



İSLAMİ İLİMLER ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

THE JOURNAL OF ISLAMIC SCIENCES RESEARCHES



ISSN: 2587-1757

e-ISSN: 2822-6860

Sayı/Issue: 15 (Haziran/June 2024)

İslami İlimler Araştırmaları Dergisi

The Journal of Islamic Sciences Researches

Sayı/Issue: 15

Haziran/June 2024



ISSN: 2587-1757

e-ISSN: 2822-6860

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



İmtiyaz Sahibi/Owner

Adıyaman Üniversitesi Adına

On Behalf of Adıyaman University

Prof. Dr. Mehmet Keleş (Rektör/Rector)



Sorumlu Müdürü/Responsible Manager

Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına

On Behalf of Adıyaman University Faculty of Islamic Studies

Prof. Dr. Hamdi Gündoğar

(Dekan/Dean)





Baş Editör/Editör in Chef

Doç. Dr. Mehmet Sait Uzundağ
(Adıyaman Üniversitesi)
muzundag@adiyaman.edu.tr

Editör Kurulu/Editor Board

Doç. Dr. Güven Ağırkaya
(Adıyaman Üniversitesi)
gagirkaya@adiyaman.edu.tr

Doç. Dr. Hilmi Kemal Altun
(Adıyaman Üniversitesi)
kaltun@adiyaman.edu.tr

Arş. Gör. Emine Merve Aytekin
(Adıyaman Üniversitesi)
eytekin@adiyaman.edu.tr



Yazım ve Dil Editörleri

Arş. Gör. İkbâl İkinci
(Adıyaman Üniversitesi)
mekinci@adiyaman.edu.tr

Arş. Gör. Ferhat Koçyiğit
(Adıyaman Üniversitesi)
fkocyigit@adiyaman.edu.tr





Alan Editörleri

Doç. Dr. M. Sait Uzundağ/Adıyaman Üniversitesi, Hadis Anabilim Dalı muzundag@adiyaman.edu.tr

Doç. Dr. Güven Ağırkaya/Adıyaman Üniversitesi, Tefsir Anabilim Dalı gagirkaya@adiyaman.edu.tr

Doç. Dr. Zeliha Öteleş Öner /Adıyaman Üniversitesi, Tasavvuf Anabilim Dalı zoteles@adiyaman.edu.tr

Doç. Dr. Hamit Aktürk/Adıyaman Üniversitesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı hakturk@adiyaman.edu.tr

Dr. Sait Polat/ Din Felsefesi Anabilim Dalı saitpolat0202@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Hasan Maçın/ Adıyaman Üniversitesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı hmacin@adiyaman.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Hilmi Kemal Altun/Adıyaman Üniversitesi, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı kaltun@adiyaman.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi. Cengiz Parlak/Adıyaman Üniversitesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı cparlak@adiyaman.edu.tr

Dr. Öğr Üyesi Nevfel Akyar/ Adıyaman Üniversitesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı : nevfelakyar@gmail.com

Dr. Mesut Avcı/İslam Tarihi Anabilim Dalı mesut0499@hotmail.com



Yabancı Dil Editörleri/Foreign Language Editor

Doç. Dr. Naif Yaşar (İngilizce)

(Adıyaman Üniversitesi)

nyasar@adiyaman.edu.tr

Öğr. Gör. Sultan Duran Gürbüz (Arapça)

(Adıyaman Üniversitesi)

sultanduran@adiyaman.edu.tr





Yayın Kurulu/Editorial Board

- Prof. Dr. Muhammed Casim es-Sâturî**/el-Enbâr Üniversitesi, Irak
Prof. Dr. Muhammed Teysir Heyacne/Urduniyye Üniversitesi, Ürdün
Prof. Dr. Süleyman Akkuş/Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Seyit Avcı/Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Prof. Dr. Abdullah Çolak/Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Abdülgaffar Aslan/Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu/Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. İlyas Çelebi/29 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Saffet Köse/Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Prof. Dr. İsmail Taş/Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Süleyman Toprak/Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Hüseyin Güneş/Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi



Danışma Kurulu/Advisory Board

- Prof. Dr. Adil Abdulmecid İlvi** (Aden Üniversitesi, Yemen)
Prof. Dr. Adnan Mustafa Hatatba (Yermük Üniversitesi, Ürdün)
Prof. Dr. Ali b. İbrahim el-Hamd en-Nemle (Muhammed b. Suud el-İslamiyye Üniversitesi, Arabistan)
Prof. Dr. Yusuf Selame (el-Akademiyye Üniversitesi el-Arabiyye/Danimarka)
Prof. Dr. Çanim Kaddari el-Hemed (Tikrit Üniversitesi, Irak)
Prof. Dr. Cemalettin Erdemci (Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Fatih Toktaş (Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Mehmet Birsin (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Necdet Durak (Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç Dr. Mesut Kaya (Medeniyet Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)



Hakem Kurulu/Referee Board

İslami İlimler Araştırmaları Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

The Journal of Islamic Sciences Researches uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept confidential and not published.



İletişim Adresi/Official Contact

Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Merkez Külliyesi, Altınşehir Kampüsü, Atatürk Bulvarı No:1, 02040
Merkez/Adıyaman
Tel: 0416 290 12 93 e-posta: iiadeditor@adiyaman.edu.tr

Dizinler/Indexing

İSAM (Kabul Tarihi: 2017)
SOBIAD (Kabul Tarihi: 2021)

SOBIAD

TÜRKİYE DİYANET VAKFI
İSLAM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ
İSAM.
TÜRKİYE DİYANET FOUNDATION
CENTRE FOR ISLAMIC STUDIES
مركز الدراسات الإسلامية
وقف الديانة التركي

DergiPark
AKADEMİK

İslami İlimler Araştırmaları Dergisi, editöryal süreçlerini TÜBİTAK ULAKBİM çatısı altında hizmet veren DergiPark elektronik platformu üzerinden yürütmekte ve sadece online yayın yapmaktadır.





- ❖ İslami İlimler Araştırmaları Dergisi, Adıyaman Üniversitesi tarafından yayımlanmaktadır. *The Journal of Islamic Sciences Researches is published by Adıyaman University, Adıyaman/TÜRKİYE.*
- ❖ İslami İlimler Araştırmaları Dergisi, yılda iki kez yayımlanan (Haziran- Aralık) hakemli ve ulusal akademik bir dergidir. *The Journal of Islamic Sciences Researches is a peer-reviewed and national academic journal issued twice a year (15 June-15 December).*
- ❖ İslami İlimler Araştırmaları Dergisi; Din alanı başta olmak üzere Sosyal ve Beşerî Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmalarını yayımlar. *The Journal of Islamic Sciences Researches; publishes academic studies primarily in the field of Religion, Social and Humanities Sciences.*
- ❖ İslami İlimler Araştırmaları Dergisi, makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmez. *The Journal of Islamic Sciences Researches, does not charge any article submission, processing charges, and printing charges from the authors.*
- ❖ Gönderilen makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirilmesine tabi tutulur. *The Journal of Islamic Sciences Researches uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.*
- ❖ Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. *Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.*
- ❖ Yazım kuralları için: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iiaad/writing-rules>





İçindekiler/Contents

◆ Araştırma Makaleleri/Research Article

Fettah Aykaç.....1-38

Türkiye’de Erken İslam Mimarisi Eğitimindeki Kaynak Yetersizliği ve Oryentalist Etkiler Sorunu (II); Örnek 6-10

Problems of Insufficient Informations and Orientalist Influences in Early Muslim Architecture Education Resources in Turkey (II); Examples 6-10

Hüseyin Elmhemit.....39-52

آراء القاضي عبد الجبار في علم اللغة (الكلام البشري نموذجاً)

Kâdî Abdülcebâr'ın Dilbilimsel Görüşleri (İnsan Konuşması Bağlamında)

Qâdî ‘Abd al-Jabbâr's Opinions on Linguistics (In The Context of Human Speech)

Fatma Polat.....53-66

İmam Maturidi’de Din Şeriat Ayrımı ve Sekülerizm

Separation of Religion and Sharia and Secularism in Imam Maturidi

Ahmet İşeri.....67-101

Müteşâbih Âyetleri Yorumlamada Farklı Yaklaşımlar: Zemaşerî ve Fahreddin er-Râzî Örneğinde

Different Approaches in Interpreting the Mutashabih Verses: Zamakshari and Fakhr al-Din al-Razi Example



Fettah Aykaç

Dr. Öğr. Üyesi, Sabahattin Zaim Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi, İslam Sanatları Tarihi Anabilim Dalı
Asst. Prof. Dr., Sabahattin Zaim University, Faculty of Islamic Sciences, Department of History of Islamic Arts
İstanbul/Turkey

fetthaykc@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6459-6160>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 15.03.2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 27.06.2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30.06.2024

Yayın Sezonu/Publication Season: Haziran/June 2024

DOI: <https://doi.org/10.54958/iad.1453329>

Atf/Cite as: Aykaç, Fettah. "Türkiye'de Erken İslam Mimarisi Eğitimindeki Kaynak Yetersizliği ve Oryantalist Etkiler Sorunu (II) Örnek 6-10". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 15 (Haziran 2024), 1-38. <https://doi.org/10.54958/iad.1453329>

İntihal Taraması/Plagiarism Detection

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

Türkiye'de Erken İslam Mimarisi Eğitimindeki Kaynak Yetersizliği ve Oryantalist Etkiler Sorunu (II) Örnek 6-10

Öz

Türkiye'de 1948'den bu yana üniversitelerde Türk İslâm Sanatları Tarihi, Mimarlık ve Sanat Tarihi Ana Bilim Dalları'na bağlı Erken İslâm Mimarisi alanının eğitiminde (alternatifsizlikten kaynaklanan zorunlulukla) Avrupalı araştırmacıların çalışmalarından özet tercüme yoluyla yapılmış yayınlar kullanılmaktadır. Bunun sonucu olarak bu kısmın öğretiminde kullanılan yardımcı kaynaklarda erken İslâm mimarisinin Kâbe, Mescid-i Nebevî, Mescid-i Aksa gibi çok önemli yapılarla ilgili aktarılan bilgilerde Avrupalı yayınlardan yapılan özet tercüme aktarımlar etkin rol oynamıştır. Mutedil bir oryantalist olan K.A.C. Creswell, *Erken İslâm Mimarisi (Early Muslim Architecture)* isimli kapsamlı çalışmasının genişletilmiş halini 1969 yılında iki cilt, üç kitap halinde yeniden yayınlamıştır. Creswell bu yayınında kendinden önceki Avrupalı yazarların erken devir İslâm mimarisi yapılarıyla ilgili yayınlarında bulunan eksik, fazla ve yanlış bilgileri ortaya koymuştur. Creswell ilk defa 1932'de yayınladığı *Early Muslim Architecture* (Erken İslam Mimarisi) kitabının 1.cildini sonradan yapılan araştırmaları dahil etmek için 1969 yılında güncelleyip bölüm 1 ve bölüm 2 şeklinde genişleterek yeniden yayınlamıştır. Creswell, 1969 yılında iki cilt, fakat üç kitap halinde yayınladığı

Early Muslim Architecture kitabında (özellikle cilt 1, bölüm 1 ve cilt 1 bölüm 2’de) kendinden önceki Avrupalı yazarların erken devir İslâm mimarisi yapılarıyla ilgili yayınlarında mevcut olan eksik, fazla ve yanlışlara işaret edip, her bir konuyla ilgili doğruları da ortaya koymuştur. Türkiye’de yapılan yayınlarda Creswell’in kitabı kaynak gösterilse de muhtevasında ortaya konulmuş olan pek çok önemli bilgi henüz Türkçe kaynaklarda alması gereken yeri alamamıştır. Türkçe yardımcı kaynaklarda mevcut olan yetersizlikler ve oryantalist etkileri konusunda seri halinde planladığımız makalelerin birincisinde beş önemli yayının konuyla ilgili içerikleri tanıtılmıştı. Serinin ikincisi olan bu araştırma makalesinde ise yine Türkiye’de bu alanda yapılmış diğer beş önemli yayının muhtevalarında Kâbe, Mescid-i Nebevî ve Erken Devir Büyük Mescitler hakkında mevcut olan eksikler ile Avrupalı yazarların etkileri Creswell’in *EMA (1969)* yayını ile karşılaştırmalı olarak incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Erken İslâm Mimarisi, Kâbe, Mescid-i Nebevî, İlk Büyük Mescitler, K.A.C. Creswell.

Problems Of Insufficient Informations And Orientalist Influences In Early Muslim Architecture Education Resources In Turkey (II) Examples 6-10

Abstract

In Turkey, since 1948, resource books used in higher education in Departments of History of Turkish Islamic Arts, Architecture, History of Arts were made up of information gathered from books published by European researchers. So, the informations in these books on Kaaba, Prophet’s Masjid (Madinah), Masjid al-Aqsa etc, contain wiews and influences of certain European authors. British Early Muslim Architecture researcher (who can be called a mid-path orientalist) K.A.C. Creswell, published the updated second edition of his famous book named *Early Muslim Architecture* in 1969. In this book, Creswell declared worldwide that many of Euepan publications contained uncertain and wrong information on early Islamic buildings. Creswell published first volume of his first *Early Muslim Architecture* book in 1932. In order to include later archeological researches on the field he updated volume one into tw books in 1969. He named them as volume one, part one and volumna one part two. However, in these enlarged one he included many new dicoveries and outcome of later excavations. So he pointed to many wongng information put forward on important buildings of early muslim period. These new informations (even though Turkish resource books refer to his books), have not found their way into Turkish resource books. In first part of these series of review/research articles, we put light on the contents of five important publications. In this second part, we have looked into another five important (Turkish) publications to review their contents regarding Kaaba (Mecca), Prophet’s Masjid (Madinah) and Early Important Masjids, analising them about sufficiency of information and contaminated views conveyed from the European authors, also comparing them against what Creswell put forward in his books.

Keywords: Creswell, Early Islamic Architecture, Turkish Resource Books, Kaaba, Prophet’s Masjid, Early Important Masjids.

Giriş

Türkiye’de Sanat Tarihi, Mimarlık ve İslâm Sanatları Tarihi eğitiminde farklı yazarlar/akademisyen hocalar tarafından hazırlanan yardımcı ders kitaplarının erken İslam mimarisıyla ilgili kısımlarında bazı önemli yapılarla ilgili aktarılan bilgiler açısından birtakım sorunlar bulunmaktadır. Bunlar, Avrupa’da yapılmış yayınlardan tercüme yoluyla aktarılan bilgilerde hem eksiklikler hem de bazı tek yanlı yaklaşımlar ile, bazı önemli erken İslam mimarisi yapılarının planlarında mevcut olan hatalar gibi konulardır.

Yardımcı kaynaklarla ilgili diğer önemli bir sorun da Leiden İslâm Ansiklopedisi maddelerinin muhtevaları konusudur. Bu ansiklopedinin bazı maddelerinde batılı oryantalistlere mahsus birtakım taraflı yaklaşımlar bulunduğu konusunda 1950’lerden bu yana çoğu aydın ve akademisyen mutabık kalmıştır.¹ Ne yazık ki Oryantalist görüşlere alternatif olması maksadıyla yapılan yayınlarda da doğruluğu tartışmalı olan bazı iddialar, sonraki yıllarda yapılmış yayınlarda da “tek doğru” veya “alternatifi olmayan” bilgiler olarak lisans ve lisansüstü eğitim alan öğrencilere sunulmaya devam edilmiştir.² Avrupa’da yapılmış yayınlarda bulunan eksikler ve yanlış bilgiler konusuna en ciddi itirazları 1930’lardan itibaren K.A.C. Creswell isimli erken İslam Mimarisi araştırmacısı kendi çalışmaları ve yayınları yoluyla yapmıştır.

Mutedil bir oryantalist olarak tarif edebileceğimiz K.A.C. Creswell, ilkinin 1932’de yayınladığı *Erken İslâm Mimarisi* isimli çalışmasını genişleterek 1969 yılında yeniden yayınlamış ve kendinden önceki Avrupalı yazarların erken devir İslâm mimarisi yapıları hakkında yayınlarında bulunan birçok eksik, yanlış ve şüpheli bilgileri ortaya koymuştur. Ancak Creswell’in bu çok önemli çalışmasında ortaya koyduğu bilgiler çoğu yayın onun kitabını kaynak göstermesine rağmen, henüz Türkiye’de bu alanda yapılan yayınlarda tam olarak alması gereken yeri alamamıştır.

¹ [Leiden] İslâm Ansiklopedisi hakkında daha detaylı bilgiler için bk: Ayhan Aykut, “Ansiklopedi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/224; İslâm Ansiklopedisi Tahrir Heyeti, 1950, “Tenkid”, *İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1987) 5/2, (s.1269’dan sonraki ilave s.1-7, PDF 421-424).

² “...Rivayete göre Dımaşk hicretin 14. yılında kısmen barış yoluyla fethedilmiş, iki taraftan şehre giren ordu tam ortada İohannes (Yuhannâ) Kilisesi’nin bulunduğu yerde bulunduğu için mabedin yarısı Hıristiyanlara bırakılmış, diğer yarısı camiye tahvil edilmiştir (Ahmet Önal-Nebi Bozkurt, “Cami”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/48 ve XI/ 299 yoluyla); “... Dımaşk’ın fethinin ardından (14/635) Romalıların baş tanrısı Jupiter’in adını taşıyan mabedin çevresi sütunlu, yüksek duvarlı büyük salonu Ebu Ubeyde b. Cerrah gözetiminde camiye çevrilmiş...” (Bk., Talib Yazıcı, “Emeviyye Camii”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/108); “...Nitekim Dımaşk şehrinin ortasında bulunan Yuhanna Kilisesi’nin yarısı Hıristiyanlara bırakılmış, yarısı camiye dönüştürülmüştür...” Mustafa Fayda, “Ömer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/49.

Türkiye’de 1948’den itibaren yapılmış yayınlarda farklı Avrupalı araştırmacıların yayınlardan aktarılmış olan bu eksik ve yanlış bilgilere karşı alternatif bilgiler ortaya koyan Creswell’in sunduğu bilgilerin yüksek öğretim kaynaklarında yer bulmasının zamanı gelmiştir. Bu maksatla öncelikle alanın Türkçe kaynaklarındaki mevcut eksikler ile hatalı bilgilerin ortaya konulması gerekmektedir. Üzerinde çalıştığımız makaleler serisi ile ana kaynaklarda mevcut olan eksikler ve yanlış bilgilere dikkat çekilmeye çalışılmaktadır. Bu serinin birincisi olan *Türkiye’de Erken İslam Mimarisi Eğitimindeki Kaynak Yetersizliği ve Oryantalist Etkiler Sorunu (I)* isimli makalede Erken İslam Mimarisi alanında yayınlanmış ilk gruba ait ilk beş örnek ana kaynağın muhtevalarının genel bir tanıtımı yapılmıştı. Serinin ikincisi olan bu makalede incelenen ikinci grup beş kaynağın önceki beş yayının devamı olması açısından bunlar Örnek 6, 7, 8, 9, 10 şeklinde sıralanarak verilmiştir. Bu yeni (ikinci grup) beş kaynağın künye bilgileri ise: Örnek 6- *İslâm Ansiklopedisi*, MEB (1977-1987); Örnek 7- *A Short Account of Early Muslim Architecture*, K.A.C. Creswell, 1958, Örnek 8- *Cahiliyeden Emevîlerin Sonuna Kadar HAREMEYN*, Mustafa S. Küçükaşçı (2003), Örnek 9- *Sanatta İslâm İslâmında Sanat*, Prof. Dr. Nusret Çam (1999); Örnek 10- *İslâm’ın Üç Kutsal Mabedi* (2008), Yılmaz Can şeklindedir.

Erken dönem İslâm mimarisi hakkında bilgiler ile çeşitli görsel ve çizimler içerdği bilinen bu yeni beş önemli kaynak, yukarıda adı geçen üç erken dönem İslam mimarisi eseri hakkında verilen bilgilerin yanı sıra sunulan planlarının yeterliliği açısından da ele alınmıştır.

Yaptığımız incelemelerde bu yeni/farklı beş kaynağın Kâbe, Mescid-i Nebvî ve erken dönemin büyük mescitleriyle ilgili aktarılması gerekli bilgi ve görseller açısından ciddi eksiklikler bulunduğu, bazı konular hakkında bilgilerin birbirinden farklı olduğu, bazısında da aktarılan bilgilerde bu yapılarla ilgili Avrupalı yazarların bireysel iddialarının hiç araştırılmadan aynen tekrar edildiği dikkat çekmektedir. Ayrıca bu incelememizde ele aldığımız yeni beş yayının içerikleri analiz yapılırken, bunlarda görülen eksiklik veya farklılıklar ile bir kısım yanlış oryantalist iddialara da dipnotlar yoluyla açıklamalar getirilip, bu yayınların hemen hepsinin atıfta bulunduğu bu sahanın duayeni kabul edilen K.A.C. Creswell’in, *Early Muslim Architecture* isimli ana yayınında ortaya koyduğu (kendi yanlışları da dahil) son bilgiler dikkate alınarak değerlendirmeler yapılmıştır. Erken İslâm mimarisi kaynaklarıyla ilgili açıklama yapmamız gereken diğer bir konu da, muhtevasını incelediğimiz Türkçe yayınlarda haklarında bilgi verilen Mescid-i Haram, Mescid-i Nebvî gibi önemli erken devir yapılarının isimlerinin yazılış şekilleri konusunda yazarlar arasında mutabakatın sağlanamamış olmasıdır. TDV İslâm Ansiklopedisi’nde “Mescid-i Harâm” ve “Mescid-i Nebvî” şeklinde yazılan isimler, Prof. Dr. Nusret Çam’ın, *Sanatta İslâm İslâmında Sanat*, (1999, s.174-184) ile Mustafa S. Küçükaşçı’nın *Cahiliyeden Emevîlerin Sonuna Kadar HAREMEYN* (2003, s.217) kitaplarında

TDVİA'deki yazıma uygun şekilde yazılmışken, “Yılmaz Can'ın (2008) *İslâm'ın Üç Kutsal Mabedi* isimli yayınında “Mescidü'l-Haram”, “Mescidü'n-Nebi” şeklinde verilmiş olması dikkat çekmektedir. Aynı mimari eserin Türkçe yayınlarda değişik telaffuz ile yazılmış olmasından dolayı incelememizde bunlardan bahsederken yapıların isimleri direkt nakil yaptığımız örnek kaynak kitapta verildiği telaffuzla aynen gösterilmiş, diğer kısımlarda yapıların isimleri TDV İslâm Ansiklopedisi'nin yazım kurallarına uygun olarak yazılmıştır. Ayrıca yazarın başlıklandırma düzeni ana başlıklarda tümü büyük harf ve tümü küçük harf vb. ile ilk harf büyük olacak şekilde veya tümü küçük harf, kalın vb. şeklindeki gösterimler ve farklı/hatalı yazımları da orijinal halleriyle aktarılmıştır.

İkinci grup beş kaynakta Kâbe, Mescid-i Nebevî ve İlk Büyük Mescitlerle ilgili bilgilerdeki sorunlar konusu aşağıdaki üç ana ve alt başlıkları halinde yayın tarihine göre sıralanarak incelenmiştir.

1. İkinci Grup Beş Erken İslâm Mimarisi Kaynağında Kâbe Hakkında Mevcut Olan Bilgiler:

1.1. Örnek 6, [Leiden] *İslâm Ansiklopedisi'nde Kâbe Hakkında Mevcut Olan Bilgiler* (Resim:1-4)

Kâbe Maddesi³ C.6- s.6-15 arasında: “I. Ka'be ve Harem-i Şerif, II. Tarih, III. Kâbe ve İslamiyet, (s.8-9), IV. Kâbe'nin Efsane ve Halk İnanışındaki Yeri, V. Kâbe'nin Din Tarihindeki Yeri” alt başlıkları şeklinde ele alınarak ilk bölümde Kâbe isminin tarihi ve yapı olarak duvarlarının ölçüleri, iç dış özellikleri vb. hakkındaki bilgiler ve olaylar farklı başlıklarla konular ayrılmış görünüşü verilse de olaylar oldukça karışık olarak sunulmuştur.⁴

“II. Tarih” ana başlığı altında “Kâbe hakkında kayıtların Peygamberle başladığı belirtilip İslâm kaynaklarında Kâbe'nin ilk yapılışı ve sonraki yeniden inşaları hakkında nakledilenlerin hemen hepsinin menkıbelerle karıştırılmış olduğuna” dikkat çeken anlatımlar yapılmış. “Kâbe binasının Mekke müşrikleri tarafından yeniden yapılışı öncesinde yerden yüksekliğinin ancak bir adam boyu kadar olup damının bulunmadığı (Resim 13-14) ve iki kapılı olduğu, fazla yağmur yağdığı zamanda içini su bastığı ve çıkan yangında Kâbe'nin yandığı, Cidde'de karaya oturan bir Bizans gemisinin tahtalarının yeni binanın inşası için kullanıldığının nakledildiği” belirtilerek ilginç şekilde, bu inşa işinin mimarı⁵ ve tarihi⁶ hakkında hiçbir

³ Bk: Aykut, “Ansiklopedi”, 3/4 421-424.

⁴ Bk: A. J. Wensinck/Türkçe Tercüme Heyeti, “Ka'be”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977), VI/6-15.

⁵ Bu kaynakta “efsane” olduğu ileri sürülse de diğer kaynaklarda “Cidde Limanı'nda karaya oturan geminin aslında Konstantinopol'den Yemen'de inşa edilmekte olan bir kilise için inşaat malzemesi yüklü olduğu, ayrıca gemide kilise inşasına yardım edecek ismi Bakum olan bir mimar da bulunduğu, Mekkelilerin Bakum'dan gemideki inşaat malzemelerini satın aldıkları, ayrıca Bakum ile Kâbe inşaatını yapması için belli bir ücret karşılığında anlaştıkları” şeklinde rivayetler nakledilmiştir (Bk; K.A.C.

bilgi verilmemiş.⁷ Devamında Kâbe’nin Mekkeliler tarafından yeniden yapılışı ve yeni binanın özellikleri ile Peygamber’in Hacerü’l Esved’i yerine koyma konusunda nakledilen meşhur davranışından bahsedilerek Kâbe’nin yeniden inşasından sonraki hali hakkında detaylı izahlar yapılmış. “H.8 yılındaki Mekke fethi akabinde Hz. Peygamber’in Kâbe yapısında herhangi bir değişiklik yapmadığı, fakat rivayete göre sonradan bunun sebebini, Mekkelilerin henüz pek yeni olan ihtidalarının onu burada herhangi bir değişiklik yapmaktan alıkoyduğu şeklinde açıkladığı” nakledilmiş. Hemen ardında da Peygamberin “hakiki veya rivayette kalan arzusunun 64/683 yılında⁸ Emevi ordusu komutanı Huseyn b. Numeyr tarafından yapılan ilk Mekke kuşatmasında mancınıklardan atılan taşlarla delik deşik olması, ayrıca çıkan yangında büyük zarar görmesi sebebiyle [Yezid b. Muaviye’nin vefat haberinin ulaşmasıyla Emevi ordusunun Şam’a dönmelerinin ardından] Abdullah b. Zübeyr’in hasar görmüş olan Kâbe’yi tamamen yıktırıp Hz. Peygamber’in bildirdiği planda (batı tarafına da kapı açarak iki kapılı ve Hicr-i İsmail’i de Kâbe’nin içine dahil ederek 27 zira yükseklikte ve dikdörtgen planda) yaptırarak yerine getirdiği” belirtilmiş. Devamında “Bu yeni planın fazla uzun ömürlü olmadığı, 74/693 [s.8] yılında Emevi ordusunun komutanı Mekke kuşatması sırasında yine mancınıkla atılan taşlarla kısmen hasar görmüş olan Kâbe’yi Haccac b. Yusuf’un (Abdullah b. Zübeyr’i öldürdükten sonra ve Emevi halifesi Abdülmelik’ten izin alarak) tekrar yıkıp Hicr’i dışarda bırakacak şekilde ve batı tarafındaki ikinci kapıyı (duvarla ördürüp) kapatarak İslâm’dan önceki 605 tarihli planında yeniden yaptırdığı” nakledilmiş. S.8’den sonra gelen numarasız iki sayfada Kâbe ve avlusunu gösteren 1900 başlarında çekilmiş iki Siyah-Beyaz fotoğraf verilmiş.

S.9’da: “*III Kabe ve İslamiyet*” ana başlığının devamında “..Mekke’de nazil olan ayetlerde Hz. Peygamberin Kâbe ve Mekke menasikleri hakkında bir şey bulunmadığı, Medine’de inen ayetlerde de, (bu dönemde peygamber başka işlerle meşgul olduğu için) hicretten 1.5 yıl kadar sonra Kâbe’yle ve Hac ile ilgili ayetler inmiş ve bu durum Yahudilerin belirsizleştirdiği İbrahim dinine dönüş olarak kabul edilmiştir” şeklinde anlatımlar yapılmış. “Peygamber’in, H.8 yılında Mekke’nin fethi ile

Creswell, *Early Muslim Architecture, Umayyads, Early Abbasids & Tulunids*, New York: Hacker Art Books, 2nd Ed., 1979). Vol 1, Part 1/2.

⁶ K. A. C. Creswell bazı erken devir İslâm tarihçileri yoluyla Mekke’liler tarafından yapılan bu yeni inşanın 608 yılında gerçekleştiğine inanmaktadır Bk, Fettah Aykaç, *K.A.C. Creswell’e Göre Erken Devir İslam Mimarisi*, İstanbul: MMG Yayınları, 2020), 1/27-30.

⁷ Bu konularda çoğu yayında kaynak gösterildiği halde bu yayında hiç kaynak gösterilmemiş olması dikkat çekmektedir.

⁸ Kâbe’nin tahrip edilmesi ve yeniden inşası konusunda farklı tarihler verilse de Creswell, (Ezrakî ve Ya’kübî yoluyla) tahrip edilmesinin Kasım 683’de, Abdullah Zübeyr tarafından Hz.İbrahim planında yeniden yapılmasının ise “15 Cemâziyelevvel, 64/19 Ocak 684 tarihinde başladığını” nakletmiştir (Creswell konuyla ilgili farklı tarihler veren bazı İslâm tarihçerinin de EMA, 1969/79, v.1, p.1/62-65, dn.1-6’da kaynak göstermiştir Bk. Aykaç, 2020, 1/33, dn.65-66.

gayesine ulaşarak Kâbe içini ve çevresini 360 tane olduğu söylenen putlardan temizlediği, Kâbe'nin içindeki çukurun üzerine Amr b. Luhayy tarafından konulduğu söylenen Hubel putu ile (duvarlardaki) tasvirleri ortadan kaldırdığı ve hacıların iâşe ve diğer hizmetleriyle ilgili işleri de yeniden düzenlediği" belirtilmiş. Ayrıca Ebû Hâmid M. El-Gazzalî ve Muhyiddin İbnü'l Arabî'den Kâbe'nin ve tavafın önemi hakkında nakiller verildikten sonra (Nicolson'un tercümesi yoluyla) Huviri Suşleri'nin Muhammed b. Fazl'ın "Allah'ın asıl mabedinin yeryüzünde olmayıp insanın gönlünde aranması gerektiği yöndeki sözleri ile Beyazid-ı Bestamî'nin benzer yönde anlatımları" nakledilmiş.

"IV. Kâbe'nin Efsane ve Halk İnanışındaki Yeri", başlığı altında "Kâbe'nin ilk defa ne zaman kimler tarafından inşa edildiği, Hz. Adem, Cebrail, Hz. İbrahim-İsmail, Hacerü'l Esved taşı, Zemzem Kuyusu'nun Abdulmuttalip tarafından yeniden bulunuşu, Kâbe'nin içindeki çukurdan Kudüs ve Herapolis'dekiler gibi yerin altına giden bir çıkış olup olmadığı, Kâbe'nin etrafında sadece İsmail değil yüzlerce peygamberin gömülü olduğu, Hz Peygamberin Medine'de gömülü olsa da asıl mezarının Mekke'de olduğuna inanıldığı" vb. konularda mevcut olan halk inanışları ele alınmış. Sonra da "V. Kâbe'nin Din Tarihindeki Yeri" isimli başlık altında diğer dinler ve putperestlik dönemlerinde Kâbe, Hacerü'l Esved, Hz.İbrahim Makamı, Mekkelilerin taptıkları Hubel ve diğer putlar etrafında önemli ritüellerin yapıldığı yerler hakkında ve bunlara atfedilen bazı geleneksel rivayetler hakkında çeşitli aktarımlar yapılmıştır.⁹

1.2. Örnek 7, A Short Account of Early Muslim Architecture (1958, İngilizce), Kitabında Kâbe Hakkında Mevcut Olan Bilgiler (Resim 5-7: K.A.C. Creswell 1958, Resim 8: J.W. Allan, 1989 baskısı)

Büyük ebatlı ve kapsamlı *Early Muslim Architecture* kitaplarında takip ettiği başlıklandırma yöntemini kısa özeti olarak hazırladığı *A Short Account of Early Muslim Architecture* kitabında da mümkün olduğunca uygulamaya çalıştığı görülen Creswell, anlatımlarını bu küçük kitaba verdiği isme uygun olarak oldukça kısa tutmuş. Kitap metin içinde yer verilmiş 64 adet plan vb. teknik çizim dahil 325

⁹ S.15'deki Bibliyografya'nın baş kısmına ansiklopediyi Türkçeye tercüme eden heyetçe Eyüp Sabri Paşa'nın *Mîrât al-harameyn* (İstanbul, 1301) kitabı konulmuş olsa da devamında İslam dünyasında "Müslüman olmuş" kimliğiyle dolaşmış olan L. Burckhardt ile (London, 1829), *Ali Bey's Travels* (1816), R Burton'un *Personal Narrative of...*, (London, 1857), Leone Caetani, *Anna Dell Islam* (1916-32) isimli muhtevasında pek çok yanlış ve uydurma yazılar bulunan yayınlar ile pek çoğu İslam'a ve Müslümanlara karşı olumsuz görüşleriyle bilinen A.Müller, (Berlin 1885), C. Snouck Hurgronge (Leiden 1880, Haag 1888), E.Rutter (London 1923), Lady Evelyn Cobbold (London 1934), Causin de Perceval (Paris 1847-48), A.J. Wensinck (Leiden 1920), J. Wellhausen (Berlin 1897) H.Grimme (Munchen 1904), Gaudefroy-Demombynes (Paris 1923) gibi Avrupalı oryantalistlerin yayınlarının kaynak olarak gösterilmiş olması dikkat çekmektedir. Ayrıca Ezrakî, Taberi, Mes'udi, el-Mukaddesi, İbn Rusta, Yakut, İbn Cübeyr, Buhari-Sahih, İbni Hişam, gibi erken devir Müslüman yazarların eserlerinin Avrupa dillerine yapılmış tercümeleleri de kaynakça da gösterilmiş.

sayfa halinde düzenlenmiş. Ancak kitabın ortasına kuşe kağıda basılmış olarak 1’den 72’ye numaralanmış SB fotoğraflarda dahil edilince toplam sayfa sayısı 400’ü geçmekte. İlk baskısı M. E. L. Mallowan’ın Önsöz’ü ile 1956’de yayınlanan kitap (ana EMA kitaplarında olduğu gibi); “*BÖLÜM BİR: Emevi Hanedanı, BÖLÜM İKİ: Abbasi Hanedanı*” olarak ikiye ayrılmıştır. Büyük EMA kitabında (s.1-41 arasında) *Primitive Islam* ana başlığı altında yaklaşık 10 küsur sayfada incelediği Kâbe konusu bu özet kitapta sadece 2.5 sayfa olarak verilmiş. Ancak Kâbe, Mescid-i Nebevî ve Hulefa-i Raşidin dönemi yapıları ile ilgili bilgiler s.1-14 arasında *Emevi Hanedanı* ana bölüm başlığından sonra verilmiş ki bu yanlış bir düzenleme olmuş. Böyle yapılarak bu konuların Emevi hanedanı dönemine ait olduğu izlenimi verilmesi yerine *Emevi Hanedanı* ana başlığı s.17’den itibaren verilen *Kubbetü’s Sahre* konusundan hemen önce verilebilirdi. Fihrist sayfasında gösterilmemekle birlikte Kâbe ile ilgili konular önce *Rebuilding of the Ka’ba* alt başlık halinde verilmiş. “Kâbe’nin 608 yılında (Hz) Muhammed 35 yaşında iken Kureyşliler tarafından batık bir geminin malzemelerini satın alarak ve gemide bulunan Bakum isimli marangoz ve mimar olan birisine inşa ettirildiği (Belazurî ve Ezrakî yoluyla) aktarılmış. Ezrakî yoluyla “Kâbe’nin inşaatında bir sıra taş, bir sıra ahşap kullanıldığıнын 683 yangını sırasında öğrendikleri” aktarılmış (Resim 15). Kâbe’nin yüksekliğinin 18 zira olup, duvarlarındaki her taş örgü sırasının ise 31 cm kalınlıkta olduğu, önceden yer seviyesinde olan kapısının da yeni inşa sırasında yerden 4 zira kadar yükseğe yerleştirildiği, tavanının iki sırada üçer tane bulunan 6 sütun üzerinde durduğu” aktarılmış. Yine Ezrakî kaynak gösterilerek, “*tavanında, iç duvarlarında ve sütunlarında Peygamberleri, melekleri ve ağaçları betimleyen resimler bulunduğu ve kapıya en yakın olan sütunda (Hz.) İbrahim’in, diğerinde ise kucağında (Hz) İsa’yı tutan (Hz) Meryem resminin bulunduğu*” nakledilirken özellikle bu resimler konusunun diğer yazarlarca fazla bilinmediği, 858’de ölmüş olan Ezrakî’nin en eski Mekke tarihi yazarı olup, verdiği bu bilgileri dedesinden derlediği” türden konular ele alınmış.

Mimari Orijinler başlığı altında ise, Kâbe’nin bu bir sıra taş, bir sıra ahşap örgülü tekniğinin nereden gelmiş olacağı sorusunu sorup cevap olarak bu örgü sisteminin doğu Afrika’da Abysinia (Etiyopya)’da mevcut kilise yapılarında görüldüğünü gündeme getirerek o yapıların mimari tariflerini ve özelliklerinden Kâbe ile karşılaştırmalar yapılarak bahsedilip kendisinin 1951 yılında *Arkeology* dergisinde yayınlanan “608 yılında Kabe” başlıklı yazısı referans gösterilmiş.

Devamında “(Hz) Muhammed’in Mekke’den Medine’ye Hicreti ve (Hz.Muhammed’in Evinin inşa edilmesi)” konusuna geçilmiş. Ancak Ezrakî yoluyla, s.15’de sekiz satırlık bir paragraf halinde “*K’abe’nin 684 yılında yeniden inşası*” başlığı altında Abdullah b. Zübeyr’in Kâbe’yi (geri kalan kısımları da yıkarak) 684’de yeni baştan inşa ettiği, bu inşa sırasında Yemen San’a da Ebrehe’nin inşa ettiği kiliseden kalmış olan sütunları ve mozaikleri getirterek kullandığı, bu mozaik kullanımın

islâm'da ilk olduğu ve Kubbetü's Sahre'den daha önce olduğu, inşaatta Farslıların çalıştırıldığı gibi konulardan bahsedilmiş.

1.3. Örnek 8, *Cahiliyeden Emevilerin Sonuna Kadar HAREMEYN (2003) Kitabında Kâbe Hakkında Mevcut Olan Bilgiler* (Resim 9: Mustafa Sabri Küçükaşçı)

Bu kaynakta, "II. KÂBE" (s.38) ana başlığının "B. İnşa ve Yenilenme Tarihi" isimli ikinci başlığı altında özetle; "Hz. İbrahim'in Kâbe'yi ilk inşa ederken hangi özelliklerde ve ölçülerde nasıl inşa ettiği Ezrakî¹⁰ ve Mes'udî (s.43, dn.216) yoluyla verilip, daha sonra Mes'udî tarafından farklı ölçüler verilmesi konusunda şahsi görüşleri belirtilmiştir.¹¹ "Kâbe'nin II. Yüzyılda mevcut olduğunun tahmin edildiği, Kâbe binasının Kureys'in 605'deki inşasından önce, üç kere yıkılıp yeniden yapıldığı konusunda rivayetler bulunduğu (s.43, dn. 217, Ezraki, Fakihi, Fasî, Nehravanî yoluyla) aktarılmış. Yeniden inşa olayının ise risaletten 5 yıl önce (605 yılında) gerçekleştiği" şeklindeki rivayet (s.43, dn.220 İbni İshak, İbni Hişam ve Beyhakî yoluyla) nakledilmiş. Ardından "Kâbe'nin yeniden inşa işinin (s.44-45, dn.226) göçebe Mekkelilerin mimari anlayışının gelişmemiş olması gibi nedenlerle Bakum isimli mimarlık ve marangozluk bilgisine sahip (Mekkeli olmayan) birisi tarafından yapıldığı" konusu, K.A.C. Creswell (*Early Muslim Architecture*, Oxford, 1969, s.32) hatalı¹² şekilde kaynak gösterilerek aktarılmış (s.45, dn. 226). Ardından da "Kâbe'nin bu yeni baştan inşası sırasında malzeme yetmemesi sebebiyle Hicr kısmının dışarda bırakılması" etrafındaki olaylar nakledilmiş (s.48, dn.243).

Devamında "Husayn b. Numeyr komutasındaki orduyu, Yezid b. Muaviye'nin Mekke'deki Abdullah b. Zübeyr'in üzerine gönderdiği, 3 Rabiülevvel 64/30 Ekim 683 civarı kuşatma sırasında atılan mancınık taşlarıyla Kâbe'nin büyük hasar gördüğü, 5 Rebiülahir 64/1 Aralık 683'de [Yezid'in ölüm haberi akabinde] Husayn b. Numeyr'in kuşatmayı kaldırıp Şam'a dönmesinden sonra, Abdullah b. Zübeyr'in Cemaziyelahir/Şubat 684'de Kâbe'yi tamamen yıktırıp, ortaya çıkan Hz. İbrahim temelleri üzerine ve teyzesi Hz. Aişe yoluyla gelen sahih hadise istinaden Hz. İbrahim planında yer seviyesinde iki kapılı şekilde yeniden inşa ettirip 27, Recep 65 tarihinde tamamladığı, İbn Zübeyr'in (bir hadiste belirtildiği gibi) Kâbe'yi Mekke'deki Habeşli kölelere yıktırdığı, bu inşa sırasında Abdullah b. Zübeyr'in Kâbe'nin

¹⁰ Yazar Ezrakî'yi sık kaynak göstermekle birlikte (Kâbe'nin içindeki sütunlardaki resimler konusunda olduğu gibi) onun Ahbar-u Mekke isimli meşhur kitabında yazılı olan her konuyu nakletmemiştir.

¹¹ Ayrıca "Mes'udî'nin Kâbe'nin eni ve boyunu 30x22 arşın, yüksekliğini ise 7 zira olarak verdiği, bunun Mes'udî'nin kendi yaşadığı tarihte mevcut olan ölçüleri dikkate almış olmasında kaynaklanabileceği" belirtilmiştir.

¹² Creswell'in 1969/79 tarihli bu yayını c.1: iki kitap, cilt 2: tek kitap halinde (toplama 3 kitap olarak) basılmıştır. Bu kaynak gösteriminde cilt ismi belirtilmemesi ve yanlış sayfa numarası verilmesi, bu bilginin (kitabın aslı görülmeden) başka kaynaklar yoluyla nakledildiğini göstermektedir. Doğrusu: c.1, bl.1, 1969, s.2 şeklinde olmalı idi Bk. Aykaç, 2020, 1/29-30. Aynı hatalı referans gösterme durumu yazarın Bibliyografya kısmında da (s.313) yine hatalı olarak verilmiştir.

605 inşasında 18 arşın olarak yapılan ve duvar uzunluklarına göre orantısız görünen yüksekliğini 27 arşına, duvarların kalınlığını da 2 arşına çıkartarak daha orantılı hale getirdiği, yeniden yapım işinde de İranlı ustaları kullandığı, ustaların inşa sırasında ud eşliğinde Farsça şarkılar söyleyerek çalıştıkları, Kâbe’nin bu planda uzun süre kalmadığı, Haccac’ın (2. Emevi kuşatmasının ardından Abdullah b. Zübeyr’i katlederek Mekke’yi ele geçirmesi ve Kâbe’yi cahiliye dönemindeki durumuna geri çevirmek için Abdülmelik’den onay alarak) Kâbe’nin batı kapısını kapatıp, içeri dahil edilen 6.1 arşınlık kısmı da tekrar dışarda bırakacak şekilde 74/693’de yeniden yaptırdığı” belirtilmiş (s.49-52). Ardında da: *C. Hacerü’l Esved, Makamı-ı İbrahim* (s.53), *D. Kâbe’nin Hazinesi* (s.58), *E. Kâbe Hizmetleri* (s.60) alt başlıkları ile devam edilmiş.

Sonraki paragrafta, “III. Mescid-i Harâm” ana başlığı altında (s.74); “A. Kavram olarak Mescid-i Harâm, B. Genişletme Çalışmaları”, alt başlıklarıyla “Hz. Ömer’in (638) Mekke’ye gelip yirmi gün kadar kaldığı süre içinde yapılan ilk genişletme sırasında Harâm’ın %70 oranında genişletilerek alanının 3613m²’ye çıkartıldığı, Hz.Osman’ın zamanında (26/646/47) ise %24 oranında daha genişletilerek alanın 4482m²’ye çıkartıldığı, bu sırada ilk defa avluya gölgelik maksatlı revaklar yapıldığı ve bu genişletme de evleri istimlak edilenlerin Hz. Osman’a ciddi muhalefette buldukları, ardından Abdullah b. Zübeyr’in de Harâm’ı doğu cephesinde genişlettiği, daha sonra da Velid b. Abdülmelik’in (91/709) genişletmesi ile Harâm alanının 10270 m2 ye çıktığı” aktarılmış.¹³

1.4. Örnek 9, *Sanatta İslâm İslâmında Sanat* (2006), Kitabında Kâbe Hakkında Mevcut Olan Bilgiler (Resim 10-11: Nusret Çam)

Yirmiden fazla baskı yaptığı anlaşılan olan bu kaynakta¹⁴, Sayfa V-VII arasında gösterilen İÇİNDEKİLER kısmında: S.1-81 arasındaki konuların üst başlığı olan “I. BÖLÜM, İSLÂM’DA SANAT, TASVİR VE MİMARLIK” ana başlığı altında 1’den 7’ye kadar sıralanmış ikinci derecedeki başlıklar ile bunların üçüncü derecedeki küçük ara başlıkları yoluyla tasvir meselesi ele alınmış.

Sayfa 58’deki “5. Kur’anı Kerim’in eski şehirlere ve mimari eserlere bakışı” ikinci başlığı ve bunun altındaki üçüncü alt başlıklar yoluyla mimari konusuna teorik ve soyut açılardan izahlar getirilmiş. S.81-84 arasında ise bu bölümle ilgili “Kaynakça” listesine yer verilmiş.

