



DİNİ TETKİKLER DERGİSİ
JOURNAL OF RELIGIOUS INQUIRIES

مجلة الدراسات الدينية

Cilt/Volume: 6 Sayı/Issue: 1 (Temmuz/July 2023)



ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ





E-ISSN 2645-9132

Dini Tetkikler Dergisi | Journal of Religious Inquiries

Cilt -Volume 6 | Sayı -Issue 1 | Yıl-Year 2023

Dergi Hakkında

Dergi Adı	ULUM
Diğer Adı (Çevirisi)	ULUM
e-ISSN	2645-9132
Yayın Aralığı	Yılda 2 Sayı (Temmuz & Aralık)
Dergi Web Sitesi	https://dergipark.org.tr/tr/pub/ulum
Yayına Başlangıç	31.07.2018
Baş Editör	Dr. Halil İbrahim Doğan
Yayıncı	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
İmtiyaz Sahibi	Prof. Dr. Murat Demirkol
Yayımlandığı Ülke	Türkiye
Yayın Modeli	Açık Erişim
Yayın İçeriği	ULUM Dini Tetkikler Dergisi, Dinî Araştırmalar adı altında Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları alanlarında ve alt dallarında hazırlanan çok yönlü özgün çalışmaları kapsar.
Okur Kitlesi	ULUM Dini Tetkikler Dergisi'nin hedef kitlesi, İslami ilimler alanında araştırmalarını sürdüren profesyoneller ile bu alana ilgi duyan öğrenciler, okurlar ve kurumlardır.
Yayın Dili	Türkçe- İngilizce- Arapça
	ULUM Dinî Tetkikler Dergisi, Sosyal ve Beşerî Bilimler/Din alanlarıyla (İslâm, din, etik, tarih, hukuk, dil bilim, felsefe,

Hakkında

psikoloji, sosyoloji, eğitim) alakalı konuları kapsamaktadır. ULUM Dinî Tetkikler Dergisi, İslâmî ilimlerde alana katkı sağlayacak çalışmaları Türkçe, İngilizce ve Arapça dillerinde yayımlayarak bu alandaki bilginin ulusal ve uluslararası düzeyde artmasını ve paylaşımını amaçlamaktadır. ULUM Dinî Tetkikler Dergisi'nin hedef kitlesini akademisyenler, araştırmacılar, lisansüstü öğrenciler ve ilgili akademik kurum ve kuruluşlar oluşturmaktadır. ULUM Dinî Tetkikler Dergisi, 31 Temmuz ve 31 Aralık tarihlerinde olmak üzere yılda iki kez elektronik ortamda yayımlanan ve açık erişimli bir dergidir. ULUM Dinî Tetkikler Dergisi, 2018 yılında yayın hayatına başlamış, 2020'de ULUM İslami İlimler Eğitim ve Araştırma Merkezi'ne devredilmiş, 2022'de ise Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Yayınları adı altında yayımlanmaya devam etmektedir. ULUM Dinî Tetkikler Dergisi'ne gönderilen çalışmalar, çift taraflı kör hakemlik sisteminin hassasiyetle işletildiği hakem sürecine tabi tutulmaktadır. Ayrıca tüm makaleler yayın etiği ihlallerini engellemek amacıyla intihal taramasından geçirilir ve benzerlik oranının %20'si geçmemesi ön şart olarak aranmaktadır.

ULUM Dinî Tetkikler Dergisi, Index Islamicus, Directory of Open Access Journals (DOAJ) ve EBSCO-Central& Eastern European Academic Source (CEEAS) tarafından taranmakta olup "uluslararası alan indeksli" bir dergidir.

Ücret Politikası

ULUM dergisinin tüm giderleri yayıncı tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için hiçbir ad altında işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz. ULUM dergisi yayın politikaları gereği sponsorluk ve reklam da kabul etmemektedir.

Arşiv Politikası

1. Yayıncı, yazarlara, bir makalenin kendi kendine arşivleme (yazarın kişisel web sitesi) ve/veya yayımlandıktan sonra kurumsal bir havuzda arşivleme için bir makalenin (yayıncı pdf) nihai yayınlanmış sürümünün kullanılmasına izin verir.
2. Yazarlar, makalelerini halka açık ve/veya ticari konu tabanlı arşivlerde kendi kendilerine arşivleyebilirler. Ambargo süresi yoktur ancak yayınlanan kaynak belirtilmeli ve dergi ana sayfasına veya makalelerin DOI'sine bir bağlantı ayarlanmalıdır.

3. Yazarlar makalenin çıktısını PDF belgesi olarak indirebilirler. Yazarlar makalenin kopyalarını meslektaşlarına herhangi bir ambargo olmaksızın gönderebilir.

4. Yayıncı, makalelerin tüm sürümlerine izin verir (Gönderilen sürüm, kabul edilmiş versiyon, yayınlanmış versiyon) ambargo olmaksızın yazarın tercih ettiği bir kurumsal veya başka bir arşivde saklanacaktır.

Hakemlik Türü

Çift Taraflı Kör Hakemlik

İncelemede Geçen Süre

Ortalama 3 ay

İntihal Kontrolü

Turnitin

Yayın ve Danışman Kurulu | Editorial and Advisory Board

Prof. Dr. İsmail Çalışkan

Ankara University | Faculty of Divinity
Department of Basic Islamic Studies
duralaroltu@hotmail.com
ORCID: 0000-0003-2899-9111

Prof. Dr. Ali Osman Kurt

Social Sciences University of Ankara |
Faculty of Islamic Sciences
Department of Philosophy and Religion
alosman66@gmail.com
ORCID: 0000-0003-1459-7832

Prof. Dr. Zeki Salih Zengin

Ankara Yildirim Beyazıt University |
Faculty of Islamic Sciences
Department of Philosophy and Religion
zszengin@ybu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-2354-8899

Prof. Dr. Ali Avcu

Social Sciences University of Ankara |
Faculty of Islamic Sciences
Department of Basic Islamic Studies
aliavcu01@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-8416-4066

Prof. Dr. Bülent Akot

Ankara Yildirim Beyazıt University |
Faculty of Islamic Sciences
Department of Basic Islamic Studies
bulentakot@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-9418-3140

Prof. Dr. Yaşar Yiğit

Ankara Yildirim Beyazıt University |
Faculty of Islamic Sciences
Department of Basic Islamic Studies
dryasar66@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-2152-524X

Prof. Dr. Ahmet Yıldırım

Ankara Yildirim Beyazıt University |
Faculty of Islamic Sciences
Department of Basic Islamic Studies
ayildirim2000@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-0856-9678

Prof. Dr. Muhammet Tarakçı

Bursa Uludağ University | Faculty of
Divinity
Department of Philosophy and Religion
mtarakci@uludag.edu.tr
ORCID: 0000-0002-9547-7535

Prof. Dr. Özcan Güngör

Ankara Yildirim Beyazıt University |
Faculty of Islamic Sciences
Department of Philosophy and Religion
ozcangungor@yahoo.com
ORCID: 0000-0002-0775-023X

Prof. Dr. Ali Karataş

Sakarya University | Faculty of Divinity
Department of Basic Islamic Studies
karatasali5@gmail.com
ORCID: 0000-0003-3365-0627

Prof. Dr. Cenksu Üçer

Ankara Yildirim Beyazıt University |
Faculty of Islamic Sciences
Department of Basic Islamic Studies
hcenksuucer@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-9874-2990

Prof. Dr. Mehmet Kalaycı

Ankara University | Faculty of Divinity
Department of Basic Islamic Studies
mehkala@gmail.com
ORCID: 0000-0002-9016-3123

Assoc. Prof. Özcan Akdağ

Erciyes University | Faculty Of Divinity
Department of Philosophy and Religion
ozcanakdag@erciyes.edu.tr
ORCID: 0000-0002-7156-401X

Assoc. Prof. Ferhat Gökçe

Ankara Yildirim Beyazit University |
Faculty of Islamic Sciences
Department of Basic Islamic Studies
ferhatgokce@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-8181-1088

Assoc. Prof. Mehmet Akif Ceyhan

Ankara Yildirim Beyazit University |
Faculty of Islamic Sciences
Department of Basic Islamic Studies
eylul980@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-8709-3833

Assoc. Prof. Yüksel Salman

Ankara Yildirim Beyazit University |
Faculty of Islamic Sciences
Department of Basic Islamic Studies
ysalman@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-5747-9639

Dr. Abdulhekim Ağırbaş

Çankırı Karatekin University | Faculty of
Islamic Sciences
Department of Basic Islamic Studies
aagirbas@karatekin.edu.tr
ORCID: 0000-0003-3420-674

Assoc. Prof. Kadir Gömbeyaz

Kocaeli University | Faculty of Divinity
Department of Basic Islamic Studies
kgombeyaz@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-5204-5564

Assoc. Prof. Orkhan Musakhanov

Afyon Kocatepe University | Faculty of
Islamic Sciences
Department of Basic Islamic Studies
omusakhanov@aku.edu.tr
ORCID: 0000-0002-9081-3771

Assoc. Prof. M. Mücahit Asutay

Ankara Yildirim Beyazit University
|Faculty of Islamic Sciences
Department of Basic Islamic Studies
masutay@ybu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-3200-4666

Assoc. Prof. Fatma Bayraktar Karahan

Ankara Yildirim Beyazit University |
Faculty of Islamic Sciences
Department of Basic Islamic Studies
hfzbayraktar@gmail.com
ORCID: 0000-0002-1624-9623

Editörler | Editorial Board

Baş Editör | Editor in Chief

Dr. Halil İbrahim Doğan
Ankara Yıldırım Beyazıt University | Faculty
of Islamic Sciences
Department of Basic Islamic Studies
ibrahimseyh60@gmail.com
ORCID: 0000-0002-9644-5498

Etik Editörü | Ethics Editor

Dr. Abdullah Demir
Ankara Yıldırım Beyazıt University | Faculty
of Islamic Sciences
Department of Basic Islamic Studies
abdemir@ybu.edu.tr
ORCID: 0000-0001-7825-6573

İndeks ve İstatistik Editörü | Index and Statistics Editor

Res. Asst. Aygün Yılmaz
Ankara Yıldırım Beyazıt University | Faculty
of Islamic Sciences
Department of History and Arts of Islam
aygnylmz94@gmail.com
ORCID: 0000-0002-3347-0776

Dil Editörleri | Language Editor

İngilizce | English

Nur Efeoğlu
University of Exeter | Collage of Social
Sciences and International Studies
Department of Arab and Islamic Studies
n.efeoglu@exeter.ac.uk
ORCID: 0000-0002-5392-0172

Arapça | Arabic

Res. Asst. Mehmet Candan
Ankara Yıldırım Beyazıt University | Faculty
of Islamic Sciences
Department of Basic Islamic Studies
m.candan766@gmail.com
ORCID: 0000-0002-0154-8655

Alan Editörleri | Field Editors

Kapsam: Arap Dili ve Belâgatı

Scope: Arabic Language and Rhetoric

Res. Asst. Hatice Keskinoglu
Ankara Yildirim Beyazit University |
Faculty of Islamic Sciences
Department of Basic Islamic Studies
hozipek@ybu.edu.tr
ORCID: 0000-0001-9508-6326

Kapsam: Hadis

Scope: Hadith

Dr. Abdulalim Demir
Muş Alparslan University | Faculty of Islamic
Sciences
Department of Basic Islamic Studies
abdulalim.demir@alparslan.edu.tr
ORCID: 0000-0002-6815-7739

Kapsam: Tefsir

Scope: Construction

Dr. Ayşe Uzun
Ankara Yildirim Beyazit University | Faculty
of Islamic Sciences
Department of Basic Islamic Studies, Ankara,
Turkey
a.uzun@ybu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-5359-6827

Kapsam: Tasavvuf

Scope: Islamic Mysticism

Res. Asst. Büşra Betül Pınar
Ankara Yildirim Beyazit University | Faculty
of Islamic Sciences
Department of Basic Islamic Studies
busrabetulpinar@gmail.com
ORCID: 0000-0003-0217-8163

Kapsam: Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi

Scope: The History of Kalam and Islamic Sects

Dr. Kamile Akbal
Ankara Yildirim Beyazit University | Faculty
of Islamic Sciences
Department of Basic Islamic Studies
kakbal@ybu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-1497-1513

Kapsam: Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraât İlmi

Scope: Reading the Qur'an and the Science of Recitation

Res. Asst. Sümeyye Aysu
Ankara Yildirim Beyazit University | Faculty
of Islamic Sciences
Department of Basic Islamic Studies
sumeyyeaysu1995@gmail.com
ORCID: 0000-0003-4786-0203

Kapsam: İslam Hukuku

Scope: Islam law

Res. Asst. Hasan Selek
Ankara Yildirim Beyazit University | Faculty
of Islamic Sciences
Department of Basic Islamic Studies
hsnslk03@gmail.com
ORCID: 0000-0003-2843-6714

Kapsam: Din Sosyolojisi

Scope: Sociology of Religion

Ayşegül Kıp
Ankara Yildirim Beyazit University |
Institute of Social Sciences
Department of Philosophy and Religion
aysegulkip94@gmail.com
ORCID: 0000-0002-5061-3724

Kapsam: İslam Felsefesi

Scope: Islamic Philosophy

Res. Asst. Bilge Sever Kıyak
Ankara Yildirim Beyazit University | Faculty
of Islamic Sciences
Department of Philosophy and Religion

Kapsam: Dinler Tarihi

Scope: History of Religions

Res. Asst. Hayriye Özlem Süreç
Ankara Yildirim Beyazit University | Faculty
of Islamic Sciences
Department of Philosophy and Religion

severbilge@gmail.com
ORCID: 0000-0001-5593-7675

Kapsam: Din Eğitimi

Scope: Religious Education

Res. Asst. Mehmet Enis Serinsu
Ankara Yildirim Beyazıt University | Faculty
of Islamic Sciences
Department of Philosophy and Religion
enisserinsu9307@gmail.com
ORCID: 0000-0003-2510-7886

hayriyeilahiyat57@gmail.com
ORCID: 0000-0002-1945-3937

Kapsam: Din Psikolojisi

Scope: Psychology of Religion

Res. Asst. Hümeýra Ahsen Dođan
Ankara Yildirim Beyazıt University | Faculty
of Islamic Sciences
Department of Philosophy and Religion
humeýraahsem@gmail.com
ORCID: 0000-0003-3813-8470

Kapsam: İslam Tarihi

Scope: Islamic History

Res. Asst. Muhsin Düğeröğlü
Ankara Yildirim Beyazıt University | Faculty
of Islamic Sciences
Department of History and Arts of Islam,
Ankara, Turkey
muhsin_gfb_06@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-3975-6230

**Kapsam: Osmanlı Türkçesi ve Türk İslam
Edebiyatı**

**Scope: Ottoman Turkish and Turkish-Islamic
Literature**

Dr. Hüseyin Şıra
Ankara Yildirim Beyazıt University | Faculty
of Islamic Sciences
Department of History and Arts of Islam
tosyevi@mynet.com

Mizanpaj Editörü | Layout Editor

Res. Asst. Musa Eşit
Ankara Yildirim Beyazıt University | Faculty
of Islamic Sciences
Department of Basic Islamic Studies
musaesit1@gmail.com
ORCID: 0000-0002-7100-2084

İletişim

Bize Ulaşın

Bizimle iletişime geçmenin en iyi yolu e-postadır.

Tüm editörlerin bireysel iletişim bilgileri mevcuttur ve Editor Kadrosu bulunabilir.

Editöryal Yetkili

Ad Soyad: Dr. Halil İbrahim Doğan

ORCID: 0000-0002-9644-5498

E-posta: ibrahimseyh60@gmail.com

Telefon: 03129061605

Adres: Ankara Yıldırım Beyazıt University Faculty of Islamic Sciences

Esenboga C- 319

Şehir: Ankara

Ülke: Türkiye

Posta Kodu: 06760

Etik Editörü

Etik Editörü

Dr. Abdullah Demir

Ankara Yıldırım Beyazıt University | Faculty of Islamic Sciences

Department of Basic Islamic Studies

abdemir@ybu.edu.tr

ORCID: 0000-0001-7825-6573

Yayınevi

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

ROR ID: <https://ror.org/05ryem72>

ISNI: 0000 0004 0454 9762

Crossref: 501100014801

E-posta: islamiilimler@aybu.edu.tr

Telefon: 03469061599

Adres: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, C Blok, Dumlupınar

Mahallesi 06760 Çubuk / ANKARA

Şehir: Ankara

Ülke: Türkiye

Posta Kodu: 06760

İtiraz

Bilimsel içeriğini yanlış anladığımız için makalenizi reddettiğimizi düşünüyorsanız, lütfen ulumdergisi@gmail.com adresinden editör ekibimize bir itiraz mesajı gönderin.

Şikâyet

Şikâyetler doğrudan ulumdergisi@gmail.com adresine e-posta ile gönderilmelidir.



E-ISSN 2645-9132

Dini Tetkikler Dergisi | Journal of Religious Inquiries

Cilt -Volume 6 | Sayı -Issue 1 | Yıl-Year 2023

İçindekiler | Contents

Halil İbrahim Doğan
Editörden | *From the Editor* **I-IV**

Araştırma Makaleleri | Research Articles

Adnan Arslan
Abbâsî Şairi Ebû Temmâm'ın Şiirlerinde Ahlakî Tespit ve Tavsiyeler **1-24**
Moral Determination and Recommendations in the Poems of the 'Abbâsîd Poet Abû Tammâm

Rahime Betül Taşçı-Yaşar Yiğit
Gazzâlî'ye Göre Delillerin Teâruzu ve Tercih Sebepleri (*el-Mustasfâ*
Bağlamında) **25-54**
The Conflict of Evidence and Reasons for Preference According to al-Ghazâlî (in the Context of al-Mustasfâ)

Zekerya Sarıbulak
Ebû Hanîfe ve Matürîdî'ye Göre İman-Amel Bağlantısı **55-79**
The Connection Between Faith and Deed According to Abu Hanifah and Maturidi

Ahmet Şehit Tuna

Tefsir Tarihi Yazımı Açısından Fâdıl İbn ‘Âşûr’un *et-Tefsîr ve Ricâluhu* Adlı Eserinin Değerlendirilmesi

Evaluation of al-Fâdîl Ibn ‘Āshūr’s Work Named al-Tafsîr wa Rijāluhu in terms of Historiography of Tafsîr

81-103

Hatice Toksöz

Kâtip Çelebi’ye Göre Mârifetullah

Mā’rifatullah According to Kâtib Chelebi

105-131

Cenk Üçer-Merve Ünal

Haberî Sıfatlar ve Süleyman Ateş’in Haberî Sıfatlara İlişkin Görüşleri

Khabari/Predicative Attributes and Suleyman Ateş's Views On Khabari/Predicative Attributes

133-188

Düzeltilme (Çeviri Makalesi) | Erratum (Translation Article)

Robert Marston SPEIGHT Çevirmen: Musa Eşit

Müsned Türü Hadis Mecmualarının Bazı Biçimsel Özellikleri

Some Formal Characteristics of the Musnad Type of Ḥadīth Collection

189-190



E-ISSN 2645-9132

Dinî Tetkikler Dergisi | Journal of Religious Inquiries

Cilt -Volume 6 | Sayı -Issue 1 | Yıl-Year 2023

Editörden | From the Editor

Değerli Okurlar!

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nin yayını olan *Ulum Dinî Tetkikler Dergisi*'nin 2023 yılının ilk sayısı ile karşınızda olmaktan mutluluk duyuyoruz.

Ulum Dinî Tetkikler Dergisi'nin Temmuz sayısı için farklı alanlardan birçok makale gelmiştir. Dergimize gelen makaleler, benzerlik oranı, İSNAD atıf sistemine, yazım ve yayın ilkelerine uygunluğu gibi açılarından ön incelemeden geçmiş, sonrasında ilgili alan editörleri tarafından incelenmiş ve akabinde çift taraflı kör hakemlik modeli uygulanmıştır. Değerlendirmeler sonucunda bu sayımızda Arap Dili ve Belagati, İslâm Hukuku, Kelâm, Tefsir, İslâm Felsefesi ve İslâm Mezhepleri olmak üzere farklı ilim dallarından toplamda altı makale yayınlanmıştır. Bu çerçevede yazarlarımızı tebrik ediyor, yeni çalışmalarında başarılar diliyorum. Özellikle bu makalelerin yayınlanmasına vesile olan ve görüşleriyle katkılarda bulunan hakemlerimizin her birine teşekkür ediyorum.

Halihazırda uluslararası alan indeksli bir dergi olan *Ulum*'un başta Tr Dizin olmak üzere birçok indekse başvurusu yapılmış olup süreç devam etmektedir. Bu bağlamda indeks işlerine teknik destek vererek dergimize katkı sunan Yazım Desteği Akademik Yayıncılık ve Danışmanlık'ına da teşekkür ediyorum.

Bu sayımızın yayımlanmasında katkıları olan bütün editöryal ekibe, yayın ve danışma kurullarında yer alan kıymetli hocalarımıza, dergimizin daha iyi bir hale gelmesi için desteklerini esirgemeyen Etik editörümüz Dr. Abdullah Demir'e, son olarak bizlere her daim yardımcı olan dekanımız Prof. Dr. Murat Demirkol'a teşekkürlerimi sunuyorum.

Ulum Dinî Tetkikler Dergisi'nin bundan sonraki dönemde daha iyi bir seviyeye ulaştırmak ümidiyle yeni sayı/larda görüşmek üzere....

Baş Editör

Dr. Halil İbrahim DOĞAN

ORCID: 0000-0002-9644-5498 | hidogan@aybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara/Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05ryemn72>



E-ISSN 2645-9132

Dinî Tetkikler Dergisi | Journal of Religious Inquiries

Cilt -Volume 6 | Sayı -Issue 1 | Yıl-Year 2023

Editörden | From the Editor

Dear Readers!

We are pleased to welcome you with the first issue of 2023 of *Ulum Journal of Religious Studies*, the publication of Ankara Yıldırım Beyazıt University Faculty of Islamic Sciences.

July issue of the *Ulum Journal of Religious Inquiries* received many articles from different disciplines of Islamic Studies. The articles were subjected to pre-examination to identify similarity percentage, conformity to ISNAD style, writing and publication principles, and then the field editors made their own assessments. After having completed these preliminary checks and assessments, the papers were selected to send to the referees for the double-blind peer review. As a result of the evaluations, a total of six articles were published in this issue from different disciplines such as Arabic Language and Rhetoric, Islamic Law, Kalâm, Tafsir, Islamic Philosophy and Islamic Sects. In this context, I congratulate our authors and wish them success in their new endeavors. In particular, I would like to thank each and every one of our referees engaging in peer review work and contributing the publication of these articles with their invaluable comments.

Ulum, which currently bears international indexed journal status, started the necessary process to apply in various national and international indexes for scan. I would like to thank the Yazım Desteği Akademik Yayıncılık ve Danışmanlık, for their technical support to finalize the index procedure

I would like to thank all the editorial team who contributed to the publication of this issue, our esteemed professors in the editorial and advisory boards, our Ethics editor Dr. Abdullah Demir for his support to make our journal better, and finally our dean Prof. Dr. Murat Demirkol for always helping us.

We hope to bring the Journal to a better level in the next period.

See you in new issue/s....

Chief Editor

Dr. Halil İbrahim DOĞAN

ORCID: 0000-0002-9644-5498 | hidogan@aybu.edu.tr

Ankara Yildirim Beyazit University, Ankara/Turkey

ROR ID: <https://ror.org/05ryemn72>



E-ISSN 2645-9132

Abbâsî Şairi Ebû Temmâm'ın Şiirlerinde Ahlakî Tespit ve Tavsiyeler

Adnan ARSLAN | ORCID: 0000-0002-3989-6612 | adnanarlan81@hotmail.com

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

ROR ID: <https://ror.org/00dzfx204>

Öz

Abbâsîler dönemi Arap şiiri hakkında bilgi veren tüm edebiyat tarihi kaynaklarının ismine temas etmeden geçemediği Ebû Temmâm (ö. 231/846), *el-Hamâse* adlı eseriyle kendisinden önceki Arap şairlerinin şiirlerinden bir seçki derlemiştir. Bu seçkide yer alan şiirlerin önemli bir kısmı şairlerin hayat tecrübeleri ve ahlaki tespitlerini içeren hikmetli söz ve anlam içeren beyitlerden müteşekkildir. Ebû Temmâm'ın *el-Hamâse* adlı eserinde yer verdiği hikmet şiirleri, onun kendine ait divanında yer alan kasideleri içerisinde azımsanmayacak sayıda hikemî beyitler serpiştirmesinde etkili olmuştur. Kendinden önceki şairlerin ahlaka dair tespitleri ve hayata bakışlarını yansıtan düşünceleri onun şairliğinde iz bırakmıştır. Bu iz takip edildiğinde Ebû Temmâm'ın insanı ve toplumu iyi gözlemleyebilen bir şahsiyete sahip olduğu görülmüştür. Bu çalışmada şairin bu kabilden beyitlerindeki ahlakî tespit ve tavsiyelerinin içerik bakımından incelenmesi amaçlanmıştır. Ebû Temmâm gibi ibretimiz tespitleriyle Arapların sözlü kültürünün zenginleşmesinde büyük bir katkısı olan şairin ahlakiyata dair değerlendirmelerinin Arap şiiri araştırmaları açısından önemli olduğu düşünülmüştür. Çalışmada, Ebû Temmâm'ın hikemî şiirlerinde en çok yoğunlaştığı anlamlar, tasvire dayalı bir yöntemle başlıklar halinde sunulmuştur. Ebû Temmâm'ın şiirlerine bakıldığında onun sıklıkla gayretli olmak, çaba sarf etmek, azim ve kararlılıkla çalışkanlıktan taviz vermemek gibi konulara temas ettiği görülmüştür. Ahlakı dair pek çok tespiti bulunan şair, Müslüman birey için zaruri olan tevekkül ve kanaate teşvik sadedinde tavsiyelerde bulunmuştur. Şairin divanında tespit ve tavsiye ettiği ahlaklardan birisi de kişinin azimli olmasıdır. Karar verdiği meselede kişi, zihnini tereddütlerden arındırmalı ve hedefine doğru

arkasına bakmadan koşmalıdır. Kişi, belirli bir hedefe doğru giderken azmini kıran olumsuzluklar yaşadığında çoğu zaman amacına ulaşamayacağına dair vesveselere kapılır. Şair, olumsuzluk gibi görünen şeylerin belki de amaca ulaşmak için birer vesile olabileceğine dair bazı teşviklerde bulunmuştur. Ebû Temmâm, kişinin gayretini olumsuz etkileyen haset ehline kulak asmamak gerektiğini başarılı ve etkili bir üslupla dile getirmiştir. Sonuç olarak Ebû Temmâm'ın, çoğunluğu methiye temalı olan kasidelerinde bütünlüğü bozmadan aralara ahlakî tespit ve tavsiyelerini serpiştirmekte başarılı olduğunu söylemek mümkündür. Teşbih ve istiare gibi söz sanatlarıyla birbirinden çok uzak olan nesne ve figürler arasında kurduğu anlam ilişkileri sözlerine imgesel zenginlik katmıştır. Bu suretle şair, hayat tavsiyelerini etkili ve ikna edici kılmış, Arapların günlük hayatına nüfuz edecek seviyede izler bırakmıştır. Şairin bu tarzdaki beyitlerinin daha kapsamlı bir okumayla incelenmesi ve ahlakîyata dair şiirlerinin tercüme edilerek Türk okurla tanıştırılması bu çalışmanın bir tavsiyesidir.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Belagati, Abbâsî Şiiri, Ebû Temmâm, Ahlak, Hikmet.

Atıf Bilgisi

Arslan, Adnan. "Abbâsî Şairi Ebû Temmâm'ın Şiirlerinde Ahlakî Tespit ve Tavsiyeler". *ULUM Dinî Tetkikler Dergisi* 6/1 (Temmuz 2023), 1-24.

<https://doi.org/10.54659/ulum.1266783>

Geliş Tarihi	17.03.2023
Kabul Tarihi	11.06.2023
Yayın Tarihi	31.07.2023
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 - Turnitin
Etik Bildirim	ulumdergisi@gmail.com
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.



Moral Determination and Recommendations in the Poems of the ‘Abbāsīd Poet Abū Tammām

Adnan ARSLAN | ORCID: 0000-0002-3989-6612 | adnanarlan81@hotmail.com

Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Arabic Language and Rhetoric , Bilecik, Turkey

ROR ID: <https://ror.org/00dzfx204>

Abstract

Abū Tammām (d. 231/846), whose name could not pass without contacting all the literary history sources giving information about the Arabic poetry of the ‘Abbāsīd period, compiled a selection of the poems of the Arab poets before him in his work *al-Hamāse*. An important part of the poems in this selection consists of couplets containing wise words and meanings that contain the life experiences and moral determinations of the poets. The wisdom poems that Abū Tammām included in his work *al-Hamāse* were effective in interspersing a considerable number of hikemi couplets in his odes in his own divan. The determinations of the poets before him about morality and his thoughts reflecting their view of life left a mark on his poetry. When this trace was followed, it was seen that Abū Tammām had a personality that could observe people and society well. In this study, it is aimed to examine the moral determinations and recommendations of the poet in such couplets in terms of content. It is thought that the poet's evaluations of morality, who, like Abū Tammām, made a great contribution to the enrichment of the oral culture of the Arabs with his exemplary determinations, are important in terms of Arabic poetry research. In the study, the meanings that Abū Tammām concentrated most in his hikemi poems were presented as titles with a method based on description. When we look at Abū Tammām poems, it is seen that he often touches on issues such as being diligent, making an effort, not compromising hard work with perseverance and determination. The poet, who has many determinations about morality, has made recommendations on the basis of

encouraging trust and contentment, which is essential for a Muslim individual. One of the morals that the poet determined and recommended in his divan is that the person is determined. In the matter he has decided, the person should clear his mind of hesitations and run towards his goal without looking back. When a person experiences negativities that break his determination on the way to a certain goal, he often has delusions that he will not be able to reach his goal. The poet gave an incentive that what seems like negativity might be an occasion to reach the goal. Abû Tammâm successfully and effectively expressed that it is necessary not to listen to the people of envy, who negatively affect one's effort. As a result, it is possible to say that Abû Tammâm was successful in interspersing his moral observations and recommendations without breaking the integrity of his odes, most of which are eulogy-themed. The semantic relations he established between objects and figures that are very far from each other, with rhetoric such as simile and metaphor, added imaginative richness to his words. In this way, the poet made his life advices effective and persuasive and left traces that permeate the daily life of the Arabs. It is a recommendation of this study to examine the poet's couplets in this style with a more comprehensive reading and to introduce them to Turkish readers by translating his poems about morality.

Keywords

Arabic Language and Rhetoric, 'Abbâsîd Poetry, Abû Tammâm, Morality, Wisdom.

Citation

Arslan, Adnan. "Moral Determination and Recommendations in the Poems of the 'Abbâsîd Poet Abû Tammâm". *ULUM Journal of Religious Inquiries* 6/1 (July 2023), 1-24.

<https://doi.org/10.54659/ulum.1266783>

Date of Submission	17.03.2023
Date of Acceptance	11.06.2023
Date of Publication	31.07.2023
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 - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ulumdergisi@gmail.com

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

Arapların kültürel birikimlerini bir sonraki kuşaklara aktarmak için en güçlü vasıtaları olan şiirin, Cahiliye döneminde sözlü rivayet geleneğine dayalı olduğu bilinmektedir. Sebeb-i iftiharları olan büyük şairlere ait şiirler nesilden nesle sözlü aktarımla ulaştırılmıştır. Arap toplumlarında dilden dile aktarıla gelen bu şiirlerin yazıya geçirilerek kayda alınmasına hicri I. yüzyılda başlanmış olsa da ciddi manada derleme işi hicri II. yüzyıla kalmıştır. Hammâd er-Râviye (ö. 160/776-77 [?]), Asmaî (ö. 216/831), Mufaddal ed-Dabbî (ö. 178/794 [?]) gibi hayatını bu işe adayan raviler, Cahiliye şiirini derleyip kitap haline getirmişlerdir.¹ Hafızasında eski şairlere ait şiirler bulunduğunu söyleyen kişilere ulaşmış onları güvenilir olduğunu tespit ettikten sonra bu rivayetleri kayda geçirmek bir ihtisas alanı olmuştur. Hadislerin cem ve tedvini ile eş zamanlı ilerleyen şiir koleksiyonculuğu hicri III. yüzyıla geldiğinde sistematik bir hale dönüşmüş ve ravi kişiliklerinin yanı sıra güçlü şairler olan kişiler tarafından ilk konulu antoloji/seçki çalışmaları başlamıştır. Arap edebiyatında şair olup aynı zamanda konulu koleksiyonculuk yapan isimlerin ilki Ebû Temmâm künyesiyle meşhur olan Habîb b. Evs et-Tâî'dir.²

Ebû Temmâm, *Hamâse* adlı çalışmasında kendi edebi zevkine göre 65 şaire ait 900'e yakın şiir seçmiştir. Şairin şiir seçmekteki başarısı pek çok edebiyat eleştirmeni tarafından takdir görmüştür.³ Ebû Temmâm'ın şairliğinin başarısında ve özellikle de kendine mahsus hikemî üslubunun gelişmesinde, onun edebi havzasında birleşmiş hikmet şiirlerinin rolünün büyük olduğu söylenebilir.⁴ Şairin

¹ Ali Bulut, "İslam Öncesi Arap Edebiyatının Mevsûkiyeti Meselesi", *İslam Öncesi Araçlarda Dil ve Edebiyat*, ed. Mustafa Çağrıncı (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 15-26.

² Şairin hayatı hakkında ülkemizde yeterli miktarda literatür oluştuğu için burada ilgili birkaç kaynağa atıfta bulunmanın yeterli olacağı düşünülmüştür. Şairin hayatı hakkında bilgi için bk. Hüseyin Elmalı, "Ebû Temmâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/241-243. Ebû Temmâm'ın edebi şahsiyeti ve divanının incelenmesine dair bir çalışma için bk. Yakup Göçemen, *Ebû Temmâm Hayatı, Eserleri ve Arap Edebiyatındaki Yeri* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019); Yakup Göçemen, *Ebû Temmâm Habîb b. Evs et-Tâî'nin Hayatı, Eserleri ve Arap Edebiyatındaki Yeri* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019).

³ İsmail Durmuş, "Hamâse", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/439.

⁴ Edebiyat özelinde hikmet kavramına dair yapılan pek çok tanımı Ahmed Emin şöyle özetlemiştir: Hikmet, hayat tecrübelerini günlük yaşamın pratik uygulamaları ile birleştiren ve iyi gözlem

Hamase adlı eserine aldığı şiiirlerin önemli bir kısmının hikmet içerikli oluşu ile kendi şiiirlerindeki hikmet beyitlerinin bir ilişkisi olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Ebû Temmâm'ın *Hamâse*'ye aldığı şiiirlerdeki hikemî yoğunluk araştırmacıların da dikkatini çekmiş ve bu seçki, hikmet eksenli incelenmiştir.⁵ Hatta Ebû Temmâm'ın kendine ait şiiirlerinin yer aldığı divanındaki hikmet içerikli beyitleri müstakil araştırmalara da konu olmuştur.⁶ Bu çalışmada şairin ahlakî tespitlerine yer verdiği beyitler özellikle seçilecek ve onların günümüz insanına ne tür mesajlar içerebileceği *okur merkezli* bir yaklaşımla ele alınacaktır.⁷ Tekrar etmek gerekirse bu çalışmada, Ebû Temmâm'ın hikemî şiiirlerinde en çok yoğunlaştığı anlamlar, tasvire dayalı bir yöntemle başlıklar halinde sunulacaktır.

1. Ahlakın Kökeni

İnsan olmanın gereği olan ahlakın neliği üzerine antik çağlardan beri pek çok farklı yaklaşımlar ortaya atılmıştır. Kimilerine göre ahlak yahut karakter yaratılışa tayin edilen bir alın yazısıdır. Ahlak sonradan kazanılan, öğrenilen bir şey olmayıp fitrattan gelen bir eğilimdir.⁸ Bu yaklaşımın, pek çok toplumda tarih boyu kabul gördüğü milletlerin kültürel hafızasını yansıtan atasözlerinden anlaşılmaktadır. “Kişi yedisinde ne ise yetmişinde de o” kabilinden atasözlerine Türk, Arap, İngiliz,

yapabilen keskin bir zekâdan kaynaklanan varlıkların anlam ve amaçlarına doğrudan, pratik ve derin bir şekilde bakıştır. Ahmed Emin, “Arap Edebiyatında Hikmet”, çev. Zeynep Arkan, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/26 (2012), 213.

⁵ Vurûd Velîd Hamûd Huseyn es-Sarrâf, *Eş'ârü'l-hikmeti fi divâni'l-Hamâse li-Ebî Temmâm* (Irak: Kufe Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005).

⁶ Azîze Huceyra, *Tecelliyâtu'l-hikme fi ş-ş-ri'l-Arabî Ebû Temmâm nemûzecen* (Cezayir: Andelhamîd Ibn Badis Üniversitesi, Edebiyat ve Güzel Sanatlar Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017-2018).

⁷ Okur merkezli kuram hakkında ayrıntı için bk. Yılmaz Özbek, *Postmodernizm ve Alımlama Estetiği* (İstanbul: Çizgi Kitapevi, 2015); Seda Alabulut, *Alımlama Estetiği* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Banu Başkaya, *Alımlama Estetiği Açısından Keşif, Haz Ve Sağaltım İlişkisi* (İstanbul: Işık Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Fatih Arslan, “Metni Bireyselleştirme Ölçütünde ‘Alımlama Estetiği’ Algısı”, *e-Journal of New World Sciences Academy* 5/4 (2010), 646-651.

⁸ Örneğin Sokrat öncesi filozof Herakleitos (öl. MÖ 475), “Karakter insanın kaderidir.” demiştir. Melike Molacı, “Herakleitos’un Êthos’u: Marcus Aurelius’un Daimôn’u”, *Felsefi Düşün Dergisi* 13 (Ekim 2019), 238.

Alman, Hint vb. sözlü kültürlerinde rastlanır.⁹ Diğer taraftan ahlakın öğrenilerek kazanıldığı, dolayısıyla eğitim ve kişisel gelişimin son derece önemli olduğu yönündeki yaklaşımlar da zuhur etmiştir. Bu iki anlayış farklılığının halen gelişim psikolojisi alanında varlığını sürdürdüğü bilinmektedir. Ebû Temmâm'ın aşağıdaki beyitlerinden bir takım ahlakî kazanmak için kişinin kendisinin gayret etmesi gerektiği düşüncesine sahip olduğu anlaşılmaktadır:

وَلَمْ أَجِدْ الْأَفْضَالَ إِلَّا تَفَضُّلاً فَلَمْ أَجِدْ الْأَخْلَاقَ إِلَّا تَخَلُّفًا

Gördüm ki ahlak ancak ahlaklı olmanın cehtiyle

Fazilet de mümkün, sadece fazilet gayretiyle.¹⁰

Sarf açısından تَخَلُّفًا masdarı, تَفَعُّلاً tefa'ul bâbındandır. Bu bâb, kalıbına girdiği fiile tekellüf ve gayret manası kazandırmaktadır. Örneğin; فَعِمَ fiili anlamak manasında iken تَفَعَّمَ fiili anlamaya çalışmak, kavramak için çaba göstermek gibi gayret ifade eden manalara gelmektedir. Buradan hareketle Ebû Temmâm, kişinin belirli bir ahlak yahut fazileti ancak o ahlakî kazanmak için çaba sarf ettiği takdirde elde edebileceği düşüncesini benimsemektedir. Burada şu soru akla gelmektedir ki kişinin güzel ahlakî kazanmak için göstereceği gayret nasıl anlaşılmalıdır? Bu soruya Cahiliye şairi Hâtîm et-Tâî'nin (ö. 578) şöyle cevap verdiği varsayılabilir:

وَأَسْنِدُ إِلَيْهِ أَنْ تُطَاوَلَ سُلْمًا فَجَاوَزْ كَرِيمًا وَاقْتَدِرْ مِنْ زِنَادِهِ

Öyle ise değerli kimseyle otur kalk, ateşinden nasiplen

Ve onun seviyesine uzanman için bir merdiven daya.¹¹

Bu beyte göre kişi, arkadaşlık ettiği kimselerin kazandığı ahlakî güzelliklerden farkında bile olmadan istifade eder. Kişi, kiminle oturup kalkarsa onların boyasıyla

⁹ Örneğin Flemenk sözlü kültüründe de "Natuur gaat boven de leer" şeklinde bir atasözü olduğundan bahsedilir. Tam olarak Türkçe karşılığı "İnsanın huyu eğitim öğretime galebe çalar" olan bu ifade, görüldüğü gibi akıl ile karakter karşılaştırması yapmaktadır. (Not: Bu bilgi Hollanda vatandaşı kişilerden şifâhî olarak alınmıştır.)

¹⁰ Ebû Temmâm Habîb b. Evs b. Hâris et-Tâî, *Şerhu Dîvânî Ebî Temmâm* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1994), 2/50.

¹¹ Ebû Seffâne (Ebû Adî) Hâtîm et-Tâî, *Dîvânu Hâtîm et-Tâî* (Beyrut: Mektebetu Sâdir, 1963), 95.

boyanır, rengiyle renklenir. Şair bu düşüncesini çakmak taşı istiaresi üzerinden dile getirir. Güzel bir meziyete sahip olan kişinin karakterini ^{سُج} yani çakmak taşına benzetir. İnsanın ateş elde etmek için çakmak taşına başka bir taşı sürttüğü gibi güzel ahlaklı kimselerle etkileşim ve temas halinde olması da ilim, irfan ve erdem sahibi olmasına vesiledir. İçinde ateş çıkarma istidadı bulunan taştan yararlanmanın yolu temas olduğu gibi kalbinde güzel ahlak taşıyan kişilerden feyiz ve nur almanın vasıtası da onlarla hemhal olmaktır. Şairin ikinci mısradaki diğer istiaresi de merdivendir. Yüksek bir yere çıkmak için merdiven kullanıldığı gibi yüksek ahlaka erişmenin yolu da o ahlakı taşıyan kişilerin dostluğuna dayanmaktır. Şairin bu beyitte, güzel ahlaka sahip olmak için o ahlakı taşıyan kimselerle dostluk etmenin önemini, edebi dilin imkânlarından azami ölçüde yararlanarak etkili ve ikna edici bir üslupla gözler önüne serdiği görülmektedir.

2. Gayret ve Ceht

Edebi yapıtlar doğal olarak sahibinin karakterinden bir şeyleri mutlaka yansıtacaktır. Eserin sahibi dünya görüşü ve inancını ister istemez satır aralarında işleyerek okuyucuya hissettirecektir. Diğer taraftan edebi bir eser üzerinden bu eserin sahibinin biyografisine de az çok vakıf olunabilir. Ebû Temmâm'ın şiirlerine bakıldığında onun sıklıkla gayretli olmak, çaba sarf etmek, azim ve kararlılıkla çalışkanlıktan taviz vermemek gibi konulara temas ettiği görülür. Şevki Dayf'a (ö. 2005) göre büyük Arap şairi Mütenebbî (ö. 354/965), şiirlerinde feleğin cilvelerine karşı dik durmak ve sebat etmek gibi manaları Ebû Temmâm'dan ilham almıştır.¹² Buradan hareketle şairin gayretkeş bir kişiliğe sahip olduğunu söylemek isabetli olacaktır. Zira biyografi kaynaklarına bakıldığında Ebû Temmâm'ın *Hamase* adlı eserine kaynak olacak şiirlere ulaşmak için çokça seyahatlerde bulunduğu görülür.¹³ Dolayısıyla şair, gaye edindiği şey uğruna gözünü budaktan sakınmamış bir şahsiyet olduğunu da şiirine aksettirmiştir. Bu türden beyitler şairin divanında epey sıklıkla karşımıza çıkar. Örneğin aşağıdaki beyitte şairi, her türlü başarımın olmazsa olmaz şartı olan özgüven hususunda muhatabımı ikna etmeye çalışırken görürüz:

¹² Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî el-Asru'l-Abbâsiyyi'l-evvel* (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 280.

¹³ Enîs el-Makdisî, *Umerâu'ş-şî'ri'l-Arabî fi'l-Asri'l-Abbâsî* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâ'în, 1989), 185.

لَا تُذِيلُنْ صَغِيرَ هِمَاكَ وَأَنْظُرُ

كَمْ بِرِي الأَثَلِ دَوْحَةً مِنْ قَصَبٍ

Küçük görme gayretini; bak gör ki

Nice devasa ağaçlar küçücük bir fidandan bitti.¹⁴

Çoğunlukla insanlar büyük bir işle karşılaştıklarında yahut kendilerine önemli bir vazife teklif edildiğinde kendi kabiliyetlerini yetersiz görüp kenara çekilirler. Şair insanın kendisini küçük görmek gibi zayıf bir tarafını tespit etmiş ve oldukça etkili bir teşbihle teşvikte bulunmuştur. Şöyle ki; çevremizde gördüğümüz nice dev gibi ağaçlar vardır ki bunlar, yıllar önce küçücük bir filizden ibaretti. İnsan, zaman geçtikte büyüyen ve gökyüzünü kaplayan bu ağaçlardan ibret almalıdır. Şimdilik küçük adımlar ve önemsiz görünen gayretler zaman ilerledikçe tahmin edilmeyen büyük neticeler doğurabilir. Bir amaç uğruna atılan her adım, ne kadar küçük ve kısa olursa olsun ileride görkemli bir ağaca dönüşecek bir filiz gibi addedilmelidir.

Şair diğer bir beytinde dünya hayatında muvaffakiyetin gayrete bağlı olduğunu ifade etmek için yine edebi bir dil kullanarak şöyle der:

بَصُرْتُ بِالرَّاحَةِ الكُبْرَى فَلَمْ تَرَهَا

تُنَالُ إِلَّا عَلَى جَسْرٍ مِنَ التَّعَبِ

En büyük rahatı gördün de

Ona ancak yorgunluktan ibaret bir köprüyle varılacağını görmedin.¹⁵

Bu beyitlerle şair, insanın büyük şeylere talip olup da bunun gereği olan meşakkate yanaşmamasını eleştirir. Ebû Temmâm gayet yerinde bir teşbih ile hedefe ulaşmak için gerekli zahmetleri köprüye benzetir. Karşıya geçmek için köprüden geçmek şart olduğu gibi rahata ermek için de gayret sarf ederek yorulmak şarttır.

Belirli bir amaca doğru yürürken kişiyi yolundan alıkoyan yahut en azından çalışma azmini zayıflatan şey, çoğu kez başkalarının giyabında söylediği moral bozucu sözleridir. Genellikle kıskançlık duygusunun tezahürü olan bu giyabi çekiştirmeler kişinin azmini ve çalışma heyecanını zedelemektedir. Ebû Temmâm

¹⁴ Ebû Temmâm, *Dîvân*, 1/73.

¹⁵ Ebû Temmâm, *Dîvân*, 1/49.

kişinin gayretini olumsuz etkileyen haset ehline kulak asmamak gerektiğini şöyle dile getirir:

طُويت أتاح لها لسان حسود وإذا أراد الله نشر فضيلة
ما كان يُعرف طيبُ عَرَف العود لولا اشتعال النار فيما جاورت

Allah neşretmek isterse gizli kalmış bir fazileti

Ona musallat eder bir kiskancın dilini.

Nitekim ateş yakmasa yakınındakini

Öd ağacının hoş kokusu bilinmezdi.¹⁶

Şair, burada bir taraftan haset edilenlere bir teselli sunarken diğer taraftan da haset ehli kimseleri yaptıklarından vazgeçirmek için uyarıda bulunmuştur. Haset edilene der ki *sen müsterih ol. Seni çekiştiren kişi sen farkında olmadan senin bahsini etmekle senin şöhretine hizmet etmektedir. İnsanlar elbette ki senin hakkında söylenen kötü sözleri araştırarak, en sonunda haklı olduğunu fark edip takdir edeceklerdir.* Şairin bu tesellisi gayret sahibi olan kişiyi teşvik maksatlıdır. Haset eden kişiyi de şöyle uyarır: *Kıskandığın kişiye dolaylı yoldan hizmet etmekteisin.*

Şair bu iki beyitte oldukça ilgi çekici edebi sanatlarla düşüncesini cazip hale getirmiştir. İlk beyitte geçen *طُويت نشر فضيلة* ifadesinde bir istiare söz konusudur. Dürülmüş bir kâğıt yahut kumaş gibi ince bir nesneyi rulo halinden açmak için kullanılan *نشر* fiili, yayılma imge içermektedir. Haset edilen kişi şöhret sevdalısı olmadığı ve ihlası esas tuttuğu için kendindeki fazilet ve meziyetleri mümkün oldukça gizlemeye çalışır. Zaman ilerledikçe yaptığı iyilikler de artmaktadır. Fakat gizlediği için bu erdemli tutumları uzun bir kumaşın dürüldüğü gibi şahsında gizlenir, yayılmaz. Hâlbuki Allah, bu değerli şahsın takdir edilesi ahlak ve davranışlarının açığa çıkmasını murâd eder ki başkaları da onu örnek alsın. Şaire göre Allah dürülmüş, gizli kalmış bu fazilet yumağını açıp neşretme işini haset eden kişi aracılığıyla yaptırır. Kiskanç olan kişi zarar verme niyetiyle dedikodu yapar,

¹⁶ Ebû Temmâm, *Dîvân*, 1/213.

iftira atar, türlü türlü çirkefliliklerle kuyu kazmaya çalışır. Oysaki farkında olmadan Allah'ın muradını yerine getirmiş olur. İkinci beyitte de haset eden kişinin kalbindeki ruhi ızdırabı ateşe benzetir. Kıskançlık ateşi kalbinde tutuşmuş olan kişi gönlündeki alevleri bir nebze olsun dindirmek için gıybet hatta iftiraya kendini mecbur hisseder. Hâlbuki Allah, bunda da bir hayır murâd etmiştir. Asıl itibariyle bir odun parçasından ibaret olan öd ağacının kuru dalı ateşe maruz kaldığı zaman ortama enfes bir koku yaydığı gibi haset eden kişinin kalbinde tutuşmuş kıskançlık ateşi de haset edilen kişinin faziletlerinin yayılmasına vesile olur. Her vesileyle adını anma ihtiyacı hissettiği kişinin farkına bile varmadan neşr-i fazilet hizmetini görür.

Ebû Temmâm'ın gayretli olmaya teşvik sadedinde söylediği diğer bir beyti de şöyledir:

عُرِسَتْ وَلَيْسَتْ كُلَّ عَامٍ تَوْرُقُ هَمُّ الْفَتَى فِي الْأَرْضِ أَغْصَانُ الْغِنَى

Kişinin gayreti dünyada varlık fidanı; ekilir lakin her yıl yeşermez yaprağı.¹⁷

Şairin bu sözleri insanın gayretli olmasına dair güçlü bir teşviki ihtiva etmektedir. Şöyle ki; insanoğlu zihninde belirlediği bir amaç doğrultusunda şevke gelip çalışmaya meyillidir. Ancak şu da bir gerçektir ki her çaba arzu edilen doğrultuda netice vermez. Hayal dünyasında tasarlanan her gaye ele geçemeyebilir. Bu takdirde gayret sahibi hayal kırıklığı ve dolayısıyla da karamsarlığa düşebilir. Ebû Temmâm, ikna edici güçlü bir tesellinin imkânını toprağın kendisinde bulur. Toprağa dikilen fidanların bir kısmı baharda yeşerirken diğer kısmı da kuruyup gider. Lakin ekilen fidanlar her hâlükârda sarf edilen emeğe değer. Zira bazı fidanlar kurusa da yeşeren fidanların verdiği olumlu netice kuruyanlarınkini mutlaka telafi edecektir. Dolayısıyla bazı çabaların sonuçsuz kalması emek sahibini ümitsizliğe sevk etmemelidir.

İslâm dininde başkalarına muhtaç olmamak için bizzat rızık uğruna çaba göstermenin ehemmiyetine dair pek çok teşvik bulunmaktadır. Bizzat Allah (c.c.), وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى “İnsan ancak çabasının sonucunu elde eder.”¹⁸ buyurarak çalışkan

¹⁷ Ebû Temmâm, *Dîvân*, 2/355.

¹⁸ en-Necm 53-39.

olmaya teşvik etmiştir. Ebû Temmâm da bu çerçevede çaba göstermeye teşvik için malın önemini şöyle bir teşbihle ortaya koymak ister:

وَقَرٌّ وَأَيُّ رَحَى دَارَتْ بِلَا قُطْبٍ مَا أَضْبَعَ الْعَقْلَ إِنْ لَمْ يَرِعْ ضَبْعَتَهُ

Bolluk ve refah yitiğini gözetmezse aklın, o akıl ne kadar da sefil ki;

*Nitekim hangi el değirmeni mihversiz dönmüş ki?*¹⁹

Edebi hünerin ustaca sergilendiği bu beyitte şair, aynı kökten olan ضَبْعَتَهُ ve ضَبْعَتَهُ kelimelerini farklı anlamlarda kullanmakla *bedi'* sanatlarından olan *cinas-ı iştikâkiye* yer vermiştir. Diğer taraftan رِعَ fiilinde bir istiare söz konusudur. İstiare kapsamında olan teşhis sanatıyla وَقَرٌّ yani servet, aklın zihinsel gayretlerini gözetten bir koruyucuya benzetilir. Buna göre kişi zihinsel becerilerini kullanarak kıymetli bir fikir ortaya atabilir. Ancak bu aklın bu semeresini fiile dönüştürecek olan şey maddi imkânlardır. İkinci mısradaki düşünce-kâr arasındaki ilişki özgün bir edebi üslupla değirmen-mihver arasındaki ilişkiye benzetilir. Buna göre değirmen taşlarının tam ortalarından belirli bir yere (kutup başı) sabitlenmesiyle düzenli hareket temin edilir ve öğütme işi gerçekleşir. O mihver olmasa taşların dönmesi de bir işe yaramaz.

3. Tevekkül

Arap şairlerinin hikem içerikli beyitlerinde hatırı sayılır miktarda tevekkül ve kanaat dersleri bulunmaktadır. İslami öğretinin temel ilkelerinden olan bu iki haslete dair âyet ve hadislerle yapılan teşvikler, aralarında Ebû Temmâm'ın da olduğu Arap şairlerinde karşılık bulmuştur. Ahlaka dair pek çok tespiti bulunan şair, Müslüman birey için zaruri olan tevekkül ve kanaate teşvik sadedinde tavsiyelerde bulunmuştur. Şairin Arap dünyasında en çok bilinen beyitleri arasında yer alan aşağıdaki sözleri, rızık-çaba karşılaştırmasına yönelik ikna gücü yüksek bir hayat dersi vermektedir:

وَيُكْدِي الْفَتَى فِي ذَهْرِهِ وَهُوَ عَالِمٌ يَنَالُ الْفَتَى مِنْ عَيْشِهِ وَهُوَ جَاهِلٌ

¹⁹ Ebû Temmâm, *Dîvân*, 2/435.

هَلَكْنَ إِذَا مِنْ جَهْلِهِنَّ الْبَهَائِمُ وَأَلُو كَانَتْ الْأَرْزَاقُ تُجْرِي عَلَى الْحِجَا

Cahil olduğu halde kişi kazanır maişetini,

Bilgili olduğu halde diğeri hayat boyu uğraşır ama çuvallar, boş kalır eli.

Şayet akla göre verilseydi rızıklar,

Bu durumda cehaletinden helâk olurdu hayvanlar.²⁰

Bir önceki başlıkta Ebû Temmâm'ın çalışkan olmaya dair teşviklerinden bahsedilmişti. Burada ise şairin hassas ve ince bir dengeyi gözetmeye çalıştığı dikkat çekmektedir. Evet, insanoğlu hiçbir surette ümitsizliğe kapılmadan elinden gelen gayreti göstermeli ve fütura kapılmamalıdır. Ancak beden ve zihinle gösterilen gayretin derinliğinde rızkın Allah'ın kudretine bağlı olduğunda da gaflete düşülmemelidir. İnsan rızık yolunda çaba gösterirken rızık çabasının sonucu olarak görmek gibi bir hataya düşebilir. Şair, bu gaflete düşmemek için âlim-cahil, hayvan-insan karşılaştırması yapar. Kimi ilim sahipleri derin ilimlerine rağmen fakirlik çekmişlerdir. Tam aksine cehalet içinde yüzen kimilerinin mal varlığı da parmak ısırtır. Ebû Temmâm, rızkın ilme bağlı olması halinde ilimsiz oluşlarından dolayı hayvanların aç kalacağı kanaatine sahiptir.

4. Yeniliklere Açık Olmak

Araplarda takdire şayan güzel vasıflardan ilk ikisi şüphesiz cesaret ve cömertliktir. Klasik Arap şiirinin methiye temalı kasidelerinde bu iki haslet, muhtelif ifade biçimleri ve söz sanatlarıyla sıklıkla dile getirilmektedir. Şair, övdüğü kişinin gözünü budaktan sakınmayan atılgan karakterini dile getirirken kendine özgü bir üslup geliştirebilmek için farklı arayışlara girer. Ebû Temmâm'ın cesaret tasvirlerinden birisi de yeniliklere karşı cesur olabilmektir. Aşağıdaki beyitlerinde gurbetten korkmamak, yeri geldiğinde mevcut ortam ve arkadaşları değiştirebilmek gibi gözü kara bir cesareti vasf edip ona teşvik eder:

²⁰ Ebû Temmâm, *Dîvân*, 2/87. Şiirin çevirisi Ebû Temmâm hakkında doktora tezi bulunan Yakup Göçemen'e aittir. Göçemen, *Ebû Temmâm Habîb b. Evs et-Tâî'nin Hayatı, Eserleri ve Arap Edebiyatındaki Yeri*, 308; Göçemen, *Ebû Temmâm Hayatı*, 391.

وَطُولُ مُقَامِ الْمَرْءِ فِي الْحَيِّ مُخْلِقٌ
لِدِيَابِجَتِهِ فَأَعْتَرِبْتُ تَتَجَدَّدُ
فَإِنِّي رَأَيْتُ الشَّمْسَ زَيْدَتْ مُحَبَّةً
إِلَى النَّاسِ أَنْ لَيْسَتْ عَلَيْهِمْ بِسَرْمَدٍ

Halk içinde uzun süre bir yerde kalmak eskitir yüzünü;

Öyle ise çık gurbete, yenile kendini.

Gördüm ki Güneş, aynı halde durmadığı için sürekli

İnsanların gözünde olur daha da bir sevimli.²¹

Ebû Temmâm'ın methiye temalı kasidesinin girizgâhında yer alan bu beyitler hemen hemen herkes için geçerli olabilecek bir ahlaki tutuma işaret etmektedir. İnsanların ünsiyet ettikleri mekân yahut ortamları değiştirmek istemeyişi “gurbet” kavramının olumsuz intibalar uyandırmasından da anlaşılabilir. Zira yeni yerlerin neler getireceği şimdilik meçhuldür ve insan tabiatı meçhule karşı ürkek davranır. Bu yüzden sükûnet veren mevcut, tedirgin eden gurbete tercih edilir. Ancak şairin bu vatan-gurbet algısına bir itirazı olacaktır. Hayatının önemli bir kısmını seyahatlerde geçiren atılgan şairin tecrübesi bize farklı bir şeyler söyler. Onun tespitine göre bir yerde uzun süre kalmanın -günümüz tabiriyle- yüz eskimesi gibi olumsuz bir tarafı vardır. Yüz eskimesi diyoruz çünkü hakikaten de *لِدِيَابِجَتِهِ* yüz eskiten demektir. Kişi, aşinalık kazandığı ortamında kendisini huzurlu hissediyor olabilir. Ancak bu aşinalık zamanla kadr-ü kıymetinin bilinmemesine sebebiyet verebilir. Bir nimet, aralıksız devam ettiği takdirde ona gösterilen ihtimam azaldığı gibi meziyet sahibi kişinin aynı ortamda uzun süre kalmasıyla da ilk başlardaki değeri gözden düşebilir. Bunun çaresi kişinin cesur davranarak mekân değişikliğini göze alması ve yeniliklere açık olmasıdır. Şair, kendisinden beklenildiği gibi bu düşüncesini edebi sanatlarla müşahhas hale getirir. Güneş sürekli hareket halindedir. Şayet aynı yerde, örneğin tam tepede sabit kalsaydı, doğuş ve batış anındaki güzellikleri bilinemezdi. Gece olduğunda mesaisine ara vermeseydi sabah heyecanla beklenilmezdi. İnsan da aynı şekilde her ne kadar belli bir yerde fazilet ve

²¹ Ebû Temmâm, *Dîvân*, 1/246.

meziyetleriyle etrafını aydınlatıyor olsa da gözlerden kaybolup gurbete gitmesi ve yeni ortamları deneyimlemesi hem onun hem de alıştığı ortamın yararınadır.

Şairin atılğanlık ve yeniliklere açık olmak düşüncesinin arka planında yatan inancın, kadim bir öğreti olan *cem-i ezdâd* olduğu söylenebilir. Anlaşılan eşyadaki güzelliklerin ancak zıtların bir araya gelmesiyle zuhur edeceği yönündeki anlayış şairin düşüncelerini şekillendirmiştir. Gurbete çıkmak ilk bakışta yalnız kalmak, maddi manevi sıkıntılar çekmek vb. sorunları beraberinde getirebilir. Hâlbuki her zorluğun beraberinde bir kolaylık mutlaka vardır. Şairin düşüncelerini besleyen bu inancın izlerini başka beyitlerinde de görmek mümkündür:

حتى يغادى بنأي أو بمجران وليس يعرف كنه الوصل صاحبه

Vuslata eren bilemez ki vuslatın tadını,

Ta ki tecrübe edene kadar uzaklık ve hicranı.²²

فَهُوَ الَّذِي أَنْبَأَكَ كَيْفَ نَعِيمُهَا والحادثَاتُ وَإِنْ أَصَابَكَ بُؤْسُهَا

Musibetlerin sıkıntısı gelse de başına,

O sıkıntıdır nimetlerini haber veren sana.²³

وَلَوْلَا الشَّرِّ مِمَّا يَعْرِفُ الشَّهَدَ دَائِمُهُ إِسَاءَةُ دَهْرٍ أَدَّكَرْتُ حُسْنَ فِعْلِهِ

Feleğin kötülüğü iyiliğini hatırlatır,

Hanzale olmasa balın tadını kim bilir?²⁴

وَيَبْتَلِي اللَّهُ بَعْضَ الْقَوْمِ بِالنَّعَمِ قَدْ يَنْعَمُ اللَّهُ بِالْبَلْوَى وَإِنْ عَظُمَتْ

Ne kadar büyük olursa olsun Allah, belalar ile de nimet verebilir.

