleri tekrar hükümranlılığı altına alsın. Diğer yandan istevlâ anlamı verilerek Allah'ın arşa istivâsı, bir şehri ele geçiren ve oraya hükümrân olan bir hükümdara benzetilmiştir. Bu takdirde, hükümdarın durumunda olduğu gibi, Allah'ın galip gelmesi ve hükümranlılığı ele geçirmesi ihtimal içerir. Galip de gelebilir, mağlup da

71 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 83, 151.

72 Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 163.

73 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 77.

74 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 311.

75 Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 39-40.

76 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 312.

77 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 262; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 318.

78 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 302.

79 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 83-84, 332.

olabilir. Bundan emin olunamaz. Sonuç olarak istivâ kelimesine istevlâ anlamı veren kişi Allah’ı bir yaratılmışa benzeterek teşbihe düşmüştür.⁸⁰

Dârimî’ye göre sıfat âyetlerini lafzi mananın dışında bir manaya yormak hevaya uymaktır. Bu, lafzı Arapça bakımından mümkün manaların dışında bir manayla ve Allah’ın kastının aksine bir şekilde tefsir etmektir. Bu sebeple Hz. Peygamber ümmetini gerek Allah hakkında gerekse Kur’an hakkında hevâyâ uyararak konuşma ve buna bağlı olarak sapıp küfre düşme hususunda uyarmıştır. Bu uyarıya ittibaen Hz. Ebû Bekir gibi, sahâbîlerin önde gelenleri Kur’an tefsiri hakkında konuşmaktan kaçınmıştır.⁸¹

Muarızın tevhid konusunda sadece doğru inancın geçerli olacağı düşüncesinde olduğunu aktaran Dârimî bu fikrine rağmen onun sıfatlar konusunda ihtimale yöneldiğini söylemektedir. Dârimî’ye göre ihtimal yakîn değil zandır. Açık ve net olmayan bir re’ydir. Doğru olabileceği gibi hatalı da olabilir. Bu sebeple Allah’ın sıfatlarından herhangi birinde re’ye ve zanna dayanarak çok çeşitli yorumlar yapılmıştır.⁸²

Dârimî’ye göre makul; insanlar nezdinde sınırları net, üzerinde uzlaşmış, belirli bir şey değildir. Eğer öyle olsaydı bu makulî herkes benimser ve bu durum insanların işini oldukça kolaylaştırırdı. Ancak durum böyle değildir. Mü’minûn sûresi 53’üncü âyette ifade edildiği üzere her grup kendi fikrini ve düşüncesini makul kabul etmektedir. Hatta Cehmiye bile makulün ne olduğu hususunda kendi içinde ihtilafa düşmüştür. Şu hâlde makul konusunda bütün tarafların kabul edeceği bir tanım üzerinde uzlaşmak mümkün görünmemektedir. Öyleyse en doğru yol, bütün makulleri Hz. Peygamber’in ve sahâbîlerin üzerinde bulunduğu hâlde irca etmektir. Çünkü onlar vahyin ilk muhataplarıdır ve onun te’vilini sonraki nesillerden daha iyi bilmektedirler. Onlar arasında ihtilaf ve bidatler de ortaya çıkmamıştır. Dolayısıyla makul olan selefe muvafakat eden şeydir. Makul olmayan (meçhul) ise onlara muhalefet eden şeydir. Onların üzerinde bulunduğu yolu bilmek de rivayetlerden geçer.⁸³ Bu fikre paralel olarak Dârimî “Biz rey içtihadını gözlerimizle gördüğümüz, kulaklarımızla işittiğimiz ferâiz ve ahkâmın çoğu hakkında caiz görmüyoruz ki gözle görülmeyen Allah’ın sıfatları hususunda nasıl caiz görelim.”⁸⁴ demektedir. Onun aktardığına göre Evzâî (öl. 157/774) de benzer bir görüşe sahiptir. Evzâî, bir görüşü (re’y) bırakıp bir başka görüşü (re’yi) benimseyen kimseler için “Siz bir bid’atten sadece sizin için öncekinden daha zararlı bir başka bid’ate tutunmak için dönüyorsunuz.” demiştir.⁸⁵ Açıkça ifade ettiği üzere Dârimî, Cehmiye olarak nitelendirdiği kesimlerin kullandığı tarzda aklın kullanılmasına karşıdır. Fakat eserlerindeki genel manzaradan yola çıkarak kendi fikrini destekleyen akla ve akli çıkarımlara karşı olmadığı söylenebilir.

Tefsirde başvurulacak kaynaklar hakkında Dârimî’nin görüşlerine değindikten sonra bazı âyetler hakkında yaptığı yorumlarından seçeceğimiz örneklerden hareketle tefsir yöntemi hakkında bazı çıkarımlarda bulunmaya çalışacağız.

80 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merisî*, thk. Ebû Âsim eş-Şevâmî, 171.

81 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merisî*, thk. Ebû Âsim eş-Şevâmî, 33-34, 151.

82 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merisî*, thk. Ebû Âsim eş-Şevâmî, 309.

83 Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, 117.

84 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merisî*, thk. Ebû Âsim eş-Şevâmî, 74.

85 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merisî*, thk. Ebû Âsim eş-Şevâmî, 162.

3. Dârimî'nin Tefsirine Örnekler

Âyet ve hadisleri, lafzın zahirî manasından muhtemel bir başka manaya yorumlama işinin Cehmiyye ile başladığı ve Mu'tezile tarafından devam ettirildiği kabul edilmektedir.⁸⁶ Cehm b. Safvân akılla çeliştiğini düşündüğü âyetleri inkâr etmemiş, onları te'vil etmeyi tercih etmiştir.⁸⁷ Benzer şekilde Mu'tezile de Allah'ı her türlü teşbihten nefyetmeyi temel ilke edinmiş ve onu cisim, tahayyüz (yer kaplama) ve tagayyür (değişme) gibi teşbihi hatıra getirecek her şeyden tenzih etmiştir.⁸⁸ Bu maksatla Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (öl. 235/849-50 [?]) vechi ve nefsi Allah'ın zatı, eli onun nimeti, "gözümün önünde"⁸⁹ ifadesini "bilgim dahilinde" ve samed ismini "ihtiyaçlar için kendisine yönelinen" şeklinde yorumlamıştır.⁹⁰

Farklı bağlamlarda te'vil ve tefsir kelimelerini kullanan Dârimî'nin bu iki kelimeyi çoğu zaman birbirinin yerine kullandığı görülmektedir.⁹¹ Örneğin o, tartıştığı şahsın tevhid hususunda sadece isabetli bir te'vilin geçerli olacağını ileri sürmesi üzerine tevhidin *te'vilinin* kelime-i tevhid olduğunu ifade etmektedir. Ümmet nezdinde tevhidin doğru *tefsirinin* bu olduğunu, Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerin de bu iddiayı desteklediğini söylemektedir. Söz konusu pasajda Dârimî, tefsir ve te'vil kelimelerini birbiri yerine kullanır görünmektedir.⁹² Diğer yandan Dârimî te'vil kavramını sahâbîlerin dile getirdiği görüşler için de kullanmıştır. Ona göre İbn Abbas ve İbn Mes'ûd Sebe' sûresi 23'üncü âyeti Allah'ın vahiyile konuşması esnasında meleklerin baygınlık geçirmesi rivayetiyle te'vil etmiştir.⁹³ Sahâbîlerin Kur'an'ın te'viline şahit olduklarını söylemesi de göz önünde bulundurulduğunda te'vil ve tefsir kavramlarıyla, lafızla anlatılmak istenen manayı kastettiği söylenebilir.

Tefsir ilmi zaviyesinden bakıldığında Dârimî'de dikkat çeken önemli noktalardan biri onun bağlama yaptığı vurgudur. Dârimî'ye göre lafzın anlamı siyakta ortaya çıkar.⁹⁴ Örneğin, Dârimî'nin naklettiğine göre muarız, Allah'ın yaratılmışlara benzetilmemesi gerektiğine ilişkin bir ilke belirledikten sonra Hz. Âdem'in yaratılışına ilişkin âyetin⁹⁵ yorumunda el ile kastedilenin bildiğimiz el olmadığını, yaratma işinin bizzat Allah tarafından icra edildiğini tekit etmek için bu kelimenin kullanıldığını ileri sürmüştür. Bu görüşünü ispat sadedinde ise diliyle inkâr etmiş olduğu hâlde iki eli kesilmiş bir kişi için "Onun inkârı eliyle kazandığı yüzündendir." denilmesini delil getirmektedir. Dârimî öncelikle, Allah'ın elleri kesilmiş bir adama benzetilmesini doğru bulmamaktadır. Sonra, ona göre âyetle tekit edilen eldir. Zira yaratmanın tekit edilmesine lüzum yoktur. Çünkü her şeyi yaratan Allah'tır ve şeytan da bunu en iyi bilenlerdendir. Hz. Âdem'i diğer varlıklardan ayıran şey Allah'ın onu eliyle yaratması ve bununla onu şereflendirmesidir. Diğer yandan, *يدي يين* ifadesi elleri olan veya olmayan şeyler için kullanılmakta; "elleriyle kazandığı yüzündendir" (*بيديه*) ifadesi ise kesilmiş bile olsa sadece elleri olan biri için kullanılmaktadır. Arapçada hiç elleri olmayan

86 Neşşâr, *Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/88-89.

87 Turhan, "Mu'tezilî Sıfat Telakkisinin İnşâında Cehm b. Safvan'ın Belirleyiciliği", 98.

88 Neşşâr, *Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/243.

89 Tâhâ 20/39.

90 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 320, 678; Neşşâr, *Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/286.

91 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 127.

92 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 45, 174.

93 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 61.

94 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 293, 314.

95 Sâd 38/75.

biri için bu tarz bir kullanım söz konusu değildir. Dolayısıyla eli olmasa Allah için de bu tarz bir ifade kullanılmazdı.

Nahl sûresi 40’inci âyetten hareketle Allah’ın diğer varlıkları ﷻ emriyle yarattığını ileri süren Dârimî’ye göre “Âdem’i elimle yarattım.” ifadesinden ise Allah’ın Hz. Âdem’i bizatihi kendi eliyle yarattığı yani ona elleriyle temas ettiği anlaşılmaktadır. Herhangi bir âyetle Allah, ruh sahibi diğer varlıkların yaratılışı esnasında onlara temas ettiğini bildirmemiştir. Diğer yandan Hz. Âdem ile diğer varlıkların yaratılışında bir farklılık yoksa Allah’ın şeytana “İki elimle yarattığıma secde etmekten seni ne alıkoydu?” demesinin de bir anlamı kalmayacaktır. Kaldı ki Hz. Âdem ile kendi yaratılışı arasında bir fark olmasaydı İblis’in kendi davası için bunu bir argüman olarak kullanması beklenirdi.⁹⁶

Dârimî muarızın; Allah’ın Hz. Âdem’i iki eliyle yaratmadığını, bu anlatımın dilde yaygın olduğunu ispat sadedinde “nikâh bağı elinde bulunanın (kocanın)”⁹⁷ âyetini de gündeme getirdiğini söylemektedir. Muarıza göre âyetin lafzi manasından anlaşıldığı gibi nikah akdi bizatihi kişinin avucuna konulmuş bir şey değildir. Dolayısıyla bu anlatım türü dilde caizdir. Dârimî de dilde bu kullanımı caiz görmektedir. Lakin ona göre bu kullanım sadece el sahibi kişiler için caizdir. Eli olmayan için يده ifadesinin kullanımı caiz değildir. Hatta Allah’ın eli olmaması durumunda onun için “Lütuf Allah’ın elindedir.”⁹⁸ “Mülk elinde olan Allah yücedir.”⁹⁹ demek de mümkün değildir. Dârimî’ye göre dilde var olan bu tür incelikleri bilmeyen kişi Arapçayı iyi bilen birine sormalıdır.

“Allah’ın iki eli açıktır.” mealindeki Mâide sûresi 64’üncü âyetle geçen el kelimesinin *nimet* olarak te’vil edilmesini de doğru bulmayan Dârimî, buradaki “iki el” ifadesinin rızık olarak te’vil edilmesini Arapçanın sınırlarından büsbütün ayrılmak olarak nitelendirmektedir. Dârimî’ye göre “iki el” ifadesi daha önce hiç rızık olarak tefsir edilmemiştir. Bundan mütevellit muarız da yaptığı tefsiri destekleyecek bir argüman getirememiştir. Diğer yandan Sâd sûresi 75, Mâide sûresi 64, Fetih sûresi 10, Âl-i İmrân sûresi 26, Hadîd sûresi 29, Mülk sûresi 1 ve Hucurât sûresi 1’inci âyetlerde geçen el kelimesinin hepsini rızık kelimesiyle karşılamak da mümkün değildir.¹⁰⁰

Dârimî’ye göre Arapçada el kelimesinin nimet ve kuvvet anlamında kullanıldığı bilinmektedir. Ancak el kelimesinin tefsiri, ayrıca bir tefsir faaliyetine ihtiyaç bırakmaksızın siyaka açıkça ortaya çıkmaktadır. Örneğin “Falanın benim için eli, pazısı ve desteği vardır.” denildiğinde bu cümleden uzuv olan el ve pazı anlaşılmaz. Bu cümlede geçen el ve pazıdan yardım anlaşılır. Ancak “Falanca bana eliyle vurdu.” “Bana eliyle bir şey verdi.” “Benim için eliyle yazdı.” cümlelerinden ise anlaşılan, organ olan eldir. Yahut Sâd sûresi 45’inci âyetle geçen “Eller ve gözler sahibi” ifadesinden uzuv anlamında el ve göz kastedilmemiştir. Çünkü insanların hemen hepsi el ve göz uzuvlarına sahiptir. Âyetle söz konusu edilen peygamberleri, diğer kullara göre ayrıcalıklı kılan bir nitelik olmalıdır ki o da bildiğimiz el ve göz değildir.¹⁰¹ El kelimesinin bütün bağlamlarda uzuv olan el anlamında kullanılmadığını

96 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 84.

97 el-Bakara 2/237.

98 el-Hadîd 57/29.

99 el-Mülk 67/1.

100 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 79-85.

101 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 102-103.

söylemekle birlikte Dârimî muarızın bazı âyetlerde geçen el kelimesi için önerdiği nimet ve rızık anlamlarını, el kelimesinin geçtiği bütün âyetlerde nimet anlamının doğru sonuç vermediğini ileri sürerek kabul etmemektedir.

Dârimî'nin bu tavrını hemen bütün sıfat âyetlerinde sürdürdüğü söylenebilir. O, karşı tarafça bir kelime için önerilen anlamın bütün bağlamlarda aynı manayı sağlamasını beklemektedir. Örneğin vech kelimesi için verilen sevap ve sâlih amel manasının bütün hadis metinlerinde doğru anlamı vermesini beklemekte ve bu anlamı vech kelimesi geçen farklı hadis metinlerine tatbik etmektedir. Doğal olarak bütün bağlamlar, vech kelimesi için önerilen sevap ve sâlih amel anlamını karşılamamaktadır.¹⁰² Buna karşın kendi fikrini destekleyen bir durum söz konusu olduğunda bir kelimenin her bağlamda aynı anlamı karşılamadığını dolayısıyla her bağlama aynı mananın nakledilmesinin mümkün olmadığını rahatlıkla öne sürebilmektedir. Örneğin onun tasvirine göre sanki muarız جعل fiilinin kullanıldığı her yerde yaratma anlamına geldiğini savunmaktadır.¹⁰³ Bu tasvire binaen Dârimî yaratma anlamını farklı bağlamlara aktarmakta ve her bağlamda bu anlama gelmediğini ispatlamaktadır. Bu ispatı da kendi fikri için bir dayanak hâline getirmektedir. Oysa muarızın جعل fiilinin anlamı hakkında böyle bir fikri savunması makul görünmemektedir.

Çoğu zaman yaptığı gibi Dârimî, nassa iman ediliği açıkça beyan edilse bile zâhirî anlamdan uzaklaşan yorumları nassı inkâr olarak nitelendirmektedir. Örneğin arş hususunda nassın zahirî anlamına muhalif yorumların tekiye konu olabileceğini söylemektedir.¹⁰⁴ Dârimî'nin muarız kanalıyla naklettiğine göre Bişr el-Merîsî Selcî'ye (öl. 266/880) "Allah'ın arşın üzerinde olması bir yaratılmışın bir başka yaratılmış üzerinde olması gibi değildir." demiştir.¹⁰⁵ Muarız ise "Allah arşın üzerindeyse ya arş Allah'tan büyüktür ya Allah arştan büyüktür veya ikisi aynı boyuttadır." diyerek Allah'la arşı kıyaslamıştır. Dârimî'ye göre Allah her şeyden büyük ve yücedir. Arş veya Hameletü'l-arş onu büyüklük ve kuvvet bakımından taşıyamaz. Ancak Allah'ın kudreti, dilemesi, iradesi ve desteği sayesinde onu taşıyabilir. Allah dilerse kudretiyle bir sineğin sırtına bile kurulup istikrar bulabilir. Kaldı ki muhalif, dünya dahil Allah'ın her yerde bulunduğunu ileri sürmektedir. Oysa arş, muarızın Allah'ı içine sığdırdığı gökler ve yerden daha büyüktür. Daha büyük ve geniş olduğu hâlde arş Allah'ı taşıyamıyorsa yer ve gökler Allah'ı nasıl taşır?¹⁰⁶

"Arşın bizim te'vilimiz dışında bir te'vili yoktur"¹⁰⁷ diyen Dârimî ilginç görüşler de dile getirmiştir. Ona göre Allah yedi kat semanın üzerindeki arşında olduğuna göre dağların zirveleri eteklerine nazaran Allah'a daha yakındır. Dârimî nezdinde dağın zirvesinde bulunan kişinin Allah'a daha yakın olduğu gayet açık bir hakikattir.¹⁰⁸

Allah'ın bir mekânda olduğunu düşünen Dârimî onun bir haddi olduğunu da savunmuştur. O, Cehm'in görüşlerini Allah'ın bir haddi ve nihayeti olmadığı fikri üzerine inşa ettiğini öne sürmektedir. Dârimî'ye göre Cehm bütün görüşlerini bu ilkedен türetmiştir.

102 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 274.

103 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 218.

104 Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 41, 47, 72.

105 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 162.

106 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 172-173.

107 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 164.

108 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 193; a.mlf., *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 95.

Zira Cehm’den önce Allah’ı bu şekilde tanımlayan başka biri olmamıştır. Zümer sûresi 75 ve Mü’min sûresi 7’nci âyetlerde Allah’ın arşını çevreleyen meleklerden söz edilmektedir. Melekler arşın etrafını sarmışsa arşın üzerinde bulunanın bir haddi ve sınırı olmalıdır. Nitekim Allah’ın arşın üzerinde veya gökte olduğunu ifade eden âyetler¹⁰⁹ onun bir haddi olduğuna da delalet etmektedir. Allah’ın sadece kendisinin bildiği bir haddi/sınırı olduğunu savunan Dârimî kişinin nefsinde bu haddi vehmetmesini ise caiz görmemektedir. Kişi bu haddin varlığına iman ederek onun bilgisini Allah’a havale etmelidir.¹¹⁰

Arş’ın semada, Allah’ın da arşın üzerinde olmasından hareketle Dârimî Kur’an’da geçen inme ve yükselme/çıkma fiillerini lafzi manaya yorumlamıştır. Ona göre durum bunun aksine olsaydı Kur’an’da buna ilişkin bir bilgi verilirdi. Ancak Allah, inmek ve çıkmak/yükselmek fiillerini kullanarak durumun Cehmiyye’nin iddia ettiği gibi olmadığını ifade etmiştir. Kur’an’ın gerek zahiri gerekse bâtını bu hakikati dile getirmektedir.¹¹¹

Dârimî’nin aktardığına göre muarız “Onlar meleklerin ya da Allah’ın gelmesini mi bekliyorlar?” meâlindeki En‘âm sûresi 158’inci âyetten veya “Bulut gölgeleri arasından Allah’ın onlara gelmesini mi?” anlamındaki Bakara sûresi 210’uncu âyetten Allah’ın hareket ettiği sonucunun çıkarılamayacağını savunmaktadır. Muarızla göre bu âyetlerde gelmekle nitelenen şey kıyamet ve Allah’ın emridir. Allah hareketsizdir ve bizatihi kendisi gelmez. Gelme ve bir yerden bir başka yere intikal yaratılmışların sıfatıdır. Bu âyetlerdeki mana, “Allah onların binalarına geldi.” meâlindeki Nahl sûresi 26’nci âyetle “Allah onlara ummadıkları yerden geldi.” meâlindeki Haşr sûresi 2’nci âyetteki mana gibi anlaşılmalıdır.¹¹² Bu âyetlerde geldiği bildirilen şey Allah’ın emridir. Benzer bir kullanım “İçinde bulunduğumuz kente ve kervana sor.” mealindeki Yûsuf sûresi 82’nci âyetinde de söz konusudur. Bu âyetinde kervan zikredilmiş ancak kervanda bulunanlar kastedilmiştir. Bakara sûresinde de Allah zikredilmiş ancak onun emri kastedilmiştir. Fecr sûresinde ise meleklerin Rabbin emrini getirdiği ifade edilmiştir. Dolayısıyla bu ve benzeri âyetlerde¹¹³ Allah’ın emri kastedilmiş ancak onun emri lafızda açıkça zikredilmemiş ve gizlenmiştir. Dârimî’ye göre muarız bu âyetler için yaptığı yorumda Hz. Peygamber’e ve sahâbîlere muhalefet etmiştir.¹¹⁴ Canlı bir varlıkla ölü bir varlık arasındaki temel fark harekettir. Allah canlıdır. Dolayısıyla o, putların aksine bir yerden bir başka yere dilediği gibi hareket eder. Nitekim Allah Teâlâ Nahl sûresi 21’inci âyetinde putları ölümler olarak nitelemektedir. Ölü oldukları için de hareket edememektedirler. Buna karşın muarız Hz. İbrahim’in En‘âm sûresi 76’nci âyetinde geçen “Ben batıp gidenleri sevmem.” sözünü Allah’ın hareket etmediğine delil olarak zikretmiştir. Dârimî’ye göre Allah indiği veya yükseldiği zaman güneş, ay ve yıldızlar gibi yaratılmışlar içinde batmaz (kaybolmaz). O, her şeyden yücedir ve her şeyi kuşatmaktadır.¹¹⁵

Âyetlerin te’vilinin siyakta ortaya çıktığını sık sık tekrarlayan Dârimî’ye göre Müslümanlar Allah’ın semâvâtın üzerindeki arşında olduğu ve kıyamet gününden önce kullarından herhangi birini cezalandırmak için yeryüzüne inmeyeceği hususunda ittifak etmiştir.

109 Tâhâ 20/5, el-Mülk 67/16, en-Nahl 16/50, Âl-i İmrân 3/55, Fâtır 35/10.

110 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 76.

111 Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, 68.

112 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 120.

113 en-Nahl 16/33, el-En‘âm 6/158.

114 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 257.

115 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 126-127.

Yine Müslümanlar; kıyamet gününde kullarının arasını ayırmak, onları hesaba çekmek ve ödüllendirmek üzere Allah'ın ve meleklerin ineneğinden kuşku duymamaktadır. Müslümanlar Allah'ın kıyamet gününden önce dünya işlerinden bir iş için inmeyeceğinden şüphe etmediğine göre kıyamet gününden önce gelen şey onun emri ve azabı olmalıdır. Nitekim Yûnus sûresi 24'üncü âyetle kulları cezalandırmak için Allah'ın emrinin geleceği (أَنبِئَا أُمَّرَأَتَا لَيْلًا) ifade edilmiştir. Bu doğrultuda "Allah onların binalarına gelir." meâlindeki Nahl sûresi 26'ncı âyet Allah'ın tuzağının onların binalarının temelinden geleceğini, böylece binaların tavanlarının üzerlerine çökeceğini haber vermektedir. Bu âyetin tefsiri binaların tavanlarının çökmesidir. "Hesap etmedikleri yerden Allah onlara gelir." meâlindeki Haşr sûresi 2'nci âyetle ise Allah'ın onlara tuzak kuracağından, onların kalplerine korku salacağından ve onların evlerini, kendi elleriyle veya müminlerin elleriyle yıkacağından bahsedilmektedir. Kıyamet günü Allah'ın gelmesi ise Kitap'ta açıkça zikredilmiştir. Dârimî kulların Allah'ın iniş keyfiyetini bilemeyeceğini, bu sebeple keyfiyeti bilmekle mükellef tutulmadıklarını söylemektedir. Ona göre Allah'ın bir benzeri olmadığı gibi nüzulünün keyfiyeti de yaratılmışlara benzemez. Bu âyetler hakkında yaptığı yorumların da gösterdiği üzere Dârimî, savunabileceği bir çıkış yolu bulamadığında lafzi manadan uzaklaşmakta ve âyetleri kendi fikrini destekleyecek bir şekilde yorumlamaktadır.

Dârimî, Allah Teâlâ'nın kıyamet günü geleceği (mecîi) hususunun Hâkka sûresi 13 ilâ 29'uncu âyetlerde, Furkân sûresi 25'inci âyetle, Bakara sûresi 210'uncu âyetle ve Fecr sûresi 21 ve 22'nci âyetlerde işlendiğini söylemektedir. Ona göre bu âyetlerden anlaşılan şey kıyamet günü kullarını hesaba çekmek için Allah'ın bizatihi gelmesidir. Sûra üflenmesi, göklerin yarılması, meleklerin inmesi ve arşın taşınması gibi birtakım karinelerin gösterdiğine göre bu âyetlerdeki gelme ifadesinin manası ile Nahl sûresi 26'nci âyetteki gelme ifadesinin manası birbirinden farklıdır. Nahl sûresi 26'nci âyetle gelmesi söz konusu edilen şey Allah'ın azabıdır.

Dârimî'ye göre muarız küçük bir karine bulduğunda lafzı mecaza hamletmiş ve onu akla en uzak manaya yorumlamıştır. Lafız için bilinen manayı terk etmiş ve onu, bilinmeyen ve uzak bir manaya hamletmiştir. Bu durum muarızın zan ve şüpheye dayandığına ve umumi olana muhalefet ettiğine delildir. Oysa Kur'an Arapça indirilmiştir ve Arapların bildiği en meşhur manalara hamledilmelidir. Eğer herhangi bir rivayete dayanmadan genel olarak bilinen manaya uzak bir anlama hamlediliyorsa (te'vil ediyorsa) bu yorum için açık bir delil getirilmelidir. Açık bir delil getirilemiyorsa mana genel olarak bilinen anlam üzere kalır. Kur'an'da, Hz. Peygamber'in hadislerinde ve sahâbîlerin tefsirindeki deliller Allah'ın gelmesini açıklamak için yeterlidir. Başka bir yoruma gerek ve yer yoktur.¹¹⁶

Dârimî benzer şekilde, ilgili âyetlerin metin bağlamını öne sürerek Allah'ın her yerde bulunmasını reddetmiştir. Muhalifler, "Üç kişi gizlice konuşmaz ki dördüncüleri o olmasın. Beş kişi gizlice konuşmaz ki altıncıları o olmasın... nerede olurlarsa olsunlar, Allah mutlaka onlarla beraberdir." meâlindeki Mücadele sûresi 7'nci âyeti Allah'ın her yerde bulunmasının delili olarak zikretmiştir. Dârimî âyetin metinsel bağlamının bu görüşü desteklemediğini savunmaktadır. Ona göre âyetin başında ve sonunda vurgu Allah'ın ilminedir. Allah'ın ilmine yapılan vurgu, bizzat zatının değil ilminin her yere nüfuz ettiğini göstermektedir.

116 Dârimî, *Nakz 'ale'l-Merisî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 121-126.

Dârimî, Allah resulünün cariyeye “Allah nerededir?” şeklinde bir soru sormasını Allah’ın bir mekânda olduğunun delili olarak görmektedir. Çünkü ona göre ancak belirli bir mekânda olup diğer mekânlarda bulunmayan bir varlık için “Nerededir?” diye sorulabilir. Bu soru onun bir mekânda olduğunu göstermektedir.¹¹⁷ Dolayısıyla âyet Allah’ın bilgisine hiçbir şeyin gizli kalmadığını bildirmektedir. Yoksa Allah’ın her yerde olduğunu değil.¹¹⁸

Dârimî’ye göre Allah her yerdedir demek Allah’ın gökte, yerde, kapalı her evde ve kilitli her sandıkta bulunduğu anlamına gelir.¹¹⁹ Dârimî Allah’ın varlıklar yaratılmadan önce de tek ilah olduğunu, varlıkların ve mekânın yaratılmasından sonra bu varlıklara ve mekâna dönüşmeksizin onlardan ayrı ve onların dışında varlığını sürdürmeye güç yetirebileceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Allah yeryüzündeki pis mekanlarda bulunmaktan münezzeh-tir.¹²⁰

Dârimî kendi iddiaları gibi, Cehmiyye’ye attığı Allah’ın her yerde bulunduğu yönündeki görüşleri de lafzi-zâhirî manada anlamaktadır. Bu doğrultuda Allah’ın her yerde olmasını bir nevi mekâna sirayet etmesiyle açıklamaktadır. Allah ya mekandadır yahut değildir ikileminde gidip gelmekte ve Allah’ı cisimler dünyasının ilkeleri doğrultusunda anlayıp tasvir eder görünmektedir. Bu doğrultuda Cehmiyye’ye attığı “Allah her yerdedir.” ilkesinin, Allah’ın varlıklara sirayet edip onlarla bütünleştiği anlamına geldiğini ileri sürmüştür. Allah’ın her yerde bulunduğu fikrinin daha sonra tasavvufdaki vahdet-i vücûd nazariyesine dönüştüğü de iddia edilmiştir.¹²¹ Dârimî, Allah’ın mekâna hulul ettiği yönündeki görüşleri kabul etmeyip reddeden muarızın “Allah her yerdedir.” savunusunun tam da bu kapıya çıktığını ısrarla vurgulamaktadır. Ona göre Allah’ın her yerde olduğunu söylemek Allah’ın mekâna hulul ettiğini söylemektir.¹²² Muarızın itham edildiği görüşleri reddetmesini görmezden gelen Dârimî, sıfatlara ilişkin lafızları zahirî anlamda anlamakla teşbihe düşüleceği yönünde kendisine yöneltilen benzer nitelikteki uyarıları reddetmekte ve bilâ keyf şemsiyesi altında söylenen hiçbir sözün teşbih kapısına çıkmayacağını varsaymaktadır. Ona göre asıl, sıfatları nefyedenler teşbihe düşmektedir. Onlar, önce Allah’ın sıfatları için keyfiyet tayin etmekte sonra tayin ettikleri bu keyfiyetin yaratılmışların sıfatlarına benzerliğini öne sürerek sıfatları nefyetmektedirler. Ona göre sıfatları nefyetmek zihindeki teşbih fikrinin bir göstergesidir.¹²³

Muarızın âyetlere getirdiği açıklamaları bir habere dayandırmadığını sıklıkla dile getiren Dârimî onu, sahih hadisleri bırakıp zayıf hadislerle görüşünü delillendirmekle de suçlamaktadır.¹²⁴ Buna mukabil, Ehl-i hadîs kimliğine yaptığı vurguya rağmen Dârimî’nin kendisi de muarızı eleştirdiği duruma düşmüştür. Onun görüşlerini ispat sadedinde dile getirdiği rivayetlerin genelde zayıf olduğu ileri sürülmüştür.¹²⁵

Son olarak İbn Teymiyye’nin te’vil hususunda Bîşr el-Merîsî’yi kalamcılarının önderi ola-

117 Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, 49-52.

118 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 166.

119 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 168.

120 Dârimî, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, 47-48.

121 Neşşâr, *Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 1/356-357.

122 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 188.

123 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 160.

124 Dârimî, *Nakz ‘ale’l-Merîsî*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî, 244, 298.

125 Topaloğlu, “er-Red ale’l-Cehmiyye”, 34/512.

rak gördüğü söylenmelidir. İbn Teymiyye'ye göre İbn Fürekan, İbn Akıl, Gazzâlî ve Fahreddîn er-Râzî gibi meşhur kelimcilerin dile getirdiği te'viller Dârimî'nin *Nakz 'ale'l-Merîsî* isimli eserinde Bişr el-Merîsî'den naklettiği görüşlerin aynıdır.¹²⁶ İbn Teymiyye'nin tespitinden hareketle Bişr el-Merîsî'nin kendisinden sonra gelen Ehl-i sünnet kelimcileri üzerinde ciddi bir etkisinin olduğu söylenebilir. Diğer yandan Ehl-i hadîs çizgisini takip eden Zehebî (öl. 748/1348) Dârimî'nin sıfatları ispat hususunda aşırıya kaçtığını ifade etmiştir. Ona göre Dârimî'nin ele aldığı hususlarda susmak, selevin yöntemine daha uygundur.¹²⁷ Ancak teccim fikrinin avamın anlayışına tenzih fikrinden daha yakın olduğu¹²⁸ göz önüne alındığında Dârimî'nin dile getirdiği fikirlerin avam arasında daha fazla yaygınlık kazandığı söylenebilir.

Sonuç

Ehl-i hadîs ve halife Me'mûn yönetimi arasında siyasi bir çekişmeye dönüştürülen hal-ku'l-Kur'ân meselesi; Kur'an'ın beşer dünyasına girişi, Hz. Peygamber'le ilişkisi ve metinleşme süreci ekseninde tartışılmamış aksine Allah'ın ilmi, kudreti, konuşması gibi ilahi sıfatlar ekseninde tartışılmıştır. Ehl-i hadîs mensup bir şahsiyet olarak Dârimî Kur'an'ın söz olarak bizatihi Allah'tan çıktığını savunmuştur. Bu sebeple sıklıkla Allah'ın kelamının insanların kelamı türünden olmadığını vurgulamıştır. Bu yaklaşımıyla o, Mu'tezile başta olmak üzere farklı mezheplere mensup ulemanın benimsediği kıyâsü'l-gâib ala'ş-şâhid prensibine karşı çıkar görünmektedir. Mu'tezile, kelamın ilahi olanıyla beşerî olanı arasında bir ayrıma gitmemiştir. Onlara göre kelam için yapılan tanımın kapsamına hem ilahi olanı hem de beşerî olanı girmektedir. Kelam hakkındaki tanımı Mu'tezile ile benzer olan Dârimî ise ilahi kelamın yaratılmışların kelamı gibi olmadığını savunmaktadır.

Kelamı harf ve söz olarak tanımlayan Dârimî'nin konuşma başta olmak üzere beşerî sıfatları kemal sıfatlarından kabul ettiği söylenebilir. Dolayısıyla konuşmak ve hareket etmek gibi, keyfiyeti bilinmemekle birlikte insanın vasıflarının mükemmel hâli Allah'ta da bulunmaktır. Bu vasıfların Allah'ta bulunmaması bir kusur olarak görülmüştür.

Dârimî her ne kadar "Kur'an Allah'ın aynı da gayrı da değildir." dese de dile getirdiği görüşler, Allah'tan çıkmış olduğuna inandığı Kur'an'ın vasıflarıyla Allah'ın sıfatları arasında ayniyetle sonuçlanmaktadır. Bu yaklaşıma sahip bir inanan, sonsuz ilim sahibi olan Allah'tan gelen Kur'an'ın, insanoğlunun başına gelebilecek her hadiseyi içermesi gerektiğini düşünmektedir. O, sonsuz ilim ve kudret sahibi Allah'tan çıkmış bir söz olan Kur'an'ın her ihtimali mündemiç bir mahiyeti bulunduğunu varsayar. Bu doğrultuda, Kur'an'ın lafızları sınırlı ve manası belirli bir kitap olduğunu, dolayısıyla hayatın akışı içinde ortaya çıkan münferit her hadiseyle onun lafızları arasında doğrudan bir ilişki kurulamayacağını söylemek, Allah'ın ilminin ve kudretinin sınırlı olduğunu iddia etmekle eşdeğer görülmektedir.

Tefsiri, ilk muhatapların anladığı manayı tespit etmek olarak tanımladığımızda, Dârimî'nin önerdiği kaynakların eş zamanlı kullanımı, büyük ölçüde sahâbilerin anladığı orijinal mananın belirlenmesine imkân sağlamaktadır. Ancak Dârimî'nin lafza yaptığı vurgu ve bütün kültürel içeriğiyle metni evrensel kabul etmesi doğru görünmemektedir. Bu yakla-

126 İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 5/22-23; Kılavuz, "Bişr b. Gıyâs", 6/221.

127 Zehebî, *el-'Ulûv li'l-'aliyyi'l-gaffâr*, 195.

128 Neşşâr, *Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2/34.

şımın, hayatın değişimini görmezden gelip ilmî ve kültürel seviyeyi ilk muhatapların dünya ve evren algısı düzeyinde dondurmaya teklif ettiği söylenebilir. Bu teklife uygun olarak Dârimî, metnin lafzi manasını ön plana çıkarmış ve lafzi-zâhirî manayı evrenselleştirerek ondan ayrılmayı ciddi bir sapma olarak görmüştür. Açıktır ki böyle bir kabul farklı kültür coğrafyalarında yaşayan Müslümanı, içinde yaşadığı çağ ve toplumla sürekli kavgalı hâle getirecektir. Oysa farklı toplumlarda ve devirlerde farklı sorunlarla karşılaşan her Müslüman, ilahi kelim ile aktüel yaşam ve günlük sorunları arasında bir temas noktası aramaktadır. Bu arayış Kur’an’ın her devirde yeniden te’vil edilmesini ve Kur’an’ın mesajının rayiç kültür düzeyinde yeniden söze dökülmesini gerekli kılmaktadır. İşte Dârimî’nin, her dönemin güncel sorunları ışığında Kur’an’ın yeniden te’vil edilmesine karşı çıktığı söylenebilir. Diğer yandan Dârimî’nin tefsirde rivayetlere verdiği konumdan hareketle Ehl-i hadîs çevrelerinin ve onları takip eden kesimlerin nadiren müstakil tefsir eseri kaleme alması, İbnü’l-Cevzî (öl. 597/1201) ve İbn Kesîr (öl. 774/1373) gibi, tefsir eseri telif edenlerin de “rivayetleri ilgili âyet altında toplamak” şeklinde özetlenebilecek bir yöntem takip etmesi daha anlaşılır hâle gelmektedir. Nitekim Dârimî de elimizde bulunan eserlerinde benzer bir yöntem takip etmiştir. O çoğu zaman, kendi fikrini kanıtlamak için, konunun merkezinde yer alan kelimenin geçtiği âyetleri peş peşe sıralamış, ardından aynı konuyla ilgili rivayetlere yer vermiştir.

Dârimî’nin tefsirde bağlama yaptığı vurgu ve anlamın bağlamda ortaya çıkacağını söylemesi önemlidir. Ancak metin bağlamını vurgulamakla birlikte nüzul ortamını geriye ittiği söylenebilir. Çünkü diğer kelamcılar gibi Dârimî de âyetleri nüzul ortamında gündeme gelmemiş kelami meselelerle ilişkilendirmiş ve bu âyetleri kendi mülâhazalarını desteklemek için kullanmıştır. Netice itibarıyla, Ehl-i hadîs düşüncesinin, günümüz fikir hareketleri üzerindeki etkilerini de konu edinen daha derinlikli çalışmalarda ele alınması gerektiği söylenmelidir.

Kaynakça | References

- Aydın, Abdullah. "Dârimî, Osman b. Saîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/495-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-. *el-İntisâr li'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Isâm el-Kudât. Ammân: Dâru'l-Feth&Daru İbn Hazm, 1422-2001.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Halku ef'âli'l-'ibâd ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve ashâbi't-ta'tîl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1411/1990.
- Çakın, Kamil. "Ebû Said ed-Darimî'nin Allah'ın Sıfatları ile İlgili Bazı Görüşleri". *Dinî Araştırmalar* 3/8 (2000), 47-56.
- Çakın, Kâmil. "Ashâbu'l-Hadis Perspektifinden Ehl-i Sünnet". *Dinî Araştırmalar* 8/24 (2006), 13-26.
- Dârimî, Osman b. Saîd. *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*. thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî el-Eserî. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1431/2010.
- Dârimî, Osman b. Saîd. *Nakzû'l-İmâm Ebî Sa'îd 'Osmân b. Sa'îd 'ale'l-Merîsiyyi'l-Cehmiyyi'l-'anîd fime'fterâ 'alellâhi azze ve celle mine't-tevhîd*. thk. Reşîd b. Hasan el-Elmaî. 2 Cilt. Riyad: el-Mektebetü'r-Rüşd, 1418/1998.
- Dârimî, Osman b. Saîd. *Nakzû'l-İmâm Ebî Sa'îd 'Osmân b. Sa'îd 'ale'l-Merîsiyyi'l-Cehmiyyi'l-'anîd fime'fterâ 'alellâhi mine't-tevhîd*. thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî el-Eserî. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm. *er-Red 'alâ Siyeri'l-Evzâ'î*. nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. Mısır, 1357.
- Erdemci, Cemalettin. "Mihne Sürecinin Kelam İlmine Etkileri". *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. 99-120. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım., 2019.1
- Gürler, Kadir. "Ehl-i Hadis'in Tarihî Süreçteki Yeri ve Temel Özellikleri -Ehl-i Sünnet'in Oluşumu Öncesi Dönemi Ait Kısa Bir Tarihî Seyir-". *Ehl-i Sünnet*. 33-60. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Gürler, Kadir. *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı -İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği-*. Bursa: Emin Yayınları, 1. Baskı., 2007.
- Gürler, Kadir. "Etkileşme Sürecinde Ehl-i Hadis'in Dini Anlam(landırm)a Yöntemi". *Dinî Araştırmalar* 8/24 (2006), 27-58.
- Haçkalı, Abdurrahman. "Ehl-i Hadis-Ehl-i Re'y Ayrışması Fikhî mi, İtikâdî mi?" *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 59-68.
- Hatîb el-Bağdâdî. *Şerefü ashâbi'l-hadîs*. thk. Mehmed Said Hatiboğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972.
- İbn Kuteybe. *Hadis Müdafaası*. çev. M. Hayri Kırbaçoğlu. Ankara: OTTO Yayınları, 2017

- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mecmû‘u fetâvâ*. nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsim. 37 Cilt. Medîne: Vezâratü’ş-Şuûni’l-İslâmiyye ve’l-Evkâf ve’d-Da‘ve ve’l-İrşâd, 1425/2004.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik: İslami Köktencililiğin Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 5. Basım, 2014.
- Kâdî Abdülcebâr. *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl*. nşr. Tâhâ Hüseyin, İbrâhim Medkûr. 20 Cilt. Kahire, 1380.
- Kâdî Abdülcebâr. *Şerhu’l-usûli’l-hamse: Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Karagöz, Numan-Arslan, Hulusi. “Dilin Kökeni ve Teolojik Bağlamı”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12/2 (31 Aralık 2021), 431-451.
- Kaya, Ali. *İlk Dönem Hadis Tartışmaları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- Kaya, Ali. “Osman b. Sa‘id ed-Dârimî’ye Göre Hz. Peygamber Döneminde Hadislerin Yazılması Meselesi”. *Usûl: İslam Araştırmaları* 23 (2015), 127-160.
- Kılavuz, Ahmet Saim. “Bîşr b. Gıyâs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/220-221. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *Ehl-i Sünnet’in Kurucu Ataları: Ashabu’l-hadise Göre Allah’ın Sıfatları Meselesi*. Ankara: OTTO Yayınları, 2011.
- Kur’an’ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2005.
- Kutlu, Sönmez. *Selefililiğin Fikrî Arka planı: İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: OTTO Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Lâlekâî, Hibetullâh b. el-Hasen. *Şerhu usûli i’tikâdi Ehli’s-sünne ve’l-cemâ‘a*. thk. Ahmed b. Sa‘d b. Hamdân el-Gâmidî. 4 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 4. Basım, 1416/1995.
- Melchert, Christopher. “Ehl-i Hadis’in Dindarlık Anlayışı”. çev. Abdulvahap Özsoy. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004), 303-324.
- Neşşâr, Ali Sami. *İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Öğmüç, Harun. “Mu‘tezile’nin Müşebbihe Algısını Oluşturan Amiller: Sıfat Ayetleri Bağlamında Bir Tahlil”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 9/3 (2009), 141-155.
- Özafşar, Mehmet Emin. *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka planı*. Ankara: OTTO Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Öztürk, Mustafa. “Mihne ve Tefsir”. *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Şahyar, Ataullah. *Ehli Hadis ve Ehl-i Re’y İhtilafları*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2011.
- Topaloğlu, Bekir. “er-Red ale’l-Cehmiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/512-513. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Turhan, Ayşe. “Mu'tezilî Sıfat Telakkîsinin İnşâında Cehm b. Safvan'ın Belirleyiciliği”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (Şubat 2018), 92-101.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Dârimî, Osman b. Saîd (Akaide Dair Görüşleri)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/496-498. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *el-'Ulûv li'l-'aliyyi'l-gaffâr fî sahîhi'l-ahbâri ve sekîmihâ*. nşr. Ebu Muhammed Eşref b. Abdulmaksûd. Riyad: Mektebetü Edvâu's-Selef, 1416/1995.

Usûlcülere Göre ‘Hilâfü’l-Kıyas’ın Kullanımı ve Varlığını İnkâr Edenlerin Görüşlerinin Tartışılması

Mohammad Rachid Aldershawî | 0000-0001-8616-3721 | aldershawî.m@gmail.com

Sırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı,
Sırnak, Türkiye

ROR ID: 01fcvk23

Öz

Bu çalışma, “hilâfü’l-kıyas” kavramı konusunda usûlcülerin görüşlerini ve onların bu kavramı nerelerde kullandıklarını açıklayıp tahlil etmeyi hedeflemektedir. Çalışma, bu kavram ile ilgili problemleri ve şüpheleri izale etmeye çalışmaktadır. Daha sonra şeriatte kıyasa muhalif hükümlerin varlığını reddeden İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve ona tabi olanların görüşlerinin tartışmasına geçerek onların bu konudaki delillerini ve usûlcülerin çoğunluğuna yönelttikleri itirazları ele almaktadır. Ayrıca bu konuda bazı çağdaş araştırmacıların gözden kaçırdıkları noktaları düzeltmeye ve konuyla ilgili söyledikleri eksikliklere dikkat çekmeye çalıştık. Çalışmamızda ulaştığımız sonuçların belli başlıları şunlardır: “Hilâfü’l-kıyas” kavramı iki mânaya gelmektedir. Bunlardan birincisi, genel kaideler dışında kaldığı için benzerlerine muhalif olan hükümlerdir. İkincisi ise kendisine kıyas yapılamayan hükümlerdir. Diğer yandan söz konusu kavramı kabul eden usûlcülerin görüşlerinin isabetli olduğu ve herhangi bir problem taşımadığı tercih edilmiştir. Esasen kavramı reddedenler de onun varlığını başka yerlerde ve farklı ifadelerle kabul etmektedirler. Zaten bu görüştekilerin itirazı da daha çok bu lafzın kullanılması hususunda yoğunlaşmaktadır. Şu var ki bu iki bakış açısındaki tartışmanın sadece lafzî olmadığını, hatta uygulamada birtakım etkilerinin bulunduğunu dikkatten kaçırmamak gerekir. Ayrıca bu kavramın kullanımı ve anlamı müteahhirin dönemleriyle sınırlı değildir. Zira kavram ilk asırlarda müctehid imamlar tarafından kullanılmıştır. Yine “hilâfü’l-kıyas”a uygun düşen tüm hükümlere itirazın yöneltilemeyeceği de bilinmelidir. Çünkü bunlardan bazılarının, kaidelerden istisna edildiği ittifakla kabul edilmiştir. Son olarak istisna ile kaide arasında ayırım yapma konusunda cumhurun görüşü ile modern kanunun görüşü de örtüşmektedir.

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Küllî Kaideler, Kıyas, Hilâfü’l-Kıyas, İbn Teymiyye.

Atıf Bilgisi

Aldershawî, M. Rachid. “Usûlcülere Göre ‘Hilâfü’l-Kıyas’ın Kullanımı ve Varlığını İnkâr Edenlerin Görüşlerinin Tartışılması”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/1 (Haziran 2023), 191-209.

<https://doi.org/10.33718/tid.1283944>

Geliş Tarihi : 15.04.2023

Kabul Tarihi : 10.06.2023

Yayın Tarihi : 30.06.2023

- Değerlendirme : İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
- Etik Beyan : Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
- Benzerlik Taraması : Yapıldı - iThenticate
- Çıkar Çatışması : Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
- Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
- Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Uses of ‘Contrary to Analogy’ According to the Scholars of Uşûl al-Fiqh and a Discussion of its Nonexistence

Mohammad Rachid Aldershawi | 0000-0001-8616-3721 | aldershawi.m@gmail.com

Sirnak University, Faculty of Theology, Arabic Language and Rhetoric, Şirnak, Türkiye

ROR ID: 01fcvk23

Abstract

This research explains and analyzes the term “contrary to analogy” (Khilaf al-Qiyas) according to scholars of uşûl al-fiqh, shows the places in which they use it, and clarifies the surrounding problems and suspicions related to it, Then the research discusses the opinion of Ibn Taymiyyah (d. 728/1328) and those who followed him in denying the existence of rulings contrary to analogy in the Shari’ah, and presents their evidence and objections that they addressed to the majority of scholars of uşûl al-fiqh. In addition, the study tried to rectify what some contemporaries missed, and pointed out the defects in their writings on the topic. The research concluded with a set of results, the most prominent of which is that the term “contrary to analogy” is used in two senses: the first is the provisions contrary to their analogues because it is excluded from the general rules. The second is the provisions that analogy cannot be applied to them, and that the course of the scholars of uşûl al-fiqh who use the term is correct and does not entail any problem. Moreover, the study clarified that those who negate the term “contrary to analogy”, acknowledge its existence in other places, but in different forms, which means that most of their objection is directed to the use of the term, with the caveat that the disagreement between these two viewpoints is not a purely verbal one, rather, it has practical effects, and that the use of this term and what is in its meaning is not limited to the late scholars, but rather it was mentioned by the Imams of Ijtihad in the first centuries. Furthermore, the study provided that the objection to the use of the term “contrary to analogy” cannot be directed to all the rulings mentioned in contradiction to analogy, as some of them are agreed upon that they are excluded from the rules, and that the course of the majority aligns with the modern legal view of differentiation between the rule and the exception.

Keywords

Islamic Law, General rules, Analogy, the Contrary to Analogy, Ibn Taymiyyah.

Citation

Aldershawi, M. Rachid. “The Uses of ‘Contrary to Analogy’ According to the Scholars of Uşûl al-Fiqh and a Discussion of its Nonexistence”. *Trabzon Theology Journal* 10/1 (Haziran 2023), 191-209.

<https://doi.org/10.33718/tid.1283944>

Date of Submission : 15.04.2023

Date of Acceptance : 10.06.2023

Date of Publication : 30.06.2023

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : 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.

Plagiarism Checks : Yes – iThenticate

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

إطلاقاتُ خلافِ القياس عند الأصوليين ومناقشةُ آراء المُنكرين لوجوده

محمد رشيد محمد نوري الديرشوي | 0000-0001-8616-3721 | aldershawi.m@gmail.com

جامعة شرناق، كلية الإلهيات، قسم اللغة والأدب العربي، شرناق، تركيا

ROR ID: 01fcvk23

ملخص

يتناول البحثُ بالشرح والتحليل مصطلحَ «خلاف القياس» عند الأصوليين، ويبينُ المواضع التي يستعملونه فيها، ويُرِيزُ الإشكالات والشُّبهات المتعلقة به، ثم ينتقلُ البحثُ إلى مناقشة الرأي الذي قال به ابن تيمية (ت. 1328/728) ومَن تبعه مِن إنكار وجود أحكامٍ مخالفةٍ للقياس في الشريعة، فُيُوردُ أدلتهم واعتراضاتهم التي توجَّهوا بها إلى جمهور الأصوليين. وقد حاول البحثُ استدراك ما فات بعض المعاصرين، وبيَّانَ مواضع الخلل في كلامهم عن الموضوع. وانتهى البحثُ إلى مجموعة من النتائج، أبرزها أنَّ مصطلحَ «خلاف القياس» يُطلقُ على معنيين: أحدهما ما كان من الأحكام مخالفاً لنظائره لكونه مُستثنى من القواعد العامة، والثاني ما لا يُقاسُ عليه من الأحكام، ورجَّحَ البحثُ أنَّ مسلكَ الأصوليين القائِلين بالمصطلح سديداً لا يترتَّبُ عليه أيُّ إشكال، وأنَّ القائِلين بنفيه يُقرُّون بوجوده في مواضع أخرى، لكنَّ بصيغٍ مختلفةٍ، مما يعني أن أكثرَ اعتراضهم كان على استعمال هذا اللفظ، مع التنبيه إلى أنَّ الخلاف بين وجهتي النظر هاتين ليس خلافاً لفظياً صرفاً، بل له آثارٌ عملية، وأنَّ استعمالَ هذا المصطلح وما في معناه ليس مقتصرًا على المتأخرين، بل واردٌ عن أئمة الاجتهاد في القرون الأولى، وأنَّ الاعتراض لا يمكن أن يتوجَّه إلى جميع الأحكام الواردة على خلاف القياس، لأن بعضها متَّفَقٌ على كونه مستثنى من القواعد، وأنَّ مسلكَ الجمهور هو المتفق مع النظرة القانونية الحديثة المتمثلة في التفريق بين القاعدة والاستثناء.

الفقه

أصول الفقه، القواعد العامة، القياس، خلاف القياس، ابن تيمية.

تهديد

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد:

فإنَّ الأصوليين والفقهاء كثيراً ما يستعملون مصطلحات تفيد انفراد بعض المسائل ببعض الأحكام، بحيث تتميز عن نظائرها، وتكون استثناءً من القواعد العامّة في الشريعة، ومن هذه المصطلحات قولهم: إن هذا الحكم وردّ على «خلاف القياس»، أو «معدول به عن القياس»، أو «معدول به عن سنن القياس»، أو «خلاف الأصل» ... ولم يجد عامة العلماء غرضاً في استعمال هذه المصطلحات من حيث الجملة، وإن كانوا يتفاوتون في كثرة استخدامها، لكنَّ الملاحظ أنَّ مصطلح «خلاف القياس» ليس له إطلاق واحد متفق عليه بين القائلين به، ومن هنا ثارت بعض الإشكالات، وفُهم كلام بعض العلماء على خلاف المقصود، وقد حصل الخلاف قديماً حول إطلاق المصطلح على بعض الأحكام، ولكن هذا الخلاف كان متعلقاً بالتفصيلات والمسائل الجزئية، دون أن يمسَّ أصل المسألة، إذ الكل قائلون بوجود أحكام على خلاف القياس، ثم جاء ابن تيمية فنفي وجود أحكام في الشريعة على خلاف القياس، وتبعه تلميذه ابن القيم (ت. 751 هـ) وبعض المتأخرين، ولقي كلُّهم استحسان بعض المعاصرين، لأنهم رأوا أنَّ السبر على خطأ المتقدمين في استخدام المصطلح والتوسع في ذلك من شأنه أن يُعيد إلى الأذهان تلك الشبهة التي أثارها النُظَّام (ت. 221 هـ)، والمتمثلة في قيام التعارض بين الشريعة والعقل؛ لأنَّ الشرع يزعمه يفرق بين המתأملات، ومماثل بين المتفرقات. كما حاول بعض المعاصرين ردَّ الخلاف بين ابن تيمية وبين الجمهور إلى الخلاف اللفظي الذي لا ترتب عليه ثمرّة عمليّة.

وقد ظهرت في العقود الأخيرة رسائل وأبحاث عديدة تناولت موضوع الحكم الوارد على خلاف القياس، وبعضها قيم ومفيد استفاد منه الباحث في بحثه هذا، ومن ذلك أطروحة دكتوراه للباحثة فاطمة صديق عمر نجوم بعنوان: الحكم الوارد على خلاف القياس، ولم تفِ الباحثة الخلاف الأصولي في المسألة حقّه. وكذلك أصدر الدكتور عمر بن عبد العزيز كتاباً بعنوان: المعدول به عن القياس حقيقته وحكمه وموقف شيخ الإسلام أحمد بن تيمية منه، ولم يفِ الموضوع حقّه من الناحية الأصولية، وحال إعجابه الشديد بابن تيمية دون فهمه لاصطلاح الجمهور. وللدكتور محمد صالح الشيب أطروحة دكتوراه بعنوان: «تخصيص العلة ومخالفة القياس»، ورجح أن الخلاف بين ابن تيمية والجمهور لفظي، وأنَّ الأولى استعمال مصطلح آخر غير خلاف القياس، وهذا لا يُسلم. ومما كُتب في الموضوع أيضاً رسالة ماجستير أعدها عماد أبو صطع بعنوان: «المعدول به عن القياس دراسة تأصيلية تطبيقية»، ولم يهتدِ إلى الفهم الصحيح لمقصود الجمهور ولا مقصود ابن تيمية، فادّعى الاتفاق بينهم في المضمون. وللدكتور بهاء الدين الجاسم بحث بعنوان: «القياس على ما ثبت على خلاف القياس وأثره في المعاملات المالية المعاصرة عقد الإجارة نموذجاً»، وقرر فيه أن القياس المقصود في مصطلح «خلاف القياس» لا يمكن أن يكون القياس الأصولي، وذلك لا يُسلم، بل يتعارض صراحة مع أقوال بعض الأصوليين. ويمثل هذا صرح الدكتور عبد الرحمن الكيلاني في بحثه: «قاعدة ما ورد على خلاف القياس فغيره عليه لا يقاس دراسة تحليلية»، حيث لم ينتبه إلى الإطلاق الثاني للمصطلح. ومن الكتابات القيّمة حول الموضوع بحث بعنوان: أثر الاختلاف في المنهج عند الأصوليين في مسألة الحكم الوارد على خلاف القياس للباحثين حنان بهاز وكحول بوزيد، وهو بحث قيّم، ركّز فيه الباحثان على تأثير منهجي الجمهور وابن تيمية في التعليل على نظرتهما إلى خلاف القياس، وختمتا البحث بمقارنة بين المنهجين دون ترجيح، ودون إشارة إلى مواضع الخلل في منهج ابن تيمية، مما ستتم الإشارة إليه في الصفحات القادمة.

وقد تبين للباحث أن الذين اعترضوا على الأصوليين لم يفهموا مقصودهم من المصطلح على وجه الدقة، ولم ينتبهوا إلى إطلاقاته واستعمالاته، وأنَّ الخلاف في المسألة لا يمكن وصفه بكونه لفظياً صرفاً، بل له آثار عمليّة، فكان لا بدّ من مناقشته والوقوف عنده، ومن هنا أتت هذه الدراسة بهدف بيان المواضع التي استخدم فيها الجمهور مصطلح «خلاف القياس» للكشف عن مقصودهم به، كما تهدف الدراسة إلى مناقشة الاعتراضات التي توجهت إلى الجمهور حول استعمال هذا المصطلح، وبيان قوة مسلك الجمهور، وأنَّ خلاف ابن تيمية معهم خلاف حقيقي في بعض جوانبه، ولا يمكن التخلص منه بادعاء كونه خلافاً لفظياً.

وقد اتبع البحث المنهج المقارن لمناقشة وجهة نظر الجمهور ووجهة نظر ابن تيمية، والترجيح بينهما، واتبع المنهج التحليلي من خلال تحليل عبارات الأصوليين وتطبيقها على الأمثلة؛ لبيان مقصودهم من مصطلح «خلاف القياس». ورجّح الباحث إلى أمهات الكتب الأصولية، وإلى أبرز الكتابات المعاصرة في الموضوع.

واتخذ الباحث إطلاقات «خلاف القياس» منطلقاً لبحثه؛ لأنَّ السبب الأساسي للتخطي الذي وقع حول الموضوع هو الغفلة عن إطلاقات هذا المصطلح، فإذا اتضحت الإطلاقات تمَّ الانتقال إلى مناقشة المعترضين، وبيان الرأي الراجح.

1. مفهوم «خلاف القياس» عند جمهور الأصوليين والفقهاء

كثيراً ما يُطلق الأصوليون والفقهاء من شتى المذاهب على بعض الأحكام الشرعيّة أنها وردت على خلاف القياس، ومن خلال استقراء الفروع التي أطلقوا عليها هذا المصطلح والتأمل في عباراتهم نلاحظ أنَّ لمصطلح «خلاف القياس» عندهم إطلاقين: أحدهما ما ورد على خلاف القواعد العامة في الشريعة وخالف نظائره في الحكم، فخلافاً للقياس إذنٌ وصِفٌ يُطلق على المسائل المستثناة من القواعد العامة. والثاني ما خالف الطريقة التي يجري عليها القياس الأصولي، بمعنى أنه ليس له معنى معقول يتعدّى محلّه إلى محلٍّ آخر، فمعنى خلاف القياس بناءً على هذا الإطلاق هو ما لا يُقاس عليه

من الأحكام. وفيما يأتي تفصيل القول في هذين الإطلاقين.

1.1. إطلاق خلاف القياس على ما خالف مقتضى القواعد العامة في الشريعة

يُعدُّ هذا الإطلاق هو الأشهر بين جمهور العلماء قديماً وحديثاً، فالأحكام التي وردت على خلاف القياس هي التي خالفت نظرياتها، وكان مقتضى النصوص والقواعد العامة في الشريعة أن يكون حكمها ماثلاً لنظرياتها، لكن الشارع استثنى بعض الصور من مقتضى القاعدة جلباً لمصلحة أو درءاً لِمفسدة، وللإشارة إلى هذا المعنى يقول العزُّ بن عبد السلام (ت. 660 هـ): «أعلم أنَّ الله شرع لعباده السعي في تحصيل مصالح عاجلة وأجلّة، تجمع كل قاعدة منها علّة واحدة، ثم استثنى منها ما في ملابسته مشقة شديدة أو مفسدة تُربّي على تلك المصالح ... كل ذلك رحمةً بعباده، ونظراً لهم، ورفقاً بهم، ويُعبّر عن ذلك كله بما خالف القياس»¹

وإطلاً خلاف القياس على ما خالف مقتضى القواعد شائع عند العلماء، ويؤخذ من كلامهم تصريحاً أو تلميحاً، فمن ذلك قولُ الكمال بن الهمام (ت. 861 هـ) عن كفارة الإفطار في رمضان: «ولهذا يثبت كونها على خلاف القياس، يعني القاعدة المستمرة في الشرع»² فالقاعدة المستمرة أن العصي يُكتفى منه بالتوبة إن لم تشمل معصيته على اعتداء على حقوق العباد، لكن غمّة حالاتٍ اشترط فيها الشارع لرفع الذنب الإتيان بالكفارة إضافة إلى التوبة، فكان تشريع الكفارة في تلك الحالات على خلاف الأصل العام.

وكذلك أطلق المالكية القياس على مقتضى القواعد الكلية، وعدّوا ما خالفه من قبيل الاستحسان، وقال ابن العربي (ت. 543 هـ) فيما نقله عنه الشاطبي (ت. 790 هـ): «العموم إذا استمر، والقياس إذا اطرده، فإن مالكا وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان، من ظاهر أو معنى ...»³ فجعلَ القياسَ صنو العموم، ويكون ما خالفه استحساناً وادراً على خلاف القواعد. وكذلك نقل الشاطبي عن بعض المالكية أن الاستحسان «استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كلي»⁴. فالقياس هو مقتضى القواعد العامة، ولذلك وُصف بالكلي، فيكون معنى خلاف القياس ما ورد على خلاف مقتضى القواعد الكلية على سبيل الاستثناء.

ومما يؤيد أن المراد بالقياس هنا هو القواعد العامة أن العلماء يقولون عن المسائل المستثناة من الأصول: إنها ثابتة على خلاف القياس، وربما قالوا: هي ثابتة على خلاف الأصل، فيقولون: بإحالة الميتة للمضطر على خلاف القياس، ويقولون في موضع آخر: إباحتها على خلاف الأصل،⁵ وهكذا القول في سائر الرخص الكارها والسلم وغيرها، وإن هذا الترادف بين مصطلحي «القياس» و«الأصل» دليلٌ آخرٌ على أن المراد بالقياس هنا القواعد العامة والأصول الكلية؛ لِمَا هو معلوم من أن من معاني الأصل القاعدة المستمرة في الشريعة،⁶ كقولنا: الأصل منَع بيع الغرر.

ولهذه الأدلة وغيرها تكاد تتفق كلمة الباحثين المعاصرين على أن المقصود بخلاف القياس ما ورد على خلاف مقتضى القواعد العامة في الشريعة على سبيل الاستثناء.⁷

ونريد هنا أن نتساءل: لماذا عبّر أكثر العلماء عن القواعد العامة بالقياس، مع أنه في الاصطلاح الأصولي يدل على معنى مختلف، أعني إلحاق الفرع بالأصل في الحكم بناء على وجود العلة الجامعة؟

للإجابة عن ذلك نقول: إن مصطلح «خلاف القياس» كان شائعاً عند المتقدمين، حتى إن السرخسي (ت. 490 هـ) والرازي (ت. 606 هـ) والآمدّي (ت. 631 هـ) نقلوا عن بعض الصحابة كابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهم أنهم كانوا يستخدمون هذا المصطلح، ويقولون: هذا حكم معدول به عن القياس.⁸ ويشكك بعض الباحثين المعاصرين في نسبة هذا القول إلى الصحابين الجليلين، ويرون أن صيغة هذه العبارة لا تلائم منطق

1 عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991/2/162).

2 محمد بن عبد الواحد السيواسي ابن الهمام، شرح فتح القدير للعاجز الفقير (بيروت: دار الفكر)، 340/2.

3 إبراهيم بن موسى الشاطبي، الاعتصام، تحقيق سليم بن عبد الهادي (السعودية: دار ابن عثّان، 1992)، 637/2.

4 الشاطبي، الاعتصام، 639/2.

5 خليل بن كيكليدي العلاتي، المجموع المذهب في قواعد المذهب، تحقيق مجيد الشبيدي وأحمد عباس (مكة المكرمة: المكتبة المكية، 2004)، 305/1.

6 عبد الرحيم بن الحسن الإسوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، 8/1.

7 ممن صرح بأن القياس هنا معنى القواعد العامة من بين المعاصرين: الدكتور محمد مصطفى شلبي، والدكتور حسين حامد حسان، والدكتور عبد الرحمن الشعلان، والدكتور عبد الرحمن الكيلاني، ينظر: محمد مصطفى شلبي، تحليل الأحكام (القاهرة: مطبعة الأزهر، 1947)، 337 و347؛ حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي (القاهرة: دار النهضة العربية، 1971)، 592؛ عبد الرحمن بن عبد الله الشعلان، «المستثنيات من القواعد الفقهية أنواعها والقياس عليها»، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها 34/17 (2005/1426)، ٠٦؛ عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني، «قاعدة ما ثبت على خلاف القياس فغيره عليه لا يقاس دراسة تحليلية»، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والإنسانية 2/3 (2006/1427)، 973.

8 محمد بن أحمد السرخسي، أصول السرخسي (بيروت: دار المعرفة)، 339/1؛ محمد بن عمر الرازي، المحصول، تحقيق طه جابر فياض العلواني (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٣ ط، 7991)، 842/5؛ الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 622/3.

الصحابة والتابعين، وأنها نتاج دراسة أصولية ناضجة، والأشبه بها أن تكون قد نشأت بعد ظهور المذاهب الفقهية⁹.

