



Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University

İçindekiler/Contents

Arastırma Makaleleri/Research Articles

Ok-Dini Tutum Ölçeği-G: Genişletilmiş Versiyon
Ok-Religious Attitude Scale-E: Extended Version
Üzeyir Ok

المسئلة النبوية وخصيبتها وتوثيقها عند أبي يوسف: دراسة مقارنة لمنهجه في الرد على ابن أبي ليلى والأوزاعي
*The Sunnah and Its Authority and Authenticity according to Abū Yūsuf:
A Comparative Study in His Responding to Ibn Abī Laylā and al-Awzā'ī*
Mohamad Anas Sarmini

Cusanus on the Doctrine of the Image of God:
Human Mind as the Living Image, Equality, and Identity in Difference
Cusanus'ta Tanrı'nın Sureti Öğretisi: Canlı Suret olarak İnsan Zihni, Eşitlik ve Ayrımda Özdeşlik
İhsan Berk Özcangiller

Skepticism in al-Ghazālī and Descartes: A Reply to Sami M. Najm
el-Gazālī ve Descartes'ta Şüphelilik: Sami M. Najm'e Bir Cevap
Zeyneb Betül Taşkın

The Third Part of the Studies on Arche: The Principle of Law
Arke Araştırmasının Üçüncü Kısmı: Yasa İlkesi
Ebubekir Alan

شكوك أبي بكر الرازي على جالينوس: سؤال النهج الإبستمولوجي
Abū Bakr al-Rāzī's Doubts About Galen: The Question of the Epistemological Approach
Okba Djenane

"Tüm" (Kull) Kavramı ve Geçmişe Matuf Varlıklar Zincirine Dair Hükme Etkisi:
İbn Taymiyye Metinleri Üzerinden Bir Okuma
*The Concept of "Entire" (Kull) and Its Impact on the Verdict Regarding the Chain of Existence Pertaining to the Past: A
Reading Based on the Texts of Ibn Taymiyya*
Cihan Özyaykan

Metodolojik ve İdeolojik Açından Naşş
Naşş between Methodology and Ideology
Oğuzhan Tan

Müderres eş-Şirāzī ile İmām el-Cuveynī'de Kıyās ve Tatbiki: Bir Mukayese
Analogy (Qiyās) and Its Application in Mudarris al-Şirāzī and İmām al-Juwaynī: A Comparative Study
Yasin Yıldız

Kıraat İlmi Tedrisatında Suret (Vucūhāt) Çıkarma Tekniği
The System of Kurrāse Technique (Wujūhāt) in the Study of Qurā'at
Murat Öltulu

Tefsir İlminin Mahiyeti Hakkında Ebū Hayyān'ın Tartıştığı Muasır İbn Taymiyye midir?
Is Ibn Taymiyya the Contemporary with Whom Abū Hayyān Argued About the Nature of 'Ilm al-Tafsir?
Abdullah Karaca

'Osman b. Ebi'l-Âş'ın Hayatı ve İslam Tarihindeki Yeri
The Life of 'Uthmān b. Abī al-Âş and His Place in Islamic History
Mustafa Necati Barış

Bir Bürokratik Bağımlılık Örneği: Nizām al-Mulk ve Ailesi
An Example of Bureaucratic Dependency: Nizām al-Mulk and His Family
Nurullah Yazar

İsrâfîl'in Fetret Döneminde Vahiy Getirdiğini Bildiren Rivayetin Tefsir ve Siyer Anlatılarına Etkisi
*The Impact of the Narration Reporting That İsrâfîl Delivered Revelation During Fatrat al-Wahy on Tafsir and Siyar
Narratives*
Murat Bahar

Gök Cisimleriyle İlgili Ayetleri İslam Öncesi Arap Kültür ve İnançları Çerçevesinde Okumak
Reading the Verses About Celestial Bodies Within the Framework of Pre-Islamic Arab Culture and Beliefs
Abdulcabbar Adıgüzel

Estonların Geleneksel İnanışları Üzerine
On Estonian Traditional Beliefs
Mehmet Mustafa Erkal

Arastırma Notu ve Yorum/Research Note and Comment

Eser ve Bilimsel Toplantı Değerlendirmeleri/Book and Conference Reviews

65 : 2 (2024)

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi



ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ISSN: 1301-0522 / Year: 2024 • Volume: 65 • Issue: 2

ISSN: 1301-0522

Cilt: 65 • Sayı: 2 • Yıl: 2024



ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

ISSN: 1301-0522 | Cilt:65 • Sayı:2 • Yıl: 2024

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE FACULTY OF DIVINITY OF ANKARA UNIVERSITY

Cilt/Volume: 65 Sayı/Issue: 2 (Kasım/November 2024)

(ISSN: 1301-0522 • e-ISSN: 1309-2057)

YAYINLAYAN KURUM VE SAHİBİ/PUBLISHING INSTITUTION AND OWNER

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına/on behalf of Ankara University Faculty of Divinity
İrfan Aycan (Dekan/Dean)

EDİTÖR/EDITOR IN CHIEF

Tuba Nur Umut, Ankara Üniversitesi, Türkiye

EDİTÖRLER KURULU/EDITORIAL BOARD

Abdülvahid Yakub Sipahioğlu, Atatürk Üniversitesi, Türkiye

Abdulahap Kösesoy, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Türkiye

Ahmet Erkan, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Arafat A. Razzaque, University of Toronto, Canada

Armağan Atar, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Ayman Shihadeh, Soas University of London, UK

Ayşe Ersay Yüksel, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Bilge İlhan Toker, Artvin Çoruh Üniversitesi, Türkiye

Cemil Kutlutürk, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Ebru Koçak, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Türkiye

Esma İşcan, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Fatma Çapcıoğlu, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Fatma Kenevir, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Fatma Merve Çınar, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Fatıma Betül Kadağ, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye

Hadi Ensar Ceylan, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Hakan Balta, Ankara Üniversitesi, Türkiye

İbrahim Fidan, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Muhammed Enes Avcı, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Müberra Aygündüz, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Münevver Tiyek, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Ömer Özsoy, Goethe-Universität Frankfurt, Germany

Ramazan Kılıç, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Türkiye

Samet Tengiz, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Suleyman Dost, University of Toronto, Canada

Yusuf Kabahasanoğlu, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Zehra Erşahin, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye

DİL EDİTÖRLERİ/LANGUAGE EDITORS

İbrahim Fidan, Ankara Üniversitesi, Türkiye

Recep Gürkan Gökteş, Ankara Üniversitesi, Türkiye

DANIŐMA KURULU/ADVISORY BOARD

- Adem Apak**, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Ali Avcu, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye
Amidu Olalekan Sanni, Lagos State University, Nigeria
Ayşe Zişan Furat, İstanbul Üniversitesi, Türkiye
Celal Türer, Ankara Üniversitesi, Türkiye
Cemal Tosun, Ankara Üniversitesi, Türkiye
Ebrahim Moosa, University of Notre Dame, USA
Edward Ryan Moad, Qatar University, Qatar
Fadıl Aygan, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Hikmet Yaman, Marmara Üniversitesi, Türkiye
Hüseyin Yılmaz, George Mason University, USA
İhsan Çapcıoğlu, Ankara Üniversitesi, Türkiye
Lejla Demiri, Eberhard Karls Universität Tübingen, Germany
Maribel Fierro, Consejo Superior De Investigaciones Científicas, Spain
Mehmet Cüneyt Kaya, İstanbul Üniversitesi, Türkiye
Mehmet Emin Özafşar, Ankara Üniversitesi, Türkiye
Mehmet Kalaycı, Ankara Üniversitesi, Türkiye
Mehmet Paçacı, Ankara Üniversitesi, Türkiye
Mualla Yıldız, Ankara Üniversitesi, Türkiye
Muhammed Hasan Suheyl, Mustansiriyyah University, Iraq
Muhammad Ahmad Munir, International Islamic University, Islamabad, Pakistan
Omar Farahat, McGill University, Canada
Omar Hamdan, University of Tübingen, Germany
Orhan Şener Kolođlu, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Osman Güman, Sakarya Üniversitesi, Türkiye
Özgen Felek, Yale University, USA
Şaban Ali Düzgün, Ankara Üniversitesi, Türkiye
Şeyma Benli, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye
Walid A. Saleh, University of Toronto, Canada
Yasin Meral, Ankara Üniversitesi, Türkiye

DİZİNLENME BİLGİLERİ/INDEXED BY

- Index Islamicus** (1955'ten itibaren / since 1955)
DOAJ (2009'dan itibaren / since 2009)
ULAKBİM TR Dizin (2010'dan itibaren / since 2010)
Atla Religion Database (2016'dan itibaren / since 2016)
SCOPUS (2019'dan itibaren / since 2019)
EBSCO CEEAS (2020'den itibaren / since 2020)

ONLİNE YAYIN TARİHİ/ONLINE RELEASE DATE

30 Kasım / November 2024

İLETİŞİM ADRESİ/CORRESPONDENCE

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 06500 Beşevler - Ankara
Telefon: +90 312 212 68 00 dah./ext. 1242 Fax: +90 312 213 00 03
E-mail: iladergi@ankara.edu.tr URL: <https://dergipark.org.tr/auifd>

GENEL BİLGİLER/GENERAL INFORMATION

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi kör hakemlik sisteminin uygulandığı akademik bir dergidir. 1952 yılında yayın hayatına başlamış ve Türkiye’de ilahiyat alanında uzunca bir süre tek akademik dergi olarak faaliyet göstermiştir. İlk sayısından itibaren akademik vasfını hiçbir zaman kaybetmemiş, Türkiye’de ilahiyat alanında doğru bilginin ve akademik ilmi üslubun tesis edilmesinde öncü rol oynamıştır. *Dergi*, yetmiş yıl boyunca Türkiye’de ilahiyat sahasının alt disiplinlerinde faaliyet göstermiş çok sayıda akademisyen tarafından kaleme alınan geniş bir yazı arşivine sahiptir. *Dergi*, niteliği ilke edinmiş bir dergidir; halen bu ilke doğrultusunda yılda iki kez (Mayıs, Kasım) yayınlanmaktadır.

Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University is a peer-reviewed open-access academic journal published continuously since 1952. It is the oldest continuously published academic journal in the fields of Islamic and religious studies (*ilahiyat*) in Turkey and one of the oldest in the entire Islamic world. Articles published in earlier decades were some of the first modern academic studies in various sub-disciplines of Islamic and religious studies in Turkey. *The Journal* played the most significant role in establishing an academic style in modern Turkish *ilahiyat* studies and it has been one of the leading and the most respected journals in its field since its establishment. *The Journal* is published twice a year (May, November).

AMAÇ/AIM

Derginin öncelikli amacı, ilahiyat ve sosyal bilimler alanında gerçekleştirilmiş nitelikli ve özgün çalışmaları akademik çevrelerin dikkatine sunmak, akademik bilginin üretilmesine ve yayılmasına olanak sağlamaktır. Bu kapsamda ilahiyat alanında oluşmuş bilgi birikiminin değerlendirilmesi, geliştirilmesi, yeni ve özgün fikirler üretilmesi amaçlanmaktadır.

The Journal is dedicated to bringing to the attention of the international scholarly community well-written original research articles by qualified specialists in Islamic and religious studies, thereby providing a forum to share and discuss new academic findings and supporting the development of new scholarly approaches and problematics.

KAPSAM/SCOPE

Dergi, belirlediği ve kendi platformunda ilan ettiği yayın ilkeleriyle uyumlu olduğu sürece akademik bilginin her türlü versiyonuna alan açmaktadır. Bu çerçevede araştırma makalesinin yanı sıra araştırma notu, söyleşi, kitap ve toplantı değerlendirmesi ve vefa notu gibi farklı yazı türleri de kabul edilmektedir. *Dergide*, Türkiye’deki İlahiyat Fakültelerinde bulunan bütün bilim alanlarıyla ilgili Türkçe, Arapça, İngilizce dillerinde makaleler değerlendirilmeye alınmaktadır.

The Journal publishes articles, research notes, book and conference reviews, interviews, and tributary notes related to any subdiscipline of Islamic and religious studies taught at the Faculty. These include historical studies and modern interpretations of Qur’anic studies, hadith, fiqh, kalam, Sufism, Islamic history, Islamic intellectual tradition as well as religious and philosophical studies. *The Journal* considers articles in Turkish, English, and Arabic.

Telif/COPYRIGHT

Dergide yayımlanan makalelerin ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Fikirlerden editörler sorumlu tutulamazlar. Makalelerde belirtilen görüşler, zorunlu olarak *Derginin* görüşlerini yansıtmazlar. *Dergi*, kamuoyunda serbestçe araştırma yapmanın daha büyük bir küresel bilgi alışverişini desteklediği ilkesine dayanarak içeriğine doğrudan açık erişim sağlar. Bilimsel etik ve kurallara uygun olarak atıf yapılması şartıyla, *dergide* yayımlanan hakem değerlendirmesinden geçmiş bilimsel literatüre serbestçe erişilebilmesini ve her türlü yasal amaç için kullanılabilmesini kabul eder.

Opinions expressed in *the Journal* belong solely to the authors and do not necessarily represent those of *the Journal*. *The Journal* provides immediate open access to its content on the principle that making research freely available to the public supports a greater global exchange of knowledge. On condition that proper citation of references is provided in accordance with scientific ethics and rules, that the peer-reviewed and published scientific literature can be accessed and used for any legal purposes via internet without any financial, legal and technical obstacles.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE FACULTY OF DIVINITY OF ANKARA UNIVERSITY

Cilt/Volume: 65 Sayı/Issue: 2 (Kasım/November 2024)

(ISSN: 1301-0522 • e-ISSN: 1309-2057)

İÇİNDEKİLER/*CONTENTS*

Araştırma Makaleleri/Research Articles

- Ok-Dinî Tutum Ölçeği-G: Genişletilmiş Versiyon
Ok-Religious Attitudue Scale-E: Extended Version
ÜZEYİR OK 479-514
- السُّنَّة النبوية وُحُجَّتُهَا وتوثيقها عند أبي يوسف: دراسة مقارنة لمنهجه في الرد على ابن أبي ليلى والأوزاعي
The Sunnah and Its Authority and Authenticity according to Abū Yūsuf: A Comparative Study in His Responding to Ibn Abī Laylā and al-Awzā'ī
MOHAMAD ANAS SARMİNİ 515-552
- Cusanus on the Doctrine of the Image of God:
Human Mind as the Living Image, Equality, and Identity in Difference
Cusanus'ta Tanrı'nın Sureti Öğretisi: Canlı Suret olarak İnsan Zihni, Eşitlik ve Ayrımında Özdeşlik
İHSAN BERK ÖZCANGİLLER 553-582
- Skepticism in al-Ghazālī and Descartes: A Reply to Sami M. Najm
el-Gazālī ve Descartes'ta Şüphecilik: Sami M. Najm'e Bir Cevap
ZEYNEB BETÜL TAŞKIN 583-597
- The Third Part of the Studies on Arche: The Principle of Law
Arke Araştırmasının Üçüncü Kısım: Yasa İlkesi
EBUBEKİR ALAN 599-626
- شُكُوكُ أَبِي بَكْرٍ الرَّازِي عَلَى جَالِينُوسَ: سؤَالُ الْمُنْهَجِ الْإِبِسْتِمُولُوجِي
Abū Bakr al-Rāzī's Doubts About Galen: The Question of the Epistemological Approach
OKBA DJENANE 627-653
- "Tüm" (*Kull*) Kavramı ve Geçmişe Matuf Varlıklar Zincirine Dair Hükme Etkisi:
İbn Teymiyye Metinleri Üzerinden Bir Okuma
The Concept of "Entire" (Kull) and Its Impact on the Verdict Regarding the Chain of Existence Pertaining to the Past: A Reading Based on the Texts of Ibn Taymiyya
CİHAN ÖZAYKAN 655-672
- Metodolojik ve İdeolojik Açıdan Naşş
Naşş between Methodology and Ideology
OĞUZHAN TAN 673-698
- Müderres eş-Şirāzī ile İmām el-Cuveynī'de Kıyās ve Tatbiki: Bir Mukayese
Analogy (Qiyās) and Its Application in Mudarris al-Shirāzī and Imām al-Juwaynī: A Comparative Study
YAŞİN YILDIZ 699-728
- Kıraat İlmi Tedrisatında Suret (*Vucūhāt*) Çıkarma Tekniği
The System of Kurrāse Technique (Wujūhāt) in the Study of Qurā'at
MURAT OLTULU 729-758
- Tefsir İlminin Mahiyeti Hakkında Ebū Ḥayyān'ın Tartıştığı Muasırı İbn Teymiyye midir?
Is Ibn Taymiyya the Contemporary with Whom Abū Ḥayyān Argued About the Nature of 'Ilm al-Tafsīr?
ABDULLAH KARACA 759-790

‘Osmān b. Ebi’l-‘Āş’ın Hayatı ve İslam Tarihindeki Yeri
The Life of ‘Uthmān b. Abī al-‘Āş and His Place in Islamic History
MUSTAFA NECATİ BARIŞ 791-814

Bir Bürokratik Bağımlılık Örneği: Nizāmülmülk ve Ailesi
An Example of Bureaucratic Dependency: Nizām al-Mulk and His Family
NURULLAH YAZAR 815-839

İsrâfîl’in Fetret Döneminde Vahiy Getirdiğini Bildiren Rivayetin Tefsir ve Siyer Anlatılarına Etkisi
The Impact of the Narration Reporting That Isrâfîl Delivered Revelation During Fatrat al-Wahy on Tafsir and Siyar Narratives
MURAT BAHAR 841-868

Gök Cisimleriyle İlgili Ayetleri İslam Öncesi Arap Kültür ve İnançları Çerçevesinde Okumak
Reading the Verses About Celestial Bodies Within the Framework of Pre-Islamic Arab Culture and Beliefs
ABDULCABBAR ADIGÜZEL 869-901

Estonların Geleneksel İnanışları Üzerine
On Estonian Traditional Beliefs
MEHMET MUSTAFA ERKAL 903-922

Araştırma Notları/Research Notes

İsrail Kim? -Kur’an’da Geçen İsrail’in Kimliği Üzerine Bir Araştırma-
YASİN MERAL 923-966

Bir Hâfız-ı Kütüb Notunu Anlamaya Çalışmak: Fatih Vakfiyesi Kapsamındaki Bir *el-Ķāmūsü’l-MuĶîṭ* Nüshasının Michigan Üniversitesi’ne Uzanan Hikayesi
Attempting to Understand a Hâfız al-Kutub Note: The Story of an al-Qāmūs al-MuĶîṭ Manuscript within the Fatih Endowment and Its Journey to the University of Michigan
MEHMET KALAYCI 967-991

A Beginning without End: An Aristotelian Defence of the Kalam
Sonu Olmayan Bir Başlangıç: Kelam’ın Aristotelesçi Savunusu
HAYYAN SHEĶKH 993-1004

Eser Değerlendirmesi/Book Review

Abdulkadir Tanış. *Tanrı Değişir mi?: İlahi Değişmezlik Üzerine Felsefi bir İnceleme*. Ankara: Elis Yayınları, 2024. 231 s. ISBN: 978-605-9513-87-6
MÜNTEHA BEKİ 1005-1012

Bilimsel Toplantı Değerlendirmesi /Conference Review

On İkinci Uluslararası Bilād-ı Şām Tarihi Sempozyumu Tanıtımı (2-5 Haziran 2024 Amman & İrbid – Ürdün Hâşimî Krallığı)
BARIŞ ÇAKAN 1013-1022

Genel Yayın İlkeleri/Author Guidelines 1023-1026



Ok-Dinî Tutum Ölçeği-G: Genişletilmiş Versiyon*

ÜZEYİR OK

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Education, Türkiye
uzeyir.ok@ibu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-8202-350X>

Öz

Dindarlık kuramsal olarak çok boyutlu bir kavramdır. Dindarlığın bu çok boyutluluğu nedeniyle ölçümünü gerçekleştiren veri toplama araçlarının güçlü psikometrik özelliklere sahip olması bir zorunluluktur. Bu çalışmanın amacı 2011 yılında yayımlanmış olan her biri iki madde ile ölçülen dört boyutlu Ok-Dinî Tutum Ölçeğini genişletmektir. Bu amaçla mevcut dinî tutum ölçeğine dindarlığın farklı boyutlarını ölçebileceği düşünülen 66 madde (toplam 74) eklenmiştir. Taslak ölçek formu çevrim içi ve yüz yüze veri toplama yöntemiyle ulaşılan 358 gönüllü (91 Erkek ve 259 kadın, 8 cinsiyet belirtmeyen) tarafından doldurulmuştur. Yürütülen açımlayıcı faktör analizi, madde analizi ve doğrulayıcı faktör analizi sonuçlarına göre dinî tutumu her biri 4 maddeden oluşan (biri 6 madde) en iyi 6 boyutun temsil ettiği belirlenmiştir. Bu boyutlar sırayla *itikat*, *grup aidiyeti* (dinî sosyal kimlik), *bağlanma*, *kutsallık*, *deneyim* (duygu) ve *pratikler* olarak isimlendirilmiştir. Söz konusu ölçeğin kriter geçerliliği onun önceki ölçekte kullanılan maddelerle ilişkisine bakılarak belirlenmiştir. Gerek güvenilirlik göstergeleri gerek alt boyutların kendi aralarındaki ilişkilerine bakıldığında geliştirilen Ok-Dinî Tutum Ölçeğinin genişletilmiş formunun bilimsel olarak güçlü veya iyi ölçütlere sahip kapsamlı bir ölçüm aracı olduğu ileri sürülebilir.

Anahtar Kelimeler: Dinî Tutum, Ölçek, Dindarlık, Geçerlilik, Kutsallık, Grup Aidiyeti.

Ok-Religious Attitudue Scale-E: Extended Version

Abstract

Religiosity is theoretically a multidimensional concept. Utilizing measurement tools with strong psychometric properties is essential for measuring and evaluating religiosity across its various dimensions. The aim of this study was to revise the Four-Dimensional Ok-Religious Attitude Scale, originally published in 2011 and measured with two items each. To achieve this, 66 additional items thought to measure different dimensions of religiosity were added to the existing religious attitude scale (total of 74 items), which were completed face-to-face and online by 358 volunteers (91 male, 259 female, and 8 unspecified gender). Conducted exploratory factor analysis, item analysis, and confirmatory factor analysis indicated that religiosity was best represented by six dimensions, each consisting of four items (one with six items). These dimensions were identified as *belief* in core religious tenets (faith), *group* membership (religious social identity), relational *attachment* to God, *sacredness*, experience (*emotion*), and *practices*. Criterion validity of the scale was established by examining its relationship with previously used Ok-Religious Attitude scale items. Both reliability indicators and

relationships between sub-dimensions suggest that the revised and extended Ok-Religious Attitude Scale is a scientifically robust and comprehensive measurement tool.

Keywords: Religious Attitude, Scale, Religiosity, Validity, Sacredness, Group Affiliation.

Giriş**

Dindarlık yerel ve kültürel özelliklere sahip olduğu için tanımı, sınıflandırılması ve ölçümü de yerel kodlar üzerinden yapılmalıdır. Başka bir kültürdeki dindarlığı ölçmek için geliştirilen ölçüm araçlarının tercüme veya adapte edilerek yerel kültürde kullanılması ciddi içerik geçerliği sorununa yol açabileceği gibi kişinin kendi kültürel dindarlık algısının başka kültür için geliştirilen algı kalıplarına uymaya zorlanması anlamına da gelir.

Bu bakımdan yerel ve kendi kültürel değerlerimizden yola çıkarak uygun bir dindarlık ölçeği geliştirmek bir zorunluluktur. Bu amaca yönelik olarak ve dindarlık ölçümlerindeki ölçüm aracına dayalı farklılıkları azaltmak amacıyla 2011 yılında Ok-Dinî Tutum Ölçeği geliştirilmiştir.¹ Ölçeğin kullanışlı, anlaşılır, pratik ve zaman bakımından ekonomik özelliklere sahip olması ve aynı zamanda uluslararası yayınlanmış bir versiyonunun bulunması² ölçeğin yaygın olarak talep edilmesine yol açmıştır.

Bununla birlikte zaman içerisinde ölçeğin birkaç açıdan genişletilmesinin yerinde olacağı düşünülmüştür. Özellikle dinî tutumun (a) boyutlarının sayısının artırılması ve (b) her boyut için madde sayısının psikometrik bakımdan ideal düzeyde çoğaltılması gerekli görülmüştür. İlk çalışmada *düşünce, duygu, davranış ve Allah'la ilişki* olmak üzere 4 boyut bulunmaktaydı. Bu 4 boyutun 3'ü *tutum* modeline uygundur ancak dindarlık gibi çok yönlü bir yapının daha fazla boyutlarla ölçülmesinin ona genişlik sağlayabileceği düşünülmüştür. Eklenebilecek yeni boyutlar (1) kuramsal olarak *vahye* inanma (epistemolojik aşkınlık), (2) ölümden sonra yeni bir yaşama inanma, yani *ahiret* inancı (ontolojik aşkınlık) ve (3) inanç temelli toplumsal aidiyet duygusu (*dinî – sosyal kimlik*) olarak belirlenmiştir.

Boyutların madde sayısının geliştirilmesi fikrine gelince, bu konuda doğrulayıcı faktör analizi için ideal gözükken 'her alt boyutun ölçüm

*Yazar bu çalışmayı okuyup çok değerli katkılarda bulunan değerli meslektaşları Dr. Çiğdem Gülmez ve Doç. Dr. Ayşe Burcu Gören'e teşekkürü bir borç bilir.

**Ölçek Kullanım İzni ile İlgili Not: Bu çalışmada ve önceki çalışmalarımda yer alan dinî tutum ölçeklerinin kaynak göstermek kaydıyla başka çalışmalarda kullanılması için yazardan ayrıca izin almaya gerek yoktur.

¹ Üzeyir Ok, "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması."

² Üzeyir Ok, "The Ok-Religious Attitude Scale (Islam): Introducing an Instrument Originated in Turkish For International Use."

göstergelerini (daha net parametre tahminleri ve daha yüksek güvenilirlik gibi) güçlendirmek için her faktörün göstergelerinin (maddelerinin) sayısını artırmak gerekir önerisi³ belirleyici olmuştur. Netice itibarıyla bu çalışmanın temel hedefi daha önce dindarlığı 4 alt boyutta 8 madde ile ölçen Ok-Dinî Tutum Ölçeğinin parametrik göstergelerini yüksek tutarak genişletmek ve madde sayısını iyileştirmektir.

Manevî duygular aşağıda da açıklandığı gibi evrenselidir, hemen her kültürde bir şekliyle bulunmaktadır. Türkiye gibi bazı ülkelerde dindarlık veya en azından bir tür yüce varlık veya 'Tanrı' inancı yaygındır. Toplumlarda kişiler olumlu ya da olumsuz olsun genellikle dinle ilgili belirli bir tutuma sahiptirler. Bu durum özellikle dinin önemli bir role sahip olduğu toplumumuzda dine yönelik tutumların anlaşılmasını gerekli kılmaktadır. Bu nedenle maneviyat insanların diğer davranışlarını ve yaşamlarını olumlu veya olumsuz yönde ve ciddi biçimde etkileyebilmekte ve şekillendirebilmektedir. Dindarlık nasıl anlaşılır, tanımlanır ve öğretilirse bireylerin yaşamı da eğitim yoluyla o şekilde şekillenir. Bu çalışmada da olduğu gibi her dindarlık ölçümünün arkasında bir dindarlık algısı, kuramı ve tanımı bulunur. Bu açıdan dindarlık tanımının ve ölçümlerinin yaşama yönelik önemli çıkarımları bulunur.

Diğer taraftan psikolojik açıdan bireysel farklılıkları anlamak kişilik psikolojisinin hedeflerinden biridir. Bireysel farklılıkları anlamaya katkıda bulunacak dindarlık (ki bazılarına göre bir kişilik özelliği olabilir⁴ –insan doğasının farklı açılardan (kimlik, yardımseverlik, kişiler arası ilişkiler, baş etme gücü vb.) tanınmasına olanak tanır. Dindarlık üzerinden bireysel farklılıkları tanımak ve dindarlığın kişilik özellikleri, iyilik halleri, ruh sağlığı durumları gibi değişkenlerle ilişkilendirilmesi insanı ve onun ilişkilendirildiği diğer bireysel ve sosyal değişkenleri anlamada özel bir yere ve öneme sahiptir. Örneğin kişilik bakımından dindarlık yumuşak başlılık ve sorumluluk kişilik özellikleriyle tutarlı bir şekilde ilintili bulunmuştur.⁵

Son olarak ampirik ölçümler, insan topluluklarının doğal ve sosyal yaşama uyumlarını sağlama işlevi bulunan dindarlığın sağlıklı ve işlevsel olup olmadığını anlamamıza katkıda bulunabilecektir. Yine dindarlık tanım ve ölçümlerinin yıkıcı olabilecek dindarlık algılarının ve inançlarının belirlenmesinde de dolaylı olarak önemli rol oynamış olacaktır.

³ Herbert W. Marsh, Kit-Tai Hau, John R. Balla, & David Grayson, "Is More Ever Too Much? The Number of Indicators per Factor in Confirmatory Factor Analysis."

⁴ Gerard Saucier & Lewis. R. Goldberg, "What is beyond the Big Five?."

⁵ Vassilis Saroglou, & Jean- Marie Jaspard, "Personality and Religion."

1. Dinî Duygunun Kökleri

Tanrı'nın var olup olmadığı ya da bir dinin temelini 'ilahî' olup olmadığı meselesi bir inanç meselesidir. Dolayısıyla bu konular normal koşullarda yöntemi duysal algılarla sınırlı (ampirik) bilimin konusu değil, önkabullerle yola çıkan yoruma dayalı ilahiyat biliminin konusudur. Bununla birlikte insanların dinî konulara yönelik duygu, düşünce ve davranışları ampirik bilimin konusudur. Bilim insanları sadece dinî davranışı açıklamakla yetinmemişler aynı zamanda bazıları metafizik bir güç algısını ve ona bağlı olarak kitleleri etkileyen sosyal bir aktivite sistemi olarak dinin gelişimini ve işlevini açıklamaya yönelik gözleme ve akıl yürütmeye dayalı bazı denemeleri olmuştur. Bu çalışmada ortaya çıkan dinin alt boyutlarının önemini ve dinin işlevini göstermek için aşağıda kısaca dinin ortaya çıkışı ile ilgili kuramlara değinilecektir.

Naturizm - Animizm kuramı: Natürizm doğanın unsurlarının veya güçlerinin canlı ve bilinçli olduğu düşüncesidir.⁶ Spencer bütün dinlerin başlama noktasının *animizm* olduğunu (canlı cansız bütün varlıkların bir tür 'ruh'u olduğu ve dünyanın da benzer bir *ruh* tarafından yönetildiği inancı) ileri sürmüştür. Buna bağlı olarak insanlar doğaya karşı yüksek saygı duymaya başlamışlardır.⁷ Animizm kuramı, doğal varlıklar gibi insanların da bir ruhu olduğunu ve ölen insanların ruhunun yaşadığını ileri sürer. Ruh algısının zamanla antropomorfik/insana benzeyen özelliklerle dile getirilmesi ile birlikte Tanrı algısının da benzer biçimde insani özelliklerle tanımlanmasına yol açtığı ileri sürülmüştür. Örneğin doğada meydana gelen sel taşkınlarının 'Tanrı'nın öfkesi sonucu oluştuğuna inanılmıştır.

Ruh-doğa bağlantısının, uyum, denge ve bütün varlıklara saygıya vurgu yapan etik sistemlerin doğmasına yol açtığı düşünülür. Bir taraftan da insanlar gücü temsil eden ruhlarla bağlantı kurmak ve gerektiğinde onları teskin etmek için ritüeller yapmaya ve kurbanlar kesmeye başlamışlardır. Bu kurallar onlara kutsallık atfedilerek korunmuş ve böylece söz konusu uygulamalar sürdürülmüştür. Kutsallık algısı sadece bunlara atfedilmekle kalmamış toprak, taş, zaman gibi diğer sembollere de yüklenmiştir. Zaman geçtikçe kutsallığın getirdiği kurallar tabular olarak yerini almıştır.⁸

Dinin ilk olarak doğanın büyük güçlerinin insana benzetilmiş haline yönelik yapılan ibadetlerde tezahür ettiği ileri sürülür. Diğer taraftan bu

⁶ Reville, 1883; akt. Alexandra Maryanski, "The Birth of The Gods: Robertson Smith and Durkheim's Turn to Religion as The Basis of Social Integration."

⁷ Spencer akt. Maryanski, "The Birth of The Gods."

⁸ William Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites: First Series.*

tanrısallıklar ve ruhlarla ilgili oluşturulan mitlerin ve hikayelerin de dinî anlatıyı meydana getirdiği düşünülür. Böylece doğanın kutsallığı, ritüelin önemi, kutsal alana inanmak hemen bütün ana dinlerde yer almıştır. Netice itibarıyla doğa olayları (gök gürültüsü vb.) karşısında yaşanan duyguların dinin temel duygusu olan *haşyet* (*awe*) duygusunun gelişmesine yol açtığı kabul edilir.