Aksine, bazılarına da nimeti bela diye verir.²⁵

²² Ebû Temmâm, *Dîvân*, 2/158.

²³ Ebû Temmâm, *Dîvân*, 2/138.

²⁴ Ebû Temmâm, *Dîvân*, 1/277.

²⁵ Ebû Temmâm, *Dîvân*, 2/142.

Görüldüğü gibi şairin mezkûr anlayışı kendini bu dört beyitte de hissettirmektedir. İlk beyitte Ebû Temmâm, vuslat denilen sevgiliye kavuşma anındaki o büyük saadetin ancak ayrılıklardan sonra tadına varılabildiğini, ikinci beyitte kötü olarak nitelendirdiğimiz olaylar yaşanmasa nimetlerin de bilinmeyeceğini ve üçüncü beyitte de balın tatlılığının ancak hanzale denilen meyvenin acılığıyla anlaşıldığını hatırlatır. Son beyitte ise şairin dikkat çektiği husus ilk üç beyitten biraz farklıdır. Ebû Temmâm, bu sözleriyle nimet olduğunu sandığımız şeylere karşı bizi uyarır. İnsanların eline geçtiği vakit memnun oldukları öyle şeyler vardır ki bunların arkasında çetin imtihanlar saklanmıştır. Tam aksine bela gibi görünen nice sevimsiz olaylar meydana gelir ki altında nimetler gizlenmiştir. Bu yüzden Ebû Temmâm'ın dolaylı nasihatı, eşyayı ilk gördükleri hal üzere yargılamamaktır.

Şairin bu beyitlerinin tespitine göre insan, başına gelen ani değişiklikleri rutinleşip sıradanlaşan hayatın yeknesaklığından kurtulmak için bir vesile bilmelidir; cesur olmalı ve yeniliklerden kaçmamalıdır. Zevke meftun olan insan, fitratının ancak tekdüzelikten sıyrılmakla mutluluğu elde edebileceğini kavramalıdır.

5. Sosyal İlişkiler

Ebû Temmâm'ın üzerinde ehemmiyetle durduğu konulardan birisi de sosyal ilişkilere aittir.

لَيْسَ الْعَبِيُّ بِسَيِّدٍ فِي قَوْمِهِ

لَكِنَّ سَيِّدُ قَوْمِهِ الْمَتَّعَابِي

Aptal kimse olamaz ki kavminin efendisi;

Lakin aptalmış gibi davranır kavminin efendisi.²⁶

Sarf ilminde تَفَاعُلًا vezninin işlevlerinden birisi, bu kalıba giren fiile aslında olmayan bir hali varmış gibi gösterme ve yapmacıklık manası kazandırmaktır. Türk edebiyatında da bilinen söz sanatı tecâhül-ü ârif teriminde de bu veznin mezkûr işlevi kullanılmıştır. حَهْلٌ bilmemek anlamına geliyorken تَجَاهُلٌ mastarı ise bildiği halde

²⁶ Ebû Temmâm, *Dîvân*, 1/56.

bilmiyormuş gibi davranmak manasını ifade eder. Veznin taşıdığı sabit anlamın o vezne giren fiillere kazandırılmasının Arap edebiyatında îcâz denilen az sözle çok şey anlatmak özelliğine büyük katkısı vardır. Hâlbuki Türkçe ve İngilizce gibi dillerde bir fiile *taslamak*, *-miş gibi yapıyor olmak* anlamlarını katabilmek ancak başka bir fiil ile mümkündür.

Ebû Temmâm, Arap sarfındaki bu işlevi yukarıdaki şiirine başarı ile taşımıştır. Beyitteki عَجِي fiili “aptal, budala, kıt akıllı oldu” anlamında iken fiilin تَفَاعُلًا veznindeki تَعَايَى fiili “aptalmış gibi davrandı” manasına gelir. Şair, bu fiilin ism-i fâilini kullanmıştır. Şairin tespitine göre, herhangi bir topluluğa riyaset edecek kişi kesinlikle kıt akıllı biri olamaz. Ancak şu var ki yönetilen insanlar bazen yaratılış gereği hatalar yapar, yanlış sözler söyler, kaba, çiğ ve küstah tavırlar sergiler hatta saygısızlıkta bulunabilirler. Bunlara karşı yöneticilik vazifesini üstlenenler المتعابي yani bir şeyden haberi olmayan kıt akıllı biri gibi davranmayı bilmelidirler. Ebû Temmâm'a göre her tenkide kulak asmak, her hatayı düzeltmeye çalışmak, her saygısızlığı cezalandırmaya kalkışmak, yönetici olanların düşeceği büyük bir hata olacaktır.

Fıtratı icabı sosyal bir varlık olan insan, yaşadığı toplumda kendine bir çevre edinmek zorundadır. Bu zorunluluğun doğal bir sonucu olarak yuva kurar, dostlar edinir, cemiyetlere iştirak eder. Ancak renkler bir olmadığı gibi karakterler de farklıdır ve her renk birbiri ile uyumlu olamayacağı gibi her mizaçtan da arkadaş çıkmaz. Hayatın akışı içerisinde karakter bakımından birbirine münasip olan fitratlar zamanla birbirini bulur ve kadim dostlukların temellerini atarlar. Ebû Temmâm, bu beşerî gerçeği şöyle dile getirir:

فَإِنَّ الْفَتَى فِي كُلِّ ضَرْبٍ مُنَاسِبٌ	مُنَاسِبٌ رُوحَانِيَّةً مِنْ يُشَاكِلُ
وَلَمْ تَنْظِمِ الْعَقْدَ الْكَعَابُ لِرَبِيَّةٍ	كَمَا تَنْظِمُ الشَّمْلَ الشَّتَبِيَّةَ الشَّمَائِلُ

Her grupta kişi, ruhen kendine benzeyene uyum sağlar.

Bir genç kız bile öyle güzel dizemez kolyesinin tanelerini,

*Karakterin dağınık fitratları bir araya getirip dizdiği gibi.*²⁷

Ebû Temmâm, ilk beyitte insanların kendi mizaçlarına uygun olan kişilerle dost olabildiklerini ifade eder ki açıkçası bu bilginin herhangi bir özgünlük değerinden bahsetmek mümkün değildir. Zira bu bilgi, gayet bilindik ve mücerrep bir doğruyu tekrar etmektedir. Şair, kendi üslubunu ikinci beyitte yer alan teşbih ve istiarelerle gösterir. Önce karakter denilen yaratılış gerçeğini teşhis sanatı ile dağınık şeyleri bir araya getiren kişiye benzetir. İnsanın bilinçli bir şekilde farklı nesnelere ortak özellikleri ile bir araya getirip ahenk oluşturduğu gibi karakter açısından uyumlu olan kişiler de birbirini bulur ve dostluklar kurarlar. Şair karakterin bu konudaki maharetini genç bir kızın kolyesinin tanelerini ipe belirli bir estetik duyarlılığa göre dizmesi ile karşılaştırır. Kız, kolyenin tanelerini dizerken renk, hacim, parlaklık, ten ve kıyafet rengini gözeterek bir ahenk oluşturur. Şairin mübalağa sanatını ustaca kullandığı bu beyte göre karakterin belirleyip de bir araya getirdiği insanlardaki manevi imtizaç bu kolyedeki görsel uyumdan daha da güzeldir.

Herhangi birine bir vazife tevdi edildiğinde o vazifeyi başarılı bir şekilde yürütebilmesi için uzmanlık bilgisi ve teknik destekler sağlanır. Vazife sahibine, görevin önem derecesine göre maddi manevi donanımlar temin edilir. Ancak şu da bir vakiadır ki her karakter her vazife için uygun olmaz. Kişi ne kadar eğitim alırsa alsın bazı özel görevler kendine özgü mizaçları gerektirir. Böyle durumlarda mesleki bilginin de ötesinde yapılacak işin tabiatına uygun karakter sahiplerinin seçilmesi önem arz eder. Örneğin; büyük bir askeri birliği komuta edecek komutanın son derece yumuşak bir karaktere sahip olmaması beklenir. Ebû Temmâm, vazife tevdiinde böyle bir hassasiyetin gösterilmesi gerektiğini aşağıdaki beytiyle ifade eder:

وَالسَّيْفُ مَا لَمْ يُلَفَّ فِيهِ صَيْقُلٌ مِنْ طَبَعِهِ لَمْ يَنْتَفِعْ بِصَيْقَالٍ

Kılıç, yapısından dolayı gelmiyorsa bilemeye

*Onu bilemeye çalışman nafile.*²⁸

²⁷ Ebû Temmâm, *Dîvân*, 2/56.

²⁸ Ebû Temmâm, *Dîvân*, 2/69.

Şair, bu beyti Abbâsî Halifesi Mu'tasım'a (ö. 227/842) nazmettiği bir methiye kasidesinin maktasında söylemiştir. Kasideyi şerh eden Hatîb Tebrîzî'nin (ö. 502/1109) yorumuna göre şair, bu ifadeyi halifenin vezirlerinin bir savaştaki hatalarına binaen söylemiştir. Bu beyitte zımnî bir teşbih söz konusudur. Eski zamanların en önemli silahı olan kılıcın kalitesini belirleyen en önemli şey, hammaddesini teşkil eden demirdir. Kılıç, darbelerden dolayı zamanla bilenmeye ihtiyaç duyar. Ancak eğer kılıcın demiri kaliteli değilse bileme işlemi kılıca fayda vermez. Bileme taşına mukavemet edip daha da keskinleşebilmesi için demirin kimyasının buna uygun olması gerekir. Şair, kılıç hakkında geçerli olan bu bilgileri örtülü bir şekilde halifenin vezirlerine tatbik eder. Halife, vezirlerini savaş gibi önemli bir konuda elinden geldiği kadar ikaz etmiş ve onları yetiştirmeye çalışmıştır. Ne var ki bu kişilerin tabiatı savaş yönetimi hususunda halifenin kendisi gibi fitrattan gelen bir istidada sahip değillerdir. Dolayısıyla onları keskinleştirmek için ne yapılırsa yapılsın ne söylenirse söylensin başarılı olamazlar. Şairin özellikle kritik atamalarda önem arz eden vazife tevdi ile ilgili bu tespitinin edebi bir dille aktarımında başarılı olduğu görülmektedir.

6. Azimli ve Kararlı Olmak

Şairin divanında tespit ve tavsiye ettiği ahlaklardan birisi de kişinin azimli olmasıdır. Karar verdiği meselede kişi, zihnini tereddütlerden arındırmalı ve hedefine doğru arkasına bakmadan koşmalıdır. Aşağıdaki beyitte bu düşüncesini şöyle dile getirir:

نُسْدُ بَتَعْنِيفٍ فَلَيْسَ بِحَازِمٍ إِذَا الْمَرْءُ أَبْقَى بَيْنَ رَأْيَيْهِ تُلْمَةٌ

Kişi iki görüşü arasında bir gedik bırakırsa

(o boşluk) azarlanarak kapatılır ve kararlı olamaz.²⁹

Beytin ilk yarısında geçen تُلْمَةٌ kelimesiyle mecazen tereddüt kastedilmiş olmalıdır. Kişi herhangi bir meselede iki görüşe sahipse bu iki farklı görüş arasında bir mesafe oluşur. Bu mesafe kişinin kınanmasına sebebiyet verir. Zira kararsızlık

²⁹ Ebû Temmâm, *Dîvân*, 1/108.

bir kusurdur. Şaire göre böyle bir kusur vuku bulduğunda tereddüt sahibi çevresindekiler tarafından şiddetle azarlanır ta ki iki düşünce arasındaki boşluk aradan kalsın.

Kişi, belirli bir hedefe doğru giderken azmini kıran olumsuzluklar yaşadığında çoğu zaman amacına ulaşamayacağına dair vesveselere kapılır. Şair, olumsuzluk gibi görünen şeylerin belki de amaca ulaşmak için birer vesile olabileceğine dair bir teşvikte bulunur:

إن السماء تُرَجَّى حينَ تَحْتَجِبُ ليسَ الحِجابُ بِمُقْضٍ عنكَ لي أملاً

Engeller senden ümidimi kestirecek değildir.

Nitekim sema bulutlarla kapladığında umut verir.³⁰

Medih makamında söylenmiş bu beyitte kişiyi, kararlılığa teşvik eden bir ahlak tavsiyesi zımnî teşbih üzerinden dile getirilmiştir. Gökyüzü açık ve berrak olduğunda herhangi bir yağmur beklentisi olmaz. Ancak kimi zaman kara kara bulutlar semayı kaplar, güneş kapanır ve atmosferi bir karanlık kaplar. İşte böyle bir hava, bereket getiren yağmurlar için umutlu olma zamanıdır. Şair yardımını umduğu kişiyi överken kullandığı üslupla herkese her zaman faydalı olabilecek bir kararlılık öğütünde bulunur. Arzu edilen şeyler ile kişinin arasında bazı maniler çıkar da perde olursa hayal kırıklığına kapılmamalı, bu perdelerin ardından rahmet ferahlığının geleceği umut edilmelidir.

Sonuç ve Tavsiye

Abbâsîler dönemi Arap şiiri hakkında bilgi veren tüm edebiyat tarihi kaynaklarının ismine temas etmeden geçemediği Ebû Temmâm, *el-Hamâse* adlı eseriyle kendisinden önceki Arap şairlerinin şiirlerinden bir seçki derlemiştir. Bu seçkide yer alan şiirlerin önemli bir kısmı şairlerin hayat tecrübeleri ve ahlaki tespitlerini içeren hikmet beyitlerinden müteşekkildir. Seçki denildiğinde gelişigüzel bir derleme anlaşılmalıdır. Zira bu şiirlerin seçilmesinde üstün bir edebi sanat zevki kendini hissettirir. Bu yüzden şairin eseri kendinden sonra gelen

³⁰ Ebû Temmâm, *Dîvân*, 2/382.

pek çok çalışmaya kaynaklık etmiştir. Anlaşılmaktadır ki Ebû Temmâm'ın eserinde yer verdiği hikmet şiirleri onun kasideleri içerisinde azımsanmayacak sayıda hikemî beyitler serpiştirmesinde etkili olmuştur. Kendinden önceki şairlerin ahlaka dair tespitleri ve hayata bakışlarını yansıtan düşünceleri onun şairliğinde iz bırakmıştır. Bu iz takip edildiğinde Ebû Temmâm'ın insanı ve toplumu iyi gözlemleyebilen bir şahsiyete sahip olduğu görülmüştür. Bu çalışmada şairin bu kabilden beyitleri incelenmiştir. Onun gayet isabetli olduğunu gördüğümüz ahlakî tespitlerinin Arap toplumlarında karşılık bulduğu ve hak ettiği teveccühe mazhar olduğu dikkatimizi çekmiştir. Zira pek çok popüler edebiyat sitesinde şairin hikemî beyitlerinin günümüz Arap insanı tarafından paylaşıldığı ve hakkında yorumlar yapıldığı müşahede edilmiştir. Gördüğümüz kadarıyla şair, ahlakî değerlendirmelerinde edebiyatın imkânlarından azami derecede istifade etmiş, ikna edici teşbih ve istiarelerle inandığı doğruları ikna edici bir üslupla nazma dökmekte başarılı olmuştur. Çoğunluğunu methiyelerin teşkil ettiği kasidelerinde ahlak ve hayata dair tespit ve tavsiyelerini kasidenin bütünlüğünü bozmadan mısralara serpiştirmiştir. Şairin bu tutumunun onun ahlaka önem veren şahsiyetiyle alakalı olduğu muhakkak olmakla birlikte izlediği bu yöntemle kasideyi yeknesaklıktan da arındırmıştır. Şairin bu tarzdaki beyitlerinin daha kapsamlı bir okumayla incelenmesi ve ahlakiyata dair şiirlerinin tercüme edilerek Türk okurla tanıştırılması bu çalışmanın bir tavsiyesidir.

Kaynakça | References

- Alabulut, Seda. *Alımlama Estetiği*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Arslan, Fatih. “Metni Bireyselleştirme Ölçütünde ‘Alımlama Estetiği’ Algısı”. *e-Journal of New World Sciences Academy* 5/4 (2010), 646-651.
- Başkaya, Banu. *Alımlama Estetiği Açısından Keşif, Haz ve Sağaltım İlişkisi*. İstanbul: Işık Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2022.
- Bulut, Ali. “İslam Öncesi Arap Edebiyatının Mevsûkiyeti Meselesi”. *İslam Öncesi Araçlarda Dil ve Edebiyat*. ed. Mustafa Çağrıncı. 15-60. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî el-Asru'l-Abbâsiyyi'l-evvel*. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- Durmuş, İsmail. “Hamâse”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/437-440. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Ebû Temmâm, Habîb b. Evs b. Hâris et-Tâî. *Şerhu Dîvânî Ebî Temmâm*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1994.
- Elmalı, Hüseyin. “Ebû Temmâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/241-243. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Emin, Ahmed. “Arap Edebiyatında Hikmet”. çev. Zeynep Arkan. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/26 (2012) 213-217.
- Göçemen, Yakup. *Ebû Temmâm Hayatı, Eserleri ve Arap Edebiyatındaki Yeri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.
- Göçemen, Yakup. *Ebû Temmâm Habîb b. Evs et-Tâî'nin Hayatı, Eserleri ve Arap Edebiyatındaki Yeri*. Kahraman Maraş: Kahraman Maraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Hâtim et-Tâî, Ebû Seffâne (Ebû Adî). *Dîvânu Hâtim et-Tâî*. Beyrut: Mektebetu Sâdir, 1963.
- Huceyra, Azîze. *Tecelliyâtu'l-hikme fi's-şî'ril-Arabî Ebû Temmâm nemûzecen*. Cezayir: Andelhamîd İbn Badis Üniversitesi, Edebiyat ve Güzel Sanatlar Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017-2018.
- Makdisî, Enîs. *Umerâu's-şî'ri'l-Arabî fi'l-Asri'l-Abbâsî*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1989.

Molacı, Melike. “Herakleitos’un Ēthos’u: Marcus Aurelius’un Daimōn’u”. *Felsefi Düşün Dergisi* 13 (Ekim 2019), 229 – 254.

Özbek, Yılmaz. *Postmodernizm ve Alımlama Estetiği*. İstanbul: Çizgi Kitapevi, 2015.

Sarrâf, Vurûd Velîd Hamûd Huseyn. *Eş’âru’l-hikmeti fî divâni’l-Hamâse li-Ebî Temmâm*. Irak: Kufe Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005.



E-ISSN 2645-9132

Gazzâlî'ye Göre Delillerin Teâruzunu ve Tercih Sebepleri (*el-Mustasfâ* Bağlamında)

Rahme Betül TAŞCI | ORCID: 0009-0008-2808-4425 | rahmebetul45@gmail.com

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05ryemn72>

Yaşar YİĞİT | ORCID: 0000-0002-2152-524X | dryasar66@hotmail.com

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

ROR ID: <https://ror.org/05ryemn72>

z

Gazzâlî (. 505/1111) hicrî beşinci asrın önemli âlimlerinden biridir. Hüccetü'l-İslâm (İslâm'ın delili) unvanıyla bilinen Gazzâlî; kelam, felsefe, tasavvuf, fıkıh, fıkıh usl ilimlerinde eserler telif etmiştir. Son eseri olduğu tahmin edilen *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usl*, fıkıh usl alanında mütekellim metoduna göre yazılmış dört temel eserden biri kabul edilmektedir. Gazzâlî'nin ömrünün sonlarına doğru kaleme aldığı belirtilen *el-Mustasfâ'nın* bir anlamda müellifin görüşlerinin kemale erdiği bir döneme denk geldiği ifade edilebilir. Bu itibarla İslâmî ilimlerde ciddi bir birikimi haiz olan Gazzâlî'nin bakış açısıyla İslâm hukuk metodolojisinde öteden beri sıcaklığını muhafaza eden delillerin teâruzunu meselesinin bahse konu eser özelinde ele alınması ayrı bir değer arz etmektedir. İslâm hukuku bağlamında teâruz konusu ele alındığında, fukahânın teâruzun varlığı veya yokluğuna ilişkin farklı yaklaşımlar sergilediği görülür. Bunun yanı sıra teâruzun varlığını kabul eden İslâm hukukçularının da söz konusu teâruzun alanı, kapsamı ve teâruzun izalesi ekseninde farklı görüşlere sahip

olduğu da bir gerçektir. Deliller arası çatışma (teâruz) ve bu çatışmayı giderme yöntemlerinden biri olarak tercih, fıkıh usûlünün önemli konuları arasında yer almaktadır. Fıkıh usûlünün teşekkül sürecinde somut örnekler üzerinde görülen bu problem ve çözüm önerileri fıkıh usûlünün tedvin sürecinin başlamasıyla pek çok müellifin eserinde yer almıştır. Söz konusu bahse kayıtsız kalmayan Gazzâlî de eserinde naslar arası tercih sebebi olarak isnad, metin ve bunun dışındaki durumlara bağlı sebepleri ele almaktadır. Ayrıca illetler arası çatışmada da hangi gerekçelere binaen tercih yapılacağını detaylı bir şekilde incelemektedir. Eserinde sadece kendi kabul ettiği tercih sebeplerini değil, diğer usûlcülerin konuya ilişkin tercih sebeplerini de zikretmektedir. Binaenaleyh Gazzâlî *el-Mustasfâ* isimli eserini dört ana bölüme ayırmış, teâruz ve tercih konularını da eserin dördüncü bölümünü teşkil eden ictihad ana başlığının bir alt başlığı olarak incelemiştir. Araştırmamız *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl* özelinde doktrindeki teâruz meselesinin mahiyetini, teâruz ve tercih sebeplerini İslâm bilim tarihinde haklı bir şöhreti haiz olan Gazzâlî'nin bakış açısı bağlamında ele almayı amaçlamaktadır. Konu tarihsel süreçte farklı disiplinlerde detaylıca yer aldığından ve makalemizin sınırlarını aşacağından ayrıntıya girilmemiştir. Buna karşın yeri geldikçe usûlcüler tarafından teâruzun giderilmesinde izlenen yöntem ile Gazzâlî'nin meseleye ilişkin yaklaşımı yanında diğer âlimlerle ittifak ve ihtilaf ettiği noktalara da temas edilecektir. Son olarak teâruzun giderilmesinde başvurulan tercih yönteminde Gazzâlî'nin hangi şartları güçlü, hangi şartları zayıf bulduğu sebepleriyle beraber tatad edilecektir.

Anahtar Kelimeler

Fıkıh Usûlü, Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, Delil, Teâruz, Tercih.

Atıf Bilgisi

Yiğit-Taşcı, Rahme Betül-Yaşar. "Gazzâlî'ye Göre Delillerin Teâruzu ve Tercih Sebepleri (*el-Mustasfâ* Bağlamında)". *ULUM Dinî Tetkikler Dergisi* 6/1 (Temmuz 2023), 25-54.

<https://doi.org/10.54659/ulum.1287580>

Geliş Tarihi	25.04.2023
Kabul Tarihi	11.06.2023
Yayın Tarihi	31.07.2023
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. Çalışmanın Tasarlanması: RBT (%60), YY (%40) Veri Toplanması: RBT (%80), YY (%20)

Yazar Katkıları	Veri Analizi: RBT (%50), YY (%50) Makalenin Yazımı: RBT (%60), YY (%40) Makale Gönderimi ve Revizyonu: RBT (%60), YY (%40)
Etik Bildirim	ulumdergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



The Conflict of Evidence and Reasons for Preference According to al-Ghazālī (in the Context of *al-Mustasfā*)

Rahme Betül TAŞCI | ORCID: 0009-0008-2808-4425 | rahmebetul45@gmail.com

Ankara Yildirim Beyazıt University, Social Sciences Institute,
Department of Basic Islamic Sciences, Ankara, Turkey

ROR ID: <https://ror.org/05ryem72>

Yaşar YİĞİT | ORCID: 0000-0002-2152-524X | dryasar66@hotmail.com

Ankara Yildirim Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Islamic Law, Ankara, Turkey

ROR ID: <https://ror.org/05ryem72>

Abstract

al-Ghazālī (d. 505/1111) is one of the important scholars of the fifth century hijri. al-Ghazālī, also known as Huccah al İslām (firmly grounded in Islamic knowledge), wrote works in the sciences of kalam (theology), philosophy, tasawwuf, fiqh (jurisprudence) and usūl al-fiqh (principles of Islamic jurisprudence). *al-Mustasfā min 'ilm al-usūl* (On Legal Theory of Muslim Jurisprudence), which is believed to be his last work, is considered one of the four basic works written in the field of usūl al-fiqh written accordingly in the method of mutakallim. It can be stated that *al-Mustasfā*, which is stated to have been written towards the end of al-Ghazālī's life, coincided with a period in which the author reached maturity in terms of ripening of his views. In this respect, from the point of view of al-Ghazālī, who has a serious knowledge in Islamic sciences, it has a special value to deal with the issue of conflict of evidence, which has always been important in Islamic legal methodology, in the context of *al-Mustasfā*. When the subject of conflict is considered in the context of Islamic law, it is seen that the fuqaha have different approaches to the presence or absence of conflict. In addition to this, it is a fact that Islamic

jurists who accept the existence of conflict have different approaches in terms of the scope and elimination of conflict. Conflict between evidence (et-Tearud) and preference between these conflicts (at-Tarjih) are amongst the important issues of usûl al-fiqh. These conflict problems and preference proposals, which were seen with concrete examples in the formation period (al-Tashakkul) of usûl al-fiqh, took place in the works of many scholars with the start of the written records period (al-Tadwin) of usûl al-fiqh. al-Ghazālī was not indifferent to this issue either. In his work, al-Ghazālī deals with the reasons related to isnad, the text and other situations as the reason for choosing between the nass. It also discusses in detail the reasons for which preference will be made when there is a conflict between effective causes (‘illa). In his work, he mentions not only the reasons for preference accepted by himself, but also the reasons for preference accepted by other jurisprudents. Therefore, he tried to clarify these matters in his work called *al-Mustasfā*. al-Ghazālī divided his work *al-Mustasfā* into four main chapters and examined the issues of conflict and preference as a sub-title of the fourth chapter called al-jtihād. Our research aims to deal with the nature of the issue of conflict, the reasons for conflict and preference in the context of the perspective of al-Ghazālī, who has a rightful reputation in the history of Islamic science, in the context of his book *al-Mustasfā min ‘ilm al-usûl*. Since the subject is covered in detail in different disciplines in the historical process, we took care not to go into details as it would exceed the limits of our article. On the other hand, the method followed by the jurisprudents in overcoming conflict will be compared with al-Ghazālī’s approach to the issue, and the points in which al-Ghazālī and other scholars have alliances and disagreements will be touched upon. Finally, it will be explained together with the reasons why al-Ghazālī finds which conditions are strong and which conditions are weak in the preference method used to resolve the conflict.

Keywords

Usûl al-Fiqh, al-Ghazālī, *al-Mustasfā*, Evidence, Conflict, Preference.

Citation

Yiğit-Taşçı, Rahme Betül-Yaşar. “The Conflict of Evidence and Reasons for Preference According to al-Ghazālī (in the Context of *al-Mustasfā*)”. *ULUM Journal of Religious Inquiries* 6/1 (July 2023), 25-54.

<https://doi.org/10.54659/ulum.1287580>

Date of Submission	25.04.2023
Date of Acceptance	11.06.2023
Date of Publication	31.07.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External

Ethical Statement	<p>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.</p> <p>Conceiving the Study: RBT (%60), YY (%40)</p> <p>Data Collection: FBT (%8), YY (%20)</p>
Author Contribution	<p>Data Analysis: FBT (%50), YY (%50)</p> <p>Writing up: RBT (%60), YY (%40)</p> <p>Submission and Revision: RBT (%60), YY (%40)</p>
Conflicts of Interest	<p>The author(s) has no conflict of interest to declare.</p>
Complaints	<p>ulumdergisi@gmail.com</p>
Grant Support	<p>The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.</p>
Copyright & License	<p>Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.</p>

Giriş

İslâm bilim tarihinde hemen bütün disiplinlere ilişkin muhalled eserler kaleme almış, “Hüccetü'l-İslâm” ve “Zeynuddîn” gibi unvanlar ile anılan Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) tam adı “Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî'dir. Gazzâlî'nin babası ölümünden önce oğullarının eğitimi için bir miktar parayla onları yakın aile dostuna emanet etmiştir. Emanet bırakılan dostu da maddî yetersizlik sebebiyle bir süre sonra Gazzâlî ve kardeşlerini medreseye kaydettirmiştir. Öğrenimine ilk olarak Tûs'ta Ahmed b. Muhammed b. er-Razkânî'den/Razekânî'den (ö. ?) fıkıh dersleri alarak başlayan Gazzâlî ilmî serüvenine Nîşâbur'da devam etmiştir. Nîşâbur'da özellikle fıkıh usûlünde temayüz etmiş Cüveynî'nin (ö. 478/1085) tedrisinden geçen Gazzâlî ilme olan yatkınlığı, gayret ve zekasıyla hocasının takdirine mazhar olmuştur. Fıkıh ilminin yanında o günün koşullarında medrese müfredatında yer alan cedel, mantık, kelim ve felsefe dersleri de almıştır. Cüveynî'nin vefatıyla Nizâmiye medreselerine geçerek orada müderris olmuştur. Bu dönemlerde ruhî/manevî birtakım sorunlar yaşayan Gazzâlî, Şam Emevî câmiinde inzivâya çekilme kararı almıştır. Belli bir zaman sonra kendisine yapılan ısrar neticesinde Nîşâbur'a tedris için tekrar gelmiş ancak istikrar yakalayamadığından memleketi Tûs'a tekrar geri dönmek durumunda kalmıştır. Hayatının son demlerini dersler, eser telifleri ve irşad faaliyetleri ile geçirmiştir.¹

Gazzâlî kelim, felsefe, tasavvuf, fıkıh, fıkıh usûlü gibi pek çok alanda dudak uçuklatacak hacimde eserler telif etmiştir. Hayatının son zamanlarında fıkıh usûlü ilmine dair kaleme almış olduğu *el-Mustasfâ*, mütakellim metoduna göre yazılmış dört temel eserden² biri kabul edilmektedir. Eser incelendiğinde kendisinden önceki

¹ Abdurrahman Bedevî, *Müellefâtü'l-Gazzâlî* (Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1977), 21-25; Mustafa Çağrırcı, “Gazzâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13/530-534.

² Diğer üç eser Kâdî Abdülcebbar el-Mu'tezilî'nin *el-Umed*'i, Ebû'l-Hüseyn el-Basrî el-Mu'tezilî'nin *el-Mu'temed*'i, İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik b. Muhammed b. Abdullah el-Cüveynî'nin *el-Burhân*'ıdır. Bkz. Zekiyüddin Şa'bân, *Usûlu'l-fıkıh'l-İslâmî* (Beirut: Metâbiu' Dâri'l-Kütüb, 1971), 23-24. Kâdî Abdülcebbar'ın ve Ebû Abdullah el-Basrî'nin talebesi, Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin ise çağdaşı olan Nâtık-Bilhak'ın (ö. 424/1033) kaleme aldığı *el-Müczi fi usûli'l-fikh* ise gerek Basrî'nin gerekse Ebû'l-Hasen el-Kerhî'nin görüşlerini aktarması yönüyle önemli bir eser olarak kabul edilmiştir. Bkz. Fatih Yücel, *Zeydiyye ve Fıkıh Usûlü*, (Ankara: Fecr yayınları, 2022), 42-43.

usûl ilmine ilişkin yazılmış eserlerden farklı bir sisteme sahip olduğu görülür. *el-Mustasfâ*, mukaddime ve dört bölümden oluşmaktadır. Mukaddimedede mantık ilmine dair özlü bilgiler sunan Gazzâlî, usûl ilmiyle meşgul olan kimselerin bu bilgilere vâkif olması gerektiğini vurgulamaktadır. Fıkıh usûlü ilmiyle alakalı bölümleri ise metaforik bir yaklaşım tarzıyla dört ana eksen etrafında topladığı görülmektedir. Birinci bölümün başlığı “Semere”dir ve bu bağlamda hüküm konusu ele alınmaktadır. İkinci bölüm “Müsmir” adını taşır ve bu bölümde de hükmün delilleri dile getirilmektedir. “Keyfiyyetü istismâri'l-ahkâm” başlıklı üçüncü bölümde hüküm çıkarma metotları üzerinde durulmaktadır. Dördüncü bölüm ise “Müstesmir” olarak nitelendirilmiştir ki, bu niteleme ile de müctehid kastedilmiştir. Bu bölümde ayrıca ictihad ve taklit konuları ele alınmaktadır. Bölüm başlıklarının Gazzâlî'ye has bir üslup ile isimlendirilmesi oldukça dikkat çekicidir. Ayrıca bu isimlendirme bağlamında düşünüldüğünde Gazzâlî'nin fıkıh usûlü ilmine bakış açısının ictihad ekseninde odaklandığı anlaşılmaktadır.³

Gazzâlî teâruz ve tercih meselelerini eserinde ictihad başlığı altında müstakil olarak ele almıştır. Bununla birlikte “Keyfiyyetü istismâri'l-ahkâm” olarak ifade ettiği delillerden hüküm çıkarma keyfiyeti/yöntemi bölümünde iki umumun teâruzu ve Peygamber fiillerinin teâruzu başlıkları altında bu meselelere dair özlü açıklamalarda bulunmuştur. Bu itibarla makalemiz, *el-Mustasfâ* özelinde doktrindeki teâruz meselesinin mahiyetini, teâruz ve tercih sebeplerini ele almayı amaçlamaktadır. Ayrıca araştırmamızın akışı içerisinde teâruzun giderilmesinde izlenen yöntem hususunda Gazzâlî ile diğer usûlcülerin ittifak ve ihtilaf ettiği noktalara da değinilmiştir.

1. Deliller Arası Çatışmanın İmkânı

İslâm hukuku yararlandığı kaynaklar ve niteliği açısından hem akla hem nakle dayanan bir hukuk sistemidir. Naklî deliller üzerine inşa edilmesi, yapısal özelliğinin vahiy kaynaklı olduğunu göstermektedir. Vahye dayanan bu deliller arasında çatışma meydana gelmesi ise usûlcüler arasında tartışma konusu olmuştur. Akla ilk

³ Abdurrahman Bedevî, *Müellefâtü'l-Gazzâlî*, 216-217; H. Yunus Apaydın, “*Mustasfâ*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/124-126.

gelen soru vahye dayalı deliller arası çatışmanın nasıl mümkün olacağıdır. Zira bu çatışmayı kabul etmek bir anlamda her türlü eksiklikten münezze olan Şâri'e/Allah'a eksiklik izafe etmek olarak yorumlanabilecektir. Vahyin akıl ile çatışması ise İslâm hukukunun akla aykırı bir hukuk sistemi olduğu zannının oluşmasına sebebiyet verecektir. Tüm bu ve benzeri soruların cevaplanması açısından fıkıh usûlü ilminde teâruz konusu oldukça önem arz etmektedir.

Aklî ve naklî delillerin çatışmasının nasıl mümkün olabileceğini anlamak için Gazzâlî'nin ifadesiyle ilk olarak teâruz mahallini bilmek gerekmektedir.⁴ Bir başka ifadeyle teâruzun hangi durumlarda gerçekleşebileceği ya da söz konusu olabileceği tespit edilmelidir. Zira hükümlere kaynaklık eden her delilin çatışması imkân dâhilinde değildir. Aklın ve naklin çatışmasında üç ihtimal söz konusu olabilir. Birincisi, teâruzun iki aklî delil arasında meydana gelmesidir. Gazzâlî'ye göre iki konuya da aklın delalet ettiği yerlerde teâruzdan bahsedilemez. Çünkü aklî deliller arasında nesih olgusu ve bahse konu delillerin birbirini iptali imkânsızdır. İkincisi aklî delil ile sem'î/naklî delil arasında gerçekleştiği kanısı hâsıl olan teâruzdur ki burada da çatışmadan söz edilemez. Bunun örneği "*O her şeyi hakkıyla bilmektedir.*"⁵ ayeti ile "*Göklerde ve yerde Allah'ın bilmediği bir şeyi O'na bildirmeye mi kalkışıyorsunuz?*"⁶ ayeti arasında tezahür eden teâruz izlenimidir. Zira ilk ayetten aklın ulaştığı Allah'ın bilgisinin her şey için geçerli olduğu çıkarımına ikinci ayette geçen Allah'ın bilmediği şeyleri bildirmek ifadesi muarız gibi görünmektedir. Oysa burada hakikatte bir çelişki vaki değildir. Çünkü ikinci ayette ifade edilen Allah'ın ilminin kapsamına sınır getirmek değildir. Burada kastedilen, Allah'ın onların sözlerinin asılsız ve gerçeğe dayanmadığını bildiğini beyandır.⁷

⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Tâmir (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2011), 2/219.

⁵ el-Bakara 2/29.

⁶ Yûnus 10/18.

⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/219-220.

İki aklî delilin veya biri aklî diğeri naklî delilin çatışması olan bu iki seçenekte Gazzâlî ile aynı görüşte olan usûlcüler⁸ olduğu gibi farklı görüşte olanlar da vardır.⁹ Üçüncü seçenek ise sadece naklî deliller arasında meydana gelen teâruzdur. Bu kısım da usûlcüler arasında ihtilafıdır. Buradaki hilafın sebebi İslâm hukukunda delilin anlam ve bilgiye kaynaklık etme yönünün bilinmesiyle daha rahat anlaşılacaktır. Fıkıh usûlü ilminde delil, “üzerinde doğru düşünmek suretiyle haberî bir sonuca ulaşılması mümkün olan şey”¹⁰ olarak tanımlanmaktadır. Bu tanım delilin bilgiye kaynaklık etmesi yönüyle kat’î ve zannî olabileceğini gösterir. Bu kat’îlik ve zannîlik ise sübut ve delalet olarak iki açıdan meydana gelmektedir.¹¹ Delillerin bu şekilde kuvvet derecelerinin farklı olması aralarında çatışmanın söz konusu olup olmayacağı hususunu beraberinde getirmektedir. Şöyle ki, usûlcülere göre naklî deliller arasındaki çatışmanın imkânı, delillerin sübut ve delalet açısından kuvvet derecelerinin tespit edilmesiyle yakından ilintilidir. Çünkü kuvvet bakımından denk olmayan iki delil arasında usûlcülerin ekseriyetine göre teâruz meydana gelmemektedir. Bu da teâruzun sübut ve delalet yönünden biri kat’î diğeri zannî iki delil arasında gerçekleşmeyeceği sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Bir başka ifadeyle teâruz, sadece birbirine denk iki kat’î veya iki zannî delil arasında vaki olmaktadır.¹² Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki, iki kat’î delilin çatışmasının imkânı noktasında da ihtilaf edilmiştir. Zira sübut ve delalet yoluyla kesin/kat’î olarak ulaşılmış iki delilin çatışmasının kabulü bir anlamda Şâri’e acziyet izafe etmek manasına gelmektedir. Bu sebeple İslâm bilginlerinin çoğunluğuna göre kat’î

⁸ Bkz. Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mahsûl fî ‘ilmi usûli’l-fikh* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1996), 5/381.

⁹ Bkz. Şemsüddin Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar şerhu muhtasarı b. Hâcib* (Mekke: Câmîatu Ümmi’l-Kurâ, 1986), 3/371.

¹⁰ Ali Bardakoğlu, “Delil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/ 138-140.

¹¹ Bardakoğlu, “Delil”, 9/138-140.

¹² Bkz. Ebû Zeyd ed-Debûsî Abdullah b. Muhammed, *Takvîmu’l-edille fi usûli’l-fikh*, thk. Halîl Muhyiddin (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye 2001), 214; Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Usûl*, (Haydarâbâd: 1993), 2/12; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 5/379; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/567; Abdurrahman Caner, “Fıkıh Usûlünde Delillerin Çelişmesi ve Tercih Sebepleri İbnü’s-Sübki Örneği”, *İslâmî İlimler Araştırmaları Dergisi* 2/8 (Ekim 2020), 26.

deliller arasında teâruzun imkânından bahsedilemez.¹³ Gazzâlî de bu konuda cumhur ile aynı görüşü paylaşmaktadır.¹⁴ Hanefî usûlcülere göre ise birbirine zıt görünen iki kat'î delil arasında da teâruz mümkündür.¹⁵ Hanefîlerin bu görüşüne bazı yorumlar yapılmıştır. Bu itibarla iki kat'î delil arasında gerçekleşen teâruzun aslında hakikatte/özde değil, algı ve anlamlandırmada olduğu savunulmuştur.¹⁶ Dolayısıyla Hanefî ekolü de bunun imkânını sadece görünüşte kabul etmektedir. Hakikatte kabul etmedikleri için bu deliller arası çatışmayı gidermek için tercihe başvurmamışlardır. Bu da cumhurla aralarında sadece teoride kalan bir hilâf/görüş ayrılığı olduğunu göstermektedir. Böylece teâruzun sadece zannî deliller arasında meydana gelebileceği sonucu ortaya çıkmaktadır.

Gazzâlî zannî delillerin çatışmasının hukuka olan güveni azaltacağı, dinde çelişkinin var olduğu düşüncesini ortaya çıkaracağı, İslâm'a tabi olma meylini azaltacağı yönünde endişe duyan âlimlere katılmamaktadır. Ona göre böyle bir teâruzun meydana gelmesi sözün sahibinden kaynaklandığını göstermez. Zira önceki asırlarda yaşayanlara açık olan bir durum, zamanın geçmesi ya da delil ve karinelerin silinmesiyle sonrakilere kapalı kalabilir. Bu da kapalı kalan kişiler için deliller arasında tercih ve tahyîr ile sorumlu olma ve bununla imtihan edilme olarak değerlendirilmelidir.¹⁷

¹³ Bkz. Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî es-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi' fi usûli'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 12.

¹⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/567; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhamed Hasan Heytû (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998), 416.

¹⁵ Serahsî, *el-Usûl*, 2/12.

¹⁶ Serahsî, *el-Usûl*, 2/12; Muhammed b. Muhammed İbn Emîru Hâc el-Halebî, *et-Takrîr ve't-tahbîr* (b.y. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 3/2.

¹⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/226.

2. Teâruzun Mahiyeti ve Teâruzu Giderme Yöntemleri

Sözlükte “Karşılaşmak, birbirine ters düşmek, çatışmak, çelişki”¹⁸ anlamlarına gelen teâruz kelimesi usûlde “İki delilden her birinin diğerinin gereğiyle çelişmesi”¹⁹ olarak tanımlanmaktadır. Gazzâlî de teâruzu tenâkuz olarak nitelemektedir.²⁰

Usûlcüler bu konuya eserlerinde müstakil veya bir bölümün alt başlığı olarak genişçe yer vermişlerdir. Çoğu usûlcü bu mevzuyu ifade bağlamında teâruz ve muâraza kelimelerini kullanırken,²¹ teâdül kelimesini tercih eden fakihler de vardır.²² Gazzâlî ise, *el-Mustasfâ*'da konuya ilişkin teâruz kelimesini kullanmayı tercih etmiştir.²³

Deliller arası tenâkuzdan söz edebilmek için bahse konu bu delillerin kuvvet bakımından eşit olması gerekmektedir. Kat'î deliller arasında teâruz tasavvuru veya düşüncesi bir anlamda Şâri'e acizlik izafe etme sonucunu doğurabilir. Bu da Şâri' için muhaldir. Bu sebeple Gazzâlî de cumhur gibi sadece iki zannî delil arasında teâruz gerçekleşebileceği kanaatini taşımaktadır.²⁴ Her ne kadar mümkün değilse de zahiren bakıldığında iki kat'î delil arasında bir çelişkinin vaki olduğu gözlemleniyorsa bu durum sonraki gelen nassın ilk geleni neshetmesi ile çözüme kavuşturulur. İki kat'î delilden hangisinin önce geldiği tespit edilemiyorsa tevakkuf gerekmektedir. Dolayısıyla bahse konu deliller arasında tercih yapmak mümkün değildir.²⁵

İki zannî delil arasındaki teâruzu gidermede usûlcülerin başvurdukları yöntemler benzer olmakla beraber söz konusu yöntemlerin mahiyetinde takip

¹⁸ Ebû'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem el Ensârî, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 8/167.

¹⁹ Şükrü Özen, “Teâruz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/ 208-211; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 552.

²⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/572.

²¹ Bkz. Serahsî, *el-Usûl*, 2/12; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 214; Sadru'l-İslâm Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl ila ma'rifeti'l-usûl*, thk. Said Bekdaş (Beyrut: Dâru's-Sirâc, 2016), 449.

²² Bkz. Fahreddin Râzî, *el-Mahsûl*, 5/377; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*. 112.

²³ Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/567.

²⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/567-568.

²⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/568.

ettikleri hiyerarşi farklılık göstermektedir. Bu konuda usûlcüler, cumhur ve Hanefîler olmak üzere ikiye ayrılmaktadırlar.²⁶ Cumhurun yöntem sıralamasını takip eden Gazzâlî'ye göre teâruzı gidermenin ilk yolu cem' imkânının olup olmadığını araştırmaktır. Şayet her iki delil de âm lafız ise cem' her rivayeti kendi içindeki duruma göre değerlendirmek suretiyle gerçekleşir. Gazzâlî bu konu bağlamında bir kimsenin bir sözünde "Namaz ümmete vaciptir." diğeri bir sözünde de "Namaz ümmete vacip değildir." şeklinde bir ifadede bulunması durumunda her iki söz arasında tezahür eden teâruz örneğini verir. Bu çatışmanın da cem' yöntemi ile çözüleceğini ifade eder. Şöyle ki, ilk sözdeki vücûbiyet hükmü teklif şartlarını taşıyan Müslümanlar için; ikinci sözdeki vücûbiyetin kalkma durumu ise, mecnun ve çocuk gibi teklif şartlarını taşımayanlar için geçerli sayılmaktadır.²⁷

Teâruz, cem' yöntemi ile giderilemiyorsa nasların nüzü'l/vürûd tarihleri belirlenerek nesih yöntemine başvurulmaktadır. Şayet bu da bilinmiyorsa başka bir delile dayanarak bu konuda hüküm verilmesi gerekmektedir. Böylelikle aralarında teâruz bulunan iki nas birbirini düşürmüş sayılacaktır. Hüküm vermek için başka bir delil de bulunamazsa teâruzı gidermek için nasıl bir yol izleneceği bağlamında Gazzâlî dört seçenek sunmaktadır:

1. Her iki delille birlikte amel edilir, ancak bu çelişki meydana getirir.
2. Her iki delilden hiçbirisiyle amel edilmez. Böylesi bir yöntem de olayı hükümsüz bırakmaktır.
3. Herhangi bir delile dayanmadan ikisinden biri tercih edilir. Bu da keyfi hüküm vermek anlamına gelir.

²⁶ Hanefîler ise önce nesih sonra tesâkut/tedâfu', cem', takrîru'l-usûl, tercih gibi yöntemleri kullanmaktadırlar. Bkz. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 217-220; Serahsî, *el-Usûl*, 2/18-26 Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Menâru'l-envâr fi usûli'l-fikh* (b.y.: Dersââdet, 1908), 18-19; Sa'düddin Ömer b. Burhâniddîn et-Teftâzânî, *Şerhu't-telvîh 'ala't-tavdîh li metni't-tenkîh fi usûli'l-fikh* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.) 2/208-209; Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *el-Evcibetü'l-fâzıla li'l-esileti'l-aşeretü'l-kâmile* (Kâhire: Dâru's-Selâm, 2007), 183.

²⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/572.

4. Delile dayanarak daha uygun görülen tercih edilir. Gazzâlî bu seçeneğe göre amel etmeyi daha isabetli bulmaktadır.²⁸

Binaenaleyh Gazzâlî'ye göre iki zannî delil arasında meydana gelen teâruzu gidermede izlenecek yöntem sırasıyla cem', nesih, tedâfu²⁹ ve tercihtir.

3. Tercih

Bir İslâm hukuku terimi olarak tercih, "Vasfen birbirine eşit olan iki delilden birinin diğerine üstünlüğünü ispat etmek"³⁰ manasına gelmektedir. Teâruzun sözü konusu olduğu yerde doğal olarak hükmün işlevselliği açısından tercih gündeme gelecektir. Zira naslar bir şekilde insanın bireysel ve toplumsal hayatının tanzimine yönelik mesajlar ihtiva etmektedir. Tercihe bu yönüyle bakıldığında teâruz ve tercihin ilişkili olduğu alanların aynı olduğu görülür. Bir başka ifadeyle nasıl ki iki kat'î delil arasında teâruz sözü konusu değilse iki kat'î delil ve iki kat'î illet arasında da tercih meydana gelemez. Böylece tercih sadece zannî deliller arasında vuku bulmuş olur.³¹ Bu durum deliller arası meydana gelen teâruzu gidermek için tercihe başvurulması gerektiğini düşünen usûlcüler için geçerlidir. Zira teâruz durumunda tercih yapmaya imkân tanımayan usûlcüler olduğu gibi tercihte bulunmanın hükmünün vacip değil, tahyîr³² veya tesâkut³³ olduğu kanaatinde olan usûlcüler de mevcuttur.³⁴

²⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/220.

²⁹ Gazzâlî nasların birbirini hükümsüz bırakması durumu için bu ifadeyi kullanmaktadır. Bkz. Gazzâlî *el-Mustasfâ*, 2/220.

³⁰ Ö. Nasuhi Bilmen, *İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*, haz. Abdullah Kahraman (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2017), 198; Şükrü Özen, "Tercih" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/484-487.

³¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/572.

³² Tahyîr delile dayanmadan seçimde bulunmayı ifade ederken; tercih delile dayanarak bir tarafa meyletmeyi ifade etmektedir. Bkz. Ahmet Özel, "Tahyîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/ 442-443.

³³ Tesâkut, her iki delilin eşit olması nedeniyle birbirini düşürmesi sonucu iki delili de bırakıp aklın gereğine uymayı ifade etmektedir. Bkz. Osman Demir, "Tevakkuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/579.

³⁴ Tercih tartışmalarının detayı için Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, 5/379-381.

3.1. Tercih ile Amel Etmenin Gerekliliğinin İspatı

Gazzâlî tercihe yönelme sebebini, ilk dönem âlimlerinin bu yolu takip etmesi ve bu bağlamda icmân/görüş birliğinin oluşması şeklinde açıklamaktadır.³⁵ Zira ilk dönem âlimleri bir delili râvilerinin maruf olması, sayılarının çok olması, âdil olması, mertebelerinin daha üstün olması gibi sebeplerle diğerine tercih etmişlerdir. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eşlerinin rivayetlerini ümmetin diğer kadınlarının rivayetlerine tercih etmeleri bu duruma örnektir. Resûlullah'ın eşi Hz. Âişe'nin "iltikâu'l-hıtâneyn" (erkek ve kadının sünnet yerlerinin buluşması) rivayetini³⁶ "Su (gusûl) sadece su (menin) gelmesiyledir."³⁷ rivayetini tercih etmişlerdir. Yine hanımlarından birinin Hz. Peygamber'in cünüp olarak sabahladığı rivayetini³⁸, Ebû Hureyre'nin Fazl b. Abbas'tan "Cünüp olarak sabahlayanın orucu yoktur."³⁹ rivayetini tercih etmişlerdir. Benzer şekilde Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'e yemin ettirmeden rivayetini kabul etmesi, Hz. Ebû Bekir'in Muğîre'nin ninenin mirasçılığı konusundaki rivayetini Muhammed b. Mesleme de rivayet ettiği için kuvvetli sayması, Hz. Ömer'in Ebû Musa el-Eş'arî'nin eve girerken izin isteme konusundaki rivayetini Ebû Saîd el-Hudrî onayladığı için kuvvetli bulması ve buna benzer pek çok örnek sahâbenin tercihi, hüküm istinbatında bir yöntem olarak benimsediğini göstermektedir.⁴⁰

Teâruzun söz konusu olduğu her konuda tercihte bulunmanın mümkün olamayacağını belirtmekte fayda vardır. Zira tercih iki delil arasında vaki olmaktadır. Bu itibarla iki delil arasında teâruz meydana geldiğinde sayı çokluğu vb.

³⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/570; Gazzâlî, *el-Menhûl*, 426-427.

³⁶ Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmîzî, *el-Câmi'u'l-kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Çarbi'l-İslâmî, 1996), "Tahâret", 80 (No. 109).

³⁷ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1991), "Hayz", 21.

³⁸ Ahmed b. Ali b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Râid b. Sabrî b. Ebî Alefe, (Riyad: Daru'l-Hadâra 1431/2010), "Tahâret", 122 (No. 183).

³⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, (Riyad: Mektebetü'l-Meârif 1417/1997), 27 (No. 1390).

⁴⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/570. Gazzâlî usûl alanında yazmış olduğu ilk eseri *el-Menhûl'de* deliller arası tercih yapmayı temellendirirken sahâbe uygulamasının yanında kıyası kabul eden bir usûlcünün tercihten geri duramayacağını da belirtmektedir. Zira kıyas yapan kişi illetler arasında kesin olanı tercih etmek durumunda kalmaktadır. Bkz. Gazzâlî, *el-Menhûl*, 426-427.

sebeplere dayanarak tercihe başvurulmaz. Örneğin şahitlik ederken “işhâd” lafzı değil de “ihbâr” lafzı kullanılsa on kişi de olsalar şahitlikleri kabul edilmez. Bunun sebebi ise şahitlik konusunun teabbüd temelli oluşudur. Teabbüdî olarak nitelendirilen mesele, Şâri'in isteği dışında başka bir sebebe istinaden terk edilemeyeceği gibi bahse konu husus ancak onun istediği formda ifa edildiğinde dinen muteber ve makbul olur.⁴¹

3.2. Tercih Sebepleri

Tercih, nesih ve cem' ile çözülemeyen iki zannî delil arasındaki teâruzu gidermek, sorunu hükümsüz bırakmamak adına başvuru son yöntemdir. Şüphesiz tercihin bir çözüm olarak kabulünde belli sebeplere dayanması gerekli görülür. Şu kadar var ki tercihin sebepleri konusunda da usûlcüler arasında görüş birliği yoktur. Tercih, her ne kadar bir sebebe dayanarak gerçekleşse de müctehid neticede var olan sebepler arasından kişisel kanaatine yönelmektedir. Gazzâlî'nin de eserinde “tercih yaptık” dedikten sonra “kanaatimize göre” (بي نغوسنا) ifadesini eklediği görülmektedir.⁴² Aktarılanlar bağlamında konu incelendiğinde tercih bir nevi icthatta bulunmak anlamına gelmektedir. Nitekim Gazzâlî'nin konuyu icthad başlığı altında incelemesi de bu kanaatin göstergesi ve tabii sonucudur. Konumuz gereği Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ* eserinde dile getirdiği tercih sebeplerini ele alacağız.

3.2.1. İsnad ve Metin Yönüyle Çelişen Deliller Arası Tercih

İsnad ve metin hadis ilminin önemli kavramlarından. İsnad terim olarak; “Rivayet için kullanılan lafızlarla râvi veya râvileri anarak hadis metnini ilk söyleyenine ulaştırmak, hadis metnini nakleden râvileri rivayet sırasına göre zikretmek” anlamına gelir.⁴³ Metin ise, “Senedin ardından gelen, sünnet veya hadis tarifinin kapsamına giren Hz. Peygamber'in sözü ya da davranışının ve tasviplerinin anlatımından oluşan lafızlar yahut diğer şahısların ifadeleri” demektir.⁴⁴ Gazzâlî *el-*

⁴¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/571.

⁴² Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/572.

⁴³ Raşit Küçük, “İsnad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/ 154-159.

⁴⁴ Raşit Küçük, “Metin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/411-414.

Mustasfâ isimli eserinde isnad ve metne bağlı tercih sebeplerini on yedi noktada toplamaktadır.⁴⁵ Bahse konu sebepleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

- İki haberden birinin metninde ıztırâb⁴⁶ olması durumunda muhtarib olmayan tercih edilir. Yine aynı şekilde iki haberden birinin senedinde ıztırâb⁴⁷ söz konusu olduğunda senedinde ıztırâb olmayan haber tercih edilir.
- Râvilerden birinin, nakil ehli arasında yaygın olarak bilinen kıssanın ayrıntıları hususunda bir rivayette bulunup kıssanın geneli hakkında değil de ayrıntısında tek kalması durumunda çok kişi arasında nakledilen ve bilinen haber ile çatışırsa detay içermeyen rivayet daha kuvvetli kabul edilir.
- Dikkatli oluşu ve yanılığının az oluşu ile bilinen râvinin haberi bu özellikleri ile bilinmeye tercih edilir.
- İki râviden birinin “Resûlullah’tan duyduk.” diğerinin de “Hz. Peygamber bana şöyle yazdırdı.” demesi durumudur. Yazılarda tahrif ihtimali daha çok söz konusu olabileceğinden duyduğum ifadesinin geçtiği haber tercih edilir.
- İki haberden biri merfû⁴⁸ iken, diğerinin merfû‘ ya da mevkûf⁴⁹ olmasının ihtimalli olmasıdır. Merfû‘ olduğu kesin olarak bilinen haber mevkûf olana tercih edilir.
- Haberlerden birinin doğrudan Hz. Peygamber’e nispet edilerek, diğerinin ise “ictihadî olarak” yani “Onun zamanında veya meclisinde şöyle oldu da o buna ses çıkarmadı.” denilerek rivayet edilmesidir. Bu durumda Hz.

⁴⁵ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, 2/572-575.

⁴⁶ Metindeki ıztırâb, hadis metninin birbiriyle çelişen hükümler çıkarılmasına sebep olacak şekilde farklı rivayet edilmesiyle ortaya çıkar. Bkz. Ahmet Yücel, “Muzdarib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/422.

⁴⁷ Senetteki ıztırâb, senet zincirindeki râvilerin isimlerinin, sıfatlarının zayıf kişilerin isim ve sıfatlarıyla ayırt etmesi zor bir şekilde karışması şeklinde ortaya çıkar. Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/573.

⁴⁸ Hadis ilminde bir sözü, bir haberi Resûl-i Ekrem’e nisbet etme manasına gelmektedir. Bkz. Abdullah Aydın, “Merfû”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/180-181.

⁴⁹ Mevkûf, “Hz. Peygamber’e ulaşmadan sahâbîde durması veya durdurulması” şeklinde tarif edilmiş ve sahâbenin söz, fiil ve takrirlerine dair rivayetlere bu ad verilmiştir. Bkz. Abdullah Aydın, “Mevkûf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/437-438.

Peygamber'den doğrudan rivayet edilen haber daha kuvvetli kabul edilir. Çünkü Peygamber zamanında ve meclisinde olanın ona ulaşmamış olma ihtimali varken doğrudan Hz. Peygamber'e nispet edilende bu ihtimal yoktur.

- Daha önceki rivayet ettiği haberler arasında teâruz bulunmayan kişinin haberi, teâruz bulunan kişinin haberine tercih edilir.
- Râvinin bahse konu olayın bizzat tarafı ya da öznesi olması halinde meselenin hükme bağlanması aşamasında konuya ilişkin yer alan rivayetler arasından olayın tarafı ya da öznesi olan râvinin rivayeti tercih edilir. Zira olayın içinde aktif olarak bulunan ya da olayın öznesi olan kimse olayın içinde yer almayan kimseden meseleye daha hâkimdir ve olayı daha iyi bilir. Mesela Meymûne'nin “Hz. Peygamber benimle evlendiğinde, ikimiz de ihramlı değildik.”⁵⁰ şeklindeki rivayeti İbn Abbas'ın “Hz. Peygamber Meymûne'yi nikâhladığında ihramlıydı.”⁵¹ rivayetine tercih edilir. Çünkü burada Meymûne olayın bizzat tarafı/öznesidir. İbn Abbas ise olaya tanık olabileceği gibi hadiseyi başkasından da duymuş olabilir. Haliyle olayın tarafı olan Meymûne'nin rivayeti güçlü olduğu için meselenin hükmüne ilişkin çözümde tercih edilecektir.
- İki râviden birinin diğerine nispetle daha âdil, güvenilir ve zabt sahibi olması durumunda bu nitelikleri haiz râvinin haberi tercih edilir.
- İki rivayetten biri Medine ehlinin amelîne uygun düşerse o rivayet tercih edilir. Çünkü Medine hicret yurdu ve neshedici vahyin söz konusu olduğu yer olması hasebiyle olan bitenin Medine ehlinin gözünden kaçmış olma ihtimali uzaktır.

⁵⁰ Müslim, “Nikâh”, 48.

⁵¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr 2002), “Hâc”, 12 (No. 1837).

- İki haberden birinin, başka bir râvinin mürseline⁵² uygun düşmesi durumunda başka ravinin rivayeti ile desteklenen haber diğerine tercih edilir.
- İslâm toplumunun, iki haberden birinin gereğince amelde bulunuyor olması bahse konu haberler arasında tercih sebebi kabul edilir. Müslümanların başka delile dayanarak da bu ameli yapıyor olma ihtimali söz konusu olabilir; ancak tedavülde olan delile dayanma ihtimali de mevcuttur. Bu sebeple uygulamada olan haber diğerine tercih edilir.
- Kitap/Kur'ân, icmâ, mütevatir bir hadis veya aklî delilin bir haberin ifade ettiği/delalet ettiği şekilde amel etmenin gerekliliğine şahitlik etmesi durumunda şahit olunan haber tercih edilir.
- İki haberden birinin daha genel diğerinin özel olması durumunda konuyla bağlantısı yüksek olan özel haber tercih edilir. Mesela “*Gümüşte kırkta bir zekât vardır.*”⁵³ rivayetinden zekât mükellefiyetinin çocuklar da dahil olmak üzere bu miktara sahip herkesi kapsadığı; bununla birlikte “*Kalem üç kişiden kaldırılmıştır. Bulûğa erinceye kadar çocuktan....*”⁵⁴ hadisi ile yukarıda zikredilen mükellefiyetten bâliğ olmayan çocukların kapsam dışı bırakıldığı anlaşılmaktadır. İlk rivayet direkt zekât konusuyla bağlantılı olduğu için diğer rivayete tercih edilir ve çocuğa zekât mükellefiyeti yüklenir.
- İki haberden biri müstakil olarak anlam ifade ederken diğerinin bir takdire ihtiyaç duyması halinde takdire ihtiyaç duymayan haber tercih edilir.
- İki haberden birinin râvisinin çok olması kimilerine göre tercih sebebidir. Gazzâlî bu maddeyi tercih sebepleri arasında zikretse de râvi çokluğundan ziyade râvinin adalet, zabt, teyakkuz gibi vasıflarının dikkate alınmasının daha doğru olacağını belirtmiştir.⁵⁵

⁵² Mürsel hadisi hüccet kabul etmeyen Şafîî geleneğine bağlı olan Gazzâlî mürsel hadisin hüccet olmasa da tercih sebebi sayılabileceğini düşünür. Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/574.