وقد يكون مصطلح المعدول عن القياس متأخراً عن عصر الصحابة والتابعين، وحتى عن عصر تدوين علم أصول الفقه، ولكن المهم في المسألة ليس استخدام الصحابة لللفظ بعينه، بل التفاتهم إلى المعنى، ولا غرابة في أن يستخدم فقهاء الصحابة والتابعين لفظ خلاف القياس، وقد قال القرافي (ت. 684 هـ) «إذا قال الصحابي رضي الله عنه: هذا على خلاف القياس فلا يُفهم منه إلا القياس الشرعي»¹⁰.

أما لفظ القياس فقد كان مستعملاً في عصر الصحابة وعصور الاجتهاد الأولى بمعناه الواسع، حتى إن الإمام الشافعي (ت. 204 هـ) كان يرى القياس مساوياً للاجتهاد¹¹، ونقل الحنبلة عن الإمام أحمد (ت. 241 هـ) قوله عن بعض المسائل: هذا شيء لا يوافق القياس¹². وهكذا فقد كان المعنى ماثلاً في أذهانهم بغض النظر عن طريقة التعبير عنه.

وبما أن المصطلحات الأصولية لم تكن قد استقرت عند المتقدمين، بل كانت في طور النشوء؛ فقد كانت حينذاك قريبة من معناها اللغوي، ولذلك أرى -والله أعلم- أن الأصوليين أرادوا بالقياس هنا الأصل والقاعدة المستمرة في الشريعة، ولم يخطر بالهم القياس بمعناه الأصولي الضيق؛ لأن هذا الاصطلاح ظهر فيما بعد، وربما يكون المتقدمون أرادوا بالقياس معناه اللغوي، فالحكم إذا ورد على خلاف القياس فمعنى ذلك أن إلحاق الفرع بنظائره وتوسيته واعتباره وتقديره بها كان يوجب خلاف ذلك الحكم لو لم يرد النص به، فهذه بعض المعاني اللغوية للقياس¹³، ويُشبه أن تكون هي مراد العلماء، وهذا لا يتناقض مع قولنا: إن المراد بالقياس القواعد العامة؛ لأن اعتبار الفرع بنظائره يعني إدراجه تحت القاعدة العامة الجامعة، وإلحاقه بها، ومما يساعد على هذا التفسير قول عبد العزيز البخاري (ت. 730 هـ) شارحاً معنى المعدول عن القياس: «إن الاعتبار بالقواعد المعلومة في الشرع في نظائره لو لم يرد النص فيه يدل على خلاف ما ورد النص به»¹⁴.

2.1. إطلاق خلاف القياس على ما لا يُقاس عليه لكونه خارجاً عن سنن القياس وطريقته

بعض الأصوليين -ومنهم الحنفية وبعض المحققين من الجمهور- يُسَلِّمُون بأن الفرع إذا ورد على خلاف القياس فمعناه أنه خالف مقتضى القواعد العامة، ولكنهم يرون أن مخالفة الأصول أو القواعد العامة إنما تحصل إذا خالف الفرع نظائره، فلم يندرج في قاعدته القريبة، وفي الوقت ذاته لم يندرج تحت أصل آخر أو قاعدة أخرى، وهذا إنما يتحقق في الفروع التي خالفت نظائرها دون أن تعلم تلك المخالفة معنى معقولاً متعدياً محلّ الحكم، كما في ردّ صاع من التمر بدل اللين عند شراء المُمَرَّة، مع أن ضمان المثلي يكون بمثله، وكما في بيع السِّلَم مع أنه بيع معدوم، والقاعدة العامة تقتضي بطلانه، وكما في بقاء صوم من أكل ناسياً مع طروء منافع للصوم، والشيء لا يبقى عند طروء ما ينافيه

وعلى هذا فالفرع إذا خالف نظائره ليعني معقول متعدي فإنه لا يُسمى عند هذا الفريق مخالفاً للأصول ولا خارجاً عن القياس؛ إذ لم يخرج عن مجموع القواعد والأصول، وإنما خالف أصلاً ووافق أصلاً آخر، فلا يُسمَّى خارجاً عن القياس

وبهذا صرح الإمام البردوي (ت. 482 هـ)، فقال في أصوله: «أما الأصل إذا عارضه أصول فلا يسمى معدولاً». وشرح ذلك البخاري بقوله: «يعني إذا ثبت حكم بنص وفيه معنى معقول إلا أنه يعارض ذلك الأصل أصول أخرى تخالفه فلا يسمى ذلك الأصل معدولاً به عن القياس، أي مخالفاً له»¹⁵.

وممن وافق الحنفية في هذا من المحققين الأمدي وابن الحاجب (ت. 646 هـ) وشارحه العبد (ت. 756 هـ) وابن السبكي (ت. 771 هـ) والمحلي (ت. 864 هـ)، فأخرج الأمدي وابن الحاجب وابن السبكي ما خالف نظائره لمعنى من دائرة المعدول عن القياس¹⁶، وبين العبد معنى قولهم: معدول به عن القياس بقوله: «شرط القياس وجود مثل علة الحكم في غير محله، فإذا علم انتفاء ذلك قيل إنه معدول به عن سنن القياس، أي طريقته»¹⁷ وكذلك شرح المحقق المحلي قول ابن السبكي: «أن لا يعدل عن سنن القياس» فقال: «فما عدل عن سننه؛ أي خرج عن منهاجه لا ليعني لا يُقاس عليه»¹⁸.

9 منهم الدكتور طه جابر العلواني والشيخ عبد الرزاق عفيفي والأستاذ محمد البشير الحاج سام، الرازي، المحصول: 248/5، الهامش: علي بن أبي علي بن محمد الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق عبد الرزاق عفيفي (بيروت: المكتب الإسلامي)، 283/3، الهامش: محمد البشير الحاج سام، مفهوم خلاف الأصل دراسة تأصيلية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، 2008، 38 و39.

10 أحمد بن إدريس القرطبي، نفائس الأصول في شرح المحصول (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1994)، 3398/8.

11 محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد شاكر (مصر: مكتبة الحلبي، 1940)، 477.

12 عبد الله بن أحمد بن قدامة، المغني (القاهرة: مكتبة القاهرة، 1968)، 190/5.

13 محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ط3، 1414) «قيس»، 186/6.

14 عبد العزيز بن أحمد البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البردوي (بيروت: دار الكتاب الإسلامي)، 304/3.

15 البخاري، كشف الأسرار مع أصول البردوي، 311/3.

16 الأمدي، الإحكام، 9/3، عثمان بن عمر بن الحاجب، مختصر المنتهى مع شرح العبد، تحقيق محمد حسن إسماعيل (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، 303/3، عبد الوهب بن علي بن السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق علي معوض وعادل عبد الموجود (بيروت: عام الكتب، 1999)، 166/4.

17 عبد الرحمن بن أحمد عبد الدين الإيجي، شرح مختصر المنتهى مع حاشية التفازاني (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، 303/3.

18 محمد بن أحمد المحلي، شرح جمع الجوامع (بيروت: دار الكتب العلمية)، 260/2.

ثم إن الحكم إذا خالف نظائره، ولم يُعقل معناه، أو عُقل ولكنه لم يتعد إلى غيره فلا يمكن القياس عليه لتخلف شرط القياس حينئذٍ، إما لفقد العلة أو لعدم وجودها في الفرع. ومن هنا فإن الحنفية ومن وافقهم يطلقون عليه اسم الخارج عن القياس أو المعدول عن القياس، ويقصدون بذلك أنه لا يمكن إجراء عملية القياس عليه، ولا تنطبق عليه الشروط الواجب توافرها في عملية القياس، فيكون معنى قولهم: هذا خلاف القياس أنه لا يمكن أن يُقاس عليه.

وبهذا المعنى يكون مقصود هؤلاء من القياس عند قولهم: خلاف القياس هو القياس الأصولي، ولكن بالمعنى الذي أوضحناه آنفاً، أي بمعنى أنه لا يقاس عليه لعدم انطباق شروط القياس عليه، لا بمعنى أن هذا الفرع يخالف قياساً أصولياً؛ إذ هذا التصور باطل كما سرى قريباً.

وإذا كان مقصود الحنفية بخلاف القياس ما لا يقاس عليه فإن ذلك لا يتنافى ذلك مع ما ذكرناه من أن الحنفية يوافقون غيرهم على أن الحكم الجاري على خلاف القياس مخالف للقواعد العامة، ولكنهم يرون أن المخالفة لا تتحقق إلا إذا خالف الحكم جميع القواعد والأصول لا بعضها.¹⁹

إذ تبين هذا فلنقف قليلاً عند ما قام به بعض الباحثين من دراسة وتحليل للقاعدة الأصولية المعروفة: «ما ثبت على خلاف القياس فغيره عليه لا يقاس»، إذ خص إلى أن كلمة «القياس» في الشرط الأول من القاعدة يُقصد بها القواعد العامة، وكلمة «لا يقاس» يراد بها نفي القياس الأصولي المعروف.²⁰ فهذا التفسير لا يُسلم به الحنفية؛ لأنه يوهم التنافي بين المعنيين، ولا تنافي عند الحنفية بين أن يكون الحكم مخالفاً للقواعد وأن لا يقاس عليه، إذ كونه لا يقاس عليه مُرَدُّ لكونه مخالفاً للقواعد، ولذلك لا يجد الحنفية حرجاً في أن يُفسر القياس في الشرط الأول من القاعدة بالقياس الأصولي، فيكون معنى القاعدة عندهم: ما ثبت على خلاف القياس الأصولي بأن لم يُعقل معناه فغيره عليه لا يُقاس. وواضح أن القاعدة بهذا المعنى سليمة، ولا استثناء منها.

والحق أن عدم فهم بعض الباحثين لمقصود الحنفية من مصطلح «خلاف القياس» كان سبباً في خلطهم وخطبهم، حتى إن بعض الباحثين كالكتور عمر بن عبد العزيز يعترضون على الحنفية، ويريدون أن يُلزمهم بأن المعدول به عن القياس قد يُقاس عليه.²¹ ولم ينتبه هؤلاء إلى ما في كلامهم من تناقض جلي من وجهة نظر الحنفية الذين يرون أن الحكم إذا أمكن القياس عليه لا يكون خارجاً عن القياس.

ويرى الأستاذ محمد البشير الحاج سالم أن لا تنافي بين أن يكون المراد بالقياس في قولهم: «خلاف القياس» هو القواعد العامة في الشرع أو القياس الأصولي، لوضوح العلاقة بين القواعد الكلية والقياس الأصولي المتمثل في إلحاق الفرع بالأصل في الحكم لاشتراكهما في العلة؛ لأن القواعد الكلية تعبير عن الأقيسة الجزئية، فالأقيسة الجزئية بتواردها في الموضوع الواحد توضح الضابط الجامع بينها، وتواردها في موضوعات شتى توضح القاعدة الكلية الجامعة، أي أن القواعد الكلية نابعة عن الأقيسة الجزئية، والأقيسة الجزئية تحمل في طياتها بذور القاعدة الكلية، فلا يمكن الفصل التام بين القواعد الكلية والقياس الأصولي.²²

والذي أراه أن الإطلاق الأول لمصطلح خلاف القياس -وهو ما ورد على خلاف القواعد أو على خلاف نظائره- هو السابق من الناحية الزمنية على الإطلاق الثاني، إذ استعمل العلماء المصطلح قبل أن ينحصر لفظ القياس في معناه الضيق المتعارف عليه بين الأصوليين. ومن ناحية أخرى فإن من يطلق خلاف القياس على ما استثنى من القواعد العامة لا يرى مانعاً من القياس على تلك المستثنيات إذا توافرت شروطه، فالعرايا مثلاً عند الشافعية على خلاف القياس، لكونها بيع مال ربوي بجنسه دون علم بالمماثلة، فهي في الأصل من قبيل المزاينة المنهي عنها شرعاً، ولذلك ثبتت عندهم على خلاف القياس، ثم إنهم قاسوا العنب على التمر، فقاسوا على أصل ورد على خلاف القياس، وهو التمر.²³ أما من يطلق خلاف القياس على ما خالف القياس الأصولي فلا يُصور عنده أن يُقاس على أصل ثابت على خلاف القياس، لأنه إما وُصف بكونه على خلاف القياس لأنه ليس له معنى معقول متعدي إلى غير محله، ومن هنا فإن خلاف القياس بالإطلاق الأول لا يشمل الأحكام التعبدية التي لا يُعقل معناها، والتي وردت ابتداءً دون أن تكون مستثناة من الأصول، كأعداد الركعات ومقادير الحدود والكفارات، أما على الإطلاق الثاني فإن المصطلح يشملها لأنها لا يمكن القياس عليها.²⁴

ثم إن كلام الأستاذ الحاج سالم لا يمكن تعميمه على جميع القواعد الكلية، إذ ليست جميع القواعد الكلية في الشرع نابعة من الأقيسة الجزئية، بل أكثر القواعد الكلية العامة في الشريعة هي نصوص مأخوذة من الكتاب أو السنة، كقاعدة: «البينة على المدعي واليمين على من أنكر» و«لا

19 البخاري، كشف الأسرار، 311/3؛ محمد بن عبد الله الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (عُمان: دار الكتب، 1994)، 125/7.

20 الكيلاني، «قاعدة ما ثبت على خلاف القياس فغيره عليه لا يقاس دراسة تحليلية»، 379؛ دعاء مازن المعاضدي، قاعدة ما ورد على خلاف القياس فغيره عليه لا يقاس دراسة أصولية مقارنة (بغداد: الجامعة الإسلامية، أطروحة دكتوراه، 2010)، 35.

21 عمر بن عبد العزيز، المعدول به عن القياس، حقيقته، وحكمه، وموقف شيخ الإسلام أحمد بن تيمية منه (المدينة المنورة: مكتبة الدار، 1988)، 4.

22 الحاج سالم، مفهوم خلاف الأصل، 40.

23 محمد بن محمد الغزالي، المستصفى، تحقيق محمد عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، 326.

24 تنبه هنا إلى أن ما ذكره الغزالي من أن إطلاق اسم الخارج عن القياس على ما لا يعقل معناه إطلاق مجازي إما يستقيم على أصول الجمهور، أما الحنفية فكل ما كان غير معقول المعنى معدول عن القياس حقيقة لا مجازاً؛ لذلك لا بد من تنبيه الباحثين الذين أطلقوا القول بكون هذا القسم من المخالف للقياس مجازاً؛ ينظر على سبيل المثال: حنان بهاز- كيحول بوزيد، «أثر الاختلاف في المنهج الأصولي في مسألة الحكم الوارد على خلاف القياس»، مجلة دراسات وأبحاث، الجزائر: جامعة الجلفة، 4/10 (2018)، 695. وللتنوع في أقسام الخارج عن القياس عند الغزالي ينظر:

Mehmet Macit Sevgili, "Cüveynî'ye Göre Kıyâsın sınırları ve Sınırlılıkları- Tartışmalı Asıllar Çerçevesinde", Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 231/ (Haziran 2019), 239.

ضرر ولا ضرار» و«الخراج بالضمان» و«الأعمال بالنيات»، أو أنها ثبتت بالاستقراء وتتبع مواقع المعنى في الشريعة بما يفيد العموم المعنوي، والقواعد النابعة من الأقيسة قليلة إذا قورنت بسابقتها، فدعوى افتقار جميع القواعد الكلية إلى الأقيسة الجزئية تحتاج إلى دليل، ودعوى استقلال الأقيسة الجزئية بإرساء القواعد الكلية يعوزها البرهان، وكيف تستقل الأقيسة الجزئية بإرساء القواعد الجامعة وهي ذاتها مفتقرة إلى النصوص؟ فالنصوص التي قيست عليها الفروع الجزئية أولى بإرساء القواعد الكلية من تلك الأقيسة الجزئية.

وقد صرح بعض العلماء بأن الحكم يوصف بأنه خلاف القياس باعتبارين: أولهما ما لم يُعقل معناه وإن شُرِع ابتداءً كأعداد الركعات، والثاني ما اقتطع من قاعدة أخرى وإن عُقل معناه كبيع العرايا، فإن لم يُعقل معناه وكان مستثنى من القواعد كالاكتفاء بشهادة خزيمة فهو على خلاف القياس باعتبارين.²⁵ وهذا الكلام واضح في عدم التلازم بين الاعتبارين، خلافاً لما ذكره الحاج سالم.

3.1. إطلاق خلاف القياس على ما كان في مقابله قياساً أصولياً

نريد أن نتساءل قبل أن نختم الكلام على استعمالات الأصوليين لمصطلح «خلاف القياس»: هل يمكن أن يكون مقصود الحنفية من قولهم: هذا الحكم على خلاف القياس أنَّ في مقابله قياساً أصولياً، وأن هذا الحكم خالف ذلك القياس لورود النص أو الإجماع مثلاً بذلك؟ إذ من المعروف أنَّ الحنفية كثيراً ما يقولون في كتب الفروع: القياس في المسألة كذا والاستحسان كذا، وقد أدى التزام استعمال مصطلح القياس في هذا الموضع إلى التساؤل عن إمكانية أن يكون مرادهم بالقياس هنا القياس المعروف في علم الأصول، فحينما يقول الحنفي مثلاً: ثبتت مشروعية السَّلم استحساناً على خلاف القياس هل هذا يعني أن ثمة قياساً أصولياً يخالف مشروعية عقد السَّلم، أم أن المراد فقط مخالفة السَّلم للقواعد العامة التي تقتضي منع بيع المعدوم؟ ويبدو أن هذا التساؤل قد وُجِه إلى الحنفية من قديم سواء كان ذلك على سبيل الاستفهام أو الاعتراض، واستمر بعض الباحثين في إثارة هذا الإشكال إلى وقت قريب، فقد أطال الدكتور محمد مصطفى شلبي (ت. 1997) في انتقاد الحنفية، ورامهم بالتكلف؛ لأنهم حصروا مقابل الاستحسان في القياس الأصولي، وتكلفوا في ذلك؛ مع أن المراد بالقياس في أغلب الأحيان مقتضى القواعد العامة.²⁶

والحق أن هذا الاعتراض يسقط إذا تصفحنا ردود الحنفية عليه، فقد أجاب الكمال بن الهمام عنه فقال: «مرادهم من الاستحسان ما خفي من المعاني التي يناط بها الحكم، ومن القياس ما كان ظاهراً متبادراً، فظهر من هذا أن الاستحسان لا يقابل القياس المحدود في الأصول، بل هو أعمُّ منه: قد يكون الاستحسان بالنص، وقد يكون بالضرورة، وقد يكون بالقياس إذا كان قياس آخر متبادر وذلك خفي وهو القياس الصحيح، فيسمى القياس «الخفي استحساناً بالنسبة إلى ذلك المتبادر».²⁷

ويؤخذ من جواب ابن الهمام هذا أمران اثنان:

أولهما: أن المستحسنات ليست بالضرورة مخالفة للقياس الأصولي، بل ثمة نوع واحد من الاستحسان يقابله وهو استحسان القياس الخفي، أما أنواع الاستحسان الأخرى وهي استحسان النص والإجماع والضرورة فليست مخالفة للقياس الأصولي، وعلى هذا فإن الحنفية لم ينصوا على أن كل ما خالف القياس يقابله قياساً أصولياً، بل قالوا إنه خالف المعنى الجلي المتبادر إلى الذهن، وهذا المعنى ليس بعيداً عن مقتضى القواعد العامة؛ إذ هي التي تتبادر إلى الذهن لأول وهلة.

والثاني: أن هذا هو مراد المتقدمين من الحنفية، فالمتأخرون ومنهم ابن الهمام إنما يوضحون مراد المتقدمين ويفصلون ما أجملوه، دون أن يحاولوا إخفاء ما فات متقدميهم؛ تعصباً لمذهبهم، أو إظهاراً لأقمتهم مظهر المعصوم الذي لا يخطئ، كما ادعى الدكتور محمد مصطفى شلبي.²⁸

والواقع أنَّ من يدعي أنَّ الحكم حينما ورد على خلاف القياس ففي مقابله قياساً أصولياً يخالفه لن يجد مناصاً من إشكال يلاحقه؛ إذ القياس الأصولي لا يقدر على مخالفة النص والإجماع، لأن مخالفته لهما تعني بطلانه بالضرورة؛ لافتقاده أهم مقوماته، والقياس في مقابلة النص قياس فاسد الاعتبار عند أهل الأصول، فحينما قيل: هذا استحسان بالنص أو الإجماع عُلِم أن القياس في مقابله لا قيام له، اللهم إلا عند من يرى تخصيص العلة من الأصوليين، فيرى أن القياس قائم مع ورود النقص عليه متمثلاً في تخلف الحكم مع وجود العلة.

وإذا أردنا بيان ذلك بالمثال قلنا: إن من أكل ناسياً لا يبطل صومه بالنص، ولكن كيف يصح أن يقال إنه على خلاف القياس الأصولي؟ إذ القياس يقوم على أساس أن الأكل علة للإفطار، ولكن بورود النص بخلاف ذلك عُلِم أن الأكل ليس علة، وإذا بطلت العلة بطل القياس، وعلى هذا لا يتصور

25 أبو بكر بن محمد الحصني، القواعد، تحقيق عبد الرحمن الشعلان وجبريل البصيلي (الرياض: مكتبة الرشد، 1997)، 229/3. وفي هذا يقول الصفي الهندي: «وصف الحكم بكونه خارجاً عن قاعدة القياس تارة يكون باعتبار كونه غير معقول المعنى وإن شُرِع ابتداءً من غير أن يقطع حكمه عن أصول آخر ويستثنى منها، وتارة يكون باعتبار كونه مقطوعاً عن أصول آخر ومستثنى منها وإن عُقل معناه». محمد بن عبد الرحيم الصفي الهندي، نهاية الوصول في دراية الأصول، تحقيق صالح اليوسفي وسعد السويح (مكة المكرمة: المكتبة التجارية، 1996)، 3190/7. والغريب أن بعض الباحثين يخرج الأحكام الخاصة التي قام الدليل على خصوصيتها من المدلول به عن القياس كشهادة خزيمة، مع أنها داخلة في المصطلح باعتبارين كما نقلنا عن الحصني آنفاً. ينظر: المعاصيدي، قاعدة ما ورد على خلاف القياس فغيره عليه لا يقاس دراسة أصولية مقارنة، 926.

26 شلبي، تحليل الأحكام، 337.

27 ابن الهمام، شرح فتح القدير، 19/2.

28 شلبي، تحليل الأحكام، 336.

أن يرد نصٌ بخلاف القياس؛ لأن القياس في مقابلة النص باطل، ومع ذلك فإن بعض الأصوليين تُشعر عباراتهم بأن المستحسنات يقابلها قياس أصولي، فما مرادهم من ذلك مع وضوح ما ذكرناه من أن القياس في مقابلة النص فاسد؟

وقد أورد عبد العزيز البخاري هذا الإشكال، وأجاب عنه بقوله: «المراد من كون حكم الأصل معدولاً به عن القياس عند من أنكر تخصيص العلة أن الاعتبار بالقواعد المعلومة في الشرع في نظائره لو لم يرد النص فيه يدل على خلاف ما ورد النص به، فكان ورود النص به مخالفاً للقياس من حيث الصورة».²⁹ ومعنى هذا الكلام أنه لا وجود حقيقياً للقياس في مقابلة النص، وإغما هي صورة القياس وشكله الظاهري، لا حقيقته.

ومع أن جواب البخاري هذا أفاد أن حقيقة القياس تنعدم عند ورود النص بخلافه؛ إلا أن الإشكال لم ينتهِ بعدُ، إذ القول بوجود شكل القياس في مقابلة النص يؤدي إلى التساؤل عن مدى توافر أركان القياس في هذه الصورة؛ حتى ولو كان قياساً صورياً، والمعلوم أن أي قياس لا بد أن يكون فيه مقيس عليه، والسؤال الوارد هنا: أين المقيس عليه في صورة القياس الذي ورد النص بخلافه؟

فعندما أقول: القياس بطلان بيع السِّلْم لأنه بيع معدوم؛ فالسِّلْم هو المقيس، ولكن أين المقيس عليه؟ قد يجيب بعضهم بأنه بيع المعدوم، فالسِّلْم يقاس على بيع المعدوم في البطلان، ولا يخفى ما في هذا الكلام؛ إذ السِّلْم في حقيقته بيع معدوم، فكيف يُلحق به، وكيف يستقيم أن يتحد المقيس والمقيس عليه، إذ لا بد من المغايرة بين المقيس والمقيس عليه، فتبين من هذا أن السِّلْم لا يلحق ببيع المعدوم؛ لأنه أصلاً من قبيل بيع المعدوم، وهو داخل في عموم النهي عنه، فأغنى ذلك عن قياسه على بيع المعدوم، وقد أورد ابن الهمام اعتراضاً توجّه به ابن أبي العز (ت. 792 هـ) على الحنفية، فردّ عليه بأنه توهم أن الحنفية قاسوا السِّلْم على بيع المعدوم، مع أن الحنفية لم يقولوا بذلك؛ إذ السِّلْم في ذاته بيع معدوم، وليس مقيساً عليه.³⁰ وعلى هذا فلا مناص من الإقرار بأن إلحاق السِّلْم ببيع المعدوم لا تتوافر فيه أركان القياس الأصولي، بل هو من قبيل رد الفرع إلى أصله وقاعدته، وعلى هذا فالسِّلْم تجاذبه نصان: أحدهما عام يمنع بيع المعدوم، والثاني خاص يستثني عقد السِّلْم من قاعدة بيع المعدوم، والخاص مقدّم على العام، ولذلك قلنا بمشروعية عقد السِّلْم، وإذا تبين هذا علمنا أن السِّلْم لم يردّ على خلاف قياس أصولي، ولم يُقَس على بيع المعدوم، ولكنه ورد على خلاف أصل عام وردت به الشريعة، وهو المنع من بيع المعدوم؛ لما ينطوي عليه من غرر.

2. اعتراض ابن تيمية على القائلين بخلاف القياس عرضاً ومناقشة

أنكر ابن تيمية أن يكون في الشريعة حكمٌ ثابتٌ على خلاف القياس، وتبعه تلميذه ابن القيم، وقالوا: إن كل حكم ورد به النص فهو موافق للقياس الصحيح، فكيف يتفق قولهما مع ما درج عليه العلماء من إطلاق مصطلح خلاف القياس على بعض الفروع التي وردت بها النصوص؟

لمعالجة هذا الموضوع أعرّض أولاً بإيجاز موقف ابن تيمية وابن القيم، وأعقب ذلك بتقويم ومناقشة لنظريتهما، بحيث تتضح من خلال ذلك مواضع الاتفاق والاختلاف بينهما وبين الجمهور، ويتم الوقوف على حقيقة الخلاف وأثاره.

1.2. عرض نظرة ابن تيمية وابن القيم إلى خلاف القياس

ورد في فتاوى ابن تيمية أنه سُئل عما يقع في كلام كثير من الفقهاء من قولهم: هذا خلاف القياس، وإطلاقهم ذلك على الإجارة والسِّلْم والحوالة والمضاربة والمساقاة وفرض الدية على العاقلة والتوضؤ من لحوم الإبل وصحة صوم من أكل ناسياً... الخ هل هذا القول صواب أو لا؟ وهل يعارض القياس الصحيح النصّ أو لا؟

وكان حاصل جوابه أن الشريعة لا تأتي بخلاف القياس الصحيح الذي تكون فيه علة الأصل موجودة في الفرع دون معارض، فإذا جاء في الشرع اختصاص فرع بحكم يُفارق به نظائره فلا بد أن يختص بوصف يوجب اختصاصه بذلك الحكم، ولكن ذلك الوصف قد يخفى على بعض الناس، فيدعي أنه مخالف للقياس، والحال أنه مخالف للقياس الفاسد الذي انعقد في نفسه لا للقياس الصحيح.³¹

وبعد أن أوجز ابن تيمية نظرتَه إلى خلاف القياس انتقل إلى الجانب التطبيقي، فأورد الفروع التي ذكر الفقهاء أنها مخالفة للقياس، ورأى أنها جميعاً موافقة للقياس الصحيح، واعتنى بهذا الجانب كثيراً، فحاول استقراء جميع فروع خلاف القياس؛ لأن فشله في إدخال فرع واحد منها في دائرة القياس الصحيح وإرجاعه إلى قاعدته الصحيحة سيؤدي بالضرورة إلى انهيار نظريته من أساسها، وتبعه في كل ذلك تلميذه ابن القيم، وأنا أعرض في عجلة أبرز ما قرراه:

- أما المضاربة والمساقاة والمزارعة فمن ادعى أنها على خلاف القياس ظنَّ أنها من الإجازات، ورأى أنَّ العمل والربح غير معلومين في هذه العقود، وأنها إجارة بجزء من الناتج، فقال إنها على خلاف القياس، والحق أنها من جنس المشاركات؛ لأن العمل فيها غير مقصود، بل المقصود هو المال،

29 البخاري، كشف الأسرار، 304/3.

30 ابن الهمام، شرح فتح القدير، 72/7.

31 أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن بن قاسم (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995)، 505/20؛ محمد بن أبي بكر بن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991)، 290/1.

والمشاركات لا يُشترط فيها العلم بالعوض.³²

-وأما الحوالة فمن قال إنها على خلاف القياس قال إنها بيع دين بدين، وذلك يدخل في النهي عن بيع الكالئ بالكالئ، والحق أنها من جنس إيفاء الحق لا من جنس البيع، فإذا أحال المدين الدائن على غيره فإنه قد استوفى ذلك الدَّين من الدَّين الذي له في ذمة المحيل.³³

-وأما القرض فمن رأى أنه على خلاف القياس قال إنه بيع ربوي بجنسه من غير قبض، والحق أنه من جنس التبرع بالمنافع، فأشبهه العارية، إذ العاقل لا يبيع درهماً بمثله من كل وجه إلى أجل.³⁴

-وأما التوضؤ من لحوم الإبل فمن قال إنه على خلاف القياس قال إن القياس أن اللحم لا يُتوضأ منه، ولكنه موافق للقياس؛ لأن الإبل فيها قوة شيطانية، والغاذي شبيه بالمغتذي، فالوضوء يُطْفئ القوة الشيطانية ويُزِيل مفسدتها.³⁵

-والوضوء من مسِّ الذَّكر أو لمس النساء موافق للقياس، لما في ذلك من تحريك للشهوة، فشرع التوضؤ لذلك كما شرع التوضؤ للغضب.³⁶

-وأما السَّلَم فقد قالوا إنه على خلاف القياس لكونه من قبيل بيع ما ليس عندك» والحق أنه موافق للقياس الصحيح، لأنه دين من الديون، فصار كالبيع الذي أُجِّل فيه الثمن، ولا فرق بين أن يكون أحد العوضين مؤجلاً في الذمة وأن يكون الآخر مؤجلاً فيها.³⁷

-وأما الإجارة فقالوا إنها على خلاف القياس لأنها بيع معدوم، والمعقود عليه هو المنفعة وهي غير موجودة حال العقد، والحق خلاف ما أُلْعَا وَضُة قالوا، فإن أرادوا أنها بيع بالمعنى الخاص الذي يعقد على الأعيان فهذا باطل؛ لأن هذا بيع منافع وذاك بيع أعيان، وإن أرادوا بالبيع مطلق فلا نسلم أن المعاوضة على المعدوم لا تجوز، فليس ثمة نص يمنع بيع المعدوم، وإنما نهى عن بيع الغرر.³⁸

-وأما العرايا فهي موافقة للقياس، إذ ربا الفضل إنما حرم سداً للذريعة لئلا يتذرعه إلى ربا النسئة، فتحريمه من باب تحريم الوسائل لا لذاته، بل المقاصد، وما حُرِّم سداً للذريعة يُباح عند الحاجة، فأبيحت العرايا لحاجة الفقراء، كما أُبِيح النظر إلى الأجنبية عند الحاجة، لأن النظر حُرِّم لكونه وسيلة إلى الزنا، فأبيح للحاجة.³⁹

-وأما فرض الدية على العاقلة فمن قال إنها على خلاف القياس ظنَّ أنه من قبيل تغريم الإنسان بفعل غيره، والحق أنه على وفق القياس من باب الصحيح؛ لأن الخطأ مما يُعذر فيه الإنسان، وإيجاب الدية في ماله ضرر عظيم من غير ذنب تعمد، فأوجب الشارع الدية على عاقلته المعروف، فكان كإيجاب النفقات للأقارب والفقراء.⁴⁰

-وأما صحة صوم من أكل ناسياً فمن قال إنه على خلاف القياس قال هو من باب ترك المأمور، إذ هو مأمور بالإمسك عن المفطرات، يُجْعَل ومن ترك المأمور ناسياً لم تَبْرَأ ذمته كمن ترك الصلاة ناسياً، والحق أنه على وفق القياس؛ إذ القياس الصحيح أن مَنْ فعل المحظور ناسياً فَعَلَهُ كَالْعَدَمِ، أما مَنْ ترك المأمور ناسياً فلا تَبْرَأ ذمته كالصلاة.⁴¹

-وهكذا يضي ابن تيمية في عرض نظريته، وبطيل النَّفْس لِيُخْلَص إلى أن كل ما ادعى الفقهاء أنه على خلاف القياس فهو على خلاف القياس مع أن العلم الفاسد، ولكنهم أخطؤوا عندما ألحقوا الفروع بغير أصولها، فتوهموا أنها على خلاف القياس، كما أنهم لم يفرقوا بين صحيح القياس وفاسده، بصحيح القياس وفاسده من أجل العلوم، وإنما يعرفه من خبر أسرار الشريعة ومقاصدها.⁴²

2.2. مناقشة اعتراضات ابن تيمية وابن القيم على الجمهور في قولهم بخلاف القياس

لا شك أن عدم تسليم ابن تيمية بالمجوروث الفقهي السائد لدى فقهاء عصره ومراجعته لذلك يعد من أبرز مزايا هذه النظرية، إذ لفت انتباهه توسع الفقهاء في استعمال مصطلح خلاف القياس، حتى تراءى للناظر أن الفروع الشرعية المخالفة للأصول أكثر من الفروع الموافقة لها.

والناظر في كتب الأصول يرى أن توسع الفقهاء في استعمال مصطلح خلاف القياس كان مثار انتقاد من قبل بعض المحققين ممن سبق ابن

32 ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 506/20؛ ابن القيم، إعلام الموقعين، 290/1.

33 ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 512/20؛ ابن القيم، إعلام الموقعين، 293/1.

34 ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 514/20؛ ابن القيم، إعلام الموقعين، 295/1.

35 ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 524/20.

36 ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 524/20.

37 ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 529/20؛ ابن القيم، إعلام الموقعين، 301/1.

38 ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 531/20؛ ابن القيم، إعلام الموقعين، 3/2.

39 ابن القيم، إعلام الموقعين، 107/20.

40 ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 552/20؛ ابن القيم، إعلام الموقعين، 13/2.

41 ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 569/20؛ ابن القيم، إعلام الموقعين، 24/2.

42 ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 583/202.

تيمية أو عاصره أو أتى بعده، وإن كان ثمة اختلاف بين مدرّكهم ومدرّكه، ونظرتهُم ونظرتِه.

فمن ذلك انتقاد إمام الحرمين (ت. 478 هـ) لقول الفقهاء: الإجارة وإرادة على خلاف القياس، مع تسليمه بأن القياس الشرعي في المعاوضات أن يتقابل موجودان، ولكنه رأى أن اشتراط وجود العوضين هو من باب الاستصلاح والحمل على الأرشد، فاشتراط وجود العوضين قياس جزئي، ويقابل هذا القياس قياس كليّ يتمثل في مراعاة الحاجة، ويقتضي جواز التعاقد على المعدوم عند الحاجة؛ إذ مراعاة الحاجة أصل كلي في الشريعة، ولذلك شرّعت الإجارة مع كون المعقود عليه غير موجود حالة العقد، فالإجارة مشروعة على وفق القياس الكلي المبني على مراعاة الحاجة، وإن كانت على خلاف القياس الجزئي المبني على الحمل على الأصل.⁴³ وهكذا ينظر إمام الحرمين إلى المسألة من زاوية المقاصد، فيرى أن الإجارة شرّعت للحاجة العامة، ومراعاة الحاجة أصل كلي في الشريعة، وهي تنزل منزلة الضرورة، أما اشتراط وجود العوضين فأمر حاجي (مصلحي بتعبيره)، وهو كالفرع بالنسبة إلى أصل الحاجة، ولهذا يَهْمَلُ تحصيلاً للأصل.

ثم جاء الإمام الغزالي (ت. 505 هـ)، فراجع بدوره الاصطلاح الموروث عند الفقهاء، وتحدث عن الخارج عن القياس، وقسمه إلى أربعة أقسام، وكان مما قرره أن الإجارة والنكاح والشفعة وفرض الدية على العاقلة وغيرها قواعد مبتدأة متباعدة المآخذ، فلا يجوز أن يقال: بعضها خارج عن قياس بعض، بل لكل واحدة من هذه القواعد معنى منفرد به لا يوجد له نظير، فليس جعل البعض أصلاً والآخر خارجاً عنه أولى من عكسه، ولا يُنظر فيه إلى كثرة العدد وقلته.⁴⁴

وكذلك أبدى الإمام الغزالي احتمالاً في السّلم بأنه قد يُنَازَعُ في كونه رخصة ثابتة على خلاف القياس، إذ قد يقال: هذا بيع دين، فافتقر عن بيع الأعيان،⁴⁵ ووجود المبيع إنما يشترط في بيع الأعيان، وكلامه هذا ينسحب على الإجارة كما هو واضح، فيقال: وجود المبيع يشترط في بيع الأعيان لا المنافع.

فاستعمال المصطلح من قبل الفقهاء كان مثار انتقاد من قبل بعض المحققين في بعض المسائل والفروع، ولكن الجديد الذي جاء به ابن تيمية إنكار وجود خلاف القياس في الشريعة جملةً، والفرق بين مسلكه ومسلك غيره أن خلافهم مع الفقهاء لم يتعدّ حدود الخلاف اللفظي، أما خلاف ابن تيمية مع الجمهور فليس مجرد خلاف لفظي، كما سيتضح لاحقاً.

أضف إلى ذلك أن هؤلاء المحققين ضيقوا دائرة خلاف القياس مع تسليمهم بوجود المفهوم، وباندراج بعض الفروع الفقهية تحته، أما ابن تيمية فقد أنكر مفهوم خلاف القياس من أصله، وهذا هو الجديد في المسألة.

وقبل أن نخوض في المناقشة نريد أن نلفت النظر إلى أمرٍ أهمله ابن تيمية، وهو تحرير محل الخلاف، إذ كان يفترض أن يحدد ابن تيمية مقصوده من مصطلح خلاف القياس، وأن يسأل الجمهور عن مقصودهم، ولكنه أهمل كلا الجانبين، فلم يلتفت إلى مراد الجمهور من المصطلح إطلاقاً، وفي أثناء كلامه علّم مراده من المصطلح من خلال إشارة عابرة، وذلك عندما قال في معرض إنكاره لوجود خلاف القياس في الشريعة: «الشيء إنما يكون خلاف القياس إذا كان النص قد جاء في موضع بحكم وجاء في موضع يشابه ذلك بنقيضه، فيقال: هذا خلاف لقياس ذلك النص».⁴⁶ وواضح أن ابن تيمية ينكر أن يأتي النص في موضع يحكم ثم يأتي في موضع مشابه بنقيض ذلك الحكم؛ لأن ذلك تناقض تنزعه عنه الشريعة، ومن هنا أنكر وجود خلاف القياس.

ومراد ابن تيمية هنا المشابهة التامة من كل وجه بين مسألتين أو فرعين، والجمهور متفقون معه على هذا؛ إذ لا يعقل أن يرد النص في موضع بحكم ويرد في موضع آخر مشابه له من كل وجه بحكم آخر مخالف، إذ الشرع لا يفرق بين المتماثلات، ولم يخالف في ذلك إلا النظام الذي أنكر حجية القياس، مدّعياً أن الشرع يفرق بين المتماثلات ويجمع بين المختلفات، إلى آخر شبهاته الزائفة التي دحضها العلماء قديماً وحديثاً.

فلا خلاف هنا بين الجمهور وابن تيمية؛ إذ الجمهور لا يدّعون أن ما خالف القياس خالف نظائره الحقيقية في الحكم، بل يتفقون معه على أن ثمة وصفاً في الحكم المستثنى جعل مناط القاعدة العامة غير متحقق فيه، وقد يكون هذا الوصف الذي حصل به الفارق معلوماً لنا وقد يكون غير معلوم، والمهم في ذلك أنه حيثما اختلفت مسألة عن نظائرها فلأن ثمة وصفاً زائداً فيها جعل حكمها مختلفاً عن حكم نظائرها، أو أن ثمة وصفاً في نظائرها تخلف فيها فاختلف حكمها تبعاً لذلك.

وعلى هذا فانشغال ابن تيمية ببيان السبب الذي من أجله تخلفت المسائل الواردة على خلاف القياس عن نظائرها إنما يجدي في دحض رأي النظام، ولكنه لا ينفي وجود خلاف القياس، إذ الجمهور معترفون بوجود هذا السبب، ولأن ما يقرره ابن تيمية بهذا الصدد يقرره الجمهور أيضاً ظن بعض الباحثين أن ابن تيمية متفق مع الجمهور تماماً، وأنه بنظره إنما يردُّ على النظام.⁴⁷

والحق أن ابن تيمية لم يكتفِ بالردِّ على النظام، إذ واضح من التطبيقات التي أوردها أنه إنما يناقش جمهور الفقهاء، ولا سيما أصحاب

43 عبد الملك بن عبد الله الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق صلاح بن عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 2/82.

44 الغزالي، المستصفى، 326.

45 الغزالي، المستصفى، 79.

46 ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 531/20.

47 عماد محمد أحمد أبو صفط. المعداد به عن القياس دراسة تطبيقية مقارنة (عمّان: الجامعة الأردنية، رسالة ماجستير، 2006)، 22 و 85.

الرأي في المسائل التي رأوها مخالفة للقياس، ومن ذلك صحة صوم من أكل ناسياً، وموافقة حديث المُصْرَاة للأصول، وجريان الإجارة والسَّلم وغيرهما على وفق القياس، وغير ذلك مما يحتم كون المسألة نقاشاً مع الفقهاء لا مع النِّظَام الذي لا يكاد يُذكر له رأي في الفروع السابقة. أضاف إلى ذلك أن ابن تيمية إنما أورد نظريته هذه بعدما سُئل عما يقع في كلام كثير من الفقهاء من قولهم: هذا خلاف القياس، مما يعني أن ثمة اعتراضاً منه على الفقهاء.

ونعود إلى القول: إن ما أبداه ابن تيمية من أوصاف جعلت الفروع التي قبل بمخالفتها للقياس مخالفة لنظائرها وللقواعد العامة يُسَلَّم به الجمهور في الغالب، لذلك كان ينبغي عليه أن يسأل الجمهور عن مرادهم من قولهم: هذا خلاف القياس؛ ليكتشف سبب الاختلاف القائم بينه وبينهم.

وقد سبق أن بينّا مقصود الجمهور من مصطلح خلاف القياس، ونذكر هنا أن الحنفية ومن وافقهم يقصدون بكون الفرع مخالفاً للقياس أنه مخالف للطريقة التي تجري بها عملية القياس، وطريقة القياس أن تعقل العلة في الأصل ويوجد مثلها في الفرع، فإذا كان حكم الأصل غير معقول المعنى، أو كان معقولاً ولكنه لم يتعد إلى الفرع بأن كان ما لا نظير له فإن هذا الحكم وارد على خلاف القياس، أي أنه خارج عن سَنَنِ القياس، وغير قابل لأن يُخضع للآلية التي يجري بها القياس، مما يعني أنه لا يمكن القياس عليه، إما لعدم تعقل المعنى، أو لكونه مما لا نظير له.

وأصحاب هذا التفسير يستخدمون المصطلح فيما لا يقاس عليه لخروجه عن طريق القياس، فإذا كان ابن تيمية يناقش هذا الفريق فلا يتم له ذلك، إذ يلزم من كلامه بناءً على هذا التفسير أن لا يوجد في الشرع حكم خارج عن طريق القياس، أي أنه ما من حكم شرعي إلا ويمكن القياس عليه. لتعقل علته ووجودها في غير محله، ومعلوم فساد هذا القول، وابن تيمية وابن القيم مُقَرَّان بأن شهادة خزعة مثلاً مختصة به.⁴⁸

أضاف إلى ذلك أن نفي خلاف القياس بناءً على هذا التفسير معناه أن كل الأحكام الشرعية معقولة المعنى، وأنه لا مكان للتبديدات في الشرعية، وهذا القول معلوم بطلانه، للاتفاق على أن ثمة أحكاماً شرعية غير معقولة المعنى كأعداد الركعات ومقادير الحدود والكفارات.

أما الفريق الثاني من العلماء فيقولون خلاف القياس على ما خالف نظائره وخرج عن القواعد العامة سواء كان معقول المعنى كالعرايا، أو غير معقول كشهادة خزعة، ويشبه أن يكون هذا الفريق هو من قصده ابن تيمية هنا، فيكون معنى اعتراض ابن تيمية عليهم أن ما ظنوه استثناء من القاعدة ليس مندرجاً فيها حقيقة، بل هو مندرج في قاعدة أخرى خفيت عليهم، فحكموا بمخالفتها للقياس. ولكن اعتراضه حينئذٍ محل نظر من جهتين:

الأولى: أنه ليس كل ما استثنى من أصل أو قاعدة مندرجاً في أصل آخر، إذ لو كان كذلك لكان المستثنى أصلاً ولجأ القياس عليه، مع أنهما يقرآن بأن بعض الفروع لا يقاس عليها كشهادة خزعة.

والثانية: أنه لا شك أن المستثنى فارق نظائره في وصف فاختلف عنها في الحكم، ولكن هل معرفة ذلك الوصف الذي أثر في اختلاف الحكم تُزيل عن المستثنى صفة الاستثناء من القاعدة؟ فإذا كان ابن تيمية وابن القيم يلتزمان ذلك فإنهما يخالفان ما اتفق عليه العلماء من قديم من سرد للقواعد وعرض لمستثنياتها، فالاستثناء في التشريع مبدأ متفق عليه في الشريعة الإسلامية، بل في كل تشريع وقانون، ولا يمكن لأحد أن ينكر مثلاً أن الأصل في المينة التحريم، وأن إباحتها للمضطر استثناء من الأحوال العامة، وهذا هو مقصود هذا الفريق من الفقهاء، فإبداء الفرق بين المضطر وغيره لا يجدي في هذا المقام؛ إذ الفقهاء معترفون به. ولا يمكن لأحد أن ينكر أن إباحة الحرير لمن به حكة استثناء من القاعدة العامة في تحريم لبس الحرير على الرجال، فإذا ادعى ابن تيمية أن كلا الحكمين أصل، وأن التحريم في الأحوال العادية أصل، والإباحة أصل لمن به حكة لأن اعتبار الحاجة أصل في الشريعة فيقال له: هل تنكر أن الأصل تحريم لبس الحرير ولا يعدل عنه إلا في حالة المرض؟ ويقال له: أي الحكمين يُلجأ إليه في الأحوال العادية وأيهما يلجأ إليه في أحوال عارضة وظروف طارئة؟ فالجواب أن الاستثناء من القواعد أمر مُسَلَّم به في الشريعة الإسلامية وفي كل تشريع، وإذا افترضنا أن قانوناً أعطى لرئيس الدولة صلاحيات محددة في حالة الحرب، ولم يخوله هذه الصلاحيات في غير حالة الحرب، وجاء أحد رجال القانون ليقول: إن هذه الصلاحيات الخاصة بحالة الحرب ليست استثناء بل هي أصل مستقل؛ فإنه سيثير استياء رجال القانون؛ لوضوح أن هذه الصلاحيات استثنائية لا يتم اللجوء إليها إلا في ظروف طارئة.

ثم إن ابن تيمية وابن القيم أقرا بخلاف القياس دون أن يشعرا، فذكرنا أن الشرع نهى عن الغرر، ثم أقرا بمشروعية الجعالة مع اعترافهما بأن فيها غرراً إذ العمل فيها غير معلوم.⁴⁹ وأقرا بأن العرايا إنما أبيحت لحاجة الفقراء، وقررا قاعدة مفادها أن ما حُرِّم سداً للذريعة يباح عند الحاجة.⁵⁰ وهذا الكلام صريح في أن إباحة العرايا جاءت خلافاً للقاعدة العامة في تبادل الربويات، وكلمة: «أبيح» أو «يباح» تدل على عدول عن الأصل إلى خلافه، وهو عين ما يقصده الفقهاء من قولهم: خلاف القياس.

أضاف إلى ذلك أن ابن تيمية حاول إخضاع كل فروع خلاف الأصل لمبدأ التعليل، وتكلف لذلك، مما أدى إلى مجانبته للصواب أحياناً، فتخريجه لفرض الدية على العاقلة بأنه من قبيل فرض النفقات على الأقارب لا من قبيل تغريم الإنسان بفعل غيره تخريج ضعيف، واتخيز الجمهور أقرب للصواب؛ لأن المقام مقام جنابة، والأصل أن كل إنسان يغرم ما أتلّفه، ولو سُئل ابن تيمية عن رجل أتلّف مالا لغيره خطأ فهل تغرم عاقلته لأجابه بالنفي؛

48 ابن القيم، إعلام الموقعين، 41/2.

49 ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 506/20؛ ابن القيم، إعلام الموقعين، 291/1.

50 ابن القيم، إعلام الموقعين، 107/2.

لأن الأصل أن الإنسان يغرماً ما أتلفه، وتغريم العاقلة إنما ورد في القتل الخطأ، وهذا يعني أن فرض الدية على العاقلة يجري في حدود ضيقة، والأصل أن لا يُلجأ إليه، وهو مقصود الجمهور من إدراجهم هذا الفرع في خلاف القياس.

على أن إلحاق هذا الفرع بإيجاب النفقات على الأقارب لا يزيل عنه صفة الاستثناء من القاعدة، إذ لا ينكر أن القتل الخطأ جناية، وأن الجاني لم يغرماً بسببه خلافاً لسائر الجنابات، ومن أنكر ذلك فهو مكابر. وإذا سلّمنا أنَّ فرض الدية على العاقلة ملحق بقاعدة إيجاب النفقة على الأقارب فإن هذا الفرع يختلف عن غيره من فروع النفقات، إذ لا يُعتبر فيه حاجة القاتل وفقره، ولو كان من قبيل النفقات لَمَّا وجب على العاقلة دفع دية القتل الخطأ إذا كان القاتل غنياً. وهذا يعني أن هذا الفرع خلاف قياس النفقات أيضاً.

كما أن تعليل ابن تيمية للأمر بالتوضؤ من لحوم الإبل لم يخل من ضعف، فالقول بأن في الإبل قوة شيطانية، وأن الغادي شبيه بالمغتذي، وأنها في ذلك تشبه سباع الطير والبهائم، وأن الوضوء شرع لإطفاء القوة الشيطانية، هذا القول يثير تساؤلاً عن سبب إباحة أكل لحم الإبل، فما دام أن فيها قوة شيطانية كالسباع فلماذا أُنهي أكلها وحرم أكل السباع؟⁵¹ وهل هذا الترخيص إلا إقرار بخلاف القياس؟

3.2. مدى كون الخلاف بين ابن تيمية والجمهور لفظياً أو حقيقياً

نريد في هذه الفقرة أن ننظر في الخلاف بين الجمهور وابن تيمية حول وجود أحكام واردة على خلاف القياس في الشريعة، هل هو مجرد خلاف لفظي عديم الأثر في التطبيقات الفقهية أو أنه خلاف معنوي ترتب عليه فُرّة عملية؟ وقد رجح بعض الباحثين كون هذا الخلاف لفظياً، ومن هؤلاء الدكتور محمد مصطفى شلبي الذي قال: إنَّ الخلاف بين ابن تيمية ومخالفيه في مسألة خلاف القياس خلافٌ لفظي؛ لأنَّ القائلين بأن السِّلْم مثلاً على خلاف القياس إنما أرادوا به قياس الباب، أي قاعدة بيع المعدوم، وهذا لا يمنع من موافقته لقياس آخر، وهو القياس على البيع الذي أُجل فيه الثمن، ولما جاء هذا الفرع مخالفاً لقاعدته القريبة منه والتي هو فردٌ منها بحكم الدلالة اللغوية أو الشرعية للألفاظ سموه مشروعاً على خلاف القياس⁵² ومؤدى هذا التعليل أنَّ الدكتور شلبي يرى أن ما قبل عنه إنه وارد على خلاف القياس خالف قياساً ووافق قياساً آخر، فلم يخالف القياس بإطلاق.

ويتبين ضعف هذا الجواب إذا علمنا أن طائفة من الأصوليين لا يُسلّمون بأن ما ثبت على خلاف القياس خالف قاعدة قريبة واندرج في قاعدة أخرى، بل يطلقون المصطلح على ما خالف نظائره ولم يندرج في قاعدة أخرى، أي أنه ليس له معنى معقول متعدي عندهم، فهو من قبيل ما يسمّيه الأصوليون «ما لا نظير له»، ومن ذلك فروع السِّلْم والإجارة وبقاء صوم من أظفر ناسياً، وما أشبه ذلك، وفي هذا يقول السرخسي: «وجوب الطهارة بالقهقهة في الصلاة حكمٌ معدولٌ به عن القياس بالنص؛ فلم يكن قابلاً للتعليل، حتى لا يتعدى ذلك الحكم إلى صلاة الجنابة وسجدة التلاوة»⁵³ فكلام السرخسي صريحٌ في أن ما خالف القياس غير قابلٍ للتعليل؛ فلا يصح إذن أن يُقال إنه خالف قياساً ووافق آخر.

ومما يبين ضعف جواب الدكتور شلبي وأنَّ الخلاف حقيقي لا لفظي أن ابن تيمية سيخلص من نظريته في نفي وجود خلاف القياس إلى أن كل الأحاديث التي رآها بعض الفقهاء مخالفة للأصول وردوها بناء على ذلك؛ هي موافقة للأصول ويُعمل بها، كحديث المُصَرَّة والعرايا وخيار المجلس وكون الرهن مكرهاً ومحلولاً بنفقتة، أما الجمهور فإن منهم من ردَّ بعض الأحاديث لمخالفتها للأصول، لأنهم لم يستطيعوا تعليلها فرجحوا الأصول عليها، وربما يكون ردهم لبعض الأحاديث سبباً بارزاً من الأسباب التي دفعت ابن تيمية إلى إرساء نظريته حول خلاف القياس، فأراد أن يثبت موافقتها للأصول، ليقم الصحة على من لم يأخذ بها. ثم إنَّ ابن تيمية لا يمانع من القياس على العقود التي رآها الجمهور مخالفة للقياس كالمساقاة والعرايا واستئجار الظئر، بل يراها أصولاً مستقلة يُقاس عليها⁵⁴، وهذا من ثمرات الخلاف أيضاً.

والخلاصة أن من يقصد بخلاف القياس جريان الحكم على خلاف طريقة القياس أي كونه غير معقول المعنى، أو مما غُقلت علته ولكنها لم توجد في غيره، فالخلاف حقيقي بينه وبين ابن تيمية في كل فروع خلاف القياس، إذ الأخير لا يسلم بوجود فرع على خلاف القياس، ويدعي أن كل فرع رآه المخالفون مستثنى من القاعدة هو ليس مستثنى منها في الحقيقة، بل له معنى معقول، ويندرج تحت أصل آخر، ويُلقب بقاعدة أخرى هي أولى به. وبناءً على هذا فإن تيمية يعترض على كل الفروع التي أدرجها الحنفية في استحسان النص لكونها على خلاف القياس، فهي ليست عنده على خلاف القياس، ومن رآها على خلاف القياس فقد ردّها إلى غير قاعدتها، ولم ينتبه إلى قاعدتها الحقيقية التي تندرج هذه الفروع فيها.

ومن الثمرات العملية المترتبة على الخلاف في المسألة أنَّ الحنفية يمنعون تعليل الأحكام الواردة على خلاف القياس، فلا يجيزون القياس عليها، أما ابن تيمية فيجيز القياس على تلك المسائل؛ لأنه يراها معللةً بعلل معقولة متعديّة، ولذلك رأى مثلاً جواز أن يكون المقصود في عقد الإجارة هو استهلاك الأعيان التي تحدث شيئاً فشيئاً مع بقاء أصلها، ورأى أن محلَّ عقد الإجارة لا يقتصر على استعمال المنفعة، فيجوز عنده استئجار البستان للأكل من ثماره، وذلك قياساً على إجارة الظئر، فإن المقصود اللبن، وهو يحدث شيئاً فشيئاً ويُستهلك. أما الجمهور فأروا أن الإجارة تكون على المنافع، ولا يجوز أن يُقصد

51 الحاج سام، مفهوم خلاف الأصل، 136.

52 شلبي، تعليل الأحكام، 349.

53 السرخسي، أصول السرخسي، 153/2.

54 ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 140/03.

بها استهلاك العين، أما إجارة الظئر فواردة على خلاف القياس، فلا يقاس عليها.⁵⁵ ويرى ابن تيمية أيضاً أن رضاع الكبير يوجب المحرمية عند الحاجة، كأن يحتاج إلى ترداد الدخول على أهل بيت لخدمة، وذلك استدلالاً بحديث رضاع سالم مولى أبي حذيفة، فإنه معلّل عنده بالحاجة، أما الجمهور فيرون أن هذا الحكم غير معلّل، فيكون خصوصية ثابتة لِسالم على خلاف القياس، فلا يقاس عليه غيره.⁵⁶

أما من يقصد بخلاف القياس ما خالف نظائره الظاهرية وقاعدته القريبة سواء كان معقول المعنى أو لا فلا خلاف حقيقياً بينهم وبين ابن تيمية في الفروع المعقولة المعنى التي اندرجت تحت أصل آخر وقاعدة أخرى، كما في بيع العرايا، فإنه مشروع مع كونه من المزابنة المنهي عنها، وإمّا رُخص فيه للحاجة ورفع المشقة، ويصدق هنا جواب الدكتور شلبي في رد الخلاف بين الطرفين إلى الخلاف اللفظي، فسواء سميت بيع العرايا على خلاف القياس أو لم تسمه فلا أثر عملياً يترتب على ذلك، إذ الجميع متفقون على أن ما كان معقول المعنى يجوز تعديته والقياس عليه، كما فعل الشافعية في العرايا عندما قاسوا العنب على التمر؛ لأنهم رأوا أن الحكم معقول المعنى، وأن العنب كالتمر، فيقاس عليه.⁵⁷

أما الفروع التي خالفت نظائرها وقاعدتها القريبة ولم تندرج تحت أصل آخر لكونها ليس لها معنى معقول متعده فهي مثار الخلاف بين الطرفين، فابن تيمية لا يسلم بوجود هذه الفروع، والجمهور ولا سيما الحنفية يثبتون ذلك، كما في الفروع التي عدّها الحنفية مستحسنة بالنص على خلاف القياس، كمشروعية السلم والإجارة، وحل ذبيحة من نسي التسمية.

وحتى في المواضيع التي قلنا فيها إن الخلاف بين ابن تيمية والجمهور لفظي فالظاهر أن مسلك الجمهور في إثبات خلاف القياس أقعد وأثقل؛ إذ هذا المسلك يوضح القواعد العامة في التشريع، ويميزها عن مستثنياتها، ليكون الفقيه على بينة من أمره فلا يتوسع في المستثنيات، ولا يلحق بها إلا ما شاركها في علة الاستثناء.

أما مسلك من ينكر الأصل وخلافه ويرى كلاً منهما قاعدة مستقلة فقد يوقع الفقيه في الحيرة تجاه الفروع الجديدة؛ فلا بدري بأي قاعدة يُلحقها، علماً أنه بناء على هذا المسلك لا قاعدة ولا استثناء حتى يقال: إن الأصل إعمال القاعدة، وإن الاستثناء لا يتوسّع فيه.

الخاتمة

تعارف الفقهاء والأصوليون استخدام مصطلح «خلاف القياس» والمصطلحات القريبة منه منذ عصور متقدمة، ونُقِلَ ذلك عن بعض الصحابة أيضاً، وليس بإمكاننا التثبت من استخدامهم مصطلحاً بعينه، لكن المؤكد أن المعنى كان ماثلاً في أذهانهم، وقد استعمل الأصوليون خلاف القياس بإطلاقين: أولهما سابق على الآخر من حيث الظهور، فالأول إطلاقه على ما خالف نظائره وجاء مستثنى من القواعد العامة، وإن كان معقول المعنى وأمكن إلحاق غيره به، كما في بيع العرايا. والثاني إطلاقه على ما لا يقاس عليه من الأحكام؛ لكونه غير معلّل بعلة معقولة متعديّة، ووجه كونه على خلاف القياس أنه خالف طريقة القياس الأصولي القائمة على إلحاق الفرع بالأصل بناء على العلة الجامعة. وليس مقصود الأصوليين عند استخدام المصطلح أن ذلك الحكم يقابله قياس أصولي، وأنه خالف ذلك القياس، لأن ذلك لا يُشترط بالضرورة في كل الصور، من تصوّر ذلك من المعاصرين فقد أخطأ. وبناءً على الإطلاق الثاني يدخل في خلاف القياس ما لا يُعلّل من الأحكام، كأعداد الركعات ومقادير الكفارات، بينما لا تدخل هذه في المصطلح بالإطلاق الأول، لأنها لم ترد استثناء من العمومات والقواعد الكلية.

وأوضح البحث أن الخلاف حصل بين الفقهاء والأصوليين قديماً حول إدخال بعض الفروع في خلاف القياس، لكن استعمال المصطلح من حيث الجملة كان محل اتفاق بينهم، وأن ابن تيمية هو أول من نفى وجود خلاف القياس في الشريعة على وجه الإطلاق. وانتهى البحث إلى أن النظرية التي قدّمها ابن تيمية لإنكار خلاف القياس تشوبها بعض الثغرات، وتوجّه إليها بعض الانتقادات، منها عدم تحرير محلّ الخلاف، لأن الجمهور لا يقصدون أن الفروع الواردة على خلاف القياس خالفت نظائرها مع قيام المشابهة التامة بينها، فمسلكهم بعيد عن مسلك النظم الذي يقول إن الشرع يفرّق بين المتماثلات. ومنها أن ابن تيمية أقرّ في أثناء كلامه بوجود خلاف القياس رغم إنكاره له من الناحية النظرية، وذلك عند ذكره لبعض العقود التي أباحها الشارع مع وجود الغرر فيها كالجمالة، مع اعترافه بأن المنع من الغرر أصل شرعي مكّن في أبواب المعاملات. ومنها أنه حاول إرجاع فروع خلاف القياس إلى غير الأصول التي ادعى الجمهور كونها مستثناة منها؛ لئيب جريانها على وفق القياس، فلم ينجح في كثير من محاولاته. ومنها أن اعترافه لا يمكن أن يتجه إلى الذين يُطلقون خلاف القياس على ما لا يقاس عليه من الأحكام التعبدية، وابن تيمية يقرّ بوجود هذا النوع من الأحكام، كما لا يمكن أن يتجه اعترافه إلى ما ورد النصّ بكونه خاصاً بمحله لا يتعداه، كالاكتفاء بشهادة خزيمة، فإنه داخل عند جمهور الأصوليين في خلاف القياس. ومنها أن مسلك ابن تيمية مؤداه نفي وجود القاعدة والاستثناء، لأنه يرى أن سبب الاستثناء كقيام الحاجة مثلاً كافٍ لجعل المستثنى مستقلاً عن أصله وقاعدته الكلية، وواضح أن مسلك القاعدة والاستثناء متفق عليه فقهاً وقانوناً.

55 ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 550/20.

56 ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 60/34.

57 الغزالي، المستصفى، 326.

وخلص البحث إلى أن الخلاف بين الجمهور وابن تيمية ليس خلافاً لفظياً كما ادعى بعض المعاصرين، بل له آثار عملية، لأن ابن تيمية يهدف من وراء هذه النظرية إلى إثبات أن كل ما ادعى الجمهور على خلاف القياس هو على وفق القياس الصحيح، ويمكن أن يُقاس عليه، وقد طُبِّق ذلك بالفعل عندما قاس على المساقاة والمزارعة والعرايا، فصَحَّح أنواعاً من العقود قياساً على ما سبق مخالفاً بذلك مسلك الجمهور، وأوضح أنه لا يمكن أن يُترك العمل بحديثٍ بحجة مخالفته للأصول، لأن ما ورد به الخبر يكون أصلاً مستقلاً

والحمد لله رب العالمين

References | فهرس المصادر والمراجع

- ابن الحاجب، عثمان بن عمر. مختصر المُنتهى. تحقيق محمد حسن إسماعيل. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.
- ابن السبكي، عبد الوهاب بن علي. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب. تحقيق علي معوّض وعادل عبد الموجود. بيروت: عالم الكتب، 1999.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر. إعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم. بيروت: دار الكتب العلمية، 1991.
- ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد السيواسي. شرح فتح القدير للعاجز الفقير. بيروت: دار الفكر.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم. مجموع الفتاوى. جمع عبد الرحمن بن قاسم. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995.
- ابن عبد السلام، عبد العزيز. قواعد الأحكام في مصالح الأنام. تحقيق طه عبد الرؤوف سعد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1991.
- ابن عبد العزيز، عمر. المعدول به عن القياس حقيقته وحكمه وموقف شيخ الإسلام أحمد بن تيمية منه. المدينة المنورة: مكتبة الدار، 1988.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. المغني. القاهرة: مكتبة القاهرة، 1968.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. بيروت: دار صادر، ط3، 1414.
- أبو صفط، عماد محمد أحمد. المعدول به عن القياس دراسة تطبيقية مقارنة. عمّان: الجامعة الأردنية، رسالة ماجستير، 2006.
- الأمدي، علي بن أبي علي بن محمد. الإحكام في أصول الأحكام. تعليق عبد الرزاق عفيفي. بيروت: المكتب الإسلامي.
- الاسنوي، عبد الرحيم بن الحسن. نهاية السؤل شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول. بيروت: دار الكتب العلمية، 1999.
- الايحي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد. شرح مختصر المنتهى مع حاشية التفتازاني. بيروت، دار الكتب العلمية، 2004.
- البخاري، عبد العزيز بن أحمد. كشف الأسرار شرح أصول البزدوي. بيروت: دار الكتاب الإسلامي.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله. البرهان في أصول الفقه. تحقيق صلاح بن عويضة. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.
- الحاج سام، محمد البشير. مفهوم خلاف الأصل دراسة تأصيلية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2008.
- الحصني، أبو بكر بن محمد. القواعد. تحقيق عبد الرحمن الشعلان وجبريل البصيلي، الرياض: مكتبة الرشد، 1997.
- الرازي، محمد بن عمر. المحصول. تحقيق طه جابر فياض العلواني. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1997.
- الزركشي، محمد بن عبد الله. البحر المحیط في أصول الفقه. عمّان: دار الكتب، 1994.
- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل. أصول السرخسي. بيروت: دار المعرفة.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى. الاعتصام. تحقيق سليم بن عيد الهلالي. السعودية: دار ابن عفّان، 1992.
- الشافعي، محمد بن إدريس. الرسالة. تحقيق أحمد شاكر. مصر: مكتبة الحلبي، 1940.
- الشعلان، عبد الرحمن بن عبد الله. «المستثنيات من القواعد الفقهية أنواعها والقياس عليها». مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها 34/17 (2005/1426)، 11-110.
- الصفيّ الهندي، محمد بن عبد الرحيم. نهاية الوصول في دراية الأصول. تحقيق صالح اليوسف وسعد السويح. مكة المكرمة: المكتبة التجارية، 1996.
- العلائي، خليل بن كيكليدي. المجموع المذهب في قواعد المذهب. تحقيق مجيد العبيدي وأحمد عباس. مكة المكرمة: المكتبة الملكية، 2004.