¹³ M. S. Küçükbaşçı’nın kitabında Ezrakî’nin eseri kaynak gösterilerek “*Fethin ardından Kâbe’nin putlardan temizlendiği ve duvarlardaki figürlerin ortadan kaldırıldığı*” belirtilmiş olmasına rağmen, aynı kitapta geçen duvarlardaki tasvirlerin detayları ile “bir sütunda bulunan Hz. Meryem-İsa tasvirinin silinmediği” konularına hiç değinilmemiş olması dikkat çekmektedir (*Haremeyn*, 2006/158).

¹⁴ Bu çalışmada incelenen (1999 3. Baskı) kaynağın internet satış reklamlarında baskı no ve yıllarında farklılıklar görülmektedir.

Makalenin konusu olan incelememizle ilgili bölümler olarak kitapta; s.85-172 arasında “II. BÖLÜM, İSLÂM SANATI ARAŞTIRMALARINA GİRİŞ” ana bölüm başlığının devamında, s.85’den 154’e kadar: “1. İslam Sanatının gelişmesine tesir eden faktörler, 2. Sanat tarihi araştırmalarının önemi, 3. Türkiye’de sanat tarihi araştırmalarının başlaması ve gelişmesi, 4. Türk ve İslam Sanatında Sultanların İşveren Olarak Estetik Roller” başlıkları ile açıklamalar yapılmış. “III. BÖLÜM, ERKEN DEVİR İSLÂM MİMARISİN-DEN ÖRNEKLER” ana başlığı altında ise direkt olarak “Hazreti Peygamber devri” ikinci başlığının ardından gelen alt başlıklar yoluyla, s174-183 arasındaki 10 sayfada Mescid-i Nebevî konusu ele alınmış. Ancak bu yayında 684 ve 692 yıllarında Müslümanlar tarafından yeniden/kısmen inşa edilmiş olan Kâbe hakkında hiçbir bilgi verilmemiş. Bu durum bu yayın için ciddi bir eksiklik olarak görünmektedir.

1.5- Örnek 10, *İslâm’ın Üç Kutsal Mabedi (2008) Kitabında Kâbe Hakkında Mevcut Olan Bilgiler* (Resim 12: Yılmaz Can)

Kitabın dış ve iç kapaklarında belirtildiği üzere *İslam’ın Üç Kutsal Mabedi* başlığının altında küçük harflerle Kâbe ve Mescidü’l-Haram, Mescidü’n-Nebi ve Mescidü’l-Aksa yapılarının isimleri¹⁵ sırası ile verilerek adeta kitabın ana muhtevasının çerçevesi netleştirilmiştir.

Yazar, s.19-46 arasında genel anlamda şimdiye kadar bu konularda yapılmış yayınlarda Kâbe, Kâbe Mescid-i Haram, Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Aksâ hakkında mevcut olan bilgi ve görselleri, büyük oranda tekrar etmekle birlikte bu yayınlarda mevcut olmayan veya mevcut olup kısaca geçilmiş bazı konularda detaylara girecek şekilde önemli ve ilave bilgiler vermiş olması olumlu bir durumdur. Devamında Kâbe konusunda, s.27’de, bazı önemli bilgileri aktarıldıktan sonra, ilk olarak Mekke’nin fethi akabinde Kâbe’nin içindeki putlar ve iç duvarlarındaki resimlerin temizlenmesi konusunda diğer yayınlarda az rastlanan bilgiler olarak Kâbe’nin iç sütun ve duvarlarında 60 civarı resim bulunduğu belirtilip (Dn. 52) önceki peygamberlerin resimlerinin yanı sıra Hz. Meryem ve çocuk İsa’nın resimlerinin de bulunduğu, Hz. Peygamber’in diğer tüm resimleri sildirdiği ancak Hz. Meryem ve çocuk İsa’nın resimlerini sildirmediği konusu (kaynak göstermeden)¹⁶ nakledilmiştir.

¹⁵ Bu yayında TDV, İslâm Ansiklopedisi’nde kullanılan Mescid-i Haram yerine Mescidü’l-Haram, Mescid-i Nebevî yerine Mescidü’n-Nebi ve Mescid-i Aksâ yerine de Mescidü’l-Aksa isimlerinin tercih edildiği dikkat çekmektedir.

¹⁶ Bu konudan erken dönem Müslüman yazarlardan Ezrakî, kısa adıyla *Ahbar’u Mekke* olarak bilinen kitabında detaylıca bahsetmektedir. Bu kitap yoluyla Creswell, Sauvaget ve Grabar gibi tüm meşhur Avrupalı yayınlarda da detaylı bilgiler verilir. Ancak gerek *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*’ndeki, “Kâbe” maddesi, gerekse Küçükkaççı, *Cahiliye’den Emevîlerin Sonuna Kadar Haremeyn* (İstanbul, 2003) gibi sadece Kâbe’ye hasredilmiş yayınlarda, (Ezrakî’nin eseri de kaynak gösterilerek “*fethin ardından Kâbe’nin putlardan temizlendiğinden*” bahsedilmesine rağmen) duvarlardaki tasvirlerin detayları ve Hz. Meryem-İsa tasvirinin silinmediği konularına hiç değinilmemiş olması dikkat çekmektedir. İ. Sarıçam ise Buharî, Salât, 81’i kaynak göstererek; “*Mekke’nin fethinde Hz. Peygamber’in Beytullah’ı içindeki resim ve putlardan temizlettirdikten sonra Bilâl ve Üsâme ile birlikte içeri girip namaz kıldığı*” bilgisini vermiştir

Kâbe’nin 608’de müşrikler tarafından yeniden yapılmadan önceki üzeri açık hali (s.140) Resim 2’de verilen krokide gösterilmiş. Abdullah b. Zübeyr’in 684’de Hz. İbrahim planında yeniden yaptığı yapıya iki kapı koyduğu ileriki sayfalarda belirtilmiş (Resim 14). Ardından Yezid b. Muaviye’nin gönderdiği ordunun Mekke’yi kuşatması sırasında Abdullah b. Zübeyr’in Kâbe’ye sığındığı belirtilmiş. Devamında mancınık atışlarından Kâbe’nin zarar gördüğü, ancak Yezid’in ölüm haberinin gelmesi sonucu ordunun kuşatmayı kaldırmasıyla Abdullah b. Zübeyr’in sağ kurtulduğu (Belazurî ve Ezrakî kaynak gösterilerek) nakledilmiş.

Suriye ordusunun çekilmesinden sonra (s.29) Abdullah b. Zübeyr’in mancınık taşlarından hasar gören Kâbe’nin Hz. İbrahim planında yeniden yaparken 608 inşasında dışarda bırakılmış olan Hicr kısmını Kâbe’ye dahil ettiği, bu sebeple tavanı tutan sütun sayısını Yemen’den getirttiği üç sütunu ekleyerek dokuza [Creswell’e göre altıya] çıkarttığı belirtilmiş Ayrıca doğu ve batı cephelerinde yere yakın çift kanatlı birer kapı yerleştirdiği, Kâbe’nin tavanına ışık vermesi için Yemen’den getirttiği 4-5 adet beyaz saydam mermeri pencereye yerleştirdiği (Ezrakî yoluyla) aktarılmış. S.141, şekil no 4’de (Creswell, c.1 yoluyla 608 yılında yeniden yapılmış hali olduğu belirtilerek) verilen çizimde dışarda bırakılmış olan Hicr sebebiyle yapıda oluşan küçülmenin gösterilmediğine dikkat çekilmiş.¹⁷

S.29’da: 5- *Haccac’ın İnşası* alt başlığının devamında “Abdülmelik zamanında Suriye ordusu tarafından gerçekleştirilen ikinci Mekke kuşatmasında Abdullah b. Zübeyr’in yine Kâbe’ye sığındığı ve bu kez mancınıklardan atılan taşlar yüzünden öldüğü” kaynak göstermeden¹⁸ nakledilmiş. S.30’da “Abdullah b. Zübeyr sorununun halledilmesinden sonra ikinci kuşatma sırasında mancınık ateşlerinden kısmen yine zarar görmüş olan Kâbe’yi (aslında ufak bir onarıma ihtiyacı olduğu halde) Haccac’ın -Abdülmelik’den izin alarak- 608 yapımındaki haline geri döndürecek şekilde tamamladığı” belirtilmekle yetinilmiş. İlave olarak (Ezrakî yoluyla) “Kâbe’de ne zaman yapıldığı belli olmayan, aralarında 8.5 zira boşluk bulunan iki tavan bulunduğu” belirtilmiş.

(İ.Sarıçam, “Hicabe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/432. Diğer bir kaynakta ise Ezrakî’de verilen rivayetin zayıf olduğu belirtilmiştir (Bk. T. Başoğlu, “Resim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007) 34/580; Buharî, Tefsir, 17/12 ve Buharî, Sahih c.3, s.62’de ise sadece “...Hz. Peygamber Kâbe’deki putları ve Hz. İbrahim’in elinde ok tutan resimlerini temizlettirdi...” şeklinde İbn Abbas yoluyla gelen rivayet nakledilmiştir.

¹⁷ Ancak yazar 2007 tarihli kendi imzası ile s.140, Çizim 2’de verdiği Kâbe’nin (tahmini) Hz.İbrahim planı üzere görünüşünde de Kâbe’yi tek kapılı olarak göstermiştir. Halbuki rivayetlerde o dönemde Kâbe’nin iki kapılı olduğu belirtilmiştir. (Bk. Resim 15)

¹⁸Abdullah b. Zübeyr’in ölüm şeklini “Annesi Esmâ binti Ebubekir ile istişare ettikten sonra sayısını azalmış askerleri ile Mekke’yi kuşatmış olan Haccac’ın ordusuna bir huruç hareketi yaptığı ve savaşarak şehid olduğu” şeklinde anlatan kaynaklar da mevcuttur (Bk: Hakkı Dursun Yıldız, “Abdullah b. Zübeyr b. Avvam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/146.

“II.BÖLÜM; MESCİDÜ’L HARAM’IN İNŞA VE GENİŞLETME ÇALIŞMALARI” başlığı (s.55), devamında “B) Mescidü’l Haram’ın Bazı Unsurları” alt başlığı ile Kâbe’nin avlusunda bulunan unsurlardan olan minber, minareler, avlu, avlunun sonraki yıllarda genişletilmesi ve Zemzem Kuyusu ve sonraki yıllarda yapılan mimari işler hakkında anlatımlar yapılmış. (s.83, dn.58) Ardından “Kitapta yapılan aktarımların büyük oranda J. Sauvaget’in *La Mosquee Omeyyade de Medine* isimli eserinden özetleyerek alındığı” belirtilmiş.

2- İkinci Grup Beş Örnek Yardımcı Kaynakta Mescid-i Nebevî Hakkında Verilen Bilgiler

2.1. Örnek 6, (Leiden) *İslâm Ansiklopedisi*’nde Mescid-i Nebevî Hakkında Mevcut Olan Bilgiler

İslâm Ansiklopedisi’nde Mescid-i Nebevî hakkındaki bilgiler “Mescid” maddesi içinde ele alınmıştır. C.8, s.1-118 arasında A’dan K’ye sıralanmış olan dokuz ana başlık ile bunların alt başlıkları şeklinde yazılmış olan bu madde Semavi Eyice tarafından hazırlanmıştır. Konuya giriş olarak; “A- MESCİD ve CÂMİİN MENŞE’İ, 1. Mekke Devri, 2. Medine’de camiin te’sisi, 3. Peygamber Devrindeki Diğer Mescid ve Camiler” şeklinde bir başlıklar sıralaması yapılarak; “2. Medine camiin te’sisi” başlığı altında “Peygamberin Medine’ye ulaşmadan önce Kuba köyüne ulaştığında orada daha önce sahabeler tarafından yapılmış bir mescidin mevcut olduğu, Peygamber Medine’ye ulaştıktan sonra Mekke’den ayrılış ve Medine’ye varış tarihlerinden hiç bahsedilmeden namazlarını Ebu Umara b. As’ad’ın (komşuları ile birlikte) hususi mescidinde kıldığı, bu mescide bitişik olan arsayı As’ad’ın himayesinde olduğu anlaşılan Sahl ve Suhayl isimli iki öksüz kardeşten “10 dinara satın aldığı” şeklindeki rivayet nakledilmiştir. “Peygamber cami ile evleri yapıncaya kadar Ebu Eyyüb el-Ensari’nin evinde kalmış. Mescid tamamlanincaya kadar peygamber kırlarda ve uygun bulunduğu başka yerlerde namaz kılardı” denilmiştir. Devamında, “Hz.Muhammed’in Medine’ye ulaşmasıyla birlikte mescidin arsasının satın alınması ve inşasının başlamasıyla ilgili yaşanmış birçok olay detaylıca anlatılarak ‘Önce Sevde ve Aişe için iki küçük ev yapıldığı [Medine’ye bekar olarak gelen kızları Ümmü Gülsüm ve Fatıma için oda yapılıp yapılmadığından bahsedilemeden], sonradan bu evlerin sayısının artırılarak toplamda dokuz ulaştığı, bunların girişlerinin (medhal) mescidin avlusuna açılıp halı ile kaplı olduğu” belirtilip “mescidin inşasının 7 ayda, veya 2.yılın Safer ayında tamamlandığından” bahsedilmiştir. Arkasından da “Sonraki dönemde kible yönünün değişmesi, Zulla denilen üzeri örtülü kısmın yapılması, (mescidin) Peygamberin evlerinin avlusu ve aynı zamanda mü’minlerin içtima mahalli ve cemaat ile namaz kıldıkları yer olduğu, mescidin ayrıca Peygamberin siyasi-ticari müzakerelerini, savaş öncesi-sonrası görüşmelerini ve murahhasları ile toplantılarını yaptığı, ziyaretçiler için avluya çadır ve kulübe kurulduğu, mescidin kutsî bir mahiyet olmadığı için yabancıların (Halife

Ömer zamanına kadar) gelip bir köşesinde uyuyabildiği, bazı yabancı misafirlerin deve üzerinde mescide girip çıkabildiği, hatta Sudanlıların kılıç-kalkan gösterisi bile yaptıkları vb. örnekler verilmiş. Ayrıca “En başından mescid cemaat halinde ibadet için kullanıldığından, (sonradan) peygamberin evinin avlusu olmaktan başka¹⁹ bir mahiyet kazandığı” konusu vurgulanmış (s.3).

2.2- Örnek 7, *A Short Account of Early Muslim Architecture, (1958, İngilizce) Kitabında Mescid-i Nebevî Hakkında Mevcut Olan Bilgiler* (Resim 16)

Creswell büyük *EMA* kitabında “*Primitive Islam*” ana başlığı altında (s.1-41 arasında) yaklaşık 10 civarı sayfada incelediği Meescid-i Nebevi konusuna bu kısa kitapta s.3-4 arasında sadece bir sayfa kadar yer ayırmış. Bu özet kitabında Mescid-i Nebevi konusunu s.3’den itibaren ele alan Creswell “Muhammed’in 622 yılında Medine’ye hicret etmesi akabinde toprak malzeme ile kendisi ve ailesi için (100x100 zira/ ~52 m2 ölçülerinde) bir ev inşa etti” deyip sundurma kısmı, eşlerinin odalarının konumu ile mescidin tarifini yapmış. Ardından İbn Sa’d kitabında Peygamberin hanımlarının odalarının 707’de el-Valid’in emriye yıktırılmadan önceki durumları hakkında verilen bilgileri aktardıktan sonra tekrar odalar hakkında “Dört adedi kerpiç malzemenen, beş adedi ise hurma dallarının çamurla karıştırılması yoluyla yapıldığını, kapılarında kıl malzemenen örülmüş örtüler bulunduğunu ve tavanlarının el ile dokunacak kadar alçak olduklarını” nakletmiş. Devamında ise Güney-batı cephesinde evsiz Müslüman erkeklere barınak olarak kullanılan sofa/sundurmadan bahsedip burada kalanlara “ehli suffe” denildiğini nakledip, ardından da “Medine’deki İslam toplumunun lideri için yapılan ev bundan ibaretti ve Muhammed’in bu durumu daha iyileştirmek gibi bir düşüncesi olmadı çünkü kendisi mimari açıdan fazla bir hevese sahip değildi” deyip İbn Sa’d yoluyla nakledilen “Bir mü’min’in parasını en çok yiyen inşaat işidir” şeklindeki hadisi nakletmiş.²⁰

2.3. Örnek 8, *Cahiliyeden Emevilerin Sonuna HAREMEYN (2003) Kitabında Mescid-i Nebevî Hakkında Verilen Bilgiler*

¹⁹ Bu Ansiklopedide de ve yukarıda olduğu gibi fırsat buldukça vurgu yapılan “Peygamberin evlerinin avlusu ve aynı zamanda mü’minlerin içtima mahalli ve cemaat ile namaz kıldıkları yer olduğu..” ve daha sonradan “..(mescidin) peygamberin evinin avlusu olmaktan başka bir mahiyet kazandığı..” şeklinde tekrarlanan ve aslı “Mescid’in ilk inşa edilirken sadece Peygamber’in eşlerinin yaşadığı odaların avlusu olarak planlandığı ve Peygamberin 632 yılında vefatından sonra ancak tamamen mescid olarak kabul edildiği” şeklindeki iddia Avrupalı oryantalist araştırmacılardan (*İslam Tarihi*,12 ciltlik İslam Tarihi kitabının yazarı), Leone Caetani ile Belçikalı papaz Henry Lammens (s.2’de) ve bunların yayımlarından alarak nakleden Creswell ve Sauvaget gibi yazarlar tarafından da kendi yayımlarında tekrarlanmaktadır. Bu taraflı oryantalist görüş (Leiden) *İslâm Ansiklopedisi* Türkçe’ye tercüme yapılırken bu konu biraz yumuşatılarak aktarılmış görünmektedir. Oryantalistlerin bu taraflı görüşlerine gerekli cevaplar Aykaç, 2020, 1/48-5.1 ve 59-62’de verilmiştir.

²⁰ Bu Hadisin tam metni için bk: İbn Sa’d, *Tabakât*, Muhakkiki, İhsan Abbas, Beyrut, 1968, 1/499.

Mescid-i Nebevî'nin inşa edileceği alandan ve inşa sürecinden bahsedilip mescidin başlangıçta üç arşınlık bir temel üzerine kurulmuş 100x100 zira (~2700m²) ölçülerinde²¹ sade bir bina olduğu (s.218-220), duvarlarının alttaki 3 ziralık kısmın taştan, üstteki kısmını oluşturan 2-3 zira kadar bir kısmın ise kerpiçten yapılmış olduğu, daha sonra güneşten korunmak için hurma dallarından kible yönünde bir kısmın üzerinin örtüldüğünden bahsedilmiş. Zemine ilk çakıl taşı dökülme ve ön kısımlara da keçe serdirme²² işinin Hz. Ömer zamanında (17/638) gerçekleştirildiği²³ belirtilmiştir.

Yazar s.221'de, önce “Klasik kaynaklarda Medine mescidini ilk genişletme teşebbüsü Hz. Ömer zamanında olduğu haber verilir” deyip, ardından “Bazı kaynaklarda Hz. Muhammed'in Hayber Seferi'nden döndükten sonra bunu gerçekleştirdiği kaydedilmektedir” diyerek bu görüşü destekleyen kaynakları (Harbî, s.361; Meragî, s74; Harizmî, 373; Nehrevanî, Medine, s.77 olarak) gösterip, “Bu rivayet, Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde ve Nesâî'nin Sünen'inde yer alan 'Hz. Osman'ın hurma kurutulan yeri 20.000 veya 25.000 dirheme satın alarak mescide hibe ettiği' gibi haberlerle desteklenmektedir. Ancak bu haberlerin metinleri dikkatle incelendiği zaman mescidin genişletilmesinden daha çok Hz. Osman'ın Müslümanlara Medine döneminde yapmış olduğu iktisadî katkıları ile hilafeti zamanında yapmış olduğu genişletmeye dair haberlerin birbirine karıştığı görülmektedir (bk. Müsned, I, 57 vd.; Nesâî, Cihad, 44; Ahbas, 4; Semhudî, I, 338-40)” şeklinde açıklama yapıp Hz. Osman'ın Mescid-i Nebevî'de yaptırdığı genişletmenin tarihi ve detayları verilmiştir.

Velid b. Abdülmelik'in Mescid-i Nebevî'yi yeniden inşa ettirmesiyle ilgili onun “İnşa işleri için Şam'dan Rum ve Kıptî ustalar gönderdiği (s.323-24, dn.327), Velid'in Mescidin 200x200 ziraya²⁴ (10.000 m²) genişletilmesini istediği, bu genişletme için Doğu duvarında halen ayakta olan Hz. Muhammed'in ailesi ve eşlerine ait oda/hücrelerin yıkılmasını istediği,²⁵ bu odalarda kalmakta olan torunların bir kısmının bu yıkıma karşı çıktığı” vb. konularda detaylı nakiller yapılmış (dn.329). Devamında (s.224-25'de) ilk mihrabın, Mescid-i Nebevî'ye, Velid'in yeniden inşası

²¹ S.220, dn.303'de yazar, “Semhudî'nin mescidin ilk inşa ediliş sırasında ölçülerinin 60x70 zira olduğunu, daha sonra Hz. Muhammed gözetiminde mescidin genişletilerek ebatlarının 200x200 zira'ya çıktığını” iddia ettiğini, ancak kendisinin bu görüşü benimsemediğini belirtmiş.

²² Önemli kaynakların çoğunda mevcut olmayan bu “zemine keçe serilme” konusu için kaynak gösterilmemiştir.

²³ İkinci Bölüm, s.220, Dn.305'de, Malik b. Enes, *El-Muvatta*, Vukût'us Salât, 2; İbn Sa'd, III, 214-5; Belazurî, *Ensab*, X, 323 kaynak gösterilmiştir.

²⁴ Önce s. 223' te Velid'in genişletmesinde mescidin eni ve boyu 200x200 ziraya çıktı denilmişken, s.225'de mescidin ebatlarının 200x280 ziraya ulaştığı belirtilmiştir.

²⁵ S.223, dn.325'de: aslında bu hücrelerin yıkılmasını, buralarda kalmakta olan Hz.Muhammed'in torunlarından Hasan b. Hasan ve diğer sahabe torunlarına halkın büyük teveccüh gösteriyor olmasını Emevi Devleti'nin yıkılmasına yol açacak kadar tehlikeli görmesinden kaynaklanıyor olabileceği konusu (Semhudî, II, 513-4; Abdulaziz, s.82 vd. yoluyla) nakledilmiştir.

sırasında bahsettiği (Creswell dahil tüm oryantalistlerin iddia ettiği) konunun detaylarına girmek yerine “...I.Velid’in imar faaliyetleri, belli öğelerin biçimlenmesine, minare ya da mihrap gibi temel unsurların yerleşmesine yol açmıştır..” şeklinde ifadeler tercih edilip ardından I. Velid’in genişletmesinden sonraki mescidin özellikleri hakkında detaylı bilgiler aktarılmış. Devamında; “Velid mescidi genişletmeye karar verdiğinde Bizans imparatoruna bir mektup yazarak Haremeyn şehirlerinde yapacağı faaliyetleri haber vererek yardımını istemiş, o da 100.000 miskal ağırlığında altın ve 100 usta ve 40 yük mozaik göndermiş” (dn. 338: Belazurî, *Ensâb*, VIII,71-2; İbn Rüste, s.69) denildikten sonra yazar: “Bizans imparatoru tarafından gönderilen bu ustaların Şam’daki Emeviyye Camii’nde çalışmaları için gönderildiği görüşleri de vardır (dn.339: İbn Kesîr, IX, 80). Bu malzemeler ve ustalar iddia edildiği gibi gönderilmişse bile (dn.340),^{26*} bunun ne kadarının mescide harcandığı belli değildir, zira aynı dönemde büyük paralar harcanmak suretiyle, İslâm dinî mimarisinin bugün ayakta olan ilk özgün eserlerinden olan Emeviyye Camii inşa edilmiş ve inşatta çalışan ustalar arasında halifenin isteği üzerine İstanbul’dan gönderilenler de bulunuyordu” (dn.341)²⁷ şeklinde kendi görüşlerini açıklamış. Ardından “Medine dışından yardım gelip gelmediği hususu tartışılabilir olmakla birlikte, Ömer b. Abdulaziz tarafından gerçekleştirilen bu genişletme esnasında daha önceki dönemde kullanılmayan farklı malzemelerin kullanıldığı görülüyor” diyerek kullanılan malzemeler hakkında bilgi verip, “..Kible tarafına binanın simetrisine uygun bir mihrap konulmuştur” (dn.342)^{28*} demiş ve inşaatın 90/709 yılında tamamlandığını (dn.342: Ya’kubî, II.284; Belâzurî, s.13; Taberî, VI, 476) belirtmiş.

²⁶ Gelen kişilerin yaptıkları bazı davranışların hoş görülmediği, hatta bir kişinin boynunun vurulduğu (İbn Rüste, s.69; İbnü’n Neccar, s.177 yoluyla nakledilmiş. Yabancı yardımı konusu için bk: Gibb, s.51-7; Avcı, s.235-40 denilmiş. * Creswell, “Bizans Kralı’ndan maddi ve usta yardımı gelmediğini, bu olayın Ebrehe’nin 70-80 yıl kadar önce Yemen San’a da kilise yapmak için Bizans kralına mektup yazarak ondan maddi ve usta/sanatkâr yardımı ile çok miktarda malzeme göndermesini istediği ve istediği yardımların da gönderildiği şeklindeki gerçek ve yaşanmış olayın efsane seven Araçlar tarafından birkaç nesil sonra aynı şeyin Şam Emevi Camii ile Mescid-i Nebevî’nin inşaları sırasında I.Velid ile Bizans kralı arasında yaşandığı şeklinde uyarlanarak nakledildiğini” iki olayın da geriye doğru nakillerini takip edip karşılaştırarak ortaya koymuştur Bk: K.A.C.Creswell, *Early Muslim Architecture*, (Oxford Press, 1969) Vol.I, Pt.I, pp.197-205; A.g.y. *A Short Account of Early Muslim Architecture*, (Penguin Books, London, 1958), pp.44-73; Aykaç, Fettah / Doğanay, Aziz, “Oryantalistlerin Şam Emeviyye Câmii İle Diyarbakır Ulu Câmii Hakkındaki İddiaları ve Bu İddialara K.A.C. Creswell’in Cevapları Üzerine Yeniden Düşünme”, *Anasay*, yıl 2, sayı 4 (2018), 13-36. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/515091> (10.08.2023.); Aykaç, 2020/1, 241-242).

²⁷ Makdîsî s.158; İbn Asâkir, II, 258-59 kaynak gösterilmiş.

²⁸ “Tavanının Velid’in denetleyip maksurenin tavanı gibi yapılmasını emretmesinden sonra yapıldığı rivayet edilmektedir, mihrap mescide yapılan en son ilave idi” şeklinde bahsedilen maksurenin ne olduğu ve mescidin içinde hangi konumda bulunduğu hakkında bir açıklama yapılmamış. *Oryantalistlerin iddiası olan bu ilk mihrap konusunda detaylar için bk: Aykaç, 2020/2, 614-622.

Devamında (s.227), “Medine’nin kalabalıklaşması sonucu halkın her sorunu mescidde görüşme davranışı sebebiyle Hz. Ömer mescidin doğu kısmında Butayha isimli bir mekân yaptı ve halkın konuşma vb şeylerini burada oturup yapmasını istedi...” (s.227, dn.348: Muvatta, Kasru’s Salât, 24; Abdulgani, Tarihü’l Mescid, s.44 kaynak gösterilmiş). Hz. Osman, zamanında Medine’nin daha da kalabalıklaşması sonucu Cuma namazı öncesinde Zevra (dn.350)^{29*} adı verilen bir yerde ilave bir davetin ihdas edilmesi aslında Medine toplumunun mescidin çevresini aşan bir vüsatte [genişliğe] ulaştığını da göstermektedir (s.228’de). Suffe ashabının sayısının genelde 70 civarı olduğu kabul edilmiştir” denilerek (dn.353)’de “Asım Köksal hocanın (VIII, 229-30) sofada kalmış olan sahabelerden 89 kişinin ismini verdiği”, S.229’da “Hz.Muhammed’in ailesine ait olup doğu duvarına sıralanmış olan (Ah-zab-33/55’de zikredilen) odaların son aşamada sayılarının dokuza ulaştığı, bunlardan dördünün taştan, diğer beşinin ise kerpiçten yapılmış olup hurma dalları ile tavanlanmış oldukları, binaları alçak ve avluları dar olan hücrelerin ölçü olarak aralarında benzerlik bulunmadığı” (İbn Sa’d 387-8; Süheylî, IV, 267-8; Semhudî, II, 458 vd. yoluyla) aktarılmış.

“Hz.Ömer’in de Hz.Muhammed ve Hz. Ebubekir’in yanına (Hz. Aişe’nin kullandığı hücreye) defnedilmesinin akabinde Hz. Aişe’nin odasıyla kabirler arasında bir duvar örülüp bir kapı bırakılmıştı. Hz. Aişe’nin ikamet ettiği kısmın kuzeyinde bir kapı bulunuyordu³⁰ ve giriş çıkış için burası kullanılıyordu (dn.361: İbn Sa’d III.277; Semhudî, II, 541)” denilmiştir. “Emeviler döneminde mescidin kalabalık olduğu zamanlarda Cuma namazlarında bu odaların kullanıldığı, ancak ehli beyte mensup kişilerin bu odaları ikamet yeri olarak kullanmaya devam ettiği (dn.363: A. Önkal, ‘Hücre-i Saadet’, DİA, XVIII, 457’de Semhudî, II, 517) şeklinde nakledilen ‘Abdülmelik b. Mervan’ın bu hücreleri satın alarak hatıralarına hürmeten yıktırmadığı’ rivayetinin³¹ doğru olmadığı’ yönde yazar kendi görüşünü belirtmiş.

2.4. Örnek 9, *Sanatta İslâm İslâmda Sanat (1999) kitabında Mescid-i Nebevî Hakkında Verilen Bilgiler*

²⁹ Dn.350’de “Buhari bunun Medine’de çarşı içerisinde bir yerin adı olduğunu, İbn Mace ise, çarşıda damında ezan okunan bir ev olduğunu söylemiş ki bu haber İbn Mace’den aktaran İbn Hanbel’in yazdığı ile uyumaktadır. Ancak burasının mescidin kapısının yanında yüksekçe bir yer olduğu görüşü taraftar bulmamıştır (bk: Buhari, “Cum’a” 21; İbn Mace, “Salat”, 97, “Müsned”V, 223 vd.)” denilmiştir. Bu bina hakkında Creswell de Hz.Osman’ın 646-47’de Kâbe avlusunu genişlettikten iki yıl sonra Mekke’de kendisi için ez-Zevra isimli bir bina yaptırdığını Taberî yoluyla nakletmiştir (Bk, Aykaç, 2020/1, 54, dn.120).

³⁰ Bu konuda “Hz. Aişe’nin Peygamberin vefatından iki yıl kadar sonra kendisini ziyarete gelen insanlardan bir kısmının ayrılırken Peygamberin kabrinden toprak alarak götürmeye başlamaları üzerine insanların toprak alıp götürmesini önlemek için tedbir olarak kendi odası ile kabirlerin arasında bir duvar ördürdüğü” şeklinde ilginç bilgi aktarılmıştır (Bk, Eyice, “Mescid”, 8/11).

³¹ Bk. Ahmet Önkal, “Hücre-i Saadet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/457.

Kitapta, s.173’deki “III. Bölüm, ERKEN DEVİR İSLÂM MİMARİSİNDEN ÖRNEKLER” ana başlığının devamında mimari faaliyetlerin Arabistan Yarımadası’nın kadar uzanan kısımlarında, Mekke’dekinden çok daha fazla gelişmiş Yemen’de olduğuna dikkat çekilip (20 katlı ve kubbeli Gamdan Sarayı gibi) mimari örneklerden kısaca bahsedilmiş. Ardından (s.174’de): “1. *Hazret-i Peygamber devri*” başlığından sonra “*a- Mescid-i Nebevî*” başlığı altında, önce “Medine Camii’nin ilk kurulduğunda bugünkü mevcut müstemilat içinde tam olarak nerede bulunduğu bir tarifi yapıp, ilk halinden günümüze hiçbir şey kalmadığı belirtilerek yapı hakkında eldeki bilgilerin kesin olmadığına” vurgu yapılmış. Daha sonra da ‘Bu eser hakkında Muhammed Hamidullah, Kemalî Söylemezoğlu ve K.A.C. Creswell gibi Müslüman ve yabancı birçok araştırmacının restitüsyon plan denemesinde bulunduğu, bunların verdiği restitüsyon planlarında küçük farklılıklar bulunsa da hemen hepsinin yapının tarihi, malzemesi, planıyla ilgili konularda çok yakın görüşleri paylaştıkları ancak peygamberin ailesi ve hizmetinde bulunanlar için yapılan odaların sayısı ve yeri hakkında bazı ihtilaflar bulunduğu” dikkat çekilmiş. “Peygamberin Medine’ye hicretinden sonra 7 ay kadar Eyüp el-Ensarî’nin evinde kaldığı, sonrasında kendisi ve muhacirler için bir arsa satın aldığı, burada eski Medine evleri tipinde bir ev ile bir mescit yaptırdığı” belirtilmiş.

Mescidin ölçüleriyle ilgili olarak s.175’de; “Tarihi kaynaklardan öğrendiğimize göre 60x60, 70x70, veya 100x100 zira (arşın) ebadındaki bir alan dört taraftan duvarlarla çevrilmişti. Bu ölçüler içerisinde en çok kabul göreni 100x100 arşın değerinde olanıdır”³² denilip devamında “Kible Kudüs iken ortadaki üstü açık geniş bir avlunun kuzey duvarı boyunca iki sıra³³ halinde yerleştirilen hurma kütüklerinin üzerine hurma dalları uzatılarak kapalı bir kısım (zulla) yapılmıştı... Burası asıl ibadet mahalli olarak kullanılıyordu.... Güney duvarı boyunca da daha küçük bir revak veya gölgelik (suffe) bulunmaktaydı.... Bu küçük kısım ise eğitim, öğretim ve

³² Yazar bu iddiasını dayandırdığı “tarihi kaynaklar” hakkında hiçbir bilgi vermese de bu kanaate kitabın sonundaki kaynakçasında gösterdiği K.A.C Creswell, O. Grabar ve kendisinden M. Nebevî planını aktardığı (s.249) J. Sauvaget, *Le Mosquee Omeyyade de Medine*, (Paris: 1957) yoluyla ulaştığı düşünülebilir çünkü yazarın benzer konularda kaynak gösterdiği Creswell “Çoğunluk erken devir yazarlar ile İbn Sa’d da bu görüştedir” diyerek kendisinin de bu görüşte olduğunu belirtmiş ancak o da İbn Sa’d’ın kaynakları hakkında bilgi vermemiştir. Creswell ayrıca Semhudî ve Diyarbekrî’nin ilk yapının ölçülerini 60x70 zirâ olarak verdiklerini de nakletmiştir. Bu durum son dönem Türkçe kaynaklarda “Mescidin ilk yapıldığında 60x70 zirâ (1022m²) olduğu ve 7/628’deki genişletme ile ölçülerininin 100x100 zirâyâ (2433m²) ulaştığı” şeklinde “*Müsned*” (I, 70), Tirmizî, “*Menâkıb*” 19, “*Taberâni*” I/196 ve “*Semhudî*”, I/336-338 kaynak gösterilerek nakledilmiştir. (Bk. Bozkurt-Büyükaşçı, “Mescid-i Nebevî”, *İslâm Ansiklopedisi*, 29/282).

³³ Diğer kaynaklar mescit ilk inşa edildiğinde (kible Kudüs yönüne iken) Hz. Peygamberin namaz kıldırıldığı yere yağmur ve güneşten korunması için hurma kütüğünden 6 direk üzerinde bir sundurma yapıldığı, kible Kâbe’ye çevrildiğinde güney duvarına araları 9 zira (4.44m) genişliğinde olan dokuzar hurma kütüğünün paralel olarak 3 sıra halinde dizilmesiyle yeni bir sundurma yapıldığı nakledilmiştir (Bk. Bozkurt-Küçükaşçı, “Mescid-i Nebevî”, 29/282).

suffe ehlinin ibadet ve barınması için hizmet veriyordu.... Avlunun ortasında bir kuyu, doğusunda ise peygambere ait hücreler bulunuyordu.... Kible 624 yılında Kudüs'ten Mekke'ye çevrilince Mescid-i Nebevî'nin planında da değişiklik yapıldı... Asıl ibadet mekanı olan harim, kuzeyden güneye alındı, suffe ise güneyden kuzeye nakledildi. Creswell'in planında suffe, avlunun kuzey kenarının batıdaki yarısını kaplamış gibi gösterilse de burada barınan insan sayısının 400'ü bulunduğunu bilmemiz karşısında suffe'nin daha geniş olmasını ve kuzey kenarını boydan boya kapladığını düşünmek gerekir... Bize göre buranın kuzey duvarı boyunca batıya kadar uzanması akla daha yakın gözükmektedir.” (s.176) şeklinde Mescid-i Nebevî'nin ilk hali ve kible değişikliği sebebiyle planında yapılan değişiklikler konusunda yazarın görüşleri belirtilmiş. Bu noktada yazarın “Creswell'in Mescid-i Nebevî'nin planı olarak kitabında gösterdiği çizimdeki suffe kısmındaki kapalı alanın çok küçük olduğunu” belirtmesi oldukça dikkat çeken olumlu bir durumdur. Avrupalı araştırmacıların görüşlerine karşı yazarın ileri sürdüğü bu görüş son dönemde yapılmış bazı çalışmalarda da savunulmuştur.³⁴

Devamında yazar “İlk zamanlarda camide yere ince kum döşenmişti. Hasır veya kilim gibi yaygılar daha sonra konulmuştur” (s.177) şeklinde bir görüş belirtmiş. Yazarın “ilk zamanlar” ifadesi ile hangi tarihi kastettiği anlaşılmamaktadır. Ancak mescide ilk ince taş/kum serilme olayının (15/638 civarı) Hz. Ömer tarafından yaptırıldığı yazarın da kaynak olarak kullandığı Creswell dahil (İbn Sa'd yoluyla) kaynaklarda zikredilmektedir.

Minber konusunda tüm kaynaklarda mevcut olan bilgileri aktardıktan sonra yazar, “Peygamberin evine gelince:” ibaresini paragraf başında kalın şekilde yazarak başlık gibi kullanıp “Konuyla ilgili mevcut yayınların tümünde peygamberin evinin mescidin doğusunda, kapısı mescidin avlusuna açılan odalardan ibaret olduğunda müttefiktirler. Bu odaların sayısı önce iki tane olup duvarın en güney ucunda yan yana sıralanmaktaydı, evlerin duvarlarının alt kısımları (aynen mescidin duvarları gibi) taştan, üst kısımları kerpiçten yapılmıştı...odalardan kapı ve söveleri de taştan idi, daha sonra odaların sayısı dokuzu buldu ve kuzeye doğru yan yana yerleştirildi, en ve boyları dörder arşındı..., Odalardan en güneydekinin Hz.

³⁴ Yazar kitabında birkaç yerde bahsettiği Creswell'in görüşleri için dipnot'ta hiç referans göstermemiştir. Ayrıca s.248'den sonra *Çizimler* başlığı altında Çizim 3, 5, 6, 7 için sadece çizimlerin alt kısmında (Creswell) şeklinde belirtmiş ve yine kaynak detaylarını vermemiştir. Ayrıca çizim 1 için (Sauvaget), 9 ve 12 için çizimlerin altından (K.O.Dorn) yazılmış olsa da bu çizimler de yine Creswell'in Ana EMA kitabında mevcutturlar. Çizim 11 gibi kaynak gösterilmeyen görseller de yine Creswell'in Ana EMA kitabında mevcut olmakla birlikte yazarın Bibliyografyada gösterdiği *A Short Account of EMA* kitabında mevcut değildir. Bu sebeple çizimlerde verilen Creswell ismine ilave olarak bu çizimlerin Creswell'in hangi kitabından geldiğinin belirtilmemiş olması önemli bir eksiklik olarak görünmektedir. (Bu konuda Avrupa'dan ve İslam dünyasından ortaya konulmuş bazı Mescid-i Nebevî planları için bk: bu makale Resim 16-21).

Aişe’ye ait olduğu ve peygamberimiz vefat edince buraya defnedildiği bilinmektedir, burası şimdi kubbetü’l Hadra’nın bulunduğu yerdir” diyerek paragrafı sonlandırmış. Bir sonraki paragrafta ise “H. Kemâli Söylemezoğlu’nun *İslâm Dini İlk Mescitler (1955)* isimli kitabı, s.26,27’de verdiği mescit planında (Resim 20, Y.Can yoluyla) oda sayısını 10 adet olarak gösterip, bunlardan dördünü, cami zullasının bir kısmını da içine alacak şekilde kible duvarına bitişik olarak yerleştirmiş olmasının iki bakımdan kabul edilemez olduğu” şeklinde görüş belirtip, bu durumun “zaten dar gelen caminin iç kısmını daraltacağı ve cemaatin namaz kılarken kible yönündeki bu odaların kapılarının kapanmasına sebep olacağından uygun olmayacağı” ileri sürülmüş. “Ayrıca o kuzey duvarının doğu kısmında üç odalı bir servis bölümüne işaret etmektedir. M. Hamîdullah³⁵ bu kısmı odasız bütün bir mekân olarak (Resim 18) işaret edip, burasının Meşrebe (devlet hazinesi)³⁶ olarak kullanıldığını ifade ettikten sonra yerinin tam olarak bilinmediğini söylemektedir” şeklinde aktarım yapmış. Ardından da Söylemezoğlu’nun çiziminde uygun bulmadığı konulardan bahsetmiş.³⁷ Yazar ayrıca M. Hamîdullah’ın kitabı s.1057’de verilen mescit plan ve restitüsyon çiziminde mihrap nişi gösterilmiş olsa da kitabın metninde bu bilgilere rastlanmadığı gibi Peygamber’in evini tarif eden hadis kitaplarında da bu malumatın varlığı meçhuldür” diyerek M. Hamîdullah’ın kitabında sunulmuş olan plan ve çizimleri tam olarak onaylamadığına dikkat çekmiş.

Yazar devamında mescidin avlusunun çok farklı maksatlar için kullanıldığı konusuna örnekler verip “Pek çoğu yaygın olarak bilinen ve diğer kaynaklarda zikredilen bu kullanımlardan az bilineni ise (Buharî, c.II, s.164, bab, 64,3.satır yoluyla dn.181’de aktarılan) Hz.Peygamber’in avluya ‘Kubbetü’t Türki’ denilen bir çadır kurdurarak bu avluda itikafa çekildiği konusudur” demiş. Bu aktarımlardan sonra yazar, “Mescidin H.17.yılda Hz. Ömer, H.26.yılda Hz. Osman tarafından genişletildiğinden” kısaca bahsedip “Bu genişletmelerde mescidin ölçülerinin 150x150 arşına (80x80m) ulaştığını” belirtmiş.³⁸

Bir sonraki paragrafta (s.176, paragraf 1’in sonunda mihrap ve minare ile ilgili olarak söylediği şeyleri) s.179’un sonunda bu defa her birine ayrı dip not ilave

³⁵ Yazar, Bölüm II, s.177, dn.179’da: “Hamidullah, M., *İslâm Peygamberi*, c.2, Beşinci baskı, İstanbul, 1991, s. 1058” şeklinde hatalı kaynak gösterimi yapmış ancak kitapta Bölüm II, dipnotlarında refere ettiği yayınlar için Kaynakça/Bibliyografya listesi vermemiştir. Bölüm II, s.177, Dn.179’da refere ettiği M.Hamidullah’ın *İslâm Peygamberi* isimli eseri Bölüm I Bibliyografyasında (s.82), Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, (çev. M. Said Mutlu-Salih Tuğ), c.II, İstanbul, 1969 şeklinde göstermiştir.

³⁶ Diğer kaynaklarda burası için meşrebe değil sadece “Baytülmâl” denilmiştir (Bk, Sümeyra Ocak Ahmed, *Erken Devir İslâm Mimarisinde Beytülmâl Binaları*, (İstanbul: DBY Yayınları, 2022) 23-26.

³⁷ “Odaların arka kısmında peygamberin hanımlarına ait bir avlu bulunduğu” yine M. Hamidullah’ın kaynak gösterilen kitabında yazarın yukarıda verdiği sayfadan sadece 2 sayfa sonra (s.1055) geçtiği halde (Bk. Bu makale Resim 117-19) bu durumdan hiç bahsedilmemiş olması dikkat çekmektedir.

³⁸ Creswell dahil diğer kaynakların çoğu Hz. Osman’ın genişletmesinden sonra mescidin ebatlarının 160x150 zira (82x77m) olduğunda müttefiktir.

edip “Kible Kudüs’den Mekke’ye çevrildikten sonra da, mescidde mihrap (dn.182)³⁹, minare (dn.183)⁴⁰, maksure (dn.184)⁴¹ ve müezzin mahfili (dn.185)⁴² mevcut değildi. Kibleyi belirtmek için kible duvarına bir taş veya işaret konuluyor, ezan da mescidin damında okunuyordu. Müsteşrikler bu durumu dikkate alarak ilk mihrabın kiliselerin absidinden (dn.186), avlunun atrium’dan, minarenin ise çan kulelerinden etkilenecek yapıldığını ifade etmişlerdir. İlk mescidde minberin bulunmasına

³⁹ Bu dipnotta mihrap unsurunun İslam mimarisine girişi hakkında: “...Tarihçilerin rivayetine göre yarım dairesel niş şeklindeki ilk mihrap 707-09 yılları arasında bu Medine Camii’nin Vali Ömer b. Abdülaziz tarafından genişletilmesi sırasında Halife Velid zamanında tatbik edilmiştir” denilip Creswell’in EMA özet-cep kitabı “.. A Short Account of Early Muslim Architecture, G.B 1958, s.41, 44” şeklinde kaynak gösterilmiş. Devamında “Halife Abdülmelik’in (685-705) bastırıldığı bir paranın bir yüzünde içinde mızrak bulunan mihrap resminin olduğunu bilmekteyiz” denilerek “O. Grabar, *İslam Sanatının Oluşumu*, -tercüme: Nuran Yavuz-, İstanbul 1988, s.70” kitabı kaynak gösterilmiş. Ardından yazar “Ukbe b Naff’in 670 yılında yaptırmaya başladığı Kayrevan Ulu Camii’ndeki mihrap, Ziyadetullah tarafından 836’da genişletilirken yıktırılmak istenince halkın onu Utbe’nin yaptırdığını söyleyerek karşı çıkmış olmasını” Creswell’i, (a.g.e, s.249) kaynak göstererek “O halde mevcut bilgilerimize göre bilinen en eski mihrap Medine’de veya başka yerde değil, Kayrevan Ulu Camii’nde bulunmaktadır, Mihrap hakkında şu eserde geniş bilgi vardır: Diez, E., ‘Mihrab’, *İslam Ansiklopedisi*, c.8, İstanbul, s.294-300” denilmiş. Halbuki yazarın “ilk mihrabı 670 yılında Utbe b.Nafi yaptırmıştır” şeklinde bir kaynak veya belgeye dayanmayan iddiasını ortaya koymadan önce, “836 yılında Kayrevan Ulu Camii’nde mevcut olan mihrabın gerçekten Utbe zamanından kalma olup olmadığı” ve “Muaviye b. Süfyan zamanında Şam’dan Kahire’ye, oradan da İfrikiyye’deki fetihler için ordu komutanı olarak gönderilen Utbe’nin ilk niş mihrap fikrini nereden almış olabileceği” konularını müzakere etmesi beklenirdi. Bu konuda “Hz. Osman tarafından (655 yılı öncesinde) Mescid-i Nebevî’nin kible duvarına (güvenlik sorunu sebebiyle) bir ‘maksure’ yaptırıldığı, bunun bir benzeri maksurenin Muaviye b. Süfyan tarafından Şam Cuma Mescidi’ne de yaptırıldığı, ardından sonraki yıllarda güvenlik sorunun ortadan kalmasıyla maksurenin ölçülerinin küçülerek (707 civarı Velid’in yaptırdığı mihraptan önce) yarım daire/niş/mihrab şekline dönüştüğü” konusıyla ilgili yayınlar yapılmıştır. (Bk. Aykaç, 2020, 2/614-622).