⁵³ Buhârî, “Zekât”, 38 (No. 1454).

⁵⁴ Nesâî, “Talâk”, 21 (No. 3432).

⁵⁵ Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/572-575.

3.2.2. İsnad ve Metin Dışı Sebeplerle Tercih

Gazzâlî, *el-Mustasfâ* isimli eserinde isnad ve metin dışı sebeplerle tercihe ilişkin beş madde zikretmektedir.⁵⁶

- Haberin tartışma mahalli içinde kullanılması tercih edilir. Mesela “*Velisiz nikâh olmaz.*”⁵⁷ hadisi ile “*Dul kendisi hakkında velisinden daha fazla hak sahibidir.*”⁵⁸ rivayeti arasında gerçekleşen teâruzu gidermede bu yöneme başvurulur. Zira ilk rivayet velisiz nikâh olmayacağı izlenimi verirken, ikinci rivayet dul kişinin velisiz evlenebileceğine delalet etmektedir. Gazzâlî bağlı olduğu Şâfiî geleneğinin ikinci rivayeti dulun velisiz akit yapmasına değil veliden izin alma konusuna hamlettiğini ifade eder. Hanefî ekolünün ise birinci rivayeti küçük kız, cariye veya denk olmayan kişiyle nikâhlanmaya hamlettiklerini belirtir. Gazzâlî'ye göre büyük kız hakkında olan konuyu küçük kız ve cariye ile ilişkilendiren Hanefî ekolü tartışma mahallinden çıkmıştır.
- Sahâbenin mertebesini tahkir edici mahiyette bir içerik taşıyan haber daha zayıf görülür. Mesela sahâbenin namazda kahkaha atması halinde Hz. Peygamber'in abdest almalarını emrettiği rivayeti⁵⁹ onların konumuyla örtüşmediği için teâruz ettiği rivayete tercih edilmez.
- Bir olaya dair iki haberden birisinin o olayın hükmüne ilişkin özel bir delil olduğu hususunda tartışma olup diğer haberin olayın hükmüne ilişkin özel bir delil olduğunda ittifak varsa, olayın hükmü konusunda ittifak edilen haber diğerine tercih edilir.
- İki haberden birinde maksat tartışma konusu olan hükmü beyan etmek iken diğerinde değilse beyan kastı taşıyan tercih edilir. Buna örnek olarak “*Hangi deri olursa olsun, tabaklanınca temizlenir.*”⁶⁰ rivayeti verilir. Bu hadisten eti

⁵⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/575-577.

⁵⁷ Tirmîzî, “Nikâh”, 14 (No. 1100).

⁵⁸ Müslim, “Nikâh”, 9.

⁵⁹ Ebü'l-Hasan Alî b. Ömer ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, (Beirut: Dâru İbn Hazm 2011), 144 (No. 47).

⁶⁰ Müslim, “Hayz” 26.

yenen ve yenmeyen tüm hayvanların derilerinin tabaklama işlemiyle temiz olacağı anlaşılmaktadır. Bunun yanında Hz. Peygamber'in yırtıcı hayvan postlarının sergi olarak kullanılmasını yasakladığı rivayeti⁶¹ ilk rivayetin umumuyla teâruz etmektedir. İlk rivayetin tercih edilmesi daha uygun görünmektedir. Çünkü hükmün maksadı hayvan derilerinin tabaklama işlemiyle temiz sayılmasının mümkün oluşudur. Bu da ilk rivayetin içeriğiyle daha çok uyuşmaktadır. İkinci rivayette Hz. Peygamber'in derinin teşhir amaçlı kullanılmasını yasaklamasının sebebi, kibri engellemek amacına matuf olabilir.

- İki haberden birinin, hükümde tesiri bulunan bir şeyin ispatını içermesi halinde tesiri olan olmayana takdim edilir. Nitekim Hz. Âişe, Hz. Ömer, İbn Abbas'tan gelen Berîre'nin bir kölenin nikâhı altındayken azat edildiğine dair rivayeti⁶² Berîre'nin hür bir erkeğin nikâhı altındayken azat edildiği rivayetine takdim edilmiştir. Çünkü kişinin eşi hür ise kişi azat edilince muhayyerlik hakkı olmaz. Ancak eşi köle ise muhayyerlik hakkı doğmaktadır. Bu sebeple Berîre'ye muhayyerlik tanıyan ilk rivayet tercihe şayandır.

3.2.3. İletler Arası Tercih

Kıyas, İslâm hukukçuları tarafından hüküm istinbatında sınırlı naslarla sınırsız olaylara çözüm üretmek için başvurulan temel kaynaklardan birisidir. Hiç şüphesiz kıyas işleminin en önemli unsurunu illet teşkil eder. Tespit edilen illetler arasında çatışma meydana gelirse hangisinin tercih edileceği teâruz ve tercih başlıkları altında incelenmiştir. Gazzâlî'nin kat'î deliller arasında tercih yapılmayacağı kanaati, tercihte bulunulacak illetler için de geçerlidir. Başka bir ifadeyle tercihin gerçekleşeceği delillerin zannî olması şartını koyan Gazzâlî illetler arası tercih için de aynı şartı koymuştur.⁶³ Bu itibarla teâruz durumunda Gazzâlî, illetler arası tercihte bulunmaya götüren beş etkenden söz etmektedir. Bunlar:

⁶¹ Ebû Dâvud Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, nşr. M. Nâsiruddîn el-Elbânî, (Umman: y.y, 1988), "Libâs", 43 (No. 4132).

⁶² Müslim, "İtk", 2.

⁶³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/580.

- İletinin çıkarıldığı aslın kuvvetine bakılarak yapılan tercih,
- İletinin bizzat kendisini takviye etmesine göre yapılan tercih,
- İletinin nas veya icmâ gibi ispat yolunu kuvvetlendirmeye yönelik yapılan tercih,
- İletle sabit olan hükmün takviyesine götüren tercih,
- İletinin usûlün şahitlik etmesi ve muvafakat etmesiyle güçlenmesi yoluyla tercihtir.⁶⁴

Yukarıda tadat edilen maddelerden ilki illetin istinbat edildiği asılla alakalı iken diğerlerinin ise illetin kendisiyle ilintili bir tercih sebebi olduğu görülmektedir. İletinin çıkarıldığı asla dönen tercih sebepleri arasında zarurî olarak bilinen aslın istidlal yoluyla bilinen asla tercih edilmesi, genel olarak nesih ve ihtilaf ihtimallerinden uzak olan aslın bu durumlara ihtimali olana takdim edilmesi, aslı mütevatir haber olan aslın, aslı haber-i vâhid olana öncelenmesi,⁶⁵ tahsis edilmemiş âm lafız ile sabit hükmün tahsis edilmiş olana tercih edilmesi, bizzat kendisi asıl olanın başka aslın fer'î olan asla tercih edilmesi⁶⁶, haber-i vâhidle sabit olan aslın kıyasla sabit olana tercih edilmesi zikredilmektedir.⁶⁷

İletinin kendisi ile alakalı tercih sebeplerine gelince Gazzâlî bunları açıklarken içerisinden bazılarının zayıf bir sebep olduğunu belirtmektedir. Bu itibarla tercih sebeplerini ikiye ayırarak izah edeceğiz.

3.2.3.1. Gazzâlî'nin Kabul Ettiği Tercih Sebepleri

Gazzâlî'nin, *el-Mustasfâ* özelinde buraya kadar aktardığımız bilgiler dikkate alındığında sübût, delâlet, isnad, metin vb. kriterler bağlamında delillerin tearuzunu giderme ya da bir başka ifadeyle tercih konusuna açıklık getirmeye çalıştığı görülür. Şüphesiz tercihe mesnet teşkil eden sebepler arasında güç/kuvvet bakımından

⁶⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/580.

⁶⁵ Bu tercih sebebi râvi çokluğunu tercih sebebi sayanlar için geçerli kabul edilmektedir. Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/581.

⁶⁶ Bu konuda kabul edilen aslında kıyas işleminde fer'î üzerine kıyas yapılmaması gerektiğidir. Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/581.

⁶⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/580-582.

farklılıklar söz konusudur. Gazzâlî'nin delillerin teâruzunda tercih sebebi olarak kabul ettiği bazı kriterleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

- İki illetten birinin aynı zamanda sebep olma ihtimali taşıması. Bu nitelikteki bir illet daha çok hükmü içine alabilir kapasiteye sahip olmaktadır. Örneğin hırsızlığın el kesme cezası için illet kabul edilmesinin, başkasına ait malın gizlice alınmasının illet kılınmasından daha uygun olacağı görülmektedir. Böylece nebbâşın/kefen soyucunun hükmü gibi hırsızlık çeşitleri de el kesme cezasına dâhil olmaktadır.⁶⁸
- Bizatihi kendisinin zarurî olarak var olduğu illetin nazarî olarak var olana tercih edilmesi. Mesela içkinin illetinin iskâr/sarhoş edicilik olması illetin zarurî olarak var olmasının örneğidir. Nazarî olarak var olan illetin örneği ise köpeğin satışının yasaklanma illetinin köpeğin necis oluşudur. Dolayısıyla zarurî ve nazarî iki illet çatıştığında zarurî olan tercih edilir. Çünkü illetin varlığı yönündeki bilgiyi ve zannı kuvvetlendiren şey, illetin hükmü yönündeki zannı da kuvvetlendirir.⁶⁹
- İletin aynı zamanda müessir olması. İlette tesir birkaç şekilde tezahür etmektedir. Mesela illetin mun'akis ve muttarid olması illetin tesirli olduğunu gösteren vasıflardır. Bir başka ifadeyle hükmün varlığının illetin varlığı ile ilintili olmasıdır. Bunu içkinin illeti olarak tespit edilen iskârda görmek mümkündür. Aynı şekilde illetin haramlığa götüren bir nitelik taşıması da tesirli olduğunu göstermektedir. Bunun örneği de iskâr illetinin içki içme eylemine sürükleyen niteliğe sahip olmasıdır.⁷⁰
- Aslî yokluk hükmünü değiştirerek yeni bir hüküm getiren illetin, aklın hükmünü ikrar edene tercih edilmesi. Çünkü değiştirici niteliğe sahip illet yeni şer'î bir hüküm ispat ederken, ikrar eden illet olanı olduğu gibi bırakmaktadır. Mesela ikrar eden illete göre ribâ hadisinde sayılan maddeler dışında kalan pirinç gibi gıdalar için ribânın cereyan etmemesi

⁶⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/584.

⁶⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/583.

⁷⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/584-585.

gerekmektedir. Bu sebeple hükmü değiştiren bir illet bulunduğunda bu tercih edilir. Ribâ konusunda tu'miyyet/gıda olma illetinin alınması örneği bunu göstermektedir.⁷¹

- Denk iki illetten birisinin tarikinin evla kabul edilmiş olması. Mesela hataen adam öldüren kişinin kefareatine kıyasla kasten adam öldüren kişiye de kefaret hükmü vermek buna örnek olarak verilmektedir. Zira hataen adam öldürme kefaretinin hükmü Kur'ân-ı Kerîm'de açık olarak beyan edilmiştir. Tariki evla kabul edildiği için kasten adam öldürme kefareatine illet olmaya daha elverişlidir.⁷²
- Fer'de kendi hükmünün mislini gerektiren illetin, hükmün aksini gerektiren illete tercih edilmesi. Mesela İmam Şâfiî cariyenin karnındaki ceninin düşürülmesinde ödenmesi gereken diyeti asıldaki hür kadının diyetine denk kabul ederek gerekçelendirmiştir. Zira fer'î konu olarak hür kadının karnındaki ceninin düşürülmesi sonucu ödenmesi gereken bir diyet miktarı vardır. Cariye de hür kadın için verilen fer'î konudaki bu hükmün aynısına tabi olur.⁷³
- Mürsel habere muvafık olan illet tercih sebebidir.⁷⁴
- Usûl kaidesinin illetin cinsine şahitlik etmesi de tercih sebebidir. Mesela ibadet içerikli konularda niyetin gerekli olduğu kaidesine dayanarak taharette de niyetin şart koşulması bunun örneğidir.⁷⁵
- Nassın umumunu devam ettiren illet ile umumu tahsis eden illetin teâruzu durumunda ilk illet tercih edilir. Mesela ".....ya da kadınlara dokunup da -bu durumlarda- su bulamamışsanız o zaman temiz bir topırağa yönelin (teyemmüm edin)....."⁷⁶ ayetinin umumu, her kadına dokunmak suretiyle abdestin

⁷¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/588.

⁷² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/ 589.

⁷³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/ 590.

⁷⁴ Gazzâlî'ye göre mürsel hadis hüccet olmadığı için tercih sebebi olarak görülmektedir. Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/583.

⁷⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/583.

⁷⁶ en-Nisa 4/43.

bozulacağını ifade etmektedir. Buna mukabil umumu tahsis eden mahrem ve küçük kız çocuklarını çıkartan bir illet vârid olursa ilki tercih edilir.⁷⁷

3.2.3.2. Gazzâlî'nin Zayıf ve Geçersiz Gördüğü Tercih Sebepleri

Gazzâlî'nin delillerin teâruzu durumunda zayıf veya geçersiz kabul ettiği bazı sebepleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

- İki illetten birinin kat'î nas ile sabit olması tercih sebebi kabul edilmemektedir. Çünkü kat'î nas ile zannî delil arasında teâruz gerçekleşmesi mümkün olmadığından tercih imkânı hiç doğmayacaktır.⁷⁸
- İki illetten birinin haram, necis gibi şer'î hüküm içermesi diğerinin iskâr (sarhoş edicilik) gibi hissî hüküm içermesi durumunda şer'î olanın tercih edilmesi zayıf bir tercih sebebidir.⁷⁹
- Müteaddî illetin kâsır illete tercih edilmesi de zayıf bir tercih sebebi kabul edilmektedir. Zira illetin pek çok meselede uygulanması illetin kuvvet derecesini göstermez. Nassa daha uygun kâsır illetin tercih edilmesi daha makbuldür.⁸⁰
- Mülâzim/ayrılmaz illetin ayrılan illete tercih edilmesi de zayıf bir tercih sebebidir. Mesela şarabın kırmızılığı da şaraptan ayrılmayan bir özelliktir ancak illet olarak kabul edilmemektedir.⁸¹
- İslâm'ın müsamahayı emreden bir din olması sebebiyle daha hafif hüküm içeren illetin tercihi veya tam tersi mükellef tutulmanın ağır bir sorumluluk olduğu düşüncesi ile daha ağır hüküm içeren illetin kabulü yönündeki değerlendirmeler zayıftır.⁸²

⁷⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/ 586.

⁷⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/ 582.

⁷⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/ 584.

⁸⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/ 588.

⁸¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/ 589.

⁸² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/ 589-590.

Sonuç

Beşerî hukuk sistemleri ve İslâm hukukunun temel kaynaklarının anlaşılmasında çelişkiler bulunduğu söylemi öteden beri dile getirilen bir husustur. İslâm hukuk metodolojisinde söz konusu çelişki “teâruz” kavramı ile ifade edilmektedir. İslâm hukuku bağlamında teâruz konusu ele alındığında, fukahânın teâruzun varlığı veya yokluğu konusunda farklı yaklaşımlar sergilediği görülür. Bunun yanı sıra teâruzun varlığını kabul eden İslâm hukukçularının da söz konusu teâruzun alanı, kapsamı ve teâruzun izalesi ekseninde farklı yaklaşımlara sahip olduğu bir gerçektir. Teâruzun açıklığa kavuşturulması hukukun güvenilirliği ve bireysel/toplumsal hukuki hayata dokunması bağlamında ciddi bir önemi haizdir. Bu durum vahiy destekli/kaynaklı hukuk için düşünüldüğünde elzem bir hal almaktadır. Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki deliller arası tezahür eden çelişki bizzat delilin kendisinden kaynaklanmamaktadır. Kimi zaman hükme mesnet teşkil eden/edebilecek kaynağın bize ulaşmasında yaşanan kopukluk ve bilgi eksikliğinden kimi zaman da nasların nüzûl/vürûd tarihinin tespit edilememesi neticesinde tezahür etmektedir. Bu sebeple yakînî (tevâtür/şöhret) olarak ulaşan deliller arasında hakikatte çelişkinin söz konusu olmayacağı genel kabuldür. İslâm hukukunda kimi usûlcü tarafından teâruz kimisi tarafından da teâdül başlığı altında ele alınan bu konuda tartışılan bir diğer husus da teâruzun veya teâdülün meydana geldiği deliller karşısında nasıl bir yöntemin takip edileceğinin ya da nasıl bir tavır sergilemek gerektiğinin tespitidir. Bazı usûlcüler teâruza konu olan deliller karşısında tevakkuf etmeyi/sükûtu uygun görürken bazıları olayı hükümsüz bırakmamak adına söz konusu deliller arasında tercihte bulunmanın daha isabetli ve uygun olacağı kanaatine varmışlardır. İşte bu noktada hangi sebebe binaen tercihte bulunulması gerektiği sorusu gündeme gelmektedir. Bu sebeple tercihin müctehidin olayı hükümsüz bırakmamak adına bir sebebe binaen yapmış olduğu bir nevi ictihad olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla teâruz ve tercih ictihadî bir konu olarak fıkıh usûlü eserlerinde ictihad genel başlığının altında yer alan özel bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ* adlı eseri de fıkıh usûlü ilminin mütekellim metoduna göre kaleme alınmış temel eserlerinden biridir. Gazzâlî de bahse konu meseleleri eserinde ictihad bölümünde ve iki âm lafzın çatışması konusunda ele almıştır.

Araştırma konumuz olan teâruzun çözüme kavuşturulmasında öncelikle teâruzun alanı ya da hangi deliller arasında söz konusu olabileceğinin tespiti ciddi bir önemi haizdir. *el-Mustasfâ* müellifi Gazzâlî'ye göre iki aklî delille birisi aklî diğeri naklî delil arasında teâruz meydana gelmemektedir. Teâruz sadece iki naklî delil arasında söz konusu olabilir. Ancak her naklî delil arasında teâruzdaki bahsetmek de mümkün değildir. Zira sübut ve delalet açısından kesinlik içeren iki kat'î delil arasında teâruz iddiası bir yönüyle Şâri'e acziyet izafe ettiği için kabul edilmemektedir. Bu sebeple Gazzâlî sadece sübut ve delalet açısından iki zannî delil arasında teâruzun meydana gelebileceği kanaatindedir.

İslâm hukuk metodolojisinde deliller arası teâruzun varlığını kabul eden usûlcüler, söz konusu teâruzun giderilmesi bağlamında farklı yöntemler takip etmişlerdir. Gazzâlî'nin teâruzun giderilmesine ilişkin takip ettiği yöntem, cem', nesih, tedâfu', tercih şeklinde bir sıralamadır. Cem', nesih, tedâfu' yöntemi ile çözüme kavuşturulamayan çatışma ya da çelişki, nihayetinde tercih metodu ile açıklığa kavuşturulur. Tercih kavramı belli bir gerekçe ile bir delili kuvvetli saymayı ifade etmektedir. Usûlcülerin ihtilaf ettiği husus ise delili kuvvetli kılacak tercih sebeplerinin ne olduğudur. Gazzâlî eserinde naslar arası tercih sebebi olarak isnad, metin ve bunun dışındaki durumlara bağlı sebepleri ele almaktadır. Ayrıca illetler arası çatışmada da hangi gerekçelere binaen tercih yapılacağını detaylı bir şekilde ele almaktadır. Eserinde sadece kendi kabul ettiği tercih sebeplerini değil, diğer usûlcülerin kabul ettiği tercih sebeplerini de zikretmektedir. Bu sebeple bunların hepsini kabul etmemekte, bazılarını zayıf bir tercih sebebi olarak gördüğünü ifade etmektedir. Ayrıca tercih sebeplerinin bunlarla sınırlı kalmayıp bunlar haricinde de tercih sebebi olabileceğini de belirtmektedir.

Kaynakça | References

- Apaydın, H. Yunus. "Mustasfâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/124-126. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Aydınlı, Abdullah. "Merfû". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/180-181. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Aydınlı, Abdullah. "Mevkûf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/437-438. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Bardakoğlu, Ali. "Delil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/138-140. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bedevî, Abdurrahman. *Müellefâtü'l-Gazzâlî*. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 2. Basım, 1977.
- Bilmen, Ö. Nasuhi. *İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*. haz. Abdullah Kahraman. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2. Basım, 2017.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Caner, Abdurrahman. "Fıkıh Usûlünde Delillerin Çelişmesi ve Tercih Sebepleri İbnü's-Sübki Örneği". *İslâmî İlimler Araştırmaları Dergisi* 2/8 (Ekim 2020), 25-43.
- Çağrıçı, Mustafa. "Gazzâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/530-534. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Alî b. Ömer. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed. *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fıkıh*. thk. Halîl Muhyiddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Demir, Osman. "Tevakkuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/579. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. nşr. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. 4 Cilt. Umman: y.y., 1988.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. Ahmed et-Tûsî. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Tâmir. 2 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2011.

- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. Ahmed et-Tûsî. *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*. thk. Muhamed Hasan Heytû. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. 3 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1983.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1997.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrerem el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İsfahânî, Şemsüddin Mahmûd b. Abdirrahman el-İsfahânî. *Beyânu'l-muhtasar şerhu muhtasari İbn Hâcib*. 3 Cilt. Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 1986.
- Küçük, Raşit. "İsnad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/ 154-159. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Küçük, Raşit. "Metin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/411-414. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Evcibetü'l-fâzıla li'l-es'ileti'l-aşeretü'l-kâmile*. Kâhire: Dâru's-Selâm, 2007.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1991.
- Nesâî, Ahmed b. Ali b. Şuayb b. Ali. *es-Sünen*. thk. Râid b. Sabrî b. Ebî Alefe. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Hadâra, 2010.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed. *Menâru'l-envâr fi usûli'l-fikh*. b.y.: Dersââdet, 1908.
- Özel, Ahmet. "Tahyîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/442-443. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Özen, Şükrü. "Tercih" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/484-487. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Özen, Şükrü. "Teâruz" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/ 208-211. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsu'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Usûl*. 2 Cilt. Haydarâbâd: y.y., 1993.

Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî. *Cem'u'l-cevâmi' fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Şa'bân, Zekiyüddîn. *Usûlu'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: Metâbiu' Dâri'l-Kütüb, 2. Basım, 1971.

Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fi İlm-i usûli'l-fikh*. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1996.

Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer el-Horasânî. *Şerhu't-telvîh 'ala't-tavdîh li metni't-tenkîh fi usûli'l-fikh*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Tirmîzî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmi'u'l-kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Ma`rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1997.

Yücel, Ahmet. "Muzdarib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/422. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Yücel, Fatih. *Zeydiyye ve Fıkıh Usulü*. Ankara: Fecr yayınları, 2022.



E-ISSN 2645-9132

Ebû Hanîfe ve Matürîdî'ye Göre İman-Amel Bağlantısı

Zekerya SARIBULAK | ORCID: 0000-0002-9113-6653 | zekeryasaribulak@hakkari.edu.tr

Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Anabilim Dalı, Hakkari, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/00nddb461>

Öz

Hz. Peygamber döneminde iman kavramı ve kapsamına giren öğeleriyle bağlantısının niceliğinde herhangi bir ihtilaf olduğuna dair kaynaklarda bir kayda rastlanmamaktadır. Sahâbe döneminde Müslümanlar arasında vuku bulan savaşlar, büyük günah sahibi kişinin durumu ile ilgili birçok tartışmaya yol açınca, dinin en temel noktasının ifadesi olan bu kavramın kapsamı ve niceliğinde tartışma ve ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Öyle ki, bu tartışmalar bazı kelâmî mezheplerin oluşum nüveleri olmuştur. İlk dönemde ileri sürülen muhtelif iman tariflerinin pratikteki karşılığı İslâm toplumunu tefrika ve kargaşaya düşürecek kadar etkili olabilmıştır. Hâriciye fırkasının imanı kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve azalarla amel esaslarından müteşekkil kabul etmesi ve her bir esası imanın eşit ağırlıkta birer ögesi şeklinde görmesi, tasdik ve ikrarın varlığı halinde bile amelde meydana gelen taksiratın küfür sayılmasına yol açmıştır. Böylece bu tarifteki amel, imanı tamamlayan bir öge olunca, iman, inkâr kavramının zıt anlamlısı şeklinde anlaşılmıştır. Bazı fırkalar ise imanı sadece dilin ikrarı şeklinde tarif ederek ameli imanla bağlantılı görmemişlerdir. Birinci yönelimde mevcut kavramlar arasındaki bağlantı şiddete, ikincisinde ise ibadetlerde ilgisizliğe yol açmıştır. Bu sebeple başta Ebû Hanîfe ve Matürîdî olmak üzere bazı kelâmcılar karşı tezler üretmişlerdir. Ebû Hanîfe'ye göre, iman kalbin tasdiki ve dilin ikrarı olan iki öğeden oluşmaktadır. Bu öğelerin birbiriyle bağlantısı zorunlu değildir. Zira ikrah ve dilsiz olan kişinin imanı geçerlidir. Bu sebeple ona göre iman kalbin tasdikidir, ikrar ise tasdik varlığının ifadesidir. Böylece tasdik temel, ikrar ise tali bir öge olarak imanla bağlantılıdır. Amel ise iman oluşmasında etkili bir öge değildir. Ancak tamamen bağımsız da değildir. Naslarla belirlenmiş

bağlayıcı farizalardır. Birçok farizanın olmadığı Mekke döneminde vefat eden mü'minlerin durumu ve her bir peygamberin şeriatinin farklı olması bunu göstermektedir. Matürîdî'ye göre tasdik imanın tek temel esasıdır. İkrar tasdiki ifade etmesi hasebiyle tasdikle bağlantılıdır. Amel ise imanın bir cüz'ü değildir. Böylece her ikisinin de iman tarifinde tasdik temel esas ikrar ikinci dereceden önemsenmiş bir esas olmakla beraber amel tarifte yer almamıştır. İşte bu çalışmada Ebû Hanîfe ve Matürîdî'ye göre iman, amel ve iki kavram arasındaki bağlantının niceliği ele alınmıştır. Her ikisinin de ameli imanın bir cüz'ü şeklinde değil, mü'min kişinin nas ile sabit olan sorumlulukları şeklinde gördükleri anlaşılmıştır. Onlara göre, ameldeki taksirat mü'mini dinden çıkarmaz. Zira amel, iman edildikten sonra farz kılınmış ve kişinin ameldeki taksiratının karşılığı Allah'ın dilemesine bağlanmıştır.

Anahtar Kelimeler

Kelâm, İman, İkrar, Amel, Ebû Hanîfe, Matürîdî.

Atıf Bilgisi

Sarıbulak, Zekerya. "Ebû Hanîfe ve Matürîdî'ye Göre İman-Amel Bağlantısı". *ULUM Dinî Tetkikler Dergisi* 6/1 (Temmuz 2023), 55-79.

<https://doi.org/10.54659/ulum.1259078>

Geliş Tarihi	02.03.2023
Kabul Tarihi	20.06.2023
Yayın Tarihi	31.07.2023
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 - Turnitin
Etik Bildirim	ulumdergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



The Connection Between Faith and Deed According to Abu Hanifah and Maturidi

Zekerya SARIBULAK | ORCID: 0000-0002-9113-6653 | zekeryasaribulak@hakkari.edu.tr

Hakkari University, Faculty of Divinity
Department of Kalam and Itikadi Islamic Sects, Hakkari, Turkey

ROR ID: <https://ror.org/00nddb461>

Abstract

In the time of the Prophet, there is nothing recorded in the sources regarding the concept of faith and how much it relates to the part covered by this concept. But the discussions about the situation of the man of great sin during the Battle of Siffin led to different definitions in the scope and quantity of the concept of faith, the expression of the most fundamental point of religion. Some theological sects have been founded based on these descriptions. Moreover, the practical application of the definitions has been so effective that it has divided and confused Islamic society. Faith consists of heart and affirmation, tongue and confession, and action with limbs, according to the definition of the Kharijiyya sect. In this description, deed has the same weight as other parts of the faith. Therefore, according to this sect, failing in deed is disbelief, even if the other two are present. For the deed in this description is the opposite of the concept of denial and a part that completes faith. Some sects, on the other hand, described faith as a mere confession of the tongue, and did not see deed as connected with faith. Combining the existing concepts led to violence in the first description, and apathy in worshipping in the second. Some theologians, notably Abu Hanifa and Maturidi, therefore reacted to these descriptions. According to Abu Hanifa, faith consists of two parts, the affirmation of the heart and the acknowledgment of the tongue, and it is not necessary for these parts to be connected. For the faith of the one who cannot speak is valid. In this case, according to him, faith is the affirmation of the heart and confession is the expression of approval. So affirmation is fundamental and confession is a secondary part of faith. Deed, on the other hand, is not completely independent, although it is not an effective part of the formation of faith. These are binding assumptions set by nass. The situation of the believers who died in the Meccan period,

when there were not many hypotheses, and the different Shari'ah of each prophet show this. According to Maturidi, affirmation is the only fundamental basis of faith. Since recognition expresses faith, it is related to the affirmation of faith. Deed is not a part of belief. Thus, in both definitions of faith, affirmation became the basic principle, confession became a secondary principle, and deed was not included in the description. This study discusses the quantity of the connection between faith, deed and the two concepts, according to Abu Hanifah and Maturidi. According to them, it is not the deed that is part of the faith, but the responsibility of the believer, which is determined by the nass. The negligence in deed does not expel a believer from religion. For the deed becomes obligatory after it is believed in. The recompense of a person's negligence in deeds depends on the will of Allah.

Keywords

Kalam, Faith, Confession, Deed, Abu Hanifah, Maturidi.

Citation

Sarıbulak, Zekerya. "The Connection Between Faith and Deed According to Abu Hanifah and Maturidi". *ULUM Journal of Religious Inquiries* 6/1 (July 2023), 55-79.

<https://doi.org/10.54659/ulum.1259078>

Date of Submission	02.03.2023
Date of Acceptance	20.06.2023
Date of Publication	31.07.2023
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 - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ulumdergisi@gmail.com
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

Hız. Peygamber döneminde iman-amel kavramları bağlantısının niceliği hususunda herhangi bir ihtilaf meydana gelmemiştir. Ancak O'nun vefatı akabinde meydana gelen savaşlarda karşı karşıya gelenler arasında sahâbeden birçok kişinin bulunması, Müslümanları bu bağlantının niceliğini sorgulamaya sevk etmiştir. Çünkü bir taraftan naslarda masum mü'mini öldürmenin karşılığı ebedî azap olarak geçmekte¹ diğer tarafta Hız. Peygamber'in yanında yetişmiş ve dini sonraki nesillere nakletmiş olan vahyin şahitleri olan sahâbîler bu savaşlarda bulunmuşlardır. Bu durum, iman-amel kavramları arasındaki bağlantının niceliğini sorgulamaya ve farklı iman tariflerinin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Bu zeminde ortaya çıkan iman tariflerindeki temel öğeler, tasdik, ikrar, amel ve marifet kavramları olmuştur. Kimi fırkalar tasdik, ikrar ve amel kavramlarının her üçünü eşit ağırlıkta imanın cüz'ü sayarak kavramlar arasında bir bağlantı kurmuştur.² Bu sebeple esaslardan birisinin yokluğu durumunda diğer esaslar da yok hükmünde sayılmıştır. Kimileri ise ameli iman tarifinin dışında bırakarak tasdik ve ikrarı bir arada ve her ikisini temel esas şeklinde görmüşlerdir. Aynı şekilde sadece ikrarı ve sadece tasdiki ya da sadece marifeti temel esas gören bazı kelâmcılar da olmuştur. Bunlar ameli tali bir mesele şeklinde mütalaa etmişlerdir.

Tariflerinde ameli lafzen imanın bir cüz'ü gören fırkalar, tariflerinin içeriği bakımından ayrılmışlardır. Hâriciyye fırkası ameli cüz' sayıp imanla ilişkilendirmiş ve bu vesileyle iman tarifinde; kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve amel öğelerini imanda eşit ağırlıkta birer cüz' saymıştır.³ Buna göre iman, tasdik, ikrar ve amel öğelerinden oluşmakta ve bu öğelerin toplamı küfrün zıt anlamı olmaktadır. Nitekim pratikte adı geçen fırka, günah işleyen veya farizaları terk eden kişileri tekfir etmiş, katletmiş ve savaş durumunda mallarına ganimet gözüyle bakmıştır.⁴ Böylece onlara göre, kötü

¹ en-Nisâ 3/93.

² Geniş bilgi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Saîd el-Ezdî el-Kalhâtî, *el-Keşfu ve'l-beyân*, (Uman: Vakfu Şeyh Salim b. Hamd el-Harisî, 1980), 2/366.

³ Kalhâtî, *el-Keşf*, 2/366.

⁴ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî el-Bağdâdî, *Telbîsü İblîs*, (Beyrut: Dar Sürur, 2004), 104.

amel olan mâsiyet sâlih amelin zıddı olmuştur. Bu durumda sâlih amel imanın cüz'ü/temel esaslarından birisi olmuş, mefhum-u muhalifi olan mâsiyet ise küfür olarak algılanmıştır.⁵ Mu'tezile ve Ehl-i Hadîs'ten bir kısım ulemanın iman tarifleri de bu tarif ile lafzî benzerlikte olmuştur,⁶ fakat Ehl-i hadîs, ibadetlerde taksiratı olan kişileri ve büyük günah sahibi kişilerin durumunu ahirete ertelemiş,⁷ Mu'tezile ise bu kişileri, 'el-menziile beyne'l-menziileteyn' esası doğrultusunda, dünyevî ahkâm açısından mü'min, uhrevî açıdan gayr-i mü'min saymıştır.⁸ Verilen bu tariflere tepki mahiyetinde, müzmin Mürcie fırkasının iman tarifi ortaya çıkmıştır. Bu fırka, tarifinde sadece ikrar ile yetinerek tasdik ve amele yer vermeyerek⁹ amelde ilgisizliğe yol açabilmiştir. Böylece, ilk dönemde olduğu gibi günümüzde de toplumu menfi yönde etkileyen iki uç görüş ortaya çıkmıştır. Birinci uç görüş, ilk dönem Hâriciyye fırkası örneğinde olduğu gibi, tekfirci anlayışın İslâm toplumunda olağanlaşmasına, ikinci uç görüş ise ibadetlerde tesahüle yol açabilmiştir.

Esasen iman amel ve iki kavramın birbiriyle bağlantısı, hadîs külliyatlarında Bab'ül-İman başlığıyla işlenmiştir. Kelâm'da te'lif edilen eserlerde de bir ana başlık olarak yer almıştır. Günümüzde de birçok akademik çalışmada ele alınmıştır.¹⁰ Bu doğrultuda Ebû Hanîfe'nin görüşlerine de değinilmiştir. Ancak günümüzde kelâm karşıtı kesimlerce ele alınan bazı eserlerde Ebû Hanîfe'nin iman tarifi bir taraftan

⁵ Nitekim İbaziyye fırkası her ne kadar Kebîre'yi nimet küfrü şeklinde görmüşse de Hâriciyye'nin diğer fırkaları dinden çıkararak küfrü millet şeklinde görmüşlerdir. bk. Muhammed b. Abdulkerim b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed (Beyrut: Darü's-Sürur, 1987), 1/114.

⁶ Ehl-i hadîs ve Mu'tezile'nin iman tarifi için bk. Ebü'l-Hasan Alî b. İsmâîl el-Basrî el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfu'l-musâllin*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990), 1/213; Osman Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2001, 157.

⁷ İsmail b. Abdurrahman Ebu Osman es-Sâbûnî, *'Aķidetü's-selef ve ashabü'l-hadis*, thk. Nasır b. Abdurrahman el-Cadî (Riyad: y.y., ts.), 276.

⁸ Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhu usulü'l-hamse*, thk. Abdükerim Osman, (Kahire: y.y., 1965), 137.

⁹ Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, *er-Risâle -İmam Azam'ın Beş Eseri içinde-*, nşr. Mustafa Öz (İstanbul: MÜ İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014), 55.

¹⁰ Bu alanda Sönmez Kutlu'nun (Ankara: Otto, 2016) *Selefilîğin Fikri Arka Planı* ile Toshîhiko Izutsu'nun (çev. Selhattin Ayaz, İstanbul: Pınar, 2013) *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı* adlı eserleri önemli çalışmalardır.

tenkit edilmiş diğerk taraftan te'vile tabi tutulmuştur.¹¹ Böylece onun iman tarifindeki öğelerin birbiriyle bağlantıları hususundaki görüşlerinde şüpheye yol açmışlardır. Dolayısıyla bu çalışmanın amacı, yukarıda geçen oluşum yazarlarının te'villerine değinmeden,¹² Ebû Hanîfe'nin tasdik, ikrar ve amel kavramları ve bu kavramların birbiriyle bağlantısı hususundaki görüşlerini, onun eserlerinden hareketle, objektif bir şekilde ele almak ve onun görüşlerini sistemli bir kelâm disiplinine kavuşturan Matürîdî'nin aynı konudaki görüşlerini analitik bir yöntemle ele alıp literatüre katkı sağlamaktır. Böylece onun ve Matürîdî'nin iman tarifi ve onlara göre farklı tariflerde verilen iman öğelerinin birbiriyle bağlantıları görülebilecektir.

1. Ebû Hanîfe'ye Göre İman-Amel Bağlantısı

Ebû Hanîfe'nin iman-amel bağlantısı hususundaki görüşleri, ifade ettiği iman tarifinden anlaşılabilir. Onun eserlerinde verilen iman tarifinde, dil ile ikrar ve kalp ile tasdik temel esaslar olmakla birlikte amele yer verilmemiştir.¹³ Makâlât yazarları da bu görüşü ona nispet etmişlerdir.¹⁴ Bu tarifte tasdik ve ikrar birer temel esas olarak verilmiştir. Ancak daha sonra da görüleceği gibi bu tarifte tasdik imanın temel esası olması yönüyle, ikrar ise dünyevî ahkâma taalluk etmesi yönüyle esastır. Amel lafzen tarifte yer almamıştır, ancak adı geçen esaslarla bağlantısız olduğu iddia edilmemiş, emre imtisal ve nehiy edilenden uzak durmakla bağlayıcılığı olan tali bir mesele olmuştur.

Ebû Hanîfe, iman tarifiyle en fazla adından söz ettirmiş kelâmcıdır. Bu sebeple iman ve amel kavramları arasındaki bağlantıya da en fazla değinen kelâmcılardan birisi olmuştur. Onun eserlerinde geçen lafzî açıdan farklı bazı iman tarifleri vardır,

¹¹ Muhammed b. Abdurrahman el-Hamîs, *Usulu'd-Din 'inde'l-İmam Ebû Hanîfe* (Riyad: Darü's-Sümay'î, 1996), 582.

¹² Zira Ebû Hanîfe'nin itikadî ve kelâmî görüşlerini ele alan günümüz Selefi yazarların tenkit ve te'villerini araştırmak ancak müstakil bir çalışmayla olabilecektir.

¹³ Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıkhü'l-ekber -İmam Azam'ın Beş Eseri* içinde-, nşr. Mustafa Öz (İstanbul: MÜ İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014), 56.

¹⁴ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, thk. Ahmed Şemsuddin, (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 1/368.

ancak bunlar anlamda birlik içinde ve birbirini tamamlayan tarifler olmuşlardır. Ona göre;

- 1) İman ikrar ve tasdiktir. İki temel esastan oluşan bu tarifte belirtilen iman, ne artar ne de eksilir.¹⁵
- 2) 'İman dil ile ikrar ederek, kalp ile Allah'ın ortağı bulunmadığını, zatî ve fiilî sıfatlarıyla vahit olduğu ve kitapla gönderilen Muhammed'in O'nun Resulü olduğuna inanmaktır.'¹⁶
- 3) 'İman, tasdik, ma'rifet, yakîn, ikrar ve İslâm'dır.'¹⁷

Görüldüğü gibi her üç tarifte de tasdik ve ikrar temel esastır. Üçüncü tarifteki ma'rifet ve yakîn ise tasdikın muradifi ve takviyesi konumunda olmuşlardır. Ma'rifet sözcüğü, tasdik sözcüğüne izafeli gelmiştir. İmanın esası olmaktan ziyade bilgi anlamındadır. Ayrıca yalın haliyle iman için yeterli değildir. Bu durumda kişiyi tasdike yönlendiren ön şart olmuştur denilebilir. Tasdik ise amel ve ikrar olmasa da kişinin mü'min vasfını alması için yeterlidir. Esasen Ebû Hanîfe bu tariflerde, bazı fırkaların imanda ma'rifeti yeterli görmüş olmalarına karşı¹⁸ bu kavramın yalın haliyle iman olmadığını dile getirmek istemiştir. Zira ona göre, Allah'ı tanıyan/bilen Kitap Ehlinden olan kişiler Allah'ı bildikleri halde mü'min sayılmamışlardır.¹⁹ Tarifte yer verdiği yakîn sözcüğüyle, sözde tasdikın geçersizliğine ve kulun ancak samimiyetle tasdikini dil ile ikrar etmesiyle imanda sabit bir kişi olduğunu ifade etmek istemiştir, denilebilir. Böylece o, ma'rifeti bilgi ifade etmesi yönüyle tasdik ile eş anlamlı esasta ise imanın öncülü şeklinde görmüştür denilebilir.²⁰ Verilen bu tariflerde onun insanları iman bakımından, kalbiyle tasdik, lisanıyla ikrar edenler; lisanıyla ikrar, kalbiyle inkâr edenler ve kalbiyle tasdik, lisanıyla inkâr edenler

¹⁵ Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, *el-Âlim ve'l-müte'allim -İmam Azam'ın Beş Eseri içinde-*, nşr. Mustafa Öz (İstanbul: MÜ İlahiyat Vakfı Yayınları, 2013), 12.

¹⁶ Ebû Hanîfe, *er-Risâle*, 80.

¹⁷ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 12.; Ahmed b. Ahmed el-Muğnisî, *Şerhu fikhü'l-ekber* (Kahire: y.y., 1325), 33-34.

¹⁸ Geniş bilgi için bk. Eş'arî, *Makâlât*, 217.

¹⁹ Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ebşat -İmam Azam'ın Beş Eseri içinde-*, nşr. Mustafa Öz, (İstanbul: MÜ İlahiyat Vakfı Yayınları, 2003), 46; Muğnisî, *Şerhu fikhü'l-ekber*, 34.

²⁰ Muğnisî, *Şerhu fikhü'l-ekber*, 353.

şeklinde üç kısma ayırdığı anlaşılmaktadır.²¹ Kalp ile tasdik lisan ile ikrar eden kişi hem Yüce Allah hem de insanlar nezdinde mü'mindir, zira o kişi Allah'ı tanımış (marifet), kalbiyle yakinen tasdik etmiştir. Lisaniyla ikrar ve kalbiyle inkâr eden kişi her ne kadar insanlar nezdinde mü'min bilirse de Allah katında mü'min değildir. Zira yakinen tasdik etmemiş sadece Müslüman görünmek için dili ile iman ettiğini ikrar/ifade etmiştir. Kalbiyle ikrar ve lisaniyla inkâr eden kişi ise, insanlar nezdinde mü'min görünmese de Yüce Allah katında mü'mindir.²² Böylece ona göre, tasdik imanın temel esasıdır. Zira lisaniyla inkâr ettiğini dile getiren kişi de dünyevî açıdan mü'min sayılmıştır. İkrar ise tasdik ile zikredilmesi durumunda ikinci derecede önemli bir esas addedilmiş olmasına rağmen tasdik olmadan yeterli görülmemiştir. Ayrıca ikrar temel esas olsaydı münafık kişi de mü'min sayılmış olacaktı. Öyleyse ona göre, ikrar dünyevî ahkâmın icrası içindir ve ancak tasdik ile değer kazanır denilebilir. Fakat bu esas kişinin korku durumu sebebiyle sükût etmesini gerektiren gizlenme durumu dışında her halükârda gereklidir. Korku durumunda ise kalbin tasdiki yeterli olup ikrar olmasa da iman hâsıl olmaktadır.²³ Böylece korku durumu dışında, ikrar tasdik kadar güçlü bir esas olmasa da imanda tali bir esastır ve kalpteki tasdik ile birlikte kişinin mü'min vasfını alması için gereklidir. Buna göre, kalplerde gizli olan şeylere muttali olunamayacağı gerçeğinden hareketle imanını ikrar eden kişi Müslüman olarak görülmeli ve İslâm ahkâmına tabi olmalıdır.

Amel, Ebû Hanîfe'ye göre Hz. Peygamber'in insanları Mekke döneminde imana çağırdığında şer'î hükümlerin olmamasından²⁴ anlaşıldığı gibi imanın temel esası olmaktan ziyade mü'min kişinin vahiyle belirtilen sorumluluklarıdır. Nitekim Mekke döneminde farizaların birçoğu olmamıştır. Ayrıca ameldeki taksirat şayet imanda eksiklik meydana getirecek derecede etkili bir amil olsaydı, amelde taksiratı olan kişi de tasdiksiz kişi gibi imandan çıkmış sayılıp küfür halindeki durumuna geri

²¹ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 16.

²² Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 18.

²³ Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre, *el-İmâm Ebû Hanîfe: Hayâtühû ve 'aşruhû-ârâ'ühû ve fikihuh*, (Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabî, ts), 193.

²⁴ Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, *el-Vaşiyye-İmam Azam'ın Beş Eseri* içinde-, nşr. Mustafa Öz (İstanbul: MÜ İlahiyat Vakfı Yayınları, 2003), 17.

dönmüş olacaktı. Oysa “İman eden kullarıma söyle namazı dosdoğru kılsınlar.”²⁵ “Ey iman edenler size kısas farz kılındı”²⁶ “Ey iman edenler, Allah’ı çok anın”²⁷ ayetlerinde açıkça görüldüğü gibi kulun sorumluluğu, kalpte iman oluştuğundan sonra başlamaktadır. Ayrıca mü’min kişiler ‘ey iman edenler’ ibaresinden sonra sorumlu tutulmuşlardır. Böylece amel imanın temel esası olsaydı Yüce Allah, insanoğlunun emre imtisal/amel etmeden önceki durumuna bakarak mü’min diye hitap etmezdi denilebilir. Bu durumda Ebû Hanîfe’ye göre sâlih amel dinin temel esası olmadığı gibi küfrün zıddı da değildir ve tasdik mevcut olduğu sürece, büyük günah imanı yok eden bir etken değildir. Aynı zamanda ona göre, insanlar tasdik hususunda yani imanın mahiyeti ve kemiyetinde de eşittirler. Birinin imanı diğerinden fazla veya üstün değildir. Bu da amelin imanın bir esası/parçası olmadığını göstermektedir.²⁸ Ayrıca Allah’ı bilmemek/tasdik etmemek ile farzları bilmemek aynı sonucu doğurmaz.²⁹ Çünkü İslâm toplumunda Allah’ı bilmeyen din dışı sayılmış olduğu halde farzları bilmeyen kişi tekfir edilmemiştir.³⁰

Ebû Hanîfe’ye göre amelin imandan bir cüz’ olmadığını bir diğer delili, ilk dönemden günümüze kadar toplumdaki Müslüman söylemidir. Zira mâsiyet sahibi olan mü’min kişi İslâm toplumunda, zalim, günahkâr, hatalı, asi gibi vasıflarla anılmış olmakla beraber, tekfir edilmeyip imanla vasf edilmiştir.³¹ Nitekim, Hz. Ömer ve Hz. Ali’nin emîrül-mü’minîn lakabıyla anılmış olmaları, onlara tabi olan bütün mü’minlerin amelde kusursuz olduklarını göstermemektedir. Ayrıca Hz. Ali Muaviye’ye gönderdiği mektuplarda onu ve etbanı mü’minler olarak isimlendirmiştir. Aksi durumda onlar hidayet ehlinden addedilse Hz. Ali ve etbanı karşı taraf olarak bidat ehli kapsamında değerlendirilmiş olacaktırlar. Zira, karşılıklı savaşılan zümrelerden her ikisinin de (savaş esnasında) hidayette oldukları düşünülemez.³² Oysa Hz. Ali adam öldürme ve meşru halifeye

²⁵ İbrâhîm 14/48.

²⁶ el-Bakara 2/13.

²⁷ el-Ahzâb 33/41.

²⁸ Ebû Hanîfe, *el-Vaşiyye*, 17.

²⁹ Ebû Hanîfe, *er-Risâle*, 81.

³⁰ Ebû Hanîfe, *er-Risâle*, 81.

³¹ Ebû Hanîfe, *er-Risâle*, 82.

³² Geniş bilgi için bk. Ebû Hanîfe, *er-Risâle*, 82.

karşı gelerek büyük günah işleyen bağî fırkayı bile tekfir etmemiştir. Ehl-i hak ve bağî fırkanın her ikisi de aynı anda hidayette oldukları söylenebilir mi? Buna cevaben Ebû Hanîfe, her iki zümreyi aynı anda ehl-i hak veya ehl-i bid'at görmek bid'at olduğu için Allah bilir dersin isabet etmiş olursun³³ diyerek cevap vermiştir. Böylece Ebû Hanîfe'ye göre, iman kalbî bir eylemdir mahiyeti bilinmez. Amelde taksiratlı kişinin küçük veya büyük günahı olsa da bu durum onu dinden çıkarmaz.

Ebû Hanîfe'nin yukarıda verilen görüşünün Sünnî kelâm mezheplerinin temel görüşü haline geldiği görülmektedir. Nitekim İslâm toplumunda, ondan sonra günümüze kadar, Sıffin savaşında bulunan her iki taraf da mü'min kabul edilmiş, bununla birlikte Hz. Ali ve etbai ehl-i hak, Muaviye ve etbai fırka-ı bağîye şeklinde görülmüşlerdir.³⁴ Böylece bağî kişiler amelde kusurlu olmaları sebebiyle azap ehli sayılmış olmakla birlikte din dışında görülmemişlerdir. Hatta bu kişilerin mâsiyetleri büyük günah bile olsa iman da sabit kişiler olarak görülmüşlerdir. Zira aksi durumda Sıffin bağîleri din dışında görülmüş olacaktı.

Ebû Hanîfe, tarifinde kurmuş olduğu iman-amel bağlantısı paralelinde imanda artma ve eksilmeyi kabul etmemiştir. Zira kalbin eylemi olan tasdik ya vardır ya da yoktur. *el-Vasiye* adlı eserinin şarihi Molla İskender onun iman tarifıyla ilgili, 'O, iman ve inkâr kavramlarını zıt anlamlı iki kelime şeklinde gördüğü için ameli imandan ayrı sayarak bütün mü'minleri tasdikte eşit, amelde farklı görmüş ve bunun için ameli imandan bir cüz' saymamıştır', şeklinde ifade etmiştir.³⁵ Böylece amel azaların eylemi olmaktadır ve imandan bir cüz' değildir, denilebilir. Ancak bu durumda melekler ve peygamberlerin iman derecelerinin sorunu ortaya çıkmaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre, insanlar tasdikte meleklerle eşit konumdadırlar.³⁶ Peygamberlerle eşit olmamaları ise peygamberlerin iman ve ibadetlerinin sevabı hususunda Yüce Allah'ın kendilerine verdiği hususiyet sebebiyledir.³⁷ İbnü'l Hümâm ise onun bu konudaki görüşlerini ondan rivayet edilen ان ايماني كمايمان جبريل (imanım

³³ Ebû Hanîfe, *er-Risale*, 82.

³⁴ Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî Ebu Mansur el-Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, thk. Osman el-Hişt (Kahire: Mektebetü İbn Sina, ts.), 302.

³⁵ Molla İskender, *el-Cevheretü'l-munife fi şerhi vasiyyeti İmam Ebi Hanife*, (Haydarabad: y.y., 1321), 4-5.

³⁶ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 20.

³⁷ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 21-22.

Cibril'in imanı gibidir) لا مثل ايمان جبريل (aynısı değildir) şeklindeki ifadeleriyle açıklamaya çalışır. Ona göre, Ebû Hanîfe bu ifadesinde şayet ك teşbih edatı yerine مثل edatını kullanmış olsaydı mü'min kişi ve Cibrîl'in imanı bütün vasıflarıyla benzeştiğini iddia etmiş olacaktı. Oysa teşbih ifade eden ك harfi ile yapılan benzetmede, kıyaslanan iki şey arasında sadece ifade edilmek istenen yönde bir benzerlik oluşturur. İşte bu sebeple ان ايماني كمايمان جبريل (imanım Cibrîl'in imanı gibidir) diyerek sadece tasdik hakikatinde eşit olduklarını ifade etmiştir. Zira hiç kimse insanların imanı ile peygamberlerle meleklerin imanlarının bütün vasıflarıyla aynı olduğunu söyleyemez. İşte bu sebeple tasdik hakikatinde artma ve eksilme olmaz. Ancak iman nurunda veya semeresinde artma veya azalma olabilmektedir.³⁸

Anlaşıldığı kadarıyla, Ebû Hanîfe'ye göre yakîn ifade eden kalbin tasdikinde artma ve eksilme meydana gelmez. Zannî düşünce yakîne dönüştükten sonra tasdik olur. Daha sonra naslardaki emir ve nehiylere uyma zorunluluğu olan amel sorumluluğu ortaya çıkar. Kalpte var olan yakînî iman, amelde kusuru olan kişiyi ebedi azap ehli olmaktan çıkarır.

Ameli imanın cüz'ü görmeyen Ebû Hanîfe'nin delillerinden bir diğer delili, her bir peygamberin şeriatinin değişik olmasıdır. Ona göre, bütün peygamberler tevhit inancına çağırdıkları halde amel/pratik uygulamadan ibaret olan şeriatlerinin farklı olması, amelin imanın esası olmadığını göstermektedir. Zira imanın cüz'ü olsaydı peygamberlerin getirdikleri şeriatleri de aynı olmalıydı. "Sizden her birinize bir şeriat ve bir yol verdik. Allah dileseydi sizleri bir tek ümmet yapardı"³⁹ ayeti buna işaret etmektedir. Ayrıca Allah bütün peygamberlere dine tutunarak ihtilafa düşmemelerini buyurmuş⁴⁰ olduğu halde her birisinin şeriatlerini farklı kılmıştır.⁴¹ Şayet amel/şeriatler imanın temel esası olmuş olsaydı, farzlar ve diğer kulluklardan

³⁸ Detaylı bilgi için bk. Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd ibnû'l Hümmâm es-Sivâsî el-İskenderî, *el-Müsâyere fi'l-'akâ'id-i'l-münciye fi'l-âhire*, thk. M. Muhyeddin Abdulhamid (Kahire: y.y, ts.), 187-190.

³⁹ el-Mâide 5/48.

⁴⁰ bk. eş-Şûrâ 42/13; el-Enbiyâ 21/25; er-Rûm 30/30.

⁴¹ Ahmed b. Hasan b. Sinanu'd-Din Beyazîzade, *el-Uşûlü'l-münife li'l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. İlyas Çelebi, (İstanbul: y.y., 2010), 80-81.

ibaret olan şeriatlerin/amellerin çokluğu ve farklılıkları dinde tebdil ve bozulma anlamına gelmiş olacaktır. Böylece bütün peygamberlerin tevhide çağırılmış olmaları ve aynı zamanda şeriatlerinin farklılığı amelin imandan bir cüz' olmadığını göstermektedir. Aksi takdirde bütün peygamberlerin amelleri/şeriatleri de aynı olmalıydı.

Ebû Hanîfe'nin iman tarifinde iman ve amel bağlantısının niceliği hususundaki görüşü, büyük günah sahibi kişinin durumuyla ilgili beyanatlarından da anlaşılmalıdır. Ona göre, kible ehlinde olan hiç kimse zayi ettiği bazı farzlar sebebiyle dinden çıkarılamaz. Tasdik ile amel eden kişi nimete, tasdik ve imanın her ikisini de terk eden kişi ise azaba müstahak olur. Böylece iman etmiş bir kişinin bazı farzları/amelleri zayi etmesi Yüce Allah'ın meşietindedir. Dilerse azap eder ya da affeder.⁴² Hiç kimse işlediği günah sebebiyle tekfir edilemez.⁴³ Böylece Ebû Hanîfe'ye göre büyük günah sadece inkâr ile birleştiğinde ebedi azap gerektirir ve imanın izale edilmesinde etkili değildir.

2. Matürîdî'nin İman Tarifinde İman-Amel Bağlantısı

Matürîdî'nin yaşadığı bölgede daha önce değişik dinler, o dinlere mensup muhtelif fırkalar ve felsefe ekolleri olmuştur. Bunun yanında halku'l-Kur'an mihnesi sonucunda merkezden uzaklaşan Mutezilî/akılcı kelâmcılar da bölgede faal olmuşlardır. Bu sebeple o iman-amel bağlantısı niceliğinde akli delilleri daha yoğunluklu kullanmıştır. Ayrıca o, daha önce Emevîlerin bölgedeki mevaliden haksız yere cizye ve haraç almaları⁴⁴ sebebiyle bölgede oluşan reaksiyonu da göz önüne alarak iman tarifinde sadece tasdiki yeterli görmüştür.

Büyük günah sorunu, daha ashâb döneminde tartışmalara konu olmuş ve bu sebeple iman tarifinde farklı iman-amel bağlantılarının oluşmasında etkili bir amil olmuştur. Ancak Matürîdî'nin yaşadığı bölgenin sosyokültürel durumu göz önüne alındığında o dönemde kelâm ilminin istidlal yöntemi sadece nas eksenli olmaktan

⁴² Ebû Hanîfe, *er-Risâle*, 83.

⁴³ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, 73.

⁴⁴ Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târih* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 5/148.

çıkıp nassın yanında aklî ve felsefî tartışma zeminine de kaymıştır denilebilir. Dolayısıyla o Ebû Hanîfe'den farklı olarak aklî delillere daha fazla yer vermiştir.

Matürîdî'ye göre, imanın temel esasının sadece tasdik olduğuna delalet eden sem'î ve aklî deliller vardır.⁴⁵ Onun iman-amel bağlantısının niceliğinde getirdiği sem'î delillerin lügat anlamı üzerinden konuyu açıklamaya çalıştığı görülmektedir. Ona göre, “*Kalpleri inanmadığı halde ağızlarıyla ‘inandık’ diyenler*”⁴⁶ ayetindeki “*ağızlarıyla inandık*” ibaresi, tasdikin imanın temel esası olduğunu göstermektedir. “*İnsanlardan bir grup da vardır ki, gerçekte mü’min olmadıkları halde Allah’a ve âhîret gününe iman ettik*”⁴⁷ ayetinde de “*Allah’a ve ahîret gününe inandık*” dedikleri halde Yüce Allah’ın onların mü’min olmadıklarını buyurması bunun bir başka delilidir.⁴⁸ Öyleyse imanın yeri kalptir,⁴⁹ ikrar ise sadece kalpteki tasdiki ifade etmek içindir.⁵⁰ Buna göre iman sadece tasdiktir. İkrar ise kalpte gizli olan tasdiki ikrar/ifade ederek dünyevî ahkâm için gereklidir. Yukarıdaki ayette geçen “*ağızlarıyla inandık*”⁵¹ ibaresi, yalın ikrarın imanda yeterli olmadığını, sadece kişinin Müslüman ismiyle anılması için gerekli olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca mü’minlere sevap, münafıklara azap va’d edilmiştir. Şayet ikrar kulun mü’minlerden olması için yeterli olsaydı münafık kişiler azap ehlinden sayılmış olmazlardı. O zaman neden kâfir olarak isim almadıkları sorusunun cevabı, iman ettiklerini lafzen belirttikleri içindir, denilebilir. Çünkü iman ve inkârın yeri kalptir ve kalpte hafi olan şeye Yüce Allah dışında kimse vakıf olamaz. Diğer azaların fiilleri ise kalbî düşüncesi yönünde olmayabileceği için sadece fiillere bakılarak kişinin mü’min olduğuna hüküm verilemez.⁵² Nitekim yalın tasdik yeterli olduğunu, kalbinde iman sabit olan kişinin, diliyle küfür kelimesini

⁴⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Beyrut: Darü Sadır, ts.), 471.

⁴⁶ el-Mâide 5/41.

⁴⁷ el-Bakara 2/6.

⁴⁸ Matürîdî, *Tevhîd*, thk. Topaloğlu-Aruči, 471.

⁴⁹ Matürîdî, *Tevhîd*, thk. Topaloğlu-Aruči, 473.

⁵⁰ Matürîdî, *Tevhîd*, thk. Topaloğlu-Aruči, 474.

⁵¹ el-Mâide 5/41.

⁵² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, thk. Fatima el-Hâyimî (Beyrut: Müessesetü'r-Risaleti Naşirün, 2004), 3/123.

ifade ettiği halde kâfir sayılmamasından anlaşılmaktadır.⁵³ Ayrıca konuşma yetisi olmayan dilsiz kişinin imanı/tasdiki yeterli görülmüştür.⁵⁴

Matürîdî'ye göre, münafıkların ahiret nimetlerinden mahrum kalmış olmaları, dil ile ikrarın iman için yeterli olmadığını göstermektedir.⁵⁵ Kelime-i şehadet getirenlerle savaşılmamasını haber veren hadîs de aslında bu kişilerin iman sahibi olduklarını göstermez, bu hadîste sadece ikrarları⁵⁶ ve davranışları göz önüne alınarak savaşılmaması istenmiştir.⁵⁷ Böylece mü'min olduğunu ikrar eden kişi ikrarı sebebiyle kalbinde iman olmasa dahi mü'min kişinin tabi olduğu dünyevî hukuka tabi olmuştur.

Matürîdî imanı yalın marifetten ibaret görenlerin görüşlerini lügat anlamdan hareketle reddeder. Zira imanın lügat anlamı tasdiktir, tasdikın zıt anlamlısı tekfirdir. Marifet kelimesinin zıt anlamlısı ise cehâlettir. Bir şeyi bilmemek, o şeyin inkâr edilmesini gerektirmediği için iman sadece marifetten ibaret olamaz.⁵⁸ Aksi durumda zıddı da cehil olmuş olacaktı. Oysa tasdikın zıddı cehil değil, tekziptir. Bu durumda iman tasdik olup marifet değildir. Ayrıca tasdik ile iman kelimelerinin lügat anlamları aynıdır ve tekzibin terk edilmesiyle oluşur ki bu bir çeşit kesb/gayrettir. Marifet ise kesb olmadan da kalpte oluşabilir. Bu da imanın marifet değil, tasdik olduğunu göstermektedir.⁵⁹ Bununla birlikte tasdik veya tekzip ihbari meselelerde olabildiği için, Allah'ın peygamberleri diliyle verdiği habere ve onların Allah katından getirdikleri her şeyi tasdik etmek iman olmaktadır ki, bunun da zıddı tekfirdir.⁶⁰

⁵³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah el-Huleyf (İskenderiyye: Darü Camiatî'l-Mısriyye, ts.), 377.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Tevhîd*, thk. el-Huleyf, 377.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Tevhîd*, thk. el-Huleyf, 376.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Tevhîd*, thk. el-Huleyf, 377.