- الغزالي، محمد بن محمد. المستصفى من علم الأصول. تحقيق محمد عبد الشافي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.
- القرافي، أحمد بن إدريس. نفائس الأصول في شرح المحصول. مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1995.
- الكيلائي، عبد الرحمن إبراهيم. «قاعدة ما ثبت على خلاف القياس فغيره عليه لا يقاس دراسة تحليلية»، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والإنسانية 2/3 (2006/1427)، 373-411.
- المحلي، محمد بن أحمد. شرح جمع الجوامع. بيروت: دار الكتب العلمية.
- المعاضدي، دعاء مازن. قاعدة ما ورد على خلاف القياس فغيره عليه لا يقاس دراسة أصولية مقارنة. بغداد: الجامعة الإسلامية، أطروحة دكتوراه، 2010.
- بهاز، حنان- بوزيد، كيحول. «أثر الاختلاف في المنهج الأصولي في مسألة الحكم الوارد على خلاف القياس». مجلة دراسات وأبحاث، الجزائر: جامعة الجلفة، 10/4 (2018)، 693-711.
- حسّان، حسين حامد. نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي. القاهرة: دار النهضة العربية، 1971.
- شليبي، محمد مصطفى. تحليل الأحكام. القاهرة: مطبعة الأزهر، 1947.

Dialogi Örneğinde Hristiyan Azizlerin Özellikleri

Mustafa Furkan Dinleyici | <https://orcid.org/0000-0002-8819-7770> |
furkan.dinleyici@marmara.edu.tr

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı,
İstanbul, Türkiye

ROR ID: 045hgzm75

Öz

Azizlik kültürü, erken dönemlerden itibaren Hristiyan toplumların dinî yaşantısında önemli bir yer işgal etmiştir. Başlangıçta havariler ve İsa'nın öğretilerini takip eden kişilerin tamamı aziz olarak değerlendirilirken; zaman içerisinde Hristiyanlığın geniş kitlelere yayılması ve öğretilerin şekillenmeye başlamasıyla birlikte Hristiyan toplumların aziz algısında değişiklikler meydana gelmiştir. Hristiyanlığın gizli yaşandığı ve devlet tarafından kabul görmediği dönemde, inancı uğruna şehit olanlar aziz olarak kabul edilmiştir. Ancak Hristiyanlığın, Roma İmparatorluğu tarafından meşru kabul edilmesiyle birlikte bu tür şehitlik mertebesine ulaşma imkânı ortadan kalkmıştır. Bu andan itibaren azizlik algısında önemli bir kırılma yaşanmış ve inancı uğrunda dünyadan el etek çeken keşişler, aziz olarak görülmeye başlamıştır. Mısır ve Suriye bölgelerinde başlayan manastır hayatı ve keşişlik, V. yüzyılda Batı'ya taşınmış ve Avrupa'daki Hristiyanlığın gelişiminde etkili olmuştur. Bu noktada 590-604 yılları arasında Roma piskoposluğu makamında oturan, tarihteki ilk keşiş papa Gregorius Magnus (ö. 604) ve Avrupalı azizlerin hikâyelerini anlattığı *Dialogi* adlı eseri önemli bir konumda bulunmaktadır. Papa I. Gregorius'un bu eseri yüzyıllar boyunca Avrupa'da etkili olmuş ve Hristiyanların hem inançlarını hem de dinî yaşantılarını şekillendirmiştir. Bu çalışmada azizlik algısının zaman içerisindeki dönüşümü ve Gregorius Magnus'un *Dialogi* üzerinden bu dönüşüme yaptığı katkı incelenecektir.

Anahtar Kelimeler

Dinler Tarihi, Azizlik, Gregorius Magnus, Manastır, Keşiş.

Atıf Bilgisi

Dinleyici, Mustafa Furkan. "Dialogi Örneğinde Hristiyan Azizlerin Özellikleri". Trabzon İlahiyat Dergisi 10/1 (Haziran 2023), 211-233.

<https://doi.org/10.33718/tid.1281169>

Geliş Tarihi	: 11.04.2023
Kabul Tarihi	: 24.05.2023
Yayın Tarihi	: 30.06.2023
Değerlendirme	: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	: Yapıldı - iThenticate

Çıkar Çatışması : Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Characteristics of Christian Saints in *Dialogi*

Mustafa Furkan Dinleyici | 0000-0002-8819-7770 | furkan.dinleyici@marmara.edu.tr

Marmara University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences,
Istanbul, Türkiye

ROR ID: 045hgzm75

Abstract

The cult of sainthood has occupied an important place in the religious life of Christian societies since early times. In the beginning, the apostles and all those who followed the teachings of Jesus were considered saints; however, as Christianity spread to large masses and the teachings began to take shape over time, changes occurred in the perception of saints in Christian societies. At a time when Christianity was practiced in secret and not recognized by the state, those who were martyred for their faith were accepted as saints. However, with the legitimization of Christianity by the Roman Empire, the possibility of achieving this kind of martyrdom disappeared. From this moment on, there was a significant break in the perception of sainthood and monks who renounced the world for the sake of their faith began to be seen as saints. Monastic life and monasticism, which began in Egypt and Syria, moved to the West in the V. century and had an impact on the development of Christianity in Europe. At this point, the first monk pope in history, Gregorius Magnus (d. 604), who held the office of bishop of Rome between 590-604, and his work *Dialogi*, in which he tells the stories of European saints, are in an important position. This work of Pope Gregorius I was influential in Europe for centuries and shaped both the faith and religious life of Christians. This study will examine the transformation of the perception of sainthood over time and Gregorius Magnus' contribution to this transformation through the *Dialogi*.

Keywords

History of Religions, Sainthood, Gregorius Magnus, Monastery, Monk.

Citation

Dinleyici, Mustafa Furkan. "Characteristics of Christian Saints in *Dialogi*". Trabzon Theology Journal 10/1 (June 2023), 211-233.

<https://doi.org/10.33718/tid.1281169>

Date of Submission : 11.04.2023

Date of Acceptance : 24.05.2023

Date of Publication : 30.06.2023

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : 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.

Plagiarism Checks : Yes – iThenticate

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Azizlik ve azizlerle ilgili anlatılar Hristiyanlığın önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Bu çalışmada ilk olarak Hristiyanlık için azizliğin ne anlama geldiği, azizlik algısının tarihsel süreç içerisindeki dönüşümü ve bu dönüşümü meydana getiren şartlar aktarılacaktır. Ardından Orta Çağ Avrupası'nı şekillendiren en önemli isimlerden biri kabul edilen Papa I. Gregorius'un (ö. 604) *Dialogi* adlı eseri vasıtasıyla azizlik kültürüne yapmış olduğu etki incelenecek ve sonuç kısmında Gregorius'un azizlerle ilgili söylemlerinin arka planındaki gerekçelere dair bir değerlendirmede bulunulacaktır.

Arapça 'izz ya da 'izzet kökünden türetilen bir sıfat olan "aziz" kelimesinin sözlükte birinci karşılığı "yüce, değerli, kıymetli"dir. Kelimenin ikinci ve üçüncü karşılıklarında ise "sevgili, dost, ermiş, veli" gibi anlamlar yer almaktadır.¹ Batı dillerinde çoğunlukla "saint" kelimesi ile ifade edilen bu terim Latince "sanctus" kelimesinden türetilmiştir. "Kutsallaştırmak; rahipliğe atamak; tasdik etmek; adamak" gibi anlamlara gelen "sancio" fiilinden türetilen "sanctus" sıfatının sözlük karşılığı "kutsal, dokunulmaz; muhterem, saygıdeğer; dindar, takva ehli, iffetli"dir.²

Günümüzde Hristiyanlıkla özdeşleşen "aziz" ve "kutsal" kavramları Hristiyanlıkla ortaya çıkan kelimeler değildir. "Kutsal" kavramı Kitab-ı Mukaddes'te 600'den fazla yerde çeşitli şekillerde kullanılmaktadır. Levililer kitabı tamamen bu konuya ayrılarak, neyin ve kimin kutsal olup olmadığı anlatılmakta, kutsala karşı davranışlar belirlenmektedir.³ Ayrıca Levililer 11:44'te yer alan "Tanrınız RAB benim. Kendinizi bana adayın ve kutsal olun. Çünkü ben kutsalıyım." ifadeleri de göstermektedir ki "kutsal olma" ya da "kutsallık" fikri Hristiyanlık'tan çok önce var olan bir düşüncedir. Tanrı kutsallığın kaynağı olarak kendini göstererek İsrailoğulları'ndan Tanrı'ya adanma yoluyla kutsal olmalarını istemektedir. Eski Ahit'te yer alan daha pek çok ifadeden anlaşıldığı kadarıyla asıl kutsal olan Tanrı'dır. Diğer bütün kutsallıklar Tanrı ile kurulan ilişki nispetinde ortaya çıkmaktadır. Bu ilişki bağlamında melekler, bazı peygamberler ve İsrailoğulları'nın büyük ataları (patriarklar) kutsal/aziz olarak kabul edilmektedir.⁴ Kudüs ve Sina Dağı gibi bazı yerler, İsrailoğulları'na önderlik eden bazı isimler ve dinî görevleri yerine getiren Levililer de kutsal olarak nitelenmektedir.⁵

Yeni Ahit'teki "kutsal" algısı birkaç ufak değişikliklerle Eski Ahit'te yer alan düşünceyi devam ettirmektedir. Her şeyden önce Tanrı ile birlikte anılan İsa Mesih ve Kutsal Ruh "kutsal" olarak nitelenmektedir. Aynı şekilde melekler, peygamberler ve havariler de kutsal sayılmaktadır. Elçilerin İşleri 9:13'te⁶ ve özellikle Pavlus'un mektuplarında yer alan ifadelerde, Yeni Ahit'te kutsal kavramı ile bütün Hristiyanların nitelendiğini görmek mümkündür.⁷ Bu noktada Yeni Ahit tam olarak Eski Ahit geleneğini devam ettirmektedir. Çünkü Yasa'nın Tekrarı 7:6'daki ifadeler İsrailoğulları'nın Tanrı tarafından seçildiğini ve kutsal olduklarını

1 Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 98.

2 Alover, *Latince Türkçe Sözlük*, 536-537.

3 Polat, *Katolik Hristiyanlık'ta Azizlik ve Azizler*, 18.

4 Uygun, *Hristiyanlıkta Kutsal Nesneler (Relikler)*, 101.

5 Harman, "AZİZ", (Erişim 14 Kasım 2022).

6 Hananya şöyle karşılık verdi: "Ya Rab, birçoklarının bu adam hakkında neler anlattıklarını duydum. Yeruşalim'de senin kutsallarına nice kötülük yapmış!"

7 Polat, *Katolik Hristiyanlık'ta Azizlik ve Azizler*, 19.

açıkça ifade etmektedir. Dolayısıyla kutsallık bütün inananlara verilen bir sıfattır. Yeni Ahit de bu anlayışı devam ettirerek İsa'ya inanan herkesi kutsal/aziz olarak nitelemektedir.

1. Hristiyanlıkta Azizlik Algısının Tarihsel Süreci

Yeni Ahit'te aziz/kutsal sıfatı ile bütün Hristiyanların kastedilmesinden ötürü Hristiyan inancına göre kutsallık bütün Hristiyanların sahip olması beklenen bir özelliktir. Hristiyanlar, vaftiz ve hayatlarını İsa'ya adanmak suretiyle İsa'nın kutsallığını paylaşmakta ve böylece eski kirlerinden (günahlarından) arınılmaktadırlar. Özellikle Pavlus'un mektuplarında vaftiz ve diğer ahlaki erdemlere değinilerek, hayatını İsa'nın yoluna adayan kişiler "azizler" ya da "kutsallar" olarak nitelenmektedir.⁸ Her ne kadar Hristiyanlığın ortaya çıkış sürecinde azizlik, inananların tamamını ifade eden bir kavram olsa da zaman içerisinde bu durum değişmiş ve Hristiyanlar arasında belirli özelliklere sahip kişiler "aziz" olarak nitelenmeye başlamıştır.

Şehitlik, Hristiyanlar tarafından azizlik makamı için uygun görülen ilk özelliktir. Hristiyan inancına göre şehitlik, inanç ya da Tanrı ile ilgili herhangi bir değer için isteyerek acı çekmek ya da ölmek olarak tanımlanmaktadır.⁹ Şehitlerin ilk azizler olarak değerlendirilmesinin nedeni İsa ile şehitler arasında kurulan benzerliktir. Hristiyan inancına göre şehitler, kendi istekleriyle inançları uğruna büyük bir fedakârlık göstererek tıpkı İsa gibi acıyı ve ölümü kucaklamıştır. İsa'nın insanlık için kanını dökmesi gibi onlar da İsa için kanlarını akıtarak İsa ile birleşmiştir.¹⁰ Bundan dolayı Hristiyanlar için şehitlik cennete götüren en kestirme yol olarak kabul edilmiştir. Şehitlik aynı zamanda aziz olarak kabul edilmenin de en kısa ve en kesin yoludur. Kilise tarafından aziz ilan edilen kişilerin büyük çoğunluğu şehitlik yoluyla bu unvana sahip olmuştur. Bununla birlikte şehit olduğu söylenen herkes doğrudan aziz ilan edilmemektedir. Çünkü öncelikle kişinin canını gerçekten İsa için mi yoksa başka bir gerekçeyle mi verdiği konusunda belirsizliklerin giderilmesi gereklidir. Bu konuda kararı verecek olan makam, kişinin öldürüldüğü bölgenin piskoposluğudur. Bölge piskoposu kişinin şehit olup olmadığını tespit etmek amacıyla belli nitelikleri araştırır. Daha sonra kendi elinde bulunan şehitler listesiyle yakın bölgelerdeki piskoposlukların sahip oldukları listeleri kıyaslar ve diğer piskoposların da onayını aldıktan sonra kişi resmî olarak şehit ve aziz ilan edilir.¹¹

Hristiyanlık, İmparatorluk sınırları içerisinde kısa zamanda hızlıca yayılmış ve bu nedenle devlet tarafından siyasi ve toplumsal bir tehdit olarak algılanmıştır. Çünkü Roma dini, İmparatorluğun devamı ve toplumsal düzenin sürdürülebilirliği ile yakın bir ilişkiye sahipken; Hristiyanlık bütün hayatın merkezine tek bir Tanrı'yı ve İsa Mesih'i yerleştirerek diğer bütün otoriteleri geri plana atmaktadır. Bundan dolayı Hristiyanlık, 313 yılında Milan Fermanı ile meşru din (*religio licita*) ilan edilene kadar İsa'nın takipçileri bazı dönemlerde baskı ve şiddetle karşı karşıya kalmıştır.¹² Roma İmparatorluğu'nun yapmış olduğu takibat ve gerçekleştirilen zulümler neticesinde şehitlik, Hristiyan inancının zirve noktası olarak

8 Polat, *Katolik Hristiyanlık'ta Azizlik ve Azizler*, 21-22.

9 Polat, *Katolik Hristiyanlık'ta Azizlik ve Azizler*, 114.

10 Polat, *Katolik Hristiyanlık'ta Azizlik ve Azizler*, 115.

11 Polat, *Katolik Hristiyanlık'ta Azizlik ve Azizler*, 116.

12 Aydın, *Hristiyanlık Tarih, İnanç ve Uygulama*, 121.

görülmeye başlamıştır. İnançlarında gösterdikleri sadâkat, kararlılık, acıyı ve ölümü kucaklamaları Hristiyan olmayanlar tarafından bu yeni inancın doğruluğunun kanıtı olarak değerlendirilmiştir. Şehitler, Hristiyanlığın en önemli sembolü haline gelmiş ve yeni Hristiyan olan kişilere örneklik teşkil etmiştir. Başlangıçta İsa'ya inanan herkesi tanımlamak için kullanılan “aziz” kavramı artık yalnızca şehitler için kullanılmaya başlamış, hatta şehitlik ve azizlik arasında ayrılması mümkün olmayan bir bağlantı kurulmuştur.¹³ Hristiyan geleneğe göre şehitler, imanlarını muhafaza etmeleri sayesinde kazandıkları olağanüstü güçlerini ve ölümü yendiklerini diğer Hristiyanlara göstermek ve örnek olmak amacıyla kendileri de öldürülmeyi arzu etmiştir.¹⁴

Başlangıçta şehitler, Hristiyanlığın “ilk gerçek şahitleri” olarak kabul edilmiş ve bu şekilde hatırlanarak zulüm dönemlerinde Hristiyanları inançlarında sadık kılmak amacıyla örnek gösterilmiştir.¹⁵ Şehitlerin, şahit ya da tanık olarak tanımlanmalarının nedeni muhtemelen şehit kelimesinin Latince karşılığı olan *martyr* ve *martyrium* kelimeleriyle alakalıdır. *Martyrium* kelimesinin sözlükteki ilk anlamı “tanıklık”, ikinci anlamı ise “birinin kanı ile mühürlenmiş”tir. Yunanca’dan Latince’ye geçerek *martyr* hâlini alan *μάρτυρ* (martos) kelimesinin ilk anlamı da “tanık, şahit” olmakla birlikte ikinci anlam olarak “şehit” kelimesi karşımıza çıkmaktadır.¹⁶ Bu tanımlara bakıldığında şehitlik ve şahitlik için aynı kavramın kullanılmasındaki amacın “kişinin vermiş olduğu sözden, yaptığı anlaşmadan ya da doğruluğuna inandığı herhangi bir şeyden canı pahasına vazgeçmemesi gerektiği” mesajını iletme olduğu söylenebilir. Aynı şekilde bir insanın inandığı doğrular uğrunda canını vermekten daha büyük bir fedakârlık yapamayacağı düşüncesi üzerinden bir değerlendirme yapıldığında da herhangi bir değer için şehit olmanın, o değerın doğruluğunun en büyük şahidi olarak göstermek de mümkündür.

İlerleyen süreçte Hristiyanların bu kişilerin mezarlarına giderek bir hatıra ve örneklikten ziyade onlara büyük bir saygı ve sevgi göstermesi, resmî din görevlilerinin dikkatini çekmiştir. Böylece şehitlerin mezarlarına sunaklar yapılmış ve şehitler, ilahî özelliklere sahip koruyucular olarak ilan edilmiştir. Zaman içerisinde azizlerin kutsallığının ve popülerliğinin artması nedeniyle Kilise, azizleri kendi bünyesine alarak, onların gücünü Kilise’nin otoritesinin temel taşlarından biri hâline getirmiştir. Azizlerin ölümü yenerek cennete gitmelerinden ötürü olağanüstü güçlere sahip oldukları yönündeki inanç nedeniyle bir Hristiyan’ın hemen her türlü konuda azizlerden yardım istemesi oldukça sıradan bir durum hâline gelmiştir.¹⁷

Şehitlerle birlikte Hristiyanlığın erken dönemlerinden itibaren aziz olarak kabul edilen bir diğer grup *confessores* yani itirafçılardır. “Onaylamak, kabul etmek, itiraf etmek; kimliğini ya da bir şeyini açıklamak, ortaya çıkarmak” anlamlarına gelen *confetor*¹⁸ fiilinden türeyen *confessor*, literal olarak “itirafçı” anlamına gelmekle birlikte kelimenin yan anlamlarında “şehit” ifadesi de bulunmaktadır. Bu tanımlama Kilise tarafından zaman içinde geliştirilmiş

13 Polat, *Katolik Hristiyanlık'ta Azizlik ve Azizler*, 118.

14 Cohn, “Sainthood”, 12/8034.

15 Polat, *Katolik Hristiyanlık'ta Azizlik ve Azizler*, 114.

16 Çelgin, *Eski Yunanca Türkçe Sözlük*, 482.

17 Cohn, “Sainthood”, 12/8034.

18 Alova, *Latince Türkçe Sözlük*, 115.

ve Roma İmparatorluğu tarafından baskı ve zulümlere rağmen Hristiyanlığı benimsediğini açıkça ilan etmiş ancak şehit olmamış bütün erkek azizler için kullanılmıştır.¹⁹

Kilise'nin ilk yüzyılında şehitler ile itirafçılar arasında keskin ayırım yapılmamıştır. Hapsedilen, işkence gören, sürgün edilen veya daha farklı bir zulme uğramasına rağmen hayatta kalan Hristiyanlar, İsa için kanını döken kişiler gibi kabul edilmiş ve şehit olarak anılmıştır. Eusebius (ö. 339) *Kilise Tarihi* adlı eserinde bu ayırımdan bahsederek hayatta olmasına rağmen şehit olarak nitelenen bazı kişilerden bahsetmektedir. Eusebius, 150 yılından itibaren Hristiyanların bu iki kavramı yavaş yavaş birbirinden ayırdığını dile getirerek, Lyon Şehitleri olarak anılan bir grubun kendilerine şehit denilmemesi konusunda mektuplar yazdıklarını ifade etmektedir. Onlara göre şehit unvanına layık olanlar yalnızca İsa için canını veren kişilerdir. Kendileri ise yalnızca imanlarını dile getiren sıradan itirafçılardır. Üçüncü yüzyıla gelindiğinde Hristiyanların şehit ve itirafçı tanımları arasında belirsizlik devam etmesine rağmen ayırım belirginleşmiş ve inancı uğruna acı çeken ama canını vermeyen kişiler itirafçı olarak tanımlanmaya başlamıştır. Üçüncü yüzyılın ortalarından itibaren bu ayırım iyice belirginleşmeye başlamıştır. Eusebius aynı eserinde önce itirafçı daha sonra şehit olarak nitelenen isimlerden bahsetmektedir.²⁰

Hristiyanlığın 313 yılında meşru din ilan edilmesiyle birlikte zulümler sona ermiş ve Hristiyanlık tarihinin en önemli kırılmalarından biri yaşanmıştır. Yaşanan bu kırılma Hristiyanlığın diğer öğretilerinde olduğu gibi azizlik anlayışında da değişiklikler meydana getirmiştir. Baskı ve zulüm sona erdiğinden ötürü artık Hristiyanlar için İsa'yı taklit ederek şehit olmak ya da kendilerine zulmedenlere karşı inançlarını itiraf etme durumu ortadan kalkmıştır. Bundan dolayı azizlikle doğrudan ilişkilendirilen bu kavramlar Hristiyanlar arasında varlığını sürdürmekle birlikte daha ruhanî bir boyut kazanmaya başlamıştır.²¹

Zulüm döneminin sona ermesiyle birlikte Hristiyanlar için ideal hayat tarzı olarak asketizm (çilecilik) ön plana çıkmaya başlamıştır. Bu hayat tarzının benimsenmesinde en önemli dayanak, İncillerde İsa'nın havarilerine dünya hayatını ve onun nimetlerini terk etme hususunda verdiği öğütler olmuştur.²² İsa tamamen dünyayı kötü görmemekle birlikte, dünya nimetlerinden uzak duran bir yaşantı sürmüş ve bunu takipçilerine de bunu tavsiye etmiştir. İsa'nın dünyadan uzak durma hususunda vermiş olduğu tavsiyelerde en önemli etken, kıyametin eli kulağında olduğuna dair beklentidir. Dolayısıyla insanların sıradan gündelik işleri bir kenara bırakarak günahlarına tövbe etmesi ve çevresindekileri uyarması gerekmektedir. Bununla birlikte İncillerde ihtiyaç sahiplerine, bakıma muhtaç olanlara ve yolculara yardım etme gibi maddi imkanlarla gerçekleştirilebilecek işler, hayır faaliyetleri olarak değerlendirilmektedir. Bu nedenle ne zenginliğin ne de dünyanın kendisinin Hristiyanlık açısından ontolojik olarak tamamen kötü olduğunu söylemek mümkündür. Yine de İncillerde yer alan fakirlik vurgusu nedeniyle asketik bir hayat tarzını benimseyen kişiler, Hristiyanlar tarafından üstün görülmüştür.²³

IV. yüzyılda azizlik anlayışında önemli bir kırılma yaşanmakla birlikte Hristiyanlıkta

19 Day, "Confessor", 4/82-83.

20 Day, "Confessor", 4/83.

21 Day, "Confessor", 4/83.

22 Markos 10:17-31; Matta 10:1-15; Matta 19:10-12, 21; Luka 12:22-31.

23 Baş, *Çölü Fethetmek: Geç Antikçağ'da Mısır Manastırları*, 38-39.

asketik yaşamın benimsenmesini yalnızca 313 yılında meydana gelen değişime bağlamak indirgemeci bir yaklaşım olacaktır. Hristiyanlık ortaya çıktığı andan itibaren maddi-manevi dünya ayrımı, ruh-beden düalitesine yaptığı vurgu ve içerisinde barındırdığı gnostik öğeler nedeniyle, asketik bir hayat tarzına oldukça elverişli bir ortam hazırlamıştır. Nitekim kendini şehitlerin devamı olarak gören pek çok kişi, I. Constantinus'un (ö. 337) fermanından önce de asketik bir hayat sürdüklerini ifade etmiştir.²⁴

Asketik hayat tarzını benimseyerek toplumdaki uzakta yaşayan çileci azizler için kullanılan bir diğer terim "keşiş"tir. Yunanca μοναχός (monakhos), Latince *monachus* kelimeleleriyle ifade edilen "keşiş" in sözlük anlamı "tek, yalnız, tek başına yaşayan"dır.²⁵ Dolayısıyla gerçekleştirdiği uygulamalar fark etmeksizin münzevi hayatı benimseyen tüm erkek ve kadın çileci Hristiyanlar keşiştir.

Hristiyanların genel kanaatine göre çileciler, ruhlarını tüm günahlardan arındırarak Tanrı ile aynı saflığı paylaşmak amacıyla şehirleri ve köyleri terk ederek çöllere ve çeşitli ıssız yerlere çekilmiştir. Burada katı bir şekilde dua, tefekkür, oruç vb. uygulamalarda bulunarak hayatlarını Tanrı'ya adanmışlardır. Böyle bir hayat tarzını benimsemek herkesin göze alabileceği bir durum olmadığı için dünya hayatını bir kenara bırakarak münzevi olmayı tercih eden kişiler Hristiyanlar tarafından övülmüş ve yaşam tarzları dinî yaşantının zirvesi kabul edilerek örnek gösterilmiştir. Ne kadar fazla acı çekerlerse İsa'yı o kadar taklit edebileceklerini ve böylece Tanrı'ya daha yakın olabileceklerini düşünen çileci azizler demir prangalar, zincirler, dikenli kemerler takmak, çok sıcak ya da çok soğuğa maruz kalmak, kendilerini kırbaçlamak ya da farklı pozisyonlarda durmaya zorlamak gibi uygulamalar gerçekleştirmiştir.²⁶ Bu tarz uygulamalar yapan çileci azizler arasında Anadolu'da yaşamış bir aziz olan Sütuncu Simeon (ö. 459) tercih ettiği metot itibarıyla oldukça ilginç bir örnektir.²⁷ Simeon ve diğer azizlerle ilgili anlatılara bakıldığında, aziz olarak kabul edilen keşişlerin en temel özellikleri toplumdaki ayrı yaşamaları, katı riyazet kuralları benimsemeleri ve genelde bedene acı çektirmek üzerine temellenen çok çeşitli uygulamalar gerçekleştirmeleridir.

Hristiyan asketizmi üçüncü yüzyılın sonlarından itibaren yaklaşık iki yüzyıl içerisinde Hristiyan dünyasının tamamında manastırcılığa dönüşmüştür. Bu dönüşümü doğal bir süreç olarak değerlendirmek gerekmektedir. İlk üç yüzyılda münzevi olarak yaşayan keşişler, Hristiyanlar tarafından aziz olarak görüldüklerinden ötürü, yanlarına gelerek öğrenci olmak isteyen küçük gruplarla sürekli seyahat etmiş ya da yerleşim yerlerinin biraz uzağında yaşamıştır. Bu keşişlerin sayısı oldukça azdır. Çünkü asketizm, ideal Hristiyanlığı ifade etse de yalnızca gücü yetenlere tavsiye edilmiş ve tek kurtuluş yolu olarak görülmemiştir. Ancak üçüncü yüzyılın sonlarından itibaren bu hayat tarzının tüm Hristiyanlar tarafından benimsenmesi gerektiği düşüncesi hâkim olmaya başlamıştır. Keşişler, maddi ihtiyaçlarını diğer Hristiyanların yardımlarıyla karşıladıklarından ötürü vakitlerinin tamamını vaaz ve ibadetlere ayırmıştır. Bundan dolayı da benimsedikleri hayat tarzı Kilise otoritelerinin dikkatini çekecek ve Kilise'ye tehlike oluşturacak bir durum yaratmamıştır. Ancak zaman içerisinde keşişlerin sayısının hızlı bir şekilde artması önemli bir problem olarak görül-

24 Aykıt, "Akdenizli Bir Keşiş: Sütuncu Simeon", 82.

25 Çelgin, *Eski Yunanca Türkçe Sözlük*, 513; Alova, *Latince Türkçe Sözlük*, 373.

26 Polat, *Katolik Hristiyanlık'ta Azizlik ve Azizler*, 121-123.

27 Detaylı bilgi için bkz. Tiefenbach, *Anadolu'nun Azizleri*, 269-273.

müştür. Çünkü keşişlerle kiliseler aynı kaynaktan beslenmektedir. İki grup da faaliyetlerini Hristiyanların yardımları sayesinde gerçekleştirmektedir. Hristiyanların yardımlarını kiliseler yerine keşişlere yapması, kilise bütçelerinde hatırı sayılır bir kayıp oluşturmaktadır. Aynı zamanda keşişlerin karizmaları nedeniyle manevi otorite, resmi din görevlilerinden keşişlere kaymaya başlamıştır. Dolayısıyla keşişlerin hem maddi hem de manevi otoriteyi Kilise'nin elinden almaya başladığını söylemek mümkündür. İşte tam bu noktada manastırlar bir çözüm yolu olarak ortaya çıkmış ya da çıkarılmıştır. Bu kurumlar sayesinde Kilise'ye çeşitli sıkıntılar çıkartan gezgin keşişler bir araya toplanmış ve Hristiyan dünyasında düzen sağlanmaya çalışılmıştır.²⁸

Görüldüğü üzere azizlik ya da ideal Hristiyanlık, İsa'yı taklit etme düşüncesinden ortaya çıkmış ve başlangıcı itibarıyla bireysel ve bedensel bir taklitten ibarettir. Kişinin aziz olması için Hristiyan olması ve inancı uğrunda canını vermesi yeterli görülmüştür. Ancak zaman içerisinde şartların değişmesi nedeniyle önce bedensel taklit ruhanileşmiş ardından bireysellik yerini toplumsallığa bırakmıştır. IV. yüzyılda Mısır ve civarında başlayan manastır hareketi V. yüzyıl itibarıyla Hristiyan dünyasının tamamına yayılmıştır. Makalenin konusunu oluşturan *Dialogi* adlı eserin yazarı olan Gregorius Magnus da Batı'daki manastır hayatından etkilenmiş önemli bir isim ve hem Doğu da hem de Batı'da aziz kabul edilmiş bir kişidir. Gregorius'un aziz olarak kabul edilmesinde papa olmasının ve papalık sürecinde gerçekleştirmiş olduğu faaliyetlerin önemli bir etkisi bulunmasının yanı sıra Gregorius bir keşiştir ve tarihteki ilk keşiş papadır. Yazmış olduğu eserlerde ve papalık faaliyetlerinde keşişliğin kendisine sağlamış olduğu arka plan oldukça etkili olmuştur. Gregorius ölümünün ardından aziz olarak ilan edilmiş ve bu unvanın resmileşmesi için Kilise'ye başvurulmuştur.²⁹ Böylece ölümünün ardından kısa süre sonra resmi olarak aziz ilan edilen Papa I. Gregorius, aynı zamanda XI. yüzyıldan önce Katolik Kilisesi tarafından aziz ilan edilen ve kendisine takvimde özel bir gün ayrılan son aziz olmuştur.³⁰

2. Gregorius Magnus ve *Dialogi*

540 yılında Romalı aristokrat bir ailede dünyaya gelen Gregorius (ö. 604), soylu sınıfa mensup olmanın avantajlarıyla yaşadığı dönemde iyi bir eğitim almış ve hem dinî hem de dünyevi konularda kendini geliştirmiştir.³¹ Dindar bir aileye mensup olan Gregorius, *Homiliae XL in Evangelia*'nın 38. vaazında Felix isimli bir büyükbabası olduğundan bahsetmekte ve bu kişinin "Roma Piskoposu" olduğunu söylemektedir.³² Araştırmacılar tarafından Gregorius'un aynı şekilde Papa I. Agapitus'la (ö. 536) da bir akrabalığı olduğu ifade edilmektedir. Geç Antik Çağ uzmanı Peter Brown, Gregorius'un Agapitus'a ait kütüphaneden istifade ettiğini ve Aziz Augustinus (ö. 430) gibi önemli Hristiyan yazarları bu akrabalık vesilesiyle öğrendiğini belirtmektedir.³³ Gençliğinden itibaren Roma yönetiminde görevler alan Gregorius, babasının ölümü üzerine siyasi görevlerin ve aristokrasinin getirdiği sıkıntılardan

28 Baş, *Çölü Fethetmek: Geç Antikçağ'da Mısır Manastırları*, 63-65.

29 Norwich, *Absolute Monarchs*, 106.

30 Cunningham, *A Brief History of Saints*, 37.

31 Gregory of Tours, *The History of the Franks*, 1045.

32 Gregorius Magnus, "Homiliae XL in Evangelia", 1291.

33 Brown, *Geç Antikçağ Dünyası*, 154.

kurtulmak amacıyla manastır hayatına yönelmiştir.³⁴ Gregorius *Dialogi*'de manastır hayatına girmek istediği dönemlerde Deusdedit isimli yaşlı bir keşişin yanına sıklıkla gittiğinden bahsetmekte ancak bu şahsın kim olduğuyla ilgili herhangi bir bilgi vermemektedir.³⁵

Tam anlamıyla bir keşiş olmaya karar vermesiyle birlikte ailesinin tüm mal varlığını manastır kurdurmak için bağışlayan Gregorius, Roma'daki evini de manastıra çevirmiş ve burada yaşamaya başlamıştır. Fakat inziva hayatı kısa sürmüştür. Karşı çıkmasına rağmen önce Papa I. Benedictus (ö. 579) tarafından diyakoz olarak tayin edilmiş ardından Papa II. Pelagius (ö. 590) tarafından elçi olarak Constantinopolis'e atanmıştır. Burada altı yıl görev yaptıktan sonra Roma'ya geri dönmüş ve kurmuş olduğu Aziz Andrea Manastırı'nda başkeşiş olarak hayatına devam etmiştir. Hem kendisi hem de öğrencileri için katı kurallar uygulayan Gregorius'un yönetimindeki manastırda katı kurallar neticesinde mucizeler gerçekleştiğine dair hikâyeler ortaya çıkmış ve Gregorius'un manastırı "Azizler Okulu" olarak anılmaya başlamıştır.³⁶ Gregorius'un manastır kurallarında hangi ekolü takip ettiği bilinmemektedir. Çünkü bu konuda herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Araştırmacıların bu konudaki genel kanaati Gregorius'un birden fazla ekolü takip ettiği ve karma bir kurallar listesiyle manastırı idare ettiği yönündedir.³⁷ Bununla birlikte Gregorius'un Aziz Benedictus'tan (ö. 547) etkilendiğini rahatlıkla söylemek mümkündür. Çünkü *Dialogi*'nin ikinci bölümü tamamen Benedictus'a ayrılarak onun hayatı, öğretileri, mucizeleri ve ahlaki övgü dolu ifadelerle anlatılmaktadır.

Gregorius'un yaşadığı tarihlerde İtalya ve Roma oldukça zor bir durumun içindedir. 589 yılında İtalya yangınlar ve sel felaketleriyle mücadele etmektedir. Tiber Nehri'nde gerçekleşen taşkınlar nedeniyle Roma Kilisesi'nin tahıl ambarları ve şehirde birçok bina zarara uğramıştır. Elli yıla yakın bir süre boyunca Avrupa'da devam eden vebanın İtalya'da yeniden patlak vermesi üzerine Roma adeta ölümle burun buruna gelmiştir.³⁸ Papa II. Pelagius bu veba salgınına yakalanarak 8 Şubat 590 tarihinde ölmüştür. Manastır hayatını terk etmek istememesine rağmen papa olarak seçilen Gregorius, önce Gotların daha sonra Lombardlar'ın istilaları neticesinde yıkımın eşiğine gelmiş ve çeşitli doğal afetler nedeniyle ciddi anlamda yıpranmış Kilise'yi miras olarak almak zorunda kalmıştır.³⁹

14 yıllık papalık süresi boyunca pek çok önemli iş yapan ve Katolik Hristiyanlığı uzun yıllar boyunca etkileyecek eserler ortaya koyan Papa I. Gregorius'un en önemli çalışmalarından biri azizlerin hayatlarını ve özelliklerini anlattığı *Dialogi* adlı eseridir. Gregorius, Syracusa piskoposu Maximianus'a 593 dolaylarında gönderdiği mektupta, bu eseri neden yazmaya başladığını dile getirmektedir. Mektuba göre Gregorius'un yanındaki keşişler kendisinden İtalya'da yaşamış olan azizlerin mucizelerini yazmasını rica etmiştir. Bu ricayı geri çevirmeyen Gregorius, Nonnosus isimli bir başkeşişin mucizelerini hatırlatması için Maximianus'tan yardım istemektedir.⁴⁰ Bu mektuptan yola çıkarak Gregorius'un *Dialogi*'yi yazmaya başladığını, belki de bitirmeye yakın olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü

34 Howorth, *Saint Gregory The Great*, 11.

35 Gregorius Magnus, *Dialogi*, 43 Liber IV.

36 Dudden, *Gregory The Great: His Place in History and Thought*, 189-190.

37 Müller, "Gregory the Great and Monasticism", 86.

38 Gregory of Tours, *The History of the Franks*, 1043-1044.

39 Duffy, *Saints & Sinners: A History of the Popes*, 59-60.

40 Gregorius Magnus, "Registri Epistolarum", 646.

Maximianus'tan, eğer yakın zamanda Roma'ya gelmeyecekse, Nonnosus ile ilgili bilgileri bir an önce mektupla kendisine göndermesini istemektedir. Ayrıca Gregorius'un uzun yıllar manastırda yaşadığı ve papa olduktan sonra da yakın çevresinden keşişleri ayırmadığı göz önünde bulundurulursa, hafızasında azizlerle ilgili oldukça fazla hikâye barındırdığı düşünülebilir.

Gregorius'un bu eseri ortaya koymasında iki temel hedefi bulunmaktadır. Birincisi, Hıristiyan dünyasının farklı bölgelerinde olduğu gibi İtalya'da da azizler olduğunu ispat etmeye çalışmaktır. İkincisi ise diğer eserlerinde olduğu gibi elindeki malzeme üzerinden muhataplarını eğitmektir.⁴¹ Gregorius, *Dialogi*'de ısrarlı bir şekilde zalim Lombardlar'la karşılaşan ve olağanüstü güçleri sayesinde mucizeler göstererek onlara üstün gelen keşişler ve azizlerin hikâyelerini anlatmaktadır. Bu da göstermektedir ki Papa I. Gregorius'un, ilk hedefi ile bağlantılı olarak gözettiği bir başka hedefi daha bulunmaktadır. O, uzun zamandır Lombard saldırıları nedeniyle çeşitli sıkıntılara maruz kalan İtalyanlara bir can simidi uzatmak, üzerlerine yağın belalar karşısında Tanrı'ya ve O'nun yeryüzündeki temsilcilerine sığınmalarını sağlamaya çalışmak istemektedir.⁴²

Soru-cevap şeklinde karşılıklı konuşmalar halinde dört bölümden oluşan eserin ilk üç bölümünde azizlerin hayat hikâyeleri, gösterdikleri çeşitli mucizeler, insan ilişkileri ve sahip oldukları ahlaki erdemler anlatılmaktadır. Eserin son bölümünde ise cennet-cehennem, ruh, yeniden dirilme, cehennem azabının mahiyeti, kıyamet gibi ahiret hayatıyla ilgili meseleler aktarılmaktadır. Gregorius, eserin birinci bölümünün önsözünde *Dialogi*'nin nasıl meydana geldiğini ifade etmektedir. Anlatımına göre manastır hayatından uzaklaşmanın ve papalık vazifesinin getirdiği sıkıntılardan dolayı manevi bunalım içerisine düşen Gregorius odasında tek başına otururken, kendisini yakından tanıdığını belirttiği Petrus isimli bir diyakoz yanına gelerek Gregorius'a neden bu hâlde olduğunu sorar. Gregorius da keşişlik günlerini özlediğini ifade eder ve geçmişte yaşamış azizlerin yaşantılarıyla kendisinininkini kıyasladıkça üzüntüye kapıldığını belirtir. Gregorius'un aktardığına göre bu kişiler hayatlarını tamamen Tanrı'ya adanmış, O'nunla yakınlık kurmaya çalışan ve her türlü dünyevi arzu-yu geride bırakmış insanlardır. Bu cevap karşısında şaşırın Petrus, İtalya'da böyle kutsal ve mucizeler gerçekleştiren insanların varlığıyla ilgili hiçbir bilgisinin olmadığını dile getirir. Gregorius da sadece kendisinin bildiklerini anlatmaya kalksa bile zaman yetmeyeceğini ifade eder. Bunun üzerine Petrus ricada bulunarak bu azizlerin hikâyelerini dinlemek istediğini Gregorius'a iletir ve *Dialogi* bu şekilde başlar.⁴³

Gregorius'la Petrus'un arasında böyle bir konuşmanın gerçekten geçip geçmediği ya da Petrus isimli bir diyakozun gerçekten var olup olmadığını söylemek mümkün değildir. Bununla birlikte Gregorius, aralarında geçen konuşmayı soru-cevap şeklinde yazmayı uygun gördüğünü önsözde ifade etmektedir. Karşılıklı konuşma usulüyle eserler yazmanın Platon'dan beri devam eden bir gelenek olduğu ve Romalı pek çok yazarın da bu yöntemi benimsediği göz önünde bulundurulursa, bu metnin tamamen Gregorius'un zihninde gerçekleşen bir konuşmadan ibaret olması mümkündür. Ayrıca metin içerisinde pek çok yerde Petrus, bir konu ile ilgili arka arkaya akılcı ve mantıklı sorular sorduğunda Gregorius'un

41 Lake, "Hagiography and the Cult of Saints", 231.

42 Ricci, "Gregory's Missions to the Barbarians", 33.

43 Gregorius Magnus, *Dialogi*, 2-4 Liber I.

verdiği dogmatik cevaplar karşısında birden fikrini değiştirip sanki o soruları kendi sormamış gibi Gregorius'un söyledikleri ile tatmin olmaktadır. Bu durum da eserin spontane bir konuşmadan ziyade belli bir süzgeçten geçirilerek zaman içerisinde oluşturulmuş, belli bir hedefi ve mesajı olan bir çalışma olduğu fikrini desteklemektedir.

Eserin birinci ve üçüncü bölümlerinde çok sayıda azizin ismi zikredilmekte bu kişilerin sahip oldukları itaat, alçakgönüllülük, hayırseverlik gibi erdemler ve gerçekleştirdikleri mucizeler anlatılmaktadır. Ancak bu azizlerin tarihte gerçekten yaşamış şahsiyetler olduklarına dair hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte eserin ikinci bölümünde Gregorius, tarihte yaşadığı bilinen bir isim olan Aziz Benedictus'un hayatını ve mucizelerini aktarmaktadır. Bu açıdan *Dialogi*, Batı manastırcılığı için ayrı bir öneme sahiptir. Çünkü Batılı bir aziz olan Benedictus'un hayatına dair bilgiler bu eser aracılığıyla Avrupa'da yayılmış ve Orta Çağ boyunca manastır hayatına yönelen kişiler için rol model olmuştur.⁴⁴ Özellikle XI. yüzyılda Benedictus için yapılan çizimler Papa I. Gregorius'un eserinden ilhamla meydana getirilmiştir.⁴⁵

Batı Hristiyanlığında etkili olduğu kadar Doğu'da da etkili olan *Dialogi*, Papa Zacharias (ö. 752) tarafından Yunanca'ya tercüme edilmiştir. Eserin geniş kitlelere ulaşması sayesinde Gregorius, Yunan dünyasında “γρηγόριος ὁ διάλογος” (Diyalogçu Gregorius) ismiyle ün kazanmıştır.⁴⁶ Photius'un (ö. 893) *Bibliotheca* adlı Yunanca eserinde Gregorius'un hayatından ve eserlerinden övgülerle bahsedilirken *Dialogi* adına “yaşamak için en kârlı dört diyalog” ifadeleri kullanılmaktadır.⁴⁷ Uzun yıllar boyunca hem Batı'da hem de Doğu'da manastır hayatı ve azizlik konusunda etkisini gösteren *Dialogi*, Orta Çağ'ın en önemli metinlerinden biri hâline gelmiştir.⁴⁸

3. *Dialogi*'de Azizler ve Özellikleri

Dialogi'nin ilk üç bölümü incelendiğinde Papa I. Gregorius'un itaat, alçakgönüllülük ve mucize gösterme gücü üzerinde özellikle durduğu görülmektedir. Bu üç madde içerisinde de alçakgönüllülük ve mucize, itaate göre daha ön plandadır. Bu başlık altında Gregorius'un anlattığı hikayeler üzerinden azizlerin sahip olduğu bu nitelikler ele alınacak ve sonuç kısmında neden Gregorius'un bu hususlara dikkat çektiği tartışılacaktır.

3.1. İtaat

Papa I. Gregorius'un azizlerle ilgili vurguladığı ilk özellik itaattir. Eserin birinci bölümünde Honoratus isimli bir azizin hikâyesi anlatılmaktadır. Hikâyeye göre Honoratus, henüz bir çocukken, cennete kavuşma arzusuyla riyazet uygulamalarına başlayarak kendini boş konuşmalardan ve et yemekten uzak tutmuştur. Ailecek yemek yedikleri bir gün Honoratus sofraya koyulan eti yemekten imtina etmiştir. Bunun üzerine ailesi Honoratus'la dalga geçerek “Sana bu dağın başında balık mı tutmamızı bekliyorsun?” demiştir. Evin kölesi efendilerine su getirmek için kuyudan su çekip sofrada herkesin önünde boşalttığında,

44 Güzelal, *Aziz Benedikt ve Hristiyan Manastır Yaşamı*, 90.

45 Wickstrom, “Gregory the Great's 'Life of St. Benedict' and the Illustrations of Abbot Desiderius II”, 33.

46 Maraglino, “Reconsidering the Date of Photius' *Bibliotheca*”, 268.

47 Louth, “Gregory the Great in the Byzantine Tradition”, 349.

48 Duffy, *Saints & Sinners*, 61.

Honoratus'un açlığını tüm gün boyunca doyurmaya yetecek kadar büyük bir balık kovanın içinden çıkmıştır. Bunun üzerine ailesi Honoratus'la dalga geçmek yerine ona saygı duymuş ve destek olmuştur. Bir süre sonra ailesinin yanından ayrılan Honoratus, Fondi'de bir manastır kurmuş ve yaklaşık iki yüz kişiye başkeşiflik yapmıştır. Gregorius'un Honoratus'a ait başka mucizelerinden de bahsetmesinin ardından Petrus, bu kadar büyük bir azizin en az onun kadar büyük bir hocası olması gerektiğini belirtmektedir. Bunun üzerine Gregorius, manastır kurallarına göre bu düşüncenin doğru olduğunu, itaat altına girmemiş bir kişinin daha üst makamlara gelme beklentisinin bulunmaması gerektiğini ve ancak itaat edildiği takdirde itaat beklenebileceğini ifade etmektedir.⁴⁹

Gregorius, aziz olmak için en temel kuralın itaat olduğunu dile getirirse de Honoratus gibi istisna kişiler olduğunu da ifade etmektedir. Çünkü Kutsal Ruh zaman zaman hiçbir kural ya da kısıtlama olmadan bir insana lütufta bulunarak kişinin ruhunu doldurmakta ve onu yönlendirmektedir. Gregorius bu kişilere örnek olarak Musa Peygamberi ve Vaftizci Yahya'yı örnek göstermektedir. İkisi de herhangi bir hocaya bağlı kalmadan, doğrudan vahiy aracılığıyla eğitilmiş ve yönlendirilmiştir. Ancak Gregorius, böyle kişilerin çok nadir olduğunu, iradesi zayıf kişilerin bu azizleri taklit etmeye kalkışmak yerine onlara hayranlık duymakla yetinmeleri gerektiği dile getirmektedir. Herhangi bir manastırda ya da bir üstadın yanında eğitim görmemiş kişinin aziz olup olmadığının anlaşılması konusunda, Gregorius iki özellikten bahsetmektedir. Bunlardan birincisi alçakgönüllülük, ikincisi ise mucize göstermektir. Gregorius'a göre gerçekten Kutsal Ruh'la dolu olan bir kişi, bu iki özellik sayesinde kolaylıkla tespit edilebilmektedir.⁵⁰

3.2. Alçakgönüllülük

Gregorius'a göre bir azizin mutlaka sahip olması gereken bir diğer özellik alçakgönüllülüktür. Bundan dolayı *Dialogi* boyunca çeşitli hikâyeler üzerinden bu hususa vurgu yapılmaktadır. Örneğin Honoratus'un öğrencisi olan ve pek çok defa mucizeler gösterdiği aktarılan Libertinus isimli bir keşişin, üstadının isteği üzerine çıktığı bir yolculukta, kollarında ölmüş çocuğunu taşıyan bir kadın tarafından yolu kesilir. Kadın, Tanrı'nın adını anarak yakarmaya başlar ve çocuğunu hayata döndürmediği takdirde Libertinus'un geçmesine izin vermeyeceğini söyler. Libertinus, kadına yardım etmek ister ancak hem talebin büyüklüğünden korkar hem de tevazu nedeniyle böyle bir işe gücünün yeteceğini düşünmez. Nihayetinde kadının talebini geri çeviremeyen keşiş, atından inerek diz çöker ve dua etmeye başlar. Daha sonra hiçbir zaman yanından ayırmadığı üstadının terliğini kıyafetlerinin arasından çıkararak çocuğun göğsünün üzerine koyar ve dua etmeye devam eder. Bu şekilde dua etmesinin ardından çocuk hayata geri döner. Gregorius bu mucizenin nasıl gerçekleştiğini açıklarken Libertinus'un bu mucizeyi gerçekleştirebilecek kapasiteye sahip olduğunu, çünkü onun kendinden önce üstadının gücüne güvenmeyi öğrendiğini ifade etmektedir. Libertinus'un duaları üstadının ruhu (himmeti) aracılığıyla cevaplanmıştır. Bu örnekten yola çıkan Gregorius, mucizelerin gerçekleşmesinde tevazunun çok önemli bir role sahip olduğunu ifade etmektedir.⁵¹

49 Gregory the Great, *The Dialogues of Saint Gregory*, 7-8.

50 Gregory the Great, *The Dialogues of Saint Gregory*, 8-9.

51 Gregory the Great, *The Dialogues of Saint Gregory*, 10-12.

Papa I. Gregorius'a göre azizin sahip olduğu tevazunun iki tezahürü bulunmaktadır. Bunlardan birincisi sade bir hayat tarzı ve sade bir dış görünüşdür. Bu hususla alakalı olarak Gregorius, Equitius isimli bir azizden örnekler vermektedir. Bu aziz, gençliğinde bedensel arzularından kurtulmak için gece vakti Tanrı'ya dua ederken bir vizyon görür. Vizyonda bir melek, Equitius'u hadım etmektedir. Bu vizyonla birlikte Equitius, Tanrı'nın lütfu ve Tanrı'ya ettiği dualar neticesinde bedensel arzularının tamamen yok olduğunu fark etmiştir. Pek çok erkek manastırında başkeşişlik görevi yapan Equitius, bu özelliğinden ötürü kadın manastırlarında da aynı görevde bulunmuştur. Gregorius bu azizin çeşitli mucizelerinden bahsetmekte, oldukça yüksek bir manevi güce sahip olduğunu ifade etmekte hatta insanlara musallat olan şeytanların bile ondan korktuğunu aktarmaktadır.⁵² Bununla birlikte Gregorius'a göre Equitius'u büyük bir aziz yapan özellik sahip olduğu manevi güçler yanında yaşadığı sade hayat tarzıdır. Onun tevazusunu ve sadeliğini öven Gregorius, Equitius'u betimleyerek gerçek bir azizin nasıl görünmesi gerektiğini dile getirmektedir. Gregorius'un aktardığına göre Equitius, manastır işlerinden kalan zamanlarda kasaba ve köylere vaaz etmek için yolculuk yapmaktadır. Elbiseleri o kadar kötü ve yamalıdır ki yanından geçildiğinde selam vermeye değmeyecek kadar düşkün biri olduğu düşünülebilir. Yaptığı yolculuklarda binek olarak manastırın en cılız hayvanını seçmekte, dizgin yerine ipten bir yular, eyer yerine de sıradan bir koyun postu kullanmaktadır. Yanına yalnızca omuzlarından sarkan iki kese almakta ve keselerin içinde de sadece Kutsal Kitap metinleri bulunmaktadır.⁵³ Görüldüğü üzere Gregorius'a göre bir azizin tevazusu kılık kıyafetinden bindiği hayvana ve kullandığı materyale kadar her alanda kendini göstermelidir. Aslında Gregorius'un yaptığı betimlemeyi yalnızca azizlere ya da keşişlere özgü olarak değerlendirmek yanlıştır. Çünkü burada aktarılan hususların çıkış noktası Matta 10:9-10'da⁵⁴ İsa'nın havarilerini görevlendirirken söylediği sözlerdir. Dolayısıyla Gregorius'un üzerinde durduğu alçakgönüllülük ve sade bir hayat tarzını benimsemek gibi özellikler din adamlarının da sahip olması gereken niteliklerdir. Gregorius'un gerçek bir Tanrı adamını (*vir Dei*) bu şekilde tanıttığındaki hedeflerden biri de din adamları sınıfına mesaj vermek olabilir.

Papa I. Gregorius'a göre azizlerin sahip olduğu tevazunun ikinci tezahürü de gizliliklerdir. Gregorius'un anlattığı hikâyelerdeki azizler, mucize gerçekleştirmeden önce yanlarındaki kişileri uzaklaştırmakta ve sonrasında mucizenin gerçekleşmesi için dua etmektedir. Eğer bir mucizeye tanık olanlar varsa gördüklerini anlatmamaları rica edilmektedir. Çünkü bu tarz olaylar insanların ilgisini çekmekte ve mucize gösteren azize karşı aşırı bir hürmet duyulmaya başlamaktadır. Azizler, bu aşırı hürmetten dolayı Tanrı katındaki değerlerini kaybetmekten korktukları için gerçekleşen mucizeleri gizli tutmaya gayret etmektedirler.⁵⁵ Azizlerin gizlilik konusunda hassas olduklarına dikkat çeken Gregorius bununla birlikte bu durumun bir istisnası olduğundan da bahsetmektedir. Gregorius'a göre eğer anlatılan mucizeler çoğunluğun faydasına olacaksa ve anlatılanlar sayesinde insanlar daha samimi bir şekilde Hristiyanlığa bağlanacaksa, görülenlerin anlatılmasında bir sakınca yoktur. Bu istisnai durumun dayanağı olarak da İsa gösterilmektedir. Matta 9:27-31'de İsa'nın iki körü

52 Gregory the Great, *The Dialogues of Saint Gregory*, 15-18.

53 Gregory the Great, *The Dialogues of Saint Gregory*, 19.

54 "Kuşağınızı altın, gümüş ya da bakır para koymayın. Yolculuk için ne torba, ne yedek mintan, ne çarık, ne de değnek alın. Çünkü işçi yiyeceğini hak eder."

55 Gregory the Great, *The Dialogues of Saint Gregory*, 28, 32.

iyileştirdiği ve bu mucizenin ardından onları “Sakın bunu kimse bilmesin” diyerek sıkı sıkı tembihlediği ancak bu iki kişinin yaşadıkları mucizeyi bölgedeki herkese anlattıkları ifade edilmektedir. Gregorius’a göre İsa’nın uyarılarının aksine böyle bir hadise gerçekleşmesinin nedeni İsa’nın o iki kişiyi engelleyecek güce sahip olmaması değildir. Tam tersine olayların bu şekilde ilerlemesi İsa’nın planının ya da isteğinin bir parçasıdır. Çünkü İsa yaptığı her işi kendisinden sonrakilere örnek olsun diye yapmaktadır. Gerçekleşen mucizenin anlatılması diğer insanların faydasıdır. İsa bu yüzden hadisenin bölgeye yayılmasına izin vermiştir. Bununla birlikte mucizeye tanık olanları da uyarmıştır. Çünkü havarilerine tevazuyu öğretmeye çalışmaktadır. Böylece İsa havarilerine kendi iç dünyalarında neyi arzulamaları gerektiğini ve yeri geldiğinde kendi isteklerine ters düşse de çoğunluğun faydası için nasıl davranılması gerektiğini öğretmektedir.⁵⁶

4. Mucize

Dialogi’den anlaşıldığı kadarıyla o dönemde İtalya’da mucizeler halk arasında yaygın olarak bilinen hadiselerden değildir. Çünkü Gregorius’un öğrencisi diyakoz Petrus eser boyunca çeşitli yerlerde mucizelerin yaşanmasına şaşırmakta ve bu tarz olayların neden artık yaşanmadığını sorgulamaktadır. Nitekim *Dialogi*’nin başında Gregorius, eserin yazılma gerekçesi olarak da azizlerin ve gerçekleştirdikleri mucizelerin anlatılmasını göstermektedir. Örneğin Gregorius, Fortunatus isimli bir azizin çeşitli mucizelerinden bahsetmektedir. Bu aziz insanlara musallat olan kötü ruhları kovmakta, hasta insanları ve hayvanları iyileştirmekte, körlerin gözlerini açmakta ve yaşadığı bölgede taşkınlık yapan Gotları manevi gücü ile yola getirmektedir. Gregorius, kendisine yaşlı bir adamın geldiğini ve bu adamla Fortunatus’un mucizeleri üzerine konuştuklarından bahsetmekte ve bu yaşlıya, Fortunatus’un nasıl biri olduğu sormaktadır. Gregorius, adamın verdiği cevabı şu şekilde aktarmaktadır: “Bugün yaşayan insanlardan çok farklı biriydi. Ne zaman yüzünü Tanrı’ya dönüp dua etse, istediği şey anında gerçekleşirdi.”⁵⁷ Eserin birinci bölümünde azizlerin gösterdikleri onlarca mucizeyi dinleyen Petrus, bölümün sonunda bu anlatıların yaygın olmadığını ortaya koyan bir soru sormaktadır: “Bu anlatılanlar gerçekten inanılmaz işler! Şu ana kadar bütün bunlarla ilgili hiçbir şey bilmiyordum. Peki nasıl oluyor da böyle büyük adamları bugün göremiyoruz?” Bu soruya karşılık olarak Gregorius, mucizelerin artık gerçekleşmediğini dile getirmekle birlikte hâlâ pek çok azizin yaşadığına inandığını belirtmektedir. Gregorius’a göre mucizelerin gerçekleşmemesi azizlerin artık yaşamadığı anlamına gelmemektedir. Çünkü gerçek anlamda azizlik mucizeler gerçekleştirmeye değil erdemli bir hayat sürdürmeye bağlıdır. İnsanın gerçek değeri bununla ölçülmelidir. Bundan dolayı hiçbir mucize göstermeseler bile hâlâ hayatta olan pek çok aziz bulunmaktadır ve bu azizler en az diğerleri kadar değerlidir.⁵⁸ Papa I. Gregorius’a göre erdemli bir hayat sürmek, en büyük mucize olan ölü diriltmekten bile üstün bir özelliktir. Eğer bir insan erdemli davranışlarından ötürü bir günahkârın tövbe etmesine aracılık etmiş olursa, o kişi ölü diriltmekten çok daha büyük bir iş gerçekleştirmiş olur. Çünkü ölümden dönen kişinin bedeni yeniden ölmeye mahkûmdur. Ancak tövbe ederek ruhunu ölümden kurtaran kişi asla ölmeyecektir.⁵⁹

56 Gregory the Great, *The Dialogues of Saint Gregory*, 33.

57 Gregory the Great, *The Dialogues of Saint Gregory*, 38-42.

58 Gregory the Great, *The Dialogues of Saint Gregory*, 47.

59 Gregory the Great, *The Dialogues of Saint Gregory*, 138.

Görüldüğü gibi Gregorius, mucize göstermeyi bir azizin tanınması için gerekli özelliklerden biri olarak saymasına rağmen olmazsa olmaz bir şart olarak değerlendirmemektedir. Erdemli bir hayat sürmek ve çevredeki insanlara faydalı olmak Gregorius'a göre çok daha elzemdir. Papa'nın mucize ve erdem arasında kıyas yaptığı yerlerde kullandığı Latince kelimeler *signum* ve *virtus*'tur. *Signum* sözlükte "işaret, belirti, nişan, mühür"⁶⁰ gibi anlamlara gelirken; *virtus* "erdem, fazilet, üstünlük"⁶¹ gibi anlamlara gelmektedir. Gregorius "erdemli bir hayat" ya da "erdemli işler" ile neyi kastettiğini açıkça ifade etmemektedir. Ancak Gregorius'un şahsiyeti ve makamı düşünüldüğünde bu ifadelerdeki kastın daha iyi, daha samimi bir Hristiyan olmak ve Kilise'nin öğretilerine tam anlamıyla uygun bir hayat sürdürmeye çalışmak olduğunu söylemek mümkündür.

Azizlerin hayattayken gerçekleştirdikleri çeşitli mucizeleri aktaran Gregorius, bu kişilerin öldükten sonra da mucizeler gösterdiğini ifade etmektedir. Azizlerin geride kalan kemikleri, kıyafetleri, kullandıkları objeler sayesinde ve azizlerin hayattayken vakit geçirdikleri yerlerde mucizeler gerçekleşmektedir. Örneğin akıl sağlığını tamamen kaybetmiş bir hâlde dağlarda dolaşan bir kadın, Benedictus'un inzivaya çekildiği mağaraya girer ve bir gece orada kalır. Sabah uyandığında kadın yıllardır muzdarip olduğu hastalıktan kurtulmuştur.⁶² Bir başka hikâyede Gotlar tarafından bedeni parçalanan ve kafası kesilerek öldürülen bir azizin bedeni, bölgedekiler tarafından toprağa gömülür. Gotların zulmünden kaçan Hristiyanlar kırk gün sonra geri döndüklerinde azize gerekli saygıyı göstermek amacıyla uygun bir tören yaparak cesedini Aziz Petrus Kilisesi'ne gömmek için mezarı açarlar. Mezarı açtıklarında azizin kesilen uzuvlarının ve başının sanki hiç yerlerinden ayrılmamış gibi olduklarını görürler.⁶³ Bu hikâyeler vasıtasıyla Gregorius, azizlerin öldükten sonra bile yaşayanlar üzerinde tasarrufu olduğu mesajını vermektedir. Azizlerin mezarlarının yakınlarında olduğu gibi mezarlardan uzak yerlerde de relikler vasıtasıyla mucizeler gerçekleşmektedir. Hatta bu mucizeler mezarların yakınlarında gerçekleşenlerden daha büyük mucizelerdir. Gregorius'a göre bunun nedeni azizlerin tasarrufudur. Aziz mezarları genellikle kilise ya da manastır civarında bulunmaktadır. Bu bölgelerde yaşayan insanlar halihazırda Hristiyanlığa bağlı ve iman kuvvetli kişilerdir. Uzak bölgelerde yaşayan insanların imanının daha zayıf olduğunu ifade eden Gregorius, azizlerin bu kişileri etkileyerek imanlarını kuvvetlendirmek amacıyla büyük mucizeler gerçekleştirdiklerini ifade etmektedir.⁶⁴

Gregorius'un azizler için özellikle vurguladığı ve bir tür mucize olarak değerlendirilebilecek bir diğer nitelik de peygamberlik ruhuna (*prophetiae spiritus*) ya da bir diğer ismiyle kehanet gücüne sahip olmaktır. *Dialogi*'de yer alan hikâyeler incelendiğinde bir azizin gelecekte haber verebildiği gibi bulunmadığı ortamlarda meydana gelen olaylar hakkında da bilgi verdiği görülmektedir. Gregorius, Aziz Benedictus üzerinden bu bağlamda örnekler vermektedir. Benedictus bir gün öğrencilerini manastır dışına gönderir. Keşişlerin manastır dışında bir yerden yiyecek ve içecek alması yasaktır. Ancak keşişler bu kurala uymaz ve civarda bulunan evlerden birine misafir olarak girer ve yemek yerler. Manastıra döndüklerinde Benedictus, yemeklerini nerede yediklerini sorar. Öğrenciler de "hiçbir yerde yemek ye-

60 Alova, *Latince Türkçe Sözlük*, 554.

61 Alova, *Latince Türkçe Sözlük*, 640.

62 Gregory the Great, *The Dialogues of Saint Gregory*, 100.

63 Gregory the Great, *The Dialogues of Saint Gregory*, 122.

64 Gregory the Great, *The Dialogues of Saint Gregory*, 100.

medik” diyerek yalan söylerler. Bunun üzerine Benedictus, keşişlerin dışarıda yaptıklarını adım adım sayarak hatalarını yüzlerine vurur. Bu anlatıdan yola çıkan Gregorius, azizlerin ruhunun daima öğrencilerinin üzerinde olduğunu ve hareketlerini izlediğini dile getirmektedir.⁶⁵ Bir başka hikâyede ise Benedictus, kendisini ziyarete gelen bir kişiyle barbarların Roma’ya saldırılarıyla ilgili konuştukları sırada, Roma’nın bu saldırılar neticesinde yıkılmayacağını dile getirir. Benedictus’a göre Roma’nın yıkımı depremler, fırtınalar, kasırgalar gibi doğal afetlerle olacaktır. Gregorius bu kehaneti onaylayarak Roma’nın surlarının yıkıldığını, kiliselerin şiddetli fırtınalar nedeniyle hasar aldığını, binaların enkaza döndüğünü belirtmekte ve Aziz Benedictus’un gerçekten de gelecekte haber verdiğini ispat etmeye çalışmaktadır.⁶⁶

Gelecekte haber verme hususunda başka hikâyeler de aktaran Gregorius, bu haberlerin kaynağını da göstermektedir. Ona göre Tanrı’nın emirlerini sıkı sıkıya gözetken kişiler yani azizler, Tanrı’nın gizli planları hakkında bilgiye sahip olabilmektedir. Bu düşüncenin dayanağı olarak da I. Korintliler 6:17’de geçen “Rab’le birleşen kişiye O’nunla tek ruh olur.” ve I. Korintliler 2:11’de yer alan “İnsanın düşüncelerini, insanın içindeki ruhundan başka kim bilebilir? Bunun gibi, Tanrı’nın düşüncelerini de Tanrı’nın Ruhu’ndan başkası bilemez.” cümlelerine işaret etmektedir. Bu ifadelerden hareketle Gregorius, Tanrı’nın Ruhu ile birleşen azizin aynı zamanda Tanrı’nın düşüncelerine de ulaşabileceğini ve böylece gelecekte haber verebileceğini ifade etmektedir. Bununla birlikte Gregorius’a göre bu durum yalnızca Tanrı’nın izin verdiği ölçülerde gerçekleşmektedir. Peygamberlerin ya da azizlerin Tanrı’nın planlarına sınırsız erişimi gibi bir durum söz konusu değildir.⁶⁷ Tanrı peygamberlik ruhunu azizlere zaman zaman vermektedir. Tanrı verdiği bu gücü azizlerden geri alarak, sahip oldukları tevazuyu korumalarını sağlamaktadır. Bu vesileyle azizler gücün gerçek sahibinin kendileri olmadığının farkına varmaktadır.⁶⁸

Papa I. Gregorius mucizelerin gerçekleşmesi hususunda azizlerin dua ve ibadetlerin önemli bir konuma sahip olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Tanrı, insanların cennete ya da cehenneme gidecekleri dâhil olmak üzere her konuda takdirini gerçekleştirmiştir. Bununla birlikte bu takdirin gerçekleşmesi için kişinin dua etmesi gereklidir. Gregorius’a göre bu durumun en iyi örneği Kutsal Kitap’ta İbrahim ve İshak’la ilgili anlatı üzerinden verilmektedir. Tanrı, İbrahim’e İshak vasıtasıyla milletlerin atası olacağı vaadinde bulunmuştur. Ancak aynı Kutsal Kitap’ta İshak’ın karısının kısırlığından bahsedilmekte ve bu nedenle İshak Tanrı’ya dua etmektedir. İshak’ın yaptığı dua neticesinde eşi hamile kalmış ve soyu devam etmiştir. Bu noktadan hareketle Gregorius, Tanrı’nın takdirinin dua vesilesiyle gerçekleştiğini belirtmektedir.⁶⁹ Bununla birlikte Gregorius, dua ve kişisel çabanın önemine dikkat çekmiş olsa da ona göre Tanrı’nın lütfu daima daha üstün bir role sahiptir. Azizin eylemleri sayesinde mucize gerçekleşmiş ve Tanrı’nın lütfu ön plana çıkmış olsa bile lütuf her zaman eylemden önce ve üstündür. Aksi takdirde bu ilahî yardım bir lütuf olmaktan çıkmaktadır.⁷⁰ Gregorius’un Tanrı’nın lütfuna vurgu yapmasının nedeni insanlara mucizenin

65 Gregory the Great, *The Dialogues of Saint Gregory*, 71-72.

66 Gregory the Great, *The Dialogues of Saint Gregory*, 75.

67 Gregory the Great, *The Dialogues of Saint Gregory*, 76-78.

68 Gregory the Great, *The Dialogues of Saint Gregory*, 82.

69 Gregory the Great, *The Dialogues of Saint Gregory*, 30-31.

70 Gregory the Great, *The Dialogues of Saint Gregory*, 18.

gerçek kaynağını göstermektir.