⁴⁰ Bu dipnotta da İslam mimarisine ilk minarenin girişi Makrızî, Creswell ve Belazurî kaynak gösterilerek müzakere edilmiş ve “Bizim şu ana kadar olan tespitlerimize göre ilk minare Muaviye zamanında 665 yılında Basra valiliğine atandığı bilinen Ziyad b. Ebîhi tarafından Basra Camii’nin genişletilmesi sırasında yaptırılmıştır.” denilerek Belazurî, *Futuhu’l Buldan*, Ankara, 1987, s.500 kaynak gösterilmiş. İlave olarak “Bazı tarihçilerin daha Hz. Ömer zamanında birkaç minarenin olduğunu ifade ettikleri” belirtilip ek bilgi için “Hamidullah, M. *İslam Müesseselerine Giriş*, Çev. İ.S. Sırma (İstanbul: 1984), s.84” isimli esere bakmaları tavsiye edilmiş (Bk, Aykaç, 2020/2, 598-600).

⁴¹ Bu dipnotta yazar kendisinin de yukarıda (dn.182’de aktardığı gibi) “Creswell’in (a.g.e, s.11’de), İbn-i Haldun yoluyla: “İslam’da ilk maksurenin Haricilerin suikastinden sonra Muaviye (661-680) veya Mervan (683-5) tarafından yaptırıldığını” yazdığı aktarıp ‘Muaviye’ye suikast yapıldığı tarihi H.40 yılının Ramazan (Şubat 661) ayını takip eden günlerdir. Halbuki Belazurî ilk maksurenin Ziyad tarafından (665-673) Basra Camii’nde yapıldığını ifade etmektedir (Belazurî, a.g.e, s.500)’ diyerek çelişkili bulunduğunu ifade etmiştir (Belazurî, a.g.e, s.500)’ diyerek çelişkili bulunduğunu ifade etmiştir (Mihrap ve Maksure hakkında bilgi için bk: Aykaç, 2020, 2/610-613).

⁴² Yazar Dn.185’de: “Tarihçi Halebî’nin ifadesine göre Muaviye’nin Mısır Valisi Mesleme, camide ezan okumaya mahsus ‘menabir’ adı verilen sekiler yaptırmıştı” deyip Pedersen, J. ‘Mescid’, *İslam Ansiklopedisi*, c.8, s.35 şeklinde referans gösterip “Müezzin mahfillerinin öncülleri bu sekilerdir” diyerek ayrıca kendi görüşünü de belirtmiştir.

rağmen minberin de kiliselerdeki papaz kürsüsünden takliden yapıldığını ileri sürmektedirler (dn.187: Pedersen, a.g.m. s.34)” denilmiş (s.181). Yazar devamında “İlk mihrap, minber, minareler, avlu konusunda “müştşriklerin iddialarının ciddiye alınamayacağı yönde” kendi düşüncelerini açıklamaya devam etmiş. Mahfil konusunda ise “Mescid-i Nebevî’de kadınlar için ayrı bir bölüm (mahfil) de mevcut değildi. Çeşitli hadislerden anladığımızı göre, kadınlar erkeklerin arkasında bir yerde saf tutuyorlar; namaz biter bitmez de erkeklerden önce mescidi terk ediyorlardı (dn.189: Ahmed Naim, Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-İ Sarih Tercemesi ve Şerhi, Ankara: 1972, 2/891, 493 numaralı hadis,)” diyerek⁴³ konuyu sonlandırmış.

Yazar daha sonra da “Mescid-i Nebevî’nin hastahane, kışla, misafirhane, hapishane gibi birçok yönden sonraki camilerde yer alan veya ayrı binalar olarak işlev gören kısımlara örnek teşkil ettiği yönde açıklamalar yapmış (s.183). Medine’de, Mescid-i Nebevî’den başka sekiz tane daha mescit bulunduğu ve buralarda Cuma namaz kılınmayıp sadece vakit namazları kılındığını (Ahmed Naim, a.g.e.,c.1, 209 numaralı hadisi kaynak göstererek)” aktarmış. Sonra da “Hazret-i Muhammed’in Medine’de yaptırdığı bu eserin plan ve mimarisinin özellikle de evlerin kapısının tahta kapı kanatlarıyla değil de perde ile kapatıldığının bilinmesi, birçok ayet ve hadisin manasının daha iyi anlaşılmasında bunlardan fikhî hükümlerin çıkarılmasında ışık tutması bakımından da önemlidir” deyip Ahzab suresi, ayet 3’ü örnek verip açıklamış (doğrusu Ahzab, ayet 33 olmalı). “Planda da görüleceği gibi” deyip plan no’su vermeden devam ettikten sonra “Hazret-i Aişe’nin (r.a) odasının kapısının doğrudan doğruya mescidin ibadet mahalline açılıyor olması, bu perdeleri aynı zamanda mescidin bir parçası haline sokmaktadır. Peygamber’imizin bu asılı perdedeki resimlere kızmasının belki de asıl sebebi budur” diyerek bu konuyu sonlandırmış.

2.5. Örnek 10, İslâm’ın Üç Kutsal Mabedi (2008) Kitabında Mescid-i Nebevî Hakkında Verilen Bilgiler

Bu yayında “III. BÖLÜM, MESCİDÜ’N NEBİ”⁴⁴ başlığı altında yazar, (s.73’den itibaren) Mescidü’n-Nebi isminden başlayarak, Semhudî, ondan alan Hamidullah yoluyla “Medine’de Mescidü’n Nebi’nin yerinde hicretten evvel bir mescidin bulunduğu” şeklinde bir rivayet aktarılıp bunun pek mümkün olmayacağı görüşü belirtilmiş. Devamında (s.75) Creswell (1932, c.1, s.7) ile Grabar’ın (1988, s.84) “..Mescit olarak kullanılan alanın başlangıçta Hz.Muhammed’in evinin avlusu olarak inşa

⁴³ Ayrıca: “Hicretin 256.senesinde Mekke valisi, sütunlara ip gerdirerek kadınlara ait yeri erkeklerinkinden ayırmıştı Camilerdeki bu uygulama bilahare, kadınlar mahfilinin doğmasına sebep olmuştur, Pedersen, “Mescid”, İstanbul, 8/16, 29” şeklinde açıklama yapılmış.

⁴⁴ Bu yayında TDV DİA yazım kurallarına göre Mescid-i Nebevî olarak isimlendirilen yapıya Mescidü’n-Nebî denilmiş. Birçok kaynaktaki “Kayrevan Ulu Cami” ismi kullanılsa da bu yayında “Seydi Ukbe Cami” denilmiş olması dikkat çekmektedir. Bu kelimenin yabancı kaynaklarda “Seyyid” kelimesi yerine Afrika’da yaygın telaffuz hali olan “Sidi” kelimesinin kullanıldığı da görülmektedir.

edildiği, onun vefatından sonra mescide dönüştürüldüğü..” şeklindeki (kaynak gösterilerek aktarılan) iddialarına cevap niteliğinde İslam tarihçilerinin çoğunun yapının mescit olarak yapıldığını ön plana çıkarttıklarından bahsedilmiş. Ayrıca “Yapının avlusunun oldukça büyük tutulması ve avlunun doğu cephesinin güneyinde inşa edilmiş olan odaların kible istikametinden (kuzey duvarı) uzak konumda yerleştirilmiş olması binanın daha yapılırken hem mescit hem de ev olarak planlandığı” görüşünü kabul ettiği vurgulanmış olması yazar açısından dikkatli ve olumlu bir tavır görünmektedir.

Daha sonra “Mescidin ilk yapılırken ölçülerinin 70x70 zira olduğu, hicretten 7 yıl sonra ise genişletilerek 100x100 ziraya ulaştığı” şeklindeki görüşü kabul ettiğini belirtip kible tarafına yapılan gölgelikte kaç sıra direk olduğu konusunda bir, iki ve üç sıra olduğu yönde görüşler bulunduğunu nakletmiş. Mescidin 100x 100 ziraya genişletildiğinde direklerin arasının 10’ar zira olacağını ancak (s.163, şekil 25,26’da alıntıladiği)⁴⁵ Creswell’in krokisinde (Resim 16) ⁴⁶ direklerin arasını daha yakın gösterilip direk sayısını fazla gösterildiğine dikkat çekmiş. Suffe’nin büyüklüğü konusunda ise Creswell’in burasını çok küçük bir alan olarak gösterdiğini, Akkuş’un suffe’yi kapı ile doğu duvarı arasında yerleştirdiğini (Resim 19), ancak Hamîdullah ve Ensarî’nin (şekil 28, 17’de alıntıladiği gibi) cephenin tamamını kapsayacak şekilde olduğunu yazdıkları aktarılmış. Bakara 149-150 ayeti yoluyla (kible yönü değişikliğinin pek çok kaynaktan hicretten yaklaşık 18 ay sonra gerçekleştiği kabul edilirken) yazar (s.79) kible yönünün mescid kurulduktan yaklaşık 10 ay sonra değiştiğini (kaynak göstermeden) aktarmış. Devamında Peygamberin Mescidi ile ilgili olarak; Mescid’in üç kapısı⁴⁷ bulunduğu ve Hz.Ömer’in genişletmesi sırasında üç kapı daha ilave edilerek kapı sayısının 6’ya çıkarıldığı, batı duvarındaki (kuzeydekilerin) Bab-ı Atika ve Babu’r Rahme ile güneydekilerin Babu’s Selam, doğu duvarındaki eski kapı ve bunun kuzeyindekinin Bab-ü Cibril veya Babü’n Nebi, diğerinin ise Babü’n Nisa olduğu belirtilip, Babü’n Nisa’nın mescide açıldığı kısmın fiziki bir ayırıcı unsur olmaksızın, ibadetin ifası sırasında kadınlara ait kılınmış bir mekan olarak belirtildiğinin anlaşıldığı ve zaten bu mekana açılan kapıya bu ismin verilmesinin fiili planda bu alanın kadınlara mahsus olduğunu gösterdiği ve muhtemelen Emeviler döneminde fiziki olarak da belirlendiğine

⁴⁵ 25 ve 26 için “Creswell, *Early Muslim Architecture I*” şeklinde baskı yılı ve sayfa no belirtilmeyen hatalı bir kaynak gösterimi yapılmış.

⁴⁶ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. S. Tuğ, (İstanbul, 1980); Ensarî, Naci Muhammed Hasan, İmaret ve Tevsiatü’l Mescidi’n Neviyyiş-Şerifi Abre’t Tarih, (Cidde, 1996) kaynak gösterilmiş.

⁴⁷ Creswell ve diğer Avrupalı yazarların bir kısmı da ilk inşa edildiğinde Mescid’in 3 kapısı bulunduğunu görüşündedir. Bunun nedeni Kadınlar Kapısı ile Cibril Kapısı’nın aynı kapı olarak kabul edilmesidir. Ancak bazı kaynaklarda Cibril Kapısı’nın Hz.Aişe’nin hücre ve sundurmaya yakın bir yerde, Kadınlar Kapısı’nın ise mescidin kuzeydoğusuna (hazine odasının önüne) yakın gösterilmesi bu iki kapının ayrı ayrı kapılar olduğu görüşünü kuvvetlendirmektedir (Bk: Aykaç, 2020, 1/61, Fg.67,71 ile bu makale Resim 17 ve 21).

dikkat çekilmiş. Hz. Osman’ın (H.29-30) yaptırdığı genişletme ile mescidin boyutlarının 160x150 ziraya ulaştığı, bu sırada mescidin duvarlarını ve gölgeliği tutan (ahşap) destekleri taş malzeme kullanarak değiştirdiği ve mescidi kireç ile beyaza boyattığı nakledilmiş.

I.Velid zamanında (s.83-84), H.90/M.710 civarı yeniden yapım işine niyet edince, durumun Bizans hükümdarına bir mektupla bildirildiği ve Bizans’tan önemli miktarda altın ve mozaik ile sayıları 80-100 arasında değişen bir grup usta ve işçi gönderildiği (İbnü’l Esir, IV, s.477, Yakut, IV, s.87, Zebidi, IV, 202-203 kaynak gösterilerek) aktarılmış.⁴⁸ Yazar, s.83, dn.58’de yaptığı aktarımların büyük kısmını J. Sauvaget’in “*La Mosquee Omeyyade de Medine*” (Paris, 1957) isimli eserinden özetleyerek aldığını belirtmiş. Sauvaget’in “Velid’in yeniden yaptığı Mescid’in boyutlarını (Bk. şekil 50 denilerek/Bu makale Resim 16) 200x280 zira olarak verdiğini, avlunun dört tarafının revaklarla çevrildiğini, revakların kuzey ve güneyde 5’er sıra, doğu tarafında 3 sıra, batı tarafında ise 4 sıradan oluştuğunu ve toplamda 7 kapı bulunduğunu, kible duvarında iki kapı mevcut olup birisinin vali için diğerinin de imam için kullanıldığını, imama ait olan kapının Muaviye’nin Medine Valisi Mervan zamanında da mevcut olduğunu, yeni camide, mihrap, sahnın belirginleşmesi ve köşelerine minare yerleştirilmesi gibi üç yenilik bulunduğunu yazdığı” nakledilmiş.

3. Mescid-i Nebevî’den Sonra Aynı veya Farklı Planda Yapılan İlk Büyük Mescitler Hakkında Beş Örnek Yardımcı Kaynakta Verilen Bilgiler

3.1. Örnek 6, *Leiden İslam Ansiklopedisi’nde İlk Büyük Mescitler Hakkında Verilen Bilgiler*

Bu yayında (c.8, s.4): 3- **Peygamber Devrindeki Diğer Mescid ve Camiler** başlığı altında; “Peygamberin Medine’deki mescidi o devirde Müslümanların yaptıkları tek mescid değil hatta an’aneyle göre ilk mescid de değil idi. Rivayete göre ilk mescid (Medine’ye 3 km mesafede) Kubâ Mescidi idi. (Wüstenfeld’e göre)” denilerek bu konuda mevcut olan bir-iki rivayet aktarılmış. Devamında “Peygamber’in hayatta olduğu dönemde samimi niyetle veya zarar verme (dirar) maksatlı bazı kişi, grup veya kabilelerin de mescid inşa ettikleri” belirtilerek bu konuda L. Caetani’nin *Kur’an, IX.106-107*’da⁴⁹ mevcut olan ayetler ve Dırar Mescidi hakkında görüşleri aktarılmış. Ardından da ayette “..temelleri ihlas ile atılan mescid..” olarak bahsedilen yapının Medine Mescidi mi, yoksa Kubâ Mescidi mi olduğu konusunda mevcut olan farklı görüşler nakledilmiş. Devamında Peygamber hayattayken

⁴⁸ Bu olayın tamamen önceden Ebrehe’nin Yemen’de inşa ettiği kilise için vaki olduğu fakat sonradan bu olaya uyarlandığını Creswell *EMA* kitabında ikna edici bir şekilde ortaya koymuş ve bir itiraz almamıştır. (Bk: K.A.C.Creswell, *EMA* (Oxford Press, 1969) Vol.I, Pt.I, pp.197-205; A.g.y. *A Short Account of ...* (Penguin Books, London, 1958), pp.44-73. (Bk. Aykaç, 2020/1, 223-227).

⁴⁹ Bu ayet Türkçe baskılarda *Tevbe/10/107-108* olarak gösterilmektedir.

Kur'an XXIV, 36 ayeti ve benzeri ayetler yoluyla Medine Mescidi'nden farklı mes-cidler bulunduğuna dikkat çekilmiş.

Devamında (s.5), “B. Peygamberden Sonra Te’sis Edilen Camiler: 1.Büyük Camiler, 2. Kabile Camileri ve Fırka Camileri”, başlıkları ile bazı anlatımlar yapıldıktan sonra, (s.8’de) “3. Eski Mabetlerin İslamlaştırılması ve Hatıra Olarak Yapılan Mescidler” başlığı altında; “Şam’da fethin ardından 10 kilise cami haline sokulmuştu. Denildiğine göre Kahire’deki camiler de daha önce birer kilise idi. Haçlı Seferlerinden sonra Filistin’de kiliseler de camiye tahvil edildi. Yalnız Ehli Kitaba ait mabetler cami haline sokulmuş değildir. İştahar’da bir Mescid-i Süleyman vardı ki bu eski bir Ateş-gede mabedi idi, duvarlarında eski halinden kalma resimlere dokunulmadan mes-cid olarak kullanılmaya devam edildiğinden bahsedilmiş. Peygamberin vefatından sonra sahabeler onun uğrayıp namaz kıldığı yerlerde namaz kılmaya, camiler yapmaya çok önem verdiler. Mekke’de peygamberin duasının kabul olduğu yere Feth mescidi yapıldı. Mekke’de peygamberin oturduğu ev, daha sonra Ali’nin kar-deşi Ukayl’e kaldı. Daha sonra Muaviye burayı satın alıp mescid haline getirdi. (*Chronicken der St. Mekka*, nşr. Wğstenfeld, I, 423; II, 438, 440). Bu durum daha sonra iyice yayıldı ve örn. Hz. Hatice, Aişe, Ömer, Ebubekir Ali vb. gibi büyük Müslüman-ların evleri vs. de onların isimleri verilerek mescide çevrildi. Mina’da Mescid-i Hayf’da bir taşın üzerinde peygamberin başının izi görünür ki buraya Müslüman-larda başlarını koyarlar. Çok geçmeden başka camiler de mukaddes kitaplar ile Müslümanlık tarihine mal edildi. Kudüs’te eski mabedin bulunduğu yerde Omar tarafından yaptırılan ve yukarıda bahsi geçen caminin Kur’an XVII, 1’de zikredilen ve dolayısıyla Peygamberin gece seyahati (İsra) ve Miraç ile münasebeti görülen el-Mescid el-Aksa olduğu söylenilmektedir. Rivayete göre bu münasebetle kaya, Peygamberi selamlamıştır. Bir oyuğu kapayan bir taşın üzerindeki izler de Pey-gamberin veya İdris’in ayak izleri telakki edilmektedir. (G. Le Starng, *Palestine*, s.136, al-Batanuni, *Rihla*, s.165 vd). İlk devrelerde Kudüs’teki Haram bölgesine, daha sonraları bazan o bölgeye, bazan da güney kısmındaki binaya el-Mescid el-Aksa denilmekte idi (BGAV, 100; Sauvaire, *Histoire de Jerusalem et d’Hibron*, s.95, 121). Daha sonra bazı camilere birçok kutsallıklar atfedildi, örn. Kûfe Camii’nde yalnız İbrahim değil peygambere vasi gösterilen 1000 evliya ibadet etmiş idi. Bu camide İbrahim, Nuh ve İdris adlarına bölümler vardı. Birçok cami sahabelerin hatırasına bağlanmıştı” şeklinde açıklama ve efsaneler aktarılmış.

3.2. Örnek 7, A Short Account of Early Muslim Architecture (1958, İngilizce) Kita-bında İlk Büyük Mescitler Hakkında Verilen Bilgiler

Creswell, ana EMA (1969) kitabında “Primitive Islam” birinci başlığı altında yaklaşık 40 sayfada (s.1-41)ele aldığı İlk Mescitler konusunu bu kısa kitabında (s.7’de) “Kiliselerin Camiye Tahvili” başlığı altında (8-10 küsür sayfada) ele almış. Bu vesile ile 634 yılında ilk olarak Hama şehrinin fethi ile gündeme giren ilk büyük

mescitler konusunu fethedilen yeni şehirlerde Arapların [Müslümanların] ‘Kaniyat’ul Uzma dedikleri büyük kiliselerin camiye dönüştürülmesi konusuna vurgu yapıp Suriye’nin Hama ve Halep şehirlerinde camiye çevrilen yapılardan bahsedip kible konusundan dolayı bazı kilise yapılarında kapı girişi ve pencerelerinin kapatılma veya yeni kapı açılma gibi değişikliklere uğratıldıklarına dikkat çekmiş.

“*Fars ve Irak’da Durum*” başlığı altında da Mukaddesî yoluyla “İstahar (Persepolis) bölgesinde içinde çift taraflı öküz başlı süslemelere sahip yuvarlak sütunlar bulunan bir Ateşgede mabedinin Cuma mescidine çevrildiğini” belirtip s.8’de Figür 1 olarak bu başlığın temsili bir çizimini vermiş. Devamında Kazvin şehrinde de 710 yılında Haccac’ın oğlu Muhammed’in yaptırdığı mescidin (eskiden onun yerinde yine öküz başlı süslemeleri olan bir Apadana bulunması ihtimaline bağlayarak) Öküz Camii olarak bilindiğini nakletmiş. Ardından s.8-9’da “Irak’da durumun biraz farklı olduğunu çünkü bu coğrafyada Arapların ilk defa kendi mescitlerini inşa ettiklerinden bahsedip, Belazuri yoluyla 635 yılında Basra mescidinin inşa edildiğini, 638’de ise Kufe mescidinin Medine’deki Mescid-i Nebevi planında geçici garnizon mescitleri olarak derme çatma ahşap malzemelerle inşa edildiklerini, daha sonra buralardaki mescitler yeniden ve daha sağlam olarak inşa edilirken civardaki kalıntılardan sütun vb malzemelerin getirilerek kullanıldığını” söylemiş. Kufe’de mescidin kible tarafında bir de Beytü’l Mâl denilen hazine binaları yapıldığını aktarmış.

Devamında “*Kudüs’deki İlk Cami*” başlığı altında (s.10), “Belazuri ve Taberi gibi erken devir Müslüman yazarlardan hiçbirisi Ömer devrinde 637’de Kudüs’ün fethi akabinde buraya bir cami yapıldığından bahsetmez. Bunu Hıristiyan tarihçi Theophanes, Nebluslu Elias ve Suriyeli Mikael’in detaylı bir şekilde yazdıklarından öğreniyoruz. Ayrıca bu bilgiyi Hacı olmak için 670 yılında Kudüs’e gelmiş olan Arculf’un notlarında da görüyoruz” deyip Alculf’un bu konudaki yazısını “Tobblers’s Edisyonu” isimli kaynağa refere etmiş ancak s.323-324 de verdiği kısa kaynakçada bu yayını göstermemiş. Josephus’un kitabında “Beytü’l Makdis alanının güney ucundaki Roman Stoa yapısının içinin bazilika planındaki gibi üç nefli olup, kenar neflerin- 9 m (30 ft) genişliğinde ve -14m (50 ft) yüksekliğe, orta nefin ise kenardakilerin yarısı genişliğe sahip olup, aydınlık maksadıyla onlardan iki misli daha yüksek şekilde yapılmış olduğunu, mekanda boydan boya dört sıralı olarak toplam 162 Korinter başlıklı sütunun güney taraflarının dış duvara bitişik olup, kuzey taraflarının ise avlunun façadesi konumunda bulunduğunu yazdığını” aktarmış. Daha sonra yine Josephus yoluyla Hz.Ömer’in Kudüs de bulunduğu sırada nerelerde ibadet ettiği konusuyla ilgili çeşitli rivayetleri ve bunlarla ilgili farklı nakilleri aktarmış. Ardından “Kral Herod’un Stoa yapısının MS.70 yılında Titus tarafından yıkılmış olan kalıntılarında düzenlenerek oluşturulan bu camiye ilk

Mescid-i Aksa denilebilir”⁵⁰ diyerek bu konudaki görüşünü ortaya koymuş. Creswell bu kısa özet kitapta fazla detaya girmemiş ancak ana EMA 1969/79 baskısı, v.I, pt.I, p.129-134 ile s.373-376’da bu yapının “639’dan 705 yılına kadar Hz. Ömer mescidi olarak bilindiğini, 705-715 arasında ise Velid b. Abdülmelik’in (oldukça yıpranmış olan bu uzun ve dar planlı) yapıyı tamamen yıktırıp yerine bazilika planlı mescidi inşa ettirdiğini ve bundan sonra bu yeni yapının Mescid-i Aksa olarak bilindiğini” aktarmıştır.

“Mısır’ın İlk Camisi” başlığı altında “640-41 yılında Mısır’ın fethinin ardından Amr’ın Fustat’ta bir cami yaptırdığını, Makrızî’de yazılı olan Ebu Said Sulaf el Himyeri isimli (Amr’ın Cuma namazı kıldırıldığında orada olan) bir görgü şahidinin anlatımı yoluyla aktarıp, caminin ebatlarının 50 x 30 zira (~30m x 17m) civarı olduğunu, bu camide de 20 yıl önce Medine’de [Hz.]Muhammed’in evi yapılırken olduğu gibi, yine hurma ağaçlarının sütun olarak kullanıldığını” belirtip caminin diğer özelliklerinden bahseden anlatımlar yaparak konuyu sonlandırmış. Devamında “Maksure’nin Ortaya Çıkışı” başlığı ile (s.13)) İbn’i Haldun’dan Muaviye b. Süfyan’ın güvenlik sebebiyle ilk maksure yaptırdığı görüşünü aktarıp daha çok da kendi görüşlerini⁵¹ ortaya koymuş ve “Kufe Ulu Camii’nin 670 Yılında Yeniden İnşası” başlığı ile Ziyad b.Ebihi’nin ilk Kufe mescidini yıkıp yerine taş malzeme kullanarak daha sağlam bir bina inşa ettirdiği konusu, “yapının kible tarafında beş sahn, diğer taraflarda ikişer sahn bulunduğu, tavanının çok yüksek olup sütunlarının da tavana kadar olduğu, çatısının bir apadana veya Fars krallarının sütunlu salonlarını andırdığı” türden mimari özellikleri, Taberi ve İbn Jübeyr gibi kaynaklar yoluyla detaylıca aktarmış.

“Amr camiinin 673 yılında genişletilmesi ve Minarenin ortaya çıkışı” başlığı altında ise; kuruluşundan 32 yıl sonra insanların şikayetlerinin artmasının ardından Halife Muaviye’nin Vali Mesleme’ye camiye genişletmesi için emir verdiği (el-Kindi yoluyla), “Muaviye’nin Mesleme’ye camiye bir de Savami (Minare) yapmasını emrettiği (Makrızî yoluyla), bu minarenin İslam’da görülen ilk minare olduğu,

⁵⁰ Creswell, Hz. Ömer Mescidi’ni Velid’in 705-715 arasında yenibaştan yaptırdığını tarihi ve mimari deliller göstererek açıklamış. Ayrıca bu yapının 3 ana farklı plan üzere kalarak 1034 yılına kadar toplamda 4-5 defa yeniden yapım veya büyük tamirat geçirdiğine de dikkat çekmiştir. Bu sebeple 3 farklı ana plan görüşünden hareketle Velid’in inşa ettirdiği kibleye paralel üç sahn ve bir transeptli yapıya “Birinci Mescid -i Aksa”, bu yapının 754 depreminde büyük hasar görmesinin ardından Abbasi halifesi Cafer el-Mansur’ın 758 civarı 15 sahnlı olarak inşa ettirdiği haline “ikinci Mescid-i Aksa”, 1034 civarı Fatımi halifesi ez-Zahir’in 15’den 7 sahna düşürerek inşa ettirdiği (ve günümüze kadar gelmiş olan) yapıya da “Üçüncü Mescid-i Aksa” denilmesi gerektiğini farklı düşünen diğer Avrupalı araştırmacılar karşı savunmuştur. Bk: K.A.C.Creswell, *Early Muslim Architecture*, (Oxford Press, 1969) Vol.I, Pt.I, pp.29-33 & Vol. Pt.II, pp.373-379; A.g.y. *A Short Account of Early Muslim Architecture*, (Penguin Books, London, 1958), pp.204-213; (Bk. Aykaç, 2020, c.1, s.107-134).

⁵¹ Creswell’in bu konudaki iddiaları kendi tahmini görüşlerine dayanmaktadır. Bu konuda Aykaç 2020, c.2, s.610-613 arasında Creswell’in iddialarına cevaplar verilmiştir.

ayrıca minarenin Şam merkezinde Müslümanların fetihten itibaren avlusunu kullandıkları Temenos yapısının dört köşesinde mevcut olan kare şekilli kulelerden geldiği” yönde uzun anlatımlar yapılarak konu sonlandırılmış.

3.3. Örnek 8, *Cahiliyeden Emevilerin Sonuna Haremeyn (2003) Kitabında İlk Büyük Mescitler Hakkında Verilen Bilgiler*

Bu kaynağın konusu sadece Kâbe ve Mescid-i Nebevî olması hasebiyle muhtevasında ilk büyük mescitlerle hakkında bilgi bulunmamaktadır.

3.4. Örnek 9, *Sanatta İslâm İslâmında Sanat (1999) İlk Büyük Mescitler Hakkında Verilen Bilgiler*

Bu yayında bu konuyla ilgili bazı kısmî bilgiler s.184, “2. Dört Halife Devrinde (632-661) İslam Mimarisi” başlığı altında anlatılan konular arasında verilmiş. Konunun başlangıcında “Hz. Peygamber’in vefatından sonra İslam dininin Arap yarımadasının dışına, Mısır, Suriye, Filistin’de Roma ve Bizans, İran ve Irak’ta ise Sasanilerle karşılaştıkları hem zaman darlığı hem de iç çekişme sebebiyle Dört Halife devrinde Müslümanların yeni fethettikleri şehirlerde mabet yapma fırsatı bulamadıkları anlaşılmaktadır. Zaten bu yeni fethedilen yerlerdeki mabetler, bazı ufak tefek değişikliklerle kolayca cami haline getirilebiliyordu. Şam, Hama, Humus’ta durum böyleydi. Müslümanlar Hıristiyanlarla anlaşarak şehirdeki birkaç kiliseden birisini, ya da bir kilisenin bir bölümünü⁵² namaz için kullanıyor (s.185), diğer bölümde ise Hıristiyanlar ibadet ediyordu. Fakat yeni kurulan şehirlerde yeni cami yapmak gerekiyordu. Ordugâh durumundaki bu şehirlerde Müslümanlar kendi mabetlerini kendileri yapıyorlardı. Bunların başlıcaları Irak’ta Basra ve Kûfe ile Mısır’da Fustat’tır (Kahire)” şeklinde fethedilen veya yeni kurulan şehirlerde

⁵² Şimdiye kadar (artık bir efsane haline dönüşmüş olan) bu rivayeti nakleden hiçbir yayında “Müslümanların fethettikleri bir şehirde bir kilisenin bir kısmını Hıristiyanlarla tam olarak nasıl paylaşarak kullandıkları” konusunda yaşanmış tecrübeye dayalı hiçbir bilgi veya detayın nakledildiği bilinmemektedir. Bu kaynakta da bu olayın detayı hakkında bir açıklama yapılmamıştır. Bu rivayet aslında “...Rivayete göre Dimaşk hicretin 14. yılında kısmen barış yoluyla fethedilmiş, iki taraftan şehre giren ordu tam ortada İohannes (Yuhannâ) Kilisesi’nin bulunduğu yerde bulunduğu için mabedin yarısı Hıristiyanlara bırakılmış, diğer yarısı camiye tahvil edilmiştir Bk. A. Önal-N. Bozkurt, ‘Cami’, 7/48 ve Eyice, ‘Mesjid’, 11/299’de yazılı olan “...Dimaşk’ın fethinin ardından (635) Romalıların baş tanrısı Jupiter’in adını taşıyan mabedin çevresi sütunlu, yüksek duvarlı büyük salonu Ebu Ubeyde b. Cerrah gözetiminde camiye çevrilmiş...” T. Yazıcı, “Emeviyye Camii”, 11/108 ile “...Nitekim Dimaşk şehrinin ortasında bulunan Yuhanna Kilisesi’nin yarısı Hıristiyanlara bırakılmış, yarısı camiye dönüştürülmüştür...” M. Fayda, “Ömer”, 34/49 şeklinde ana kaynaklarda nakledilen bütün anlatımlar “Şam’ın merkezindeki Yuhanna Kilisesi’nin (Şam Emeviyye Camii’nin inşası için yıkıldığı 705 yılına kadar, yaklaşık 67 yıl Hıristiyanlarla ortaklaşa kullanıldığı” yönde bir fiziki paylaşımı ima etmektedir. Bu konunun nasıl olduğunu araştıran Creswell, Müslümanların Temenos’un avlusundaki Yuhanna Kilise’sini değil, Temenos’un avlusunu paylaştıklarını EMA kitabının 1932 ve 1969 baskılarında ortaya koymuştur (Bk: K.A.C.Creswell, EMA (Oxford Press, 1969) Vol.I, Pt.1/197-205; A.g.y. “A Short Account of...” (Penguin Books, London, 1958), 44-73; Aykaç-Doğanay, “Oryantalistlerin Şam Emeviyye Camii...” s.13-36; Aykaç, 2020, 1/256-259).

Müslümanların kendilerine nasıl mabet inşa ettikleriyle ilgili diğer kaynaklarda yazılı olan bilgiler aktarılmış. Ardından da Basra Camisi H.14 (635/6), Kûfe 638 ve Fustat Amr (641) mescitlerinin ilk kuruluşları, ölçüleri ve özellikleri hakkında çok kısa bazı bilgiler verilerek konu sona erdirilmiş.

3.5. Örnek 10, *İslâm'ın Üç Kutsal Mabedi (2008) Kitabında İlk Büyük Mescitler Hakkında Verilen Bilgiler*

Bu kaynakta ele alınan konular sadece Kâbe, Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Aksa olduğu için muhtevasında İslâm'ın erken döneminde inşa edilen ilk büyük mescitlerle ilgili bilgiler bulunmamaktadır.

Sonuç

Türkiye'de “Erken İslam Mimarisi Eğitimindeki Kaynak Yetersizliği Sorunu, Örnek 6-10” isimli araştırma serisinin ikincisi olan bu makalede, erken İslâm mimarisinin *Kâbe*, *Mescid-i Nebevî* ve fethedilen şehirlerde Mescid-i Nebevî planında inşa veya düzenleme yoluyla sıfırdan kurulan *İlk Büyük Mescitler* konusuyla ilgili ele aldığımız ikinci beş kaynak, muhtevalarında konularla ilgili sundukları bilgiler ile görsellerin yeterlilikleri ve yer verdikleri oryantalist araştırmacıların görüşleri açısından incelenmiştir.

Bu çerçevede **6 no'lu örnek kaynak** olarak incelenen [Leiden] *İslâm Ansiklopedisi*'nde *Kâbe* ile ilgili olarak ana metin içinde “Tarih” başlığı bulunmasına rağmen “Kâbe hakkında kayıtların Peygamberle [610 yılında] başladığı, İslâm kaynaklarında Kâbe'nin ilk yapılışı ve daha sonraki yeniden inşaları hakkında nakledilenlerin hemen hepsinin menkıbelerle karıştırılmış olduğu” belirtilerek Kâbe'nin İslam öncesi yeni halinin tarihi, ölçüleri ve inşası hakkında hiçbir bilgi verilmemiştir. Bu durum bir ansiklopedi için büyük bir eksiklik olarak görülebilir. Yine bu yayında *Mescid-i Nebevi* hakkında verilen bilgiler olarak; inşaatın 7 ay civarı sürmesi, mescidin çok işleve sahip olması vb. konulardan bahsedilmiş olması açısından yeterli olmakla birlikte, “Peygamberin vefatından sonra mescidin peygamberin evinin avlusu olmaktan başka bir mahiyet kazandığı” şeklindeki ifadeler, tamamen (İslamiyet ve Hz.Muhammed hakkında birçok olumsuz yayınları bulunan) oryantalist Leone Caetany ve H. Lammens gibi araştırmacıların görüşlerini yansıtan ifadeler olması açısından olumsuz bir durum olarak kabul edilebilir. *İlk Büyük Mescitler* konusunda ise, (c.8, s.8) “3. *Eski Mabetlerin İslamlaştırılması ve Hatıra Olarak Yapılan Mescidler*” Kufe, Basra, Fustat, Şam ve Kudüs gibi yeni kurulan veya fethedilen şehirlerden bahsedilse de Şam Cuma Mescidi ile Kudüs Hz. Ömer Mescidi hakkında hiçbir bilgi verilmemiş olması yine ciddi bir eksiklik sayılabilir.

7 no'lu örnek yayın olarak incelenen K.A.C. Creswell'in *A Short Account of Early Muslim Architecture*, 1958 isimli özet kitabında Kâbe ve Mescid-i Nebevî yapılarıyla ilgili konuların (Creswell'in ana EMA kitaplarında yaptığı çok uzun ve detaylı anlatımlarla karşılaştırdığımızda) gerçekten çok kısa şekilde verilmiş olması ciddi

bir eksiklik olarak kabul edilebilir. Ayrıca Erken devir mescit yapıları da aynı şekilde ana EMA kitaplarında detaylı bilgi ve plan çizimleri eşliğinde verilirken bu özet yayında hiçbir görsel yer verilmemiş olması da yine okuyucular için önemli bir kayıp olmuştur. Bu sebeple olsa gerek ki *A Short Account of EMA* kitabı Türkçe yayınların kaynakçalarında gösterilirken yine Creswell’in ana EMA kitapları yoluyla kullanılan görseller için cilt no, figür no, sayfa no gibi bilgilerin verilmemiş olması bu makaleler serisi yoluyla araştırmacıların ve akademik dünyanın dikkatlerini çekmeye çalıştığımız “Creswell’in kitaplarının Türkiye’de yakından tanınmadığı” şeklindeki iddiamızı teyit eden belgeler olarak ortaya konulmuştur.⁵³

8 no’lu örnek yayın olarak incelenen *Cahiliyeden Emevilerin Sonuna Kadar HARAMEYN* kitabında *Kâbe* hakkında; “605 inşasında işin (Mekkeli olmayan) Bakum’a yaptırıldığı”, Creswell yoluyla aktarılmış. İlk Ölçülerinin de Ezraki ve Mes’udî gibi Creswell’in de referans gösterdiği Müslüman tarihçiler yoluyla nakledilmiş olması daha öncesinde üç defa yıkılıp yeniden yapıldığı şeklindeki rivayetlerin nakledilmesi başka yayınlarda seyrek rastlanan olumlu bir tavır olarak görülebilir. Ancak bazı nakillere referans olarak gösterdiği K.A.C. Creswell’in meşhur ana (*Early Muslim Architecture*) kitabının künye bilgilerinin (hem metin içinde dipnot olarak hem de “Bibliyografya” kısmında) hatalı olarak gösterilmesi (Bk, bu makale dn.12) Creswell’in bu kitabının Türkiye’de akademisyenlerce yeterince tanınmadığının, hatta kitabın bizzat görülmeden kaynak gösterildiğinin bir diğer belgesini oluşturmaktadır. Diğer kaynakların detaylarına pek girmediği Kâbe’nin, 693 yılında Haccac tarafından 605 planına geri dönüştürülmesi olayının detaylıca anlatılması da yazar açısından olumlu bir tavır olarak kabul edilebilir.

Mescid-i Nebevî hakkında; Yazarın “Semhudî yoluyla gelen” mescid’in ilk yapıldığında 60x70 zira ölçülerinde olduğu” haberinin bu konudaki en yaygın görüş olarak kabul ettiğini, ancak Semhudî’nin “627-28 genişletmesinde ölçülerinin 200x200 ziraya ulaştığı” şeklinde aktardıklarının yaygın kabul edilmiş bir görüş olmadığını” belirtmesi ise kendisinin de bu görüşe katılmadığını göstermektedir. *Mescid-i Nebevî*’nin ilk inşasından önceki ve sonraki durumu hakkında da oldukça detaylı bilgilerin kaynaklarıyla birlikte aktarılmış olması yazar açısından olumlu bir yaklaşım olarak görülebilir.

Kitabın tamamı sadece Kâbe ve *Mescid-i Nebevî* konusuna hasredildiği için *İlk Büyük Mescitler* bu konusuna hiç değinilmemiş olması da normal kabul edilebilir. İlave olarak yazarın “Velid mescidi genişletmeye karar verdiğinde Bizans impara-

⁵³ Bütün bu hatalı gösterimlerin detayları için K.A.C. Creswell’in ana *Early Muslim Architecture* kitaplarının Türkiye’de araştırmacı ve akademisyenlerce yeterince yakından tanınmadığı konusuna ilgili yayınlanan Aykaç, Fettah. *Importance of K. A. C. Creswell’s Books in Regards to Early Muslim Architecture Education And Researches in Türkiye, Diyanet İlmî Dergi*, Yıl 2023, Cilt: 59 Sayı: 4, 1397 – 1430 isimli makaleye bakılabilir. Makalede ayrıca Creswell’in bahismevzu kitaplarının muhtevaları da detaylı bir şekilde tanıtılmıştır.

toruna bir mektup yazarak Haremeyn şehirlerinde yapacağı faaliyetleri haber vererek yardımını istemiş, o da 100.000 miskal ağırlığında altın ve 100 usta ve 40 yük mozaik göndermişti” şeklindeki rivayeti hiç sorgulamadan aktarması, bu rivayetin asılsız olduğunu çok defa referans gösterdiği Creswell’in EMA kitabından tetkik etmediğine işaret etmektedir ki durumda yine Creswell’in ana EMA kitaplarının yeterince bilinmediğine ilave bir örnek teşkil etmektedir.

9 no’lu örnek yayın olarak incelenen *Sanatta İslâm İslâmında Sanat* kitabında Kâbe hakkında; Erken İslâm döneminde Hz. Ömer ve Hz. Osman tarafından Kâbe’nin avlusunun genişletilmiş olması ve 684 ve 693-93 yıllarında iki defa yeniden yapılmış olması hakkında hiçbir bilgi bulunmaması, kitap açısından önemli bir eksiklik olarak kabul edilebilir. Yazar Mescid-i Nebevî ‘nin ölçüleri hakkında; “*tarihi kaynaklarda kabul edilen en yaygın görüşe göre*” diyerek hiç kaynak göstermeden mescidin ilk yapılırken 100x100 zira olarak inşa edildiğini aktarmıştır. “623 yılında 60x70 zira ölçülerde yapılp 627-28’de vuku bulan Hayber kuşatması akabinde 100x100 zira ölçülerinde genişletildiğinden bahseden” Müsned (I, 70), Tirmizî (Menâkıb 19), Taberânî (I, 196) ve Semhûdî yoluyla gelen diğer yaygın görüşten ise hiç bahsetmemiştir. Bu durum yazarın kitabında çoğu yerde kaynak gösterdiği Creswell ile (Grabar ve Sauvaget dahil) diğer çoğunluk Avrupalı araştırmacıların görüşlerini kabul ettiğine işaret edebilir.

İlk Büyük Mescitler hakkında; Kitapta sadece Basra, Kûfe, Fustat mescitlerinden isim olarak bahsedilip, Şam Mescid-i Cuma’sı ile Kudüs Hz. Ömer Mescidi’nden hiç bahsedilmemesi ve “*Şam, Hama, Humus’ta durum böyleydi. Müslümanlar Hıristiyanlarla anlaşarak şehirdeki birkaç kiliseden birisini, ya da bir kilisenin bir bölümünü namaz için kullanıyor* (s.185) şeklinde aktardığı rivayetin doğru olmadığını çoğu kez referans gösterdiği Creswell’in EMA kitabında tarihi belgelerle ispatlandığının atlanmış olması önemli bir eksiklik olarak kabul edilebilir. Ayrıca yazarın Creswell’in görüşlerinden birkaç yerde bahsetmesine (ve Bibliyografya listesinde Creswell’in *A Short Account of Early Muslim Architecture*, 1958 isimli küçük kitabını da kaynak göstermiş olmasına rağmen) bu görüşlerin Creswell’in hangi yayınında yer aldığının kaynağını göstermemiş olması bu makalede de ileri sürdüğümüz “Türkiye’de Creswell’in yayınlarının yakından tanınmadığı” şeklindeki iddiamızın ayrı bir belgesi durumundadır. Bu durum 20’den fazla baskı yapmış olan bu yayın için önemli bir eksiklik olmuştur.

10 no’lu örnek yayın olarak incelenen *İslâm’ın Üç Kutsal Mabedi* kitabında Kâbe konusunda Mekke’nin fethi akabinde Kâbe’nin içindeki putlar ve iç duvarlarındaki resimlerin temizlenmesi konusunda diğer yayınlarda az rastlanan bilgiler olarak “Kâbe’nin iç sütun ve duvarlarında (Dn. 52’de) 60 civarı resim bulunduğu belirtilip önceki peygamberlerin resimlerinin yanı sıra Hz. Meryem ve çocuk İsa’nın resimlerinin de bulunduğu, Hz. Peygamber’in diğer tüm resimleri sildirdiği ancak Hz.

Meryem ve çocuk İsa’nın resimlerini sildirmediği” konusunun nakledilmiş olması olumlu bir yaklaşım iken, bu konuda hiçbir kaynak gösterilmemiş olması yayın adına bir eksiklik olarak görülebilir. Kâbe’nin 608’de müşrikler tarafından yeniden yapılmadan önceki üzeri açık halinin bir krokisi (s.140, Resim 2) verilmesi önemli bir katkı olarak görülebilir. Ancak yazarın Mescid-i Nebevî hakkındaki bazı farklı görüşlerin nedenini yazarın kitabında yaptığı aktarımların büyük kısmını “J. Sauvaget’in *La Mosquee Omeyyade de Medine* (Paris, 1957) isimli eserinden özetleyerek aldığını” belirten (s.83, dn.58) açıklaması ile izah etmek mümkün olabilir. Bununla birlikte kitapta Sauvaget’den naklettiği bilgilerin diğer kaynaklarla karşılaştırmalarının yapılmamış olması önemli bir eksiklik olarak da kabul edilebilir.

Ayrıca s.141, şekil no 4’de (Creswell, c.1 yoluyla “608 yılında Kâbe’nin yeniden yapılmış hali olduğu” belirtilerek) verilen çizimde dışarda bırakılmış olan Hicr sebebiyle yapıda oluşan küçülmenin gösterilmediğine dikkat çekilmiş olması da yazar açısından oldukça önemli ve olumlu bir davranış olmuştur. *İlk Büyük Mescitler* hakkında, kitabın ana konusunun sadece Kâbe, Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Aksa olması hasebiyle bilgi verilmediği anlaşılmaktadır.