⁵⁷ Matürîdî, *Tevhîd*, thk. Topaloğlu- Aruçi, 399.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Tevhîd*, thk. el-Huleyf, 380.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 2/39.

⁶⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Ķur'ân*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 2/204.

Matürîdî'ye göre, iman ve İslâm kavramları, lafzen farklı iki kelime şeklinde gelmiş olsalar da anlamları birdir.⁶¹ Çünkü iman genel anlamda tasdik, İslâm ise itaatlerle beraber Yüce Allah'ı tasdik etmektir. Tasdik de emir ve nehiyleri benimsemek anlamına gelmektedir.⁶² Dolayısıyla tekzip iman ve İslâm kavramlarının zıt anlamlısıdır. İslâm ise Allah'ın nimetlerini inkâr ve Resulünü tekzip etmenin zıt kavramıdır.⁶³ Matürîdî'ye göre Kur'an ve hadîste ayrı ayrı lafızlarla ifade edilmişlerse de bu durum farklı kavramları ifade ettiklerine delâlet etmez. Zira imanda sabit olmayan kişinin, İslâm'dan da çıkmış olduğu hususunda ittifak vardır.⁶⁴

Matürîdî'nin iman-amel bağlantısının niceliği hususundaki görüşü, büyük günah sahibi kişinin durumunu açıklarken daha açık bir şekilde anlaşılmaktadır. O, mâsiyet kavramı ve bu kavramın karşılığı hususunda meydana gelen ihtilafları verdikten sonra büyük günah sorununu açıklar ve dolaylı olarak iman-amel bağlantısının niceliğine de açıklık getirir. Ona göre, bazı alimlerin bütün günahları isyan addederek asi kişileri istisnasız dinden çıkarmaları, “*Ey iman edenler! samimi bir tövbe ile Allah'a dönün. Umulur ki Rabbiniz kötülüklerinizi örter*”⁶⁵ ayetinin içeriğine göre doğru bir tespit değildir. Zira ayetteki “*kötülükleriniz*” ibaresiyle mâsiyet iman edenlere nispet edilmiştir. Bu sebeple iman sahibi kişilerin de mâsiyetleri olabilir ve samimi bir tövbe ile affedilebilirler.⁶⁶ Böylece mâsiyet kişinin imanını yok edebilecek kadar etkili olmadığına göre, sâlih amel de imanın bir cüz'ü değildir.

Matürîdî mâsiyet işleyen kişileri müşrik kabul eden bir fırkadan söz eder ve bunların “*Artık Rabbine kavuşmayı arzu eden kimse iyi iş yapsın ve Rabbine ibadette hiçbir kimseyi ortak koşmasın*”⁶⁷ ayetine dayanarak, mâsiyet işleyen kişilerin sözde değil fiilde şirke girdikleri iddiasında olduklarını ifade eder. Ancak “*Kendi günahın için,*

⁶¹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, thk. el-Huleyf, 395.

⁶² Matürîdî, *Tevhîd*, thk. Topaloğlu-Aruçi, 395.

⁶³ Mâtürîdî, *Tevhîd*, thk. el-Huleyf, 80.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Tevhîd*, thk. el-Huleyf, 399.

⁶⁵ et-Tahrîm 66/80.

⁶⁶ Matürîdî, *Tevhîd*, thk. Topaloğlu-Aruçi, 415.

⁶⁷ el-Kehf 18/110.

erkek kadın müminler için Allah'tan af dile.”⁶⁸ “Allah'a ortak koşanlar için af dilemek ne peygambere yaraşır ne de inananlara”⁶⁹ ayetleri doğrultusunda onların bu görüşünü isabetli bulmaz. Zira Yüce Allah Hz. Peygamber'i, imanı olmayan kişiler için af dilemekle sorumlu tutmaz. Aynı şekilde mâsiyet işlememiş veya bağışlanmış mü'minler için de peygamberi istiğfarla sorumlu tutmaz. Çünkü istiğfar bağışlama talebidir ve bu sebeple mâsiyetleri bağışlanmış biri için istiğfarda bulunmak Yüce Allah'ın gufrân nimetini görmemek ve nimete karşı nankörlük olur.⁷⁰ Görüldüğü gibi Matürîdî, hiç kimseyi işlediği günah sebebiyle tekfir etmez. Onun açıklamalarından anlaşıldığı gibi şirk, tekzip ve inkâr lafzen ayrı kelimeler olsalar da aynı anlama gelen tasdikın zıt anlamları olup lafzen farklı kavramlardır ve ebedî azap gerektirmektedirler. Daha ehven olan mâsiyetler ise tasdiki yok etmedikleri için ebedi azap gerektirmezler.

Matürîdî, imanda sadece tasdiki temel esas kabul etmesi hasebiyle Mu'tezile'nin 'Mürtekb-i Kebire' teorisini eleştirmektedir. Bu tariften hareketle o, Mûtezile'nin 'el-Menziletu Beyne'l-Menziletayn' teorisini tutarsız bulur. Çünkü 'Mürtekb-i Kebire' mâsiyet sebebiyle mü'minlik vasfını kaybetmiş ise mâsiyet işlemeyen önceki tasdiki, imanın tamamı mı ya da bir kısmı mıydı? Ya da o tasdik hiç iman değil miydi? Şayet Mu'tezile, mü'min kişi mâsiyet halinde imanın tamamı var olduğu düşüncesinde ise, bu kişinin işlediği fiilin ismini kendisinden menetmiş olur.⁷¹ Bu durumda bir parça imanı olduğunu ileri sürecektir ise, şunu bilmeli ki, Allah iman konularının bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr edenlerin kâfir olduklarını haber vermiştir.⁷² Ya da hiç imanı olmadığını iddia etse (ki, bu şık en uzak ihtimaldir. Çünkü) inanılması gereken şeylerin bir kısmına inanıp diğer bir kısmına inanmayan kişinin mü'min sayılmadığı bir durumda, hiç inanmayan birisinin de mü'min sayılmaması gerektiğini bilmelidir. Böylece büyük günah işleyen kişinin bir ismi olmalıdır. Nitekim, Yüce Allah insanları mü'min ve kâfir isimleriyle ikiye ayırmıştır. Âlimler de büyük günah sahibi olan kişinin bir isim taşıması gerektiği hususunda

⁶⁸ Muhammed 47/19.

⁶⁹ et-Tevbe 9/113.

⁷⁰ Matürîdî, *Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 420.

⁷¹ el-Matürîdî, *Tevhîd*, çev. Topaloğlu, 434.

⁷² Yûnus, 10/59.

ittifak etmiş ve mâsiyet işleyen kişiyi mü'min ismiyle isimlendirmişlerdir.⁷³ Böylece Allah'ın belirlediği sınırı aşmamışlardır. Mu'tezile ise insanları üç kısma ayırmakla (mü'min, kâfir ve iki yer arasında bir yerde olan) Allah'ın belirlediği sınırı aşmıştır. Bu sebeple iman, kalp ile tasdik, dil ile ikrar olmalı ve büyük günah sahibi (tasdik sahibi olması hasebiyle) mü'min ismiyle anılmalıdır.⁷⁴ Esasen ihtilaflara sebebiyet veren amiler bu konudaki (mâsiyet sahibi kişinin bir isim alması hususundaki) ihtilaflardır. Zira iman, tasdik ve ikrardır diyenler, mâsiyet sahibini tasdik ve ikrarı sebebiyle mü'min, tasdiği olduğu halde işlediği mâsiyet sebebiyle de fasık Müslüman/mü'min şeklinde bir isimle anmışlardır. “*Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyleri neden söylüyorsunuz? Bu Allah katında büyük gazap gerektiren bir iştir*”⁷⁵ ayeti bu iddianın doğruluğuna delâlet etmektedir. Zira bu ayette, azap verilecek kişiler imanla vaf edilmişlerdir. Böylece mâsiyet her ne kadar azaba sebep olsa da sahibini imandan çıkarmaz. Nitekim birbiriyle savaşan taifelerden birisinin kesinlikle bağı olduğu halde, her ikisi de imanla vaf edilmişlerdir. Hatta kasten bile adam öldüren kişinin büyük günah işlemiş olmakla birlikte, imanı sabit görülmüştür.⁷⁶ Ayrıca Yüce Allah, kulluk görev ve mükellefiyetleri, helal ya da haramlık vasfını imanın varlığına veya yokluğuna bağlamış ve mü'min kişiyi mâsiyet sahibi olması durumunda bile aynı statüde tutmuştur. Öyleyse büyük günah sahibi kişinin iman vasfı mâsiyet ile ortadan kalkmamıştır.⁷⁷

Mu'tezile'ye göre büyük günah sahibi kişinin hakkında vaid sabittir. Çünkü Yüce Allah, “*Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla başışlamaz. Bunun dışında kalan (günah)ları ise dilediği kimseler için başışlar*”⁷⁸ şeklinde buyurmuştur. Mu'tezileye göre bu ayetin zahir anlamından, şirkin karşılığı ebedi azap olduğu ve başışlanmanın da sadece küçük mâsiyetler için olacağı şeklinde bir anlam çıkmaktadır. Dolayısıyla büyük günah sahibi kişi başışlanmayacaktır.⁷⁹ Matürîdî buna karşılık, ebedî ve geçici

⁷³ Matürîdî, *Tevhîd*, çev. Topaloğlu, 436.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Tevhîd*, thk. el-Huleyf, 375.

⁷⁵ Saff 61/2.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, thk. Mecdî Bâsellûm, 1/97, 380.

⁷⁷ Matürîdî, *Tevhîd*, çev. Topaloğlu, 432.

⁷⁸ Nisâ 4/48; Matürîdî, *Tevhîd*, çev. Topaloğlu, 426.

⁷⁹ Ali Abdülfettah el-Mağribî, *el-Firaku'l-keîâmîyyetu el-İslâmîyye medhal ve dirâseten* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1995), 378.

azabı gerektiren iki çeşit mâsiyet olduğunu,⁸⁰ Yüce Allah hikmete binaen kötülükleri misliyle cezalandırdığını, şirk ve Yüce Allah'a karşı gelmenin karşılığı ebedî azap olduğunu dile getirdikten sonra, 'şüphesiz Allah'a ortak koşmayan kişinin mâsiyeti bu kişilerin mâsiyetinden daha az olacaktır' diyerek Mu'tezile'nin çıkarımının hatalı olduğunu dile getirir.⁸¹ Ayrıca hadîs alimlerinin şefaatin vaki olacağı hususundaki icmâi, kible ehlinde olup ölen her kesin cenaze namazının kılınması ve onlar için dua geleneğinin aktarılmış olması bu kişinin imanda sabit olduğunu göstermektedir.⁸² Öyleyse bu kişi mü'mindir ve tasdiki onun ebediyen cehennemde kalmasına engeldir. Bunun yanında Mûtezile'nin büyük günah teorisi, "*Kâfirler zümresinden başka Allah'ın rahmetinden kimse ümit kesmez*"⁸³ ayetinde buyurulan rahmet-i ilahiye ile çelişkili ve Allah'ın rahmet alanını daraltmış olmaktadır. Ayrıca küfür, gizleme anlamına da gelmektedir. Büyük günah sahibi ise nimetleri örtmediği gibi inkâr da etmemiştir. Nas delili açısından da iman tasdik olduğuna göre büyük günah sahibi de tasdiki olması hasebiyle Allah'ı tekzip etmediğine göre günahıyla beraber imanda sabit bir mü'mindir."⁸⁴

Matürîdî'ye göre, Haricîye fırkasının "*Muhakkak ki Allah kendisine şirk koşulduğu takdirde affetmez*"⁸⁵ ayetinden büyük günahın şirk olduğu şeklinde çıkarımda bulunması da hatalıdır. Çünkü bu ayet günahın şirk olduğuna değil, mâsiyetin şirk ve şirkten daha ehven olarak iki kısma ayrıldığına işaret etmektedir. Küfür ebedi azab gerektirmekte mâsiyet ise Allah'ın lütfuyla veya bir hasenat ile affedilmesi muhtemeldir.⁸⁶ Ayrıca mâsiyetler ya küçük ya da büyüktür. Küçük mâsiyetler, büyük günahattan kaçınmak, affa uğramak, cezasını çekmek vb. yollarla bağışlanabilecek türden mâsiyetlerdir. Büyük günahlar ise kişiyi dinden çıkarmaz.⁸⁷

⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, thk. Fatima el-Hâymî, 1/409.

⁸¹ Matürîdî, *Tevhîd*, çev. Topaloğlu, 438.

⁸² Matürîdî, *Tevhîd*, çev. Topaloğlu, (432).

⁸³ Yûsuf 12/87.

⁸⁴ Matürîdî, *Tevhîd*, çev. Topaloğlu, 432-433.

⁸⁵ Nisâ 4/48.

⁸⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, thk. el-Hâymî, 1/432.

⁸⁷ Matürîdî, *Tevhîd*, çev. Topaloğlu, 419-420

Matürîdî, “Eğer size yasaklanan büyük günahlardan uzak durursanız”⁸⁸ ayetinin delâletiyle hem Hâriciyye hem de Mûtezile fırkasının büyük günah teorilerini reddeder. Zira bu ayette mâsiyetten uzak durmayan kişinin uhrevî durumuyla ilgili bir vaîd yoktur. Fakat büyük günahın, şirk mâsiyeti ve daha ehven mâsiyetler olmak üzere ikiye ayrıldığına işaret etmektedir. Şirk mâsiyeti zaten tasdikle bir arada bulunmaz. Daha ehven mâsiyet ise tasdik varlığı halinde işlenen mâsiyettir. İşte şirk dışında kalan mâsiyetlerin sahibi büyük günah işlerken dahi onu korkunç bir fiil ve günah olarak görmektedir. Bu durum esasen büyük günahın bir çeşit uzak durmaktır. Bunun yanında ayette büyük günahın karşılığı olan ceza miktarı belirtilmemiştir. Ayrıca Yüce Allah hiçbir mâsiyete, karşılığında daha fazla bir ceza vermez. Böylece şirkin karşılığı ebedî azab olduğuna göre ondan daha ehven olan Kebîre'nin azabı da daha az olmalıdır. Zira bu türden günahı olan kişi ne muannit kâfirdir ne de müşriktir. Dolayısıyla ebedî olarak cehennemde kalmaz, şayet kalırsa daha büyük bir isyan olan şirk mâsiyetinin karşılığını görmüş olacaktır ki, bu da ilahi adalete uygun olmaz.⁸⁹

Böylece Matürîdî'nin Ebû Hanîfe'nin görüşlerine tabi olarak, ameli imanın temel esası/parçası şeklinde görmediği anlaşılmaktadır. Ona göre, amel imandan bir cüz' değildir. İkrar ise kalbin tasdikinin ifadesi ve tasdik ile eş anlamlıdır. Bu durumda imanın bir tane esası vardır ki; o da tasdiktir. İkrar dünyalık ahkama taallük etmekte ve tali bir esas konumundadır. Sâlih amel ise ne cüz' ne de şarttır, kişinin imandan sonra emre itaat olan bağlayıcı farizalar, nehyedilenden kaçınmak ve sünnet konumunda olan kulluklarıdır. Farizaların yerine getirilmesi ve nehiy edilenden kaçınmak ile sünnet konumundaki kullukların yerine getirilmesi nimet/cenneti celp eder. Aksi durum itaatsizlik olduğu için azabı celp eder, ancak affedilmesi ihtimal dahilindedir.

Görüldüğü gibi Ebû Hanîfe ve Matürîdî'nin iman tarifleri ve dolayısıyla iman-amel bağlantısının niceliğinde bir fark bulunmamaktadır. Matürîdî imanı sadece tasdikten ibaret görmüş ve ikrarı imandan saymamıştır. Fakat açıklamalarından anlaşıldığı gibi ikrar imanın cüz'ü olmasa da dünyalık ahkama ilgili tasdik ifadesi

⁸⁸ Nisâ 4/31.

⁸⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, thk. el-Hâymî, 1/409.

olduğunu kabul etmiştir. Ebû Hanîfe'nin iman tarifinde gerekli gördüğü ikrar da aynı anlama gelmektedir. Her ikisine göre, büyük günah sahibi mü'mindir. Yüce Allah onu ya misliyle cezalandırır veya lütfuyla affeder ya da bir şefaatinin şefaatiyle affedebilir. Dolayısıyla her iki tarifte kurulan iman-amel bağlantısında, amel imanın bir cüz'ü görülmemiştir denilebilir.

Sonuç

İslâm âleminde sahâbe döneminden Ebû Hanîfe dönemine kadar uzanan süreçte tefrikaya sebebiyet veren birçok siyasi ihtilaf meydana gelmiştir. İman kavramının lügat anlamında ihtilaf olmamasına rağmen bazı siyasi oluşumların meşruiyet çabaları, bu kavramın ıstılah anlamında farklı tariflerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Bu doğrultuda bazı fırkalar ameli imanın bir cüz'ü sayarak, amelin terkinin imanın izalesinde etkili, diğer bazıları ise ameli imandan ayrı ve oluşmasında etkisiz bir etken görerek bağlantı kurmuşlardır. Ebû Hanîfe ise imanın amel ile bağlantısına açıklık getirmek üzere mutedil bir tarifte bulunmuştur. Ona göre, amel imanın temel esası değildir. Bu sebeple sahâbenin iştirak ettiği savaşlarda onların fiil/davranışları hususunda sükutu telkin etmiş ve ebedi azap gerektirecek bir fiilde bulunmalarını ihtimal dâhilinde görmemiştir. Ona göre imanın iki temel esası vardır. Bunlar kalbin tasdiki ve dilin ikrarıdır. Fakat ikrar kalpteki imanın ifadesi/itirafı ve sahibinin İslâm ahkamına tabi olabilmesi içindir. Amel ise kalp ile tasdik ve dil ile ikrardan sonra gelen teslimiyetin açığa çıkmasıdır ve imandan bir cüz' değildir. İbadet kavramı kulluğu kabul etmek anlamında bir çeşit tasdik olduğu için iman ve İslâm aynı şeylerdir. Nitekim tevhid ve şeriat/amel arasında da bir telazüm olmakla beraber ayrı şeylerdir. İman ve amel kavramları arasındaki bağlantı da bu şekildedir. Her ümmetin ibadet şeklinin diğer ümmetlerin ibadet şekline farklı olması bunu göstermektedir. Aksi takdirde peygamberlerin tevhit esaslarında aynı inanca çağırdıkları gibi amel/ibadetleri de aynı olmalıydı.

Matürîdî iman-amel bağlantısını daha çok iman kavramının lügat anlamı, akli delil ve karşılaştırmalarla kurar. Ona göre iman sadece tasdiktir. İkrar imanın ifadesidir ve kişiye İslâm ahkâmının sağlanması içindir. Amel ise imanın esası değil, tasdikten sonra oluşan bağlayıcı itaatlerdir. İmanın zıt anlamı tekzip, eş anlamlısı ise tasdik olduğu için tasdik imanın temel esasıdır. İkrar ve amel ise tekzipin zıt

anlamlısı olmadıkları için imanın temel esası değillerdir. İslâm toplumunda yaşayan bir kişinin tasdikten sonra ikrar etmesi dünyevî ahkâm açısından gereklidir. Amel ise emre itaat, nehiy edilen şeylerden kaçınmaktır. İmandan bir cüz' olmadığı için tali bir meseledir, temel esas değildir. İman aynı şekilde yalın marifet de değildir, şayet marifet olsaydı Allah'ın varlığını bilen Şeytan ve diğer Allah'ı bilen herkes Müslüman addedilirdi. Böylece ona göre, amel imanın temel esası değildir, ancak tamamen bağımsız da değildir. Sâlih ameller Yüce Allah'ın emirlerine tabi olmak nehyiden kaçınmak ve sünnette tabiiyettir. Büyük günah sahibi de mü'mindir.

Görüldüğü gibi Matürîdî'nin iman tarifi ve tarifteki iman-amel bağlantısının niceliğindeki görüşleri, Ebû Hanîfe'nin görüşleriyle paralellik arz etmektedir. Ancak Ebû Hanîfe Hz. Peygamber'e yakın bir zamanda ve sadece nası kaynak olarak kabul eden bir topluma akaid esaslarını nas ve aklî önermelerle açıklamaya çalışmıştır. Matürîdî ise muhtelif ırklar, dinler ve felsefî grupların faal oldukları bir bölgede kelâmî faaliyette bulunmuştur. Bu sebeple o merkezden intikal eden Hanefi itikadını Maveraünnehir bölgesinin sosyokültürel zemininde aklî yoğunlukta ve naklî istidlal ile ifade etmiştir. Neticede şu denilebilir ki; Ebû Hanîfe ve Matürîdî'nin iman tarifi ekseninde ifade ettikleri iman-amel bağlantısında, iman sadece tasdiktir, ikrar, imanın varlığının ifadesidir ve şarttır, amel ise Yüce Allah'ın emrine tabi olmak ve nehyiden kaçınmaktır ve imanın temel esası değildir.

Kaynakça | References

- Aydınlı, Osman. *İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2001.
- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed Ebu Mansur et-Temîmî. *el-Farq beyne'l-fırağ* thk. Osman el-Hiş. Kahire: Mektebetü İbn Sina, ts.
- Beyazîzade, Ahmed b. Hasan b. Sinanu'd-Din. *el-Uşûlü'l-münife li'l-İmâm Ebî Hanîfe*. thk. İlyas Çelebi. İstanbul: y.y., 2010.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Âlim ve'l-müte'allim -İmam Azam'ın Beş Eseri içinde-*. nşr. Mustafa Öz. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2003.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Fıkhü'l-ebşat -İmam Azam'ın Beş Eseri içinde-*. nşr. Mustafa Öz. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2003.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Fıkhü'l-ekber -İmam Azam'ın Beş Eseri içinde-*. nşr. Mustafa Öz. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Vaşiyye -İmam Azam'ın Beş Eseri içinde-*. nşr. Mustafa Öz. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2003.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *er-Risâle -İmam Azam'ın Beş Eseri içinde-*. nşr. Mustafa Öz. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2003.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *el-İmâm Ebû Hanîfe: Hayâtühû ve 'aşruhû-ârâ'ühû ve fıkhu*. Kahire: Darü'l-Fikri'l- Arabî, ts.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Basrî. *Makâlât u'l-İslâmîyyin ve ihtilâfu'l-musâllin*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990.
- Hamîs, Muhammed b. Abdurrahman. *Usulu'd-Din 'inde'l-İmâm Ebû Hanife*. Riyad: Darü's-Sümeiyât, 1996.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*. thk. Ahmed Şemsuddin. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2007.
- İbnü'l Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *el-Müsâyere fi'l-'akâ'idil-münciye fi'l-âhire*. thk. M. Muhyeddin Abdülhamid. Mısır: el-Matbaatu't-Ticariyyeti, ts.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Telbîsü İblîs*. Beyrut: Darü'l-Marife, 2004.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.

Kādî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*. thk. Abdükerim Osman. Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1965.

Kalhâtî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Saîd el-Ezdî. *el-Keşfu ve'l-beyân*. Uman: Vakfu Şeyh Salim b. Hamd el-Harisî, 1980.

Kutlu, Sönmez, *Selefilîğın Fikri Arka Planı*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.

Mağribî, Ali Abdülfettah. *el-Firaku'l-keâmîyyetu el-İslâmiyye medhâlen ve dirâseten*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1995.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Beyrut: Darü Sadır, ts.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Fethullah el-Huleyf. İskenderiyye: Daru Camiati'l-Mısrîyye, ts.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vilâtü Ehli's-sünne*. thk. Fatima el-Hâymî. Beyrut: Muessesetu'r-Risaleti Naşirun, 2004.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vilâtü'l-Şur'ân*. thk. Mecdî Bâsellûm. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.

Molla İskender. *el-Cevheretü'l-munîfe fi şerhi vasiyyeti İmam Ebi Hanîfe*. Haydarabad: y.y., 1321.

Muğnisî, Ahmed b. Ahmed. *Şerhu fikhü'l-ekber*. Kahire: y.y., 1325.

Sâbûnî, İsmail b. Abdürrahman Ebu Osman. *Akîdetü's-selef ve ashabü'l-hadîs*. thk. Nasır b. Abdürrahman el-Cadî'. Riyad: y.y., ts.

Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'Nihal*. Beyrut: Darü's-Sürur, 1947.

Toshihiko Izutsu. *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar, 2013.



E-ISSN 2645-9132

Tefsir Tarihi Yazımı Açısından Fâdil İbn 'Âşûr'un *et-Tefsîr ve Ricâluhu* Adlı Eserinin Değerlendirilmesi

Ahmet Şehit TUNA | ORCID: 0000-0002-7365-4596 | astuna@ybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,

Tefsir Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05ryemn72>

Öz

Tefsir tarihi yazımı, her ne kadar tabakât türüne giren Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *Tabakâtu'l-mufessirîn* adlı eseriyle başlatılsa da zaman içinde farklı bir renge bürünmüştür. Başlangıçta kronolojik ya da alfabetik tarzda seyreden yazım türü, 20. yüzyılda Goldziher (ö. 1921) ve Zehebî (ö. 1977) ile farklılaşmıştır. Mezhebî ve tematik merkezli yazım ön plana çıkmış, yapılan teliflerde ideolojik okumalar belirginleşmiştir. Bu tür yazımın yol açtığı problemler ve eksiklikler muasır araştırmacılar tarafından dile getirilmiştir. Bu sebeple bazı araştırmacılar bu yazım türünün dışına çıkmaya çalışmış, farklı tefsir tarihi yazımı denemelerinde bulunmuştur. Makalemizde incelemeye tabi tuttuğumuz *et-Tefsîr ve ricâluhu* adlı eser, Tunuslu âlim Muhammed Fâdil b. 'Âşûr (ö. 1390/1970) tarafından yazılmıştır. Meşhur müfessir Muhammed Tâhir b. 'Âşûr'un oğlu olan Fâdil b. 'Âşûr, Zehebî ile akran olmasına ve kitabını ondan sonra yazmasına rağmen, onunla aynı metodu takip etmemiştir. Bazı araştırmacılar tarafından modern yazım türü altında zikredilse de durumun böyle olmadığı görülmektedir. Konu başlıkları ve müellifin metodu incelendiğinde kitabın tabakât türüne daha yakın olduğu söylenilebilir. Bununla birlikte o, mütekaddim eserler gibi kapsamlı olmayıp küçük hacimli bir eserdir. Yazar seçtiği isimler üzerinden özet bir şekilde tefsir tarihini okuyucuya sunmakta, bunu yaparken de müfessirlerin dönemlerine ışık tutmaya gayret etmektedir. Çalışmamızda mezkûr eser, muasır araştırmacılar tarafından tefsir tarihi yazımı hususunda dile getirilen bazı problemler açısından incelenmiştir. Modern dönem tefsir tarihi denildiğinde akla ilk gelen isim olması ve eleştirilerin yöneltildiği ilk

kaynak olması sebebiyle zaman zaman Zehebî'nin *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn* adlı kitabıyla *et-Tefsîr ve ricâluhu* arasında karşılaştırmalarda bulunulmuştur. Detaylı inceleme yaparak müellifin bazı konulardaki görüşlerini anlamaya, çıkarımlarda bulunmaya gayret edilmiştir. Kronolojik sıranın takip edildiği bu eserin eksikleri olmakla birlikte kendi içinde tutarlı olduğu fark edilmiştir. İbn 'Âşûr, tefsirin doğuşundan günümüze gelinceye kadar tefsirin belli başlı dönemlerini, adlarından söz edilmeye değer tefsirlerden seçtiklerini konu edinmiştir. Onun bazı meselelerdeki görüşleri net ifade bulmuş olmasa da kurduğu cümlelerden çıkarımda bulunmak mümkündür. Bu bağlamda eserin tefsir tarihi yazımı açısından olumlu ve olumsuz yönleri verilmeye çalışılarak alana katkısı tespit edilmeye çalışılmıştır. Son yüzyılda yaygın olan ve muasır bazı araştırmacılar tarafından aşılma gayretleri gösterilen ideolojik perspektifli tefsir tarihi yazımının, revaçta olduğu dönemde İbn 'Âşûr örneğinde farklılaştığının gösterilmeye çalışılması araştırmanın önemini artırmaktadır. *et-Tefsîr ve Ricâluhu* tefsir tarihi alanında muhtasar bir eser olmakla birlikte alanındaki çalışmalara ilham olabilecek niteliktedir.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, İbn 'Âşûr, *et-Tefsîr ve Ricâluhu*, Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirun*, Tefsir Tarihi, Tabakât.

Atıf Bilgisi

Tuna, Ahmet Şehit. "Tefsir Tarihi Yazımı Açısından Fâdil İbn 'Âşûr'un *et-Tefsîr ve Ricâluhu* Adlı Eserinin Değerlendirilmesi". *ULUM Dinî Tetkikler Dergisi* 6/1 (Temmuz 2023), 81-103.

<https://doi.org/10.54659/ulum.1241293>

Geliş Tarihi	23.01.2023
Kabul Tarihi	17.07.2023
Yayın Tarihi	31.07.2023
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 - Turnitin
Etik Bildirim	ulumdergisi@gmail.com
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.



Evaluation of al-Fāḍil Ibn ʿĀshūr’s Work Named *al-Tafsīr wa Rijāluhu* in terms of Historiography of Tafsīr

Ahmet Şehit TUNA | ORCID: 0000-0002-7365-4596 | astuna@ybu.edu.tr

Ankara Yildirim Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Tafsir, Ankara, Turkey

ROR ID: <https://ror.org/05ryemn72>

Abstract

Although the historiography of tafsīr was started with al-Suyūṭī’s (d. 911/1505) *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*, which was included in the genre of ṭabaqāt, it took on a different color over time. The type of writing, which was initially chronological or alphabetical, changed with Goldziher (d. 1921) and al-Dhahabī (d. 1397/1977) in the 20th century. Sectarian and thematic-centered writing came to the fore, and ideological readings became evident in the written works. The problems and deficiencies caused by this type of writing have been expressed by contemporary researchers. For this reason, some researchers have tried to go beyond this type of writing and have attempted different historiographies of tafsīr. The work named *al-Tafsīr wa Rijāluhu*, which we have examined, is written by the Tunisian scholar Muḥammad al-Fāḍil Ibn ʿĀshūr (d. 1390/1970). al-Fāḍil Ibn ʿĀshūr, the son of the famous commentator Muhammad Ṭāhir b. ʿĀshūr, did not follow the same method as al-Dhahabī, although he was his peer and wrote his book after him. Although it is mentioned under modern writing style by some researchers, it is seen that this is not the case. When the subject headings and the author’s method are analysed, it can be said that the book is closer to the genre of ṭabaqāt. In addition to this it is not as comprehensive as classical works and is rather a small-sized work. The author presents a concise overview of the history of exegesis to the readers through the selected names and endeavors to shed light on the periods of the commentators. In our study, the aforementioned work was examined in terms of some problems expressed by contemporary researchers about the historiography of tafsīr. Since he is the first name that comes to mind when it comes to the history of tafsīr in the modern period and the first source to which criticisms are directed, comparisons have been made between *al-Tafsīr wa Rijāluhu* with al-

Dhahabî’s *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. By making a detailed analysis, it was tried to understand the views of the author on some issues and to make inferences. It was noticed that this work, in which the chronological order was followed, was consistent within itself, although it had shortcomings. Ibn ‘Âshûr has discussed the main periods of tafsîr from the beginning of tafsîr to the present day, and selected tafsîrs whose names are worth mentioning. Although his views on some issues are not clearly expressed, it is possible to infer them from his sentences. In this context, an attempt has been made to identify the positive and negative aspects of the Book concerning the writing of the history of exegesis, aiming to contribute to the field. The importance of this study is increased by the fact that the ideological perspective of tafsîr historiography, which has been widespread in the last century and has been attempted to be overcome by some contemporary scholars, has been differentiated in the case of Ibn ‘Âshûr during the period when it was in vogue. Although *al-Tafsîr wa Ricâluhu* is a concise work in the field of the history of tafsîr, it can inspire studies in the field.

Keywords

Tafsîr, Ibn ‘Âshûr, *al-Tafsîr wa Ricâluhu*, al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, History of Tafsîr, Tabaqât.

Citation

Tuna, Ahmet Şehit. “Evaluation of al-Fâdil İbn ‘Âshûr’s Work Named *al-Tafsîr wa Ricâluhu* in terms of Historiography of Tafsîr”. *ULUM Journal of Religious Inquiries* 6/1 (July 2023), 81-103.

<https://doi.org/10.54659/ulum.1241293>

Date of Submission	23.01.2023
Date of Acceptance	17.07.2023
Date of Publication	31.07.2023
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 - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ulumdergisi@gmail.com
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

Tefsir tarihi yazımı, müstakil düşünülduğünde müteahhir döneme tekabül etmektedir. Bu alandaki tabakât türündeki ilk eser, müellifinin de ifadesiyle Suyûtî’nin (ö. 911/1505) *Tabakâtu’l-mufessirîn* adlı çalışmasıdır.¹ Başlangıçta kronolojik ya da alfabetik tarzda seyreden yazım türü zaman içinde farklı bir renge bürünmüş, 20. yüzyılda Ignaz Goldziher (ö. 1921) ve Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (ö. 1397/1977) ile birlikte farklılaşmıştır. Mezhebî ve tematik merkezli yazım ön plana çıkmış, yapılan teliflerde ideolojik okumalar belirginleşmiştir. Bu tür yazımın yol açtığı problemler ve eksiklikler muasır araştırmacılar tarafından dile getirilmiştir. Tematik yazımın yükselişe geçtiği zamanlarda tefsir tarihinde telif yapan âlimlerden birisi de Muhammed Fâdil b. ‘Âşûr’dur.

Muhammed Fâdil b. ‘Âşûr (ö. 1390/1970), Tunuslu ilim ehli İbn ‘Âşûr ailesinden olup babası ve dedeleri gibi İbn ‘Âşûr lakabıyla anılmıştır.² İslam Hukuku, Tabakât ve İslam toplumunun ıslahı gibi konularda çalışmaları olan İbn ‘Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâluhu* adlı eserinde tefsir tarihi ve belli başlı müfessirleri ele almaktadır. İlk baskısı 1966’da yapılan kitap, hacimli olmamakla birlikte kapsadığı bilgiler açısından önem arz etmektedir. İki farklı araştırmacı tarafından tanıtım ve özeti yapılan bu kitabın³ alana katkısı ve muasır kitaplarla mukayesesi görebildiğimiz kadarıyla yapılmamıştır. Makalemizde bu kitap incelenecek,⁴ zaman zaman tefsir tarihi alanında 20. yüzyılın en önemli eseri addedilmeye aday olan ve sonraki müelliflerin kendisinden çokça faydalandığı Muhammed Hüseyin ez-Zehebî’nin *et-Tefsîr ve’l-*

¹ Celâluddîn Ebu’l-Fadl Abdurrahmân b. Ebîbekr es-Suyûtî, *Tabakâtu’l-mufessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kuveyt: Dâru’n-Nevâdir, 2010), 21.

² İbn ‘Âşûr hakkında ek bilgi için bk. Ahmet Coşkun, “İbn ‘Âşûr, Muhammed Fâzil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Haziran 2022).

³ Kitabın özeti için bk. Muhammad el-Fâdil İbn ‘Âşûr, *et-Tafsîr wa Ricâluhu*, (Tûnis: Menşûrâtu’l-Lugâti-Dâru’l-Kutubi’ş-Şarkıyya, 1966), 198 s., tanıtın: İsmail Cerrahoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (1968), 203-211; Muhammed Fâzil İbn ‘Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâlüh* (Kahire: Ezher Yayınları, 1970), 184 s., tanıtın: Esat Özcan, *Marifetname* 8/2 (Aralık 2021), 795-802.

⁴ Makalede esas alınan, eserin 1997 yılında yapılan baskısı olup bilgileri şu şekildedir: Muhammed el-Fâdil b. ‘Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâluhu*, (Tunus: Mecmû’u’l-Buhûsi’l-İslâmiyye, 1417/1997). Bununla birlikte kitabın tercümesi mevcut olup bilgileri şu şekildedir: eş-Şeyh Muhammed el-Fâzil İbn ‘Âşûr, *Ana Hatlarıyla Tefsir Tarihi*, çev. Bahattin Dartma - Ömer Pakış (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007).

mufessirûn adlı kitabıyla karşılaştırılacaktır. Araştırmanın önemi, müellifin mezhebi ve tematik merkezli yazımı tercih etmeyip farklı bir yolla tefsir tarihini yazmış olmasında ve telif ettiği bu eserin araştırmacılara ilham kaynağı olabilecek bazı nitelikleri taşıyor olduğunun düşünülmesinde temerküz etmektedir.

1. *et-Tefsîr ve Ricâluhu* Adlı Eserin Bazı Hususiyetleri

et-Tefsîr ve ricâluhu adlı eser, küçük hacimli tefsir tarihi eserleri arasında sayılmaya uygundur. İbn ‘Âşûr, Suyûtî (ö. 911/1505) ve Dâvûdî (ö. 945/1539) emsali müelliflerin yaptığı gibi yüzlerce müfessir adı verilen tabakât türünde bir eser yazmamıştır. Yine o –her ne kadar kendilerinden sonra yazılmış olsa da- Goldziher ve Zehebî gibi tefsirin doğuşu ve asırlarını detaylıca inceleyen tefsir tarihine yer vermemiştir.⁵ Onun kapsamlı yer verdiği tefsirlerin sayısı on olup bunların yanında kısaca değindiği birkaç müfessir bulunmaktadır. İbn ‘Âşûr, okuyucuyu detaylara boğmadan tefsirin doğuşu ve me’sûr tefsire değinmekte, sonrasında ise tefsir tarihine mal olmuş en önemli isimlerden seçtiklerini ve bunların tefsirlerini konu edinmektedir.

İbn ‘Âşûr’un kitabında yer verdiği başlıklar şu şekildedir:

Tefsirin Doğuşu, Me’sûr Tefsir, Yahyâ b. Sellâm, Taberî, Buhârî’den Mu’tezile’ye, Abdulkâhir’den Zemahşerî ve İbn ‘Atiyye’ye, *el-Keşşâf*, Zemahşerî ve İbn ‘Atiyye Arasında (Karşılaştırma), İmam Râzî, İmam Râzî’nin Tefsiri, (Bu Tefsirin) İmam Râzî’ye Nispetinin Sahihliği, Beyzâvî Tefsiri, Beyzâvî Tefsiri’nin Kıymeti, İbn ‘Arafe Tefsiri, Ebu’s-Su’ûd Tefsiri, eş-Şihâb el-Âlûsî’nin Ortaya Çıkması, eş-Şihâb el-Âlûsî’nin İlim ve Tarikattaki Yeri, Âlûsî’nin *Rûhu’l-Me’ânî* Adlı Tefsiri, İslam’ın Uyanışı, Dinî Islah, Cemâluddîn el-Afgânî, Şeyh Muhammed Abduh, Menâr Tefsiri. Bu başlıklar müellifin eserinde kronolojik bir sırayı gözettiğini, mezhebî, tematik veya metodolojik bir tasnife meyletmediğini göstermektedir.

⁵ Kara’nın İbn ‘Âşûr’un bu kitabını Zehebî ve Goldziher’i takip eden eserlerin altında zikretmesi isabetli görünmemektedir. Zira belirtildiği üzere İbn ‘Âşûr tematik merkezli yazımı tercih etmemiş, metod yönüyle bu iki kitaptan farklılaşmıştır. bk. Ömer Kara, “İdeal Tefsir Tarihi Yazımı –Sorunlar, Gereksinimler ve Temel Parametreler-“, *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*, ed. Mustafa Karagöz (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 385.

Kitapta verilen bilgiler hakkında bazı hususlara dikkat çektikten sonra eseri problematik noktalar açısından değerlendirmemiz isabetli olacaktır. Öncelikle İbn ‘Âşûr’un kitabına *et-Tefsîr ve ricâluhu* adını vermesi ve “müfessirûn” gibi bir ifade yerine “ricâluhu” kelimesini tercihi üzerinden birkaç meseleye temas etmemiz yerinde olacaktır. İbn ‘Âşûr kitabında müfessirin kimliği ve tefsir-te’vîl ayrımına değinmemiştir.⁶ Onun bu bağlamda müfessirin tanımını yapmaması bir metodoloji sorunu olarak addedilebilir. Mamafih kanaatimizce isimlendirmede etkili olan husus, onun kitapta yer verdiği isimleri müfessir kimliğiyle sınırlamama isteği olmalıdır. Bizi bu düşünceye sevk eden, müellifin yer verdiği isimlerin birçok sahada adından söz ettiren (multidisipliner) ulemeden olması ve müellifin kelime seçiminde görülen dikkatidir.⁷

Müellif “Tefsirin Doğuşu” başlığı altında Kur’ân’ın açık bir Arapça ile inişi ve anlaşılır olmasına değindikten sonra tefsire iki nedenden ötürü ihtiyaç duyulduğunu belirtir. Bunlar Kur’ân’ın bir defada indirilmemiş olup inişinin yirmi küsur seneye yayılması ve Kur’ân’da müphem, mücmel ve mutlak lafızların bulunmasıdır. İlk nedeni açıklarken esbâb-ı nüzûle değinen müellif, bunların hakiki manada “sebepler” değil “münasebetler” olduğu şeklinde açıklama yaparak “sebebin hususiliğine değil, lafzın umumiliğine itibar edilir” kaidesiyle kelime tercihindeki maksadı beyan eder.⁸ O, ulemanın bu konuda hemfikir olduğunu, Kur’ân lafızlarını tarihi olaylara hapsedmeyip içerdiği şümüllü anlamlara delaletini kabul ettiklerini söyleyerek *Ulûmu’l-Kur’ân* literatüründeki esbâbu’n-nüzûl isimlendirmesinin mecazen ve çok titiz davranılmaksızın vaki olduğunu belirtir.⁹ Müellifin me’sûr tefsiri anlatırken yaptığı değerlendirmeler de önem arz

⁶ Müellifin bir yerde “te’vîl ehli ya da (diğer bir deyişle) re’y ile tefsir ehli” şeklindeki kullanımı, te’vîl ile tefsiri eş anlamlı değil, te’vîli tefsirin bir alt dalı olan re’y ile tefsir anlamında kullandığına delalet eder. bk. Muhammed Fâdil b. ‘Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâluhu* (Tunus: Mecmû’u’l-Buhûsi’l-İslâmiyye, 1417/1997), 50. Ancak bu genele teşmil edilemeyecek olup kesin bir ayrım tarafımızca fark edilememiştir.

⁷ İleride zikredeceğimiz üzere esbâb-ı nüzûl yerine münâsebât kelimesini tercihi, Hz. Muhammed için mübellîğ kelimesini kullanması da bu kabilden olmalıdır.

⁸ Fâdil b. ‘Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâluhu*, 14-15.

⁹ Bu cümlelerden müellifin tarihselcilik görüşünü kabul etmediği ve bunun karşısında durduğu anlaşılmaktadır.

etmektedir. O, meşhur müfessir sahabilerin yaşça en küçüğü ve vefat tarihi bakımından en sonda olanı İbn Abbas’ın (ö. 68/687-88) (r.a) tefsire nakle dayanan esbâb-ı nüzûl ve mübhemâtü’l-Kur’ân haricinde iki unsur eklediğini ifade eder. Bunlar lügatle ilgili olan Cahiliye şiiri ve mübhemâtı açıklamada başvurduğu geçmiş milletlerin, özellikle Yahudi ve Hristiyanların tarihleri hakkındaki haberlerdir. Bu iki unsur hakkında İbn ‘Âşûr şu sözleri sarf eder:

“Şurası açıktır ki, bu iki unsur İbn Abbas’ın bazı sözlerinde/açıklamalarında yer alsa da, onları me’sûr tefsirden saymak mümkün değildir. Zira onlar anlayış ve genel kültüre dönmektedir ki, bunlar ihtilafın vuku bulabileceği alanlardır... Bununla birlikte me’sûr tefsir farklı bir renge bürünmeye başlamıştır.”¹⁰

Onun bu değerlendirmeleri iki meseleyi ifadesi bakımından önem taşımaktadır:

- 1- Tefsirde dirayet unsurlarının sahabe döneminden itibaren görülmeye başlanması
- 2- Me’sûr tefsir ile rivayet tefsirinin aynı şeyler olmayıp me’sûr tefsir içerisinde dirâyât unsurlarının bulunması.

İlk maddenin bilinmesi, sahabe arasındaki ihtilafın rahatça anlaşılabilmesini, ikinci madde ise me’sûr tefsir kategorisinde sayılan tefsirlerde dirayet unsurunun bulunabileceği gerçeğini gözden kaçırmamayı sağlar.¹¹

Burada müellifin başlıklarda ve metin içinde kelimeleri özenle seçmiş olmasının muhtemel olduğu şeklindeki yargımıza bir örnek daha vermek istiyoruz. İbn ‘Âşûr’un kitabında me’sûr tefsir ve rivayet tefsiri gibi kavramları kullanırken tercih ettiği kelimeler bazen Türkçe ifadede gözden kaçabilmektedir. Nitekim İsmail

¹⁰ İbn ‘Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâluhu*, 23.

¹¹ Burada yanlış algıya sebebiyet vermemek adına “me’sûr tefsir” isimlendirmesinin Türkçeye “rivayet tefsiri” adıyla değil, olduğu gibi aktarılmasının daha isabetli olacağını hatırlatmakta da fayda vardır. Zira bu başlığın altında salt nakil olmadığını belirtmek kanaatimizce bu şekilde mümkün olabilmektedir. Kitabın Türkçe tercümesinde “Me’sûr Tefsir” başlığının “Rivayet Tefsiri” adıyla karşılanması da bu bakımdan dakik görünmemektedir. bk. İbn ‘Âşûr, *Ana Hatlarıyla Tefsir Tarihi*, 17. Nitekim Öztürk de Türkçe eserlerdeki bu hataya dikkat çekmektedir. bk. Mustafa Öztürk, “Modern Dönem Tefsir Tarihi Edebiyatına Dair Bir Zihniyet Analizi: Muhammed Hüseyin ez-Zehebî ve *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn Örneği*”, *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*, ed. Mustafa Karagöz (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 259.

Cerrahoğlu (ö. 2022), kitabın özetini verirken me’sûr tefsirin yeni şekline bürünmesi sonrasında şu cümleleri kurar:

“Artık Mekke, Medine, Basra, Kufe ve Şam’da tefsirler arasında ayrılıklar baş gösteriyor, ekoller meydana geliyordu. Bu ekollerin en geniş, Mekke’de İbn Abbas’ın idi.”¹² Cerrahoğlu, İbn ‘Âşûr’un tefsir tasavvurunu bu cümlelerle aktarsa da burada dikkat edilmesi gereken bir husus vardır: Bu cümleler, bizzat İbn ‘Âşûr’un cümleleri gibi algılanmamalıdır. Zira İbn ‘Âşûr, sahabeinin tefsirlerinin farklılaşmasını “ekol” derecesinde anlamamış görünmektedir. Nitekim o, bu hususta şöyle der:

“Me’sûr tefsir nasıl ki İbn Abbas’ta me’sûr olmayanla birleşmişse, tefsir ilminde meşhur olan diğer sahabilerde de böyle olmuştur. Onlar Medine, Kufe, Basra ve Şam’a dağılmışlardı. İbn Abbas’ın Mekke’ye yerleşmesi örneğinde görüldüğü gibi, onlardan her biri yahut her bir grup bu **merkezlerin** birine yerleşmişti.”¹³

Burada dikkat çeken bir husus, müellifin bu bağlamda Türkçede “ekol” kelimesiyle karşılanan “medrese” kelimesine yer vermemiş olmasıdır. Goldziher sonrasında başladığı bilinen bu sınıflandırma, Zehebî’nin *et-Tefsîr ve’l-mufessirûn* adlı kitabı gibi birçok kitapta görülmektedir.¹⁴ Ancak bazı muasır araştırmacı ve ilim adamları bu kanıya katılmamakta, bu şekilde isimlendirme yapılmak suretiyle, “tefsirin sahabe döneminde tam teşekkül etmiş ilmî bir disiplin gibi algılanması”nı eleştirmektedirler. Örneğin Çalışkan “medrese/ekol” kelimesi yerine İbn ‘Âşûr’dakine benzer olarak merkez ya da ilim merkezi kavramını kullanmayı tercih ederek yaygın tabiri eleştirmektedir.¹⁵

Başlıca müfessirleri incelemeye geçmeden, önceki kısımlarını bu şekilde özetleyebileceğimiz kitap hakkında şu yorumu yapmamız mümkündür: *et-Tefsîr* ve

¹² [Muhammad el-Fâdil İbn ‘Âşûr, *et-Tafsîr wa Ricâluhu*, Tûnis: Menşûrâtu’l-Lugâti-Dâru’l-Kutubi’ş-Şarkıyya, 1966, 198 s.], tanıtan: İsmail Cerrahoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (1968), 204.

¹³ İbn ‘Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâluhu*, 23-24.

¹⁴ İsmail Cerrahoğlu’nun tefsir tarihi alanında büyük oranda Zehebî’den iktibas etmesi, bu ifadelerini açıklar nitelikte olup, İbn ‘Âşûr’un cümledeki ifadelerini gözden kaçırmış olması muhtemeldir.

¹⁵ bk. İsmail Çalışkan, “Tefsir Tarihi Tasavvurunda Kuruluşa İlişkin Problematik Noktalar”, *Tefsir Tarihi Yazını Sempozyumu*, ed. Mustafa Karagöz (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 27.

ricâluhu, ne müsteşrik Goldziher'in başlatıp Zehebî'nin sürdürdüğü yöntem üzere tefsir tarihi ve müfessirleri ekoller bağlamında ele almış, ne de tabakât ve mu'cemler gibi birçok müfessire değinmiştir.¹⁶ Kitaptaki başlıklandırmalardan anlaşılacağı üzere İbn 'Âşûr, tefsir-tevil ayrımı, Kur'ân'ın meali ve tercümesi benzeri bazı tefsir tarihi eserlerinde mevcut olmakla birlikte *Ulûmu'l-Kur'ân* çatısı altında zikredilmeye daha uygun olduğunu düşündüğümüz bazı konu başlıklarına değinmemiştir. O, bu eserinde tefsirin tarihî serencamını, bu ilme mal olmuş belli isimler üzerinden anlatmaktadır. Bu yönüyle tabakât türüne¹⁷ yakın sayabileceğimiz eser, dar kapsamlı olması nedeniyle kanaatimizce "muhtasar tabakât" olarak adlandırılabilir.

2. Tefsir Tarihi Yazımındaki Bazı Problematik Hususlar Karşısında Kitabın Yeri

Tefsir tarihinde bazısı eskiden beri söylenegelen, bazısı ise son iki yüzyıl içinde ortaya atılmış görüşlerin zaman zaman eleştiri konusu yapıldığı görülmektedir. Özellikle son dönemlerde yapılan çalışmalarda bunlara yoğun bir şekilde yer verilmekte, eserler bu açılarından incelenmektedir. Biz temel birkaç problem açısından İbn 'Âşûr'un görüşlerini değerlendireceğiz. Bu problemlerden ilki, ilk müfessirin kim olduğu meselesidir. "Müfessir"i terminolojik anlamıyla mı literal anlamıyla mı tahlil etmemiz gerekmektedir? Bu soruya verilecek cevap, ilk müfessirin kim olduğu noktasında ihtilafları da beraberinde getirecektir. Nitekim literatürde bu meseleye dair görüş farklılıklarının iki ana başlık altında şekillendiği görülmektedir.

İslam Tarihi'nde, Kur'ân-ı Kerim özelinde bakıldığında mütekaddim ulemadan beri sarahaten olmasa da ilk müfessirin Hz. Muhammed olduğu çeşitli yollarla ifade

¹⁶ Tefsir tarihi yazıcılığında farklı yaklaşımların özeti için bk. Cahit Karaalp, "Yenilikler Karşısında Tefsir Tarihi Yazımı Nasıl Olmalıdır?", *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*, ed. Mustafa Karagöz (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015) 294-297.

¹⁷ Tabakât literatürünün doğuşu ve tabakât türleri içerisinde tefsir tabakâtının yeri için bk. Mesut Kaya, "Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakat Literatürü: Histogramik Bir İnceleme", *İslam Araştırmaları Dergisi* 31 (Eylül 2014), 34-38, 48-53.

edilmektedir.¹⁸ Bu görüşe muasır bazı araştırmacılar tarafından şu iki yönden itiraz edilmektedir:

1- Anlama, açıklama ve yorumlama anlamında tefsirin daha kadim bir olgu olması yönüyle ilk müfessir olarak Hz. Peygamber’in kabul edilmemesi gerektiği.

2- Hz. Peygamber’in açıklamalarında tam teşekküllü bir metot olmaması yönüyle “Hz. Peygamber’in Kur’ân’ı tefsiri” ya da “tefsir tarzı” benzeri ifadelerin yanlışlığı. Böyle demek yerine Kur’ân’ın onun hakkında kullandığı *mübelleğ* ve *mübeyyin* benzeri sıfatları kullanmak ve onun “Kur’ân’ı açıklama şekilleri”nden bahsetmek bu görüşü savunanlar nezdinde daha uygun olacaktır.¹⁹

İlk eleştiri hakkında İbn ‘Âşûr için şunları söylemek mümkündür: O, kitabında Hz. Peygamber’i ilk müfessir şeklinde vasfetmemiştir. Şu var ki “Tefsirin Doğuşu” başlığına itibar edildiğinde, bahsi geçen eleştirinin ona yöneltilip

¹⁸ İlk dönemden itibaren tefsirlere, *Ulûmu’l-Kur’ân* eserlerine ya da tefsirle bağlantılı eserlere bakıldığında genellikle “ilk müfessir” isimlendirmesi olmasa da “Rasulullâh’ın (s.a.v) tefsiri”, “Rasûlullah (s.a.v) şöyle tefsir etmiştir” şeklinde ifadelere rastlanılmaktadır. Birkaç örnek için bk. Ebû İshâk Ahmed b. İbrâhîm es-Sa’lebî, *el-Keşfu ve’l-beyân ‘an tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Ebû Muhammed b. ‘Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1422/2002), 4/18; el-Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, thk. Musa Muhammed Ali - İzzet Abdu Atiyye (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1405/1985?), 3/71; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn ‘Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharraru’l-vecîz fî tefsîri Kitâbillâhi’l-‘Azîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1422/2001), 3/88, 5/327, 381. Bu örnekler dışında Beyhakî (ö. 458), Gazâlî (ö. 505), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751) gibi farklı dönemdeki ulema tarafından da bu tarz kullanımlar vakidir. Şu var ki Peygamberimiz için “ilk müfessir” şeklinde bir ifadenin kullanımı görebildiğimiz kadarıyla muasır araştırmacılarca yapılmaktadır. bk. Gânim Kaddûrî, *Muhâdarât fî ulûmi’l-Kur’ân* (Ammân: Dâru Ammâr, 1423/2003), 165; Salâh Abdulfettâh el-Hâlidî, *Mefâtih li’t-te’âmul me’a’l-Kur’ân* (Şâm: Dâru’l-Kalem, 1424/2003), 130.

¹⁹ bk. Çalıskan, “Tefsir Tarihi Tasavvurunda Kuruluşa İlişkin Problematik Noktalar”, 19-20. Hz. Muhammed hakkında geçen bu ifadelerin bir örneği için bk. el-Mâ’ide 5/67. Benzer ifadeler İbrâhîm 14/4 ve en-Nahl 16/44, 64’de geçmektedir. Coşkun da bu kanaati taşımakta olup en-Nahl 16/44. ayetteki *li-tübeyyine* (açıklayasın diye) ifadesine Sem’ânî (ö. 489/1076) öncesinde Hz. Peygamber’in Kur’ân’ı tefsiri manasının verilmediğini söylemekte, tefsir yerine beyan kelimesini tercih etmektedir. O, Hz. Peygamber döneminde, tefsir için bir hazırlık dönemi şeklinde tavsif etmektedir. Bk. Muhammed Coşkun, *Tefsirin İlk Çağları-Kur’an Yorumunun Hazırlık ve Oluşum Dönemleri* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 64-65, 331-334. Dinç ise bu dönemi hazırlık şeklinde tanımlamayışa isabetli görmemektedir. O, Hz. Peygamber’in sistematik bir tefsir faaliyeti olmadığını kabul etmekle birlikte, bu dönem için tefsirin ilk hâli, sonraki aşamalar için bir nevi şablon benzeri nitelermelerde bulunmaktadır. Hz. Muhammed’in beyanını ise onun “Kur’an’ı izah usulü” ya da “tefsir açıklamaları” olarak ifade etmektedir. Bk. Ömer Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2022), 60-61, 74.

yöneltilmeyeceğini düşünmek gerekir. Biz bu hususta İbn ‘Âşûr ve diğer tefsir tarihi müelliflerinin, yorumlama faaliyetini nevezhur gördüklerini değil, Kur’ân-ı Kerim özelinde tefsiri Hz. Peygamber’le başlattıklarını veya bu gibi ifadelerle yer verdiklerini düşünüyoruz.

Rasûlullah’a müfessir denilmesi hususunda ise şunları ifade etmek mümkündür: İbn ‘Âşûr Kur’ân’ın tefsirine iki sebepten ötürü ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir. Bunları Kur’ân’ın müneccemen inmesi ve Kur’ân’da müphem, mücmel ve mutlak lafızların bulunması olarak özetleyebiliriz. O, ikinci sebebi açıklarken, sahabenin bu tür durumlarda “mübelliğ” olan Peygamber’e başvurduğunu, onun da kapalı kalan yerleri vuzuha kavuşturduğunu belirtmekte, bunları söylerken müfessir ya da tefsir lafızlarını kullanmamaktadır. Burada kelime seçimini özellikle yapmış olması muhtemel olduğu gibi, aksi de mümkündür. Ne olursa olsun, Hz. Peygamber’i ilk müfessir şeklinde vasfetmeyip mübelliğ demesinden dolayı bu eleştirinin ona yöneltilmesi mümkün görünmemektedir. Sonuç olarak *et-Tefsîr ve ricâluhu* adlı eser mevzubahis eleştiriden salim görünmektedir.

2.1. Tefsirin Hadisin Bir Cüz’ü Olarak Başladığının İddia Edilmesi

Tefsir ilmi, Kur’ân-ı Kerim’in inmeye başlamasıyla paralel, nüvelerini veren ve erken dönemde tedvin edilen ilimlerden olmasına rağmen, son asırda telif edilmiş tefsir tarihi alanındaki hatırı sayılır çalışmada, tefsirin ilk zamanlarda hadisin bir bölümü gibi yansıtıldığı görülmektedir.²⁰ “Başlangıçta Tefsir Hadisin Bir Bölümüydü İddiasının Kaynağı ve Değeri” adlı makalesinde Karagöz, bu iddiayı savunanlardan on küsur muasır araştırmacıya yer vermekte, bu iddiayı ilk dile getirenin İslam Ansiklopedisinin ilk baskısındaki tefsir maddesinin yazarı Carra de Vaux (ö. 1953) olduğu sonucuna ulaşmaktadır. O, Carra de Vaux’un bu görüşünü ilkin 1923 yılında

²⁰ Örneğin Zehebî, rivayet aşaması, tefsirin hadisle tedvini ve tefsirin müstakil tedvini olmak üzere tefsir ilminin tedvine geçişini üç aşamada ele almıştır. bk. Muhammed Huseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn* (Kahire: Mektebetu Vehbe), 1/104-105; Mustafa Karagöz, “Başlangıçta Tefsir Hadisin Bir Bölümüydü İddiasının Kaynağı ve Değeri”, *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*, ed. Mustafa Karagöz (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 42. Makale yazarı, kitabın Dâru'l-Erkam baskısını kullanmıştır, fakat araştırmamız boyunca bizim tercihimiz aynı eserin Mektebetu Vehbe baskısı olmuştur.

yayımlanan *Les Penseurs de l’Islam* adlı eserinde dillendirdiğini söylemektedir.²¹ Karagöz, özellikle son zamanlarda genel algının bu yönde olduğunu, ancak bu iddiaya katılmayanların da bulunduğunu belirtmekte, kiminin söz konusu görüşe yer vermediğini, kiminin ise ilk zamanlarda müstakil tefsirlerin mevcudiyetine vurgu yaptığını ifade etmektedir.

et-Tefsîr ve ricâluhu adlı eser bu görüş çerçevesinde incelendiğinde şunları söylemek mümkündür: İbn ‘Âşûr, ilk tefsir olarak Abdulmelik b. Cüreyc’in (ö. 149/766)²² tefsirini zikretmekte, onun kendisine gelen haberleri, rivayetleri derleyerek bir tefsir telif ettiğinden bahsetmekte, ancak tefsirin hadisin bir cüz’ü olup olmadığına dair sarih bir beyanda bulunmamaktadır.²³ Buna bağlı olarak müellifin “tefsir hadisin bir cüz’ü değildi” görüşünü benimsediğine dair yorum yapılabilecek olsa da bunun aksini içerebilecek mahiyette izahlarının bulunması okuru, muğlak bir zeminde bırakmaktadır. Zira İbn ‘Âşûr’un Taberî ile ilgili “tefsir ilmini hadis ilminden çekip aldığı, onun kapsamından çıkardığı” şeklindeki değerlendirmesinden,²⁴ tam zıttı görüşü benimsediği sonucuna ulaşılabılır. Ancak Taberî’nin tefsirinde bol rivayet olması, İbn ‘Âşûr’un bu sözünün daha iyi düşünülmesini icap ettirmektedir. Sonraki açıklamalarından da anlaşılacağı üzere, müellifin buradaki maksadı muhaddisler ile müfessirlerin rivayetleri alma hususunda takip ettikleri yöntem olmalıdır. Zira o, bu hususta Taberî’nin yeni tefsir metodundan farklı olarak muhaddislerin rivayetlere yaklaşım biçimini irdelemekte, iki grubun birbirleriyle usûl açısından farklılaşmasını açıklamaktadır. Bu bilgiler ışığında müellifin hangi düşünceyi benimsediğini tespit etmek mutlak anlamda mümkün olmasa da kanaatimizce o tefsiri hadisin bir cüz’ü olarak görmemektedir.²⁵

²¹ Karagöz tam kesin olmamakla birlikte, Ahmed Emîn’in Carra de Vaux’tan, Zehebî ve Brockelmann’ın Ahmed Emîn’den, İsmail Cerrahoğlu’nun ise adı geçen bu dört kişiden etkilenmiş olabileceği kanısına varmaktadır. bk. Karagöz, “Başlangıçta Tefsir Hadisin Bir Bölümüydü İddiasının Kaynağı ve Değeri”, 45.