Uyum – İşlev kuramı: Dinlerin oluşumu ile ilgili yaklaşımdan bir diğeri olan uyum-işlev yaklaşımına göre dindarlık, insanların doğaya doğrudan uyumuna aracılık eder. Bu uyumcu (adaptationists) görüşe göre dinî sistemler sağlam ve başarılı toplumların geliştirilmesinde önemli rol oynar.⁹

Bu yaklaşıma göre eğer insanların hayatta kalmasına faydası olursa bir mit ya da hurafe bile topluma ve dine kalıcı biçimde yerleşebilir.¹⁰ Din kendi içerisinde uyuma yönelik yerleşik bir sistemi temsil eder. Örneğin yaşama uyum sağlayan mit, tabu ve dogmaların insanlar tarafından özümsemiş yaşanmasına ve sürdürülmesine yol açan faktörün dinde bulunan “Tanrı” düşüncesi olduğu ileri sürülür.¹¹ Benzer biçimde geçmişte ataların tabuların çığnenmesine öfkelenedikleri ve çığnenen tabuları telafi etmek için belirli ritüellerin yerine getirilmesi ve kurbanların kesilmesi gerektiğine inandıkları belirtilmiştir.¹²

Dinî inançlar kişinin kendi çevresinde olup bitenleri anlama ve uygulamaları için bir çerçeve sunmaktadır. Bu durumun kaygıyı önlediği ve hata deneyimini azalttığı öne sürülür.¹³ Dinin yaşama uyumunu göstermek için belirtmek gerekirse ampirik araştırmalar dindarların sekülerlere göre daha uzun ömürlü olduklarını,¹⁴ daha az intihar teşebbüsünde bulduklarını¹⁵ belirtir. Dindarlığın depresyonu/melankoliyi azalttığı, iyimserlik oluşturduğu, diğer insanlarla ilişkiyi teşvik ederek mutluluk duygusu yaşattığı, varoluşla ilgili rahatsız edici sorulara anlamlı cevaplar

⁹ John Teehan, “Religion and Morality: The Evolution of the Cognitive Nexus.” In J. R. Liddle & T. K. Shackelford (eds.), *The Oxford Handbook of Evolutionary Psychology and Religion*; James R. Liddle & Todd K. Shackelford, “An Introduction to Evolutionary Perspectives on Religion.” In J. R. Liddle & T. K. Shackelford (eds.), *The Oxford Handbook of Evolutionary Psychology and Religion*.

¹⁰ Kenneth V. Kardong, “The Early Origin of Religion: Its Role as a Survival Kit.” In J. R. Liddle & T. K. Shackelford (eds.), *The Oxford Handbook of Evolutionary Psychology and Religion*.

¹¹ Kardong, “The Early Origin of Religion: Its Role as a Survival Kit.”

¹² Matt J. Rossano & Benjamin Vandewalle, “Belief, Ritual, and the Evolution of Religion.” In J. R. Liddle & T. K. Shackelford (eds.), *The Oxford Handbook of Evolutionary Psychology and Religion*.

¹³ Michael Inzlicht, Ian McGregor, Jacob B. Hirsh & Kyle Nash, “Neural Markers of Religious Conviction.”

¹⁴ Robert A. Hummer, Richard G. Rogers, Charles B. Narn & Christopher G. Ellison “Religious Involvement and U.S. Adult Mortality,” 385.

¹⁵ Dale A. Matthews, Michael E. McCullough, David B. Larson, Harold G. Koenig, James P. Swyers & Mary Greenwold Milano, “Religious Commitment and Health Status,” 120.

sunduğu ve ölümle yüzleşmeyi kolaylaştırdığı öteden beri dile getirilir.¹⁶ Kuşkusuz maneviyat yanlış kullanıldığında (aşırı baskılama, dogmatikleşme gibi.) uyumun tersi olumsuz yan etkilere sahip olabileceği de burada dile getirilmelidir.

Sosyal Kuram: Naturizm-animizm yaklaşımında olayları deneyimlemenin doğasında ve özünde sosyal olan bir dine dönüşmesinin *sosyalleşme* aracılığı ile olduğu ileri sürülmüştür. Durkheim Tanrı'nın *toplum* olduğunu ispat etmeye çalışmıştır.¹⁷ O insanoğlu yaşadıkça daima ortak inançlara sahip olacaklarını belirtir. Dinin doğuşunun insanların sosyalleşmeye yatkınlığında (sociability) yattığı düşünülür. Buna uygun olarak dinî kurumların insanın sosyal ilişkilerinin genişletilmiş hali olduğunu ileri sürer. Ona göre bütün dinlerin temelinde fiziki evrenin mite dayalı ve sosyomorfik kuramları yer alır. Böylece dinin insanların anlama ihtiyacından ve insanın sosyal doğasından kaynaklandığı belirtilir.¹⁸ Din, bir topluluğun bütün üyelerinin, özünde toplumun iyiliği için var olan ve toplumun yasa ve ahlaki düzenini koruduğuna inanılan bir güç ile ilişkisi olarak görülür.¹⁹

Durkheim dini, kutsal (yasaklanan) şeylere ilişkin inanç ve uygulamalardan oluşan bir bütünleşik sistem olarak görür ve onu dinî kurum (kilise vb.) olarak isimlendirilen bir ahlaki topluluk oluşmasına yol açan inançlar ve uygulamalar şeklinde tanımlar. Bu bir cümlelik özet tanım dinin öğelerinin şu en önemlilerini barındırmaktadır: Kutsallık, inanç, uygulama, doktrin (bütünleşik sistem), topluluk, ahlakilik.²⁰

Durkheim dinî duyguları ortaya çıkaran şeyin bireylerin kolektif varlığa bağladıkları duygular olduğunu belirtir. Ona göre mekanik dayanışmaya sahip parçalanmış toplumlarda insanları birbirine bağlayan, sosyal birliktelikleri oluşturan, birleştirici güce sahip olan din olmuştur.²¹ Kısaca din ona göre kolektif bir olgudur ve ancak yerleşik toplumlarda bulunur.²² Dinin bütün sosyal olguların en eskisi olduğu düşünülür. Buradan da arka arkaya gelen dönüşümlerle kolektif etkinliğin yasa, etik, sanat, bilim, politika biçimleri vb. diğer tezahürleri ortaya çıkmıştır.²³ Durkheim dini, sosyal ortamlarda gerçek ve pratik konularla yakından bağlantılı, her daim toplum

¹⁶ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of The Religious Life*.

¹⁷ Alexandra Maryanski, "The Birth of The Gods."

¹⁸ Maryanski, "The Birth of The Gods."

¹⁹ William Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites: First series*

²⁰ Durkheim, *The Elementary Forms of The Religious Life*.

²¹ Emile Durkheim, "Introduction to the Sociology of the Family."

²² Emile Durkheim, "Review Herbert Spencer—Ecclesiastical Institutions: Being Part VI of the Principles of Sociology."

²³ Emile Durkheim, *Le Suicide: Étude de sociologie* akt. Maryanski, "The Birth of The Gods."

ve insanın temel ihtiyaçlarına hizmet eden ve bütün toplumlar için zorunlu hak ve görevleri içeren ahlaki bir güç olarak görür. Din ortak bir yerelliği, alışkanlıkları, pratikleri ve ardından ortak bir ideolojiyi içerir.²⁴

Dinî Deneyim Kuramı: Günümüzdeki dinlerin ortaya çıkışında karizmatik bir liderin doğa ve insanlarla ilgili köklü değişime yol açan sıra dışı deneyimi bulunur. Bu durum birbirinden bağımsız olarak o kadar tekrarlamıştır ki dinî deneyimi dinlerin ortaya çıkmasıyla ilgili ayrı bir kuram olarak ele almak mümkündür.

Modern zamanlarda kitlelerin dini şeklinde yaygınlaşan herhangi bir dinin temelinde daima o dinin liderinin kişisel deneyimi bulunur. Burada bu bireysel olan din ile kitlesel dinin farkını özellikle vurgulamak gerekir. Dinî deneyim/duygu denilen üst düzey *hasyet* duygusu bireysel ve otantik düzeyde her kültürde birileri tarafından yaşanabilir.

Olgusal olarak pek çok din kendi köklerini aşkın bir güce bağlamıştır. Zira dinî olgular o kadar güçlü ve kökleşmiş duygulardır ki bunlar insanın artık neredeyse doğasına işlemiştir.²⁵ O yüzden ölüm tehlikesiyle karşılaşan sonradan olma pek çok ateistin bile bu ‘dinî’ duyguları tekrar yaşadığı gözlenebilmektedir. Bu düşünceye göre dinî duyguların evrensel bir özelliğe sahip olduğu ileri sürülebilir ve rasyonel düzeyde manevî içerikleri inkar edenler bilincin derinliklerinde ve realitede dinin etkisini ve işlevselliğini yaşamaya devam edebilirler.

Bireysel anlamdaki *dinî/manevî deneyim* (bazen *aşkınlık* olarak da ifade edilebilir) bir insan evrenselidir. Bu anlamda James’in “bireyin yalnızken ilahi olduğunu düşündüğü her ne ise onunla oluşan ilişkide yaşadıkları duygular, davranışlar ve deneyimlerdir.”²⁶ şeklinde yaptığı dinî deneyim tanımı bireysel manevî/dinî deneyimin tanımıdır. James’in tanımında geçen “ilahi” kelimesi üzerinden onun yaptığı tanımı *dinî maneviyat* olarak ifade etmek mümkündür. Burada yaşanan manevî deneyimin içeriği belirli bir dinî-kültürel bağlamda gerçekleşse de bu deneyimlerin kişideki yoğunluğu bağımsız ya da revize bir dini kitle hareketinin başlamasına öncülük edebilmektedir.

Bununla birlikte *dinî olmayan manevî deneyimlerin* (din dışı panteizm örneğinde olduğu gibi) de tecrübe edilmesi (bir Tanrı anlayışı olmadan tabiatın ihtişamını deneyimleme gibi) mümkündür. Tabiatın harikulade

²⁴ akt. Maryanski, “The Birth of The Gods.”

²⁵ Carl G. Jung, *The Face to Face Interview in C.G. Jung Speaking: Interviews and Encounters*.

²⁶ William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. s. 42.

olayları karşısında derin huşu/kendinden geçme ve benzeri deneyimlerin dindar olmayan ve hatta dine karşı çıkan ateist insanlar arasında da yaşandığı ve yaşanabilir olduğu bilinmektedir.²⁷

Genel olarak manevî deneyim dinler üstüdür ve James'in de belirttiği gibi²⁸ ayrıca bu tür mistik/aşkın/manevî deneyimler yerleşik dinlerin kökenini oluşturur. Öyle ise, genel anlamda *maneviyat* ile bireysel otantik (bireye özgü) olarak varoluşsal konularda (doğanın ihtişamı, var olmak, yaşam ve ölüm konuları) yaşanan deneyim kastedilir. Dindarlık ile de bireysel manevî duyguların halk içinde yerleşik olarak yaygın kabul gören şekle dönüşmüş (konvansiyonel) şeklinin yaşanması kastedilmektedir.

Manevî (aşkın ve mistik) deneyim (safî *estetik, ontolojik, epistemik aşkınlık fark etmez*) şu gelişmiş bilişsel durumlardan biri veya tamamıyla ifade edilir: Gruba yönelik şefkat (sevgi ve arkadaşlık), doğa üstü varlıkların (agents) var olduğunu algılama, güzel ve mükemmel (grand) bir şey ile karşılaşma sonucu oluşan haşyet duygusu, gizli bir realitenin ya da daha derin bir gerçekliğin ilhamı (revelation) ile oluşan epistemik bir durum.²⁹

Dinin kökeni ile ilgili kuramları günümüzdeki yerleşik dinlere bağlamak gerekirse, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi köklü dinlerin geçmişlerinin bu animistik – naturistik vb. açıklamalardaki mekanizmalar yoluyla gelişip büyüdüğü söylenebilir. Ancak bu kuramlar bir dinin bireysel düzeyde nasıl başladığının detayını sunmazlar. Yukarıda da belirtildiği gibi günümüzdeki dinlerin ortaya çıkışında mutlaka bir karizmatik lider yer alır. Dinin ilk formlarından modern zamanlarındaki formlarına geçişte ve dinlerin sürdürülmesinde bireysel *dinî deneyimin* özel bir yeri olduğunu ileri sürmek mümkündür.

Hiçbir dinin ya da dinî liderin görüşleri tamamen sıfırdan (tabula rasa) ortaya çıkmamıştır. Özünde olmasa da formunda yeni gibi gözükken bir dinî düşünce sistemi tarih olarak kendine yakın eski düşünce ve uygulamalarla bir şekilde bağlantılı görülür.³⁰ Örneğin Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam dini kendileri için *İbrahimi* geleneği referans göstermişlerdir. Bu dinlerin liderleri misyonlarına başlangıçta defaatle bireysel manevî deneyimler yaşamalarının

²⁷ Brian J. Zinnbauer, Kenneth I. Pargament, Brenda Cole, Mark S. Rye, Eric M. Butter, Timothy G. Belavich, Katleen Hipp, Allie B. Scott, Jill L. Kadar, "Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy."

²⁸ James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature.*

²⁹ Gregory Gorelik, "The Evolution and Exploitation of Transcendence." In J. R. Liddle & T. K. Shackelford (eds.), *The Oxford Handbook of Evolutionary Psychology and Religion.*

³⁰ W. Roberston Smith, *Lectures on the Religion of the Semites: First Series. The Fundamental Institutions.*

ardından bu deneyimleri sonucu elde ettikleri normatif yoğun şuur hali (vizyonları) ile başlamışlar ve bunları çevresindekilerle paylaşmışlardır.

Kuramsal, teolojik ve idealize edilmiş olandan farklı olarak günlük anlamıyla İslami dindarlığa gelince o, temelde Hz. Peygamber tarafından bireysel yaşanan bir *dinî deneyimin* kitlesel dile ve uygulamaya dönüşmüş halidir, kitlesel ve kültürel olandır. Din ise Hz. peygamberin kendi tarihsel ortamında yaşadıklarını çevresindeki insanlara anlattıktan sonra o insanların kafalarındaki toplu yansımalarıdır; yani kolektif ve de (hayatın nasıl yaşanması gerektiğine dair) normatif şuurdur. Diğer bir ifadeyle dindarlık önemli bir dinî şahsiyetin yaşadığı *dinî deneyimin* toplumsal kabule döndükten sonra aldığı haldir.

Manevî dinî deneyim Hz. Muhammed'in, Hira mağarası ziyaretleri esnasında kendi iç dünyasında varoluşsal konularda ve toplumsal kaygılarla ilgili yaşadığı aşkın/mistik/*sufi* deneyimlerlerdir. Hz. Muhammed'in, deneyimini topluma arz etmesinden sonra yeni bir süreç başlamıştır. Bu yeni süreçte Hz. Peygamberin otantik ve eşsiz deneyimleri çevresindekiler tarafından belirli bir tarzda algılanmak suretiyle ona artık 'insan eli' değmiş, zamanla formüle edilmiş, doktrine dönüştürülmüş, toplumsal ortak şuur haline gelmiş olmaktadır. Çevresindeki topluluğun ortak şuurunda kültürün de etkisiyle belirli yönler öne çıkarılmış, yorumlanmış, kendine özgü bir ortama uygun olarak toplumun çoğunluğu tarafından kendine özgü olarak algılanmış ve dolayısıyla kısmen yapay/suni bir hale geçmiştir. Bireysel manevî deneyim artık sosyolojinin konusu olan bir toplumsal 'yol/*şir'a*', ortak şuur veya 'din' haline dönüşmüştür.

Sonuç itibarıyla bireysel maneviyatı *dinî maneviyat* ve *dinî olmayan (seküler) maneviyat* (Tanrı ve ölüm sonrası yaşama inanmayan bir müzisyenin kendinden geçirici aşkın deneyimi gibi) diye ikiye ayırmak mümkündür. İlaveten *dinî maneviyatı* da *bireysel dinî maneviyat* (Hz. Peygamberin özgün vahiy deneyimi gibi) ve *kitlesel dinî maneviyat* (yani dindarlık denince yaygın olarak anlaşılan gibi) olarak değerlendirmek yerinde olacaktır.

İşte bu çalışmada geliştirilen dindarlık ölçeği genel olarak ve temelde topluluklarda yaygın olduğu haliyle dindarlığın ölçülmesi hedeflenmektedir. Bununla birlikte özellikle bireysel değerlendirmelerde anlaşılabilmesi gibi ölçeğin bazı alt boyutlarının hem bireysel dinî maneviyatı hem de katı dindarlık gibi dinin farklı yönlerini ölçebileceği ileri sürülebilir.

2. Dindarlığın Boyutları

Önce Türkiye’de yaklaşık 20-30 yılda dindarlık ölçümü konusunda yapılan çalışmaların büyük bir çoğunluğunda ortaya çıkan dindarlığın boyutlarına değinmek gerekir. Aşağıdaki Albayrak ve Kurt’un 2019’da ve Fidan’ın 2021’de yaptığı çalışmalardan yararlanılarak yapılan sınıflandırmada kuşkusuz bütün dindarlık boyutları yer almasa da önemli bir kısmını kapsadığı düşünülmektedir.

<i>Boyutlar</i>	<i>Boyutlara yer veren çalışmalar</i>
İnanç	Karabağ, 2022, Uysal, 1995, Kaya, 1998, Kula, 2001; Kayıklık, 2003, Taş, 2015, Köktaş, 1993, Yıldız, 2006
İbadet	Karabağ, 2022; Kula, 2001, Kayıklık, 2003, Köktaş, 1993
Bilgi	Uysal, 1995; Kula, 2001, Köktaş, 1993, Yıldız, 2006
Davranış, etki/Ahlak	Uysal, 1995; Kula, 2001, Onay, 2002, Ok, 2011, Köktaş, 1993, Seyhan, 2015, Yıldız, 2006; Kayıklık, 2003
İdeoloji, Bilinç, Düşünce, Bilişsel	Kula, 2001, Seyhan, 2015, Onay, 2002, Ok, 2011
Duygu/Tecrübe	Kula, 2001, Onay, 2002, Ok, 2011, Yıldız, 2006, Köktaş, 1993,
İlişkisel/Tanrı	Ok, 2011, Ok, 2016
İçsel-Dışsal	Harlak, Eskin ve Demirkıran, 2008
Katı kuralcı	Köktaş, 1993
Sorgulayıcı	Harlak vd. 2009
Geleneksel-İlmihalci	Taş, 2006
Modernlik, Modernist-Humanist	Taş, 2006, Karabağ, 2022
Popüler/Hurafeci	Taş, 2006, Arslan, 2003
Değer	Seyhan, 2015
Bilinç, Değer, Davranış	Köktaş, 1993

Tablo 1: Türkiye’de son 20-30 yılda dindarlık ölçümlerinde yer alan dindarlık boyutları

Burada sunulan çalışmalar çerçevesinde Türkiye'deki dindarlık ölçümü çalışmalarının tamamına yakını ulusal yayındır. Büyük bir çoğunluğunda doğrulayıcı faktör analizi gibi gelişmiş analiz yöntemleri kullanılmamıştır. Çalışmalarda yüksek oranda tekrar yer almaktadır (ibadet, inanç, davranış örneklerinde olduğu gibi). İlişkisel, ahlak boyutlarında olduğu gibi bazı boyutlara diğerlerine göre daha az değinilmiştir. Çalışmaların epeyce bir kısmı teorik bir arka plan ile desteklenmeden (belirli bir kurama veya yaklaşıma dayanmadan) geliştirilmiştir. Yine araştırmalarda dindarlığın sadece boyutlarına değil, aynı zamanda dindarlık tarzlarına da (sorgulama, modern, hurafeci) yer verilmiştir. Oysa tarzlar ile dindarlığın yönleri, boyutları ayrı tutulmalıdır. Dindarlık boyutlarının dindarlık boyutlarına katılması gerekirse inanç gelişimi kuramına bağlı ölçümler (mite dayalı inanç, rasyonel-bireysel inanç, sentetik/taklidi inanç, birleşik inanç vb.) ile mistisizm ile ilgili ölçüm çalışmalarına da bu tür çalışmalarda yer verilmesi gerekir.³¹ Diğer taraftan Türkiye'de yapılan dindarlık ölçüm çalışmalarında dindarlığın önemli boyutlarından toplumsal aidiyet, ahirete inanç ve kutsallık konuları gibi bazı önemli boyutlara ya hiç değinilmemiş ya da çok az çalışmada değinilmiştir. Bu çalışmalarda ağırlıklı olarak Glock modellemesinin ve 'tutum' yaklaşımının etkileri görülmektedir. Bu kadar çok dindarlık ölçeği geliştirilmesi birkaç düşünceyi akla getirmektedir. Bunlardan biri bu alanda araştırma yapanların geçmişte geliştirilmiş ölçekleri yeterli bulmaması olabilir. İkinci önemli faktör bu duruma dindarlığın tanımındaki muğlaklık ve belirsizlik yol açmış olabilir. Bunun için kuramsal bir arka plan zorunluluktur. Albayrak ve Kurt'un³² vurguladığı gibi yeni geliştirilecek ölçek çalışmalarının psikometrik eksiklik, kavramsal/kuramsal açıklık bulunması, bazı boyutların/yapıların bulunmaması ya da mevcut ölçeklerin özel bir örnekleme hitap edememesi gibi ciddi eksikleri gerekçe göstermelidir.

Yukarıdaki değerlendirmeler artık dindarlığın boyutlarının neler olabileceğini öngörmeye bir fikir vermiş olmalıdır. Dindarlık ampirik çalışmalarda oldukça soyut, çok yönlü (farklı bakış açılı), çok boyutlu ve kültürel bir olgu olarak ele alınmıştır.³³ Dinin bileşenleri arasında ritüeller,

³¹ Üzeyir Ok, "İnanç Gelişimi Kuramı: Bilişsel Gelişime İçerik Boyutu Eklemek Mümkün mü?"; Üzeyir Ok, "Dini Şemalar Ölçeğinden İnanç veya Dünya Görüşü Şemaları Ölçeğine"; Üzeyir Ok, "Biyografik Anlatıya Dayalı İnanç Gelişim Biçimleri ve Nicel Ölçümler."

³² Ahmet Albayrak, Emine Kurt, "Türkiye'de Din Psikolojisi Tezlerinde Dindarlık Ölçekleri: Bibliyografik Bir Araştırma."

³³ Marie Cornwall, Stan L. Albrecht, Perry H. Cunningham & Brian L. Pitcher, "The Dimensions of Religiosity: A Conceptual Model With an Empirical Test."

mitler, tabular, duygu yüklü semboller, farklı şuur/farkındalık halleri, olağan üstü güçlere bağlılık, ahirete inanç gibi unsurlar bulunur.³⁴ Bu nedenle, sosyal bilimlerde dindarlığı ölçmenin güçlükleri öteden beri bilinmektedir.³⁵

Dindarlığın boyutlarının dikey ve yatay olarak iki eksenli ele alınması yerinde olacaktır.³⁶ Dikey eksen bireysel farklılıklardan kaynaklı dindar olma tarzlarını temsil ederken, yatay eksen dindarlığın içeriğini sembolize etmektedir. Yatay eksen ifade etmek gerekirse bunlar: samimi muhafazakar dindarlık iç-güdümlü dindarlık,³⁷ dine yönelik olumlu tutum (*düşünce* [itikad/ortodoksi/ideoloji], *duygu ve davranış*),³⁸ dine/Tanrı'ya olumlu *bağlanma/ilişki*,³⁹ *dinî grup mensubiyeti*, *ritüellere/ibadetlere devam*, *dine bağlılık* (commitment), *dinin önemi*, *dinin içselleştirilmesi* (saliency), *dinî-ahlak* ile davranma, *dua etme sıklığı*, *mabede gitme sıklığıdır*.⁴⁰

Dikey boyutta yani bireysel farklılıklara özgü tarzlar arasında ise, *muhafazakar dindarlık*, *açık fikirli/sembolik dindarlık*, *literal/otoriteryan/kökenci/katı dindarlık*, *göreceli dindarlık*, *bireysel – rasyonel dindarlık*, *arayış/değişime açık dindarlık*⁴¹ bulunmaktadır.

Dinî *çelişki*, dinî *mücadele* (struggle), din *karşıtlığı*, dine karşı *ilgisizlik*, *gösterişçi/sekülerize* olmuş dindarlık ve *sorgulayıcı dindarlık*⁴² gibi geçiş, gerilim, yabancılaşma, sekülerleşme ya da *kriz* anlarını temsil eden yapılar ile *manevî-iyilik* ve *dinî başa çıkma*⁴³ gibi ruh sağlığına yönelik tanım ve ölçümleri belki bu kategorilerden farklı değerlendirmek yerinde olur.

Dikkat edilecek olursa bu boyutlarda, dinin *kutsal* (sacred) yönü (ve buna bağlı olarak çığnmemesi gereken yasaklar/tabusal yönü), dinî bilginin

³⁴ Richard Sosis, "The Adaptationist-Byproduct Debate on the Evolution of Religion: Five Misunderstandings of the Adaptationist Program."

³⁵ Ralph W. Hood, Peter C. Hill & Bernard Spilka, *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*.

³⁶ Ok, "İnanç Gelişimi Kuramı: Bilişsel Gelişime İçerik Boyutu Eklemek Mümkün mü?"

³⁷ Gordon W. Allport, J. Michael Ross, "Personal Religious Orientation and Prejudice."

³⁸ Christopher Alan Lewis, Leslie J. Francis & Shirley Kerr, "Reliability and Validity of a Short Scale of Attitude Toward Christianity among 12-19 Year Olds in South Africa."

³⁹ Ok, "Dini Tutum Ölçeği"; Pehr Granqvist & Lee A. Kirkpatrick, "Religious Conversion and Perceived Childhood Attachment: A Meta-Analysis."

⁴⁰ Morton B. King & Richard A. Hunt, "Measuring the Religious Variable: National Replication"; Charles Y. Glock, "On the Study of Religious Commitment"; C. Daniel Batson, Patricia A. Schoenrade & W. Larry Ventis, *Religion and The Individual: A Social-Psychological Perspective*; Ok, "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması."

⁴¹ Bart Duriez, Bart Soenens & Dirk Hutsebaut, "Introducing the Shortened Post-Critical Belief Scale"; C. Daniel Batson & Patricia A. Schoenrade, "Measuring Religion as Quest: 1) Validity Concerns"; James W. Fowler, *Stages of Faith : The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*; Üzeyir Ok, "İnanç Psikolojisi: Hayatı Anlamlandırma Biçiminin Yaşam Boyu Gelişimi."

⁴² C. Daniel Batson & Patricia A. Schoenrade, "Measuring Religion."

⁴³ Michael J. Boivin, Spiritual Well-Being Questionnaire (Moberg 1984). In P. C. Hill & R. W. Hood (Eds.)

epistemolojik değeri (vahiy) ve ölümden sonraki yaşama inanma (*ahiret*) gibi önemli konular bu tanımlarda en azından doğrudan yer almamaktadır. Dindarlığın *dinî mensubiyet* alt boyutu ise İslam dışındaki geleneklerde çoğunlukla bulunurken Türkiye'deki ölçümlerde yok denecek kadar az kullanılmaktadır. Sonuç itibarıyla bu çalışmada dinin gelişimi ve boyutları konusunda derin tefekkür içeren okumalar gerçekleştirilmiş ve sonuçta bu boyutların önemli olduğuna karar verilmiştir. Ardından bu boyutların ölçümlerde yer almadığı düşüncesinden hareketle genişletilmiş çalışmada yeni boyutlara yer verilmiştir. Böylece bu çalışmanın amacına uygun olarak aşağıda biraz daha detayla sunulan dindarlığın 6 boyutunun anlamlı olabileceği belirlenmiştir.

Dinî Duygu ve Deneyim: Dinî ya da manevî deneyim yukarıda da belirtildiği gibi aslında tarihsel bakımdan dinlerin temel çıkış noktasını oluşturur. Dinî geleneklerin başlangıcında bu mistik deneyimin yoğun yaşandığı görülür. Peygamberler, evliyalar, azizler ve hatta bazı felsefecilerin (Spinoza ve Platon gibi) tarih sahnesine ilk çıkışları ya da "aydınlanmaları" bu türden yoğun deneyimlerle başlar. Dolayısıyla dinî deneyim bütün dinlerde ortak olan evrensel bir boyuttur. İslam geleneğinde dinî deneyimin yoğun olarak öne çıktığı alan dindarlığın rafine ve içsel boyutunu öne çıkaran tasavvuttur.⁴⁴ Dinî deneyim başlıca *vecd* ve *haşyet* duygularının yaşanması ile başlayan ve sonuçta sıklıkla *vahdet-i vücud* ile son bulan duygu durum anlarıdır. Bu konuya yukarıda dindarlık ve maneviyat ayırımı yapılırken değinilmiştir.

Kutsallıklar/dokunulmazlıklar (tabular): Dinler özü itibarıyla 'olumlu' davranışların yapılmasını 'olumsuz'larının ise yasaklanmasını emreder veya tavsiye eder. Bazı değerlerin korunması o değerlere atfedilen kutsallık (sacred) ya da kutsal çığnenenin ağır suçu/günahı ile açıklanabilir. Kutsallık dokunulmazlığı ve böylece tabulaşmayı beraberinde getirir. Kutsallık, kutsal ilan edilen bir değer tabu haline gelmesi ve böylece çığnenmesi büyük bir suç olan olgu olarak ortaya çıkar. Böylece 'yap' ve 'yapma' emirleri zamanla katılaştır ve bu yasakları veya tabuları çığneyenler cezalandırılırlar. Kutsallık bazı değerlerin ulvilliğini vurgularken tabu kutsal kabul edilen bu unsurların çığnenmemesinin veya korunmasının neden önemli olduğunu vurgular. Yani dinler sadece nasıl davranılması gerektiğini değil aynı zamanda, nasıl davranılmaması gerektiğini ve gerektiği gibi davranmayanların nasıl cezalandırılacağını da belirler. Tabular aynı zamanda dinin adeta 'çıkıtısı'

⁴⁴ Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*.

olarak görülen ahlakla ilgili yasaları oluşturur. Dinî yaptırıma dayalı ahlaki davranış dindarlığın etkisinin delili sayılmalıdır. Dinin yap veya yapma emirleri dindar olmanın önemli bileşenlerinden biri haline gelir. Dinden çıkmak, kul hakkı yemek, zina etmek, dinî ritüelleri yerine getirme(me)k bunlar arasındadır.

Tabular dinin mensupları için bağlayıcılık düzeyini gösterir. Kutsal semboller geniş ve kitlesel bir yanıt vermeye yol açan küçük uyarıcılar olarak tanımlanır.⁴⁵ Dayanıklı, güçlü,⁴⁶ sorgulanamaz ve yanlışlanamaz⁴⁷ görülürler. En derin duyguların oluşmasına yol açar; mutluluk, haşyet ve korku uyandırır. Musiki kutsalla çok yakından bağlantılı görülür ve sadece kutsalı temsil etmez aynı zamanda onun oluşumuna yol açar.⁴⁸

Toplumlar tabular çığnendiğinde, ritüeller yerine getirilmediğinde ve diğer dinî taşkınlıklar yapıldığında gizli gücün onları doğüstü cezalandıracağı konusunda derin endişe yaşarlar.⁴⁹ Safiyanelik/kusursuzluk/günahlardan arınmışlık/ aklanmışlık (purity veya tövbe) kutsalı tanımlamada önemli rol oynayan faktörlerden biridir.⁵⁰

İtikat (çekirdek inançlar/kabuller): İtikat, bir dinde yer alan temel değerlerin bilişsel kabullerini ve onların kabul düzeylerini ifade eder. Dinin varlığı bu temel ön kabullere veya önermelere dayanır. Pek çok dinde yer alan ölümden sonra yaşamın devam edeceğini ifade eden ahiret inancı bu kabildendir. Hristiyanlıktaki teslis inancı da temel inançlardandır. İslam dini söz konusu olduğunda bunlardan ikisi epistemolojik aşkınlığı ifade eden *vahiy* (Allah'ın Hz. Muhammed'le özel bir iletişim yöntemiyle iletişim kurduğu inancı) ile ontolojik aşkınlığı ifade eden ahiret inancıdır. *Vahiy* olgusu doğasında hem Allah'ın varlığını hem O'nun dünya ile bağını hem de dolaylı olarak Hz. Muhammed'in O'nun tarafından bir aracı/elçi seçildiğini (ve dolayısıyla Kur'an'ın Allah'ın sözü olduğunu) doğrulama anlamına gelen temel bir kabuldür. *Vahiy* gerçekten çok temel bir 'geçit' noktasıdır. Ahiret inancı, ölümden sonra ebedi bir hayatın varlığını ve dünyada yapılan davranışların ahirette karşılık bulacağını ifade eden bir inançtır.

⁴⁵ Anthony Wallace, *Religion: An Anthropological View*.

⁴⁶ Mircea Eliade, *The Sacred and The Profane: The Nature of Religion*.

⁴⁷ Roy A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*.

⁴⁸ Candace S. Alcorta, "Adolescence, and Religion: An Evolutionary Perspective." In J. R. Liddle & T. K. Shackelford (eds.), *The Oxford Handbook of Evolutionary Psychology And Religion*.

⁴⁹ Pieter Geschiere, H.U.E. Thoden van Velzen & W. van Wetering, "The Great Father and the Danger—Religious Cults, Material Forces and Collective Fantasies in the World of the Surinamese Maroons."