Kaynakça | References

- Bulut, Yüce. *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, İstanbul: 2004.
- Can, Yılmaz. *İslam’ın Üç Kutsal Mabedi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008.
- Creswell, K.A.C. *A Short Account of Early Muslim Architecture*, Middlesex, UK, 1958.
- Creswell, K.A.C. *Early Muslim Architecture, Umayyads, Early Abbâsids & Tulunids, Second Edition, Volume I, Part I*, Hacker Art Books, New York: 1969/1979.
- Çam, Nusret, *İslâmda Sanat Sanatta İslâm*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1999.
- Encyclopedia of Islam (1908-1938)*, Prepared by A Number of Orientalists, Edited by an Editorial Committee consisting of H.A.R. Gibb, J. H. Kramers, E. Levi Provençal, J. Schacht, B.Lewis, Ch. Pellat and Leiden, under the Patronage of The Union of Academics, E. J. Brill, Netherland 1979-2002 (also, 1938, 1960, 1967).
- Eyice, Semavi. “Cami”, 7/46-92, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Eyice, Semavi. “Mescid”, 8/1-118, *İslam Ansiklopedisi [Leiden]*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, Devlet Kitapları, 3.Basım, 1979.
- Grabar, Oleg, *İslâm Sanatının Oluşumu*, (Çev. Nuran Yavuz), Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul: 5.Baskı, 1988, Kalan Yay., 2010.
- Hillenbrand, Robert. *İslâm Sanatı ve Mimarlığı*, İstanbul: 2005.
- Hoag, John D. *Islamic Architecture*, New York: 1997.
- İslam Ansiklopedisi [Leiden]*, İstanbul (1940-1987), Milli Eğitim Basımevi, C.1, 5, 6, 8 (2.baskı 1978-1987). [*İslâm Ansiklopedisi (1940-1987)*, İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Bibliyografya Lugatı İslâm Ansiklopedisi, Kültür ve Tu-

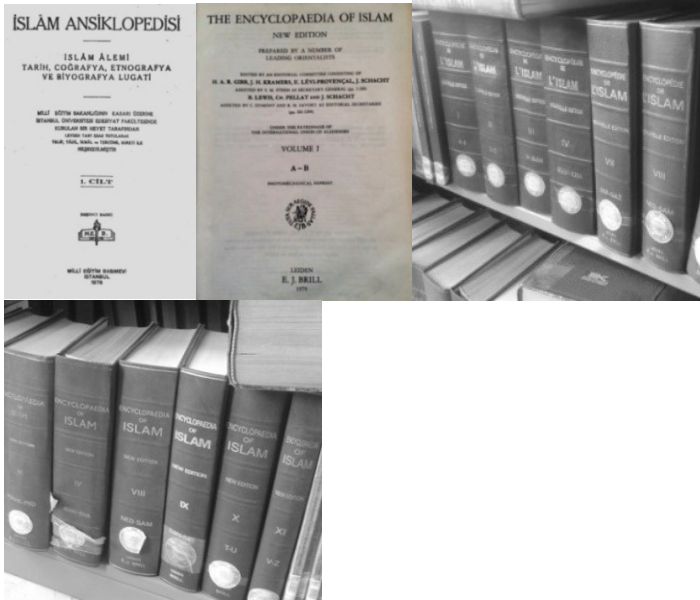
rizm Bakanlığı, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul [I-XII, Beşinci Baskı, 1978-1987].

Küçükaşçı, Mustafa S. *Cahiliyeden Emevîlerin Sonuna Kadar Haremeyn İstanbul: İsar Yayınları* 2003.

Kızıl, Fatma. *Oryantalist Paradigmaya Taraf Olmak*, (Yayın Tarihi: 27.09.2011), <http://sonpeygamber.info/oryantalist-paradigmaya-taraf-olmak>

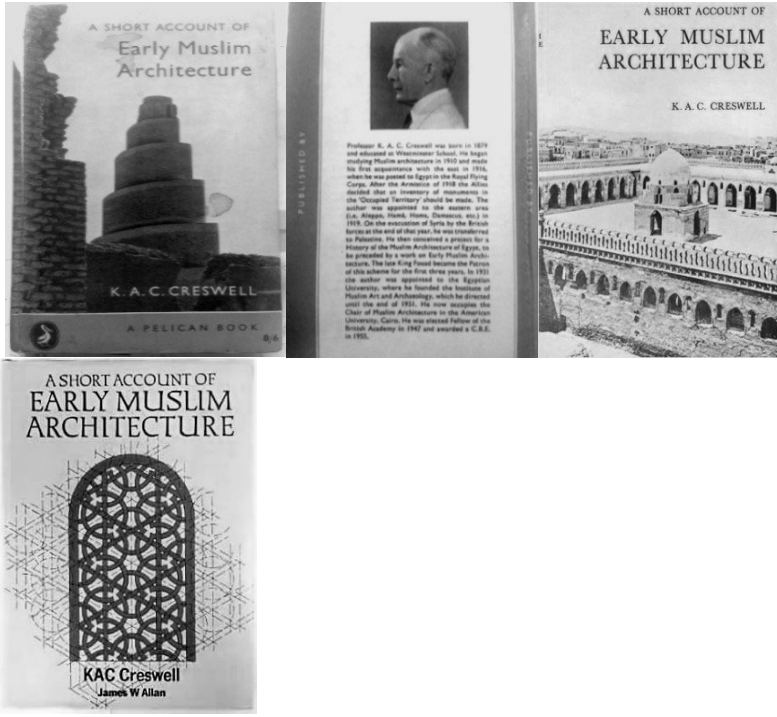
Şevket, Yıldız. *Oryantalizm ve İslâm Tarihine Oryantalist Yaklaşımlar*, Bursa: Uludağ Üniv. İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı İslâm Tarihi Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2002.

Resimler



Resim 1-2- [Leiden] *İslâm Ansiklopedisi*'nin Türkçe (MEB) ve İngilizce (E.J. BRILL) baskılarının iç kapak görüntüleri.

Resim 3-4 Büyük kütüphanelerde mevcut olan [Leiden] *İslâm Ansiklopedisi*'nin İngilizce, Fransızca ve Türkçe ciltlerini ihtiva eden takımlarının genel görüntüleri.



Resim 5-6- Creswell’in 1958 de yayınladığı *A Short Account of EMA* kitabının ön ve arka kapaklarının görünüşü

Resim 7- Creswell’in 1969’da yayınlanan *A Short Account of EMA* kitabının Kahire baskısının ön kapağının görünüşü.

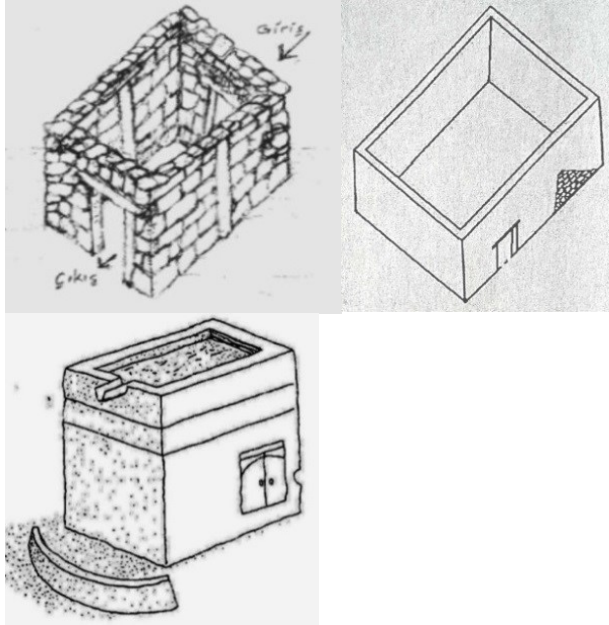
Resim 8- Creswell’in 1974’de vefatının ardından yardımcı J.W. Allan’ın genişleterek 1989’da yayınladığı *A Short Account of Early Muslim Architecture* kitabının ön kapağının görünüşü.



Resim 9- *Haremeyn* kitabının dış kapağı.

Resim 10-11 *İslâm'da Sanat Sanatta İslâm* kitabının değişik baskılarından 2 farklı kapak görünüşü

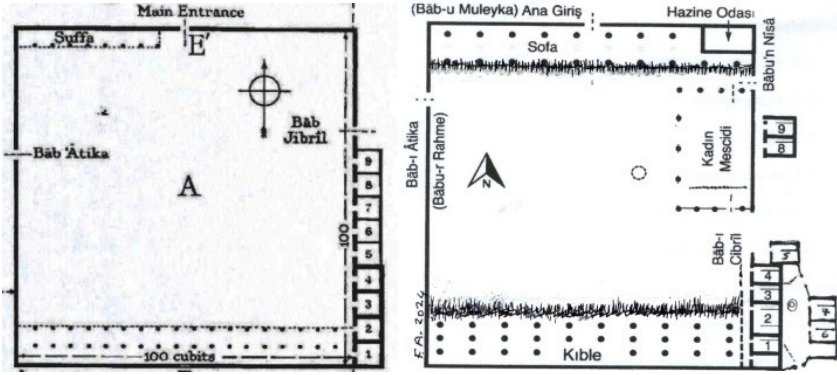
Resim 12- *İslâm'ın Üç Kutsal Mabedi* kitabının dış kapak görünüşü. (Fotoğraflar; F.Aykaç arşivi).



Resim 13- Hz. İbrahim inşa ettiği üzeri açık ve iki kapılı ilk Kâbe yapısının (tahmini) görünüşü (FA)

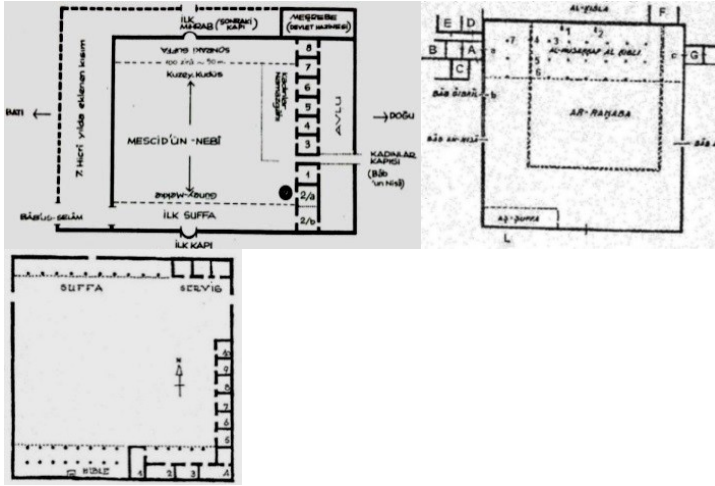
Resim 14- Yılmaz Can'ın *İslamın Üç Kutsal Mabedi* (2007) kitabı, s.140, çizim 2'de tek kapılı olarak gösterdiği Hz İbrahim'in üzeri açık planda inşa ettiği ilk Kâbe'nin tahmini görünüşü.

Resim 15- Emevi valisi Haccac’ın 692 Mekke kuşatmasında Halife Abdullah b. Zübeyr’i katlettikten sonra (Hicr’i dışarda bırakan) 608 planı üzere yeniden yaptırdığı Kâbe’nin tahmini görünüşü (Küçükaşçı, *Haremeyn* s.329)⁵⁴



Resim 16- Mescid-i Nebevî’nin Hz.Peygamberin hanımlarının yaşadığı 9 odanın doğu duvarına yan yana dizili konumlarını gösteren (Çam, 1999’da Sauvaget’e ait, diğer kaynaklarda Creswell’e ait olarak verilen) çizimi.

Resim 17- Creswell ve Sauvaget’in iddialarına alternatif olarak hazırlanan Mescid-i Nebevî’nin 632’deki 100x100 zirâ ölçülere ve farklı konumlarda olan toplam 9 odaya sahip krokisi (Bk, Aykaç, 2020, 1/65).



Resim 18- M. Hamidullah’ın çizirdiği Doğu duvarında tek Babü’n-Nisa kapılı Mescid-i Nebevî Planı ve dışardan görünüşü^{55*}. Ayrıca Burada (ve Resim 16 ile 19’da) hücrelere ait özel bir avlunun gösterilmesi dikkat çekmektedir (M. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2003, II/1056-1057 yoluyla)⁵⁶.

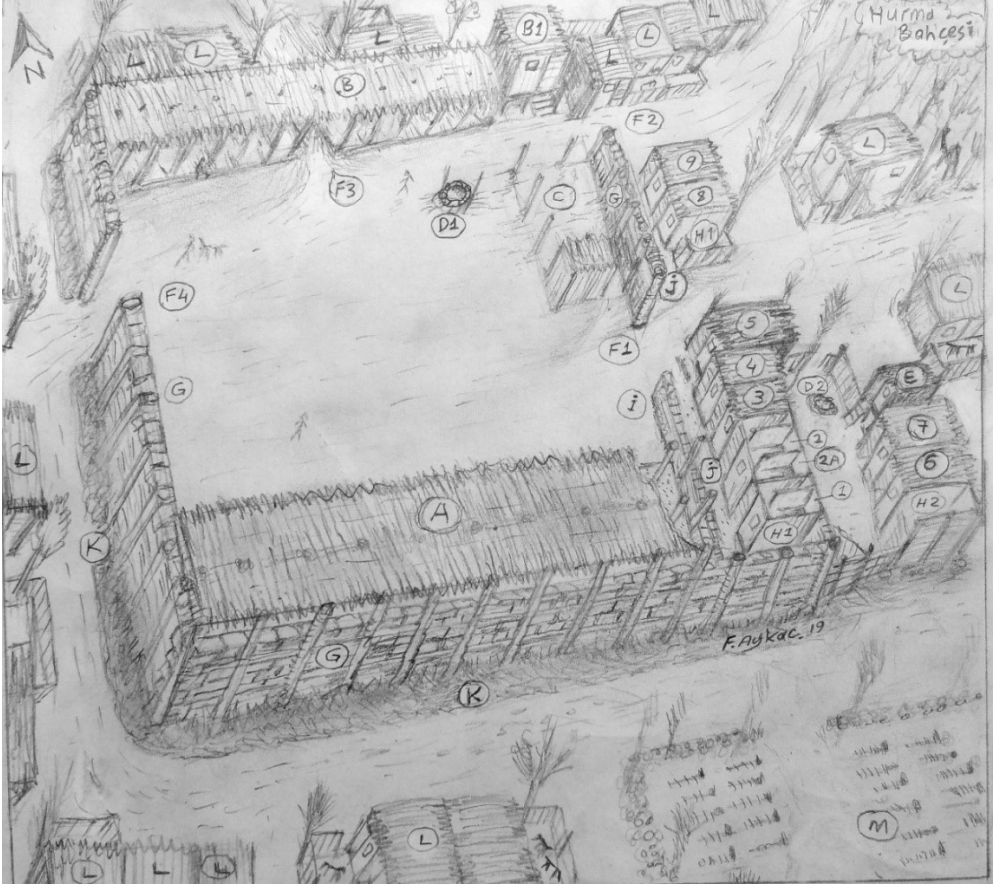
⁵⁴ Küçükaşçı, *Haremeyn* s.329’da (kaynak göstermeden) ilk Hz.İbrahim planı olarak verdiği Kâbe çizimi (kroki 1) ile, Abdullah b. Zübeyr’in 684’de Hz.İbrahim planında yaptığı Kâbe çiziminde (kroki 3) yapının tek kapılı gösterilmiş olması hatalıdır.

⁵⁵ Bu konuda pek çok kaynak tarayan M. Hamidullah’ın ressam Gürbüz Azak’a çizirdiği M. Nebevî’nin tahmini krokilerinden birisi.

⁵⁶ M. Nebevî ilk inşa edildiğinde kible duvarında mihrap unsuru yoktu. Bu krokide gösterilen mihrap nişinin hata ile veya kible yönünü göstermesi maksadıyla çizildiği düşünülebilir. Creswell, Vakıfî (ö.823)’den nakleden İbn Dukmak (ö.1399) ve Makrîzî (ö.1442)’yi kaynak göstererek “İslam mimarisine

Resim 19- Akkuş'un odaları farklı yerleştirdiği ve doğu duvarında Bab-ı Cibril ve Babü'n-Nisa yı da gösteren dört kapılı Mescid-i Nebevî planı (Y. Can, *İslâm'ın Üç Kutsal Mabedi*, İstanbul, Ensar, 2008, s.172 yoluyla)

Resim 20- Hücreleri ve Cibril kapısını farklı konumda gösteren Söylemezoğlu'nun M. Nebevî tahmini planı (Y. Can, s.175 yoluyla).



Resim 21- Nebevî'nin 624-632 arasındaki tahmini görünüşü *(i: sundurmalı mescit alanından hücrelere giriş / kapı önü ve özel avlu kısmını ayıran kısa duvar ile 2-2a: diğerlerinden büyük olan Hz. Âişe'nin hüccresinin içindeki Peygamberin özel odasının tahmini konumu

mihrap unsuru ilk defa 707-709 arasında Velid b.Abdülmelik M.Nebevî'yi yeni baştan inşa ettirdiğinde Hristiyan ustalar tarafından yapıldı" şeklinde (çoğu batılı/batıcı araştırmacı tarafından yayınlarda tekrar edilen) bir iddiası mevcuttur (Bk: EMA, v.1, pt.1, 1969, p.147, n.6.). Ancak 650 yılı civarı Hz. Osman'ın M.Nebevî'nin kible duvarına güvenlik amacıyla ahşap ve kerpiç malzeme ile (içinde imam ve 2-3 muhafızın namaz kılabilirdiği ~2x2m ölçülerinde) bir maksure inşa ettirdiğinin bilinmesi bu iddianın yanlış olduğunu göstermektedir (Hz. Osman'dan sonra Muaviye b.Sufyan'ın da benzer bir maksureyi Şam Temenos yapısı avlusundaki Şam Cuma Mescidine inşa ettirdiği bilinmektedir). Bu maksurenin 709 yılına kadar (geniş ve derin) yarım daire mihrap şekline dönüştüğü, o dönemdeki Emevi camilerinin kalıntılarında görülmektedir (Bk: Aykaç, 2020, c.2, s.617-622).

<p>A-Cemaatle Namaz kılınan sundurmalı mescit alanı B- Ehli Suffenin barındığı alan, B1-Hazine (Beytülmâl) odası, C-Bayan namaz kılma alanı,</p>	<p>H1-Hücreler için avlular, H2-Hücreler için Hela, İ-Avlu ile hücreler arasındaki kısa duvar, J-Hücrelere giriş alanı, K-Dış duvar desteği,</p>
<p>D1-Başta avluda mevcut olan ve sonra kapatılan su kuyusu, D2- Peygamberin ailesi için su kuyusu veya su küpü, E- Meşrabe (erzak odası),</p>	<p>L-Diğer kişilerin evleri, M- Bâkî Mezarlığı 1-Hz. Sevede’nin hücresi ve iç görünümü, 2-iki bölmeli hücre (Önce Hz.Fatıma ve Ü.Gülsüm’e / sonra Hz. Aişe’ye ait),</p>
<p>F1-Bab-ı Cibril / Hz. Peygamber ve ailesinin kullandığı Kapı, F2- Babü’n Nisa, F3-Bab-ı Müleyka / Kuzey Kapısı F4-Bab-ı Atika / Selam vb., G-Mescidin avlu duvarları,</p>	<p>2A-Hz. Peygamberin odası, 3-Hz. Hafsa’nın hücresi, 4-Zeyneb b. Cahş’ın hücresi, 5-Ümm Seleme’nin hücresi 6, 7, 8, 9-Diğer annelerimizin hücreleri</p>

Hüseyin Elmhemit

Dr.,

Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı

Dr., Department of Arabic Language and Rhetoric

Istanbul/Turkey

hud.kk551@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3630-5215>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 04.05.2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 27.06.2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30.06.2024

Yayın Sezonu/Publication Season: Haziran/June 2024

DOI: <https://doi.org/10.54958/iid.1478410>

Atf/Cite as: Elmhemit, Hüseyin. “آراء القاضي عبد الجبار في علم اللغة (الكلام البشري نموذجاً)” *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 15 (Haziran 2024), 39-52. <https://doi.org/10.54958/iid.1478410>

İntihal Taraması/Plagiarism Detection

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

آراء القاضي عبد الجبار في علم اللغة (الكلام البشري نموذجاً)

ملخص:

تسعى هذه الدراسة إلى عرض آراء القاضي عبد الجبار (ت: 415/1025) المتعلقة بعلم اللغة، وتأخذ نموذجاً الكلام البشري، ومسألة الكلام بشكل عام أخذت حيزاً كبيراً من الدرس في المذهب المعتزلي، وكان أفضل من تكلم في موضوع الكلام وكل ما يتعلق به هو القاضي عبد الجبار، تكلم القاضي عن تعريف الكلام فهو الحروف التي ينظمها الإنسان، وتحدث عن مقوماته فهو يحتاج إلى محل كالفم أو اللسان، وتكلم عن قضايا باتت من صميم علم اللغة الحديث كالقوام والزماني أو الإفاداة في الكلام بمعنى هل يشترط في الكلام أن يكون مفيداً حتى يسمى كلاماً؟. والكلام آني بمعنى أنه متى ما صدر من المتكلم لا يقبل التأجيل ولا طاقة للمتلقين عن أن يهمل إدراكه، وتأخر إدراكنا في بعض الحالات يرجع إلى عوارض خارجة عن ذات الكلام نفسه، ويحاول القاضي جاهداً أن يميز الكلام البشري ويحدد صفاته ومقوماته، حتى يظهر الفرق بينه وبين كلام الله عز وجل، فالكلام البشري فعل الإنسان وحدثه بسبب اعتماد اللسان، والكلام يحتاج في قيامه إلى محل يقوم به، فهو ليس جسم ولا جوهر، ولقد بحث القاضي الكثير من القضايا المتعلقة بالكلام أو اللغة وكان سابقاً في كثير من المسائل التي لم يعلم عنها الغرب إلا بدخول القرن العشرين، وتظهر أهمية هذه الدراسة في أنها أولاً تأخذ أحد أهم أعلام المعتزلة، والذي رست عنده أفكار المعتزلة، ومن ثم تظهر أهمية الدراسة في إظهار الدراسات العربية المتعلقة بعلم اللغة، هذا العلم الذي ينسب

بأكمله للغرب، ويظهر مدى اهتمام المسلمين بمثل هذه القضايا التي بدأ طرحها على مستوى الفكر الغربي في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية والبلاغة، القاضي عبد الجبار، المعتزلة، علم اللغة، الكلام البشري

Kâdî Abdülcebbâr'ın Dilbilimsel Görüşleri (İnsan Konuşması Bağlamında)

Öz

Bu çalışma, insan konuşmasını örnek alarak Kâdî Abdülcebbâr'ın dil bilime ilişkin görüşlerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Kâdî'nin dil bilime ilişkin yaklaşımı, Mu'tezile mezhebinde önemli bir yer edinmektedir. Bu konuyu en iyi şekilde açıklayan ve konuyla ilgili ait her şeyi tüm detaylarıyla ele alan kişi Kâdî Abdülcebbâr'dır. Sözü'n (kelam) tanımına değinen Kâdî, onun insanlar tarafından düzenlenen harflerden oluştuğunu belirtmektedir. O ayrıca sözü'n unsurlarına değinerek sözü'n ağız veya dil gibi bir ortama ihtiyaç duyduğunu kaydetmektedir. Bunların yanı sıra o, modern dil biliminin temel meseleleri olarak kabul edilen söz (kelam), zaman ve sözü'n söz olarak kabul edilebilmesi için onun faydalı olmasının gerekip gerekmediği gibi meseleleri de ele almaktadır. Kâdî, sözü'n anlık bir olay olduğunu belirtir. Yani konuşanın ağzından çıktığı anda muhatap tarafından idrak edilir. Bazı durumlarda sözü idrak etme noktasında gecikmek Kâdî'ye göre konuşma ile ilgili olmayan esasında dış etkenlere bağlı bir husustur. Kâdî, insan sözü'nü tayin etmeye ve özelliklerini belirlemeye çalışarak onu, yüce Allah'ın sözü'nden ayırt etmeye çabalamaktadır. O, insan sözü'nün dil organına dayanması itibariyle kişinin kendi eylemi olduğunu ve bu yönüyle hâdis kabul edildiğini belirtmektedir. Ayrıca sözü'n gerçekleşmesi için tutunacağı bir mahalle ihtiyaç vardır. Söz, cisim veya cevher değildir. Kâdî, söz ve dil ile ilgili birçok konuyu incelemiştir. Bu itibarla dil bilime ilgili Batı'nın XX. yüzyıla kadar bilmediği birçok konuda öncü olduğu söylenebilir. Bu çalışmanın önemi, öncelikle Mu'tezile mezhebinin en önemli isimlerden biri olan Kâdî Abdülcebbâr'ı ele almasında yatmaktadır. Diğer yandan bu çalışma, dil bilime dair klasik Arapça literatüründeki çalışmaların gün yüzüne çıkmasını da sağlamaktadır. Zira dil bilim genellikle Batı'ya ait bir alanmış gibi sunulmaktadır. Oysa bu çalışmada ortaya konulacağı üzere Müslümanlar henüz XVIII. yüzyılın sonları gibi erken bir dönemde dil bilim sahasıyla ilgilenmişlerdir. Üstelik Müslümanların söz konusu dönemde dil bilime yönelik çalışmalarının Batı düşüncesinin günümüzdeki seviyesinde olduğu gözlemlenmektedir.

Anahtar kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Kâdî Abdülcebbâr, Mu'tezile, Dilbilim, İnsan sözü.

Qâdî 'Abd al-Jabbâr's Opinions on Linguistics (In The Context of Human Speech)

Abstract

This study seeks to present the views of Qâdî 'Abd al-Jabbâr (d. 1025/415 AH) related to linguistics, taking human speech as a model. The issue of speech, in general, occupied a significant space in the Mu'tazilite school of thought, and the best person to discuss the topic of speech and everything related to it was Qâdî 'Abd al-Jabbâr. Qâdî 'Abd al-Jabbâr spoke about the definition of speech as the letters organized by humans. He discussed its components, stating that it requires a medium such as the mouth or tongue. He also touched upon issues

that have become central to modern linguistics, such as speech and time or the utility in speech, meaning whether speech needs to be useful to be considered speech. Speech is immediate, meaning that once it is uttered by the speaker, it cannot be delayed, and the receiver cannot neglect its comprehension. Any delay in our understanding in some cases is due to external factors unrelated to the speech itself. Qâdî 'Abd al-Jabbâr strives to distinguish human speech and define its attributes and components, to highlight the difference between it and the speech of Allah Almighty. Human speech is an act of man and occurs due to the use of the tongue, and speech requires a medium to exist, as it is neither a body nor a substance. Qâdî 'Abd al-Jabbâr examined many issues related to speech or language and was a pioneer in many matters that the West only came to know about in the twentieth century. The importance of this study lies first in taking one of the most significant figures of the Mu'tazilite school, whose ideas anchored Mu'tazilite thoughts. The study also highlights Arab contributions to linguistics, a field wholly attributed to the West, and demonstrates the extent of Muslim interest in such issues, which began to be addressed in Western thought at the end of the eighteenth century AD.

Keywords: Arabic language and rhetoric, Qâdî 'Abd al-Jabbâr , Mu'tazila, linguistics, human speech.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد: فعلم اللغة من أهم العلوم التي توصل إليها العلم البشري في وقتنا الحاضر. هذا العلم يبحث في خصائص اللغات، ولهجاتها، وسماتها وأصواتها، وسبل تعلمها وتقنيات تعليمها، وبرغم من جدّة هذا العلم ونسبته إلى الغرب في معظم أبحاثه فإننا نجد أبحاثاً كثيرة متميزة في كتب التراث الإسلامي، هذه الأبحاث قد بحثت قضايا جوهرية في علم اللغة، وأظن أن الغربيين قد استفادوا منها، وأضافوا عليها، ونحن بحاجة إلى مثل هذه الدراسات التي تعزز تعلقنا بتراثنا أولاً، وتظهر مدى قدرة العربية على مواكبة تطورات العلوم جميعها ثانياً، كما تبرهن مدى غنى تراثنا العربي وتنوعه. فقد درس علماؤنا كثيراً من المسائل التي كنا نظن عند الوهلة الأولى أنها من بنات أفكار الغربيين فقط.

1. القاضي عبد الجبار ومكانته في شجرة الاعتزال

هو القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الهمداني الأسدي، وكنيته أبو الحسن¹. "وهو الذي تلقبه المعتزلة قاضي القضاة ولا يطلقون هذا اللقب على سواه ولا يعنون به عند الإطلاق غيره"²، وقد كان مولده بهمدان³، وكان أبوه حلاجياً⁴، وليس له نسب عربي. وهو من الطبقة الحادية عشرة في مذهب المعتزلة⁵، "وإليه انتهت الرئاسة في المعتزلة حتى صار شيخها وعالمها غير مدافع وصار الاعتماد على كتبه، ومسائله نسخت كُتب من تقدّمه من المشايخ، وشهرته حاله تُعني عن الإطناب في الوصف"⁶. ذكر ابن المرتضى (ت: 1436/840) أن القاضي كان في أول أمره يسير في الأصول على مذهب الأشعرية وفي الفروع على مذهب الشافعية⁷، ثم تحول عن الأشعرية إلى الاعتزال خلافاً لما حدث للإمام الأشعري (ت: 936/324)⁸ صاحب مذهب الأشعرية الذي تحول من الاعتزال إلى الأشعرية، ولكنه استمر في الفروع على مذهب الشافعية، وكان ذكره شائعاً بين الأصوليين، وله كتب أصولية تشهد بتبحره في علم الأصول⁹. لا تذكر كتب التراجم من علماء أهل السنة أي شيء عمن أخذ القاضي عبد الجبار مذهب الاعتزال، ويذكر ابن المرتضى (ت: 1436/840) أنّ له شيخين في الاعتزال، كان للشيخ أبي إسحاق بن عباس البصري كبير الأثر عليه، وعند رحيله عن البصرة إلى بغداد لقي الشيخ أبا عبد الله الحسين بن علي البصري (ت: 970/360)، وهما اللذان أثرا به وتحول بسببهما إلى المعتزلة.

¹ صلاح الدين خليل بن أبيك بن عبد الله الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرنؤوط، تركي المصطفى (بيروت: دار إحياء التراث، ط1، 2000)، 20\18.

² تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود الطحطاحي، عبد الفتاح الحلو (القاهرة: هجر للطباعة والنشر، ط2، 1413)، 97\5.

³ همدان أو همدان مدينة إيرانية وعاصمة محافظة همدان، تقع غربي إيران على سفح جبل الفند، وهي مركز تجاري، تشتهر منطقتها الجبلية بالآثار البرونزية التي تنسب إلى إيران قبل الإسلام بعدة قرون، وقد توفى فيها الفيلسوف علي بن سينا، وذكر أصحاب التاريخ أنها فتحت في السنة الثانية والعشرين من الهجرة. انظر: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: علي شويبي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1988)، 136/7.

⁴ انظر: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، تحقيق: دائرة المعارف النظامية الهند، (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط2، 1971)، 386\3.

⁵ ذكر ذلك الشريف المرتضى انظر: أحمد بن يحيى بن مرتضى المهدي لدين الله، طبقات المعتزلة، تحقيق: سوسنة ديفلد (بيروت: دار مكتبة الحياة، ط1، 1961)، 112.

⁶ الشريف المرتضى، طبقات المعتزلة، 112.

⁷ الشريف المرتضى، طبقات المعتزلة، 112.

⁸ علي بن إسماعيل بن إسحاق أبو الحسن مؤسس مذهب الأشاعرة، ولد في البصرة وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيه ثم رجع إلى مذهب أهل السنة، وتوفي ببغداد، انظر: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن قيمان الذهبي، تاريخ الإسلام، تحقيق: بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 2003)، 32/5.

⁹ السبكي، طبقات الشافعية، 97\5.

2. ماهية الكلام البشري وخصائصه

تعريف الكلام عند القاضي عبد الجبار

لا يكاد يخلو تعريف للإنسان سواء على منهج الفلاسفة والمتكلمين، أو على منهج اللغويين والأدباء من بروز الظاهر اللغوية في وضع الحدّ الحقيقي للإنسان، فظاهرة الكلام كانت السمة المميزة للإنسان عن غيره، فهو: "الحيوان الناطق"¹⁰ على حدّ تعبير المناطقة، وهو "حيوان ناطق عاقل"¹¹ على حدّ تعبير المتكلمين، ولذلك استوجب اعتبار "النفس الناطقة هي الإنسان من حيث الحقيقة، والبدن يكون آلة وقالاً لها"¹² على حدّ عبارة الشهرستاني (ت: 1153/548). والجاحظ (ت: 868/255) الذي خصص الحيوان بتأليف موسوعي أخرج من تعريفه ما ليس منه فقال: "والفصيح هو الإنسان، والأعجم كل ذي صوت لا يفهم إرادته"¹³.

ولا يتعدّد القاضي كثيراً في تعريفه للإنسان عن سلفه فهو الآخر يجعل سمة النطق أي: اللغة والكلام السمة المميزة له عن غيره من المخلوقات إلا أنه يجعل البدن المنطلق الأساسي لهذا التفرقة، فالإنسان "الحي الناطق المائت... وإنما صار إنساناً لما بان منه من سائر الحيوانات من البنية"¹⁴ أي الجسد. ومن هذا المنطلق يجعل القاضي النطق أو الصوت أو الحرف هو الأساس في تعريف الكلام نفسه، "فمن حق الكلام أن يكون مسموعاً على كل وجه"¹⁵ وفي موضع آخر "الكلام على الحقيقة هو الحروف المنظومة"¹⁶.

ويحاول القاضي التلليل على أن الكلام هو في حقيقته الصوت عقلياً، ويدلل على ذلك بأن وجود الكلام المعقول خالٍ من الأصوات مستحيل الوجود. فوجود الأصوات المقطعة يعني وجود الكلام، بمعنى أن الكلام نظام يتفاعل معه نظامان معاً، النظام الأول: هو نظام الأصوات المقطعة العارضة على الهيئة أي: اللسان، أما الصوت المطلق فليس بكلام فيكون الكلام هو مجموع كل من الصوت (العارض) والمحل أو الهيئة¹⁷ والنظام الثاني: هو نظام العلم بتصريف آلة الكلام، فإن انتقض هذا النظام بنقص العلم أو عدم اكتمال الآلة تعذر حصول الكلام فالكلام "يحتاج إلى العلم بتصريف الآلة... فإذا لم يعلم الطفل ذلك أو لم تكتمل آله لم يمكنه إيجادها" على حدّ تعبير القاضي¹⁸ فالكلام عند القاضي هو: الصوت + الهيئة = الكلام

ويفضّل القاضي في هذا الصوت المسموع، فكما هو معلوم أن الأصوات تختلف فيما بينها فنجد صوتاً مفيداً غير مقطّع، وقد نجد صوتاً مقطّعاً من جنس واحد، وقد يكون الصوت المقطّع تارةً متصلاً وتارةً أخرى منفصلاً، وقد يكون الصوت حرفاً وقد يكون حرفاً، ويستنتج القاضي من هذا كله أن الصوت المراد هو الصوت الخارج من البنية والمخارج المخصوصة، كبنية الفم.¹⁹ والنتيجة التي يصل إليها القاضي بعد تفصيلاته عن الصوت في

¹⁰ الحسين بن عبد الله بن سينا، الفيلسوف الرئيس، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ط3، د.ت)، 204/1.

¹¹ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي (قرص: الجفان والجابي، ط1، 1987)، 35.

¹² أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر الشهرستاني، تحفة الإقدام في علم الكلام، تحقيق: أحمد فريد الزبيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1425)، 184.

¹³ عمرو بن بحر بن محبوب الكندي أبو عثمان الشهير بالجاحظ، الحيوان (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1424)، 28/1.

¹⁴ أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد، تحقيق: خضر محمد نبها (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2012)، 104/5.

¹⁵ القاضي، المغني في أبواب التوحيد، 136/4.

¹⁶ القاضي، المغني في أبواب التوحيد، 112/5.

¹⁷ القاضي، المغني في أبواب التوحيد، 44/5.

¹⁸ القاضي، المغني في أبواب التوحيد، 46/7.

¹⁹ انظر. القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد، 31/7.

تعريف الكلام بأنه "النظام المخصوص من هذه الحروف المعقولة، حصل في حرفين أو حروف فما اختص بذلك وجب كونه كلاماً، وما فارقه لم يجب كونه كلاماً".²⁰ ولا يتعد القاضي في تقريره في كتابه المعنى عنه في كتابه شرح الأصول الخمسة فيقول في حد الكلام: "هو ما انتظم من حرفين فصاعداً أو ما له نظام من الحروف مخصوص"²¹. ويعقب القاضي أن ما ذكره ليس متعارضاً مع ما ذكره أئمة اللغة من أن الكلام هو: "اسم وفعل وحرف جاء لمعنى"²² فالذي فعله اللغويون ما هو إلا تصنيف لهذه الحروف المنظومة نظاماً مخصوصاً.²³

ثم يذكر القاضي عدداً من التعريفات التي ربما كانت موجودة في عصره للكلام، ويفندها وحداً تلو الآخر، فليس الكلام هو الحروف الخارجة من مخرجها المخصوص، فكما لا يجوز أن يوصف الكلام بالتحرك أو الخروج، كذلك لا يجوز أن تدخل آلة الكلام في تعريف الكلام نفسه.²⁴ وكذلك لا يصح تعريف الكلام بأنه الاصطكاك في مخارج مخصوصة، لأن كلام الله يصح وجوده من جهة الله على غير هذا الوجه، ولأن "سبب الشيء وآلته لا يدخلان تحت حده".²⁵

وبناء على هذا الكلام فإن الصوت المنفرد أو الوحدة الصوتية أو كما يسمى في علم اللسانيات (الفونيم)²⁶ لا يسمى كلاماً عند القاضي، ويجب القاضي على اعتراض خاص باللغة العربية أن فعل ع مثلاً، أو ق مثلاً صوت واحد ومع هذا سمي كلاماً، بأنه هذا أمر والأمر قسم من أقسام الكلام، ولكن لم يكن ما ذكره المعترض بانفراده كلاماً، بل إن هذا الحرف مع دلالات المحذوف كونت جميعاً كلاماً، "فلا نقول إنه بانفراده أمر، لأنه يكون أمراً بما حذف منه، ومتى لم يحذف ذلك منه وأورد في الكلام فلا بدّ من كونه كلاماً".²⁷

3. خصائص الكلام البشري عند القاضي

حدد القاضي عدداً من الخصائص للكلام البشري، وقد خالف في بعضها أساتذته المعتزلة كمخالفته لأبي علي الجبائي (916/303) في مسألة الكتابة، وهذه أبرز الخصائص التي ذكرها القاضي:

1.1.3. حاجة الكلام إلى المحل

يقرر القاضي أولاً أن الكلام مدرك كسائر المدركات، أي أنه لا بد له من محل يقوم به،²⁸ فالكلام مرتبط بتلك الأصوات المقطعة ويستحيل وجود الكلام دونها،²⁹ فالمعادلة المنطقية عند القاضي هي: الكلام صوت + والصوت مدرك + والمدرك لا بد له من محل يقوم به.

وبناء على ذلك فالكلام لأنه محسوس فلا بد له من محل يقوم به، ويدلل القاضي على ضرورة وجود المحل أن الصوت متولد من اعتماد الجسم على الجسم ومصاكنته له، ويوضح ذلك أكثر أن الصوت يختلف عندما يختلف

²⁰ القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد، 31/7.

²¹ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان (القاهرة: مكتبة وهبة، 2012)، 529.

²² انظر: عمرو بن عثمان بن فتر الملقب بسبيويه، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988)، 12/1؛ محمد بن يزيد بن عبد الأكبر أبو العباس المرز، المتقضب، تحقيق: محمد عبد الحالح عظيمية (بيروت: عالم الكتب، د.ت.)، 3/1.

²³ انظر: القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد، 34/7.

²⁴ انظر: القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد، 36/7.

²⁵ القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد، 37/7.

²⁶ لمزيد من المعلومات حول نظرية الفونيم انظر: أحمد مختار عمر، دراسة الصوت اللغوي (القاهرة: عالم الكتب، ط1، 1998)، 174؛ تمام حسان، مناهج البحث في اللغة (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1990)، 125.

²⁷ القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد، 34/7.

²⁸ انظر: القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد، 48/7.

²⁹ انظر: القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد، 44/7.

محلّه³⁰ ويسوق القاضي للدلالة على الأمر دليلين: الأول: أن الكلام يتعذر علينا إذا حبست أنفاسنا بشكل تام. أما الثاني: أن الصوت والكلام هما في حكم الألوان، والدلالة العقلية دلت على أن اللون لا بد له من محل.³¹ ويرتبط بهذا الكلام مسألة هل الكلام جوهر أو عرض؟ ويقرر القاضي مبدئياً أن الكلام عرض وهو خلاف الجواهر والأجسام³²، وكما هو معروف من علم الكلام أن الأعراض تحتاج في قيامها إلى محل تقوم به،³³ فالكلام عند القاضي ليس جسماً ولا جوهرًا، لأنه لو كان من جنس الجواهر لوجب أن تدرك الجواهر على الوجه الذي يُدرك به الصوت، ومن المعلوم أننا لا ندرك الجواهر على الحد الذي ندرك به الكلام، "ولو صح بقاؤه - الكلام أو الصوت - لأدى إلى ألا يوثق بشيء من الكلام لأنه كان لا ينكر بقاء الزاي والياء إلى وقت وجود الدال في زيد، ثم تنتقل هذه الحروف أجمع إلى أذنه، فيسمعه على هذا الحد، فلا يكون بأن يكون زيد بأولى من أن يكون يزدأ أو ديزاً"³⁴

ويجب القاضي على اعتراض يقول: لماذا لم يجز الكلام مجرى الإرادة في جواز وجودها دون أي محل، فالمريد هو مرید بالإرادة، فكذلك المتكلم فكلاهما صفة للحي، بقوله: إن الإرادة لا توجب لمحلها حكم معين، فمحلها كل أجزاء المرید، وكذلك تتعاقب هي وضدها على الحي، ولذلك يستحيل على شخص حي أن أحب شيئاً وأن أكرهه في نفس الوقت، أما الصوت فقد فارق الإرادة في أنه مختص بالمحل، كما أنه يتضاد هو وضده على المحل، فكان كالألوان في هذه القضية.³⁵

2.3. الكلام والزمن

جعل القاضي عنصر الزمن في الكلام عنصراً أساسياً من خلال تعريفه للكلام حيث قال فهو "أصوات متقطعة"³⁶ فيعتبر القاضي أن الأساس في حدوث الكلام هو الترتيب الزمني، وإلا لن يصح أن يطلق عليه كلام "فالكلام من حيث هو عرض يحتاج إلى محل يقوم به وهو يحل في المحل القابل في حالة تسلسل وترتيب بحيث تحل هيئة صوتية مخصوصة (حرف صوتي) ثم تنتفي لتحلّ في محلها هيئة أخرى على وفق ترتيب مخصوص، فالكلام يحدث ويتعلق بظرفه وحيزه، ثم يفنى الجزء القائم المتأصل منه بحدوث فيض كلامي جديد ليقوم الجزء الجديد في مكانه أي: في ظرفه وحيزه بعد فناء القديم وهكذا فكل جزء من أجزاء الحدث الكلامي يحصل يكون مسبوqاً بجزء حصل قبله وثبوت الثاني في حيزه مشروط بانفضاء الأول"³⁷ ولذلك يقول القاضي: "إن من حق الكلام أن يترتب في الحدوث حتى يكون مفيداً وحادثاً على الوجه الذي يكون كلاماً، ولذلك قلنا: إن من حق الكلام أن يكون حرفاً منظومة ضرباً من النظام وما وقع في حال واحدة لا يصح فيه"³⁸، أي: لا يصح أن يكون كلاماً.

³⁰ انظر. القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد، 48/7.

³¹ انظر. القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد، 49/7.

³² انظر. القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد، 27/7.

³³ انظر. محمد بن الحسن بن الحسين النيسابوري، الرأف، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد (بيروت: دار الكتاب العربي، دون تاريخ)، 34؛ القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1987)، 38.

³⁴ القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد، 47/7.

³⁵ انظر. القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد، 52/7.

³⁶ القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد، 32/7.

³⁷ عماد أحمد سليمان زين، التفكير اللساني عند علماء العقليات المسلمين، العضد الإيجي، والسعد التنزلي، والشريف الجرجاني نماذج (عمان: الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، رسالة دكتوراه كانون الأول، 2011)، 201.

³⁸ القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد، 99/7.

" فخضوع الكلام إلى قيد الزمن هو ضرورة مبدئية في وجوده نوعياً ووظيفياً"³⁹ ولهذا يؤكد القاضي على أن خلو الكلام من الزمن يعني عدم إفادته البتة، " لأنه كان لا ينكر بقاء الزاي والياء إلى وقت وجود الدال في زيد ثم تنتقل هذه الحروف أجمع إلى أذنه".⁴⁰ " ولم يكن بأن يكون زيداً بأولى من أن يكون ديزاً أو يزيداً ولا بأن يكون قام بأولى من أن يكون ماق".⁴¹

والقاضي إذ يقرر مبدأ الانتظام في الزمن والتقطيع للحروف فهو لا يعني أن الانفصال أو الزمن بين خروج الحرف الأول من مخرجه ثم فئاؤه ليخرج الثاني زمن يصل إلى حد الانقطاع " فإجزاء الحدث الكلامي مثلما يتعذر عليها التطابق على نفس النقطة من محور الزمن كذلك لا يجوز في حقها أن تتباعد إلى حد القطع فتحتم الإقرار إذن بأن الكلام بعضه يحدث تالياً لبعض من غير قطع وفصل".⁴²

3.3. الإفادة في الكلام

هل يكفي في الكلام أن يكون مفيداً حتى يطلق عليه اسم الكلام؟ بمعنى أن تلك الأصوات المنظومة الصادرة من بنيتها تكفي حتى يمكننا أن نطلق عليها مسمى الكلام دون أدنى ارتباط بفائدتها أو عدمه، أم أن شرط الفائدة لا بد أن يكون موجوداً في تلك الحروف الصادرى حتى يتسنى لنا أن نقول عنها أنها كلام.

لا يشترط القاضي في صحة كون الكلام كلاماً أن يكون مفيداً، ويدافع القاضي عن رأيه هذا بأن أهل اللغة قد قسموا الكلام إلى مستعمل مفيد، وإلى مهمل لا يفيد أي فائدة،⁴³ فقط اطلقوا اسم الكلام على المهمل وإن لم يحمل في طياته أي فائدة تذكر، ولو كان الكلام يشترط فيه أن يكون مفيداً لما صحت قسمتهم تلك، كما أن كلام المجنون قد يسمى كلاماً وإن لم تقع منه فائدة.