²² İbn Cüreyc’in vefat tarihi hakkında farklı görüşler olmakla birlikte, biz kitapta verilen tarihi esas aldık.

²³ İbn ‘Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâluhu*, 27.

²⁴ İbn ‘Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâluhu*, 49.

²⁵ Nitekim Fâdil b. ‘Âşûr’un babası Muhammed Tâhir b. ‘Âşûr da tefsir ilminin kendisiyle meşgul olunan ilk ilim olduğunu söylemektedir. Muhammed Tâhir b. ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru’t-

Dolayısıyla onun kendinden önceki tefsir tarihi yazarlarını adım adım takip etmediği, onlarla aynı zihniyeti paylaşmadığı ve meşhur deyişle “histografik körlüğe” düşmediği söylenebilir.²⁶

Bir sonraki başlığa geçmeden önce faideye binaen şunları söyleyebiliriz: Belirttiğimiz gibi İbn 'Âşûr ilk tefsiri İbn Cureyc'e izafe etmekte, bu meyanda Mukâtil b. Suleymân'ın (ö. 150/767) adını anmamaktadır. Muasır olan iki isimden birini öne çıkartıp günümüze ulaştırmış ilk tam tefsirin sahibi olarak bilinen diğerini zikretmemesi ilginç bir durumdur. Muhtemel sebepler göz önünde bulundurulduğunda şunlar sıralanabilir: Müellifin Mukâtil'in müşebbihe ve mücessimededen olduğu yönündeki yargıları benimsemesi sebebiyle ona mesafeli bir tutum sergilemesi, coğrafi tercih nedeniyle Horasan-Belh yerine ilk tefsirin ortaya çıktığı mekânı Basra-Bağdat-Hicaz olarak konumlandırma gayreti,²⁷ Mukâtil tefsirinin eline ulaşmaması. Bütün bunlar ihtimal dâhilinde olup kesin bir şey söylemek mümkün olmasa da kanaatimizce, müellifin telifi zamanında Mukâtil'in tefsirinin gün yüzüne çıkmadığı görüşü ağır basmaktadır. Nitekim Zehebî *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*'da Mukâtil'in ismine birkaç farklı bağlamda yer verse de eserini ilk tefsirler arasında saymamış, ona muttali olmadığını hissettiren cümleler kurmuştur.²⁸ Ayrıca tefsirin tedvinine değinirken -ilk eser nitelemesinde bulunmadan- İbn Cüreyc'in ismini vermiş, ancak Mukâtil'e değinmemiştir.²⁹ Mukâtil tefsirinin iki müellif tarafından da detaylıca incelenemediğine delil teşkil etmesi adına Cerrahoğlu'nun 1976'da yazdığı bir makalede bu eserin İstanbul'da yazma eser

Tûnisiyye li't-tevzî', 1984), 1/13-14; Karagöz, “Başlangıçta Tefsir Hadisin Bir Bölümüydü İddiasının Kaynağı ve Değeri”, 47.

²⁶ Bu ifadeyi Cündioğlu kullanmıştır. Dücane Cündioğlu, “Çağdaş Tefsir Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası”, *İslâmiyât* 2/4 (1999), 51, 64-65.

²⁷ Burada göz önüne alınması gereken bir durum, İbn Cureyc'in tefsirinin zaman bakımından önce olmakla birlikte, Mukâtil'in *et-Tefsîru'l-kebir*'i gibi şöret bulmayışının Kur'an'ın tamamını içermeme ihtimalinden ötürü olabileceğidir. Ne yazık ki, müellif İbn Cureyc'in tefsirinin içeriği hakkında, ona muttali olduğu ipucunu veren açıklamalarda bulunmamış, tam bir tefsir olup olmadığını belirtmemiştir.

²⁸ Muhammed Huseyn ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn* (Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.), 1/61, 160, 2/208. Bununla birlikte onun 1/128'de Mukâtil'in İsrâ 17/58. ayetin tefsirine değindiği görülür.

²⁹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*, 1/107.

halinde bulunduğunu söylemesi dikkate alınmalıdır.³⁰ Zira bilindiği üzere Zehebî’nin 1946’da bitirdiği doktora tezi 1961’de kitap olarak yayımlanmış, İbn ‘Āshūr’un eseri ise 1966’da basılmıştır. Cerrahoğlu’nun zikrettiği tarihten önce kitaplarını yazdıkları ve o günkü şartlarda coğrafi uzaklıkları da göz önüne alındığında, bu esere muttali olamamış olmaları bittabi mümkündür.

2.2. Tefsir Tarihi Eserlerinde Tasnif Problemi

Tefsir tarihi alanında özellikle son dönemde yazılmış kitapların genelinde var olan tasnif sistemi bazı muasır araştırmacılar tarafından kabul görmemektedir. Örneğin Karaalp makalesinde tasnif sorununa değinirken, Goldziher ve Zehebî’yi eleştirmekte, mezhebî ayrımcılığa dayanan bu tasnifi hatalı bulmaktadır. O, tefsir eserlerinin “başlangıç” “gelişim” ve “son dönem” olmak üzere tasnif edilmesinin daha sağlıklı olduğunu savunmaktadır.³¹ Her ne kadar İbn ‘Āshūr açıkça böyle bir tasnife gitmese de kitabında genel anlamda benzer bir yol izlediğini söylemek mümkündür. Çünkü o, “Tefsirin Doğuşu” başlığıyla asr-ı saadeti ele almış, “Me’sûr Tefsir” başlığıyla ise sahabe ve tabiin dönemini, ikinci asrı konu edinmiştir. Sonrasında isimler üzerinden gitmekle birlikte “Buhârî’den Mu’tezile’ye”, “Abdulkâhir’den Zemahşerî’ye”, “eş-Şihâb el-Âlûsî’nin Ortaya Çıkışı”, “İslami Uyanış”, “Dîmî İslah” şeklinde koyduğu başlıklarla, tefsir tarihindeki önemli gelişmelere işaret etmiştir. Bu yönüyle müellifin başlıklarının dönemsel başlıkların altına kolaylıkla yerleştirilebileceğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda zikredebileceğimiz benzer bir eleştiri de, mezhebî ayrımcılığa dayanan tasnifte okuyucuda önyargı oluşturacak şekilde, ehl-i sünnetin itikadına uymayan bütün tefsirler mezmum sayılarak bunlar için “Bidatçı Fırkaların Tefsiri” nitelendirmesinin yapılmasıdır.³² İbn ‘Āshūr bu tenkitten de salim olup tefsirleri

³⁰ İsmail Cerrahoğlu, “Tefsirde Mukâtil İbn Süleymân ve Eserleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1976), 14.

³¹ Karaalp, “Yenilikler Karşısında Tefsir Tarihi Yazımı Nasıl Olmalıdır?”, 299. Karaalp, başlangıçla Hz. Peygamber’den Emeviler’in son dönemine kadar olan dönemi, gelişim ile Abbasiler’den 20. Yüzyılın başına kadar olan dönemi, son dönem ile ise 20. yüzyıldan günümüze kadar olan dönemi kastettiğini söylemektedir.

³² Bu isimlendirme için bk. Zehebî, *et-Tefsīr ve’l-mufessirūn*, 1/258. Zehebî ve onun bu hususta takip edenlerin bir eleştirisi için bk. Öztürk, “Modern Dönem Tefsir Tarihi Edebiyatına Dair Bir Zihniyet Analizi: Muhammed Hüseyin ez-Zehabî ve *et-Tefsīr ve’l-Mufessirūn* Örneği”, 250-251.

mezhebî ya da ilhadî tefsirler şeklinde ayırmadan en meşhurlarını tanıtmış, “yiğidi öldür, hakkını yeme” düsturuyla *el-Keşşâf* gibi eserleri tanıtmaktan, onların alandaki yerini belirtmekten geri durmamıştır.³³ Bununla beraber, *et-Tefsîr ve ricâluhu* özelinde müellife yöneltilebilecek bir eleştiri, kitabında hiçbir Şîî kaynağa yer vermemiş olmasıdır. Dar kapsamlı bir eser olmakla birlikte Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) yahut Tabersî (ö. 548/1154) gibi bir müfessirin eserine kitapta izlediği dönemlendirme içerisinde değinmesi pekala mümkündü. Hülâsa o, Hâricî-İbâdî tefsir literatürüne ve Şîî tefsir birikimine atıf yapmamış, bunları görmezden gelmiştir. Mutezile tefsiri, İbn 'Âşûr'un tefsir tarihi nazariyesinde mezhebî sansür politikasına uğramasa da diğerlerinin bu hususta ihmal edilmesi üzerinde durulması gereken bir noktadır.

2.3. Kayıp Halka Teorisi

Çağdaş tefsir tasavvurunda ve tefsir tarihi kitaplarında Osmanlı tefsir mirasının –büyük ölçüde- göz ardı edilmesi son zamanlarda farklı araştırmacılar tarafından dillendirilmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla bu konuda makale düzeyindeki ilk çalışma Cündioğlu'nun çalışmasıdır.³⁴ Mamafih benzer görüşler dillendirilmeye devam edilmektedir. Örneğin Çalışkan, Osmanlı'dan daha uzun bir dönemin kitaplarda yer bulmamasına şu cümleyle serzenişte bulunmaktadır: “Mevcut tefsir tarihi anlatımında ilk dönem ile çağdaş dönem üzerinde çok fazla durulması ve ara dönemlerin ihmal edilmesi çok ilginçtir.”³⁵

Çağdaş dönemde tefsir tarihi denildiğinde Zehebî ilk akla gelen isimlerdendir. Onun bu eleştiriden de nasibini aldığı görülür.³⁶ *et-Tefsîr ve ricâluhu* özelinde, kitabın muhtasar oluşunu göz önüne alarak şunları diyebiliriz. Daha önce de belirttiğimiz

³³ O, *el-Keşşâf*ı tanıtırken eserin hakkını vermekle birlikte, onun ehl-i sünnete dil uzatması benzeri yanlış bulduğu tutumlarını da okuyucuyla paylaşmıştır. bk. İbn 'Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâluhu*, 70-73.

³⁴ Cündioğlu, “Çağdaş Tefsir Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası”, 51-73.

³⁵ Çalışkan, “Tefsir Tarihi Tasavvurunda Kuruluşa İlişkin Problematik Noktalar”, 17. Benzer bir görüşü zikreden diğer bir araştırmacı Ömer Başkan'dır. bk. Ömer Başkan, “Taşkoprîzâde'nin *Miftâhu's-Sa'âde* Adlı Eseri”, *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*, ed. Mustafa Karagöz (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 105.

³⁶ Öztürk, “Modern Dönem Tefsir Tarihi Edebiyatına Dair Bir Zihniyet Analizi: Muhammed Hüseyin ez-Zehebî ve *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn* Örneği”, 251.

üzere İbn ‘Âşûr’un kitabında yer verdiği müfessirlerin sayısı on küsur olup önemine binaen bazen birbirlerinin muasırını olan iki müfessire yer vermiş, bazen ise bir iki asrın müelliflerine hiç değinmemiştir. Kitapta Beydâvî (ö. 685/1286) sonrası zamana tekabül eden Osmanlı döneminden yer verilen üç müfessir bulunmaktadır: İbn ‘Arafe (ö. 803/1401), Ebussuûd (ö. 982/1574) ve Şihâbuddîn el-Âlûsî (ö. 1270/1854). Zehebî, bu üç müfessirden Ebussuûd ve Âlûsî’ye yer vermekle birlikte eleştiri oklarından kurtulamamıştır.³⁷ Zira onun zikrettiği birçok tefsir içerisinde Osmanlı döneminden sadece iki örneği alması yeterli görülmemiştir. Kanaatimizce İbn ‘Âşûr’a böyle bir tenkidin yöneltmesi doğru değildir. Çünkü o, bu üç müfessire yakın yüzyıllarda yaşayıp şöhreti önde giden Nesefî (ö. 710/1310), Ebû Hayyân (ö. 745/1344) ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi âlimleri seçmemiş ve onların eserlerini anmamıştır. Tam aksine, İbn ‘Âşûr’un Osmanlı müelliflerine işaret etmesi, tefsiri coğrafî aidiyetlere sıkıştırmadan bütüncül bir şekilde ele alma çabasını göstermektedir. Onun Osmanlı dönemi müfessirlerinden sadece iki isimle yetinmesi bir itiraz olarak öne sürülürse şöyle cevap verilebilir: Haddizatında toplamda on isim detaylıca eser kapsamına alınmış, muhtasar tabakât diye nitelediğimiz bu eserde sadece sembolik değeri bulunan müfessirlere yer verilmiştir. Ayrıca onun İbn ‘Arafe’nin tefsirini tanıtmaması, Endülüs topraklarında meşhur bu eserin ihmalinin önüne geçme amacıyla olup bir kayıp halkanın tamamlanmasına hizmet etmiştir.

2.4. Tefsir Tarihi Yazarının Nakilden Öte Değerlendirmeleri

Tabakât tarzı kitaplar, müellif ve eseriyle ilgili bilgi verirken, kuru bilgiden öte, yazarın sözü geçen esere muttali olduğunu gösterir düzeyde açıklamalar içermelidir. Bu durum, tefsir tarihi müellifi için de geçerlidir. Böylece onun eser incelemesine dayanan yorumları okuyucu için faydalı, bu yorumlardaki hata payı ise daha az olacaktır. Bu bağlamda Deliser, Dâvûdî’nin *Tabakât*’ında tefsirler

³⁷ Cündioğlu, “Çağdaş Tefsir Tasavvurunun Kayıp Halkası”, 65-66; Öztürk, “Modern Dönem Tefsir Tarihi Edebiyatına Dair Bir Zihniyet Analizi: Muhammed Hüseyin ez-Zehebî ve *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* Örneği”, 251.

hakkında değerlendirme yapmayı doğru bulmamakta, Cevdet Bey (ö. 1926) ve Ömer Nasuhi Bilmen'i (ö. 1971) bu konuda takdir etmektedir.³⁸

İbn 'Âşûr'un ele aldığı isimler hakkında değerlendirmeleri vakidir. Hatta bu değerlendirmeler gayet uzun olup müfessirlerin yaşadığı dönemle alakalı bilgiler de içermektedir. Onun bu şekilde çevre ve dönem faktörünü incelemesi takdire şayandır. Örnek olarak Âlûsî'nin tefsiri hakkındaki tahlillerini verebiliriz. O, bu tefsirin içerdiği işârî yorumlar sebebiyle bazı âlimler tarafından okunmasının bile hoş karşılanmadığını belirtmiştir. "Hakikaten şayet tefsir işârî kısımlardan tecrit edilmiş olsaydı, bu, onun ilmî mertebesine daha layık olurdu" anlamında kendi kanaatini de açıkladıktan sonra, Âlûsî'nin, yaşadığı dönem ve coğrafyanın çocuğu olduğunu belirterek, tefsirin bu yorumları içermesine güzel bir özür beyan etmiştir. Bunu yapmadan önce ise, müfessirin yaşadığı zamanı uzun uzadıya anlatmıştır.³⁹

İbn 'Âşûr'un değerlendirmelerine bir diğer örnek, Zemahşerî ve İbn 'Atiyye arasında yaptığı karşılaştırmadır. O, aradaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koyarak İbn 'Atiyye'yi Zemahşerî'ye tercih etmektedir. Onun tercih sebeplerini, iki eserin kaynakları, müfessirlerin mezhepleri, Arap-Acem farkı, telif yaşı (gençlik-yaşlılık) olarak özetlemek mümkündür.⁴⁰

Bu başlık altında eleştirilebilecek bir husus ve metodolojik bir sorun olarak müellifin Zemahşerî ve Beydâvî gibi müfessirlerin diğer kitaplarına değinirken Râzî'ninkine değinmemesi verilebilir. Burada birkaç durum söz konusu olabilir. Bunlar Râzî'nin diğer kitapları hakkındaki malumatın yazar tarafından bilinmemesi,

³⁸ Bilal Deliser, "Tefsir Tarihi Yazımı Açısından Şemsuddin Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî ve *Tabakâtü'l-Müfessirîn* Adlı Eseri", *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*, ed. Mustafa Karagöz (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 96. Şentürk de literatür hakkında yorum yapılmamasını günümüzdeki genel bir problem olarak görmektedir. bk. Mustafa Şentürk, "Tefsir Tarihi Yazımı Açısından Kasım el-Kaysî'nin *Târîhu't-Tefsîr* Adlı Eseri", *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*, ed. Mustafa Karagöz (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 167-168.

³⁹ İbn 'Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâluhu*, 168-169.

⁴⁰ Tercih sebepleri ve mukayeseler için bk. İbn 'Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâluhu*, 75-81. Müelliften önce, İbn Teymiyye de (ö. 728/1328) *el-Muharraru'l-vecîz'i Keşşâfa* tercih etmiştir. bk. İbn Teymiyye Takıyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1980), 53; Abdulhamit Birışık, "İbn Atiyye el-Endelüsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 29 Ekim 2022).

ilgili eserlerin mefkûd olması yahut sehven okuyucuyla paylaşılmaması olarak özetlenebilir.

Bir diğere örnek ise müellifin kitabın son kısmında *en-Nehdatu’l-İslâmiyye* (İslami Uyanış) başlığı sonrasında *el-Menâr* ekolünden bahsederken hicri 14. asırda İslami uyanışa vesile olmaları sebebiyle, çabalarını takdir ederek Afgânî, Abduh ve Reşîd Rıza’yı övmesidir. Abduh’un ve onun ardından Reşîd Rıza’nın tefsirde takip ettiği yöntemi açıklayan müellif, ayetlere yapılan yorumlar hususunda detaya girmemiş, muasır ulema tarafından eleştirilen, mezkûr müfessirlerin akla haddinden fazla önem vermeleri sebebiyle kimi zaman mucizeleri redde varan yorumları hakkında değerlendirmede bulunmamıştır. Bu durum, yazarın konunun kitabının kapsamını aşacağını düşünmesi sebebiyle olabileceği gibi, Abduh’un sözü geçen düşüncesine en bariz örnek olan Fil Suresi tefsirinin kendisine ulaşmamış olmasından da kaynaklanabilir. Zira görüldüğü üzere, iki farklı yerde, *el-Menâr* tefsirinin 12. cüzün sonuna kadar tamamlandığını söylemekte, Amme cüzü tefsiri hakkında bir malumata değinmemektedir. Bir diğere ihtimal ise ıslahat ve Müslümanların uyanışı konusunda Abduh’la paralel hareket eden ve *el-Menâr* tefsirini ıslahat konusunda ilham alınacak bir tefsir olarak örnek veren İbn ‘Âşûr’un, bu ekolün uç yorumlarına değinmek istemeyişi yahut bu yorumları göz ardı edışı olabilir.⁴¹

Sonuç

20. yüzyıl Tunus âlimlerinden Fâdîl b. ‘Âşûr’un *et-Tefsîr ve ricâluhu* adlı muhtasar tefsir tarihi kitabı, küçük hacimli olmakla birlikte ele aldığı isim ve eserleri incelemesi, nakilden öte yorumlar yapması nedeniyle önemli bir kaynaktır. Eser, tarih bakımından Goldziher ve Zehebî’nin teliflerinden sonra yazılmış olsa da, onlarla beraber sistemleşen tasnife tabi olmadığı görülmüştür. Hacimli olmalarına rağmen bu iki eserde bulunmayan bazı bilgiler onun eserinde yer almaktadır.

⁴¹ İbn ‘Âşûr’un Abduh ile paralel görüşte olduğu bilgisi için bk. Coşkun, “İbn ‘Âşûr, Muhammed Fâzîl”, (Erişim 22 Ekim 2022).

Endülüs topraklarında yetişmesine binaen öne çıkardığı Yahyâ b. Sellâm, İbn ‘Atiyye ve İbn ‘Arafe hakkındaki bilgiler bu kabilden olup değerlidir.⁴²

Muhtasar oluşunu göz önünde bulundurarak tefsir tarihi yazımında dile getirilen problemler yönünden incelediğimiz kitabın, tefsirin hadisin cüz’ü sayılıp sayılmaması, tasnif problemi, kayıp halka gibi belli başlı meselelerde eleştirilerden uzak ya da te’vili mümkün cümleler kullandığı tespit edilmiştir. Şiîler başta olmak üzere tefsir külliyatı olan bazı mezheplerin çalışmalarına değinmemesi ve bahsi geçen eserlere muttali olup olmadığı müphem kalacak şekilde eserler hakkında yorum yapmaması ise kitabın eksikleri sayılabilir. Yazarın 1970 yılında genç yaşta vefat etmesi, son yıllarda ortaya çıkan bazı bilgilerden kitabın mahrum olmasını beraberinde getirmiştir. Örneğin müellif, babası Muhammed Tâhir b. Âşûr’un (ö. 1973) İslam toplumunda, özellikle ilim talipleri arasında yankı uyandıran tefsiri *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*’ini kitabına alamamıştır.⁴³

Son olarak belirtmeliyiz ki, tefsir literatürü müfessir ve tefsirlerin detaylı incelemeye tabi tutularak, nakilden öte değerlendirmelerin yapıldığı tefsir tarihi eserlerine ihtiyaç duymakta olup *et-Tefsîr ve ricâluhu* bu hususta alana katkı yapmış, örnek alınmaya değer bir eserdir.

⁴² Müellifin zikrettiği müfessirler içerisinde İbn ‘Atiyye Zehebi’de yer almakla birlikte, İbn ‘Âşûr gibi detaylı incelemeye tabi tutulmamıştır.

⁴³ *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*’in basımıyla ilgili Vural şu bilgileri verir: “Tefsir otuz cüz, on beş mücellid halinde ilk kez 1984 yılında basıldı. Tefsirin ilk fasikülü ise 1956’da Tunus’ta basıldı, 1965 ve 1966’da Mısır’da basıldıktan sonra 1968 yılından sonra Tunus’ta cüzler halinde basılmaya başlandı.” bk. Faruk Vural, *Tâhir İbn Âşûr ve et-Tahrîr ve’t-tenvîr İsimli Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 128-129. Vural, Mısır’daki baskıların sadece ilk cüzü içerdiğini de belirtmiştir (87). Bu da tefsirin eksiksiz basımına ne Fâdîl b. ‘Âşûr’un, ne de Tâhir b. ‘Âşûr’un ömrünün yettiğini göstermektedir.

Kaynakça | References

- Başkan, Ömer. “Taşköprîzâde’nin *Miftâhu’s-Sa’âde* Adlı Eseri”. *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*. ed. Mustafa Karagöz. 103-135. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Birişik, Abdulhamit. “İbn Atıyye el-Endelûsî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Ekim 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-atiyye-el-endelusi>.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Tefsirde Mukâtil İbn Süleymân ve Eserleri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1976), 1-35.
- Coşkun, Ahmet. “İbn Âşûr, Muhammed Fâzıl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 22 Ekim 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-asur-muhammed-fazil>.
- Coşkun, Muhammed. *Tefsirin İlk Çağları-Kur’an Yorumunun Hazırlık ve Oluşum Dönemleri*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Cündioğlu, Düccane. “Çağdaş Tefsir Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası”. *İslâmiyât* 2/4(1999), 51-73.
- Çalışkan, İsmail. “Tefsir Tarihi Tasavvurunda Kuruluşa İlişkin Problematik Noktalar”. *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*. ed. Mustafa Karagöz. 11-34. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Deliser, Bilal. “Tefsir Tarihi Yazımı Açısından Şemsuddin Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî ve *Tabakâtü’l-Müfessirîn* Adlı Eseri”. *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*. ed. Mustafa Karagöz. 75-102. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Dinç, Ömer. *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2022.
- Kaddûrî, Gânim. *Muhâdarât fî ulûmi’l-Kur’ân*. Ammân: Dâru Ammâr, 1423/2003.
- Hâlidî, Salâh Abdulfettâh. *Mefâtih li’t-te’âmul me’a’l-Kur’ân*. Şâm: Dâru’l-Kalem, 1424/2003.
- Herrâsî, el-Kiyâ. *Ahkâmu’l-Kur’ân*. thk. Musa Muhammed Ali ve İzzet Abdu Atıyye. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2. Basım, 1405/1985?.

- İbn 'Âşûr, Muhammad el-Fâdil. *et-Tafsîr wa Ricâluhu*, Tûnis: Menşûrâtu'l-Lugâti-Dâru'l-Kutubi'ş-Şarkıyya, 1966, 198 s. tanıtın: İsmail Cerrahoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (1968), 203-211.
- İbn 'Âşûr, Muhammed el-Fâdil. *et-Tefsîr ve ricâluhu*. Tunus: Mecmû'u'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1417/1997.
- İbn 'Âşûr, Muhammed Fâzıl. *et-Tefsîr ve Ricâlüh*. Kahire: Ezher Yayınları, 1970, 184 s. tanıtın: Esat Özcan, *Marifetname* 8/2 (Aralık 2021), 795-802.
- İbn 'Âşûr, Muhammed Tâhîr. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li't-tevzî', 1984.
- İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri Kitâbillâhi'l-'Azîz*. thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1422/2001.
- İbn 'Âşûr, eş-Şeyh Muhammed el-Fâzıl. *Ana Hatlarıyla Tefsir Tarihi*. çev. Bahattin Dartma - Ömer Pakiç. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî el-Hanbelî. *Mukaddime fi usûli't-efsîr*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1490/1980.
- Kara, Ömer. "İdeal Tefsir Tarihi Yazımı -Sorunlar, Gereksinimler ve Temel Parametreler-". *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*. ed. Mustafa Karagöz. 379-408. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Karaalp, Cahit. "Yenilikler Karşısında Tefsir Tarihi Yazımı Nasıl Olmalıdır?". *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*. ed. Mustafa Karagöz. 293-330. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Karagöz, Mustafa. "Başlangıçta Tefsir Hadisin Bir Bölümüydü İddiasının Kaynağı ve Değeri". *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*. ed. Mustafa Karagöz. 35-74. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Kaya, Mesut. "Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakat Literatürü: Histogramik Bir İnceleme". *İslam Araştırmaları Dergisi* 31 (Eylül 2014), 33-65.
- Öztürk, Mustafa. "Modern Dönem Tefsir Tarihi Edebiyatına Dair Bir Zihniyet Analizi: Muhammed Hüseyin ez-Zehabî ve et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn Örneği". *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*. ed. Mustafa Karagöz. 247-274. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.

- Sa‘lebî, Ebû İshâk Ahmed b. İbrâhîm. *el-Keşfu ve’l-beyân ‘an tefsîri’l-Kur’ân*. thk. Ebû Muhammed b. ‘Āşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1422/2002.
- Suyûtî, Celâluddîn Ebu’l-Fadl Abdurrahmân b. Ebîbekr. *Tabakâtu’l-mufessirîn*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kuveyt: Dâru’n-Nevâdir, Vizâretu’ş-şu’ûni’l-İslâmiyye ve’l-evkâfi ve’d-da’veti ve’l-irşâd, 1431/2010.
- Şentürk, Mustafa. “Tefsir Tarihi Yazımı Açısından Kasım el-Kaysî’nin Târihu’t-Tefsîr Adlı Eseri”. *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*. ed. Mustafa Karagöz. 155-172. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Vural, Faruk. *Tâhir İbn Āşûr ve et-Tahrîr ve’t-Tenvîr İsimli Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Zehebî, Muhammed Huseyn. *et-Tefsîr ve’l-mufessirûn*. Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.



E-ISSN 2645-9132

Kâtip Çelebi'ye Göre Mârifetullah

Hatice TOKSÖZ | ORCID: 0000-0002-0459-3152 | haticetoksoz@sdu.edu.tr

Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Isparta, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/04fjtte88>

Öz

Bu çalışmanın konusu, İslam düşünce geleneğinin önemli bir meselesi olan mârifetullah'tır. Çalışmada Osmanlı Devleti'nin 17. yüzyılında yetişmiş önde gelen bilginlerinden biri olan Kâtip Çelebi'ye (ö. 1067/1657) göre mârifetullah meselesinin araştırılması amaçlanmıştır. Kâtip Çelebi, hem akli ve dinî ilimlerde oldukça yetkin hem de döneminin bilim bilimsel gelişmelerinin farkında olan bir şahsiyettir. Düşünür, başta *Keşfü'z-zûnûn* olmak üzere çeşitli eserlerinde Tanrı'nın varlığı ve birliğinin ispatı, ilâhî sıfatlar ve benzeri konular hakkında telif edilmiş literatür hakkında mukayeseli bilgi vermektedir. Ayrıca Kâtip Çelebi'nin mârifetullah konusuna ilişkin İslam düşünce geleneğindeki literatürü değerlendirmekle birlikte, eklektik yorumlarıyla meseleye önemli katkılar sağladığı görülmektedir. Bu sebeple İslam metafizik düşüncesinin önemli bir tartışma meselesi olan isbât-ı vâcib ve mârifetullah konusuna dair Kâtip Çelebi'nin iddia, yorum ve katkılarının belirlenmesi İslam düşünce geleneğinin 17. yüzyıldaki gelişim ve sürekliliğinin anlaşılması açısından oldukça önemlidir. Kâtip Çelebi, insanın fitrî olarak öğrenme arzusu bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre insanda var olan bu öğrenme arzusu, onun aklıyla bilgi elde etmesine imkân vermektedir. İnsan kazandığı bilgilerle metafizik hakikatleri idrak edip en yüce mutluluğa (es-sa'âdetü'l-kusvâ) ulaşma yollarını öğrenebilmektedir. Böylece insan mârifetullah hakkında bilgi sahibi olma imkânı elde etmektedir. Kâtip Çelebi'ye göre mârifetullah, bir insanın ulaşabileceği en yüksek bilgi seviyesidir. Düşünür, insanın bu en yüksek bilgi seviyesine ancak metafizik ilmini öğrenmesiyle mümkün olduğunu belirtmektedir. Çünkü metafizik ilmi, hem Tanrı, O'nun varlığı ve birliği, ilâhî sıfatlar ve ilâhî fiillerin bilgisinin nasıl kazanılabileceği hem de insanın

gayesi olan ebedi mutluluk ve bu mutluluğa nasıl ulaşılacağı hakkında bilgi vermektedir. Çelebi, İslam düşünce geleneğinde, bilhassa müteahhir dönemde hakkında müstakil risalelerin telif edilmek suretiyle kozmopolit bir kelam-felsefe meselesi haline dönüşmüş olan mârifetullah'a ulaştırılan iki farklı yöntem ortaya konulduğunu ifade etmiştir. Bu yöntemlerden biri nazar ve istidlâl; diğeri keşf ve müşahededir. Ona göre her ne kadar iki yol birbirinden farklı gibi görünse de her iki yol da aynı hakikate ulaştırmaktadır. Çünkü bu yollardan birinden hareket edilerek diğere ulaşabilme imkânı söz konusudur. Görünüşte birbirinden farklıymış gibi olan her iki yolun yolcusu da tıpkı iki denizin birleştiği bir yer gibi, aynı hakikate ulaşabilmektedir. Dolayısıyla Kâtip Çelebi, her iki yolun birbirini tamamladığını düşünmekte ve her iki yöntemin birlikte kullanılması suretiyle insanın Tanrı'yı tanyabileceğini belirtmektedir. Bu bağlamda çalışmada Kâtip Çelebi'nin zikrettiği mârifetullah'a ulaştırılan iki yönteme ilişkin yorum, katkı ve eleştirileri detaylı bir şekilde incelenecektir.

Anahtar Kelimeler

İslam Felsefesi, Mârifetullah, Kâtip Çelebi, Akıl, Din, İstidlâl.

Atıf Bilgisi

Toksöz, Hatice. "Kâtip Çelebi'ye Göre Mârifetullah". *ULUM Dinî Tetkikler Dergisi* 6/1 (Temmuz 2023), 105-131.

<https://doi.org/10.54659/ulum.1312577>

Geliş Tarihi	10.06.2023
Kabul Tarihi	29.07.2023
Yayın Tarihi	31.07.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlme Bu makale, "Âlemden Allah'a: Kâtip Çelebi'ye Göre Mârifetullah" (Uluslararası Kâtip Çelebi Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri, ed. Turan Gökçe vd., İzmir 2017, 103-116) başlığıyla Uluslararası Kâtip Çelebi Araştırmaları Sempozyumu'nda sunulan bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	ulumdergisi@gmail.com
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.



Mā'rifatullah According to Kātib Chelebi

Hatice TOKSÖZ | ORCID: 0000-0002-0459-3152 | haticetoksoz@sdu.edu.tr

Süleyman Demirel University, Faculty of Divinity
Department of Islamic Philosophy, Isparta, Turkey

ROR ID: <https://ror.org/04fjtte88>

Abstract

The subject of this study is mā'rifatullah, which is an important issue in the tradition of Islamic thought. In this study, it is aimed to investigate the issue of mā'rifatullah according to Kātib Chelebi (d. 1067/1657), one of the leading scholars of the Ottoman Empire who grew up in the 17th century. Kātib Chelebi, is a person who is both highly competent in rational and religious sciences and aware of the scientific developments of his period. The philosopher gives comparative information about the literature on the proof of the existence and unity of God, divine attributes and similar subjects in his various works, especially in *Kaṣf al-zunun*. In addition, it is seen that Kātib Chelebi has made important contributions to the issue with eclectic comments, while evaluating the literature in the tradition of Islamic thought on the subject of mā'rifatullah. For this reason, the determination of Kātib Chelebi's claims, comments and contributions on the issue of ithbāt al-wājib and mā'rifatullah, which is an important discussion issue in Islamic metaphysical thought, is very important in terms of understanding the development and continuity of the tradition of Islamic thought in the 17th century. Kātib Chelebi states that man has an innate desire to learn. According to him, this desire to learn, which exists in human beings, allows him to obtain information with his mind. With the knowledge gained, man can comprehend metaphysical truths and learn the ways to reach the highest happiness (es-sa'ādetu'l-kusvâ). Thus, people can have information about mā'rifatullah. According to Kātib Chelebi, mā'rifatullah is the highest level of knowledge a person can attain. The thinker states that this highest level of knowledge is possible only by learning the science of metaphysics. Because the science of metaphysics provides information about both God, His existence and unity, how to gain knowledge of divine attributes and divine actions, and how to attain eternal happiness, which is the goal of man. Chelebi stated that in the tradition of Islamic

thought, especially in the later period, there were two different methods that lead to mā'rifatullah which has turned into a cosmopolitan theological-philosophy issue by compiling individual treatises. one of these methods is reasoning and istidlāl; the other is unveiling and observation. According to him, although the two paths seem different from each other, both paths lead to the same truth. Because it is possible to reach the other by moving from one of these ways. The travelers of both roads, which seem to be different from each other, can reach the same truth, just like a place where two seas meet. Therefore, Kātib Chelebi thinks that both ways complement each other and states that by using both methods together, man can get to know God. In this context, in this study, the comments, contributions and criticisms of Kātib Chelebi's two methods that lead to mā'rifatullah will be examined in detail.

Keywords

Islamic Philosophy, Mā'rifatullah, Kātib Chelebi, Reason, Religion, Argumentation.

Citation

Toksöz, Hatice. "Mā'rifatullah According to Kātib Chelebi". *ULUM Journal of Religious Inquiries* 6/1 (July 2023), 105-131.

<https://doi.org/10.54659/ulum.1312577>

Date of Submission	10.06.2023
Date of Acceptance	29.07.2023
Date of Publication	31.07.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External This article is a revised and expanded version of the paper presented at the International Kātib Chelebi Research Symposium with the title "From the World to God: Mārifetullah According to Kātib Chelebi" (<i>Proceedings of the International Kātib Chelebi Research Symposium</i> , ed. Turan Gökçe et al., Izmir 2017, 103-116) is a revised and expanded version of the paper presented at the International Kātib Chelebi Studies Symposium.
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 - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ulumdergisi@gmail.com
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

Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657), Osmanlı Devleti'nin 17. yüzyılında yetişmiş önde gelen bilginlerinden biridir. O, her ne kadar klasik medrese eğitimi almamış olsa da aklî ve dinî birçok ilme vâkıftır. Ayrıca döneminde Batı dünyasındaki bilimsel gelişmelerin farkına varmış olan Kâtip Çelebi, içinde bulunduğu İslâm bilim geleneğini canlandırma yönünde bir gayret göstermiştir. Nitekim onun bu gayreti *Keşfü'z-zunûn* adlı eserinde görülmektedir. Zira mezkûr eserinde hem aklî ve dinî ilimlerde ne kadar yetkin olduğu hem de İslâm bilim ve düşünce mirasını sergileme çabası göze çarpmaktadır. Hatta düşünürün *Keşfü'z-zunûn* adlı telifinden yaşadığı döneme kadar yazılmış pek çok tarih ve biyografi eserini incelediği anlaşılmaktadır.

İslam düşünce geleneğinde metafizik ilminin meseleleri arasında Tanrı'nın varlığı ve birliğinin ispatına ilişkin deliller, ilâhî sıfatlar ve Tanrı-âlem ilişkisi gibi problemler tartışılmıştır. Bununla birlikte İslam düşüncesinin müteahhir döneminde ise özellikle 13. yüzyıldan itibaren zikredilen meselelerin incelendiği müstakil risalelerin yazıldığı görülmektedir. Nitekim Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*'da Tanrı'nın varlığı ve birliğinin ispatına dair deliller, ilâhî sıfatlar gibi konuları muhtevî risaleler hakkında bilgi vermekte ve bu türde zengin bir literatürün varlığına dikkat çekmektedir.¹ Kâtip Çelebi'nin hakkında bilgi verdiği literatürün öne çıkan metinleri, Celâleddin Devvânî'nin (ö. 908/1502) *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'kadîme* ve *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*² başlıklı eserleridir. Zira Kâtip Çelebi'nin de *Keşfü'z-zunûn*'da bahsettiği gibi, Devvânî'nin mezkûr eserlerinin muhtevâsında tartışma konuları, hem farklı yüzyıllarda risalelerinin üzerine yazılan çok sayıda şerh ve hâşiyelerde hem de Osmanlı düşüncesinin önde gelen

¹ İslâm düşünce geleneğinde isbât-ı vâcib meselesine hasredilen literatür ile ilgili bilgi için bk. Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.), 113 vd.; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, çev. Rüştü Balcı (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014), 2/688-689.

² Celâleddin ed-Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde -Seb'u Resâil* içinde-, nşr. Ahmed Tevîserkânî (Tahran: Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub, 2002), 117-170 ; a. mlf., *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme -Seb'u Resâil* içinde-, nşr. Ahmed Tevîserkânî (Tahran: Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub, 2002), 69-113.

bilginlerinin telif ettikleri eserlerde yer almaktadır.³ Dolayısıyla başta Devvânî olmak üzere pek çok İslam düşünürünün yorumlarıyla tartışmanın gelişmesine katkı yaptığı mârifetullah konusunda Kâtip Çelebi de hem literatür hakkında bilgi vermek hem de mukayeseli birtakım yorumlar yapmak suretiyle önemli katkı sağlamaktadır.

Tanrı'nın varlığı ve birliğine dair düşünce tarihinde kozmolojik, teleolojik ve ontolojik delil gibi, birçok ispat yöntemi ileri sürülmüştür. İslam entelektüel geleneğinde de kelamcılarının hudûs ve filozofların ise imkân delili ön plana çıkmaktadır.⁴ Bu çalışmada ise İslâm düşünürlerince “Allah'ı tanımak” olarak ifade edilen mârifetullah'ın imkânı meselesinin incelenmesi amaçlanmış ve özellikle de Kâtip Çelebi'nin meseleye yaklaşımının belirlenmesi hedeflenmiştir. Belirlenen amaç doğrultusunda Kâtip Çelebi'nin mârifetullah, yani Allah'ı tanımaya ilişkin değerlendirme ve yorumları İslam düşünürlerinin görüşleriyle mukayeseli incelenecektir.

1. İnsanın Öğrenme Arzusu ve Mârifetullah

Düşünce tarihinin öncü filozofu Aristoteles'in (ö. M.Ö. 322) *Metafizik* adlı eserine “Bütün insanlar doğal olarak bilmeyi arzular.”⁵ cümlesiyle başlaması oldukça dikkat çekicidir. Kâtip Çelebi de İslam düşüncesinde ortaya konulan bilimler ve literatür hakkında geniş bir bilgi birikimi serimlediği *Keşfü'z-zunûn*'un “Giriş”inde bilginin insan için doğal olmasına ve insanın bu bilgiye muhtaç oluşuna dikkat çekerek, bu durumun, yani öğrenme arzusunun insan tabiatındaki varlığını dile getirir. Hatta o, insanın hayvanlardan ayrıldığı hususun öğrenme arzusu ve düşünmesi olduğunu ifade etmektedir.⁶ Zira Kâtip Çelebi'ye göre insan, diğer varlıklardan farklı olarak bilgi elde eder, elde ettiği bilgiler üzerinde düşünür ve aklî idrakini gerçekleştirir, nihayetinde de küllî bilgileri anlar. Nitekim aklıyla kazandığı bilgiler aracılığıyla

³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/688-689; Hatice Toksöz, “Osmanlı İlim Geleneğinde İsbât-ı Vâcib Risaleleri”, *Osmanlı'da İlm-i Kelam*, ed. Osman Demir vd., (İstanbul: İSAR Yayınları, 2022), 141-142.

⁴ Recep Alpyağılı, *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 249 vd.

⁵ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996), 980^a.

⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/30, 49.

insan, bir taraftan kendisi için sosyal/medenî bir hayat kurarken, diğer taraftan da metafizik hakikatleri idrak etmekte ve hakiki mutluluğa ulaşmanın yollarını öğrenebilmektedir.⁷

Kâtip Çelebi, insanın yaratılışı itibariyle bilmediği şeyleri öğrenmeyi arzulama niteliğine dikkat çekmektedir. Ona göre insan, bu öğrenme arzusu vasıtasıyla tabiatında var olan teorik ve pratik güçleri yetkin hale getirebilme ve var olanların hakikatinin bilgisini elde etme çabası göstermektedir. Düşünür, *Keşfü'z-zunûn*'da felsefeyi/hikmeti “varlıkların gerçeklerinin insanın gücü oranında araştırıldığı bir ilim”⁸ şeklinde tanımlamaktadır. Bu ilmin konusunun varlıklarda ve zihinlerde var olan şeyler olduğunu dile getirmektedir.⁹

İslam düşüncesinin önde gelen filozofu İbn Sînâ (ö. 428/1037) öğrenme sürecini “bilinen bir şeyden hareketle bilinmeyene ulaşma”¹⁰ olarak tarif etmektedir. Benzer şekilde Kâtip Çelebi de insanın öğrenmesinin bilinen şeylerden hareketle bilinmeyenin bilgisini elde etme olarak gerçekleştiği düşüncesindedir. Zira Çelebi, bilginin zihinde düşünmek ve tasdik etmekten ibaret olduğunu ifade etmektedir. Bu noktada Kâtip Çelebi, zihinde düşünmek ve tasdik etmek şeklinde elde edilen bilginin bazen kesin bilgiyi bazen de iknâî bilgiyi ortaya çıkarabileceğini belirtmektedir. Çünkü ona göre kesin bilgi, sonuçlara kıyas edilen öncüllerle ortaya çıkabilir.¹¹

Düşünür Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hakk fî ihtiyâri'l-ehakk*'ta ise insan bilgisinin konusunun mutlak bilinmeyen (meçhul) olduğunu dile getirir. Ona göre bu mutlak bilinmeyen (meçhul) ister var olan (mevcûd) isterse de yok (ma'dum) olan olsun fark etmez. Bu bağlamda Çelebi, insan zihninin mutlak bilinmeyene yönelmediği, bilinenlerden hareketle bilinmeyene ulaşmaya çalıştığını belirtir. Kâtip Çelebi'ye göre var olan (mevcûd) şayet maddeden mücerred varlık olursa metafizik ilminin

⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/30.

⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/564.

⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/564.

¹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: II. Analitikler (Burhan)*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 22 vd.

¹¹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/49.

araştırma alanına girer. Nitekim Çelebi, ismi mezkûr eserinde felsefî/aklî ilimleri İbn Sînâ'nın tasnifi gibi, nazarî ve amelî şeklinde, nazarî ilimleri ilm-i ilâhî (metafizik), ilm-i riyâzî (matematik) ve ilm-i tabîî olarak tasnif etmektedir.¹² Yine Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* adlı eserinde insanın yetkinleşmesinin bu ilimler yoluyla elde edebileceği eşyanın hakikatini bilmesiyle mümkün olabileceğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre insan, hakiki mutluluğa ancak bilgileri elde edip, erdemleri kazandığı ve kötü huylardan uzaklaştığı sürece ulaşabilir. Bu noktada Kâtib Çelebi'nin İbn Sînâ'nın nazarî felsefe/hikmetin amacı bilmek suretiyle nefsin yetkinleşmesi, amelî felsefe/hikmetin amacı da yapılacak şeyleri bilmek ve yapmak yoluyla nefsin yetkinleşmesi şeklinde ortaya koyduğu düşünceyi referans aldığı görülmektedir.¹³ Esasen Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* adlı eserinde zamanına kadar İslam düşünce geleneğinin farklı ekollerine mensup düşünürler tarafından ortaya konulmuş ilim anlayışını sistematik ve eklektik bir yaklaşımla analiz etmiştir.¹⁴ Çelebi'nin ilim geleneği analizinde dikkat çeken önemli bir husus, İslam entelektüel geleneğinin önde gelen düşünürlerinin mârifetullah'a ilişkin görüşlerine dair yorumlarıdır. Zira Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*'da ilimler ve onların birbiriyle ilişkisine değinirken aynı zamanda metafizik ilminin konusu ve amacı en üstün olan ilim şeklinde tarif etmekte ve bu bağlamda metafizik ilminin zorunlu oluşunu vurgulamaktadır. Çünkü ona göre metafizik ilmi, Tanrı'nın, O'nun varlığı ve birliğinin, ilâhî sıfatların ve ilâhî fiillerin bilgisinin nasıl elde edilebileceğini anlatmakta ve aynı zamanda insanın gayesi olan ebedi mutluluk hakkında bilgi vermektedir.¹⁵ Kısaca Kâtib Çelebi, insanın metafizik ilmi ile birlikte mârifetullah hakkında da bilgi elde etme imkânı bulunduğunu düşünmektedir.

2. Mârifetullah'ın İmkânı

Kâtib Çelebi, insanın ilim öğrenme amacının mârifetullah, yani Allah'ı tanımak olduğunu dile getirmektedir. Esasen İslam düşünce geleneğinde insanın asıl

¹² Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-Hakk fi İhtiyârî'l-Ehakk*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2008), 147.

¹³ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/48. Krş. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2006), 5.

¹⁴ Ali Kürşat Turgut, *İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi Geleneği* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2022), 118.

¹⁵ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/26.

amacının mutluluğu (es-saâde) kazanmak olduğu ifade edilmektedir. Benzer şekilde insanın hakiki mutluluğu (es-sa'âdetü'l-kusvâ) amaçladığını söyleyen Kâtip Çelebi'ye göre de insan, gaye edindiği bu mutluluğun en yüce derecesine ulaşmayı, yani Yüce Yaratıcı'yı tanımayı hedeflemektedir. Bu bağlamda Kâtip Çelebi'nin düşüncesinde en yüce mutluluğun Yüce Yaratıcı'yı tanımak olduğu anlaşılmaktadır.¹⁶ İnsanın gerçek mutluluğa (es-sa'âdetü'l-kusvâ) ulaşabilmesi ise ancak hakiki bilgiyi elde etmesi ve bu bilgi doğrultusunda ahlâkî yetkinliğini kazanması ile mümkündür. Nitekim İbn Sînâ, insan nefsinin yetkinleşmesinin bilgi ve güzel (fazilet/erdem) davranış ile mümkün olduğunu söylemektedir. Bu çerçevede filozof, amacı “insanın bilme gücü ölçüsünde bütün şeylerin hakikatlerine vakıf olması” şeklinde tarif ettiği felsefeyi nazarî ve amelî olarak iki kısma ayırmakta ve nazarî felsefenin amacını, sadece bilme ile insanî nefsin yetkinleşmesi; amelî felsefenin gayesini de hem bilme hem de yapma ile nefsin yetkinleşmesi olduğunu belirtmektedir.¹⁷ Dolayısıyla İbn Sînâ, nazarî felsefede amacın gerçeği (hakk) bilme, amelî felsefede de iyinin bilgisine sahip olma ve o bilgi doğrultusunda fiil gerçekleştirme olduğunu dile getirmektedir.¹⁸

Düşünür Kâtip Çelebi ise insanın yetkinleşmesini, eşyanın hakikatine vâkıf olması, Tanrı'yı, O'nun kitabını ve peygamberinin sünnetini bilmesiyle gerçekleşebileceğini belirtmiştir. Bu noktada düşünür, insanın bütün bu bilgileri elde edebilmesi için onlarla ilgili ilimleri öğrenmesinin zorunluluğuna dikkat çekmektedir.¹⁹ Nitekim bu durumu *el-îlhâmü'l-mukaddes mine'l-fezyi'l-akdes* adlı eserinde anlatmaktadır. Kâtip Çelebi, mezkûr eserinde mârifetullah'a ulaşmak için astronomi (hey'et) ve anatomi (teşrîh) ilimlerinin bilinmesi gerektiği düşüncesindedir. Çünkü astronomi ve anatomi ilimlerini bilmeyen kimsenin Tanrı'yı bilmekten aciz kalması söz konusudur.²⁰ Esasen Kâtip Çelebi'nin mârifetullah'a ilişkin bu iddiası ondan önce yaşamış olan Devvânî'de de

¹⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/49, 2/565-566.

¹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Mantığa Giriş*, 5.

¹⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Mantığa Giriş*, 7.

¹⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/53.

²⁰ Bedi N. Şehsuvaroğlu (ed.), *Kâtip Çelebi (Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1985), 151.

görülmektedir. Nitekim Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde* adlı eserinde Zorunlu Varlık olan Tanrı'nın cehalete benzemeyen en mükemmel bir ilme sahip olduğunu ve O'nun kudretinin de acziyetin bulaşmadığı en kâmil bir kudret ile nitelendirildiği belirtmektedir. Âlemi Tanrı'nın sanatı şeklinde ifade eden düşünüre göre Zorunlu Varlık'ın sanatı akılların bir nebze dahi anlamakta zorlandığı en ince hikmetleri kapsamaktadır. Bu çerçevede Devvânî, en ince hikmetleri kapsayan bu eşsiz sanatı, ancak astronomi ve anatomi ilimleri ile meşgul olan kimsenin anlayabileceğini ifade etmektedir. Zira bu ilimlerle meşgul olan insanın âlemde ve insan organizmasındaki harikulade mükemmelliği gördüğünde bu eşsiz düzene hayran kalmaması imkânsız olacaktır.²¹

Kâtib Çelebi, insanın bilgi alanının bütün var olanlar, yani Tanrı ve O'nun dışındaki yaratılmış varlıklar olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda o, insan için en yüksek bilgi mertebesinin mârifetullah olduğunu vurgulamaktadır. Zira Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hakk*, *Keşfü'z-zunûn*, *Süllemü'l-vüsûl* gibi eserlerinde insanın en yüce mutluluğa ulaşmasının var olanlar ve özellikle de mârifetullah hakkında bilgi elde etmesiyle mümkün olabileceğini dile getirmektedir. Bu çerçevede düşünür, mârifetullah'a iki yolla ulaşıldığını belirtmektedir. Söz konusu bu iki yöntem ise metafizik ilminin elde edilmesinde de kullanılan yollardır. Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*'un "İlm-i ilâhî" maddesinde daha önce İbn Sînâ'nın dile getirdiği gibi, metafizik ilminin konusuna değinir. Ona göre bir ilim olarak metafizik, var olanları var olmaları itibarıyla inceler. Bu açıdan o, metafizik ilminin konusunu var olan (mevcûd), amacını da en yüce mutluluğa (es-sa'âdetü'l-kusvâ) ulaşmak için doğru bilgiyi elde etmek şeklinde ifade eder.²² Metafizik ilminin tanımı, konusu ve amacını

²¹ Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*, 167. Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde* adlı eserine şerh yazan Hüseyin Erdebîlî (ö. 950/1543), onun ilâhî hikmet konusundaki görüşlerini eleştirir. Zira Erdebîlî'ye göre Tanrı'nın hikmetinin O'nun ilim ve kudret sıfatı ile ilişkilendirilmesi ve ilim sıfatının da mümkün varlık olan insanın ilmi ile mukayese edilmesi doğru değildir. Bu çerçevede Erdebîlî, Tanrı'nın ilmi ve kudretinin sonsuz olduğu ve sonsuz olanın sonlu olana nispetinin de mümkün olmadığı düşüncesindedir. Hüseyin Erdebîlî, *Şerh-i Risâle Cedid fi İsbâti'l-vâcib* (Kütahya: Vahit Paşa, 261), 62^b.

²² Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/174. Krş. İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 2/3-4.

Taşköprîzâde'nin *Miftâhu's-sa'âde*²³ adlı eserine de atıf yaparak açıklayan Kâtip Çelebi, İbnü'l-Ekfânî'nin *İrşâdu'l-kâsîd* adlı eserine referansla da metafizik ilminin ilimler tasnifindeki yerine ve bu ilmin alt bölümlerine değinir. Buna göre metafizik ilmi, rubûbiyeti kuşattığından dolayı ilm-i ilâhî; varlıktaki küllîleri kuşatması sebebiyle ilm-i küllî; madde ve maddî şeylerin ötesini inceleme imkânı vermesi sebebiyle de mâ ba'de't-tabîa olarak adlandırılmıştır. Kâtip Çelebi'nin zikrettiği üzere İbnü'l-Ekfânî, metafizik ilminin beş bölümü olduğunu ifade etmektedir. Bu beş bölüm; (i) varlık, mahiyet, birlik, çokluk, zorunlu, mümkün, kıdem, hudûs, illet-malûl gibi genel kavramlar (umûr-ı âimme), (ii) ilimlerin ilkeleri, (iii) Tanrı'nın varlığının ve birliğinin ispatına ilişkin deliller, ilâhî sıfatlar, (iv) akıllar, nefisler, melekler, cinler ve şeytanlar gibi mücerred varlıkların ispatı ve onların hakikati, (v) insanî nefsin ölümden sonraki durumu hakkındadır.²⁴ Dolayısıyla Kâtip Çelebi, kendinden önceki düşünörlere referansla metafizik ilminin alt başlıklarından birinin, muhtemelen en önemlisinin Tanrı'nın varlığı ve zorunluluğunu incelemek ve ispat etmek olduğunu dile getirmektedir.

Düşünür Çelebi, metafizik ilminin öğrenilmesinin insan için zorunlu bir ihtiyaç olduğundan söz etmekte ve bu ihtiyaç sebebiyle de bu ilimde farklı yolların varlığına dikkat çekmektedir. Nitekim o, metafizik ilmini araştırma ve inceleme ile anlamak isteyenlerin araştırmacı hakîmler olduğunu söylemektedir. Zira metafizik ilmi hususunda otorite kabul edilen Aristoteles ve İbn Sînâ'ya referansla; (i) kesin delillerin olduğu nazar ve istidlâl; (ii) ruhun temizlenmesi yöntemiyle kazanılan keşif ve müşahede şeklinde metafizik ilmine dair iki yol bulunduğunu ifade etmektedir.²⁵ Zira ona göre mârifetullah'a ancak bu iki yöntemle ulaşılabilir. Bu iki yöntemden birinden, akıl yürütme ya da teorik bilim yolu (tarîkatü'l-istidlâl), ikincisinden de manevî keşif ya da mistik tecrübe (tarîkatü'l-müşâhede) şeklinde bahsedilmektedir. Nitekim Çelebi, hakikatin elde edilmesi hususunda bu iki yolun dışında herhangi bir

²³ Taşköprîzâde, *Miftâhu's-sa'âde ve Misbâhu's-siyâde fî mevzû'ati'l-ulûm*, nşr. K. Kâmil Bekrî-A. Ebunnûr (Kahire: y.y., 1968), 1/313-320.

²⁴ Cahid Şenel, "İbnü'l-Ekfânî'nin İrşâdu'l-kâsîd'da ilimler Sınıflaması", *İlimleri Sınıflamak İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi*, ed. Mustakim Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 211; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/174.

²⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/174.

yöntemin olmadığı düşüncesindedir. Esasen bu iki yol her ne kadar farklı gibi görünmüş olsa da onlardan birinden hareket edilerek diğerine ulaşabilme imkânı vardır. Zira her iki yolun yolcusu da neticede iki denizin birleştiği bir yer gibi aynı hakikate ulaşabilmektedir.²⁶

Kâtip Çelebi'nin zikretmiş olduğu mârifetullah'a veya hakikate ulaştırılan bu iki yöntem müteahhir dönemde birçok düşünür tarafından dile getirilen bir husustur. Nitekim müteahhir dönemin önde gelen düşünürü Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), *el-Metâlibü'l-Âliyye* adlı eserinde mârifetullah'a giden iki yolu detaylı bir şekilde anlatır. Bu yollardan biri, düşünme ve akıl yürütme taraftarlarının (ashâbü'n-nazar ve'l-istidlâl) yolu; diğeri ise riyâzet ve mücâhede taraftarlarının (ashâbü'r-riyâze ve'l-mücâhede) yoludur.²⁷ Râzî, nazar ve istidlâl yolunun metafizikçi filozoflara ait olduğunu ifade eder. Nitekim ona göre bu yol, zâtî gereği zorunlu varlığın ispatını içermektedir. İkinci yolun ise riyâzet taraftarlarının yöntemi olduğunu söyleyen Râzî, birinci yola nazaran bu yolu daha çok ilgi çekici, zevkli, güçlü, sağlam ve baskın şeklinde nitelendirir. Ona göre bu yolu benimseyen insan, kalbini tam manasıyla Tanrı'yı anmakla meşgul eder, O'nun dışında her şeyi kalbinden çıkarır ve bunun neticesinde de yüce nurları ve ilâhi sırları elde etme imkânına ulaşır.²⁸ Kâtip Çelebi ise mârifetullah'a ulaşma imkânı olan yöntemlerden biri olan nazar ve istidlâl yolunu tercih edenlerin kelim düşünürleri ve Meşşâî filozoflar olduğunu dile getirir. Burada Çelebi, kelim düşünürleri ile Meşşâî filozoflar arasındaki farkın kelamcılarının peygamberlerin şeriatlerinden birini takip etmesi olduğunu söylemektedir. İkinci yöntemi benimseyenlerin de nefis terbiyesi yaparak mârifetullah'a ulaşan tasavvufçular ve İshrâkî filozoflar olduğunu ifade eder. Bu yöntemi benimseyenlerden tasavvufçular şeriatin hükümlerine riayet ederlerken, İshrâkî filozofların riayet etmedikleri görülmektedir.²⁹ Esasen yukarıda ifade edildiği üzere,

²⁶ Bilal Yurtoğlu, *Kâtip Çelebi* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2009), 310; a. mlf., "XVII. Yüzyılda Bir İshrâkî: Kâtip Çelebi'nin Bilim Anlayışı", *Doğumunun 400. Yıl Dönümünde Kâtip Çelebi*, ed. Bekir Karlığa-Mustafa Kaçar (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009), 265.

²⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliyye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beirut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987), 1/53.

²⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliyye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, 1/53-54.

²⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/565-566; Kâtip Çelebi'nin yer verdiği mezkûr taksim ondan önce Allâme Hafîd'in (ö. 916/1510) *Mecmû'atü'l-Hafîd* (İstanbul: Süleymaniye, Esad Efendi, 3747) adlı eserinde

Râzî'de olduğu gibi Kâtip Çelebi'nin sözlerinden de ikinci yolu, yani “zevk-i hikmet” olarak adlandırdığı riyâzet ve mücâhede yöntemini benimsemiş gibi görünmektedir. Ancak Çelebi'nin ifadelerinden Meşşâî düşünürlerin ve tasavvufçuların yöntemini birleştiren Sühreverdî'nin yöntemini daha uygun bulduğu fikri de anlaşılmaktadır.³⁰

Düşünür Çelebi, zikretmiş olduğu her iki yolun da iki farklı ekol tarafından benimsendiğini belirtmektedir. Bu çerçevede o, nazar ve istidlâl yöntemiyle mârifetullah'a ulaşmada esas olan nazarî aklın dört aşamasının geçilerek en üst mertebesine ulaşılmasının önemine dikkat çekmektedir. Esasen Kâtip Çelebi, burada nazar ve istidlâl yolunu benimseyen Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ'nın ifade ettiği nazarî aklın derecelerinden olan en üst mertebeden söz etmektedir. Zira nazarî aklın en üst derecesi olan müstefâd akıl aşaması insanî bilginin en üst seviyesi kabul edilmektedir. Kâtip Çelebi'nin zikrettiği üzere, İbn Sînâ, aklın dört aşamasını şu şekilde sıralamaktadır; (i) heyûlânî akıl (el-aklu'l-heyûlânî), (ii) fiil halindeki akıl (el-akl bi'l-fi'l), (iii) meleke halindeki akıl (el-akl bi'l-meleke) ve (iv) kazanılmış akıldır (el-aklu'l-müstefâd). Filozofun sıralamış olduğu bu akıl aşamalarından en üst mertebe insanî bilginin de en üst seviyesi olan müstefâd (kazanılmış) akıl aşamasıdır.³¹ Hem İbn Sînâ hem Kâtip Çelebi müstefâd akıl derecesine ulaşan insan için hiçbir şeyin gizli kalmadığı düşüncesindedirler. Ancak Çelebi, isim zikretmeksizin İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı metnindeki düşüncesine referansla, müstefâd akıl derecesine bütün insanların değil, bazı insanların ulaşabildiğini ifade etmektedir. Nitekim Kâtip Çelebi'ye göre çoğunlukla insanlar bu bilgi düzeyine ulaşma ve ahirette mutluluğu kazanabilme imkânına sahiptir. Ancak o, bazı insanların da beden ve bedenin ilineklerinden soyutlanarak bu bilgi düzeyine ulaştığını ve henüz dünyada iken gerçek mutluluğu elde etme imkânına sahip

geçmektedir. Bk. İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 494. Ayrıca konuyla ilgili Kâtip Çelebi'nin eserinde yer verilen metin Sadreddinzâde Şîrvânî'nin *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye el-Ahmedhâniyye*'de geçmektedir. Bk. Sadreddinzâde Şîrvânî, *el-Fevâidü'l-hâkâniyye* (İstanbul: Süleymaniye, Nuruosmaniye, 4132), 77^b-78^b.

³⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/174.

³¹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/566. Krş. Şîrvânî, *el-Fevâidü'l-hâkâniyye*, 77^b-78^a; krş. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), 2021), 430-433; a. mlf., *Risâle fi'l-Hudûd -Tis'u Resâil* içinde-, nşr. Emin Hindiyiye (Mısır: Matbaatü Hindiyiye, 1908), 79-80.

olduğunu düşünmektedir.³² Diğer taraftan Kâtîp Çelebi, ikinci yöntemi, yani nefis terbiyesi yolunu benimseyen kimselerin ise pratik/amelî bakımdan yetkinleşen ve aşağıdaki dört aşamayı geçener olduğunu belirtmektedir. Düşünürün zikrettiği bu dört derece ise şudur:

Bu derecelerin ilki (i), dış görünüşünü ilahî buyruk ve şeriat hükümleriyle fiillerini gerçekleştirerek düzeltmek; ikincisi (ii) insanın iç dünyasını rezilet kabul edilen huylardan, yani kötü huylardan arındırarak düzeltilmesi; üçüncüsü (iii) şüphe ve evham gibi birtakım kusurlardan uzak durarak nefsin yüce suretlerle donatılmasıdır; dördüncüsü (iv) ise daimi bir şekilde bütün noksan sıfatlardan uzak ve yüce, mutlak yetkin olan Tanrı'yı düşünmektir.³³

Kâtîp Çelebi, keşfî yolu benimseyenlerin aşamalarından olan amelî kuvvetin üçüncü derecesinin, nazar yöntemini benimseyenlerin, yani nazarî aklın dördüncü derecesi olan müstefâd akıl aşamasına denk olduğunu ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle amelî yetkinleşmenin üçüncü derecesinde, tıpkı nazarî aklın dördüncü derecesi gibi, insan nefsinde bilinenler tamamen görünür bir haldedir. Bununla birlikte her ne kadar amelî yetkinleşmenin üçüncü mertebesinde müşahede edilen ile nazarî aklın dördüncü derecesinde akledilen bilinmesi bakımından eşit gibi olsa da bu idrak edilen suretler iki noktada birbirinden ayrılır. Bu iki noktadan ilki, müstefâd akıl tarafından idrak edilen suretlerin en doğru bilgi kabul edilmesine rağmen, yine de şüpheden uzak olmamasıdır. Çünkü vehim, akıl ile araştırmaya egemen olmaktadır. Ayrıca Kâtîp Çelebi'ye göre duyu güçleri aklî güce hizmet etmektedir. Bu bağlamda Çelebi, müstefâd aklın hüküm verdiği bir şey hakkında

³² İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ta ârif olarak nitelendirdiği insanlardan söz etmektedir. Filozofa göre bu insanlar bedenini arzularından sıyrılarak, metafizik âleme yönelmişlerdir. Bu noktada İbn Sînâ bu kimselerin yapmış oldukları fiilleri sebebiyle kutsal varlık ve en yüce mutluluğa ulaştığını ve bu neticesinde de insanî olarak ulaşılabilecek en yüce yetkinlik derecesini idrak etme imkânı elde ettiklerini belirtmektedir. Kâtîp Çelebi'nin de işaret ettiği gibi İbn Sînâ, bu yüksek hazza ulaşan nefislerin bedenden kaynaklanan süflî çağrılara uymadıklarını ve metafizik âlem ile meşgul olduklarını söylemektedir. Dolayısıyla filozof, bu niteliğe sahip kişilerin daha dünyada yaşarken, zikredilen manevî hazdan pay almalarının mümkün olduğunu ifade etmektedir. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât vet-Tenbîhât)*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 176 vd.; Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, 372-373.

³³ Kâtîp Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/566. Krş. Şîrvânî, *el-Fevâidü'l-hâkâniyye*, 78^a.

duyusal güçlerin yol açtığı vehime karşı çıkamadığını belirtmektedir. Kâtip Çelebi, ikinci noktayı ayna meteforu ile şu şekilde izah etmektedir: Amelî gücün üçüncü derecesinde ortaya çıkan nefsin durumu kötü huylardan arınmış, tamamen bulanıklıklardan ve kirli alâkalardan uzak bir şekilde berrak ve parlaktır. Nefsin bu berrak ve parlak halini bir aynaya benzeten Kâtip Çelebi, nefsin bir ayna gibi, birçok sureti almaya hazır olduğunu ve hakikatleri idrak edebilir bir hale geldiğini ifade etmektedir. Burada ayna, parlatılmıştır ve parlatıldığından dolayı da karşısında bulunan eşyalar içinde buluyor gibidir. Dolayısıyla ayna içinde birçok suret bulunan bir nesneye benzer niteliktedir. Nasıl ki aynada karşısında bulunan duvardaki birçok suret belirir, benzer şekilde nefis de kirli alâkalardan ve bulanıklıklardan arındığında bilinmeyen hakikate ulaşmak için onda birçok suret görünür hale gelmektedir. Kâtip Çelebi, müstefâd akıl derecesinde ortaya çıkan bu nefsin feyz alma durumunun, bilinmeyene ulaştırmaları için düzenlenmiş ilkelere uygun düşen bilimler olduğunu dile getirmektedir.³⁴

İslâm entelektüel geleneğinde mârifetullah hakkında ileri sürülen görüşleri genel bir tasnifle sunan Kâtip Çelebi'nin insanın müstefâd akıl seviyesinde elde ettiği bilimleri İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) *Mukaddime* adlı eserine atıf yaparak felsefe/hikmet ilimleri şeklinde adlandırdığı görülmektedir. Nitekim İbn Haldûn da insanın akılla elde ettiği ve felsefe/hikmet adı verilen ilimlerin insanlığın ortak bir ürünü olduğunu ifade etmektedir.³⁵ Benzer şekilde Sühreverdî de *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserinin giriş kısmında felsefenin/hikmetin sadece bu zamanda bu millet tarafından üretilmediğini, aksine insanlık var olduğu sürece hemen her zaman diliminde felsefenin/hikmetin ve bu hikmeti delillerle savunan bir hikmet sahibinin (bilge kişi) var olduğunu dile getirmektedir. Bu noktada Sühreverdî, esasında farklı yüzyıllarda farklı filozoflar tarafından farklı dil ile ifade edilen hikmetin ilkeleri

³⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/566. Krş. Şîrvânî, *el-Fevâidü'l-hâkâniyye*, 78^a-78^b.

³⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/566. Krş. İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2015), 2/870.

bakımından aynı olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla tartışma veya ihtilaf sadece lafızlarda, görüş, yorum ve eleştiride kullanılan dil ile üsluptadır.³⁶

İslam düşüncesinde felsefe/hikmet ilimlerinde otorite olarak Meşşâî filozofları referans kabul eden Kâtip Çelebi'nin zikrettiği üzere mârifetullah'a ilişkin önemli bir tartışma da mârifetullah'ın imkânı meselesidir. Nitekim İslam düşünce geleneğinde İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*'ta bir ilim olarak metafiziğin gayesini, *et-Ta'likât*'ta da felsefe/hikmetin konusunu "Allah'ı bilmek"³⁷ (el-ma'rifetü billâhi Te'âla) olarak ifade etmektedir. Meşşâî filozoflar tarafından "Allah'ı bilmek" şeklinde formüle edilen felsefede, "bilinenlerden bilinmeyenlere ulaşma" şeklinde tarif edilen aklî istidlalin³⁸, diğer ifadeyle nazarın Tanrı'nın varlığının ispatı meselesine tatbik edildiğinde O'nun hakikatinin de bilinmesinin mümkün olup olmadığı tartışmalı bir husustur. Problem bir başka şekilde ifade edilecek olursa, insan için Tanrı'yı tam manasıyla bilmek mümkün olup olmayacağı sorgulanabilir. Konuyla ilgili olarak İbn Sînâ, *et-Ta'likât*'ta insanın nazar yöntemiyle birtakım bilgilere ulaştığını, ancak elde edilen bu bilgilerin eşyanın hakikati olduğu manasına gelmediğini ifade etmektedir. Zira filozofa göre eşyanın hakikatine tam anlamıyla vâkıf olmak nefis ve bedenden mürekkep olan insanın aklının kavrayış sınırlarını aşan bir durumdur. Bu sebeple de insan, varlığı zorunlu olan hakkında sadece O'nun zorunlu oluşunu bilebilir. Varlığı zorunlu olanın zorunlu oluşunun bilinmesi ise O'nun hakikatinin bilindiği manasına gelmemektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ felsefesi göre insan, her ne kadar Zorunlu Varlık olan Tanrı'nın varlığı hakkında birtakım ispat yöntemleri üretmiş olsa da O'nun hakikatini olduğu gibi bilmesi mümkün görünmemektedir.³⁹ Zira insanın ispat yöntemiyle elde ettiği nazârî bilgi, kendi aklî sınırları dâhilindedir. Bu nedenle insanın aklî gücü sınırlarında elde ettiği bilgi ile Tanrı'nın hakikatinin aynı olduğu sonucuna ulaşmak yanlış olabilir. Nitekim bu durumu Eş'ârî ekolünün önde gelen

³⁶ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, çev. Eyüp Bekiryazıcı-Üsmetullah Sami (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 8-10.

³⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 1/20; a. mlf., *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahman Bedevî, (Kum: Mektebetü'l-İ'lami'l-İslâmî, ts.), 20-21.

³⁸ İbn Sînâ, II. *Analitikler*, 22 vd.; İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 65; Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1/386.

³⁹ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 72.

kelam düşünürü Cüveynî (ö. 478/1085) de *el-Burhân* adlı eserinde söylemektedir. Ona göre insan, hâdis bir varlıktır. İnsan hâdis varlık olması sebebiyle sonlu ve sınırlı bir varlıktır ve sonlu olan bir varlığın sonsuzu tam manasıyla idraki mümkün değildir. Dolayısıyla insan, nazarî akıl gücüyle fizik ötesi, yani metafizik âlem hakkında birtakım bilgiler elde edebilir, ancak elde ettiği bu bilgilerin bütünüyle kuşatıcı bir bilgi olduğunu söylemek doğru değildir.⁴⁰

Kâtip Çelebi, mârifetullah'ın imkânı meselesinde Meşşâî düşünürlerin yanı sıra nazar ve istidlâl yöntemini benimseyen kelam bilginlerine de atıf yapar. Ona göre kelamcılar, nakli esas almak suretiyle mârifetullah'ın imkânı meselesine zihin yormuşlardır. Nitekim filozoflar, Tanrı'yı bilmenin imkânını tartışırken, kelam bilginleri, bu bilmenin zorunlu mu yoksa kesbî bilgi mi olduğu hususunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. İslam düşünce geleneğinde kimi bilginler insanın Tanrı'yı bilmesinin fitrî olduğunu söylerken; bazıları da akılla, yani aklî istidlâl (nazar) yöntemiyle Tanrı'yı bilmenin mümkün olduğunu ileri sürmüşlerdir. Nitekim Ebû Hanîfe (ö. 150/767) insanın fitrî olarak Tanrı'yı bildiğini düşünmektedir.⁴¹ Benzer düşüncüyü Şehristânî (ö. 548/1153) de iddia etmektedir. Şehristânî'ye göre Tanrı'yı bilmek fitrîdir. Çünkü Tanrı herhangi bir şeyle delil getirilemeyecek kadar iyi bilinendir. Zira Şehristânî'ye göre insan için âlemin bir Yaraticısının varlığının bilinmesi bedihî bir durumdur.⁴²

Kâtip Çelebi'nin mârifetullah'a ulaşma yöntemi olarak zikrettiği ikinci yolu (keşf ve müşahede) bir yöntem kabul eden tasavvufçu ve işrâkî filozoflar, Mârifetullah'ın imkânı meselesinde dikkat çeken fikirler ortaya koymuşlardır. Örneğin, Gazzâlî (ö.

⁴⁰ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûl'l-fikh*, nşr. Abdülazîm ed-Dîb (Devha: Câmiatu Katar, 1399/1978), 1/142; Ömer Türker, "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker-Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 29.

⁴¹ Beyazîzade Ahmed Efendi, *İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri (el-Usûl'l-münîfe li'l-imam Ebû Hanîfe)*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: İFAV Yayınları, 2000), 89-90.

⁴² Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keâm*, nşr. Alfred Guillaume (London: y.y., 1934), 123-124; a. mlf., *Kitâbu'l-Musâraa (Filozoflarla Mücadele)*, çev. Aygün Akyol-Aytekin Özel (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 39.

505/1111), *el-İktisâd fi'l-İtikâd*'da⁴³ mârifetullah'ın akılla, *el-Maksadü'l-esnâ*⁴⁴ ve *Mişkâtü'l-envâr*'da⁴⁵ ise müşahede yöntemiyle bilinebileceğini söylemektedir. Bu çerçevede Gazzâlî'nin *el-Maksadü'l-esnâ*'da mârifetullah konusunda biri kâsır (kusurlu), diğeri mesdûd (kapalı) şeklinde zikrettiği iki yol dikkat çekmektedir. O, kâsır yolun insanın kendisinde var olan niteliklerden hareketle Tanrı'nın isim ve sıfatlarını bilmesi; mesdûd (kapalı) yolun ise insanın ilâhlık niteliklerini bütünüyle kazanıncaya kadar bekleyip, neticesinde de ilâh olması durumu olduğunu belirtmektedir. Ancak düşünür, mesdûd yolun insan için kapalı olduğunu ifade etmektedir. Çünkü ilâhlık hakikatine sadece Allah sahiptir. Esasen Gazzâlî'ye göre ikinci yol, tahkiki marifetin tek yoludur, fakat bu mertebede Allah'tan başkasının varlığı imkânsızdır. Dolayısıyla Gazzâlî'nin düşüncesinden Tanrı'yı hakikati üzere O'ndan başkasının bilmesinin imkânsız olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu durum, nübüvvet makamının peygamberden başkasının bilmesinin veya anlamasının mümkün olmamasına benzemektedir. Bu noktada Gazzâlî, ârif kişilerin Tanrı'yı tanımalarının, hakikatte O'nu mutlak manada tanıma acziyetini bilmeleri anlamında olduğunu düşünmektedir. Zira ilâhlık niteliklerini tam manasıyla idrak etme, hakiki marifetle O'nu bilmenin imkânsız oluşunu bilme anlamına gelmektedir. Başka bir ifadeyle, Tanrı'nın hakiki olarak bilinmeyeceğini bilmek de hakikati idrak etmek manasındadır.⁴⁶

İslâm tasavvufunun önde gelen ismi İbn Arabî'ye (ö. 638/1240) göre de mârifetullah fitrîdir. O, düşüncesini Fahreddîn er-Râzî'ye yazdığı mektubunda "Allah'ı bilmek, O'nun varlığını bilmekten başkadır." şeklindeki sözleriyle dile getirir. İbn Arabî, insan aklının Tanrı'yı var olması ile zat ve sıfatları açısından bilebileceği düşüncesindedir. Bu bağlamda o, insanın Tanrı'yı O'nun dışındaki varlıklardan hareketle, O'nun ne olmadığı (selb), yani selbi sıfatları yoluyla bilebileceğini belirtmektedir. Zira İbn Arabî'ye göre Tanrı, insanın aklının nazar ve tefekkür yoluyla bilmesinden çok daha yücedir. Dolayısıyla İbn Arabî, insanın

⁴³ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol (el-İktisâd fi'l-İtikâd)*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 21.

⁴⁴ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi Esmâillâhi'l-hüsnâ*, thk. Fadlou A. Shehadi (Beyrut: y.y., 1971), 42 vd.

⁴⁵ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr ve misfâtü'l-esrar*, nşr. Abdülaziz İzzeddin es-Seyrean (Beyrut: Âlemü'l-Kütüp, 1986), 137.

⁴⁶ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, 51-56; a. mlf., *Mişkâtü'l-envâr*, 138.

müşahede yoluyla Tanrı'yı bilebileceği görüşünü ortaya koyar.⁴⁷ Esasen onun bu düşünceleri Kâtip Çelebi'nin de zikrettiği üzere öğrencisi Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) tarafından dile getirilmektedir. Konevî'ye göre insan, Hakk'ı sadece varlığı ve bir olması itibarıyla bilme imkânına sahiptir. Zira insan, kendisinde benzer nitelikler bulunan bir varlığı idrak edebilir. Oysa Tanrı, zatı bakımından hiçbir varlığa benzemez. O'nun bir benzeri ve ortağı yoktur. Bu sebeple de insanın Tanrı'yı hakikatiyle bilmesi mümkün değildir.⁴⁸ Esasen burada İbn Arabî ve Konevî'nin insanın sınırlı bir varlık oluşunu ve sınırlı bir varlığın Mutlak olan Varlık'ı bilmesinin imkânsız olmasını vurguladıkları görülmektedir.

Kâtip Çelebi, mârifetullah'ın imkânı meselesinde Taşkoprîzâde'den (ö. 968/1561) yaptığı birtakım nakillerle, bir ilim olarak metafiziğin konusunun çok yüce hakikatler olduğunu ve bu ilmin hakikatlerinin idrak edilmesi durumunda kişinin büyük başarı elde edebileceğini ifade etmektedir. Fakat Çelebi, metafizik ilminde sınırı aşan kişinin de büyük hüsrana uğramasının kaçınılmaz olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü ona göre Tanrı, insanın aklına gelen her şey için bir yol olmaktan ve kutsallığının sınırlarının bilinmesinden çok daha yücedir. Bununla birlikte Kâtip Çelebi'nin ifadelerinden bazı insanların metafizik âlemin ve Tanrı'nın bilgisine ulaşabileceği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim düşünür, Tanrı'nın sırlarının ancak birer birer bilinebileceğini vurgular. Fakat aklî gücünü şüpheden uzak tutabilen pek az insan vardır. Tanrı'nın sırlarına vâkıf olabilen insan da ancak ruhunu temizlemiş olandır. Bu noktada Kâtip Çelebi, ruhunu temizleyerek Tanrı'nın sırlarına vâkıf olan, yani zikredilen mertebeye ulaşan kişilerden biri olarak Sühreverdi'den (ö. 587/1191) bahseder. Hatta Çelebi'ye göre Sühreverdi, yaşadığı dönemde hakiki ilmin şeyhi konumundadır.⁴⁹ Burada Kâtip Çelebi'nin

⁴⁷ İbn Arabî'nin Fahreddin er-Râzî'ye gönderdiği mektup neşredilmiştir. Bk. Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabi, "Risâle ile'l-İmam er-Râzî" -*Resâilü İbn Arabi* içinde- (Lübnan: Dâri'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 184-187. Türkçe çevirisi için bk. Nesim Doru, "İbn-i Arabî'nin Fahreddin Razi'ye Gönderdiği Mektup", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2002), 101-105.

⁴⁸ Sadreddin Konevî, *Yazışmalar (el-Mürâselât)*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 54; a. mlf., *Fâtiha Suresi Tefsiri (İ'câzü'l-beyân fî te'vîli'l-ümmi'l-Kur'ân)*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 64.

⁴⁹ Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, nşr. Mahmud Abdülkadir el-Arnaut-Sâlih Sadavi Salih-Selahaddin Uygur ed. Ekmeleddin İhsanoğlu (İstanbul: Ma'hedü'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-Arabiyye,

Sühreverdî'nin ismini zikretmesi rastlantısal bir durum değildir. Zira insan için en yüce mutluluk (es-sa'âdetü'l-kusvâ) ve en yüksek idrak ile Tanrı'yı tanıma, Tanrı'nın fiillerinin mükemmelliğinin ve kusursuzluğunun bilinmesi manasındadır. Başka bir ifadeyle Tanrı'nın yarattığı her şey olabilecek en mükemmel bir şekildedir ve O'ndan ortaya çıkan fiillerde de hiçbir şekilde eksiklik veya kusurun varlığı söz konusu değildir. Kâtib Çelebi, Tanrı'nın fiili olan âlemdeki bu mükemmel var oluşu idrak edenlerin yalnızca İshrâkî filozoflar olduğunu ifade etmektedir. Çünkü Çelebi'ye göre İshrâkî filozoflar, mârifetullah'ı ve eşyanın hakikatini araştırmaya önce nazarî yöntemle, yani akıl ile başlar, ardından da nefsin maddî ilineklerinden tecridi ve arındırılması ile devam ederler. Dolayısıyla İshrâkî filozoflar nazar ve keşf şeklindeki iki yolu birleştirerek hakikate ulaşırlar. Kâtib Çelebi'nin bu yöntemle hakikate ulaşan düşünürlerin önde gelen isminin Sühreverdî, Sühreverdî'den sonra da Sadreddin Konevî, Kutbeddin Şîrâzî (ö. 710/1311), Molla Fenârî (ö. 834/1431) ve Celâleddîn Devvânî olduğunu dile getirdiği görülmektedir.⁵⁰

Bilim anlayışı da dikkate alındığında mârifetullah meselesinde Kâtib Çelebi'nin Meşşâî ve İshrâkî öğretiyi birleştiren bir yöntem izlediği göze çarpmaktadır. Başka bir ifadeyle Çelebi, hakiki bilgiye ulaşmada tek başına aklî yöntemi yeterli görmemekte ve keşf ve müşahede yöntemini de bir aşama olarak kabul etmektedir. Nitekim onun bilgi anlayışı incelendiğinde, bilginin ilk basamağının nazarî ilimler, yani aklî bilgi olduğu görülmektedir. Ancak ona göre "tasfiye yöntemi" adıyla bilinen ruhsal arınma durumu olmaksızın insanın istediği gayeye, yani hakiki bilgiye ulaşması mümkün değildir. Zira Çelebi, nazarî aklın en üst seviyesi olan müstefâd aklın hakiki bilgiye ulaşmada yetersiz kaldığı düşüncesindedir. Bu noktada İshrâkî öğretiyi benimser bir yaklaşım sergileyen Kâtib Çelebi için Sühreverdî bir öğretici ve üstad konumunda gibidir. Nitekim Sühreverdî'nin nazarî yöntem ile keşf ve müşahede yolunu öğrenip, bu iki yolu birlikte kullanan kişinin hakikate ulaşabileceğini dile getirdiği görülmektedir. Hatta bu mertebeye ulaşan kişiyi "ideal bilge" şeklinde nitelendirmektedir. Ayrıca filozof, *Hikmetü'l-İşrak* adlı eserini hem nazar (bahs) hem

2010), 2/422. Kâtib Çelebi'nin burada vurguladığı üzere, bazı insanların kendi aklî sınırlarını aşıp Tanrı'ya ulaşabileceğini ve böylece O'nu bilebileceğini Fahreddin Râzî de dile getirmektedir. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliyye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, 1/55-56.

⁵⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/174. Krş. Taşköprizâde, *Mevzû'ati'l-ulûm*, 1/313-314.

de müşahede (teellüh) yolunu bilen kişiler için telif ettiğini, bu sebeple de keşf ve müşahede yöntemini bilmeden ismi mezkûr kitabının anlaşılamayacağını söylemektedir.⁵¹

Kâtip Çelebi'nin mârifetullah meselesine ilişkin görüşlerinin temelinde bilimsel bilgiye olan yaklaşımının yer aldığı anlaşılmaktadır. Zira düşünür, *el-ilhâmü'l-mukaddes mine'l-feyzi'l-akdes* adlı eserinin mukaddimesinde dile getirdiği gibi, her ne kadar nazarî ilimleri hakikatin bilgisine ulaşma ve mârifetullah konusunda zorunlu görse de insanın gayesine ulaşmasında bu ilimlerin tek başına yetersiz kalacağı düşüncesindedir. Nitekim Çelebi, mezkûr eserinde Tanrı'yı ve O'nun sanatı olan âlemi bilmek ve anlamak için hey'et ve teşrîh ilimleri gibi, bazı ilimlerin bilinmesini zorunlu görmektedir.⁵² Yine düşünür, insanların din ve dünya işlerinin düzenlenmesini kapsayan siyaset felsefesinin daha iyi anlaşılmasının, ilâhî hikmetin anlaşılmasına bağlı olduğu görüşündedir. Başka bir ifadeyle, insanların tabiatı itibarıyla kendi cinsleriyle birlikte yaşamak zorunluluğu bulunmaktadır. İnsanların bu şekilde birlikte yaşama zorunluluğu, hem insanlara birbirine karşı sorumlu olmayı hem de karşılıklı yardımlaşmayı gerekli kılmaktadır. Çünkü her bir insanın ihtiyaç duyduğu her bir şeyi kendinin halletmesi pek mümkün görünmemektedir. Bu sebeple de ilâhî inayetin/hikmetin bir yansıması olarak toplumu oluşturan bireylerin her biri farklı gayelere yönelmektedir. Diğer ifadeyle toplumun her bireyi farklı bir iş ve sanat ile meşgul olmakta ve böylece insanlar arasında doğal bir iş bölümü ve sevgiye dayalı bir yardımlaşma meydana gelmektedir. Dolayısıyla insanlar arasında ortaya çıkabilecek olası bazı problemlerin çözümünde yetersiz kalan akla ilâhî hikmet yardım etmektedir.⁵³ *Mîzânü'l-hak fi ihtiyâri'l-ehak* adlı eserinin mukaddimesinde akıl ve nakil arasındaki uyuma ve burhan yönteminin önemine dikkat çeken Kâtip Çelebi, şer'î/dinî ve felsefî ilimlerin araştırma alanlarının birbiriyle örtüştüğünü belirtmekte ve dinî ilimlerin felsefî ilimler olmadan anlaşılamayacağına işaret etmektedir.⁵⁴ Dolayısıyla Kâtip Çelebi, ilimlerin

⁵¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 14; Kutbeddin Şirâzî, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, nşr. Abdullah Nûrânî (Tahran: Müesses-e-i Motaleat-ı İslâmî Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 2002), 24-26.

⁵² Kâtip Çelebi, "el-ilhâmü'l-mukaddes mine'l-feyzi'l-akdes", 151.

⁵³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/31.

⁵⁴ Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-Hakk fi İhtiyâri'l-Ehakk*, 147-149.

amaç bakımından birbiriyle uyumuna dikkat çekmekte ve bu ilimler içinde yüce Yaratacî'nın zatı, sıfatları, fiilleri hakkında bilgi veren, insanı en yüce mutluluğa (es-sa'âdetü'l-kusvâ) ulaştırın ilmin de metafizik olduğu düşüncesindedir.

Sonuç

Kâtib Çelebi'nin başta *Keşfü'z-zunûn* olmak üzere farklı eserlerinde ortaya koyduğu ilim anlayışı, bir taraftan İslâm entelektüel geleneğinin ilmî zenginliğini diğeri yandan da söz konusu bu geleneğe dair düşünürün ilmî vukufiyetini göstermektedir. Eserlerinden İshrâkî öğretiyi benimser bir tavrı anlaşılan Kâtib Çelebi, aklî ve naklî ilimlerde döneminin önde gelen bir düşünürüdür. Nitekim Çelebi, insanın yaratılışında bulunan öğrenme arzusuna işaret etmekte ve insanın tabiatında var olan bu arzu ile metafizik hakikatleri idrak edebileceği düşüncesindedir. Zira Çelebi'nin düşüncesinde insan için hakikati idrak etme, aynı zamanda hakiki mutluluğa ulaşabileceği manasına gelmektedir. Bu bağlamda Kâtib Çelebi, insanın teorik ve pratik birtakım güçlerinin varlığından söz etmektedir. O, insanın sahip olduğu güçlerini yetkinleştirmek suretiyle eşyanın hakikatini öğrenmeye çalıştığını belirtir. Esasen ona göre ilim öğrenmede insanın yegâne amacı vardır. Bu amaç ise mârifetullah, yani Tanrı'yı bilmektir. Diğeri bir deyişle, insanın yetkinleşmede en yüce derecesi ve en büyük mutluluğu Yüce Yaratacî'yi bilmesidir.

Kâtib Çelebi'nin mârifetullah'a ulaşmada İslam düşünce geleneğine mensup düşünürlerce ifade edilen iki yöntemden söz ettiği görülmektedir. Bunlardan biri, nazar ve istidlâl, ikincisi de nefis terbiyesi yapanların yolu, yani keşf ve müşahededir. Her iki yöntemi de benimseyen farklı ekollere mensup düşünürler bulunmaktadır. Buna göre; nazar ve istidlâl yöntemini benimseyenler, kelim düşünürleri ve Meşşâî filozoflardır. İkinci yöntem olan nefis terbiyesi yoluyla keşf ve müşahede yöntemini benimseyen düşünürler ise tasavvufçular ve İshrâkî filozoflardır. Düşünür Çelebi ise zikredilen yöntemleri birleştiren bir yol izleyerek, her iki yöntemin birlikte kullanılması durumunda insanın hakikate ulaşabileceği kanaatindedir. Zira ona göre bu yöntemlerin birincisi olmadan ikincisi yetersiz kalacaktır. Bu bağlamda Çelebi'nin insanın hakikate ulaşma imkânı ve

mârifetullah'a ilişkin düşüncelerinde kendisinden önceki birbirinden farklı görüş ve yöntemleri inceleyerek, mukayeseli yorumlar yaptığı görülmektedir.

Eserlerinde ortaya koymuş olduğu yorum ve katkıları incelendiğinde İslâm düşüncesindeki ilmî birikime dair vukufiyeti dikkat çeken Kâtip Çelebi'nin ilim anlayışı ve ilimlerin sınıflamasında *Mecmû'atü'l-Hafid*, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye* ve *Miftâhu's-sa'âde* gibi metinleri temel referans olarak aldığı göze çarpmaktadır. Sonuç olarak, Kâtip Çelebi'ye göre insan için en yüce mutluluk (es-sa'âdetü'l-kusvâ), mârifetullah, başka bir ifadeyle, Tanrı'yı tanımaktır. Tanrı'yı tanımak, O'nun her şeyi en mükemmel bir şekilde yarattığını ve O'ndan ortaya çıkan fiillerde hiçbir şekilde eksiklik veya kusur olamayacağını bilmektir.

Kaynakça | References

- Alpyağıl, Recep. *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.
- Beyazîzade, Ahmed Efendi. *İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri (el-Usûlü'l-münîfe li'l-imam Ebû Hanîfe)*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: İFAV Yayınları, 2000.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*. nşr. Abdülazîm ed-Dîb. 2 Cilt. Devha: Câmiatu Katar, 1399/1978.
- Devvânî, Celâleddîn. *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme -Seb'u Resâil içinde-*. nşr. Ahmed Tevîserkânî. 69-113. Tahran: Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub, 2002.
- Devvânî, Celâleddîn. *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde -Seb'u Resâil içinde-*. nşr. Ahmed Tevîserkânî. 117-170. Tahran: Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub, 2002.
- Doru, Nesim. "İbn-i Arabî'nin Fahreddin Razi'ye Gönderdiği Mektup". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2002), 99-105.
- Erdebîlî, Hüseyin. *Şerh-i Risâle Cedid fî İsbâti'l-vâcib*. Kütahya: Vahit Paşa, 261.
- Fârâbî. *et-Ta'likât*. nşr. Cafer Al-i Yasin. Beyrut: Dârü'l-Menâhil, 1988.
- Gazzâlî. *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi Esmâillâhi'l-hüsnâ*. thk. Fadlou A. Shehadi. Beyrut: y.y., 1971.
- Gazzâlî. *İtikadda Orta Yol (el-İktisâd fi'l-'itikâd)*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazzâlî. *Mişkâtü'l-envâr ve misfâtü'l-esrar*. nşr. Abdülaziz İzzeddin es-Seyrevan. Beyrut: Âlemü'l-Kütüp, 1986.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. 2 Cilt. İstanbul: Dergah Yayınları, 2015.
- İbn Rüşd. *Faslü'l-makâl*. çev. Bekir Karlığa. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- İbn Sînâ. *et-Ta'likât*. nşr. Abdurrahman Bedevî. Kum: Mektebetü'l-İ'lami'l-İslâmî, ts.

- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât vet-Tenbîhât)*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ: II. Analitikler (Burhan)*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ: Nefs*. çev. Mehmet Zahit Tiryaki. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), 2021.
- İbn Sînâ. *Risâle fi'l-Hudûd -Tis'u Resâil içinde-*. nşr. Emin Hindiye. Mısır: Matbaatü Hindiye, 1908.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ: Mantiğa Giriş*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.
- İbn Sînâ. *Metafizik I*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Sînâ. *Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Kâtip Çelebi. “el-İlhâmü'l-mukaddes mine'l-feyzi'l-akdes”. *Kâtip Çelebi (Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler)*, haz. Bedi N. Şehsuvaroğlu. 151-163. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1985.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn*. çev. Rüştü Balcı. 4 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.
- Kâtip Çelebi. *Mizânü'l-Hakk fi İhtiyârî'l-Ehakk*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2008.
- Kâtip Çelebi. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. nşr. Mahmud Abdülkadir el-Arnaut-Sâlih Sadavi Salih-Selahaddin Uygur. ed. Ekmeleddin İhsanoğlu. 6 Cilt. İstanbul: Ma'hedü'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-Arabiyye, 2010.
- Kutbeddin Şirâzî. *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*. nşr. Abdullah Nûrânî. Tahran: Müessesesi-i Motaleat-ı İslâmî Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 2002.
- Kutluer, İlhan. *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Kutluer, İlhan. *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Fahreddin er-Râzî. *el-Metâlibü'l-Âliyye mine'l-ilmi'l-ilâhi*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987.

- Sadreddin Konevî. *Fâtiha Suresi Tefsiri (İ'câzü'l-beyân fi te'vili'l-ümmi'l-Kur'ân)*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Sadreddin Konevî. *Yazışmalar (el-Mürâselât)*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Sadreddinzâde Şirvânî. *el-Fevâidü'l-hâkâniyye*. İstanbul: Süleymaniye, Nuruosmaniye, 4132.
- Sühreverdî. *Hikmetü'l-İşrâk*. çev. Eyüp Bekiryazıcı-Üsmetullah Sami. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Şehristânî. *Kitâbu'l-Musâraa (Filozoflarla Mücadele)*. çev. Aygün Akyol-Aytekin Özel. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- Şehristânî. *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelâm*. nşr. Alfred Guillaume. London: y.y., 1934.
- Şenel, Cahid. “İbnü'l-Ekfânî'nin İrşâdü'l-kâsîd'da İlimler Sınıflaması”. *İlimleri Sınıflamak İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi*. ed. Mustakim Arıcı. 199-238. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Taşköprizâde. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzû'ati'l-ulûm*. nşr. K. Kâmil Bekrî-A. Ebunnûr. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Hadise, 1968.
- Toksöz, Hatice. “Osmanlı İlim Geleneğinde İsbât-ı Vâcib Risaleleri”. *Osmanlı'da İlm-i Kelam*. ed. Osman Demir vd. 141-180. İstanbul: İSAR Yayınları, , 2022.
- Topaloğlu, Bekir. *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.
- Turgut, Ali Kürşat. *İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi Geleneği*. İstanbul: Endülüüs Yayınları, 2022.
- Türker, Ömer. “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”. *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker-Osman Demir. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Yurtoğlu, Bilal. “XVII. Yüzyılda Bir İşrâkî: Kâtip Çelebi'nin Bilim Anlayışı”. *Doğumunun 400. Yıl Dönümünde Kâtip Çelebi*. ed. Bekir Karlığa-Mustafa Kaçar. 263-273. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009.
- Yurtoğlu, Bilal. *Kâtip Çelebi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2009.



Haberî Sıfatlar ve Süleyman Ateş'in Haberî Sıfatlara İlişkin Görüşleri

Cenkşu ÜÇER | ORCID: 0000-0001-9874-2990 | cenksu.ucer@aybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Ankara, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05ryemn72>

Merve ÜNAL | ORCID: 0000-0002-8985-1543 | merve_20_subat@hotmail.com

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05ryemn72>

Öz

Bu çalışmada Süleyman Ateş'in haberî sıfatlara ilişkin görüşleri ele alınmıştır. Allah'ın sıfatları konusu, İslam tarihinde daha çok ilk yüzyılın sonlarından itibaren tartışılmaya başlanmış olan bir konudur. Bu tartışmalar Allah'a zâtı dışında veya zâtıyla beraber bir sıfat nispet edilip edilmeyeceği, edilecekse bunların neler olduğu, taksimi ve bu sıfatların keyfiyetinin nasıl anlaşılacağı gibi başlıklarda yürütülmüştür. Haberî sıfatlar da tartışılan bu başlıkların önemlilerinden biri olmuştur. Genelde sıfatlar özelde ise haberî sıfatlar konusu, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi (Fırak Geleneği) alanlarında herhangi bir anlayış, mezhep, ekol, grup veya kişinin hüviyetinin belirlenmesi hususunda önemli göstergelerden biridir. İtikâdî görüşlerin şekillenmesi ve bunların yaygın olarak kabul edilmesinde coğrafyanın son derece önemli bir unsur olduğu aşikârdır. Dolayısıyla araştırmanın temel hipotezi, Ateş'in haberî sıfatlar hakkındaki görüşlerinin bu topraklarda yaygın olan itikadî mezheplerinki ile aynı doğrultuda olacağı şeklindedir. Bu bağlamda Türkiye'de yetmiş bir âlimin haberî sıfatlarla ilgili görüşlerinin ortaya konulması önemli görülmüştür. Nitel araştırma hüviyetindeki bu çalışmada, Ateş'in haberî sıfatlar hakkındaki görüşleri incelenerek konu

hakkındaki düşüncelerinin ortaya konulması amaçlanmaktadır. Araştırmanın hedefleri bağlamında öncelikle sıfatlar konusunda bir genel çerçeve çizilmiş, sonrasında haberî sıfatlar hakkında Mu'tezile, Ehl-i Hadîs, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye gibi ekol ve mezheplerin görüşleri ana hatlarıyla ortaya konulmuş ve Ateş'in haberî sıfatlarla ilgili görüşleri vech, 'ayn, yed ve istivâ örnekleminde incelenerek bir değerlendirme yapılmıştır. Haberî sıfatları kabul eden Süleyman Ateş, bunları Allah'ın zâtı ve fiilleri ile ilgili olanlar şeklinde ayırıp 'uluvv, 'ayn, vech, yed, isba' ve kabza sıfatlarını zâtına; istivâ, nüzul, rahmet ve gazab sıfatlarını ise fiiline ilişkin sıfatlar olarak tasnif etmektedir. Ateş'e göre haberî sıfatlar Allah'ın, daha iyi anlamaları için kullarına kullandığı bir üslubun parçasıdır. Çünkü insanlar sözlerinin gücünü artırmak için kendi aralarında -dili ne olursa olsun- mecazlı söyleyişlere yer vermektedir. Bu sebeple Allah görünmez alemleri, görünen alemden hareketle anlatmıştır. Bunları gerçek manasıyla anlamak doğru değildir. Şayet bunlar gerçek anlamında anlaşılırsa Müşebbihe ve Mücessime'nin hatasına düşülmüş olur. Allah ise teşbîhi andıran her türlü düşünceden münezzehtir. Ateş, çalışma kapsamında ele alınan vech sıfatını Allah'ın zâtı ve Allah'ın rızası; yed sıfatını cömertlik ve bey'at (Bey'atü'r-Rıdvân), 'ayn sıfatını da gözetim ve koruma altına alma anlamlarında kullanmakta; istivâ sıfatını ise yönetimi eline almak, kurulmak ve hükümrân olmak anlamlarında açıklayarak bir nevi te'vil yapmaktadır. Ateş'in, bu tespitlerle Mâtürîdîler'in bu konulardaki görüşlerine yakın yorumlar serdettiği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler

İslam Mezhepleri Tarihi, Kelam, Allah'ın Sıfatları, Haberî Sıfatlar, Süleyman Ateş.

Atıf Bilgisi

Üçer-Ünal, Cenksu-Merve. "Haberî Sıfatlar ve Süleyman Ateş'in Haberî Sıfatlara İlişkin Görüşleri". *ULUM Dinî Tetkikler Dergisi* 6/1 (Temmuz 2023), 133-188.

<https://doi.org/10.54659/ulum.1312736>

Geliş Tarihi	12.06.2023
Kabul Tarihi	30.06.2023
Yayın Tarihi	31.07.2023
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. Çalışmanın Tasarlanması: CÜ (%90), MÜ (%10) Veri Toplanması: CÜ (%30), MÜ (%70)
Yazar Katkıları	Veri Analizi: CÜ (%80), MÜ (%20)

Etik Bildirim	Makalenin Yazımı: CÜ (%80), MÜ (%20)
Çıkar Çatışması	Makale Gönderimi ve Revizyonu: CÜ (%90), MÜ (%10) ulumdergisi@gmail.com
Finansman	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. 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.



Khabari/Predicative Attributes and Suleyman Ateş's Views On Khabari/Predicative Attributes

Cenkşu ÜÇER | ORCID: 0000-0001-9874-2990 | cenksu.ucer@aybu.edu.tr

Ankara Yildirim Beyazit University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Kalam and History of Islamic Sects, Ankara, Turkey

ROR ID: <https://ror.org/05ryemn72>

Merve ÜNAL | ORCID: 0000-0002-8985-1543 | merve_20_subat@hotmail.com

Ankara Yildirim Beyazit University, Social Sciences Institute,
Department of Basic Islamic Sciences, Ankara, Turkey

ROR ID: <https://ror.org/05ryemn72>

Abstract

This study deals with Suleyman Ateş's approach to the khabari/predicative attributes. The issue of God's attributes has been debated in Islamic history since the end of the first century. These discussions were conducted under the headings of whether or not an attribute should be attributed to God apart from or together with His essence, and if so, what these attributes are, their classification, and how to understand the nature of these attributes. The khabari/predicative attributes have also been one of the most important of these topics. The issue of attributes in general, and the issue of khabari/predicative attributes in particular, is one of the important indicators in determining the identity of any sect, school, group and person in the fields of Kalam and the History of Islamic Sects (Fırak Tradition). It is obvious that geography is an extremely important factor in the formation of theological views and their widespread acceptance. Therefore, the main hypothesis of this study is that Ateş's views on the attributes of news will be in line with the views of the sects prevalent in these lands. In this context, it was deemed important to reveal the views of a scholar who grew up in Turkey on the subject of

khabari/predicative attributes. In this qualitative study, it is aimed to reveal Ateş's thoughts on the subject by examining his views on the khabari/predicative adjectives. In the context of the objectives of the study, firstly, a general framework on the subject of attributes is drawn, then the views of schools and sects such as Mu'tazila, Ahl al-Hadith, Ash'ariyya and Māturidiyya on khabari/predicative attributes are outlined, and Ateş's views on khabari/predicative attributes are analyzed in the examples of wahj, 'ayn, yed and istivā. Suleyman Ateş, who accepts khabari/predicative attributes, divides them into those related to God's essence and those related to His actions, and classifies the attributes of 'ulaww, 'ayn, wajh, yed, isba' and kabza as attributes related to His essence, and the attributes of istivā, nuzul, mercy and wrath as attributes related to His actions. According to Ateş, the attributes are part of a style that Allah uses for His servants to understand better. This is because people, regardless of their language, use figurative expressions among themselves. In fact, these figurative expressions increase the power of the word even more. For this reason, Allah has described the invisible world in terms of the visible world. It is not correct to understand them literally. If they are understood in their literal sense, the mistake of Mushabbihe and Mushasim would be committed. Allah, on the other hand, is exempt from all kinds of thoughts resembling similitude. Ateş uses the adjective waj in the sense of God's essence and God's consent, the adjective yad in the sense of generosity and bay'at (Bay'at al-Ridwān), the adjective 'ayn in the sense of supervision and protection, and the adjective istwā in the sense of taking over, being established, and being sovereign. Ateş's interpretations are close to the Māturīdīs' views on these issues.

Keywords

History of Islamic Sects, Kalam, Allah's Attributes, Khabari Attributes, Süleyman Ateş.

Citation

Üçer-Ünal, Cenksu-Merve. "Khabari/Predicative Attributes and Suleyman Ateş's Views On Khabari/Predicative Attributes". *ULUM Journal of Religious Inquiries* 6/1 (July 2023), 133-188.

<https://doi.org/10.54659/ulum.1312736>

Date of Submission	12.06.2023
Date of Acceptance	30.06.2023
Date of Publication	31.07.2023
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.
Author Contribution	Conceiving the Study: CÜ (%90), MÜ (%10) Data Collection: CÜ (%30), MÜ (%70) Data Analysis: CÜ (%80), MÜ (%20)

	Writing up: CÜ (%80), MÜ (%20)
	Submission and Revision: CÜ (%90), MÜ (%10)
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ulumdergisi@gmail.com
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

Bu makalede Süleyman Ateş'in haberî sıfatlara ilişkin görüşleri ele alınmıştır. 1933 yılında Elazığ'da doğan Süleyman Ateş, aldığı bütün eğitim ve öğretim faaliyetlerini Türkiye şartlarında gerçekleştirmiş ve başta tefsir alanındaki olmak üzere pek çok eser kaleme almış bir âlimdir.¹ Allah'ın sıfatları konusu İslam tarihinde daha çok ilk yüzyılın sonlarından itibaren tartışılmaya başlanmış olan bir konudur. Söz konusu tartışmalar başta Allah'a zâtî dışında ya da zâtıyla beraber bir sıfat nispet edilip edilmeyeceği olmak üzere, edilecekse bu sıfatların neler olduğu, bunların taksimi ve bu sıfatların keyfiyetinin nasıl anlaşılacağı gibi farklı başlıklarda gündeme taşınmıştır.² Haberî sıfatlar da tartışılan bu başlıkların önemlilerinden biri olmuştur.³ Genelde sıfatlar özelde ise habere sıfatlar konusu Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi (Fırak Geleneği) alanlarında herhangi bir mezhep, ekol ya da grubun hüviyetinin belirlenmesi hususunda önemli göstergelerden biridir. Zira her bir anlayış, mezhep, ekol ya da grup özellikle hicrî birinci asırda tartışılmaya başlanan hilafet/imamet, büyük günah (mürtekb-i kebare), iman-amel ilişkisi, kader ve kaza (sorumluluk doğuran insan fiilleri) ile sıfatlar gibi ana konularda kendi metodik yaklaşımlarına bağlı olarak ortaya koydukları sistematik doğrultusunda görüşlerini şekillendirmiştir. Bu olguya ilaveten her bir ilim dalının kendine ait bir uğraş alanı ve sistematığının var olduğu bir gerçektir. Söz konusu alanların her biri içinde de yine farklı usuller ve zihniyetlere bağlı olarak farklı ekolleşmelerin ya da tarzların söz konusu olduğu görülmektedir. Her iki olgu bir arada değerlendirildiğinde bir taraftan Hâricîlik, Ehl-i Sünnet ve Şîa gibi ana anlayışlar,

¹ Mustafa Kara, "Prof. Dr. Süleyman Ateş: Hayatı ve İlmi Şahsiyeti", *Tefsire Adanmış Bir Ömür Süleyman Ateş*, ed. Gökhan Atmaca - Ali Karataş (Ankara: FCR Yayın, 2020), 38-42. Ayrıca bkz. İhsan Koç, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye'si Akademik Tefsir Çalışmalarında Nesh Meselesine Teorik ve Pratik Yaklaşım: Süleyman Ateş ve M. Sait Şimşek Örneği* (Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 17-18.

² Mehmet Dalkılıç, "Yönetim, İman-Küfür ve Kader Meseleleri Etrafında Oluşan İlk Mezhepler", *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. M Ali Büyükkara (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012), 54, 59; Şaban Ali Düzgün, "Allah'a İman", *İslâm İnanç Esasları*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 79-80; Mehmet Evkuran, "Ulûhiyet: Allah'ın Varlığı ve Sıfatları", *Sistematik Kelam*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 110-111.

³ Zübeyir Bulut, *Haberî Sıfatlar: Anlama Yöntemleri ve Yorumlar* (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), 64-66.

diğer taraftan İbâdî, Eş'arî, Mâtürîdî, Zeydî vb. kelimeler ekollerinde söz konusu olurken; bir diğer taraftan ise söz gelimi Kur'ân âyetlerinin yorumlanması bağlamında ortaya çıkan tefsir ilminde dirayet, rivayet, işarî vb. tefsir ekollerinde gibi bir gerçeklik söz konusu olmakta⁴, ayrıca bahse konu kelimeler ekollerine mensup olan gelenekler içerisinde yazılan tefsirlerin de haliyle ilgili ekollerin ana yaklaşımları çerçevesinde kaleme alınmış olacağı hakikati ile karşı karşıya kalınmaktadır.⁵

Bu çerçevede; önce ana anlayışlar içerisinde bir taraftan bir ana ortaklığı, diğer taraftan kendi içlerinde bazı detay konularda farklılığı; diğer bir taraftan da ana yaklaşımlar içerisinde yer alan grupların diğer ana anlayışlar içindeki gruplardan bazılarıyla bazı ortak ya da benzer tavır ve görüşlere sahip olması durumunu ortaya çıkarmakta ve bunların anlaşılmasına yardımcı olmaktadır.

İşaret edilen söz konusu olgulardan ana anlayış içerisindeki ortak kabuller için Ehl-i Sünnet anlayışına sahip ekol ve mezheplerin ilk dört halifenin halifeliklerinin sırası hakkındaki görüşü örnek olarak verilebilir. Nitekim Ehl-i Sünnet anlayışına sahip ekol ve mezheplerin hepsinin ilk dört halifenin halifeliklerinin fazilet sırasıyla olduğu konusunda ortak bir görüşe sahip oldukları malumdur.⁶ Aslında ilk dört halifenin fazilet sırasıyla halife olması hususundaki ortak kabulleri dışında Ehl-i Sünnet anlayışına sahip ekol ve grupların hicrî ilk asırda ortaya çıkıp sonraki dönemlerde de detaylandırılarak devam ettirilen hilafet de dahil büyük günah, iman-amel, kader ve sıfatlardan oluşan ana tartışma konularının detaylarında birbirinden farklı görüşler dile getirebildikleri malumdur. Nitekim bu çalışmanın ana konusu olan haberî sıfatlar bu husus açısından güzel bir örnek teşkil etmektedir.

⁴ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), 2/5-33, 131-351; Halis Albayrak, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: Şule Yayınları, 1998), 89-112; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 306-312.

⁵ Nitekim bu olguya bağlı olarak Tefsir tarihi ya da Usûlü ile ilgili çalışmalarda zaman zaman mezhebî tefsir başlıklarının atıldığı ve bu konunun detaylandırıldığı görülmektedir. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 303-552; Albayrak, *Tefsir Usûlü*, 112-116. Konu hakkında bu olgunun İslam tarihinde ortaya çıkan siyasî tartışmalarla yakından ilgili olduğunu da ortaya koyan bir çalışmanın ilgili kısmına bkz. İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 66-72.

⁶ Mehmet Evkuran, "Sünnî Hilafet Teorisi", *Sistemantik Kelam*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 607-608; Mehmet Kalaycı, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat", *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. M. Saffet Sarıkaya - Mehmet Ümit (Ankara: Nobel, 2020), 232-233.

Ana anlayışa mensup ekol ve mezheplerin kendi içlerinde bazı detay konularda farklılığı hususuna Mâturîdîlik ile Eşârîlik'in kader konusundaki görüşleri zikredilebilir. Nitekim Ehl-i Sünnet anlayışı içerisinde yer alan mezheplerden Mâturîdîlik ile Eşârîlik'in kader hakkındaki yaklaşımları ve görüşleri birbirinden farklıdır. Mâturîdîlik ile Eş'arîlik, sorumluluk doğuran insan fiillerinin ele alındığı kader ve kazâ konusunu, aynı kelimeleri birbirlerinin yerine kullanarak tartışmışlardır. Nitekim Mâturîdîlik Allah'ın olacak şeyleri ezelde bilmesi ve takdir etmesini kader; bu takdirinin yeri ve zamanı geldiğinde yaratılmasını kaza olarak görmektedir. Eş'ârîlik ise "Allah'ın ezeli hükmünü, yani bütün nesne ve olayların levh-i mahfûzda veya küllî akılda topluca var olmasını" kazâ; "bütün nesne ve olayların kazâyâ uygun olarak yaratılması ve dış âlemde gerçeklik kazanmasını" kader şeklinde isimlendirip sistemleştirmiştir.⁷

Farklı ana anlayışlar içerisinde yer alan grupların diğer ana anlayışlar içindeki gruplardan bazılarıyla birtakım ortak ya da benzer tavır ve görüşlere sahip olacağı hususunda ise akıl-nakil ilişkisi⁸ açısından Ehl-i Sünnet ve İmâmiyye Şîası içindeki ekollerle ilgili bir örnek verilebilir. Zira akıl-nakil ilişkisinde reyci ya da akılcı bir tavır sergilemeleri bakımından Ehl-i Sünnet içinde yer alan Ehl-i Rey ekollerinin İmâmiyye Şîası içinde yer alan Usûlîler ile; konuları ele alırken nakle müracaat itibarıyla Ehl-i Hadîs ekolünün Ahbârî gelenekle benzerlik taşıması bu noktada zikredilebilir.⁹

⁷ Çağfer Karadaş, "İman Konuları: Kader ve Kazaya İman", *İslam'a Giriş* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 194-198; Abdullah Namli, "Kazâ ve Kadere İman", *İslâm İnanç Esasları*, ed. Vecdi Sönmez - Hilmi Karaağaç (Ankara: Lisans Yayıncılık, 2021), 98; Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/58; Metin Özdemir, *İslam İnanç Esasları* (Ankara: Bilay Yayınları, 2017), 195. Bu noktada söz gelimi tasavvufta hadis kullanımı hususa her disiplinin kendine göre bazı hususiyetleri olduğunu göstermek açısından önemlidir. Hadislerin ilham ve keşf ile hadis rivayeti ya da hadislerin keşf ve rüya ile yorumlanması hakkında bkz. Ahmet Yıldırım, "Tasavvufun Kaynağı Olarak Hadis", *Hadis ve Siyer Araştırmaları*, 4/2 (2018): 61-65; Ferhat Gökçe, *İslâm İrfan geleneğinde Hadis Yorumu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 478-484.

⁸ Bu konu hakkındaki genel bilgiler için bkz. Harun Çağlayan, "Akıl-Nakil ilişkisi: Re'y ve Hadis Ehlinin Yaklaşımları", *Sistematik Kelam*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 87-99.

⁹ Metin Yurdağır, "Ahbârîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/490-491; Abdullah Aydın, "Ehl-i Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/507-508; M. Esat Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*

Bu çalışmada Süleyman Ateş'in haberî sıfatlar hakkındaki görüşleri incelenerek konu hakkındaki düşüncelerinin ortaya konulması amaçlanmaktadır. Türkiye'de yetişmiş bir âlimin haberî sıfatlarla ilgili görüşlerinin ele alınması, bir âlimin ya da ekolün fikirlerinin İslam Mezhepler Tarihinde yukarıda işaret edilen çerçeve kapsamında incelenerek değerlendirilmesi hususunda güzel bir örnek olacağı düşüncesiyle önemli görülmektedir. Araştırmanın amacı kapsamında sıfatlar konusunda bir genel çerçeve çizilmesi ilk hedefdir. Sonrasında haberî sıfatlar hakkında belli başlı itikadî mezheplerin görüşlerinin ana hatlarıyla ortaya konulması hedeflenmektedir. Çalışmanın bir diğer hedefi ise Ateş'in haberî sıfatlarla ilgili görüşlerinin incelenerek bir değerlendirme yapılmasıdır.

Bu itibarla araştırma etik kurallarına uyularak yürütülen bu nitel çalışmada öncelikle sıfatlar hakkında genel bir çerçeve çizilmiş, bu kapsamda sıfatlar tartışmasının ne zaman ve nasıl başladığı, sıfatlar kapsamında hangi konu ve başlıkların ele alındığı, bunların nasıl taksim edildiği işlenmiştir. Müteakiben haberî sıfatlar hususu ele alınmış ve bu kapsamda haberî sıfatlar bağlamında tartışılan hususlar incelenmiştir. Ardından sıfatlar tartışmasına ilişkin belli başlı itikadî mezheplerin sıfatlar ve bilhassa haberî sıfatlara ilişkin görüşleri üzerinde durulmuştur. Çalışmanın örnekleme makale sınırlılıkları kapsamında vech/yüz, 'ayn/göz, yed/el ve istivâ konuları esas alınarak belirlenmiştir. Son olarak ise Süleyman Ateş'in haberî sıfatlara ilişkin özellikle örneklem konuları kapsamındaki görüşleri incelenerek yapılan değerlendirme ile çalışma tamamlanmıştır.

1. Sıfatlar Konusu Hakkında Yapılan Tartışmalar

İslam tarihinde hicrî birinci asırda tartışılmaya başlanan hilafet, büyük günah (mürtekb-i kebare), iman-amel ilişkisi, kader ve kazadan (sorumluluk doğuran insan fiilleri) oluşan ana meselelerin yanında -yabancı kültürlerle karşılaşmak başta

(İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/520-524; Mazlum Uyar, *İmamiyye Şia'sında Düşünce Ekolleri Ahbârilik* (İstanbul: Kitap Matbaacılık, 2000); Habib Kartaloğlu, "İmamiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Örneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (2011/2), 193-216; Mustafa Öz "Usûliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/214-215; Şahin Ahmetoğlu "İmâmiyye/İsnâaşeriyye", *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. M. Saffet Sarıkaya - Mehmet Ümit (Ankara: Nobel, 2020), 104-105; Kalaycı, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat", 219-226.

olmak üzere- farklı nedenlerle sistematik olarak tartışılmaya başlanan önemli konulardan biri sıfatlar meselesidir. Bu tartışmaların özellikle hicrî birinci asrın ikinci yarısında daha çok yoğunlaşmaya başladığı görülmektedir.¹⁰ Nitekim İslam tarihinde ortaya çıkan bütün kelimeler ekolleri ve mezhepleri, görüşlerini işaret edilen 5 (beş) temel mesele ve bağlı alt konularında kendi metodik yaklaşımları çerçevesinde şekillendirmiştir.

Sıfat kelimesi sözlükte “bir varlığın nitelik, hal ve özelliklerini belirtmek” anlamında masdar; “bir varlığın tanınmasını sağlayan hal ve nitelik” anlamında isim olarak kullanılmaktadır. İstılahta ise “Allah’ın insanlarca bilinmesini sağlayan nitelik” veya “Allah’ın zâtına izafe edilen mana, mefhum ve kavramlar” şeklinde ifade edilmektedir.¹¹ Kur’ân’da sıfat kelimesinin bizâtihi kendisi Allah’a izafe edilmezken; esma kelimesinin izafe edildiği görülmektedir.¹² Yine Kur’ân’da genel sıfatların dışında Allah’tan nefyedilmesi gereken yed, ‘ayn, vech gibi birtakım sıfatlar Allah’a izafe edilmiştir. Hadislerde ise sıfat kavramı açıkça Allah’a izafe edilmekte vech, ‘ayn, yed gibi haberî sıfatlar da açıkça Allah için kullanılmaktadır.¹³

Allah’ın, Allah lafzı dışındaki her sıfatı bir manaya delalet eder. Allah hakkında bilgi sahibi olmamız için bu sıfatların bilinmesi gereklidir. Hz. Musa ile Firavun arasında geçen bir diyalogda Hz. Musa Firavun’a kendisinin Allah’ın elçisi olduğunu söyler ve Firavun da “Âlemlerin Rabbi dediğin de nedir?” diyerek onun zâtı hakkında bilgi edinmek ister. Musa ise: “O, göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbidir. O, sizin de Rabbiniz daha önceki atalarımızın da Rabbidir. O,

¹⁰ Kamil Güneş, “İlk Dönem Kelâmî Şahsiyetler”, Kelâma Giriş, ed. Cağfer Karadaş (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013), 51-56; Seyithan Can, “İlâhî Sıfatlar Probleminin Ortaya Çıkışında Çok Kültürlü Ortamın Etkisi”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 13/2 (2020), 431-436.

¹¹ Seyyid Şerif Ebü'l-Hasen el-Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, thk. İbrahim el-Eybârî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1992); İlyas Çelebi, “Sıfat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/100; Harun Işık - Murat Serdar, *Sistematik Kelam - I* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 195-196; Bekir Topaloğlu- İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 300.

¹² Örnek olarak bkz. el-İsrâ 17/110; Tâ-Hâ 20/8.

¹³ Çelebi, “Sıfat”, 37/100; Işık - Serdar, *Sistematik Kelam*, 195-196; Topaloğlu- Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 300.

doğunun, batının ve ikisi arasında bulunanların Rabbidir.” diyerek Allah'ın sıfatlarından bahsetmiştir.¹⁴

Hz. Peygamber ve sahabe döneminde Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında herhangi bir tartışmanın olduğu bilinmemektedir. Sahabe bu konuyla alakalı olarak Hz. Peygamber'e bir soru sormamıştır. Bu konu daha sonraki devirlerde tartışma konusu olmuştur.¹⁵

Sıfatlar konusunda aşırı görüşlerin ilk defa Hulefâ-yi Râşidîn döneminin sonlarına doğru Abdullah b. Sebe tarafından ortaya atıldığı ileri sürülmektedir.¹⁶ Müşebbihe ve Mücessime'nin oluşumu da buna dayanır. Onlar, Allah'ı yarattıklarıyla aynıleştirerek teşbihe düşmüşlerdir. Bunun sebebi nasları herhangi bir yoruma tabi tutmadan gerçek anlamında anlamaları ve Kur'ân-ı Kerim'i parçacı okumalarıdır.¹⁷ Tıpkı Abdullah b. Sebe'nin teşbihçileri doğurması gibi teşbihçilerin görüşleri de Cehmiyye'yi doğurmuştur. Cehm b. Safvân'ın (ö. 128/745-46) görüşlerinin arka planında Müşebbihe ve Mücessime'nin görüşlerine olan itiraz vardır.¹⁸ Fakat ilâhî sıfatların inkâr edilerek tartışmaya açılması kaynakların aktardığına göre Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) ile başlamıştır.¹⁹ Ca'd b. Dirhem'in görüşlerini yayması toplumda rahatsızlık oluşturmuş ve Şam'dan sürülmüştür. Kûfe'ye gitmiş ve orada görüşleri ile Cehm b. Safvân'ı da etkilemiştir.²⁰ Ca'd b. Dirhem'in öldürülmesi ile Cehm b. Safvan hocasının görüşlerini yaymaya devam

¹⁴ Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vilatü Ehli's-Sünne*, thk. Fatma Yusuf el-Hiyemî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 3/522-523.

¹⁵ Fahrreddîn er-Râzî, *Allah'ın Aşkınılığı- Esâsü't-Takdîs fi 'İlmi'l-Kelâm*, çev. İbrahim Coşkun (İstanbul: İz Yayınları, 2014), 16. Geniş bilgi için bkz. Muhammed b. Abdülkerim eş Şehristânî, *el Müel ve'n Nihal* (Beirut: Müessesetü Kütübî's-Sekâfiyye, 1994), I/17, 25.