⁵⁰ John A. Terrizzi & Natalie J. Shook, "An Evolutionary Evoked Disease-Avoidance Strategy." In J. R. Liddle & T. K. Shackelford (eds.), *The Oxford Handbook of Evolutionary Psychology And Religion*.

Dinî davranışlar ve ritüeller: Ritüeller, hem dünyevi yaşamda ve insanlarla ilişkilerde dinî prensiplere dikkat etmeyi hem de namaz gibi safi dinî ibadetleri (ritüelleri) yerine getirmeyi içerir. Dinî davranışlar ahlaki boyutla da ilgilidir. Dine uygun davranışlar dinî kabullerin meyveleridir. Din bu yolla hem Tanrı'yla olan ilişkiyi hem de insanlarla olan ilişkinin doğasını belirlemiş olmaktadır. Daha derinden düşünülürse sadece Tanrı'ya özgü kalan hiçbir ritüel olmaz. Bütün ritüellerin sosyal davranışsal sonuçları olur. Düzenli namaz kılmak ve oruç tutmak başlıca safi dinî ritüeller olarak gözükmekle birlikte içeriği ile kişinin dünyevi davranışlarını belirleyici bir niteliğe sahiptir. Benzer biçimde inanan biri dünyevi bir davranışını bir dinî ibadet niyetiyle yapabilir ve onu ibadete dönüştürebilir. Yine yapılan ortak dinî ritüeller toplumsal uyumun oluşmasına yol açabilir. Bu yolla insanlar arasında hayır konularında iş birlikleri kurulur.

Sosyal Aidiyet (sosyal kimlik): Dindarlık başlangıcında bireysel deneyime bağlı olsa da temelde sosyal bir olgudur.⁵¹ Sosyal yapılar da tehditlere karşı dayanışma üzerinden beslenirler. Gruplardaki tehlikeli davranışlardan ancak grup organizasyonu yoluyla emin olunabilir. Dinler zamanla mensuplarının sayısı artınca bireyler için sosyal kimliğin kaynağını oluşturan sosyal gruplarda temsil edilmeye başlarlar. Genel dinî grupların içinde alt dinî gruplar da oluşur. İnsanlar alt gruplarda grup lideri olarak kabul edilen kişinin etrafında toplanarak onun düşünce ve deneyimlerinden ilham alarak yaşamlarını düzenlerler. İnananlar bu birlik ve sosyal kimlik algısıyla kendilerini farklı düzeylerde bir inanç toplumuna ait hissederler. Bu gruplar kişinin davranışları için baz alacağı referans grubunu oluşturur. Durkheim aynı dava ile ilgili paylaşılan ortak inançların dayanışma bakımından kan bağlarından daha önemli işleve sahip olduğunu belirtir.⁵²

Dinin en önemli faydasının dinin grup içi iş birliğini teşvik etmesinde ve kolektif iş birliği ile sorunları çözmesinde yattığı belirtilir.⁵³ Din bu faydayı dürüstlük ve güvenilir sosyal iletişimi teşvik etme yoluyla sağlar. Dinin ahlaki konuya yaptığı vurgu bireysel iyilik halinin önemini ve bireysel özgürlükleri azaltsa da grubun iyilik halini destekler.⁵⁴ Bireyin iyilik hali toplumsal iyilik haline endekslenir. Zira bireysel ve toplumdan bağımsız olan bireyin

⁵¹ Maryanski, "The Birth of the Gods."

⁵² akt. Ernest Wallwork, "Religion and Social Structure."

⁵³ Richard Sosis, "Religious Behaviors, Badges, and Bans: Signaling Theory and the Evolution of Religion."

⁵⁴ David S. Wilson, *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*.

sistemden çaldığı ve topluluğu zayıflattığı⁵⁵ düşünülür. Bu yüzden de tabuların çiğnenmesine dindarlar sert tepki gösterirler.

Allah'a Bağlılık İlişkisi: Tüm dinlerin merkezinde Tanrı ya da onun işlevselliğinde kendisine odaklanılan aşkın ve yüce bir varlık söz konusudur. Allah İslam'da belki de tek merkezi bağlanma figürüdür. Zihindeki Tanrı temsili zor zamanlarda insanın sığındığı, yardım talep ettiği, yüceliğine güvenilen ve ondan cesaret alınan bir varlık olarak görülür. Korumasına, affına, merhametine güvenilir ve tevekkül edilir. Bu Tanrı algısı ampirik psikolojinin konusu olmamakla birlikte Jung⁵⁶ Tanrının inanç meselesi olmasının ötesinde kolektif bilinçaltı düzeyinde bir insan evrenseli ve gerçekliği olduğunu belirtir.

Psikolojik bakımdan bağlanma bir kişinin "bakıcı" olarak daha yüksek makamda gördüğü bir varlıkla (anne, baba, Tanrı vb.) olan duygusal bağına ifade etmektedir. Çocukların ailelerine bağlanma biçimlerinin kültürel olarak kendilerine miras kalan Tanrı gibi figürlere transfer edildiği belirtilmiştir.⁵⁷

Dinin alt boyutları birbiriyle yakından bağlantılıdır ve birlikte bir sosyal sistem oluşturmaktadırlar. Örneğin dinî davranış ve ritüeller toplumsal dayanışmayı ve ahlaki boyutu da içermektedir. Dinî ritüellere katılmak sosyal diğerkâmlığı besler.⁵⁸ Ritüelin grup işbirliği ve uyumu için etkili bir araç olduğu belirtilir.⁵⁹ Bireysel dinî davranışlar sosyal gözetime, denetime ve kontrole tabi tutulurlar. Dinlerin genişlemesi ritüeller ve kutsallık yoluyla oluşan din-ahlak birleşmesinin sonucudur.⁶⁰

Dindarlığı besleyen boyutlardan *bilişsel boyuta* göre kişiler tabiatta bir düzen ve mükemmellik görebilmekte ve bu gördüklerini bilişsel olarak aşkın bir varlığa atfedebilmektedir. *Duygusal bakımdan* ise doğanın ihtişamı karşısında yaşadıkları hayret ve ihtişam duygusu bir kutsallık ve ilahilik algısına ve onun önünde eğilmeye yol açmaktadır. Yine duygusal bakımdan doğanın yok ediciliği ve ölüm karşısında yaşanan kaygılar da kişilerde manevî duyguları beslemektedir. *Sosyal bakımdan* ortak dinî uygulama ve

⁵⁵ Michael Nicholas Stagnaro & David G. Rand, "The Coevolution of Religious Belief and Intuitive Cognitive Style via Individual-Level Selection." In J. R. Liddle & T. K. Shackelford (eds.), *The Oxford Handbook of Evolutionary Psychology And Religion*.

⁵⁶ Carl Gustav Jung, *The Archetypes and The Collective Unconscious*.

⁵⁷ Pehr Granqvist & Lee A. Kirkpatrick, "Religious Conversion and Perceived Childhood Attachment: A Meta-Analysis."

⁵⁸ Dimitris Xygalatas, Panagiotis Mitkidis, Ronald Fischer, Paul Reddish, Joshua Skewes, Armin W. Geertz, Joseph Bulbulia, "Extreme Rituals Promote Prosociality."

⁵⁹ Richard Sosis & Bradley J. Ruffle, "Religious Ritual and Cooperation: Testing For a Relationship on Israeli Religious and Secular Kibbutzim."

⁶⁰ John Teehan, "Religion and Morality."

inançlar sosyal bağları güçlendirdiği gibi, grup kimliğini oluşturmada, grup üyeleri arasında da iş birliğini, denetimi ve dayanışmayı sağlamaktadır. Yine inanç toplumuna aidiyet yoluyla bireysel ve sosyal kimlik algısı oluşmaktadır. *Bağlanma bakımından* ebeveynle yaşanan bağlanma ilişkisi ilahi ilişkiye yansıtılmakta ve onu etkilemektedir. *Varoluşsal bakımdan* da dinin anlam ve amaç oluşturması, ölüm gibi krizlere karşı baş etme işlevine sahip olması onun olumlu katkıları olarak düşünülebilir.

Ok-Dinî Tutum Ölçeği hazırlanan yeni dindarlık maddeleri çerçevesinde aşağıdaki iki hipoteze dayalı olarak genişletilebilir. Çalışmanın hipotezleri şu şekilde belirlenmiştir.

- Ok-Dinî Tutum Ölçeğinin alt boyutlarını ölçen madde sayısı 2 maddeden 3 veya daha fazla maddeye çıkarılabilir.
- Ok-Dinî Tutum Ölçeğine topluluk aidiyeti, vahiy, ahiret inancı ve kutsallık gibi yeni boyutlar eklenebilir.

Yöntem

1. Katılımcılar ve Veri Toplama Süreci

Toplam 358 kişi araştırmaya katıldı. Bunlardan 91'i erkek (%25), 259'u (%72) kadın ve 8'si (%2) cinsiyetini belirtmemiştir. Katılımcıların yaşları açık uçlu değil, yaş grupları şeklinde sorulmuştur. Bu gruplar 17 veya altı, (1) 18-20, (2) 21-23, (3) 24-26, (4) 27-29, (5) 30-33, (6) 34-36, (7) 37-40, (8) 41-44 ve (9) 45 ve üstü şeklindedir. Katılımcıların yaş ortalaması 4. 92 (yaklaşık 29'lu yaşlar) olduğuna göre aşağı yukarı 28 yaş civarındadır ve çoğu (n=261) üniversite lisans öğrencisidir. Aşağıda yer alan ölçüm araçları bir anket haline getirilerek internet üzerinden çevirim içi kullanıma hazır hale getirildi. Çalışmaya İbn Haldun, Kastamonu, Konya Necmettin Erbakan üniversitelerinde farklı sosyal bilim alanlarında (psikoloji, ilahiyat vb.) öğrenim gören lisans ve lisan üstü öğrenciler ile onların yakınları katılmıştır.

2. Veri toplama araçları

Ok-Dinî Tutum Ölçeği: Ok-Dinî Tutum Ölçeği⁶¹ bu çalışmanın ilk halini oluşturmaktadır. Dinî tutum ölçeğinin 4 boyutla birlikte yapı ve içerik geçerliliği önceki çalışmada gösterilmişti. Dinî tutum ölçeği insanların dindarlıklarını onların dinin 4 boyutuna (düşünce, davranış, duygu ve Allah ile ilişki) yönelik tutumları üzerinden ölçmektedir. Ok-Dinî Tutum Ölçeği bu çalışmaya dahil edilmiştir. Böylece ölçeğin yeni halinin mevcut dinî tutum

⁶¹ Üzeyir Ok, "Dini Tutum Ölçeği."

ölçeği ile karşılaştırılması sonucu bir tür kriter geçerliliği sağlanmış olacaktır.

Ok-Dinî Tutum Ölçeği-Genişletilmiş Versiyon: Yukarıda belirtilen Ok-Dinî Tutum Ölçeğini geliştirmek için aşağıdaki seçilen alt boyutlar ve onlar için geliştirilen madde sayıları kullanılmıştır: dinî düşünce (7 madde), dinî duygu (9 madde), dinî davranış (7 madde), ritüel/ibadet (6 madde), Allah'la ilişkiler/bağlanma (7 madde), Müslüman topluluğa aidiyet duygusu (6 madde), kutsallık (13 madde), vahiy (6 madde), ahiret inancı (6 madde), ideoloji olarak din (7 madde) olmak üzere toplam 74 maddeden oluşmaktadır. 74 maddenin 66'sı yeni geliştirilmiştir. 8'i ise eski dinî tutum ölçeğine aittir. Maddelerin her biri Likert soru seçenekleri ile (Hiç katılmıyorum – Tamamına katılıyorum) ölçülmüştür. Bununla birlikte 3 sorunun doğası gereği cevaplama formatı değiştirilmiştir (bkz. Tablo 2). Maddeler oluşturulurken literatürde yer alan tartışmalar üzerinde düşünülmüş ve dindarlığın içeriği dikkate alınmıştır. Maddelerin seçiminde ve ifade edilmesinde alanında uzman başka bir akademisyenin geribildirimleri ile yer yer iyileştirmelere gidilmiştir.

3. Analiz

74 maddenin tamamı önce açımlayıcı faktör analizine tabi tutulmuştur. Maddelerin tamamı Principal Component Analysis Rotation yöntemlerinden Varimax yöntemiyle açımlayıcı faktör analizine tabi tutuldu. Açımlayıcı faktör analizi esnasında farklı rotasyon metotları (varimax, oblique vb.), bileşenler analizi (principle component analysis) ve temel eksen faktör analizi (principle axial factoring-paf) denenmiştir. İlk aşamada Eigenvalue'sü 1 ve üzerinde olan 11 faktör ortaya çıkmıştır. Ardından bütün faktörlere dolumu .30'dan düşük maddeler ile .40'ın üzerinde aynı anda birden çok faktöre dolan maddeler çıkarılınca (scree plot kriteri de dikkate alınarak) içerik bakımından homojen olarak adlandırılabilir ayırt edilebilir faktör sayısı 6'ya düşmüştür. Burada ilk faktörlere dolan maddeler sayıca fazla olmuştur (1. faktör 25 madde; 2. Faktör 14 madde; 3. Faktör 12 madde; 4. Faktör 9 madde; 5. Faktör 8 madde; 6. Faktör 5 madde). Bir madde ise hiçbir faktöre .30 üzerinde dolmamıştır.

Sonuçta açımlayıcı faktör analizine madde analizi ve doğrulayıcı faktör analizi de dahil ederek aşağıdaki modelin en uygun model olduğu kanaatine varılmıştır. Bütün bunları yaparken içeriğin dindarlığı yansıtıp yansıtmadığı konusu ilahiyat bilgisi ve sosyal gözlemler ile de uyumlu tutulmaya çalışılmıştır.

İlgili faktörün içerik çeşitliliğinin fazla olmasına da dikkat edilerek bütün faktörlerin ampirik çalışmalarda kullanımını kolaylaştırmak amacıyla her bir faktöre dolan çoklu madde sayısı madde analizi (madde-toplam korelasyonu) ve doğrulayıcı faktör analizi yoluyla 4 maddeye indirilmiştir. Sadece ilk faktörde iki farklı tema (ahiret inancı ve vahiy inancı) bulunduğu için bu boyut 6 madde ile ölçülmüştür. Böylece analiz sonucu 73 olarak belirlenen madde sayısı 26'ya indirilmiştir. Sonuçta doğrulayıcı faktör analizi için gereken en az 3 madde kuralına uyulmuş ve madde sayısı hem makul hem de pratik bir seviyede tutulmuştur.

Bulgular

1. Yapı Geçerliliği

Açımlayıcı faktör analizi sonuçları aşağıda yer almaktadır. Tablo 2'de görüldüğü gibi dinî tutumu ölçmek için geliştirilen 73 madde etkileşimsel olarak yürütülen hem açımlayıcı (temel bileşenler) hem de doğrulayıcı faktör analizi sonucu parametrelerine en uygun biçimde 6 boyutta ve 26 maddede toplanmıştır. Bunlar kısaca *itikat*, *topluluk*, *bağlanma*, *kutsallar*, *deneyim* ve *pratik* olarak isimlendirilmiştir.

	Boyutlar						Ortak Varyans
	İtikat	Topluluk	Bağlanma	Kutsallık	Deneyim	Pratik	
1 Hz. Muhammed insanlığın kurtuluşu için gerçekten Allah tarafından O'nun dinini anlatmakla görevlendirilmiş biridir*	.77			.33			.88
2 Kur'an ayetlerinin mükemmel yüce bir varlığın sözü olma ihtimali nedir**	.77			.36			.81
3 Dünyada haksızlık yapanlar ahirette cezasını görecektir	.76		.36				.85
4 Öldükten sonra iyilerin cennete ve kötülerin cehenneme gittiği yeni bir yaşam başlar	.73						.81
5 Kur'an gerçekten kelimesi kelimesine Allah'ın orijinal sözleridir	.73			.36			.86

6 Sizce ölümden sonra yeni bir hayatın olma olasılığı nedir?	.67		.71
7 Kendimi içinde yaşadığım Müslüman toplulukla birlik ve bütünlük içinde hissediyorum	.84		.84
8 Kendimi içinde yaşadığım Müslüman topluluğa uzak hissediyorum (-)	.81		.75
9 İçinde yaşadığım Müslüman toplulukla benzer duygu ve değerleri paylaşıyorum	.78		.80
10 İçinde yaşadığım Müslüman dinî topluluğun bir üyesi olmaktan gurur duyarım	.73		.77
11 Allah'la aramızda mutluluk verici özel bir ilişki bağı vardır	.83		.85
12 Allah'ın (Tanrı'nın) bana çok yakın olduğunu hissediyorum	.32	.78	.87
13 Allah'ı en sadık ve en güvenilir dost olarak görürüm	.40	.76	.84
14 Zor zamanlarda Allah'ın (Tanrı'nın) bana yardım ettiğini düşünüyorum.	.35	.71	.82
(Aşağıdaki dinî emirleri yerine getirmemek ne düzeyde bir dinî ihlal sayılır?)	.32	.75	.77
15 Dinî yaşamı terk etmek***			
16 Alkol tüketmek	.34	.72	.86
17 Oruç tutmamak	.38	.71	.80
18 Evli olmadan cinsel ilişkide bulunmak (evli ya da bekar iki yetişkinin nikah olmadan kendi rızalarıyla cinsel ilişkide bulunması)	.41	.71	.83
19 Tarifi imkânsız mutluluk verici derin maneî duygu taşması yaşadığım anlar olur		.84	.80

20 Derinden büyük dinî coşkunkluk yaşadığım anlar olur				.77	.78	
21 Ezan, dua veya ayet gibi dinî okumaları dinlediğimde duygulanırım	.31	.34	.56		.72	
22 Bir fakire yardım ettiğimde içimde tarifi imkânsız derin bir mutluluk hissederim	.40		.45	-.30	.57	
23 Son 1 yıldır ne sıklıkta namaz kılarırsınız?****				.69	.78	
24 Benim yaşam tarzımı büyük oranda İslam'ın değerleri şekillendirir	.35	.36		.60	.81	
25 Yaşantımın dinî değerlere uygun olup olmadığına dikkat ederim.	.44	.32		.57	.78	
26 Davranışlarımı genel olarak dinî inancım ve değerlerim belirler	.44			.31	.53	.80
Faktörlerin öz-değerleri (eigenvalues)	14.68	1.76	1.56	1.8	.91	.77
Faktörlerin açıkladığı varyans (%)	56.47	6.76	6.00	4.14	3.48	2.98
Toplam açıklanan varyans yüzdesi				%80		

Tablo 2: Ok-Dinî Tutum Ölçeği-G'nin Açıklayıcı Faktör Analizi Sonucu

Not: İtalic olan maddeler eskiden kullanılan Ok-Dinî Tutum Ölçeğinin maddeleridir.

*Hiç Katılmıyorum; Az katılıyorum; Yarı yarıya katılıyorum; Çoğuna katılıyorum; Tamamına katılıyorum (aşağıda belirtilenler hariç diğer bütün maddeler aynıdır)

**Hiç ihtimal yok Az ihtimalle Yarı yarıya ihtimalle Büyük bir ihtimalle Kesinlikle

***Hiç ihlal sayılmaz; Küçük bir ihlaldir; Orta düzeyde bir ihlaldir; Büyük bir ihlaldir; Çok büyük bir ihlaldir

****Hiç (hiçbir zaman kılmam); Nadiren kılarım (5 vakit namazı çoğu kez kılmam); Bazen (5 vakitten bazen kılarım bazen kılmam); Çoğu kez kılarım (5 vakit kılarım ama nadiren aksamalar olabilir); Tamamen kılarım (neredeyse hiç aksatmadan 5 vakit düzenli namaz kılarım)

Faktör analizi gerçekleştirirken, verilerin uygunluğunu değerlendirmek için Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) örnekleme yeterliliği ölçütü hesaplandı. KMO

değeri .96 olarak bulundu ve bu, *mükemmel* bir örnekleme yeterliliği seviyesini göstermektedir (Kaiser, 1970). Bu, verilerin faktör analizi için uygun olduğunu ve değişkenler arasındaki korelasyonların yeterince güçlü olduğunu göstermektedir. Faktörlerin öz değerleri (eigenvalues) ve açıkladığı varyans yüzdeleri tabloda sunulmuştur.

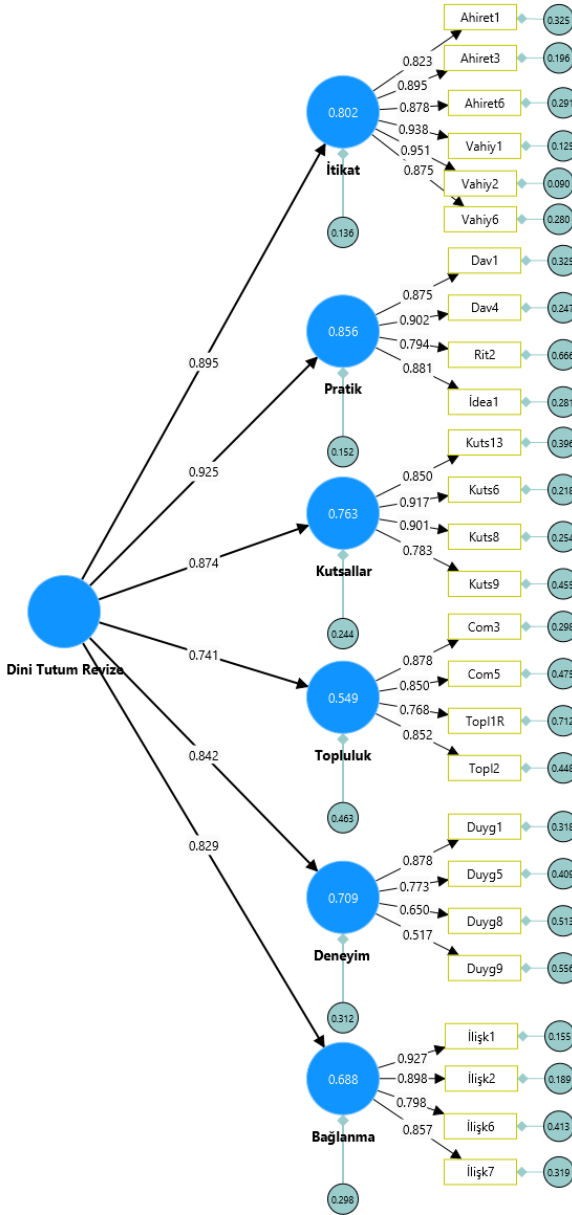
Her bir faktörün toplam varyansın % kaçını açıkladığı Tablo 2’de sunulmuştur. Bu faktörler dinî tutum gizil (latent) değişkeninin %80’ini açıklamaktadır. Seçilen maddeler arasında ters kodlanmış sadece bir madde (madde 8) bulunmaktadır. 8 Maddeden oluşan önceki dinî tutum ölçeğinden 5 madde bu çalışmada geliştirilen ölçekte de yer almıştır. Her bir faktöre dolan maddeler semantik içerik olarak birbiriyle uyumlu ve tutarlı görülmektedir. Faktörlere dolan maddelerin sistematik bir görüntü vermesi için madde sayılarının aynı ya da benzer olmasına önem verilmiştir. Bununla 5 faktöre dolan maddeler 4’er maddeden oluşmasına rağmen ilk faktörde yer alan maddelerin sayısı 6 olarak sabitlenmiştir. Bunun nedeni bu altı maddeden 3 madde temel inançlardan vahiy inancı ile ilgili diğer 3 madde ise ölümden sonra bir yaşamın varlığına yönelik olduğu (yani kendi içinde tutarlı bir içeriğe sahip olduğu için) içindir.

2. Doğrulayıcı faktör analizi

Ok-Dinî Tutum Ölçeği-G’nin (ODTÖ-G) model uyumunu test etmek için tutumun boyutları açımlayıcı faktör analizine de uygun olarak 6 faktör şeklinde belirlendi. Açımlayıcı faktör analizleri, güvenilirlik analizleri ve doğrulayıcı faktör analizleri 6 faktör çözümüne etkileşimsel olarak eş zamanlı ulaşıldı.

ODTÖ-G’nin model uyumunu test etmek için açımlayıcı faktör analizi sonucu belirlenen 6 faktör çözümlü bir model test edilmiştir. Yukarıda da belirtildiği gibi açımlayıcı faktör analizinde yer olan birkaç madde uyum endeksini yükseltmek ve alt boyutları sistematik biçimde 4 madde olacak biçimde ayarlamak için modelden çıkarılmıştır.

Sonuçlarda standardize olmuş katsayı (coefficient) kullanılmıştır. Tahmin (estimation) modeli ise en büyük olabilirlik (maximum likelihood) şeklinde kurulmuştur. Model tahmini sonuca elde edilen uyuşum istatistiklerine (goodness-of-fit statistics) bakılarak (hata katsayıları vb.) modelin iyileştirilmesi yapılmıştır. Aşağıda tabloda (Tablo 3) yer alan kesme noktaları (cut-off-points) dikkate alınacak olursa modelin *iyi* bir model olduğu görülecektir.



Şekil 1: Ok-Dinî Tutum Ölçeği-G maddelerinin doğrulayıcı faktör analizi sonuçları

Uyum İndeksleri	Değer	Kesme noktası değerleri (Hu ve Bentler, 1999)
χ^2/df	2.745	≤ 3
CFI	.944	≥ 0.95 iyi uyum (Bentler, 1992 ve Byrne, 2001'a göre 0.90)
TLI	.938	> 0.95 (Byrne, 2010'a göre 0.90)
RMSEA	.070	< 0.060 (0.080 Makul hata, Browne & Cudeck, 1993)
SRMR	.048	< 0.080

Tablo 3: Dinî tutum maddelerinin doğrulayıcı faktör analizi sonuçları uyum indeksleri

Alt boyutların kendi aralarındaki ve önceden geliştirilen Ok-Dinî Tutum Ölçeği boyutları ile korelasyonlarını içeren bilgiler Tablo 4'te yer almaktadır.

	Betimsel istatistik			Dinî Tutum- G Toplam						
	Ortalama	Standart sapma		İtikat	Topluluk	Bağlanma	Kutsallık	Deneyim	Uygulama	Dinî Tutum- G Toplam
Dinî Tutum- E Alt Ölçekleri										
İtikat	.96	4.53	.95							
Topluluk	.90	3.34	1.11	.57*						
Bağlanma	.93	4.27	.97	.73*	.54*					
Kutsallık	.92	4.21	1.04	.78*	.60*	.61*				
Deneyim	.80	3.67	.80	.64*	.56*	.66*	.59*			
Pratikler	.92	3.74	1.08	.77*	.65*	.70*	.74*	.64*		
<i>Ok-Dinî Tutum-E Toplam</i>	.97	4.00	.84	.90*	.77*	.83*	.86*	.78*	.89*	

Dinî Tutum- Alt Ölçekleri				
Biliş	.83	4.66	.81	.76* .57* .63* .69* .59* .66* .78*
Duygu	.87	3.77	1.11	.66* .64* .67* .69* .84* .73* .83*
Davranış	.90	3.78	1.09	.75* .63* .70* .70* .63* .92* .86*
İlişki	.91	4.21	1.00	.72* .54* .98* .60* .65* .69* .82*
<i>Ok-Dinî Tutum- Toplam</i>	.93	4.12	.87	.83* .69* .85* .78* .79* .87* .95*

*p < .001

Tablo 4: Ok-Dinî Tutum Ölçeği-G ve Ok-Dinî Tutum Ölçeklerinin alt boyutlarının kendi aralarındaki korelasyonları

Betimsel Özellikler: Ok-Dinî Tutum Ölçeği-G ölçeklerinin tamamının madde-toplam iç tutarlılık (alfa) güvenilirlik düzeyleri .80'in üzerindedir. Bu bakımdan yüksek güvenilirliğe sahiptirler. ODTÖ-G ölçeğinin toplamının ortalaması bu örnekte 5 üzerinden 4.00 olarak belirlenmiştir. Alt ölçek ortalamaları en yüksekten en düşüğe doğru şu şekilde sıralanmaktadır: *İtikat, Bağlanma, Kutsallık, Pratikler, Deneyim ve Topluluk* şeklindedir. Önceki dinî tutum ölçeğinin biliş boyutunun iki maddesinden hiçbir maddesi ODTÖ-G'nin biliş boyutunda yer almamasına rağmen (ters kodlu olduğu için olabilir) her iki ölçeğin biliş boyutlarının ortalamalarının birbirine yakın olması, bilişsel yönün/itikadın katılımcılar yanında en önemli boyut olduğu düşüncesini ikinci kez doğrulamış olmaktadır. Bu durum *bağlanma/Allah'la ilişki* boyutları için de geçerlidir ve düşünsel yönden sonra en önemli ikinci alt boyutu oluşturmaktadır.

Korelasyonlar: ODTÖ-G'nin bütün alt ölçeklerin kendi aralarındaki korelasyonlar .54-.90 arasında olmak üzere yüksek korelasyona sahiptir. Bu durum açık bir şekilde alt ölçeklerin aynı olguyu ölçtükleri anlamına gelmektedir. Ölçeğin eski versiyonu ile ODTÖ-G arasındaki korelasyonun .95 olması da bu anlamda oldukça manidardır. Yani kriter geçerliliğinin bir göstergesi olarak Ok-Dinî Tutum Ölçeği aynı olguyu ölçecek biçimde genişletilebilmiş olduğu anlamına gelmektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Bu ampirik çalışmada dindarlığın farklı yönlerini ölçmek için geliştirilen 74 maddeye verilen cevaplardan dindarlığın 6 alt boyutu belirlenmiştir: *Bilişsel/inançsal*, *duygusal/deneyimsel*, *davranışsal/uygulama*, *ilişkisel/bağlanma*, *grup aidiyeti* ve *kutsallık/tabular*. Bunlardan özellikle bilişsel boyut sistemli biçimde Tanrı'nın insanla iletişimine (vahiy) ve ölümden sonra bir hayatın olduğuna inanma gibi iki çekirdek değeri içermektedir. Her bir boyut sistematik biçimde 4 madde ile ölçülmektedir. Her boyutu oluşturan maddelerin yüksek alfa katsayısı (güvenirlilik) 6 boyutun güvenirliliğini göstermiştir. Boyutların yapı geçerliliği ve kriter geçerliliği ilgili analizlerle gösterilmiştir. Mevcut haliyle tüm boyutlar dindarlığın %80 gibi yüksek bir oranını açıklamaktadır.

Bu kapsamlı şekliyle 26 maddelik Ok-Dinî Tutum-G ölçeği içerik bakımından uluslararası literatürde yer alan dindarlık boyutlarının çoğuyla doğrudan ya da dolaylı olarak ilintili gözükmektedir (karşılaştırma için bkz.).⁶² İlaveten, alt boyutlardan duygu veya deneyim boyutunun bireysel maneviyatı, bireysel otantik mistisizmi veya tasavvufi dindarlığı yordayabileceği öngörülmektedir.

Çalışmanın alana yeni önemli katkılarından birisi bilişsel boyutun ahiret inancı ve vahiy inancı ile içerik bakımından netleşmiş olması; diğeri ise kutsallık atfedilen tabulara uyma ile dinî sosyal kimliğin (grup aidiyetinin) ölçümlere dahil edilmesi olmuştur.

Alt boyutların bütüncül ve sistematik bir yorumundan yola çıkarak Müslümanları bu çalışmanın bulgularına göre şöyle tanımlamak mümkündür:

Müslümanlar, insanlarla bir peygamber (Hz. Muhammed) vasıtasıyla iletişim halinde olduğuna (*vahiy*) inandıkları yüce bir Allah'a bağlılıkları (*bağlanma*) çerçevesinde kendilerine dayanışma ve sosyal kimlik kaynağı olan bir topluluğa (*topluluk/ümmet*) mensup olarak, inançlarının dinî ve dünyevi gereklerini aşk ve şevkle (*deneyim/duygu*) uygulayan (*pratik/davranış*) kutsal kabul edilen değerlerin korunması gerektiğine inanan (*kutsallık/değerleri koruma*) bu değerlere sarılma düzeylerine bağlı olarak ölümden sonra var olduğuna inandıkları yaşamda (*ahiret*) olumlu veya olumsuz karşılık göreceklere inanan bir topluluktur.

⁶² Marie Cornwall, Stan L. Albrecht, Perry H. Cunningham & Brian L. Pitcher, "The Dimensions of Religiosity."

Bu topluluğun yaşama, evrene ve diğer insanlarla ilişkilerine adaptasyonu yukarıda belirtildiği gibi gerçekleşmektedir. Bu ölçüm aracında kişilerin bir Tanrı'ya ve Kur'an'a inanıp inanmadıkları doğrudan sorulmamıştır. Bununla birlikte bu inancın diğer boyutların ölçümünden (Allah'a bağlanma ve vahiy) net çıkarılabileceği açıktır. Diğer taraftan yukarıda tanımda yer alan "inançlarının dinî ve dünyevi gerekliliklerinin" ne olduğu da sorulmamıştır. Zira bu konudaki liste çok uzun olacağı gibi farklı yorumlara açık yönler de bulunacaktır. Dolayısıyla bu çalışmada Müslüman dindarlığının temel prensipleri ölçülmektedir denebilir.