ويحدد القاضي شرطاً مهماً لكي يفرق بين الأصوات الصادرة من الطيور والتي تسمى "منطق الطير" والتي ربما كانت مكونة من حرفين أو عدة حروف منظومة وهو أن يصدر الكلام ممن يفيد أو ممن يصح أن يفيد أي: أن يصدر الكلام من الإنسان فكلام الهادي يوصف بأنه كلام حتى لو لم نفهم المراد. فالقاضي هنا إذ لم يشترط الفائدة يفرق بين وقوع الكلام بحذ ذاته، أي: جنس الكلام، وبين الفائدة من الكلام، أو المراد من الكلام، فليس شرطاً لصدور الكلام أن تكون الفائدة شرطاً فيه، ولكن الفائدة شرط في فهم المراد من الكلام، وهذا الفهم مرتبط بالمواضعة "وعليه فتختلف الفائدة عن الكلام لارتفاع العلم بالمواضعة"⁴⁴ يقول القاضي: " إن الكلام إنما يحصل مفيداً بالمواضعة، لا لأمر يرجع إلى جنسه ووجوده وسائر أحواله، لأن وقوع الفائدة به تتبع المواضعة، والعلم بما يحصل بحصولها ويرتفع بارتفاعها"⁴⁵ ويمكن للذين اشتروا الفائدة أن يعترضوا على هذا الكلام بأن يقولوا: "إنما نريد به أنه مما يصح وقوع الفائدة به، وإن كان قد يخرج من كونه بهذه الصفة لحال تختص المتكلم"⁴⁶ ويجيب القاضي على

³⁹ المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، 268.

⁴⁰ القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد، 47/7.

⁴¹ القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد، 99/7.

⁴² المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، 270.

⁴³ انظر. مصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربية (بيروت): منشورات المكتبة العصرية، 1993، 6؛ عبد العزيز بن علي الحربي، أسير الشروح على متن الأجرومية (

مكتبة ودار ابن حزم للنشر والتوزيع 2005)، 1.

⁴⁴ عماد أحمد الزين، "مقولات الكلام الألسنية في المعنى للقاضي عبد الجبار"، المجلة الأردنية في اللغة وآدابها، المجلد 1/10 (2014)، 227.

⁴⁵ القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد، 116/7.

⁴⁶ القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد، 35/7.

ذلك بأن الفائدة في الكلام ليست نابعة من نفس الكلام بل تأتي الإفادة بالمواضع، فقد يكون الكلام صحيحاً لكن المواضع لم تؤثر عليه، فالعرب قد تواضعوا على الكلام فكان بمواضعهم تلك مفيداً.⁴⁷

ويقرر القاضي أن الكلام في حقيقته مهياً لصحة المواضع عليه تماماً كجميع الإشارات والحركات، فهي الأخرى في حقيقتها لا تفيد أي شيء دون مواضع مسبقة عليها من قبل البشر.⁴⁸ فالكلام ليس موجب الفائدة من حيث الذات، وبناء على هذه المقدمة التي ذكرها القاضي يصل إلى نتيجة مفادها أن كلام الله تعالى لا يقع إلا على ما تقتضيه المواضع في الكلام البشري، فكلامه عز وجل إما أن يعرفه المكلف مضطراً وهذا يستحيل معه التكليف، وإما أن يعرف المكلف مراده تعالى بالاكتساب.⁴⁹ وعليه فإن القاضي يقرر أنه لا يوجد في كلام الله تعالى شيء غير مفهوم البتة، ويجاول جاهداً أن يفسر الحروف المقطعة بأحرف السور، ويقرر القاضي أن كل ما في القرآن الكريم له معنى ولا يمكن أن يقع شيء فيه بلا معنى.⁵⁰

وبناء على ذلك لا بد من أن تُقَدِّم مواضع يترتب كلامه تعالى عليها حتى يتسنى للمكلف أن يستدل على مراده عز وجل، وبناء على تلك المقدمة سيقرر القاضي استحالة أن تكون جميع اللغات توفيقية، ولا بد من لغة واقعة بالمواضع ليصح عند ذلك أن يعرّفنا عز وجل المعاني "فمتى خاطب بلغة متقدمة، وأفاد بأنه ما تواضع أهل تلك اللغة عليها، عرفنا بكلامه ما نحتاج إليه من مصالح ديننا، فحصل كلامه مفيداً".⁵¹ ولكن هل يصح أن يكون الله طرفاً في هذا التوافق اللغوي، يقرر القاضي أن الله تعالى لا يمكن أن يكون البادئ بأي توافق لغوي نظراً لأن النية في التوافق تستلزم الإشارة، والإشارة ليست ممكنة بالنسبة لله تعالى.⁵²

4.3. سعة الطاقة التعبيرية للكلام

يشير القاضي في ثنايا كلامه إلى أبرز سمة في الحدث الكلامي، وهي سعة الطاقة التعبيرية للكلام، فالكلام قادر على استيعاب جميع الأحوال التي تدخل في نطاق التعبير، فالحدث اللساني يتفرد بخاصية التولد والانتشار، فمرونة الكلام هي السبب في تقدمه على سائر الأنظمة الأخرى كالكتابة والإشارة وغيرها، "وهذه الطاقة العالية في الاستيعاب التي يتسم بها الحدث الكلامي تنضاف إلى خاصية التحقق الخارجي لهذا الحدث بحسب تبصر القاضي، و باندراك الكلام تظهر المقاصد وتعريف، فالقاضي يشير إلى خصائص الاختيار في الحدث الكلامي التي يمكن تلخيصها بـ طاقة الاستيعاب + الاندراكية"⁵³ يقول القاضي: "وإنما اختار أهل المواضع الكلام في ذلك دون غيره لأنه أوسع باباً من غيره فيشعب بمقدار ما يحتاج إليه من الأسماء للمسميات وذلك يتعذر فيما عداه من الأفعال، ولأنه يُدرك فهو أقرب إلى أن تُعرف به المقاصد من غيره من الأفعال، ولأنه مما لا تمس الحاجة إليه لغير المواضع، فهو يخالف في ذلك سائر الأفعال".⁵⁴

⁴⁷ انظر. القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد، 35/7.

⁴⁸ انظر. القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد، 35/7.

⁴⁹ انظر. القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد، 190/7.

⁵⁰ Bkz: Ahmet Nureddin Kattan, *Kâdî Abdülcebbar'da Dil Bilimsel Çözümleme Düzeyleri ve Lügavî İstidlâl* (Ankara: Fcr yayım evi, 2023), 40.

⁵¹ القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد، 191/7.

⁵² Bkz: Mesut Erzi, *Kâdî Abdulcebbar'da Akıl ve Dil* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 169-170.

⁵³ عماد أحمد، مقولات الكلام الأسنينية، 277.

⁵⁴ القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد، 150/5.

ويعود صاحب المغني إلى نفس القضية في موضع آخر ليجعل المواضعة في الكلام هي السبب الرئيس في قدرة الكلام هذه على الانقسام بحسب أغراض الدلالات، فالكلام هو الوحيد الذي يمكن أن ينقسم انقسام الأغراض والفوائد، فالمعنى الواحد سواء كان أمراً أو نهيماً أو خيراً أو استخباراً لا يتأني بصيغة واحدة في كل أجناس الخطاب، ولذلك فزع أهل المواضعة إلى الكلام وطلبوه، ولولا ذلك لصحة المواضعة على أجناس الأغراض⁵⁵. ثم يبين القاضي قانوناً يعد من القوانين في أصول الكلام وهو " لا معلوم إلا ويجوز أن يُخبر عنه على الوجه الذي عُلّم".⁵⁶

5.3. فاعل الكلام عند القاضي

يناقش القاضي هذه القضية الفلسفية شأنه شأن كثير من العلماء المسلمين السابقين، الذين تناولوا هذه القضية بالبحث أيضاً، ويعتبر القاضي كما ذكرنا من قبل أن الكلام هو الصوت. ومما هو معلوم بأنه لا صوت دون مصوّت وبالتالي لا يصح الحدث الفعلي للكلام إلا إن توفرت القدرة على الكلام أولاً ومن ثم العلم بكيفيته ثانياً، فالعالم بالعربية يمكنه أن يتكلم بها، ولكنه يعجز عن أداء المعنى الذي يريده بالفارسية أو بالتركية مثلاً، إلا إن كان عالماً بها.⁵⁷

ويربط القاضي بين الكلام وصاحبه من خلال معيار الحركة الذي يعتبره القاضي هو السبب في حدوث الكلام فلولا الاعتماد والاصطكاك لما تولّد الحرف "وما لا يتم توليد السبب إلا به صارت الحاجة إليه كالحاجة إلى نفس السبب"⁵⁸ ثم يبرهن القاضي على ذلك بأن صدور الكلام من المتكلم صدور آني حدث لحظة اصطكاك الآلة وبالتالي هو محدث، والنتيجة التي يصل إليها أن فعل الكلام هو من فعل المتكلم نفسه حقيقة، يقول: "إن المتكلم إنما يصير متكلماً بأن يفعل الكلام وإن الكلام لا يكون إلا فعلاً للمتكلم... ويوجب أن الكلام حادث، فتبين أن الكلام لا يكون كلاماً إلا بأن يحدث على ضرب من الترتيب، ويكون من هذا الجنس المعقول الذي لا ينفك مما يقتضي حدوثه".⁵⁹

و"الكلام غير بمعنى أنه غير المتكلم وغير المخبر عنه وغير فعل الخبر، فالإخبار قد يحصل دون أن يحصل الكلام نفسه"⁶⁰، "فحقيقة المتكلم أنه وُجد الكلام من جهته وبحسب قصده وإرادته، لأن الطريق إلى العلم بأن الشيء يضاف إلى الحي على جهة الفعلية هو أنه متى عُلّم وقوعه من جهته بحسب قصده وإرادته ودواعيه وُصف به، وبهذه الطريقة يُعلم سائر ما يضاف إليه على جهة الفعلية، كالضرب والتحريك والتسكين، وقد عُلّم أن أهل اللغة متى عَلموا وقوع الكلام بحسب قصد زيد وإرادته ودواعيه وصفوه بأنه متكلم ومتى لم يعلموا ذلك من حاله لم يصفوه به فيجب أن يكون وصفهم له بأنه متكلم يفيد أنه فعَل الكلام".⁶¹

ويغوص القاضي في قضية صدور الكلام من المتكلم وأنه من فعله من خلال سرد الاحتمالات الواردة ويبدأ من مقدمة بديهية وهي أن للكلام تعلقاً بالمتكلم، وهذا التعلق لا شك أنه معقول وبالتالي فلاحتمالات الواردة

⁵⁵ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد، 120/7.

⁵⁶ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد، 94/17.

⁵⁷ المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، 289.

⁵⁸ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد، 55/7.

⁵⁹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد، 100/5.

⁶⁰ انظر. المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، 295.

⁶¹ القاضي، المغني في أبواب التوحيد، 68/7.

في معقولة هذا التعلق إما أن الكلام حلّ بالمتكلم، أو أنه حل في جزء منه، أو أوجب له حالاً، أو أنه من فعل الكلام حقيقة⁶²، ويبتل القاضي جميع تلك الاحتمالات إلا الاحتمال الأخير، لينتهي إلى صياغة قاعدته التي ارتأها في هذه الباب " المتكلم إنما يصير متكلماً لأنه فعل الكلام"⁶³.

6.3. الكلام والاضطرار

إن البحث في هذه المسألة هو بحث في تلقي الرسالة الكلامية أي من جهة المرسل والمفكك للرسالة الكلامية، فأبرز سمة للمتقبل للرسالة الإخبارية هي سمة الاضطرار التي يحدث بها التواصل " فالحدث اللساني في صورته الانجازية يتشكل بالنسبة إلى السامع بصورة الموجود المفروض بمعنى أنه حتمي لا يترك لمن حضره أن يختار تقبله أو رفضه، فأن يكون السامع للكلام متى توفرت فيه شروط الإدراك التي تعود إلى معرفة أنماط المواضع متقبلاً للرسالة الإخبارية ومتقبلاً لها فذلك شيء لا اختيار له فيه"⁶⁴.

والقاضي عبد الجبار ينزل الكلام عند توفر الشروط وارتفاع الحواجز في الإدراك منزلة الضرورات الطبيعية، فكما " نقول في خلق العلم الضروري في تحيّر الأخبار عند الإخبار لأن مثل تلك الأخبار توجد ولا يحصل لنا العلم، ومثل خبر المخبر الأخير يحصل أولاً فلا يحصل العلم وقد علمنا أن صحة رؤيتنا للمرتبات عند المقابلة وما يجري مجراها وتعذر ذلك عند فقدانها بمنزلة حدوث الألم عند الضرب في جسم الحي وارتفاع ذلك من جهتنا عند ارتفاع الضرب فكما أن ذلك موجب فكذلك ما قلناه"⁶⁵.

والكلام أي متى ما صدر من المتكلم لا يقبل التأجيل ولا طاقة للمتلقي أن يهمل إدراكه وعلى هذا يقرر القاضي " أن الكلام في الحقيقة يجب أن يدرك عند الوجود وقد علمنا أن هذا الكلام مما لا يصح أن ينتفي لأنه يدرك في حال واحدة"⁶⁶. فدلالة الكلام إذاً آنية لحظية أما تأخر إدراكنا فإنه يرجع إلى عوارض خارجة عن ذات الكلام نفسه وهذا الذي بينه القاضي عندما قال: "فإن الدلالة يجب أن تكون واقعة في حال واحدة أو تجري هذا الجري، والبيان إذا تأخر لم يتصل بالمبين هذا الحد من الاتصال فلا يصح أن يكون مع تأخره دلالة مع الخطاب المتقدم كما لا يصح في الاستثناء إذا تأخر أن يكون دلالة مع الكلام فأحد ما يدل على ذلك في ماله ظاهر أنا لو جوزنا تأخير مكانه مع أن ظاهره دلالة على المراد لأوجب القُدَح في كونه دلالة"⁶⁷.

الخاتمة

يظهر البحث سعة اطلاع القاضي عبد الجبار فهو متكلم وأصولي وفيلسوف، كما يظهر مقدار البحث اللغوي عند المسلمين فلم يكتف علمائنا في البحث في مسائل اللغة في بنية الكلمة (الصرف) وبنية الجملة (النحو) وبلاغة الكلام وخصوصاً علماء الكلام، فقد عدد القاضي خصائص الكلام البشري بعد أن عرّفه أنه الحروف المنظومة، وبناء على ذلك فاما الحرف الواحد أو الوحدة الصوتية المنفردة أو كما تسمى الآن الفونيم لا تسمى كلاماً أبداً وهذا الشيء بات مقررأ في كل كتب اللغة في العصر الحديث، ومن أهم خصائص الكلام عند القاضي أنه يحتاج إلى محل وهو اللسان، فالصوت أي: الكلام يتولد من المصاكة أو اعتماد اللسان، أما الخاصية الثانية للكلام

⁶² انظر. القاضي، المعني في أبواب التوحيد، 70/7.

⁶³ القاضي، المعني في أبواب التوحيد، 68/7.

⁶⁴ المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، 298.

⁶⁵ القاضي عبد الجبار، المعني في أبواب التوحيد، 142/4.

⁶⁶ القاضي عبد الجبار، المعني في أبواب التوحيد، 84/7.

⁶⁷ القاضي عبد الجبار، المعني في أبواب التوحيد، 68/7.

البشري فهي الزمن وهو خاصية أساسية لفهم الكلام فلا يمكن أن يخرج الحرف الثاني قبل فناء وانتهاء الحرف الأول وإلا لا يمكن أن يكون هناك كلام، الخاصية الأخرى للكلام التي عددها القاضي تغني بما علماء اللغة في العصر الحديث، وهي سعة الطاقة التعبيرية للكلام فكل ما يمكن أن يدور في عقل الإنسان يمكن التعبير عنه بلا أدنى شك، وكانت قضية فاعل الكلام قضية متفرعة عن قضية كبرى في بين المعتزلة والأشعرية وبطبيعة الحال يحاول القاضي القول بأن الإنسان هو فاعل الكلام، وللقاضي اسهاماته الكبيرة في دراسة فلسفة اللغة، في مسائل دقيقة بدأ يأخذها الفكر الغربي بالدرس في بدايات القرن العشرين، وكان المسلمين قد بحثوها قبل مئات السنين، ونحن بحاجة إلى مزيد من الدراسات في علم اللغة في العربية تحديداً، سواء أكان بحثاً في التراث العربية ومقارنته مع المخزون الغربي، أو بحث جديد في بنية العربية ولهجاتها وفلسفتها.

المصادر والمراجع

- ابن الأثير، علي بن محمد بن محمد عز الدين الشيباني. *الكامل في التاريخ*. تحقيق: عمر عبد السلام تدمري. بيروت: دار الكتاب العربي، 1997.
- ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر. *لسان الميزان*. تحقيق: دائرة المعارف النظامية الهند. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1971.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله بن علي. *الإشارات والتنبيهات*. تحقيق: سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، دون تاريخ.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير. *البداية والنهاية*. تحقيق: علي شيري. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1988.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير. *طبقات فقهاء الشافعية*. تحقيق: أحمد هاشم، محمد زينهم عزب. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1993.
- ابن مرتضى، أحمد بن يحيى. *طبقات المعتزلة*. تحقيق: ديفلد ويلزر. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1961.
- الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني. *كتاب الحيوان*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1424.
- الجمشي، المحسن بن محمد كرامة الحاكم الجمشي. *فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة*. تحقيق: فؤاد سيد. تونس: الدار التونسية للنشر، دون تاريخ.
- حسان، تمام. *مناهج البحث في اللغة*. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1990.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد. *تاريخ الإسلام*. تحقيق: بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003.
- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي. *طبقات الشافعية الكبرى*. تحقيق: محمود الطناحي، عبد الفتاح الحلو. القاهرة: هجر للطباعة والنشر، 1413.
- سليمان، عماد أحمد. *التفكير اللساني عند علماء العقليات المسلمين*. عمان: الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، رسالة دكتوراه كانون الأول، 2011.
- سليمان، عماد أحمد. *مقولات الكلام الألسنية في المعنى للقاضي عبد الجبار*. المجلة الأردنية في اللغة وآدابها، المجلد 1/10، 2014.

- سيبويه، عمرو بن عثمان بن فنبر. الكتاب. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988.
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني. نهاية الإقدام في علم الكلام. تحقيق: أحمد فريد المزدي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1425.
- الصفدي، صلاح الدين خليل بن عبد الله بن أبيك. الوافي بالوفيات. تحقيق: أحمد الأرنؤوط، تركي المصطفى. بيروت: دار إحياء التراث، 2000.
- الغزالي، محمد بن محمد الغزالي الطوسي. المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى. تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي. قبرص: الجفان والجابي، 1987.
- القاضي، عبد الجبار بن أحمد. المغني في أبواب التوحيد والعدل. تحقيق: خضر محمد نبها. بيروت: دار الكتب العلمية، 2012.
- القاضي، عبد الجبار بن أحمد. فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة. تحقيق: فؤاد سيد. تونس: الدار التونسية للنشر، د. ت.
- المبرد، محمد بن يزيد بن عبد الأكبر. المقتضب. تحقيق: محمد عبد الخالق عظيمة. بيروت: عالم الكتب، د. ت.
- مختار، أحمد عمر. دراسة الصوت اللغوي. القاهرة: عالم الكتب، 1998.
- المسدي، عبد السلام. التفكير اللساني في الحضارة العربية. تونس: الدار العربية للكتاب، 1986.

Kaynakça | References

- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî. *Kitâbü'l-Hayevân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424.
- el-Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî. *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk: Fu'ad Seyit. Tünus: ed-Dâru-l Tünüsiyye li-Naşr, ts.
- el-Mesedi, Abduselem el-Mesedi. *et-Taḥkir el-Lisani fil Hadarati-l 'Arabiyye*. Tünüs: ed-Darü-l Ârabiyye li-l Kitab, 1986.
- Erzi, Mesut. Kâdî Abdülcebbar'da Akıl ve Dil. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Eybek es-Safedî. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafa, Beyrut: Dâru İhya'î't-Türâs, 2000.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî. *el-Maḥṣadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'illâhi'l-hüsnâ*. thk: Basam Abdulvahab el-Cani, Kıbrıs: el-Cefan vel-Ceni, 1987.
- Ibnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Muhammed İzzüddîn eş-Şeybânîç. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk: Ömer Absulselem Tedmuri. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1997.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî. *Lisanu-l Mizan*. thk. Da'iratul Ma'arif en-Nizamiye. Beyrut: Mü'essesetul A'lami Lilmatbuaat, 1971.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk: Ali Şiri, Dâru İhyâ'î't-Türâsi'l-Arabî, 1988.

- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr. *Ṭabaḳātü fuḳahâ'i's-Şâfi'iyye*. thk: Ahmet Haşim, Mohemmet Zeynuhum A'zab. Mektebetü's-Sakafa ed-Diniyye, 1993.
- İbn Sînâ, Ebü Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbihât*. thk: Süleyman Dünya. Kahire: Dâru'l Ma'arif, ts.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ. *Ṭabaḳätü'l-Mu'tezile*. thk: Diwald-Wilzer. Beyrut: Dâru Mektabiti-l Hayat, 1961.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk: Husur Mohemmet Nabha. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed. *Fazlü'l-i'tizâl ve Ṭabaḳätü'l-Mu'tezile*. thk: Fu'ad seyit. ed-Dâru'l-Tünisiyye lil-Neşr, ts.
- Kattan, Ahmet Nureddin. Kâdî Abdülcebbâr'da Dil Bilimsel Çözümleme Düzeyleri ve Lügavî İstidlâl. Ankara: Fcr yayın evi, 2023.
- Muhtar, Ahmet Ömer. *Dirasatul Sevti'l-Lugavi*. Karihre: Alamul Kutub, 1998.
- Müberred Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber. *el-Muḳteḍab*. thk: Mohammed Abdulhalik 'Azima, Âlamü-l Kutub, t.s.
- Sîbeveyhi, Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. thk: Abdulselem Mohammed Harun. Kahire: Mektebetü-Hanci, 1988.
- Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî es-Sübkî. *Ṭabaḳätü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. thk: Mahmut et-Tanhani, Abdulfatah el-Hulu. Kahire, Hacar lit-Tiba'a vel Neşir, 1413.
- Süleymen Zeyin, İmat Ahmet. *et-Taḳirul-Lisani İnda Ülamai-l Âkliyyet*. Âmmen: el-Cemi'a el-Ürdüniyye, Doktora tezi, Ocak 2011.
- Süleymen Zeyin, İmat Ahmet. *Makulatul-Kelam el-'İsüniyye fil Muğni*. el-Meceletül Ürdüniyye, 10/1, 2014.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî. *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keâm*. thk: Ahmet Farit el-Mezidi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.
- Tammam Hasan, *Menahicu-l Bahsi fi-l Luga*. Kahire: Mektebetü'l-Anclu Misriyye. 1990.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî. *Târîhu'l-İslâm*. thk: Başar M'aruf. Beyrut, Dâru-l Garb el-İslami, 2003.

Fatma Polat

Yüksek Lisans Öğrencisi Adıyaman Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Kalam Anabilim Dalı
Master Student, Adıyaman University Graduate Education Institute, Department of Kalam
Adıyaman/Turkey

polatfatma483@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-6832-6314>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 07.06.2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 27.06.2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30.06.2024

Yayın Sezonu/Publication Season: Haziran/June 2024

DOI: <https://doi.org/10.54958/iad.1497293>

Atıf/Cite as: Polat, Fatma. "İmam Maturidi'de Din Şeriat Ayrımı ve Sekülerizm", *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 15 (Haziran 2024), 53-66. <https://doi.org/10.54958/iad.1497293>

İntihal Taraması/Plagiarism Detection

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

İmam Maturidi'de Din Şeriat Ayrımı ve Sekülerizm

Öz:

İmam Maturidi'ye göre din tevhide inanmak demektir. Şeriat ise İslam dininin itikadi, ahlaki ve ameli sahadaki aynı özün her peygambere vahiy yoluyla gönderilen fakat tarihi kültürel ve sosyal şartlara göre birbirinden farklı olan boyutlarını ifade eder. Bu yönüyle din sabittir, şeriat ise dinamiktir. Bu dinamik yapı batı toplumlarında sekülerizm kavramı ile ilişkilendirilmiş dinin sabitelerinde topyekûn bir değişim oluşturulmaya çalışılmıştır. İslam dininin yapısı zaten hayatla iç içe olduğu için bu oluşum genel manada dinin özünü etkilememektedir. Dinin bireysel ve sosyal hayattaki varlığının azalması ve dünya merkezli düşünmeyi ifade eden sekülerleşme, batılılaşma ve modernleşmenin doğal sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Sekülerleşme, sosyolojik ve psikolojik bir anlamı içermektedir. Sekülerleşme kavramıyla kişilerin toplumsal hayatlarında veya ferdi düşünce ve duygularında dinin etkin olma özelliğini kaybetmesi kastedilmektedir. Bu çalışmada Din-şeriat kavramları açıklanmış, İmam Maturidi'de din-şeriat ayrımındaki hususlar ortaya konmuş bu ayrımındaki temel nokta belirlenmiştir. Aynı zamanda sekülerizm olgusu din bağlamında ele alınıp sekülerizmin etki alanları açıklanmaya çalışılmıştır. İslami sekülerleşmenin imkânı konusu irdelenip sekülerleşen dünyaya karşı dinin tutumu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Maturidi, Din-şeriat, Sekülerizm, Din, İslam.

Separation of Religion and Sharia and Secularism in Imam Maturidi

Abstract

According to Imam Maturidi, religion means believing in tawheed. Shari'a, on the other hand, refers to the dimensions of Islam that are sent through revelation to every prophet whose essence in the creed, moral and deed field is the same, but which are different from each other according to historical, cultural and social conditions. In this respect, religion is fixed and sharia is dynamic. This dynamic structure was associated with the concept of secularism and tried to create a total change in the constants of religion in horse societies. Since the structure of Islam is already intertwined with life, this formation does not affect the essence of religion in general. The decline of the presence of religion in individual and social life and the secularization of world-centered thinking and expression emerge as a natural result of westernization and modernization. Secularization has a sociological and psychological meaning. The concept of secularization means that religion loses its effectiveness in people's social lives or in their individual thoughts and feelings. In this study, the concepts of Religion-Sharia are explained, Imam Maturidi.

Keywords: Maturidi, Religion-sharia, Secularism, Religion, Islam.

Giriş

İmam Maturidi, Kur'an bütünlüğünü merkeze alan rasyonel ve itidalli yorumlarıyla tarihi süreçte teşekkül eden Ehl-i Sünnet çizgisinin oluşumuna büyük katkılarda bulunmuştur. Yaşadığı dönemde de farklı akımların etkisine ve tehdidine maruz kalan İslam toplumunun bütünlüğüne de itikadi açıdan çok önemli katkılar yapmıştır. İslam dünyasının ayrışma ve dağılma dönemine girdiği dine zarar veren birçok akım ve siyasi hareketlerin ortaya çıktığı bir dönemde Maturidi dengenin ve konsensüsün temsilcisi olmuştur. Günümüzde de aynı tabloyla karşılaşan İslam dünyası batı medeniyeti ve sekülerizm karşısında bir çözüme ve istikrarsızlık dönemi yaşamaktadır. Bir taraftan evrensel tecrübelerle yelken açarken, diğer taraftan kendi tarihi öz kaynaklarına yönelerek bu karışıklık ve istikrarsızlıktan çıkış yolu arayan İslam dünyası için Maturidi'nin yorumları önem kazanmaktadır.¹ Bu bağlamda sekülerizmin din ve şeriat kavramlarını birbirinden koparma noktasında din ve sosyal alanı birbirine entegre eden esnek yapı içtihad devreye girmektedir. Fakat içtihad için dinin özüne zarar verilmeden dinin ana kaynakları esas alınmalıdır.

1. Din ve Şeriat Mefhumları

Arapça “d-y-n” kökünden türeyen din kelimesi sözlükte “adet”, “ceza”, “hesap”, “islam” anlamlarına gelmektedir.² Kur'an'ı Kerimde din kelimesi doksan iki yerde geçmektedir. Kur'an'da din zül, yönetme-yönetilme, itaat, hüküm, tapınma, tevhid, islam, şeriat, hudüd, âdet, ceza, hesap, millet gibi manalarda kullanılmaktadır. Kur'an'da din kelimesi kullanılan ayetlerin yarısına yakını Mekke'de diğer yarısı da Medine'de nazil olmuştur. Din Mekki sürelerde ahiret gününü ifade etmek için kullanılmıştır. Medeni sürelerde ise, Allah tarafından indirilen ve ona yaklaştırılan yol olarak asıl manasına yakın olarak kullanılmıştır.³ Kur'an'da din ayetler bağlamında farklılıklar arz etmektedir. “Din gününün maliki”⁴, “Din gününü yalanlayanlar”⁵ ayetlerinde ceza anlamında kullanılmış, “Allah'ın dininde sizi onlara karşı

¹ Talip Özdeş, “Büyük Türk Bilgini İmâm Mâturîdî ve Mâturîdîlik”, *Milletler Arası İlimi Toplantı* (İstanbul, 2009), 123-137.

² Ebü'l-Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmet el- Ensârî er-Rüveyfî'î İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab* (Beyrut: Bulak, 1299), md. “dyn”.

³ Günay Tümer, “Din”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1994, 9/312-320.

⁴ el-Fatiha, 1/4.

⁵ el-Mutaffifin, 83/11.

acıma tutmasın.”⁶ hüküm ve şeriat manasında, “Kralın dinine göre”⁷ ayetinde kanun, örf anlamında, “İyi bil ki, halis din yalnızca Allah’ındır.”⁸ Ayetinde tevhid manasında, “Dinde zorlama yoktur.”⁹ Ayetinde itaat anlamında kullanılmıştır. “Kim İslam’dan başka bir din ararsa bilsin ki, o kabul edilmeyecektir.”¹⁰; “Allah katında din İslam’dır.” ayetlerinde İslam din anlamında kullanılmıştır.

Şeriat kelimesi, sözlükte “bir yöne doğru açılarak uzayıp gitmek, açık olmak, açık hale getirmek” anlamlarındaki şer’ kökünden türeyen şeriat ve şir’at kelimeleri “İnsanların ya da hayvanların su içtiği, açıkta olan ve kesilmeyen akarsu; bu suya giden yollar” anlamlarına gelmektedir.¹¹ Şeriat, su ve benzeri bir gayeye ulaşmak için yoldur.¹² Terim olarak “İslam’a ait dini, ahlaki ve hukuki hükümler bütünü” olarak ifade edilmektedir.¹³

Görüldüğü üzere din genel anlamda gidilen yolu; şeriat ise bu yolda gidilirken yapılması gereken kurallar bütünüdür. Din kelimesi ifade ettiği anlam bakımından şeriatın daha kapsamlıdır.¹⁴ Din ve şeriat kelimeleri birbirinin yerine kullanılmakla beraber birbirinden ayrılan anlamları da vardır. İslam geleneğinde şeriat, ibadet ve hukuk ile ilgili ameli hükümleri ifade etmek için kullanılmıştır. Günümüzde ise korku ve kaygıyla bakılan, rejim tartışmaları bağlamında tartışılan bir mesele olmuştur.¹⁵ Şeriat kavramı Kur’an’daki nasih-mensuh örneğinden yola çıkılarak Tanrı’nın hukuki hükümlerinin değişebileceği tezinden ortaya çıkmıştır.¹⁶

1.1. İmam Maturidi’de Din ve Şeriat Ayrımı

Din şeriat ayrımı tartışmasında iki temel görüş vardır. Birincisi; din başka, şeriat başkadır. Din şeriatın özüne dâhil değildir. Din sabit, şeriat değişkendir. Şeriat zamana ve devrin şartlarına göre değişebilir. İkinci görüşe göre de, şeriatın kapsa-

⁶ en-Nur, 24/2.

⁷ Yusuf, 12/76.

⁸ ez-Zümer, 39/3.

⁹ el-Bakara, 2/256.

¹⁰ Âl-i İmrân, 3/85.

¹¹ Talip Türcan, “Şeriat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2010, 38/571-574.

¹² Ali Dere, “Bazı Çağdaş İslam Hukukçularına Göre Şeriat’ın Tatbiki Sorunu”, *İslamiyat* 1/4 (Aralık 1998).

¹³ Türcan, “Şeriat”, 571.

¹⁴ İlhami Güler, “Din ve Şeriat”, *Kur’an’ı Anlama Yolunda Kuramer Konferansları-II*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, 2017.

¹⁵ Metin Avcı, “İmam Maturidi’nin “Din-Şeriat Ayrımı” Anlayışında Ebu Hanife’nin Etkisi”, *e-makalat Mezhep Araştırmaları* 11/1 (Bahar 2018).

¹⁶ Güler, “Din ve Şeriat”.

mında naslar vardır. Şeriatla herhangi bir değişiklik yapılamaz. Din ve şeriatla ayırım yoktur. Din ve şeriat ayrımı yapanlara göre bu ayırım yapılmazsa şeriatın değişkenliği engellenmiş olacaktır.¹⁷

İmam Maturidi'nin din-şeriat ayrımı din tanımına verdiği anlamda açığa çıkmaktadır. O, din algısıyla bakmaktadır. Maturidi, dini Allah'ı bilip ona ibadet etme, tüm peygamberlerin ortak paydası olan tevhid ilkesinin değişmez normları olarak ifade etmiştir. O'na göre tüm peygamberlerin getirdiği din aynıdır ve hepsi de tevhid dinidir. Gönderilen peygamberlerin hepsi bir önceki peygamberin dinini kabul ve tasdik etmiştir. Maturidi, dini Kitabü-t Tevhid eserinde şöyle ifade etmektedir: “Dinin vazgeçilmez unsurları organlarla gerçekleştirilen davranışlar olmayıp zihinde ve kalpte yer tutan inançlardan ibarettir.” Maturidi'nin din-şeriat ayrımı dini inanılması gereken temel kaideler, şeriatı da ameli hükümler olarak tanımlamasından kaynaklanmaktadır. Maturidi'nin böyle düşünmesine bütün peygamberlerin getirdiği inanç esaslarının aynı olması buna mukabil muamelelerin ise farklı olması sebep olmuştur. Maturidi bu ayırımı şu ayetleri delil olarak göstermiştir. “O Nuh'a buyurduklarını, sana vahiy ettiklerimizi, İbrahim'e Musa'ya ve İsa'ya buyurduklarımızı size din kıldı ki o dini ayakta tutasınız, o konuda ayrılığa düşmeyiniz. Kendilerini davet ettiğin bu din müşriklere ağır geldi. Allah (dini tebliğ için) dilediğini seçer ve kendisine yöneleni doğruya iletir.”¹⁸ Maturidi bu ayetin tefsirinde bütün peygamberlere gönderilen dinin tek ve aynı olduğunu söyler. Kur'an'da geçen “Sizin hepiniz için bir şeriat bir yol tayin ettik. Eğer Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı.” ayetinde ise peygamberlerin getirdiği dinin şeriatlarının ve hükümlerinin birbirinden farklı olduğunu dile getirmiştir. Dolayısıyla “Din” kavramı İmam Maturidi için bütün peygamberlerin tebliğ ettiği aynı dini ifade ederken; şeriat ise insanların yaşamına göre şekillenebilen kavramı ifade etmektedir.¹⁹

Maturidi'nin din-şeriat ayrımı, En'am suresindeki ayeti tefsir ederken daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. “Şüphesiz bu, benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun.” Maturidi'ye göre bu ayetin öncesi ve sonrasına bakıldığında bahsedilen yolun emirleri ve nehiyleri içeren her peygamberin ve toplumun uyması gerektiği hükümler şeriatlar olduğudur.²⁰

¹⁷ Avcı, “İmam Maturidi'nin “Din-Şeriat Ayrımı” Anlayışında Ebu Hanife'nin Etkisi”.

¹⁸ eş-Şûrâ, 42/13

¹⁹ Recep Önal, “İmam Maturidi Teolojisinden Semantik Analizler: “Din, Şeriat, Hak, Din ve İslam” Kavramları Örneği”, *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 2015), 61-78.

²⁰ Avcı, “İmam Maturidi'nin “Din-Şeriat Ayrımı” Anlayışında Ebu Hanife'nin Etkisi”.

Hız. Peygamber zamanında müellefe-i kuluba zengin olsalar dahi zekâtın pay verilmiştir. Fakat Hız. Ebu Bekir zamanında Hız. Ömer'in mali işlere bakmasıyla beraber kendilerine bu pay verilmemiştir.²¹ Bu örneği İmam Maturidi "İçtihad ve akıl yürütmeyle bir ayetin hükmünün sona erdirilmesi" olarak adlandırmıştır.²² Kur'an'da hırsızın elinin kesilmesiyle ilgili hüküm vardır. Ancak Hız. Ömer kıtlık döneminde yapılan hırsızlık olaylarında hırsızın elini kesmemiştir.²³ İmam Maturidi bu olayı yorumlarken burada tamamen farklı ve düşünölmeyen bir tahlilde bulunmuştur. "Eğer bir hükme, bir hukuki karara mesned teşkil eden sebepler ortadan kalkarsa o hükmün iptali gerekir, o hüküm kendiliğinden kalkar." Bu hüküm fıkıh literatüründe Kur'an'ın Kur'an'la neshi olarak geçmektedir. Fakat burada aklın Kur'an'ı neshi gibi bir vaziyet çıkmaktadır. Bu yaklaşım sorunlu bir yaklaşımdır. Nitekim bu görüşü âlimlerce benimsenmemiştir. Aslında İmam Maturidi'nin bu görüşüne bütöncöl bir yaklaşımla bakılması gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

Yine Hız. Ömer Irak'taki Sevad topraklarının gelirlerini önce orayı fethedenele ve soylarına verirken daha sonra bu gelirleri hazineye aktarmıştır. Bunu toplumun maslahatını düşünerek yapmıştır. İmam Maturidi'ye göre Allah'ın dini tektir. Şeriatlarda çoğulculuk vardır. Bu da insanda fıtraten olan beşeri özelliğinden kaynaklanmaktadır. Böylece Maturidi şeriatdaki çoğulculuk anlayışının sebeplerini dile getirmiştir.²⁴ İmam Maturidi din ve şeriat ayrımında din genel şeriat ise özeldir. Peygamberler değıştikçe de şeriatlar değışip yeni bir versiyon kazanmıştır sonucuna ulaşmıştır.

Hülasa Maturidi'nin din düşüncesinde tevhid inancı ibadetler merkezi bir konumdadır. O'na gör din sadece itikada taalluk etmez. Aynı zamanda ahlak, ibadet, muamelat ve hukukla ilgili hükümleri de bünyesinde barındıran ilahi bir sistemdir. Şeriatın bağımsız bir yapısı yoktur. O'na göre şeriatın iki yönü vardır. Bunlardan değışmeyeni itikat, ibadet, ahlak, muamelat ve hukuk alanlarıyla ilgili olup Allah'ın tüm peygamberler ve toplumlara kılavuz kıldığı temel disiplinlerdir. O'na göre bu hükümlerde nesh ve değışim söz konusu değildir. Şeriatın değışen boyutu ise bunlar bazı cezai müeyyidelerle ilgili ahkâmın uygulayış şekli ve zamanlarıyla ilgili ayrıntı denecek tarzdeki değışikliklerdir. Peygamberlerin içinde buldukları toplumun geleneklerinin, kültür ve yazılı normlarının farklılığından doğan faktörlerden kaynaklanmasdır.

²¹ Hadi Sağlam - Selâhattin Tuz, "Din ve Şeriat Sorunsalı Üzerine Bir Tahlil", *Universal Journal of Theology* 2/4 (2017), 302-310.

²² Avcı, "İmam Maturidi'nin "Din-Şeriat Ayrımı" Anlayışında Ebu Hanife'nin Etkisi".

²³ Sağlam - Tuz, "Din ve Şeriat Sorunsalı Üzerine Bir Tahlil".

²⁴ Avcı, "İmam Maturidi'nin "Din-Şeriat Ayrımı" Anlayışında Ebu Hanife'nin Etkisi".

Peygamberlerin getirdikleri şeriatlardaki farklılıklar bir tenakuz oluşturmazlar. Bunlar din ve şeriatın özüne zarar teşkil edecek bir mahiyette de değildirler. Hz. Muhammed'in şeriatı son şeriatdır ve bu şeriat kıyamete kadar baki kalacaktır. Hz. Peygamberin kendisinden önce getirilen şeriatları nesh etmesi ise, asli hükümleri ortadan kaldırma şeklinde değildir. Geçmişteki şeriatlardaki tarih, kültür ve törelerin artık inananlar için bir bağlayıcılığının kalmaması olarak anlamak gerekir. İmam Maturidi'nin nesh anlayışını klasik nesh telakkisi bağlamında düşünmemek gerekir. O'nun nesh anlayışını teybin, tedricilik veya istisna gibi manalara hamletmek gereklidir. Aynı zamanda bir mesele hakkında müçtehidin birbirine eşit alternatif uygulamalardan birini tercih etmesi şeklinde yorumlamak daha tutarlı bir yapı arz etmektedir.

Din-şeriat ayrımı insanın açıkladığı önemli bir beşeri başarıdır. Eğer bu başarı kazanılmasaydı dinin oluşumundaki önemli bir etken olan beşeri unsurlar fark edilmeyecekti. Bunun sonucunda da insanın hayatında önemli role sahip dinin gayesi anlaşılmayacaktı. İşte Maturidi bunu yapmıştır. O'nun sisteminde "din" şeriat aracılığıyla ortaya konulmuş ve açık bir hale büründürülmüştür.

"Dinin bir şeriat şeklinde ortaya konularak açıklanması demek, O'nun "zihin-içi"nden "zihin-dışı"na çıkarılırken bir kültüre göre ifade edilip örneklenmesi ve o kültür içerisinde ortak bir anlayış ve davranışı gösteren somut fiillere dönüştürülerek toplumsal bir yapıya kavuşturulması demektir. Böylece, içinde şekillendiği kültürün özelliğini yansıtarak onun bir parçası haline gelen ve şeriat adını alan din, insanın her dönemde, kendisini ortaya koyma ve gerçekleştirme çabasıyla, tarih boyu değişerek gelişen kültürel başarılarına paralel olarak değişmiş ve zamanın izlerini içinde taşımıştır. Bu, dinin her dönemde toplumun mutluluğu için çalışan ve kendisini bu konuda sorumlu hisseden dönemin âlimlerinin elinde şekillenmesi ve onların anlayış ve kavrayışlarına göre kültüre nüfuz ederek toplumun kültürel kazanımı ve kültürel başarı haline gelmesi demektir."²⁵

2. Sekülerizm

2.1. Sekülerizmin tanımı ve tarihçesi

Seküler kelimesi Latince kökenlidir "ırk, çağ, dünya demek olan" saeculum"dan gelmekte buradan da "saeculum'a ait olan" anlamına gelen "saecularis" kelimesi türemiştir. Bu kelime Fransızca'ya "secular" ve oradan da İngilizceye "saecularis" geçmiştir. Kelimenin bir başka anlamı da "dünyaya ait", "dinin olanın dışı"

²⁵ Hanifi Özcan, "Maturidi'ye Göre Din-Şeriat Ayrımının Felsefi Temelleri", *Milletler Arası İlmî Toplantı* (İstanbul, 2009).

şında”, “kutsanmamış”, “profan” olarak açıklanabilen “dünyevi”, “la-dini” şeklinde-
 dir.²⁶ Sekülerizm sözlükte “dünyacılık” olarak geçmektedir.²⁷ Sekülerizm daha çok
 “çağdaşlaşma” anlamında kullanılmaktadır. Sekularizasyon (laikleşme) laikliğin
 sosyolojik bir süreç olarak hayata geçmesini ifade etmektedir.²⁸ Ayrıca Sekularizasyon
 dini otoritenin insan hayatı üzerindeki etkisinin zayıflaması anlamındadır. Bu
 düşünceyi Peter L. Berger: “Biz Sekularizasyonla toplum ve kültür alanlarının dini
 kurumlar ve sembollerin egemenliğinden çıkarıldığı süreci kastediyoruz.” diyerek
 ifade etmektedir. Sekülerizm için dünyevileşme, modernleşme, yabancılaşma,
 dünya ahiret ayrımı, din dünya ayrımı, dinsel olan veya dinsellik atfedilen bütün
 değerlerin birey ve toplum hayatının dışına itilmesidir diyebiliriz. Sekülerleşme bu
 anlamıyla dinin bilhassa İslam’ın günlük hayattaki etkisini yok etmeye çalışan teh-
 dit unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁹ Zira Peter Berger, Sekülerleşmeyi dinin
 etkisinin hayatın bütün alanlarına yaymak olarak tarif eder: “Mamafih kültür ve
 sembollerden bahsettiğimizde sekularizasyonun toplumsal, yapısal bir süreçten
 daha fazla bir şey olduğunu kastediyoruz. Sanat, felsefe ve edebiyatta dini içerikle-
 rin kayboluşu ve hepsinden önemlisi bilimin dünyada özerk ve tamamen seküler bir
 yöntem olarak yükselişinin de gözlemlendiği gibi o, kültürel ve düşünsel bir hayatın ta-
 mamını etkisi altına alır. Bununla kalsa iyi, burada sekularizasyonun aynı zamanda
 özel bir yanının da bulunduğu ima edilmektedir. Nasıl ki toplum ve kültürün sekü-
 larizasyonun da bahsediyorsak aynı şekilde bilincin sekularizasyonundan bahsedebili-
 riz.”³⁰ Sekülerleşme tezine göre, modernlik zaten sekülerleşmeyi içine alan ev-
 rensel bir süreçler bütünüdür. Modernleşmenin getirdiği etkiyle beraber bütün fa-
 liyet alanlarında dini düşüncenin pratiklerin ve metafizik anlayışın yok olması sa-
 vına dayanır. İnsanın zihni öncelikle bu süreci yaşar ve bunun sonucunda din sosyal
 sistemin üzerindeki etkisini kaybeder ve din insanın zihninde gerileyecektir.³¹

Seküler dünyevileşmenin başlangıcı genelde Protestan tarihi olarak ele alı-
 nır. Fakat kökleri eski Yahudi kaynaklarına kadar gitmektedir. Sekülerleşme sosyo-
 ekonomik bir kavram olarak ilk defa din savaşlarından sonra kullanılmıştır. Bu kav-
 ram mülkiyetin kilise otoriterlerinin tekeline çıkarılmasını ifade etmek amacıyla
 kullanılmıştır. Sekülerleşme Roma dini hukukunda, tarikatlarda bulunan bir müri-
 din maddiyata yönelmesi olarak ifade edilmektedir. Sekülerlik batıda uzun bir tarihi
 süreçten sonra yavaş yavaş olgunlaşmıştır. Türkiye’de “Laiklik” olarak bildiğimiz

²⁶ Murat Canpolat, *Hukuki Açından Sekülerizm ve İslamiyet* (Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007).

²⁷ Güncel Türkçe Sözlük, “Sekülerizm” (Erişim 14 Haziran 2023).

²⁸ Canpolat, *Hukuki Açından Sekülerizm ve İslamiyet*.

²⁹ Hamdi Gündoğar, “Müslüman Kimliğine Yönelen İki Tehdit: Deizm ve Sekülerizm”, *Journal of Analytic Divinity* 4/2 (2020), 245-257.

³⁰ Burhanettin Can, “Dindarlık ve Dünyevileşme” 13 (ilkbahar 2009), 70-83.

³¹ Peter L. Berger, “Sekülerizmin Gerilemesi”, çev. Ali Köse, *Liberal Düşünce* 4/14 (Bahar 1999).