¹⁶ Abdullah b. Sebe ve Sebeiyye hakkında farklı tartışmalar yürütüldüğü bilinmektedir. Abdullah b. Sebe'nin tarihi bir kişilik olup olmadığı, bu künye, nisbe ve lakaplarla anılan aynı kişi ya da farklı kişiler mi oldukları vb. hususlarda farklı görüşler ileri sürülse de İslâm tarihinde Hz. Ali hakkında aşırı fikirlere sahip olan ve Sebeiyye şeklinde isimlendirilen bir topluluk ya da fırkanın müphem de olsa varlığı bir gerçektir. Ethem Ruhi Fığlalı, “Abdullah b. Sebe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/133-134; Sıddık Korkmaz, *Tarihin Tahriği İbn Sebe Meselesi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2005), 23-210.

¹⁷ Işık - Serdar, *Sistemantik Kelam*, 198-200; Bulut, *Haberî Sıfatlar*, 67-70.

¹⁸ Râzî, *Allah'ın Aşkınılığı*, 17.

¹⁹ Râzî, *Allah'ın Aşkınılığı*, 16-17; Işık-Serdar, *Sistemantik Kelam*, 197.

²⁰ Işık - Serdar, *Sistemantik Kelam*, s.197.

etmiştir. Tirmiz'e giderek ve görüşlerine yenilerini ekleyerek fikirlerini savunmuştur.²¹

Cehm b. Safvân mezhebinin görüşlerini Kur'ân âyetlerini te'vil ederek kurduğu için öncelikle Allah'ın sıfatlarından başlamış ve neticede zâtından gayrı hepsini inkâr etmiştir. Ca'd b. Dirhem'in unutulup Cehm b. Safvân'ın daha çok anılması da bundandır.²² Yine de Cehm b. Safvân, ilk kelamcı olarak görülmekte ve İslam dünyasında akılcı düşünme metodunu ortaya koyan ilk kişi olarak nitelendirilmektedir.²³ Hatta İmam Malik'e nispet edilen "İstivâ malumdur, keyfiyeti meçhul; ondan sormak bid'at, soran sapıktır." sözünü Cehm b. Safvân'ın görüşlerine dair sorulara karşılık mahiyetinde söylediği ileri sürülmektedir.²⁴

Cehmîler sıfatları nefy edişlerini şu şekilde açıklamaktadır:

"Allah şey değildir (lâ şey'e), O şeyden değildir (mâ min şey'in), O bir şeyin içinde değildir (mâ fi şey'in). Ne bir şeyin niteliği (sıfat), ne bir şeyin bilgisi (ma'rife) ne de bir şeye dair zan (tevehhüm) O'na izafe edilebilir. O, ancak sezgi ile (bi't tahmîn) bilinir."²⁵ Dolayısıyla Cehmîler teşbihe düşmemek adına Allah'ı bütün sıfatlardan tenzih etmiş olmaktadır.²⁶

Öbür taraftan Müşebbihe ve Mücessime'ye karşı mücadele veren Mu'tezile de zamanla sıfatların nefyi noktasına yaklaşmıştır. Mu'tezile'nin kurucusu sayılan Vâsil b. Atâ'dan (ö. 131/748) sonra gelen Mu'tezilîler, felsefî düşüncelerden etkilenmişler ve zamanla sıfatları nefyetmişlerdir.²⁷ Neticede bu sebepten ötürü "mu'attıla"

²¹ Hayri Kırbaoğlu, *Ashab'ül Hadise Göre Allah'ın Sıfatları Problemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1983), 155.

²² Kırbaoğlu, *Ashab'ül Hadise Göre Allah'ın Sıfatları*, 155.

²³ Cornelia Schöck, "Cehm b. Safvân (ö. 128/745-9) ve 'Cehmîye' ile Dırâr b. Amr (ö. 200/815)", *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelamı*, ed. Sabine Schmidtke, ter. Orhan Şener Koloğlu vd. (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 96-97.

²⁴ Ebu'l Muin en-Nesefti, *Bahru'l-Kelâm*, ter. Yusuf Arıkaner (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2010), 46.

²⁵ Schöck, "Cehm b. Safvân", 105-106.

²⁶ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı (İstanbul: Kalem Yayınları, 1979), 194-195.

²⁷ Mevlüt Özler, "Allah'ın İsim ve Sıfatları", *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 226-229; Işık-Serdar, *Sistemik Kelam*, 197.

olarak isimlendirilmişlerdir.²⁸ Aslında Mu'tezile'yi mu'attıla olarak kabul etmek doğru değildir. Çünkü onlar Müşebbihe ve Mücessime'ye bir tepki olarak ortaya çıkmışlardır. Ayrıca görüşlerinin esası sıfatları tamamen inkâr üzerine değil; sıfatları Allah'ın zâtıyla "bir" kılma üzerinedir. Fakat bu görüşlerin izahatında bazı metodik hatalar yaptıkları için bazı Mu'tezili âlimler sıfatların nefyi neticesine varmışlardır.²⁹

Zât sıfat ilişkisi konusunda ortaya çıkan ihtilaflar ilk defa Müslümanlar arasında çıkmış değildir. Yahudi keliminde insan ile Allah arasında benzerliğin varlığını kabul eden ekoller hiçbir zaman eksik olmamıştır. Şehristânî'ye göre teşbîh Yahudilerde tabiat halindedir.³⁰ Onlar Allah'ın tıpkı bir insan gibi istivâ ettiğine, insanlar gibi ayakları olduğuna ve arşı yarattıktan sonra ayaklarını birbiri üzerine atıp sırtüstü uzandığına inanırlardı. ³¹ Hatta Kur'ân'a göre şu âyet bunların tutumunu açıkça ortaya koymaktadır: "Ey Mûsâ! Biz Allah'ı açıkça görmedikçe sana inanacak değiliz!" ³² Allah'ın bilinip tanınması açısından O'nun sıfatlarını açıklamak gerekli olmuş; fakat O'nun biricik olduğunun da kavratılması için İslam düşünce tarihinde çeşitli ekoller ortaya çıkmıştır. Bunları üç grupta ele almak mümkündür. Birincisi Allah'ın insana veya cisme benzeten Müşebbihe ve Mücessime fırkasıdır. İkincisi, teşbîhe düşmemek için Allah'ın zâtının dışında kadîm herhangi bir sıfatı olmadığını dile getiren Mu'tezile ekolüdür. Üçüncüsü ise Allah'ın yarattıkları ile münasebet halinde olduğunu göstermek için insan anlayışının alanına giren ve Allah'ı bazı sıfatlarla nitelendirmek gerektiğine inanan ve bunun yanı sıra ulûhiyyetle bağdaşmayan bazı kavramları O'nun zâtından ayrı tutmanın zorunlu olduğunu savunan Ehl-i Sünnet anlayışına mensup ekollerdir.³³

²⁸ Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, haz. Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Litera Yayınları, 2011), 35-36.

²⁹ Detaylı bilgi için bkz. Seyfeddin el-Âmidî, *Çayret'ül-Merâm fi 'ilmi'l-Kelâm*, nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf (Kahire, 1971), 38-51.

³⁰ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 101.

³¹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 198

³² *Hakk'ın Da'veti Kurân-ı Kerîm Meâlî*, Ömer Çelik (16 Haziran 2023). Âyetin aslı şu şekildedir:

“حَتَّىٰ تَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ”.

³³ Râzî, *Allah'ın Aşknlığı*, 15.

2. Sıfatlar Tasnifi

Öncelikle şunu söylemek gerekir ki sıfatların tasnifi konusunda bir netlik yoktur. Kelamcılar sıfatları farklı noktalardan hareketle ikili, üçlü ve dördümlü gruplara ayırarak ele almışlardır.³⁴ Bu farklılığın sebebi belli başlı sıfatların bağımsız mı ele alınacağı yoksa bir başlık altında mı toplanacağı düşüncesidir. Mesela çoğu kelamcı fiilî sıfatları ayrı ele alırken; Mâtûrîdî kelamcılar fiilî sıfatları, sübûtî sıfatların içinde “tekvîn” başlığı altında ele almışlardır. Yine kimisi haberî sıfatları tenzîhî/selbî sıfatlar içinde ele alırken; kimisi ayrı başlık olarak incelemiştir.³⁵ Bu çalışmada konu bu husustaki en genel kabul dikkate alınarak dört³⁶ başlıkta ele alınmıştır.

2.1. Sıfât-ı Tenzîhiyye/Tenzîhî Sıfatlar

Sıfât-ı Selbiyye diye de anılan bu sıfatlar Allah'ın zâtına layık olmayan, Allah için acizlik ve eksiklik ifade eden manaları O'ndan nefyeden ya da uzak tutulmasını sağlayan sıfatlardır. Başka bir deyişle bu sıfatlar Allah'ın ne olmadığını ifade etmektedir. Sayıları hakkında kesin bir rakam belirtilmemekle birlikte bu sıfatların hepsi tevhid ilkesini destekleyici mahiyette görülmüş ve kelam kitaplarında sırasıyla vücûd, kıdem, bekâ, muhâlefetü'n li'l-havâdis, kıyâm bi-nefsihi ve vahdâniyet şeklinde işlenmiştir.³⁷ Bunlardan *Sıfât-ı Nefsiyye* diye de anılan vücûd sıfatı yokluğu düşünülemez anlamına gelmektedir. Kıdem, Allah'ın varlığının ezeli olması, kendinden önce herhangi bir varlığın bulunmuyor olması demektir. Bekâ, O'nun varlığının sonunun olmaması, hakkında fenâ ve zevâlin muhâl olması demektir. Muhâlefet'ün li'l-havâdis, Allah'ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde hiçbir yönden yarattıklarına benzememesidir. Yani bu sıfat Allah'ı her türlü müşâbehetten nefyeder. Kıyâm bi-nefsihî, Allah'ın ne var olmada ne varlığının devamı hususunda hiçbir şeye ihtiyacının olmaması, mutlak manada zâtı gereği

³⁴ Ramazan Yıldırım, “Ulûhiyyet”, *Sistematik Kelam*, ed. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 83-84; Işık - Serdar, *Sistematik Kelam*, 211.

³⁵ A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 112.

³⁶ Özler, “Allah'ın İsim ve Sıfatları”, 229.

³⁷ Özler, “Allah'ın İsim ve Sıfatları”, 230. Sıfatların tasnifi hakkında ayrıca bkz. Mehmet Tözlüyurt, “Kur'an'da Allah ve İnsanın Sonsuzluğu Üzerine Bir İnceleme”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (2018), 197-198.

kendi kendine kâim olması demektir. Vahdâniyet, Allah'ın tüm yönleriyle ulûhiyyette denginin olmaması, taaddüdün O'nun için mümteni' olması demektir.³⁸

2.2. Sıfât-ı Sübûtiyye/Sübûtî Sıfatlar

Allah'ın zâtına nispet edilen ve O'nun ne olduğunu ifade eden sıfatlardır. Öyle anlaşılıyor ki âlimler ulûhiyet makamına veciz; fakat kâmil manada nitelendirmek, bunun yanında âlemin yaratılış ve idare edilmesini temellendirmek üzere altı sıfatı tercih etmişler, yaratıcının yaratılmışlara yönelik mesajlarını dile getirmek amacıyla kelâmı da katarak bir sübûtî sıfatlar çerçevesi meydana getirmişlerdir: Hayat, ilim, semî', basar, kudret, irâde ve kelâm.³⁹ Selbî sıfatların Allah'a izafe edilmesinde herhangi bir ihtilaf söz konusu olmazken; sübûtî sıfatlarda âlimler ihtilaf etmişlerdir. Eş'arilere göre yedi, Mâtürîdîlere göre sekiz sübûtî sıfat vardır. Mu'tezile'ye göre ise tevhide aykırı olduğu için müstakil olarak sıfatlar yoktur.⁴⁰ Tevhid ilkesinde titiz davranan Mu'tezile kelamcıları söz konusu altı kavramı söz gelimi "hayat", "ilim" şeklinde değil; "hay", "âlim" biçiminde açıklamışlardır.⁴¹

Mâtürîdîye kelamcılarına göre sübûtî sıfatlar hayat, ilim, sem', basar, irâde, kudret, kelâm ve tekvîndir. Allah'ın fiilî sıfatlarını temsil eden tekvîn bu seriye sadece onlar tarafından eklenmiştir. Bunun sebebi tekvînin de Allah'ın zâtıyla kâim ezeli bir sıfat olduğunu vurgulamaktır. Eş'arilere gelince tıpkı Mâtürîdî kelamcıları gibi düşünmüşler; fakat tekvîni kudret sıfatı kapsamında değerlendirmişlerdir.⁴²

Sübûtî sıfatların ise kısaca şu şekilde açıklandığı görülmektedir: "Hayat", Allah'ın diri ve canlı olması, ölümün O'ndan uzak olmasıdır. Her ne kadar hayat mahlûklar için de kullanılabilir mahlûkatın hayatı geçici, sonradan ve maddîdir. Allah ise hakikî anlamda bir hayat sahibidir. "İlim" sıfatı, Allah'ın ezelden ebede kadar olmuş, olan ve olacak olan her şeyi sonsuz ilmi ile bilmesi, cehaletin O'ndan uzak

³⁸ Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 300-301; Yıldırım, "Ulûhiyyet", 84-92; Işık-Serdar, *SistematiK Kelam*, 212-220.

³⁹ Geniş bilgi için bkz. Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 300-302.

⁴⁰ Işık - Serdar, *SistematiK Kelam*, 220-221.

⁴¹ Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 174.

⁴² Işık - Serdar, *SistematiK Kelam*, 220-221. Tekvin'in ezeli sıfatlardan olduğunu kabul eden Mâtürîdî âlimlerden bazılarının konuyu ele alış şekilleri hakkında bkz. Abdullah Demir, *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 86-87, 90-91.

olmasıdır. “İrâde”, herhangi bir zamanda baskı ve zorlama olmaksızın, yapılması ve yapılmaması söz konusu olan iki durumdan birini tercih etmeyi ifade eden bir sıfattır. Bu sıfat sadece mümkinât için geçerlidir. Çünkü olmak ve ya olmamak mümkünler için söz konusudur. Meselâ âlemin varlığa gelmesi irâde sıfatı için bir delildir. “Kudret”, Allah’ın bütün evrende irâde ve ilmîne göre tasarrufta bulunması, güç yetirememe ve acizliğin O’ndan uzak olması demektir. “Sem” herhangi bir organa ihtiyacı olmaksızın işitmesi, basar ise Allah’ın herhangi bir organa ihtiyacı olmaksızın görmesi, O’nun görmesinin her şeyi kuşatması demektir. İslam âlimleri Allah’ın görmesini ifade etmek için “Allah karanlık bir gecede siyah bir kayanın üstündeki siyah karıncayı görür.” demişlerdir. “Kelâm”, Allah’ın ses, harf ve kelimeye ihtiyacı olmaksızın konuşmasını ifade eder. “Tekvîn”, Allah’ın bir şeyi yokluktan varlığa getirmesidir. Tekvîn sıfatı da mümkinat için geçerlidir. Çünkü tekvîn, yaratmak, rızık vermek, öldürmek gibi fillerin genel adıdır ve bu fillerin nesnesi mahlûklardır.⁴³

2.3. Sıfât-ı Fi’liyye/Fiilî Sıfatlar

Fiilî sıfatlar, Allah kâinat ve Allah insan ilişkisini ifade eden sıfatlardır. Allah dilediğini yapan olduğu için fiilî sıfatlar Allah’a vâcip değil; mümkündür. Bu sebepten bu sıfatların diğer adı da câiz sıfatlardır. Fiilî sıfatlardan başlıcaları, tahlîk (yaratma), ihdâ (hidayet verme) ve idâl (dalâlette bırakma), irsâl (peygamber gönderme) ve inzâl (kitap indirme), ba’s (öldükten sonra diriltme) ve haşr (hesaba çekmek için bir araya toplama), ten’îm (nimet verme) ve ta’zîb (azaplandırma) şeklinde sıralanabilir.⁴⁴

Fiilî sıfatlar, Ebu Hanife ve onun görüşlerinin dönemlerindeki temsilcileri Mâtürîdîye koluna mensup âlimler tarafından tekvîn sıfatı kapsamında ve dolayısıyla sübûtî sıfatlar içerisinde Allah’ın zâtıyla kâim ezeli sıfatları olarak kabul görmüştür. Nihayetinde halk, ihyâ, imâte, terzîk gibi sayısız denecek kadar çok olan bu sıfatların tamamı Mâtürîdî âlimlerce tekvin kelimesi ile karşılanmıştır.⁴⁵

⁴³ Işık - Serdar, *Sistematik Kelam*, 212-233.

⁴⁴ Işık - Serdar, *Sistematik Kelam*, 239.

⁴⁵ Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 174.

2.4. Sıfât-ı Haberiyye/ Haberî Sıfatlar

Öncelikle ifade edilmelidir ki haberî sıfatlar isimlendirmesi, aslında sıfatların en genel anlamda aklî ve haberî olarak ikiye ayrıldığını göstermektedir. Bu gruptandırılmaya göre selbî, sübûtî ve fiilî sıfatlar esasında aklî sıfatlar olmakta, bunun dışında kalan yed, vech, kadem, isba' gibi âyet ve hadislerde geçen fakat bağlamlarından koparılmadan (siyak ve sibak) mecazî olarak yorumlanan bu nitelendirmeler de haberî sıfatlar olarak adlandırılmaktadır.⁴⁶

Bu sıfatlar gerçek mana ve mahiyetlerinin kapalı olmasından dolayı “mütesâbih sıfatlar” olarak da adlandırılmaktadır. Haberî sıfatlardan Allah'ın zâtıyla ilgili olanlar bulunduğu gibi, fiilleriyle ilgili olanlar da vardır.⁴⁷ Nitekim haberî sıfatlar konusunda da farklı tasniflemelerin yapıldığı görülmektedir. Söz gelimi Bulut'un yaptığı sınıflandırmaya göre haberî sıfatlar “Allah'ın zâtını ifade edenler, organ izafesiyle niteleyenler, hareket izafesiyle niteleyenler, duygu ve huy izafesiyle niteleyenler, mekâna bağlı sıfatlar ve cisme benzeterek niteleyen sıfatlar şeklinde altı kısma ayrılır. Nefs, şahıs, suret Allah'ın zâtını ifade edenlerdir. Vech, 'ayn, yed, kabza, yemin, keff, sâid, isba', esabi', enâmîl ve batşa (yakalama), ricl (ayak), kadem (ayak) ve sâk (bacak), cenb (yan) organ izafesidir. Kelam ve savt, nefha ve nefes (üfleme), ityân ve mecî (gelmek), nüzûl ve 'urûc (inmek ve yükselmek), bürûz, tecellî ve zuhur (apaçık şekilde görme), likâ (kavuşma) ve ref (kaldırma) hareket izafesidir. Dıhk (gülmek), rahmet ve gazap, taaccüp (hayret etmek), ferah ve beşâset (sevinmek), hayâ (utanma) ve istihza (alay etmek) duygu ve huy izafesidir. Kurban, dunuv, tedellî ve mâiyye (yaklaşma), istivâ ve had (sınırlama), sema (üst, fevk), Makam-ı Mahmud (mutlak manada hamd etme) mekana bağlı sıfatlardır. Nur, samed, hicab (Allah'ın keremini ve ihsanlarını kullarına iletmeye mani oluşu) ve ru'yetullah cisme benzeterek nitelenen sıfatlarıdır.”⁴⁸ Haberî sıfatlar konusunda şu ifade edilmelidir ki Kur'ân-ı Kerîm'in ilk muhataplarını teşkil eden

⁴⁶ Recep Ardoğan, “‘‘Yed’’in Ayetlerde Allah'a İfade Edilmesiyle İlgili Kelamî Yaklaşımlar”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/28 (2017), 8-9.

⁴⁷ Mehmet Tözlyurt, “Sâd Suresi Bağlamında Mâtürîdî'nin Kelamî Görüşleri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/72 (Ağustos 2020), 1017.

⁴⁸ Bulut, *Haberî Sıfatlar*, 139-284.

Araplar, putlara tapan insanlar oldukları için, Allah tasavvurları cisim üzerineydi. Dolayısıyla onların anlayışlarına hitap edebilmek için Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan beyanlar bazen muhatabın anlayış kabiliyeti ve içinde bulunduğu dünya ile bağlantılı olmuştur.⁴⁹

Sıfatlar tartışmasının önemli bir yönünü bu vasıfların nasıl anlaşılması gerektiği hususunun oluşturduğu aşikârdır. Yukarıda sözü edilen yed, vech, 'ayn gibi nitelikler aynı zamanda insanlara ait özellikler olduğu için bunların Allah'a atfedildiğinde anlamlı hale gelmesi için nasıl yorumlandığı oldukça önemlidir. Bu sıfatların anlaşılması, teşbîh ile tenzîh arasında bir ayrım noktası olarak ortaya çıkmış; bazı âlimler teşbîhi, sıfatların ispatı; bazıları da tenzîhî, sıfatların nefyi olarak algılamışlardır. Bütün bu birikim bize kelimcilerin ilahî mesajı anlama ve te'vil yöntemlerine ve yine dinde akla nasıl bir konum verdiklerine dair ipuçları sunmaktadır. Bu durum, aynı zamanda sıfatlar konusunun kelim ilmi açısından oldukça önemli olduğunu göstermektedir.⁵⁰

Haberî sıfatlar, bir taraftan da nas yoluyla sabit olan sıfatlar anlamına gelmekte olup aslında sıfât-ı tenzîhiyye içinde mütalaa edilir. Allah'ın isim ve sıfatları nas yoluyla sabit olduğu halde bu sıfat grubu sözlük anlamı dolayısıyla yaratılmışlık özelliği taşıdığı için Allah'a izafe edilmesi düşünülemeyeceğinden ayrıca haberî olarak isimlendirilmiştir. Allah'a cismâniyet atfedendenlerin dışında çoğu âlim vech, 'ayn, yed, kadem, istivâ, mecî' gibi sıfatları te'vile tabi tutmuştur. Ehl-i Hadis ekolüne mensup âlimler (Bunların daha çok Selefiyye şeklinde konu edildiği malumdur.), yaratılmışlara benzetmemek adına "Allah'a mahsus vech, 'ayn, yed ve arş" demek suretiyle bir nevi icmalî te'vile gitmiş, diğer âlimler de kendi yöntemleri çerçevesinde haberî sıfatlar konusunda te'vil yapmışlardır.⁵¹

⁴⁹ U. Murat Kılavuz, *Allah'a İman*, ed. Bekir Topaloğlu, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 98.

⁵⁰ Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 115.

⁵¹ Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 115-19.

Şu da var ki Kur'ân-ı Kerîm'de teşbîh yani Allah'ın diğer varlıklara benzediği düşüncesini akla getirecek ifadeler yanında tenzîhi vurgulayan çok ifade de vardır.⁵² Dolayısıyla haberî sıfatlar konusunda yapılması gereken öncelikle bunların var olduğunu kabul etmek, sonra bunların Allah'a izafe edilmesinde herhangi bir şekilde de olsa yaratılmışlarınkine benzemediğini ifade etmek, daha sonra bu sıfatları Allah'ın şanına yakışan bir manada yorumlamak ve bunun yanında mahiyetlerini en doğru şekilde Allah'ın bileceğini ifade etmektir.

Söz konusu yorumlara ilgili kelimelerin Arap dilindeki kullanım şekillerinin yön verdiği hususunda da şüphe yoktur. Meselâ “yed” kelimesi Arapça 'da gerçek anlamının dışında mecaz olarak kudret ve nimet, yardım etmek, kontrol altına almak, mülkiyet ve kuvvet anlamlarında da kullanılmaktadır. Yani yed kelimesi kullanıldığı bağlama göre değişebilmektedir. Araplar pinti kelimesi için (اليد مغلول)/(mağlûl'ul-yed) deyimini kullanırlar. Türkçede de eli kapalı veya eli sıkı olmak cimrilik demektir. Eli açık ise (اليد مبصوط)/(mubsut'ul yed) olarak kullanılır. Bu da tıpkı Türkçedeki gibi cömert anlamına gelir.⁵³ Bahsettiğimiz bu kullanım Kur'ân'da “...Allah'ın eli çok sıkıdır, dediler... aksine Allah'ın eli açıktır.” âyetinde⁵⁴ geçmektedir.

Araplar (الأمر بيدك)/(el emr-u bi-yedik) deyimini “iş senin elinde” şeklinde kullanarak yetkinin muhatapta olduğunu ifade ederler. Yani gücü muhataba tahsis etmişlerdir. Yine Arap şiirlerinde rüzgara da güç tahsis edildiği görülmektedir. “....Yuları kuzey rüzgarının elindedir.”⁵⁵ ifadesinde rüzgarın gerçek bir eli olduğunu değil; gücü olduğu anlaşılmaktadır. “Yed”in kuvvet ve kudret anlamı “Biz onlar için ellerimizin (kudretimizin) meydana getirdiklerinden birtakım hayvanlar yaratmışız da onlara sahip bulunuyorlar.”⁵⁶ ve “Ey İblis! O benim kudretimle yarattığıma secde etmene ne

⁵² Vech, yed, kabza gibi kelimelerin geçtiği bazı âyet-i kerîmelere metnin ilerleyen bölümlerinde yer verilmiştir. Tenzîh konusunun doğrudan kendisiyle irtibatlandırıldığı âyet için bkz. eş-Şûrâ 42/11.

⁵³ Râgıb el-İsfahânî, *el Müfredat*, çev. Abdulkaki Güneş- Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 1191-1194.

⁵⁴ Muhammed Esed, *Kuran Mesajı* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002), 204, el-Mâide 5/64.

⁵⁵ Abdurrahman Özdemir, *Lebîd b. Rebîa el-Âmirî ve Divanı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2007), 218.

⁵⁶ *Diyanet İşleri Yeni Meali* (Erişim 16 Haziran 2023) Yâsîn 36/71.

engel oldu?”⁵⁷ âyetlerinde de görülmektedir. Burada anlatılmak istenen yaratmanın eşsizliğidir. Nasıl ki bir şeyi kendi elimizle yapmamız çok kıymetlidir, onu özenerek yaparız; Allah da kendisi için el kelimesini kullanmış ve bu manayı bizim zihnimizde canlandırmak istemiştir. Yoksa kast edilen Allah’ın somut bir eli olduğu değildir.⁵⁸ “Yed”in yardım ve destek anlamında kullanım örneğini ise “Allah’ın eli onların eli üzerindedir.”⁵⁹ âyetinde görülmektedir. Bu fikri “Kulum bana nafilerle ben onu sevene kadar yaklaşır. Ben onu sevdiğimde ise, kendisiyle işittiği kulağı, kendisiyle gördüğü gözü, kendisiyle tuttuğu eli olurum.”⁶⁰ şeklindeki rivayet de desteklemektedir.⁶¹

Vech, alın, yüz anlamına gelir. “Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâkî kalacak.”⁶² “Doğu da batı da Allah’ındır. Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü işte oradadır.”⁶³ “O’nun zâtından başka her şey yok olacaktır.”⁶⁴ “Allah’ın rızasını isterler.”⁶⁵ “Size sırf Allah’ın rızası için yemek yediyoruz.”⁶⁶ örneklerinde olduğu gibi çeşitli âyetlerde Allah’ın vechlerinden söz edilmektedir. Bu âyetlerde vech, Allah’ın kendi zâtı anlamında kullanılmıştır.⁶⁷

En’âm suresinin 65. âyet-i kerîmesi⁶⁸ nazil olduğunda Hz. Peygamber, “Allah’ın vechine sığınırım.” buyurmuştur.⁶⁹ Burada kast ettiği Allah’ın kendi zâtıdır. İstivâ sıfatına gelince, *على* harfi cerri ile kullanıldığında istilâ anlamına gelmekte olup

⁵⁷ Elmalılı Hamdi Yazır Meali (Erişim 16 Haziran 2023) Sâd 38/75.

⁵⁸ Râgıb el-İsfehânî, *el Müfredat*, 1191-1195.

⁵⁹ El-Fetih 48/10.

⁶⁰ Buhârî, *Rikâk/Babu’t Tevadu’*, 11/341, hadis no: 6502.

⁶¹ İsfehânî, *Müfredât*, 1191-1195; Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 116-119; Hüseyin Topal, “Kur’ân’da “Yed” Kelimesi”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 10 (2020), 157.

⁶² *Diyanet Vakfı Meali* (Erişim 16 Haziran 2023) er-Rahmân 55/27.

⁶³ *Diyanet İşleri Yeni Meali* (Erişim 16 Haziran 2023) el-Bakara 2/115.

⁶⁴ *Diyanet Vakfı Meali* (Erişim 16 Haziran 2023) el-Kasas 28/88.

⁶⁵ *Hakk’ın Da’veti Kurân-ı Kerîm Meâli (Ömer Çelik)* (Erişim 16 Haziran 2023) er-Rûm 30/38.

⁶⁶ Elmalılı Hamdi Yazır Meali (Erişim 16 Haziran 2023) el-İnsan 76/9.

⁶⁷ İsfehânî, *Müfredât*, 1136-1138.

⁶⁸ el-En’âm 6/65. “فَلَنْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبَسَكُمْ شِيعًا لِّعَلَّاهُمْ يَفْقَهُونَ”
”وَيُذِيقُ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ أَنْظُرُوا كَيْفَ تُصْرِفُونَ الْآيَاتِ”

⁶⁹ Buhârî, “Tevhîd”, 16.

“*Rahman arşa istiva etmiştir.*”⁷⁰ âyet, Rahman arşı istila etti/hükümranlığı altına aldı anlamına gelmektedir. Diğer bir yoruma göre de âyet gök ve yerdekilerin Allah’a istiva ettiğini yani Allah’ın isteğine göre istikamet bulmuş olduğu anlamına gelmektedir. اِلٰی harfi cerri ile kullanıldığında, tedbir ve planlama anlamına gelmektedir. Nitekim *Sonra duman halinde bulunan göğe yöneldi.*”⁷¹ âyetinde bu anlamda kullanılmıştır.⁷² Gazzâlî de Allah’ın arşa istivâ etmesinin kurulma manasında olduğunu; fakat bu kurulmanın maddî anlamda olmadığını söylemektedir. Çünkü bir mekâna kurulmak ancak cisimlere özgüdür. Bir cisim ancak bir cisme yerleşebilir. Bunun dışında bir cisim bir yere yerleştiğinde bir yön tarafından kuşatılmış olur ki bunların hepsi Allah için mümtendir.⁷³ Yine yukarıdan aşağıya inmek anlamına gelen “nüüzül” kavramı sadece hadislerde geçen haberî sıfatlardandır. Hz. Peygamber (s.a.v) teheccüt namazına teşvik etmek üzere şöyle buyurmuştur: “*Gecenin son üçte biri kaldığı zaman Rabbimiz her gece dünya semasına iner ve bana kim dua ederse duasını icabet edeyim, benden kim bir şey ister ki onun dileğini vereyim, benden kim mağfiret diler ki günahlarını örteyim.*”⁷⁴ buyurur. Buradaki “inmek” Allah’ın lütüf ve ihsanlığı indirmesi anlamında mecazî bir iniş veya teheccüt namazı kılan kimseye Allah’ın rahmeti ile dileklerini yerine getirmek ve günahlarını bağışlamak suretiyle yönelmesi şeklinde yorumlanmıştır.⁷⁵

3. İtikadî Mezheplerin Sıfatlar Hakkındaki Görüşleri

Çalışmamızda itikadî konularda görüş beyan eden ekol ve mezheplerin sıfatlar konusunda ortaya koydukları tavra kısaca göz atmak yerinde olacaktır. Burada İslam Mezhepleri Tarihinde önemli bir esas olan kronoloji ve süreç takibi hususunu dikkate alarak Mu‘tezile, Ehl-i Hadîs, Eş‘arîlik ve Mâturîdîlik’in konu hakkındaki görüşlerine genel hatlarıyla işaret edilmiştir. Zira söz konusu ekol ve grupların Allah’ın sıfatları ve haberî sıfatlar başta olma üzere ileri sürdüğü görüşlerde İslam

⁷⁰ *Hakk’ın Da’veti Kurân-ı Kerîm Meâlî (Ömer Çelik)* (Erişim 16 Haziran 2023) Tâhâ 20/5.

⁷¹ *Diyanet Vakfı Meali* (Erişim 16 Haziran 2023) Fussilet 41/11.

⁷² *İsfehânî, el Müfredat*, 530-533.

⁷³ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisat fi’l İ’tikad*, nşr ve çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 58.

⁷⁴ Buhârî, “*Teheccüd*”, 14.

⁷⁵ Kılavuz, *Allah’a İman*, 98-101.

Tarihinde özellikle ilk üç asırda dönemin özellikle siyasî olmak üzere dinî sosyo-kültürel hayatı bağlamında yaşanan fiilî durumla yakından bağlantılı olacağı muhakkaktır.

Burada konu hakkında başka bir hususa daha işaret edilmesinde fayda vardır. Sıfatlar konusu ele alınırken farklı disiplinlerdeki çalışmalarda daha çok selef ve halef âlimleri şeklinde bir ayırımla konunun işlendiği görülmektedir. Oldukça genel olan ve aslında daha çok Ehl-i Hadis'in kendi anlayışını merkeze alarak olay ve olguları taksim edip kategorileştirmesinin etkisinde olduğu görülen söz konusu bu yaklaşımın günümüz verileri itibariyle konuları hakkıyla değerlendirme hususunda birtakım sıkıntılar barındırdığı değerlendirilmektedir. Dolayısıyla bugün itibariyle gerek İslam Mezhepleri Tarihi gerek Kalam alanındaki uzmanların konuya ilişkin mülahazalarının dikkate alınması ve bu konuyu daha çok en genel anlamıyla zihniyetler⁷⁶ üzerinden, özelde de her ekol ve mezhebin kendi içerisinde zamana ve mekâna göre ve de akıl-nakil ilişkisi bağlamındaki tavır farklılıklarını göz önünde bulundurarak ele alınması daha uygun görünmektedir. Selef kelimesinin özellikle yakın zamanlarda içeriği ve kullanılışındaki keyfilik sebebiyle Müslümanların karşı karşıya kaldıkları açmazların fark edilmesini güçleştiren bir kavram olmasının yanında,⁷⁷ “katı gelenekçilikten ilkesel gelenekçiliğe; geleneği inkârdan ihyâ ve ıslaha; dini ve aklı hurafelerden temizlemekten dinî yenilik ve İslam modernizmine varıncaya kadar birbirinden bambaşka pek çok tarz ve tavrın bu kavramla nitelendirilmesi”⁷⁸ konu hakkında gösterilmesi gereken hassasiyeti açıkça göstermektedir.

⁷⁶ Kelâm ilminde birbirinden farklı zihniyetlerin temel konulara yaklaşımı hakkında bkz. Mehmet Evkuran, *İslam Kelâmında Zihniyetler* (Ankara: Ankara Okulu, 2019). Mezhepleri zihniyetlere göre tipolojileştirilmesi hakkındaki bir çalışma ile ilgili olarak bkz. Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2008), 55-66. Türkiye’de yürütülen Mezhepler Tarihi çalışmalarında zihniyet analizinin merkeze alınmasının gereği ve önemi hakkındaki mülahazalar ve gelişmeler hakkında bkz. Osman Aydın, *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e İslâm Mzehepleri Tarihi Yazıcılığı* (Ankara: hititkitap Yayınevi, 2008), 322-333.

⁷⁷ Hasan Onat, “İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şii-Selefi Kutuplaşması”, *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 1/1-2 (2015), 110.

⁷⁸ Cenksu Üçer - Münevver Toköz, “Hasan Onat’ın Alevî Gelenek Hakkındaki Çalışmaları ve Alana Katkısı”, *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 23 (2021), 19-20. 3-42. Konunun detayları hakkında bkz. Mehmet Ali Büyükkara, “11 Eylül’le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihadî Selefiyye”, *Dinî*

Selef ve halefi, Ehl-i Hadis'in kendi kabulleri çerçevesinde ilk üç asırda te'vilden uzak duranları merkeze alarak kullanmak yerine her mezhep, ekol, anlayış ve grubun kendi selefi ve halefi olduğu gerçekliğinde kullanmak olguya daha uygun olacaktır. Zira Kutlu'nun zihniyet tipolojileri hakkında yaptığı değerlendirmelere ve kategoriler dikkate alındığında⁷⁹ söz konusu özelliklere sahip kişi ve grupların sahabe döneminden bugüne her devirde olacağı şüphesizdir. Bu noktada kastımızı daha açık ortaya koymak için iki sahabî alimi örnek vermek yerinde olacaktır. Nitekim Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53) ile Abdullah b. Abbas'ın (ö. 68/ 687-88) durumlarının kastımızı açıkça ortaya koyduğu düşünülmektedir. İlk Müslümanlardan ve aşere-i mübeşşereden sayılan Abdullah b. Mes'ûd, Ehl-i Rey'in sahabe temsilcilerinden biri ve Kufe tefsir ve fıkıh ekolünün kurucusu kabul edilmektedir. Nitekim İbn Mes'ûd nass olmayan durumlarda re'yle görüş beyan etmiş, kesin olarak hadis olduğu sabit olmayan sözlerle hadis imiş gibi amel etmektense re'y ve kıyasla ameli tercih etmiş ve müteşâbih âyetler hakkında te'vil yolunu benimsemiştir.⁸⁰ Abdullah b. Abbas'a gelince, Hz. Peygamber'in amcasının oğlu ve Rasûlüllâh (s.a.v.) vefat ettiğinde 13 yaşlarında olan İbn Abbas, Mekke ekolünün kurucusu ve -her ne kadar âyetleri tefsir ederken aklı da esas alıp bazı icthadlarda bulunması ve edebiyatı da kullanması nedeniyle dirâyet tefsirinde de mahir olduğu dile getirilse de⁸¹- rivâyet tefsiri ya da me'sûr tefsirin sahabe içindeki ilk isimlerinden kabul edilir. Âyetlerin diğer âyetlerle, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ve sahabenin sözleriyle tefsir edilmesi hususunda ilk örneklerden olan İbn Abbâs, aynı zamanda tefsirde eski Arap şiirini delil olarak kullanmış, ayrıca İslamî konular

Araştırmalar 7 / 20 (2004), 206-207; Mehmet Zeki İşcan, "Tarih Boyunca Selefi Söylem", *Eskiye 25* (2012) 57; Ferhat Koca, *İslam Düşüncesinde Seleflik Genel Karakteristiği ve Günümüzdeki Motivasyonları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 11; Muhyeddin İğde, "Selefliliğin Anlaşılması İle İlgili Bazı Mülhazalar", *Zâhiri ve Selefî Din Yorumu*, ed. Sönmez Kutlu (İstanbul: Kuramer yayınları, 2019), 427-431.

⁷⁹ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 55-66.

⁸⁰ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), 1/90-103; a. mlf., "Abdullah b. Mes'ûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/114-117; Ahmet Yaman, "Abdullah b. Mes'ûd'un Hanefî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü: Bir Genel Kabulün Buhârî ve Müslim Rivâyetleri Çerçevesinde Gözden Geçirilmesi", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 4/2 (2004), 8-13; Fatih Kanca, *Abdullah b. Mes'ûd* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023), 50-65.

⁸¹ Ali Özek, "Dirâyet Müfessiri İbn Abbas", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 68-74.

dışındaki bazı hususlarda da Yahûdî asıllı kişilerden istifade etmiştir. Bu tavırları gerek eski Arap şiirinin tefsirde delil olarak kabul edilmesine bir dayanak olarak kullanılması gerek İsrâiliyyât'a dayalı haberlerin kendisine dayandırılması gayretlerini ortaya çıkarmıştır.⁸² Dolayısıyla iki âlim sahabî de olsalar birbirinden farklı tavırlar sergilemiştir. Öyleyse bir taraftan gerek kişiler gerek anlayış, mezhep, ekol ve gruplar açısından her dönemin kendi içinde söz konusu zihniyet tipolojilerine göre dikkate alınması diğer taraftan her bir ekol, mezhep, anlayış ve grubun zaman ve mekâna göre farklılıklarının yine kendi içinde göz önünde bulundurulması önem arz etmektedir.

3.1. Mu'tezile –Tenzîh ve Te'vîl

İslam Tarihinde özellikle 2. ve 3. hicrî asırlarda önemli etkiler gösteren Mu'tezile sıfatlar konusunu tevhid prensibi içerisinde ele almaktadır. Bu konunun ele alınması ise Vâsıl b. Atâ ile başlamıştır.⁸³ Mu'tezile'nin, Allah'ı bütün sıfatlardan tenzîh etme düşüncesi tevhid nazariyesinin temelini oluşturur. Allah'ın sıfatları, O'nun zâtının özüdür. O, zâtıyla âlim, kâdir, hayydır ve bu sıfatların zıddı ile vasıflanamaz.⁸⁴ Mu'tezilî bir âlim olan Ebû Hâşim el- Cübbâî (ö. 321/933) tarafından ortaya atılan ahval nazariyesine göre; O "hayy"dir denildiğinde Allah'ın zâtı ispat edilmekte ve ölü de O'ndan nefyedilmektedir. O "âlimdir" denildiğinde yine O'nun varlığı kabul edilmekte ve cehalet de O'ndan nefyedilmektedir. Keza diğer sıfatlar da böyledir. Bu ifadelerden Mu'tezile'nin zâttan ayrı sıfatları kabul etmedikleri anlaşılmaktadır.⁸⁵

Mu'tezile'nin bu düşüncesi ve tavrında düalistler, teşbîh ve teccîme düşen fırkalar ve Ehl-i Hadis'in Kur'ân kavramlarını hiçbir yorumlamaya tabi tutmadan olduğu gibi alması etkili olmuştur. Allah'ın eli, yüzü, oturuşu, arş gibi kavramların mecazî olarak alınıp yorumlanması gerektiğini savunmuşlardır. Aksi takdirde "Leyse

⁸² İsmail Lütfü Çakan – Muhammed Eroğlu, "Abdullah b. Abbas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/76-79; Faruk Görgülü, *Abdullah b. Abbas* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023), 85-107.

⁸³ Işık-Serdar, *Sistemantik Kelam*, 201.

⁸⁴ Osman Aydınlı, *Akılci Din Söylemi Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü* (Ankara: Hititkitap Yayınları, 2010), 47.

⁸⁵ Işık - Serdar, *Sistemantik Kelam*, 202-203.

kemislihî şeyün” (Allah'ın benzeri hiçbir şey yoktur.)⁸⁶ âyeti ile çelişen bir durum ortaya çıkmaktadır. Bu âyet muhkem olduğuna göre Allah ile mahluk arasındaki her türlü benzerlik kaldırılmalıdır.⁸⁷

Mu'tezile sıfat görüşlerini beş temel prensiplerinden tevhid prensibine dayalı olarak sistematize etmiştir. Mu'tezile 'ye göre sıfatların kabulü zihnen bile olsa tevhidi zedeleyici bir durumdur. Bu sebeple ezeli sıfatları kabul etmemişlerdir. Bundan kasıt özellikle sübûtî sıfatlar denilen kısımdır.⁸⁸ Onlara göre “Allah hayat sahibidir.” dediğimizde hayat, Allah'tan ayrı bir sıfat olmakta ve Allah'a ortak olmaktadır. Bunun yerine “Allah hayydır” demek daha doğrudur.⁸⁹

Bu yüzden sıfatları şu şekilde izah ederler: İlim sıfatını üzerinden örnek verilecek olursa Mu'tezile'nin bu konudaki görüşü şu şekilde ifade edilebilir: “Allah zâtına ait bir ilimle değil; fakat sadece zâtı ile âlimdir.” Mu'tezile 'nin bu çıkarımının sebebine dair bir izah şu şekildedir:

“Allah bir ilimle âlim olsa idi bu ilmin ya kadîm ya da muhdes olmak gibi iki ihtimali bulunurdu. İlmin kadîm olması mümkün değildir. Çünkü bu kadîm olan iki varlığı zorunlu kılar. Bu ise bozuk bir görüştür. Keza bu ilmin muhdes bir ilim olması da mümkün değildir. Zira böyle olsaydı bu ilmi Allah ya kendinde veya başkasında veyahut da hiçbir mahalde olmamak üzere ihdas etmiş olsa idi bu takdirde Allah havâdise mahal olurdu. Hâlbuki havâdise mahal olan şeyler hâdistir. Allah'ın hâdis olması ise muhâldir. Şayet Allah ilmi başkasında ihdas etseydi Allah kendi haricinden gelen bir şey sebebiyle âlim olmuş olurdu. Bu da muhâldir. Allah'ın ilmi hiçbir mahalde olmamak üzere ihdas etmiş olması ise makul bile değildir. Geriye yalnız bir tek ihtimal kalmaktadır. Bu ise Allah'ın zâtıyla âlim olduğu durumdur.”⁹⁰

⁸⁶ *Diyânet İşleri Yeni Meali* (Erişim 16 Haziran 2023) eş-Şura 42/11.

⁸⁷ Aydın, *Akılcı Din Söylemi*, 49.

⁸⁸ Bağdâdî, *El-Fark*, 68.

⁸⁹ Işık - Serdar; *Sistemantik Kelam*, 206.

⁹⁰ Metin Yurdağür, *Allah'ın Sıfatları* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1984), 277-278.

Sonuçta Mu'tezile, sıfatların bir kısmını kabul etmiş, bir kısmını reddetmiş, bir kısmını ise tev'ile tabi tutmuştur. Bu sebeple de Mu'tezile "Mu'attıla" olarak anılmıştır.⁹¹

3.2. Ehl-i Hadîs (Selefiyye/Sıfâtiyye)- Mutlak Tenzîh, Tevakkuf ve Tevfîz

Ehl-i Hadîs'in (Selefiyye/Sıfâtiyye) Allah'ın sıfatları ve haberî sıfatlar başta olma üzere ileri sürdüğü görüşler yukarıda işaret edildiği üzere dinî sosyo-kültürel hayat bağlamında yaşanan fiilî durumla yakından ilişkilidir ve bu bağlamda Mu'tezile'nin tam zıddı görüşler ileri sürmüştür. Nitekim Ehl-i Hadîs ekolüne mensup âlimler müteşâbihât ile ilgili konuları daima teslimiyet ve iman çerçevesi içinde ele alıp aklın bu konulara müdahalesine karşı çıkmıştır. Te'vilden uzak durmanın yanı sıra teşbîhten de titizlikle kaçınarak Allah'ı hiçbir yaratılmışa benzetmemiş; O'nu tüm yaratılmışlardan ayrı tutmuştur.⁹² Ehl-i Hadîs geleneğine mensup olanların "Sıfâtiyye" olarak anılmasının sebebi, Allah'ın bütün sıfatlarını kabul etmesinden ileri gelmektedir.⁹³

Ehl-i Hadîs'in te'vilden uzak durmasının sebebi te'vilin zan içermesidir. Bir de Kur'ân-ı Kerîm'de⁹⁴ te'vilin ardına düşenler eleştirilmektedir.⁹⁵ Bu sebeple onlar âyetlerin zahirine inanırlar, bâtınının peşine düşmezler. Onlara göre Allah zaten bâtından sorumlu tutmamakta ve insanları da bunları bilmekle mükellef kılmamaktadır.⁹⁶ Dolayısıyla onların için "haberî sıfatların mahiyeti bilinebilir; fakat

⁹¹ Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 115. Mu'tezilî Kâdî Abdülcebbar'ın bu konudaki görüşlerinin değerlendirilmesi hakkında bkz. Süleyman Narol, "Fahrüddîn Râzî ve Kâdî Abdülcebbar'ın Subûtî ve Haberî Sıfatlara Konu Olan Âyetlere Yaklaşımı ve Değerlendirmesi", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi]* 6/1 (2015), 206-2013.

⁹² Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 115.

⁹³ Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 115.

⁹⁴ Âl-i 'İmrân 3/7. Te'vil konusunda olumlu ve olumsuz tavır sergileyenlerin ilgili ayetle ilgili tutumları hakkında bkz. Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019), 250-255.

⁹⁵ Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 115.

⁹⁶ Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 115.

keyfiyetini bilinemez” düşüncesinde oldukları söylenebilir.⁹⁷ Onlara göre Allah arş üzerindedir, keyfiyetsiz iki eli ve iki gözü vardır.⁹⁸

Akla müracaat etmeksizin, inceden inceye fikir yürütmeden Kur’ân ve hadislerde geçen ifadelerin olduğu gibi kabul edilmesi gerektiği çerçevesinde bir yol takip eden Ehl-i Hadîs’in bu konulardaki genel tavrı şu yedi görüşü etrafında görülebilir:

1. *Takdîs*: Allah’ı şanına layık olmayan şeylerden tenzîh etmektir. Mesela, Allah’a zıfraz edilen yed, suret ve parmak gibi ifadeler gerçek anlamda değil; mecaz anlamda anlaşılmalı ve bunun gibi mecazlı ifadeler üzerinde de kafa yormamalıdır.⁹⁹

2. *Tasdîk*: Hz. Peygamber (s.a.v) Allah’ı nasıl vasfetmişse onu öylece kabul etmek anlamına gelmektedir. Zira Hz. Peygamber, Allah’ı azamatine yakışan bir şekilde anlatmıştır.¹⁰⁰

3. *Aczi itiraf*: Müteşâbih âyetlerden murat edilenin ne olduğunu bilemediğini ve bilemeyeceğini itiraf etmektir. Çünkü bunların aksi yapılırsa hataya düşülebilir.¹⁰¹

4. *Sükût*: Müteşâbihi anlamak için soru sormamalı; soruya muhatap olan âlim ise susmalıdır.¹⁰² Soru soran kişiler bilmeyen birine sorarlarsa bilgisizliği artar, hatta küfre bile düşebilir. Bilgili birine sorarsa bu sefer de o âlimin anlattığı ince nüansları anlayamayacaktır.¹⁰³

5. *İmsak*: Müteşâbih âyetler üzerinde değişiklik yapmaktan çekinmektir. Bu konuda konuşmayı men etmektir.¹⁰⁴ Değişiklik yapmaktan maksat müteşâbih

⁹⁷ Ömer Aydın, “Haberî Sıfatları Anlama Yolları”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 1(1999), 135-141; Osman Oral “Kelâmî Düşüncede Haberî Sıfat Problemi” *Türk İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/14 (2017), 204-209; Furat Akdemir, “İslâm Düşüncesinde Allah’ın Sıfatlarını Anlama Sorunu” *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2020), 16001-16002.

⁹⁸ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslamiyyin*, 414.

⁹⁹ Gölcük, *Kelam Tarihi*, 75.

¹⁰⁰ Gölcük, *Kelam Tarihi*, 75.

¹⁰¹ Gölcük, *Kelam Tarihi*, 75.

¹⁰² Yurdağür, *Allah’ın Sıfatları*, 277-278.

¹⁰³ Topaloğlu, *Kelam İlmi*, 117.

¹⁰⁴ Topaloğlu, *Kelam İlmi*, 117.

lafızları başka bir dile çevirmek, zâhirî manayı bırakıp te'ville tespit edilen muhtemel manalardan biri ile çevirmek demektir. O lafız nasılsa aynı şekilde çevirmek gerekir.¹⁰⁵ Gazzââlî, bu konuda haberî sıfatların geçtiği hadisleri bir bab başlığı altında toplamanın bile riskli olacağını söylemektedir. Çünkü aynı bab altında toplanması ilgili sıfatın bağlamını değiştirecektir.¹⁰⁶

6. *Keff*: Müteşâbih âyetler hakkında düşünmeyi kalben men etmektir.¹⁰⁷

7. *Marifet ehline teslim*: Müteşâbihâtın Rasûlüllah, sahabe, evliyâ ve ulemâ tarafından bilinebileceğini kabul etmektir.¹⁰⁸ Fakat Allah'ın gerçek varlığı kimse tarafından bilinemez.¹⁰⁹

Özetle Ehl-i Hadîs'in bu noktadaki görüşleri "isbât bilâ temsîl, tenzîh bilâ ta'til" şeklinde özetlenebilir. Yani temsile düşmeden ispat etmek, ta'til yapmadan tenzîh etmektir.¹¹⁰ Fakat şunu ifade etmek gerekir ki Ehl-i Hadîs de dâhil teşbîhe ve tecsîme karşı çıkan hangi mezhep olursa olsun, teşbîh ve tecsîmin reddi zorunlu olarak insanı te'vile götürmektedir. Fakat bu nevi te'vîl, icmâlî bir tevildir. Yani Ehl-i Hadîs anlayışına sahip âlimler burada "Allah'ın muradı şudur" demez. Fakat "Allah'ın eli bildiğimiz el değildir." demek de bir te'vildir. Dolayısıyla Ehl-i Hadîs'in bu yaklaşımının icmâlî te'vil şeklinde; Ehl-i Hadîs dışında özellikle kelimelerin bu konudaki yorumlarının ise tafsîlî te'vil olarak nitelendirildiği görülmektedir.¹¹¹

3.3. Ehl-i Sünnet Kelâm Ekolleri: Tenzîh ve Te'vîl

Ehl-i Sünnet anlayışına mensup kelimelerin ortaya çıkması ve görüşlerinin sistemleşmesinde kendilerinden önceki ve zamanlarındaki ekol ve mezheplerin ana tartışma konularındaki yaklaşımlarının ve görüşlerinin göz ardı edilmemesi gerektiği aşikârdır. Bu bağlamda Ehl-i Sünnet anlayışı içinde ortaya çıkan iki kelâm

¹⁰⁵ Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 117.

¹⁰⁶ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzââlî, *İlcâmü'l-'Avâm 'an İlmi'l-Kelâm* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987), 3-33.

¹⁰⁷ Gölcük, *Kelâm Tarihi*, 76.

¹⁰⁸ Gölcük, *Kelâm Tarihi*, 76.

¹⁰⁹ Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 117.

¹¹⁰ Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi*, 138.

¹¹¹ Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi*, 118.

mezhebi hüviyetindeki Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik'in bütün görüşlerinde olduğu gibi genelde sıfatlar özelde ise haberî sıfatlar konusunda kendi dönemlerine kadar gelen Mu'tezile ve Ehl-i Hadîs'in görüşlerinin yanı sıra hemen kendilerinden (özellikle Eş'arîlik için) önceki bir geçiş dönemi özelliği taşıyan dönemin âlimleri İbn Küllâb, Muhâsibî ve Kalânîsî'nin görüşlerinin göz önünde bulundurulmasında fayda vardır. Nitekim İbn Küllâb, Muhâsibî ve Kalânîsî Allah'ın ezeli sıfatları olduğunu kabul etmekte ve bunların Allah'ın zâtından ne ayrı ne de gayrı olduklarını söylemektedir. "Allah âlimdir" denirse bu O'nun ilim sıfatı vardır anlamına gelir. Haberî sıfatlara gelince bu alimlere göre bunlar da aynı şekilde vardır; fakat Allah'ın zâtının ne aynıdır ne de gayrıdır. Yed, 'ayn, vech, istivâ gibi sıfatlar Kur'ân'da geçmektedir. Bunlardan söz gelimi istivâ Allah'ın arşa teması söz konusu olmaksızın üstünde olmasıdır.¹¹²

Ehl-i Sünnet anlayışına mensup kimilerince halef âlimleri şeklinde nitelendirilen ve hicrî üçüncü asrın sonları ve dördüncü asırdan itibaren Kelam ve Mezhepler Tarihi ve haliyle İslam düşünce tarihi açısından önemli roller üstlenen Eş'arî ve Mâtürîdî geleneğe mensup âlimler de Allah'ın ulûhiyetiyle bağdaşmayan mana ve mefhumları bertaraf ederek tenzîh tavrı sergilemiştir. Onlara göre sıfatlar Allah'ın zâtının ne aynıdır ne gayrısıdır (lâ hiye 'aynuhû ve lâ hiye gayruhû). Allah kemal ifade eden sıfatlarla vasıflanmış, eksiklik ve acz ifade eden vasıflardan da tenzîh edilmiştir. O'nun sıfatları hâdis değil; kadîmdir. Yaratılmışlarınkinden ayrıdır. O'nun hayy, âlim, kâdir, semî, basîr, mürîd ve mütekellim gibi ezeli sıfatları vardır. Bunların dışında hayat, ilim, sem', basar, irâde ve kelâm gibi mastar sigasında olan sıfatları da vardır.¹¹³ Ehli Sünnet anlayışına mensup kelâm ekol ve mezhepleri bunu söyleyerek sıfatların Allah'tan ayrı kadîm varlıklar olduğunu reddetmiştir. Yine bu ifade ile sıfatları O'nun zâtıyla aynîleştirmemiş olmaktadır. Çünkü Mu'tezile'nin sıfatları aynîleştiren tutumu Ehli Sünnet anlayışına mensup kelam mezheplerine göre sıfatların inkârıdır. "O âlimdir, ama ilmi yoktur" demek "şu beyazdır; ama beyazlığı yoktur" demek gibidir. Bu durum da muhâldir. Sıfat ve zât

¹¹² Gölcük, *Kelam Tarihi*, 90-91. Bu dönem alimlerinin ilgili konularla ilgili görüşleri hakkında ayrıca bkz. Mustafa Yüce, "Hâris el-Muhâsibî'ye Göre Haberî Sıfatlar", *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 12/2 (2014), 278-290.274-294

¹¹³ Nûreddin es-Sâbunî, *Mâtürîdîyye Akaidi*, ter. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: İfay Yayınları, 2017), 65.

Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi aynı ise sıfatın nefyi ile zâtın da nefyi gerekir ki bu düşünülemez. Fakat "Şu kişi âlim değildir." denildiğinde o kişinin varlığını kabul edilmekte; fakat ondan ilim sıfatını nefyedilmiş olmaktadır. Böylelikle Ehli Sünnet anlayışına sahip mezheplere mensup âlimler, "O hayydır ve ezeli olan hayatı vardır, O âlimdir ve ezeli olan ilmi vardır." diyerek Mu'tezile'den ayrı durmuştur.¹¹⁴

Ehl-i Sünnet anlayışına mensup kelimcılara göre Allah'ın zâtı, sıfatları zorunlu kıldığından nasıl ki Allah'ın varlığı vâcip ise sıfatları da aynı şekilde vâciptir. Fakat sıfatlar Allah'ın zâtından bağımsız haller olmadığı için onlar vâcip ligayrihî, Allah ise vâcip lizâtihi olmaktadır. Yani her biri kendi varlığı dolayısıyla değil; Allah'a nispeti dolayısıyla vâcip ligayrihîdir.¹¹⁵

Haberî sıfatlara gelince, İslam coğrafyasının genişlemesiyle birlikte, farklı dinî akım ve düşüncelerle karşılaşılması neticesinde özellikle teşbîh ve tecsîm düşüncesi karşısında Ehl-i Hadis'in mutlak tenzihçi anlayışı ya da tevakkuf ve tevfiçi tavrı yetersiz kaldığından Ehl-i Sünnet anlayışına mensup kelimcülerin tenzih ile birlikte te'vil düşüncesini benimsemek zorunda kaldıkları görülmektedir. Fakat genel olarak ifade edilmesi gereken şey Ehl-i Sünnet anlayışına mensup kelimcüler için te'vilin sınırlarının nakle tabi olduğudur. Nitekim İmam Eş'arî'nin, "naklin zâhirini farklı bir manaya te'vil etmeyi mümkün kılan bir hüccet bulunmadıkça zahire bağlı kalmak esastır." sözü te'vilde takip ettikleri metodolojiyi göstermesi açısından önemlidir. Ehl-i Sünnet kelim ekollerinin te'vile gitmesinin bir diğer sebebi de avamın Kur'ân'ı daha iyi anlamasına yardımcı olmaktır. Bunun yolu da te'vildir. Bu bağlamda Ehl-i Sünnet anlayışına sahip kelim ekollerinin genel yaklaşımına göre vech, "Allah'ın zâtı ve rızası" demektir ve bu vücûd sıfatı gibidir. Yed, Allah'ın kudreti, kuvveti ya da nimeti demektir. İki el ise iki kudret anlamına gelmekte olup ibdâ ve icâd anlamındadır.¹¹⁶ 'Ayn, Allah'ın ilmi, koruması veya yardımı; kurb, Allah'ın rahmeti;

¹¹⁴ Sâbunî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 65; Işık - Serdar, *SistematiK Kelam*, 208; Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı el-Lüma' fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, ter. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yayınları, 2017), 43-49.

¹¹⁵ Işık - Serdar, *SistematiK Kelam*, 210.

¹¹⁶ Şemsüddin es-Semerkanî, *İslam İnanç İlkeleri*, Tahk-Ter-Değ. İsmail Yürük - İsmail Şık (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011), 69.

ityân ve mecî', Allah'ın emrinin gelmesi; nüzûl, Allah'ın ikram, rahmet ve merhametinin gelmesidir.¹¹⁷

Konuyu Eş'arîlik ve Mâturîdîlik açısından biraz daha detaylandırmak bu çalışma açısından faydadan hali değildir. Ancak öncelikle vurgulanması gereken bir husus, araştırmalarda söz gelimi Eş'arîlik üzerinden bir örnek zikretmek gerekirse gerek İmam Eş'arî'nin kendisinin ekol ya da mezhep mensubiyetliğine dair fiilî tecrübesi gerek Eş'arî gelenekte görülen sistemsel dönüşüm ve değişimlerin göz önünde bulundurulması gerektiğidir. Nitekim Eş'arî'nin öz babası hayatta iken çocukluğunda Basra Şâfiîlerinin lideri kabul edilen Zekeriyâ es-Sâci'den (ö. 307/919) eğitim alması, babasının ölümü üzerine annesinin Mu'tezile'nin güçlü isimlerinden Cübbâî (ö. 303/915) ile evlenmesi sonrasında yaklaşık on yaşından kırk yaşına kadar Mu'tezile içinde kalması, kırk yaşından sonra Mu'tezile'den ayrılıp dönemin hakim anlayışı Ehl-i Hadîs'e yakınlaşması (el-îbâne'yi kaleme aldığı dönem), Ehl-i Hadîs'in o dönemdeki Berbehârî (ö. 329/941) gibi temsilcilerinin kendisine gösterdikleri tavra bağlı olarak oradan ayrılıp kendi kelâmî görüşlerini oluşturduğu (el-Lüma' gibi eserlerini kaleme aldığı) dönem dikkate alındığında en azından dört ayrı evre ve dönem söz konusu olduğu görülmektedir.¹¹⁸ Yine Eş'arîliğin İmam Eş'arî'nin görüşleri etrafından kuruluşu, ikinci kurucusu olarak kabul edilen Bâkîllânî (ö. 403/1013) ve sonrasında kelâmî bir okul olarak sistemleşmesi, sisteme Gazzâlî (ö. 505/1111) ile mantığın, Râzî (ö. 606/1209) ile felsefenin eklenmesi suretiyle yine en

¹¹⁷ Işık - Serdar, *Sistematik Kelam*, 233-239. Kelam ekolleri arasındakine yakın bir tavrın Ehl-i Sünnet anlayışı içinde yazılan tefsirlerde de ortaya konulduğu görülmektedir. Söz gelimi "gelme, gitme ve oturma" türünden mahlûkât için de kullanılan birtakım fiiller müteşâbih âyetler kapsamında görülmüş; İmam Zühri (ö. 124/742), Evzâî (ö. 157/774), Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778), İbn Mübarek (ö. 181/797) gibi âlimler bunları mahiyetini kullanırların bilemediği hususlar arasında görerek yorum yapmaktan kaçınmışlar; sonrakî dönem âlimleri söz gelimi "Allah'ın gelmesi"nden kastın O'nun emrinin ve azabının inmesi ve gelmesi, kulları üzerinde emrettiği hükümlerin icrâ edilmesi ve böylece inkâr eden kâfirlerin işlerinin bitirilmesi şeklinde yorumlayarak âyetlere anlam vermişlerdir. Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 262.