Yukarıda yer alan dinin köklerine dair bilimsel açıklamaları ile dinî inanca dayalı açıklamaları (dinin belirli bir Tanrı tarafından gönderildiği, mesajın Tanrı'nın net sözlerini içerdiği ve sadece belirli bir dine inananların doğru yolda olduğu gibi inançlar) çelişkili görülebilir. Yani dinin kökleri ile ilgili görüşler İslam'daki geleneksel algılandığı haliyle *vahiy* inancıyla uyumlu görülmeyebilir. Zira vahiy kuramının en yaygın olanında din *Allah* tarafından kurulan bir sistem olarak algılanır. Ne var ki mevcut vahiy algısının problemden uzak olmadığı belirtilmelidir. Örneğin vahyin muhtevasının *literal* olarak (sesiyle, tonlamasıyla, fiziki diğer özellikleriyle kelimesi kelimesine) Tanrı'ya ait olduğuna inanmak, Tanrı'nın *ilahi* kabul edilen özelliklerinin insani özelliklere ve kalıplara indirgenmesi (zira söz fiziksel ve ifade ediliş özellikleriyle insana özgüdür) anlamına gelecektir. Bu da onun bütün dünyevi olgularda aşkın olma ('*subhan*' ve '*muteal*') özelliği ile çelişmiş olacaktır.

Vahy'in anlaşılması ile ilgili toplumda daha az kabul görmüş ama bilimle dini sentezlemeye daha yatkın diğer akademik kuramlardan⁶³ yararlanılabilir. Vahyin bir inanç konusu olarak alternatif algısı şöyle olabilir: Vahiy, Hz. Muhammed'i kendisinin sözel muhtevasının oluşumunda ve onun bir sosyal reformcu olarak tarih sahnesine çıkışında onun, kendisini harekete geçiren güdünün kaynağı, yani onu "harekete geçiren güç" olarak algıladığı bir 'Allah/Tanrı'nın işte bu güdülemesi ve tarih sahnesine sürüşünün kendisidir.

Bu türden esnek bir vahiy algısının aşağıdaki gibi işlevsel çıkarımları olabilir:

⁶³ Mohammed Arkoun, "The Notion of Revelation: From Ahl Al-Kitāb to The Societies of the Book"; Fazlur Rahman, *İslam*; Nasr Hamid Abu Zaid, "Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics."

(1) Bu algı dinî öğretinin yorumunu zenginleştirir, manevî yaşam dağarcığını artırarak sorunların üstesinden gelmede Müslümanlar için bir ferahlık oluşmasına yol açabilir.

(2) Aynı zamanda bu yaklaşım maneviyatın evrenselliğini belirli bir dinin ve öğretilerinin evrenselliği şeklinde değil, evrenselliğin (a) adına ne denirse densin ulvi/manevî/aşkın bir güç ve bir manevî *alan* deneyimleme ve (b) sosyal yapının iyileştirilmesine yönelik olarak zorluk yaşayan toplumlarda daima ortaya bir liderin çıkması şeklinde kültürler üstü algılanmasına yol açacaktır. Böylece kültürel ve yerel olanın ötesine evrensel bir boyuta geçilmiş olur. Tanrı da bütün bu sistemin ötesinde doğası onu algılayanın kapasitesine bağlı aşkın bir güç algısı olarak ortaya çıkar.

(3) Tanrı'yı bir dinin tekelinde ve tasvirinde olan bir olgu olarak görmek yerine bütün bu açıklamalarda yer alan fikirlerin ve algıların ötesinde ve onların oluşumuna sebep olan dinler, kültürler, insanlar ve hatta insani algılar üstü bir olgu olarak kurgulamak onlara yeni bir teolojik bakış açısı kazandırabilecektir. 'Tanrı' algısının da somutlaştırılmadığı ve antropomorfik hale getirilmediği takdirde ne kadar ruha yerleşik evrensel bir duygu olduğu görülür.

(4) Böyle bir esnek vahiy algısı aynı zamanda Müslümanlar arasında dinî değerlerin yaşanması gerektiği fikri (kuramı) ile uygulama arasındaki uçurum ve tutarsızlıkları da ortadan kalkacaktır. Örneğin böyle bir algı dinlerin yukarıdaki gibi bilimsel açıklamaları ile klasik vahiy yaklaşımı arasındaki uçurumu bertaraf etmiş olacaktır. Özellikle gençlerin bilimsel açıklamalarla kendi inançlarının telkinleri arasında çelişki yaşamaları veya iki yaklaşımı ayrı dünyalar olarak görüp içinde bölünme yaşamaları yerine yeni yaklaşımlarla bilimsel ve teolojik yaklaşımı yeni bir dinî epistemoloji ile sentezleme fırsatı yakalamış olacaklardır. Aksi takdirde kelimesi kelimesine yüce bir varlığın sözü ve normları olma özelliği ile insanları yüz yüze getirmek onlara kaldırmalarının güç olduğunu tarihin tekrar tekrar gösterdiği ağır bir sorumluluk yüklemeyi sürdürmek olacaktır.

Bu mülâhazalar Ok-Dinî Tutum Ölçeğinde yer alan Vahiyle ilgili (ilk faktöre dolan 3 madde) maddelerin nasıl değerlendirilmesi gerektiğini de belirleyecektir. Yani kişiler mevcut haliyle vahiyle ilgili maddeler yüksek düzeyde katıldıklarını dile getirdiklerinde sıkı muhafazakar olarak değerlendirilecek ama orta ya da daha az katılım düzeyi ise (kişi eğer tamamen din karşıtı ya da seküler değilse) bu esnek vahiy inancını benimsiyor oldukları şeklinde yorumlanacaktır.

Çalışmanın bazı sınırlılıkları arasında açımlayıcı faktör analizinde belki bazı alt boyutlardaki maddelerin diğer alt boyutlara aynı anda .40 üzerinde doluyor olması, örneklemin ağırlıklı olarak kadınlardan oluşması ve aynı örneklem üzerinden hem açımlayıcı hem de doğrulayıcı faktör analizinin yapılması sayılabilir.

Çalışmanın farklı örneklerde, hatta kültürün farklı olduğu ve nüfusunun çoğunluğunun Müslüman olduğu ülkelerde tekrar edilmelidir. Gelecekte yapılacak çalışmalar İslami mistisizm (sufilik) ölçümüne yoğunlaşabilir. Diğer taraftan burada ortaya çıkan dinî boyutların gelecekte bireysel farklılıklarla (kişilik vb.) bağlantısının incelenmesi yerinde olur. Ayrıca kümeleme (cluster) analizi yapılarak farklı dindarlık profillerinin araştırılması da mümkündür.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:	Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.
Finansal Destek / Grant Support:	Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.
YZ Kullanım Beyanı / Declaration of AI use:	Yazar, bu çalışmayı oluştururken yapay zeka destekli teknolojileri kullanmadığını beyan etmiştir. / The author declared that no AI-assisted technologies were used in the creation of this article.

KAYNAKÇA

- Abu Zaid, Nasar H. *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*. Neetherland: Humanistics University Press, 2004.
- Albayrak, Ahmet ve Emine Kurt. "Türkiye'de Din Psikolojisi Tezlerinde Dindarlık Ölçekleri: Bibliyografik Bir Araştırma (1997-2019)." *Bilimname* 40:4 (2019): 137-172.
- Alcorta, Candace. "Adolescence, and Religion: An Evolutionary Perspective." *The Oxford Handbook of Evolutionary Psychology and Religion*, ed. J. R. Liddle ve T. K. Shackelford içinde, 99-116. Oxford University Press, 2021.
- Allport, Gordon W. ve J. Michael Ross. "Personal Religious Orientation and Prejudice." *Journal of Personality and Social Psychology* 5:4 (1967): 432-443.
- Arkoun, Mohammed. "The Notion of Revelation: From Ahl al-kitâb to the Societies of the Book." *Die Welt des Islams* 28 (1988): 62-89.
- Arslan, Mustafa. "Popüler Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlilik ve Güvenilirlik Çalışması." *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3:1 (2003): 97-116.

- Batson, C. Daniel ve Patricia A. Schoenrade. "Measuring Religion as Quest: 1) Validity Concerns." *Journal for the Scientific Study of Religion* 30 (1991): 416-429.
- Batson, C. Daniel, Patricia A. Schoenrade ve W. Larry Ventis. *Religion and the Individual: A Social-Psychological Perspective*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Bentler, Peter M.. "On the Fit of Models to Covariances." *Psychological Bulletin* 88 (1992): 588- 606.
- Boivin, Michael J.. "Spiritual Well-Being Questionnaire (Moberg 1984)." *Measures of Religiosity*, ed. P. C. Hill ve R. W. Hood, içinde 375-381. Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1999.
- Browne, Michael W. ve Robert Cudeck. "Alternative Ways of Assessing Model Fit." *Testing Structural Equation Models*, ed. K. A. Bollen ve J. S. Long, içinde 136-162. Newbury Park, CA: Sage, 1993.
- Byrne, Barbara M. *Structural Equation Modeling with AMOS: Basic Concepts, Applications, and Programming*. New York: Routledge, 2010.
- Byrne, Barbara M. *Structural Equation Modeling with Amos: Basic Concepts, Applications, and Programming*. Lawrence Erlbaum Associates: Mahwah, NJ, 2001.
- Cornwall, Marie, Stan L. Albrecht, Perry H. Cunningham ve Brian L. Pitcher. "The Dimensions of Religiosity: A Conceptual Model with an Empirical Test." *Review of Religious Research* 27 (1986): 226-244.
- Duriez, Bart, Bart Soenens ve Dirk Hutsebaut. "Introducing the Shortened Post-Critical Belief Scale." *Personality & Individual Differences* 38 (2005): 851-857.
- Durkheim, Emile. Review Herbert Spencer—Ecclesiastical Institutions: Being Part VI of the Principles of Sociology, *Durkheim on Religion*, ed. W. S. F. Pickering, içinde 13–23. London: Routledge and Kegan Paul, 1886/1975.
- Durkheim, E. Introduction to the sociology of the family. *Emile Durkheim on Institutional Analysis*, ed. M. Traugott, içinde 205–228. Chicago: University of Chicago Press, 1888/1978.
- Durkheim, Emile. *Le Suicide: Étude de sociologie*. Paris: Felix Alcan, 1897.
- Durkheim, Emile. *The elementary forms of the religious life*. New York, NY: Free Press, 1995.
- Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York, NY: Harcourt Brace Jovanovich, 1959.
- Fidan, Çiğdem. "Türkiye’de Geliştirilen Dindarlık Ölçekleri (1989-2015): Dindarlık Ölçme Çalışmaları Üzerine Değerlendirmeler." *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 4 (2021): 101-118.
- Fowler, James W. *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning* (Pbk ed ed.): San Francisco: London: Harper & Row, 1995.

- Geschiere, Pieter, H.U.E. Thoden van Velzen ve W. van Wetering. "The Great Father and the Danger—Religious Cults, Material Forces and Collective Fantasies in the World of the Surinamese Maroons." *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 51 (1991): 153–155.
- Glock, Charles Y. "On the Study of Religious Commitment." *Religious Education* 57 (1962): 98-110.
- Gorelik, Gregory. "The Evolution and Exploitation of Transcendence." *The Oxford Handbook of Evolutionary Psychology and Religion*, ed. J. R. Liddle & T. K. Shackelford, içinde 333-355. Oxford University Press, 2021.
- Granqvist, Pehr ve Lee A. Kirkpatrick. "Religious Conversion and Perceived Childhood Attachment: A Meta-Analysis." *International Journal for the Psychology of Religion* 14 (2004): 223–250.
- Güngör, Erol. *İslam Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötüken, 1989.
- Harlak, Hacer, Mehmet Eskin ve Fatma Demirkıran. "The Development and the Psychometric Investigation of the Muslim Religious Orientation Scale (MROS)." *International Journal of Psychology*, 43, (2008): 3-4.
- Hood Jr, Ralph W., Peter C. Hill ve Bernard Spilka *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*. New York: Guilford Press, 2009.
- Hu, Li-tze ve Peter M. Bentler. "Cutoff Criteria for Fit Indexes in Covariance Structure Analysis: Conventional Criteria Versus New Alternatives." *Structural Equation Modeling* 6:1 (1999): 1–55.
- Hummer, Robert A., Richard G. Rogers, Charles B. Narn ve Christopher G. Ellison. "Religious Involvement and U.S. Adult Mortality." *Demography* 36 (1999): 273–285.
- Inzlicht, Michael, Ian McGregor, Jacob B. Hirsh ve Kyle Nash. "Neural Markers of Religious Conviction." *Psychological Science* 20 (2009): 385.
- James, W. *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. New York: The New American Library of World Literature, 1958.
- Jung, Carl Gustav. "The Archetypes and The Collective Unconscious." *Collected works of C. G. Jung* (Vol. 9, Part 1), çev. R. F. C. Hull, ed. H. Read, M. Fordham ve G. Adler, içinde. Princeton University Press, 1969.
- Jung, Carl Gustav. *The face to face interview in C.G. Jung speaking: Interviews and encounters*. Princeton: Bollingen Paperbacks, 1977.
- Karabağ, Rıza. "Bireysel ve Toplumsal Hayatta Dindarlık Ölçeği'nin Geliştirilmesi ve Psikometrik Özellikleri." *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2022): 79-106.
- Kardong, Kenneth V. "The Early Origin of Religion: Its Role as a Survival Kit." *The Oxford Handbook of Evolutionary Psychology and Religion*, ed. J. R. Liddle ve T. K. Shackelford, içinde 174-181. Oxford University Press, 2021.
- Kaya, Mevlüt. *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum*. Samsun: Etüt Yayınları, 1998.
- Kayıklık, Hasan. *Orta Yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler*. Adana: Baki Kitabevi 2003.
- King, Morton B. ve Richard A. Hunt. "Measuring the Religious Variable: National Replication." *Journal for the Scientific Study of Religion* 14 (1975): 13-22.

- Köktaş, E. Mehmet. *Türkiye’de Dinî Hayat*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1993.
- Kula, Naci. *Kimlik ve Din (Ergenler Üzerine Bir Araştırma)*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001.
- Lewis, Christopher Alan, Leslie J. Francis ve Shirley Kerr., Reliability and validity of a short scale of Attitude Toward Christianity among 12–19-year-olds in South Africa. *IFE Psychologia* 11:1 (2003): 147-152.
- Liddle, James R. ve Todd K. Shackelford. “An Introduction to Evolutionary Perspectives on Religion.” *The Oxford Handbook of Evolutionary Psychology and Religion*, ed. J. R. Liddle ve T. K. Shackelford, içinde 1-17. Oxford University Press, 2021.
- Marsh, Herbert W., Kit-Tai Hau, John R. Balla ve David Grayson. “Is More Ever Too Much? The Number of Indicators per Factor in Confirmatory Factor Analysis.” *Multivariate Behavioral Research* 33:2 (1998): 181–220. https://doi.org/10.1207/s15327906mbr3302_1
- Maryanski, Alexandra. “The Birth of The Gods: Robertson Smith and Durkheim’s Turn to Religion as The Basis of Social Integration.” *Sociological Theory* 32:4 (2014): 352-376.
- Matthews, Dale A., Michael E. McCullough, David B. Larson, Harold G. Koenig, James P. Swyers ve Mary Greenwold Milano. “Religious Commitment and Health Status.” *Archives of Family Medicine* 7 (1998): 118–124.
- Ok, Üzeyir. *İnanç Psikolojisi: Hayatı Anlamlandırma Biçiminin Yaşam Boyu Gelişimi*. Ankara: Ankara Okulu, 2007.
- Ok, Üzeyir. “Dini Şemalar Ölçeğinden İnanç veya Dünya Görüşü Şemaları Ölçeğine.” *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 35:2 (2009): 149-155.
- Ok, Üzeyir. “Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması.” *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8:2 (2011): 528-549.
- Ok, Üzeyir. “Biyografik Anlatıya Dayalı İnanç Gelişim Biçimleri ve Nicel Ölçümler.” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12:2 (2012): 121-155
- Ok, Üzeyir. “The Ok-Religious Attitude Scale (Islam): Introducing an Instrument Originated in Turkish for International Use.” *Journal of Beliefs and Values* 37:1 (2016): 55-67. Doi: 10.1080/13617672.2016.1141529
- Ok, Üzeyir. “İnanç Gelişimi Kuramı: Bilişsel Gelişime İçerik Boyutu Eklemek Mümkün mü?” *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 :2 (2021): 27-45
- Onay, Ahmet. “Dindarlık Ölçme Çalışmaları: Dindarlık Ölçümünde Üç Farklı Yaklaşım ve Ölçmenin Esasları.” *İslami Araştırmalar Dergisi* 14:3 (2001): 439-449.
- Rahman, Fazlur. *İslam*. Çev. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın. Ankara: Selçuk, 1982.
- Rappaport, R. A. *Ritual and religion in the making of humanity*. London, UK: Cambridge University Press, 1999.

- Reville, Albert. *Les religions Des Peuples Non-civilisés*. Paris: Librairie Fischbacher, 1883.
- Robertson Smith, W.. *Lectures on the Religion of the Semites: First Series. The Fundamental Institutions*. New York: A. Appleton and Company, 1889.
- Robertson Smith, W. *Lectures on the Religion of the Semites: First series. The fundamental institutions*. London: Adam and Charles Black, 1894.
- Rossano, Matt J. ve Benjamin Vandewalle. "Belief, Ritual, and The Evolution of Religion." *The Oxford Handbook of Evolutionary Psychology and Religion*, ed. J. R. Liddle ve T. K. Shackelford, içinde 83-98. Oxford University Press, 2021.
- Saroglou, Vassilis ve Jean- Marie Jaspard. "Personality and Religion. *Archive for the Psychology of Religion*." *Archiv fur Religionspsychologie* 23 (2000): 41-70.
- Saucier, Gerard ve Lewis. R. Goldberg. "What is beyond the Big Five?" *Journal of Personality* 66 (1998): 495-524.
- Seyhan, Yaşar Beyazıt. "Dinî Şuur Ölçeği: Geçerlilik ve Güvenilirlik Çalışması." *EKEV Akademi Dergisi* 19:61 (2015): 377-392.
- Sosis, Richard. "Religious Behaviors, Badges, and Bans: Signaling Theory and The Evolution of Religion." *Where God and science meet: How brain and evolutionary studies alter our understanding of religion, Vol. 1. Evolution, genes, and the religious brain*, ed. P. McNamara, içinde 61-86. Westport, CT: Praeger Publishers, 2006.
- Sosis, Richard. "The Adaptationist-Byproduct Debate on The Evolution of Religion: Five Misunderstandings of The Adaptationist Program." *Journal of Cognition and Culture* 9 (2009): 315-332.
- Sosis, Richard ve Bradley Ruffle. "Religious Ritual and Cooperation: Testing for a Relationship Oon Israeli Religious and Secular Kibbutzim." *Current Anthropology* 44 (2003): 713-722.
- Stagnaro, Michael Nicholas ve David G. Rand. "The Coevolution of Religious Belief and Intutive Cognitive Style Via Individual-Level Selection." *The Oxford Handbook of Evolutionary Psychology and Religion*, ed. J. R. Liddle & T. K. Shackelford, içinde 153-173. Oxford University Press, 2021.
- Taş, Kemaleddin. "Dindarlığın Kriterleri Üzerine Tipolojik Bir Araştırma." *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi* ed. Ünver Günay ve Celaledin Çelik, içinde 175-206. Adana: Karahan Kitabevi, 2006.
- Teehan, John. "Religion and Morality: The Evolution of The Cognitive Nexus." *The Oxford Handbook of Evolutionary Psychology and Religion*, ed. J. R. Liddle ve T. K. Shackelford, içinde 117-134. Oxford University Press, 2021.
- Terrizzi Jr, John A., Shook ve Natalie J. Shook. "An Evolutionary Evoked Disease-Avoidance Strategy." *The Oxford Handbook of Evolutionary Psychology and Religion*, ed J. R. Liddle ve T. K. Shackelford, içinde 198-212. Oxford University Press, 2021.

- Uysal, Veysel. "İslami Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot çalışma." *İslami Araştırma Dergisi* 8:3-4 (1995): 263-271.
- Wallace, Anthony F. C. *Religion: An Anthropological View*. New York, NY: Random House, 1966.
- Wallwork, Ernest. "Religion and Social Structure in The Division of Labor." *American Anthropologist* 86:1 (1984): 43-64. doi:10.1525/aa.1984.86.1.02a00040
- Wilson, David S. *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and The Nature of Society*. Chicago, IL: Chicago University Press, 2002.
- Xygalatas, D. Dimitris, Panagiotis Mitkidis, Ronald Fischer, Paul Reddish, Joshua Skewes, Armin W. Geertz ve Joseph Bulbulia. "Extreme Rituals Promote Prosociality." *Psychological Science* 24:8 (2013): 1602-1605.
- Yıldız, Murat. *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006.
- Zinnbauer, Brian J., Kenneth I. Pargament, Brenda Cole, Mark S. Rye, Eric M. Butter, Timothy G. Belavich, Katleen Hipp, Allie B. Scott, Jill L. Kadar. "Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy." *Journal for the Scientific Study of Religion* 36:4 (1997): 549-564.

Ek/Appendix: English Version of Extended “Ok-Religious Attitude Scale-Islam-E”

Creed (Core Convictions)

Hız. Muhammed is truly appointed by Allah to convey His religion for the salvation of humanity.*

What is the likelihood that the verses of the Quran are the words of a perfect and supreme being?

Those who commit injustice in this world will be punished in the hereafter.

After death, a new life begins where the good enter paradise and the wicked go to hell.

The Quran is indeed the original words of Allah, word for word.

What do you think is the likelihood of a new life after death?***

Community Identification

I feel a sense of unity and cohesion with the Muslim community I live in.

I feel distant from the Muslim community I live in (-)

I share similar emotions and values with the Muslim community I live in.

I am proud to be a member of the Muslim religious community I live in.

Attachment to Allah (God-Relationship)

There is a joyous special bond of relationship between Allah and me.

I feel that Allah (God) is very close to me.

I see Allah as the most loyal and trustworthy friend.

I believe that Allah (God) helps me in difficult times.

Sacred (Observing Taboos) (To what extent it should be considered a religious breach when the following religious commandments are not fulfilled?)

Abandoning religious life***

Consuming alcohol

Abstaining fasting Ramadan

Engaging in sexual relations without being married (consensual sexual relations between two adults without a marriage contract)

Experience (Feelings)

There are moments when I experience an indescribable, deeply spiritual joy.

There are moments when I experience profound religious ecstasy.

I am moved when I hear religious recitations such as the call to prayer, prayers, or verses.

I feel indescribable deep happiness when I help a poor person.

Practice (Behaviour)

How often have you observed 5 obligatory prayers on a daily basis in the last one year****

My way of life is largely shaped by the values of Islam.

I pay attention to whether my life aligns with religious values.

My behaviour is generally determined by my religious beliefs and values.

Notes: (italicized items refer to items that were selected from the previous version of the religious attitude scale)

*The options are: not at all agree, slightly agree, moderately agree, agree most, agree completely (all options are the same if not stated otherwise)

**No likelihood at all, slight likelihood, moderate likelihood, high likelihood, absolute certainty

*** not at all breach, slight breach, moderate breach, excessive breach, very excessive breach

**** Never (I never observe daily prayers), rarely (I often do not observe daily prayers), sometimes (I sometimes observe daily prayers and do not some other times), mostly (I mostly observe daily prayers but rarely do not), always (I regularly observe daily prayers almost with no cancellation).



السنة النبوية وحجيتها وتوثيقها عند أبي يوسف: دراسة مقارنة لمنهجه في الرد على ابن أبي ليلى والأوزاعي

MOHAMAD ANAS SARMINI

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye

Istanbul 29 Mayıs University Faculty of Theology, Türkiye

asarmini@29mayis.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-6396-374X>

ملخص

نتج هذه الدراسة إلى تحليل كتابين من الكتب التي وصلتنا عن أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري (113-182/731-798) تلميذ أبي حنيفة النعمان (80-150/699-767)، وهما كتاب *اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى*، وكتاب *الرد على سير الأوزاعي*، تحليلًا كمياً كيفياً. ولا يخفى أن علاقة أبي يوسف مع الأوزاعي (88-157/707-774) هي من جنس الخلاف العالي باعتباره قريباً من مدرسة الحديث. وأن علاقته مع ابن أبي ليلى (74-148/693-765) هي من جنس الخلاف النازل باعتباره قريباً من مدرسة الرأي. وأما عن أسئلة الدراسة فأهمها: كيف تعامل أبو يوسف في كتابيه مع سؤال توثيق السنة؟ وهل احتج أبو يوسف بمنهج المحدثين في التصحيح؟ وهل هناك فروق منهجية في جدله مع كل من الأوزاعي وابن أبي ليلى؟ وخلصت الدراسة إلى أن الحجية عند أبي يوسف هي للعمل قبل الرواية، وأن التوثيق يكون برواية الفقهاء لا الحفاظ فحسب. وقد وُجّهنا استخدام مصطلح *ثقات* في كتبه إلى الفقهاء الثقات لا الرواة الثقات. وأوضحت الدراسة أن هناك farkاً كبيراً بين منهجية أبي يوسف في الرد على الأوزاعي باعتباره من أهل الحديث، وبين منهجيته في الرد على ابن أبي ليلى باعتباره من أهل الرأي، فإنه ما كان يتوسع في حشد الأدلة الحديثية وفي توثيقها مع ابن أبي ليلى بقدر تركيزه على فهمها وتأويلها لأن الخلاف معه خلاف نازل. ولكنه في الخلاف العالي مع الأوزاعي فإنه كان يهتم بإيراد الأحاديث وبجودة أسانيدها باعتبارها حجة ملزمة للطرف الآخر.

الكلمات المفتاحية: حجية السنة، أبو يوسف، الخلاف العالي، الخلاف النازل، الرد على الأوزاعي.

Öz

Ebū Yūsuf'a Göre Nebvî Sünnetin Hücciyeti ve Tevşiki -İbn Ebî Leylâ ve el-Evzâ'î'ye Yaptığı Reddiyeler Özelinde-

Bu çalışmada, Ebū Ḥanîfe'nin öğrencisi Ebū Yūsuf'un *İhtilâfu Ebî Ḥanîfe ve İbn Ebî Leylâ ve Kitâbu'r-Red 'alâ Sîyeri'l-Evzâ'î* adlarıyla bilinen iki eserinin muhtevalarını tahlil etmeyi amaçlamaktadır. Ebū Yūsuf ve el-Evzâ'î arasındaki tartışmanın, el-Evzâ'î'nin ehl-i hadis yöntemini benimsemesinden dolayı metodolojik olduğu açıkken, ehl-i reyeye mensup olan İbn Ebî Leylâ ile yaptığı tartışmalar usule taalluk etmediği için metodolojik değildir. Çalışmada şu sorulara cevap aranmaktadır: Sünnetin güvenilirliği hususunda Ebū Yūsuf'un

yaklaşımı nedir? Hadislere dönük sıhhat araştırmasında Ebū Yūsuf hadisçilerin metodunu kullanmış mıdır? Onun el-Evzā'ī ve İbn Ebī Leylā ile yaptığı tartışmalar arasında yöntemsel bir farklılık var mıdır? Çalışmada, Ebū Yūsuf'a göre sünnetin delil teşkil etmesi için tevarüs edilen amelin yeterli olduğu, rivayetin ikincil konumda olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Çalışma ayrıca hadislere dönük sıhhat araştırmasının muhaddislere mahsus olmadığını, bilakis fakihlerin rivayetleriyle de bunun yapılabileceğini ifade etmektedir. Son olarak, Ebū Yūsuf'un, ehl-i hadis olan el-Evzā'ī'ye yapmış olduğu reddiye ile ehl-i reyden olan İbn Ebī Leylā'ya yapmış olduğu reddiye arasında metodolojik bir fark olduğu açıkça görülmüştür. Zira Ebū Yūsuf, İbn Ebī Leylā ile yapmış olduğu tartışmada, hadislerin sıhhatini, onların doğru anlaşılması kadar ön planda tutmamaktadır. Dolayısıyla Ebū Yūsuf'un İbn Ebī Leylā ile yapmış olduğu tartışma üst ilkelere ilişkili değil, aksine ilkelerin uygulaması ile alakalıdır. Buna karşılık, Ebū Yūsuf, el-Evzā'ī ile yapmış olduğu tartışmada hadislerin sıhhat araştırmasına, karşı tarafa göre ilzam edici bir delil teşkil etmesinden dolayı, daha fazla önem göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: Sünnetin Hücciyeti, Ebū Yūsuf, el-Ḥıılāfu'l-Ālī, el-Ḥıılāfu'n-Nāzil, el-Evzā'ī'ye Reddiye.

Abstract

The Sunnah and Its Authority and Authenticity according to Abū Yūsuf: A Comparative Study in His Responding to Ibn Abī Laylā and al-Awzā'ī

This study aims to analyze Abū Yūsuf two books, the book of *The difference of Abū Ḥanīfah and Ibn Abī Laylā*, and the book of *The response to Siyar al-Awzā'ī*, a qualitative quantitative analysis. Knowing that Abū Yūsuf's relationship with al-Awzā'ī is a sort of high controversy as al-Awzā'ī is a part of the Hadith school. And his relationship with Ibn Abī Laylā is a sort of descending controversy as Ibn Abī Laylā is a part of the school of opinion. The questions of this study are how Abū Yūsuf dealt with the issue of the authenticity of Sunnah? Did Abū Yūsuf adopted the Muḥaddithūn's method? Are there any methodological differences in his argument with both al-Awzā'ī and Ibn Abī Laylā? The study concluded that the authority of Sunnah is first to 'amal before narration, and its authenticity is proven by the narration of jurists and not only memorizers. His use of the term trust *thiqāt* in his books has been directed at trustworthy jurists, not trustworthy narrators. The study pointed out that there is a big difference between Abū Yūsuf's methodology in responding to the al-Awzā'ī as one of the people of Hadith, and his methodology in responding to Ibn Abī Laylā as one of the people of opinion. He was not expanding in assembling and authenticating of hadith evidence with Ibn Abī Laylā as much as his focus on understanding it, because the controversy with him is descending. However, in the high controversy with al-Awzā'ī, he was concerned with the narration of the hadiths and the authenticity of their isnāds as a binding argument on the other party.

Keywords: The authority of Sunnah, Abū Yūsuf, High-level Contention, Low-level Contention, The response to al-Awzā'ī.

مقدِّمة البحث

تتجه هذه الدراسة إلى الوقوف عند سؤال حجية السنة عند الإمام أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري تلميذ الإمام أبي حنيفة، في مقارنة تحليلية لاثنتين من كتبه وصلتنا، وهما كتاب *اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى*، وكتاب *الرد على سير الأوزاعي* -، تحليلًا كمياً كيفياً موجَّهاً، باعتبارهما يمثلان التصنيف في

الخلاف العالي وفي الخلاف النازل، وذلك في محاولة لتلمس منهجية التعامل مع السنة النبوية عند التصنيف في الخلاف العالي والنازل، وتتبع أثر ذلك التمييز بين نوعي التصنيف في تقرير مسائل حجية السنة وفهمها.

أهمية الدراسة وأسئلتها

تأتي أهمية الدراسة من أهمية التعامل عموماً مع تلك الكتب التأسيسية التي بخصوصيتها الزمن والموضوع، فمن حيث الزمن فإنها صدرت في الزمن الوسيط أي زمن الانتقال من المدرسة إلى المذهب¹ ومن حيث الموضوع فإنها كتب حجاجية تعتمد الجدل والمناظرة، ويمكن استنطاقها لتدل بدقة عن المنهجيات المتباينة التي استند إليها العلماء المذكورين فيها.

وأما عن أسئلة الدراسة ومحاورها فيمكن تقسيمها إلى أربعة هي الآتية:

1. ما هو مفهوم السنة النبوية وحجيتها عند أبي يوسف؟ وما دلالات أمثال هذه المصطلحات: الحديث والسنة، السنة المشهورة والسنة العملية، الراوي الثقة والراوي الفقيه عنده؟
2. كيف تعامل أبو يوسف مع سؤال توثيق السنة، وما حجية نظام الإسناد عنده، وما هو شرطه في قبول الرواة؟
3. كيف تعامل أبو يوسف مع سؤال فهم السنة وتأويلها؟ وكيف تظهر سمات مدرسة الرأي في منهجه في فهم السنة؟
4. أين يقع أبو يوسف من مدرستي الرأي والحديث؟ وما أثر ذلك في فقهه واجتهاده؟ هل يصح وصف أبي يوسف بمؤسس تيار أهل الأثر- المتأثر بمدرسة الحديث- داخل مدرسة الرأي؟

المنهجية المتبعة لاختبار الفرضيات المذكورة والوصول إلى إجابات الأسئلة المذكورة تتمثل في المنهج الاستقرائي التام لكلا الكتائين المذكورين في محددات الدراسة وهما كتاب *اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى*، وكتاب *الرد على سير الأوزاعي*، بالإضافة إلى المنهج الوصفي التحليلي القائم على توصيف آراء أبي يوسف في حجية السنة عموماً وفي منهجية تعامله مع الرجلين من خلال الكتائين المذكورين، وعلى تحليل الأسباب والمنطلقات الأصلية التي استند إليها عند بسطه الردود العلمية على الرجلين، وتحليل الأدلة والسياقات التي اعتمد عليها في سياق نقده لهما.