Sekülerlik batıda birbirinden farklı kavramlarla tanınmaktadır. Latin ülkelerinde (İtalya, Fransa) “Laiklik” olarak, Protestan kültürünün hâkim olduğu Germen ve Anglo-sakson kökenli ülkelerde (Almanya, İngiltere, A.B.D) “Sekülerlik” olarak kullanılmaktadır. Sekülerlik, esas olarak bir “Anglo-Sakson-German/ Protestan dünyeviliğidir.” Sekülerleşme süreç olarak iki şekilde tarihsel bir süreç geçirmektedir. Birincisi “katı sekülerleşme” dir. Türkiye, Bulgaristan, Fransa’da bu katı süreç yaşanmıştır. İkincisi olan “yumuşak sekülerleşme” sürecini de Almanya, İngiltere, Japonya ve Amerika Birleşik Devletleri yaşamıştır. Aynı manalara gelmekle beraber “laikleşme” ve “sekülerleşme” kavramları farklılaşmaktadır. Bahsedilen birinci ülkelerde laikleşme ikinci ülkelerde ise sekülerleşme süreci yaşanmıştır.³²

2.2. Sekülerizmin Etki Alanları

2.2.1. Seküler Etik

Ahlak kelimesi Arapça ’da “seciye, tabiat, huy” gibi anlamlara gelen hulk ve huluk kelimesinin çoğuludur. Genellikle sözlüklerde insanın fiziki yapısı için halk, manevi yapısı için hulk kelimeleri kullanılır.³³ Ahlak, yeme, içme, sohbet, yolculuk gibi görgü kurallarına, iyi davranış biçimlerine, bunlara dair hikmetli sözlerle ve bu sözlerin derlendiği eserlere de edep veya adap adı verilmiştir. İslami gelenekte edep kavramı ilk dönemlerden itibaren özel davranış alanları hakkında kullanırken ahlak, tutum ve davranışların kaynağı mahiyetindeki ruhi ve manevi melekeleri, insanın ruhi kemalini sağlamaya yönelik bilgi ve düşünce alanını ifade etmektedir.³⁴ Seküler etik kavramı etik konusunu dinden ayıran bir anlayıştır. Allah’ı veya dini reddeden etik kuramlar ve Allah’ı kabul eden ancak Allah’ı etiğin tek kaynağı görmeyen kuramlar, seküler etik başlığının altında incelenmektedir. Seküler etik, dini ilahi veya doğüstü temeller yerine bilimsel veya pozitif temellere dayanan etik anlayışları için kullanılmaktadır.³⁵

2.2.2. Seküler toplum

Sekülerizm iddia edildiği gibi Hristiyanlığın gayrimeşru çocuğudur.³⁶ Sekülerizm batı toplumların ve Hristiyanlığın olgusal bir sürecidir. Genel toplum yapısı, modernleşme ve dünyevileşme aşamasıyla birlikte farklılaşmıştır. Adeta toplumsal bir dönüşüm yaşanmıştır. Sanayileşme, küreselleşme, modernite, din ve sekülerizm gibi kültür unsurları toplumun gündelik hayatına yansımıştır.³⁷ Tarihsel sürece ba-

³² Canpolat, *Hukuki Açıdan Sekülerizm ve İslamiyet*.

³³ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, md. “hık”.

³⁴ Mustafa Çağırıcı, “Ahlak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1989, 2/1-9.

³⁵ Canpolat, *Hukuki Açıdan Sekülerizm ve İslamiyet*.

³⁶ S.Parvez Manzoor, “Din, Tecdid ve Reform”, çev. Yücel Aşıkoğlu 5/2 (Ağustos 2008), 129-145.

³⁷ Ensar Çetin, “Türkiye’de Gündelik Hayatın Tanziminde Din ve Sekülerizm”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi II* 3/2 (2014), 265-285.

kıldığında bugünün toplumlarında genel itibarıyla eskiden olduğu gibi günlük yaşantıda dini etiğe bağlı toplumsal bir bilinç yoktur. Özellikle batı ülkelerinde toplumsal ve bireysel dini yaşantı azalmıştır. Rönesans ile birlikte bilimsellik ve rasyonalizm temel alınmıştır. Dini değer ve realiteler göz ardı edilmiştir. Sekülerist düşüncüler dini toplumsal alandan ayırma gerekliliğini savunmuşlardır. Bunun sonucunda da sekülerizm toplumu insanın yönünü tamamen dünyaya çevirerek salt dünya anlayışı getirmektedir.

2.2.3. Seküler devlet

Seküler Devlet sekülerizmin siyasi boyutuyla ilgilidir. Seküler esasa dayalı bir devlet oluşumunu önceler. Seküler devlet resmi bir dini olmayan ve yasaların belli bir dine göre şekillenmediği bir devlet yapısıdır. Laik devletler herhangi bir dine inanan veya hiçbir dine inanmayan tüm vatandaşlarına eşit mesafede bulunan devlet tipidir. Bu tür devletlerde dini kurumların siyasete karışması yasaktır.³⁸ Bu seküler devletin birincil vasfı hiçbir dini ve ideolojiyi desteklememesidir. Yalnızca tarafsızlık libası giymeli demokratik yapı oluşturmalıdır. Yalnız bu yapı nesnel sekülerleşme şeklinde olmalı öznel olmamalıdır.

2.2.4. Seküler bilim

Modern batıda kendini yeniden var etme çabası on yedinci yüzyıldaki bilimsel devrim ile gerçekleşmiştir. Bu devrim batı fikrinin temel perspektifini oluşturmuş en önemli etkidir. Batı medeniyeti ortaçağın otoritesini yıkmış müthiş bir dönüşüm sürecine girmiştir. Bu dönüşüm bilimle birlikte oluşan dönüşümdür. Bilim adeta dinin yerine geçmeye evrilmiştir. Bilim öncelikle birçok dinin (özelde Hristiyanlığın) oluşturduğu teolojilerin gerçekliğinin olmadığını göstermiştir. Bu da birçok kutsal dinin bilimsel veriler ışığında yeniden yorumlaması esasını getirmiştir. Tarihte birçok toplum bilimsiz yaşamış ancak dinsiz yaşamamıştır. Din vahiy ve sezgi yoluyla bilgi edinir.³⁹ Bilim ise duyu ve tecrübeyle bilgi edinir. Bu bağlamda bazı dinler bilimle uzlaşmaya çalışmış bazıları ise tamamen uzak kalmıştır. Oysaki İslam dini ne uzlaşmaya çalışmış ne de uzak kalmaya çalışmıştır. Çünkü İslam dininde bulunan nasslar (Kur'an, hadis) zaten bilim ile mündemice bir yapıdadır. Yüzyıllar önce Kur'an'da bulunan öğeler bilimin gelişmesi serüveni boyunca birbiriyle paralellik arz etmektedir.

3. Sekülerizm, Din ve İslam

İnsanoğlu yeryüzüne gönderilirken başıboş bırakılmamış, kurtuluş ve mutluluğu için fitratına uygun bir şekilde nasıl yaşaması gerektiği Allah tarafından kendisine bildirilmiştir. Bu kurallar din ile belirlenmiş, Hz. Âdem'le başlayıp Hz. Muhammed ile son bulan peygamberlerin görevleri bu olmuştur. İslam'da insanın hem

³⁸ "Seküler devlet", *Vikipedi*, 24 Nisan 2023.

³⁹ Canpolat, *Hukuki Açıdan Sekülerizm ve İslamiyet*.

dünya hayatı hem de ahiret hayatı önemsenmiştir. Ancak müslümanların dünya hayatına fazla dalmamaları konusunda bir uyarı vardır. İnsanın kurtuluşa ermesi için Allah'ın emrettiği kurallara uyması gerekir. İnsanlar bu kurallardan sapmaktadır. Bu sapmanın alt basamağı dünyevileşmedir. Bu basamağı sekülerleşme ve laikleşme takip etmektedir. İnsanın yeryüzündeki hayatı ahiret hayatı için bir imtihandır. Din el-hayatu-d dünya'da dikkatli davranılmasına uyarı yapar. Dinde Allah unutulmamalı, vahyi bilgi reddedilmemeli, dine karşı tavır alınmamalıdır. Ahiret hayatını reddetmemek, unutmamak ya da önemsizleştirmek gerekir. Dini sembollere karşı olumsuz bir davranış şekli oluşturulmamalıdır. Dinin sadece ibadet boyutu yoktur. Din insanın bütün hayatında var olmalıdır. Dinin bütün bu boyutları vardır ve bu göz ardı edilmemelidir. Oysaki sekülerizm bunlara karşı çıkmakta ve dini insanın yaşamından soyutlayarak dini değersizleştirmeye çalışmaktadır.⁴⁰ Müslümana düşen ise sabiteleri iyi kavrayıp pergelin bir ucuyla sabitelerini korumak diğer ucuyla ise çağa ayak uydurarak İslami çerçevede dini yok saymadan bu şekilde bir hayat tarzı benimsemesidir.

4. İslami sekülerleşmenin imkânı

İslam dini çağcıl bir yapıdadır. Özü ve mahiyeti korunduğu müddetçe islam yeniliklere açık bir dindir. İslam dini Protestan Hristiyanlığında olduğu gibi sekülerleşmeye geçit vermemektedir. İslami sekülerleşmenin önündeki ilk engel İslam'ın temel taşı olan iman anlayışıdır. İman anlayışında Tevhid, Ahiret ve Nübüvvet olan bir dindir. Allah, parçalanmış olan alanı tevhidle; insanın Allah'a ve kendine yabancılaşma sürecini risaletle; dünyaya ait olmadığını ahirete imanla dile getirmiştir. Ve böylece islam her an hayatla ilişki içerisinde olmuştur. Hâlbuki seküler dünya görüşünde varlık ve âlem Allah'tan kopuk bir haldedir. Kur'an'ı Kerimde olan iman değil de batılılarca yorumlanmış imandan yoksun bir ahlak sistemi vardır. İslam ile bağdaşmayan bu sistem islam dışıdır. İslam dininden soyutlanmış bir ahlak anlayışı düzensizliğe sebep olmaktadır. İslam getirdiği yüksek ahlak ile hayatta bir intizam oluşturmaktadır.

Bir din elbette yorumlarıyla güncellenmediği sürece zamanın getirdiği sorunlara çözüm getiremez. Bu çözümler İslam dininde içtihat olarak vardır. Bir dinin evrensel olması çağlar üstü bir yapıya sahip olması ve ilkelerinin koşullara göre yorumlanmasıyla mümkün olmaktadır. Dinde reform projeleri oluşturan bazı çevreler olmuş ve İslam'ın özüne yapılan bu saldırılar din istismarı yapmaktan başka bir şey yapmamışlardır. Bu çevreler İslam'a yeni ve verimli yorumlar getirmek yerine kitlelerin duygularını rencide etmişlerdir. İslam moderniteye entegre edilirken ahkam boyutu tasfiye edilmemelidir.

⁴⁰ Can, "Dindarlık ve Dünyevileşme".

İslami sekülerleşmenin imkânsızlığı Ernest Gallner'e göre şu şekildedir.

1. İslami öğretinin çok güçlü bir Tevhid inancına dayalı olması
2. İslam'ın öğretilerinin ve yasalarının birbirinden ayrılmaması ve bunların topluma somut olarak sunulması
3. İlahi yasanın sadece topluma ve kiliseye dayanmaması, toplumun bütün kesimlerinde geçerli olması
4. İslam'da ruhban sınıfının olmayışı⁴¹

5. Türkiye'de Sekülerizm ve Etki Alanları

Sekülerleşme ile birlikte dinin Müslümanlar üzerindeki etki alanı azalmaktadır. Her geçen gün sekülerizm özellikle genç kuşaklar üzerinde etkisini göstermekte ve Müslüman toplumlar seküler bir hayatı içselleştirmektedir. Diyanet işleri tarafından 2014 'te yapılan "Türkiye'de Dini Hayat Araştırması" adlı çalışmada hayatını dinin kurallarına göre belirlediğini söyleyenlerin oranı %64,9 ara sıra dinin esaslarına göre şekillendirdiğini söyleyenlerin oranı %28,3, hayatını hiçbir zaman dinin emirlerine göre oluşturmayanların oranı ise %4,6 olarak saptanmıştır. Günümüzde ise yapılacak benzer bir çalışmada bu oranların fazlaca olumsuz çıkmasını tahmin etmek zor olmayacaktır. Sekülerleşme, dini hassasiyetlerine bağlı toplumlarda aile yapısını tehdit etmektedir. Sekülerizm dinin ilkeleri yerine kişisel hazzı ve çıkarları ön planda tutmuştur. Dindar toplumlarda dini ve milli gelenekler insanların hayatında önemli bir dinamiktir. Fakat sekülerizmin dinden arınmış bir anlayışı olduğu için geleneksel aile yapısını itibarsızlaştırmaktadır. Seküler anlayışta aile kavramı olmazsa olmazlardan değildir. Hatta aile kurmakta zorunlu değildir. Çıkar ilişkisine dayanan aile kurumu İslam'ın aile yapısına ters ve uzak bir anlayıştır. Önlem alınmazsa aile yapısı bozulmuş bir toplumun ortaya çıkması kaçınılmazdır.

Seküler anlayışın ekonomik hayatta maddi geliri her şeyin ölçüsü olarak kabul etmesi İslami toplumları etkilemiştir. Burada olduğu gibi Türkiye'de de kapitalizm kurumsallaşmış dinde yasak olan faiz müslümanların hayatına girmiştir. İnsanlar faizli ev, taşıt almaya başlamış artık faiz normal hale gelmeye başlamıştır. İslam toplumlarında genelde ibadethaneler merkezi konumdadır. Ancak günümüzde kutsal mekânlar Müslüman bireylerin hayatında gittikçe daha az yer kaplamaktadır. Türkiye'de beş vakit namaz kılmak için camiye gidenlerin oranı %50'nin altındadır. Oruç ve namaz ibadetlerini gerçekleştiren Müslüman sayısı ülkemizde gittikçe azalmaktadır.

İletişim kanallarıyla beraber dini bir yozlaşma meydana gelmiştir. İnternet, telefon gibi kitle iletişim araçları ile birlikte toplumlarda kutsal olandan uzaklaşma

⁴¹ İsmail Ekinci, "Sekülerleşme ve Din", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7 (Haziran 2018), 320-337.

ve kutsal eleştirme yaygınlık kazanmıştır. İletişim kolaylıkları dindar toplumun mahremiyetini zayıflatmış dinden ve gelenekten uzak bir toplum oluşmasına sebep olmuştur.⁴²

Sonuç

İmam Maturidi'ye göre Allah katında bir tek din vardır ve bütün insanlık içindir. Tarih boyunca bütün peygamberler bu din üzere olmuşlardır. Bu din bir kültür içerisinde insanın kendisini gerçekleştirmesine vesile olmaya devam ederse İslami gelenek ve birikimsel olarak oluşan şer'i yapı devamlı değişecektir. Dinin insan hayatında yer bulması buna bağlı olacaktır. Tevhidde hiçbir şekilde nesih olmaz. Ancak, peygamberlerden peygamberlere değişiklik arz eden şeriatlar değişebilmektedir. İmam Maturidi bu farklılığın farkında olmuştur. Bu yüzden o, sistemini dini geleneğin ve şer'i yapının yenilenmeye olanak sağlayan bir epistemolojik alt yapı üzerine oluşturmuştur. İslam düşünce sistemi İslam'ın özünden taviz vermemek şartıyla modernizme açıktır. Devlet, hukuk, toplum ve bireyin topluca sekülerleşmesi kabul edilemez. Sekülerleşme sosyal bilimler, felsefe, ilahiyat, hukuk gibi birçok alanda tartışılan bir kavram olarak çıkmış özellikle sanayi toplumlarında dini kavram ve pratiklerin önemini yitirdikleri bir süreç olmuştur. Sekülerizm batıda büyük etkiler yaratmış ancak bu etkilenme öзде bir değişiklik meydana getirmemiştir. İslam'da bulunan ahkâm boyutu, tahrif olmaması ve son din olması, ruhban sınıfının olmaması gibi nedenler bu dinin seküler olmasını engellemektedir.

Kaynakça | References

- Avcı, Metin. "İmam Maturidi'nin "Din-Şeriat Ayırımı" Anlayışında Ebu Hanife'nin Etkisi". *e-makalat Mezhep Araştırmaları* 11/1 (Bahar 2018).
- Berger, Peter L. "Sekülerizmin Gerilemesi". çev. Ali Köse. *Liberal Düşünce* 4/14 (Bahar 1999).
- Can, Burhanettin. "Dindarlık ve Dünyevileşme" 13 (ilkbahar 2009), 70-83.
- Canpolat, Murat. *Hukuki Açıdan Sekülerizm ve İslamiyet*. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Çağırıcı, Mustafa. "Ahlak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/1-9, 1989.
- Çetin, Ensar. "Türkiye'de Gündelik Hayatın Tanziminde Din ve Sekülerizm". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi II* 3/2 (2014), 265-285.
- Dere, Ali. "Bazı Çağdaş İslam Hukukçularına Göre Şeriat'ın Tatbiki Sorunu". *İslamiyat* 1/4 (Aralık 1998).
- Ekinci, İsmail. "Sekülerleşme ve Din". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7 (Haziran 2018), 320-337.

⁴² Gündoğar, "Müslüman Kimliğine Yönelen İki Tehdit: Deizm ve Sekülerizm", 246-257.

- Güler, İlhami. "Din ve Şeriat". *Kur'an'ı Anlama Yolunda Kuramer Konferansları-II*. ed. Yusuf Şevki Yavuz, 2017.
- Gündoğar, Hamdi. "Müslüman Kimliğine Yönelen İki Tehdit: Deizm ve Sekülerizm". *Journal of Analytic Divinity* 4/2 (2020), 245-257.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmet el- Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. I-XV Cilt. Beyrut: Bulak, 1299.
- Manzoor, S.Parvez. "Din, Tecdid ve Reform". çev. Yücel Aşıkoğlu 5/2 (Ağustos 2008), 129-145.
- Önal, Recep. "İmam Maturidi Teolojisinden Semantik Analizler: "Din, Şeriat, Hak, Din ve İslam" Kavramları Örneği". *Balkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 2015), 61-78.
- Özcan, Hanifi. "Maturidi'ye Göre Din-Şeriat Ayırımının Felsefi Temelleri". *Milletler Arası İlmî Toplantı*. İstanbul, 2009.
- Özdeş, Talip. "Büyük Türk Bilgini İmâm Mâturîdî ve Mâturîdîlik". *Milletler Arası İlmî Toplantı*. 123-137. İstanbul, 2009.
- Sağlam, Hadi - Tuz, Selehattin. "Din ve Şeriat Sorunsalı Üzerine Bir Tahlil". *Universal Journal of Theology* 2/4 (2017), 302-310.
- Tümer, Günay. "Din". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/312-320, 1994.
- Türcan, Talip. "Şeriat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/571-574, 2010.
- "Güncel Türkçe Sözlük, "Sekülerizm"". Erişim 14 Haziran 2023. <https://soz-luk.gov.tr/?kelime=sekularizm>
- "Seküler devlet". *Vikipedi*, 24 Nisan 2023. https://tr.wikipedia.org/w/index.php?title=Sek%C3%BCler_devlet&oldid=29635255

Ahmet İşeri

Öğretmen, MEB.

Tefsir Anabilim Dalı

Teacher, MEB., Department of Tafsir

Adiyaman/Turkey

ilh.ahmet02_erciyes@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2802-7785>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 15.05.2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 29.06.2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30.06.2024

Yayın Sezonu/Publication Season: Haziran/June 2024

DOI: <https://doi.org/10.54958/iad.1484861>

Atıf/Cite as: İşeri, Ahmet. "Müteşâbih Âyetleri Yorumlamada Farklı Yaklaşımlar: Zemaşerî ve Fahreddin er-Râzî Örneğinde" *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 15 (Haziran 2024), 67-101. <https://doi.org/10.54958/iad.1484861>

İntihal Taraması/Plagiarism Detection

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

Müteşâbih Âyetleri Yorumlamada Farklı Yaklaşımlar: Zemaşerî ve Fahreddin er-Râzî Örneğinde*

Öz:

Kur'ân-ı Kerim'deki müteşâbih ifadelerin bir türü olan ve Yüce Allah'a izafe edilen insanbiçimci/antropomorfik anlatımların, Allah'ın şanına yakışır bir şekilde anlaşılması/yorumlanması meselesi güncelliğini koruyarak günümüze kadar tartışılmalıdır. Anlamı kapalı veya farklı mânaları barındırabilen müteşâbih ifadeler, müntesipleri tarafından mezhebî yorumların meşruiyet kazanma alanı olarak da değerlendirilebilmiştir. Muhkem, müteşâbih veya te'vil kavramlarının tanımından müteşâbihlerin hikmetlerine, bir âyetin muhkem/müteşâbih kategoride kabul edilmesi için şart koşulan kriterlerden bu tür ifadelerle yüklenen anlamlara kadar birçok meselenin mezhepten mezhebe değişiklik göstermesi bu durumun en somut göstergesi olarak kabul edilmektedir. Konunun daha iyi anlaşılması için öncelikle bu

* Bu çalışma 2022 yılında İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri alanında Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Karadağ danışmanlığında tamamlanan 'Zemaşerî ve Fahreddin Er-Râzî'nin Allah'a Dair Müteşâbih Lafızlara Yaklaşımlarının Mukayesesi' adlı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

önemli meselelerle ilintili müstakil başlıklar üzerinde duruldu. Akabinde ise çalışma kapsamında incelenen âyetlerde geçen Allah'ın eli, yüzü, gözü, ipi, boyası, devesi, mekr, istivâ, istihzâ gibi müteşâbihler; Mu'tezilî tefsir anlayışının önemli siması Zemaşerî'nin *el-Keşşâf* ve Ehl-i sünnet tefsirinde mühim bir kaynak olarak kabul görmüş Râzî'nin *Mefâtîhu'l-ğayb* isimli eserleri üzerinden mukayese edildi. Bu mukayese ile mezhebî aidiyetleri olan iki müfessirin, Allah'ın sıfatları konusundaki kelâmî ihtilaflarının, ilgili ayetlerin tefsirine ne kadar yansıtıklarının tespit edilmesi hedeflendi. Mu'tezile, Allah'ın zatı dışında hiçbir sıfatının olmayacağı görüşünü temellendirdiği usûl-i hamsenin tevhid prensibinden hareketle söz konusu müteşâbih lafızlara yaklaşırken; Eş'ârîler ise keyfiyetini ve mahiyetini bilemeyeceğimiz bir esas ile Allah'ın bu sıfatlarına anlam yüklemişlerdir. Bu mânada arka plan farklı olsa bile iki ekolün de teşbihe karşı tenzihî bir duruş sergilemelerinden dolayı Allah'ın sıfatları türdeki bu müteşâbih ifadelere çok yakın yorumlar getirmişlerdir. Rü'yetullah meselesinde ise, Zemaşerî Allah'ın görülemeyeceğini, Râzî ise görülebileceğini ispatlamak için aynı âyetleri delil olarak kullanmışlardır. Bu bağlamda çalışmamızı, bu minvaldeki diğer çalışmalardan farklı kılan özellik ise; yeri geldikçe yorumların varsa ön kabullerle/arka planla ilişkisini açıklamaya çalışmamızdır. Tefsir eserlerinde kendisine geniş yer bulan bu konular, günümüzde özellikle akademik çevrede ciddi çalışmaların çıkmasına vesile olmuştur. Bütün bunlar hem bu konunun tazeliğini koruduğunu hem de bu alanda son sözün söylenemeyeceğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Te'vil, Tenzih, Müteşâbih, Mezhep, Rü'yetullah.

Different Approaches in Interpreting the Mutashabih Verses: Zamakhshari and Fakhr al-Din al-Razi Example

Abstract

The issue of understanding/interpreting the anthropomorphic expressions, which are types of metaphorical expressions in the Holy Qur'an and which are attributed to Almighty Allah, in a way befitting the glory of Allah, has remained up-to-date and has been discussed until today. The followers of this issue can also have evaluated mutashabih expressions, which have implicit meanings or may contain different meanings, as an area where their sectarian interpretations gain legitimacy. The fact that many issues vary from sect to sect, from the definition of the concepts of muhkam, mutashabih or ta'wil to the wisdom of mutashabihs, from the criteria required for a verse to be accepted in the muhkam/mutashabih category to the meanings attributed to such expressions, is accepted as the most concrete indicator of this situation. In order to better understand the subject, individual topics related to these important issues were first focused on. Subsequently, within the scope of the study, metaphors such as Allah's hand, face, eye, rope, paint, camel, trick, istiwa, istihza, mentioned in the verses and examined, and which are mentioned in the el-Kashshaf and Ahl al-Sunnah tafsir of Zamakhshari, an important figure of the Mu'tazili tafsir understanding and Râzî's works named *Mefâtîhu'l-ğayb*, which are accepted as an important source were compared to each other. With this comparison, it was aimed to determine to what extent two exegetes with sectarian affiliations reflected their theological disagreements on the attributes of Allah in their interpretations of the relevant verses. While the Mu'tazili approached these metaphorical expressions based on the principle of monotheism of Usul al-Khamsa, on which they based their view that Allah has no attributes other than Himself, the Ash'arites, on the other

hand, attributed meaning to these attributes of Allah on a basis whose quality and nature we do not know. In this sense, even though the background is different, since both schools have a pure stance against simile, they have brought very close interpretations to these allegorical expressions such as the attributes of Allah. Regarding the issue of Ru'yatullah, Zamakhshari used the same verses as evidence to prove that Allah cannot be seen, while Razi used the same verses as evidence to prove that Allah can be seen. In this context, what makes our study different from the other studies in this field is that we try to explain the relationship of comments with presuppositions/background when appropriate. These topics, which find wide coverage in tafsir works, lead to significant studies today, especially in academic circles. All of these show that this issue remains fresh and that the last word cannot be said in the field.

Keywords: Tafsir, Ta'wil, Tanzih, Mutashabih, Sect, Ru'yatullah.

Giriş

Hidâyet kaynağımız Kur'ân-ı Kerîm'in ilk muhatabı Hz. Peygamber, vahye tüm inananlara bağlayıcı yorumlar getiren ilk müfessirdir. Bu özelliğiyle ilahî mesajlara yönelik sahabenin sorularını cevaplamış, dönemin ihtiyaçlarına göre âyetleri izah etmiştir. Peygamberimizin (s.a.s.) vefatıyla müteşâbihler gibi müslümanların gündemini meşgul eden soru(n)ların naslar ışığında çözülmesini ulema üstlenmiştir.

Vahiy metinlerinin anlaşıldığı oranda bir mânaya ve canlılığa tekabül ettiği gerçeği, her çağda Kur'ân-ı Kerîm'e merak ve ilgiyi dinamik tutmuştur. Bu sebeple Kur'ân'da ilahî metinden kaynaklanan anlaşmazlıkları kolaylaştıran sembol, istiare, teşbih veya temsil gibi sık sık kullanılan dil ve edebiyat araçları, okuyucular için anlamaya yardımcı unsurlar olmuştur. Zahirî anlamı tevhidî akîdeye zarar verebilecek olan Allah'ın sıfatları ile ilgili müteşâbih ifadeler, metafizikten fizik âlemine gelen mesajların anlaşılması, Allah Teâlâ'nın tanınması ve muhatap ile ortak dilin yakalanması bakımından önemli görevler icra eder. Ne var ki mezhebî veya fikrî ön kabullerinden tamamen sıyrılmayan bazı müfessirlerin, mensubiyetlerinin lehine müteşâbih lafızlara yaklaştıkları da bir gerçektir. Müfessirlerin; müteşâbih tespit kriterlerine ve te'vil anlayışlarının mezhebî arka planla ilintisine bakıldığında mensubiyetlerinin izleri rahatlıkla görülecektir. Hatta müfessirler, mezhebî görüşlerine yakın bir te'vil yöntemi oluşturmuşlardır. Örneğin bir müfessirin müteşâbih dediği bir âyeti, farklı mezhebe mensup bir müfessir muhkem kabul edebilmiştir.

Müteşâbihlerin te'viliyle ilgili yaklaşımlar, İslam tarihinde iki görüşün ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. İlk olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatından sonraki dönemde birçok sahabenin hayatta olmasından, iç ve dış fitnelerin etkilerine ciddi biçimde maruz kalmamalarından dolayı Selef uleması, müteşâbih ifadelerin teşbihî çağrışımlarına en azından kendi dönemlerinde bir tehdit boyutuyla denk gelmediler. Bu yüzden müteşâbih lafızların varlığına inanırken keyfiyetini Allah'a havale ettiler. Dolayısıyla te'vil faaliyetlerinden uzaklaşarak Allah'ı tenzih etmeyi yeterli gördüler.¹ Daha sonraki dönemlerde İslam coğrafyasının sınırlarının genişlemesiyle oluşan yeni şartlar karşısında durum değişti. Özellikle nebevî otoritenin yokluğu, farklı kültürlerin tesiri, müteşâbihler üzerinden istismar hesaplarının ya-

¹ Celâlüddîn Abdürrahmân b. Muhammed es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l Kur'ân*, çev. Sakıp Yıldız, Hüseyin Avni Çelik (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987), 13; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 295; Sahiron Syamsuddin, "Âl-i İmrân Suresi'nin 7. Âyetindeki Muhkemât ve Müteşâbihât'a İlişkin Taberî ve Zemaşerî'nin Görüşlerinin Analitik Bir İncelemesi", çev. Zülfikar Durmuş, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/3 (2002), 278; Yakup Bıykoğlu, "İlk Dönem Eş'arî Kelâmında Müteşâbih Âyetlerin Te'vili Sorunu", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/1 (15 Haziran 2016), 391, M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/401, Yusuf Şevki Yavuz, "Müteşâbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/204.

pılması, tecsim ve teşbih girdabına düşmüş mezhep mensuplarının itikadî/fikrî/siyasi/mezhebî ön kabullerine veya sapık görüşlerine Kur'ân'ı alet etmeye kalkışmaları karşısında² halef ulanması, kısmen ihtiyaç, çoğu zaman da bir zorunluluk olarak tevhid akidesine ve vahyin ruhuna yakışır bir endişeyle müteşâbih lafızları te'vil etmeye çalıştılar. Onlar da tenzihî hassasiyetle ve muhkem ifadelerin referansıya müteşâbihlerin anlaşılması için gayret gösterdiler.³ Dönemlerinin sorun ve ihtiyaçları karşısında pasif kalmaktansa sorumluluk alarak Allah'ın cisimleştirilmesine karşı aklî ve naklî deliller getirerek ilmî bir mücadele verdiler.

Mu'tezilî müfessir Zemaşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâfı* ile Ehl-i sünnet'in önemli müfessirlerinden Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtilü'l-ğayb* adlı eserleri, Allah'ın sıfatları türündeki bazı müteşâbihlere yaklaşımları mukayese edilmiştir. Bu amaçla Kur'ân'da Allah'a izafe edilen yed, vech, ayn, nur, hablullah, sıbgatullah, hudûdullah rûhullah, istivâ, istihzâ, mekr, hatm ve rü'yetullah gibi müteşâbih anlatılar ele alınmıştır. Dirâyet tefsir örneğini ortaya koyan ve kelâmî yönleri de güçlü olan müfessirlerimiz, konuyla ilgili aklî delilleri de ciddi bir biçimde kullanmışlardır. Râzî'nin Zemaşerî'den kısa bir süre sonra yaşaması ve tefsirinin birçok yerinde ona atıfta bulunması hem meseleyi başka açılardan görme imkânını hem de dönemin müteşâbih yaklaşımını kavramaya yardımcı olmuştur. Hakkı teslim etmek adına Zemaşerî, bir Mücessime/Müşebbihe gibi müteşâbih lafızlara haksızlık edercesine vahyin maksadına aykırı yorumlar getirmemiştir. Zemaşerî'nin bu tutumunu yeri geldikçe müfessirimiz Râzî de dile getirmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'deki müteşâbih ifadelerin tefsir çalışmalarının merkezinde yer alması bu ilmi statik alandan çıkarıp dinamik bir zenginliğe taşımıştır. Bununla birlikte tefsir tarihinde müteşâbihlerle ilgili özgün görüşlerin üretilmesi ve muhaliflerin iddialarını çürütmek için sağlam delil arayışı bir hikmet olarak değerlendirilebilir. Günümüzde konuyla ilgili; kitap, tez, makale gibi çalışmaların yoğunlukta olması meselenin güncelliğini koruduğuna, mezhep içi farklı görüşlerin ileri sürülmesi de meselenin mezhepler üstü bir yapıya büründüğüne işaretler.

1. Kavramsal Çerçeve

Müteşâbih ve onun çerçevesine giren kavramların bazı sebepler neticesinde ortak tariflerinin yapılmadığı, hatta her düşünce sisteminin kendi yaklaşımlarına göre tanımlar ürettiği olmuştur.⁴ Kur'ânî kavramların kastettiği mânaya varmak

² Bahreddin Bildirici, *Çağdaş Tefsir Kaynaklarında Rü'yetullah Konusu* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 2-7; Karatay, "el-En'âm 6/103. Âyet Bağlamında Rü'yetullah Meselesi", 163.

³ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 186; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 138; Yusuf Işıcık, "Kur'anda Temel İki Kavram: Te'vil ve Müteşâbih", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (2002), 30.

⁴ Fatih Altun - Reyhan Çağlayan Altun, "Zürkânî ve Ettafeyyiş'in Muhkem ve Müteşâbih ile İlgili Görüşlerinin Karşılaştırılması", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/1 (30 Nîsân 2020), 41.

için Yüce Kitabımızın bu kavramlara yüklediği anlamlar ile indiği dönemde anlaşıl-
dığı şeklinin ortaya çıkarılması gerekir. Böylece kavramlar İslam öncesi cahiliyenin
ve mezhebî bagajların tarifinden sıyrılabilir.⁵ Bu yüzden öncelikli olarak klasik dö-
nem sözlükler esas alınıp müteşâbih ve ilintili kavramların anlam tayini üzerinde
durmak yerinde olacaktır.

1.1. Lügatte ve Istilahta Müteşâbih

Yüce Kitabımızda müteşâbih kavramı iki âyette “tekrar”, iki âyette “âyetlerin
anlaşılabilir mesajları barındırması”, bir âyette “cennet ile dünya nimetlerinin ben-
zerliği”, iki âyette ise “yeryüzündeki nimetlerin benzerliği” anlamında olmak üzere
yedi defa geçmektedir.⁶ Kur’ân’da müteşâbih, aklın farkına varamayacağı kadar bir-
birine çok benzeyen⁷ ve farklı anlamları çağrıştıran⁸ mânalarına tekabül eder.

Müteşâbih kelimesi sözlükte benzemek,⁹ anlaşılması zor,¹⁰ karışık,¹¹ ve ben-
zeşen iki şey¹² gibi anlamlara gelir. Bununla birlikte müteşâbih, iki şeyin birbirine
keyfiyet bakımından yakın olması¹³ şeklinde tarif edilmiştir. Ayrıca müteşâbih kav-
ramı hadislerde, helal ve haram arasındaki ‘şüpheli şeyler’ anlamında kullanıldığı

⁵ Hasan Yılmaz, “Semantik Analiz Yönteminin Kur’an’a Uygulanmasına Dair”, *Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Usûlü*, ed. Bilal Gökür (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, Kur’an ve Tefsir Akad, 2009), 364; Toshihiko Izutsu, *Kur’an’da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşat Atalar (İstanbul: Pınar Yayıncılık, 2018), 70; Toshihiko Izutsu, *Kur’an’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selâhattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018), 20.

⁶ M. Zeki Duman, “Kur’an’da Müteşâbihat”, *Bilimname* 9/3 (2005), 25.

⁷ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât / Kur’an Kavramları Sözlüğü*, trc. Mehmet Yolcu-Abdulkaki Güneş (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 537; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb* (Beirut: Dâru’l-Fikr, 1981), 7/181; Muhammed A’lâ b. Alî b. Muhammed Hâmîd el-Fârûkî et-Tehânevî, *Keşşâfî Istilâhâti’l-Fünûn ve’l-Ulûm* (Beirut: Mektebetü Lübnân Naşirûn, 1996), 2/1489.

⁸ Zemahşerî, el-Keşşâf ‘an hâkâ’iki ğavâmi’i’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-eķâvîl fi vücûhi’t-te’vîl, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Mektebetü’l-ubeykan, 1998), 1/528.

⁹ İbn Manzûr, Ebû’l-Fazl Cemâliüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü’l-Arab* (Beirut: Dârü’s-Sadır, 1882), 503; Ebû’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed el-Firuzabadi, *Kâmûsü’l-Muhît Tercümesi*, çev. Mütercim Asım Efendi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 550; eş-Şeyh Ahmet b. Yusuf b. Abdiddâim el-Ma’rûf bi’s-Semîn es-Semîn el-Halebî, *Umdetü’l-Huffâz fi Tefsiri Eşrafi’l-Elfâz*, thk. Muhammed Basıl Uyuni’s-Sûd (Beirut: Dâru’l- Kutubi’l-İlmiyye, 1996), 248; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 165.

¹⁰ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta’rifât*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 202.

¹¹ ez-Zerkeşî, *El-Burhân Fi Ulûmi’l-Kur’ân*, 294; Ebû’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-Muhît*, thk. Enes Muhammed eş-Şâmî, Zekeriyâ Câbir Ahmed (Kahire: Dârü’l-Hadis, 2008), 836; Altun - Altun, “Zürkânî ve Eттаfeyyiş’in Muhkem ve Müteşâbih ile İlgili Görüşlerinin Karşılaştırılması”, 41.

¹² Yusuf Şevki Yavuz, “Müteşâbih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/204.

¹³ Ebû’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât fi Garibi’l-Kur’an, thk. Muhammed Halil Aytani, 6. Baskı, Dârü’l-Marife, Beirut, 2010, 254.

için bu ifadeye ‘şühpe’ anlamı da verilmiştir.¹⁴ Yine dünya-ahiret nimetlerinin benzerliğini anlatan âyetlerden hareketle müteşâbihi, dilciler kalite/güzellikte, müfessirler ise görüntüde benzerlik olarak tanımlamışlardır.¹⁵

Terim olarak ise; izah edilemeyen,¹⁶ başka mânaları da barındırabilen¹⁷ te’vile anlamının tayin edildiği ifadeler¹⁸ müteşâbih denmiştir. Ya da mânası lafzen kapalı¹⁹ hurûf-ı mukattaa, kıyamet vakti,²⁰ Ye’cûc/Me’cûc veya Allah’ın sıfatları gibi anlaşılması imkânsız ya da bilinmesi için ilahi bilgi isteyen bir kavram olarak da tarif edilmiştir.²¹ Bunun yanı sıra müteşâbih, lafzı tekrarlanan, iman isteyip ancak amel gerektirmeyen kısza veya darb-ı mesel âyetleri şeklinde de anlaşmıştır.²² Ayrıca birçok mânayı taşıyabilen,²³ bu mânalardan birinin alınması için muhkem bir delile ihtiyaç duyulan ifadeler²⁴ olarak da tanımlanmıştır. Bu yüzden müteşâbihül-Kur’ân, birden fazla anlama işaret eden tefsiri zor Kur’ânî ifadeler²⁵ şeklinde izah edilmiştir. Zemahşerî bu kavrama, ehl-i bid’atın da ehl-i hakkın da görüşlerine yorabildiği ifadelerdir²⁶ demiştir.

Âyetlerde müteşâbih, anlamı bilinmeyen ve birbirine benzer olan şekilde iki anlam taşır. Ulema, ‘eşyanın birbirine benzemesi’ tarzındaki asıl anlamı dururken,

¹⁴ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 7/181.

¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 13/504.

¹⁶ Celâlüddîn Abdürrahmân b. Muhammed es-Suyûtî, *el-İtkân Fî Ulûmi’l-Kur’ân*, çev. Sakıp Yıldız ve Hüseyin Avni Çelik, (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987), 2/7.

¹⁷ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 7/181; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsü’l-Muhîd Tercümesi*, 6/550; Tehânevî, *Keşşâfû Istılâhâtü’l-Fünûn ve’l-Ulûm*, 2/1437; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 201.; Yavuz, “Müteşâbih” 32/205

¹⁸ Demirci, *Tefsir Usûlü*, 166; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 128.

¹⁹ Fîrûzâbâdî, *Kâmûsü’l-Muhîd Tercümesi*, 6/5576.

²⁰ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 202.

²¹ Süyûtî, *el-İtkân*, 2/7; Kerim Özmen, *İmam Mâtürîdî ve Kâdî ‘Abdülcebbâr’ın Tefsirlerinde Yüce Allah’a Dair Müteşâbihlerin Yorumu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018), 15.

²² Süyûtî, *el-İtkân*, 2/8; Enver Apa, “Müteşâbih Âyetler’ Kavramı Hakkında Tarihî ve Semantik Bir İnceleme”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 155; M. Zeki Duman, “Kur’an’da Müteşâbihat”, *Bilimname* 9/3 (2005), 43; Tuğba Günel, ‘Müteşâbih’ Kavramının Kelam Literatüründeki Anlam Ve Değeri (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 14; Muhammed Hadi Marifet, “Muhkem ve Müteşâbih Âyetler”, *Misbah Dergisi* 7/14 (2018), 55; Enes Yılmaz, *Selefiyye’nin Te’vil Anlayışı İbn Akil Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 19-20; Muhammed Mustafa Pınarbaşı, *İbn Teymiyye’de Muhkem ve Müteşâbih Anlayışı* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 24-25; Altun - Altun, “Zürkânî ve Eftafeyiş’in Muhkem ve Müteşâbih ile İlgili Görüşlerinin Karşılaştırılması”, 42.

²³ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 229.

²⁴ Yavuz, “Müteşâbih” 32/204; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 128; Demirci, *Tefsir Usûlü* 165-166.

²⁵ Fîrûzâbâdî, *Kâmûsü’l-Muhîd Tercümesi*, 6/550; Tehânevî, *Keşşâfû Istılâhâtü’l-Fünûn ve’l-Ulûm*, 2/1489.

²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1/528.

‘anlamı bilinmeyen ifadeler’ olan birinci/zayıf mânasını alıp, mütешâbihleri anlaşıl-mayan ifadeler olarak yorumlanmasına sebep olduğu şeklinde de yaklaşımlar ol-muştur.²⁷

1.2. Lügatte ve Istılahta Muhkem

Sözlükte muhkem kelimesi, birinin islah olması için engellenmesi anlamına gelir. Zulümleri engelleyen kişiye “hâkim” denilmesinin sebebi de budur.²⁸ Hayvan-ların problem çıkarmaması için vurulan gem veya yulara “hekemetun” denilmesi bunun içindir.²⁹ Muhkem, şüphe barındırmayan,³⁰ itiraza karşı sağlam,³¹ dışa karşı muhafaza edilmiş,³² apaçık ve güvenilir³³ olarak izah edilmiştir. Ayrıca muhkem, fe-sattan/tahriften uzak,³⁴ net anlam taşıyan,³⁵ mensuh olmayan,³⁶ hikmetle amel edi-len³⁷ ve hüküm içeren³⁸ ifadeler anlamında kullanılmıştır.

Râzî ise muhkem kelimesini “fasih lafız ve sahih mâna” şeklinde tarif eder.³⁹ Zürkânî’ye göre ise “احکم الامر” ahkeme’l-emr/bozulmasını engellemek örneğinde ol-duğu gibi muhkemin tüm sözlük mânaları ‘engellemek’ etrafında birleşir.⁴⁰

Istilah anlamıyla muhkem, tefsir edilmesiyle anlamları kolay bir şekilde or-taya çıkarılan, çelişki taşımayan,⁴¹ muhatabın mânasını açıkça kavradığı⁴² ifadeler biçiminde tanımlanmıştır. Ayrıca ilk anda anlaşılın Kur’ân’ın sarih lafızları; içerik olarak helal, haram, ceza veya mükafat bildiren⁴³ ifadeler olarak da tarif edilmiştir. Yine nasih,⁴⁴ nitelik ve içerik bakımından belirgin,⁴⁵ muhtelif çağrışımlar barındır-mayan⁴⁶ ifadelere de muhkem denilmiştir. Bunların yanında delâleti te’vile ihtiyaç

²⁷ Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, “Mütешâbihat Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi”, *Bilgi Vakfı Yayınları*, (1994), 369.

²⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, 293.

²⁹ İsfahânî, *Müfredât*, 299.

³⁰ İsfahânî, *Müfredât*, 302.

³¹ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 205.

³² Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 206; Başoğlu, “Muhkem”, 31/42.

³³ Tuncay Başoğlu, “Muhkem” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/42

³⁴ Pınarbaşı, *İbn Teymiyye’de Muhkem ve Mütешâbih Anlayışı*, 23.

³⁵ Zemahşerî, *el-El-Keşşaf*, 1/876.

³⁶ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 206; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsü’l-Muhît Tercümesi*, 5/4929.

³⁷ Semîn el-Halebî, *Umdetü’l-Huffâz*, 1/440.

³⁸ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-Muhît*, 388.

³⁹ Râzî, *Mefâtilü’l-ğayb*, 7/180.

⁴⁰ Muhammed Abdulazim ez-Zürkânî, *Menahilü’l-İrfan fi Ulumi’l-Kur’an*, thk. Fevvez Ahmed Zümerli (Bey-rut: Kitabü’l-Arabi, 1995), 213.

⁴¹ Zürkânî, *Menahilü’l-İrfan fi Ulumi’l-Kur’an*, 215.

⁴² Süyûtî, *el-İtkân* 2/8.

⁴³ Zerkeşî, *el-Burhân*, 293.

⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 12/140.

⁴⁵ Süyûtî, *el-İtkân* 2/8; Pınarbaşı, *İbn Teymiyye’de Muhkem ve Mütешâbih Anlayışı*, 24-25.

⁴⁶ Duman, “Kur’an’da Mütешâbihat”, 20.

duymayan,⁴⁷ lafzın kastı zâhir anlamında olan⁴⁸ ifadeler olarak anlaşılmıştır. Özetlemek gerekirse anlamı net olduğu için başka âyetler, hadisler veya dilsel tahlillere gerek kalmadan anlaşılan⁴⁹ âyetlerdir.

1.3. Lügatte ve Istılahta Te'vil

Te'vil, kavram olarak Kur'ân'da geçtiği her ayette aynı anlamda kullanılmamıştır. Bu yüzden sözlüğe göre 'akıbet' anlamını taşıması gerekirken Râzî kelimeyi 'tefsir' olarak tarif etmiştir.⁵⁰

Te'vil sözlükte, dönmek,⁵¹ murad edilen mânaya döndürmek,⁵² geri çevirmek,⁵³ beyân etmek⁵⁴ bir şeyi varacağı yere vardırma⁵⁵ gibi anlamlara gelir. Bir şeyi aslına/hakikatine çevirmek anlamındaki bu kelime, Kur'an-ı Kerim'de 'tefsir, rüya tabiri, sebep veya sonuç' olmak üzere dört mânada kullanılır.⁵⁶ Ayrıca rucû,⁵⁷ belli bir amaca doğru yönelme, âkıbet,⁵⁸ zâhirî anlamı tercih etmek şeklinde açıklanmıştır.⁵⁹

Râzî te'vili, bir konuda kendisine başvurulmuş kaynak olarak açıklamıştır.⁶⁰ Tehânevî ise, lafzı yorumlamak amacıyla bir delile dayanarak nassın zâhirî anlamını terk edip aslı mânasına ulaşmak şeklinde bir tarif getirmiştir.⁶¹ En geniş anlamıyla te'vil, meşru bir sebep/delilden hareketle bir âyeti zâhirî mânasından alıp

⁴⁷ Süyûtî, *el-İtkân* 2/8; Hacı Önen, "İbn Kesir ve Taberî'nin Muhkem-Müteşabih ile İlgili Görüşlerinin Mukayesesi", *Ekev Akademi Dergisi* 18/60 (2014), 312-313.; Sahiron Syamsuddin, "Âl-İ İmrân Suresi'nin 7. Âyetindeki Muhkemât ve Müteşabihât'a İlişkin Taberî Ve Zemahşerî'nin Görüşlerinin Analitik Bir İncelemesi", *çev. Zülfikar Durmuş, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/3 (2002), 269; Başoğlu, "Muhkem", 31/42.