Mucize bağlamında Gregorius'un azizlerle ilgili dikkat çektiği bir husus daha bulunmaktadır. Papa'ya göre azizler sevilip sayılması gereken kişiler oldukları gibi korkulması da gereken kişilerdir. *Dialogi*'de yer alan bir hikâyede Piskopos Bonifacius isimli bir aziz, komünyon ayininin ardından bölgenin önde gelenlerinden birinin evine ziyafete davet edilir. Bonifacius yemeğe başlamadan önce dua etmek için ayağa kalktığı sırada, bölgenin tanınan ozanlarından biri şarkı söyleyerek ve elindeki zilleri çalarak yemek salonuna giriş yapar. Bu duruma aşırı derece sinirlenen aziz, "Çok yazık! Şu sefil adam öldü! O öldü diyorum. Masaya geliyorum ve daha ağzımı dua etmek için açmadan, yanında maymun taşıyan bu herif çoktan zil çalıp şarkı söylemeye başlıyor. Yine de ona yardımcı olun ve ona yemesi için bir şeyler verin. Ama şunu bilin ki, o öldü." der. Evi terk ettikten kısa bir süre sonra ozanın üzerine büyük bir kaya düşer ve ozan ölür. Böylece Aziz Bonifacius'un sözleri gerçekleşmiş olur. Gregorius'a göre azizler Tanrı'nın tapınağıdır. Bir aziz öfkelenildiğinde aynı şekilde tapınağın içinde oturan Tanrı'da öfkelenmektedir. Bundan dolayı azizlere karşı büyük bir saygı gösterilmeli, onların yanındayken son derece hassas davranılmalı ve öfkelerinden korkulmalıdır.⁷¹

Sonuç

Papa I. Gregorius'un *Dialogi* adlı eserinde anlattığı hikâyeler incelendiğinde azizlik konusunda öne çıkan üç özellik bulunmaktadır. Birincisi itaat, ikincisi alçakgönüllülük, üçüncüsü de mucizedir. Zaman içerisinde Hristiyanların içinde bulunduğu şartların değişmesiyle birlikte önce şehitlikten yalnız yaşayarak riyazete dayalı (ankoretik) keşişliğe; daha sonra da toplu yaşamaya dayalı (kenobitik) keşişliğe dönüşen azizlik algısının ilk özelliği olarak itaatin gösterilmesi aslında tarihsel sürecin doğal bir sonucudur. Başlangıçta tek başına çöllerde, mağaralara ya da uzak yerlere çekilen keşişlere öğrenci olmak için giden Hristiyanlar, kendilerini üstatlarının eğitimine ve kontrolüne teslim etmiştir. Bu eğitimin düzgün bir biçimde ilerlemesi ve kişinin manevi hedeflerine ulaşabilmesi için de disiplin ve itaat en temel şarttır. Dolayısıyla keşişlik ve manastır kurumunun itaat prensibi üzerine kurulduğunu söylemek mümkündür.

Gregorius, itaatin yanı sıra bir kişinin gerçekten aziz olup olmadığının anlaşılması için alçakgönüllülük ve mucize gösterme kabiliyetinin gerekliliğini de dile getirmektedir. Tevazu ile ilgili söylenenlere bakıldığında Gregorius'un bu konuyu mucizeler üzerinden ele aldığı görülmektedir. Bir aziz, Tanrı'nın lütfu ve kendi çabaları sonucu elde ettiği manevi güç sayesinde mucizeler gösterebilmektedir. Ancak hiçbir zaman bu olağanüstü durumu kendisiyle özdeşleştirmemeli, daima Tanrı'nın lütfunu hatırlamalı ve kibirlenmemelidir. Gregorius'un bu söyleminin arkasında iki gerekçe olduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan birincisi insanların azizlere gösterdikleri aşırı sevgi ve saygıdır. Gregorius'a göre insanlar hastalıklardan kurtulmak, belalardan korunmak ve pek çok istek için azizleri ziyaret etmektedir. İstekleri gerçekleştiğinde de bunu Tanrı'dan değil de aracı olan azizden bilme eğilimine sahiptirler. Hristiyan inancına göre bu durum sakıncalıdır. Bundan dolayı Gregorius muhataplarını uyarmak amacıyla mucizeler hususunda Tanrı'nın lütfuna vurgu

71 Gregory the Great, *The Dialogues of Saint Gregory*, 33-34.

yapmakta ve gerçek bir azizin bu lütfun farkında olarak tevazu içinde hareket ettiğini dile getirmektedir. Gerekçelerden ikincisi ise alçakgönüllülük ile itaat arasındaki bağlantıdır. Bir keşişin ya da azizin bir başkasına itaat edebilmesi için alçakgönüllü olması zorunludur. Kişide bu özellik olmadığı takdirde gerçekleştirdiği herhangi bir eylemi kendisinden bilmesi ve başka kimseyi dinlemeden kendi istekleri doğrultusunda hareket etmesi oldukça kolaydır. Birkaç istisna dışında tamamen manastırlarda yaşayan azizlerin hikâyelerini anlatan bir eser olan *Dialogi*'nin alçakgönüllülüğe vurgu yapması hem manastırlarda hem de Hristiyan cemaati içerisindeki düzenin sağlanabilmesi açısından gereklidir. İdeal Hristiyan tiplemesinin örneği olan azizler halihazırda manastırlarda yaşayan keşişlerin örnek aldığı kişiler olduğu gibi sıradan Hristiyanlar için de örnek olarak gösterilmektedir. İtaat ve alçakgönüllülüğü ideal Hristiyanlığın temel özellikleri olarak dile getiren Gregorius'un, papa olarak Hristiyan dünyasının tamamında düzeni sağlamak için bu iki özelliği ön plana çıkardığı söylenebilir.

Gregorius'un eser boyunca en çok üzerinde durduğu konu mucizelerdir. Zaten girişte eserin yazılış amacının İtalya'daki azizlerin mucizelerini anlatmak olduğunu dile getirmektedir. Bu bağlamda hastalıkları iyileştirme, cin, şeytan ve kötü ruhları kovma, tabiat, hayvanlar ve insanlar üzerinde hâkimiyet kurma, görünmezlik, su üstünde yürüme, ölü diriltme ve gelecekte haber alma gibi çok çeşitli olağanüstü durumdan bahsetmektedir. Bu anlatıların şaşırtıcılığından ziyade mucizelerle ilgili dikkat edilmesi gereken ilk husus, İtalya'da yaşamış azizlerin varlığının ve mucizelerinin bilinmemesidir. Bu mesele Diyakoz Petrus'un ağzından birkaç defa dile getirilmekte ve Gregorius'un itirafıyla birlikte o dönemde mucizelerin artık gerçekleşmediği ortaya çıkmaktadır. Tam da bu noktada *Dialogi* iki hususta Batı Hristiyanlığı için önem kazanmaya başlamaktadır. Birincisi, şahit olunan mucizeler ve mucize anlatıları halkı etkilemek için oldukça etkili silahlardır. Yaşadıkları dönem ve coğrafyada insanları etki altına alacak ve yönlendirecek bu tür olağanüstü olaylar gerçekleşmediği için Gregorius, geçmişte yaşamış azizlerin hikâyeleri üzerinden muhataplarına mesaj vermeye çalışmış ve *Dialogi*'nin yüzyıllar boyunca Avrupa'da etkili olması neticesinde başarılı olmuştur. İkinci önemli nokta ise Gregorius'un azizlik anlayışında yapmış olduğu küçük ama etkili değişikliktir. Artık mucizeler meydana gelmemekle birlikte dinî ve toplumsal düzenin sağlanabilmesi için insanların yönlendirilme ihtiyacı devam etmektedir. Bu durumun farkında olan Gregorius, başlangıçta mucize gösterme gücünü azizlik için temel bir şart olarak dile getirirse de daha sonra bu fikrinden vazgeçerek esas olanın erdemli ve sade bir hayat yaşamak olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla mucize göstermese bile Hristiyanlar tarafından örnek alınacak, saygı gösterilecek ve sözü dinlenecek pek çok kişinin hayatta olduğu mesajını vermektedir. Mucize göstermek gibi somut bir özelliğin yerine erdemli bir hayat sürmek gibi soyut bir özelliğin ön plana çıkarılmasıyla birlikte Kilise öğretilerine uyan ya da uyar gibi görünen her din adamına, manastır kurallarına uyan ya da uyduğu zannedilen her keşişe bir aziz gibi değer vermek ve saygı gösterilmek zorundadır. Çünkü Gregorius'un ifade ettiği gibi aziz olmak için artık mucize göstermek zorunlu değildir ve unutmamak gerekir ki azizler öfkelenildiğinde Tanrı da öfkelenmektedir. Yerleştirilmeye çalışılan bu anlayış Roma Katolik Kilisesi tarafından onaylanarak belirli makamlara atanmış kişilerin ve doğal olarak Papalığın otoritesinin artmasına yol açmıştır. Papa I. Gregorius'un azizlikle ilgili yapmış olduğu değişikliğin arkasındaki esas amacın bu otorite

artışını sağlamak olduğunu söylemek mümkündür.

Dialogi'de yer alan mucizelerle ilgili bir diğer önemli husus, ölmüş azizlerin relikler aracılığıyla gerçekleştirdiği mucizelerdir. Bu konuyla ilgili olarak da iki noktaya değinmek gereklidir. Birincisi, ölmüş azizlerin gösterdikleri mucizeler aslında riyazet hayatının bir sonucu olarak elde edilen özelliklerden ziyade Hristiyan inancının doğruluğunu tasdik eden olaylardır. Bilindiği üzere Yeni Ahit'te İsa'nın Tanrı'nın Oğlu olduğu, kendini insanlık için feda ederek Tanrı ile insanlık arasındaki kopmuş bağlantıyı yeniden sağladığı, ölüp üç gün sonra dirildiği ve Tanrı katına yükseldiği anlatılmaktadır. Bu inanca göre İsa yapmış oldukları sayesinde yaratılışın düzenini değiştirmiştir. Çünkü o güne kadar insanların Tanrı'ya ulaşması mümkün değilken artık İsa ile birlikte bu mümkündür. İsa'nın yolunu takip ederek onu taklit eden kişiler, Tanrı ile kurulan bağ sayesinde olağanüstü hadiseler gerçekleştirme gücüne ulaşmaktadır. Bu sayede ölmüş azizlerin gösterdikleri mucizeler, İsa'nın ölümü yendiğinin birer kanıtı hâline dönüşmektedir. İkinci nokta ise doğrudan relikler ile ilgilidir. Batı'da halihazırda azizlerin reliklerine olan ilgi, *Dialogi* sayesinde zaman içerisinde katlanarak artmıştır. Artan bu ilgi neticesinde Avrupa'nın her yerinde relik pazarları oluşmuş, sahte azizler ve relikler türetilmiştir.

Kaynakça | References

- Alova, Erdal. *Latince Türkçe Sözlük*. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 8. Basım, 2017.
- Aydın, Mahmut. *Hristiyanlık Tarih, İnanç ve Uygulama*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018.
- Aykıt, Dursun Ali. “Akdenizli Bir Keşiş: Sütuncu Simeon”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 81-104.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Lugatı, 2010.
- Baş, Bilal. *Çölü Fethetmek: Geç Antikçağ’da Mısır Manastırları*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2015.
- Brown, Peter. *Geç Antikçağ Dünyası*. çev. Turhan Kaçar. İstanbul: ALFA, 2017.
- Cohn, Robert L. “Sainthood”. *Encyclopedia of Religion* (Second Edition). 12/8033-8038. New York: Thomson Gale, 2005.
- Cunningham, Lawrence. *A Brief History of Saints*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- Çelgin, Güler. *Eski Yunanca Türkçe Sözlük*. İstanbul: ALFA, 2018.
- Day, E. “Confessor”. *New Catholic Encyclopedia* (Second Edition). 4/82-83. Washington D.C.: Thomson Gale, 2003.
- Dudden, F. Homes. *Gregory The Great: His Place in History and Thought*. New York: Longmans, Green, and CO., 1905.
- Duffy, Eamon. *Saints & Sinners: A History of the Popes*. New Haven, Conn. London: Yale University Press, 3rd ed., 2006.
- Gregorius Magnus. *Dialogi*. South Carolina, USA: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014.
- Gregorius Magnus. “Homiliae XL in Evangelia”. *Patrologiae Cursus Completus*. ed. J. P. Migne. Paris: Apud Garnier Fratres, 1878.
- Gregorius Magnus. “Registri Epistolarum”. *Patrologiae Cursus Completus*. ed. J. P. Migne. Paris: Apud Garnier Fratres, 1896.
- Gregory of Tours. *The History of the Franks*. Harmondsworth ; Baltimore etc.: Penguin Classics, 1974.
- Gregory the Great. *The Dialogues of Saint Gregory*. çev. Edmund Garratt Gardner. London: Philip Lee Warner, 1911.
- Güzeldal, Yasin. *Aziz Benedikt ve Hristiyan Manastır Yaşamı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2021.
- Harman, Ömer Faruk. “AZİZ”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 14 Kasım 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/aziz-hristiyanlik>
- Howorth, Henry. *Saint Gregory The Great*. London: John Murray, 1912.
- Louth, Andrew. “Gregory the Great in the Byzantine Tradition”. *A Companion to Gregory the*

- Great. ed. Bronwen Neil - Matthew Dal Santo. Leiden: Brill, 2013.
- Maraglino, Vanna. "Reconsidering the Date of Photius' Bibliotheca". *Ancient Society* 37 (2007), 265-278. <https://doi.org/10.2143/AS.37.0.2024040>
- Müller, Barbara. "Gregory the Great and Monasticism". *A Companion to Gregory the Great*. ed. Bronwen Neil - Matthew Dal Santo. Leiden: Brill, 2013.
- Norwich, John Julius. *Absolute Monarchs*. New York: Random House Group Ltd., 2011.
- Polat, Kemal. *Katolik Hristiyanlık'ta Azizlik ve Azizler*. Ankara: Salkımsöğüt Yayınevi, 2008.
- Ricci, Cristina. "Gregory's Missions to the Barbarians". *A Companion to Gregory the Great*. ed. Bronwen Neil - Matthew Dal Santo. Leiden: Brill, 2013.
- Tiefenbach, Hanspeter. *Anadolu'nun Azizleri*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2012.
- Uygun, Azize. *Hristiyanlıkta Kutsal Nesneler (Relikler)*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2020.
- Wickstrom, John B. "Gregory the Great's 'Life of St. Benedict' and the Illustrations of Abbot Desiderius II". *Studies in Iconography* 19 (1998), 31-73.

Öğretmenlerin Sabır Değerine Dair Algıları: Metaforik Bir Araştırma

Tuğrul Niyazibeyoğlu | 0000-0002-1112-4485 | niyazibeyoglu78@gmail.com

Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara, Türkiye

ROR ID: 00jga9g46

Abdullah Dağcı | 0000-0003-1540-1256 | adagci@kmu.edu.tr

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyal Psikoloji Bölümü,
Karaman, Türkiye

ROR ID: 037vvf096

Öz

Öğretmenler üzerinde gerçekleştirilen bu araştırma, onların sabır değerlerine ilişkin algılarını ortaya koymak amacıyla yapılmıştır. “Sabır.....gibidir/benzer, çünkü...” sorusunu ve demografik değişkenler ile ilgili soruları içeren bir form öğretmenler tarafından doldurulmuştur. Bu form aracılığıyla ulaşılan veriler içerik analiziyle değerlendirilmiştir. Katılımcılar tarafından sabır değerine ilişkin olarak belirtilen metaforlar, ortak özelliklerine göre kategorize edilmiştir. Çalışmanın neticesinde örneklem tarafından sabır değerine dair 59 farklı metafor üretilmiştir. Elde edilen metaforlar ortak özelliklerine göre incelenmiş ve 6 farklı kategoride sınıflandırılmıştır. Bu 6 farklı kategori ise şu şekildedir: ‘tahammül’, ‘baş etme’, ‘sığınma’, ‘anlamlandırma’, ‘umut’ ve ‘denge’. 75 öğretmenin yer aldığı çalışmada sabır değerine yönelik olarak katılımcıların 24’ü ‘tahammül’, 18’i ‘sığınma’, 13’ü ‘baş etme’, 8’i ‘anlamlandırma’, 8’i ‘umut’, 4’ü ‘denge’ kategorilerinde metafor belirttiklerine ulaşılmıştır. Katılımcıların en çok kullandıkları metaforlar arasında ilaç, mücadele, ağaç, oruç, meyvenin olgunlaşması ve umut olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Din Psikolojisi, Sabır, Algı, Metafor, Baş Etme

Atıf Bilgisi

Niyazibeyoğlu, Tuğrul – Dağcı, Abdullah. “Öğretmenlerin Sabır Değerine Dair Algıları: Metaforik Bir Araştırma”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/1 (Haziran 2023), 235-253.

<https://doi.org/10.33718/tid.1281618>

Geliş Tarihi : 12.04.2023

Kabul Tarihi : 06.06.2023

Yayın Tarihi : 30.06.2023

Değerlendirme : İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

Etik Beyan : Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Benzerlik Taraması : Yapıldı - iThenticate

Çıkar Çatışması : Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Teachers' Perceptions Regarding Patience Value: A Metaphorical Study

Tuğrul Niyazibeyoğlu | 0000-0002-1112-4485 | niyazibeyoglu78@gmail.com

Ministry of National Education, Ankara, Türkiye

ROR ID: 00jga9g46

Abdullah Dağcı | 0000-0003-1540-1256 | adagci@kmu.edu.tr

Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Literature, Department of Social Psychology,
Karaman, Türkiye

ROR ID: 037vvf096

Abstract

This research carried out on teachers to present their perceptions related to patience. "Patience is similar/like....., because..." question and demographical variables questions was asked to them with a form. The data gained at the end of research was evaluated with content analysis. The metaphors mentioned by the participants regarding the value of patience were categorized according to their common characteristics. As a result of the study, 59 different metaphors about the value of patience were produced by the sample. These metaphors were examined according to common qualities and classified in 6 different categories. These 6 different categories are in that way: 'endurance', 'coping', 'refuge', 'meaning', 'hope', 'balance'. It was attained that there were 24 metaphors for 'endurance', 18 for 'sanctuary', 13 for 'disposition', 8 for 'explanation', 8 for 'hope' and 4 for 'balance' in the category in relation to patience. It was recorded that participants used medicine, struggle, tree, fasting, ripening of the fruit and hope as a metaphor.

Keywords

Psychology of Religion, Patience, Perception, Metaphor, Coping

Citation

Niyazibeyoğlu, Tuğrul – Dağcı, Abdullah. "Teachers' Perceptions Regarding Patience Value: A Metaphorical Study". *Trabzon Theology Journal* 10/1 (Haziran 2023), 235-253.

<https://doi.org/10.33718/tid.1281618>

Date of Submission : 12.04.2023

Date of Acceptance : 06.06.2023

Date of Publication : 30.06.2023

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : 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.

Plagiarism Checks : Yes – iThenticate

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Sabır, hayatta karşılaşılan zorluklara rağmen pes etmemek, dirençli davranışlar sergilemek ve umudu sonuna kadar koruyarak mücadele azmi göstermektir.¹ Sabır ile insanoğlu kemale erer, engellerin üstesinden gelebilecek gücü kendinde bulur ve sabrederek Yaradan ile bağıını güçlendirir.² Diğer yandan sabırlı insan, karşılaştığı sorunlar karşısında kendisini çaresiz hissetmez ve böylece dengeli bir kişilik sergileyerek zihin sağlığından olabildiğince istifade eder.³ Yaradan Kur'an'da birçok yerde insanoğluna sabırlı olmayı tavsiye etmiştir.⁴ Bu bağlamda sabır kavramı Dağcı tarafından “Yaşanılan olumsuzluklar karşısında sükûneti koruyarak dayanıklı olmak, direnç göstermek, güçlü olmak ve şikâyetle bulunmamak”⁵; Doğan tarafından ise “Çeşitli zorluklara rağmen rızaya dayalı mücadele ile birlikte duygusal, bilişsel ve davranışsal açıları içeren bir süreç” olarak tanımlamıştır.⁶

Râgıp el-İsfahânî'ye göre herhangi bir musibet karşısında edinilen tutumun ismi sabırdır ve bu ismin tam karşıtları ise kaygı ve hüzündür.⁷ İbnü'l-Cevzî de insanın musibetlere uğradığı zaman bu sıkıntıların geçici olduğunu ve neticesinde alacağı mükâfatları düşünmesini tavsiye eder.⁸ Ayrıca İslam âlimi Sülemî, bireyin yaşadıklarının hikmetlerini bilemeyeceğini dolayısıyla da olayların iç yüzünü Yaradan'ın bildiğini ve kendisi için Yaradan'ın tercihlerinin yararlı olacağını unutmaması gerektiğini vurgular.⁹ Bu bağlamda insan, yaşadıkları ile olgunlaştığı için her olayın öğretici tarafları vardır. Bu sayede birey direnç kazanır ve tecrübe edinir. Ayrıca olaylara doğru yaklaşarak bireyler, kendini yeniden tanımlayabilir.¹⁰

Sabrın irade ile yakın bir ilişkisi vardır. Çünkü sabır değerine sahip birey, aynı zamanda iradesi güçlü bir insandır. Bu sayede hayatta amaçlanan hedeflere doğru ilerlerken sabır, bireyi daha kararlı kılar. Böylece sağlam bir irade ile en ulvî amaçları gerçekleştirme imkânı elde edilir.¹¹ Amaçlara ulaşmak için sabırsız davranmamak gerekir ve acele edildiği süreçte de insan hiçbir işte ustalık elde edemez. Sabrın içinde disiplin ve herhangi bir konuya derinlemesine yoğunlaşma vardır.¹² Yoğunlaşmanın olmadığı zaman, işlerin başlangıcında bile insanın ruhu dağınıklık sergiler ve gerekli atılımı sağlayamaz. Dolayısıyla da sonsuzluk kapısını aralamak yerine sıradan işlerde oyalanır durur.¹³

Sabır değeri ile ümit duygusunun da yakın bir ilişkisi vardır. Çünkü ümit duygusu sabır sürecini olumlu olarak destekler. Ayrıca sabır, hayatta değiştirilemeyecek olanın da farkında olmaktır. Böylesine bir farkındalığın olmaması sabır sürecine zarar verebilir. Dahası sabırsız bireyler olaylara daha karamsar açıdan yaklaşma eğilimindedirler ve umudu olanların ise olaylarla başa çıkabilme kapasiteleri daha fazladır. Ümidi olanlar, aceleci davran-

1 Peker, Allah'ın Boyasıyla Boyanmak, 13.

2 Kayıklık, Tasavvuf Psikolojisi, 139.

3 Necati, Hadis ve Psikoloji, 54.

4 el-Bakara, 2/153; Fussilet, 41/35; el-Müddessir, 74/7.

5 Dağcı, Huzurevi Yaşlılarının Manevi Gereksinimlerinin Belirlenmesi, 179.

6 Doğan, “Dinlerde ve İslam Kültüründe Sabır”, 93.

7 İsfahânî, Erdemli Yol, 244.

8 İbnü'l Cevzî, Bir Alimin Günlüğü, 312.

9 Sülemî, Ruhun Hastalıkları ve Çareleri, 47.

10 Kılıç, Anadolu'nun Ruhu, 42.

11 Necati, Kur'an ve Psikoloji, 261.

12 Fromm, Sevmeye Sanatı, 104.

13 Kierkegaard, Korku ve Titreme, 92.

mazlar ve duygusal zekâları yüksektir. Böyle insanların davranışları daha tutarlıdır ve bu insanlar yaşamda başarıya ve mutluluğa daha yakındırlar.¹⁴ Bunun yanında olaylara daha ümitvar bakabilen insanlar, potansiyellerinin üzerinde bir yaşantı sergilerken, karamsar bakış açısına sahip bireyler ise potansiyellerinin çok daha altında bir yaşam sürerler.¹⁵

İnsanın, hayatı boyunca çeşitli zorluklarla ve musibetlerle karşılaşması kaçınılmazdır. İnsan, bu durumlara bakış açısına göre yaşamını şekillendirir. Bu sayede problemlerin başa çıkılabilir olarak değerlendirilmesi, onu daha dirençli hale getirir ve başa çıkma davranışlarına önemli katkıları olur.¹⁶ Bununla birlikte Râzî'ye göre akıllı bir insanın, olumsuz durumlarda yaşadığı üzüntüden kurtulmasının tek yolu; yaşadığı zarar verici bu durumlarda sürekli kalmamasıdır. Ona göre insanın yaşadığı problemin çözümü varsa, birey çözüm yolunda çabalamalıdır. Eğer problemin çözümü yoksa birey, hemen bu sorunu unutmali ve aklından çıkarmalıdır. Çünkü akıl, insanı şimdi ve gelecek konusunda düşündürmeye sevk ederken üzüntü ise şimdiye ve geleceğe dair duygu ve düşüncelere zarar verir.¹⁷

Öğretmenlik, sabır gerektiren bir meslektir. Öğretmenler, meslekleri gereği insan yetiştirdiklerinden sabırlı olmaları gerekir. Öğrencilerin her birinin öğrenme seviyesinin ve kapasitesinin diğerlerinden farklı olması, öğretmenlerin sabırlı olmasını zorunlu kılar. Öğretmenler, sadece öğrencilerle etkileşim içerisinde değil aynı zamanda meslektaşları, velileri ve yöneticileri ile de sürekli iletişim halindedirler. Her insanın değişik mizaca sahip olduğu dikkate alınırsa bu devamlılık arz eden iletişim sürecinde çeşitli sorunların olması kaçınılmazdır. Öğretmenlerin, karşılaştıkları problemlere çözüm üretebilmeleri ve onların üstesinden sorunsuz bir şekilde gelebilme yollarından birinin de onların sabır algılarına bağlı sergiledikleri tutumlar olduğu belirtilebilir. Her insan birbirinden farklı olduğu için her öğretmen de sabır algısı farklı olabilir. Bu farklılığa bağlı olarak öğretmenlerin zorluklar karşısında tutum ve davranışları aynı olmayabilir.

Alanyazında öğretmenlerin sabır düzeylerini ve algılarını belirlemeye ilişkin herhangi bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Din psikolojisi alanında sabır değerine yönelik çalışmalara bakıldığında; Karslı¹⁸ tarafından üniversite öğrencilerine yönelik çalışmada dinî tutum ve sabır arasında pozitif bir ilişkinin olduğu, Esen ve Kayıklık¹⁹ tarafından şehit ve gazi aileleri ile yürütülen çalışmada sabır değerinin başa çıkma sürecini desteklediği, Yavuz'un hemodiyaliz hastalar ile gerçekleştirdiği çalışmada sabır ile yaşam memnuniyeti arasında pozitif bir ilişkinin olduğu,²⁰ Karakaş, tarafından gerçekleştirilen çalışmada ise sabır davranışının öfke kontrolünü pozitif yönde etkilediği tespit edilmiştir.²¹ Öğretmenlik, doğası gereği iletişimin yoğun olduğu bir meslektir. Öğretmenler, öğrenci, veli ve okul idaresi ile sürekli iletişim halindedirler. Bu iletişim halinde olma durumu çeşitli zorlukları da beraberinde getirir. Zorluklarla baş edebilmek de öğretmenlerin sabır düzeyleri ve algılarına bağlıdır. Öğretmenlik mesleği sabır gerektirdiğinden öğretmenlerin sabır algılarını ortaya koymak

14 Tarhan, *Duyguların Psikolojisi*, 133.

15 Seligman, *Öğrenilmiş İyimserlik*, 249.

16 Tokur, *Stres ve Din*, 118.

17 Râzî, *Ruh Sağlığı*, 110.

18 Karslı, "Üniversite Öğrencilerinde Sabır ve Dindarlık İlişkisi", 52.

19 Esen - Kayıklık, "Şehit Ailelerinde, Gazilerde ve Gazi Ailelerinde Sabır ve Dini Başa Çıkma İlişkisi", 225.

20 Yavuz, *Hemodiyaliz Hastalarında Sabır ve Yaşam Memnuniyeti İlişkisi*, 82.

21 Karakaş, "Sabır Tutumunun Sürekli Öfke İfade Tarzlarına ve Öfke Kontrolüne Etkisi", 93.

önemlidir. Buradan hareketle, bu çalışmanın amacı, öğretmenlerin sabır algılarını metaforlar aracılığıyla ortaya çıkarmaktır.

Araştırma bağlamında 1) *Öğretmenler, sabır değerini hangi metaforlar ile ilişkilendirmektedir?* 2) *Öğretmenlerin sabır değeri ile ilişkilendirdikleri metaforlar, hangi başlıklar altında kategorize edilebilir?* sorularına cevaplar aranmış ve bu doğrultuda yürütülen araştırmanın analiz ve değerlendirme süreci gerçekleştirilmiştir.

1.Yöntem

1.1. Araştırmanın Deseni

Bu çalışmada öğretmenlerin sabır kavramına dair algılarını belirleyebilmek için nitel araştırma desenlerinden olgubilim deseni kullanılmıştır. Olgubilim (fenomenoloji) deseni farkında olunan ancak derinlemesine ve ayrıntılı bir anlayışa sahip olunmayan olgulara yoğunlaşmaktır. Olgular yaşamda olaylar, deneyimler, algılar ve kavramlar gibi değişik tarzlarda ortaya çıkabilir. Bunlar ile karşılaşılması onların tam olarak bilindiği anlamına gelmez. Aşına olunan ancak tam olarak bilinmeyen olguları araştırmak için olgubilim (fenomenoloji) uygun bir araştırma ortamı sağlar.²²

1.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu, 2022-2023 eğitim-öğretim yılında Ankara ilinde görev yapan 75 öğretmen oluşturmaktadır. Kolay ulaşılabilir durum örnekleme yöntemi ile örneklem seçimi tercih edilmiştir. Bu örnekleme yöntemi çalışmaya hız ve pratiklik kazandırır.²³ Bu nedenle çalışmaya gönüllü olarak katılmayı kabul eden ve kolayca ulaşılacak öğretmenler çalışma grubuna dahil edilmişlerdir. Araştırmaya katılan öğretmenlerin sosyo-demografik özellikleri Tablo 1’de sunulmuştur.

Tablo 1: Araştırmaya Katılan Öğretmenlerin Sosyo-Demografik Özellikleri

Öğretmenlerin Branşları	İmam Hatip Ortaokulda Görev Yapanlar	Ortaokulda Görev Yapanlar	Yaş Ortalaması	Görev Yılı Ortalaması	Cinsiyet	
					K	E
Türkçe	6	4	40	17	7	3
Matematik	5	3	38	20	5	3
Fen ve Teknoloji	3	5	35	18	6	2
Sosyal Bilgiler	4	3	45	25	3	4
İngilizce	5	2	30	16	6	1
Din Kültürü	6	5	45	20	7	4
Arapça	6		36	18	4	2

22 Yıldırım-Şimşek, Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri, 69.

23 Yıldırım-Şimşek, Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri, 124.

Bilişim Teknoloji	2	1	30	12	3	-
Görsel Sanatlar	2	1	50	22	3	-
Müzik	1	2	37	15	2	1
Beden Eğitimi	2	1	30	10	2	1
Teknoloji Tasarım	2	2	40	26	4	-
Rehberlik	1	1	32	13	2	-

1.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmaya başlamadan önce Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal ve Beşeri İlimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulu'ndan 23.06.2022 toplantı tarihli, 05 toplantı sayılı ve 97-99 karar sayılı etik kurul raporu alınmıştır. Araştırma 01/11/2022-15/11/2022 tarihleri arasında farklı iki okulda gerçekleştirilmiştir. Her iki okuldan öğretmenlerle yüz yüze görüşülerek, çalışmanın içeriği anlatılmış ve çalışmaya katılıp katılamayacakları sorulmuştur. Çalışma okulların öğretmenler odasında teneffüs saatlerinde yürütülmüştür. Çalışmaya katılan gönüllü öğretmenlere “*Sabır...gibidir/benzer, çünkü...*” cümlesini; sosyo-demografik özelliklerini öğrenebilmek için brans, cinsiyet, yaş, çalıştığı okul, meslekte geçirdiği süreler ile ilgili soruları içeren form yüz yüze uygulanmıştır. Araştırma verileri sadece öğretmenlerin doldurdıkları formlardan ibarettir. Çalışma esnasında herhangi bir ses veya görüntü kayıt cihazı kullanılmamıştır. Öğretmenlerin ürettikleri metaforlar alfabetik olarak sıralanmış ve üretilen metaforlarla ilgili katılımcıların gerekçeli açıklamaları incelenmiştir. Kategoriler oluşturulurken, metaforlardan ziyade metaforlara ilişkin açıklamalar dikkate alınmıştır. Kategoriler ve onlarla ilişkilendirilen metaforlar tekrardan gözden geçirilmiştir. Çalışmanın geçerlilik ve güvenilirliğin sağlanması için çalışma iki alan uzman tarafından incelenmiştir. Kavramsal kategorilerin doğru adlandırılması hususunda uzmanların da fikirleri alındıktan sonra gerekli değişiklikler yapılmıştır. Araştırma sonuçlarının daha açık değerlendirilmesi için ulaşılan veriler, frekans (f) ve yüzde (%) dağılımları olarak belirtilmiştir.

2. Bulgular ve Tartışma

Bu bölümde sabır kavramına ilişkin öğretmenler tarafından üretilen metaforlara, bu metaforların ortak özelliklerine göre gruplandırılması sonucu oluşturulmuş kategorilere ve metaforun gerekçesiyle açıklandığı katılımcı ifadelerine yer verilmiştir. Araştırmada elde edilen geçerli metaforların frekans ve yüzdelik oranları Tablo 2’de verilmiştir.

Tablo 2: Sabır Değerine İlişkin Oluşturulan Kategorilerin Metafor Dağılımları

	Kategoriler	Metaforlar	f	%
1	Tahammül	İmtihan, tünel kazmak, ateş, akademik çalışma, kaya (2), gece, çetin kış, çöle düşmüş insan, bent, panzehir, taşacak ırmak, suyun altında çırpınmak, kistik fibrosiz, fırın, ilaç (3), stres, kavga etmemek, beklemek, tükenmişlik, dağ, süikût	24	32
2	Sığınma	Dua, anne (2), sevgi, ağaç (4), oruç (4), namaz, uçurtma, inşallah, Hz. Yusuf'un zindanı, zırh, Allah'a yakın olmaktır	18	24
3	Baş etme	Mücadele (2), posalı meyve suyu, yemek pişirmek, horoz, bambu ağacı, doğum, kaptan, lotus çiçeği, anahtar (2), kuluçka yumurtası, güç,	13	18
4	Anlamlandırma	Nar, merdiven, olgunluk, öğretmen, tefekkür, meyvenin olgunlaşması (2), tercih	8	11
5	Umut	Gökkuşağı, umut (4), merhem, okyanus dibi, gülümsemek	8	11
6	Denge	Terazi, matematik, ilim, hükümdarlık	4	6

Tablo 2 sabır değerine dair üretilen 59 farklı metaforu, ortak özelliklere göre oluşturulmuş 6 kategoriye ve bunların yüzdelik ve frekans dağılımlarını göstermektedir.

Kelime bulutu 1: Sabır Değerine İlişkin Oluşturulan Kategorilerin Yoğunluğu



Üstte yer alan kelime bulutu 1, sabır değerine yönelik olarak katılımcılar tarafından üretilen metaforların, ait oldukları kategorilerin yoğunluğunu göstermektedir. Katılımcıların sabır değerine yönelik ürettikleri metaforlara ilişkin açıklamalar üzerine yapılan değerlendirmelere aşağıda yer verilmiştir.

2.1. Sabır Değerini Tahammül Olarak Algılama

Tahammül, “hml” kelimesinden gelmektedir. Yükleme, üstüne almak, katlanmak anlamına gelmektedir. Psikolojik boyutu ile insanın içine atmasıdır.²⁴ Bu kategoride 18 katılımcı, 16 farklı metafor belirtmiş ve çalışma kapsamında “ilaç (3)”, katılımcılar tarafından en

24 Özdoğan, Mutluluğu Seçiyorum, 29.

sık dile getirilen metafor olmuştur. Öğretmenlerin ürettikleri metaforlara dair yaptığı bazı açıklamalar ise şu şekildedir:

“Boğulma korkusuyla, nefessizlikle mücadele ederken yaşadığın duruma benzer.”, “Yaşarken bitmeyecek, dayanılmayacak gibi görünse de sonu ilkbahar sabahına ulaşır.”, “Karanlıktır, uzundur ancak sonu sabahtır.”, “Kayaya vurunca afallarsın. Ancak kayayı aşınca güzellikleri görürsün.”, “Ne zaman biteceğini bilmezsin ve kullanırsın tadı yoktur ama tedavi eder ve iyileşirsin.”, “Tedavi ederken gerçekten çok acıdır ama onsuz tedavi mümkün değildir.”, “Sabır ateştir, dayanabildiğin kadar pişer ve olmanın keyfiyetini yaşarsın.”, “Zordur ve zaman alır, ancak başarırsan sonunda daha kolay yollar bulunur.”, “Taşmayan sabır, sabır değildir, bunun adı tahammüldür.”

Özdoğan’a göre insanlar sabır değeri ile tahammülü karıştırmakta ve sabır yaşantısının yerine aslında tahammülü yaşamaktadırlar. Sabır yaşantısında birey, sorunlarını kabul ettiği ve sorunlarına yönelik çözümler geliştirdiği aktif bir süreçten geçmektedir. Tahammülde ise birey sorunu omuzlanmakta ve yaşadığı problem karşısında ise edilgenliğinden dolayı öfke yaşamaktadır.²⁵ Dağcı’nın çalışmasında da huzurevi katılımcıları, kendilerini sabırlı olarak tanımlamalarına rağmen tutum ve davranışlarında sabrın tahammül olarak yansımaları olduğu gözlemlenmiştir.²⁶ Niyazibeyoğlu’nun ergenlerle gerçekleştirdiği araştırmada da öğrenciler sabır değerini; “beklemek, katlanmak ve iyi tarafından bakmak” şeklinde tanımlamışlardır.²⁷ Bu üç araştırma verileri ile paralel olarak, katılımcıların sabır değerine yönelik ürettiği; “imtihan, ateş, tünel kazmak, kaya, gece, çetin kış, taşacak ırmak” gibi metaforların sabır değerinden ziyade tahammülü çağrıştırdığı ifade edilebilir. Dolayısıyla öğretmenler de aynı belirsizliği yaşamışlar ve sabır kavramını tahammül olarak açıklamışlardır. Tahammül kategorisinde katılımcılar, sabır değerini ilaç ile ilişkilendirmişlerdir. Bu metafora dair açıklamalardan katılımcıların sabır sürecini sancılı olarak değerlendirdikleri fakat sürecin sonunda iyileşeceklerini düşündükleri şeklinde yorumlanabilir. Ebu Ali Dekkak, “Sabır ismi gibidir” diyerek, ilaç olarak kullanılan, tadı acı, adı sabır olan bir ağaca atıfta bulunmuş ve sabrın insanın ruhî rahatsızlıkları için bir ilaç olduğunu vurgulamıştır.²⁸

Öğretmenler, meslekleri gereği olumsuzluklarla karşılaşır. Sabır kavramını tahammül olarak değerlendiren öğretmenler, olumsuzluklar karşısında çözüm odaklı düşünemeyebilirler ve sorunlar karşısında edilgen bir tavır sergileyebilirler. Ayrıca çeşitli sorunlar karşısında öğretmenler, öfke kontrolü sorunu yaşayabilirler. Öfke yönetimindeki başarısızlıklar öğretmenlerin hem öğrencileri hem de velileriyle olan iletişimlerinde kendilerini yetersiz hissetmelerine neden olabilir.

2.2. Sabır Değerini Sığınma Olarak Algılama

İnsanlar, üstesinden gelemeyecekleri sorunlar karşısında genelde kendilerinden üstün düşündükleri bir varlığa sığınır. ²⁹ “Sığınma” kategorisinde araştırma kapsamında bulunan katılımcılardan 15’i, 10 farklı metafor üretmiştir. Katılımcılar belirttikleri metaforlara

25 Özdoğan, Mutluluğu seçiyorum, 29.

26 Dağcı, Huzurevi Yaşlılarının Manevi Gereksinimlerinin Belirlenmesi, 183.

27 Niyazibeyoğlu, İç-dış Başarı ve Maneviyat ilişkisi, 101.

28 Kayıklık, Tasavvuf Psikolojisi, 139.

29 Asghar, “Pakistan’daki Din Psikolojisi Çalışmalarına Genel Bir Bakış”, 161.

yönelik düşüncelerini şu şekilde açıklamışlardır:

“İnsan, sabretmek için Allah’a sığınır.”, “Allah, vazgeçenlerin değil de sabredenlerin yanındadır.”, “Sabır, her türlü belayı savuşturur.”, “Ağacın yaprakları kışın dökülür ve cansız görünür ancak sabırla baharı bekler.”, “Açlığa dayanmak zordur, ancak sonunda yaşanan maddi-manevi tatmin duygusu her şeye değer.”, “Namaz gibi her seferinde zorlanırsın ve ömür boyunca bitmez ancak sonu güzel ve mükâfatı büyüktür.”, “Tefekkür etmek ne kadar zor ise sabır da o kadar zordur.”, “Ne yaşanırsa yaşansın, yaprak açmaya devam etmek ve muhakkak ama muhakkak mevsimin geleceğine itimat etmek, her zaman dik durmaktır.”, “Kışın sonu hep bahardır.”, “Anne gibi sığınılacak bir limandır.”

Dinî başa çıkma, çeşitli zorlukları aşabilmek için dinî argümanlardan yararlanmaktır. Bu başa çıkma bazen olumlu bazen de olumsuz şekilde olabilir. Olumsuz dinî başa çıkmada karşılaşılan her türlü engeller dinî bakımdan olumsuz olarak değerlendirilir. Örneğin; çıkan engeli Allah’ın cezalandırması olarak düşünme veya Allah’tan yardımın gelmeyeceğine inanmak, olumsuz dinî başa çıkma kapsamındadır. Olumlu dinî başa çıkmada ise bu engellere olumlu anlamlar atfedilir. Örneğin; Allah’ın koruduğunu ve O’nun her olay ile insanlara bir şeyler öğretmeye çalıştığını bilmek,³⁰ olumlu dinî başa çıkmanın bir ifadesidir. Bu açıdan bakıldığında Yaradan kendisine güvenilmesini ve sabırla kendisinden yardım talebinde bulunulmasını tavsiye eder.³¹ Kutub’a göre de sabır, Allah ile olan bağın hangi şartlar yaşanırsa yaşansın koparılmasındır.³² Sığınma kategorisinde üretilen, “dua”, “namaz”, “Allah’a yakın olma” metaforları ile katılımcıların sabır değerini dini başa çıkma unsurları ile ilişkilendirdikleri düşünülebilir. Bireyin güçlüklerin üstesinden gelemediği durumlarda Allah’a yönelmesi ve O’ndan yardım istemesi dini başa çıkmanın en önemli unsurlarındandır.³³

Öğretmenlerin belirttikleri metaforlardan yola çıkarak, onların korku yönelimli değil sevgi yönelimli Tanrı algılarına sahip oldukları ifade edilebilir. Sevgi yönelimli Tanrı algısına sahip öğretmenlerin yaşamlarında sevgi ve güvenin yer aldığını söylemek mümkündür. Sevgi ve güvenin olduğu sınıf ortamlarında ise öğrenciler ve öğretmenler arasında iletişim daha güçlü ve sağlıklı olabilir. Olumlu Tanrı algısına sahip olan öğretmenler, yaşadıkları her şeyden bir şeyler öğrenmeye çalışarak kendilerini yetiştirebilirler.

2.3. Sabır Değerini Baş Etme Olarak Algılama

Baş çıkma, stresli olayların iç ve dış taleplerini bireyin yönetebilmesi için kullandığı davranışları ve düşünceleri ifade eder.³⁴ “Baş etme” kategorisinde katılımcılardan 11’i toplamda 13 metafor üretmiştir. Üretilen metaforlara dair öğretmenlerin yazdıkları gerekçelerden bazıları ise şu şekildedir;

“Yaşamda devamlılığın ve kararlılığın sembolüdür.”, “Telaşlanmadan ve dikkatli bir şekilde davranmayı gerektirir.”, “Vaktinde olmadığında hiçbir kazancı yoktur.”, “Başı soğandan acıdır. Elde etmesi zordur fakat sonu baldan tatlıdır.”, “Sabreden insan, eşyanın doğasındaki

30 Şahin, Psikoloji ve Psikoterapide Din, 225.

31 el-Bakara, 2/153; ; Fussilet, 41/35; el-Müddessir, 74/7.

32 Kutub, Sabır Bilinci, 16.

33 Ayten, Tanrı’ya Sığınmak, 42.

34 Folkman, “Stress, Coping, and Hope”, 902.

sıralamayı takip eder.”, “Merdiven basamaklarını atlayan insan ya maksadına ulaşamaz ya da basamaktaki nimetten mahrum kalır.”, “Sabır, sonunda insana tahmin edemeyeceğinden daha büyük mükâfatlar sunmaktadır.”

Bireyin başa çıkma yolculuğunda elinden geldiğince gösterebildiği her bir gayret başa çıkma etkinliğidir.³⁵ Bu başa çıkma etkinliklerinden biri de işbirlikçi yöntemdir. Bu yöntemde birey yapması gerekenler konusunda sorumlulukları yerine getirdikten sonra olayların sonuçları konusunda Yaradan'ın yardımına başvurur.³⁶ Bunun yanında insanoğlu şartlar karşısında eli kolu bağlı bir robot değildir. Çünkü geleceği adına söz sahibi olabilecek şekilde yaratılmış ve Yaradan tarafından kendisine seçme ve iradesini kullanma hakkı verilmiştir.³⁷ Fromm'a göre de birey şartlar karşısında asla aciz değildir. Aslında içsel ve dışsal güçleri etkileyip, çevresel etkiler üzerinde belli bir oranda hâkimiyet sağlayabilir. Ayrıca insan, daha iyi neticelere ulaşmak için sarf edilen gayreti artırabilir ve bu durum, sonuca olumlu yansımaları olabilecek şartların iyileşmesinde etkili olabilir.³⁸ Diğer yandan baş etme sürecinde insan aktif bir rol oynamaktadır. Sabır değerinde edilgen değil aktif olunmasını Topçu, şu şekilde vurgular; *“Toprağın bağrındaki ölü gibi sabretme, toprağa süzülen su misali sabret.”*³⁹ Bu bağlamda sabırlı olan insanlar, engeller karşısında sarsılmaz ve tüm olumsuzluklardan sıyrılarak ruhen ve bedenlen daha dirençli olurlar.⁴⁰ Katılımcıların metaforlarından ve bu metaforlara dair sundukları gerekçelerden sabır değerini başa çıkma aracı olarak değerlendirdikleri belirtilebilir. Bu metaforlara dair yaptıkları açıklamalardan da öğretmenlerin kendilerini sorunların üstesinden gelebilecek düzeyde gördükleri ifade edilebilir. Bu bulguyu destekleyen bir araştırmada da bireylerin sabırlı davranış düzeyi arttıkça, problem çözme beceri düzeylerinin yükseldiğine ulaşılmıştır.⁴¹

Sabır kavramını baş etme metaforları ile açıklayan öğretmenler, karşılaşılabilecek zorluklar karşısında kendilerini bu zorlukların üstesinden gelebilecek yeterlilikte görebilirler. Problemler karşısında çözüm odaklı düşünme tarzları ile öğrencilerine rol model olabilirler. Sabır kavramına dair verdikleri metaforlardan öğretmenlerin başarı için sabırlı davranılmasını salık verdikleri çıkarılabilir. Bu bakış açısına sahip öğretmenler, öğrencilerinin zekâlarına değil de çalışmalarına vurgu yaparak akademik başarılarına katkı sağlayabilirler.

2.4. Sabır Değerini Anlamlandırma Olarak Algılama

Anlamlandırma, yaşamın yaşanmaya değer olup olmadığı; hayatın insan haysiyetine yakışır şekilde yaşanıp yaşanmadığı; insanın görevini yerine getirip getirmediği ve insanın yüce hedefler doğrultusunda eyleme geçip geçmediği soruları karşısında bireyin hayatıyla verebileceği olumlu yanıtlar olarak değerlendirilir.⁴² “Anlamlandırma” kategorisinde 5 katılımcının her biri farklı 5 tane metafor üretmiştir. Katılımcıların kullandıkları metaforlara

35 Ayten, Tanrı'ya Sığınmak-Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma, 38.

36 Şahin, Psikoloji ve Psikoterapi, 226.

37 Bedri, Müslüman Psikologların Çıkmazı, 93.

38 Fromm, Kendini Savunan İnsan, 245.

39 Topçu, Var Olmak, 114.

40 Peker, Allah'ın Boyasıyla Boyanmak, 73.

41 Özdemir, Engelli Ailelerinde Problem Çözme ve Sabır Gösterme Davranışları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi, 72

42 Bahadır, İnsanın Anlam Arayışı ve Din, 9.

ilişkin açıklamaları ise şu şekildedir;

“Hayatımız yaptığımız tercihlerin toplamıdır.”, “Tefekkür etmektir ve her yaşantıda hikmetler aramaktır.”, “Meyvenin olgunlaşma sürecinde olduğu gibi geçirilen sürelerin bir anlamı vardır ve bu süreden önce her müdahale lezzetinden çok şey götürür.”, “Merdivenin ilk basamaklarındaki adımlar zordur ancak bu adımlar insanı olgunlaştırır. Ayrıca atılan adımlar boşuna değildir. Her adımda yükselen birey, müjdelerin haberi ile daha da zevkle ilerler.”

İnançlı insanlar genelde yaşadıkları olaylar karşısında nadiren “Neden benim başıma geldi?” diye sorarlar ve yaşadıklarında bir hikmet olduğuna inanırlar.⁴³ Allah’ın *Hakîm* sıfatı ile her şeyi bir hikmete dair yarattığına dair bir inanç, olaylarla baş edebilmelerinde bireylerin bu olaylara anlam yüklemelerine yardımcı olur.⁴⁴ Diğer yandan birey, yaşadıklarına anlam yüklemekle birlikte bu olayların boşuna olmadığı bilincini taşır.⁴⁵ Yaşantılara anlam yükleme sürecinde sabrın, insanın hayatına denge ve istikrar getirme gibi özellikleri vardır.⁴⁶ Ancak insanlar, yaşadıklarına karşı hissettikleri duygulara farklı anlamlar atfederler.⁴⁷ Bu açıdan değerlendirildiğinde yaşantıların anlam zenginliği ise Allah ile olan bağın niteliği ile ilişkilidir.⁴⁸ Dolayısıyla katılımcıların sabır değerine yönelik ürettikleri metaforlar ve bunlara dair yaptıkları açıklamalardan sabır sürecine anlam yükledikleri çıkarılabilir. İnsan, yaşadıklarına anlam yükleyerek sabır düzeyini artırabilir ve sorunlar karşısında aktif sabır sergileyebilir. Özel eğitim gereksinimli çocuğu olan ebeveynlerin yaşama anlam verme ve sabır düzeyleri arasındaki ilişkiyi anlamaya yönelik çalışmada yaşam anlamı ile sabır düzeyleri arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.⁴⁹

Sabır kavramı bağlamında yaşadıklarına bir anlam atfeden öğretmenler, karşılaştıkları olayların boşuna olmadığına inanarak, yaşadıklarından öğrenmeye çalışırlar ve hayatlarına istikrar kazandırabilirler. Her koşulda öğrenmeye açık olan öğretmenler, öğrencilerine de bu bakış açısını aşılayabilirler.

2.5. Sabır Değerini Umut Olarak Algılama

Umut, her şeyin eninde sonunda iyi olacağına inanan aşırı iyimser bakıştan başka bir şeydir. Synder, umudu; “Amaçları gerçekleştirmek için gerekli irade ve yöntemle sahip olduğunuz inanç” olarak tanımlar.⁵⁰ “Umut” kategorisinde katılımcıların 8’i, 5 farklı metafor sunmuştur. Bu başlık altında sunulan metaforlara ilişkin katılımcıların gerekçeleri şu şekildedir:

“Sabrın sonunda güzellikleri görünce, yağmur sonrası çıkan gökkuşağını görmüş gibi mutlu oluruz.”, “Bekleyişin umut yüklü halidir ve umutlarını gerçekleştirme inancıdır.”, “Sabrın güzelliği de tıpkı okyanusların, denizlerin güzelliği gibi içinde saklıdır.”, “Hayallerine, bekle-

43 Hamdy, “İslam, Fatalism, and Medical Intervention”, 173.

44 Şahin, Psikoloji ve Psikoterapide Din, 211.

45 James, Dinsel Deneyimin Çeşitleri, 47.

46 Ayten, Tanrı’ya Sığınmak, 53.

47 Göka, Varoluşun Psikiyatrisi, 170.

48 Karasu, Huzurlu Yaşama Sanatı, 149.

49 Bilgin, Özel Eğitim Gereksinimli Çocuğu Olan Ebeveynlerin Yaşama Anlam Verme Düzeylerinin, Manevi İyi Oluş ve Sabır Düzeyleri Açısından İncelenmesi, 111.

50 Goleman, Duygusal Zeka, 115.

diklerine ve umduklarına kavuşmaktır.”, “Hayatın her türlü olumsuzluklarına gülümseyebilmektir.”

Kur'an'da Allah'ın sabırlı insanlarla birlikte olduğu, sabredenleri sevdiği ve onları çeşitli konularda müjdelediği görülür.⁵¹ Umut, insanların geleceğe dair olumlu bir bakış açısına sahip olmasıdır. Çünkü umut dolu bakış açısı, geçmişin pişmanlıklarını hafifletmede ve mevcut sorunların üstesinden gelmede insanlara emsali olmayan bir güç kaynağı temin eder.⁵² Umutsuz insan, hayatında yeni bir başlangıç yapamazken umutlu olan birey ise daha iyi sonuçlar elde etmek için daha avantajlıdır. Enerji veren çekirdek bir güç olan umut,⁵³ zorlukların üstesinden gelmek için bireylere yardımcı olduğu gibi onların iyileşmelerine de katkıda bulunur.⁵⁴ Buna göre katılımcıların sabır değerini umut ile ilişkilendirdikleri ve sabrın sonunda ödüllendirileceklerine dair umut taşıdıkları söylenebilir. Tarhan ve Bacanlı⁵⁵ tarafından gerçekleştirilen araştırmada ortaöğretim 10-11. Sınıf öğrencilerine göre umut; sabırlı olmak, kararlı olmak ve vazgeçmemek olarak ifade edilmiştir. Bu bulgu, bu araştırmada öğretmenlerin sabır değerini umut olarak değerlendirmeleri ile benzerlik gösterdiği söylenebilir.

Sabır kavramını umut ile ilişkilendiren öğretmenler, meslek hayatlarının getirebileceği çeşitli sorunlar karşısında sergileyecekleri duruşları ile hem öğrencilerine hem de meslektaşlarına güzel örnek olabilirler. Ayrıca meslekî yaşamlarında daha güzel neticeler elde edebilmek için farklı yöntemlere başvurabilirler. Umut eksenli sabır anlayışında bulunan öğretmenler, öğrencilerinin farklılıklarını zenginlik olarak değerlendirebilirler ve bu farklılıkları dikkate alarak değişik öğretim metodlarını derslerinde kullanabilirler.

2.6. Sabır Değerini Denge Olarak Algılama

Denge, insanın yaşamında değiştirebilecekleri ve değiştiremeyecekleri konusunda farkındalığıdır. Dengeli birey, değiştirebilecekleri için eyleme geçer ve değiştiremeyecekleri için ise kaygılanmaz.⁵⁶ “Denge” kategorisinde araştırma grubunda bulunan 4 katılımcının her biri 4 farklı metafor üretmiştir. “Denge” kategorisinde üretilen metaforlara ilişkin olarak yapılan açıklamalar ise şu şekildedir:

“Her türlü şartta dengeyi gözetmektir.”, “Başında zorlanırsın ancak ahenkli götürdüğün süreç sonunda güzelliklere kavuşursun.”, “İlmin başı soğandan acıdır ve onu elde etmek gerçekten zordur ancak sonu baldan tatlıdır.”, “Ülke yöneten hükümdarın, farklılıkları dikkate alması gibi insanın da olayların farklı yönlerinin bilincinde olmasıdır.”

İbn Kayyim, sabrın toplama ve birleştirme kelimelerinden geldiğini belirtmektedir. Ona göre sabırlı insan, olaylar karşısında kendisini salıvermemekte ve kaygılarını, endişelerini kontrol edebilmekte yani dengeli davranabilmektedir.⁵⁷ Ancak uç duygular yaşandığında

51 el-Bakara, 2/153, 155; Âl-i İmrân, 3/146; Hûd, 11/11.

52 Bahadır, İnsanın Anlam Arayışı ve Din, 93.

53 Scioli - Biller, Hope in the Age of Anxiety, 24- 25; Kandemir, Dindarlık, Umut ve İyimserlik ilişkisi, 54.

54 Groopman, Umudun Anatomisi, 196.

55 Tarhan - Bacanlı, “İlkokuldan Üniversiteye Umut Kavramının Tanımlanması Üzerine Nitel Bir Çalışma”, 94.

56 Tarhan, Yunus Terapi, 101.

57 İbn Kayyim el-Cevziyye, Sabredenlerin Hazırlığı ve Şükredenlerin Azığı, 16.

dengeli davranmak zordur ve aşırılığa kaçmadan dengede olabilmek yetenek gerektirir.⁵⁸ Diğer yandan sabır sürecinde insanın dengeli davranışı, ona esneklik kabiliyeti kazandırır ve bu esneklik sayesinde birey öfkesini sağlıklı bir şekilde yönetebilir.⁵⁹ Bu açıdan değerlendirildiğinde katılımcıların ürettikleri metaforlardan sabır değeri ile dengeyi bağdaştırdıkları ve olaylar karşısında dengeli davrandıkları zaman hem süreçte hem de sürecin sonunda huzurlu olacaklarına dair düşüncelere sahip oldukları ifade edilebilir. Sabır ile denge arasındaki ilişki üzerine Ulupınar⁶⁰ tarafından yürütülen çalışmada sabır düzeyi ile aile yaşam dengesi arasında anlamlı bir ilişkinin saptanmasının, bu araştırmanın bulguları ile benzerlik gösterdiği ifade edilebilir.

Okulda öğretmenler, istenmedik veya onaylanmayan çeşitli öğrenci davranışları ile karşılaşabilirler. Bu davranışlar karşısında sabır kavramını denge olarak metaforlaştıran öğretmenler, kaygı ve öfkelerini yönetme konusunda dengeli davranabilirler. Dahası bu ders içerisinde öngörülemeyen öğrenci davranışları karşısında öğretmenler esneklik kabiliyetleri ile öfkelerini yönetebilirler. Ayrıca sabır kavramını denge olarak düşünen öğretmenler, tutarlı davranışlar sergileyerek, öğrencilerinin kişisel gelişimlerine olumlu katkı sağlayabilirler.

Sonuç

İnsan yaşamında önemli bir yere sahip olan sabır değerine, her insan farklı bir anlam atfedebilmektedir. Dahası bireylerin aynı kültürü paylaşımlarına rağmen, sabır değerine dair zihinlerinde farklı imgeler mevcuttur. Bu farklı imgeleri metaforik bağlamda inceleyerek ortaya koymaya çalıştığımız bu çalışma ile, öğretmenlerin sabır değerine yönelik yaklaşımlarının metafor düzeyindeki karşılıkları tespit edilmiştir. Ulaşılan veriler, alan uzmanlarının katkıları ile çeşitli kategoriler altında sınıflandırılmıştır. Çalışmada yer alan 75 katılımcının 59 farklı metafor ürettiği tespit edilmiştir. Ortak özelliklerine göre incelenen metaforlar 6 farklı kategoride sınıflandırılmıştır. Bu oluşturulan kategoriler ise şu şekildedir; “*tahammül, baş etme, sığınma, anlamlandırma, umut, denge.*” Araştırmada elde edilen sonuçlara göre öğretmenlerin 24’ünün ‘*tahammül*’, 18’inin ‘*sığınma*’, 13’ünün ‘*baş etme*’, 8’inin ‘*anlamlandırma*’, 8’inin ‘*umut*’ ve 4’ünün ‘*denge*’ kategorilerinde metafor ürettikleri tespit edilmiştir. Bu kategorilerdeki önemli metaforlar; “ilaç (3)”, “kaya (2)”, “mücadele (2)”, “anahtar (2)”, “anne (2)”, “ağaç (4)”, “olgun meyve (2)” ve “umut (4)”tur.

“Anlamlandırma”, “umut”, “baş etme” gibi konuları içermesi nedeniyle sabır kavramının; insanın duygu, düşünce ve davranışlarını etkileme potansiyelinin yüksek olduğu ifade edilebilir. Araştırmada bazı katılımcıların sabır kavramını dinle ilişkilendirdikleri ve inanç odaklı sabır kavramına sahip oldukları belirtilebilir. Bazı katılımcıların da sabır kavramını yaşamsal bir değer olarak düşündükleri söylenebilir. Katılımcıların bazılarının sabır kavramını inanç, bazılarının ise yaşamsal bir olgu ile ilişkilendirmeleri katılımcı profillerindeki farklılıklarla açıklanabilir. Sabır kavramını inançla ilişkilendiren katılımcıların yaşadıklarını anlamlandırırken dini yükleme aracı olarak, problemlerin üstesinden gelirken dini başa çıkma unsuru olarak kullandıkları şeklinde değerlendirilebilir. Fakat sabır kavramını din ile

58 Eaton, Tanrı’yı Hatırlamak, 78.

59 Peck, Az Seçilen Yol, 62.

60 Ulupınar, Özel Eğitim Kurumlarında Çalışan Öğretmenlerin İş Yaşam Kalitesi ile Sabır Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi, 32.

ilişkilendirmeyen katılımcıların yaşamlarında sabır kavramını daha az dini yükleme ve dini başa çıkma unsuru olarak kullanabilecekleri düşünülebilir. Katılımcıların sabır kavramını “baş etme”, “sığınma”, “anlamlandırma”, “umut”, “denge” ile ilişkilendirmeleri onların psikolojik sağlıklarını olumlu olarak etkileyebileceği şeklinde düşünülebilir. İlgili literatürde de sabır düzeyi ile yaşam anlamı, umut, denge düzeyleri arasında anlamlı bir ilişkinin olduğuna dair bulgular edinilmiş araştırmalar mevcuttur. Öğretmenlerin sabır kavramını olumlu kavramlarla ilişkilendirmeleri, mesleki yaşamlarında hizmet kalitesini artırıcı neticelere vesile olması kuvvetle muhtemeldir.

Araştırma verileri, öğretmenlere yönelik gerçekleştirilecek olan hizmet içi eğitimler veya manevi güçlenme/bakım programlarının içerik hazırlama sürecine katkı sağlayabilir. Bununla birlikte, araştırma sonuçlarından yararlanılarak hazırlanacak programlarla öğretmenler, mesleki yaşamlarının yanı sıra hem öğrencileri hem de velileri ile iletişimde kendilerini daha yeterli hissedebilirler ve karşılaşacakları olumsuz durumlarda öfke duygularını yönetebilecek beceriler geliştirebilirler. Öğretmenlerin bu kazanımları, öğrencilerin kişisel gelişimlerine olumlu katkı sağlayabilir. Sabırlı davranan öğretmenler karşısında öğrenciler kendi duygu ve düşüncelerini daha rahat ifade ederek okulda hem huzurlu hissedebilirler hem de öğrenmeye daha açık olurlar. Sabrın olduğu yerde öğrenciler, hata yapmaktan da korkmazlar ve hata yapmanın öğrenmenin en doğal süreci olduğunu düşünebilirler. Öğretmenlerin sabır kavramını farklı metaforlarla açıklamalarının temelinde belirsizlik, güvenlik arzusu, gelecek umudu ve çaresizlik gibi psiko-sosyal faktörlerin olduğu düşünülmektedir. Bu faktörlerin, öğretmenlerin mesleki hayatlarına olumlu ve olumsuz yansımaları söz konusu olabilir. Dolayısıyla farklı örneklem grupları ile yapılacak olan daha kapsamlı çalışmaların, konunun anlaşılmasına önemli katkılar sunacağı düşünülmektedir.