وقد تم تقسيم الدراسة إلى أربعة مباحث، يختص كل مبحث بالإجابة عن واحد من أسئلة الدراسة

¹ تتبنى الدراسة التمييز بين المدرسة الفقهية والمذهب الفقهي، وهو تمييز أصّل له عدد من الباحثين، فيُقصد بالمدرسة الفقهية مدرسة العراق أو المدينة أو الحجاز في القرن الأول والتي لم تظهر فيها بعد ملامح المذاهب الشخصية ثم ملامح المذاهب المستقرة التي تتضمن شخصية الإمام المركزية وكتب متخصصة ومناهج متميزة عن المذاهب الأخرى. انظر للتوسع وائل حلاق، *نشأة الفقه الإسلامي وتطوره*، 209-243.

المذكورة، فالمبحث الأول جاء بعنوان: مفهوم السنة النبوية وحجيتها عند أبي يوسف، والثاني بعنوان: سؤال توثيق السنة وثبوتها عند أبي يوسف. والثالث بعنوان: سؤال فهم السنة وتأويلها عند أبي يوسف، والرابع بعنوان: أبو يوسف وتيار أهل الأثر بين مدرسة الرأي والحديث.

الدراسات السابقة

الكلام في حجية السنة عند أهل الرأي، والوقوف عند مفردات النقاش الداخلي في حجيتها ضمن إطار مدرسة الرأي، ومفردات النقاش الخارجي في حجيتها مع مدرسة الحديث، هو من المسائل التي لم تحظ بكثير من الدراسات الحديثة الأصولية المستقلة المعاصرة، بل غلب عليه أنها شذرات ترد في الكتب الأصولية أو الحديثة التي تعالج مواضع أخرى متصلة بها. وعليه يمكن تقسيم الدراسات السابقة إلى نوعين من الدراسات:

النوع الأول: المصادر التي تعرضت إلى هذه المسألة أصالة أو تبعاً، ومنها كتاب عبد المجيد محمود *الاتجاهات الفقهية لأهل الحديث في القرن الثالث الهجري*، وأطروحة ظفر إسحاق الأنصاري في الدكتوراه باللغة الإنكليزية، والتي طبع فصل منها مترجماً إلى العربية في كتاب مقالات في التاريخ المبكر لأصول الفقه تحت عنوان "الاصطلاح الأصولي قبل الشافعي". وثلاثية وائل حلاق *نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، السلطة المذهبية*. وكتابا الناجي *لمين القديم والجديد في فقه الشافعي، والسنة النبوية وصلتها بالعمل والمذاهب الفقهية*. ودراسة محمد أنس سرميني "من الخلاف العالي إلى الفقه المقارن: التصنيف في اختلاف الفقهاء وأثر التصنيف الحديث فيه". وهي بمجملها دراسات في غاية الأهمية والدقة وذات صلة جلية بالموضوع.

النوع الثاني: المصادر التي عالجت المسألة بخصوصها، وأذكر منها الكتابين الآتيين:

الكتاب الأول: *مفهوم الحديث عند أبي يوسف*، لمحمد أوزشنال، الصادر عام 2011م باللغة التركية، والذي خصصه لقراءة منهج أبي يوسف في التعامل مع السنة، ويمكن إجمال مقولاته في الكتاب فيما يأتي:

- الحديث الصحيح الذي ثبت به السنة عند أبي يوسف، هو الحديث الذي وصلنا بإسناد صحيح إلى النبي P، بالإضافة إلى اتفاقه مع القرآن والسنن الثابتة، وإلا فالحديث مردود شاذ. أي أنه يعتمد نظام الإسناد، ونظام العرض على القرآن، وإذا ما عمل به الفقهاء مسبقاً وعرفوه فهذا يكسبه مزيد قوة.
- كون الراوي فقيهاً له مكانة مهمة في الاحتجاج بالحديث عند أبي يوسف، لكنه ليس بشرط في قبول الحديث، وإنما هو أحد أدوات الترجيح المهمة بين الروايات المتعارضة.
- العمل المتوارث لا يثبت إلا بالأسانيد الصحيحة التي خضعت للنظر والنقد والبحث، وأما ما ينسب لبعض العلماء أو بعض البلدان من سنن بلا أدلة فلا يقبل عنده دليلاً ثابتاً.

• حضور نظرية الإسناد لديه يجعل منه في منزلة بين مدرسة الحديث ومدرسة الرأي كما هو جلي. الكتاب الثاني: *القطعي والظني بين أهل الرأي وأهل الحديث*، لمحمد أنس سرميني، الصادر عام 2021م، والذي اهتم بدراسة السنة وسلطتها عند الحنفية وأهل الرأي من حيث الحجية ووسائل الفهم، ودراسة الحجاج بين أهل الحديث وأهل الرأي في سياق المسألة المذكورة، ويمكن إجمال مقولات الكتاب فيما يأتي:

• الأصول القطعية لدى أهل الرأي والتي ترجح لديهم على الأدلة الظنية ومنها الحديث الأحادي هي الآتية: العمل المتوارث والذي يعبر عن المالكية بعمل أهل المدينة، القواعد الكلية والأصول المستقرة والتي يعبر عنها المالكية بالمصلحة. ظواهر القرآن الكريم وبالأخص عموماته فإنه قطعي الدلالة عند الحنفية وبعض من المالكية.

• لم يقبل أصوليو مدرسة الحديث بهذه الأصول، ويبنوا أن نظام الإسناد هو النظام الوحيد الذي يعرف به صحة الحديث وصحة العمل، ويبنوا أن الأصول الكلية لا يصح لها أن ترجح على الحديث، بل إن الحديث يخصصها ويستثني منها. واختاروا أن عمومات القرآن ظنية الدلالة يرجح علمها الخاص والمقيد الوارد في السنة باعتباره قطعي الدلالة.

• إن توزيع المذاهب السنية بين مدرستي الرأي والحديث قد آل إلى الشكل الآتي: الحنفية في أقصى مدرسة الرأي يليهم المالكية، ويقابلهم الحنابلة في أقصى مدرسة الحديث يليهم الشافعية.

• إن الحوار والجدل الفقهي والأصولي والحديثي بين المدرستين قد قرب المسافة بينهما، وتشكل لدينا داخل مدرسة الرأي تيار أهل الأثر الذين يأخذون بالأصل الثاني والثالث من أصول مدرسة الرأي، ويأخذون بنظام الإسناد في سياق التثبت من صحة الحديث والتأكد من السنة النبوية والعمل المتوارث.

وعليه فإن المقاربة الجديدة في هذه الدراسة يمكن إجمالها في اختبار النتائج التي توصلت إليها الدراسات المذكورة أعلاه، وأخص منها فرضية أن أبا يوسف كان الحلقة الأولى لتيار أهل الأثر داخل مدرسة الحنفية في تقريبها من مدرسة الحديث، بالإضافة إلى اختيار فرضية أخرى قام عليها المبحث الثاني من الدراسة وهي أن العلاقة مع الأوزاعي هي من جنس الخلاف العالي باعتباره ممثلاً لمدرسة الحديث، وأن العلاقة مع ابن أبي ليلى هي من جنس الخلاف النازل باعتباره قريباً من مدرسة الرأي، وأن منهج أبي يوسف في الحجاج بالسنة وعن السنة مع الأول باعتباره من مدرسة مغيرة مختلف عن منهجه في محاجة الثاني باعتباره من المدرسة نفسها.

ولا يخفى الأثر العلمي المهم لهذا التمييز - لو ثبت لدينا في النتائج - في إحسان فهم الكتب المؤسسة، خصوصاً في النقاشات مع المستشرقين، فمن أهم النقشات التي وردت عليهم هي اعتمادهم الكتب الفقهية والأصولية دون الحديثية في بناء نظرياتهم النقدية للحديث، والذي تدعيه هذه الدراسة أن كتب الخلاف

والردود هي نوعان خلاف عالي ونازل، وأن الاعتماد على أحد هذين النوعين في استنباط المنهجيات غير كافٍ ولا مجزٍ.

المدخل

لا ريب في أن أبا يوسف منتسب إلى مدرسة الرأي باعتباره الصحاح الأقدم لأبي حنيفة، ولا شك في أنه في اجتهاده وأصوله كان ينطلق من أصول مدرسة الرأي ومذهبه الحنفي، وأنه عندما كان يحتاج الآخرين كانت يعتمد أصول مدرسة الرأي معياراً. والسؤال هو هل اعتمد على أصول الطرف الآخر عند الحاجة، وهل تأثر بها؟ أم أن الأمر كان في سياق الخصومة الفكرية فحسب بحيث يدين الخصم بأصوله هو لا بأصول أبي يوسف فحسب؟ فهذا واحد من أسئلة هذه الدراسة. على أن الذي وصلنا من كتب أبي يوسف هي أربعة كتب، الأول والثاني عرض فهما إلى آرائه الفقهية واختياراته العلمية ومصادره من السنة وهما الخراج والأثار أو المسند. والثالث والرابع ساق فهما حججه على إبطال مقولات خصومه، وهما كتاب الرد على سير الأوزاعي الذي اشتغل أولاً بالرد على اختيارات أبي حنيفة في مسائل السير كما رواها محمد بن الحسن الشيباني (131-189/748-804) عنه، فقام أبو يوسف بعرض آراء الرجلين وأدلتهم، ومن ثم الترجيح فيما بينها. وكتاب اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، والذي عرض للمسائل التي اختلف فيها الرجلان فأشار إلى أدلة كل منهما وقام بالترجيح في نهاية الأمر.

ولا يخفى أن الأوزاعي هو أقرب في فكره ومنطلقاته الأصولية واختياراته الفقهية إلى مدرسة الحديث، وأن ابن أبي ليلى أقرب إلى مدرسة الرأي،² وأنه لا بد أن يظهر هذا الفرق بين الرجلين في منهج أبي يوسف في محاججتهما والرد عليهما، وقد اختلفت هذه الدراسة مسألة حجية السنة باعتبارها المسألة المركزية في كلا الكتابين لتقوم بتحليلها وبيان سلطتها لدى أبي يوسف أولاً والآخرين لاحقاً، كذلك تحليل أسلوبه في الحجج وتتبع الفوارق بين الحجج النازل الداخلي أي في إطار المدرسة ذاتها مع ابن أبي ليلى، مع الحجج العالي الخارجي المتمثل بحججه للأوزاعي، على أن الكتابين المذكورين قائمان على مسائل فقهية متنوعة حصل فيها الخلاف بين أبي حنيفة وأحد الرجلين المذكورين.

وإذا ما أردنا تحديد السمات العامة التي تحدد أسلوب أبي يوسف في الحجج مع مدرسة الحديث ومدرسة الرأي في الكتابين محل الدراسة، يمكن لنا القول بأن:

السمة الأولى لحوار أبي يوسف مع الأوزاعي أنه كان يتوسع في الجدل والحجاج، ويبتلي في ذكر الأدلة من الأحاديث والسنن في سياق إلزام الأوزاعي بالحجج والأدلة النصية التي ألزم نفسه بها باعتباره من أهل

² عدت الدراسة هذه الفكرة مُسلمة ابتداءً، لكثرة الدراسات التي تناولتها. وقد اشهر عن الأوزاعي قوله: إنا لا ننقم على أبي حنيفة أنه رأى: كلنا يرى؛ ولكننا ننقم عليه أنه يجيئه الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم، فيخالفه إلى غيره. ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، 103. فهذا يدل على أن المدرستين مختلفتان. على أن الشافعي كان يقدّر الأوزاعي ويقدمه على مالك لاشتراكهما -أي الأوزاعي والشافعي- في أصول مدرسة الحديث، ومن جهة أخرى فإن تلاميذ الأوزاعي آل بهم الأمر لاحقاً إلى الانضمام إلى المذهب الشافعي لقربه من مذهب إمامهم.

الحديث، خلافا لحوار أبي يوسف مع ابن أبي ليلى، فكان يغلب عليه الاقتضاب في عرض الأدلة والاستدلال، باعتباره من المدرسة ذاتها ولا يحتاج الأمر إلى إلزام بأدلة مفصلة حديثة، بقدر ما يكتفى ببيان وجه ترجيح قول أبي حنيفة. وعليه فإن الأحاديث الواردة في كتاب الرد على سير الأوزاعي هي أكثر عددا وتنوعا من الأحاديث الواردة في الرد على ابن أبي ليلى، وهذا ما مكن أبا يوسف من إظهار مكنته العلمية وسعة اطلاعه وعلومه.

السمة الأخرى أن أبا يوسف كان مدافعا قويا لأبي حنيفة أمام الأوزاعي، بل كان يشتد في العبارة ويقسو على الأوزاعي، فيقول "ما كنت أحسب أحدا يعقل الفقه يجهل هذا."³ ولم يخالف رأي الإمام أبي حنيفة إلى رأي الأوزاعي إلا في موضعين فحسب من أصل 47 مسألة من غير المكرر.⁴ في حين أن لغته لم تكن على هذه الشدة في حوار مع شيخه ابن أبي ليلى، ولم يتوان في مسائل كثيرة عن ترجيح قوله على قول أبي حنيفة بلغت 24 مسألة،⁵ كما أنه انتقل بين المذهبين في بعض المسائل، فاختار رأي ابن أبي ليلى أولا ثم عاد إلى رأي أبي حنيفة في ثلاث مسائل،⁶ وبالعكس فإنه اختار رأي أبي حنيفة ثم انتقل إلى رأي ابن أبي ليلى في مسألتين. وفي مسألة أخرى لم يبين رأيه أصلا.⁷

وكان تركيزه على مناقشة الفروع الفقهية التي اختلفا فيها مع ذكر بعض الاستدلالات للطرفين أو أحدهما، أما حوار مع الأوزاعي فهو في الخلاف العالي، وعليه فإنه عني في الكتاب في التاصيل للفروق الأصولية بين المدرستين وفي التاصيل لمسألة حجية السنة والحديث بالأخص باعتبار الأوزاعي من أهل الحديث بحيث يقيم عليه الحجة على أصول مذهبه، كذلك فإنه عني أثناء مناقشة الفروع المختلف عليها بذكر أدلة الطرفين وذكر وجوه الاستدلال والردود بينهما، ويختتم بالترجيح. في حين أنه ما كان يهتم كثيرا بذكر أدلة الآراء المختلفة في الرد على ابن أبي ليلى، فكان أحيانا يختار أحد القولين دون بيان حجته، ونادرا ما يعرض لحجة أحد الأطراف، وكان الخلاف يسيرا بين الإمامين، فأقوال ابن أبي ليلى لها تستند إلى الأصول والقطعيات نفسها التي يستند إليها أبو حنيفة، ولكن يظهر في الخلاف أثر الاختلاف الفردي في فهم هذه الأصول وتنزيلها على الأدلة والوقائع.

المبحث الأول: مفهوم السنة النبوية وحجيتها عند أبي يوسف

لفهم حجية السنة عند أبي يوسف لابد من البدء من حجية السنة في مدرسة الرأي والمذهب الحنفي

³ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 39.

⁴ رجح مذهب الأوزاعي في 17، 97. خرج إلى قول ثالث في مسألة العدة وعودة زواج الحربية إذا أسلمت ثم أسلم زوجها. 100. وأورد حديثا لكل طرف، ثم اختار حديثا له. على أن الإمام الشافعي في رده على أبي يوسف قد وافقه ووافق أبا حنيفة وخالف الأوزاعي في 12 مسألة، وخالقهما معا في سبع مسائل.

⁵ أبو يوسف، اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، 13، 24، 34، 41، 46، 56، 69، 70، 76، 121، 127، 136، 141، 144، 146، 151، 158، 183، 193، 206؛ وفيها مسألتان، 207، 210، 220.

⁶ أبو يوسف، اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، 152، 158، 199.

⁷ أبو يوسف، اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، 16.

خصوصاً، ثم مقارنته بما صرح به أبو يوسف أو قام به، لبيان مدى التطابق والاختلاف بينهما. والجواب المشتهر عن المسألة أن أبا يوسف كان على أصول مدرسة الرأي في حجية السنة إلا أنه اقترب من مدرسة الحديث في إعماله نظام الإسناد للتأكد من صحة العمل المتوارث، بمعنى أن جعل طريق الوصول إلى السنة يكون من خلال الحديث الصحيح، وفي تقديمه الحديث الصحيح الأحاد على القواعد الكلية كما في حديث المصرة والمزارة وغيرهما. بحيث يكون هو من أوائل من عبّد طريقاً لأهل الأثر في داخل مدرسة الرأي، إلا أن هذه الادعاءات لا تعدو في دراستنا هذه درجة الفرضيات والتي ستأتي نتائج هذه الدراسة لبيان الحكم عليها قبولاً أو رفضاً.

ينطلق أهل الرأي من مركزية القرآن الكريم في السلطة والتشريع، فالسنة تفهم من خلال القرآن الكريم، كما أنهم يُعملون نظرية القطعي والظني، ويقدمون الدليل القطعي على الظني، والتمثيل الأهم للدليل الظني في هذا السياق هو الخبر الأحاد الذي لم يبلغ درجة الشهرة أو التواتر. فأما الأصول القطعية عندهم فهي السنة المشتهرة أو العمل المتوارث أولاً، يتلوها القواعد الكلية والأقيسة العامة والأصول المستقرة من مجموع الأدلة الشرعية، ثم دلالات ظاهر القرآن الكريم وبالأخص عموماته فإنها قطعية الدلالة عند الحنفية وترجح على الخاص إن كان ظني الثبوت بقطع النظر عن صحة إسناده، فالمقابلة هي بين قطعي وظني، لا بين مقبول ومردود، أو بين صحيح وضعيف. ويعرف العمل المتوارث أو السنن المشتهرة من اشتهار الفتوى بالمسألة أو تناقلها وجريانها على السنة فقهاء الكوفة الكبار على الأخص.

وقد تعرّض أبو يوسف لمثل هذه المسائل التأصيلية في ردّه على الأوزاعي فحسب باعتباره كلاماً في الخلاف العالي، ولم يشر إلى ذلك إطلاقاً في حوارهِ مع ابن أبي ليلى لاتفاقهما على هذه المسائل الأصولية. ولهذا فإن كلامنا عن حجية السنة عند أبي يوسف سيأتي من كتابه *الرد على سير الأوزاعي* فحسب. فإنه تحدّث فيه عن مركزية القرآن الكريم ووجوب رد السنة إلى القرآن الكريم، كما أنّه بيّن خطورة فشو الكذب، وأهمية الإقلال من الرواية والتنبُّت منها من جهة الفقهاء المتمرسين، وبيّن أن المعيار في قبول الرواية هو موافقتها الكتاب والسنة وعمل الفقهاء، وأما الشاذ من الروايات فهو المخالف للقرآن وللسنة المعروفة وللعمل المتوارث، ولا تصح نسبته إلى رسول الله ﷺ ولو كان له إسناد، فالإسناد غير كاف.

أولاً: مركزية القرآن الكريم، وعرض السنة على الكتاب

قال أبو يوسف: "عليك من الحديث بما تعرف العامة، وإياك والشاذ منه، فإنه حدثنا ابن أبي كريمة عن أبي جعفر عن رسول الله ﷺ أنه دعا اليهود فسألهم، فحدثوه حتى كذبوا على عيسى عليه الصلاة والسلام، فصعد النبي ﷺ المنبر فخطب الناس، فقال: إن الحديث سيشفو عني، فما أتاكم عني يوافق القرآن فهو عني، وما أتاكم عني يخالف القرآن فليس عني."⁸ فهو هنا يبين شرطه في قبول الحديث وهو موافقة

⁸ أبو يوسف، *الرد على سير الأوزاعي*، 25. والحديث أخرجه البيهقي في المعرفة بطريقه عن أبي يوسف، ولا نجد هذا اللفظ في الكتب المتقدمة، وهذا يعني أن لأبي يوسف ولأهل الرأي أحاديث بأسانيد خاصة بهم قد لا نجد في كتب المتقدمين، وهو الأمر الذي يُذكر تحت مصطلح "أسانيد الفقهاء" والتي نجدها في كتبهم الفقهية والأصولية وكتبهم في الخلاف العالي والنازل وأمثالها،

الأدلة القطعية وفي مقدمتها القرآن الكريم.

ونقل في موضع آخر عن علي بن أبي طالب (40/599-661) بأن من الروايات ما لا يوافق الكتاب ولا السنة، فقال: "فإياك وشاذ الحديث، وعليك بما عليه الجماعة من الحديث، وما يعرفه الفقهاء، وما يوافق الكتاب والسنة، فقس الأشياء على ذلك؛ فما خالف القرآن فليس عن رسول الله P وإن جاءت به الرواية!، واجعل القرآن والسنة المعروفة لك إماماً قائداً، واتبع ذلك وقس عليه ما يرد عليك مما لم يوضح لك في القرآن والسنة."⁹ والنص صريح في إن القرآن هو المركز عند أهل الرأي، وأن معيار الرواية المقبولة هو ما وافق القرآن، لا الإسناد فحسب.

ثانياً: الإقلال من الأحاديث

وفي سياق التعليق على فشو الأحاديث وانتشارها الذي أشار إليه الحديث سالف الذكر، نقل أبو يوسف عن عمر بن الخطاب (40ق.هـ-23/584-644) ما يفيد ضرورة الإقلال من الرواية لكثرة الخطأ - المتعمد وغير المتعمد -، فقال:

حدثنا أشعث بن سوار وإسماعيل بن أبي خالد عن الشعبي عن قُرْظَةَ بن كعب الأنصاري T أنه قال: أقبلت في رهط من الأنصار إلى الكوفة فشيّعنا عمر بن الخطاب T يمشي، حتى انتهينا إلى مكان قد سماه، ثم قال: هل تدرون لم مشيت معكم يا معشر الأنصار؟ قالوا: نعم لحقنا، قال: إن لكم الحق، ولكنكم تأتون قوما لهم دويٌّ بالقرآن كدويّ النحل، فأقلوا الرواية عن رسول الله P وأنا شريككم، فقال قُرْظَةُ: لا أحدث حديثاً عن رسول الله P أبداً.¹⁰

على أن كثرة الحديث المشار إليها هنا، هي كثرة الأحاديث الموضوعية أو الغريبة والشاذة، وإلا فلا إشكال في انتشار الأحاديث الصحيحة والثابتة. ولا يخفى أثر البيئة التي عاش فيها أهل الرأي في العراق، وقد كثرت فيه آنذاك الأحاديث المصنوعة، والتدليس والتزويد في الأسانيد، فوقف منها أئمة الحديث والفقهاء آنذاك مواقف صارمة جداً لضبط الأمور، سواء في الكوفة أو في البصرة وبغداد مع خلاف بينها.

وفي هذا السياق، لا بد من بيان أن منهج الإقلال المذكور هنا، هو منهج في غاية الأهمية إذ به حصرت مصادر الحديث في عصر الصحابة بعد انتقال النبي P إلى الرقيق الأعلى بمصادر محددة من الصحابة المعروفين بالرواية والمشتهرين بالحفظ والضبط، بحيث لم يعد يجرؤ أحد ممن لم يعرف بذلك من التحديث أمام العامة، وهو كانت أول مرحلة من مراحل تشكيل سلطة الرواة والرواية، التي تفرعت عنها سلطة المحدثين والنقاد بالخصوص.

وأيضاً هذا يعني بأنه ليس كل شيء ورد في الكتب الحديثية المتأخرة مما لم يكن في الكتب الأصلية المتقدمة هو حديث مشكوك فيه عند المتقدمين، خلافاً لمن يدعي بذلك من أتباع مدرسة التمييز بين المتقدمين والمتأخرين.

⁹ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 30-31.

¹⁰ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 29.

كما أنه أبدى إعجاب به بمنهج التثبوت الذي اختطه الصحابة بطلب الشاهد أو اليمين على صدق الرواية، فقال: "كان عمر τ فيما بلغنا، لا يقبل الحديث عن رسول الله ρ إلا بشاهدين، ولولا طول الكتاب لأسندت الحديث لك."¹¹ ولا شك أن تعليقه هذا يفيد أن أسانيدَه حاضرةٌ بين يديه، ولكنه عدل عن الإتيان بها ليرشد مستمعه إلى الاهتمام بالمتن.

ثالثاً: السُّنة والسُّنة المعروفة والحديث، عند أبي يوسف

السنة عند أبي يوسف تشمل السنة النبوية والعمل المتوارث الذي يضم أيضاً سنن الخلفاء والصحابة والتابعين، ولقد كان يصرح في بعض المواضع بأنه يحتج بسنة قالها النبي ρ أو قالها أحد الصحابة، كما أنه كان يورد آراء الصحابة والتابعين محتجاً بها، وناقلاً احتجاج أبي حنيفة بها أيضاً، خلافاً لما يذكر من احتجاج أبي حنيفة بأقوال الصحابة دون التابعين.¹²

1- في حجية الحديث المرفوع والموقوف عنده

وكان أبا يوسف يكثر من الاحتجاج بها في رده على ابن أبي ليلى بهيئة البلاغات باعتبارها حجة ملزمة للطرفين لاشتراكهما في المدرسة، خلافاً لرده على الأوزاعي الذي كانت تحضر أثناء مناقشته الأسانيد والأحاديث المرفوعة. ومن نماذج ذلك في رده على ابن أبي ليلى:

- استدلال الطرفين معا بأحاديث وبلاغات موقوفة

نجد ذلك في مسألة شراء السمك من الأجام المحضورة، فنقل عن أبي حنيفة المنع واستدل له ببلاغ عن ابن مسعود (29ق.هـ-32/594-653) وعمر بن الخطاب وإبراهيم النخعي (50-670/96-714). ونقل عن ابن أبي ليلى الجواز، واستدل له ببلاغ عن عمر بن عبد العزيز (61-101/682-720). فممنهج استدلال الطرفين واحد كما هو جلي وهو الاستدلال بالعمل المتوارث وأقوال الصحابة والتابعين بقطع النظر عن الإسناد.¹³

¹¹ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 30.

¹² المعروف بين الباحثين هو أن أقوال التابعين ليست بدليل شرعي يحتج به عند الإمام أبي حنيفة، لأنه كان من التابعين، وليس قول تابعي حجة على الآخر، وهذا ظاهر الرواية. ولكن جاء في رواية النوادر: بأن أئمة التابعين الذين أفتوا زمن الصحابة، كالحسن البصري، وسعيد ابن المسيب، وعلقمة، ومن جهة أخرى فإن الصحابة سوغوا لهم الاجتهاد، وعليه فالإمام أبو حنيفة يقلدهم، لأنهم لما سؤغوا الاجتهاد صاروا مثلهم. وصحح ظاهر الرواية كل من الإمام السرخسي، وابن الهمام، وابن نجيم، وابن عابدين. ورجح رواية النوادر الإمام البزدوي، والنسفي. ويمكن لنا الجمع بين الروايتين بأن الإمام أبا حنيفة وباعتباره من التابعين لم ير حجية أقوال أقرانه من صفار التابعين، أما كبار التابعين الكبار (كالملذكرة أسماؤهم أعلاه) فإنه أخذ بأقوالهم وآراءهم واحتج بها، وتخير منها تخيره من أقوال الصحابة. وانظر للتوسع:

Mehmet Özşenel, *Ebu Yusuf'un Hadis Anlayışı*, 50-55.

¹³ أبو يوسف، اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، 22-23.

والأمر نفسه في مسألة إذا مات الرجل وترك أخاه لأبيه وأمه وجده، فإن أبا حنيفة كان يقول: المال كله للجد، ويستدل ببلاغ عن أبي بكر الصديق (50ق.هـ-13/573-634) وعبد الله بن عباس (4ق.هـ-68/618-687) وعائشة (7ق.هـ-58/614-678) وعبد الله بن الزبير (1-73/623-692). وكان ابن أبي ليلى يقول في الجد بقول علي بن أبي طالب في المسألة: للأخ النصف وللجد النصف. وهو قول زيد بن ثابت (11ق.هـ-45/611-665) وعبد الله بن مسعود فيها.¹⁴

-استدلال ابن أبي ليلى بحديث موقوف، واستدلال أبي حنيفة بحديث مرفوع

وفي مسألة ثبوت الشفعة للشريك الذي لم يقاسم، وقد أثبتها أبو حنيفة فإنه استدلال لابن أبي ليلى ببلاغ عن ابن عباس وعلي مفاده "لا شفعة إلا للشريك لم يقاسم"، واستدل لأبي حنيفة بحديثين مسندين مرفوعين إلى النبي P، فقال: "عن عمرو بن الشريد عن أبيه قال: قال رسول الله P "الجار أحق بسبقه ما كان"، وأخبرنا أبو حنيفة عن أبي أمية عن المسور بن مخرمة أو عن سعد بن مالك رضي الله عنهم قال: قال رسول الله P: "الجار أحق بسبقه".¹⁵ ولم يختار أبو يوسف هنا أحد القولين.

وفي مثال آخر: إذا تزوجت المرأة وزوجها غائب كان قد نعى إليها فولدت من زوجها الأخر ثم جاء زوجها الأول، فإن أبا حنيفة T كان يقول: الولد للأول وهو صاحب الفراش. وقد بلغنا عن رسول الله P أنه قال: "الولد للفراش وللعاهر الحجر". وكان ابن أبي ليلى يقول للآخر لأنه ليس بعاهر. والعاهر: الزاني لأنه متزوج. وكذلك بلغنا عن علي بن أبي طالب T. وبه نأخذ.¹⁶ أي أن أبا يوسف رجح هنا الحديث الموقوف وفهم ابن أبي ليلى على فهم أبي حنيفة.

-استدلال أبي حنيفة بحديث موقوف، واستدلال ابن أبي ليلى بحديث مرفوع

نجد في المقابل في مسألة لو كان لرجل إحدى وأربعون بقرة، فإن أبا حنيفة T كان يقول بالزيادة في الزكاة إذا حال عليها الحول ففيها مسنة وربع عشر مسنة وما زاد فيحساب ذلك إلى أن تبلغ ستين بقرة. واستدل له بخبر موقوف على إبراهيم النخعي، وكان ابن أبي ليلى يقول: لا شيء في الزيادة على الأربعين حتى تبلغ ستين بقرة. وبه نأخذ. واستدل له بحديث مرفوع وفيه "لا شيء في الأوقاص"، والأوقاص عندنا ما بين الفريضتين. ورجحه أبو يوسف.¹⁷

وفي موضع آخر قال أبو يوسف T: وإذا أقيم الحد على البكر وولد مئة جلدة، فإن أبا حنيفة T كان يقول: لا أنفيه من قبل أنه بلغنا عن علي بن أبي طالب T أنه نهى عن ذلك وقال: كفى بالنفي فتنة. وبه نأخذ.

¹⁴ أبو يوسف، اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، 83. وانظر أيضا مسألة القنوت، 111. وصلاة الخوف، 116، ومسح الوجه من التراب في الصلاة، 121، دخول الماء خطأ إلى فم الصائم، 135، وإخراج تراب الحرم إلى الحل، 139.

¹⁵ أبو يوسف، اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، 37-38.

¹⁶ أبو يوسف، اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، 183.

¹⁷ أبو يوسف، اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، 127.

وكان ابن أبي ليلى يقول: ينفي سنة إلى بلد غير بلد الذي فجر به، وروى ذلك عن رسول الله P وعن أبي بكر وعلي.¹⁸ أي أن أبا يوسف رجح في الأولى الحديث المرفوع، ورجح في الأخرى الحديث الموقوف.

وهذا يعني أن ترجيحه لقول أبي حنيفة أو ابن أبي ليلى لم يكن من جهة الرفع والوقف، أو الوصل والانقطاع، بل من جهة الفهم والدلالة، وهو نقاش أو جدل تحت سقف مدرسة الرأي لا ريب في ذلك.

ولا أرى داعياً لتأكيد احتجاجه بالسنة النبوية مع هذه الكثرة الكثيرة من النصوص التي ستأتي نماذج عنها وهو يستدل بالسنة ويستشهد بها ثم يعقب عليها بأقوال الصحابة والتابعين، وذلك لأن احتجاجه بأقوالهم وأفعالهم مرده إلى أنها تعد امتداداً للسنة النبوية وتطبيقاً عملياً لها، وليس لأن لها حجية مستقلة. ويجدر أن أذكر واحداً من النصوص الصريحة التي صرح فيها برأيه في أن الحجية هي للسنة، وهو قوله في معرض الرد على الأوزاعي "فكيف استحلَّ أن يخالف رسول الله P."¹⁹

2- في المصطلحات المتصلة بالحديث والسنة عنده

يعبر أبو يوسف عن السنن المشتهرة والعمل المتوارث *بالسنة* / *المعروفة* أو *الماضية*، وهو يشترط فيها ما ذكرته آنفاً من الاتفاق مع الكتاب والسنن الأخرى، أن تصل إلينا بإسناد من الثقات والفقهاء المعروفين، بشرط الشهرة والكثرة، كما سيتضح في الفصل الثاني، ويقابلها الحديث الشاذ الذي خالف القرآن والسنة أو لم يصل إلينا بنقل الثقات الفقهاء المعروفين، وهو ليس بحديث مقبول عنده، فقال بحقه "فما خالف القرآن فليس عن رسول الله P وإن جاءت به الرواية."²⁰

كذلك فإنه استخدم مصطلح *السيرة* في كتابه في سياق واحد معطوفاً على السنة فقال: "فما كنت أحسب أحد يعرف السنة والسيرة، يجهل هذا."²¹ وعلق عليه د. أوزشال بأن ذكره المصطلحين على التوالي، يدلُّ على أهمهما مترادفان عنده أو أنَّ كلاً منهما يفسِّر الآخر.²²

ولا أجد الأمر خارجاً عن مصطلح السير والسيرة في عصره، وخصوصاً أن عنوان كتابه هو *الرد على سير الأوزاعي*، والأصل هو السير له الذي خطه محمد، والمعنى هو الفقه المستمد من الغزوات والسرايا والسيرة النبوية بالمعنى المعروف، وهذه هي مادة الكتاب، فالسنة والسيرة بينهما عموم وخصوص وجهي، يشتركان في جانب الأحكام الواردة في السيرة النبوية ويتغايران فيما عدا ذلك كسنن الخلفاء فهي من السنة

¹⁸ أبو يوسف، اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، 218.