⁴⁸ Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 206; Marifet, "Muhkem ve Müteşabih Âyetler", 55.

⁴⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, 2/11; Syamsuddin, "Âl-İ İmrân Suresi'nin 7. Âyetindeki Muhkemât ve Müteşabihât'a İlişkin Taberî ve Zemahşerî'nin Görüşlerinin Analitik Bir İncelemesi", 271.

⁵⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 17/102.

⁵¹ İsfahânî, Müfredat, 31.

⁵² Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, 139; el-Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, 55.

⁵³ Firûzâbâdî, *Kâmûsü'l-Muhîd*, 83.

⁵⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 214.

⁵⁵ İsfahânî, Müfredat, 31; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/32; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 297; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 214.

⁵⁶ Demirci, *Tefsir Usûlü*, 297.

⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/32; Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtaza b. Muhammed b. Abdirezâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus* (Kuveyt: Mektebetü Hükümeti'l-Kuveyt, 2000), 7/215.

⁵⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Te'vil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/27; Özmen, *İmam Mâtürîdî ve Kâdî 'Abdülcebbar'ın Tefsirlerinde Yüce Allah'a Dair Müteşabihlerin Yorumu*, 16; Yılmaz, *Selefiyye'nin Te'vil Anlayışı İbn Akil Örneği*, 25.

⁵⁹ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs* 3/470.

⁶⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 7/189.

⁶¹ Tehânevî, *Keşşâfü Istilâhâtü'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 1/376.

bağlamından koparmadan Kur'ân'a ve Sünnet'e uygun anlamlara hamletmek⁶² şeklinde tanımlanmıştır. Bu tanım müteşâbihin nasıl anlaşılması gerektiğinin metodu da ortaya koymaktadır.

2. Müteşâbihle İlgili Diğer Konular

Müteşâbih'in çeşitleri, tespiti, te'vili ve hatalı te'vil edilmesinde mezhebî ön kabullerin etkisi konularına kısaca değinmemiz bütünlük açısından önemli olacaktır.

2.1. Müteşâbih'in Çeşitleri

Lafzî anlamı tecsim fikrini barındırdığı için tevhidî ve tenzihî hassasiyetlerle, muhkem âyetler veya sahih hadisler referans alınarak te'vil edilen müteşâbihler hakkında çeşitli tasnifler yapılmıştır. Kaynaklarda görüldüğü kadarıyla müteşâbihat sınıflandırılırken farklı isimler kullanılsa da içerik bakımından birbirine yakın taksimler olmuştur. Bu minvalde genel anlamıyla kabul edilen müteşâbihlerin çeşitleri şöyle sıralanabilir:

Müfessirlerin tasniflerini de kapsayacak genişlikte bir sınıflandırma yaptığını iddia eden İsfahânî, müteşâbihlerin çeşitlerini şu şekilde kategorize ederken tamamı muhkem olanları ilk sırada, tamamı müteşâbih olanları ikinci sırada, kısmen müteşâbih âyetleri ise üçüncü sırada değerlendirir. Konumuzla ilgili olan üçüncü kategorideki kısmen müteşâbih ifadeleri de kendi içinde üç bölümde sınıflandırır: Birincisi yalnızca lafızda müteşâbihlerdir. Bu kısmı da hayvanların bir besini olan "أَبًا" kelimesi⁶³ gibi bölgenin Araççasına garip olan lafızlar ve Hz. İbrahim'in putları kırdığını bildiren "Sonunda, üzerlerine yürüyüp kuvvetle vurdu" âyetinde⁶⁴ geçen "بِالْتَيْمِينِ" kelimesi gibi birçok anlama gelebilen mürekkebe lafızlar olmak üzere iki alt başlıkta değerlendirir.⁶⁵ İkincisi kıyamet safhaları gibi sadece mânada müteşâbihler ve son olarak sonuncusu hem lafzen hem mânâda müteşâbih tarzında olanlardır. İsfahânî mânâ açısından müteşâbih âyetleri de beş bölüme ayırarak detaylandırmıştır.⁶⁶

Bazı âlimler müteşâbih ayetler hakkında; i) kıyamet ve gayb gibi anlamı bilinmeyenler, ii) anlamı kapalı olsa da bilinmesi mümkün lafızlar, iii) ilimde derinleşenlerin (râsih) kavrayabileceği müteşâbihler şeklinde bir tasnif yapmışlardır.⁶⁷ Süyûtî de benzer şekilde müteşâbihlerin kısımlarını ele alıp teferruatlı bir şekilde

⁶² Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 55; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 297.

⁶³ Abese 80/31.

⁶⁴ es-Sâffât 37/93.

⁶⁵ Birleşik/mürekkebe lafzî müteşâbihlerin çeşitleri hakkında detaylı bilgi için ayrıca bkz. İsfahânî, *Müfredât*, 538; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 174.

⁶⁶ İsfahânî, *Müfredât*, 537-539.

⁶⁷ İsfahânî, *Müfredât*, 539; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 229; Zürkânî, *Menahilü'l-İrfan fi Ulumi'l-Kur'an*, 222; Süyûtî, *el-İtkân*, 2/14.

tasnif ettikten sonra nakletmiştir.⁶⁸ Bütün bu tasniflerin yanında ilgili ayetler mutlak ve izâfî müteşâbihler olmak üzere iki sınıfta da değerlendirilmiştir. Allah'ın sıfatları, âhiretin haberleri, hurûf-ı mukattaa, dâbbetü'l-arz, levh-i mahfûz veya sidretü'l-müntehâ gibi mahiyetini Allah'ın dışından kimsenin bilmeyeceği ifadeler, mutlak müteşâbihler kısmında ele alınmıştır.⁶⁹

2.2. Müteşâbihlerin Tespit ve Te'vil İmkânına Yaklaşım

Kur'ân-ı Kerim'de müteşâbihlerin te'vili meselesi zâhiren çelişki hissi verse de bütüncül anlamda tamamlayıcı nitelikte olan temelde üç âyet etrafında tartışılmaktadır: İlki “*Elif. Lâm. Râ. (Bu sana indirilen), âyetleri muhkem, kılınmış bir kitaptır.*”⁷⁰ meâlindeki “...الرَّكِتَابِ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ...” âyeti, ikincisi “*Allah sözün en güzelini, müteşâbih bir kitap olarak indirdi...*”⁷¹ meâlindeki “...اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا...” âyeti ve sonuncusu ise “*Sana Kitab'ı indiren O'dur. Kur'ân'ın bazı âyetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab'ın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihdir...*” meâlindeki⁷² “...هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ” âyetidir.

Hûd sûresinin ilk âyetinden Kur'an-ı Kerim'in muhkem, Zümer sûresinin 23. âyetinden müteşâbih, Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinden ise hem muhkem hem de müteşâbih olduğu akla gelebilir. Bu sorunlu çıkarıma, Hûd ve Zümer sûrelerinin ilgili âyetlerinde geçen muhkem ve müteşâbih kavramlarının lügat anlamları, Âl-i İmrân sûresi 7. âyetindeki muhkem ve müteşâbih kavramlarının ise terim anlamları esas alındığı için varılmıştır.⁷³ Bu sebepten dolayı âyetlerin birbirlerine muhalif anlamlar kastettiği zannedilebilir.⁷⁴ Oysa “Kur'ân'ın muhkem” olmasının; anlamının net,⁷⁵ hikmet sahibi birinin indirdiği,⁷⁶ kusursuz,⁷⁷ lafzı/manası anlaşılır ve benzersiz⁷⁸ bir kitap olması şeklinde izah edilmiştir. “Kur'ân'ın müteşâbih” olmasının ise âyetlerin îcâz vasfına sahip olması,⁷⁹ birbirilerini tasdik etmesi,⁸⁰ mânasındaki derinlik ve îcâz yönüyle muhaliflerini âciz bırakması, konuların tekrarlanmasından

⁶⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, 2/13-15.

⁶⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 130-131; Mutlak ve izâfî müteşâbihler hakkında diğer örnekler için ayrıca bkz. Demirci, *Tefsir Usûlü*, 168-177.

⁷⁰ Hûd 11/1.

⁷¹ ez-Zümer 39/23.

⁷² Âl-i İmrân 3/7.

⁷³ Demirci, *Tefsir Usûlü*, 170; Enver Bayram, “Fahredden Er-Razî'nin Tefsir-i Kebir'inde Bir Ulumu'l Kur'an Bahsi Olarak Muhkem ve Müteşâbih Âyetler”, *Mânas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/2 (2017), 62.

⁷⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 179; Güven, “Kur'ân'ın Anlaşılmasında Müteşâbihat Problemi ve Te'vil”, 301.

⁷⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, 2/7.

⁷⁶ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 3/181.

⁷⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, 2/7; Altun- Altun, “Zürkânî ve Eттаfeyyîş'in Muhkem ve Müteşâbih ile ilgili Görüşlerinin Karşılaştırılması”, 39-44.

⁷⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 17/184.

⁷⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, 2/7.

⁸⁰ İsfahânî, *Müfredât*, 537; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 7/180; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 167.

dolayı birbirlerine benzeyen kitap olarak tarif edilmiştir.⁸¹ Bu tariflerden anlıyoruz ki kitabın müteşâbih olması muhkem, muhkem olması da kısmen müteşâbih olmasını engellemektedir.

Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinin nüzûl sebepleri de müteşâbih âyetlerin te'vil imkanını etkilemiştir. Bu âyetin, Hz. İsâ hakkındaki soruya Hz. Peygamber'in, "Allah'tan ruh"⁸² cevabını "İsâ Allah'ın oğludur" şeklinde kendi dinlerine göre anlayan Hıristiyanlar veya mukattaa harfleri üzerinden İslâm ümmetinin ömrünü hesaplayan Yahudiler için indiği rivayet edilir.⁸³ Böylece Yahudi veya Hıristiyanlar özelinde, muhkem delilleri olmadan müteşâbihler yoluyla tevhid akidesine aykırı bir inanç tasarlamak isteyen herkes için te'vilin yasaklanmasına delalet ettiği şeklinde de yorumlanmıştır.⁸⁴ Yani bu niyetteki herkes için te'vilin sadece Allah'a has kılınması gerektiğine inanılmıştır.⁸⁵

Müteşâbihlerin te'vil imkânını belirleyen diğer unsur da Âl-i İmrân sûresi 7. âyetindeki vakıf işaretinin yeri ile ilgili tartışmalar olmuştur. Çünkü vakıf yerleri salt bağlam eksenli bir ihtilaf olmanın ötesinde mezhebî malzeme sunacak bir tercih olarak da görülmüştür.⁸⁶ Bu bağlamda ilgili âyetteki " وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ " bölümünde eğer vakıf işareti, 'lafzâtullah' kelimesine getirilirse müteşâbihlerin te'vilini Allah'tan başkasının bilemeyeceği; 'ilim' lafzına getirilirse de Allah'ın dışında râsih/ilimde derinleşenlerin de bileceği şeklinde iki görüşü doğurur.⁸⁷ Zemahşerî, ilk görüşe katılmayarak, vakıf işaretini 'ilim' kelimesine alıp te'vili mümkün görünürken⁸⁸ Taberî ise Hz. Aişe ile İbn Abbas'tan gelen rivayetleri esas alarak Allah lafzının vakıf işareti için daha uygun olduğunu savunarak ikinci görüşü reddeder.⁸⁹ Süyûtî de bu âyette te'vile kalkışanların kötülenmeleri, fitne ile vasıflandırılmaları ve müteşâbihlere inananların övülmeleri üzerinden Taberî'ye katılır.⁹⁰ Bunun dışında âyetteki te'vili tefsir olarak okumak da tevilin reddine götürmüştür.⁹¹ Kendi

⁸¹ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 5/300.

⁸² *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî*.

⁸³ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 7/187.

⁸⁴ Hatice Güler, *Âl-i İmrân Sûresi 7.Âyeti Bağlamında Müteşâbihâtın Kapsamı ve Yorumu Sorunu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008), 9.

⁸⁵ Mehmet Kara, "Müteşâbih Âyetlerin Te'vilinin Bilinip Bilinememesi ile İlgili Yorumların Oluşmasında Âl-i İmrân Sûresi 7. Âyetteki Vakf Yerinin Rolü", *Mütefekkir* 8/15 (2021), 148.

⁸⁶ Duman, "Kur'an'da Müteşâbihat", 35.

⁸⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, 293; Süyûtî, *el-İtkân*, 2/12; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 129; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 167; Önen, "İbn Kesir ve Taberî'nin Muhkem-Müteşâbih ile İlgili Görüşlerinin Mukayesesi", 310.

⁸⁸ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1/529.

⁸⁹ İbn Cerîr et-Taberî, *Taberî Tefsiri*, çev. Kerim Aytekin - Hasan Karakaya (İstanbul: Hîsâr Yayınevi, 1996), 2/214; Önen, "İbn Kesir ve Taberî'nin Muhkem-Müteşâbih ile İlgili Görüşlerinin Mukayesesi", 314.

⁹⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, 2/9-10.

⁹¹ Yusuf Işıcık, "Kur'an'da İki Temel Kavram: Te'vil ve Müteşâbih", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/13 (2002), 21.

dönemlerinin ortaya çıkan şart ve ihtiyaçlardan dolayı ilk görüşü selef, ikinci görüşü ise halef alimleri temsil etmiştir.

Vakıf işaretini Allah'ın dışında kimsenin bilemeyeceği müteşâbihler için 'lafzatullahın' üstünde, Kur'ânî bir delille anlaşılabilen müteşâbihler içinse 'ilim' kelimesinde olmasının caiz olduğunu savunan anlayışlar da olmuştur.⁹² Özetle müteşâbihle ilgili anlayışlar; i) vakıf işaretini "lafzatullahta" kabul edip te'vili caiz görmeyen selef, ii) vakıf işaretini "ilim" kelimesinde görüp te'vili savunan halef, iii) te'vili reddedip müteşâbihin zâhiri ile teşbih ve tecsîm girdabına düşen Müşebbihe ve Mücessime ve iv) Allah'ın zâtı dışındaki sıfatlarını reddeden, sıfat türündeki müteşâbihleri Allah'ın zâtına göre te'vil eden Mu'tezile anlayışıdır.⁹³

2.3. Müteşâbihlerin Hatalı Te'vil Edilmesinde Mezhebî Ön Kabullerin Etkisi

Yersiz mezhebî endişeleri Kur'ân'a dayandırmak, âyetleri ön kabulüne göre te'vil etmek, Kur'ân'ın indiği zamanın Arapçası ile müteşâbihlere yaklaşmamak te'vildeki hata sebepleridir.⁹⁴ Kur'ân lafzının hakikat-mecâz ayırımından ve i'rab gibi dilsel faktörlerden doğan ihtilaflar, itibar edilen rivayetlerin ayrı olması, isrâiliyyâtın kaynak değerine yaklaşım, müfessirlerin ilmî seviyesi ve yöntemi de hatalı te'vil sebepleri arasında sayılmaktadır.⁹⁵ Ayrıca akıl ve nakil arasındaki tercih önceliği,⁹⁶ sebab-i nüzule verilen önemin kişiden kişiye göre değişmesi, müteşâbihlerin istismarına karşı mücadele eden herkese 'kalbi hasta' muamelesinin yapılması, bağlamından koparılan âyetlerin bağımsız bir referans olarak kabul edilmesi, anlamı tayin edecek bağlamın vazifesini yorumlayanın te'vil inisiyatifine bırakılması⁹⁷ gibi iç ve dış etkenler hem objektifliğe gölge düşürmekte⁹⁸ hem de te'vildeki hatalara neden olmaktadır.

Müfessirlerin dönemlerinin sorunlarından çok, geçmişlerin rivayetleriyle uğraşmaları, mezheplerini isabetli görüşler sunmakla övmeleri hatalı yorumların ana sebeplerinden olmuştur.⁹⁹ Anahtar kavramlar geçtiği farklı âyetlerde farklı anlamlar alabilmişken¹⁰⁰ kavramın Kur'ân bütünlüğünden aldığı anlamı esas almamak

⁹² Ömer Aydın, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2012), 153.

⁹³ Fatih Tok, "Ebû Hanîfe'nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı", *ESOGÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2014), 96-97.

⁹⁴ M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2013), 229-230.

⁹⁵ Kur'ân'ın farklı anlaşılmasına etki eden sebeplerin detayları için ayrıca bkz. Süleyman Narol, *Mezhep Mensubiyetinin Kur'ân'ı Anlamaya ve Yorumlamaya Etkisi (Eş'ariyye ve Mu'tezile Örneği)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015), 22.

⁹⁶ Özmen, *İmam Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebbar'ın Tefsirlerinde Yüce Allah'a Dair Müteşâbihlerin Yorumu*, 55.

⁹⁷ Mustafa Öztürk, "Müteşâbih Kavramı Bağlamında "Tefsir Usûlü"nü (Ulûmü'l-Kur'ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", *Bilimname* 2008/2 (2008), 34.

⁹⁸ Burhan Baltacı, "Yûnus 10/26. Âyette Yer Alan 'Ziyade' Kelimesinin 'Ru'yetullah' Olarak Anlaşılmasında Ehl-i Sünnet İncancının Etkisi", *Dini Araştırmalar Dergisi* 8/24 (2006), 293.

⁹⁹ Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 42.

¹⁰⁰ Yılmaz, "Semantik Analiz Yönteminin Kur'an'a Uygulanmasına Dair", 365.

hatalı te'villere yol açmıştır.¹⁰¹ Örnek olarak Mu'tezile, aklın kriterlerine uyan âyetleri muhkem görüp zâhir mânâyı esas alırken aykırı olanları ise müteşâbih varsayarak aklın kriterlerine uygun te'vil etmiştir.¹⁰² Diğer bir ifadeyle mezhebî hassasiyetlerin aleyhinde olan âyetler mezhebî prensiplere uydurulması için müteşâbih kabul edilmiştir.¹⁰³ Arapça ve tefsir başarısı Zemahşerî'nin aidiyet hissini gölgesinde kaldığından müteşâbihleri tarif ederken ön kabul hatalara düşmüştür.¹⁰⁴ Bu yüzden O, hidâyet kavramına sevap, dalâlet kavramına ise helak olma anlamlarını yüklerken aynı mezhebî tedirginliğin içine düşmüştür. Hatta hidâyet kavramına İslâm veya iman mânasını verenleri mezhebî taassupla suçlamışlardır.¹⁰⁵ Zemahşerî'nin, Allah'ın görülemeyeceğini¹⁰⁶ veya kötülüğü emretmeyeceğini¹⁰⁷ çağrıştıran âyetleri muhkem,¹⁰⁸ Allah'ın görülebileceğini bildiren âyetleri müteşâbih kabul etmesi¹⁰⁹ tefsirde mezhebin rolünün etkisini ortaya koymaktadır.¹¹⁰ Kâdî Abdülcebâr'ın "Müteşâbihü'l-Kur'ân" isimli eserini beş temel prensiplerine uymayan âyetleri müteşâbih kabul edip te'vil etmek için kaleme aldığı bilinmektedir.¹¹¹

Râzî, her mezhebin inancına muvafık âyetleri muhkem, muhalif âyetleri müteşâbih saydıklarını söyler.¹¹² Râzî, Mu'tezile'nin "Ve de ki: Hak, Rabbinizdir. Öyle ise dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin..."¹¹³ âyetini muhkem¹¹⁴ "Âlemlerin Rabbi Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz."¹¹⁵ âyetini ise müteşâbih görmelerinin mezhebî perde arkasına değinir.¹¹⁶ Mu'tezile'nin meşhur adalet ve tevhid prensipleri bu tür âyetlerin anlaşılmasında etkili olmuştur. İnsanı, fiillerinin yaratıcısı ile ön planda tutan bu düşüncenin, tefsir anlayışlarına yansımaları olarak değerlendirilebilir.¹¹⁷

¹⁰¹ Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, 35-37.

¹⁰² Hasan Türkmen, "Zemahşerî'nin Ru'yetullah Görüşü Üzerine Bir Deneme", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/16 (31 Aralık 2019), 181.

¹⁰³ Mustafa Murat Batman, "En'am 6/103. Âyeti Bağlamında Tefsirde Rü'yetullah Tartışmaları: Taberî, Zemahşerî ve Râzî Tefsirleri Örneğinde Mukayeseli Bir İnceleme", *Kalemname* 6/11 (27 Haziran 2021), 141.

¹⁰⁴ M. Zeki Duman, "Müteşâbihâtın Te'vili", *Bilimname* 3/9 (2005), 51.

¹⁰⁵ Mustafa Öztürk, "Mu'tezile ve Tefsir", *Marife* 3/3 (2003), 100-101.

¹⁰⁶ el-En'âm 6/103.

¹⁰⁷ el-A'râf 7/27.

¹⁰⁸ el-Kiyâmet 75/23.

¹⁰⁹ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1/528.

¹¹⁰ Ömer Pakiç, "Rü'yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi (Kâdî Abdülcebâr ve Zemahşerî Örneği)", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/21 (2014), 60.

¹¹¹ Öztürk, "Mu'tezile ve Tefsir", 84.

¹¹² Fahreddin Er-Râzî, *Allah'ın Aşkını - Esâsü't-takdis*, çev. İbrahim Coşkun (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 211.

¹¹³ el-Kehf 18/29.

¹¹⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 21/120; Zemahşerî, *El-Keşşaf*, 3/583.

¹¹⁵ et-Tekvîr 81/29.

¹¹⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 31/76.

¹¹⁷ Konuyla ilgili detaylı bilgi için ayrıca bakınız: Murat Serdar, *Kelam Tarihi* (Kayseri: Kelamiyat, 2012), 214-215; Sönmez Kutlu vd., *İslâm Düşünce Ekolleri Tarihi*, ed. Hasan Onat (Ankara: Ankuzem, 2006), 741;

Zemaşerî, Ehl-i sünnet'i heveslerini sünnet zanneden, âyetlere cahil kalan, bid'at ehli, hakka karşı, Allah'a rağmen kadîm varlıklar üreten, hayalperest, din namına yalan söyleyen, Allah'a iftira atan, kibirli, Mu'tezile'ye aykırı¹¹⁸ gibi aşağılama sözlerinin yanında yazdığı šiiriyle Ehl-i sünnet'i, te'vil anlayışından¹¹⁹ dolayı ağır ithamlara tabi tutmuştur.¹²⁰ Buna rağmen Râzî, yeri geldikçe gösterdiği izah yeteneğinden dolayı Zemaşerî'yi ilmî bir ahlak ile takdir etmiştir.¹²¹

Günümüzde Ehl-i sünnet mensubu olan birinin müteşâbihler, rü'yetullah veya kaderle ilgili konularda Mu'tezile'ye yakın olması, fikirlerin mezhep içi muhalif yorumlara evrildiğine ve mezhebî kabullerin, yerini şahsî tercihlere bıraktığına işaret etmektedir. Mensubiyetler, ön kabuller, ortam, ilmî seviye gibi sebepler ortak noktada buluşmamanın, iyimser bir arzu ile söylemek gerekirse, kısmen haklı sebepleri sayılabilir. Ancak kavgalardan Kur'an ışığında Allah'ın dinine hizmet etmeye zaman kalmıyorsa 'iyi niyet' kılıf olmaktan öteye geçemez.

2.4. Müteşâbihlerin Hikmetleri

Beşer algısını aşan gaybî meselelerin anlaşılması adına müteşâbihler, Kur'an'ın edebi bir üslubu ve lütuftur.¹²² Çünkü metafizik olan Allah fikri ancak müteşâbihlerle algılanabilir. Bu yüzden te'vil, müteşâbihin metafizikteki mânasını aramak, fizik âleminde delâlet ettiği anlama kavuşmaktır.¹²³ Hıristiyanların, baba-oğul ifadesinin zâhirîne takılıp Hz. İsa'ya tanrılık yakıştırması, bu hikmeti görememele-rindedir.¹²⁴ Nasların tecsimi reddetmesine rağmen, zâhirî mânayla teşbihe düşülmesinin sebebi, müteşâbih lafızları sözlük anlamından ibaret sanıp hikmetinden uzaklaşıldığı içindir.¹²⁵ Malumata sirâyet eden isrâiliyat, bu hikmet kaybının bir sebebi olmuştur.¹²⁶ Kur'an'da geçen Allah'ın eli, yüzü, gözü, unutmaması, kızması, tuzak kurması veya alay etmesi gibi insan biçimci nitelemeler içeren müteşâbihler, fizik-

Ethem Ruhi Fıçlalı, *Günümüz İslâm mezhepleri* (İzmir: İzmir İlahiyât Vakfı yayınları), 575; Şerafeddin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelam Tarih-Ekoller-Problemler* (Konya: Tekin Kitapevi, 2010), 216; İlyas Çelebi, "Usûl-i Hamse", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/211.

¹¹⁸ Hilmi Kemal Altun, "Zemaşerî'nin el-Keşşâf Adlı Eserinde Sünnîlere Yönelik Eleştirileri", *5th International Mardin Artuklu Scientific Researches Conference*, y.y. (Mardin, 2021), 41-42.

¹¹⁹ Hilmi Kemal Altun, *Zemaşerî'nin Kelâmî Görüşleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 123.

¹²⁰ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2/506.

¹²¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 13/140.

¹²² Zülfiakar Durmuş, "Mu'tezilî Müfessir Zemaşerî'nin Muhkem ve Müteşâbih'e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelemesi", *Marife* 3/3 (2003), 271.

¹²³ Yasin Pişgin, "Kur'an'a Göre Akıl-Gayb İlişkisi Bağlamında Mâna Yönünden Müteşâbih Âyetlerin Te'vili Meselesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2012), 130.

¹²⁴ Öztürk, "Müteşâbih Kavramı Bağlamında "Tefsir Usûlü'nün (Ulûmü'l-Kur'an) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", 39-41.

¹²⁵ Yılmaz, *Selefiyye'nin Te'vil Anlayışı İbn Akil Örneği*, 48.

¹²⁶ Mustafa Güven, "Hakikat ve Mecâz Bağlamında Müteşâbih Bir Kavram Olarak 'İstivâ'", *Hikmet Yurdu Düşünce - Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 3/6 (2010), 176.

metafizik arasındaki ortak bir dilde buluşma ihtiyacındandır.¹²⁷ Tasavvur edilemeyen bir ilah, bu yolla bize tanıtılmasıydı sadece Allah'ın (c.c) ne olmadığını kısmen anlardık.¹²⁸ Râzî de Kur'ân muhkem olsaydı daha iyi anlaşılırdı diyenlere karşı bu hikmetleri sıralamıştır.¹²⁹

Müteşâbihat, insanın âcizliği karşısında, Allah'ın ilmine olan inancı pekiştirir.¹³⁰ Aksi halde fikrîsel gayret azalır, taklit hastalığı yayılırdı. Bu fikrî sirkülasyon, aklın ve ruhun sorunlarla mücadele yönünü güçlendirmiştir. Bunu başarabildiği oranda âlimlerin fazilet dereceleri belirginleşmiştir. Müteşâbihler âlime olan ihtiyacı göstermiş¹³¹ ve ilimde derinleşmeye imkân tanımıştır.¹³² Dahası ecel veya kıyamet vaktinin Kur'ân'da bildirilmemesi nedeniyle bizlere müteşâbih kalması, ümitsiz olmamayı sağlayan bir hikmet olmuştur.¹³³

Zemahşerî'nin, müteşâbihin hikmetlerinde tefekkürü/aklı öncelemede¹³⁴ itikadî düşünce sistemiyle alakalı hikmetlerdendir.¹³⁵ Müteşâbihin alt başlığına girebilecek her konuda mezhebî ön kabulleri görmemek neredeyse imkânsızdır. Yorumun insan ürünü olmasının doğal bir sonucu olarak bu vaziyet bir yere kadar anlayışla karşılanabilir. Ancak ister mezhep aidiyeti isterse başka bir sebeple olsun bir yere konumlandıktan sonra âyetlere yaklaşmak veya anlam yüklemektense, âyetlerin rehberliğinde bir yere konumlanmanın ümmet birliği ve hakikat arayışı için daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

3. Zemahşerî ve Râzî'nin Allah'a Dair Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımlarının Mukayesesi

Mu'tezile'ye göre, akıl ve nakil ters düşerse aklın delalet ettiği anlama ulaşacak şekilde naklin te'vil edilmesi gerekir.¹³⁶ Aslında aidiyet kriterlerinin öncelenmesi açısından hiç kimse masum kalmamıştır. Ancak bir tefsirin vahyin ruhuyla uyumunu meşhur beş prensibe yakınlığı ile ölçen Mutezilî anlayış bu acının şiddetli

¹²⁷ Ahmet Erkol, "Nassın Anlaşılmasında Te'vil ve Müteşâbih Sorunu", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 8/2 (2006), 199-201.

¹²⁸ Kırbaoğlu, "Müteşâbihat Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi", 369.

¹²⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 7/184-185.

¹³⁰ Güven, "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Müteşâbihat Problemi ve Te'vil", 303.

¹³¹ Bayram, "Fahreddin Er-Razî'nin Tefsir-i Kebir'inde Bir Ulumu'l Kur'an Bahsi Olarak Muhkem ve Müteşâbih Âyetler", 70.

¹³² Süyûtî, *el-İtkân*, 30-31; Zürkânî, *Menahilü'l-İrfan fî Ulumi'l-Kur'an*, 223-225; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 182; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 131.

¹³³ Şükrü Özbuğday, "Kur'an-ı Kerim'deki Muhkem-Müteşâbih Ayrımının İncelikleri", *Diyanet İlmî Dergi* 35/3 (1999), 36-37.

¹³⁴ Faig Ahmedzade, *Kâdî Abdulcebbar'ın Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 77-78.

¹³⁵ İbrahim Bayram, "Kelâmcılara Göre Müteşâbih Âyetlerin Hikmetleri", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/2 (2019), 80.

¹³⁶ Talât Koçyiğit, *Kur'an ve Hadiste Rû'yet Meselesi* (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınlar, 1974), 28.

hissedildiği yer olmuştur.¹³⁷ Zemaşşerî, mezhebini fırka-i nâciye, Ehl-i adalet¹³⁸ gibi isimlerle anmakla kalmamış, *Keşşâfı* Mu'tezilî düşünceyi yaşatma amacıyla¹³⁹ ve taraftarlarının ısrarı üzerine yazdığını söylemiştir.¹⁴⁰ Zemaşşerî'nin müteşâbih âyetleri Mu'tezilî ulemâ dışından kimsenin anlayamayacağı mesajlar olarak görmesi¹⁴¹ bu minvaldedir.

Râzî ise tefsirinde akli hüccetlerle kelâmî konular üzerinde fazlaca durduğu için¹⁴² selef anlayışın güçlü olduğu dönemlerde¹⁴³ eleştirilmiştir. Onun, te'vili kınayan âyetlerin herkes için bir uyarı olduğunu söylemesi ve Mu'tezile'yi bu konudaki rahatlığından dolayı eleştirmesine karşı, Sünnî yorum reflekslerinde kalması taraf-sızlığa gölge düşürdüğü¹⁴⁴ şeklinde okunmuştur.

Burada, mezhebî arka planın müteşâbihlerle ilişkisini iki müfessirimizin yorumlarının mukayesesiyle somutlaştıracamız. Görülecektir ki bu müteşâbihler hakkında iki müfessir de birbirine uzak yorumlarda bulunmamışlardır. Ancak bu benzer yorumların altında farklı mezhebî ön kabullerin yattığı son tahlilde vurgulanacaktır.

3.1. İsim Türünde Müteşâbihler

3.1.1. Vech

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَنَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

"Doğu da batı da Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü oradadır. Şüphesiz Allah'(ın rahmeti ve nimeti) geniştir, O her şeyi bilendir."¹⁴⁵ Zemaşşerî bu âyetteki 'vech' ifadesini namaz/kible yönü anlamında 'Allah'ın varlığı' olarak tarif etmiştir.¹⁴⁶ Râzî de kiblenin değişimi hususundaki ihtilafları aktardıktan sonra benzer görüşünü nakleder. Daha sonra ise 'vech' kelimesinin Kur'an bütünlüğünde kastettiği muhtemel anlamlar üzerinde durur.¹⁴⁷

¹³⁷ Öztürk, "Mu'tezile ve Tefsir", 91.

¹³⁸ Zemaşşerî, *el-Keşşaf*, 1/97.

¹³⁹ Oğuzhan Şemseddin Yağmur, *Zemaşşerî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi (Keşşâf Örneği)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 16-17, 14.

¹⁴⁰ Zemaşşerî, *el-Keşşaf*, 1/97.

¹⁴¹ Yağmur, *Zemaşşerî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi (Keşşâf Örneği)*, 112.

¹⁴² Mustafa Öztürk, "Tefsirde Fahreddin er-Râzî", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin Er-Râzî*, ed. Ömer Türker-Osman Demir, 153/65 (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 289.

¹⁴³ Faruk Sancar, "Selef Geleneğinde Fahreddin Er-Râzî'ye Yöneltilen Metodik Eleştiriler", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin Er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir, 165 (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 581.

¹⁴⁴ Öztürk, "Müteşâbih Kavramı Bağlamında "Tefsir Usûlü"nü (Ulûmü'l-Kur'an) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", 33.

¹⁴⁵ el-Bakara 1/115.

¹⁴⁶ Zemaşşerî, *el-Keşşaf*, 1/314; Zemaşşerî'nin başka âyetlerde geçen 'vech' kelimesi hakkındaki benzer yorumları için ayrıca bkz. *el-Keşşaf*, 4/531; 6/9.

¹⁴⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 4/120.

3.1.2. Ayn

...وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي

“... (Ey Musa!) benim gözümün önünde yetiştirilmen için sana kendimden sevgi verdim.”¹⁴⁸ âyeti Zemahşerî’ye göre Allah’ın kendisine nispetle kullandığı “göz/ayn” ifadesi ‘Allah’ın gözetimi’ mânâsına gelir.¹⁴⁹ Râzî ise bu kelimeye, ‘emrettiğim gibi, irademe uygun, öğrettiğim gibi, korumam altında’ anlamlarını verir.¹⁵⁰

Farklı bir örnek olarak “وَأَصْنَعُ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا” emriyle¹⁵¹ Yüce Allah’ın Hz. Nuh’a geminin yapımını emrettiği âyetteki ‘gözlerimiz’ ifadesine Zemahşerî, ‘Allah yanındaymışçasına ustaca ve belalardan korunmuş olarak’ anlamını verir.¹⁵² Râzî ise, gözle gemi yapmanın mümkün olmamasından hareketle organ anlamında zahir mânânın kastedilmediği anlaşılınca te’vilin kaçınılmaz olduğunu anlatır. Daha sonra ‘göz’ ifadesi ‘geminin yapımını öğreten bir melek’ olarak yorumlar.¹⁵³

3.1.3. Yed

وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ ...

“Yahudiler, Allah’ın eli bağıldır dediler!.. Bu söylediklerinden ötürü kendi elleri bağlandı”¹⁵⁴ Zemahşerî, “Elini boynuna asılma, onu tamamen de açma” âyetini¹⁵⁵ bu âyeti açıklamak için delil getirerek, buradaki elin kapalı-açık olmasından cimri ve cömert anlamının kastedildiğini vurgular. Bu bağlamda Yahudilerin yaptıklarına karşılık olarak ‘ellerinin bağlandığı’ ifadesi, onlara bir ceza olarak anlaşılmalıdır. Bu ceza dünyada esir hayatına, ahirette de cehennem hayatına maruz kalacaklarına delalet eder demiştir.¹⁵⁶ Zemahşerî bu tespitleriyle, ‘kulun fiilleri’ anlamında ‘hızlan’ ilkesini muhafaza etmiştir.¹⁵⁷ Râzî de “يَدُ اللَّهِ” ifadesinin zahirî anlama gelmediğini birçok âyet ve aklî/kelâmî delil getirerek çürütmüştür. O, ‘Allah’ın eli’ kelimesinin anlamı noktasında Zemahşerî ile yakın durmakla beraber Kur’an’da geçen ‘el(ler)’ ile Allah’ın nimetlerinin de anlaşılabilceğini dile getirmiştir.¹⁵⁸

¹⁴⁸ Tâhâ 20/39.

¹⁴⁹ Zemahşerî, el-Keşşaf, 4/82.

¹⁵⁰ Râzî, Mefâtihu’l-ğayb, 22/53.

¹⁵¹ Hûd 11/37.

¹⁵² Zemahşerî, el-Keşşaf, 3/197.

¹⁵³ Râzî, Mefâtihu’l-ğayb, 17/230.

¹⁵⁴ el-Mâide 5/64.

¹⁵⁵ el-İsrâ 17/29.

¹⁵⁶ Zemahşerî, el-Keşşaf, 2/265-266.

¹⁵⁷ Detayları için ayrıca bkz. Gölcük - Toprak, *Kelam Tarih-Ekoller-Problemler*, 268; Kutlu vd., *İslâm Düşünce Ekolleri Tarihi*, 75; Serdar, *Kelam Tarihi*, 217; Fıçlalı, *Günümüz İslâm mezhepleri*, 574; İlyas Çelebi, “Hızlân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/419.

¹⁵⁸ Râzî, Mefâtihu’l-ğayb, 12/43.

“Muhakkak ki sana biat edenler ancak Allah’a biat etmektedirler. Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir...”¹⁵⁹ âyetindeki ‘Allah’ın eli’ kelimesini Zemahşerî, ‘peygamberin eli’ olarak yorumlar. Bu tahyîl sanatı, Peygamberin eli tutularak yapılan biata Allah ile yapılmışçasına sadakat gösterilmesini bildirmek içindir.¹⁶⁰ Râzî’ye göre “Allah’ın eli” ifadesiyle ‘Allah’ın Müslümanlara verdiği nimetler, onların İslam’a girerek gösterdikleri lütuftan daha fazla; Allah’ın onlara gönderdiği yardımlar, onların Allah’ın dinine gösterdikleri yardımlarından daha yücedir’ mânasına işaret edilmiştir. Böylece bu biatlarını korumaları müslümanlara emredilmiştir.¹⁶¹

3.1.4. Nûr

اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ...

“Allah; göklerin ve yerin ‘nur’udur. O’nun nurunun hayret verici durumu, bir kandilîğe benzer...”¹⁶² Zemahşerî’nin burada getirdiği yorumlarda, Mu’tezile’nin tevhit prensibinin izlerine rastlamaktayız. O, ‘nur’ kelimesine ‘hak’ anlamını vermiş ve bu sıfatı Allah’a atfetmek yerine, Allah ‘nur’un sahibi’ olarak okumuştur.¹⁶³ Râzî de Allah hakkında kullanılan nur kelimesinin cisim olmadığını, böyle anlam yükleyenlere karşı verdiği ilmî mücadeleleri sunduktan sonra ‘nur’ kelimesinin ‘hidayet’ anlamına geldiğini söyler. Bu görüşünü “onları karanlıklardan nura çıkardı”¹⁶⁴ veya “Gerçekten size Allah’tan bir nur geldi”¹⁶⁵ âyetleriyle ispatlamaya çalışır.¹⁶⁶

Allah’ın benzersizliğini bildiren “...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...”¹⁶⁷ âyeti Mu’tezile düşüncesinde Allah tasavvurunun temelini oluşturur. Mu’tezile, usûl-i hamsenin ilki olan tevhid gereği taaddüd-i kudemâya (kadîmlerin çokluğuna) alan açmamak için hâdis sıfatları Allah’ın zâtından tenzih eder. Başka ezeli varlıkların mevcudiyetini reddetmek için Allah’ın sıfatları zâtıyla aynı görülür. Bu yüzden kıdem dışında Allah sıfat isnat edilmez. Bunun dışındaki yaklaşımları, şirke ve Hıristiyanlıktaki teslis inancına denk tutarlar. Bu yüzden Mu’tezilî âlimler Allah’a dair böyle müteşâbih ifadeleri tenzihî bir yaklaşımla yorumlamayı seçmişlerdir.¹⁶⁸ Görüldüğü gibi Zemahşerî ve

¹⁵⁹ el-Fetih 48/10.

¹⁶⁰ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 5/538.

¹⁶¹ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 28/87.

¹⁶² Nûr 24/35.

¹⁶³ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 4/306.

¹⁶⁴ el-Bakara 2/257.

¹⁶⁵ el-Mâide 5/15.

¹⁶⁶ “Nur” lafzı hakkındaki diğer tespitleri için ayrıca bkz. Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 23/224-225.

¹⁶⁷ eş-Şûrâ 42/11.

¹⁶⁸ Murat Serdar, *Kelam Tarihi* (Kayseri: Kelamiyat, 2012), 214-215; Sönmez Kutlu vd., *İslâm Düşünce Ekolleri Tarihi*, ed. Hasan Onat (Ankara: Ankuzem, 2006), 741; Ethem Ruhi Fırlı, *Günümüz İslâm mezhepleri* (İzmir: İzmir İlâhiyât Vakfı yayımları), 575; Şerafeddin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelam Tarih-Ekoller-Problemler* (Konya: Tekin Kitapevi, 2010), 216; İlyas Çelebi, “Usûl-i Hamse”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/211.

Râzî isim türündeki bu ifadeler müteşâbih kabul edilmiş ve hakkında çok yakın yorumlar getirmişlerdir. Hatta mecazî anlamda kullanılan bu kelimelerin hakiki anlama hamledilmemesi noktasında ittifak etmişlerdir. Bahsi geçen müteşâbihlerin Allah'ın şanına ve Kur'an'ın ruhuna uygun te'vil edilmesi de benzer hassasiyetler taşıdıklarına delalet eder.

3.2. İzâfet Terkibi Türünden Müteşâbihler

3.2.1. Hablullah

وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا...

“*Hep birlikte Allah'ın ipine sınıksız yapışın; parçalanmayın...*”¹⁶⁹ âyetindeki ip' kelimesini 'Kur'an' olarak yorumlayan Zemahşerî, Allah'ın ipine tutunmayı da ona güvenmek ve sadakat göstermek olarak açıklamıştır.¹⁷⁰ Râzî ise haramlardan bahseden bir önceki âyet bağlamından hareketle 'Allah'ın ipine sarılmayı' hak yoldan ayrılmamak ve haramlardan sakınmak olarak tarif etmiştir. İstikamet'in bir aracı olarak gördüğü 'Allah'ın ipine' müfessirlerin verdiği mânaları rivayet ettikten sonra bir anlamının da 'İslam ümmeti' olduğunu aktarır.¹⁷¹

3.2.2. Sıbgatullah

صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ

“(*Deyin ki*) Allah'ın rengiyle boyandık. Allah'tan daha güzel rengi kim verebilir? Biz ancak O'na kulluk ederiz.”¹⁷² Zemahşerî, yeni doğan çocukların vaftizle Hıristiyanlaştırılmaları inancını anlatan bir önceki âyetle irtibat kurarak buradaki 'Allah'ın boyasından' müşâkele sanatıyla¹⁷³ 'imanın' kastedildiğini ifade eder.¹⁷⁴ Râzî ise bu ifadeyi, Zemahşerî'den daha teferruatlı bir dilsel tahlile tabi tuttukten sonra 'Allah'ın boyasına' 'sünnetullah' mânasını verir. Daha sonra O, 'boya' lafzı üzerinden vaftiz ile iman, hak din İslam ile diğer dinleri ayırmak için bu ilahî üslubun kullanıldığını dile getirir.¹⁷⁵

3.2.3. Hudûdullah

وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ

¹⁶⁹ Âl-i İmrân 3/103

¹⁷⁰ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1/601.

¹⁷¹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 8/177.

¹⁷² el-Bakara 2/138 .

¹⁷³ Lafza aynı lafızla mukabele edilmesine rağmen farklı mânaların kastedilmesi anlamına gelen ve tabir olarak ilk kez Zemahşerî tarafından kullanılan müşâkele üslûbunun Kur'an-ı Kerim'deki farklı örneklerin için bkz. Mehmet Soysaldı, “Kur'an-ı Kerim'de Müşâkele Sanatı”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 28/1 (2017), 1-11; İsmail Durmuş, “Müşâkele”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006),32/154.

¹⁷⁴ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1/335-336.

¹⁷⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 4/95.

“...Bunlar Allah’ın sınırlarıdır. Kâfirler için acı bir azap vardır.”¹⁷⁶ Bu ayette geçen ‘hudûdullah’ kelimesi, farkı âyetlerde de yakın anlamlara geldiği için Zemahşerî¹⁷⁷ ve Râzî¹⁷⁸ çoğu zaman kelimeyi ‘Allah’ın sınırları’ olarak açıklamıştır.

3.2.4. Kelimetullah ve Rûhullah

...إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقِيَهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ...

“...Meryem oğlu İsa Mesîh, ancak Allah’ın resûlüdür, (o) Allah’ın, Meryem’e ulaştırdığı ‘kûn: Ol’ kelimesidir, O’ndan bir ruhtur. ...”¹⁷⁹ Zemahşerî’ye göre Allah’ın bir mucizesi olarak babasız dünyaya geldiği için ayette Hz. İsa hakkında ‘kelimetullah ve rûhullah’ ifadeleri kullanılmıştır.¹⁸⁰ Râzî ise ‘كَلِمَتُهُ’ ifadesini Allah’ın Hz. Meryem’e verdiği ‘müjde’ olarak yorumlamıştır. Rûhullah ifadesi için ise; i) Cebraîl’in üflemesindeki temizlik, ii) Hz. İsa’nın üstünlüğü, iii) insanlığa rahmet olması iv) ruhun hayat olması, v) rüzgâr ile ruh arasındaki benzerlikten Hz. İsa’nın vasfı, olarak değerlendirmiştir.¹⁸¹

3.3. Eylem Türünden Müteşâbihler

3.3.1. İstivâ

Kur’ân-ı Kerim’de Allah’ın arşa istivâ etmesi şeklinde dokuz yerde geçen istivâ, ‘svy’ kökünden türemiştir. Zemahşerî istivâ’yı ‘ulvi cihetlere doğru istikamet, mutlak hükümdarlık’ olarak anlamlandırır.¹⁸²

Râzî ise istivânın mekânsal bir değişim olamayacağını delilleriyle ispatladıktan sonra Allah’ı mekândan münezzehtir tutar. Akabinde Allah’ın arşa istivâsının, müteşâbih kabul edilmesinin kaçınılmaz olduğunu belirtir. O, istivâ kelimesini ‘Allah’ın tahtı, mülkü ve kâinatı yönetmesi’ olarak tanımlar. Râzî’ye göre, istivâ’nın anlamını bilmek herkese vâcip olmadığı için bunun te’vilini terk etmek vâcibin terki değildir. Hatta Ona göre, susmak yalan haberdan daha hayırlı olduğu için bu konularda susmak yorumlardan daha evladır.¹⁸³

3.3.2. İstihzâ

¹⁷⁶ el-Mücâdele 58/4.