Kaynakça | References

- Ağılkaya Şahin, Zuhal. *Psikoloji ve Psikoterapide Din*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020.
- Asghar, Sadia. “Pakistan’daki Din Psikolojisi Çalışmalarına Genel Bir Bakış”. *Journal of Analytic Divinity* 6/2 (2022), 160-173.
- Ayten, Ali. *Tanrı’ya Sığınmak-Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Bedri, Malik. *Müslüman Psikologların Çıkmazı*. çev. İrem Nur Kaya. İstanbul: Mahya Yayınları, 2019.
- Bilgin, Muhammet. *Özel Eğitim Gereksinimli Çocuğu Olan Ebeveynlerin Yaşama Anlam Verme Düzeylerinin, Manevi İyi Oluş ve Sabır Düzeyleri Açısından İncelenmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Dağcı, Abdullah. *Huzurevi Yaşlılarının Manevi Gereksinimlerinin Belirlenmesi ve Değer Odaklı Manevi Bakım Programının Umut, Psikolojik İyi Oluş ve Tanrı Algısı Düzeyleri Üzerindeki Etkililiğinin Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Doğan, Mevrure. “Dinlerde ve İslam Kültüründe Sabır.” *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2014), 93-130.
- Eaton, Gai. *Tanrı’yı Hatırlamak*. çev. Salime Leyla Gürkan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.
- Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî (İbn Kayyim el-Cevziyye). *Sabredenlerin Hazırlığı ve Şükredenlerin Azığı*. çev. Mehdi Canpolat. İstanbul: Karınca Polen, 2017.
- İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Bir Alimin Günlüğü*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Sufi Kitap, 2019.
- İsfahânî, Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Erdemli Yol*. çev. Muhamrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Râzî, Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ. *Ruh Sağlığı*. çev. Hüseyin Karaman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed. *Ruhun Hastalıkları ve Çareleri*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Sufi Kitap, 2020.
- Esen, Nesibe - Kayıklık, Hasan. “Şehit Ailelerinde, Gazilerde ve Gazi Ailelerinde Sabır ve Dini Başa Çıkma İlişkisi.” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 19/1 (2019), 225-236.
- Folkman, Susan. “Stress, Coping, and Hope”, *Psychological Aspects of Cancer*. ed. Jennifer L. Steel et al. 119-127. Boston, MA: Springer, 2012.
- Fromm, Erich. *Sevme Sanatı*. çev. Yurdanur Salman. İstanbul: Payel Yayınları, 1995.

- Fromm, Erich. *Kendini Savunan İnsan*. çev. Necla Arat. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Goleman, Daniel. *Duygusal Zeka*. çev. Banu S. Yüksel. İstanbul: Varlık/Bilim Yayınları, 2004.
- Göka, Erol. *Varoluşun Psikiyatrisi*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2020.
- Groopman, Jerome. *Umudun Anatomisi*. çev. Faik Cem Arı. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020.
- Hamdy, Sherine F. "İslam, Fatalism, and Medical Intervention: Lessons from Egypt on The Cultivation of Forbearance (sabr) and Reliance on God (tawakkul)." *Anthropological Quarterly* (2009), 173-196.
- James, William. *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*. çev. İsmail Hakkı Yılmaz. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2017.
- Kandemir, Fatih. *Dindarlık, Umut ve İyimserlik İlişkisi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.
- Karakaş, Ahmet. "Sabır Tutumunun Sürekli Öfke İfade Tarzlarına ve Öfke Kontrolüne Etkisi." *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2018), 93-111.
- Karasu, Toksöz Bayram. *Huzurlu Yaşama Sanatı*. çev. Handan Balkara. İstanbul: Boyner Yayınları, 2004.
- Karslı, Necmi. "Üniversite Öğrencilerinde Sabır ve Dindarlık İlişkisi." *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2020), 52-72.
- Kayıklık, Hasan. *Tasavvuf Psikolojisi*. Ankara: Akçağ, 2011.
- Kılıç, M. Erol. *Anadolu'nun Ruhı*. İstanbul: Sufi Kitap, 2018.
- Kierkegaard, Soren. *Korku ve Titreme*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Araf Yayınları, 2015.
- Kutub, Seyyid. *Sabır Bilinci*. çev. Abdülkadir Coşkun. İstanbul: Ehil Yayınları, 2017.
- Necati, Osman. *Kur'an ve Psikoloji*. çev. Hayati Aydın. İstanbul: Fecr Yayınevi, 1998.
- Necati, Osman. *Hadis ve Psikoloji*. çev. Mustafa Işık. İstanbul: Fecr Yayınları, 2016.
- Niyazibeyoğlu, Tuğrul. *İç-dış Başarı ve Maneviyat İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Özdemir, Nagihan. *Engelli Ailelerinde Problem Çözme ve Sabır Gösterme Davranışları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Özdoğan, Öznur. *Mutluluğu Seçiyorum*. Ankara: Özdenöze Yayınları, 2012.
- Peck, M. Scott. *Az Seçilen Yol*. çev. Semra Ayanbaşı. İstanbul: Akaşa, 2016.
- Peker, Hüseyin. *Allah'ın Boyasıyla Boyanmak*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Scioli, Anthony - Biller, Henry B. *Hope in the Age of Anxiety*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Seligman, Martin E. P. *Öğrenilmiş İyimserlik*. çev. Semra K. Akbaş. İstanbul: Eksi Kitaplar, 2021.

- Seyhan, B. Yaşar. “Başa Çıkma Değeri Açısından Sabır Üzerine Nitel Bir Çalışma”. *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 49 (2015), 127-146.
- Tarhan, Nevzat. *Yunus Terapi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Tarhan, Nevzat. *Duyguların Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.
- Tarhan, Sinem – Bacanlı, Hasan. “İlkokuldan Üniversiteye Umut Kavramının Tanımlanması Üzerine Nitel Bir Çalışma.” *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi* 4/2 (2016), 86-112.
- Tokur, Behlül. *Stres ve Din*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2017.
- Topçu, Nurettin. *Var Olmak*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2015.
- Türkçapar, Hakan. *Fark Et, Düşün, Hisset, Yaşa*. İstanbul: Epsilon Yayınları, 2019.
- Ulupınar, Hüseyin. *Özel Eğitim Kurumlarında Çalışan Öğretmenlerin İş Yaşam Kalitesi İle Sabır Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Tezsiz Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Yavuz, Tuğba. *Hemodiyaliz Hastalarında Sabır ve Yaşam Memnuniyeti İlişkisi*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018.

Resmü'l-Mushaf Literatürü Açısından Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'nin 'Akîletü Etrâbi'l-Kasâid fî Esne'l-Mekâsîd'ı

Yaşar Akaslan | 0000-0003-0715-9295 | yasar.akaslan@omu.edu.tr

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Samsun, Türkiye

ROR ID: 028k5qw24

Öz

Hicrî VI. asırda İslâmî ilimlerin farklı disiplinlerine dair kaleme alınan manzum eserlerin sayısı giderek artmıştır. Nazım formunda metin üretme geleneği, İslâmî ilimlerin pek çok alanında olduğu gibi resmü'l-mushaf sahasında da tedris faaliyetlerini kolaylaştırmaya yönelik olarak zengin sayılabilecek bir literatür şeklinde tezahür etmiştir. Nitekim İslâm eğitim tarihinde pek çok eser, ezber olgusunun eğitim-öğretimin bir parçası olduğu kabuluyle ezberlenegelmiştir. Bu manzum telifâtın önemli ürünlerinden biri de Ebû Muhammed Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'nin (ö. 590/1194) kaleme aldığı 'Akîletü etrâbi'l-kasâid fî esne'l-mekâsîd' adlı çalışmadır. Hz. Osman dönemi istinsah faaliyetlerinin resmü'l-mushaf ilmi açısından ne derece ehemmiyet arz ettiğini 'Akîletü etrâbi'l-kasâid fî esne'l-mekâsîd' başta olmak üzere pek çok eser ortaya koymaktadır. Gerek telaffuzu gerekse imlâsı açısından Kur'ân kelimelelerinin günümüze salimen ulaştırılması adına gerçekleştirilen çalışmalardan biri olan bu eser, üzerinde önemli bir şerh geleneğinin teşekkül etmesi itibarıyla incelenmeyi ziyadesiyle hak etmektedir. Elinizdeki makalede, Kur'ân metninin telaffuzu ve imlâsı üzerine telif edilen, resmü'l-mushaf ilmine yönelik olarak yürütülen tedris süreçlerinin bir parçası bağlamında ezberlenegelen 'Akîletü etrâbi'l-kasâid' incelenerek esere dikkat çekmek amaçlanmıştır. Bu çerçevede manzumenin asıl dayanağı olması münasebetiyle Ebû Amr Dâni'nin kaleme aldığı *el-Muknî' fî resmi mesâhifi'l-emsâr* üzerinde de durulacaktır. Ayrıca 'Akîletü etrâbi'l-kasâid'in anlaşılması için başvurulması zorunluluk arz eden şerhleri de kısaca tanıtılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi, Resmü'l-Mushaf, İmlâ, 'Akîletü etrâb, Manzume.

Atıf Bilgisi

Akaslan, Yaşar. "Resmü'l-Mushaf Literatürü Açısından Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'nin 'Akîletü Etrâbi'l-Kasâid fî Esne'l-Mekâsîd'ı". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/1 (Haziran 2023), 255-277.

<https://doi.org/10.33718/tid.1232794>

Geliş Tarihi	: 11.01.2023
Kabul Tarihi	: 07.04.2023
Yayın Tarihi	: 30.06.2023
Değerlendirme	: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Benzerlik Taraması : Yapıldı - iThenticate

Çıkar Çatışması : Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

In Terms of Rasm al-Mushaf Literature ‘Akeelah al-Atrab al-Kasaid fi Esne’l-Mekasid of Kasım b. Firruh al-Shatibi

Yaşar Akaslan | 0000-0003-0715-9295 | yasar.akaslan@omu.edu.tr

Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology,
Department of Basic Islamic Sciences, Samsun, Türkiye

ROR ID: 028k5qw24

Abstract

In the hijri VI. century books were written in different disciplines of Islamic sciences. The number of poems written in this field has gradually increased. Likewise, the tradition of producing poetic texts is seen as a rich literature to facilitate teaching activities in the field of rasm al-mushaf. As a matter of fact, many works in the history of Islamic education have been memorized with the assumption that memorization is a part of education. One of the important ones in this poetry literature is Ebu Muhammed Kasım b. Firruh al-Shatibi's (ö. 590/1194) ‘Akeelah al-atrab al-kasaid fi esne’l-mekasid. Hz. Osman period istinsah activities are very important in terms of rasm al-mushaf. Many works, especially ‘Akeelah al-atrab al-kasaid, reveal this situation. ‘Akeelah al-atrab al-kasaid is one of the works carried out to convey the words of Qur’an to the present day in terms of both its vocalization and writing. The formation of an important tradition of commentary on this work shows that this work deserves to be examined. In this study, ‘Akeelah al-atrab al-kasaid, which is written on the vocalization and writing of the text of Qur’an and memorized around a part of the teaching processes carried out for the science of rasm al-mushaf, will be examined. In this context, *al-Mukni’ fi resmi mesahif al-emsar*, which was written by Ebu Amr Dani because it is the main basis of the work, will also be emphasized. In addition, the annotations of ‘Akeelah al-atrab al-kasaid, which are obligatory to be consulted, will be briefly introduced.

Keywords

Qur’an Recitation and Qiraah Science, Rasm al-Mushaf, Writing, ‘Akeelah al-atrab, Poetry.

Citation

Akaslan, Yaşar. “Resmü’l-Mushaf Literatürü Açısından Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtibî’nin ‘Akîletü Etrâbi’l-Kasâid fî Esne’l-Mekâsîd’ı”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/1 (Haziran 2023), 255-277.

<https://doi.org/10.33.718/tid.1232794>

Date of Submission : 11.01.2023

Date of Acceptance : 07.04.2023

Date of Publication : 30.06.2023

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : 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.

Plagiarism Checks : Yes – iThenticate

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

“Resmü'l-Mushaf” kavramı, Mushaf'ın Hz. Osman döneminde istinsah edilmesi mü-nasebetiyle *mesâhif-i Osmâniyye* ya da *resmü'l-Osmânî* olarak tabir edilmekte ve mushafların kendine özgü imlâsı anlamına gelmektedir. Kur'ân'da yer alan bazı kelimeler, Arap hat/yazı kâidelerine uymadığı gerekçesiyle hicrî II. asırdan sonra birtakım görüş ayrılıklarına konu olmuştur. Resmü'l-mushaf merkezli imlâ yapısı sayesinde aynı niteliğe sahip olan kelimeler, muhtelif yerlerde farklı formlarda yazılabilmekte ve lafız-telaffuz muvâfakatını esas almak-tadır.

İslâm âlimleri, Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflar arasındaki birtakım ihtilaf-lar ve aynı mushafta tekrar eden bazı kelimelerin farklı imlâ ile yazılması dolayısıyla res-mü'l-mushaf sahasına önemli mesai harcamışlardır. Bu çerçevede bazı kelimelerin tespi-tine yönelik değerli eserler kaleme almışlardır. Kırâat âlimleri tarafından resmü'l-mushaf ilmine dair yapılan çalışmalarla zaman içerisinde önemli bir literatür teşekkül etmiştir.¹ İbn Âmir'in (ö. 118/736) *İhtilâfu mesâhifi's-Şâm ve'l-Hicâz ve'l-İrâk'ı*, Kisâî'nin (ö. 189/805) *İhtilâfu mesâhifi ehli'l-Medîne ve ehli'l-Kûfe ve ehli'l-Basra'sı*, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) *İhtilâfu ehli'l-Kûfe ve'l-Basra ve's-Şâm fi'l-mesâhifi*, Halef b. Hişâm'ın (ö. 229/844) *İh-tilâfu mesâhifi*, Nusayr b. Yûsuf er-Râzî'nin (ö. 240/854 civarında) *İttifâku'l-mesâhif ile İh-tilâfu'l-mesâhifi*, Muhammed b. İsa el-İsfahânî'nin (ö. 253/867) *Hicâû'l-mesâhifi*, Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin (ö. 255/869) *Kitâbü'l-Hicâ ile İhtilâfu'l-mesâhifi*, Ahmed b. İbrahim el-Var-râk'ın (ö. 270/884) *Hicâû'l-mesâhifi*, Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 328/940) *er-Redd 'alâ men hâlefe mushafe Osmân'ı*, Ebû Bekr b. Mıksem el-'Attâr'ın (ö. 354/965) *Kitâbü'l-Mesâhif ile el-Letâif fi cem'i hicâi'l-mesâhifi*, Ebû Bekr b. Eşte el-İsfahânî'nin (ö. 360/971) *Kitâbü'l-Muhabber ile Kitâbü'l-Mesâhifi*, Ebû Bekr b. Mihrân en-Nisâbü'rî'nin (ö. 381/992) *el-Hicâ'ı* gibi eserler bu kapsamda zikredilebilir. Adlarından da anlaşıldığı üzere mezkûr çalışmalar, istinsah sü-recinin sonunda Hz. Osman'ın bazı beldelere gönderdiği mushaflar arasındaki farklılıkları ele almıştır. Bu konuda Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî'nin (ö. 440/1048-49 [?]) *Hecâû mesâhifi'l-em-sâr'ı* ile Ebû Amr Dâni'nin (ö. 444/1053) *el-Mukni' fi ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr ve el-Muhkem fi nakti'l-mesâhif* adlı eserleri mushafların farklı yazım sebebini inceleyen ilk kay-naklar olmuştur.² Resmü'l-mushaf sahasına dair telif edilen en meşhur eser ise her dönem müracaat kaynağı olan Dâni'nin kaleme aldığı *el-Mukni' fi ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-em-sâr* adlı çalışmadır.

Klasik dönem mushaf çalışmalarının genel karakteristiği, mushaf yazısının özelliğini or-taya koyma ve mevcut durumu anlatma etrafında yoğunlaşıp Kur'ân metninin farklı yazıl-masının arkasında yatan sebeplere pek fazla değinmemeleridir. Ancak mevzuya farklı bakış açıları getirenler de yok değildir.³ Bu çerçevede resmü'l-mushaf ilminin tarihî sürecinde yukarıda arz ettiğimiz mensûr eserlerin yanında manzum formda telif edilmiş geniş bir külliyattan bahsedebiliriz. Ebû Abdillâh İbrahim el-Harrâz'ın (ö. 718/1318) *Mevridü'z-zamân fi hükmi resmi ahrufi'l-Kur'ân'ı*, Burhânüddîn İbrahim b. Ömer el-Ca'berî'nin (ö. 718/1318) *Ravzatü't-tarâif fi resmi'l-mesâhifi*, Şeyh Ahmed Muhammed Hâcî'nin (ö. 1251/1835) *Cevhe-ru'l munazzam fi'r-resm'i*, Muhammed el-Âkîb Seydî Abdullah'ın (ö. 1312/1894) *Keşfü'l-amâ*

1 Resmü'l-mushaf literatürüne ilişkin detaylı bilgi için bk. Çânim Kaddûrî Hamed, *Resmü'l-mushaf*, 168-178.

2 Altundağ, *Kur'ân'ın Dil ve Yazım Özelliği*, 92-93.

3 Altundağ, *Kur'ân'ın Dil ve Yazım Özelliği*, 93; Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı*, 266-284; Akcan, *Mushaf İmlâsının İrfânî Yoyumu*, 47-56.

ve’r-rayn’ı, Abdullah Muhammed Emîn eş-Şinkîî’nin (ö. 1350/1931) *el-Muhteve’l-câmi’ resme’s-sahâbe ve zabte’t-tâbi’i*, Muhammed Ebâtî Tendeğî’nin (ö. 1363/1944) *Manzûme fi zabti’l-kurrâi’l-aşera li’l-Kur’ân’ı*, Molla İsmail’in *Resmü’l-mushafı*, Muhammed Mütevellî’nin *el-Lü’lûü’l-manzûm fi zikri cümle mine’l-mersûm’u* ve Muhammed b. Muhammed’in *Tuhfetü’l-fityân fi resmî’l-Kur’ân’ı* bu kategoride ele alabileceğimiz manzumeler arasındadır.

Özellikle Ebû Muhammed Kâsım b. Firruh b. Halef eş-Şâtîbî’nin (ö. 590/1194) nazmettiği ‘*Akiletü etrâbi’l-kasâid fi esne’l-mekâsid* bu sahanın manzum literatürünün oldukça önemli eseri kabul edilmiş ve başvuru kaynağı niteliği taşıması bakımından asırlardır ezberlenegelmiştir. Burada manzumenin alandaki yerine ve özelliklerine yer verilecektir.

1. ‘Akiletü Etrâbi’l-Kasâid fi Esne’l-Mekâsid’in Resmü’l-Mushaf Literatüründeki Yeri

‘*Akiletü etrâbi’l-kasâid fi esne’l-mekâsid* resmü’l-mushaf alanında temel kaynak olarak kabul gören önemli manzum eserlerin başında gelmektedir. Ebû Muhammed Kâsım b. Firruh b. Halef eş-Şâtîbî er-Ru’aynî⁴ tarafından “basî⁵” bahrinde nazmedilmiştir. Müellifine

- 4 Ebû Muhammed Kâsım b. Firruh b. Halef eş-Şâtîbî er-Ru’aynî, Endülü’s’ün doğusunda yer alan Belensiye (Valencia) eyaletine bağlı Şâtibe (Jativa) şehrinde 538/1144 yılında dünyaya gelmiştir. Eşinin, Yemen’den Mısır’a göç eden Himyerîler’e mensup Ru’ayn (Zû Ru’ayn) kabilesine mensub olması hasebiyle onun er-Ru’aynî nisbesiyle anıldığı ifade edilmektedir. Doğuştan gözlerinin görmemesi nedeniyle “ed-Darîr” olarak da şöhret bulan Şâtîbî, ilim hayatına küçük yaşlarında adım atmıştır. Kur’ân hıfzıyla birlikte nahiv ve lûgat ilimlerini tahsil eden Şâtîbî, gençlik döneminde yaşadığı Şâtibe’de vaizlik ve hatiplik yapmıştır. Ardından ilmi sâiklerle Belensiye’ye giderek devrin ileri gelen ulemâsından kırâat, tefsir, nahiv, hadis ve fıkıh ilimlerini tahsil etmiştir. Yoğun ve zorlu bir ilmi süreci müteakiben doğduğu yer olan Şâtibe’de hocalığa başlamıştır. 572/1176 yılında hac görevini ifâ etmek üzere Şâtibe’den ayrılmıştır. Bu yolculuğu sırasında uğradığı İskenderiye’de, bölgenin önemli ilim adamlarından kırâat ve hadis dersleri almıştır. Ebû Tâhir Ahmed b. Muhammed el-İsfahânî gibi bazı hocalardan hadis dinlemiştir. Hac dönüşü, vefatına kadar kalacağı Kahire’ye yerleşmiştir. Burada, Amr b. Âs Camii’nde kırâat ilmi eğitim öğretimi faaliyetlerini sürdürürken, Selâhaddin Eyyûbî’nin veziri Kadî el-Fâdıl (ö. 596/1200) kendi adına yaptırdığı el-Fâdiliyye Medresesi’ne başmüderis olarak tayin edilmiştir. Bu süreçte Şâtîbî, Endülü’s’teyken nazmetmeye başladığı eş-Şâtibiyye ismiyle şöhret bulan *Hirzû’l-emânî* ve *vehû’l-tehânî* isimli manzumeyi tamamlamıştır. Kudüs’ü fetheden Selâhaddin Eyyûbî’yi tebrik etmek amacıyla 589/1193 yılında Kudüs’e gitmiş ve o yılın Ramazan ayını burada geçirdikten sonra el-Fâdiliyye Medresesi’ndeki ilmi faaliyetlerine devam etmek üzere Kahire’ye tekrar dönmüştür. Çok sayıda insan, kırâat sahası başta olmak üzere onun ilmi müktesebâtından istifade etmek üzere uzak bölgelerden Kahire’ye gelmiştir. Kırâat ilmindeki kudreti ve otoritesi, sahanın erbabı tarafından tereddütsüz kabul edilen Şâtîbî, kırâat başta olmak üzere tefsir, hadis, sarf, nahiv gibi alanlarda çok sayıda öğrenci yetiştirmiş, keskin zekâsı ve güçlü hafızası sayesinde farklı ilimlere dair pek çok metni ezberinde muhafaza etmesiyle çok geniş bir ilmi birikim elde etmiştir. Örneğin, Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim’in (ö. 261/875) *Camiu’s-Sahih*’lerine ve İmam Mâlik’in (ö. 179/795) *Muvatta’*’ına, âmâ olması hasebiyle kendisine okunan nüshaları ezberden tashih ederek izahlar getirecek ölçüde vâkıf olduğu vurgulanmaktadır. Tefsir, hadis, edebiyat, rüya tabiri gibi birçok alanda mütebahhir olmasına rağmen mesaisini daha ziyade kırâat ilmine hasreden Şâtîbî’den zühud ve takva ehli, mütevazı, ibadetine düşkün, sünnete son derece riâyet eden, vakar sahibi bir âlim olarak bahsedilmiştir. 52 yıl gibi kısa ancak bereketli bir ömrün sonunda, 590/1194 yılı Cemâziyelâhîr ayının 28’inde ikindi namazı sonrası Kahire’de son nefesini veren Şâtîbî’nin naaşı, vefatının ertesi günü, Karâfetü’s-Suğrâ Kabristanı’ndaki Kâdî el-Fâdıl Türbesi yakınına defnedilmiştir. Şâtîbî’nin kaynaklarda zikredilen başlıca eserleri şunlardır: *Hirzû’l-emânî* ve *vehû’l-tehânî*/eş-Şâtibiyye, *Tetimmetu’l-Hirz min kurrâi eimmeti’l-kenz*, ‘*Akiletü etrâbi’l-kasâid fi esne’l-mekâsid*, *Nâzmetü’l-z-zühr fi â’dâdi âyâtî’s-süver*, *Manzûme fi zââtî’l-Kur’ân*, *Kasidetü’l-d-Dâliyye*. Akaslan, *Kırâat ilminin Temel Kaynakları*, 155-158. Hayatına dair geniş bilgi için bk. Zehebî, *Ma’rifetü’l-kurrâ*, 3/1110-1115; İbnü’l-Cezerî, *Çâyetü’n-nihâye*, 2/20-23; İbnü’l-İmâd, *Şezerâtü’l-z-zeheb*, 6/494-495; Çetin, “Şâtîbî, Kâsım b. Firruh”, 38/376-377.
- 5 Konuya ilişkin geniş bilgi için bk. Tural, *Arap Edebiyatında Arûz*, 81.

nispette eş-Şâtîbiyye olarak da isimlendirilen manzumeye *Hirzû'l-emânî*⁶ den⁶ tefrik edil(ebil)mesi için eş-Şâtîbiyyetü's-suğrâ⁷ da denilmiştir. Kaside, beyitleri “râ” kafiyesiyle son bulması münasebetiyle de *Kasidetü'r-râiyye*⁸ veya *Râiyye fî'r-resm* isimleriyle meşhur olmuştur. Şiirsel formun bir öğretim metodu olarak önemli ölçüde kullanıldığı VI. asırda nazmedilen ve resmî'l-mushaf sahasında kaleme alınan ana kaynak niteliğiyle literatürde önemli yer tutmaktadır. Eser, Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî'nin (ö. 444/1053)⁹ bu alana ilişkin olarak yazdığı *el-Muknî' fi ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr* adlı kitabının Şâtîbî tarafından ihtisar edilerek manzum formda kaleme alınmış hâlidir.¹⁰ Şâtîbî, *'Akiletü etrâbî'l-kasâid'* de Dânî'nin mezkûr eserine altı kelimenin imlâsına dair bilgiyi eklemiştir.¹¹ Bu bağlamda manzumenin ana kaynağı olarak *Kitâbü'l-Muknî' fi resmi mesâhifi'l-emsâr* hakkında malumat verilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

2. 'Akiletü Etrâbî'l-Kasâid'in Umdesi Olarak Kitâbü'l-Muknî' fi Resmi Mesâhifi'l-Emsâr

Eserlerinin büyük kısmını kırâat ve resmî'l-mushaf üzerine telif etmiş olan Dânî, resmî'l-mushaf alanında on bir çalışma yapmıştır.¹² 'Akile şârihlerinden olan Ebû Bekr b. Ab-

6 Şâtîbî'nin yedi kırâat ile ilgili kaleme aldığı manzumesidir. “Lâm” kâfiyeli olması itibarıyla *Kasidetü'l-Lâmîyye* ismiyle de şöhrat bulan eser, 1173 beyitten müteşekkildir. Tavîl bahrinde yazılan ve müellifine nispetle eş-Şâtîbiyye olarak da bilinen kaside, Dânî'nin *et-Teyzîr fî'l-kirââtî's-seb'* adlı mensûr eserinin özetlenerek manzum formda yazılmış hâlidir. Esere dair detaylı bilgi için bk. Çollak, *Kırâat Âlimlerinden İmâm Şâtîbî ve "eş-Şâtîbiyye" Adlı Eseri*, 95-192; Çetin, “eş-Şâtîbiyye”, 38/377-379; Akaslan, *Kırâat İlminde Didaktik Şiirler*, 105-118; Pilgir, “Kırâat Edebiyatında ve Tedrisatında Manzum Eser Geleneği: Hirzû'l-Emânî Örneği”, 44-110.

7 Hamîtû, *Kırâatü'l-İmâm Nâfi'*, 2/125.

8 İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2/20; İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/786; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1159, 1339; Ğânim Kaddûrî Hamed, *Resmî'l-mushaf*, 178.

9 Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî 371/981 yılında Kurtuba'da doğmuştur. Yaşadığı devirde “İbnü's-Sayrafi” olarak bilinmesine rağmen 27 yıl yaşadığı İspanya'nın doğusunda bulunan Valensiya'da (Belensiye) bir liman kenti olan Dâniye'ye nispetle “ed-Dânî” nâmiyle şöhrat bulmuştur. Dânî, küçük yaşta başladığı eğitim hayatına Kurtuba (Cordoba), Istice (Écija), Beccâne (Pechina), Sarakusta (Zaragoza) gibi birçok şehirde pek çok hocadan muhtelif ilimlerde dersler alarak devam etmiştir. Gerçekleştirdiği ilmî amaçlı seyahatler kapsamında Kayrevan, Mısır, Mekke ve Medine'de birçok hocadan kırâat, tefsir, hadis, fıkıh ilimlerini tahsil etmiştir. Hac görevini de bu süreçte yerine getiren Dânî, iki yıl sonra Kurtuba'ya dönerek 403/1012 yılına kadar burada ikamet etmiş, o dönemde yaşanan saltanat kavgaları ve Berberîler'in halka yaptıkları baskılar sebebiyle Kurtuba'dan ayrılarak Sarakusta'ya mecburen göç etmiştir. Ardından 409/1018'de Dâniye'ye, oradan da aynı yıl Mayurka'ya (Mallorca) geçmiş ve burada sekiz yıl kalmıştır. 417/1026 yılında Dâniye'ye yerleşmiş, vefat edene kadar burada yaşamıştır. Kaynaklarda ilmî kudretiyle övülen, üstün zekâyâ ve kuvvetli bir hafızaya sahip olduğu ifade edilen Dânî, gördüğü her şeyi yazdığını, yazdıklarını ise ezberlediğini ve ezberlediği hiçbir şeyi unutmadığını bizzat dile getirmiştir. Dânî, yaşadığı döneme kadar telif edilmiş kaynaklarda bulunan bilgileri ilmî bir süzgeçten geçirerek eserlerinde toplamış, bugüne ulaşamamış pek çok kitabın ya da şifâhî olarak aktarılan bilgilerin sağlam ve güvenilir kaynağı olmuştur. Dânî 14 Şevvâl 444/1053 tarihinde 73 yaşındayken Dâniye'de hayata veda etmiştir. Dânî'nin kaynaklarda yer verilen başlıca eserleri şunlardır: *el-Mûdih li mezâhibi'l-kurrâ ve'htilâfihim fî'l-feth ve'l-imâle*, *el-Muknî' fi ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr*, *et-Tehzîb li'nfirâdi eimmeti'l-kirââtî's-seb'a*, *Câmi'u'l-beyân fî'l-kirââtî's-seb'*, *et-Tahdîd fî'l-itkân ve't-tecvîd*, *el-Müktefâ fî'l-vakf ve'l-ibtidâ*, *Mehâricü'l-hurâf ve ecnâsîhâ*, *el-Muhkem fi nakti'l-mesâhif*, *el-Beyân fi 'addi âyi'l-Kur'ân*, *et-Teyzîr fî'l-kirââtî's-seb'*, *el-İdğâmü'l-kebir*. Akaslan, *Kırâat İlminin Temel Kaynakları*, 113-116. Hayatı hakkında detaylı bilgi için bk. Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 2/773-781; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1/503-505; Çetin, *Endülüslü Âlim Ebû Amr ed-Dânî*, 91-102.

10 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1159; Abdülfettâh el-Kâdî, *el-Vâfi*, 4.

11 Ğânim Kaddûrî Hamed, *Resmî'l-mushaf*, 177; Altıkulaç, “el-Muknî”, 31/139.

12 Dânî, *et-Tahdîd*, 17 (muhakkikin mukaddimesi); Lebîb, *ed-Dürretü's-sakile*, 72; Hamîtû, *Mu'cemu müel-fâtî'l-Hâfiz Ebî 'Amr ed-Dânî*, 4.

dilğanî el-Lebîb (ö. 736/1336’dan önce), Dâni’nin resmü’l-mushafa dair kaleme aldığı bu eserlerin hacim itibarıyla en küçüğünün *el-Mukni’* olduğunu dile getirmektedir.¹³ Yine ‘Akîle şârihlerinden Ebû Abdillâh İbrahim el-Harrâz (ö. 718/1318) resmü’l-mushaf sahasında yazılan eserleri aktarırken *el-Mukni’*in üstünlüğünden bahsedip eserin delillerinin oldukça ikna edici niteliğine dikkat çekmektedir.¹⁴

Eser, kaynaklarda *el-Mukni’ fi ma’rifeti mersûmi mesâhifi ehli’l-emsâr me’a Kitâbi’n-Nakt, el-Mukni’ fi ma’rifeti mersûmi mesâhifi ehli’l-emsâr, el-Mukni’ fi ma’rifeti hicâi’l-mesâhif ve naktihâ, Kitâbü’l-Mukni’ fi ma’rifeti resmi mesâhifi’l-emsâr me’a Kitâbi’n-Nakt, el-Mukni’ fi resmi mesâhi’l-emsâr me’a Kitâbi’n-Nakt* gibi isimlerle yer almaktadır.

Dâni, resmü’l-mushaf alanında *el-Mukni’*den daha kapsamlı bir eseri bulunduğuna işaret etmiştir.¹⁵ Bu durumu bazı kaynaklar, aynı adı taşıyan biri büyük diğeri küçük iki farklı *el-Mukni’* bulunmasıyla izah etmektedirler.¹⁶ Nitekim günümüze ulaş(bile)n ve bizim istifade ettiğimiz *el-Mukni’*de bazı kelimelerin illetlerine değinirken müellifin “fi kitâbinâ el-Kebîr” ibaresini kullanmak suretiyle ilgili mevzuyu daha teferruatlı olan diğeri eserinde açıkladığını bizzat beyan etmesi, ikinci ve daha mufassal bir *el-Mukni’* olduğuna delalet etmektedir.¹⁷ Hacim açısından iki farklı *el-Mukni’* bulunması bağlamında Harrâz’ın, hocası ‘Âlemüddîn Sehâvî (ö. 643/1245) hakkındaki değerlendirmesini burada zikretmeliyiz. Harrâz’ın öğrencilerinden olan İbn Âcettâ’nın -Abdullâh b. Ömer es-Sanhâcî- (ö. 750/1350) naklettiğine göre ‘Akîle’nin bazı bölümlerini birlikte okur(lar)ken Sehâvî’nin, “Bu ‘Akîle’nin, *el-Mukni’* üzerine ziyadesidir.” ifadesini fazlaca kullanması nedeniyle Harrâz’ın söz konusu cümleye istinaden “Sehâvî bu konuda mazur görülmelidir. Zira elindeki muhtemelen küçük *el-Mukni’*dir.” demiş ve bu eserin kırk varak kadar diğeriinden az olduğundan bahsetmiştir.¹⁸ Yine İbn Âcettâ, hocasından Dâni’nin biri diğeriinden hacim itibarıyla daha kapsamlı olarak *el-Mukni’*i iki kez kaleme aldığını defalarca işittiğini, kendi dönemindekini büyük *el-Mukni’* olduğunu, mezkûr eserin resmü’l-mushaf ilmine ilişkin büyük kazanımları ihtiva ettiğini ve bu disiplinle ilgilenen âlimler tarafından temel dayanak kabul edildiğini dile getirmiştir.¹⁹ Lebîb de daha kapsamlı olan ve günümüze ulaşamadığı söylenen *el-Mukni’e, et-Tahbîr* adı altında yer vermiştir.²⁰

Dâni’nin *el-Mukni’*i öncesinde mushaf imlâsına dair kaleme alınan eserlerde imlâ “hicâ” kavramıyla ifade edilirken *el-Mukni’* ile birlikte bu kelimenin kullanım alanı daralmış ve “resm” tabiri yaygınlaşmıştır.²¹ Bu çerçevede *el-Mukni’* resmü’l-mushaf sahasında en temel kaynak olarak görülmüştür. Müellifin kullandığı kaynakların fazlalığı,²² eserde yer verilen rivayetlerin ekserisinin ilk kaynaklardan teşekkül etmesi ve senet açısından oldukça ikna edici olması *el-Mukni’*i bu sahada kendisinden sonra yazılan neredeyse tüm çalışmaların de-

13 Lebîb, *ed-Dürretü’s-sakile*, 72.

14 Harrâz, *Mevridü’z-zamân fi resmi ahrufi’l-Kur’ân*, 8.

15 Dâni, *el-Mukni*, 156.

16 Hamîtü, *Mu’cemu müellefâtî’l-Hâfız Ebî ‘Amr ed-Dâni*, 70.

17 Dâni, *el-Mukni*, 156.

18 Aslan, “Mushaf İmlası Edebiyatının Kaynak Analizi: Dani’nin el-Mukni’i Örneği”, 9.

19 Sanhâcî -İbn Âcettâ-, *et-Tibyân fi şerhi Mevridü’z-zamân*, 165.

20 Lebîb, *ed-Dürretü’s-sakile*, 146; Hamîtü, *Mu’cemu müellefâtî’l-Hâfız Ebî ‘Amr ed-Dâni*, 4, 70.

21 Maşalı, “Mushaf”, 31/243.

22 *el-Mukni’*in kaynaklarına dair detaylı bilgi için bk. Aslan, *Dani’nin el-Mukni’i Örneği*.

ğışmez referansı kılmıştır. Erken dönem mushaflarının bazılarını görüp inceleyen Dâni'nin, zaman zaman mushaflara ilişkin malumat aktarırken “Ben şu beldenin mushaflarında buldum”, “inceledim ve araştırdım”, “gördüm” gibi ifadelerle²³ muttali olduklarını paylaşması eserin değerini daha da artırmıştır.

Mushaf imlâsı literatürüne dair şifâhî ve yazılı birikiminin yanında erken dönem İslâm coğrafyasında tedâvülde bulunan Kur'ân nüshalarındaki yazıma ilişkin malumat aktarması, kendisinden sonraki süreçte *el-Muknî*'in resmî'l-mushaf etrafında teşekkül edip zenginleşen literatürün temel referansı kabul edilmesine sebep olmuştur. Ayrıca matbuat dönemi mushaf yazımında resm-i Osmânî'nin belirlenmesi faaliyetlerinde temel başvuru kaynağı hâline gelmesi, eserin mushaf imlâsıyla ilgili yapılan çalışmalar arasındaki merkezi konumunu güçlendirmiştir.

Dâni eserin mukaddimesinde telif gerekçesini açıklayıp çalışmasına ilişkin birtakım izahlar yapmıştır. Buna göre müellif *el-Muknî* için takip edeceği yöntemi ve istifade edeceği kaynakları şu sözlerle dile getirmiştir: “Bu kitapta, Medine, Mekke, Kûfe, Basra, Şam ve Irak'ın diğer bölgelerine ait mushafların imlâsı konusundaki -başlangıçtan itibaren Müslümanlar tarafından kabul gören- ittifak ve ihtilaf edilen mevzulara ilişkin olarak hocalarımın duyduklarına, -kırâat âlimlerinden- naklettiklerime, Osmân b. Affân'ın İmâm mushafıyla ondan istinsah edilen Kûfe, Basra ve Şam'a gönderilmiş bulunan diğer mushaf nüshalarına dair elime ulaşabilenlerine ve sahih gördüğüm bilgilere yer verdim. Ayrıca kitabı kavramak isteyen ilm-i kırâat öğrencilerinin ve mushaf yazarlarının idrak etmelerini sağlamak ve eserin ezberlenmesini kolaylaştırmak için imlânın illet ve gerekçelerine dair izahlarda bulunmaksızın tüm malumatı bölüm ve alt başlıklar hâlinde sundum.”²⁴

Yirmi iki baptan teşekkül eden *el-Muknî*, meseleleri sûre tertibi gözetmeksizin imlâya dair belirli konu başlıkları altında işlemiştir. Babları da fasıllara ayırmak suretiyle aynı hükümle ilgisi olan kelimeleri ele almıştır. Bu bağlamda eserde on dokuz adet “fasıl” yer almakta olup 84 sûrede bulunan 2000'in üzerinde kelime irdelenmiştir.²⁵

el-Muknî, ilk olarak Alman oryantalist Otto Pretzl (ö. 1941) tarafından (İstanbul, 1932) *Kitâbü'l-Muknî fî resmi mesâhifi'l-emsâr me'a Kitâbî'n-Nakt* ismiyle yayımlanmış olup Dâni'nin *Kitâbü'n-Nakt ve's-şekl risâlesiyle* birlikte neşredilmiştir.²⁶ Muhammed Ahmed Dehmân *el-Muknî fî ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr me'a Kitâbî'n-Nakt* (Dımaşk 1940; 1983) adıyla tahkik etmiştir. 1978'de (Kahire) Sadık Kamhâvî'nin ve 2011'de (Beyrut) Hâtim Dâmin'in de tahkik ettiği eser, 2010 yılında Nûra bnt. el-Humeyyid tarafından yüksek lisans²⁷ ve Beşir b. Hasen el-Himyârî tarafından ise doktora²⁸ konusu olarak çalışılmıştır. Fransız oryantalist Silvestre de Sacy'in de 1810 yılında eserin son bölümünü Fransızca'ya çevirdiği belirtilmektedir.²⁹

23 Dâni, *el-Muknî*, 30-31.

24 Dâni, *el-Muknî*, 12.

25 Eserin konu başlıklarına ilişkin dair bk. Çetin, *Ebü Amr Dâni*, 189-191.

26 Bu baskının 1-132 sayfalarında *el-Muknî*; 133-153 sayfalarında ise *en-Nakt* bulunmaktadır.

27 Bkz. <https://www.alukah.net/web/alshehry/0/26670>

28 Bkz. <https://tafsir.net/author/2998/bshyr-bn-hsn-al-hmyry>

29 “Traité sur l'orthographe primitive de l'Alcoran by Abou Amrou Othman ben Said ben Othman Mokri”, Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale, 290-332. Bk. Altıkulaç, “*el-Muknî*”, 31/139.

3. 'Akiletü Etrâbi'l-Kasâid Üzerinde Yapılan Şerh Çalışmaları

Resmü'l-mushaf sahasında sıkça başvurulmuş ve asırlardır bu ilimle meşgul olan sayısız insan tarafından ezberlenegelen 'Akiletü etrâbi'l-kasâid üzerinde şerh, hâşiye ve muâraza/nazîre türünde pek çok çalışma yapılmıştır. Otuz yedi kütüphanede elliden fazla yazma nüshası bulunan³⁰ manzumenin muhtelif baskıları söz konusudur. 'Akiletü etrâb, Ali Muhammed Dabbâ' (ö. 1961) tarafından hazırlanan *İthâfî'l-berara bi'l-mütûni'l-aşera* isimli eser içinde³¹ (Kahire, 1935) ve Eymen Rüşdî Süveyd'in tahkikiyle (Cidde, 2001) yayımlanmıştır.

Kaside üzerine yapılan şerhlere gelince, kronolojik olarak şu şekildedir:

1. **el-Vesîle ilâ şerhi keşfi'l-'Akile:** Şâtîbî'nin yetiştirdiği öğrencilerin başında gelen 'Alemüddîn Sehâvî (ö. 643/1245) tarafından kaleme alınan³² eser, 'Akile üzerine telif edilen ilk şerh olarak kabul edilmektedir.³³ *el-Vesîle*, başvurduğu kaynaklar ve ihtiva ettiği konular itibarıyla kendisinden sonra yazılan 'Akile şerhleri başta olmak üzere pek çok kırâat çalışması için vazgeçilmez bir kaynak niteliğindedir. Günümüze ulaşma imkânı bulamayan birçok kaynaktan istifade etmesi *el-Vesîle*'nin kıymetini ziyadeleştirmektedir. Dünya kütüphanelerinde birçok yazma nüshası bulunan *el-Vesîle*, Mevlây Muhammed İdrîsî'nin tahkikiyle (Riyad, 2003) yayımlanmıştır. Eseri ayrıca Tallâl Ahmed Ali Dîn yüksek lisans tezi olarak (Medine/el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1994) çalışmıştır.

2. **Şerhu'l-'Akileti'r-râiyye:** Sehâvî'nin önemli öğrencilerinden olan Ebû Şâme Şihâbüddîn el-Makdisî (ö. 665/1267) tarafından kaleme alınan ve muhtasar niteliğe sahip olan şerh, Ferğâlî 'Arbâvî'nin tahkikiyle (Kahire, 2011) neşredilmiştir.

3. **Şerhu 'Akileti etrâbi'l-kasâid:** Sehâvî'nin öğrencilerinden olan Ebû Abdillâh Muhammed el-Kaffâl (ö. 672/1274) tarafından ve şârihin bizzat ifadesine göre muhtasar bir şekilde telif edilmiştir. Kaffâl, Sehâvî'den öğrendiği 'Akile'nin etrafına aldığı notlardan yola çıkarak bu şerhi yazdığını dile getirmektedir.³⁴

4. **Şerhu'l-Kasidetü'r-râiyye:** Sehâvî'nin öğrencilerinden olan Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleyman el-Me'ârifî (ö. 672/1273) tarafından yazılmıştır. Tek nüshasından söz edilen³⁵ bu muhtasar şerhi Hasan el-Cühanî doktora tezi (Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 2014) olarak tahkik etmiştir.³⁶

5. **Şerhu 'Akileti etrâbi'l-kasâid:** İbn Cübâre Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Makdisî'ye (ö. 728/1330) atfedilen çalışma³⁷ 'Akile'nin en hacimli şerhlerinden biri olarak kabul edilmektedir. İbnü'l-Cezerî, İbn Cübâre'nin hem *el-Lâmiyye*'yi (*Hirzû'l-emânî ve vec-hû't-tehânî*) hem de *el-'Akile*'yi (*er-Râiyye*) şerh ettiğine değinip müellifin *el-Lâmiyye* şerhinin bünyesinde barındırdığı uzak ihtimalli malumatın oldukça fazla bulunması bakımından

30 Salihoğlu, "Rizeli Hafız Hüseyin Efendi'nin Râiyye Şerhi", 54-55.

31 Dabbâ', *İthâfî'l-berara bi'l-mütûni'l-aşera*, 317-341.

32 Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 3/1247; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1/570.

33 Altıkulaç, "Sehâvî, Alemüddîn", 36/311.

34 Kaffâl Şâtîbî, *Şerhu 'Akileti etrâbi'l-kasâid*, vr. 1/a.

35 Salihoğlu, "Rizeli Hafız Hüseyin Efendi'nin Râiyye Şerhi", 57.

36 <https://vb.tafsir.net/tafsir39757/#.XnlzkagzbiU>

37 İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1/122; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1159.

er-Râiyye şerhinin daha güzel olduğunu dile getirmiştir.³⁸ Eser, Tallâl Muhammed ve Muhammed el-Cenâyînî (el-Câmi'atü'l-İslâmiyye) tarafından olmak üzere iki farklı doktora tezi şeklinde tahkik edilmiştir.³⁹

6. Cemîletü erbâbî'l-merâsîd fî şerhi 'Akiletü etrâbî'l-kasâid: Burhânüddîn İbrahim b. Ömer el-Ca'berî'nin (ö. 732/1332) telif ettiği eserin diğer adı *el-Ebhâsü'l-cemîle şerhu'l-'Akîle*'dir. Resmü'l-mushaf literatüründe oldukça önem arz eden *Cemîletü erbâbî'l-merâsîd*, 'Akîle üzerine yazılan şerhlerin en kapsamlısı olması itibarıyla kıymeti haizdir. Eser, Mustafa el-Bahyâvî (Rabat, 1990), M. Hudayr ez-Zevba'î (Dımaşk, 2010) ve Muhammed İlyas Muhammed Enver (Medine, 2017) tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır.

7. ed-Dürretü's-sakîle fî şerhi ebyâtî'l-'Akîle: Ebû Bekr b. Abdilgânî el-Lebîb (ö. 736/1336'den önce) tarafından yazılmıştır. Lebîb'in, bu eserinde günümüze ulaşma imkânı bulamamış kitaplardan iktibaslara yer vermesi ve oldukça önemli bilgiler aktarması şerhin kıymetini daha da artırmaktadır. Bu bağlamda bizzat ifadesine göre Lebîb *ed-Dürretü's-sakîle*'yi kaleme almadan evvel resmü'l-mushafa dair otuz çalışmayı incelemiştir.⁴⁰ Eser, Abdülalî Zu'bûl tarafından yüksek lisans tezi olarak (Rabat/Muhammed el-Hâmis Üniversitesi, 1992) tahkik edilmiş ve (Doha, 2011) yayımlanmıştır.

8. Şerhu 'Akiletü etrâbî'l-kasâid: Ahmed b. Muhammed el-Kârizûnî eş-Şîrâzî (ö. 798/1396) tarafından kaleme alınan ve oldukça muhtasar bir görünüm arz eden bu şerh Sehâvî'nin *el-Vesîle* isimli eserinin özetlenmiş hâli olarak kaynaklarda yer bulmuştur.⁴¹

9. Telhîsü'l-fevâid ve takrîbü'l-mütebâ'id (fî şerhi) 'Akiletü etrâbî'l-kasâid: İbnü'l-Kâsîh Ebû'l-Bekâ Ali b. Osmân el-'Uzrî (ö. 801/1399) tarafından yazılmıştır. Muhtasar bir niteliğe sahip olan eserin Ca'berî'nin *el-Cemîle* isimli 'Akîle şerhinin neredeyse özetlenmiş hâli olduğu ifade edilmektedir.⁴² *Telhîsü'l-fevâid*, Abdülfettâh el-Kâdî'nin tahkiikiyle (Kahire, 1949; 2004) neşredilmiştir.

10. el-Hibâtü's-seniyyetü'l-'aliyye 'alâ ebyâtî's-Şâtıbiyyeti'r-râiyye: Nûruddîn Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî el-Herevî (ö. 1014/1605) tarafından telif edilen eser teferruatlı bir şerhtir. Çalışmanın, Sehâvî'nin *el-Vesîle*'si ile Ca'berî'nin *el-Cemîle*'sini bir araya getiren kapsamlı bir şerh niteliği arz ettiği söylenmektedir.⁴³ Eser, Abdurrahman Südeys tarafından tahkik edilerek (Mekke, 2000/2018) yayımlanmıştır.

11. el-Müfid fî Şerhi'l-Kasîd (Şerhu'l-Kasîdeti'r-râiyye): Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Merdâvî el-Makdisî tarafından yazılmıştır.⁴⁴

12. Şerh-i Kasîde-i Râiyye li's-Şâtıbî/Râiyye Şerhi/Akiletü Etrâbî'l-Kasâid fî Es-

38 İbnü'l-Cezerî, *Çâyetü'n-nihâye*, 1/122.

39 <http://ecat.kfnl.gov.sa:88/hipmain/index.htm>

40 Genellikle Endülüslü ve Kuzey Afrikalı kırâat ulemâsının telif ettiği bu çalışmalar içinde Dân'nin kaybolduğu düşünülen *et-Tahbîrî* ile Ebû Bekr Muhammed b. Eşte'nin yazdığı *Kitâbü'l-Muhabber* ve *Kitâbü'l-Mesâhif* başta olmak üzere günümüze ulaşamamış bazı önemli eserler bulunmaktadır. Bk. Lebîb, *ed-Dürretü's-sakîle*, 146-151.

41 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1159; Hamîtü, *Kırâatü'l-İmâm Nâfi'*, 2/138.

42 Salihoglu, "Rizeli Hafız Hüseyin Efendi'nin Râiyye Şerhi", 60.

43 Detaylar için bk. Salihoglu, "Rizeli Hafız Hüseyin Efendi'nin Râiyye Şerhi", 60-61.

44 Âtîf Efendi Kütüphanesi, no: 29; Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi Bölümü, no: 1255. Altıkulaç, "el-Mukni'", 31/139.

ne’l-Mekâsîd Tercümesi:⁴⁵ Rizeli Hafız Hüseyin’in (ö. 1237/1821) kaleme aldığı eser farklı çalışmalarda ve bazı kütüphane kayıtlarında mahiyeti itibarıyla bir tercüme çalışması olarak tanımlansa da⁴⁶ doyurucu bilgiler veren hacimli bir ‘Akile şerhidir.

13. Şerhu ‘Akileti Etrâbi’l-Kasâid: Mûsâ Cârullah Bigiyef (ö. 1949) tarafından Arapça telif edilen çalışma el-Matbaatü’l-Kerîme’de (Kazan, 1908) neşredilmiştir. Ayrıca *Akile Şerhi* adıyla Halil Aldemir tarafından (Ankara, 2021) Türkçe’ye çevrilmiştir.

14. Şerhu ‘Akileti etrâbi’l-kasâid fi esne’l-mekâsîd: Beyazıt Devlet Kütüphanesi⁴⁷ ile Ankara Milli Kütüphane’de⁴⁸ olmak üzere iki nüshası bulunan ve muhtasar bir nitelik arz eden bu şerhin yazarı meçhuldür. Ca’berî’nin *el-Cemîle*’si özetlenerek Osmanlı Türkçesine çevrilen eserde aynı yöntem takip edilmiştir.⁴⁹

15. Eshelü’l-mevârid Şerhu ‘Akileti etrâbi’l-kasâid: Hindistanlı kırâât âlimi Kârî Feth Muhammed Sâhib Panîpattî’nin (ö. 1987) Urduca telif ettiği şerh, “Kırâât Akademisi” tarafından (Lahor, ts.) yayımlanmıştır.⁵⁰

16. İzahu’l-mekâsîd Şerhu ‘Akileti etrâbi’l-kasâid: Hindistanlı kırâât ulemâsından Kârî İzhar Ahmed Tehânevî’nin (ö. 1991) Urduca yazdığı bu eser, Muhammed İdris el-Âsım’ın yaptığı tahkikle “Kırâât Akademisi” tarafından (Lahor, ts.) yayımlanmıştır.⁵¹

17. et-Tuhfetü’l-cemîle şerhu kasîdeti’l-‘Akile: Hindistanlı kırâât âlimlerinden Kârî Ebû’l-Hasan Ali el-A’zamî’nin Urduca kaleme aldığı bu şerh “Kırâât Akademisi” tarafından (Lahor, ts.) neşredilmiştir.

18. el-Me’ânî’l-cemîle fi şerhi’l-‘Akile: Pakistan ulemâsından Kârî Fiyâzürrahman el-Alevî tarafından Urduca yazılıp (Pişaver, 2016) yayımlanmıştır.

Yukarıda zikredilen eserlerin yanında günümüze ulaş(a)mayan ‘Akile şerhleri de söz konusudur. Kaynaklarda yer bulan şerhleri şu şekilde ifade edebiliriz: Ebû Abdillâh Ay-yâş el-Kürdî’nin (ö. 628/1231) *Şerhu’l-‘Akile*’si, Ebû Bekr Muhammed Vaddâh el-Lahmî’nin (ö. 634/1237) *Şerhu ‘Akileti’l-etrâb*’ı, Ebû Abdîrrahman Şu’le el-Mevsilî’nin (ö. 656/1258) *Şerhu ‘ale’l-Kasîdeti’r-râiyye fi’l-Kur’ân*’ı, Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrahim el-Harrâz’ın (ö. 718/1318)⁵² *Şerhu’l-‘Akile*’si, Ebû Bekr b. Muhammed eş-Şîrâzî’nin (ö. 798/1396) *Şerhu’l-‘Akile*’si, Ebû Abdillâh b. Muhammed et-Tantedâ’ın (ö. 845/1441) *Şerhu ‘Akileti’l-etrâbi’l-kasâid*’i.

45 Rizeli Hafız Hüseyin kaleme aldığı ‘Akile şerhine herhangi bir isim vermemiştir. Eserin kaynaklarda yer alan muhtelif isimleriyle ilgili olarak bk. Salihoglu, “Rizeli Hafız Hüseyin Efendi’nin Râiyye Şerhi”, 82-83.

46 Kütüphane kayıtlarında Rizeli Hafız Hüseyin manzumenin mütercimi olarak gösterilmiştir. Hâl böyle olunca TDV İslâm Ansiklopedisi’nin gerek “el-Mukni” gerekse “eş-Şâtîbî” maddelerinde Rizeli’nin bu eseri ‘Akiletü Etrâbi’l-Kasâid fi Esne’l-Mekâsîd Tercümesi şeklinde verilmiştir. Daha sonra konuyu gündeme getiren çalışmalarda ise zincirleme bir hataya düştüğü görülmektedir. Meseleye dair geniş bilgi için bk. Salihoglu, “Rizeli Hafız Hüseyin Efendi’nin Râiyye Şerhi”, 83-84.

47 Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu, no: 022.

48 Ankara Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu no: 06 Mil Yz A 4017.

49 Esere dair detaylı bilgi için bk. Salihoglu, “Rizeli Hafız Hüseyin Efendi’nin Râiyye Şerhi”, 61-62.

50 https://www.buraqbooks.com/index.php?route=product/product&product_id=415

51 https://www.buraqbooks.com/index.php?route=product/product&path=119&product_id=442

52 İbnü’l-Cezerî, *Ğâyetü’n-nihâye*, 2/237. Harrâz resmî’l-mushafa dair 711/1311 yılında kaleme aldığı *Mevridü’z-zamân fi hükmi resmi ahrufi’l-Kur’ân* isimli 608 beyitten müteşekkil bir manzume telif etmiştir. İbn Haldûn (ö. 808/1406), *Mevridü’z-zamân*’ın Kuzey Afrika’da oldukça rağbet görerek şöhret bulduğunu ve bölgede daha önce yaygın olan Danî, Süleymân b. Necâh ve Şâtîbî’nin çalışmalarının yerini aldığını söylemektedir. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/786; Gânim Kaddûrî Hamed, *Resmü’l-mushaf*, 181.

4. 'Akiletü Etrâbi'l-Kasâid'in Özellikleri ve Tahlili

Manzumenin konusu, genel olarak Hz. Osman döneminde gerçekleştirilen istinsah faaliyeti ve mushafın bazı İslâm beldelerine gönderilmesine bağlı olarak söz konusu mushafın kelimelerindeki yazım farklılıkları ve imlâ özellikleridir. Şâtıbî, kasideyi bizzat 'Akiletü etrâbi'l-kasâid fi esne'l-mekâsid li'r-resm olarak isimlendirmiş ve 298 beyitten oluşturmuştur.⁵³ Bu durum kasidede şu şekilde dile getirilmektedir:

تَمَّتْ عَقِيلَةُ أَتْرَابِ الْقَصَائِدِ فِي *** أَسَى الْمَقَاصِدِ لِلرَّسْمِ الَّذِي بَهَرَا
تَسْعُونَ مَعَ مَائَتَيْنِ مَعَ ثَمَانِيَةٍ *** أَبْيَاتُهَا يَنْتَظِمْنَ الدُّرَّ وَالذَّرَّ

“Tamam oldu 'Akiletü etrâbi'l-kasâid fi esne'l-mekâsid, mushafın resmine dair konularda yazılmış üstün bir hâlde.”

“İki yüz doksan sekiz beyit dizildi parlayan inciler gibi.”⁵⁴

'Akile (عَقِيلَة), sözlükte “nefis, çok iyi” anlamlarına gelmekte olup “bir şeyin en iyisi” şeklinde tercüme edilebilir. Nitekim Araplar “inci” için “denizin en değerlisi” anlamında دُرُّ (دُرٌّ) ifadesini kullanmaktadırlar.⁵⁵ Etrâb (أَتْرَاب) ise tîrb (تَرْب) kelimesinin çoğulu olup yaş ve özellik itibarıyla “denk” demektir. Bu bağlamda kelime “birlikte büyüyen ve yaşları aynı olan kızlar”⁵⁶ için kullanılmaktadır. Kur'ân'da yer aldığı şekliyle de (عُرْبًا أَتْرَابًا)⁵⁷ benzer manada ifade edildiğini görmekteyiz. اَسَى الْمَقَاصِدِ ibaresini de Şâtıbî'nin telif ettiği kasideler arasında en iyisi olanı şeklinde anlamak mümkündür. Nitekim isimlendirmeye ilgili olarak 'Akile şârihlerinden Mûsâ Cârullah mezkûr beyti şu şekilde açıklamaktadır: “Bu, en yüce hedef adına benim kaleme aldığım en iyi kasidedir.”⁵⁸

Şâtıbî, İslâmî literatürde bir teâmül hâlini almış olan esere hamdele ve salvele ile başlama geleneğini gözetmiştir. Bu bağlamda manzumenin mukaddime bölümünde bulunan hamdele ve salvele kısmını oluşturan ilk 5 beyti şu şekildedir:

الْحَمْدُ لِلَّهِ مَوْصُولًا كَمَا أَمَرَا *** مُبَارَكًا طَيِّبًا يَسْتَنْزِلُ الدَّرَّ
دُو الْفَضْلِ وَالْمَنْ وَالْإِحْسَانِ خَالِقَنَا *** رَبُّ الْعِبَادِ هُوَ اللَّهُ الَّذِي فَهَرَا
حَى عَلِيمٌ قَدِيرٌ وَالْكَلامُ لَهُ *** قَرْدٌ سَمِيعٌ بَصِيرٌ مَا أَرَادَ جَزَى
أَحْمَدُهُ وَهُوَ أَهْلُ الْخَمْدِ مُعْتَمِدًا *** عَلَيْهِ مُعْتَصِمًا بِهِ وَمُنْتَصِرًا
ثُمَّ الصَّلَاةُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى *** أَشْيَاعِهِ أَبَدًا تَنْدَى نَدَا عَطِرَا

“Hamd, emrettiği üzere her dâim Allah içindir. Yağmur tanelerini indirecek güzel ve artan bir hâlde.”

“Emin, lütuf ve ikram sahibi olan yaratıcımıza, kulların rabbine. O, her şeye gücü yeten Allah'tır.”

53 Dabbâ', İthâfî'l-berara, 317-341; Ğanım Kaddûrî Hamed, Resmü'l-mushaf, 178.

54 Şâtıbî, 'Akiletü etrâbi'l-kasâid, 28 (279-280. beyitler).

55 İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab, 11/463; Zebîdî, Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs, 30/29.

56 Mûsâ Cârullah, Şerhu 'Akile, 70.

57 el-Vâkı'a 56/37.

58 Mûsâ Cârullah, Şerhu 'Akile, 70.

“Diridir, bilendir; kelâm da O’nundur. Birdir, iştendir, görendir, ne dilerse gerçekleşendir.”

“Ben -yalnızca- O’na hamd ederim. Zira O’dur hamde layık olan. Güvenerek, dayanarak ve sadece yardımı O’ndan dileyerek.”

“Salât da Muhammed’e (sav) ve onun cömert taraftarlarına olsun. Sonsuza kadar... Güzel mi güzel hoş mu hoş...”⁵⁹

‘Akiletü etrâbi’l-kasâid’in üslubuna gelince, Şâtıbî’nin sahip olduğu içten ve mütevazı dilinin yanında zaman zaman oldukça iddialı bir dil kullandığına da şahit olmaktayız. Manzumenin hâtimesinde yer verdiği beyitler üslubun her iki yönünü gözler önüne sermektedir:

وَمَالَهَا غَيْرُ عَزِّ اللَّهِ فَاحِرَةً *** وَحَمْدِهِ أَبَدًا وَشُكْرِهِ ذِكْرًا
تَرْجُو بِأَرْجَاءِ رُحْمَاهُ وَنِعْمَتِهِ *** وَنَشْرِ إِفْضَالِهِ وَجُودِهِ وَرَرًا
مَا شَانَ شَأْنٍ مَرَامِيهَا مُسَدَّدَةً *** وَقَدَانُ نَاطِمِهَا فِي عَصْرِهِ عَصْرًا
غَرِيْبَةً مَالَهَا مِرْآةٌ مُنْبَهَةٌ *** فَلَا يَلْمُ نَاطِلٌ مِنْ بَدْرِهَا سَرَرًا
فَقِيْرَةً حِينَ لَمْ تُعْغِي مَطَالَعَهُ *** إِلَى ظَلَالِعِ لِلْغَضَاءِ مُعْتَدِرًا
كَالْوَصْلِ بَيْنَ صَلَاتِ الْمُحْسِنِينَ بِهَا *** طَنًّا وَكَالْهَجْرِ بَيْنَ الْمُهْجَرِينَ سَرًا
مَنْ عَابَ غَيْبًا لَهُ عُدْرٌ فَلَا وَرَرَ *** يُنْجِيهِ مِنْ عَزَمَاتِ اللَّوْمِ مُثَرَّرًا
وَأِنَّمَا هِيَ أَعْمَالٌ بِنَيْتِهَا *** خُدَّ مَا صَفَا وَاحْتَمَلَ بِالْعَفْوِ مَا كَدَّرَا
إِنْ لَا تُقْدِي فَلَا تُقْدِي مَشَارِبَهَا *** لَا تَتَرَنَّ نَزُورًا أَوْ تَرَى عُزْرًا

“Her ne varsa bu kasidede övgüye lâyıktır tümü Allah’ın yardımı sayesinde. Her daim O’na hamd ederiz, dilimizden eksik etmeyiz şükürümüzü de.”

“Ümit eder bu kaside(nin nâzımı) O’nun rahmetini, nimetini ve ikrâmını. Sonsuz cömertliğinin bir yerinde de umar sığınacak bir köşe.”

“Onun (kasidenin) sağlam hedeflerine yönelt(il)medi herhangi bir eleştiri. Bulamadı yaşadığı devirde onun nâzımı herhangi bir tenkit.”

“Bu -manzume- yalnızdır, kusurunu yansıtacak yok bir aynası dahi. Ona bakan ancak gör(e)meyen kimse gibidir dolunayı.”

“Ayrıca fakirdir -kaside- kaynaklar yönünden, zenginleştiril(e)medi. Kaynaklardan istifade edil(e)mediğinden özür beyanım hoşgörüle.”

“Hüsn-ü zan ile birbirlerine bağlananları bir araya getiren vesile gibidir -bu kaside-. Adeta sû-i zan besleyenlerin birbirlerinden koştukları bir ayrılık vesilesi.”

“Kim ki -meşrû- mazeretinden dolayı ayıplarsa birini. Kurtaramaz kınama oklarından yakasını -elbette-.”

“Bu -kaside-, niyetine göre değerlendirilecek bir ameldir. Al onun berrak kısmını, bula-nık olanına bak hoşgörüle.”

59 Şâtıbî, ‘Akiletü etrâbi’l-kasâid, 1 (1-5. beyitler).

“Eğer -manzumenin- içindeki rahatsızlık veren bir hatayı ayıklayamıyorsan, bari kötülük etme! -Tavsiyem şudur ki- Sütü bol olanı görmedikçe hor görme sütü az olanı.”⁶⁰

288. ve 289. beyitlerde görüldüğü üzere manzumede Hz. Peygamber'den (sav) gelen rivayetlere de işaret edilmektedir. Buna göre ilk rivayet “Kim başkasında gördüğü bir ayıbı kınarsa o ayıp onun da başına gelmeden ölmez.”;⁶¹ ikincisi ise “Yapılan işler ancak niyetlere göre değerlen(diril)ir; Herkes yaptığı işin karşılığını niyetine göre alır...”⁶² olmak üzere beyitlerde yer almaktadır. Şâtıbî'nin bu konuyu gündeme getirmesinin sebebi 'Akîle'yi telif ettiği sürecin zorluğuna işaret etmek istemesi olmalıdır. Zira doğuştan âmâ olan Şâtıbî manzumeyi bir deniz yolculuğu esnasında ve istifade edebileceği herhangi bir kaynak olmaksızın hafızasından kaleme almış, Mısır'a vardığında da düzenlemiştir.⁶³ “Ayrıca fakirdir -kaside- kaynaklar yönünden, zenginleştiril(e)medi. Kaynaklardan istifade edil(e)mediğinden özür beyanım hoşgörüle.” şeklindeki beyti ve sonrasındaki söz konusu rivayetlere işaret eden beyitler bu bağlamda değerlendirilmelidir.