¹⁹ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 55.

²⁰ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 31.

²¹ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 36، 37.

²² أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 47.

لا من السيرة، وأيامه الخاصة ومعاشه الخاص فهي من السيرة لا من السنة.²³

والسياق الذي ورد فيه النص أعلاه هو كم أسهم النبي ρ في غزواته للفارس والفرس من الغنيمة وهي من المشترك، فوصفه الدليل المستخدم بأنه سنة وسيرة مطابق للمعنى الاصطلاحي، ويخصص الدليل بالسنة النبوية بخصوصها، ولا أجد مسوغاً لعدده غير مطلع على الفرق بين المصطلحين وأنه يقول بالترادف. ويؤكد ذلك أن أبا يوسف قد عبر عن السيرة في موضع آخر بمصطلح *المغازي*، ولم يعبر بالسنة لخصوصية السياق وهو هل أسهم النبي ρ لصبي، فقال: "ما سمعنا عن رسول الله ρ ولا عن أحد من أصحاب النبي ρ أنه أسهم لصبي، وإن هذا لغير معروف عن أهل العلم؛ ولو كان هذا في شيء من المغازي ما خفي علينا."²⁴

وعليه يمكن تقسيم السنن والأحاديث في تصور أبي يوسف إلى ما يأتي:

- *السنة المعروفة* وهي التي تتفق مع الكتاب والسنن الأخرى، وتصلنا بأسانيد من الثقات والفقهاء المعروفين كما بينا، ويلحق به *السنة المشتهرة* التي يصفها أحياناً بأنها روايات كثيرة، وهي مطابقة عنده لمصطلح *العمل* أو *العمل المتوارث*، والذي يشترط فيه أن يصلنا بأسانيد من الفقهاء الثقات.
- لا يحدثنا أبو يوسف بأي شيء عن شروطه *الحديث الصحيح* عنده، ولا يتحدث عن شرط الاتصال والعدالة والضبط في الرواة في كتابيه إطلاقاً، رغم أنه يميز بين مصطلحي *حدثنا*، و*بلغنا* فهو يستخدم الأول في سياق الحديث المتصل، والآخر في سياق الحديث محذوف الإسناد.
- *الحديث الشاذ* وهو الحديث الأحاد أو الفرد الذي يقابل السنة المعروفة، أي الحديث الذي يتضمن ما يخالف القرآن والسنن، أو وصلنا بإسناد عن غير الفقهاء المعروفين.
- وأيضاً لا نجد هنا عن أبي يوسف أي كلام عن *الحديث الضعيف* الذي في إسناده انقطاع أو راو ليس متصفاً بالضبط أو العدالة، بل إن نقده انصرف في الكتاب إلى نقد السنن المعروفة وبيان أنها من الشاذ.

ولا يخفى أن اشتراط الفقه يتضمن اشتراط العدالة ونفي الفسق والكذب عن الراوي، إلا أنه لا يعني تمام الضبط الذي يشترطه المحدثون، وعليه فإن وصفه الفقهاء بالثقات أو المعروفين يتضمن تركيبتهم من حيث العلم والفقه، ومن حيث العدالة والاستقامة. أما الضبط فلعلنا نجد عند المحدثين كلاماً مختلفاً عن

²³ ينه وائل حلاق إلى هذه المسألة فيرى أن الأمور كانت في الستين سنة الأولى مختلطة بين السنة النبوية وسنة الخلفاء، ولكن لاحقاً بدأت السنة تأخذ شخصيتها التمايزة عما سواها، وبدأ القضاء والفقهاء يستحضرون سيرة الرسول بشكل متميز عن سنن أبي بكر وعمر. حلاق، *نشأة الفقه الإسلامي وتطوره*، 93.

²⁴ أبو يوسف، *الرد على سير الأوزاعي*، 43.

الرواة الذين اعتمدتهم أبو يوسف. وهذا يعني أن الفقه عنده يوازي الضبط، بل إن ضبط الألفاظ والمعاني عند لا يتأتى بالحفظ الصم بقدر الفهم الدقيق والمقدرة على الاستنباط من النصوص.

ولا يخفى أيضا أن التفاوت بين الرواة في وصف الفقه هو سمة مرجحة تفضيلية، تؤثر في عملية الترجيح بين السنن حال التعارض، وأقصد بالتعارض هنا المعنى الكلي الذي يتضمن التعارض مع ظواهر القرآن ومع العمل المتوارث ومع القواعد الكلية، فأما إن كان خبر الواحد غير معارض لواحد من هذه القطعيات، وصدر عن ثقة ولو لم يكن من الفقهاء فلا يقف منه أبو يوسف ولا مدرسة الرأي عموما موقف سلبيا.²⁵

المبحث الثاني: سؤال توثيق السنة وثبوتها عند أبي يوسف

نقف في هذا المبحث عند مسألتين في غاية الأهمية، وهما: شرطه لقبول الرواة، وأيضا حجية نظام الإسناد عنده.

يشترط أبو يوسف للعمل بالحديث أن يكون صحيح الإسناد إلى النبي ρ ، غير شاذ ولا مخالف لما هو أصح منه من الأدلة، فالحجة للحديث الصحيح إسنادا، المحفوظ الذي يتفق مع السنن والعمل المتوارث لا الشاذ المخالف لها، وبيانه في المسائل الآتية.

حاجج أبو يوسف الأوزاعي مرارا في وجود الحديث أصلا، أو في وصوله إلينا بأسانيد من الرواة الثقات، وذلك لأنه يعتمد في التوثيق نظام الإسناد الذي يعتمده أهل الرأي أصالة، والذي يتفق مع منهج المحدثين غالبا لا دائما، فكان يسأله أحيانا بقوله "أين الحديث وهل رُوي عن الثقات؟"²⁶ أو يرد عليه -في مسألة صلب العبد الأبق- بقوله: "وأما قوله في الصلب فلم تمض بهذا سنة عن رسول الله ρ ولا عن أحد من أصحابه فيما نعلم، ولم يبلغنا ذلك في مثل هذا، وإنما الصلب في قطع الطريق إذا قتل وأخذ المال."²⁷

وإذا ما تعددت الأحاديث، وتعارضت في دلالاتها، فإنه يشترط لترجيح أحدها أن يكون سنة مشهورة معروفة، بأن تزيد على رتبة الصحة بأمر آخر، وهو أن تتوارد الأحاديث على تأكيدها فتُعرف عندئذ بين الفقهاء وتشتهر بينهم، أي أن تُلحق بالعمل المتوارث الذي هو حجة قطعية راجحة على الأدلة الظنية.

دراسة تحليلية لمسألة الإسهام للنساء من الغنيمة

فنجده قد عارض الأوزاعي في مسألة الإسهام للنساء من الغنيمة والتي قال بها الأوزاعي مستدلا بحديث جاء فيه أن النبي ρ أسهم للنساء بخير، فاحتج عليه بأحاديث كثيرة جاء فيها أن النساء كن يحضرن الحرب

²⁵ أُحيل للتوسع في هذا إلى دراستي التأصيلية "منزلة الصحابي غير الفقيه عند الحنفية بين النظر والتطبيق"، 219-247. وإلى دراستي التطبيقية "منزلة مرويات الصحابي الجليل أنس بن مالك في المدونة الحنفية"، 49-70. ففيهما بيان هذه القاعدة وتفصيلها.

²⁶ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 5.

²⁷ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 57.

ويغزون، ويرضخ لهم من الغنيمة،²⁸ ولا يضرب لهم بسهم، ثم يعقب على ذلك بقوله: "والحديث في هذا كثير والسنة في هذا معروفة."²⁹ فلم يكتف هنا بحديث أحاد للرد على استدلال الأوزاعي، بل أتى بعدة أحاديث عبرت عن العمل المتوارث والسنة المعروفة. إلا أن الإشكال فيما سبق أن الحكم الذي يذكره أبو يوسف على الأحاديث قد لا يتفق مع أحكام المحدثين عليه.

ونجد في السياق نفسه، ولكن في حديث آخر أنه أجاب على استدلال الأوزاعي بحديث "أسهم النبي ρ لليهود الذين كانوا معه"³⁰ بحديث أورد إسناده بهذه الصورة: "حدثنا الحسن بن عماره، عن الحكم [بن عُتَيْبَةَ]، عن مِقْسَم [بن بَجْرَةَ]، عن ابن عباس رضي الله عنهما، أنه قال: استعان رسول الله ρ بهود قينقاع، فرضخ لهم ولم يُسهم لهم، [وعلق عليه بقوله:] والحديث في هذا معروف مشهور والسنة فيه معروفة."³¹ إلا أن الحديث تفرد به أبو يوسف، ولم يخرج من المحدثين إلا البيهقي (1066-994/458-384) بطريقه عن الشافعي (820-767/204-150) عن أبي يوسف، وعقب عليه بقوله "تفرد بهذا الحسن بن عماره وهو متروك، ولم يبلغنا في هذا حديث صحيح."³² على أن الحديث الذي ساقه الأوزاعي هو من مراسيل الزهري (742-671/124-49)، رواه الترمذي (824-892/279-210) -كما سلف-، فالتفاوت بين الحديثين من حيث الإسناد ليس كبيراً، إلا أن الذي يفيدنا هنا هو تقرير أن الصحة التي يدعيها أبو يوسف إنما هي بحسب اطلاعه ومعرفته، وأنه قد لا يُوافق على حكمه، والأمر نفسه في ادعائه أنها سنة معروفة.

كما أن أبا يوسف يستعمل الاحتجاج المذكور بصورته المعاكسة فيأتي بحديث الأوزاعي ويحكم عليه بالشذوذ لا من جهة الإسناد، بل من جهة المتن ويستخدم في ذلك حُجَّتَيْن:

الأولى عدم شهرته بين أهل العلم رغم أنه حديث في سياق عموم البلوى -أي سياق يقتضي معرفة مجموع الصحابة والفقهاء به لأهميته-³³ فيجيب على حديث "أسهم النبي ρ بخير لصبي في الغنيمة، وأسهم أئمة المسلمين لكل مولود ولد في أرض الحرب" الذي يستدل به الأوزاعي بقوله "ما سمعنا عن رسول الله ρ ولا عن أحد من أصحاب النبي ρ أنه أسهم لصبي وإن هذا لغير معروف عن أهل العلم ولو كان هذا في شيء من المغازي ما خفي علينا."³⁴

²⁸ الرضخ هو العطية الكثيرة غير المقدره. انظر ابن حجر، فتح الباري، 6: 235.

²⁹ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 38.

³⁰ الترمذي، السير، 19 (رقم. 1558).

³¹ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 40.

³² البيهقي، السنن الكبير، 18: 182 (رقم. 18027).

³³ من المعلوم أن ترك الحديث الأحاد عند وروده في سياق عموم البلوى هو مما أصل له عيسى بن أبان، وأنها من المسائل التي ذكر فيها بعض العلماء كولي الله الدهلوي أنها تنسب لعيسى ولا تصح عن أئمة الحنفية، ونرى هنا أبا يوسف يستخدم الأصل هذا صراحة، فلا تثير على ابن أبان في مقولته هذا فإنها مبنية على أصول الحنفية، وقد أوضحت هذا في دراسة مستقلة بعنوان "الخبر الأحاد في سياق عموم البلوى، تحرير المسألة وتأصيلها عند متقدمي الحنفية"، 27-51.

³⁴ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 43.

الثانية مخالفته الأحاديث الأكثر منه عددا والأفضل توثيقا. فيقول: "حدثنا محمد بن إسحاق وإسماعيل بن أمية عن رجل أن ابن عباس رضي الله عنهما كتب إلى نجدة في جواب كتابه كتبت تسألني عن الصبي متى يخرج من اليتيم ومتى يضرب له بسهم فإنه يخرج من اليتيم إذا احتلم ويضرب له بسهم."³⁵

وعليه فإن الحديث الشاذ لديه هو الحديث الغريب أو الفرد المخالف كما أوضحت مسبقا، وهو التعريف الذي ساد في عصره كما عبّر عن ذلك الإمام الشافعي الذي خصّ الشاذ بمخالفة الثقة غيره،³⁶ خلافا للمراحل اللاحقة التي توسع فيها المحدثون بتعريف الشذوذ إلى ما يشمل التفرد الصادر عن الثقة وغيره، بالمخالفة وغيرها،³⁷ واكتفوا به فحسب دليلا على المخالفة، باعتبار أنه في تفرد الراوي نوع مخالفة لغيره من الرواة ممن لم يرو روايته.³⁸

ومما يجب الوقوف عنده في استدلال أبي يوسف

أنه جعل من عدم معرفته بالحديث دليلا على عدم شهرته، وهذا يفتح باب النظر في شروط الشهرة ليصبح تسمية الحديث بالسنة المعروفة أو المشتهرة، يظهر من خلال مناقشاته مع الأوزاعي أنه يشترط في الحديث قبل أن يحكم بشهرته أمرين:

- الأول: أن يُعرف الحديث من قبله ومن قبل فقهاء العراق.
- الثاني: أن يعمل بالحديث الفقهاء والمتقنون ممن يوثق بعلمهم وفهمهم للسنة والتشريع.

وفي هذا السياق نجده أنكر على الأوزاعي استخدامه مصطلح جرت عليه السنة عند أهل الحجاز وذلك من جهة أن أهل الحجاز يتسرعون في أمثال هذه الأحكام، فيطلقونها دون تحري عن مصادرها هو من

³⁵ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 43. وانظر أيضا مسألة أخرى، 41.

³⁶ انظر تعريف الشاذ عند الشافعي في كتاب عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، *آداب الشافعي ومناقبه*، 233-234. وفي كتاب محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، *معرفة علوم الحديث*، 119.

³⁷ انظر تعريف الشاذ عند الحاكم النيسابوري (1014-933/405-321)، قال: "الشاذ هو غير المعلول. حديث يتفرد به ثقة من الثقات وليس للحديث أصل متابع لذلك الثقة" *معرفة علوم الحديث*، 119. فهو يتكلم عن تفرد الثقة بالمخالفة وغيرها. وانظر تعريف أبي يعلى الخليلي (1055-976/446-366)، إذ قال: "الذي عليه حفاظ الحديث أن الشاذ ما ليس له إلا إسناد واحد يشذ بذلك شيخ ثقة كان أو غير ثقة فما كان من غير ثقة فمتروك لا يقبل، وما كان عن ثقة يتوقف فيه ولا يحتج به" أبو يعلى الخليلي، *الإرشاد في معرفة علماء الحديث*، 1: 176. فهو يتكلم عن مطلق التفرد هنا.

³⁸ يرى الأستاذ أوزشغال أن أبا يوسف استعمل *الحديث الشاذ* بمعنييه الاصطلاحيين، الأول: الحديث المخالف للكتاب والسنة، والثاني: الحديث الفرد. ثم يعلق على ذلك بقوله ومعنى التفرد هو الذي كان أكثر شيوعا في الفترة الأولى، كما قال الحاكم، وبني على ذلك قوله: فاستعمال أبي يوسف لمصطلح *الشاذ* كان استعمالا ملائما مع تلك الفترة. أوزشغال، *مفهوم الحديث عند أبي يوسف*، 81. ولا شك في أن استعمال الشافعي للمصطلح كان ملائما لاصطلاح تلك الفترة، ولكن لا كما أوضح الأستاذ بل كما بينت في المتن، فأبو يوسف معاصر للشافعي وليس معاصرا للحاكم ولا الخليلي المتأخرين عنهما بأكثر من قرنين، والمصطلح السابق هو مصطلح المخالفة لا التفرد، على أن كل من نصوص أبي يوسف التأصيلية وأحكامه التطبيقية تدل على اشتراطه المخالفة في الحكم بالشذوذ.

الفقهاء أم من غيرهم، "كأن يكون قضى به عامل السوق."³⁹

كذلك أنكر عليه وصفه فعلاً ما بأنه مضت عليه السنة، وعليه كانت أئمة المسلمين، وذكر بأن مصدر الأوزاعي في ذلك قد لا يكون أهل الفقه والعلم، فقال: "فهذا كما وصف من أهل الحجاز أو رأى بعض مشايخ الشام ممن لا يحسن الوضوء ولا التشهد ولا أصول الفقه صنع هذا، فقال الأوزاعي بهذا مضت السنة."⁴⁰ وهذا كما أوضحت مسبقاً دليل على اشتراطه نقل العمل المتوارث بأسانيد من الفقهاء الموثوقين لا غيرهم.

كما أنه أنكر على الأوزاعي الاحتجاج بما تفعله الناس؛ أي من غير الفقهاء المتقنين فقال: "ليس يؤخذ في الحكم في الحلال والحرام بمثل هذا، أن يقول: لم يزل الناس على هذا. فأكثر ما لم يزل الناس عليه؛ مما لا يجزئ ولا ينبغي؛ مما لو فسرته لك لعرفته وأبصرته عليه العامة ما قد نهى عنه رسول الله P. إنما يؤخذ في هذا بالسنة عن رسول الله P وعن السلف من أصحابه ومن قوم فقهاء."⁴¹ وفي النص إشارة إلى أهمية نقد أسانيد العمل المتوارث، أي أنه يميز بين العمل المتوارث وبين مجرد ادعاء العمل المتوارث، وهو لا يثبت العمل إلا بنقل الفقهاء الثقات لا بنقل العامة.

ونعود الآن إلى ما بدأنا به المبحث وهو الكلام عن شرطه في قبول الرجال، وحجية نظام الإسناد عنده.

أولاً: شرطه في قبول الرجال: بين الثقات والفقهاء المعروفين

بين أبو يوسف شرطه في الراوي المقبول عموماً، والمرجح على غيره عند التعارض خصوصاً، فقال: "عليك بما عليه الجماعة من الحديث وما يعرفه الفقهاء، وما يوافق الكتاب والسنة."⁴² والنص هنا صريح في اشتراط كون الرواية آتية عن الفقهاء والجماعة لقبولها.

وفي مواضع أخرى اشترط أن يكون الحديث آتياً عن الثقات فقال: "فإن هذا [الخبر] ليس يقبل إلا عن الرجال الثقات، فعمن هذا الحديث؟ وعمن ذكره وشهده وعمن روي؟"⁴³ وقال أيضاً: "فهل عنده أثر مسند عن الثقات؟"⁴⁴

فأما عن مصطلح الفقهاء المعروفين، فإن أبا يوسف شرحه مراراً كما سيأتي بأنهم الفقهاء الموثوقين والفقهاء الذين يؤخذ العلم والفتوى والدليل منهم، فماذا عن مصطلح الثقات؟ هل هو المصطلح الحديثي الذي يعني العدل الضابط أم يقصد به أبو يوسف شيئاً مختلفاً؟

يميل الأستاذ أوزشغال إلى أن مقصوده هو المصطلح الحديثي بعينه، ويذكر بأن الثقة تعني عنده غالباً

³⁹ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 11.

⁴⁰ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 21.

⁴¹ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 76.

⁴² أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 30-31.

⁴³ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 5.

⁴⁴ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 22.

العدل، والفقهاء تعني عنده الضابط، كما أنه يرى أن منهج أبي يوسف في توثيق الحديث أنه لا تثبت إلا برواية الرجال الثقات، وليس بالروايات التي تستند إلى العمل المتوارث. بل إنه يدعى أن أبا يوسف لا يصح الاحتجاج بالسنة أو العمل إن لم تستند إلى رواية أو حديث يثبتها، بمعنى أنه يجعل الحديث دليلاً على ثبوت السنة وأن السنة تثبت بالحديث.⁴⁵

ويستدل على ذلك بدليلين هما الآتيان:

أولهما: بنصوص أحالها إلى أبي يوسف يصرح في اثنين منها -وقد سبق ذكرهما- بأنه لا يقبل الحديث إلا عن الثقات، ونصوص ثلاثة يصرح فيها بأنه يشترط كونهم فقهاء.⁴⁶ فأما النصان اللذان صرح فيهما بأن يشترط أن يكون الحديث مبنيًا على الثقات فهما موضع الإشكال أصلاً، فكيف يصححان دليلاً على أحد الأجوبة في رفع الإشكال؟ وأما النصوص الثلاثة الباقية فهي صريحة في اشتراطه الفقه على سنن أهل الرأي دون أي إشارة لمسألة الضبط والعدالة والموثوقية.

ثانيهما: بنص قال فيه أبو يوسف "والحديث في هذا كثير والسنة في هذا معروفة."⁴⁷ وعلّق عليه بأنه يمكن تفسير استخدام أبي يوسف للفظين "كثير" للحديث و"معروفة" للسنة، على أنه يعدّهما شيئين منفصلين. ومع ذلك، عندما ننظر إلى استخدامهما العام في مؤلفاته، نرى أن أبا يوسف لم يفرق بين السنة والحديث بل كان يراهما واحداً، ونرى أيضاً أنه على فرض أن السنة والحديث منفصلين، فلا بد من إثبات السنة بالحديث أي بالرواية والنقل. ولا نرى أن قوله كثير ومعروف له دلالة خاصة، بل هو ممارسة للتفنّن في اللغة والأسلوب.⁴⁸ وما قاله الأستاذ أخيراً هو المترجح، لأن التفسير الأول هو تحميل للنص ما لا يحتمله، فالعبارة والوصف المستخدم لا علاقة له ولو من بعيد بمصطلح المحديثين بل هو على العكس يثبت أن مراده بالحديث هو السنة، وأن الحديث المشتهر الكثير هو السنة المعروفة.

وعلى هذا، فإن البت في المصطلح من جهة نظرية غير متيسر إلى الآن، فأترك البت فيها إلى ما بعد الدراسة التطبيقية للنماذج الآتية.

كرر أبو يوسف مراراً في كتابه أنه لا يقبل الحديث وخصوصاً عند الترجيح إذا لم يشتهر عن الفقهاء المعروفين الثقات فحسب، وكان يستخدم هذه المصطلحات معاً أو بالتناوب بما يدل على أنه يقصد منها

⁴⁵ أوزشئال، مفهوم الحديث عند أبي يوسف، 45-47، 64. وقد وجدت قبله الأستاذ ظفر إسحاق الأنصاري قد ذكر في أطروحته للدكتوراه باللغة الإنكليزية، والتي طُبع منها فصلٌ مترجم إلى العربية في مؤسسة نهوض في كتاب "مقالات في التاريخ المبكر لأصول الفقه" تحت عنوان الاصطلاح الأصولي قبل الشافعي، 44، فإنه ذكر في تعريف السنة الماضية "ونحن نجد لدى أبي يوسف مناوأة لهذه النزعة -أي التركيز على ما جرى عليه العمل- ونشدها للأحاديث المشهورة لها بالصحة"، ثم أحال إلى كتاب الرد على سير الأوزاعي، 1، 2. ولم يقدم أدلة على ما ذكر سوى تلك الإحالة، خلافاً للأستاذ أوزشئال الذي قدم أدلته على قوله.

⁴⁶ أوزشئال، مفهوم الحديث عند أبي يوسف، 45، وهو يحيل إلى الرد على سير الأوزاعي، 5، 22-21، 42-41.

⁴⁷ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 38.

⁴⁸ أوزشئال، مفهوم الحديث عند أبي يوسف، 47.

مفهوم مشتركاً ألا وهو الفقيه الموثوق الذي يصح أن يؤخذ عنه السنن، وأن يكون في أسانيد الفقهاء المقلوبة. كما أن أبا يوسف كان يستغرب إطلاق الأوزاعي لفظ الفقيه والعالم على من لا يصح وصفه بذلك عند أبي يوسف كما سيأتي، ولا يخفى أن المعايير المذكورة معايير متصلة بالمتن لا تخرج عن المعايير التي تقول بها مدرسة الرأي في شيء.

وفي موضع لاحق، أعمل أبو يوسف هذه المعايير في واحدة من المسائل التطبيقية، وأنكر على الأوزاعي استشهاده بالفقهاء غير الموثوقين، وهي لو أن أحدهم غزا بفرسين له أو أكثر فهل يأخذ سهماً أو سهمين عن كل فرس من أفراسه، أم هناك حد للمسألة، فقال الأوزاعي رحمه الله بأنه يأخذ سهماً عن فرسين فحسب، ولا يسهم له بأكثر من ذلك. وعقب عليه الأوزاعي بقوله "وعلى ذلك أهل العلم وبه عملت الأئمة".

فأتى جواب أبي يوسف مخالفاً له بشدة، وذلك في قوله "لم يبلغنا عن رسول الله ρ ولا عن أحد من أصحابه أنه أسهم للفرسين إلا حديث واحد، وكان الواحد عندنا شاذاً لا تأخذ به، وأما قوله "بذلك عملت الأئمة وعليه أهل العلم" فهذا مثل قول أهل الحجاز: وبذلك مضت السنة! وليس يُقبل هذا ولا يُحمل هذا عن الجهال، فمَن الإمام الذي عمل بهذا؟ والعالم الذي أخذ به؟ حتى ننظر أهو أهلٌ لأن يُحمل عنه، مأمونٌ هو على العلم، أو لا؟⁴⁹ وعليه فأبو يوسف يقر بوجود حديث الأوزاعي، إلا أنه لا يأخذ به ولا يجيز العمل به، بل يحكم عليه بالشذوذ لمخالفته الكتاب والسنة المعروفة، ثم ينفي أنه قد عمل به الفقهاء، ويمنع أمثال هذه الإطلاقات إلا أن أتت عن الفقهاء الموثوقين فالمسألة ليست مدار اختصاص المحدثين أولاً، ولا الجهال من باب أولى.

وفي موضع آخر أنكر أبو يوسف على الأوزاعي استخدامه مصطلح جرت عليه السنة ونسبته لأهل الحجاز، دون بيان من الذين أعملوها وأجروها من شيوخها فقال: "وأهل الحجاز يقضون بالقضاء فيقال لهم عمّن فيقولون بهذا جرت السنة وعمسى أن يكون قضى به عامل السوق أو عامل ما من الجهات."⁵⁰ وهذا يؤكد أن إثبات العمل والسنن لا يصح إلا من طريق الفقهاء المعروفين والثقات.

والذي يترجح لدي أن سياق كلام أبي يوسف في النصوص السابقة وبالأخص في قوله "فمَن الإمام الذي عمل بهذا؟ والعالم الذي أخذ به؟ حتى ننظر أهو أهلٌ لأن يُحمل عنه، مأمونٌ هو على العلم، أو لا؟" إنما ينصرف إلى الفقيه الثقة، دون المحدث الضابط العدل، فالسياق مرتبط بالإمام الذي من عمل بهذا النص وأخذ به، وليس بالذي روى هذا، وهو سياق فقهي متصل بالعمل لا الرواية.

وعليه فحمل النصين الوحيدين اللذين جاء بوصف الثقات على ثقات الفقهاء ليس بالأمر المستبعد هنا، باعتبار أن أبا يوسف يتمثل أنموذج أهل الرأي في التعامل مع السنة، ومنهجهم تفضيل رواية الفقيه على المحدث.

⁴⁹ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 41.

⁵⁰ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 11.

ولكن هذا لا يعني أنه إذا أورد إسناداً من الفقهاء ألا يكونوا من الرواة الثقة عند المحدثين دائماً، وإنما يعني أن الأصل لديهم كونهم من الفقهاء الموثوقين، فإن كانوا من الرواة الثقات فهذا أفضل وأجود. وقد قال مرة "وقد بلغنا عن رسول الله ρ عن الثقات حديث مسند عن الرجال المعروفين بالفقهاء المأمونين عليه"، ثم أورد الحديث بإسناد كلهم ثقات فقال: "حدثنا أبو إسحاق [سليمان بن أبي سليمان: فيروز] الشيباني، عن محمد بن أبي المجالد، عن عبد الله ابن أبي أوفى" والملاحظ أنه ركز على كونهم رجال معروفين بالفقهاء ومأمونين فيه بالإضافة إلى أنهم ثقات في الرواية عنده.⁵¹

ولعل الذي سيحسم الأمر هو جدول أسانيد أبي يوسف الذي سيأتي في المطلب اللاحق، ويمكن لنا استباق النتائج بالقول إن أسانيد أبي يوسف في كتابيه *الرد على سير الأوزاعي* وابن أبي ليلى، غلب عليها أنها بلاغات غير موصولة، لأن الغرض من الكتاب هو فقهي متعلق بالمتون دون الأسانيد،⁵² وإذا ما جاء أبو يوسف بأسانيد فإنه يأتي بأسانيد من الفقهاء عدد ليس بالقليل منهم ممن لا يوثقون عند المحدثين. وعليه فالتوثيق الذي أطلقه أبو يوسف على الرواة بقوله *ثقة* هو توثيق على منحه أهل الرأي متصل بفقهاء الراوي وليس متعلقاً بمصطلح *الثقة* عند المحدثين الذين يقصدون به العدل الضابط.

ثانياً: نظام الإسناد وحجيته عند أبي يوسف

لا شك أن أبا يوسف يعتمد الأسانيد ويعتمد إلى إبرازها في مصنفاته، خصوصاً في حجاجه مع الأوزاعي خلافاً لابن أبي ليلى كما سيأتي، إلا أن الإتيان بالأسانيد شيء، والاحتجاج بها على سنن المحدثين شيء آخر، بمعنى أن اعتماد نظام الإسناد والاحتجاج به يعني اعتماد أقوال المحدثين في الجرح والتعديل، واعتماد الأسانيد المتصلة، وتضعيف المرسل والمنقطع وما يحتوي على رجال مجروحين من الأسانيد. كما أنه يعني عند التعارض ترجيح الأسانيد الأقوى صحة من حيث الحفظ والضبط والعدالة لا من حيث الفقه فحسب.

⁵¹ أبو يوسف، *الرد على سير الأوزاعي*، 15، 16.

⁵² وقد أكد ذلك الأستاذ أوزشغال أيضاً، 181، وهذا من أهم الأجوبة على منهج شاخت في تحليل انتشار الأسانيد وتطورها، من خلال تحليل كتب الفقه والفقهاء، والتي كان التركيز فيها أصلاً على المتون دون الأسانيد، فالغرض الأساسي من هذه المصنفات لم يكن رواية الأحاديث، بل بيان الفقه المستنبط من تلك الأحاديث. وقد اعتمد شاخت في حجته هذه على نقطتين أساسيتين: الأولى: أنه إذا وجد في كتاب متقدم أن مؤلفه لم يستخدم في استدلالاته حديثاً مشهوراً لاحقاً، فإن ذلك يعني أن الحديث لم يكن أصلاً في ذلك الوقت، ويسمى استدلاله هذا الصمت أو السكوت عن الدليل: *Argument From Silence*. الثانية: والتي أطلق عليها اسم *النمو العكسي للإسناد: Backwards growth of isnads*. ذلك أنه وجد أن الكتب المتقدمة كموطأ مالك تتضمن روايات نقلت عن شخصيات من الصحابة والتابعين أكثر بكثير من تلك الروايات الواردة عن النبي نفسه. في حين أن المصنفات التي جُمعت بعد الشافعي مثل الكتب الستة، تركز أكثر على الروايات النبوية. وللإجابة على الحجج المذكورة يمكن مراجعة كتاب محمد مصطفى الأعظمي، *دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه*، ودراستي "إشكاليات السردية الاستشراقية في نقد الحديث الشريف، مدرسة شاخت أمودجا"، المنشورة في كتاب *صحيح البخاري بين نقد المحدثين ونقد دعاة تجديد التراث الإسلامي*، وفيما التركيز على فكرة التخصص العلمي في هذه الكتب بين كتب فقه وكتب حديث، وتزيدنا دراستنا هذه عنصراً آخر في التمييز ألا وهو التمييز بين كتب الخلاف العالي، والخلاف النازل من كتب الفقه، كما سيتضح إن شاء الله.

والذي نجده عند أبي يوسف هو مجرد الاعتماد على الأسانيد وإبرازها وإيرادها، دون الاحتجاج بنظام الإسناد الذي اختطه المحدثون، وبدل على ذلك مبدئياً حديث العرض على القرآن الذي ابتدأ به كلامه في حجية السنة، وهو حديث لا يصح عند المحدثين.