¹⁷⁷ Zemahşerî, el-Keşşaf, 1/446.

¹⁷⁸ Râzî, Mefâtîhu’l-ğayb, 6/111.

¹⁷⁹ en-Nisâ 4/171.

¹⁸⁰ Zemahşerî, el-Keşşaf, 2/182.

¹⁸¹ Râzî, Mefâtîhu’l-ğayb, 11/116.

¹⁸² Zemahşerî, el-Keşşaf, 2/449; 3/231; 3/114; 4/364; 5/28; 6/42.

¹⁸³ Râzî, ele aldığımız müteşâbihler ile ilgili neredeyse tüm yaklaşımları aktardıktan sonra bu müteşâbihleri aklî ve naklî deliller ile yorumlar. İstivâ özelinde Allah’ın cismani özellikler taşımadığını iddia edenlere karşı Râzî’nin getirdiği yorumların teferruatı için bkz. Râzî, Mefâtîhu’l-ğayb, 14/121-122.

Alay etmek veya küçümsemek anlamına gelen istihzâ, inkarcıların risalet davasına karşı kullandıkları psikolojik savaş silahı olarak Kur'an-ı Kerim'de türevleriyle beraber yaklaşık elli yerde geçer. Müfessirlerimiz geçtiği her âyette hemen hemen aynı yorumlar yaptıkları için burada bir örnek vermek yeterli olacaktır.

إِنَّمَا تَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ اللَّهِ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَمَلَأَهُمْ فِي طُعْيَانِهِمْ يَعْصُونَ

“... ‘Biz onlarla sadece istihzâ ediyoruz derler” “Gerçekte, Allah onlarla istihzâ eder...”¹⁸⁴ Zemahşerî bağlam bütünlüğü gereği istihzânın münafıkların vasfı olduğuna değinir. Ona göre, münafıkların alay etmesi inkarlarını ispat etmeleri, Allah'ın münafıklarla alay etmesi ise onları zillet içinde bırakmasıdır. Ayrıca Allah inananların onlara vereceği cevabı kendisi vererek müslümanlara gösterdiği değeri ortaya koymuştur.¹⁸⁵ Râzî ise Allah'ın onlarla alay etmesi noktasında Zemahşerî ile yakın yorumlar yaptıktan sonra bu alaya; onlara vereceği cezanın bir parçasını göstermek, bu inkarlarının sadece onlara zarar verdiğini bildirmek, onları ortamlarda rezil etmek, dünyada onlara yaptığı muamelenin tersini ahirette yapacağını hissettirmek gibi mânalar vermiştir.¹⁸⁶

3.3.3. Mekk

Hile yapmak anlamında kullanılan mekr kelimesi âyetlerde insan gibi Allah'a da nispet edildiği için müteşâbih görülerek te'vil edilmiştir.

وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ

“(Yahudiler) tuzak kurdular; Allah da onların tuzaklarını bozdu. Allah, tuzak kuranların en hayırlısıdır.”¹⁸⁷ Allah için kullanıldığında bir kusur ve eksiklik çağrıştırdığı için Zemahşerî mekr ifadesini, Hz. Îsâ'yı öldürmek isteyenlerin planlarını ve tuzaklarını boşa çıkarmak olarak yorumlar.¹⁸⁸ Râzî ise, Hz. Îsâ'nın suikasttan kurtarılması, ajanlık yapan havarisinin Hz. Îsâ'ya benzetilerek öldürülmesi, Hz. Îsâ ve inananlarına yaptıkları zulmün intikamını Roma veya Pers hükümdarının eliyle Yahudilerden alınması, Yahudilerin düşmanlığına rağmen İslam'ın aziz olması Allah'ın mekri olarak yorumlar.¹⁸⁹

3.3.4. Hatm-Tabb

Allah'ın kalpleri mühürlemesi anlamında kullanılan ‘طَبَعَ - حَتَمَ’ kelimelerinin müteşâbih olduğunda ittifak varsa da hangi sebepten müteşâbih kabul edileceği

¹⁸⁴ el-Bakara 2/14-15.

¹⁸⁵ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1/179-186,

¹⁸⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 2/78.

¹⁸⁷ Âl-i İmrân 3/54.

¹⁸⁸ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1/562

¹⁸⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 8/72-73.

veya nasıl te'vil edileceği konusu mezhebî ön kabullere dokunacak nitelikte olmasından dolayı şimdiye kadar devam eden görüş birliğinin sürmesini beklemek yanlış olur.

حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

“Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Onların gözlerine de bir çeşit perde gerilmiştir ve onlar için büyük bir azap vardır.”¹⁹⁰ Zemahşerî, dalâlet/hidâyet fiillerini, bunlar kulun özgür iradesi neticesinde çıktığı için Allah hakkında kullanıldığı durumlarda müteşâbih kabul edip mezhebî anlayışa uygun te'vil eder. Bu yüzden ‘mühürlemeyi’ kişinin mühürlenmişçesine hak karşısında inatçı olması şeklinde açıklar.¹⁹¹ Bu yorumları onun, lütuf-hızlan/husun-kubuh¹⁹² sınırlarından çıkarmaması olarak anlaşılmıştır.¹⁹³ Yakın çıkarımları Râzî de aklî ve naklî delilleriyle ortaya koymaktadır. Ona göre Allah’ın mühür basması; onların iman etmeyeceğine şahitlik etmesi, peşin verilmiş dünyevî veya daha sonra verilecek uhrevî ceza, kafirlerin tanınacağı bir işaret anlamına gelir.¹⁹⁴

Zemahşerî, “بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ” âyetini¹⁹⁵ açıklarken inkârcıların ‘kalbimiz kılıflıdır bu yüzden iman edemiyoruz’ sözleri ile Allah’a iftira attıklarını vurgular. Daha sonra Allah’ın onların kalplerini mühürlediğini aktarır.¹⁹⁶ Râzî’ye göre ise bu ifadeler, kalplerinin ilimle dolu olduğu yalanlarını¹⁹⁷ ve hak yol iddialarının sahtekarlığını ortaya çıkarmıştır.¹⁹⁸

Zemahşerî ile Râzî isim ve fiil türündeki bu müteşâbihleri müşâkele sanatıyla değerlendirmişlerdir. Yani bir âyette hem insana hem de Allah’a atfen kullanılan aynı kelimenin aynı mânâlara¹⁹⁹ gelmeyeceği noktasında ittifak edip, Allah’a bakan

¹⁹⁰ el-Bakara 2/7.

¹⁹¹ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1/166-168.

¹⁹² Fiğlalı, *Günümüz İslâm Mezhepleri*, 574; Gölcük - Toprak, *Kelam Tarih-Ekoller-Problemler*, 264-265; Serdar, *Kelam Tarihi*, 217, Mustafa Sait Yazıcıoğlu “Fiil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/61.

¹⁹³ Dağ, “Zemahşerî Özelinde Kur’an’ın Mu’tezilî Yorumuna Eleştiriler -Ekmelüddîn Bâbertî Örneği”, 83-84.

¹⁹⁴ Râzî, kalplerin mühürlenmesi ifadesine Mu’tezilenin yaklaşımlarını değerlendirdikten sonra kulun fiilleri konusuyla ilişkilendirip âlimlerin düştüğü ihtilafları nakleder. Mühürleme ile kâfirler arasındaki ilişkiye uzun tevillerle değinir. Detaylar için bkz. Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 2/54-57

¹⁹⁵ en-Nisâ 4/155.

¹⁹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 2/174.

¹⁹⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 11/99-100.

¹⁹⁸ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 30/13

¹⁹⁹ İsfahânî, *Müfredât*, trc. Mehmet Yolcu-Abdulkaki Güneş, 561.

yönüyle te'vil etmişlerdir.²⁰⁰ Bu çerçevede Allah'ın eli, yüzü, tuzak kurması, aldatması veya alay etmesi gibi lafızların zâhirî mânalarıyla Allah hakkında da kullanılması ulûhiyyetine yakışır bir mânaya te'vil edilmesi için yeter sebep görmüşlerdir.

4. Zemahşerî ve Râzî'nin Rü'yetullah Meselesine Yaklaşımları

Sözlükte gözle²⁰¹ görmek anlamına gelen rü'yet²⁰² kelimesiyle bağlantılı rü'yetullah'ın, Allah'ın müminlerce âhirette gözle görülüp görülmemesi²⁰³ veya Kur'ân ve sünnet'in delâletiyle Allah'ın cennette gözle görülmesi²⁰⁴ şeklindeki tanımını yapmıştır.²⁰⁵ Allah'ın görülmesi meselesinin Kur'an-ı Kerim'in inişinden çok önceki zamanlara ait bir düşünce olduğunu kıssalardan²⁰⁶ öğrenmekteyiz.

Rü'yetullah, Zemahşerî ile Râzî'nin mezhebî fikrin etkisiyle yoğun tartıştığı bir mesele olmuştur. Zaten rü'yetullah meselesi, her görüşün kendi anlayışına göre naslara yaklaştığının en berrak örneğidir. Hatta günümüzde aynı inanç paydaşlarının bu konuya farklı yorumlar getirmesi, meselenin mezhep üstü bir konuma taşındığını göstermektedir.²⁰⁷ Mu'tezile'nin rü'yetullah ile ilgili teori ve pratik²⁰⁸ birikimi Zemahşerî'yi daha iyi anlamaya yardımcı olabilir. Çünkü iki müfessir farklı mezhepleri ve zıt fikirleri temsil etse de rü'yetullah'ı aynı âyetler ile ispatlamaya/reddetmeye çalışmışlardır.²⁰⁹ Rü'yetullah meselesi sadece naklî deliller ile değil, en az o

²⁰⁰ Lafza aynı lafızla mukabele edilmesine rağmen farklı mânaların kast edilmesi anlamına gelen ve tabir olarak ilk kez Zemahşerî tarafından kullanılan müşâkele üslûbunun Kur'an-ı Kerim'deki farklı örneklerin için bkz. Mehmet Soysaldı, "Kur'an-ı Kerim'de Müşâkele Sanatı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 28/1 (2017), 1-11; Adem Yerinde, "Belagat İlminde Müşâkele Sanatı", *Usul İslâm Araştırmaları Dergisi* 30/30 (01 Aralık 2018), 7-30; Adnan Arslan, "Zemahşerî'nin El-Keşşaf Tefsiri Özelinde Müşâkele Üslûbu", *Edebali İslâmîyat Dergisi* 2/2 (2018), 125-136; Veysel Güllüce, "Kur'an-ı Kerim'de Allah'a Müşâkele Yoluyla İsnad Edilen İfadelerin Değerlendirilmesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (30 Haziran 2006), 41-62; İsmail Durmuş, "Müşâkele", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/154.

²⁰¹ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Kahire: Dârü'l-İlmi ve's-Sekâfe, 1997), 94.

²⁰² Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Abdulhamid Hindavi (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 83.

²⁰³ Yeşilyurt "Rü'yetullah", 35/311; Oral, "Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebbar'a Göre Rü'yetullah Sorunu", 74; Batman, "En'âm 6/103. Âyeti Bağlamında Tefsirde Rü'yetullah Tartışmaları: Taberî, Zemahşerî ve Râzî Tefsirleri Örneğinde Mukayeseli Bir İnceleme", 136; Karatay, "el-En'âm 6/103. Âyet Bağlamında Rü'yetullah Meselesi", 164.

²⁰⁴ Koçyiğit, *Kur'an ve Hadiste Rü'yet Meselesi*, 7.

²⁰⁵ Koçyiğit, *Kur'an ve Hadiste Rü'yet Meselesi*, 7.

²⁰⁶ Osman Oral, "Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebbar'a Göre Rü'yetullah Sorunu", *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi* 29 (2020), 72.

²⁰⁷ Bildirici, *Çağdaş Tefsir Kaynaklarında Rü'yetullah Konusu*, 79-144.

²⁰⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/375, Allah'ın görülmeyeceğine yönelik getirdiği akli deliller genel olarak dünya ahiret karşılaştırması üzerine bina etmiştir. Bu delillerin detayları için bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/403-419..

²⁰⁹ Lokman Bedir, "Rü'yetullahla İlgili Âyetlerin Bağlam Esaslı Değerlendirilmesi", *Hikmet Yurdu Düşünce - Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 13/25 (2020), 69.

kadar aklî deliller üzerinden de tartışılmıştır. Biz burada aklî/kelâmî delillerden ziyade naklî/tefsir mukayesesi üzerinden konuyu ele alacağız.

4.1. İdrâk

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

“Gözler O’nu göremez; halbuki O, gözleri görür. O, eşyayı pek iyi bilen, her şeyden haberdar olandır.”²¹⁰

İdrâk sözlükte bir şeyin künhüne vakıf olmak,²¹¹ ihâta,²¹² yetişmek,²¹³ eşyayı kemâliyle kapsamak,²¹⁴ mükemmel²¹⁵ ve eşyanın akılda kalan sureti²¹⁶ gibi anlamlara gelmesine rağmen Zemahşerî, uzun aklî deliller sıraladıktan sonra bu kelimeye ‘görme’ anlamını verir ve âyeti Allah’ın görülmesini reddeden en büyük naklî delil olarak sunar.²¹⁷ Râzî ise ayette geçen idrâk kavramına her müfessirin mensubiyetine göre anlam tayin ettiğini, böylece lehine delil olacak mânalar çıkarmanın yolunu açtıklarını söyler. Ona göre ‘el-ebşâr’ kelimesindeki ‘el’ herkesi değil cennetlik gözleri kapsadığı için Allah’ın görülmesini ispat eder. Ayrıca Allah’ın burada rü’yeti değil idrâki nefyetmesi Allah’ın ihâta edilemeyeceğini bildirmek içindir. Daha sonra Kur’an’daki farklı kullanımlarına da değinerek idrâk kelimesinin görme anlamına gelebileceğini söyler. Öyle olsaydı âyetin ikinci kısmında ‘Allah gözleri görür’ mânası çıkardı. Oysa Allah, sadece kendisinde olan idrâk vasfıyla kendisini övmüşken böyle bir çıkarım övgünün illetini yok eder. Çünkü görme imkânı beşerde de bulunur.²¹⁸ Bu âyetten Allah’ın görmesi ile beşerin görmesi arasındaki fark kastedildiği için, beşer gözünün Allah’ı bir cismi görür gibi bir bütün olarak kavrayamayacağı ve ihâta edemeyeceği anlaşılmıştır. Zaten rü’yetullahı mümkün gören anlayış da keyfiyetinin bilinemeyeceğini vurgulamıştır. Ayrıca bu örnekten Mu’tezile düşüncesindeki aklın önceleme kriteri net bir şekilde ortaya çıkıyor. Çünkü âyetin anlaşılması için anahtar kelime olan idrâk, görme anlamında zorlama bir yorum getirilmesi mezhebî bagajlarla ilgilidir. Yani bu âyeti, Allah’ın görülemeyeceğine yönelik bir delil haline getirmek için dilin kullanımlarını kendi lehine çevirmişlerdir. Sünnî tefsir geleneğinde de Allah’ın cisimleştirilmemesi hususuna Mu’tezile ile aynı hassasiyetle dikkat edilir.

4.2. Rü’yet

²¹⁰ el-En’âm 6/103.

²¹¹ İsfahânî, *Müfredât*, trc. Mehmet Yolcu-Abdülkâki Güneş, 380.

²¹² İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 10/419-422.

²¹³ Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1582.

²¹⁴ Cürçânî, *et-Ta’rîfât*, 15.

²¹⁵ Fîrûzâbâdî, *Kâmûsü’l-Muhît Tercümesi*, 5/4230.

²¹⁶ Tehânevî, *Keşşâfü İstılâhâtî’l-Fünûn ve’l-Ulûm*, 129.

²¹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 2/382.

²¹⁸ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 13/132-136; Taberî, *Taberî Tefsiri*, çev. Kerim Aytekin - Hasan Karakaya, 3/537..

قَالَ رَبِّ ارِنِّي أَنْظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرِنِّي

“(Mûsâ): Rabbim! Bana (kendini) göster; seni göreyim! dedi. (Rabbi): Sen beni asla göremezsin.”²¹⁹ Zemaşerî bu âyeti muhkem saymış ama müteşâbih kabul eden yandaşlarının te’vilini de makul görerek çelişkiye düşmüştür. Ona göre, Hz. Mûsâ Allah’ın görülemeyeceğini bildiği halde bu konuda kavmiyle baş edemediği için onların adına Rabbinden böyle bir talepte bulunmuştur. Müfessir cevabın olumsuz gelmesini de rü’yetullahın imkansızlığını Hz. Mûsâ’nın kavmi özelinden herkese göstermenin fırsatı olarak görmüştür. Zemaşerî, Hz. Mûsâ’nın Allah’ı görmenin imkânsız olduğunu Mu’tezilî âlimlerden daha iyi bildiğinden bu konudaki talebin ona ait olmadığına, aksi halde bu talebin onun peygamberliğine gölge düşüreceğine inanır.²²⁰ Râzî, Hz. Mûsâ’nın ‘bana görün’ cümlesindeki talebinin kavmine ait olmadığını, kavminin daha önce put tarzında bir ilâh isteğini reddetmesi örneğinde olduğu gibi Hz. Mûsâ’nın onların imkânsız taleplerini Allah’a sormadığını söyleyerek ispatlamaya çalışır. Çünkü onların imkânsız talepleri karşısında Hz. Mûsâ’nın delillerle onları aydınlatması gerekirdi. Zaten talep inananların ise uyarı yeterli, değilse uyarı anlamsız olurdu şeklinde bir mantık kurarak kavmin böyle bir talebinin olmayacağını ortaya koyar.²²¹

Zemaşerî’ye göre, âyette “beni göremezsin” ifadesinin, sonsuz anlamda olumsuzluk bildiren “لَنْ” edatıyla birlikte “لَنْ تَرِنِّي” şeklinde ifade edilmesi de Allah’ın görülemeyeceğine delalet eder. Benzer örnek olarak “...bir sineği dahi yaratamazlar...”²²² meâlindeki “لَنْ يَخْلُقُوا دُبَابًا” âyetini delil olarak getirir.²²³ Râzî ise “لَنْ” edatının fiile yüklediği olumsuzluk anlamının sonsuzluk bildirmediğini gösterdiğini söyler. Bu yüzden âyetteki Allah’ın görülemeyeceği hususunu, bunun bu dünya ile sınırlı kalacağına yorar. Zaten imkânsız bir talebin peygamberlerin diline yakışmayacağını da ekler.²²⁴ Bir âyetin muradını kavramak için bir harf de önemlidir ancak kelimelere, Zemaşerî ve Râzî’nin Hz. Mûsâ’nın tövbesine ve “لَنْ” edatına mezheplerin rü’yetullah meselesine ters düşmeyecek şekilde yorumlaması müfessirlerin etkisinde kaldığı ön kabullerle örtüşmektedir.

Naklî delil, aklın onayı şartıyla muteber gören Mu’tezile, ikisinin çelişmesi halinde aklın delalet ettiği mâna esas alınarak nakil te’vil edilir.²²⁵ Hatta Kur’ân, aklın şartlarına uygun veriler içerdiği için akıl nakil karşısında hakem statüsündedir.

²¹⁹ el-A’râf 7/143.

²²⁰ Zemaşerî, *el-Keşşaf*, 2/503.

²²¹ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 14/238-243.

²²² el-Hac 22/73.

²²³ Zemaşerî, *el-Keşşaf*, 2/503.

²²⁴ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 14/242-243; Metin Çetin, “Fahreddin Râzî’nin Tefsirinde Rü’yetullah Yaklaşımı”, *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/2 (2020), 175.

²²⁵ Koçyiğit, *Kur’an ve Hadiste Rü’yet Meselesi*, 28.

Bu metotla nakil, akla/usûl-i hamseye ve gramer kurallarına uymazsa müteşâbih sayılır ve muhkem görülen aklî prensiplere göre te'vil edilir. Rü'yetullah konusunda belirgin olan bu durumda Mu'tezile, mezhebî düşünceyi ön planda tutmasından dolayı dünya kurallarının âhirette de geçerli olacağından hareketle ilgili âyetlere genelde aklî te'viller getirmiştir. Bu sebeple nakilde zayıf kaldığı için bu görüşlerini ispatlamak için te'vil kriterlerine ve âyetin mesajına aksi yorumlar yapmışlardır. Ancak bu konuda Ehl-i sünnetin Mu'tezile ile aynı ölçüde Kur'an'ı görüşlerine uydurmaya çalışmadığı, çoğu zaman âyetlerin açık mesajlarına yoğunlaştığını düşünmekteyiz.

4.3. Ziyâde

لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ...

“Güzel davrananlara daha güzel karşılık, bir de fazlası vardır...”²²⁶ Zemahşerî, ‘ziyâde’ kelimesini, cennette inciden oda, muhabbet, dünyevî nimetler olarak yorumlar. Ayrıca “husnâ”nın bire bir, “ziyâde”nin ise bire on misli karşılık vermek anlamını taşıdığını söyler.²²⁷ Râzî’ye göre ise, husnâ cennete, ziyâde ise rü’yetullahı tekabül eder.²²⁸

4.4. Nazar

”وَجُوهٌ يُّؤَمِّدُ نَاصِرَةً“ ”إِلَىٰ رَجْحًا نَاطِرَةً“

“Yüzler vardır ki, o gün ışıl ışıl parılayacaktır.” “Rablerine bakacaklardır.”²²⁹ Zemahşerî ayetlerdeki beklemek anlamını verdiği ‘nazar’ kelimesini Allah’ın nimetlerini beklemek olarak rü’yetullahı reddedecek şekilde yorumlanmıştır.²³⁰ Oysa Zemahşerî *Esâsu'l-belâga* isimli eserinde nazar kelimesine ‘bakmak’ anlamını vermiştir.²³¹ Râzî, Zemahşerî’nin de yaklaşımını kapsayacak bir yöntemle Mu'tezile’nin öne sürdüğü iddiaları, âyet ve hadisler, gramer kuralları ve sözlük anlamları üzerinden uzun açıklamalarla çürütür. Daha sonra bu ifadelerin rü’yetullahı en yakışır delil

²²⁶ Yûnus 10/26.

²²⁷ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 3/131;

²²⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 17/80-82.

²²⁹ *el-Kiyâmet* 75/22-23.

²³⁰ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 6/270, Kâdî rü’yetullah’a delil gösterilen bu âyeti “sözde” delil olarak itham etmiştir. Bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/423.

²³¹ Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsıl Suûd (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 2/282; İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ise, Fıkh-ı Ekber’de Rü’yetullah’ın göz ile mesafesiz, teşbihsiz ve keyfiyetsiz olacağını savunur. Bkz. İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe, *İmâm-ı Âzam’ın Beş Eseri: el-Âlim ve'l-Müteallim, el-Fikhu'l-Ebsat, el-Fikhu'l-Ekber, Risâletü Ebî Hanîfe, el-Vasiyye*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: IFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları), 56.

olduğunu savunur.²³² Zemahşerî, Allah'a cismani bir vasıf atfedebileceği için rü'yetullah'ı reddederken, Râzî ise bir cennet mükafatı olarak Kur'an ve sünnetten getirdiği delillerle mümkün görür. Özellikle tevhid ve adalet ilkelerinin gereği olarak idrâk kelimesini göz olarak yorumlayıp Allah'ın görülemeyeceğini şeklinde düşünceleri ile müminlerin Allah'a bakacakları yüz anlamında kullanılan “nazar” kelimesini beklemek manalarını vermeleri mezhebi ön kabullerin yorumlarına etkisi olarak anlaşılabilir.

4.5. Hadislerde Rü'yetullah

Hadislerde “rü'yetü rab” ifadesi ile geçen rü'yetullah temalı rivayetlerin değerlendirilmesi de yine müfessirin mezhebî aidiyetine göre şekillenebilmiştir. Yûnus Sûresinin 26. âyetinin anlaşılmasında önemli olan “ziyâde” kelimesinin mânası için referans alınan “ziyâde hadisi” ve rü'yetullah'ın temel hadislerinden olan “dolunay hadisi”²³³ bu noktaya örnek verilebilir. Zemahşerî, Allah'ın görülemeyeceği ön kabulüyle bu hadisleri uydurulmuş haber anlamında merku' olarak isimlendirmiş²³⁴ ve bunların te'viline bile yanaşmamıştır.

Ehl-i sünnetin de rivayetlerin değerlendirilmesinde görüş taraftarlığına girdiği olmuştur. Ancak, hadisin kabulü/reddi seviyesinde bir taraftarlıktan ziyade fikirlerine yakın olana daha fazla değer gösterme şeklinde vuku bulmuştur.²³⁵ Buradan anlaşılmalıdır ki aklî prensipleriyle uyuşan nasları muhkem/mütevatir gören

²³² Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 30/228-229, Kur'ân-ı Kerim'de “nazar” kelimesi üç farklı mânada kullanılmıştır. İlki “Peki onlar devenin nasıl yaratıldığına bakmazlar mı...” meâlindeki Gâşiye Sûresi 17. âyetinde olduğu gibi “ibret almak”, ikincisi ise “Onlar, besbelli ki, birbirleriyle uğraşırken kendilerini ansızın yakalayacak korkunç bir sesi bekliyorlar!” meâlindeki Yâsîn Sûresi 49. âyetinde olduğu gibi “beklemek” anlamında, son olarak Kıyâmet Sûresi 22. âyetinde olduğu gibi “bakmak” anlamında “Rablerine bakarlar” şeklinde geçmektedir. İbret almak ve beklemek şeklindeki ilk iki örnekler dünya hayatına hitap etmektedir çünkü beklemek ve ibret almak âhîret hayatı için düşünülemez. Bu yüzden burada Allah'ın görülebileceğine işaret etmektir. Bkz. Koçyiğit, *Kur'an ve Hadiste Rü'yet Meselesi*, 44.

²³³ Suheyb'ten (r.a.) rivayet edildiğine göre Yûnus Sûresi 26. âyet için Rasûlullah (a.s) şöyle buyurmuşlardır: “Cennetlikler Cennet'e girdiğinde Allah onlara buyuracak ki: 'Size daha fazlasını vermeme istediğiniz bir şey var mı? Cennetlikler de şöyle derler: 'Yüzlerimizi ak çıkarmadın mı, Cehennem'den kurtarıp Cennet'e koymadın mı?' derler. Daha sonra Rasûlullah: “Cenâb-ı Hak perdeyi kaldırır, Cennetliklere Rablerine bakmaktan daha sevimli başka bir şey verilmiş olmaz.” Bkz. Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), “Yûnus Sûresi Tefsiri”, 10 (No. 3105). Bir diğer hadiste ise Cerîr b. Abdillâh (r.a.)'tan rivayet edildiğine göre Rasûlullah (a.s) şöyle buyurmuşlardır: “Resûlullah'ın yanında oturuyorduk. Bedir gecesi dolunaya baktı ve dedi ki: Siz şu ayı gördüğünüz gibi Rabbinizi perdesiz göreceksiniz. O'nu görmeye de bir sıkışıklığa düşmeyeceksiniz. (Rahat bir şekilde göreceksiniz)” buyurmuştur. Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zührey b. Nâsır en-Nâsır (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001) “Mevâkıtu's-Salât”, 16; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. El-Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Ebû, Suheyb el-Kermî (Riyad: Beytü'l-Efkâr ed-Devlîyye, 1998), “Kitabu'l-Mesâcid”, 211; Tirmizî, “Rü'yetü Rab”, 16 (No. 2551).

²³⁴ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 3/131.

²³⁵ Selahattin Polat, *Hadis Araştırmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 64.

Mu'tezile, bu ölçülerle uyuşmayanları ise müteşâbih/uydurma haber statüsünde nitelendirip te'vil veya reddetme yolunu seçmiştir. Bu yüzden âyetteki “ziyâde” kelimesinin Mu'tezile'de “sevap”, Ehl-i sünnet'te ise “rü'yetullah” olarak anlaşılması, mezhebî görüşlerin yorumu etkilemesine örnek verilebilir.

Zemahşerî, rü'yetullahı ispatlayan bu rivayetleri tecsîm gerekçesiyle sahih görmemiştir.²³⁶ Bunun yanında Hz. Mûsâ'nın bayılmasının ardından, Allah'ı göreceğini sanmasından dolayı meleklerin “hayızlının evladı” diyerek Hz. Mûsâ'yı tekmelemeleri,²³⁷ tarzındaki isrâîliyyât rivayetlerine itibar etmesi, sıhhat derecesini önemsemediği şeklinde anlaşılabilir. Bu durum, görüşlerini desteklediği zaman rivayetlerin bir kaynak olarak görülmesi, bir delile mezhepsel çerçeveye uygunluğu oranında değer verilmesi olarak anlaşılabilir.

Râzî'ye göre, teşbih gerekçesiyle sahih kabul etmedikleri dolunay hadisinde, dolunay Allah'a benzetilmemiş, aksine görmedeki netliği belirtmek için 'göreni dünya ve âhiret şartlarında' benzetmiştir. Ona göre, Allah'ın görülmesine işaret eden âyetlerin indiği sahâbe ikliminde konuyla ilgili hiçbir aksi inanç çıkmamıştır.²³⁸ Ayrıca ilgili rivayetler sahâbelerin sorularıyla çıkmış, Peygamberimiz de bu soruları yadırgamamış²³⁹ ve cevap vermiştir. Rü'yetullahın imkânsızlığını gösteren sahih bir rivayetin yokluğu, aksine delalet eden yirmiden fazla rivayetin varlığı yine rü'yetullahın imkânını göstermiştir.²⁴⁰ Bu konulardaki hadisleri de kabul etmemelerinden dolayı Mu'tezile, naklî açıdan Ehl-i sünnet'e nazaran zayıf kaldığı söylenebilir.

Sonuç

Çalışmamızda, Kur'an-ı Kerim'in kendi ifadesiyle varlığı sabit olan bir kısım müteşâbih âyetlere, Râzî ve Zemahşerî'nin getirdiği yorumlar mukayese edildi. Anlamları kısmen kapalı veya farklı mânaları içermeye müsait olan müteşâbih ifadeler, mezhebî ön kabullerden tamamen sıyrılamayan bir yorum alanı açmıştır. Müteşâbih ve muhkem kavramlarının tarifleri, hangi ayetlerin müteşâbih olması gerektiği, hatta müteşâbihin anlam tayinine kim(ler)in yetkili olabileceğini belirleyen durak işaretinin konumu gibi birçok meselenin ihtilaflı olduğu sonucu ortaya çıktı. Daha

²³⁶ Batman, “En'am 6/103. Ayeti Bağlamında Tefsirde Rü'yetullah Tartışmaları: Taberî, Zemahşerî ve Râzî Tefsirleri Örneğinde Mukayeseli Bir İnceleme”, 138. Allah'ın görülmesi ile ilgili rivayetler ve sıhhat dereceleri, ayrı bir çalışma konusu olacak kadar derinliğe sahiptir. Bu hadislerle ilgili detaylı bilgi için bkz. Hasan Limon, *Rü'yetullah ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 10-140; İsmail Lütfi Çakan, *Şekil ve Örnekleme Hadîs Usûlü* (İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları), 94; Koçyiğit, *Kur'an ve Hadiste Rü'yet Meselesi*, 62; Abdulvasıf Eraslan, “Basrâ Mu'tezile'sinin Son Dönem Temsilcisi Kâdî Abdülcebbar'a Göre Âhâd Haber”, *Şarkiyat* 11/3 (31 Aralık 2019), 162; Marrawî, *Mu'tezile Düşüncesinde Rü'yetullah Meselesi*, 38.

²³⁷ Zemahşerî, *el-El-Keşşaf*, 2/505.

²³⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 13/139.

²³⁹ Oral, “Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebbar'a Göre Rü'yetullah Sorunu”, 60.

²⁴⁰ Koçyiğit, *Kur'an ve Hadiste Rü'yet Meselesi*, 96.

da ilginç olan taraf ise müfessirlerin kendi yorumlarını haklı çıkaracak bir tevil yöntemini kabul etmeleridir. Bu minvalde Zemahşerî aklı önceleyen ve özellikle mezhebin temel ilkeleri olan usûl-i hamse çerçevesinde bir tevil anlayışı geliştirirken, Râzî, nakli öncelemeye gayret göstererek Eş'arî'ye tefsir geleneğinin çizgisinde kalmayı tercih etmiştir.

Çalışmada ulaşılan sonuçlara göre; müteşâbih ifadelerin Kur'an'da bulunma hikmetleriyle ilgili görüşlerin de mezhebî arka planlarla, tevil yöntemleriyle ilgisi vardır. Örneğin Zemahşerî, müteşâbih ifadelere akıl ve tefekkür etrafında hikmet yüklerken, Râzî ise Allah'a karşı acziyetimizin ve inancımızın artması ile ilgili hikmet ve anlamlar yüklemiştir. Allah'ın ile ilgili müteşâbih ifadeler hakkında iki müfessirimizin de yaptıkları yorumlar birbirine çok yakın olsa da arka planda yatan gerekçelerin farklı olmuştur. Zâhirî anlamı tevhid inancına aykırı olduğu için antropomorfik anlatım içeren müteşâbih ifadeler hakkında teşbih ve tecsime kaymamışlardır. Ancak rü'yetullah konusuyla ilgili aynı ayetlerin kısmen mezhebî bagajlardan dolayı farklı anlamların yüklenmesiyle farklı iki görüşe de delil olarak kullanıldığına şâhid olduk. İlgili hadislerin ise Râzî için bir delil olarak görülmesine karşı Zemahşerî, rü'yetullahı ispat ettiği için bu hadislere uydurma gözüyle bakmadığı ve delil değeri vermediği ortaya çıktı.

Kaynakça | References

- Ahmedzade, Faig. *Kâdî Abdulcebbar'ın Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Altun, Fatih - Altun, Reyhan Çağlayan. "Zürkânî ve Eттаfeyyiş'in Muhkem ve Müteşâbih ile İlgili Görüşlerinin Karşılaştırılması". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/1 (30 Nisan 2020), 38-67. <https://doi.org/10.31121/tader.691549>
- Altun, Hilmi Kemal. "Zemahşerî'nin el-Keşşâf Adlı Eserinde Sünnîlere Yönelik Eleştirileri". *5th International Mardin Artuklu Scientific Researches Conference*. Mardin, 2021.
- Altun, Hilmi Kemal. *Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Askerî, Ebû Hilâl el-. *el-Furûku'l-luğaviyye*. thk. Muhammed İbrahim Selim. 1 Cilt. Kahire: Dâru'l-İlmi ve's-Sekâfe, 1997.
- Arslan, Adnan. "Zemahşerî'nin El-Keşşâf Tefsiri Özelinde Müşâkele Üslûbu". *Edebali İslamiyat Dergisi* 2/2 (2018), 125-136.
- Aydın, Ömer. "Haberî Sıfatları Anlama Yolları". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2012), 133-158.
- Baltacı, Burhan. "Yûnus 10/26. Âyette Yer Alan 'Ziyade' Kelimesinin 'Ru'yetullah' Olarak Anlaşılmasında Ehl-i Sünnet İnancının Etkisi". *Dini Araştırmalar Dergisi* 8/24 (2006), 293-304.

- Batman, Mustafa Murat. "En'am 6/103. Ayeti Bağlamında Tefsirde Rü'yetullah Tartışmaları: Taberî, Zemaşerî ve Râzî Tefsirleri Örneğinde Mukayeseli Bir İnceleme". *Kalemname* 6/11 (27 Haziran 2021), 133-151.
- Bayram. "Fahredden Er-Razî'nin Tefsir-i Kebir'inde Bir Ulumu'l Kur'an Bahsi Olarak Muhkem ve Müteşâbih Âyetler". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/2 (2017), 57-71.
- Bayram, İbrahim. "Kelâmcılara Göre Müteşâbih Âyetlerin Hikmetleri". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/2 (30 Aralık 2019), 75-115. <https://doi.org/10.33718/tid.560982>
- Bedir, Lokman. "Ru'yetullahla İlgili Âyetlerin Bağlam Esaslı Değerlendirilmesi". *Hikmet Yurdu Düşünce - Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 13/25 (2020), 61-88.
- Bıykoğlu, Yakup. "İlk Dönem Eş'arî Kelâmında Müteşâbih Âyetlerin Te'vili Sorunu". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/1 (15 Haziran 2016), 365-408. <https://doi.org/10.18505/cuifd.39022>
- Bildirici, Bahreddin. *Çağdaş Tefsir Kaynaklarında Rü'yetullah Konusu*. Van: Van Yüzcüncü Yıl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmî'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 23. Basım, 2012.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd el-. *es-Sihâh*. thk. Ahmed Abdulgafur Attar. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melayin, 1990.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf el-. *et-Ta'rifât*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1. Basım, 1997.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf el-. *Kitâbü't-Ta'rifât*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1. Baskı., 1997.
- Çetin, Metin. "Fahredden Râzî'nin Tefsirinde Rü'yetullah Yaklaşımı". *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/2 (2020), 173-195.
- Dağ, Mehmet. "Zemaşerî Özelinde Kur'an'ın Mutezilî Yorumuna Eleştiriler -Ekme-lüddîn Bâbertî Örneği". *Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 67-91.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 14. Basım, 2011.
- Duman, M. Zeki. "Kur'an'da Müteşâbihat". *Bilimname* 9/3 (2005), 13-37.
- Duman, M. Zeki. "Müteşâbihâtın Te'vili". *Bilimname* 3/9 (2005), 39-54.
- Durmuş, Zülfikar. "Mu'tezilî Müfessir Zemaşerî'nin Muhkem ve Müteşâbih'e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelemesi". *Marife* 3/3 (2003), 259-273.
- Durmuş, İsmail. "Müşâkele". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 32/154-155. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

- Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed el-Firuzabadi. *Kâmûsü'l-Muhît Tercümesi*. çev. Mütercim Asım Efendi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2013.
- Enver Apa. "Müteşâbih Âyetler' Kavramı Hakkında Tarih ve Semantik Bir İnceleme". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 151.
- Erkol, Ahmet. "Nassın Anlaşılmasında Te'vil ve Müteşâbih Sorunu". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 8/2 (2006), 199-226.
- Er-Râzî, Fahreddin. *Allah'ın Aşknlığı -esâsu't - takdîs fî ilmi'l -kelâm*. çev. İbrahim Coşkun. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Abdulhamid Hindavi. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Günümüz İslâm mezhepleri*. İzmir: İzmir İlâhiyât Vakfı yayınları, 2008.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-Muhît*. thk. Enes Muhammed eş-Şâmî, Zekeriyâ Câbir Ahmed. Kahire: Dârü'l-Hadis, 1. Baskı., 2008.
- Güler, Hatice. *Âl-i İmrân Sûresi 7. Âyeti Bağlamında Müteşâbihâtın Kapsamı ve Yorumu Sorunu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008.
- Güven, Mustafa. "Hakikat ve Mecaz Bağlamında Müteşâbih Bir Kavram Olarak 'İstivâ'". *Hikmet Yurdu Düşünce - Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 3/6 (2010), 175-192.
- Güven, Mustafa. "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Müteşâbihat Problemi ve Te'vil". *Hikmet Yurdu Düşünce - Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 3/5 (2010), 293-321.
- Güllüce, Veysel. "Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'a Müşâkele Yoluyla İsnad Edilen İfadelerin Değerlendirilmesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (30 Haziran 2006), 41-62.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dârü's-Sadır, 1. Basım, 1882.
- İşıcık, Yusuf. "Kur'anda Temel İki Kavram: Te'vil ve Müteşâbih". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (2002), 15-34. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/neuifd/issue/19707/210542>
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*. çev. Selâhattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 6. baskı., 2018.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*. çev. M. Kürşat Atalar. İstanbul: Pınar Yayıncılık, 6. Baskı., 2018.
- Kâdî Abdülcebbar, Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed - Çelebi, İlyas. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı., 2013.
- Kara, Mehmet. "Müteşâbih Âyetlerin Te'vilinin Bilinip Bilinmemesi ile İlgili Yorumların Oluşmasında Âl-i İmrân Sûresi 7. Âyetteki Vakf Yerinin Rolü". *Mütefekkir* 8/15 (2021), 143-163.

- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 6. baskı., 2017.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Karatay, Yusuf. "el-En'âm 6/103. Âyet Bağlamında Ru'yetullah Meselesi". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (31 Aralık 2017), 161-181.
- Özmen, Kerim. *İmam Mâtürîdî ve Kâdî 'Abdülcebâr'ın Tefsirlerinde Yüce Allah'a Dair Müteşâbihlerin Yorumu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri. "Müteşâbihat Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi". *Bilgi Vakfı Yayınları*, 363-374.
- Koçyiğit, Talât. *Kur'an ve Hadiste Rü'yet Meselesi*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınlar, 1974.
- Marifet, Muhammed Hadi. "Muhkem ve Müteşâbih Ayetler". *Misbah Dergisi* 7/14 (2018), 55.
- Pınarbaşı, Muhammed Mustafa. *İbn Teymiyye'de Muhkem ve Müteşâbih Anlayışı*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Serdar, Murat. *Kelam Tarihi*. Kayseri: Kelamiyat, 1. Basım, 2012.
- Narol, Süleyman. *Mezhep Mensubiyetinin Kur'ân'ı Anlamaya ve Yorumlamaya Etkisi (Eş'ariyye ve Mu'tezile Örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.
- Oral, Osman. "Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebâr'a Göre Rü'yetullah Sorunu". *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi* 29 (2020), 71-98.
- Önen, Hacı. "İbn Kesir ve Taberî'nin Muhkem-Müteşâbih ile İlgili Görüşlerinin Mukayesesi". *Ekev Akademi Dergisi* 18/60 (2014), 309-320.
- Önen, Hacı. "İbn Kesir ve Taberî'nin Muhkem-Müteşâbih ile İlgili Görüşlerinin Mukayesesi". *Ekev Akademi Dergisi* 18/60 (2014), 309.
- Özbuğday, Şükrü. "Kur'an-ı Kerim'deki Muhkem-Müteşâbih Ayrımının İncelikleri". *Diyanet İlmî Dergi* 35/3 (1999), 27-38.
- Özmen, Kerim. *İmam Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebâr'ın Tefsirlerinde Yüce Allah'a Dair Müteşâbihlerin Yorumu*. İstanbul, Doktora Tezi, 2018.
- Öztürk, Mustafa. "Mu'tezile ve Tefsir". *Marife* 3/3 (2003), 83-107.
- Öztürk, Mustafa. "Müteşâbih Kavramı Bağlamında "Tefsir Usûlü" Nün (Ulûmü'l-Kur'ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme". *Bilimname* 2008/2 (2008), 29-46.
- Öztürk, Mustafa. "Tefsirde Fahreddin er-Râzî". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin Er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 279-346. 165. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- Pakiş, Ömer. "Rü'yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi (Kâdî Abdülcebâr ve Zemahşerî Örneği)". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/21 (2014), 55-79.

- Pişgin, Yasin. “Kur’an’a Göre Akıl-Gayb İlişkisi Bağlamında Mana Yönünden Müteşâbih Ayetlerin Tevili Meselesi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (01 Aralık 2012), 105-136. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sdu-ifa/issue/48332/611875>
- Polat, Selahattin. *Hadis Araştırmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Baskı., 2011.
- Râgıb el-İsfahânî. *Müfredât / Kur’an Kavramları Sözlüğü*. çev. Mehmet Yolcu - Abdülbaki Güneş. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- Râzî, Fahrüddîn er-. *Mefâtîhu’l-ğayb*. ed. Ahmet Hikmet Ünalmiş. çev. Suat Yıldırım vd. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002.
- Sahiron Syamsuddin. “Âl-İ İmrân Suresi’nin 7. Âyetindeki Muhkemât ve Müteşâbihât’a İlişkin Taberî ve Zemahşerî’nin Görüşlerinin Analitik Bir İncelemesi”. çev. Zülfikar Durmuş. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/3 (2002), 265.
- Sancar, Faruk. “Selef Geleneğinde Fahreddin Er-Râzî’ye Yöneltilen Metodik Eleştiriler”. *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin Er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 579-601. 165. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- Semîn el-Halebî, eş-Şeyh Ahmet b. Yusuf b. Abdiddâim el-Ma’rûf bi’s-Semîn es-. *Umdetü’l-Huffâz fî Tefsiri Eşrafi’l-Elfâz*. thk. Muhammed Basıl Uyunü’s-Sûd. 4 Cilt. Beyrût: Dâru’l- Kutubi’l- İlmiyye, 1996.
- Soysaldi, Mehmet. “Kur’an-ı Kerim’de Müşâkele Sanatı”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 28/1 (2017), 1-11.
- Sönmez Kutlu vd. *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi*. ed. Hasan Onat. Ankara: Ankuzem, 1. Basım, 2006.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdürrahmân b. Muhammed es-. *El-İtkân Fî Ulûmi’l Kur’ân*. çev. Sakıp Yıldız, Hüseyin Avni Çelik. 2 Cilt. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1. Basım, 1987.
- Şerafeddin Gölcük - Süleyman Toprak. *Kelam Tarih-Ekoller-Problemler*. Konya: Tekin Kitapevi, 6. Basım, 2010.
- Şimşek, M. Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 11. baskı., 2013.
- Taberî, İbn Cerîr et-. *Taberî Tefsiri*. çev. Kerim Aytekin - Hasan Karakaya. 9 Cilt. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996.
- Tehânevî, Muhammed A’lâ b. Alî b. Muhammed Hâmîd el-Fârûkî et-. *Keşşâfü Istîlâhâti’l-Fünûn ve’l-Ulûm*. Beyrut: Mektebetü Lübnân Naşirûn, 1. Basım, 1996.
- Tok, Fatih. “Ebû Hanîfe’nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı”. *ESOGÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2014), 17.
- Günel, Tuğba. *‘Müteşâbih’ Kavramının Kelam Literatüründeki Anlam Ve Değeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Türkmen, Hasan. “Zemahşerî’nin Ru’yetullah Görüşü Üzerine Bir Deneme”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/16 (31 Aralık 2019), 171-193.

- Yağmur, Oğuzhan Şemseddin. *Zemahşerî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi (Keşşâf Örneği)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Yerinde, Adem. "Belagat İlminde Müşâkele Sanatı". *Usul İslam Araştırmaları* 30/30 (01 Aralık 2018), 7-30.
- Yılmaz, Enes. *Selefiyye'nin Te'vil Anlayışı İbn Akîl Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yılmaz, Hasan. "Semantik Analiz Yönteminin Kur'an'a Uygulanmasına Dair". *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Usûlü*. ed. Bilal Gökkır. 363-380. İstanbul: İlim Yayma Vakfı, Kur'an ve Tefsir Akad, 1. baskı., 2009.
- Işıcık, Yusuf. "Kur'an'da İki Temel Kavram: Te'vil ve Müteşâbih". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/13 (2002), 15.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtaza b. Muhammed b. Abdirezâk el-Bilgrâmî ez-. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus*. Kuveyt: Mektebetü Hükümeti'l-Kuveyt, 1. Basım, 2000.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf*. ed. Murat Sülün. çev. A. Enes Ateş vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Baskı., 2016.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsü'l-belâğa*. thk. Muhammed Bâsıl Suûd. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-. *El-Burhân Fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazim ez-. *Menahilü'l-İrfan fî Ulumi'l-Kur'an*. thk. Fevvez Ahmed Zümerli. Beyrut: Kitabü'l-Arabi, 1. Baskı., 1995.