Nâzım, bunun yanında kaynaklarda Kur'ân tarihine dair serdedilen birtakım yanlış malumatı da tashih etmektedir. Bunlardan biri mushafın istinsah sürecinin sonunda Hz. Osman'ın söylediği iddia edilen bir rivayettir. Kaynaklarda sıkça tartışma konusu yapılan ve birkaç varyantı olan bu rivayet manzumede şu şekilde yer bularak tahlil edilmektedir:

وَكُلُّ مَا فِيهِ مَشْهُورٌ بِسُنَّتِهِ *** وَلَمْ يُصِبْ مَنْ أَصَابَ الْوَهْمَ وَالْغَيْرَا
وَمَنْ رَوَى سَنَقِيمُ الْعَرَبِ أَلْسُنَهَا *** لَحْنًا بِهِ قَوْلُ عُثْمَانَ فَمَا شُهِرَا
لَوْ صَحَّ لَاحْتِمَالُ الْإِيمَاءِ فِي صُورٍ *** فِيهِ لَحْنٌ حَدِيثٍ يَنْتُرُ الدَّرَا
وَقِيلَ مَعْنَاهُ فِي أَشْيَاءَ لَوْ قُرِئَتْ *** بِظَاهِرِ الْخَطِّ لَا تَخْفَى عَلَى الْكَبَرَا

“Kur'ân'ın hattına matuf olarak yaygınlaştı her şey onun sünnetiyle. Onda hata ve değışme mevcuttur diyen kimse etmemiştir isabet.”

“Düzeltilir Araplar kendi lisanlarıyla ondaki hataları diye bir vehmi/kuruntuyu, aktardılar Hz. Osman'ın sözü diye lâkin meşhur olmadı bu ifade.”

“Diyelim ki bu söz doğru, bir ihtimal de taşır kelimenin şeklindeki bir imâyı. -O hâldebenzer bu da güzel mana incilerini yayan belîğ manasını muhtevi lahn-ı hadise.”

“Söylentiye göre bu sözün anlamı yazının zahiriyle okunan bazı durumlara mahsustur. Doğrusu bu da gizli değil ki ehl-i ilim için.”⁶⁴

Beyitlerde görüldüğü üzere nâzım Hz. Osman'a nispet edilen sözün bir kuruntu olduğundan bahsetmektedir. Meseleyi kısaca şu şekilde açabiliriz. İstinsah faaliyetleri tamamlandığında kendisine arz edilen mushafları inceleyen Hz. Osman istinsah komisyonuna şunları

60 Şâtıbî, 'Akiletü etrâbî'l-kasâid, 29 (281-289. beyitler).

61 Tirmizî, “Kıyâme”, 53.

62 Rivayetin devamı şu şekildedir: “... Kimin amacı Allah'a ve Rasûlüne kavuşmak, onlara hicret etmek ise, alacağı sevap da Allah'a ve Rasûlüne hicret sevabıdır. Kim de elde edeceği bir dünyalığa ya da evleneceği bir kadına kavuşmak için yola çıkmışsa, onun hicreti de hicret ettiği şeye göre değerlen(diril)ir.” Buhârî, “Bed'ü'l-Vahy”, 1; Müslim, “İmâre”, 155; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 11.

63 Sehâvî, *el-Vesîle*, 467; Lebîb, *ed-Dürretü's-sakile*, 591-592; Ca'berî, *el-Cemîle*, 740-741; Ali el-Kârî, *el-Hibâtü's-seniyye*, 478-479.

64 Şâtıbî, 'Akiletü etrâbî'l-kasâid, 1-2 (8-11. beyitler).

söylemiştir: “İyi iş çıkardınız. Lâkin burada birtakım hatalar (lahn) görmekteyim. Siz onları olduğu gibi bırakınız. Zira Araplar bu hataları dilleriyle düzelteceklerdir. Şayet kâtip Sakîf kabilesinden, imlâ ettiren de Hüzeyl kabilesinden olsaydı onda bu harfler olmazdı.”⁶⁵ Farklı bir rivayette ise Hz. Osman’ın bu sözü üzerine kendisine “Siz neden düzeltmiyorsunuz?” şeklinde yöneltile soruya “Bırakınız öylece kalsın! Zira bu hatalar helâlî harâm, harâmî da helâl kılmamaktadır.”⁶⁶ demek suretiyle mukabelede bulunmuştur. Dâni’nin *el-Mukni*’de kabul etmediği ve Şâtîbî’nin de vehm saydığı bu rivayet senet ve metin açısından tenkit edilmiştir. Öte yandan 10. beyitte Şâtîbî “لَوْ صَحَّ لَأَخْتَمَلَ الْإِيمَاءَ” ifadesiyle bu rivayetin doğru olma ihtimaline karşılık bir izah getirmiştir. Buna göre rivayetdeki lahn kavramı erken dönemde gramer hatalarından ziyade “tarizli söz”, kıvrak zekâ, “dili ustaca kullanabilme kabiliyeti”, “lehçe” ve “alışılmışa ters ifade” gibi anlamlarda kullanılıyordu. Bu itibarla Hz. Osman’a nispet edilen ve zayıf kabul edilen söz konusu rivayet her ne kadar senet ve metin açısından tenkide tabi tutulsa da birçok âlim rivayetin sahih olma ihtimaline karşılık müspet anlamlara gelebileceği kanaatine sahiptir. Bu bağlamda lahn kavramı “lûgat, lehçe, doğru okuma, telaffuz” gibi anlaşılabilir izah edilmiştir. Nitekim Sakîf kabilesinin, harflerin mahreçlerinden çıkarılması konusunda daha hassas olduklarından lafızların ağızdan çıktığı şekliyle yazıya geçilmesini esas aldıklarını söyleyen Bâkîllânî’ye (ö. 403/1013) göre rivayeti şu şekilde değerlendirmek mümkündür: “Eğer kâtip Sakîf kabilesinden imlâ ettiren de Hüzeyl kabilesinde olsaydı Kur’ân kelimeleri, harfleri mahreçlerinden çıkarmayı oldukça önemseyen kabilelerin telaffuz kriterine göre yazılacaktı.” Mezkûr rivayetdeki “lisan” kavramının Kur’an’ı yazmakla değil okumakla ilgili bir mesele olarak anlaşılması durumuna kaynaklarda rivayetin sahih kabul edilmesi etrafında şu şekilde yorumlara yer verilmiştir: “Şayet mushaflarda yazımdan kaynaklanan hatalar olsaydı ‘Araplar bu yanlışları kendi dilleriyle düzelteceklerdir.’ değil de ‘Araplar bu hataları yazılarıyla düzelteceklerdir.’ denilmesi gerekirdi.”⁶⁷

Daha evvel zikredildiği üzere ‘Akîle, Dâni’nin *el-Mukni*’ adlı mensûr eserinin Şâtîbî tarafından bazı kelimeler ilave edilerek nazma dökülmüş hâlidir. Bu durum kasidede şu şekilde belirtilmektedir:

وَهَاكَ نَظْمُ الَّذِي فِي مُقْنَعٍ عَنْ أَبِي عَمْرٍو وَفِيهِ زَيَادَاتٌ فَطِيبَ عُمْرًا

“İşte! Ebû Amr’ın (Dâni) *el-Mukni*’ adlı eserindeki nazmı. Olsa da onda birçok ziyade, hoşnut ol bir ömür boyu.”⁶⁸

Görüldüğü üzere Şâtîbî “وَفِيهِ زَيَادَاتٌ” ibaresiyle *el-Mukni*’de bulunmayan birtakım kelimelerin imlâ özelliklerini de esere ilave ettiğini söylemektedir. ‘Akîle şerhlerinde bu duruma istinaden “Ziyâdât” şeklinde bir başlığa yer verilmiştir.⁶⁹ Ancak nâzımın ilave kelimeler hakkında kasidede aktardığı herhangi bilgi ya da işareti söz konusu değildir. Hâl böyle olunca ‘Akîle şârihleri bahse konu olan kelimeleri tespit edip açıklamaya çalışmışlardır. Bunlardan biri de Osmanlı kırâat ulemâsından Rizeli Hafız Hüseyin Efendi’dir (ö. 1237/1821). Osman-

65 Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Fezâilü'l-Kur’ân*, 287, 341; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 42. Rivayetin muhtelif varyantları ve değerlendirmeleri için bk. Kösesoy, *Kur’ânın Metinleşme Süreci*, 248-253.

66 İbn Kuteybe, *Te’vîlü müşkili'l-Kur’ân*, 50-51.

67 Detaylar için bk. Kösesoy, *Kur’ânın Metinleşme Süreci*, 248-251.

68 Şâtîbî, *Akîletü etrâbi'l-kasâid*, 5 (45. beyit).

69 Sehâvî, *el-Vesîle*, 86; Lebîb, *ed-Dürretü's-sakîle*, 220; Ca’berî, *el-Cemîle*, 248; Ali el-Kârî, *el-Hibâtü's-seniyye*, 134; Rizeli, *Şerh-i Kasîde-i Râiyye*, vr. 51/a.

lıca kaleme aldığı 'Akîle şerhinde bu ziyadelere ilişkin olarak "Nazm-ı mezkûrde Muknî'-i meşhûr üzerine nice ziyâdât ü fevâid ve nüket ü vücûh vardır."⁷⁰ demek suretiyle manzumenin *el-Muknî*'de bulunmayan faydalı bilgileri ve nükteleri barındırdığını ifade etmektedir. Bu bağlamda bir örneği yine Rizeli Hafız Hüseyin'in açıklamalarından hareketle verebiliriz. Buna göre 'Akîle'nin 128. beytinde yer alan *وَالْحَدَّثُ فِي نُونٍ تَأْمَمًا وَثَبْتُ غَرًّا* *kelimesinin nûn harfinin hazfinde var sağlam bir dayanak* ifadesiyle aslında iki nûn ile olması gereken *تَأْمَمًا* kelimesinin⁷¹ iki nûn'undan birinin hazfedildiği, böylece tüm mushaflarda kelimenin tek nûn ile yazıldığı ittifakla sabittir. Mevzuya dair değerlendirme yapan Rizeli Hafız Hüseyin, *el-Muknî*'de bulunmayan mezkûr lafzın 'Akîle'ye Şâtîbî tarafından ilave edildiğini ve Dâni'nin *Kitâbü'n-Nakt* ile *el-Muhkem* adlı çalışmalarına işaret ederek Dâni'nin *تَأْمَمًا* lafzına *el-Muknî* dışındaki bazı eserlerinde yer verdiğini şu sözlerle ifade etmektedir: "Ve nâzımın mısra-ı sânisî ziyâdât-ı 'Akîle'dendir. Lâkin sâhib-i *Muknî* gayr-ı kitabında demiş ki sûre-i Yûsuf'ta vaki olan *تَأْمَمًا* nazmı cemî'-i mesâhifte nûn-i vâhide ile ve idgâm-ı sahîh üzere mersûm olarak gelmiştir."⁷²

Öte yandan manzumede yer verilen ziyade kelimeler hususunda 'Akîle şârihlerinin zaman zaman isabet etmedikleri, ayrıca bazı şârihlerin kendisinden öncekilerden istifade ederken onların hatalarını tekrarlamaları nedeniyle birtakım yanlışlar söz konusu olmuştur. Anlaşılan o ki 'Akîle şârihleri manzumenin temel kaynağı ve dayanağı olan *el-Muknî* ile karşılaştırma yapmaksızın ve bahse konu olan bilgiyi teyit etmeksizin izahatta bulunmuşlardır. Şâtîbî'nin mevzuyu muğlak bırakmasından kaynaklanan hatalar Sehâvî'nin *el-Vesîle*'si başta olmak üzere diğer şerhlerde de görülmektedir. Nitekim konu hakkında Rizeli Hafız Hüseyin özelinde yapılan tespite değinmemiz gerekmektedir. Buna göre Rizeli Hafız Hüseyin bazı kelimelerin imlâ hususiyetini Dâni'nin *el-Muknî*'inde yer almasına rağmen 'Ziyâdât' kapsamında değerlendirmiştir. Bu bariz bir yanılıdır. Bahse konu olan hataların sebebi, onun 'Akîle şerhlerine duyduğu güvenden mütevellit herhangi bir araştırmaya gerek duymaksızın nakilde bulunmasıdır.⁷³ Böyle bir yanılı 'Akîle şârihlerinden Ali el-Kârî için de geçerlidir. Nitekim o da *el-Hibâtü's-seniyye*'de Sehâvî'nin *el-Vesîle*'deki ilgili değerlendirme sine güvenip meseleyi teyit etmeksizin aynen aktarmış ve kelimelerin Şâtîbî'nin ziyâdeleri olduğunu ifade etmiştir.⁷⁴ Oysa söz konusu kelimeler ziyâdattan olmayıp *el-Muknî*'de yer almaktadır.⁷⁵

Müellif, manzumenin 45 beyitlik mukaddime kısmında, Hz. Peygamber (sav) dönemi ve Kur'an'ın metinleşme tarihi hakkında malumat vermektedir. Rasûlullah'ın sağlığında, Cebrâil ile gerçekleştirdiği arza hadisesini, eserde şu şekilde dile getirmektedir:

وَلَمْ يَزَلْ حِفْظُهُ بَيْنَ الصَّخَابَةِ فِي *** عَلَى حَيَاةِ رَسُولِ اللَّهِ مُبْتَدَرًا
وَكُلَّ عَامٍ عَلَى جَبْرِيلَ يَغْرِضُهُ *** وَقِيلَ آخِرَ عَامٍ غَرَضَتَيْنِ قَرَأَ

"Sahâbe ezberledi Kur'an'ı baştan sona. Risâletin ilk günlerinden itibaren can ata ata."

"(Hz. Peygamber) Her yıl Kur'an'ı (nâzil olan kısmını) Cebrâil'e arz ederdi. Vefat ettiği

⁷⁰ Rizeli, *Şerh-i Kasîde-i Râiyye*, vr. 51/a.

⁷¹ Yûsuf 12/11.

⁷² Rizeli, *Şerh-i Kasîde-i Râiyye*, vr. 106/b.

⁷³ Salihoğlu, "Rizeli Hafız Hüseyin Efendi'nin Râiyye Şerhi", 99.

⁷⁴ Ali el-Kârî, *el-Hibâtü's-seniyye*, 285.

⁷⁵ Dâni, *el-Muknî*, 26-27.

yıl ise bu okumanın (arza) iki kez gerçekleştiği söylendi.”⁷⁶

Şâtîbî yine bu kısımda, Kur’ân’ın cem’ sürecini hazırlayan olayları ve istinsah faaliyetlerini, şahıs isimleri vermek suretiyle ele almaktadır. Kur’ân tarihinin dönüm noktalarından olan ve vahyin mushaflaşma sürecine zemin hazırlayan Yemâme vakasına da şu şekilde değinmektedir:

إِنَّ الْيَمَامَةَ أَهْوَاهَا مُسَلِّمَةٌ أَلْ *** كَذَّابٌ فِي رَمَنِ الصَّدِّيقِ إِذْ حَسِرَا

“Yemâme’yi Sıddîk zamanında Müseylimetü’l-Kezzâb tutuşturdu. Öyle ki (Müseylimetü’l-Kezzâb) sonunda bozguna uğradı.”⁷⁷

Müellif, Kur’ân’ın cem’ sürecini hazırlayan hadiseyle ilgili olarak Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer arasında gerçekleşen diyaloga ve neticesine şu şekilde temas etmektedir:

نَادَى أَبَا بَكْرٍ الْفَارُوقُ خِفْتُ عَلَى أَلْ *** قُرَاءَ قَادِرِكَ الْقُرْآنَ مُسْطَرًّا
فَأَجْمَعُوا جَمْعَهُ فِي الصُّحُفِ وَاعْتَمَدُوا *** زَيْدَ بَنِ ثَابِتٍ الْعَدْلَ الرَّصِيَّ نَظَرًا
فَقَامَ فِيهِ بَعُورُ اللَّهِ يَجْمَعُهُ *** بِالنُّصْحِ وَالْجِدِّ وَالْحَزْمِ الَّذِي بَهْرًا

“Fârûk (Hz. Ömer), Hz. Ebû Bekir’e seslendi: ‘Korktum kurrânın yok olmasından. Kur’ân’ı satırlarda (yazılı olarak) toplansın.’”

“Topladılar onu (Kur’ân’ı) sayfelerde. Güvendiler (bu işte) âdil, kendisinden herkesin razı olduğu ve ileri görüşlü Zeyd b. Sâbit’e.”

“Cem’ etmeye başladı Zeyd b. Sâbit de Allah’ın yardımıyla onu (Kur’ân’ı). Temâyüz ettiği (özellikleriyle) samimiyetle, ciddiyetle, azimle.”⁷⁸

Manzumenin 45 beyitlik mukaddime kısmının ardından ferş bölümünde sûre esasına göre imlâ hususlarına değinilmiştir. Buna göre ilk beyit şu şekildedir:

بِالصَّادِ كُلِّ صِرَاطٍ وَالصَّرَاطِ وَقُلْ *** بِالْحَذَفِ مَا لِكَ يَوْمَ الدِّينِ مُقْتَصِرًا

“Bütün صِرَاطٍ ve الصَّرَاطِ kelimeleri ص harfiyle yazılır. مَا لِكَ يَوْمَ الدِّينِ hazıfledir yalnızca bununla iktifa edilerek.”⁷⁹

Şâtîbî, benzerleri kendilerine göre değerlendirilen bazı kelimeleri Bâbü’l-hazfî fi kelimât tühmelü ‘aleyhâ eşbâhühâ başlığı altında ele almıştır. Bu bölümde ilk beyitte yer alan مُعْتَرٍ ibaresinden⁸⁰ hareketle bir kıyas yöntemi takip etmiştir. Buna göre nâzım bir söz söylediğinde benzeri de aynı hükme tabidir. Aşağıdaki beyitleri bu duruma örnek verilebilir:

وَهَاكَ فِي كَلِمَاتٍ خَذَفَ كُلُّهُمْ *** وَاحْمِلْ عَلَى الشَّكْلِ كُلِّ الْبَابِ مُعْتَرٍ
لَكِنْ أَوْلَيْكَ وَاللَّائِي وَذَلِكَ هَا *** يَا وَالسَّلَامُ مَعَ اللَّيِّ قَرْدُ غُدْرَا

76 Şâtîbî, ‘Akiletü etrâbi’l-kasâid, 3 (21-22. beyitler). Beyitteki işaret edilen rivayet için ayrıca bkz. “Cabrâil benimle Kur’ân’ı her sene mukâbele (muâraza) ederdi. Bu sene iki defa mukâbele etti. Zannediyorum ki ecelim yakınlıktı.” Buhârî, “Fezâilü’l-Kur’ân” 7; “Menâkıb” 25; Müslim, “Fezâilü’s-Sahâbe” 98, 99.

77 Şâtîbî, ‘Akiletü etrâbi’l-kasâid, 3 (23. beyit).

78 Şâtîbî, ‘Akiletü etrâbi’l-kasâid, 3 (25-27. beyitler).

79 Şâtîbî, ‘Akiletü etrâbi’l-kasâid, 5 (46. beyit).

80 Şâtîbî, ‘Akiletü etrâbi’l-kasâid, 13 (129. beyit).

مَسَاجِدَ وَإِلَهُ مَعْ مَلِيكَهٖ *** وَأَذْكُرْ تَبَرُّكَ وَالرَّحْمَنَ مُعْتَفِرًا
وَلَا خِلَالَ مَسَاكِينِ الضَّلَلِ حَلَا *** لَ وَالْكَلَّةَ وَالْخَلْقَ لَا كَذَرًا
سُلَّةٍ وَعُلْمِ وَالظُّلَّ وَفِي *** مَا بَيْنَ لَامَيْنِ هَذَا الْحَدْفُ قَدْ عُمِرَا
وَفِي الْمُئْتَى إِذَا مَا لَمْ يَكُنْ ظَرْفًا *** كَسِرْجَانِ أَصْلَنَا قُطِبَ صَدْرَا
وَتَعْدُ نُونُ صَمِيرِ الْفَاعِلَيْنِ كَا *** تَبَّتَا وَزِدْنَا وَعَلَّمْنَا خَلَا خَضِرَ

“İşte kelimeler... Hazf var tüm mushaflarda bunlarda. Değerlendir buradaki benzer kelimeleri birbirine kıyasla.”

“(Bu) kelimeler لَكِنَّ وَاللَّيْنِ، هَا. İlim peşinde ol سَنَا السَّلَامُ the olsun الَّتِي يَا.”

[illegible]

“الْخَلْقُ، الْكُلَّةُ، أَحْلَالُ، الضُّلُّ، مَسَاكِينُ، خِلَالُ yok bir keder.”

“عِلْمٌ وَ سَلٰةٌ” ve الظِّلُّ kelimeleri. Hepsinde gerçekleşti iki lâm arasında elifin hazfi.”

“Müsennâda elif hazfedilir olmadıkça taraf. Örnek: سَجِرَانِ ve أَضَلُّنَا kalbin olsun ferah.”

“Fâillerin zamiri olan nûn’dan sonra gelen elif de hazfedilir. اَيْنَمَا وَاَعْلَمًا kelimelerinde olduğu gibi gayet tatlı ve güzel.”⁸¹

Yâ ve vâv harfinden dönuşen eliflerin yazımı konusunda verdiği malumat ve meselenin istisnaları da benzer yöntemle řu şekilde gösterilmiştir. Örnek olması sadedinde ilk dört beyti řu şekilde verebiliriz:

وَالْيَاءُ فِي الْإِفِّ عَنْ يَاءٍ انْقَلَبَتْ *** مَعَ الضَّمِيرِ وَمِنْ دُونِ الضَّمِيرِ تَرَى
سَوَى عَصَابِي تَوْلَاهُ طَعًا وَمَعًا *** أَفْضَا وَالْأَفْضَا وَسِيمَا الْفَتْحِ مُشْتَهَرَا
وَعَزَّزَ مَا بَغَدَ يَاءٍ خَوْفَ جَمْعِهِمَا *** لَكِنَّ يَخِي وَيُسْقِيهَا بِهَا حَبْرَا
كَلَّمَا وَتَثَرَا جَمِيعًا فِيهِمَا الْفُ *** وَفِي يَقُولُونَ نَحْنُ الْخُلْفُ قَدْ ذُكِرَا

“Sonunda yâ harfinden dönuşen elifli her kelime. İster bitişsin bir zamire ister bitişme-
sin, yazıldı hep elifle.”

“Hariç tutuldu bundan عَصَانِي تَوَلَّاهُ، طَعَا، مَعَا ve أَفْصَا سَيِّمًا fetha niyetiyle oldu yaygın.”

“İki yâ bir araya gelir kaygısıyla yazdılar yâ’dan sonra geleni elifle. İmâlê kastıyla يَحْيٰى ve شَقِيْبًا kelimelerini yazdılar yâ ile.”

“كَتَبَ ve كَتَّرَ beraber yazıldı hep elifle. يَقُولُونَ نَحْمَى kelimelerinde zikredildi ihtilaf vaki oldu-
ğu.”⁸²

Manzumenin konu başlıkları ve beyit sayıları şu şekildedir:

Mukaddime (45 beyit), Bâbü'l-îsbât ve'l-hazf ve ğayrihimâ müretteben 'ale's-süver: mi-

81 Şâtıbî, 'Akîletü etrâbî'l-kasâid, 13-14 (129-135. beyitler).

82 Şâtıbî, 'Akîletü etrâbi'l-kasâid, 23 (226-229. beyitler).

ne'l-Bakara ile'l-A'râf (23 beyit), ve min sûreti'l-A'râf ilâ sûreti Meryem 'aleyhe's-selâm (22 beyit), ve min sûreti Meryem 'aleyhe's-selâm ilâ sûreti Sâd (15 beyit), ve min sûreti Sâd ilâ âhiri'l-Kur'ân (23) Bâbü'l-hazfi fî kelimât tühmelü 'aleyhâ eşbâhühâ (33 beyit), Bâbü min-ne'z-ziyâdât (4 beyit), Bâbü hazfi'l-Yâi ve sübütiâ (24 beyit), Bâbü mâ zîdet fîhi'l-Yâu (4 beyit), Bâbü hazfi'l-Vâvi ve ziyâdetihâ (6 beyit), Bâbü hurûfin mine'l-hemzi vaka'at fi'r-resm 'alâ gayri kıyâs (22 beyit), Bâbü resmi'l-Elifi Vâvâ (4 beyit), Bâbü resmi benâti'l-Yâi ve'l-Vâv (10 beyit), Bâbü hazfi ihde'l-Lâmeyn (1 beyit), Bâbü'l-maktû' ve'l-mevsûl (1 beyit), Bâbü "أَنَّ لَآ" ve "إِنَّ مَا" (3 beyit), Bâbü kat'i "مِنْ مَا" ve nahvi "مِنْ مَا" ve vasli "مِمَّنْ" ve "مِمَّ" (2 beyit), Bâbü "أَمْ مَنْ" (1 beyit), Bâbü kat'i "عَنْ مَنْ" ve vasli "أَنَّ" (1 beyit), Bâbü "عَنْ مَا" ve "فَإِنَّ لَمْ" ve "أَنَّ لَمْ" ve "أَمَّا" (2 beyit), Bâbü "فِي مَا" ve "إِنَّ مَا" (3 beyit), Bâbü "أَنَّ مَا" ve "لَيْسَ مَا" ve "لَيْسَ مَا" (3 beyit), Bâbü "كُلَّ" (2 beyit), Bâbü kat'i "حَيْثُ مَا" ve vasli "إِنَّمَا" (2 beyit), Bâbü "بِكَيْلَا" (2 beyit), Bâbü "يَوْمَ هُمْ" ve "وَيَتَكَلَّنَ" (1 beyit), Bâbü "مَا" (1 beyit), Bâbü "وَلَاتَ" (1 beyit), Bâbü Hâi't-te'nîs elleti kütibet Tââ (2 beyit), Bâbü'l-muzâfât ile'l-esmâi'z-zâhire ve'l-müfredât (8 beyit), Bâbü'l-müfredât ve'l-muzâfâti'l-muhtef fî cem'ihâ (28 beyit).

Sonuç

Hiz. Osman dönemi istinsah faaliyetlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan resmî'l-mushaf ilmi, Kur'ân kelimelerinin günümüze salimen ulaştırılması konusunda önemli görev ifâ etmiştir. Bu bağlamda İslâm eğitim tarihinde sıkça gördüğümüz didaktik şiirlerde olduğu gibi resmî'l-mushafa dair hususiyetlerin de hatırdâ tutulmasını kolaylaştırmaya matuf olarak didaktik manzumeler kaleme alınmıştır. 'Akiletü etrâbi'l-kasâid fi esne'l-mekâsîd, hayli zengin sayılabilecek bu literatürün en fazla rağbet gören eserlerindendir. Eserin müellifi Kâsım b. Firruh eş-Şâtibî, mushafların kendine mahsus imlâsı etrafında çok önemli malumatı şiir formunun imkânlarıyla konuya ilgi duyanlara müfit bir şekilde sunmuştur.

Resmî'l-mushaf ilminin temel kaynaklarından kabul edilen manzume, Ebû Amr Dâni'nin *el-Mukni' fî ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr* adlı çalışmasının Şâtibî tarafından özetlenip şiir formunda kaleme alınmış hâlidir. Ana kaynağı olan *el-Mukni'*de yer almayan bazı kelimeleri de gördüğümüz eser için 'Akile şârihleri yoğun çaba sarf etmişlerdir. Şâtibî'nin söz konusu lafızların hangileri olduğunu belirtmemesi manzumenin anlaşılmasını güçleştirmektedir. Müellifin muğlak bıraktığı bu konuda 'Akile şârihlerinin genellikle isabet ettiklerini söylesek de zaman zaman yanıldıklarını belirtmeliyiz. Bilindiği üzere manzum formda kaleme alınan eserler, ilgili konuya dair mensûr çalışmalar ya da söz konusu eserin şerhleri olmaksızın anlaşılması neredeyse imkânsızdır. Bu itibarla 'Akile'yi anlama çabaları etrafında kayda değer bir şerh geleneği teşekkül etmiştir. Bu telifâtın bir kısmı maalesef günümüze ulaşma imkânı bulamamıştır.

298 beyitten müteşekkil olan 'Akile oldukça teknik bir yapıya sahiptir. Doğuştan âmâ olan müellif eserini bir deniz yolculuğu sırasında ve faydalanabileceği herhangi bir kaynak olmaksızın hafızasından telif etmiş, teknik bir nitelik arz eden resmî'l-mushaf ilminin konularını şiir formunun yapısına uygun hâle getirerek oldukça kullanışlı bir şekilde nazma dökmüştür. Böylece eser, alana ilgi duyan müderris ve öğrencilerin rağbet ettikleri, asırlardır ezberleyegeldikleri bir manzume niteliği kazanmıştır. Resmî'l-mushaf ilmi etrafında birçok açıdan incelenmeyi hak eden 'Akile ve şerhleri, Kur'ân ve kırâat çalışmaları adına üzerinde önemle durulacak kıymetli eserler olarak önümüzde durmaktadırlar.

Kaynakça | References

- Akaslan, Yaşar. *Kırâat İlminde Didaktik Şiirler*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2019.
- Akaslan, Yaşar. *Kırâat İlminin Temel Kaynakları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2021.
- Akcan, Resul. *Mushaf İmlâsının İrfânî Yorumu: Merrâkuşî Örneği*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2022.
- Ali el-Kârî, Ali b. Sultân el-Herevî. *el-Hibâtü's-seniyyetü'l-'aliyye 'alâ ebyâti's-Şâtıbiyyeti'r-râiy-ye*. Thk. Abdurrahman Südeys. Mekke: Dâru Tayyibe el-Hadrâ, 2018.
- Altıkulaç, Tayyar. "el-Mukni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/139. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Altıkulaç, Tayyar. "Sehâvî, Alemüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/311-313. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Altundağ, Mustafa. *Hata İddiaları Çerçevesinde Kur'ân'ın Dil ve Yazım Özelliği*. Bakü: Nurlar Neşriyat, 2004.
- Aslan, Nevrin Nur. *Mushaf İmlası Edebiyatının Kaynak Analizi: Danî'nin el-Mukni'i Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Ca'berî, Burhânüddîn İbrahim b. Ömer. *Cemiletü erbâbî'l-merâsîd fî şerhi 'Akileti etrâbî'l-kasâid*. Thk. M. Hudayr ez-Zevba'î. Dimaşk: Dâru'l-Gavsânî, 2010.
- Çetin, Abdurrahman. *Endülüslü Âlim Ebû Amr ed-Dânî ve Kırâat İlmindeki Yeri*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.
- Çetin, Abdurrahman. "Şâtıbî, Kâsım b. Fîrruh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/376-377. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Çetin, Abdurrahman. "eş-Şâtıbiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/377-379. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Çetin, Nihad M. "Basît". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/106. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Çollak, Fatih. *Kırâat Âlimlerinden İmâm Şâtıbî ve "eş-Şâtıbiyye" Adlı Eseri*. İstanbul: Özener Matbaası, 2002.
- Dabbâ', Ali Muhammed. *İthâfû'l-berara bi'l-mütûni'l-'aşera*. Kahire: Mustafa Bâbî Halebî ve Evlâdüh, 1935.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el-Mukni' fî ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr me'a Kitâbî'n-Nakt*. Nşr. Hâtim Salih Dâmin. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2011.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *et-Tahdîd fî'l-itkân ve't-tecvîd*. Thk. Çânim Kaddûrî Hamed. Amman: Dâru Ammâr, 2000.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd. *Fezâilü'l-Kur'ân*. Thk. Mervân el-Atıyye vd. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts.

- Hamed, Ğānim Kaddûrî. *Resmü'l-mushaf: Dirâse, luğaviyye, târîhiyye*. Bağdat: Lecnetü'l-Vataniyye li'l-İhtifal, 1982.
- Hamîtü, Abdülhâdî. *Kırâatü'l-İmâm Nâfi' 'inde'l-Meğâribe min rivâyeti Ebî Saîd Verş*. Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2003.
- Hamîtü, Abdülhâdî. *Mu'cemu müellefâtîl-Hâfız Ebî 'Amr ed-Dânî: İmâmü'l-kurrâ bi'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. Âsefi: el-Cem'iyyeti'l-Mağribiyye li Esâtizeti't-Terbiyeti'l-İslâmiyye, 2000.
- Harrâz, Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrahim. *Mevridü'z-zam'ân fi resmi ahruflî'l-Kur'ân*. Thk. Eşref Muhammed Fuat. Mısır: Mektebetü'l-İmâmu'l-Buhârî, 2002.
- İbn Ebî Dâvûd, es-Sicistânî. *Kitâbü'l-Mesâhif*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- İbn Haldûn, Abdurrahman. *Mukaddime*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Sakr. Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, ts.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *Ğâyetü'n-nihâye fi tabakâtî'l-kurrâ*. Nşr. Gotthelf Bergsträsser. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1932.
- İbnü'l-'İmâd, Ebû'l-Felah Abdülhayy b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahabâri men zeheb*. Thk. Abdülkadir Arnavut-Mahmûd Arnavut. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1988.
- Kâdî, Abdülğânî Abdülfettâh. *el-Vâfi şerhi'ş-Şâtibiyye fi'l-kırâati's-seb'*. Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1999.
- Kaffâl, Ebû Abdillâh Muhammed eş-Şâtibî. *Şerhu 'Akileti etrâbi'l-kasâid*. İmâm Suûd Üniversitesi El Yazma Kütüphanesi, no. 1794.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Nşr. Şerafettin Yaltkaya-Kilisli Rıfat Bilge. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1971.
- Kösesoy, Abdulvahap. *el-İntisâr Bağlamında Kur'ânın Metinleşme Süreci*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- Lebîb, Ebû Bekr b. Abdilğânî. *ed-Dürretü's-sakîle fi şerhi ebyâtî'l-'Akile*. Thk. Abdulâlî Zu'bûl. Doha: Katar Evkâf ve Diyanet İşleri Bakanlığı, 2011.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'ân'ın Metin Yapısı -Mushaf Tarihi ve İmlâsı-*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Mushaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/243. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Mûsâ Cârullah, Bigiyev. *Şerhu 'Akile*. Kazan: el-Matbaatü'l-Kerîme, 1908.
- Mûsâ Cârullah, Bigiyev. *'Akile Şerhi*. Trc. Halil Aldemir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.

- Pilgir, Eren. *Kıraat Edebiyatında ve Tedrisatında Manzum Eser Geleneği: Hırzu'l-Emânî Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Rizeli, Hafız Hüseyin. *Şerh-i Kasîde-i Râiyye*. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, no: 129.
- Salihoğlu, Alaaddin. *Rizeli Hafız Hüseyin Efendi'nin (ö. 1237/1821) Râiyye Şerhi (Tahkik ve Tahlil)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Sanhâcî, Ebû Muhammed Abdullah b. Ömer -İbn Âcettâ-. *et-Tibyân fî şerhi Mevrîdî'z-zam'ân*. Tahkik ve Dirâse: Abdulhâfız b. Muhammed b. Nur b. Ömer el-Hindî. Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye bi'l-Medîne, 2001.
- Sehâvî, 'Alemüddîn Ali b. Muhammed. *el-Vesîle ilâ şerhi'l-'Akîle*. Thk. Mevlây Muhammed İdrîsî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Şâtıbî, Ebû Muhammed Kâsım b. Fîrruh b. Halef er-Ru'aynî. *'Akîletü etrâbi'l-kasâid fî esne'l-mekâsid*. Thk. Eymen Rüşdî Süveyd. Cidde: Dâru Nûrî'l-Mektebât, 2001.
- Tural, Hüseyin. *Arap Edebiyatında Arûz*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Thk. Abdüsettâr Ahmed Ferrâc. Kuveyt: Matbaatü Hükûmeti'l-Kuveyt, 1965.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Ma'rîfetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabakât ve'l-a'sâr*. Thk. Tayyar Altıkulaç. İstanbul: İSAM Yayınları, 1995.
- buraqbooks. Erişim 24 Ocak 2021. https://buraqbooks.com/index.php?route=product/product&path=119&%20product_id=442
- buraqbooks. Erişim 24 Ocak 2021. https://www.buraqbooks.com/index.php?route=product/product&product_id=415
- tafsir.net. Erişim 24 Ocak 2021. <https://vb.tafsir.net/tafsir39757/#.XnIzkagzBIU>
- King Fahd National Library. Erişim 24 Ocak 2021. <http://ecat.kfml.gov.sa:88/hipmain/index.htm>

Arapçada Cümle Kurulumuna Katılan Ana Unsurların Belâğî Yönden İncelenmesi

Zafer Akyüz | 0000-0003-3486-9364 | zafer.akyuz@erzincan.edu.tr

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâğati Anabilim Dalı,
Erzincan, Türkiye

ROR ID: 02h1e8605

Öz

Arapçada cümleyi oluşturan üç temel unsur vardır. Bunlar: İsnad, müsnedün ileyh ve müsneddir. İsnad, belâgat ilminin üç kısmından biri olan meânî ilminin en önemli konularından biridir. Müsned ile müsnedün ileyh arasındaki yani özne ile yüklem arasındaki anlam ilişkisini ifade eden isnad, müfred lafızların bir araya gelmesiyle teşekkül eden terkiplerle onların manalarını ve terkibi oluşturan unsurlar arasındaki karşılıklı ilişkiyi konu edinmesi yönünden meânî ilminin temelini oluşturur. Cümleyi oluşturan unsurlardan müsnedün ileyh ve müsne de umde, bunların dışındaki ögelere ise kayıt veya fazla denir. Belâgat âlimleri, belâğî isnadı üç başlık altında toplamışlardır. Bunlar: Haber-i isnadın halleri, müsnedün ileyh'in halleri ve müsne din halleridir. Bu araştırmada konunun çok geniş olması hasebiyle belâgat ilminde cümle nin temel unsurlarını teşkil eden isnad, müsnedün ileyh ve müsne din durumlarını bütün yönleriyle inceleme imkânı bulunmadığından isnadın sözlük ve terim anlamı, belâgat açısından isnad, isnadın halleri ile müsnedün ileyh ve müsne din hafız, zikir, takdîm, te'hîr vb. durumlarına temas edilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Belâğati, Cümle, İsnad, Müsnedün ileyh, Müsne d.

Atıf Bilgisi

Akyüz, Zafer. "Arapçada Cümle Kurulumuna Katılan Ana Unsurların Belâğî Yönden İncelenmesi". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/1 (Haziran 2023), 279-305.

<https://doi.org/10.33718/tid.1231106>

Geliş Tarihi	: 08.01.2023
Kabul Tarihi	: 29.04.2023
Yayın Tarihi	: 30.06.2023
Değerlendirme	: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	: Yapıldı - iThenticate
Çıkar Çatışması	: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Examination of the Main Elements in Arabic Sentence Structure in Terms of Eloquence

Zafer Akyüz | 0000-0003-3486-9364 | zafer.akyuz@erzincan.edu.tr

Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Erzincan, Türkiye

ROR ID: 02h1e8605

Abstract

There are three elements forming the basic structure of a sentence in Arabic. These are isnad, musnad, and musnadun ilayh. Isnad is the most important subject of “Belâgat” (science of rhetoric) out of the three parts forming “ilm-i Meani” (science of ma’ânî). Isnad, which defines the relationship between musnad and musnadun ilayh, that is, between the subject and the predicate, forms the basis of “ilm-i Meani” as it focuses on relationship on interpretation of single expressions that form the composition and their reciprocal relations. The main elements of the sentence are called musnad ilayh and musnade umde, the elements of sentence besides these are called register or excess. The scholars of rhetoric have gathered the rhetorical isnad under three headings. These are the conditions of the haber-i isnad (verification of news), conditions of musnadun ilayh (conditions of the issue referred to) and the conditions of musnad (conditions of referral). As it is beyond the possibility in the present study to examine the basic elements of the sentence in the science of rhetoric, isnad, musnadun ilayh and musnad from all perspectives, the dictionary and term meaning of isnad, isnad in terms of rhetoric, the states of isnad and musnadun ilayh and musnad hashif, dhikr, introduction, commentary etc. status are analyzed superficially.

Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Sentence, Isnad, Musnadun ilayh, Musnad.

Citation

Akyüz, Zafer. “Examination of the Main Elements in Arabic Sentence Structure in Terms of Eloquence”. *Trabzon Theology Journal* 10/1 (Haziran 2023), 279-305.

<https://doi.org/10.33718/tid.1231106>

Date of Submission : 08.01.2023

Date of Acceptance : 29.04.2023

Date of Publication : 30.06.2023

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : 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.

Plagiarism Checks : Yes – iThenticate

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Herhangi bir dilde bir hükmün veya anlamın oluşması için lafızların birbirine bağlanması ve aralarında bir alakanın olması icap eder. Belâgat âlimleri kelimeler arasındaki bu anlam ilişkisini isnad diye tanımlamışlardır.¹ Diğer bir ifadeyle isnad, bir fiil, hal ve sıfatın diğer bir şeye nispet edilmesidir. Bu nispet iki şey arasındaki müspet veya menfi ilgidir. İşte bu olumlu veya olumsuz hükmü taşıyan kelime veya kelime grubuna müsned, müsnedin kavramını taşıyan kelime veya kelime grubuna da müsnedün ileyh denir. Yani Türkçedeki özne müsnedün ileyh'in, yüklem ise müsned'in karşılığıdır.² Mesela, "Hasan şairdir." cümlesinde "Hasan" müsnedün ileyh "şairdir" kelimesi ise müsneddir. Burada şairlik Hasan'a nispet edilmektedir ki, iki kelime arasındaki bu anlam ilişkisine Arapçada isnad denilmektedir.

Bu araştırmada genelde konunun çok geniş olması hasebiyle belâgat ilminde cümlelerin temel unsurlarını teşkil eden isnad, müsnedün ileyh ve müsnedin durumlarını bütün yönleriyle inceleme imkânı bulunmadığından isnadın sözlük ve terim anlamı, belâgat açısından isnad, isnadın halleri ile müsnedün ileyh ve müsnedin hazif, zikir, takdîm, te'hîr vb. durumlarına temas edilmesi amaçlanmaktadır. Böylece bir nebze de olsa muhataba tesir etmesi için cümleyi oluşturan unsurların belâğî yönden hangi maksatlarla cümlede yer alması gerektiği hedeflenmektedir.

1. İsnad Kelimesinin Sözlük ve Terim Anlamı

İsnad (إِسْنَاد (elimesi s-n-d sülâsî (س, ن, د) kök harflerinden oluşmakta ve fiil formunda "yaslanmak, dayanmak, güvenmek, itimat etmek, yükselmek, tırmanmak,"³ "bir şeyin bir şeye eklenmesi, katılması, dağın eteğinden zirveye çıkmak";⁴ isim formunda ise "destek, dayanak"⁵ vb. anlamları içermektedir. Ayrıca sülâsîden harf ilavesiyle mezîd bablardan if'âl babına nakledilen isnad kelimesi bu bابتan masdar olup sözlükte "desteklemek, omuz vermek, itimat etmek, yardımcı olmak, birbirine güvenmek"⁶ ve "sözü söyleyenine ulaştırmak"⁷ manalarına gelir.

Terim olarak isnad, müspet veya menfi bir hüküm ifade etmek için bir kelimeyi veya terkihi diğer bir kelime veya terkibe ilave etmektir.⁸ Diğer bir ifadeyle iki kelime veya terkip arasında tam bir anlam bildiren ilişkidir.⁹

2. Belâgat Açısından İsnad

Müsned ile müsnedün ileyh arasındaki yani özne ile yüklem arasındaki anlam ilişkisini

1 Bulut, Belâgat-i müyessera, 34.

2 Saraç, Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat, 56-57.

3 Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-muhît, 290.

4 İbn Fâris, Mu'cemu mekâyîsi'l-luga, 3/105.

5 İbn Fâris, Mu'cemu mekâyîsi'l-luga, 3/105.

6 İbn Manzûr, Lisânu'l-ʿarab, 3/2114-2116.

7 İbn Manzûr, Lisânu'l-ʿarab, 3/2114-2116; Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-muhît, 290; Pilgir, Kıraat ilminde İsnad Meselesi, 35.

8 Cürçânî, Kitâbu't-ta'rîfât, 43; 'Arefe, Min belâğati'n-nazmi'l-'arabî, 1/73; Beyâtî, Kavâ'idü'n-nahvi'l-'arabî fi zav'in-nazariyyeti'n-nazmi, 32.

9 Şentürk, "İsnad", 23/153.

ifade eden isnad,¹⁰ müfred lafızların bir araya gelmesiyle teşekkül eden terkiplerle onların manalarını ve terkihi oluşturan unsurlar arasındaki karşılıklı ilişkiyi konu edinmesi yönünden meânî ilminin temelini oluşturmaktadır.¹¹ Mütakellimin herhangi bir cümleyi isnada bina etmeden telif edemeyeceğini dile getiren Abdulkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79), bu konuda şunları ifade etmektedir: “Cümlede en az iki şey arasında tasavvur edilebilen anlamlar vardır ve bunların birinci ve esas unsuru haberdur. Bir haber konusu bir de verilen haber olmadan asla haberden söz edilemez.”¹²

İsnadın ehemmiyetine dikkat çeken belâgat âlimlerinden biri de Zemahşerî’dir (ö. 538/1144). Ona göre cümlelerin iki ana unsuru olan müsned ve müsnedün ileyh olmadan cümle meydana gelmeyeceği gibi bu ikisinin arasındaki isnad da teşekkül etmez. Müsned ve müsnedün ileyh bu bağlantıdan yoksun olsalardı irabı olmaksızın söylenen sesler olurlardı. Çünkü irap ancak akd ve terkipten sonra ve ikisinin de mücerret olması durumunda gerekmektedir. İrab, akd ve terkipten taşıyıcısıdır. İkisini bir defada ele alan bir manadır. Zira bu iki unsurun oluşmasıyla terkip yani cümle, terkip oluşmasıyla da isnad meydana gelir. Cümlelerin gramer yönünden irabı da bu iki unsura, dolayısıyla isnada bağlıdır.¹³ Cümlelerin ana unsurlarını oluşturan müsnedün ileyh ve müsne “umde” denir. Cümlede bunların dışındaki öğelere ise “kayıt” veya “fazla” denir.¹⁴

Belâgat âlimleri, isnadı üç başlık altında toplamışlardır. Bunlar: Haber-i isnadın halleri, müsnedün ileyh’in halleri ve müsne’in halleridir.¹⁵ Bunları kısaca izah etmek faydalı olacaktır.

3. Haber-i İsnadın Halleri

Belâgat âlimleri, isnadın iki tarafı arasındaki zihinsel bağlantıya ya da nispete haber-i isnad adını vermişler ve çalışmalarını bu nispete dayandırmışlardır. Bu nedenle belâgatçiler, isnad şekillerini muhatabın durumu ile zihninin boş veya meşgul olmasına göre sınırlandırmışlardır. Böylece fâide-i haber ve lâzım-i fâide-i haber olmak üzere haber-i isnadın iki türüne ulaşmışlardır.¹⁶

Haberin, mütakellim tarafından muhataba iletilmesinde temel etken muhatabın durumudur. Belâgat âlimleri bu durumu ‘muktezâ-yı hâle mutabık olma’ şeklinde ifade etmişlerdir. Zira belâgat, konuşmacı ve dinleyici arasındaki etkili iletişimin nasıl olması gerektiği konusunda yol göstermektedir. Konuşmacı ve dinleyici etkili iletişim için belirli araçlar kullanır. Bu araçların tespiti, telaffuzla ilgili tüm dilbilimsel ve retorik verileri, özellikle de bağlamında kullanımın ortaya çıkardığı muhteva ve çıkarımları incelemeyi gerektirmektedir. Söz konusu verilerden bazıları konuşmacının inançları, amaçları, kişiliği, kültürel bileşimi ve birtakım dışsal olgulardır. Dışsal olgular arasında mekânsal ve zamansal koşullar, dille ilişkili toplumsal olgular, muhataplar arasındaki ortak bilgi ve sözlü metnin onlar üzerinde-

10 Teftâzânî, el-Mutavvel şerhu telhîsi miftâhî'l-'ulûm, 179.

11 Şentürk, “İsnad”, 23/153.

12 Cürcânî, Delâilü'l-'i'câz, 526-527; a. mlf., Delâilü'l-'i'câz Sözdizimi ve Anlambilimi, 438.

13 Zemahşerî, el-Mufasssal fî 'ilmi'l-'arabiyye, 48.

14 Teftâzânî, el-Mutavvel şerhu telhîsi miftâhî'l-'ulûm, 172; Bulut, el-Belâgatü'l-müeyyere, 35; Kızılkaya, “Arapçada Mürekkep Cümlelerin Kapsamı”, 127.

15 Kazvîni, el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâğa, 1/16.

16 Şemmerî, el-İsnâd beyne'n-nahvi ve'l-belâğa, 12.

ki etkisi gibi unsurlar yer almaktadır. İletişimdeki dilsel metin, sadece gönderici ve alıcının anlama yönelik tutumlarıyla değil, aynı zamanda davranışlarında meydana gelen değişikliklerin de dikkate alınmasıyla muktezâ-yı hâle uygun söylenmiş bir metindir.¹⁷ Arap belâgatindeki meşhur يَكُلُّ مَقَامَ مَقَالٍ; “her makâma uygun bir söz vardır.” deyişini ortaya çıkaran da muktezâ-yı hâl kavramıdır.¹⁸

Haberin karşı tarafa iletilmesinde diğer bir etken de konuşanın verdiği hükümdür. Verilen haberin doğru veya yalan olma ihtimali vardır. Bu da konuşanın verdiği hükme göre şekillenir. Bu konuya işaret eden Sekkâkî (ö. 626/1229), haber cümlesinin temel dayanağının olumlu ya da olumsuz açıdan bir kavramı diğer bir kavrama isnad eden konuşanın verdiği hükmün olduğunu belirtmiştir. Değilse haber cümlesinin temel dayanağının daha önce var olup da konuşanın ise sadece haber verdiği, işaret edip geçtiği hüküm olmadığını vurgulamıştır.¹⁹

Sekkâkî, burada muktezâ-yı hâle işaret etmektedir. Muktezâ-yı hâl ise, muhatabın durumunu ve muhatabın meseleyi önceden bilip bilmemesinin dikkate alınmasını icap ettirir. Bu nedenle belâgat âlimleri haber-i isnadın iki temel gayesi üzerinde durmuşlardır. Bunlar; fâide-i haber ve lâzım-i fâide-i haber olmak üzere iki kısımır.

3.1. Fâide-i Haber

Belâgat âlimleri fâide-i haberi, bir haberin yalan veya doğru olma ihtimali şeklinde tarif etmişlerdir. Bu haber, verilmiş bir hüküm olması açısından hükmün doğru veya yalandan biri ile gerçekleşmesinin mümkün olması demektir. Haberin muhatap için faydalı olmasının dayanağı, muhatabın bu hükümde haberden istifade etmesidir. Zeyd'in ayakta olduğunu bilmeyen birine زَيْدٌ قَائِمٌ: “Zeyd ayakta” demek buna örnek olarak verilebilir.²⁰

Haberin muhataba iletilmesi belirli bir zaman dilimini gerektirir. Bu süreç aniden gelişmez. İletişimde bulunan her iki taraf da bilginin farkındadır. Bu nedenle haberin vakiaya uygunluğuna yani doğru veya yanlış olmasına göre ilk manasını almıştır. Haber, inşânın aksine haber cümlesinin söylendiği vakiaya dönülmeden doğruluğu ya da yalan olması kabul edilemez.²¹ Sekkâkî, bu durumu: “Haberin doğru ya da yalana ihtimali olmasının sebebi, bu hükmün verilmiş olması açısından doğru ve yalandan biriyle gerçekleşmesinin mümkün olmasıdır.”²² sözleriyle teyit etmektedir.

3.2. Lâzım-ı Fâide-i Haber

Lâzım-ı fâide, hükmün, haber verilmeden önce muhatap tarafından biliniyor olmasıdır. Ya da muhatabın, haber cümlesinden mütekellimin de meseleyi bildiğini öğrenmesidir. Bu durumda haber lâzım-ı fâideyi ifade eder. Tevrat'ı ezberlemiş birine قَدْ حَفِظْتَ التَّوْرَةَ: “Sen Tevrat'ı ezberledin.” demek bu duruma misal verilebilir.²³

17 Bûkırra, el-Medârisü'l-lisâniyyetü'l-mu'âsıra, 170.

18 Fadl, Belâğatü'l-hitâb ve 'ilmü'n-nas, 1/21.

19 Sekkâkî, Miftâhu'l-'ulûm, 254.

20 Sekkâkî, Miftâhu'l-'ulûm, 254; Kazvîni, el-îzâh fî 'ulûmi'l-belâğa, 1/22.

21 Şemmerî, el-İsnad beyne'n-nahvi ve'l-belâğa, 15.

22 Sekkâkî, Miftâhu'l-'ulûm, 254.

23 Sekkâkî, Miftâhu'l-'ulûm, 254.

Haber-i isnadın bu türünün gerekçesi, dinleyicinin fiilen bildiği bilgileri içermedeki değişken potansiyelden kaynaklanmaktadır.²⁴ Burada amaç muhataba bilmediği bir bilgiyi ifade etmek değil, konuşmacı tarafından bu bilgiyi bildiğine dair işaret edilmesi yani haberin tekididir. Babası ölen birisine مَاتَ أَبُوكَ: “Baban öldü.” demek bu kabildendir.²⁵

Teftâzânî (ö. 792/1390), lâzım-ı fâidede geçen lâzım kavramını حَفِظْتَ التَّوْرَةَ: “Sen Tevrat’ı ezberledin.” ifadesinde olduğu gibi hüküm beyan edildiğinde hükmün bilinmesi yani muhatap tarafından malum olan şekilde tarif etmiştir.²⁶ Diğer bir ifadeyle muhatapın kendisine iletilen bilgidен haberdar olması için gerekli olan ifadelerdir.²⁷

Haber, bahsi geçen iki amaçla sınırlı değildir. Aksine bize konuşmacının psikolojisini açıklayıp dinleyiciye tesir eden ve onu empatiye çağıran gayeleri gerçekleştirmek için bahsi geçen iki amacın dışına da çıkmaktadır. Bunlar çok sayıda olup sınırlandırmak zordur. Bunlardan herhangi birine bağlamaları ve söylendikleri makamlar üzerinde çalışılmadan vakıf olmak mümkün değildir. Belâgat âlimleri bu konulardan bir kısmı üzerinde durmuşlardır. Bunlar iletişim esnasında sözün sebep olduğu muhtelif işlevlerdir. Mesela, أَلْجَصَانُ مَجْرُوحٌ: “At yaralıdır.” ifadesinin, müsnedün ileyh ve müsnedi oluşturan iki kelimenin sözlük anlamından ulaşılan aklî, semantik ve açık bir delaleti vardır. Bununla birlikte bu ibarenin yerine getirebileceği pragmatik anlamlar vardır. Muhtemelen söyleyen kişi, atın tedavi edilmesi konusunda bir şey yapması için dinleyiciyi etkilemek istemektedir. Böylelikle bu ifade rica, istek ya da dikkat çekme mesabesinde olmaktadır. Başka bir bağlamda, bu ifade at üstünde bir av gezisine veya bir at yarışına katılmamak vb. nedenler için de bir özür beyanı olabilir.²⁸

Fâide-i haber ve lâzım-ı fâide-i haber dışında muhataba mesaj iletme farklı gayelerle de gelmektedir. Teftâzânî (ö. 792/1390) bu gayeleri ilk defa Mutavvel isimli eserinde zikretmiştir.²⁹ Bunlardan bir kaçına temas etmek yararlı olacaktır.

3.3. Hayıflanma veya Hüzün

Allah Teâlâ’nın Hz. Meryem’in annesinin ağzından söylediği aşağıdaki ayet hayıflanma veya hüzne misaldir. فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ: “Onu doğurunca, ‘Rabbim!’ dedi, ‘Onu kız doğurdum.’”³⁰ Zemahşerî (ö. 538/1144), bu ayetin tefsirinde İmrân’ın hanımının umudunun boşa çıkması ve tahmininin tersi olmasını görmesi dolayısıyla hayıflanarak rabbine hüznünü bildirdiğini ifade etmiştir.³¹

Bahsi geçen ayetteki haber muhatabı bilgilendirmek için değildir. Zira muhatap Allah’tır. Bu noktada haberin gayesinin, ayette bahsedilen çevreye dair bazı hakikatlerin, onların yaşamlarına dair bazı durumların bilinmesi gerekmektedir. Yine Beyt-i Makdisle ilgi-

24 Yahyâ, el-itticâhu’l-vazîfî ve devruhû fi tahlîlî’l-luğa, 77 (645).

25 Şemmerî, el-İsnad beynen-nahvi ve’l-belâğa, 16.

26 Teftâzânî, el-Mutavvel şerhu telhîsi miftâhî’l-ulûm, 181.

27 Gezek, “Arap Belâgatında Lâzım-ı Fâide-i Haber Kavramı ve Müfessirlerin Bu İfadelere Dair Görüşleri”, 225.

28 Hasen, ‘İlmü’l-delâleti’s-semantikiyyeti ve’l-berâcmâtîyyeti fi’l-luğati’l-‘arabiyye, 179; Şemmerî, el-İsnad beynen-nahvi ve’l-belâğa, 17.

29 Teftâzânî, el-Mutavvel şerhu telhîsi miftâhî’l-ulûm, 179-180; Gezek, Arap Belâgatında Lâzım-ı Fâide-i Haber Kavramı ve Müfessirlerin Bu İfadelere Dair Görüşleri, 226.

30 Âl-i İmrân 3/36.

31 Zemahşerî, el-Keşşâf, 1/550.

lenenlerin kadınlar değil erkekler olduğu, evlerinin peygamber evi olduğu ve adağın yerine getirilmesi gerektiği de bilinmelidir. Bu nedenle kadın Allah'tan özür dilemek istercesine sıkıntı ve üzüntü hissetmiştir.³²

3.4. Acziyetini İtiraf

Muhataba mesajı iletme gayelerinden birisi de acziyetini itiraftır. Meryem sûresinin 34. âyeti buna misaldir. Ayette şöyle buyurulmaktadır: *قَالَ رَبُّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاسْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا*: “O şöyle demişti: ‘Rabbim! Şüphesiz kemiklerim gevşedi. Saçım sakalım ağardı.’”³³ Zekeriya (a.s) yaşı çok ilerlemiş olduğu için ayette geçen “Şüphesiz kemiklerim gevşedi. Saçım sakalım ağardı.” ifadeleri ile zayıflığını izhar etmek istemiştir.³⁴

3.5. İki Şeyin Farklı Olduğunu Muhataba Gösterme

Fâide-i haber ve lâzım-ı fâide-i haber dışında muhataba mesajın maksatlarından bir diğeri iki şeyin farklı olduğunu göstermektir. Nisâ sûresinin 95. ayeti bu duruma örnektir. *يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا*: “Mü’minlerden özür sahibi olmaksızın (cihattan geri kalıp) oturanlarla, Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla cihad edenler eşit olamazlar. Allah, mallarıyla, canlarıyla cihad edenleri, derece itibarıyla, cihattan geri kalanlardan üstün kılmıştır.”³⁵ Bu ayette Cenâb-ı Hakk, cihattan geri kalıp oturanlarla, Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla cihad edenler eşit olamayacağını ve cihad edenlerin cihattan geri kalanlardan derece itibarıyla üstün olduğunu herkese ifade etmiştir.³⁶

3.6. Bağışlanma ve Af Dileme

Kasas sûresinin 16. ayeti bu duruma örnektir. Âyette şöyle buyurulmaktadır: *قَالَ رَبُّ إِنِّي ظَلَمْتُ*: “Mûsâ, ‘Rabbim! Şüphesiz ben nefsimi zulmettim. Beni affet’ dedi. Allah da onu affetti. Şüphesiz o, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”³⁷ Hz. Musa, ayette geçen “Rabbim! Şüphesiz ben nefsimi zulmettim. Beni affet.” ifadeleri ile Allah’tan bağışlanma ve af dilemektedir.³⁸

4. Müsnedün İleyhin Durumları

Müsnedün ileyh ve müsned belâgat ilminin yanı sıra nahiv ilminin de konusudur. Nahiv ilmindeki mübtedâ, fâil ve nâib-i fâilin yerini belâgatte müsnedün ileyh; haber ve fiilin yerini ise müsned alır. Müsnedün ileyhe mahkûmun aleyh veya muhberun anı da denir. Müsnedün ileyh cümlelerin sabit ögesi, müsned ise değişken olanıdır. Yani müsnedün ileyh zatı, müsned ise vasfı temsil eder. Bu nedenle vasfı değişirken zat değişmez.³⁹ Mesela, “Bu

32 Şemmerî, el-İsnâd beyne’n-nahvi ve’l-belâğa, 18.

33 Meryem 19/4.

34 Zemahşerî, el-Keşşâf, 4/5-6; Teftâzânî, el-Mutavvel şerhu telhîsi miftâhi’l-‘ulûm, 179; Hâşimî, Cevâhirü’l-belâğa, 37.

35 Nisâ 4/95.

36 Teftâzânî, el-Mutavvel şerhu telhîsi miftâhi’l-‘ulûm, 180.

37 Kasas 28/16.

38 ‘Abbâs, el-Belâga funûnuhâ ve efnânuhâ ‘ilmü’l-me’ânî, 111.

39 Bulut, Belâgat Me’ânî-Beyân-Bedî’, 85.

elbise yenidir.” dediğimiz zaman burada “elbise” müsnedün ileyh ve zat, “yenidir” ifadesi ise müsned ve sıfattır. Zamanla bu elbisenin giyilmesiyle eskidiğini belirtmek için “Bu elbise eskidir.” deriz. Dolayısıyla müsnedün ileyh yani zat olan elbise sabit ve değişmez iken, müsned yani sıfat olan elbise değişmiş ve eskimiştir.

Müsnede göre cümlede sadaret yani önce gelme vasfına sahip olan müsnedün ileyh, cümlede değişik şekillerde gelir. Muktezâ-yı hâle yani muhatabın durumuna göre cümlede bazen zikredilir, bazen de hazfedilir. Bazen takdîm edilir yani önce getirilir, bazen de tehir edilir yani sonra getirilir.

Müsnedün ileyhın zikredilmesi ya da hazfedilmesi, cümlelerin yapısının muktezâ-yı hale uyum sağlaması noktasında sözün güzellik ya da çirkinliğinin ortaya çıktığı alandır. Muktezâ-yı hâl, müsnedün ileyhın farklı nitelik ve şekillerde zikrini veya hazfını gerektirmektedir. Bu nedenle belâgat âlimleri müsnedün ileyhın hazfı veya zikredilmesi konusunu nahiv âlimlerinden farklı bir şekilde ele almışlardır. Nahiv âlimleri cümlelerin bütünlüğünü ve cümledeki isnad unsurlarının tamamlanmasını araştırırken, belâgat âlimleri de mahzûfun tevili ya da takdiri zahmetine girmeksizin müsnedün ileyhın hazf ya da zikredilmesinin amacını açıklamaya yönelmişlerdir. Çıkış noktaları ise dil sistematığının aslında bu yönlerden bahsedilmesini gerektirmesidir. Ancak konuşma sırasındaki pratik uygulama konuşma ya da durum kaynaklı karinelere dayanarak taraflardan (müsnedün ileyh veya müsned) birini düşürmektedir.⁴⁰ Temmâm Hassân karinelerin işlevini, dayanışmasını izah etmek için, önce karineleri bağlam (haliyye) ve dilsel (makâliyye) olarak ikiye ayırır. Dilsel karineleri de kendi içinde lafzî ve manevî karineler olarak ayırır. Manevî karineler, isnâd, tahsis, nisbe, tebi'yye, muhalefe olarak beş kısımdan oluşur. Bu karinelerin alt unsurları vardır. Lafzî karineler ise, i'râb alameti, rütbe, sîga, mutabaka, rabt, tedamm, edât ve tengîm karinelerinden oluşur. Hassân bu karineleri ta'lik karineleri üst başlığında bir araya getirmiştir.⁴¹

Müsnedün ileyhın cümlede farklı durumları vardır. Bunlardan birisi cümlede zikredilmesidir. Onun cümlede hangi belâğî maksatlarla zikredildiğine temas etmekte fayda mülâhaza edilmektedir.

4.1. Müsnedün İleyhin Zikredilmesi

Cümlelerin iki temel unsurundan biri olan müsnedün ileyhte asıl olan cümlede zikredilmesidir. Zira hüküm cümlede müsnedün ileyhe isnad ettirilmektedir. Dolayısıyla hükmün veya kararın kendisine dayandırıldığı temel ögenin cümlede telaffuzundan daha doğal bir durum yoktur. Sözcük yapısı açısından belli kalıplarda kullanılan isimler cümlede fâillik, mefulluk, hal ve temyiz gibi görevleri irap vasıtasıyla yüklenir. Arapçanın cümle yapısı üzerinde düşünüldüğünde, isnaddan kaynaklanan fâillik, mefulluk, zarfiyet, durum gibi gramerde ait fonksiyonlardan söz edilebilir. Fâillik, mefulluk gibi işlevsel anlamları belirleyen irab olgusu, cümlelerde uyumu sağlamak için dayanışma halinde olan karineler bütünüdür bir parçasıdır.⁴²

40 'Abdülmuttalib, el-Belâğa ve'l-uslûbiyye, 313.

41 Daşkıran, Anlama Sürecinde Arapçanın Yapısal İşlevleri, 149

42 Daşkıran, “Abdulkâhir el-Cürcânî'nin Gramer Anlayışı ve Modern Dilbilim”, Abdulkâhir el-Cürcânî'nin Dil ve Edebiyat Anlayışı, 251.

Belâgat âlimleri, müsnedün ileyhin cümlede zikredildiği yerleri farklı şekillerde açıklamış ve izah etmişlerdir. Müsnedün ileyhin zikredileceği yerlerin başlıcaları şöyledir: Takrîr ve îzâh, tahsîs, teberrük, tahkir ve sözü uzatmak.

4.1.1. Takrîr ve îzâh

Mütekekkim tarafından ifade edilen mananın muhatabın aklına ve zihnine iyice yerleşmesi ve unutulmaması maksadıyla müsnedün ileyh cümlede zikredilir. Mesela, قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ. “De ki: ‘O, Allah’tır, bir tektir’. Allah Samed’dir. (Her şey O’na muhtaçtır, o, hiçbir şeye muhtaç değildir).”⁴³ âyetinde اللَّهُ (Allah) lafzı iki defa zikredilmiştir. İbadet edilmeye layık tek varlık olan, bütün mahlûkât kendisine muhtaç olan, onların her türlü ihtiyacını gideren ve kendisi ise hiçbir şeye muhtaç olmayan Allah’ın yüce ismini muhatabın aklına unutulmamak üzere yerleştirilmesi maksadıyla iki defa zikredilmiştir.⁴⁴

4.1.2. Tahsîs

Müsned, akla gelebilecek tüm müsnedün ileyhlere nispeti mümkün olan bir şeydir. Burada amaç müsnedi bir müsnedün ileyhe tahsis etmekse müsnedün ileyh cümlede zikredilebilir.⁴⁵ Ebû Züeyb el-Hüzelî’nin (ö. 28/648-49) aşağıdaki şiiri bu duruma örnek verilebilir.

النَّفْسُ رَاغِبَةٌ إِذَا رَغِبَتْهَا وَإِذَا تُرِدُّ إِلَى قَلِيلٍ تَفْتَحُ⁴⁶

“Nefsi teşvik edersen o da istekli olur. Aza yönlendirirsen kanaat sahibi olur.”

Burada nefsin istekli olması onun isteklendirilmesine, azla yetinmesi ise azlığa alıştırmaya tahsis edilmiştir. Bu nedenle müsnedün ilehyh olan النَّفْسُ kelimesi şiirde zikredilmiştir.