ولمزيد من الإيضاح يمكن لنا أخذ المثال الآتي، حيث وقف فيه أبو يوسف عند واحدة من حجج الأوزاعي، وهي قوله: "على هذا كانت المقاسم في زمان عمر وعثمان رضي الله عنهما"، وعلق عليه أبو يوسف بقوله وهذا "غير مقبول عندنا"، ثم أتى بحديثين لبيان أن المسألة ليست كما ذكر الأوزاعي:

الحديث الأول: وهو حديث مرفوع عن النبي ρ أتى به ليقيم الحجة على الأوزاعي الذي يقدم المرفوع على الموقوف، رغم أنه استدل بعمل الصحابة في المسألة فحسب. فقال:

حدثنا الكلبي من حديث رفعه إلى رسول الله ρ أنه بعث عبد الله بن جحش τ إلى بطن نخلة فأصاب هنالك عمرو بن الحضرمي وأصاب أسيراً أو اثنين وأصاب ما كان معهم من أدم وزيت وتجارة من تجارة أهل الطائف فقدم بذلك على رسول الله ρ ولم يقسم ذلك عبد الله بن جحش حتى قدم المدينة وأنزل الله عز وجل في ذلك يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير حتى فرغ من الآية فقبض رسول الله ρ المغنم وخمسه.⁵³

الحديث الثاني: وهو أيضاً حديث مرفوع أتى به ليدل على أن عمل الصحابة في هذه المسألة وفهمهم للحديث المرفوع فيها هو ما رجحه الحنفية لا الأوزاعي، فقال:

حدثنا محمد بن إسحاق، عن مكحول، عن الحارث بن معاوية، قال: قيل لمعاد بن حنبل τ إن شرحبيل بن حسنة باع غنما وبقراً أصابها بقنسرين، نحلها الناس، وقد كان الناس يأكلون ما أصابوا من المغنم على عهد رسول الله ρ ولا يبيعونه، فقال معاذ: "لم يسيء شرحبيل... فإن رسول الله ρ أصاب أموال أهل خيبر وفيها الغنم والبقر فقسماها وأخذ الخمس، وقد كان رسول الله ρ يطعم الناس ما أصابوا من الغنم والبقر إذا كانوا محتاجين."⁵⁴

فالملاحظ هنا أن أبا يوسف أقام الحجة على الأوزاعي على منهجه ومنهج أهل الحديث أي بالإتيان بالأسانيد والأحاديث المرفوعة خلافاً لما قد ادعاه ابن خلدون وغيره من قلة اطلاع أهل العراق وأهل الرأي عموماً على الأحاديث، إلا أن الإشكال أن الإسناد الأول الذي قدمه ضعيف جداً بحسب معايير المحدثين فهو مرسل من جهة محمد بن السائب الكلبي (763/146)، وضعيف لأجله. قال فيه أبو حاتم الرازي (195-890/277-811): الناس مجمعون على ترك حديثه، لا يشتغل به هو ذاهب الحديث. وقال زيد بن الحباب (819-748/203-130): سمعت الثوري (97-715/161-778) يقول: عجا لمن يروي عن الكلبي. قال ابن أبي حاتم: فقلت لأبي: إن الثوري روى عنه، فقال: كان لا يقصد الرواية عنه، ويحكي حكايته تعجباً، فيعلقه

⁵³ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 11، 12.

⁵⁴ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 12.

من حضره ويجعلونه رواية. وقال البخاري (194-256/810-870): تركه القطان (120-198/738-813) وابن مهدي (135-198/752-813).⁵⁵ وأما الثاني فهو حسن بين الصحيح والضعيف. وعليه فإن الإمام الشافعي رجح قول الأوزاعي،⁵⁶ من جهة الإسناد.

وفي رده على ابن أبي ليلى لا يظهر الإسناد لدى أدلة الطرفين معا، سواء في سياق الاستدلال والاحتجاج أو في سياق الردود والحجاج، فالعبرة للعمل ولفهم السلف للنصوص، وبعبارة أخرى فإن دليل العمل المتوارث وأقوال الصحابة والتابعين هو دليل معتمد ومنتشر لدى الطرفين، خلافا للأحاديث المرفوعة التي نجد لها ندرة عندهما.

هل استقر نظام الإسناد أصلا في ذلك الوقت؟

ولابد من التنبيه هنا إلى أن زمان تصنيف هذه الكتب (قبل 182هـ) هو زمان استقرار نظام الإسناد، وذيق المقولات النقدية الصادرة عن كبار الجيل الأول من نقاد الحديث، وعلى رأسهم الإمام شعبة (82-160/701-777) والإمام مالك (93-179/712-795)، وقبلهما الإمام الشعبي (19-103/640-723)، ومحمد بن سيرين (34-110/654-729)، وعطاء بن أبي مسلم الخراساني (60-135/671-752)، وبعدهم عبد الله بن المبارك (118-181/736-797) ويحيى بن سعيد القطان ووكيع بن الجراح (129-198/746-812) وعبد الرحمن بن مهدي وآخرون. والمدقق في مقولات هذه الطبقة من نقاد الحديث يرى بأنهم أسسوا لجميع المقولات النقدية، وأشاعوها بين الرواة، وطبقوها عليهم جميعا بلا استثناء، وطلبوا منهم أن يسقطوها عليهم أنفسهم -شعبة ويحيى القطان وابن مهدي- ومنها الاتصال والانقطاع، والحفظ والضبط والتساهل والغفلة، والعدالة والبدعة، وغيرها من الأحكام النقدية الأصلية.

ولو قارنا الأرقام الواردة في عدة الأحاديث المرفوعة والموقوفة، وعدة الموصول والبلاغات عند أبي يوسف في كتابيه المذكورين، مع المصنفات الحديثية التي تزامنت مع مصنفاته لظهر لدينا الفارق، ولناخذ في هذا السياق موطأ مالك باعتباره محدثا وفقها قريبا من أهل الرأي والحديث، ونسخة وكيع باعتباره محدثا كان يفتي على مذهب أبي حنيفة، فالنتائج ستأتي على الشكل الآتي:

لو أخذنا موطأ مالك بحسب الطبعة المغربية والتي قام بشرحها والتعليق عليها الشيخ عبد المحسن بن حمد العباد البدر، لوجدنا أن عدة أحاديثه 1846 حديثا بدون أقوال مالك. المرفوع منها 666 حديثا، والموقوف والمقطوع 1045 حديثا، وهي بمعظمها ظاهرة الاتصال ويصل عدد البلاغات والمرسلات فيها إلى 135 رواية. فالرفوع يشكل نسبة 36%، والموقوف يشكل نسبة 56%، والمرسلات تشكل نسبة 7%. فهي

⁵⁵ المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، 246: 25؛ الذهبي، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، 4: 115؛ ابن

حجر، تهذيب التهذيب، 5: 108، رقم 6960.

⁵⁶ وقال فيه "وما احتج به عن رسول الله معروف عند أهل المغازي"، انظر الشافعي، الأم، 7: 353.

بمعظمها متصلة بقائلها وصحيحة على منهج المحدثين.⁵⁷

ولو أخذنا نسخة وكيع بن الجراح، لو جدنا أن عدة أحاديثها 134 حديثاً، المرفوع منها 69 حديثاً، والموقوف والمقطوع 65 حديثاً، وهذا يعني أن المرفوع يشكّل نسبة 51.5% من الأحاديث أمام الموقوف والمقطوع.⁵⁸ وهي بمجموعها ظاهرة الاتصال وقائمة على الثقات، تخلو من البلاغات والمعلقات ومن الرواة الضعفاء.

وننتقل الآن إلى تحليل أحاديث كتابي أبي يوسف، ويجدر في هذا السياق الإتيان بأسانيد جميع الأحاديث المرفوعة التي استدلت بها أبو يوسف في الكتاب، ومن ثم حصرها وتحليلها.

ثالثاً: تحليل أسانيد كتاب الرد على سير الأوزاعي، بالمقارنة مع اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى عدة الأسانيد المتصلة والمرفوعة التي صرح فيها أبو يوسف بالسماع والتحمل في كتاب الرد على سير الأوزاعي أحد عشر إسناداً، ضمّن بعضها متناً واحداً، وضمنا بعضها عدداً أكبر من المتون.

أ. أسانيده المتصلة والمقبولة اثنان، هما الآتيان:

1. قال: حدثنا ابن إسحاق [وهو يضعف في الحديث مقبول في السير، والحديث الذي أتى به أبو يوسف في السير]، عن مكحول، عن الحارث، قيل لمعاذ بن جبل...⁵⁹

2. قال: بلغنا عن النبي P عن الثقات حديث مسند عن الرجال المعروفين بالفقه المأمونين عليه. ثم أوردته: عن سليمان بن فيروز أبي إسحاق الشيباني، عن محمد بن أبي المجالد، عن عبد الله بن أبي أوفى، كنا مع رسول الله P...⁶⁰ والإسناد المذكور هو نموذج عن الأسانيد التي وصف رجالها بالثقات عنده ثم كانوا كذلك عند المحدثين، خلافاً لنماذج أخرى لا يكونون كذلك.

وأما في رده على ابن أبي ليلى فإنه أتى بإسناد واحد مقبول وهو الإسناد الآتي: قال: حدثنا الحجاج بن أرطاة، عن عمرو بن شعيب، عن عمرو بن الشريد، عن أبيه.⁶¹ والكلام في الحجاج لا ينزله عن رتبة صدوق.

ب. بلاغاته وأسانيده المنقطعة ستة، بين مرسل ومهم، وهي الآتية:

⁵⁷ الإحصاء هنا مغاير قليلاً للإحصاء الذي قام به ابن عبد البر في آخر كتابه التقيصي، على أننا نجد فرواق طفيفة مع ما ذكره في كتاب التمهيد رغم أن كلا منهما في أحاديث الموطأ برواية يحيى، ولكن باعتبار أن التقيصي متأخر زمنياً عن كتاب التمهيد، فهذا يعني أن الذي استقر عليه رأيه أخيراً هو ما جاء في التقيصي.

⁵⁸ فهد الحمودي، مقدمة نسخة وكيع بن الجراح، 25.

⁵⁹ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 12.

⁶⁰ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 16.

⁶¹ أبو يوسف، اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، 39.

3. قال: حدثنا ابن إسحاق، [منقطع] سئل عبادة بن الصامت...⁶² فالإسناد منقطع انقطاعاً جلياً بين ابن إسحاق وعبادة.

4. قال: حدثني مسعر بن كدام [ثقة ثبت] والحسن بن عمار [متروك] عن عمرو بن مرة المرادي، عن أبي البخترى [سعيد بن فيروز؛ وثقه ابن معين وقال: لم يسمع من علي. وقال الفسوي يضع الحديث، ونسب إلى التشيع، وقيل فيه ما كان حديثه سماعاً فهو حسن، وما كان غيره فهو ضعيف] عن علي بن أبي طالب...⁶³ فالإسناد منقطع بين أبي البخترى وعلي.

5. قال: حدثنا الكلبي من حديث رفعه إلى النبي ﷺ...⁶⁴ فالإسناد منقطع انقطاعاً جلياً.

6. قال: حدثنا الثقة عن رسول الله ﷺ...⁶⁵ فالإسناد منقطع انقطاعاً جلياً، كما أن فيه مهم.

7. قال: حدثنا بعض أشياخنا عن الزهري، أو عن مكحول، أو عن عمير مولى أبي اللحم، أو عن سماك بن حرب، أو عن ميمون بن مهران، أو عن عبادة بن نسي، أو عن ثور بن يزيد، بعضهم عن النبي ﷺ وبعضهم عن شيوخهم...⁶⁶ فالأسانيد المذكورة جميعها فيها مهمون.

8. قال: بلغنا عن رسول الله ﷺ...⁶⁷ وقال: بلغنا عن عمر.⁶⁸ وقال: بلغنا عن علي،⁶⁹ وهي بمجموعها من المعلقات أو البلاغات.

وأما في رده على ابن أبي ليلى فإنه أتى بـ 44 بلاغاً إلى النبي ﷺ والصحابة والتابعين، وأتى بإسناد واحد منقطع قال فيه: حدثنا بذلك أبو حنيفة يرفعه إلى النبي ﷺ.⁷⁰

جـ. أسانيدته التي فيها ضعفاء ومتروكون ثلاثة، هي الآتية:

9. قال: حدثنا مجالد بن سعيد [يضعف حديثه]، عن الشعبي، عن عمر.. وفي موضع آخر قال: أن عمراً...⁷¹ [ولم يسمع الشعبي عن عمر]، فالحديث ضعيف ومنقطع، وقد ذكر في الحديث الآتي الواسطة بين الشعبي وعمر.

⁶² أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 7.

⁶³ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 12.

⁶⁴ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 11، 35.

⁶⁵ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 31، 32.

⁶⁶ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 23، 73، 81، 88، 118، 120.

⁶⁷ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 14، 15، 21، 48، 51، 53، 91.

⁶⁸ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 49.

⁶⁹ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 117.

⁷⁰ أبو يوسف، اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، 157.

⁷¹ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 5، 35.

10. قال: حدثنا المجالد، عن عامر الشعبي، عن عتبة بن فرقد السلمي أنه قال لعمر بن الخطاب...⁷² فعتبة بن فرقد هو الواسطة بينهما، ومجالد ضعيف كما سلف ذكره.

11. قال: حدثنا الحسن بن عمارة البجلي [متروك]، عن الحكم بن عتيبة، عن مقسم، عن ابن عباس...⁷³ فالحسن متروك.

وأما في رده على ابن أبي ليلى فإنه أتى بإسناد واحد متصل ضعيف، فقال: "أخبرنا أبو حنيفة، عن أبي أمية [عبد الكريم بن أبي المخارق]، عن المسور بن مخرمة أو عن سعد بن مالك، رضي الله عنهم قال: قال رسول الله P. "وأبو أمية المذكور قد ضعّفه أبو حاتم الرازي (195-277/811-890) وذكربنا بن يحيى الساجي (220-307/835-920)، وليّنه أبو زرعة الرازي، (194-264/809-878) وصفه ابن حبان (277-354/890-965) بأنه فاحش الخطأ، واتفق النسائي (215-303/830-915) والدارقطني (306-385/918-995) على أنه متروك، ولا يصحُّ أن يُسَلِّمًا روى له في المتابعات.⁷⁴

ويؤكد هذا العرض التطبيقي لأسانيد الكتاب ما ذكرته أنفا من أحكام متصلة بموقف أبي يوسف من نظام الإسناد؛ وخالصة هذا الموقف تتجلى فيما يأتي:

- اعتماد أبي يوسف في الاستدلال على الأحاديث *المسندة المتصلة المرفوعة* في كتاب *الرد على سير الأوزاعي* كان أوضح من اعتماده عليها في رده على ابن أبي ليلى، بقطع النظر عن صحتها، فبلغت الأحاديث المسندة في رده على الأوزاعي 6 أحاديث، في حين أنه أورد حديثين فحسب مسندين في رده على ابن أبي ليلى.

- اعتماد أبي يوسف على الأحاديث المتصلة سواء أكانت مرفوعة أم موقوفة، في كتابه *الرد على سير الأوزاعي* كان أوضح من اعتماده عليها في رده على ابن أبي ليلى، فقد بلغ عدد البلاغات في رده على الأوزاعي 19 بلاغا مقابل 27 إسنادا صرح فيه بالسماع بالإسناد المتصل إلى قائله.

أما في كتاب *اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى* فيبلغ عدد البلاغات عموما فيه 44 بلاغا مقابل 24 إسنادا صرح فيه بالسماع بالإسناد المتصل إلى قائله، بقطع النظر عن صحته.

- نسبة البلاغات إلى الأحاديث المرفوعة في كتابه *الرد على سير الأوزاعي* 41%، في حين أن نسبة البلاغات إلى الأحاديث المرفوعة في كتابه *اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى* 65%، والفرق كبير بين الحالين بما يفيد اهتمام أبي يوسف بإسناد أحاديثه في رده على الأوزاعي.

⁷² أبو يوسف، *الرد على سير الأوزاعي*، 92.

⁷³ أبو يوسف، *الرد على سير الأوزاعي*، 57.

⁷⁴ المزي، *تهذيب الكمال في أسماء الرجال*، 18: 209؛ الذهبي، *الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة*، 1: 661؛ ابن حجر، *تهذيب التهذيب*، 6: 376، رقم 716.

- قلة الأسانيد التي استعملها أبو يوسف في رده على الأوزاعي نسبياً، وندرتهما أكثر في رده على ابن أبي ليلى، وبالمقابل وفرة البلاغات في رده على ابن أبي ليلى بالمقارنة مع رده على الأوزاعي.
- قلة الأسانيد الصحيحة المتصلة المستعملة في رده على الأوزاعي، هي تشكّل أقل من الخمس بقليل 18%، وأما في رده على ابن أبي ليلى فإنه أتى بحديث واحد حسن، وسائر أحاديثه فيها نظر على منهج المحدثين.
- ظهور تأثير الخلاف العالي والنازل في احتجاجه بالأخبار والروايات والأسانيد. بما يرجح أن توسعه النسبي في الأسانيد في رده على الأوزاعي كان لخصوص سياق الخلاف العالي، بأكثر من أنه معبر عن منهجه في الاحتجاج بالسنة وإيراد الأحاديث.
- هناك اختلاف بين أحكامه على الرجال وأحكام المحدثين عليهم، أي أنه لا يعتمد الأحكام النقدية ولا المعايير النقدية عند المحدثين اعتماداً كلياً. فالثقة عند أبي يوسف ليس العدل الضابط، بل هو الفقيه المجتهد الذي يرجح جانب الدراية والمعاني على الرواية والألفاظ.
- إن منهج أبي يوسف في كلا الكتابين هو إيراد الأسانيد على منهجه لا الاحتجاج بنظام الإسناد على منهج المحدثين، وقد بان الفرق بينهما.⁷⁵

المبحث الثالث: سؤال فهم السنة وتأويلها عند أبي يوسف

⁷⁵ يجدر في هذا السياق أن أتى بتحليل إحصائي حديثي مقتضب لكلا كتابي أبي يوسف الآثار أو المسند، والخراج. فالذي يظهر في كتابه الآثار أنه أتى بجميع الأخبار فيه بالأسانيد، إلا أنه إسناد عملٍ متوارثٍ على منهج الفقهاء، لا إسناد رواياتٍ حديثيةٍ على منهج المحدثين، وكان عدد أحاديثه عموماً 1085 حديثاً، المرفوع منها 211 حديثاً، والموقوف منها 874 خبراً. وجاءت معظم أسانيد الكتاب من رواية أبي يوسف عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم النخعي. وفيه بعض البلاغات عن الصحابة كابن عباس وغيره، سواء أكانت من طريقه أم عن أبي حنيفة عنهم، أم كانت إلى النبي مباشرة. وفيه أسانيد منقطع كقولهِ "عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن ابن مسعود"، وأسانيد يترجح فيها الانقطاع كروايته "عن أبي حنيفة عن محمد بن عبد الرحمن بن زرارَةَ عن أبي أمامة عن النبي P. ورواية محمد عن أبي أمامة الأرجح فيها الانقطاع." وفيه بعض الأسانيد الجيدة عند المحدثين كإسناد "عاصم بن أبي النجود، عن أبي الأحوص، عن ابن مسعود" إلا أنه موقوف. وأما سائر رجال أسانيدهِ فهم بين "غير معروف، وغير موثق" على منهج المحدثين، وعلى العموم فإن الإسناد يظهر بشكل أوضح في كتابه الآثار من كتبه الأخرى، ولكن بالشكل الذي بيّنته أعلاه. وأما كتابه الخراج، فإنه صنّفه للإجابة عن أسئلة وجهها إليه هارون الرشيد، وضَمَنَ نصائح إدارية ونصوصاً ووصايا بالعدل. واعتمد في اختياراته الفقهية على آراء أبي حنيفة وابن أبي ليلى، ثم اجتهد رأيه. [انظر مقدمة محققي الكتاب: طه عبد الرؤوف سعد، وسعد حسن محمد، 4]. وكان في مقدمة الخراج يضمن كلامه الموجه إلى الخليفة أحاديث مروية بأسانيد كأسانيد المحدثين، إلا أنها لا تصفو له، لما فيها من انقطاع أو إبهام راوٍ أو لضعفٍ فيه. ولفت نظري في مسألة التسعير أنه اهتم بالإتيان بثلاثة شواهد لحديث "غلا السعر" بحيث ينفي عنه التفرد، فهذه قضية يشترك فيها المحدث والفقيه، فالفقيه الحنفي لن يعمل بخبر الواحد في سياق عموم البلوى إلا إذا أثبت شهرته، والمحدث يسهل عليه الجزم بصحة الحديث بعد أن يثبت تعدد مخارجه وطرقه ويثبت أنها قائمة على الثقات.

روى لنا أبو يوسف في هذا السياق بإسناده حديثاً موقوفاً على علي جاء فيه: "إذا أتاكم الحديث عن رسول الله ρ فظنوا أنه الذي هو أهدى والذي هو أتقى والذي هو أحيا.⁷⁶ والمراد: أنه إذا كان الخبر المُستَدُّ إلى النبي ρ المنسوب إليه يَحْتَمِلُ أمرين ومعنيين. فاحْمِلوه على أحسن المحامل، وهو الأمر الذي هو أنها وأهدى وأتقى، ولا شكَّ أنَّ مثلَ هذا هو الْمُتَعَيَّنُ؛ فلا خيرَ إلا والنبي ρ قد دلَّ الأُمَّةَ عليه. وهذا يوضح لنا شرطه لقبول الرواية بموافقها السُّنن الثابتة والمعاني الكلية التي تدور حولها الأدلة النصية.

على أن الميدان الذي تظهر فيه ملكة أبي يوسف الفقهية والتأويلية إنما هو ميدان فهم السنة وتزليلها على الوقائع، فهو فارس هذا الميدان وتظهر فيه مزاياه شخصيته العلمية بأكثر من ميدان التوثيق والحجية، ولا يخفى أن أبا يوسف فقيه متمرس لا يشق له غبار، صحَّ له أن يؤسس مذهباً لنفسه إلا أنه أثر أن يبقى صاحباً لأبي حنيفة. ولأبي يوسف في مجال الفهم والتأويل، لفتاتٌ وتنبهاتٌ وتعمُّباتٌ على الأوزاعي في غاية الدقة والأهمية، سواء أكان التنبيه على حسن الاستدلال بالنص، أو على حسن فهم النص.

فمن الأول أنه نبه إلى أن الحديث الذي أورده الأوزاعي لم يكن مطابقاً للمسألة بل مغاير لها، كما في مسألة لو كان الرجل في ديوان الجند مسجلاً راجلاً، ثم دخل أرض العدو غازياً، فابتاع فرساً وقاتل عليه، فإنه يضرب له من الغنيمة بسهم الراجل. وضرب له الأوزاعي بسهم الفارس، واستدل بأن كان يسهم للفارس بسهم له وبسهم لفرسه، فاعترض أبو يوسف على استدلاله بأنه غير مطابق لمحل النزاع في المسألة، فقال: "ليس فيما ذكر الأوزاعي حجة، ونحن أيضاً نسهم للفارس كما قال، فهل عنده أثر مسند عن الثقات أن رسول الله ρ أسهم سهم فارس لرجل غزا معه راجلاً ثم استعار أو اشترى فرساً فقاتل عليه عند القتال."⁷⁷

ولثاني نماذج كثيرة منها أن الأوزاعي استدلل بعمل النبي ρ في قضية اقتسام الغنائم في أرض العدو قبل إخراجها من أرضها، بأن النبي ρ اقتسم يوم بني المصطلق وهوازن وخيبر. فلم يرتض أبو يوسف استدلاله، وأوضح أن المصطلق وهوازن وخيبر وحنين أيضاً كانت دار إسلام لا حرب آنذاك بعد أن افتتحها النبي ρ ثم جرت القسمة.⁷⁸

كذلك مسألة أن يأخذ الرجل السلاح من الغنيمة إذا احتاج إليه بغير إذن الإمام، فيقاتل به حتى يفرغ من الحرب ثم يرده في المغنم، أجازته أبو حنيفة، وأوجب الأوزاعي رده في مقاسمهم ولا ينتظر الفراغ من الحرب، واستدل بحديث أن النبي ρ قال: "إياك وربا الغلول، أن تركب الدابة حتى تحسر قبل أن تؤدى إلى المغنم، وتلبس الثوب حتى يخلق قبل أن ترده إلى المغنم"⁷⁹ فأجاب أبو يوسف بقوله: "قد بلغنا عن رسول

⁷⁶ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 28. وانظر البيهقي، المدخل إلى السنن الكبرى، 1: 144.

⁷⁷ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 22.

⁷⁸ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 3-2.

⁷⁹ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 13-14.

الله ρ ما قال الأوزاعي، ولحديث رسول الله ρ معان ووجوه وتفسير لا يفهمه ولا يبصره إلا من أعانه الله تعالى فهذا الحديث"، ووجه الحرمة إلى الغلول خيانة لعهد المسلمين، لا استعمالاً في القتال لمصلحة المسلمين.⁸⁰ وقد صرح أبو يوسف هنا بأن جوابه على استدلال الأوزاعي نابع من فهم أدق للحديث الذي استدللّ به الأوزاعي.

وقد اعتمد أبو يوسف في نقاشاته المتعلقة بفهم الحديث على عدة محدّدات، أذكر منها ما يأتي:

أولاً: التمييز بين الأصل الكلي للمسألة، والأدلة المستثناة منه

في كل مسألة يفترض أبو يوسف وجد أصل قطعي ظاهر لها، تتضافر على صحته الأدلة النقلية والعقلية، فيحمل عليه الأحاديث الأخرى التي قد تخالفه من وجه دون آخر أو تخالفه تماماً، فيؤولها بما يتفق مع هذا الأصل، وهذا منهج مدرسة الرأي في التعامل مع الأدلة التي يميزون فيها بين الأصول الكلية فيها وبين الفروع الاستثنائية منها، فنظرهم إلى المسائل هو نظر كلي، خلافاً لنظر مدرسة الحديث الجزئي الذي يُعمل الأدلة كلها، ولا يقيم كثير اعتبار بين أصل كلي وفرع مستثنى، فجميع الأدلة متساوية الدلالة مادامت متماثلة في الثبوت.⁸¹

وله في التمييز بينهما طريقتان؛

الأول: أن يصل إلى الأصل الكلي بالاستقراء وتتضافر الأدلة على إثباته، ثم يأتي حديث مخالف له، فإنّه يقدّم الأصل على الفرع، ويؤوّل الفرع بما يتفق مع الأصل الكلي.

ومن أمثله مسألة:

لو أصاب المسلمون أسرى فأخرجوهم إلى دار الإسلام رجالاً ونساءً وصبياناً وصاروا في الغنيمة، فقال رجل من المسلمين أو اثنان: قد كنا أمّناهم قبل أن يؤخذوا؛ قال أبو حنيفة: إنهم لا يُصدّقون على ذلك، لأنهم أخبروا عن فعل أنفسهم. وقال الأوزاعي: هم مُصدّقون على ذلك وأمّناهم جائز على جميع المسلمين، لأن رسول الله ρ قال: يعقد على المسلمين أولاهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، ولم يقل: إن جاء على ذلك بينة وإلا فلا أمان لهم. فأجاب أبو يوسف: لحديث رسول الله ρ معان ووجوه لا يبصرها إلا من أعانه الله تعالى عليها -وهذا من ذلك- إنما معنى الحديث عندنا: يعقد على المسلمين أولاهم، ويسعى بذمتهم أدناهم؛ القوم يغزون قوماً فيلتقون، فيؤوّن رجل من المسلمين المشركين أو يصلحهم على أن يكونوا ذمة، فهذا جائز على المسلمين، كما أمّنت زينب بنت رسول الله ρ زوجها أبا العاص وأجاز ذلك رسول الله ρ ، فأما غنيمة أحرزها المسلمون، فقال رجل منهم: قد كنت أمّنتهم قبل الغنيمة، فإنه لا يُصدّق ولا يُقبل قوله،

⁸⁰ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 15.

⁸¹ وهذا يعني أن أبا يوسف يأخذ بالأصل الثاني من مدرسة الرأي ويعمله في اجتهاده، خلافاً لمن يرى بأنه لا يأخذ به بسبب أخذه بحديث المصراة، فهذا وإن صح يعد استثناءً من منهجه الفقهي في استنباط الأحكام، فالأصل عنده تقديم القواعد والأصول الكلية على الفروع المستثناة.

أرأيت إن كان إذا غزا فاسقا غير مأمون على قوله.⁸²

وهذا متفق مع أصل ثابت لدى الحنفية وأبي يوسف بمجموع الأدلة وبتضافرها، وهو أن الغنائم إذا ثبتت بعد انتهاء الحرب، ثبتت ملكيتها للمسلمين ثبوتاً تاماً، فلا تخرج عن ملكهم إلا بدليل قطعي.

وبنى على هذا الأصل أيضاً قوله في مسألة "من قتل قتيلاً فله سلبه"، نقل فيها عن أبي حنيفة قوله: "في الرجل يقتل الرجل ويأخذ سلبه، لا ينبغي للإمام أن يُنفله إياه لأنه صار من الغنيمة." وأن الأوزاعي عارض هذا الأصل بقوله: "مضت السنة عن رسول الله ρ من قتل عِلْجاً فله سلبه، وعملت به أئمة المسلمين بعده إلى اليوم."⁸³

كذا نقل أبو يوسف عن إبراهيم النخعي قوله: "إذا نفل الإمام أصحابه فقال من قتل قتيلاً فله سلبه فهو مستقيم جائز هذا النفل، وأما إن لم ينفل الإمام شيئاً من هذا فلا ينفل أحد دون أحد، والغنيمة كلها بين الجند على ما وقعت عليه المقاسم." وعلق أبو يوسف عليه بقوله: "وهذا أوضح وأبين من أن يشك فيه أحد من أهل العلم."⁸⁴

وتأتي أهمية هذا المثال من جهة أنه يبين أن مقولة القطع بالأصول الكلية التي تضافت عليها الأدلة، وتقديمها على ما يخالفها من أدلة ظنية، هي أصل ثابت في مدرسة الرأي قبل أبي حنيفة بزمان، فإنها منسوبة لإبراهيم النخعي كما ظهر.

الثاني: أن يظهر في الدليل المخالف للأصل الكلي ما يشير إلى أنه خاص بحال النبي ρ التي ليست لغيره، فالنبي ρ باعتباره مشرعاً له أن يخصص من الأصول الكلية ما يتناسب وأحوال زمنه، ولا يخفى أن كل من أصل التدرج بالتشريع وأصل الرأفة بالأمة يتيح للنبي سلطة التخصيص والتخفيف على الأمة آنذاك، فالحكم إذن ثابت بالأدلة القطعية، وأما الحديث المذكور فهو واقعة عين وأحوال نبوية خاصة، ولا يصح تعميمه والقياس عليه، وهذا يبين لنا أن منهج التمييز بين أحوال النبي ρ المتعددة ووجوه تصرفاته، كما صدر عنه بوصفه أميراً أو قاضياً أو مرشداً، التي أشار إليها القرافي، وكذلك أفعاله التي قام به سياسة، هو منهج واضح لدى أبي يوسف.

ومن أمثلته، قول أبي يوسف الآتي "لرسول الله ρ في الفيء وغيره حال ليست لغيره، فأسهم لمن لم يشهد المعارك كذلك."⁸⁵ فالأصل ألا يقسم لمن لم يشهد المعارك، ولكن للنبي سلطة الاستثناء والتخصيص التي تناسب أحوال عصره.

⁸² أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 63.

⁸³ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 47.

⁸⁴ المرجع السابق. مع التنبيه إلى أن الحنفية لهم في المسألة المذكورة مدارك أخرى نمها توجيههم الأمر في الحديث إلى ما صدر عن النبي بوصف الإمامة لا النبوة.

⁸⁵ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 24.

وأيضاً ما قاله أبو يوسف في سياق رده على استدلال الأوزاعي بأن النبي P حَلَّ بين المهاجرين وبين أراضهم في مكة عقب فتحها، فقال: "إن رسول الله P عفا عن مكة... وقال: اذهبوا فأنتم الطلقاء، ولم يجعل شيئاً قليلاً ولا كثيراً من متاعهم فيئنا. وقد أخبرتُك أن رسول الله P ليس في هذا كغيره، فهذا من ذلك، وتفهمم فيما أتاك عن النبي P فإن لذلك وجوها ومعاني."⁸⁶

وتأتي أهمية الكلام في هذا التمييز بين الأصول القطعية وغيرها من الأدلة الظنية في إثبات صحتها بمدرسة الرأي، إلا أنه لا يخفى على القارئ الكريم الإشكالك المنهجي في المسائل المذكورة، من جهة أن أبا يوسف يلزم الخصم بأصول المتكلم نفسه لا بأصول الخصم، وقد أوضحت في مقدمة المبحث أن هذا أصل من أصول مدرسة الرأي لا تتفق مدرسة الحديث معهم عليه ولا تأخذ به، وعليه فإن إقامة الحجة عليهم بحسب هذا المعيار وهذا الأصل، داخل في باب الإلزام بما لا يلزم.⁸⁷ وعليه فإن الشافعي إذ عرض لمعظم هذه المسائل في كتابه الرد على محمد بن الحسن، فإنه رجح أقوال الأوزاعي باعتبارها آتية من أصول مدرسة الحديث ولا تلزمهم مقولات مدرسة الرأي.

ثانياً: التعمق في فهم النص بما يضمن الانسجام مع سائر النصوص

يذكر أبو يوسف في سياق حججه مع الأوزاعي أدلة نقلية تقابل حججه وترجح عليه، وذلك بعد أن ينبه إلى أن الحديث لا يسهل فهمه إلا على ذوي التبصر والتأمل، يقول: "ولحديث رسول الله P معان ووجوه وتفسير لا يفهمه ولا يبصره إلا من أعانه الله تعالى، فهذا الحديث..."⁸⁸ ثم يأتي بفهمه الذي يعارض فهم الأوزاعي، ويأتي بالأدلة التي ترجح فهمه.