¹¹⁸ Mehmet Dalkılıç, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat", *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. M Ali Büyükkara (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012), 73-74; Mehmet Kalaycı, "Eşarîlik", *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 397-399; Mehmet Keskin, "Eş'arîlik", *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. M. Saffet Sarıkaya - Mehmet Ümit (Ankara: Nobel, 2020), 255; Faruk Görgülü, *Eş'arî ve Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023), 18-28.

az dört ayrı Eş'arîlik'ten bahsedilmesi¹¹⁹ üzerinde önemle durulması gereken bir durumdur. Söz konusu dönüşüm ve değişimlerin sıfatlar ve haberî sıfatlar hususunda da gözlemleneceği açıktır.

Eş'arî ve kendisini takip eden Eş'arî âlimler açısından sıfatlar ve haberî sıfatlar konusu göz önünde bulundurulduğunda Eş'arî'nin el-İbâne'de sıfatlar ve haberî sıfatlar konusunda herhangi bir yorumda bulunmaksızın Ehl-i Hadîs'in tavrını benimsediği; ancak el-Lüma' ve Risâle fî İstihsâni'l-Havz fî 'İlmi'l-Kelâm adlı eserlerinde de sıfatlar ve haberî sıfatlar konusunda te'vile gittiğini gösteren herhangi bir kayıt olmasa da bunlarda aklî ve nazarî deliller kullanıp te'vile kapı aralaması neticesinde sonraki dönem Eş'arî alimlerin sıfatlar ve haberî sıfatlar konusunda tev'ili benimsedikleri¹²⁰ oldukça dikkat çekicidir.

Allah'ın sıfatlarını mecazî değil; hakikî olarak kabul eden Ebü'l-Hasan el-Eş'arî,¹²¹ Allah'ın yaratılmışlara benzemesi durumunda yaratılmışların hükmüne tabi olması gerektiğini söylemektedir. Yani tıpkı mahlûkat gibi ölümlü, var olmak için yemeye, içmeye ihtiyacı olurdu. Oysa Allah için bunların hepsi muhâldir.¹²² Yed kelimesinin Allah için kullanılabileceğini; fakat bunun nimet anlamında olmadığını söylemekte ve “yed”i te'vil etmeden düz anlamda kullanmaktadır. Mec'yi gelmek anlamında kullanmakta; fakat bu gelmenin hareket ve intikal anlamını içermediğini söylemektedir. Eş'arî'ye göre nasıl ki “sıtma hastalığı Veli'ye geldi.” deyince bir mahalden başka bir mahale gitmek kast edilmiyorsa Allah için de bu kast edilemez. Allah'ın istivâsına ve kürsünün anlamlarına gelince Eş'arî'nin bunları da te'vil etmediği görülmektedir. Özellikle de Kaderiyye'nin istivaya verdiği “istilâ” anlamını reddetmektedir. Eş'arî Allah'ın arşı istiva ettiğine, O'nun arşında bir kürsüsünün

¹¹⁹ Dalkılıç, “Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat”, 75-76; Kalaycı, “Eşarilik”, 402-406; Keskin, “Eş'arîlik”, 258-259.

¹²⁰ Görgülü, *Eş'arî ve Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, 163-164, 185.

¹²¹ Hikmet Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 239-261; Mehmet Akif Ceyhan, *Vahiy Allah-İnsan İletişimine Müslüman Geleneğin Yaklaşımı* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 170-171.

¹²² Eş'arî, *el-Lüma'*, 43-44.

olduğuna inanmaktadır. Fakat bunların mahiyeti hakkında bir yorumda bulunmaz.¹²³

“Eş’arî’den sonraki dönemlerde onun takipçileri Kur’an’daki bu tür kavramları içeren müteşâbih âyetleri te’vil etmişlerdir. Eş’arî ekolünde önemli bir sima olan Bâkîllânî ve bunları takip eden bazıları¹²⁴, söz konusu âyetleri her ne kadar Eş’arî’nin paralelinde değerlendirmiş olsa da bunların te’vil edilmeleri gerektiği fikri Bağdâdî (ö. 429/10387-8) ve Cüveynî (ö. 475/1085) ile Eş’arîliğe girmiş, Gazzâlî de hocasının yolunu izleyerek te’vilin kaçınılmaz olduğunu dile getirmiştir. Eş’arîlik ekolünün önemli simalarından biri olan Fahreddin er-Râzî ile birlikte te’vilin, bu ekol içinde zirveye çıktığı görülmektedir. Râzî bu konuda Kur’an’da geçen cenb, gözler, yüz ve eller gibi Allah’a nisbet edilen bu kavramların mutlaka te’vil edilmesi gerektiğini, aksi durumda büyük problemlerle karşılaşılacağını belirtmiştir.”¹²⁵ Bu bağlamda söz konusu sıfatlar bunları te’vil edenlerin verdikleri anlamlar çerçevesinde yorumlanmış ve söz gelimi vech Allah’ın zâtı ve rızası, yed kudret ve nimeti, ‘ayn ilmi, koruması ve yardımı vb. anlamlarla açıklanmıştır.¹²⁶

Mâtürîdîliğe gelince, yukarıda işaret edildiği üzere sıfatların Allah’ın ne ayrı ne gayrı olduğunu belirterek onların zât ile kâim ve ezeli olduklarını dile getiren, ancak bu sıfatlardan hareketle Allah’ın mahlûkata benzetilemeyeceğine özellikle vurgu yapan ve buna istinaden Allah’ın insan suretinde algılanmasına yol açabilecek her türlü sıfatı, O’nun zâtına uygun şekilde te’vil etmeyi benimseyen Mâtürîdîler, haberî sıfatları da bu genel tavırlarına uygun bir şekilde açıklamaktadır.¹²⁷ Bu noktada öncelikle İmam Mâtürîdî’nin tefsirinden örneklem konuları hakkındaki

¹²³ Ebu’l-Hasan el-Eş’arî, *el-İbâne ve Usûlü Ehli’s-Sünnet Eş’arî Akâidi*, ter. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010) 138-140; Görgülü, *Eş’arî ve Kur’an’ı Yorumlama Yöntemi*, 163-184. Eş’arî’nin

¹²⁴ Kalaycı, “Eşarîlik”, 411.

¹²⁵ Yıldırım, “Ulûhiyyet”, 120-121; Görgülü, *Eş’arî ve Kur’an’ı Yorumlama Yöntemi*, 185-186.

¹²⁶ Bulut, *Haberî Sıfatlar*, 133-134. Haberî sıfatları yorumlayan Eş’arî alimlerin bu noktadaki açıklamaları hakkında bkz. Özler, “Allah’ın isim ve Sıfatları”, 245-250; Kalaycı, “Eşarîlik”, 410-412; Keskin, “Eş’arîlik”, 261-263; İrfan Eyibil, “Ehl-i Sünnet Kelâmında Haberî Sıfatların Te’vili Meselesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 679-684; Abdullah Arca, “Fahreddin Razi’nin Allah’ın Haberî Sıfatlarına Getirdiği Yorumlar”, *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]* 67 (2018), 248-266. 245-267

¹²⁷ İhsan Timur, “Mâtürîdîlik”, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. M. Saffet Sarıkaya - Mehmet Ümit (Ankara: Nobel, 2020), 246.

yorumlarına göz atıp, sonrasında Mâtürîdî geleneğe mensup âlimlerin konu hakkındaki görüşlerinden birkaç örnek zikretmek konunun çerçevesinin görülmesi adına yeterli olacaktır.

İmam Mâtürîdî, pek çok âyette geçen “vech” ifadesini Allah’ın rızası ve hoşnutluğu,¹²⁸ “yed/el” kelimesini kudret, cimrilik/cömertlik, bi’at¹²⁹ “ayn” kelimesini gözetim, koruma ve bildirme,¹³⁰ “istivâ” kelimesini ise emri altına alma, saltanat, kudret ve rubûbiyetinin büyüklüğü¹³¹ gibi anlamlarla yorumlamaktadır. Burada İmam Mâtürîdî’nin ‘ayn kelimesinin yer aldığı Hûd suresinin 37. âyetine (bi e’yüninâ) dair yorumunu daha detaylı vermek yerinde olacaktır. Mâtürîdî bu âyetin iki şekilde anlaşılabilirliğini ifade etmektedir. Birincisi, söz konusu ifade “Bizim koruma ve himayemiz ile” şeklinde anlaşılabilir. Zira insanlar “Allah’ın gözü senin üzerinde olsun!” dediklerinde Allah’ın korumasının kastederler. İkincisi ise bu ifadeden maksat, Hz. Nuh’un gemiyi “Allah’ın öğretmesiyle” inşa edebilmesidir. Şayet Allah ona gemiyi nasıl yapacağını öğretmeseydi kendisi gemiyi inşa edemezdi.¹³²

Mâtürîdî’nin takipçisi Mâtürîdî âlimler de söz gelimi -tıpkı Eş’arîler gibi- mecî’nin bir yerden bir yere gelme anlamına gelmediğini, çünkü bunun muhdeslik anlamına geldiğini savunurlar. Allah’ın inmesi anlamına gelen nüzûl kelimesini ise kulun durumuna müttalî olup daha çok rahmet etmesi ve tevbesini kabul etmesi olarak te’vil etmişlerdir. İstivâ sıfatına gelince hükümran olmak olarak

¹²⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, ter. Bekir Topaloğlu vd., ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 1/220 (el-Bakara 2/272), 5/88 (el- En ‘âm 6/52), 7/448 (er-Ra’d 13/22), 9/65-66 (el-Kehf 18/28), 11/230 (er-Rûm 30/38), 16/351 (el-İnsân 76/9), 17/260 (el-Leyl 92/20).

¹²⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 2/308-309, 376 (Âl-i ‘imrân 3/26, 73), 4/278 (el-Mâide 5/67), 12/128 (Yâsîn 36/71), 12/302 (Sa’d 38/75), 14/32 (el-Fetih 48/10), 14/172 ez-Zâriyât 51/47). Bu konuda detay bilgiler ve değerlendirmeler için ayrıca bkz. Talip Özdeş, *Mâtürîdî’nin Tefsir Anlayışı* (İstanbul: İnsan yayımları, 2003), 256-260.

¹³⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 14/207 (et-Tûr 52/48); Özdeş, *Mâtürîdî’nin Tefsir Anlayışı*, 263-264.

¹³¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 7/410 ((er-Ra’d 13/2), 5/393 (el- A’râf 7/54); Özdeş, *Mâtürîdî’nin Tefsir Anlayışı*, 263-264.

¹³² Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 7/191-192; Özdeş, *Mâtürîdî’nin Tefsir Anlayışı*, 263-264. Konu hakkında daha geniş bilgi için bkz. Bulut, *Haberî Sifatlar*, 160-166.

yorumlanmıştır. İstivânın gerçek anlamda kullanılması Allah'ın bir yerden diğerine geçmesi mümkün olmayacağından mümkün değildir. Çünkü bu cisimlerin özelliğidir. Allah'a bir mekân tayin etmek O'nun büyüklüğünü mekân ile kıyaslamayı da getirir. Oysa O'nun büyüklüğü kıyaslanamaz.¹³³ Müşebbihe ve Mücessime, "Göklerde ve yerde olanları Allah'ın bildiğini görmüyor musun? Üç kişinin gizli konuştuğu yerde dördüncüsü mutlaka O' dur. Beş kişinin gizli konuştuğu yerde altıncısı mutlaka O'dur. Bunlardan az veya çok olsunlar ve nerede bulunurlarsa bulunsunlar mutlaka O, onlarla beraberdir. Sonra kıyamet günü onlara yaptıklarını haber verecektir. Doğrusu Allah, her şeyi bilendir."¹³⁴ ve "Gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra da arşa istivâ eden O'dur. O yere gireni de, ondan çıkanı da, gökten ineni de, göğe yükseleni de bilir. Nerede olursanız olun, O dâimâ sizinle beraberdir. Allah, bütün yaptıklarınızı hakkiyle görmektedir."¹³⁵ âyetlerini delil göstererek bu âyetlerde zahiri anlamın esas alındığını söylemektedir. Mâtürîdî görüşe göre "üç kişinin fısıltıyla konuştuğunda dördüncüsü O'dur" sözünün manası Allah onlardan haberdar olur demektir. O'nun bir mekânda olduğunu söylemek, bizi O'nun her yerde olması veya parçalarının her yerde olması ya da bir yerde olup başka bir yerde olamaması sonucuna götürür. Bu da iki ya da daha fazla ilahın varlığı demek olur. Oysa kâinatın tek bir sahibi vardır. Mâtürîdî görüşe göre Allah, bunların hepsinden münezzehtir.¹³⁶ Mu'tezile'nin yed sıfatına verdikleri kuvvet ve kudret anlamına karşı çıkarlar. Bu anlam her ne kadar "Allah'ın iki eli de açıktır."¹³⁷ âyetine uygun olsa da "İki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir?"¹³⁸ âyetine uygun düşmemektedir. Çünkü bu durumda iki kudret anlamı çıkmaktadır ki bu

¹³³ Daha geniş bilgi için bkz: Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, ter. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 162-178.

¹³⁴ *Diyanet Vakfı Meali* (Erişim 23 Haziran 2023) el- Mücadele 58/7. Âyetin aslı şu şekildedir: "أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا حَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا آذُنٌ مِنْ ذَٰلِكَ وَلَا أَحْتَرُ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" *Diyanet Vakfı Meali* (Erişim 23 Haziran 2023) el- Mücadele 58/7.

¹³⁵ *Süleyman Ateş Meali* (Erişim 23 Haziran 2023) el- Hadid 57/4. Âyetin aslı şu şekildedir: "هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِيحُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَرْجِعُ فِيهَا وَهُوَ "مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ".

¹³⁶ Ebu'l Muin en-Nesefi, *Bahrü'l Kelam*, ter. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 45-48.

¹³⁷ el-Mâide 5/64.

¹³⁸ Sâd 38/75.

muhâldir. Allah'ın kuvveti ve kudreti bir tanedir. Mâtürîdîlere göre yed, Kur'ân'da Allah için iki anlama gelmektedir: ilk olarak mülk/hükümranlık anlamında “Mülk (mutlak hükümranlık ve yönetim) elinde bulunan Allah”¹³⁹ âyetinde; ikinci olarak ise minnet/iyilik anlamında “Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir.”¹⁴⁰ âyetinde kullanılmaktadır. Bunların dışında da yed kullanımı da vardır ki bunlar organ anlamındadır ve Allah'a izafe edilmemiştir. İstiva sıfatı için ise istevlâ yani hakim oldu anlamında olduğu dile getirilmektedir. Kerrâmiyye'nin iddia ettiği gibi Allah arş üzerine intikal etmiş olsaydı Allah ya arşa eşit olmuş olacaktı ya da arştan büyük yahut da arştan küçük olmuş olacaktı. Bu ise Allah'ı sınırlamak demektir.¹⁴¹

Burada gerek te'vili kabul eden Eş'arî kelamcılarının gerek Mâtürîdîlerin haberî sıfatları Allah'ın zâtına uygun şekilde yani herhangi bir yaratılmışa benzetilmesine izin vermeyecek bir tarzda tenzîhi merkeze alarak te'vil etmeyi benimsedikleri görülmektedir.

4. Süleyman Ateş'in Haberî Sıfatlara İlişkin Görüşleri

Süleyman Ateş, söz konusu sıfatlara haberî denmesinin sebebinin nasslarda geçmesinden ötürü olduğunu söyleyerek haberî sıfatları zâtı ile ilgili olanlar ve fiilleri ile ilgili olanlar olarak ikiye ayırmaktadır. Zâtı ile ilgili olanlar: ‘Uluvv, ‘ayn, vech, yed, isba‘, kabza; fiilleri ile ilgili olanlar ise istivâ, nüzûl, rahmet ve gazab olarak tasnif etmiştir.¹⁴² Bunları belirttikten sonra da kelamcılarının bu sıfatları te'vil ettiğini, selefin ise te'vil etmeden olduğu gibi kabul ettiğini söyleyerek bunları kendi yorumlarıyla izah ettiği görülmektedir.¹⁴³ Burada Ateş'in görüşlerinin âyet meâlleri üzerinden de görülmesi adına ilgili âyetlerin meâlleri kendi çalışmalarından

¹³⁹ “تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ” el-Mülk 67/1.

¹⁴⁰ “يَدَ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ” el-Fetih 48/10.

¹⁴¹ Neseî, *Bahrül Kelam*, 64-78. Mâtürîdî âlimlerin konu hakkında söz konusu çerçeveyi teyit eden görüşleri için ayrıca bkz. Semerkandî, *İslam İnanç İlkeleri*, 70-71; Kılıç Aslan Mavi, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 309-426; Eyibil, “Ehl-i Sünnet Kelâmında Haberî Sıfatların Te'vili”, 684-686; Hümeýra Sevgülü Hacıbrahimoğlu, *Esmâ-ı Hüsnâya Dayanan Kelâm Anlayışı: Ebû İshak es-Saffâr Örneği* (Ankara: Oku Okut Yayınları, 2021), 171-177.

¹⁴² Ateş'in bu taksimde kendine has bir sınıflandırma yaptığı dikkat çekmektedir. Mâtürîdî gelenekte bu konudaki genel tavır için bkz. Mavi, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*, 309-425.

¹⁴³ Süleyman Ateş, *Kuran Ansiklopedisi* (İstanbul: Kuba Yayınları, 2002), 2/223-224.

verilmiştir. Bu çalışmada örneklem olarak belirlenen vech, ‘ayn ve yed sıfatları kendisinin zâtı ile ilgili gördüğü sıfatlar iken; istivâ fiilleri ile ilgili gördüğü bir sıfattır.

4.1. Ateş'in Allah'ın Zâtıyla İlgili Gördüğü Haberî Sıfatlar

Ateş, haberî sıfatlardan kabul edilen vech, yed, ‘ayn, isba’, ‘uluvv, kabza gibi sıfatları Allah'ın zâtı ile ilgili olanlar şeklinde tasnif ederek açıklamıştır.

4.1.1. Vech: Süleyman Ateş'in eserlerinde detaylı olarak ele aldığı sıfatlardan biri “vech”tir. Ateş'in bu kelimenin geçtiği âyetlere yaptığı açıklamalardan hareketle görüşlerini ortaya koymak mümkündür. Ateş'in âyetlerde geçen vech ifadesini “Allah'ın zâtı ve rızası” olarak açıkladığı görülmektedir.

Ateş (لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ) / “O'nun yüzünden başka her şey helak olacaktır.”¹⁴⁴, (وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ) / “Yalnız celâl ve ikram sahibi Rabbinin yüzü (zâtı) baki kalacaktır.”¹⁴⁵ âyetlerinde kastın “Allah'ın zâtı” olduğunu dile getirmiştir. Ateş'e göre bu âyetlerde Allah'ın zâtına saygı duyulması gerektiği ifade edilmektedir. Bu bağlamda Ateş, yüzden maksadın “Allah'ın kendisi” olduğunu söylemektedir. Burada yüz, bütün vücudu kast eder. Yüz, bir insanın en belirgin yeridir. Buradaki ifadeler Türkçe'de kullandığımız “onun yüzünden başımıza bu geldi.” gibi bir kullanımdır. Zira Allah insanların alışageldikleri kavramları kullanmaktadır. Burada Allah'ın insana benzer bir yüzü olduğunu düşünmek hatadır. İstiklal marşında şair, bayrağımıza hitaben: “Çatma kurban olayım çehreni ey nazlı hilal!” derken biz nasıl ki bayrakta bir surat düşünmüyorsak bu durum Allah için de böyledir.¹⁴⁶ Çünkü “O'na benzer hiçbir şey yoktur.”¹⁴⁷

Ateş'in vech ile ilgili geçen diğer âyetleri daha çok Allah'ın rızası olarak anlayıp tercüme ettiği görülmektedir. Nitekim (لَا اتَّبِعَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى) “Yalnız yüce Rabbinin

¹⁴⁴ Süleyman Ateş, *Yüce Kuran'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1990), 6/467. el-Kasas 28/88.

¹⁴⁵ er-Rahmân 55/27.

¹⁴⁶ Ateş, *Kuran Ansiklopedisi*, 2/ 205-206.

¹⁴⁷ eş-Şûrâ 42/11.

وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَدْرُسُونَ ()¹⁴⁸ ” rızası için verir.”¹⁴⁸)/“Rablerinin rızasını kazanmak arzusuyla sabrederler ve namazı dosdoğru kılarlar ve kendilerine verdiğimiz rızıklardan gizli ve açıkça Allah yolunda harcarlar ve çirkinlikleri güzelliklerle yok ederler. İşte bunlar, bu hayatın akibeti kendilerinin olacak olanlardır.” âyetlerinde geçen vech kelimesini, “Allah'ın rızası” anlamında kullanmıştır.¹⁴⁹) (مَا تَرْجُو لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمْ)¹⁴⁹)/“O halde akrabaya da hakkını ver, yoksula da, yolcuya da... Bu, Allah'ın rızasını dileyenler için daha hayırlıdır. Kurtuluşa erecek olanlar da işte onlardır.”¹⁵⁰) (إِنَّمَا تُطْعَمُونَ لُؤْجَهُ)¹⁵⁰)/“Size sırf Allah rızası için yemek yediriyoruz. Sizden ne bir karşılık, ne de bir teşekkür bekliyoruz.”¹⁵¹) (وَاللَّهُ لَا يُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدْوَةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ)¹⁵¹)/“Sabah akşam Rablerinin rızasını isteyerek, O'na yalvaranları kovma. Onların hesabından sana bir sorumluluk, senin hesabından da onlara bir sorumluk yok ki, onları kovup da zalimlerden olasın!”¹⁵²) (وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدْوَةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ)¹⁵²)/“Nefsini, sabah akşam, rızasını isteyerek Rablerine yalvaranlarla beraber tut (onlarla beraber bulunmağa candan sabret). Gözlerin, dünya hayatının süsünü isteyerek onlardan başka yana sapmasın. Kalbini bizi anmaktan alıkoyduğumuz keyfine uyan ve işi, hep aşırılık olan kişiye itaat etme.”¹⁵³) (لَيْسَ)¹⁵³) (عَلَيْكَ هُدْيُهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَا تُنْفِقُوا إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ)/“Ey Muhammed) Onları yola iletmek sana düşmez, dilediğini doğru yola ileten Allah'tır. Verdiğiniz her hayır, kendiniz içindir. Çünkü yalnız Allah'ın rızasını kazanmak için veriyorsunuz. Verdiğiniz her hayır, size tastamam verilir ve hiç

¹⁴⁸ el-Leyl 92/20.

¹⁴⁹ er-Ra'd 13/22.

¹⁵⁰ er-Rûm 30/38.

¹⁵¹ el-İnsân, 76/9.

¹⁵² En'âm 6/52.

¹⁵³ el-Kehf 18/28.

“Allah’ın eli onların elinin üzerindedir.” âyetindeki “yed/el” “bey’atı” vurgulamak için kullanılmıştır. Burada amaç Allah’a sıfat atfetmek değildir. Allah’ın eli olarak ifade edilmesinin sebebi bir olayı insanların alışa geldikleri kavramları kullanarak açıklamaktır. O toplumda bey’at edilirken Peygamber elini bey’at edenin elinin üstüne koyar. Dolayısıyla da Allah, peygamberi aracılığıyla onların bey’atlerini aldığını vurgular.¹⁵⁸

(قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ) / “Allah: Ey İblis! O benim iki elimle yarattığıma secde etmene ne engel oldu? Kibirlenmek mi istedin? Yoksa yüksek derecelerde bulunanlardan mı oldun? dedi.”¹⁵⁹ Ateş, bu âyeti “insanın yaratılışı” ile açıklamaktadır. Buna göre ellerden ilki “insanın tesviyesine”; ikincisi ise insana “ruh üflemesine” işaretler.¹⁶⁰

(أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِنْ مِمْسَاتِ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ) / “Görmediler mi ellerimizin yaptıklarından kendilerine nice hayvanlar yarattık da kendileri onlara malik olmaktadırlar?”¹⁶¹ Ateş bu âyette geçen yed/el’in mecaz anlamda kullanılmış olduğunu ve bunların gerçek anlamının dışında olduğunu söylemektedir.¹⁶²

Ateş’in, aşağıda içlerinde yed/el kelimesinin geçtiği âyetlerde de diğer âyetlerde olduğu gibi Allah’ın insanlara bazı hakikatleri daha iyi anlamaları için alışmış oldukları kavramlarla bildirdiğini ifade ederek ilgili âyetlere şöylece mana verdiği görülmektedir:

(وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ) / “Göğü sağlam yaptık, biz genişleticiyiz (kudretimiz geniştir, göğü öyle genişleten biziz).”¹⁶³, (قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ) / “De ki: "Allah’ım, (ey) mülkün sahibi, sen dilediğine mülkü verirsin, dilediğinden mülkü alırsın; dilediğini yükseltirsin,

¹⁵⁸ Ateş, Yüce Kuran’ın Çağdaş Tefsiri, 3/25-28.

¹⁵⁹ Sâd 38/75.

¹⁶⁰ Ateş, Yüce Kuran’ın Çağdaş Tefsiri, 7/ 486-487.

¹⁶¹ Yâsîn 36/71.

¹⁶² Ateş, Yüce Kuran’ın Çağdaş Tefsiri, 7/ 363..

¹⁶³ ez-Zâriyât 51/47.

dilediğini alçaltırsın. Hayır (mal), senin elindedir. Sen her şeye kadirsin!"¹⁶⁴, (وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ)
 تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ أَنْ يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيْتُمْ أَوْ يُحَاجُّوْكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ
 مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ / "Sizin dininize uyandan başkasına güvenmeyin! (dediler.) De ki:
 "Hidayet Allah'ın hidayetidir. Birine, size verilenin benzerinin verilmesinden veya Rabbinizin
 huzurunda aleyhinize deliller getireceklerinden ötürü mü (böyle söylüyorsunuz)?, De ki:
 "Lutuf Allah'ın elindedir, onu dilediğine verir, Allah'ın lutfu geniştir, (O her şeyi)
 bilendir."¹⁶⁵

4.1.3. 'Ayn: Süleyman Ateş'in haberî sıfatlarla ilgili görüşlerine dair bir değerlendirmeye imkan tanıyacak ölçüde açıklama yaptığı sıfatlardan birisi de 'ayn sıfatıdır. Konu hakkındaki görüşlerini şu âyetlerde serdettiği görülmektedir.

إِنِ اقْتَدِيهِ فِي النَّبَاتِوتِ فَاقْدِيهِ فِي الِيمِّ فَلْيُلْقِهِ الِيمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِّي وَعَدُوٌّ لَّكَ وَالْقَيْثُ عَلَيْكَ مَحَبَّةٌ مِّمِّي)
 (وَلْيُصْنَعْ عَلَيَّ عَيْبِيْ)
 "Onu sandığa koy, suya at; su onu sahile bıraksın; onu benim de düşmanım
 onun da düşmanı olan biri alacaktır. Gözümün önünde yetiştirilmen için senin üzerine
 benden bir sevgi koydum (gözenler senin üzerine koyduğum bu sevgiden ötürü sana meftun
 oldular)."¹⁶⁶ Ateş, bu âyette geçen ifadeye "Gözümün önünde" şeklinde meâl vererek
 yorumunda da âyette Hz. Musa'nın "Allah'ın gözetimi" altında yetiştirildiğinin,
 Firavun'un adamlarının ona bir zarar veremeyeceğinin anlatıldığına işaret
 etmektedir. Yoksa buradaki ifade Allah'ın gerçekten bizim gibi bir gözü olduğu
 anlamına gelmemektedir.¹⁶⁷

(بَحْرِيْ بِأَعْيُنِنَا جَزَاءَ لِمَنْ كَانَ كُفْرًا) / "(Kendisine karşı) Nankörlük edilen(kulumuz)a (bizden)
 bir mükafat olmak üzere (gemi), gözlerimizin önünde akıp gidiyordu."¹⁶⁸ Ateş'e göre Kamer
 suresindeki bu âyette Hz. Nuh'un yaptığı geminin, "Allah'ın gözetimi ve koruması
 altında" akıp gittiği ve inananları tufandan kurtardığı anlatılmaktadır.¹⁶⁹

¹⁶⁴ Âl-i İmrân 3/26.

¹⁶⁵ Âl-i İmrân 3/73.

¹⁶⁶ Tâhâ 20/39.

¹⁶⁷ Ateş, Yüce Kuran'ın Çağdaş Tefsiri, 7/ 486-487; Ateş, Kuran Ansiklopedisi, 2/ 206-207.

¹⁶⁸ el-Kamer 54/14.

¹⁶⁹ Ateş, Kuran Ansiklopedisi, 2/ 207.

(وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا وَلَا تَخَاطِبْنِي فِي الدِّينِ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِضُونَ) / “Gözlerimizin önünde ve vahyimiz gereğince gemiyi yap ve zulmedenler hakkında bana hitabetme (onların kurtuluşu için bana yalvarma); onlar mutlaka boğulacaklardır!”¹⁷⁰ Ateş, burada metnini verdiğimiz Hûd suresi ile “gözlerimiz önünde ve vahyimiz gereğince” ifadesinin aynen yer aldığı Mü'minûn suresinde Hz. Nuh'un gemiyi “Allah'ın gözetimi” altında yaptığının anlatıldığını dile getirmektedir.¹⁷¹

(وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ) / “Rabbinin hükmüne sabret, çünkü sen, gözlerimizin önündesin (korumamız altındasın), Kalktığın zaman Rabbini övgü ile an.”¹⁷² Ateş'e göre Tûr suresinde ise Hz. Muhammed'in (s.a.v.) “Allah'ın gözetimde ve korumasında” olduğu anlatılmaktadır.¹⁷³

Ateş'e göre genel olarak bu âyetlerde, Allah'ın peygamberlerini gözettiği, onların her halini bildiği, Allah'ın koruması altında oldukları mecazî bir üslupla anlatılmaktadır.

4.2. Ateş'in Allah'ın Filleriyle İlgili Gördüğü Haberî Sıfatlar

Ateş, hebarî sıfatlardan kabul edilen istivâ, nüzûl, rahmet ve gazab gibi sıfatları Allah'ın fiili ile ilgili olanlar şeklinde tasnif ederek açıklamıştır. Burada konu hakkında görüşlerini ortaya koyacak veriler sunması nedeniyle istivâ hususuna yer vermekte fayda vardır.

4.2.1. İstivâ: Ateş, Allah'ın arşa istivâsı hususunda görüşlerini aşağıdaki ilgili âyetler bağlamında dile getirmektedir:

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُعْشِي النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَاللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَحَّرَاتٍ بِأَمْرِهُ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ) / “Rabbiniz o Allah'tır ki; gökleri ve yeri altı günde yarattı, sonra Arşa istiva etti (tahta kuruldu. O), geceyi, durmadan onu kovalayan gündüzün üzerine bürüyüp örter. Güneşi, ayı ve yıldızları buyruğuna boyun

¹⁷⁰ Hûd 11/37; el-Mü'minûn 23/27.

¹⁷¹ Ateş, Kuran Ansiklopedisi, 2/ 207.

¹⁷² et-Tûr 52/48.

¹⁷³ Ateş, Kuran Ansiklopedisi, 2/ 207.

eğmiş vaziyette (yaratana O'dur). İyi bilin ki, yaratma ve emir O'nundur. Âlemlerin Rabbi Allah, ne uludur!¹⁷⁴

اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِعِزِّ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَحَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلًّا يَجْرِى لِأَجَلٍ ((مُسَمَّىٰ يَدْبِرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ)) / “Allah O'dur ki gökleri, görebileceğiniz bir direk olmadan yükseltti, sonra Arş üzerine istiva etti (mülkünün tahtına oturdu), güneşi ve ay'ı iradesine boyun eğdirdi. Her biri, belli bir süre için akıp gitmektedir. (Yaratma) işi(ni) düzenler, âyetleri açıklar ki, Rabbinizle karşılaşacağınıza kesin olarak inanarsınız.”¹⁷⁵ âyetinde oturdu anlamında geçer.

(الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ) // “Rahmân Arş'a istiva etmiş (kurulmuş)tur.”¹⁷⁶ Ateş, arşı “Allah'ın hakimiyeti” olarak yorumlar. O, mutlak kudret sahibi ve kainatın hakimidir. O'nun arşı ne bir taht gibidir ne de herhangi bir şeye benzer. Allah insanların daha iyi anlamaları için böyle bir dil kullanmıştır.¹⁷⁷

“O, (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَسَلِّ بِهٖ خَيْرًا) / “O, gökleri, yeri ve ikisinin arasında bulunanları altı günde yarattı, sonra Arş'a kuruldu (böylece mülkünü yönetmektedir. O) Rahman'dır. Bunu bir bilene sor.”¹⁷⁸ âyetinde “hükmeden” anlamında; (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ) // “O (Allah) ki gökleri, yeri ve bunlar arasında bulunanları altı günde yarattı; sonra Arş'a istiva etti. Sizin, O'ndan başka bir dostunuz, şefa'atçiniz yoktur. Düşünüp öğüt almıyor musunuz?”¹⁷⁹ âyetinde “hakim olan” anlamında; (هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ) // “O'dur ki gökleri ve yeri altı günde yarattı. Sonra arşa oturdu. Yere gireni, ondan çıkana, gökten ineni, ona çıkana bilir. Nerede olsanız O

¹⁷⁴ el-A'râf 39/54.

¹⁷⁵ er-Ra'd 25/2.

¹⁷⁶ Tâhâ 20/ 5.

¹⁷⁷ Ateş, Yüce Kuran'ın Çağdaş Tefsiri, 7/ 486-487.

¹⁷⁸ el-Furkân 13/59.

¹⁷⁹ es-Secde 32/4.

sizinle beraberdir. Allah yaptıklarınızı görmektedir.”¹⁸⁰ âyetinde de “yönetme” anlamında kullanmıştır.

Bunların dışında istivanın Kur’ân’da Allah’a izafe edilmeden üç kullanımı daha vardır. Buna göre: (وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ أَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا) “(Musa), güçlü çağına erip, olgunlaşınca biz ona hüküm ve ilim verdik.”¹⁸¹ kısmında “olgunluk” anlamında, (ثُمَّ اسْتَوَىٰ) “Sonra duman (gaz) halinde bulunan göğe yöneldi”¹⁸² kısmında “yönelme” anlamında; (لِيَسْتَوُوا عَلَىٰ ظُهُورِهِمْ تَدْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ) / “Ki onların sırtlarına binesiniz, sonra onlara bindiğiniz zaman Rabbinizin ni’metini anasınız”¹⁸³ kısmında “üste yerleşme” anlamında kullanılmıştır. Ateş, bu bağlamda istivayı tahta oturup kurulmak olarak kullanmaktadır. Fakat bunu bir insanın tahta oturması gibi düşünemeyiz. Allah’ın hükümdarlığı insanın kavrayış kapasitesine göre anlatılmıştır. Nasıl ki insanlar arasında bir hükümdar tahtına oturup ülkeyi yönetiyorsa Allah da insanları böyle yönetmektedir. Fakat bunların mahiyetini bilemeyiz. O’nun bir tahtı vardır, ama nasıldır? O’nun bir hükümdarlığı vardır, ama nasıldır? Bunların mahiyetini ancak Allah bilir.¹⁸⁴ Ateş de arş’ın, eskiden kralların tahtına denildiğini, hâkimiyeti sona eren krallar için ‘arşı devrildi’, hâkimiyeti alan krala ise ‘arşa istiva etti’ denildiğini belirterek istivayı “tahta oturmak” anlamında izah etmektedir.¹⁸⁵ Ateş ayrıca Tevrat’ta da ‘arşa istiva’ hususunun geçtiğini belirtip her iki kitapta da Allah’ın arşa istivasından bahsedildiğine işaret ederek Allah’ın arşa oturmasının insanların anlayış düzeyine yaklaştırılmış bir deyim, Allah’ın evrenin padişahı olduğunu bildiren bir temsil olduğunu dile getirmektedir. Bununla birlikte padişahın tahta oturması onun oraya sabitlendiği, başka bir yere geçemediği anlamına gelmez; yönetim yetkisini eline alması anlamına gelir. Allah bütün evrene hâkimdir, her yerdedir. O’nun tahtını sedef kakmalı, dört ayaklı koltuğa benzetmek yanlıştır.

¹⁸⁰ el-Hadîd 57/4.

¹⁸¹ el-Kasas 28/14.

¹⁸² Fussilet 41/11.

¹⁸³ ez-Zuhruf 43/13.

¹⁸⁴ Ateş, Kuran Ansiklopedisi, 2/ 210-217.

¹⁸⁵ Ateş, Kuran Ansiklopedisi, 2/ 221.

O'nun arşının su üzerinde olması ise Ateş'e göre "evrendeki hayatın suya bağlı olmasına işaret olabilir".¹⁸⁶

4.3. Diğer Bazı Sıfatlar

Ateş'in haberî sıfatlar hakkındaki tavrını teyit edecek olması nedeniyle kabza/avuç, yemin/sağ el, cenb/yan, ityân ve mecî' (gelme) gibi birkaç sığata daha kısaca değinmekte fayda görölmektedir.

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ / "Kıyamet günü yer tamamen O'nun avucu içindedir. Gökler de sağ elinde dürölmüştür."¹⁸⁷ Ateş âyette geçen kabza/avuç ve yemin/sağ elden maksadın "Allah'ın gücü" olduğunu söylemektedir. Önceki başlıklarda da zaman zaman belirttiğı gibi Ateş'e burada da Allah soyut kavramları tasvir üslubuyla somutlaştırarak anlattığını dile getirmekte, bu konuda Müşebbihe ve Mücessime gibi gereksiz te'villere gidilmemesi gerektiğine işaret etmektedir.¹⁸⁸

(أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّاخِرِينَ) / "Allah'ın yanında kusur edişimden dolayı vah bana!"¹⁸⁹ Ateş, cenb/yan kavramı hakkında bu âyeti zikrederek Allah'ın yanının yaratıklarının yanında farklı bir yan olduğunu ifade etmektedir.¹⁹⁰

Ateş, 'uluvv/yücelik sıfatına da haberî sıfatlar bağlamında yer vermekte, bunu âyet ve hadislerde geçen ifadelerden hareketle zâtî sıfatları kapsamında değerlendirmekte ve bu hususta şunları söylemektedir: "Bu iki şekilde mütalaa edilir. "Zâtının yüceliğı" ve "sıfatlarının yüceliğı"dir. Zâtının yüceliğı bütün yaratıkların üzerinde olmasından, sıfatların yüceliğı ise mükemmel olmasından ileri gelir."¹⁹¹

¹⁸⁶ Ateş, *Kuran Ansiklopedisi*, 2/210-217.

¹⁸⁷ ez-Zümer 39/67.

¹⁸⁸ Ateş, *Kuran Ansiklopedisi*, 2/226-227.

¹⁸⁹ ez-Zümer 39/56.

¹⁹⁰ Ateş, *Kuran Ansiklopedisi*, 2/226.

¹⁹¹ Ateş, *Kuran Ansiklopedisi*, 2/224.

Ateş'in haberi sıfatlardan kabul edip de fiilî sıfatlardan saydığı kurb ile ityân ve mecî' sıfatlarına ilişkin de şunları dile getirmektedir.

(وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمَ مَا تُؤَسُّوسُ بِهِ نَفْسَهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ) / “Biz ona şah damarından daha yakınız.”¹⁹² Ateş'e göre Allah'ın yakınlığı, yaratıklarından farklıdır. Bu, “Allah'a hiçbir şeyin gizli kalmadığı” bir yakınlıktır.¹⁹³

Ateş (وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا) / “Rabbin geldiğinde ve melekler saf saf dizildiğinde”¹⁹⁴ ifadesinden yola çıkarak Allah'ın bir gelmek sıfatının olduğunu; fakat bunun mahiyetinin bilinemeyeceğini söylemektedir.¹⁹⁵

Bunların dışında rahmet ve gazab, istihyâ ve nüzûl sıfatlarının da olduğunu belirten Ateş, fakat bunların da keyfiyetlerinin bilinemeyeceğini dile getirmektedir.¹⁹⁶

Sonuç

Allah'ın sıfatları konusu İslam tarihinde daha çok ilk yüzyılın sonlarından itibaren tartışılmaya başlanmış olan bir konudur. Söz konusu tartışmalar başta Allah'a zâtı dışında ya da zâtıyla beraber bir sıfat nispet edilip edilmeyeceği olmak üzere, edilecekse bu sıfatların neler olduğu, bunların taksimi ve bu sıfatların keyfiyetinin nasıl anlaşılacağı gibi farklı başlıklarda gündeme taşınmıştır. Haberî sıfatlar da tartışılan bu başlıkların önemlilerinden biri olmuştur. Genelde sıfatlar özelde ise haberî sıfatlar konusu, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi (Fırak Geleneği) alanlarında herhangi bir mezhep, ekol ya da grubun hüviyetinin belirlenmesi hususunda önemli göstergelerden biridir.

Sıfatlar, Kur'ân ve hadiste geçen Allah'ın isimlerinin bir yansıması olarak tartışmaya açılan bir mevzudur. Sıfatlar, Allah'ın isimlerinin O'na izafe edilerek bir sıfatı gibi algılanıp algılanamayacağından mülhem olarak ortaya çıkmıştır. Benzer

¹⁹² Kâf 50/16.

¹⁹³ Ateş, *Kuran Ansiklopedisi*, 2/ 227.

¹⁹⁴ el-Fecr 89/22.

¹⁹⁵ Ateş, *Kuran Ansiklopedisi*, 2/ 227.

¹⁹⁶ Ateş, *Kuran Ansiklopedisi*, 2/ 227.

bir şekilde haberî sıfatlar da Allah'ın kendisine atfettiği; fakat yorumlanması noktasında nasıl bir metodoloji takip edileceği ile alakalı olarak çeşitli mezheplerin bakış açısıyla literatürde yerini almış bir mevzudur. Buna göre Mu'tezile Allah'ın zâtından ayrı sıfat olgusunu kabul etmemiş, diğer bir ifadeyle zâtî sıfatlar olarak kabul edilen bazı sıfatları Allah'ın zâtıyla bir kılmak şartıyla kabul etmiş; diğerlerini tevhit prensibi gereğince reddetmiştir. Ehl-i Hadîs/Selefiyye ekolü haberî sıfatları Mu'tezile'nin tam zıddına bir tavırla tev'ile tabi tutmamış ve üzerine herhangi bir söz söylemeyi dahi uygun görmemiştir. Mu'tezile'den ayrılan Eş'ariyye bu konuda kendi içinde farklı tavırlar sergilemiş, mezhebin kurucusu Eş'arî ve ona yakın dönemde kendisi gibi konuları ele alan bazı alimler kısmen Ehl-i Hadîs yaklaşımını sergilemişler, bazı alimler ise özellikle sonraki dönem Eş'arî alimleri te'vile farklı düzeylerde yer vermiştir. Mâtürîdîyye ise haberî sıfatları akla ve nassa uygun bir şekilde te'vil etmiştir.

Süleyman Ateş, haberî sıfatların varlığını kabul etmekte, çalışmalarında haberî sıfatlardan 'uluvv, yed, 'ayn, vech, isba', istivâ, ityân ve meci', cenb ve kurb olarak on tanesini ele alıp bunlar üzerinden görüşlerini beyan etmekte, ayrıca bunların dışında da hadislerde Allah'a izafe edilen başka sıfatlar olduğunu belirtmektedir.

Ateş, haberî sıfatları Allah'ın zâtı ve fiilleri ile ilgili olanlar şeklinde ikili bir tasnife tâbi tutmuştur. İlk olarak uluvv/yücelik, 'ayn/göz, vech/yüz, yed/el, isba'/parmak ve kabza/avuç sıfatlarını zâtı ile ilgili olanlar olarak niteleyip sınıflandırmıştır. İkinci olarak istivâ, nüzul, rahmet ve gazab sıfatlarını ise fiilî sıfatlar olarak nitelemiştir.

Ateş'e göre haberî sıfatlar Allah'ın, kullarına daha iyi anlamaları için kullandığı bir üslubun bir parçasıdır. Çünkü insanlar kendi aralarında -dili ne olursa olsun- mecazlı söyleyişlere yer vermektedir. Hatta bu mecazlı söyleyişler sözün gücünü daha da arttırmaktadır. Bu sebeple Allah görünmez alemi, görünen alemden hareketle anlatmıştır. Bunları gerçek anlamında anlamak doğru değildir. Şayet bunlar gerçek anlamında anlaşılırsa Müşebbihe ve Mücessime'nin hatasına düşülmüş olur. Allah ise teşbîhi andıran her türlü düşünceden münezzehtir.

Ateş, çalışma kapsamında ele alınan vech sıfatını Allah'ın zâtı ve Allah'ın rızası anlamlarında; yed sıfatını cömertlik ve bey'at (Bey'atü'r-Rıdvân) anlamlarında, 'ayn sıfatını da gözetim ve koruma altına alma anlamlarında kullanmakta; istivâ sıfatını ise yönetimi eline almak, kurulmak ve hükümran olmak anlamlarında açıklayarak yorumlamaktadır. Ateş'in, haberi sıfatlarla ilgili bu açıklamalarında genel olarak Mâtürîdîler'in bu konulardaki görüşlerine yakın yorumlar serdettiği anlaşılmaktadır.

Kaynakça | References

- Ahmetoğlu, Şahin. “İmâmiyye/İsnâaşeriyye”. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ed. M. Saffet Sarıkaya - Mehmet Ümit. 99-124. Ankara: Nobel, 2020.
- Akdemir, Furat. “İslâm Düşüncesinde Allah'ın Sıfatlarını Anlama Sorunu”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2020), 1581-1609.
- Albayrak, Halis. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: Şule Yayınları, 1998.
- Âmidî, Seyfeddin. *Çayret'ül Merâm fi 'İlmi'l-Kelâm* Nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf. Kahire, 1971.
- Arca, Abdullah. “Fahredden Razi'nin Allah'ın Haberî Sıfatlarına Getirdiği Yorumlar”. *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]* 67 (2018), 245-267.
- Ardoğan, Recep. “‘Yed’in Ayetlerde Allah'a İzafe Edilmesiyle İlgili Kelamî Yaklaşımlar”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/28 (2017), 7-46.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kuran'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1990.
- Ateş, Süleyman. *Kuran Ansiklopedisi*. İstanbul: Kuba Yayınları, 30 cilt, 2002.
- Aydın, Ömer. “Haberî Sıfatları Anlama Yolları”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 1 (1999), 133-158.
- Aydınlı, Abdullah. “Ehl-i Hadis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/507-508. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Aydınlı, Osman. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*. Ankara: Hititkitap Yayınları, 2008.
- Aydınlı, Osman. *Akılci Din Söylemi - Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*. Ankara: Hititkitap Yayınları, 2010.
- Bağdadî, Abdulkâhir. *el-Fark beyne'l-Fırak*. Çev. Ethem Ruhi Fığlalı. İstanbul: Kalem Yayınları, 1979.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîh-i Buhârî*; el-Kütübü's-Sitte. Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde. Haz. Sâlih b. Abdülazîz. Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000.
- Bulut, Zübeyir. *Haberî Sıfatlar: Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*. Ankara: Fecr Yayınları, 2015.

- Büyükkara, Mehmet Ali. “11 Eylül’le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihadî Selefiyye”. *Dinî Araştırmalar* 7 /20 (2004), 205-234.
- Can, Seyithan. “İlâhî Sıfatlar Probleminin Ortaya Çıkışında Çok Kültürlü Ortamın Etkisi”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 13/2 (2020), 430-450.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Abdullah b. Mes’ûd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/114-117. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Ceyhan, Mehmet Akif. *Vahiy Allah-İnsan İletişimine Müslüman Geleneğin Yaklaşımı*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ebü'l-Hasen. *Kitâbu't-Ta'rifât*. Thk. İbrahim el-Eybârî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 2. Baskı, 1992.
- Çağlayan, Harun. “Akıl-Nakil İlişkisi: Re’y ve Hadis Ehlinin Yaklaşımları”. *Sistemantik Kelam*. Ed. Mehmet Evkuran. 85-102. Ankara: Bilay Yayınları, 2019.
- Çakan, İsmail Lütfü -Eroğlu, Muhammed. “Abdullah b. Abbas”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/76-79. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Çelebi, İlyas. “Sıfat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/100-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Dalkılıç, Mehmet. “Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat”, *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ed. M Ali Büyükkara. 66-90. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 3. Baskı, 2012.
- Dalkılıç, Mehmet. “Yönetim, İman-Küfür ve Kader Meseleleri Etrafında Oluşan İlk Mezhepler”. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ed. M Ali Büyükkara. 42-65. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Demir, Abdullah. *Ebü İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Diyanet İşleri Yeni Meali*. Erişim 16 Haziran 2023. www.kuranmeali.com.
- Diyanet Vakfı Meali*. Erişim 16 Haziran 2023. www.kuranmeali.com.
- Düzgün, Şaban Ali. “Allah’a İman”. *İslâm İnanç Esasları*. Ed. Şaban Ali Düzgün. 63-120. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.

- Elmalılı Hamdi Yazır Meali. Erişim 16 Haziran 2023. www.kuranmeali.com.
- Esed, Muhammed. *Kuran Mesajı*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.
- Evkuran, Mehmet. “Ulûhiyet: Allah'ın Varlığı ve Sıfatları”. *Sistemik Kelam*. Ed. Mehmet Evkuran. 103-115. Ankara: Bilay Yayınları, 2019.
- Evkuran, Mehmet. “Sünni Hilafet Teorisi”. *Sistemik Kelam*. Ed. Mehmet Evkuran. 597-619. Ankara: Bilay Yayınları, 2019.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *el-İbâne ve Usûlü Ehli's Sünne*. Ter. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Eş'arî Kelâmı el-Lüma' fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*. Ter. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayınları, 2. Baskı, 2017.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. Çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Eyibil, İrfan. “Ehl-i Sünnet Kelâmında Haberî Sıfatların Te'vili Meselesi”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 667-691.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. “Abdullah b. Sebe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/133-134. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Gazzâlî. Ebü Hâmid Muhammed. *İtikadda Orta Yol - el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*. Neş. ve ter. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 3.baskı, 2016.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed. *İlcâmü'l-'Avâm 'an İlmi'l-Kelâm*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987.
- Gökçe, Ferhat. *İslân İrfan geleneğinde Hadis Yorumu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Gölcük, Şerafettin. *Kelam Tarihi*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 11. Baskı, 2019.
- Görgülü, Faruk. *Eş'arî ve Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023.
- Görgülü, Faruk. *Abdullah b. Abbas*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023.
- Güneş, Kamil. “İlk Dönem Kelâmî Şahsiyetler”. *Kelâma Giriş*. Ed. Çağfer Karadaş. 51-65. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Hakk'ın Da'veti Kurân-ı Kerîm Meâli. Ömer Çelik. Erişim 16 Haziran 2023. www.kuranmeali.com.

- Işık, Harun- Serdar, Murat. *Sistematik Kelam*. İstanbul: Kimlik Yayınları, 2018.
- İğde, Muhyeddin “Selefliğin Anlaşılması İle İlgili Bazı Mülahazalar”. *Zâhiri ve Selefi Din Yorumu*. Ed. Sönmez Kutlu. 427-431. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.
- İsfehânî, Râgıb. *el Müfredat*. Çev. Abdalbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 3. Baskı, 2012.
- İşcan, Mehmet Zeki. “Tarih Boyunca Selefi Söylem”. *Eskiyeni* 25 (2012), 56-64.
- Kanca, Fatih. *Abdullah b. Mes’ûd*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023.
- Kara, Mustafa. “Prof. Dr. Süleyman Ateş: Hayatı ve İlmi Şahsiyeti”. *Tefsire Adanmış Bir Ömür Süleyman Ateş*. Ed. Gökhan Atmaca - Ali Karataş. 37-69. Ankara: FCR Yayın, 2020.
- Karadaş, Cağfer. “İman Konuları”. *İslam’a Giriş- Temel Esaslar*. 137-213. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Kartaloğlu, Habib. “İmamiyye’de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfîd Örneği”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (2011/2), 193-216.
- Kalaycı, Mehmet. “Eşarilik”. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu. 395-422. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Kalaycı, Mehmet. “Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat”. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ed. M. Saffet Sarıkaya - Mehmet Ümit. 211-233. Ankara: Nobel, 2020.
- Keskin, Mehmet. “Eş’arilik”. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ed. M. Saffet Sarıkaya - Mehmet Ümit. 253-266. Ankara: Nobel, 2020.
- Kılavuz, A. Saim. *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*. İstanbul: Ensar Yayınları, 28. Baskı, 2017.
- Kılavuz, U. Murat. *Allah’a İman*. Ed. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı, 2015.
- Kılıçer, M. Esat. “Ehl-i Re’y”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/520-524. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kırbaçoğlu, Hayri. *Ashabul- Hadise Göre Allah’ın Sıfatları Problemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1983.

- Koca, Ferhat. *İslam Düşüncesinde Seleflik Genel Karakteristiği ve Günümüzdeki Motivasyonları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Koç, İhsan. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye'si Akademik Tefsir Çalışmalarında Nesh Meselesine Teorik ve Pratik Yaklaşım: Süleyman Ateş ve M. Sait Şimşek Örneği*. Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Korkmaz, Sıddık. *Tarihin Tahrihi İbn Sebe Meselesi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.
- Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meali. Süleyman Ateş. Erişim 16 Haziran 2023. www.kuranmeali.com.
- Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2008.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilatü Ehli's-Sünne*. Thk. Fatma Yusuf el-Hiyemî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. Ter. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. Ter. Bekir Topaloğlu – S. Kemal Sandıkçı – Yunus Vehbi Yavuz – Fadıl Aygan. Ed. Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Ensar Yayınları, 18. Cilt, 2019.
- Mavil, Kılıç Aslan. *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Namlı, Abdullah. “Kazâ ve Kadere İman”. *İslâm İnanç Esasları*. Ed. Sönmez Vecdi – Karaağaç, Hilmi. Ankara: Lisans Yayıncılık, 2021.
- Narol, Süleyman. “Fahrüddîn Râzî ve Kâdî Abdülcebbar'ın Subûtî ve Haberî Sıfatlara Konu Olan Âyetlere Yaklaşımı ve Değerlendirmesi”. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi]* 6/1 (2015), 193-214.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Bahru'l-Kelâm*. Ter. Yusuf Arıkaner. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2010.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Bahrü'l-Kelâm*. Ter. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.
- Onat, Hasan. (2015a). “İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şîf-Selefi Kutuplaşması”. *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi*. 1/1-2 (2015), 107-128.
- Oral, Osman. “Kelâmî Düşüncede Haberî Sıfat Problemi”. *Türk İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/14 (2017), 197-221.

- Öz, Mustafa. "Usûliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/214-215. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Özdemir, Abdurrahman. *Lebîd b. Rebîa el-Âmîrî ve Divanı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2007.
- Özdemir, Metin. *İslam İnanç Esasları*. Ankara: Bilay Yayınları, 2017.
- Özdeş, Talip. *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Özek, Ali. "Dirâyet Müfessiri İbn Abbas". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 68-74.
- Özler, Mevlüt. "Allah'ın İsim ve Sıfatları". *Kelam El Kitabı*. Ed. Şaban Ali Düzgün. 219-262. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Râzî, Fahreddin. *Allah'ın Aşkınılığı- Esâsü't-Takdîs fi 'İlmi'l-Kelâm*. Çev. İbrahim Coşkun. İstanbul: İz Yayınları, 2014.
- Sâbûnî, Nûreddin *Mâtürîdiyye Akaidi*. Ter. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İfav Yayınları, 17. Baskı 2017.
- Schöck, Cornelia. "Cehm b. Safvân (ö. 128/745-9) ve 'Cehmiyye' ile Durâr b. Amr (ö. 200/815)". *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelamı* Ed. Sabine Schmidtke. Ter. Orhan Şener Koloğlu – Ulvi Murat Kılavuz - Salih Çift. 95-126. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Semerkindî, Şemsüddin. *İslam İnanç İlkeleri*. Tahk., Ter., Değ. İsmail Yürük - İsmail Şık. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- Sevgülü Hacıibrahimoğlu, Hümeýra. *Esmâ-ı Hüsnâya Dayanan Kelâm Anlayışı: Ebû İshak es-Saffâr Örneği*. Ankara: Oku Okut Yayınları, 2021.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim. *El-Milel ve'n-Nihal*. Beyrut: Müessesetü Kütübi's-Sekâfiyye, 1994.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim. *Milel ve Nihal*. Çev. Mustafa Öz, Haz. Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Litera Yayınları, 2011.
- Topal, Hüseyin. "Kur'ân'da 'Yed' Kelimesi". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 10 (2020), 153-172.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 1981.

- Topaloğlu, Bekir – Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. Ankara: İsam Yayınları, 6. Baskı, 2019.
- Tözluyurt, Mehmet. “Kur’an’da Allah ve İnsanın Sonsuzluğu Üzerine Bir İnceleme”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (2018), 185-212.
- Tözluyurt, Mehmet. “Sâd Suresi Bağlamında Mâtürîdî’nin Kelamî Görüşleri”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/72 (2020), 1014-1024.
- Timur, İhsan. “Mâtürîdîlik”. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ed. M. Saffet Sarıkaya - Mehmet Ümit. 235-252. Ankara: Nobel, 2020.
- Uyar, Mazlum. *İmamiyye Şia’sında Düşünce Ekolleri Ahbârilik*. İstanbul: Kitap Matbaacılık, 2000.
- Üçer, Cenksu - Toköz, Münevver. “Hasan Onat’ın Alevî Gelenek Hakkındaki Çalışmaları ve Alana Katkısı”. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 23 (2021), 3-42.
- Ünal, Mehmet. *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019.
- Yağlı Mavil, Hikmet. *İmam Eş’arî’nin Kelâm Düşüncesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Yaman, Ahmet. “Abdullah b. Mes’ûd’un Hanefî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü: Bir Genel Kabulün Buhârî ve Müslim Rivâyetleri Çerçevesinde Gözden Geçirilmesi”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 4/2 (2004), 7-26.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kader”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/58-63. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yıldırım, Ahmet. “Tasavvufun Kaynağı Olarak Hadis”. *Hadis ve Siyer Araştırmaları*, 4/2 (2018), 51-70
- Yıldırım, Ramazan. “Ulûhiyyet”. *Sistematik Kelam*. Ed. Ömer Aydın. 73-158. İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.
- Yurdağür, Metin. *Allah’ın Sıfatları*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1984.
- Yurdağür, Metin. “Ahbâriyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/490-491. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Yüce, Mustafa. “Hâris el-Muhâsibî’ye Göre Haberî Sıfatlar”. *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 12/2 (2014), 274-294.



Düzeltilme/Erratum

Müsned Türü Hadis Mecmualarının Bazı Biçimsel Özellikleri

Dergimizin 2021, Cilt 4 Sayı 2’de 389-397 sayfa aralığında yayımlanan “Müsned Türü Hadis Mecmualarının Bazı Biçimsel Özellikleri” başlıklı çeviri makalede bilgi sayfasında yer alan orijinal yayın referansı ve telif hakları beyanında değişiklik yapılmıştır. Ana metne ise herhangi bir müdahalede bulunulmamıştır. Makalede yayınlanan,

1. “*Bu makale, Arabica 49/3 (2002), 376-382 arasında araştırma makalesi türünde İngilizce olarak yayımlanan “Some Formal Characteristics of the Musnad Type of Hādīt Collection” başlıklı çalışmanın Musa Eşit tarafından yapılan Türkçe çevirisidir.” şeklindeki kısım “*Bu makale, R. Marston Speight, “Some Formal Characteristics of the Musnad Type of Hādīt Collec-tion”, Arabica 49/3 (BRILL, 2002) künyeli makalenin Musa Eşit tarafından yapılan Türkçe çevirisidir.” şekliyle;
2. “2020 by ULUM İslami İlimler Eğitim ve Dayanışma Derneği, Ankara, Turkey” şeklindeki kısım “Tüm hakları saklıdır. Bu çeviri BRILL ile anlaşarak yayınlanmıştır.” şekliyle;
3. Ve “Bu makale Creative Commons Attribution-NonCommercial Lisansı altında lisanslanmıştır.” şeklindeki kısım “Bu makale Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0) Lisansı altında lisanslanmıştır.” şekliyle değiştirilmiştir.

Some Formal Characteristics of the *Musnad* Type of Ḥadīth Collection

The original publication reference and copyright statement on the information page of the translated article titled “Some Formal Characteristics of the *Musnad* Type of Ḥadīth Collection” published in 2021, Volume 4, Issue 2 of our journal between 389-397 pages have been changed. No intervention was made to the main text.

1. The revised English translation of the Turkish phrase “*Bu makale, Arabica 49/3 (2002), 376-382 arasında araştırma makalesi türünde İngilizce olarak yayımlanan “Some Formal Characteristics of the Musnad Type of Ḥadīth Collection” başlıklı çalışmanın Musa Eşit tarafından yapılan Türkçe çevirisidir.” as “This article is a translation of R. Marston Speight, “Some Formal Characteristics of the Musnad Type of Ḥadīth Collection”, Arabica 49/3 (BRILL, 2002).” is added.
2. The revised English translation of the Turkish phrase “2020 by ULUM İslami İlimler Eğitim ve Dayanışma Derneği, Ankara, Turkey” as “All rights reserved. This translation is published by arrangement with BRILL.” is added.
3. The revised English translation of the Turkish phrase “Bu makale Creative Commons Attribution-NonCommercial Lisansı altında lisanslanmıştır.” as “This article is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0)” is added.