4.1.3. Teberrük

Teberrük, bereket umma ve müsnedün ileyhi zikretmekten lezzet alma gayesiyle müsnedün ileyh zikredilebilir. Mesela, tevhit inancına sahip ve Allah’ın adını anmaktan zevk duyan birisinin, اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ، اللَّهُ رَزَّاقُ كُلِّ شَيْءٍ “Allah her şeyin rızkını verendir, Allah her şeyi yaratandır.”⁴⁷ cümlelerinde اللَّهُ (Allah) kelimesini iki defa tekrar etmesi, lafza-i celâli söylemekten haz duyduğu içindir. Zira her şeyi yaratanın da her şeyin rızkını verenin de Allah olduğunu, O’na (c.c) inanan herkes bilmektedir.

4.1.4. Tahkîr

Konuşanın, muhatabını küçük düşürme veya onun rezil etme maksadıyla bazen müsnedün ileyh cümlede zikredilir. Mesela, أَبُو رِغَالٍ أَوَّلُ خَائِنٍ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ، “Ebû Riğâl, Mekke’ye rehberlik için Ebrehe el-Habeşî ile beraber yürüten kişidir. Ebû Riğâl, bu ümmete ihanet eden ilk haindir.”⁴⁸ cümlelerinde أَبُو رِغَالٍ (Ebû Riğâl) ifadesi iki defa tekrar etmiştir. Oysa ikinci cümlede أَبُو رِغَالٍ (Ebû Riğâl) ifadesinin yerine bir zamir kullanılabilirdi.

43 İhlâs 112/1-2.

44 ‘Abbâs, el-Belâga funûnuhâ ve efnânuhâ ‘ilmü’l-me’ânî, 258.

45 Sekkâkî, Miftâhu’l-‘ulûm, 266-267.

46 Hüzelî, Dîvânü ebî züeyb el-hüzelî, 50.

47 Sekkâkî, Miftâhu’l-‘ulûm, 268.

48 ‘Abbâs, el-Belâga funûnuhâ ve efnânuhâ ‘ilmü’l-me’ânî, 259.

Buradaki amaç, Ebû Riğâl'i küçük düşürmek ve onu rezil etmektir.

4.1.5. Sözü Uzatmak

Muhatap, mütekellim tarafından mevzuyla ilgili anlatılanları dinlemek istediğinde konuşmanın kısa tutulması mümkünken fırsatı değerlendirmeye matuf olarak sözü uzatmak için müsnedün ileyh zikredilir. Cenab-ı Hakk Hz. Musa'ya (as) *“وَمَا تِلْكَ يَتِيمِينَكَ يَا مُوسَى”*: “Şu sağ elindeki nedir ey Mûsâ?”⁴⁹ diye sual ettiğinde Hz. Musa'nın cevap olarak sadece *عَصَا*: “Asadır.” demesi yeterliyken, o sözü uzatarak *قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّدُ عَلَيْهَا وَأَهْشُ بِهَا عَلَى عَتَمِي وَلِي فِيهَا مَارِبٌ أُخْرَى*: “Mûsâ dedi ki: ‘O benim değneğimdir. Ona dayanırım, onunla koyunlarıma yaprak silkelerim. Onunla başka işlerimi de görürüm.’”⁵⁰ demiştir.⁵¹ Burada müsnedün ileyh olan *هِيَ* zamiri zikredilmiştir. Yine *قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظِلُّ لَهَا بَعْثَرًا*: “Putlara tapıyoruz ve onlara tapmağa devam edeceğiz” demişlerdi.⁵² Âyetinde putperestler, kendilerine sorulan soruya kısaca *أَصْنَامًا* (putlara) demek yerine, putlara tapmaktan mutlu olduklarını ve tapmaya devam etmekle övündüklerini ifade etmek gayesiyle cümleyi uzatmışlardır.⁵³

Müsnedün ileyhin cümlede farklı durumlarından bir diğeri cümlede hazfedilmesidir. Onun cümlede hangi belâğî maksatlarla hazfedildiğini izah etmek yararlı olacaktır.

4.2. Müsnedün İleyhin Hazfedilmesi

Müsnedün ileyhte asıl olan cümlede zikredilmesidir. Ancak bazı hallerde bir karineye binâen hazfedilebilir. Çünkü Araplar, ifadenin edebiliğine gölge düşürmeyecek ve manayı bozmayacak unsurları hazfetmeyi adet haline getirmişlerdir. Cümle eğer aynı manayı ifade ediyorsa zevk-i selim sahipleri uzun söz yerine kısa olanı tercih etmişlerdir.⁵⁴ Bu konuda Cürçânî şunları ifade etmektedir: “Hafz, yöntemi dakik, kaynağı ince, durumu ilginç, sihre benzeyen bir konudur. Burada bir kelimenin zikredilmemesinin, zikredilmesinden daha fahiş olduğunu, ifade esnasında susmanın söylemekten daha faydalı olduğunu görürsün. Konuşmadığın halde kendini daha fazla konuşmuş olarak, açıklama yapmadığın halde kendini daha fazla beyan etmiş olarak bulursun.”⁵⁵

Müsnedün ileyhin hazfedileceği durumların başlıcaları şunlardır: Psikolojik durum, isti'nâf, övme, yerme veya acıma, makamın sözün uzatılmasına elverişsiz olması ve müsnedün ileyhin herkes tarafından bilinmesi.

4.2.1. Psikolojik Durum

Arap şairlerinin şiirlerinde konaklama yerlerinden ve evlerden bahsettikleri zaman müsnedün ileyhi hazfetmeleri alışlagelen bir durumdur.⁵⁶ Bu duruma Ömer b. Ebî Rebîa el-Mahzûmî'nin (ö. 93/711-12) aşağıdaki şiiri misal olarak verilebilir.

49 Tâhâ 20/17.

50 Tâhâ 20/18.

51 Sekkâkî, Miftâhu'l-'ulûm, 268.

52 Şu'arâ 26/71.

53 Sekkâkî, Miftâhu'l-'ulûm, 267.

54 Ali Bulut, Belâgat-i müyessera, 40.

55 Cürçânî, Delâilü'l-'icâz, 146; Lâşîn, et-Terâkîbü'n-nahviyye mine'l-vicheti'l-belâğîyye 'inde 'abdilkâhir, 157.

56 Cürçânî, Delâilü'l-'icâz Sözdizimi ve Anlambilimi, 136.

هَلْ تَعْرِفُ الْيَوْمَ رَسَمَ الدَّارِ وَالطَّلَا
كَمَا عَرَفْتَ بِحَقِّنِ الصَّيْقِلِ الْخَلَا
دَارُ لَمْرُوءَةٍ إِذْ أَهْلِي وَأَهْلُهُمْ بِالْكَانِيسَةِ نَرَعَى اللَّهُو وَالْعَزَلَا⁵⁷

“Bugün o evin temelini ve duvarlarını, cilalama aletinin ucuyla kılıcın kırığına tanıyabil-
diğin gibi, tanıyabiliyor musun?

Burası Merve’ye ait bir evdir. Hani benim ailem ve onların aileleri Kânisiyye denilen
yerde eğlence ve gazel otlatırdık.”

Şair, ikinci beyte دَارْ diye başlamıştır. Aslında şair دَارْ kelimesi “Burası bir evdir.” demiş gibidir.⁵⁸
Burada müsnedün ileyh olan دَارْ kelimesi hazfedilmiştir. Müsnedün ileyh’in hazfinin sebebi
şairin yaşadığı psikolojik duruma uygun düşmektedir. Şair vefat eden sevgilinin terk edilip
harap olan evinin yıkıntılarını görmektedir. Bu psikolojik durum şairin en az kelime ile çok
manayı ifade etmesini gerektirmekte ve o da hazfe başvurmaktadır.⁵⁹

4.2.2. İsti’nâf

Müsnedün ileyh’in düzenli olarak hazfedildiği yerlerden biri de isti’nâf cümleleridir.
Önce birinden söz edilir ve onun bazı özellikleri anlatılır. Sonra birinci konuyu bırakıp baş-
ka bir konuya başlarlar. Bu durumda da genellikle müsnedün ileyh hazfedilir yani mübte-
dasız haber getirilir.⁶⁰ Amr b. Ma’dikerib ez-Zübeydî’nin (ö. 21/641-42) aşağıdaki şiiri bu
duruma örnek olarak verilebilir.

وَعَلِمْتُ أَنِّي يَوْمَ ذَاكَ مَنَازِلَ غَعْبًا وَ تَهْدَا
قَوْمٌ إِذَا لَبَسُوا الْحَدِيدَ تَتَمَرَّوْا حَقًّا وَقَدَا⁶¹

“O gün anladım ki ben, Ka’b ve Nehd kabileleri ile karşılaşacağım. (Onlar), öyle bir kavim
ki zırhlarını kuşandılar mı zırhları ve kalkanlarıyla kaplan kesilirler.”

İkinci beyitte müsnedün ileyh hazfedilmiş, müsned olan قَوْمْ kelimesi müsnedün ileyh
olmadan gelmiştir. Çünkü müsnedün ileyh önceden bahsi geçtiği için bilinmektedir. Ay-
rıca zikredilmesine gerek yoktur. Beyit aslında قَوْمٌ هُمْ takdirindedir. Şair burada dinleyiciyi
cümlelerin önemine yoğunlaştırmak istemiştir. Buradaki isim cümlesinin bağlantı değeri son
derece yüksektir. Zira müsnedün ileyh dinleyici ya da alıcı tarafından bilinmekte ve zikre-
dilmesi külfet ve malumun ilamı kabilinden olmaktadır.

4.2.3. Övme, Yerme veya Acıma Makamı

Övme, yerme veya acıma vb. durumlarda söylene söz veya şiirlerde müsnedün ileyh
hazfedilir. Ebü’l-Esved ed-Düelî’ye (ö. 69/688.) ait aşağıdaki şiiri bu duruma örnek verile-
bilir.

سَأَشْكُرُ عَمْرًا مَا تَرَاحَتْ مَيِّتِي
أَبَادِي لَمْ جُئْتُ وَإِنْ هِيَ جَلَّتْ
فَتِّي غَيْرَ مَحْبُوبٍ الْغَنِيِّ عَنْ صَدِيقِهِ
وَلَا مُظْهِرُ الشُّكُوى إِذَا النُّعْلُ رَتَّتْ⁶²

57 Ebî Rebî’a, Dîvânü ‘omer b. ebî rebî’a, 177.

58 Cürçânî, Delâilü’l-i’câz, 147.

59 Şemmerî, el-İsnâd beyn’e-n-nahvi ve’l-belâğa, 29.

60 Cürçânî, Delâilü’l-i’câz, 147.

61 Zübeydî, Dîvânü ‘amr b. ma’dikerib ez-zübeydî, 80.

62 Düelî, Dîvânü ebî’l-esved ed-düelî, 101; ‘Abbâs, el-Belâğa funûnuhâ ve efnânuhâ ‘ilmü’l-me’ânî, 272; Cür-
cânî, Delâilü’l-i’câz, 149.

“Eğer ecelim gelmezse ben bundan böyle ‘Amr’a teşekkür edeceğim. Çünkü bana, arkası kesilmemiş (veya başa kakılmamış) çok iyiliği dokunmuştur. (O), öyle bir yiğittir ki zenginliği arkadaşından saklanmaz, ayağı tökezlediğinde (el açıklığı yüzünden dara düştüğünde de) halinden şikâyet etmez.”

Şiirde ikinci beyitteki mûsnedün ileyh hazfedilmiştir. Ancak hazf birinci beyitte işaret edildikten sonra gelmiştir. Cümlede isnadın rûkûnlerinden biri olan mûsnedün ileyh hazfedilmiş ve mûsned (haber) kalmıştır. Cümlenin aslı هُوَ قَتَّى şeklinde. Mananın yoğunlaşması ve cümlenin bağlantı gücü mûsnedde tamamlanmaktadır. Böylece isim cümlesi ortaya çıkmıştır.

4.2.4. Makamın Sözü Uzatılmasına Elverişsiz Olması

Makamın elverişsizliği konuşmacının üzüntü, elem, sıkıntı içerisinde olması ya da bir fırsatın kaçması, bir şeyin zayı olmasından korkması veyahut da kendisini şaşırtan ilginç bir şey duymasına dayanmaktadır.⁶³ Zâriyât sûresinin 28-29. Ayetlerini bu duruma misal verilebilir. “قَاوَجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ وَبَشِّرُوهُ بَغْلَامٍ عَلِيمٍ. قَاَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ.” (Yemediklerini görünce) onlardan İbrahim’in içine bir korku düştü. Onlar, ‘korkma’ dediler ve onu bilgin bir oğul ile müjdelediler. Bunun üzerine karısı bir çılgın koparak yönelip elini yüzüne vurdu. ‘Ben kısır bir koca karıyım (nasıl çocuğum olabilir?)’ dedi.”⁶⁴

Mûsnedün ileyh olan (بَن) (ben) kelimesinin hazf edilmesinin nedeni, kadının, meleklerin müjdesine şaşırması ve kısır olması hasebiyle doğurmayı uzak görmesidir. Zira ihtiyarlık seviyesine ulaşmış, kocası da yaşlı bir ihtiyar olmuştur. Sanki makam ve içinde bulunan şaşkınlık, garipse ve uzak görme mûsnedün ileyhi daraltmış ve kaldırılıp hazfedilmesini gerektirmiştir.⁶⁵ Mûsnedün ileyhin hafız dikkati mûsnede (haber) celp etmiş, zihni ve algıyı bir yandan mûsnede yöneltmiş, diğer yandan da duygusal durumu alıcıya açıklamıştır.⁶⁶

4.2.5. Mûsnedün İleyhin Herkes Tarafından Bilinmesi

Eğer mûsnedün ileyh herkes tarafından biliniyorsa durumda onun hazfedilmesi uygun olur; ayrıca zikredilmesine gerek yoktur. Mesela, عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرِ الْمُتَعَالِ : “O, gaybı da, görülen âlemi de bilendir. Çok büyüktür, çok yücedir”⁶⁷ âyetinin takdiri عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ : “Allah, görünmeyeni de görüneni de bilir, her şeyden büyük, her şeyden yücedir.” şeklindedir. Gizli ve açık, görünen ve görünmeyen her şeyi bilen yalnızca Cenâb-ı Hakk olduğu konusunda hiçbir Müslüman’ın en ufak şüphesi yoktur. Bu nedenle mûsnedün ileyh olan Allah lafzı (الله) hazfedilmiştir.⁶⁸

4.3. Mûsnedün İleyhin Takdîmi

Cümlenin tertibinde mûsnedün konumunun belirlenmesi, iyi bilinen bir olgudan kaynaklanmaktadır. Bu olgu, mütekellimin konuşmasına herkesçe malum olan bir bilgi ile baş-

63 ‘Arefe, Min belâğati’n-nazmi’-‘arabî, 1/126-127; Besyûnî, ‘İlmü’l-me’ânî, (1/99.

64 Zâriyât 51/28-29.

65 Besyûnî, ‘İlmü’l-me’ânî, 1/99-100

66 Şemmerî, el-İsnad beyne’n-nahvi ve’l-belâğa, 33.

67 Ra’d 13/9.

68 ‘Arefe, Min belâğati’n-nazmi’-‘arabî, 1/130-131; Bulut, Belâgat-i müyessera, 41.

laması veya daha önce ifade edilen bir konuya işaret etmesidir. Yani verilen bilgi herkes tarafından bilinmektedir. Ardından okuyucuya veya dinleyiciye katkıda bulunmaya yeteceğini düşündüğü yeni bilgileri sunar.⁶⁹ Dolayısıyla belâgat âlimleri, bu konuya özellikle dikkat çekmişler ve bu olgunun mevcut olduğu birçok ifadeyi gözlemlemişlerdir. İşte takdîm ve te'hîr, Arapça terkiplerin anlamsal rollerine ait düzenlenme şekillerini ortaya koyan iki önemli olgudur.⁷⁰

Araplar, bir şeyi diğerinden öne alırken bir öğeye önem vermek ve özen göstermekten başka bir prensibe bağlı kalmamışlardır.⁷¹ Sibeveyhi (ö. 180/796), fâil ve mef'ûl konusunu anlatırken: "Görünen o ki fâil ve mef'ûlün her ikisi de önemli olmakla birlikte Araplar daha çok önem verdikleri şeyi takdîm ederler."⁷² demiştir. Cürcânî de takdîm ve te'hîr konusunda: "Bu konu, çok faydalı, birçok güzelliği içeren, söz üzerinde tasarrufta bulunmaya imkân veren ve sınırları çok geniş olan bir konudur. Her zaman sana özgün bir ifadenin kapısını açar ve anlatımda güzel bir üslup bulmanı sağlar. Nice şiiri dinlemekten zevk alır ve güzelliğinden çok etkilenirsin. Sonra araştırınca bir şey öne alındığı (takdîm) ve bir lafızda olması gereken yerden başka bir yere taşındığı için beğendiğini fark edersin."⁷³ demiştir.

Cürcânî'nin takdim ve tehir hakkındaki düşüncesini ve görüşünü derinlemesine inceleyen kişi, onun derin bir bakışa dayalı olduğunu görmektedir. Bu bakışın temeli, sığada bulunan sabit ve değişken olmak üzere iki unsura dayanmaktadır. Sabit unsur isnadın taraflarının ve ona bağlı diğer unsurların bulunmasıyla oluşmaktadır. Değişken unsur ise, bu tarafların bir kısmının dil sisteminden edindikleri asıl konumlarından, aslında olmayan yeni konumlara taşınmasıyla oluşmaktadır. Ayrıca, bu değişiklik bazen taraflardan birinin aslî yerine sabitlenmesi ve ona hareketini engelleyen bir zorunluluk verilmesi şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu, bir değişikliği ortaya çıkarmaktadır. Çünkü Arap dili, cümlelerinin bölümlerinin tertibinde zorunluluğa bağlı değildir.⁷⁴

Müşnedün ileyhin takdim etmesi yani başta gelmesi asıl kuraldır ve bunun belirli amaçları vardır. Bu gayelerin başlıcaları şunlardır: Tahsîs, teşvîk, ta'mîm, ta'cîl ve takviye.

4.3.1. Tahsîs

Şayet müşnedün ileyh takdim edilir ve onun yerini nefî edatı alırsa bu durum tahsîs ifade eder. Örneğin: مَا أَنَا فَعَلْتُ: "Ben yapmadım." cümlesi bu kabildendir. Cürcânî, bunun üç husus ifade ettiği görüşündedir. Bunlar:

- Fiilin mukaddem müşnedün ileyhten nefyedilmesi
- Nefyedilmiş aynı fiilin ispat edilmesi
- Mukaddem müşnedün ileyhin dışında bu fiili yapmış olan başka bir failin bulunması.⁷⁵

69 Yahyâ, el-İtticâhu'l-vazîfi ve devruhû fî tahlîli'l-luğa, 77 (645).

70 Şemmerî, el-İsnâd beyne'n-nahvi ve'l-belâğa, 34.

71 Cürcânî, Delâilü'l-l-câz Sözdizimi ve Anlambilimi, 104.

72 Sibeveyhi, el-Kitâb, 1/34.

73 Cürcânî, Delâilü'l-l-câz Sözdizimi ve Anlambilimi, 103.

74 'Abdülmuttalib, el-Belâğa ve'l-uslûbiyye, 333.

75 Cürcânî, Delâilü'l-l-câz, 124.

مَا أَنَا فَعَلْتُ “Ben yapmadım.” cümlesinde müsnedün ileyh takdim edilmiştir. Müsnedün ileyhın nefi harfine bitişmesi de fiilin kendisinden önce meydana gelmesinin ortadan kaldırılmasını ve nefyedilmesini ifade etmiştir. Bahsi geçen cümlelerin söylendiği bağlamdan, konuşanın, muhatabın ve söylendiği makamın dikkate alınmasından ayrılması mümkün değildir.⁷⁶ Burada müsnedün ileyhın takdim edilmesini ifade eden bir mana daha vardır ki bu da tahsis bildirmeksizin sadece müsnedün ileyhın nefyidir.⁷⁷

4.3.2. Teşvîk

Teşvik, müsnedün ileyhte durumu itibariyle bir kapalılık bulunması ve muhatabın müsnedi bilmeye teşvik edildiği zaman gerçekleşir. Zira müsned ve müsnedün ileyh birbirinin mülazımıdır.⁷⁸ Fail takdim edildiğinde, kişi onu bildikten ve emin olduktan sonra ona ne olduğunu merak edecek ve arzulayacaktır. Bundan sonra failin zikredilmesi, failin hükmünün tekit edilmesi, zihne yerleştirilmesi ve bazen de özelleştirilmesi için bir sebep olmaktadır.⁷⁹ Ebü'l- Alâ el-Maarrî'nin (ö. 449/1057) aşağıdaki ifadeleri bu konunun örneğidir:

وَالَّذِي حَارَبَ الْبَرِّيَّةَ فِيهِ حَيَوَانٌ مُسْتَحَدَّثٌ مِنْ جَمَادٍ⁸⁰

“Halkın hakkında hayret ettiği şey, cansızdan (topraktan) yaratılmış bir canlıdır.”

Burada müsnedün ileyh الَّذِي ism-i mevsûlûdür. Ondan sonraki حَارَبَ الْبَرِّيَّةَ onun sılasıdır. İsm-i mevsul ve sılası birbirinin mülazımı olup tek bir şey gibidirler. Burada muhatabın benliği ve gönlü müsnedin haberini bilmek istemektedir. Çünkü müsnedün ileyhte bilinmezlik vardır.⁸¹

İsim cümlesi müsnedün ileyh olan الَّذِي ile başlamıştır. الَّذِي ism-i mevsûlûdür. Böylece konuşmacı muhatabın dikkat ve isteğini cümlelerin tamamlayıcı kısmını cazip hale getirmiştir. Öyle ki, müsnedde çokluk vardır. Bu birçok şeye ihtimali olan bir durumdur. Dolayısıyla müsnedün ileyhın takdim edilmesi gereklidir.⁸²

4.3.3. Ta'mîm

Müsnedün ileyhın ta'mîm (genelleme) ifade etmesi, cümlede umuma delalet eden bir edatla nefye delalet eden bir edatın bir araya gelmesi ve umum edatının nefi edatına takdim edilmesi durumunda gerçekleşir. Umum edatları كَافَّةً، عَامَّةً، جَمِيعٌ ve مَنْ gibi onlara benzeyen edatlar, nefi edatları ise لَمْ، لَسْ vb. edatlardır. Dolayısıyla mana genellemek istenildiğinde müsnedün ileyhi takdim ederek şöyle denilebilir: “كُلُّ النَّاجِحِينَ لَمْ يَأْخُذُوا جَوَائِزَهُمْ” “Tüm kazananlar ödülleri almadı.”⁸³ cümlesinde kastedilen mana hükmün tasdik edilmesi ve müsnedün ileyhın müsnedin tamamına genellenmesidir. Bu nedenle müsnedün ileyhın takdim edilmesi gerekmiştir. Cümledeki odaklanma müsnedün ileyhe taşınmış ve muhatapların dikkatleri ona

76 Şemmerî, el-İsnad beyne'n-nahvi ve'l-belâğa, 38.

77 Besyûnî, 'ilmü'l-me'ânî, 1/154-155.

78 'Abbâs, el-Belâğa funûnuhâ ve efnânuhâ 'ilmü'l-me'ânî, 218.

79 Nâcî, el-Üsûsü'n-nefsiyye li esâlibi'l-belâğati'l-'arabiyye, 115.

80 Bu şiir şairin divanında yer almamaktadır. Bu nedenle şiirin geçtiği yer kaynak verilmiştir. 'Abbâs, el-Belâğa funûnuhâ ve efnânuhâ 'ilmü'l-me'ânî, 218.

81 'Abbâs, el-Belâğa funûnuhâ ve efnânuhâ 'ilmü'l-me'ânî, 218.

82 Şemmerî, el-İsnad beyne'n-nahvi ve'l-belâğa, 38.

83 'Abbâs, el-Belâğa funûnuhâ ve efnânuhâ 'ilmü'l-me'ânî, 230.

çekilmiştir.⁸⁴

4.3.4. Ta'cîl

İyimserlik veya kötümserlik sebebiyle sevinci veya üzüntüyü çabuklaştırmak için müsnedün ileyh takdîm ettirilir. سَعْدٌ فِي دَارِكَ : “Sa’d senin evindedir.” veya صَدِيقٌ فِي دَارِ كَاتِلٍ : “Katil, senin arkadaşının evindedir.” Cümleleri bu duruma örnek verilebilir.⁸⁵

Birinci isim cümlesinde سَعْدٌ فِي دَارِكَ : “Sa’d senin evindedir.” konuşmacı mutluluk ya da müjdenin ulaştırılmasını hızlandırmak istemiş ve cümleyi uzatma fırsatını kaçırmamak için müsnedün ileyh takdim etmiştir. Dikkat ve acelecî bir şekilde haberi konuşmacıya ulaştırma konusunda odaklanmak için kullanılmıştır. Şayet aksi olsaydı, yani müsnedün ileyh سَعْدٌ تَهْلِيٌّ edilseydi şaşkınlık kaybolur ve mana zayı olurdu.⁸⁶ Aynı durum diğer bir isim cümlesi olan ve kötümserlik bildiren السَّفَاحُ فِي دَارِ صَدِيقِكَ : “Katil, senin arkadaşının evindedir.” cümlesi için de geçerlidir.

4.3.5. Takviye

Bazen hükmü takviye etmek yani kuvvetlendirmek için müsnedün ileyh öne geçirilir. هُوَ يُعْطِي الْجَزِيلَ : “O, bol ihsanda bulunur.” cümlesi bu duruma misal verilebilir.⁸⁷ Bu konuda Cür-cânî şunları ifade etmektedir: “Dinleyeni, öznenin bir eylemi gerçekleştirdiği konusunda emin kılmayı ve kuşkusunu kaldırmayı amaçlarsın ve bunun için de ilk önce özneyi zikrederek söze başlar ve böylece dinleyicinin reddetmesine, yanıldığını veya mecaz ifade kullandığını düşünmesine imkân bırakmazsın. Mesela, هُوَ يُعْطِي الْجَزِيلَ : ‘O, çok verir (cömerttir, elindekini esirgemez),’ هُوَ يُحِبُّ النَّأَى : ‘O övülmeyi çok sever.’ dediğinde çok veren ve övülmeyi seven ondan başka hiç kimse olmadığını kastetmezsin. Söz konusu kişi dışındaki kimseye imada bulunmuş, değerini düşürmüş, vermez ve övülmeyi istemez yerine koymuş olmazsın. Senin amacın muhatabını, sözünü ettiğin kişinin çok verdiği ve övülmeyi sevdiğine inandırmaktır.”⁸⁸

4.4. Müsnedün İleyhin Tehiri

Eğer makam, yani muktezâ-yı zâhir müsnedin takdîm edilmesini gerektiriyorsa o zaman müsnedün ileyh te'hîr edilir yani sonra gelir.⁸⁹ Diğer bir ifadeyle müsnedin öne geçmesi gereken yerlerde – bunlar müsned konusunda izah edilecektir – müsnedün ileyh doğal olarak ondan sonra gelir. Mesela, لِلَّهِ الْمُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ : “Göklerin, yerin ve bunlardaki her şeyin hükümrânlığı yalnızca Allah’ındır. O her şeye hakkıyla gücü yetendir.”⁹⁰ ayetinde müsnedün ileyh’in müsnele tahsisi söz konusu olduğu için müsnedün ileyh müsnedden sonra gelmiş, göklerin ve yerin mülkiyeti Allah’a tahsis edilmiştir.⁹¹

84 Şemmerî, el-İsnâd beyne'n-nahvi ve'l-belâğâ, 39.

85 Kazvîni, et-Telhîs fi 'ulûmi'l-belâğâ, 74.

86 Şemmerî, el-İsnâd beyne'n-nahvi ve'l-belâğâ, 39.

87 Kazvîni, et-Telhîs fi 'ulûmi'l-belâğâ, 76-77.

88 Cür-cânî, Delâilü'l-i'câz Sözdizimi ve Anlambilimi, 121.

89 Kazvîni, et-Telhîs fi 'ulûmi'l-belâğâ, 89-90; 'Arefe, Min belâğati'n-nazmi'l-'arabî, 1/194.

90 Mâide 5/120.

91 Bulut, Belâgat-i müyessera, 43.

5. Müsnedin Durumları

Belâgat âlimleri müsned konusunu da derinlemesine incelemişler ve müsnedi cümlelerin iki unsurundan biri saymışlardır. Müsnede, mahkûmun bih veya muhberun bih de denmektedir. Müsned, isim cümlesinde haber, fiil cümlesinde de fiil ya da fiil gibi amel eden lafızlardır.⁹²

Müsnedin cümle içerisinde isim ya da fiil şeklinde gelmesi, anlam yönünden birbirinden farklıdır. Cürcânî'ye göre ismin temel işlevi, yinelenmeyi gerektirmeksizin bir şeyde bir niteliğin bulunduğunu ifade etmektir. Mesela, زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ: 'Zeyd ayrılmıştır.' denildiğinde 'ayrılmışlık' niteliğinin gerçekleşmesi, öznenin bir eylemi olarak ifade edilmiştir. Ama cümlede bu eylemin azar azar gerçekleştiğine, yinelenmesine dair bir bildirim yoktur. Aksine bunun anlamı زَيْدٌ طَوِيلٌ: 'Zeyd uzundur.' ve عَمْرُو قَصِيرٌ: 'Amr kısadır.' cümlelerinin anlamı gibidir. Bu cümleler, uzunluk ve kısalığın yenilendiğine dair bir ifade taşımayıp sadece bu niteliklerin öznedeki varlığını ifade ettikleri gibi, زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ cümlesinde de Zeyd'e 'ayrılma' niteliğinin ait kılınmasının ötesinde bir anlam bulunmaz. Fiilin temel işlevi ise, var olduğu ifade edilen niteliğin azar azar gerçekleşmesi, yinelenmesidir. زَيْدٌ هَا هُوَ ذَا يَنْطَلِقُ: 'Zeyd, işte gidiyor.' denildiğinde 'gitme' niteliğinin onun tarafından azar azar gerçekleştiğinin ifade edilmesi kastedilir.⁹³

Fasih ve belîğ konuşan bir mütekelimin, zihnindekini ifade edebilmesi için müsnedi kullanma konusunda dikkatli davranması gereken durumlar vardır. Müsned de müsnedün ileyh gibi bazen zikredilir, bazen hazfedilir. Yerine göre takdîm veya te'hîr edilebilir. Bunların hepsinin farklı bir belâğî gayesi vardır ve bu durumu muktezâ-yı hâl belirler. Bu konuda Sekkâkî'ye (ö. 626/1229) göre müsnedin değişik şekillerde gelmesini gerektiren muktezâ-yı hâlleri incelemek lazımdır. Zira her makamda o makama uygun müsnedi kullanabilmenin ve kullanılan bu müsnedin de makamın muktezâsına uygun müsned olması gerekir⁹⁴

5.1. Müsnedin Zikredilmesi

Müsnedde asıl olan zikredilmesi olmakla birlikte, şayet konuşmada bu asıldan vazgeçilmesini gerektirecek bir durum bulunursa hazfedilir. Eğer müsned hazfedilirse konuşmada müsnede delalet eden bir şeyler bulunur. Buna rağmen makamın gerektirdiği belâğî amaçlar doğrultusunda müsned zikredilir ve açıktan getirilir. Bu amaçların en önemlileri şunlardır:⁹⁵

5.1.1. Dinleyicinin Anlayışının Zayıf Olması

Dinleyicinin anlayışının kısıtlılığına en iyi örnek Enbiyâ sûresinin 62-63. ayetleridir. قَالُوا ۖ أَتَلَّكَ هَذَا بِإِبْرَاهِيمَ. قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْظُرُونَ. (İbrahim gelince) 'Sen mi yaptın bunu ilahlarımıza ey İbrahim' dediler. Dedi ki, 'Hayır! Bunu şu büyükleri yapmıştır. Konuşabiliyorlarsa onlara sorun, bakalım!'"⁹⁶ İbrahim (a.s.) şayet onlara cevabında بَلْ كَبِيرُهُمْ هَذَا: 'Belki de şu büyükleri' deseydi, müsned sorunun delaleti dolayısıyla anlaşılırdı. Ancak o, onların

92 Bulut, Belâgat-i müyessera, 44.

93 Cürcânî, Delâilü'l-î'câz Sözdizimi ve Anlambilimi, 158.

94 Sekkâkî, Miftâhu'l-'ulûm, 305.

95 Kazvîni, el-İzâh fi 'ulûmî'l-belâğa, 1/89; Teftâzânî, el-Mutavvel şerhu telhîsi miftâhi'l-'ulûm, 308; Besyûnî, 'İlmü'l-me'ânî, 1/189; Şemmerî, el-İsnâd beyne'n-nahvi ve'l-belâğa, 62.

96 Enbiyâ 21/62-63.

ahmaklıklarını ve akıllarının kıtlığını belirtmek için münasip hazf etmeyip zikretmiştir. Zira hazifte muhatabın zekâsına itimat ve anlayış ve kavrayışını yüceltme vardır. Aynı ayette bahsi geçen öngörüğü destekleyen ve muhatapların ahmaklıklarına işaret eden bir durum daha vardır. O da, كَيْدُهُمْ هَٰذَا: “işte bu büyükleri” ifadesindeki ism-i işaret kullanımıdır. Böylece onlar, sanki faili işaret eden, belirleyen ve önlerinde görünür kılan bir işaret olmaksızın anlayamıyorlar konumuna düşmektedirler.⁹⁷ Hz. İbrahim, muhatabın içinde bulunduğu durumu, akıllarını hafife alan, inançları ve tanrılarıyla alay eden ince bir tasvirle betimlemek istemiştir.⁹⁸

5.1.2. Karineye Olan İtimadın Zayıflığı

Bu, hazfedilmesi halinde konuşmada münasip delalet edecek bir karinenin bulunması, ancak bu karinenin dinleyicinin manayı anlayıp ilk başta gözünün önüne getirebileceği kuvvet ve açıklığa sahip olmaması durumunda gerçekleşmektedir. Herkes açıklık ve anlaşılabilirliğin önemini bilir ve bu da belâğatin amacı ve hedefidir. Bu nedenle muhatap yanılma veya kafa karışıklığından uzak tutulmalıdır.⁹⁹ Mesela, مَنْ أَشْجَعُ الْعَرَبِ وَأَجْوَدُهُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ, عَنَّتَهُ أَشْجَعُ الْجَاهِلِيِّينَ وَ حَاتَمُ أَجْوَدُهُمْ, sorusuna, “Antare Arapların en cesuru ve en cömerdi kim?” diye cevap verildiğinde burada أَشْجَعُ ve أَجْوَدُ kelimelerinin zikredilmesi soruyu soran kişinin zihninin karışmasına sebebiyet vermemiş olur. Ama sorulan soruya sadece عَنَّتَهُ ve حَاتَمُ diye cevap verilseydi o zaman muhatabın zihninde iltimas yani kafa karışıklığı meydana gelirdi.¹⁰⁰

5.1.3. Muhataba Tekitli Cevap Verme

Münasipin zikredildiği yerlerden biri de mütekellimin muhataba kuvvetli bir şekilde cevap vermesi maksadıyla ifade edilmesidir. Bu durumu belâgat âlimleri ziyâde-i îzâh ve't-takrîr kavramıyla açıklamışlardır. Zuhurf sûresinin 9. ayeti bu duruma misal verilebilir. وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ, “Andolsun, onlara, ‘Gökleri ve yeri kim yarattı?’ diye sorsan, mutlaka, ‘Onları mutlak güç sahibi, hakkıyla bilen (Allah) yarattı’ diyeceklerdir.”¹⁰¹ âyetinde الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ ifadeleri hazfedilseydi yani söylenmemiş olsaydı yine de sorulan soru cevaba açık bir şekilde delalet ederdi. Fakat الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ ifadeleri, karasinek dâhil hiçbir şey yaratamayan varlıklara ibadet eden, akıllarının kıtlığı ve ahmaklıklarını ibraz etmek amacıyla kâfirlere kuvvetli bir şekilde cevap vermek, her şeyi yaratanın mutlak güç sahibi ve her şeyi hakkıyla bilen Allah olduğunu tescil etmek amacıyla zikredilmiştir.¹⁰² Yine وَصَرَّبَ قُلُوبَهُمْ, “Bir de kendi yaratılışını unutarak bize bir örnek getirdi. Dedi ki: ‘Çürümüşlerken kemikleri kim diriltecek?’”¹⁰³ sorusunun cevabında gelen قُلُوبَهُمْ, “De ki: ‘Onları ilk defa var eden diriltecektir.’”¹⁰⁴ âyetinde cevap münasip olan وَصَرَّبَ lafzı zikredilmeden de gelebilirdi. Ancak yeniden dirilişi inkâr edenlerin durumu, ceva-

97 Besyûnî, ‘İlmü’l-me’ânî, 1/189.

98 Şemmerî, el-İsnâd beyne’n-nahvi ve’l-belâğa, 62.

99 Besyûnî, ‘İlmü’l-me’ânî, 1/189-190.

100 Besyûnî, ‘İlmü’l-me’ânî, 1/189-190.

101 Zuhurf 43/9.

102 Besyûnî, ‘İlmü’l-me’ânî, 1/190.

103 Yâsîn, 36/78.

104 Yâsîn, 36/79.

bın tekitli bir şekilde gelmesini sağlamış ve tekit için müned zikredilmiştir.¹⁰⁵

5.1.4. Münedin Teceddüd ve Sübût İfade Etmesi

Müned, cümle içerisinde isim olarak geldiğinde -ister sıfat olsun ister olmasın- asıl olan sübûta delalet etmesidir. Mesela, زَيْدٌ عَالِمٌ : “Zeyd âlimdir.” cümlesinde münedi isim yapmak suretiyle vurgulanmak istenen şeyin sübût (değişmezlik) olduğu açık bir şekilde anlaşılır. Yine münedin cümlede fiil olarak getirilmesi, onun teceddüde (yenilenme) delalet etmesi içindir. Mesela, زَيْدٌ عَلِمَ : “Zeyd bildi.” Cümlesinde münedin fiil yapılmasındaki maksadın teceddüd olduğu rahatlıkla anlaşılmaktadır.¹⁰⁶

Münedin teceddüd ve sübût ifade etmesini şu örneklerle açıklayabiliriz. زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ وَعَمْرُو : “Zeyd gitmiştir ve Amr gidiyor.” cümlesindeki ikinci münedi hafz edip زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ وَعَمْرُو : “Zeyd gitmiştir ve Amr da.” denilseydi Zeyd’in gidişinin delaletiyle Amr’ın gidişi de anlaşılırdı. Fakat Amr’ın gidişinin Zeyd’in gidişinden farklı olduğunu ifade etmek için müned fiil olarak getirildi.¹⁰⁷

5.1.5. Ta‘accüb

Cümlede müned hafzedildiğinde ona işaret edecek karine-i haller olmak olmakla beraber yine de onu zikretmek suretiyle münedün ileyhe hayret maksadıyla müned zikredilebilir. Mesela, زَيْدٌ يَقَاوِمُ الْأَسَدَ : “Zeyd aslana karşı koyuyor.” cümlesinde müned olan fiilin (يَقَاوِمُ) münedün ileyhe nispet edilerek zikredilmesinin sebebi, bu durumun alışlagelen durumlardan farklı olması hasebiyledir. Zira Zeyd’in aslana karşı koyması veya onunla mücadele etmesi olağandışı bir durumdur. Bu nedenle burada münedün ileyhin gücünü ve büyüklüğünü göstermek maksadıyla münedin zikri gerekli görülmüştür.¹⁰⁸

5.2. Münedin Hafzedilmesi

Münedün ileyh, konuşmadaki en güçlü ve en büyük rükündür. Ona olan ihtiyaç münede olan ihtiyacın üzerindedir. Bu nedenle münedin aksine cümlede münedün ileyhe olan ihtiyacın aşırılığı sebebiyle ve bir maksada mebnî zikredilmesi gerekli görülmüştür. Münede duyulan ihtiyaç ise bu konumda değildir. Dolayısıyla münedin hafzedilmesi ve bir amaca binaen getirilmemesi daha uygundur.¹⁰⁹ Buradan hareketle şunu ifade etmek mümkündür: Cümlede münedün ileyh en üst mertebede, müned ise en alt konumdadır.¹¹⁰ Bu nedenledir ki, maksada ulaşmada daha hoş ve beliğ olması hasebiyle münedin hafzedilmesi zikredilmesinden daha iyidir.¹¹¹ Nitekim Cürçânî’nin (ö. 471/1078-79) bir kelimenin hafzinin zikrinden daha fasih olduğunu ifade etmesi de bu durumu teyit etmektedir.¹¹²

105 eBesyûnî, ‘İlmü’l-me‘ânî, 1/190; Bulut, Belâgat-i müyessera, 45.

106 Sekkâkî, Miftâhu’l-‘ulûm, 307.

107 Besyûnî, ‘İlmü’l-me‘ânî, 1/190.

108 Teftâzânî, el-Mutavvel şerhu telhîsi miftâhi’l-‘ulûm, 308; Şemmerî, el-İsnâd beyne’n-nahvi ve’l-belâğa, 63.

109 Teftâzânî, el-Mutavvel şerhu telhîsi miftâhi’l-‘ulûm, 301.

110 Yahyâ, el-İtticâhu’l-vazîfî ve devruhû fî tahlîli’l-luğa, 77 (645).

111 Şemmerî, el-İsnâd beyne’n-nahvi ve’l-belâğa, 60.

112 Cürçânî, Delâilü’l-i‘câz, 146; Lâşîn, et-Terâkîbü’n-nahviyye mine’l-vichetî’l-belâğiyye ‘inde ‘abdilkâhir, 157.

Müsnedin hazfinin bir takım belâğî gayeleri vardır. Bunlardan başlıcaları şunlardır: Makam darlığı, müsnedün ileyhe ta'zîm, birden çok mana ifade etme, şiirde vezni muhafaza etme ve karine (ipucu).

5.2.1. Makam Darlığı

Bazen insanların yaşadığı acı sebebiyle içinde bulundukları psikolojik durumun elverişli olmaması nedeniyle müsned terk edilir ve ifade edilmez. Dâbi' b. Hâris el-Bercemî'nin (ö. 30/650) aşağıdaki şiirini bu duruma misal verilebilir.

مَنْ يَكُ أَمْسَى بِالْمَدِينَةِ رَحْلُهُ فَإِنِّي وَقَبَّارٌ بِهَا لَعْرِبٌ¹¹³

“Kim Medine’de bineği ile beraber geceler (konaklarsa), ben ve atım Kayyâr gibi orada yabancıdır.”

Beyit, lafız olarak haber cümlesi olsa da anlam itibarıyla hüznün ve ıstırap ifade etmektedir. (قَبَّارٌ) Kayyâr kelimesinin müsnedi, ıstırap, makam darlığı, zahiren ortaya çıkan nahoşluktan kaynaklanan zarar verme, küçümsemeyi sınırlandırma ve vezni korumak amacıyla hazfedilmiştir. Lafzan veya takdiren haber geçmeden (إِنَّ) inne'nin isminin mahalline atıf yapılması caiz olmadığından (قَبَّارٌ) Kayyâr kelimesinin, (إِنَّ) inne'nin isminin mahalline hazfedilmesi; (غَرِيبٌ) ğaribün kelimesinin de onun haberi olarak takdir edilmesi caiz değildir.¹¹⁴ Zira muhatap veya sözü işiten kişi hazfedilen kelimeyi anlayabilir; şair ve bineğinin çektiği yalnızlığı ve gurbetten dolayı hissettiği sıkıntıyı bize ulaştıran acıyı hissedebilir. (قَبَّارٌ) Kayyâr'ın müsned olan (الْغَرِيبُ) el-ğaribü kelimesine takdim edilmesinde Kayyâr'ın akıllı bir varlık olmadığına işaret de olabilir. Sanki bu sıkıntı ona ulaştı, gurbet ona ağır geldi de o da akıllı varlıklar gibi bu durumdan ve gurbetin şiddetinin boyutlarından şikâyet etti. Beyit, فَإِنِّي لَعْرِبٌ takdirindedir.¹¹⁵

Bu şiirde müsnedin terk edilmesi muhatapın dikkat ve ilgisinin müsnedün ileyih üzerinde yoğunlaşmasına vesile olmuştur. Böylece müsnedin hazfedilmesinin arkasındaki anlam ve maksadı kavramıştır. Ayrıca bu şiirde müsned zikredilseydi o zaman tekrar olurdu. Bu durumda da dinleyenin söz söyleme işlevindeki rolü gölgelenmiş ve beytin akıcılığı kaybolmuş olurdu.¹¹⁶

5.2.2. Müsnedün İleyhe Tazim

Bazen müsnedün ileyhe tazim için müsned hazfedilir. Mesela, وَمَا تَقْمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنِيَهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ، “Sırf, Allah ve Resûlü kendi lütfu ile onları zengin kıldığı için intikam almaya kalktılar.”¹¹⁷ âyeti, “İدَا أَنْ أَنْ أَغْنَاهُمْ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأَغْنَاهُمْ رَسُولُهُ، وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ يَرْضَوْهُ وَرَسُولُهُ كَذَلِكَ” “Ancak Allah kendi lütfuyla onları zengin kıldı, Resûlü de. Onların razı etmesine Allah daha layıktır, Resûlü de öyledir.” takdirindedir.

Bu ayette müsnedin hazfedilmesi zikredilene delalet etmesi içindir. Müsnedin hazfi müsnedün ileyhin yani Resûlullah'ın (sav.) tazim edilmesini ifade etmektedir. Böylece onun

113 Enbârî, el-İnsâf fî mesâilî'l-hilâf, 84-85; Aşma'î, el-Aşma'îyyât, 184.

114 Teftâzânî, el-Mutavvel şerhu telhîsi miftâhî'l-'ulûm, 301.

115 Arefe, Min belâğati'n-nazmi'l-'arabî, 1/222.

116 Şemmerî, el-İsnâd beyne'n-nahvi ve'l-belâğa, 18.

117 Tevbe 9/74.

razı edilmesi Allah'ın razı edilmesi, onun zenginleştirmesi Allah'ın zenginleştirmesi kabilinden kılmaştır. Bu, kendisinden sonra ta'zîm olanın ta'zîm edilmesidir.¹¹⁸

5.2.3. Birden Çok Mana İfade Etme

Cümlede, zikredilen bir öğenin hem mûsnede hem de mûsnedün ileyhe hamledilmesiyle daha çok mana ifade etme amacıyla mûsned hazfedilebilir. Mesela, *فَصَبْرٌ جَمِيلٌ*: “Güzel bir sabır.”¹¹⁹ âyetini *فَصَبْرٌ جَمِيلٌ أَجْمَلٌ*: “Güzel sabır en iyisidir.” ve *فَأَمْرِي صَبْرٌ جَمِيلٌ*: “Benim durumun güzel bir sabırdır.” şeklinde yorumlamak mümkündür. Burada *فَصَبْرٌ جَمِيلٌ* ifadesi, birinci cümlede mûsnedün ileyhe konumunda, ikinci cümlede ise mûsned konumunda gelmesi hasebiyle birden çok manaya hamledilmiştir. Bu nedenle birinci cümlede mûsned konumunda bulunan *أَجْمَلٌ* kelimesi hazfedilmiştir.¹²⁰ Ayrıca burada birinci cümlede mûsned, ikinci cümlede ise mûsnedün ileyhe hazfedilmiştir. Yani sözün her iki unsura da delalet etmesi hasebiyle her iki unsura da gerçekleşebilmektedir.¹²¹

5.2.4. Şiirde Vezni Muhafaza Etme

Bazen îcâz ve şiirde vezni muhafaza etmek maksadıyla mûsned hazfedilir. Kays b. el-Hatîm'in (ö. 620) aşağıdaki şiiri bu duruma misal verilebilir.

نَحْنُ بِمَا عِنْدَنَا وَأَنْتَ بِمَا عِنْدَكَ رَاضٍ وَالرَّأْيُ مُخْتَلِفٌ¹²²

“Biz yanımızda olana razıyız, sen de yanındakine razısın ama görüş farklıdır.”

Şiir aslında *نَحْنُ رَاضُونَ بِمَا عِنْدَنَا وَأَنْتَ رَاضٍ بِمَا عِنْدَكَ رَاضٍ مِنَ الرَّأْيِ قَرَأْنَا مُخْتَلِفٌ فَلْيَبْخُ كُلُّ رَأْيَةٍ* “Biz kendi görüşümüze, sen kendi görüşüne razısın, hepimizin görüşü farklıdır. Öyleyse herkes kendi görüşüne tabi olsun.” takdirindedir. Burada haber konumundaki mûsned olan *رَاضُونَ* kelimesi îcâz ve şiirde vezni muhafaza etmek amacıyla hazfedilmiştir.¹²³

5.2.5. Karine

Bazen mûsnedin hazfedilmesi için karine yani hazfine delalet eden bir delilin veya ipucunun olması gerekir. Mesela, *وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ*, “Andolsun, eğer onlara, ‘Gökleri ve yeri kim yarattı?’ diye sorsan, mutlaka ‘Allah’ derler.”¹²⁴ âyeti, *لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ اللَّهُ*: “Onları Allah yarattı, diyeceklerdir.” demektir. Bu ayetteki *خَلَقَهُنَّ* kelimesi hazfedilmiştir. Zira bu kısım ayetteki sorudan anlaşılmakta ve mûsnedin hazfine delil teşkil etmektedir.¹²⁵

5.3. Mûsnedin Takdimi

Daha önce geçtiği gibi esas olan konuşmada mûsnedün ileyhin mûsnedden önce gelmesidir. Takdîm ve te'hîr olgusunun Arapça terkiplerin anlamsal rollerine dair düzenleme

118 Besyûnî, ‘İlmü’l-me’ânî, 1/177.

119 Yûsuf 12/18.

120 Sekkâkî, Miftâhu’l-‘ulûm, 307.

121 Kazvîni, et-Telhîs fî ‘ulûmi’l-belâğa, 103-104.

122 Hatîm, Dîvânu kays b. el-hatîm, 239.

123 Arefe, Min belâğati’n-nazmi’l-‘arabî, 1/223.

124 Lokmân 31/25.

125 Kazvîni, et-Telhîs fî ‘ulûmi’l-belâğa, a.mlf., el-îzâh fî ‘ulûmi’l-belâğa, 1/88; 104; Bulut, Belâgat-i müyessesera, 46.

şekilleri ortaya çıkaracağına işaret etmek gerekmektedir. Cürcânî bu olgu üzerinde derinlemesine durmuş ve temel cümle yapısındaki dilsel unsurların takdimi konusunda iki türe işaret etmiştir. Birinci tür te'hîr niyetiyle takdîm, ikinci tür de te'hîr niyeti yapılmayan takdîm olarak adlandırılır. O, bu konuda şunları ifade etmektedir: “Bu konu, çok faydalı, birçok güzelliği içeren, söz üzerinde tasarrufta bulunmaya imkân veren ve sınırları çok geniş olan bir konudur. Her zaman sana özgün bir ifadenin kapısını açar ve anlatımda güzel bir üslup bulunmasını sağlar. Nice şiiri dinlemekten zevk alırsın ve güzelliğinden çok etkilenirsin. Sonra araştırınca bir şey öne alındığı (takdîm) ve bir lafız olması gereken yerden başka bir yere taşındığı için beğendiğini fark edersin.”¹²⁶

Cümlede bulunan unsurların ister takdîm ister te'hîr amacıyla olsun mütekellimin zihninde var olan unsurları yansıttığı yadsınamaz bir gerçektir. Bu durum genellikle kasr, ihtimam, kasıt vb. nedenlerle gerçekleşir. İşte bu nedenlerdir ki müsnedin takdîm etmesinin belâğî yönden bir takım gayesi vardır. Bunlardan başlıcaları şunlardır:

5.3.1. Kasr ve Tahsis

Müsnedi müsnedün ileyhe takdim etmek bazen kasr ifade eder. Diğer bir ifadeyle kasr ifade eden her cümle tahsis ifade eder.¹²⁷ “Sizin dininiz size, benim dinim de banadır.”¹²⁸ âyeti bu duruma misal verilebilir. Bu ayette haber olan müsned (نَكْمٌ) müsnedün ileyhe takdim edilmiştir. Bu takdimin ifade ettiği mana “Şirk koşmak olan dininiz size ait olmakla kasredilmiştir, sizden bana geçmez.” şeklindedir. Ayetin diğer kısmı (وَلِي دِينَ - Benim dinim banadır) ise, “Tevhid benim olmakla kasredilmiştir, benden size geçmez.” demektir.¹²⁹ Yine aynı şekilde “Önce de, sonra da emir Allah’ındır.”¹³⁰ âyetinde müsned olan الله kelimesinin takdimi tahsis ifade etmiştir. Yani bütün işler sadece bir olan Allah’a mahsustur, başkasına değil.¹³¹

5.3.2. Teşvik

Müsnedün ileyhin zikrine teşvik maksadıyla müsned takdim edilebilir. Muhammed b. Vüheyb el-Humeyrî’nin (ö. 240/854) aşağıdaki şiiri bu duruma misal verilebilir.

ثَلَاثَةٌ تُشْرِقُ الدُّنْيَا بِبَهْجَتِهَا شَمْسُ الضُّحَى وَأَبُو إِسْحَاقَ وَالْقَمَرُ¹³²

“Üç şey vardır ki onların parlaklığı ile dünya aydınlanır; Duhâ vakti güneşi, Ebû İshâk ve Ay.”

Beytin aslı الْقَمَرُ وَابْنُ إِسْحَاقَ وَشَمْسُ الضُّحَى: “Duhâ vakti güneşi, Ebû İshâk ve Ay. Bunların üçünün parlaklığı ile dünya aydınlanır.” şeklindedir. Burada müsned olan ثَلَاثَةٌ تُشْرِقُ الدُّنْيَا ifadesi takdim edilmek suretiyle müsnedün ileyhin zikrine teşvik etme ve muhattapta merak uyandırma gayesiyle müsned uzun tutulmuştur. Şayet müsned uzun tutulmaz-

126 Cürcânî, Delâilü'l-İcâz Sözdizimi ve Anlambilimi, 103.

127 Sekkâkî, Miftâhu'l-'ulûm, 321; Kazvîni, et-Telhîs fî 'ulûmi'l-belâğa, 124.

128 Kâfirûn 109/6.

129 Şemmerî, el-İsnâd beyne'n-nahvi ve'l-belâğa, 66.

130 Rûm 30/4.

131 'Abbâs, el-Belâğa funûnuhâ ve efânûhâ 'ilmü'l-me'ânî, 231.

132 'Askerî, Dîvânü'l-me'ânî, 1/28; 'Abbâsî, Me'âhidu't-tansîs 'alâ şevâhidi't-telhîs, 1/215.

sa kelim istenilen düzeyde güzel olmaz.¹³³ Yine Hz. Peygamber'in (sav) طَالِبٌ مَّثُومَانِ لَا يَشْبَعَانِ: طَالِبٌ عَلِيٍّ، وَطَالِبٌ دُنْيَا؛ “İki hırslı kimse doymaz. Bunlar; biri ilmi isteyen, diğeri de dünyayı talep eden kimsedir.”¹³⁴ hadis-i şerifi bu duruma örnek teşkil etmektedir. Hadis-i şerifteki müsnedin (منهومان - İki hırslı) takdim edilmesi, dinleyici veya alıcıyı müsnedün ileyhin getirilmesine istekli hale getirmektedir. Şayet takdim olmasaydı ve müsnedin takdim edilmesi gereken yani müsnedün ileyh takdim edilseydi, cümle bahsi geçen takdimdeki manayı veremezdi.¹³⁵

5.3.3. Mütellim Müsnedi Önemsememesi

Eğer müsned, konuşan kişi nezdinde daha önemliyse bu durumda müsned müsnedün ileyhe takdim edilir. Mesela, عَلَيْهِ مِنَ الرَّحْمَنِ مَا يَسْتَحِقُّهُ, “Ona versin Rahmân, hak ettiği şeyi.” cümlesinde müsned olan عَلَيْهِ kelimesi müsnedün ileyhe takdim edilmiştir.¹³⁶ Yine Abdullah b. Muhammed el-Ahvas'ın (ö. 105/723) aşağıdaki şiiri de bu duruma misal verilebilir.

سَلَامَ اللَّهِ يَا مَطَرٌ عَلَيْهَا وَلَيْسَ عَلَيْكَ يَا مَطَرُ السَّلَامُ¹³⁷

“Allah'ın selamı - Ey yağmur - onun üzerine olsun. Senin üzerine olmasın - Ey yağmur! Selam.”

Bayitte ikinci defa geçen مَطَرُ kelimesi erkek isimdir. Burada müsned olan عَلَيْهِ kelimesi, mütellim nezdinde önemli olduğu için müsnedün ileyhten önce zikredilmiştir.¹³⁸

5.3.4. Müsnedin Haber Olduğuna Dikkat Çekmek

Müsnedin, müsnedün ileyhin sıfatı olmadığını göstermek veya müsned olarak kullanılan ifadenin sıfat değil de haber olduğuna dikkat çekmek için müsned müsnedün ileyhe takdim edilir. Yani müsnedin sıfat olarak değil de haber olduğunu belirtmek ve sıfat ile karışmasını engellemek için müsnedün ileyhten önce getirilir.¹³⁹ Zira haber ve sıfat birbirine yakın olan ve karıştırılması muhtemel olan iki unsurdur. Birbirinden ancak cümledeki manaya göre tefrik edilirler.¹⁴⁰ Ebû Bekir b. en-Nattâh'ın (ö. 192/808) Ebû Delf Kâsım b. 'İsâ hakkında söylediği şiir bu duruma misal verilebilir.

لَهُ هِمَمٌ لَا مُنْتَهَى لِكِتَابِهَا وَهَمَّتْهُ الصُّغْرَى أَجَلٌ مِنَ الدَّهْرِ¹⁴¹

“Onun öyle alıcınaplıkları vardır ki büyük olanlarının sınır yoktur. En küçük alıcınaplığı bile tüm zamanlardan daha kıymetlidir.”

Şayet şair لَهُ هِمَمٌ deseydi câr ve mecrûr olan لَهُ kelimesinin haber değil sıfat olduğu zannedilirdi. Çünkü nekrenin kendisiyle başlanılabilmesi için vasfa ihtiyaç duymaktadır. Yine haberin kendisinden sonraki cümle olduğu zannedilirdi. Bu da methiyenin gaye-

133 Sekkâkî, Miftâhu'l-'ulûm, 324; 'Abbâs, el-Belâga funûnuhâ ve efnânuhâ 'ilmü'l-me'ânî, 239.

134 Dârimî, Müsnedü'd-dârimî (Sünen-i dârimî), 1/357.

135 Şemmerî, el-İsnad beyne'n-nahvi ve'l-belâğa, 67.

136 Sekkâkî, Miftâhu'l-'ulûm, 323.

137 Ahvas, Şi'rü ahvas el ensârî, 8.

138 Sekkâkî, Miftâhu'l-'ulûm, 324.

139 Abbâs, el-Belâga funûnuhâ ve efnânuhâ 'ilmü'l-me'ânî, 238; Sekkâkî, Miftâhu'l-'ulûm, 321.

140 'Abbâs, el-Belâga funûnuhâ ve efnânuhâ 'ilmü'l-me'ânî, 238.

141 Nattâh, Şi'rü ebî bekr b. en-nattâh, 21.

sine uymamaktadır. Çünkü şair himmetlerini değil methettiği kişiyi övmek istemektedir.¹⁴²

5.3.5. Hayıflanma ve Memnuniyetsizlik Belirtmek

Bazen hayıflanma ve memnuniyetsizlik duyulan bir durumu dile getirmek için mûsned, mûsnedün ileyhten önce getirilir. Ebu't-Tayyib el-Mütenebbî'nin (ö. 354/965) aşağıdaki şiiri bu duruma misal verilebilir.

وَمِنْ نَكْدِ الدُّنْيَا عَلَى الْحُرِّ أَنْ يَرَى عُدُوَّ لَهُ مَا مِنْ صَدَاقَتِهِ بِدٍ¹⁴³

“Dünyanın dost olması gerektiği şeyi düşman göstermesi, hür kişinin hayatını karartan şeylerden biridir.”

Şibhi cümle olan (مِنْ نَكْدِ) mûsned öne sürülen konudaki vurgu ve elemin aktarılmasını hızlandırmak için takdim edilmiştir. Şayet mûsned tehir edilseydi şahit şairin istediği manayı ifade etmezdi. Ve şair teessür, sıkıntı ve memnuniyetsizliğini tanımlayamazdı.¹⁴⁴

5.4. Mûsnedin Tehiri

Mûsned tehir edilmesindeki amaç, mûsnedün ileyhın mûsnedden daha mühim olmasıdır. Daha önce de ifade edildiği üzere cümlelerin iki unsurundan biri olan mûsnedün ileyh mûsnedden daha önemlidir. Çünkü mûsnedün ileyh sabit, mûsned ise değişken unsurdur. Yani mûsned, mûsnedün ileyhın durumuna göre değişkenlik gösterebilmektedir. Mûsnedün ileyhın takdim edilmesindeki belâğî amaçlar mûsnedün tehirinde de geçerlidir.

Sonuç

Herhangi bir dilde bir yargının veya anlamın oluşması için lafızların birbirine bağlanması ve aralarında bir alakanın olması gerekir. Belâgat âlimleri kelimeler arasındaki bu anlam ilişkisini isnad diye tanımlamışlardır. Diğer bir ifadeyle isnad, bir fiil, hal ve sıfatın diğer bir şeye nispet edilmesidir. Cümlelerin iki ana unsuru olan mûsned ve mûsnedün ileyh olmadan cümle meydana gelmeyeceği gibi bu ikisinin arasındaki isnad da teşekkül etmez. Dolayısıyla mütekellimin de herhangi bir cümleyi isnada bina etmeden telif etmesi mümkün değildir.

Mûsned ile mûsnedün ileyh arasındaki anlam ilişkisini ifade eden isnad, müfred lafızların bir araya gelmesiyle teşekkül eden terkiplerle onların manalarını ve terkipleri oluşturan unsurlar arasındaki karşılıklı ilişkiyi konu edinmesi yönünden meânî ilminin temelini oluşturmaktadır.

Cümle, bir fikri, duygu veya düşüncüyü veya hadiseyi muhataba eksiksiz bir şekilde ifade eden lafızlar topluluğudur. Dolayısıyla kelimeler bir araya gelerek bir yargı ifade eder. Bu yargının karşı tarafa aktarılmasında sadece sözcükler değil, aynı zamanda mütekellimin duygu, düşünce ve istekleri de bu yargı içinde yer alır. Bu hususların ifadeye yansımaları için cümleyi oluşturan unsurların belâğî yönden hangi amaçla cümle içinde yer aldıklarının farındalığı önemlidir. Zevk-i selim sahibi insanların muktezâyı hâle uygun ve belâğî açıdan

142 'Arefe, Min belâğatî'n-nazmî'l-'arabî, 1/266.

143 Se'âlibî, Ebu't-tayyib el-mütenebbî vemâ lehû vemâ 'aleyhi, 124.

144 Şemmerî, el-İsnâd beyne'n-nahvi ve'l-belâğa, 68.

hatalardan arınmış ifadeleri muhataba tesir ederken, bunun aksi ifadeler beklenen etkiyi oluşturmamaktadır.

Mütekellim tarafından muhataba aktarılan cümlelerin istenilen düzeyde etkili olabilmesi için belâgat âlimleri cümleyi oluşturan unsurların muhatabın durumunu da dikkate alarak hangi maksatlarla, nerede ve ne zaman yer alması gerektiğini ortaya koymak için gayret sarf etmişler ve bir takım neticelere varmışlardır.

Belâgatçiler, isnâd şekillerini muhatabın durumuna ve zihninin boş veya meşgul olmasına göre sınırlandırmışlardır. Böylece haber-i isnâdın fâide-i haber ve lâzım-i fâide-i haber olmak üzere iki türüne ulaşmışlardır. Fâide-i haber, verilmiş bir hüküm olması açısından hükmün doğru ve yalandan biri ile gerçekleşmesinin mümkün olmasını ifade ederken, lâzım-ı fâide-i haber ise hükmün haber verilmeden önce muhatap tarafından biliniyor olmasıdır.

Cümlede sadaret vasfına sahip olan müsnedün ileyh, muktezâ-yı hâle göre takrîr ve îzâh, tahsîs, teberrük, tahkir ve sözü uzatmak gibi maksatlarla cümlede zikredilirken; bazen de bir karineye binâen konaklama yerleri ve evler, isti'nâf, övme, yeme veya acıma, makamın sözün uzatılmasına elverişsiz olması ve müsnedün ileyhin herkes tarafından bilinmesi gibi maksatlarla da hazfedilir.

Müsnedün ileyhin cümlede başta gelmesi asıl kuraldır ilkesine binaen tahsîs, teşvîk, ta'mîm, ta'cîl ve takviye gibi amaçlarla cümlede başta yer alırken; eğer makam, yani muktezâ-yı zâhir müsnedin takdîm edilmesini gerektiriyorsa o zaman müsnedün ileyh te'hîr edilir yani sonra getirilir.

Müsned, dinleyicinin anlayışının zayıf olması, karineye olan itimadın zayıflığı, muhataba te'kitli bir şekilde cevap verme, müsnedin teceddüd ve sübût ifade etmesi ve ta'accüb gibi makamın gerektirdiği belâğî amaçlar doğrultusunda zikredilirken; makam darlığı, müsnedün ileyhe ta'zîm, birden çok mana ifade etme, şiirde vezni muhafaza etme ve karine vb. bir takım belâğî gayeler için de terk edilir.

Cümlede bulunan unsurların kasr, ihtimam, kasıt vb. nedenlerle mütekellimin zihninde var olan unsurları yansıttığı yadsınamaz bir gerçektir. Bu nedenle müsnedin, kasr ve tahsîs, teşvik, müsnedün ileyhin mütekellim nezdinde önemli olması, müsnedin haber olduğuna dikkati çekmek ile hayıflanma ve memnuniyetsizlik belirtmek gibi takdîm etmesinin belâğî yönden bir takım gayesi vardır. Müsnedin te'hîr edilmesindeki amaç ise müsnedün ileyhin müsnedden daha mühim olmasıdır. Çünkü müsnedün ileyh sabit, müsned ise değişken unsurdur.

Kaynakça | References

- ‘Abbâs, Fadl Hasan. *el-Belâğa funûnuhâ ve efnânuhâ ‘ilmü’l-me’ânî*. Ammân, Dâru’n-Nefâis, 2009.
- ‘Abbâsî, Ebu’l-Feth ‘Abdurrahîm b. Abdurrahmân b. Ahmed. *Me’âhidu’t-tansîs ‘alâ şevâhidi’t-tel-hîs*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: ‘Âlimü’l-Kütüb, 1431/2010)
- ‘Abdûlmuttalib, Muhammed. *el-Belâğa ve’l-uslûbiyye*. Kahire, eş-Şirketü’l-Mısriyyetü’l-‘Âlemiyye, 1994.
- Ahvas, Ahdullah b. Muhammed. *Şi’rû ahvas el ensârî*. thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî. Bağdâd, Mektebetü Endülü’s, 1389/1969).
- ‘Arefe, Abdul’azîz Abdulmu’tî. *Min belâğati’n-nazmi’l-‘arabî*. Beyrut: ‘Âlimü’l-Kütüb, 1984.
- ‘Askerî, Ebû Hilâl. *Dîvânü’l-me’ânî*. Beyrut: Dâru’l-Ceyl, 1431/2010.
- Aşma’î. *el-Aşma’îyyât*. nşr. Aḥmed Muḥammed Şâkir – ‘Abdusselâm Muḥammed Hârûn. Beyrut 1963, 184.
- Besyûnî, ‘Abdûlfettâh. *‘İlmü’l-me’ânî*. Kahire, Mektebetü Vehbe, ts.
- Beyâtî, Senâ Hamîd. *Kavâ’idü’n-nahvi’l-‘arabî fî zav’in-nazariyyeti’n-nazmi*. Ammân, Dâru Vâil, 2003.
- Bûkırîra, Nu’mân. *el-Medârisü’l-lisâniyyetü’l-mu’âsıra*. Kahire: Mektebetü’l-Âdâb, 2003.
- Bulut, Ali. *Belâgat-i müyessera*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2020.
- Bulut, Ali. *el-Belâğatü’l-müyessere*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2020.
- Bulut, Ali. *Belâgat Me’ânî-Beyân-Bed’*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.
- Cürcânî, Abdulkâhir. *Delâilü’l-i’câz*. thk. Mahmud Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü’l-Hâ-necî, tsz.
- Cürcânî, Abdulkâhir. *Delâilü’l-İ’câz Sözdizimi ve Anlambilimi*. Çev. Osman Güman. İstanbul: Littera Yayıncılık, 2016.
- Cürcânî, ‘Alî b. Muhammed. *Kitâbu’t-ta’rifât*. thk. İbrâhîm el-Ebyârî. Dâru’d-deyyân Li’t-turâs.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân. *Müsne’d-dârimî (Sünen-i dârimî)*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. Arabistan: Dâru’l-Muğnî, 1412/2000.
- Daşkiran, Yaşar. *Anlama Sürecinde Arapçanın Yapısal İşlevleri*. Ankara: Gece Akademi, 2019.
- Daşkiran, Yaşar. “Abdulkahir el-Cürcânî’nin Gramer Anlayışı ve Modern Dilbilim”, *Abdulkahir el-Cürcânî’nin Dil ve Edebiyat Anlayışı*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Düelî, Ebû’l-Esved. *Dîvânü ebi’l-esved ed-düelî*, thk. Muhammed Hasan el-Yâsîn. Bağdat, Mektebetü’n-Nahza, 1964.

- Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *el-İnsâf fî mesâilî'l-hilâf*. thk. Cevdet Mebrûk Muhammed, (Kahire: Mektebetü'l-Hâneçî, 2022.
- Fadl, Salâh. *Belâğatü'l-hitâb ve 'ilmü'n-nas*. Kuveyt: 'İlmü'l-Ma'rife, 1992.
- İbn Fâris. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1979.
- Fîrûzâbâdî. *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Mektebetu Tahkîki't-Turâs fî Mu'esseseti'r-Risâle. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2005.
- Gezek, Ahmet. "Arap Belâğatında Lâzım-ı Fâide-i Haber Kavramı ve Müfessirlerin Bu İfade-lere Dair Görüşleri". *Yalova İslam Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Haziran 2021), 221-240.
- Hasen, Şâhir. *'İlmü'd-delâleti's-semantikiyyeti ve'l-berâcmâtiiyyeti fî'l-luğati'l-'arabiyye*. Ammân, Dâru'l-Fikr, 2001.
- Hâşimî, es-Seyyid Ahmed. *Cevâhirü'l-belâğa*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2014.
- Hatîm, Kays b. Dîvânü kays b. *el-hatîm*. thk. Nâsiruddîn el-Esed. Beyrut, Dâru Sadr, 1967.
- Hüzelî, Ebû Züeyb. *Dîvânü ebî züeyb el-hüzelî*. thk. Ahmed Halîl eş-Şâl. Bursa'îd, Merkezü'd-Dirâsâtî ve'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 2014.
- Kazvînî, Hatîb. *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.
- Kazvînî, Hatîb. *et-Telhîs fî 'ulûmi'l-belâğa*. thk. 'Abdurrahmân el-Berbûkî. Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- Kızılkaya, Yakup. "Arapçada Mürekkep Cümlelerin Kapsamı". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2019): 122-146.
- Lâşîn, 'Abdülfeţâh. *et-Terâkîbü'n-nahviyye mine'l-vicheti'l-belâğiiyye 'inde 'abdilkâhir*. Riyâd, Dârü'l-Merîh, 1983.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-'arab*. thk. 'Abdullâh 'Aliyyu'l-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbullâh, Hâşim Muhammed eş-Şâzeli. Kahire: Dâru'l-Me'arif, t.y.
- Nâcî, Mecîd 'Abdülhamîd. *el-Üsûsü'n-nefsiyye li esâlibi'l-belâğati'l-'arabiyye*. Beyrut, el-Müessesetü'l-Câmi'atü'd-Dirâsât, 1984.
- Nattâh, Ebû Bekir b. Şî'rü ebî bekr b. *en-nattâh*. Der. Hâtîm Sâlih ez-Zâmin. Bağdâd, Matba'a-tü'l-Me'arif, 1395/1975), 21.
- Pilgir, Muhammed. *Kıraat İlminde İsnad Meselesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Ebî Rebî'a, Ömer b. Dîvânü 'omer b. *ebî rebî'a*. Beyrut, Dârü'l-Kalem, ts.
- Saraç, M. A. Yekta. *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*. İstanbul: Gökkuş Yayınları, 2015.
- Se'âlibî, Ebû Mansur. *Ebu't-tayyib el-mütenebbî vemâ lehû vemâ 'aleyhi*. thk. Muhammed Muh-yiddîn Abdülhamîd. Kâhire, Mektebetü'l-Hüseyni't-Ticâriyye, ts.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Abdülhamîd el-Hindâvî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2000.

- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. th. 'Abdusselâm Hârûn. Kâhire: Mek-tebetü'l-Hâneçî, 1988.
- Şemmerî, 'Imâdüddîn Nâyif Muhammed. *el-İsnâd beyne'n-nahvi ve'l-belâğa*. Ammân, Câmi'a-tü'l-Ürdüniyye, 2008.
- Şentürk, Recep. "İsnad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/153-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Teftâzânî, Sa'duddîn b. Ömer. *el-Mutavvel şerhu telhîsi miftâhi'l-'ulûm*. thk. 'Abdülhamîd Hin-dâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1971.
- Yahyâ, Ahmed. *el-İtticâhu'l-vazîfî ve devruhû fî tahlîli'l-luğa*. 'Alemlü'l-Fikr 20/3 (Kasım 1989), 69-98 (637-666).
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer. *el-Mufasssal fî 'ilmi'l-'arabiyye*. thk. Fahr Sâlih Kadâre. Amman, Dâru 'Ammâr, 2004.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım. Mahmûd b. 'Omer. *el-Keşşâf*. thk. 'Âdil Ahmed Abdü'l-mevcûd – 'Alî Muhammed Mu'avviz. Riyâd, Mektebetü'l-Übeykân, 1998.
- Zübeydî, 'Amr b. Ma'dikerib. *Dîvânü 'amr b. ma'dikerib ez-zübeydî*. Düz. Mutâ' et-Tarâbîşî. Dı-maşk, Mecmû'âtü Mecme'i'l-Luğati'l-'Arabiyye, 1985.

İzmirli'nin Hâkîzâde'ye Reddiyesi Çerçevesinde Sarık Sarma ile İlgili Rivâyetlerin Değeri

Abdurrahman Kurt | 0000-0002-0670-0038 | abdurrahmankurt@ksu.edu.tr

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Kahramanmaraş, Türkiye

ROD ID: 03gn5cg19

Öz

Osmanlı'nın son dönemi ile Cumhuriyet'in ilk dönemine tanıklık eden İsmail Hakkı İzmirli (1869-1946), Kur'ân ilimleri, kelâm, fıkıh, hadîs, felsefe ve mantık gibi pek çok alanda eser telif etmiş şahsiyetlerdendir. İzmirli, gerek çeşitli kurumlarda yürüttüğü muallimlik, müderrislik, müdürlük, müfettişlik ve azalık gibi görevlerle gerekse kaleme aldığı kitap ve makalelerle büyük bir mücadele vererek içinde bulunduğu devrin siyasî, sosyal, fikrî ve kültürel hayatında zuhûr eden problem ve meselelere çözüm üretip bu alanlarda önemli katkılar sağlamıştır. İzmirli'nin, *Sebilürreşâd* ve *Cerîde-i İlmîyye* gibi önemli mecmualarda muhtelif konulara dair yazılar kaleme alması yaşadığı dönemin meselelerine bağımsız kalmadığını ortaya koymaktadır. Nitekim bu yazılardan biri de “Her Müslüman'ın Sarık Sarması Vâcib midir?” ismiyle *Sebilürreşâd* mecmuasında yayınlanan makale olup İzmirli bu makalesinde sarık sarmanın vâcib olduğunu dile getiren bir yazıya cevap vermiş, hadis ve fıkıh ilmi çerçevesinde konunun tahlil ve tenkidini yapmıştır. Bu çalışmada da sarık sarmaya dair rivâyetler, İzmirli'nin Hâkîzâde'ye reddiyesi çerçevesinde incelenecektir.

Anahtar Kelimeler

Hadis, İzmirli, Sarık, Fıkıh, Rivâyet

Atıf Bilgisi

Kurt, Abdurrahman. “İzmirli'nin Hâkîzâde'ye Reddiyesi Çerçevesinde Sarık Sarma ile İlgili Rivâyetlerin Değeri” *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/1 (Haziran 2023), 305-320.

<https://doi.org/10.33718/tid.1270310>

Geliş Tarihi	: 24.03.2023
Kabul Tarihi	: 10.06.2023
Yayın Tarihi	: 30.06.2023
Değerlendirme	: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	: Yapıldı - iThenticate
Çıkar Çatışması	: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Value of Transmission About Wrapping the Imāma in Framework İzmirli's Refusal to Hakizade

Abdurrahman Kurt | 0000-0002-0670-0038 | abdurrahmankurt@ksu.edu.tr

Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences,
Kahramanmaraş, Türkiye

ROD ID: 03gn5cg19

Abstract

Ismail Hakkı İzmirli who witnessed the last period of the Ottoman Empire and the first period of the Republic of Turkey, is one of the personalities who wrote articles in many fields such as Qur'anic sciences, kalām, fiqh, Ḥadīth, philosophy and logic. İzmirli worked as a teacher, professor, director, inspector and member in various institutions. He made significant contributions in these fields by making a great struggle with the books and articles he wrote, by producing solutions to the problems and issues that appeared in the political, social, intellectual and cultural life of the period he was in. The fact that İzmirli wrote articles on various subjects in important journals such as "Sebilürresad" and "Ceride-i İlmiyye" reveals that he was not independent of the issues of his time. As a matter of fact, one of these articles is an article that published in the journal "Sebilürresad" under the name of "Is it Wād̲jib for Every Muslim to Wrap the Imāma?" In this article, İzmirli, replied to an article which was state, that the Imāma is wād̲jib, and analyzed and criticizes the subject within the framework of the science of hadith and fiqh. In this study, İzmirli's article, which deals with the transmissions about the Imāma and the Imāma wrapping, is examined.

Keywords

Ḥadīth, İzmirli, Imāma, Fiqh, Transmission

Citation

Kurt, Abdurrahman. "The Value of Transmission About Wrapping the Imāma in Framework İzmirli's Refusal to Hakizade". *Trabzon Theology Journal* 10/1 (June 2023), 307-322.

<https://doi.org/10.33718/tid.1270310>

Date of Submission : 24.03.2023

Date of Acceptance : 10.06.2023

Date of Publication : 30.06.2023

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : 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.

Plagiarism Checks : Yes - iThenticate

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Arapça'da genellikle “imâme” [عمامة] şeklinde ifade edilen sarık, kalensüve (fes), külah, takke gibi muhtelif başlıkların üzerine sarılmak suretiyle kullanılan bir çeşit baş giysisidir.¹ Kullanımı çok eskilere dayanan sarığın tarihte pek çok toplum tarafından yaygın olarak kullanıldığını söylemek mümkündür.

Kur'ân-ı Kerîm'de sarık hakkında herhangi bir ifade geçmemekle birlikte “Sabrettiğiniz ve Allah'a karşı gelmekten sakındığınız takdirde; onlar ansızın üzerinize gelseler bile Rabbiniz nişanlı beş bin melek size yardım eder”² âyetinde geçen müsevvim / مسوم (nişanlı) kelimesinin “sarıklı” manasında kullanıldığı rivâyet edilmiştir.³ Hadis kaynaklarında Allah Resûlü'nün (s.a.) ve ashabının da sarık sardıkları zikredilmektedir. Nitekim Câbir b. Abdullah'tan (ö. 78/697) nakledildiğine göre Mekke'nin fethinde Hz. Peygamber'in başında siyah bir sarık vardı.⁴ Bir diğer sahâbî Amr b. Hureys (ö. 85/704), Hz. Peygamber'i ucu omuzları arasında sarkan siyah bir sarıkla minberden insanlara hutbe irad ederken gördüğünü haber vermektedir.⁵ Abdullah b. Ömer'in (ö. 73/693) naklettiği bir rivâyete göre Hz. Peygamber sarık sardığı zaman ucunu omuzları arasından sarkıttı. Rivâyetin devamında İbn Ömer'in de bu şekilde yaptığı zikredilmektedir.⁶ Benzer şekilde Hz. Peygamber'in abdest alırken sarık üzerine mesh ettiğine dair rivâyetler mevcuttur.⁷ Sahâbeden Hz. Ali, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Zübeyr, Ebû Ubeyde, Ebu'd-Derdâ, Berâ b. Âzib, Abdurrahman b. Avf gibi pek çok ismin sarık sardığı zikredilmektedir.⁸ Nitekim tâbiûn neslinin küçüklerinden Ubeydullah b. Ömer (ö. 147/764), tâbiûnun büyüklerini kastederek “Hocalarımız bize, Hz. Peygamber'in ashâbının sarık sardığını gördüklerini haber verdiler”⁹ demiştir. Sarığın Hz. Peygamber ve ashâbı tarafından kullanıldığının sabit olduğunu gösteren bu nakiller dışında kaynaklarda sarıkla ilgili çok sayıda rivâyete yer verilmiştir.¹⁰

Öte yandan sarık giymenin dinî hükmü ve sarıkla namaz kılmanın fazileti çerçevesinde farklı görüş ve yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu görüşleri özetle; gerek namazda gerekse namaz dışında sarık sarmanın sünnet olduğu, sadece namazda sarık sarmanın sünnet olduğu ve sarığın örf ve âdet kaynaklı olup dinî bir esasa dayanmadığı şeklinde üç grupta toplamak mümkündür.¹¹ Örneğin tanınmış Hanefî âlimlerinden Alî el-Kârî (ö. 1014/1605), Hz.

1 Bk. İbn Sîde, *el-Muhassas*, 4/82; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 1141; Kettânî, *ed-Di'âme fi ahkâmi sünneti'l-imâme*, 3; Bozkurt, “Sarık”, 36/152.

2 Âl-i İmrân 3/125.

3 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/36-37; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 3/425-426; Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 3/755-757; Yalçın, “Sarık/Fıkıh”, 36/154.

4 Müslim, “Hacc”, 451; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 20; Tirmizî, “Cihâd”, 9.

5 Müslim, “Hacc”, 451-453; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 20.

6 Tirmizî, “Libâs”, 11. Hz. Peygamberin sarık sardığına dair ayrıca bk. Muhittin Uysal, *Peygamber Günlerinde Giyim Kuşam ve Süslenme*, 102-105, 155-159; Haydar Güngör, “Hz. Peygamber (s.a.s.) Döneminde Kullanılan Kıyafetler”, 48-68.

7 Bk. Buhârî, “Vudû”, 48; Müslim, “Tahâret”, 81-83; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 54; Tirmizî, “Tahâret”, 75. Sarık üzerine mesh ile ilgili hadisler için bk. Musa Bağcı, “Sarık ve Çorap Üzerine Mesh Problemi”, 139-178.

8 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 12/537-541.

9 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 12/542.

10 Sarık ve sarık hakkındaki rivâyetler için bk. İbn Ebî Şerîf, *Savmu'l-ğamâme fi irsâli tarafi'l-imâme*; Alî el-Kârî, *el-Mekâletü'l-azbe fi'l-imâmeti ve'l-azebe (Silâtü'l-cevâiz fi salâti'l-cenâiz içerisinde)*; Kettânî, *ed-Di'âme fi ahkâmi sünneti'l-imâme*.

11 Yalçın, “Sarık/Fıkıh”, 36/154.

Peygamber'in sarık sardığının neredeyse mânen mütevâtir olacak derecede sâbit olduğunu söylemektedir. Ona göre sarık sarmaya teşvik eden hadisler zayıf senedlerle gelmiş olsa da hepsi bir araya geldiğinde hasen ve hatta sahih mertebesine ulaşacak bir kuvvet hâsıl olur ki bu da sarık sarmanın müstehaplığını göstermektedir.¹² Bir diğer meşhur isim Şevkânî (ö. 1250/1834) de ilgili rivâyetler çerçevesinde sârik sarmanın müstehap olduğunu belirtmiştir.¹³ Aynı şekilde *ed-Di'âme fî ahkâmî sünneti'l-'imâme* adlı eseriyle sarık ve sarık hakkındaki rivâyetlere yer veren hadis âlimlerinden Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî (1857-1927), bu konuda vârid olan hadislerden hareketle sarığın İslâm'ın ve Müslümanların bir şiarı olduğunu dolayısıyla Hz. Peygamber'e uyarak giyilmesi gerektiğini dile getirmiştir.¹⁴ Buna karşın sarığın İslâmî bir simge olmayıp Araplara özgü bir elbise olduğuna dikkat çeken son dönem Mısırlı âlimlerden Muhammed el-Gazzâlî (1917-1996), faziletine dair nakledilen rivâyetlerin ise sıhhat açısından hiçbir kıymeti olmadığını söylemiştir.¹⁵ Bir diğer Mısırlı âlim Muhammed Ebû Zehre (1898-1974), Hz. Peygamber'in bıyık, sakal, sarık vs. gibi giyim-kuşamla ilgili uygulamalarının şeriatı beyan maksadıyla olmayıp içinde yaşadığı toplumun bir geleneği olarak yaptığı değerlendirmesinde bulunmuştur.¹⁶

1. İzmirli'nin "Her Müslüman'ın Sarık Sarması Vâcib midir?" Adlı Makalesi

Sarık meselesi, Osmanlı ve Cumhuriyet devrini idrak etmiş çok yönlü ilim adamı İsmail Hakkı İzmirli (1869-1946) döneminde de tartışılmıştır. Sarık sarmanın vâcib olduğunu dile getiren Hâkîzâde Abdürrezzâk imzasını taşıyan yazıya cevap mahiyetinde bir makale kaleme alarak İzmirli de bu tartışmalara katılmıştır. Onun "Her Müslüman'ın Sarık Sarması Vâcib midir?" başlığını taşıyan söz konusu makalesi *Sebîlürreşâd* mecmuasında "Usûl-i hadîs" üst başlığı altında 24 Receb 1432 Perşembe (18 Haziran 1914) tarihinde yayınlanmıştır.¹⁷

İzmirli, makalesine Hâkîzâde Abdürrezzâk'ın sarık hakkındaki yazısına yer vererek başlamıştır. Bu yazıda Hâkîzâde, Hz. Peygamber'in bütün müslümanlara sarığın gerekliliğinden bahsettiğini söylediği dört rivâyeti, peş peşe zikretmek suretiyle görüşünü ispat etmeye çalışmıştır. Akabinde ise serdettiği rivâyetleri birkaç cümle ile tek tek izah etmiştir.¹⁸ Hâkîzâde'nin sarık hakkındaki görüşüne cevaben İzmirli, "Hâkîzâde Abdürrezzâk Efendi her Müslümanın sarık sarması icâb eder davasında bulunuyor, davasını ehâdis ile isbat etmek istiyor"¹⁹ sözleriyle giriş yaparak konuyu hadis usûlü ve fıkıh usûlü zâviyesinde ele almak suretiyle Hâkîzâde'yi sert bir dille tenkit etmiştir.

2. İzmirli'nin Makalesinde Yer Verdiği Rivâyetler ve Değerlendirmeleri

Sarık sarmanın gerekliliği çerçevesinde Hâkîzâde'nin naklettiği rivâyetlere bakıldığında -biri hariç- bunların temel hadis kaynaklarında yer almadığı görülmektedir. Aşağıda ilgi-

12 Alî el-Kârî, *el-Mekâletü'l-azbe*, 54-55.

13 Şevkânî, *Neylül'evtâr*, 3/419.

14 Kettânî, *ed-Di'âme*, 14.

15 Muhammed el-Gazzâlî, *es-Sünnetü'n-Nebeviyye*, 105.

16 Muhammed Ebû Zehre, *Usûlü'l-fıkıh*, 114-115.

17 İsmail Hakkı İzmirli, "Her Müslüman'ın Sarık Sarması Vâcib midir?" *"Sebîlürreşâd"*, 12/301, 262-263. Ancak aldığı kapatma cezası sebebiyle *Sebîlürreşâd* mecmuasının 300. ve İzmirli'nin bu makalesinin de yer aldığı 301. sayıları *Sebîlünneccât* adıyla yayına çıkmıştır.

18 İzmirli, "Her Müslüman'ın Sarık Sarması Vâcib midir?", 262.

19 İzmirli, "Her Müslüman'ın Sarık Sarması Vâcib midir?", 262.

li rivâyetlere yer verilerek İzmirli'nin cevap mahiyetindeki tenkitleriyle birlikte bunların tahlil ve değerlendirilmesi yapılacaktır.

2.1. Sarığın Müslümanlar ile Müşrikler Arasında Ayırt Edici Olması Rivâyeti

Hâkîzâde'nin zikrettiği ilk hadis, Tirmizî (ö. 279/892) ile Ebû Dâvûd (ö. 275/889) tarafından tahrîc edilen Rûkâne b. Abdiyezîd el-Kureşî'nin (ö. 42/662) Hz. Peygamber'den naklettiği "Bizimle müşrikler arasındaki fark, başlıklar üzerindeki sarıklardır."²⁰ rivâyetidir.

Hâkîzâde'ye göre sarığın müslüman ile gayr-i müslimler arasında ayırt edici bir özellik olduğunu beyan eden bu hadisten açıkça anlaşılmaktadır ki sarık, sadece ulemaya mahsus olmayıp bütün müslümanlara ait bir kisvedir. Ayrıca sarığın halktan esirgenip ulemaya mahsus bir kisve olarak görülmesinin cimrilik ve kıskançlığın en yüksek derecesi olduğuna dikkat çeken Hâkîzâde, ulemanın böyle bir sığata razı olmayacağını belirtmiştir.²¹ İzmirli, Hâkîzâde'ye cevaben bu hadis hakkında senedde yer alan Muhammed b. Rûkâne hakkında Buhârî'nin (ö. 256/870) "meçhul", Zehebî'nin (ö. 748/1348) "Bu sened sahih değildir" ve Sehâvî'nin (ö. 902/1497) ise "vâhî" şeklindeki görüşlerini naklederek rivâyetin zayıf olduğunu ve onun böyle zayıf bir rivâyetten hüküm ortaya koymak suretiyle hata ettiğini belirtmiştir.²²

Tirmizî ve Ebû Dâvûd'un, Kuteybe b. Saîd – Muhammed b. Rebîa – Ebu'l-Hasan el-Askalânî – Ebû Ca'fer b. Muhammed b. Rûkâne – Muhammed b. Rûkâne – Rûkâne isnadıyla naklettiği bu rivâyetin senedi incelendiğinde bazı râvilerin meçhul olması sebebiyle pek çok âlim tarafından sahih olmadığının belirtildiği görülmektedir. Nitekim Tirmizî, "hadîsün garîbün"²³ şeklinde sıhhat değerlendirmesinde bulunduğu bu rivâyetin isnadının kuvvetli olmadığını, Ebu'l-Hasan el-Askalânî ile İbn Rûkâne'nin meçhul râviler olduğunu belirtmiştir.²⁴ Keza Buhârî, ilgili rivâyetin senedinde yer alan râvilerden bazılarının birbirinden semânın bilinmediğini, dolayısıyla isnadının meçhul olduğunu söylemiştir.²⁵ Zehebî, zayıf râvilere tahsis ettiği *Mîzânü'l-i'tidâl*'inde Muhammed b. Rûkâne'den bahsederken onun naklettiği bu rivâyetin sahih olmadığını belirtmiş meçhul bir râvi Ebu'l-Hasan'ın bu rivâyetle ondan teferrüdüne dikkat çekmiştir.²⁶ Ayrıca Muhammed b. Rûkâne ve Ebu'l-Hasan dışında seneddeki isimlerden Ebû Ca'fer b. Muhammed b. Rûkâne'nin de meçhul olduğu zikredilmiştir.²⁷ Nitekim İbn Hibbân (ö. 354/965), Muhammed b. Rûkâne'yi zikrederken oğlu Ebû Ca'fer'in ondan rivâyette bulunduğunu ancak bu isnadına itimadının olmadığını belirtmiştir.²⁸ Bununla birlikte Ali el-Kârî ise Tirmizî dışında Ebû Dâvûd'un da rivâyeti tahrîc edip hakkında sükût etmiş olmasını göz önünde bulundurarak isnadın ihticaca elverişli

20 Tirmizî, "Libâs", 40; Ebû Dâvûd, "Libâs", 20. Ayrıca bk. Ebû Ya'lâ, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, 2/206; Tâberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 5/71; Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, 3/553.

21 İzmirli, "Her Müslüman'ın Sarık Sarması Vâcib midir?", 262.

22 İzmirli, "Her Müslüman'ın Sarık Sarması Vâcib midir?", 263.

23 Tirmizî'nin hadis sonlarında yaptığı sıhhat değerlendirmeleri nüshalar arasında farklılık arz ettiğinden bu hadise ait değerlendirme bazı nüshalarda "hadîsün hasenün garîbün" şeklinde yer almaktadır. Bk. Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, 367.

24 Tirmizî, "Libâs", 40.

25 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 1/82.

26 Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 4/116; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 5/99.

27 Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 5/229; İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 554.

28 İbn Hibbân, *Kitâbü's-Sikât*, 5/360.

olabileceğini dile getirmiştir.²⁹ Öte yandan Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî,³⁰ Mübârekpûrî (1865-1935),³¹ Nâsirüddîn el-Elbânî (1914-1999),³² Şuayb el-Arnaût (1928-2016)³³ gibi muasır âlimler de rivâyetin zayıf olduğuna dikkat çekmişlerdir.

2.2. Sarıkla Kılınan Namazın Sarıksız Kılınan Namazdan Faziletli Olduğu Rivâyeti

Hâkîzâde'nin yer verdiği ikinci rivâyet, Abdullah b. Ömer'in (ö. 73/693) Hz. Peygamber'den naklettiği "Sarıkla kılınan nafil veya farz namaz, sarıksız kılınan yirmi beş namaza denktir. Sarıkla kılınan cuma namazı, sarıksız kılınan yetmiş cuma namazına denktir. Melekler sarıklıların cumasına katılır ve güneş batıncaya kadar onlara dua ederler."³⁴ şeklindeki rivâyettir.

Bu rivâyetin izahında Hâkîzâde'ye göre "zerre kadar dahi olsa hayır ve şer adına her kim ne yaptıysa karşılığını görecektir"³⁵ şeklindeki ilâhî ikaz göz önünde bulundurulduğunda cennetin en yüksek mertebesine ulaşmak için günah ve kötü sayılabilecek en cüz'î ve sıradan şeyleri terk etmek gerekir. Dolayısıyla ona göre sarıkla namaz kılmanın ne kadar faziletli olduğunu gösteren hadisteki müjde ortada iken hiçbir müslümanın kalkıp da yirmi beş veya yetmiş namazlık sevaptan mahrum kalmayı arzu etmesi tasavvur edilemez. Ayrıca sair müslümanların bu kadar sevaptan mahrum kalmalarını isteyip sarığın yalnızca kendilerine ait olduğunu söyleyecek bir âlimin de olamayacağını belirtir.³⁶ İzmirli, Hâkîzâde'ye verdiği cevapta sarıkla namaz kılmanın fazileti hakkında nakledilen bu rivâyetle ilgili mevzûât müelliflerinin uydurma olduğuna dair görüşlerini zikrettikten sonra böylesine mevzû bir rivâyetle hüküm çıkarmaya kalkışmanın hadis usûlüyle alay etmek anlamına geldiğine dikkat çekmektedir.³⁷

İbn Hacer (ö. 852/1449), İbn Neccâr'ın Muhammed b. Mehdî el-Mervezî – Ebû Bîşr b. Seyyâr – Abbâs b. Kesîr el-Kureşî – Yezîd b. Ebî Habîb – Mehdî b. Meymûn – Sâlim b. Abdullah – Abdullah b. Ömer tarikiyle naklettiği bu rivâyetin uydurma olduğunu belirtir. İbn Hacer, seneddeki Muhammed b. Mehdî, Ebû Bîşr b. Seyyâr, Abbâs b. Kesîr ve Mehdî b. Meymûn'un meçhul râviler olduğuna dikkat çekse de problemin hangi râviden kaynaklandığını bilemediğini ekler.³⁸ Elbânî, akl-ı selimin kabul etmeyeceği derecede mübalağalı bir mükâfat içerdiği için İbn Hacer'in bu rivâyeti mevzû saydığını söyleyerek metin eksenli bir tenkitte bulunduğunu belirtmiştir. Aksi takdirde İbn Hacer, senedde itham edilmiş râvi bulunmadığından bu rivâyeti sadece zayıf diye nitelendirmekle yetinirdi.³⁹ Ayrıca Sehâvî,

29 Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh*, 8/147.

30 Kettânî, *ed-Di'âme*, 7.

31 Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 5/492-493.

32 Elbânî, *Da'îfü Süneni't-Tirmizî*, 168-169; *Da'îfü Süneni Ebî Dâvûd*, 331.

33 Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Şuayb el-Arnaût'un notu), 6/177.

34 İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 37/354-355; İbn Hacer, *el-Ğarâibü'l-mültekata*, 5/392-395; *Lisânü'l-Mîzân*, 4/413-414.

35 ez-Zilzâl 99/7-8.

36 İzmirli, "Her Müslüman'ın Sarık Sarması Vâcib midir?", 262.

37 İzmirli, "Her Müslüman'ın Sarık Sarması Vâcib midir?", 263.

38 İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 4/413-414; İbn Hacer, meçhul olduğunu söylediği Mehdî b. Meymûn'un Buhârî ve Müslim râvilerinden Ebû Yahya Mehdî b. Meymûn el-Basrî ile karıştırılmamasını da özellikle belirtir.

39 Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife ve'l-mevzû'a*, 1/251.

Süyûtî (ö. 911/1505), İbn Arrâk (ö. 963/1556), Aclûnî (ö. 1162/1749), Şevkânî (ö. 1250/1834), Muhammed el-Hût (ö. 1276/1860) gibi âlimler de ilgili rivâyetin uydurma olduğunu belirtmişlerdir.⁴⁰

2.3. Sarığın Arapların Değerini Gösterdiğine Dair Rivâyet

Hâkîzâde'nin sarığa dair zikrettiği üçüncü rivâyet ise Deylemî'nin (ö. 509/1115), *Firdevsü'l-ahbâr* adlı eserinde yer verdiği İbn Abbâs (ö. 68/687) tarafından nakledilen "Sarık Arapların tâcidir, onu bıraktıkları zaman izzetlerini de yitirirler" merfû rivâyetidir.⁴¹

Hâkîzâde, bu rivâyetin gayba yönelik bir haber olduğunu dolayısıyla Arapların izzet ve refahlarının sarık sarmakla devam ettiğini, ne var ki sarık ile sair farz ve sünnetleri terk ettikleri vakit hâkim konumundan mahkûmiyete, izzetten zillete düştüklerini düşünmektedir. Ayrıca Osmanlı'yı buna örnek gösteren Hâkîzâde'nin, onların farz ve sünnetlere devam etmeleri özellikle de sarık sarmaya gösterdikleri itinayla büyük büyük kavuklar giymekle cihana hükmettiklerini, daha sonra ise bunları unutup terk etmekle bugünkü duruma geldiklerini ifade etmesi hayli dikkat çekicidir. Bu sebeple ona göre sarığın her müslüman ferde lazım olduğu gibi refah ve mutlulukta da önemli bir rol oynadığı muhakkaktır.⁴² İzmirli, söz konusu bu rivâyetin bütün tariklerinin zayıf olduğunu üstelik Beyhakî (ö. 458/1066) tarafından İbn Şihâb ez-Zührî'nin (ö. 124/742) sözü olarak tahrîc edildiğini söylemiştir. Bu sebeple Zührî'nin sözünün hadis olarak gösterilmesine tepki gösteren İzmirli, bunun büyük bir gaflet olduğunu söyleyerek Hâkîzâde'yi eleştirmiştir.⁴³

Araştırma neticesinde rivâyetin isnadında bulunan Attâb b. Harb'ın, münekkit âlimler tarafından cerh edildiği görülmektedir. Buhârî ve Ebû Hâtim er-Razî (ö. 277/890), Ebû Hafs Amr b. Ali el-Fellâs'ın (ö. 249/864) Attâb'ı zayıf kabul ettiğini zikrederler.⁴⁴ Attâb'ın sika râvilerden naklettiği rivâyetlerde teferrüd ettiğini belirten İbn Hibbân ise bu tarz rivâyetlerinin delil olamayacağına işaret etmiştir.⁴⁵ Seneddeki isimlerden Ubeydullah b. Ebî Humeyd de cerh ve ta'dîl âlimlerinin ittifakıyla zayıf kabul edilmiştir. Nitekim Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) tarafından hadisinin terk edildiği belirtilen⁴⁶ bu râviden Yahya b. Maîn ve Abdurrahman b. Mehdî'nin (ö. 198/813) de hadis rivâyet etmekten sakındıkları zikredilmiştir.⁴⁷ Kezâ Buhârî, Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Dâvûd, Nesâî (ö. 303/915), Dârekutnî (ö. 385/995), İbn Hibbân gibi pek çok muhaddis Ubeydullah'ın münker ve zayıf bir râvi olduğunu dile getirmişlerdir.⁴⁸ Ayrıca İzmirli'nin belirttiği üzere ilgili rivâyet, Beyhakî tarafından İbn Şihâb ez-Zührî'nin sözü şeklinde de tahrîc edilmiştir.⁴⁹ Sehâvî, farklı lafızlarla nakledilen bu ri-

40 Sehâvî, *el-Makâsîdü'l-hasene*, 313; Süyûtî, *ez-Ziyâdât 'ale'l-mevzûât* (Zeylül-Leâli'l-masnâa), 428-429; İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerîa*, 2/124; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/23; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-mecmûa*, 187; Muhammed el-Hût, *Esne'l-metâlib*, 171.

41 Deylemî, *Firdevsü'l-ahbâr*, 3/117; İbn Hacer, *el-Çarâibü'l-mültekata*, 5/887-889.

42 Bk. İzmirli, "Her Müslüman'ın Sarık Sarması Vâcib midir?", 262.

43 İzmirli, "Her Müslüman'ın Sarık Sarması Vâcib midir?", 263.

44 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 7/55; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/12.

45 İbn Hibbân, *Kitâbü'l-mecrûhin*, 2/181; Râvinin zayıf olduğuna dair ayrıca bk. Ukaylî, *Kitâbü'd-Du'afâi'l-kebir*, 3/330-331; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3/32; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 5/367-368; Kettânî, *ed-Di'âme*, 6.

46 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/313.

47 İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*, 7/274.

48 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 19/29-31; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3/7; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/9.

49 Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, 5/176.

vâyetin bütün tariklerinin zayıf olduğunu belirtmiş,⁵⁰ Münâvî (ö. 1031/1622) de rivâyetin zayıflığına işarette bulunmuştur.⁵¹

2.4. Sarığın Her Dolamasına Bir Nur Verileceği Rivâyeti

Hâkîzâde'nin sarık meselesine dair zikrettiği son rivâyet Süyûtî'nin *el-Câmi'u's-sağîr*'de yer verdiği Rûkâne b. Abdiyezîd'den nakledilen "Başlık üzerindeki sarık, bizimle müşrikler arasını ayırıcıdır. (Kişiye) başına sardığı her bir dolama sebebiyle kıyamet gününde bir nur verilecektir."⁵² Görüldüğü üzere bu rivâyet, yukarıda zikri geçen birinci rivâyetten farklı olarak "başa sarılan sarığın her bir dolaması için kıyamette bir nur verileceği" ziyadesini içermektedir.

Hâkîzâde, sarığın her bir dolamasına bir nur verileceğini belirten bu rivâyetten hareketle sarığı uzun ve büyük olan müslümanın kıyamet günü elde edeceği nurun da o derece büyük olacağı açıklamasında bulunmuştur. Bu açıklamadan sonra Hâkîzâde, zikrettiği rivâyetlerden hareketle her müslümanın sarık sarmasının gerekli olduğunu dile getirerek sözlerini sonlandırmıştır.⁵³ İzmirli ise Sehâvî'nin sarığın faziletine dair vârid olan bütün rivâyetler hakkında söylediği "Her biri, bir diğerinden daha zayıftır" cümlesini zikrederek ilgili rivâyeti tenkit etmiştir.⁵⁴ Kettânî, rivâyetin isnadının şiddetli zayıf olduğu değerlendirmesinde bulunurken⁵⁵ Elbânî ise konuya dair İbn Hacer el-Heytemî'nin (ö. 974/1567), "Şayet bu hadis şiddetli zayıf olmasaydı sarığın büyüklüğü hakkında bir delil olurdu" şeklindeki sözlerine yer verdikten sonra sarıktaki dolamanın çok olmasının Hz. Peygamber'in sünnetiyle bağdaşmadığını söyleyerek ziyade kısmın bâtıl olduğunu dile getirmiştir.⁵⁶ İzmirli, ayrıca sarığın dolamasına dair Enes b. Mâlik'ten (ö. 93/711) nakledildiği zikredilen "Sarığın dolaması üzerine yapılan secdeyle kılınan namaz, Allah yolunda yapılan gazvenin sevabına denktir"⁵⁷ şeklindeki rivâyetin uydurma olduğunu belirtmiştir.⁵⁸ Rivâyetin isnadında yer alan İbrahim b. Abdullah b. Abdürrezzâk'ın kezzâb, münkerü'l-hadîs bir râvi olduğunu söyleyen hadis münnekkitleri, ilgili rivâyetin onun tarafından uydurulduğuna işaret etmişlerdir.⁵⁹

2.5. İzmirli'nin Sarıkla İlgili Zikrettiği Diğer Rivâyetler

Hâkîzâde'nin zikrettiği söz konusu rivâyetler dışında "Sarıkla kılınan iki rekat namaz, sarıksız kılınan yetmiş rekattan daha hayırlıdır"⁶⁰, "Sarıklar mü'min için vakar, Araplar için izzettir. Araplar, sarıklarını çıkarınca izzetlerini bırakmış olurlar"⁶¹, "Sarık sarınız ki hilmi-

50 Sehâvî, *el-Makâsîdül'-hasene*, 345.

51 Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 4/515.

52 Süyûtî, *el-Câmi'u's-sağîr*, 353 (no: 5725).

53 Bk. İzmirli, "Her Müslüman'ın Sarık Sarması Vâcib midir?", 262.

54 Bk. İzmirli, "Her Müslüman'ın Sarık Sarması Vâcib midir?", 263.

55 Kettânî, *ed-Di'âme*, 7.

56 Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife ve'l-mevzû'a*, 3/362.

57 İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*, 1/44.

58 İzmirli İsmail Hakî, "Her Müslüman'ın Sarık Sarması Vâcib midir?", 263.

59 İbn Hibbân, *Kitâbü'l-mecrûhîn*, 1/117-118; İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*, 2/43-44; İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'd-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, 1/41; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/79. Ayrıca bk. İbn Arrâk, *Tenzihu's-şerîa*, 2/124; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-mecmûa*, 188.

60 Deylemî, *Firdevsü'l-ahbâr*, 2/391; İbn Hacer, *el-Ğarâibü'l-mültekata*, 4/626-627; Süyûtî, *el-Câmi'u's-sağîr*, 273 (no: 4468).

61 Deylemî, *Firdevsü'l-ahbâr*, 3/117; İbn Hacer, *el-Ğarâibü'l-mültekata*, 5/889-891.

niz artsın”⁶², “Sarık sarınız, zira o meleklerin simasıdır. Onları sırtınıza sarkıtınız”⁶³ gibi sarı-ğın fazileti hakkında daha başka rivâyetlerin de varlığına dikkat çeken İzmirli, ne var ki tüm bu rivâyetlerin sıhhat açısından birtakım problemler ihtiva ettiğini belirtmiştir.⁶⁴ Nitekim sarıkla kılınan namazın fazileti hakkında Câbir b. Abdullah’tan nakledilen “Sarıkla kılınan iki rekat namaz, sarıksız kılınan yetmiş rekattan daha hayırlıdır” rivâyeti hakkında Münâvî, senedde yer alan Târik b. Abdurrahman el-Kureşî’nin zayıf kabul edildiğine bundan dolayı da Sehâvî’nin bu rivâyetin sabit olmadığına hükmettiğine işaret etmektedir.⁶⁵ Oysa İclî (ö. 261/875), İbn Hibbân, Zehebî ve İbn Hacer bu râvinin güvenilir olduğunu belirtmişlerdir.⁶⁶ Bu sebeple rivâyetteki illetin Târik b. Abdurrahman’dan değil Elbânî’nin de belirttiği üzere seneddeki bir diğer isim Ebû Ca’fer Ahmed b. Sâlih eş-Şummûmî’den kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Zira İbn Hibbân, hadisçilerin kendisinden hadis yazmadıkları Ebû Ca’fer Ahmed b. Sâlih’in naklettiği haberlerden sakınmak gerektiğine dikkat çekmiştir.⁶⁷ İbn Hibbân, başka bir yerde de Yahyâ b. Maîn’in (ö. 233/848) bu râviden kezzâb diye bahsedip onun hadis uydurduğunu söylediğini zikretmektedir.⁶⁸ Süyûtî’nin bu rivâyete mevzû hadislerle dair eseri *Zeylül-Leâli’l-masnûa*’sında yer vermesi gerekirken *el-Câmî’u’s-sağîr*’inde zikretmesini tenkit eden Elbânî, kesin bir dille söz konusu bu rivâyetin uydurma olduğuna hükmetmiştir.⁶⁹

Deylemî’nin İmran b. Husayn’dan (ö. 52/672) naklettiği “Sarıklar mü’min için vakar, Arablar için izzettir. Araplar, sarıklarını çıkarınca izzetlerini bırakmış olurlar” rivâyetinin de benzer şekilde Ömer b. Nebhân adlı râviden dolayı zayıf olduğu görülmektedir. Nitekim Buhârî, Ahmed b. Hanbel, Ebû Hâtim, İbn Hibbân ve daha başka münekkitler meşhur kimse-lerden münker rivâyetler naklettiği söylenen Ömer’i cerh etmişlerdir.⁷⁰

Üsâme b. Umeyr el-Hüzelî (ö. ?) ve İbn Abbâs tarikiyle nakledilen “Sarık sarınız ki hil-miniz artsın” şeklindeki rivâyet ise şiddetli zayıf olup isnadında yer alan Ubeydullah b. Ebî Humeyd, münekkitler tarafından cerh edilmiştir. Nitekim Buhârî bu rivâyet hakkında ne düşündüğünü soran Tirmizî’ye, Ubeydullah’ın hadisleri terk edilmesi gereken zayıf bir râvî olduğunu dolayısıyla ondan rivâyette bulunmadığı yanıtını vermiştir.⁷¹ Aynı şekilde Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Nesâî, İbn Hibbân bu râvinin metrûk olduğunu belirtmişlerdir.⁷² Her ne kadar Hâkim en-Nîsâbü’rî (ö. 405/1014), *el-Müstedrek*’te ilgili rivâyete yer verip isnadının sahih olduğunu belirtse de Zehebî, Ubeydullah’tan dolayı onun bu tashihinin isabetli olmadığına dikkat çekmiştir.⁷³ Ayrıca İbnü’l-Cevzî’nin (ö. 597/1201) rivâyeti *Mevzûât*’ında

62 Tâberânî, *el-Mu’cemül-kebir*, 1/194; Hâkim en-Nîsâbü’rî, *el-Müstedrek*, 4/235; Beyhakî, *Şu’abu’l-îmân*, 5/175-176; Heysemî, *Keşfü’l-estâr an zevâidi’l-Bezzâr*, 3/362.

63 Tâberânî, *el-Mu’cemül-kebir*, 12/383; Beyhakî, *Şu’abu’l-îmân*, 5/176.

64 İzmirli, “Her Müslüman’ın Sarık Sarması Vâcib midir?”, 263.

65 Münâvî, *Feyzü’l-kadîr*, 4/49.

66 Bk. İclî, *Târîhu’s-sikât*, 233; İbn Hibbân, *Kitâbü’s-Sikât*, 4/395; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/511; İbn Hacer, *Takrîbu’t-Tehzîb*, 223.

67 İbn Hibbân, *Kitâbü’l-mecrûhîn*, 1/163-164.

68 İbn Hibbân, *Kitâbü’s-Sikât*, 8/25-26; İbn Hacer, *Lisânü’l-Mizân*, 1/484.

69 Bk. Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdisi’z-za’ife ve’l-mevzû’a*, 1/251-252; 12/446-448.

70 İbn Hibbân, *Kitâbü’l-mecrûhîn*, 2/62; Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 3/236-237; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 4/301-302.

71 Ebû Tâlib el-Kâdî, *İlelu’t-Tirmizî el-kebir*, 294-295.

72 İbn Hibbân, *Kitâbü’l-mecrûhîn*, 2/31; İbn Adî, *el-Kâmil fi du’afâ’ir-ricâl*, 7/273-275; Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 3/7.

73 Hâkim en-Nîsâbü’rî, *el-Müstedrek* (Zehebî’nin *Telhîs*’i ile birlikte), 4/235.

yer vermesine,⁷⁴ Süyûtî farklı tariklerinin olduğunu söyleyerek karşı çıkmıştır.⁷⁵

Taberânî'nin (ö. 360/971) İbn Ömer ve Beyhakî'nin ise Ubâde b. Sâmit (ö. 34/654) tarikıyla naklettiği "Sarık sarınız, zira o meleklerin simasıdır. Onları sırtınıza sarkıtınız" rivâyetinin de isnadındaki cerh edilmiş râvilerden ötürü hadis âlimleri tarafından sahih kabul edilmemiştir. Zehebî, Taberânî rivâyetinin isnadında yer alan Muhammed İbnü'l-Ferrec el-Mısıri isimli râvinin biyografisinde onun münker rivâyetler naklettiğini söylemiş ve ardından bu rivâyeti örnek olarak göstermiştir.⁷⁶ Beyhakî rivâyetinde de benzer bir durum söz konusu olup seneddeki isimlerden Ahves b. Hakîm de zayıf olmakla cerh edilmiştir.⁷⁷ Sehâvî ve Süyûtî rivâyetin zayıf olduğuna hükmederken Mübârekpûrî uydurma olduğu kanaatinde-dir.⁷⁸

3. İzmirli'ye Göre Hadislerin Anlaşılması ve Sıhhatinin Tespitinde Hadis Usûlü ve Fıkıh Usûlünün Önemi

Dine dair meselelerin bilinmesi, anlaşılması ve hükümlerinin belirlenmesinde hadis usûlü ve fıkıh usûlü, İslâmî ilimler içerisinde önemli bir yere ve işleve sahiptir. Ancak sağlam ve doğru bir sonuca ulaşmak için de her iki disiplinin birbirine ihtiyacı olduğu gerçeği göz ardı edilmemelidir. Ne var ki yeterince göz önünde bulundurulmayan bu gerçeğin zaman zaman ihmal edildiği görülmektedir. Bu sebeple tarihi süreçte pek çok âlim, hadis-fıkıh bütünlüğünü vurgulayarak bu iki ilmin birbirinden bağımsız düşünülmemesi gerektiğine dikkat çekmişlerdir. Nitekim hadisi temele, fıkıh ise binaya benzeten Hattâbî (ö. 388/998), temelsiz bir binanın yıkılacağını, binadan mahrum bir temelin ise çukurdan öteye gitmeyeceğini söyleyerek bu hususa işaret etmiştir.⁷⁹ Muasır isimlerden Yusuf el-Karadâvî (1926-2022) de hâlihazırda devam eden bu probleme dikkat çekmiştir. Muhtelif çalışmalarında hadisle iştigal edenlerin, fıkıh ve fıkıh usûlünü; fıkıhla uğraşanların da hadis ve hadis usûlünü bilmelerinin gerekliliği üzerinde duran Karadâvî, bu meselenin doldurulması gereken ilmi eksikliklerden biri olduğuna dikkat çekmiştir.⁸⁰

İzmirli de Hâkîzâde'ye cevabında öncelikle bu iki ilim dalının ehemmiyeti üzerinde durmuştur. Bu bağlamda hadis usûlünü şer'î ilimlerin önemli esaslarından biri olarak görmüş, bu ilme vâkıf olmadan hadislerden mana çıkarılamayacağını, çıkarılmaya çalışılsa dahi bunda isabet edilemeyeceğini, hataya düşüleceğini belirtmiştir. Aynı şekilde fıkıh namına bir şey söyleyebilmek için hadis usûlünün bile yeterli olmadığını ayrıca fıkıh usûlünü bilmenin şart olduğunu vurgulamıştır.⁸¹ Hâkîzâde'nin sarık hakkındaki görüşlerinin "usûlsüzlük, vusûlsüzlüktür" ilkesinin güzel bir örneğini teşkil ettiğine dikkat çeken İzmirli, açıkça onun metodolojiden bihaber olduğunu dile getirmektedir. İzmirli, Hâkîzâde'ye verdiği cevapla

⁷⁴ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzûât*, 2/242.

⁷⁵ Süyûtî, *el-Leâli'l-masnû'a*, 2/259-260. Rivâyet hakkındaki değerlendirmeler için ayrıca bk. Kettânî, *ed-Dî'âme*, 10-11.

⁷⁶ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4/236.

⁷⁷ İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'ir-ricâl*, 2/338-339; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/178.

⁷⁸ Sehâvî, *el-Makâsîdü'l-hasene*, 345-346; Süyûtî, *el-Câmi'u's-sağîr*, 343 (no: 5541); Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezi*, 5/418.

⁷⁹ Hattâbî, *Meâlimu's-Sünen*, 1/3.

⁸⁰ Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 167-168; *Kur'an ve Sünnet Işığında İslâm Fıkıhını Yeniden Okumak*, 77. Ayrıca bk. Köktaş, *Fıkıh ve Hadis ya da Doktor ve Eczacı*, 15-20.

⁸¹ İzmirli İsmail Hakkı, "Her Müslüman'ın Sarık Sarması Vâcib midir?", 262-263.

bir yönüyle kendi zamanında yaygın bir hâl alan usulsüzlük furyasından yakınmakta ve buna dikkat çekmektedir. Nitekim hadis usûlü prensiplerini bilmeden, şeriatın maksat ve inceliklerini kavramadan, âlimlere kulak asmadan hadislerden hüküm çıkarmanın moda hâline geldiğini ve bunun neticesinin ise ifrat veya tefrit şeklinde tezahür eden sapmalara sebebiyet verdiğini söylemektedir.⁸²

İzmirli'ye göre hadis ve fıkıh metodolojisinden yoksun olanların görüşlerinin ilim ehli nazarında bir kıymeti yoktur ancak toplumdaki olumsuz izdüşümü düşünüldüğünde dinî konularda ehliyetsiz olup sorumsuzca davranan bu tarz kimselere karşı susmayıp cevap vermek gereklidir.⁸³ Bundan dolayı ona göre Hâkîzâde, sahih hadis ile zayıf hadisi birbirinden ayırt edecek hadis usûlü birikimine sahip olmayıp salt hadislerle bakıp onlardan hüküm çıkaran bir kimsedir. Zira eğer onun usûl bilgisi olsaydı davasını ispat sadedinde zikrettiği hadislerin ihticaca elverişli rivâyetler olamayacağını bilirdi.⁸⁴

İzmirli, konuya dair rivâyetlerin değerlendirmesini yaptıktan sonra sonuç itibarıyla sarığın güzel bir kisve olmakla birlikte müslümanlığın kisve ile olmadığını belirtir. Akabinde sarık meselesi üzerinden Hz. Peygamber'in fiillerinin bağlayıcılığını tespit hususunda sünnet-i zevâid ve sünnet-i hüda ayırımına dikkat çeker. Bilindiği üzere Hanefî usûlcüler sünneti, *sünnet-i hüda* ve *sünnet-i zevâid* şeklinde ikili bir taksime tabi tutmuşlardır. Sünnet-i hüdayı yapılmasında sevap ve hidâyet, terkinde ise ceza ve dalâlet olan sünnet; sünnet-i zevâidi ise yapılması güzel olmakla birlikte terki durumunda sakınca bulunmayan (mübah) sünnet şeklinde tarif etmişlerdir. Cemaatle namaz, ezan ve kâmet gibi fiiller birinci kısma; yeme, içme, giyinme, oturma ve kalkma gibi Hz. Peygamber'in beşerî davranışlarına delâlet eden fiiller ise ikinci bölüme örnek teşkil etmektedir.⁸⁵ Bu bağlamda İzmirli, sarık sarmanın âdete dayalı bir fiil olmasından ötürü sünnet-i zevâid kısmına girdiğini, dolayısıyla bu fiili işlemenin iyi bir davranış olduğu ancak terk etme durumunda ise dinen azarlanma ve kınanmanın olmadığını ifade etmektedir.⁸⁶ İzmirli, Hâkîzâde'ye hadis usûlü ve fıkıh usûlü öğrendikten sonra hadislerden mânâ ve hüküm istinbatında bulunmaya heves etmesini aksi takdirde böyle bir yetkinliğe sahip değilse bu alanda uzman ilim erbabının sözlerini anlamaya gayret göstermesini tavsiye ederek makalesini sonlandırmaktadır.⁸⁷

Sonuç

Osmanlı ve Cumhuriyet devrine tanıklık etmiş çok yönlü düşünürlerden İsmail Hakkı İzmirli, yaşadığı dönemde İslâm ilim kültürünün gelişmesine önemli katkılar sunmuştur. İçinde bulunduğu devri yakından takip etmekle kalmayan İzmirli'nin, döneminde üzerinde konuşulan ve tartışılan meselelerin anlaşılması ve çözümünde ortaya koyduğu çabanın etkisi günümüze kadar devam edegelmiştir. Bu bağlamda İzmirli, tartışma konusu olmuş sarık meselesini İslâm âleminin dinî, siyasî, içtimâî ve ilmî meselelerine yer vermeyi hedef

82 İzmirli, "Her Müslüman'ın Sarık Sarması Vâcib midir?", 262-263; Yahya Macit, "Son Dönem İslam Hukukçularından: İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946)", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005), 264-265

83 İzmirli, "Her Müslüman'ın Sarık Sarması Vâcib midir?", 263.

84 İzmirli, "Her Müslüman'ın Sarık Sarması Vâcib midir?", 263.

85 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/114; Sakallı, "Hüdaî Sünnet-Zevaid Sünnet Ayırımı", 48-50; Erdoğan, *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*, 260-261.

86 İzmirli İsmail Hakkı, "Her Müslüman'ın Sarık Sarması Vâcib midir?", 263.

87 İzmirli İsmail Hakkı, "Her Müslüman'ın Sarık Sarması Vâcib midir?", 263.

edinmiş devrin mecmualarından *Sebîlürreşâd*'da köşesine taşımıştır. Sarığın vâcib olduğunu dile getiren Hâkîzâde isimli zâta cevaben eleştirel bir üslupla yazmış olduğu bu yazısında ilgili konuyu tahlile tabi tutmuştur.

Gerek Hâkîzâde'nin sarığın vücûbiyetine dair delil olarak kullandığı rivâyetlerin, gerekse sarığın fazileti bağlamında zikredilen diğer rivâyetlerin hadis usûlü kriterlerince sıhhat açısından birtakım problemler taşıdığını dile getiren İzmirli, bunların ihticaca elverişli olmadığını belirtmiştir. Rivâyetlerin sıhhat yönüyle tahlil ve tenkidinde ise isnad merkezli bir değerlendirme ve yaklaşım ortaya koyan İzmirli'nin, senedlerin zayıf olmasından hareketle ayrıca bir metin veya muhtevâ değerlendirmesine gerek duymadığı anlaşılmaktadır. Sonuç itibariyle sarığın sünnet olduğu ancak bu sünnetin fıkıh usûlünde ifade edildiği üzere sünnet-i hüddâ kapsamında değil de sünnet-i zevâid olarak görülmesini söyleyen İzmirli, böylece sarık meselesi üzerinden Hz. Peygamber'e ait fiillerin teşrîf veya beşerî / örfî nitelikli olup olmadığının iyi tespit edilmesi gerektiği mesajını verir. Bunu tespit etmek için de hadis usûlü ve fıkıh usûlü disiplinlerinin birlikte ele alınmasının önemine ve gerekliliğine dikkat çekmiştir.

Kaynakça | References

Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Ali b. Sultân. *el-Makâletü'l-azbe fî'l-'imâmeti ve'l-'azebe*. thk. Ebû Üsâme Muhammed Faysal. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Ali b. Sultân. *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâtî'l-Mesâbih*. thk. Cemâl Aytânî. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1414/1994.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Şu'abu'l-îmân*. thk. Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.

Bozkurt, Nebi. "Sarık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/152-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. Riyad: Dârü's-Selâm, 2. Basım, 1419/1999.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *et-Târîhu'l-kebîr*. 12. Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Deylemî, Ebû Şücâ' Şîrûye b. Şehredâr. *Firdevsü'l-ahbâr*. thk. Fevâz Ahmed Zümerlî – Muhammed el-Mu'tasım Billah. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. 8 Cilt. Kahire: Dârü't-Te'sîl, 1436/2015.

Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî el-Mevsilî. *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*. 5 Cilt. Kahire: Dârü't-Te'sîl, 1438/2017.

Ebû Zehre, Muhammed. *Usûlü'l-fikh*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1958.

Elbânî, Nâsirüddîn. *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife ve'l-mevzû'a*. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1412/1992.

Erdoğan, Mehmet. *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*. 3. Baskı. İstanbul: İFAV, 2009.

Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsü'l-muhît*. thk. Muhammed Naîm el-Arksûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.

Gazzâlî, Muhammed. *es-Sünnetü'n-Nebeviyye beyne ehli'l-fikh ve ehli'l-hadîs*. Kahire: Dârü's-Şürûk, 2007.

Güngör, Haydar. "Hz. Peygamber (s.a.s) Döneminde Kullanılan Kıyafetler", *Dergiabant (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 4/8 (2016), 48-68.

Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Sâlih el-Lehhâm. 4 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Hazm: 1428/2007.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed. *Meâlimu's-Sünen*. nşr. Muhammed Râğîb et-Tabbâh. 4 Cilt. Halep: Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932.

Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr. *Keşfü'l-estâr an zevâidi'l-Bezzâr*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1399/1979.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*. thk. Mâzin es-Sirsâvî. 10 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1434/2013.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen ed-Dımaşkî. *Târîhu medîneti Dımaşk*. thk. Muhib-büddîn Ebû Saîd Ömer el-Amrî. 80 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1415/1995.

İbn Ebî Hâtım er-Râzî. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-azîm*. thk. Hikmet b. Beşîr. 16 Cilt. Suudi Arabistan: Dârü İbni'l-Cevzî, 1439/2018.

İbn Ebî Hâtım er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1271/1952.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Muhammed Avvâme. 26 Cilt. Cidde: Dârü'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1427/2006.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali. *el-Ğarâibü'l-mültekata min Müsnedi'l-Firdevs*. thk. Ebû Bekr Ahmed Câlû. 8 Cilt. Dubai: Cem'iyetu Dârî'l-Birr, 1439/2018.

İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Lisânü'l-Mizân*. thk. Abdülfettâh Ebû Gude. 10 Cilt. Beyrut: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1423/2002.

İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Takribü't-Tehzîb*. thk. Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2007/1428.

İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. thk. Halîl Me'mûn vd. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1996/1417.

İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *Kitâbü'l-mecrâhîn*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî. 2 Cilt. Riyad: Dârü's-Süme'yî, 1420/200.

İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *Kitâbü's-Sikât*. nşr. Muhammed Abdülmûîd Hân. 10 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1393/1973.

İbn Arrâk, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Kinânî, *Tenzihü's-şer'îati'l-merfûa ani'l-ahbâr-iş-şen'îati'l-mevzûa*. thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf – Abdullah Muhammed el-Ğumârî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1401/1981.

İbn Sîde, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâîl. *el-Muhassas*. 17 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Bağdâdî. *Kitâbü'd-Du'afâ ve'l-metrâkîn*. thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Bağdâdî. *Kitâbü'l-Mevzûât*. thk. Tefvîk Hamdân. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

İclî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdullah. *Târîhu's-sikât*. thk. Abdülmû'tî Kal'acî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1984.

Kâdî, Ebû Tâlib. *İlelu't-Tirmizî el-kebîr*. nşr. Subhî es-Sâmerrâî v.d. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409/1989.

Karadâvî, Yusuf. *Kur'an ve Sünnet Işığında İslâm Fıkını Yeniden Okumak*. çev. Abdullah Kahraman. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2018.

Karadâvî, Yusuf. *Sünneti Anlamada Yöntem*. çev. Bünyamin Erul. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2009.

Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer. *ed-Di'âme fî ahkâmî sünneti'l-'imâme*. Dımaşk: Matbaatü'l-Feyhâ, 1342/1923.

Köktaş, Yavuz. *Fıkıh ve Hadis ya da Doktor ve Eczacı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020.

Macit, Yahya. "Son Dönem İslam Hukukçularından: İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946)". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005), 233-267.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1403/1983.

Mübârekpûrî, Ebu'l-Ulâ Muhammed Abdurrahman. *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. 10 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Feyhâ, 1432/2011.

Münâvî, Muhammed Abdürreâûf. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*. thk. Ahmed Abdüselâm. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. Beyrut: Dârü Kurtuba, 2. Basım, 1430/2009.

Sakallı, Talat. "Hüdai Sünnet-Zevaid Sünnet Ayırımı". *Hadis'in Dünü-Bugünü ve Geleceği Sempozyumu*. 39-55. Samsun: 1993.

Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahman. *el-Makâsîdü'l-hasene*, thk. Muhammed Osmân. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 4. Basım, 1422/2002.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-Câmi'u's-sağîr fî ehâdisi'l-beşîri'n-nezîr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1425/2004.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Abdurrahman b. Ebî Bekr. *ed-Dürü'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-mensûr*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 17 Cilt. Kahire: Dârü Hicr, 1424/2003.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-Leâli'l-masnû'a fî'l-ehâdisi'l-mevzû'a*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1395/1975.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Abdurrahman b. Ebî Bekr. *ez-Ziyâdât 'ale'l-mevzûât*. thk. Râmiz Hâlid. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1431/2010.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali. *el-Fevâidü'l-mecmûa fî'l-ehâdisi'l-mevzûa*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali. *Neylü'l-evtâr min esrâri Münteka'l-ahbâr*, thk. Muhammed Subhî. 16 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1427/2006.

Tâberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Abdullah. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah

b. Abdülmuhsin et-Türkî. 25 Cilt. Kahire: Dârü Hicr, 1422/2001.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'*. 5 Cilt. Kahire: Dârü't-Te'sîl, 2. Basım, 1437/2016.

Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr. *Kitâbü'd-Du'afâi'l-kebîr*. thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1984.

Uysal, Muhittin. *Peygamber Günlerinde Giyim Kuşam ve Süslenme*. Konya: Yediveren Kitap, 2004.

Yalçın, İsmail. "Sarık/Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/154. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Kâşif*. thk. Muhammed Avvâme – Ahmed Muhammed el-Hatîb. 2 Cilt. Cidde: Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1413/1992.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Muhammed Rıdvân. 5 Cilt. Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 2. Basım, 1440/2019.

**Diyanet İşleri Başkanlığı Merkez Kütüphanesi'nde Kayıtlı Üç Memlûk
Mushafının Kitap Sanatları Açısından İncelenmesi**
*An Investigation of the Three Mamluks Mushafs Registered in the Central Library of
the Directorate of Religious*
Abdurrahim Ayğan

Şehrezûrî'de İlimler Tasnifi
Classification of Sciences in al-Shahrazûrî
Adem Evmeş

Abbasi Şairi Ebû Firâs'ın Şiirlerinde Hikmet
Wisdom in the Poems of the Abbasid Poet Abû Firâs
Adnan Arslan

**İbn Sînâ'nın Bilinmeyen Bir Eseri: Yetkinlik ve Müşâhede Bağlamında Üsûlûciâ
Yorumu**
*An Unknown Work of Avicenna: The Commentary on the Theology of Aristotle in the
Context of Kamâl and Mushâhada*
Adnan İhtiyar

İyi ile Kötü Arasında İnsan: Gazâlî'de Hayvan, Melek ve Şeytan
Human Between Good and Evil: Animal, Angel and Devil in Ghazali
Ali Karakoyunluoğlu

**Hâzım Ahmed en-Nevşehrî'ye Nispet Edilen Vebâ'd Adlı Risâlenin Tahkiki ve
Muhteva Açısından Değerlendirilmesi**
*The Evaluation of the Treatise Named Vebâ'd Attributed to Hâzım Ahmad An-
Nevshîrî in terms of its Edition Critical and Content*
Ayhan Can

Halk Dilinde Müştehir Bir Hadis: 'Rızkın Onda Dokuzu Ticarettedir.'
*A Mushtahir Hadith in Public Language: 'Nine Out of Ten of the Sustenance is in
Trade.'*
Halil İbrahim Doğan

Osman b. Saîd ed-Dârimî'ye Göre Kur'an ve Yorumu
Quran and its interpretation according to 'Uthman ibn Sa'îd al-Dârimî
Kadir Eser

إطلاقاتٌ خلاف القياس عند الأصوليين ومناقشة آراء المُنكرين لوجوده

**Usûlcülere Göre 'Hilâfü'l-Kıyas'ın Kullanımı ve Varlığını İnkâr Edenlerin
Görüşlerinin Tartışılması**
*The Uses of 'Contrary to Analogy' According to the Scholars of Uşûl al-Fîqh and a
Discussion of its Nonexistence*
Mohammad Rachid Aldershawi

Dialogi Örneğinde Hristiyan Azizlerin Özellikleri
Characteristics of Christian Saints in Dialogi
Mustafa Furkan Dinleyici

Öğretmenlerin Sabır Değerine Dair Algıları: Metaforik Bir Araştırma
Teachers' Perceptions Regarding Patience Value: A Metaphorical Study
Tuğrul Niyazibeyoğlu - Abdullah Dağcı

**Resmü'l-Mushaf Literatürü Açısından Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'nin 'Akiletü
Etrâbi'l-Kasâid fî Esne'l-Mekâsîd'**
*In Terms of Rasm al-Mushaf Literature 'Akeelah al-Atrab al-Kasaid fî Esne'l-Mekasid
of Kasim b. Firruh al-Shatibi*
Yaşar Akaslan

**Arapçada Cümle Kurulumuna Katılan Ana Unsurların Belâğî Yönden
İncelenmesi**
*Examination of the Main Elements in Arabic Sentence Sstructure in Terms of
Eloquence*
Zafer Akyüz

**İzmirli'nin Hâkîzâde'ye Reddiyesi Çerçevesinde Sarık Sarma ile İlgili
Rivâyetlerin Değeri**
*The Value of Transmission About Wrapping the Imâma in Framework İzmirli's
Refusal to Hakizade*
Abdurrahman Kurt