ومن أمثله ما استدلل به الأوزاعي من عمل علي بن أبي طالب في أنه قطع يد عبد سرق من الغنيمة، فأجابته أبو يوسف بحديث آخر يروي أن علياً لم يقطع رجلاً سرق مغفراً من المغنم، ثم رجح هذه الرواية عن علي بأنها تتفق دلالة مع حديث مرفوع عن النبي P من طريق ميمون بن مهران، وفيه أن عبداً من الجيش سرق من الخمس فلم يقطعه النبي P .⁸⁹ والذي يلفت النظر في المسألة أن كل من الأوزاعي وأبي يوسف أتى بالحديث منقطعاً عن علي، قال الأوزاعي "بلغنا عن علي"، وقال أبو يوسف "حدثنا بعض أشياخنا عن سماك بن حرب، عن النابغة، عن علي."⁹⁰ وهذه رواية عن مهم يصنفها علماء الحديث في المنقطعات، ويلفت النظر هنا أن الشافعي اختار في المسألة قول أبي حنيفة وأبي يوسف.⁹¹

⁸⁶ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 107، 131.

⁸⁷ لا شك أن الحوار في أي الأصلين أقوى وأقرب إلى التشريع، وأهما أرجح وأدق، هو حوار مشروع بله مفيد، ولكن الإشكالك في إعماله بحق من لا يأخذ به.

⁸⁸ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 14.

⁸⁹ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 117.

⁹⁰ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 117.

⁹¹ الشافعي، الأم، 7: 385.

كذلك ما استدل به الأوزاعي في سياق عدم جواز ذبح الشياه والخيل عند مغادرة المسلمين أرضا لم يستطيعوا حمايتها أو البقاء فيها، ثم استيلاء العدو عليها، من أن أبا بكر نهي أن تعقر بهيمة إلا للمأكلة، فأجاب أبو يوسف بحديث جاء فيه "أن رسول الله ﷺ حين حاصر الطائف، أمر بكرم لبني الأسود بن مسعود أن يقطع، حتى طلب بنو الأسود إلى أصحاب رسول الله ﷺ أن يطلبوا إلى النبي ﷺ أن يأخذها لنفسه ولا يقلعها، فكف عنها رسول الله ﷺ"⁹² والاستدلال هو بجواز الأمر بقطعها، كما استدل أيضا بقوله تعالى ﴿مَا قَطَعْتُمْ مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ﴾ 59/الحشر: 5. بحيث تقوي الآية دلالة الحديث الثاني، فيرجحان على الحديث الأول، وقد أدرك أبو يوسف قوة حجته ورجحانه على حجة الأوزاعي فعقب بقوله "فأين استدلالك يا أوزاعي؟"⁹³ ونجد الروايات لدى الأوزاعي وأبي يوسف منقطعة أيضا.

وكان يهتم الأوزاعي بالتناقض في أخذه بالحديث مرة وتركه مرة، من باب إلزامه بما ألزم به نفسه وعلى قاعدة من فمك أدينك. فكان يأتي باستدلاله الأول ثم يقارنه باستدلاله الثاني ويثبت عليه التناقض فهما، قال أبو يوسف إن الأوزاعي "زعم في القول الأول إن شاء ردها إلى زوجها، وإن شاء زوجه غيره، وإن شاء وطئها وهي في دار الحرب بعد، وزعم أنهم إذا خرجوا إلى دار الإسلام فهي مردودة على زوجها، وروى عن رسول الله ﷺ أنه فعل ذلك. فكيف استحل [في القول الثاني] أن يخالف رسول الله ﷺ إذا وقع السباء وأخرج بهن إلى دار الإسلام، فقد انقطعت العصمة!"⁹⁴

وفي مثال آخر متصل برجل أغار وحده على دار الحرب هل يُخَمَّس ما غنم أم يأخذ كله؟ فأجاب أبو حنيفة بأنه لا يخمس، وأجاب الأوزاعي بأنه يخمس، فردَّ عليه أبو يوسف بحديث من قتل قتيلا فله سلبه، الذي أخذ به الأوزاعي وجعل السلب كله للمقاتل رغم أن الجيش معه يسانه، خلافا لهذه الحالة التي لا مسانيد للمغير فيها، فلماذا لا يعطيه السلب كله من باب الأولى؟، قال أبو يوسف: "قول الأوزاعي يناقض بعضه بعضا، ذكر في أول هذا الكتاب أنّ من قتل قتيلا فله سلبه وأن السنة جاءت بذلك، وهو مع الجند ولا جيش إنما قوي على قتله بهم، وهذا الواحد الذي ليس معه جند ولا جيش إنما هو لص أغار يخمس ما أصاب، فالأول أحرى أن يخمس، وكيف يخمس فينا مع هذا ولم يوجف عليه المسلمون بخيل ولا ركاب."⁹⁵

ثالثا: التأمل في سياق الدليل؛ أهو من التشريع العام أم من التشريع الخاص

أجاب أبو يوسف على حديث أبي بكر -الذي سلف ذكره- من جهة المتن، بأن خصصه بحالة الشام وحمله على التشريع الخاص أي على أنه واقعة عين، فقال: "ولا نرى أن أبا بكر ت نهي عن ذلك بالشام إلا لعلمه بأن المسلمين سيظهرون عليها ويبقى ذلك لهم، فنهى عنه لذلك فيما نرى، لا أن تخريب ذلك وتحريفه

⁹² أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 83.

⁹³ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 83.

⁹⁴ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 54.

⁹⁵ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 77.

لا يحل، ولكلِّ من مثل هذا توجيه⁹⁶ وضرب لنا مثالا على هذا بحديث معاذ، فقال:

حدثنا بعض أشياخنا عن عبادة بن نسي عن عبد الرحمن بن غنم أنه قيل لمعاذ بن جبل τ إن الروم يأخذون ما حَسَرَ من خيلنا فيستلقونها ويقاتلون عليها، أفنَعِقر ما حَسَرَ من خيلنا؟ قال لا، ليسوا بأهل أن ينتَقِصوا منكم، إنما هم غدا رقيقكم وأهل ذمتكم. فقال أبو يوسف: إنما الكراهية عندنا لأنهم كانوا لا يشكُّون في الظفر عليهم وأن الأمر في أيديهم لما رأوا من الفتح. فأما إذا اشتدت شوكتهم وامتنعوا، فإننا نأمر بحسير الخيل أن يذبح، ثم يحرق لحمه بالنار حتى لا ينتفعون به، ولا يتقوون منه بشيء، وأكره أن نعبده أو نعقره لأن ذلك مُثَلَّةٌ.⁹⁷

وقد سبق ذكر الأمثلة التي نبه فيها أبو يوسف إلى أن الدليل ليس تشريعا عاما، بل هو من التشريعات المتعلقة بالحال النبوية الخاصة.⁹⁸

المبحث الرابع: أبو يوسف وتيار أهل الأثر داخل مدرسة الرأي

لم نجد لدى أبي يوسف إلى الآن خروجها عن أصول أهل الرأي في التعامل مع الحديث، فهو يعتني بالإسناد ولا يحتج به تماما على طرائق المحدثين، كما أنه يثبت العمل المتوارث والسنن المعروفة بنقل الفقهاء لا بالإسناد الصحيح فحسب ويقدمه على الأخبار الأحاد، بالإضافة إلى أنه قائل بمركزية القرآن الكريم ويتقديم عمومها وظاهره على الأخبار الأحاد، وظهر أنه يقدم القواعد الكلية المستقرأة أيضا على الأخبار الأحاد، فيعدل عن العمل عن ظواهرها، ويؤولها بما يتفق مع تلك الأدلة القطعية.

ولكننا وجدنا أنموذجين تأثر فيهما أبو يوسف بمدرسة الحديث، وذلك في معرض ترجيحه قول الأوزاعي على أبي حنيفة بالحديث، فلا بد من تحليلهما:

الأول في كلامه عن سهم الفارس والراجل وتفضيل الخيل، ذكر أن أبا حنيفة يرى أنه يُضرب للفارس بسهمين سهم له وسهم لفارسه ويضرب للراجل بسهم، وأن الأوزاعي يرى أن يضرب للفارس بسهمين ولصاحبه بسهم، ونقل الحديث الذي يدل على ذلك.⁹⁹ قال أبو يوسف مقرا دليل الأوزاعي: "بلغنا عن رسول الله ρ وعن غيره من أصحابه أنه أسهم للفارس بثلاثة أسهم وللراجل بسهم وبهذا نأخذ."¹⁰⁰ فالحديث هو سبب خروجه عن قول الإمام كما هو جلي، وهو من باب تقديم حديث على حديث، أي أنه عدل عن الحديث الذي تمسك به الإمام إلى الحديث الذي تمسك به الأوزاعي، ولم يصح لنا أبو يوسف بوجه ترجيح حديث الأوزاعي أكان المعيار هو الإسناد أم المتن.

⁹⁶ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 87.

⁹⁷ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 87. وأحيل لمزيد من الأمثلة عن هذا إلى 11، 12، 16، 23، 34.

⁹⁸ انظر الدليل الثاني من منهجه في التمييز بين الأصل الكلي للمسألة، والأدلة المستثناة منه.

⁹⁹ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 18، 19.

¹⁰⁰ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 21.

الثاني في كلامه عن ربا الفضل في أرض الحرب، نقل عن أبي حنيفة قوله بالجواز لدليلين؛ أن أحكام المسلمين لا تجري عليهم فبأي وجه أخذ أموالهم برضا منهم فهو جائز، ولحديث مكحول أن رسول الله ﷺ قال لا ربا بين أهل الحرب [وأهل الإسلام].¹⁰¹ إلا أن أبا يوسف رجح قول الأوزاعي وقال: "القول ما قال الأوزاعي لا يحل هذا ولا يجوز وقد بلغتنا الآثار التي ذكر الأوزاعي في الربا."¹⁰² ودليله في هذا الأحاديث كما صرح. وهي أيضا مسألة في سياق تقديم حديث على حديث، فهو قدّم حديث الأوزاعي على حديث أبي حنيفة، ولا يظهر هنا أيضا سبب التقديم المذكور، فلم يقل لأن حديث مكحول مرسل أو منقطع، أو لشهرة أحاديث الأوزاعي، فالمسألة تحتاج مزيد تعمق.

وعلى أي حال فالسؤال هنا، هل يصح القول بأن أبا يوسف أسس لتيار أهل الأثر داخل مدرسة الرأي؟ من الجلي أن أبا يوسف لم يخرج عن مدرسة الرأي، ولا يصح عدّه في مدرسة الحديث، إلا أنه كان يخالف المدرسة لا في أصولها الكبرى كما ظهر لدينا، وإنما في مسائل فرعية يجد فيها الحديث الذي أورده الطرف الآخر أقوى من الحديث الذي أورده الحنفية، على ألا يكون قد عارض أصلا كليا، ولا ظاهر القرآن، ولا العمل المتوارث. فالمسألة في ظني فرعية لا أصلية. ولو تتبعنا جميع المسائل التي خرج فيها عن قول الإمام أبي حنيفة لوجدنا بعضها يعتمد الحديث والنقل، وبعضها يعتمد أدلة من العقل.

وعليه فإن هذه الدراسة لا تكفي هذه الدراسة لإثبات أن أبا يوسف كان مؤسسا لاتجاه أهل الأثر داخل مدرسة الرأي، وذلك لمحدودية المسائل والأمثلة والاستدلالات، على الرغم من أنه قدم الحديث الصحيح الأحاد على القواعد الكلية في عدة مسائل معروفة خارج هذين الكتابين، كما في حديث المصراة والمزارعة وغيرهما. وللوصول إلى الجواب الدقيق في المسألة لابد الخروج عن محدودية استقراء كتبه إلى سعة كتب المذهب الحنفي جميعها، ومن ثم حصر خلافات الصحابين بالأخص أبو يوسف مع أبي حنيفة، والعودة إلى أدلتها ومسالك التعليل فيها، للتأكد من الدعوى المذكورة.

النتائج

يظهر أثر التمييز بين *الحجاج العالي* و*الحجاج النازل* جليا عند أبي يوسف، فنرى أبا يوسف يتوسع في ذكر الأحاديث المرفوعة وغيرها، ويبين أصوله في التعامل معها عند تأليفه في *الحجاج العالي*، وأما في *الحجاج النازل* فنرى البلاغات والأحاديث المنقطعة أكثر انتشارا، ولا يهتم كثيرا بذكر أصوله وبيان حجية السنة عنده. ويظهر أيضا تأثير الخلاف العالي والنازل في احتجاجه بالأخبار والروايات والأسانيد. بما يرجح أن توسعه النسبي في الأسانيد في رده على الأوزاعي كان لخصوص سياق الخلاف العالي، بأكثر من أنه معبر عن منهجه في الاحتجاج بالسنة وإيراد الأحاديث.

كذا يظهر أثر التمييز بين *الحجاجين* المذكورين، في مدى خروج أبي يوسف عن مذهبه إلى مذهب

¹⁰¹ أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 96.

¹⁰² أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، 96.

المنتقد أي الأوزاعي وابن أبي ليلى، فنجده لم يخالف رأي الإمام أبي حنيفة إلى رأي الأوزاعي إلا في موضعين فحسب، وكانت لغته شديدة في نقده. في حين أن لغته لم تكن على هذه الشدة عند الحوار مع ابن أبي ليلى، ولم يتوان في مسائل كثيرة عن ترجيح قوله على قول أبي حنيفة بلغت 24 مسألة.

يمكن عدُّ كتابي أبي يوسف المذكورين أقدم كتاب وصلنا في تأصيل حجية السنة، وشروط قبول العمل المتوارث والسنن المعروفة، وصفات الحديث الشاذ، وفي الحجاج العالي والنازل بوجه عام. فالسنة إذن تشتمل العمل والرواية معاً، فأما العمل فهو ميدان الفقهاء وتخصصهم، وأما الرواية فهي ميدان المحدثين وتخصصهم، وقصر السنة على جهة الرواية فقط هو إهمال لجهة أخرى لا تقل عنها أهمية¹⁰³ ويمكن أن نستشف من كلام أبي حاتم الرازي بحق حماد بن مسلم أنه كان متنبها إلى تلك المسألة إذ قال فيه: "صدوق لا يحتج بحديثه، وهو مستقيم في الفقه، فإذا جاء الآثار شوشاً"¹⁰⁴ واستقامته في الفقه تشتمل جودة الرأي، وحسن الاستدلال، وصحة إيراد الأدلة، وهو مقصودنا بالعمل.

على أن بحث أبي يوسف في شروط قبول العمل المتوارث، بأن يأتي عن الفقهاء المعروفين والثقات، ليس من قبيل إعادة النظر في حجية السنن والعمل، بقدر ما هو دفع لما ليس من السنن من أن يدخل فيها ويلج إليها، فالأمر هو بيان لضوابط قبوله، لا إعادة تقييم حجتيته. بمعنى أنه كان يبحث عن توثيق العمل المتوارث عبر نقد أسانيد الفقهاء، ولكن لم نجد له تأصيلاً في معايير هذا التوثيق، وإنما إشارات تطبيقية في نفي ما يدعى من عمل متوارث، وهذا العمل النقدي في البحث عن العمل المتوارث الصحيح قد قام به مالك والشافعي في سياق الرد على الحنفية وأبي يوسف أيضاً، أي أنه منهج نقدي يمكن إيراده على الحنفية وأبي يوسف باعتباره لم يقدم معياراً كافياً للتوثيق، ولم يصدر عنه ما يفيد اعتماده نظام الإسناد في توثيق العمل، ومن هنا تأتي أهمية البحوث في العمل المتوارث وتوثيقه، لأنه مبني أصلاً على رواية الفقهاء وعلى أسانيدهم التي لم تأخذ الحظ الكافي من الدرس، وهنا لا بد أن نبين أن اتباعهم لأقوال الصحابة والتابعين، كان من جهة قدرتهم على التمييز بين ما أتوا به اجتهاداً وبين ما نقلوه عن سنة نبوية اطلعوا عليها، فالأول كان يتخيرون منه والثاني كانوا يلتزمون به على أنه من العمل المتوارث.¹⁰⁵

الفرق كبير بين الاحتجاج بنظام الإسناد، وبين مجرد إيراد الأسانيد قبل الأحاديث. والذي وجدناه عند أبي يوسف لا يعدو إبراز تلك الأسانيد وإبرادها، دون الاحتجاج بنظام الإسناد الذي اختطه المحدثون. فالاحتجاج يعني الالتزام بجميع المقولات النقدية التي اعتمدها المحدثون، وكذلك تفعيل تلك المقولات في سياق النقد الحديثي لرواية ما. والذي وجدناه عند أبي يوسف أنه لم يطلق أي حكم نقدي حديثي للأسانيد، لا من جهة الاتصال والانقطاع، ولا من جهة الضبط وخفته، ولا من جهة العلل الخفية في الأسانيد والعلل الظاهرة، بل إنه يستدل بكل إسناد وردنا عن الفقهاء الثقات. وما بين يدينا من مقولات نقدية استخدمها

¹⁰³ انظر الناجي لمين، السنة النبوية وصلتها بالعمل والمذاهب الفقهية، 239.

¹⁰⁴ عبد الغني بن عبد الواحد المقدسي، الكمال في أسماء الرجال، 4: 295.

¹⁰⁵ لمين، السنة النبوية وصلتها بالعمل والمذاهب الفقهية، 14.

بحق روايات معينة تدل على عدم اعتباره قضية العدد في القبول والرد، فيتساءل دائما من هم أولئك الفقهاء أو الناس الذي اعتمد عليهم الأوزاعي، بمعنى أن نظرتة كانت كيفية لا كمية.

وعليه فإن خصوصية الفترة التي عاش فيها أبو يوسف، وهي الفترة التي تم فيها جمع وتدوين مدونات الحديث، وتوثيق السنة المكتوبة والشفوية، والتي استقر فيها نظام الإسناد استقرارا جليا على يد التابعين وتابعيهم، وانتشرت فيها المقولات النقدية عن نقاد الحديث في نقد الأسانيد، لا نجد لها حضورا كبيرا في نقد أبي يوسف للأحاديث ولا في عملية الترجيح بين المتعارض منها، بل إن حضور الإسناد في كتابيه كان ثانويا أمام مسائل السنة العملية ومنهجه في فهم الحديث وتأويله.

يقع الراوي الثقة الفقيه المعروف بفقيهه في أعلى درجات القبول عند أبي يوسف خصوصا في سياق إثبات السنن العملية، ولا يحدثنا عن رأيه بالراوي الثقة غير الفقيه، وقد حملنا استخدامه لمصطلح ثقات مرتين في كتبه على الفقهاء الثقات لا على الرواة الثقة على منحه المحدثين لأسباب تطول. وعليه فإن المصطلحات الحديثية المستخدمة عند أبي يوسف: السنة المعروفة أو المشتهرة، الحديث الشاذ، الراوي الفقيه، الراوي الثقة.

أسهمت الدراسة في سياق نقاش أطروحة مدرسة شاخت الاستشراقية أن أضافت إلى ما هو معلوم من أهمية التمييز بين كتب الحديث وكتب الفقه في تحليل انتشار الأحاديث وتطورها، أمرا آخر لا يقل أهمية عن ذلك لبيان الفروق بين المصادر، ألا وهو التمييز بين كتب الحجاج العالي والنازل، فالمشترك بين أصحاب المدرسة الواحدة في الجدل النازل يقلل من أهمية التوسع في الأدلة وبيانها على وجوهها، خلافا للجدل العالي الذي يستوجب ذلك، وبالأخص إن كان الكتاب قد صدر عن أهل الرأي فإن حجاجه النازل سيركز على الفهم ومسالك الاحتجاج بأكثر من التركيز على إيراد الحديث، أما الحجاج العالي فستظهر فيه الأحاديث باعتبارها حجة ملزمة للطرف الآخر.

لا شك أن اختيارات أبي حنيفة وأبي يوسف كانت تدل على نضج فقهي في مواضع كثيرة برأي الباحث على رأي الأوزاعي وابن أبي ليلى لو صح لنا المقارنة.

المصادر والمراجع

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي. *آداب الشافعي ومناقبه*. تحقيق عبد الغني عبد الخالق. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م.

أبو داود، أبو بكر عبد الله بن سليمان بن أشعث السجستاني. *السنن*. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. بيروت: المكتبة العصرية. ب.ت.

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم الكوفي. *اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى*. تحقيق أبو الوفا الأفغاني. حيدر آباد: لجنة إحياء المعارف النعمانية، د.ت.

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم الكوفي. *الرد على سير الأوزاعي*. تحقيق أبو الوفا الأفغاني. حيدر آباد: لجنة إحياء المعارف النعمانية، د.ت.

- أحمد بن حنبل. *المسند*. تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرين. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001.
- الأعظمي، محمد مصطفى. *دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه*. بيروت: المكتب الإسلامي، 1980م.
- الأنصاري، ظفر إسحاق. "الاصطلاح الأصولي قبل الشافعي"، *مقالات في التاريخ المبكر لأصول الفقه*. ترجمة محمود عبد العزيز أحمد. بيروت: مركز نهوض، 2022م.
- الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله. *معرفة علوم الحديث*. ط2. بيروت: دار الكتب العلمية، 1977م.
- حلاق، وائل، *نشأة الفقه الإسلامي وتطوره*. ترجمة رياض الميلادي. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007م.
- الخليلي، أبو يعلى خليل بن عبد الله القزويني. *الإرشاد في معرفة علماء الحديث*. تحقيق محمد سعيد عمر. الرياض: مكتبة الرشد، 1409هـ.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان. *الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة*. تحقيق محمد عوامة وأحمد محمد نمر الخطيب. جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية ومؤسسة علوم القرآن، 1992م.
- سرميني، محمد أنس. "إشكاليات السردية الاستشراقية في نقد الحديث الشريف: مدرسة شاخت أنموذجاً". *صحيح البخاري بين نقد المحدثين ونقد دعاة تجديد التراث الإسلامي*، الواقع في 255-290. المغرب: مركز فاطمة الفهرية، 2020م.
- سرميني، محمد أنس. "الخبر الأحاد في سياق عموم البلوى، تحرير المسألة وتأصيلها عند متقدمي الحنفية". *مجلة كلية الإلهيات بجامعة مرمره* 55: 1 (2018م): 27-51.
- سرميني، محمد أنس. "منزلة الصحابي غير الفقيه عند الحنفية بين النظر والتطبيق". *مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت* 33: 115، (2018م): 219-247.
- سرميني، محمد أنس. "منزلة مرويات الصحابي الجليل أنس بن مالك في المدونة الحنفية". *مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر* 36: 1 (2018م): 49-70.
- سرميني، محمد أنس. *القطعي والظني بين أهل الرأي وأهل الحديث*. ط2. بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2023م.
- الشافعي، محمد بن إدريس. *الأم*. ط2. بيروت: دار الفكر، 1983م.
- العسقلاني، ابن حجر، أحمد بن علي. *تهذيب التهذيب*. تحقيق خليل مأمون شيجا، وعمر السلامي وعلي بن مسعود. بيروت: دار المعرفة، 1996م.
- العسقلاني، ابن حجر، أحمد بن علي. *فتح الباري*. القاهرة: المكتبة السلفية مصورة عن طبعة 1380هـ.
- لمين، الناجي. *السنة النبوية وصلتها بالعمل والمذاهب الفقهية*. ط2. دبي: مركز الموطأ، 2018م.
- المزي، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف. *تهذيب الكمال في أسماء الرجال*. تحقيق. بشار عواد معروف. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980م.
- المقدسي، عبد الغني بن عبد الواحد. *الكمال في أسماء الرجال*. تحقيق: شادي بن محمد آل نعمان. الكويت: الهيئة العامة للعناية بطباعة ونشر القرآن الكريم والسنة النبوية وعلومها، 2016م.
- وكيع بن الجراح الرؤاسي، جزء في الحديث: نسخة وكيع بن الجراح عن الأعمش. تحقيق ودراسة فهد الحمودي. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014م.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:	Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.
Finansal Destek / Grant Support:	Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.
YZ Kullanım Beyanı / Declaration of AI use:	Yazar, bu çalışmayı oluştururken yapay zeka destekli teknolojileri kullanmadığını beyan etmiştir. / The author declared that no AI-assisted technologies were used in the creation of this article.

KAYNAKÇA

- Ahmed İbn Hanbel. *el-Musned*. Tah. Şu'ayb el-Arnâvût v. dğr. Beyrût: Mu'essesetu'r-Risâle, 2001.
- A'zamî, Muḥammed Muştafâ. *Dirâsât fi'l-Ḥadişi'n-Nebevî ve Târîhi Tedvînihî*. Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmî, 1980.
- Ebü Dâvûd, Ebü Bekr 'Abdullâh b. Suleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Sunen*. Tah. Muḥammed Muhyiddîn 'Abdulḥamid. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, tsz.
- Ebü Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb el-Kûfî. *er-Red 'alâ Siyeri'l-Evzâ'i*. Tah. Ebu'l-Vefâ el-Efeġânî. Ḥayderâbâd: Lecnetu lḥyâ'i'l-Me'ârifî'n-Nu'mâniyah, tsz.
- Ebü Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb el-Kûfî. *İḥtilâfu Ebî Ḥanîfe ve İbn Ebî Leylâ*. Tah. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. Ḥayderâbâd: Lecnetu lḥyâ'i'l-Me'ârifî'n-Nu'mâniyah, tsz.
- el-Enşârî, Zafer İshâk. "el-İştilâḥ el-Uşûlî kabale el-Şâfi'i," *Meḳâlât f't-Târîhi'l-Mubekkir li-Uşûli'l-Fikh*. Beyrût: Merkez Nuhûd, 2022.
- el-Ḥâkim el-Naysâbüri, Muḥammed b. 'Abdullâh. *Ma'rifetu 'Ulûmi'l-Ḥadiş*. Beyrût: Dâru'l-Kutub'ul-'İlmiyye, 1977.
- el-Ḥalîlî, Abü Ya'lâ el-Kazvîni, Ḥalîl b. 'Abdullâh. *el-İrsâd fi Ma'rifeti 'Ulemâ'i'l-Ḥadiş*. Tah. Muḥammed Sâ'id 'Umar. Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 1409.
- el-Makdisî, 'Abdulġanî. *el-Kemâl fi Esmâ'i'r-Ricâl*. Tah. Şâdî el-Nu'mân. Kuveyt: yy, 2016.
- el-Mizzî, Yûsuf b. 'Abdurrahman. *Tehzîbu'l-Kemâl*. Tah. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrût: Mu'essesetu'r-Risâle, 1980.
- eş-Şâfi'i, Muḥammed b. İdrîs. *el-Umm*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1983.
- ez-Zehebî, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed. *el-Kâşif fi Ma'rifeti men lehü Rivâye fi'l-Kutubi's-Sitte*. Tah. Muḥammed 'Avvâme ve Aḥmed Muḥammed Nemir Ḥatîb. Cidde: Dâru'l-Ḳible li's-Şekâfeti'l-İslâmiyye/Muessesetu 'Ulûmi'l-Ḳur'an, 1992.
- Hallaq, Wael. *Origins and Evolution of Islamic Law*. 4th ed. Cambridge: Cambridge University, 2007.
- Ibn 'Ebî Ḥâtîm, 'Abdurrahmân el-Râzî. *Âdâb el-Şâfi'i ve Menâkıbuhu*. Tah. 'Abdulġanî 'Abdulḥalîk, Beyrût: Dâru'l-Kutub'ul-'İlmiyye, 2003.
- İbn Ḥacer, Şihâbuddîn Aḥmed b. 'Alî b. Muḥammed el-'Asḳalânî. *Fetḥu'l-Bârî bi-Şerḥi Şaḥîhi'l-Buḥârî*. Kâhire: el-Mektebe es-Selefiyye, 1380.

- İbn Hacer, Şihâbuddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Askalânî. *Tehzîbu't-Tehzîb*, Hindistan: Matba'atu'l-Ma'ârif en-Nizâmiyye, 1365.
- Lemîn, en-Nâjî. *es-Sunne en-Nebeviyye ve Şilathâ bil-'Amel ve el-Mezâhib el-Fikhiyye*. Dubay: Merkez el-Muveţta', 2018.
- Özşenel, Mehmet. *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, 3. Baskı. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2023.
- Sarmini, Mohamad Anas. "İşkâliyyât es-Serdiyye el-İstişrâkiyye fî Nakdi'l-Ĥadîş: Medrasetu Şâht Unmuzecen." *Şahîh el-Buĥârî beyne Neĥd el-Muĥaddîşin ve Neĥd Du'âtî't-Tacdîd*, içinde 255-290. Fes: Merkez Fâtîme el-Fehriyye, 2020.
- Sarmini, Mohamad Anas. "Menziletu Merviyât es-Şahâbî el-Calîl Enes b. Mâlik fi'l-Mudevvene el-Ĥanefiyye." *Mecelletu Kulliyeti's -Şerî'a ve ed-Dirâsâti'l-İslâmiyye Qatar*, 36: 1 (2018): 49-70.
- Sarmini, Mohamad Anas. "Menziletu's-Şahâbî Ġayr el-Fakîh 'Inde el-Ĥanefiyye beyne en-Nazar ve et-Tetbîk." *Mecelletu Kulliyeti's -Şerî'a ve ed-Dirâsâti'l-İslâmiyye Kuveyt* 33: 115 (2018): 219-247.
- Sarmini, Mohamad Anas. "el-Ĥaberu'l-Āĥâd fî Siyâķi 'Umûmi'l-Belvâ, Tahrîru'l-Mes'ele ve Te'şiluhâ 'inde Muteĥaddimi'l-Ĥanefiyye." *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55:1 (2018): 27-51.
- Sarmini, Mohamad Anas. *el-Ĥaĥ'î ve'z-Zannî beyne Ehli'r-Re'y ve Ehli'l-Ĥadîş*. 2. Baskı. Beyrût: Merkezu Nemâ' li'l-Buĥûs ve'd-Dirâsât, 2023.
- Vekî' b. el-Cerrâĥ er-Ru'âsî. *Cuz' fi'l-Ĥadîş. Nuşĥatu Vekî' 'ani'l-A'meş*. Tah. Feĥd el-Ĥammudî. Beyrût: eş-Şebeketu'l-'Arabîyye li'l-Ebhâs ve'n-Neşr, 2014.



Cusanus on the Doctrine of the Image of God: Human Mind as the Living Image, Equality, and Identity in Difference*

İHSAN BERK ÖZCANGİLLER

İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Türkiye
İstanbul Medeniyet University, Faculty of Arts and Humanities, Türkiye

berk.ozcangiller@medeniyet.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-3458-772X>

Abstract

The relationship between God and humans has been a matter of controversy that interests both philosophers and theologians alike. Establishing a relationship between the infinite God and finite human is particularly challenging if one admits that God and humans are substantially different from each other. The biblical doctrine of the image of God responds to this challenge by stating that the relationship between God and humans is a kind of likeness or assimilation. This doctrine does not only establish the nature of the relationship between God and humans but also views both God's and humans' nature in a particular way and determines humans' purpose and distinguishing feature in relation to God. While there is a very long and extensive tradition focusing on identifying the similarities and differences between God and humans to determine the precise relationship between them in light of this doctrine, this paper will focus on Nicolaus Cusanus' original contribution to this long-lasting debate. In order to emphasize Cusanus' differences from his predecessors, I will present a general historical background of the doctrine of the image of God. In particular, I will point out the main tenets of Greek and Latin patristic traditions by identifying their differences and shared assumptions. Additionally, I will briefly present Augustine's dynamic account of the image of God, which holds an important place both in the discussion among these traditions and in the development of Cusanus' doctrine of the human mind as the living image of God. As this paper will demonstrate, Cusanus improves upon Augustine's account by allowing humans to be considered as an equal image of God, which was attributed only to Jesus by Augustine. Cusanus thinks that the human mind can be considered equal to the divine mind because it demonstrates characteristics of free creative activity and being the cause of something from nothing in cognition. Moreover, to elaborate Cusanus' original contribution to this debate, I will explain how the human mind reflects the triadic nature of divine mind in itself through its cognitive activity by giving a detailed account of Cusanus' theory of cognition as assimilation. This explanation will also show how reading Cusanus' theory of cognition as assimilation alongside the concept of equality exhibits the principle of 'identity in difference' in both the nature of the human mind and its relationship with the divine mind.

Keywords: Philosophy of Religion, Image of God, Human Mind, Living Image, Assimilation, Cognition, Equality, Identity in difference.

Cusanus'ta Tanrı'nın Sureti Öğretisi: Canlı Suret olarak İnsan Zihni, Eşitlik ve Ayrımda Özdeşlik

Öz

Tanrı ve insan arasındaki ilişki, hem filozofların hem de teologların üzerinde durduğu önemli tartışma konularından birisidir. Bu tartışma içerisinde, Tanrı ve insanın tözsel olarak birbirinden farklı olduğunu kabul edersek, sonsuz olan Tanrı ile sonlu olan insan arasında bir ilişki kurmak zorlaşmaktadır. Kitab-ı Mukaddes'e dayanan Tanrı'nın sureti doktrini, Tanrı ve insanlar arasındaki ilişkinin bir tür benzerlik veya benzeşim olduğunu belirtmekle bu probleme bir yanıt sunmaktadır. Bu doktrin, Tanrı ve insan arasındaki ilişkinin doğasını tanımlamakla kalmaz, aynı zamanda hem Tanrı'nın hem de insanın doğasını belirli bir bağlamda değerlendirir ve insanın Tanrı ile olan ilişkisinde amacının yanı sıra ayırt edici yanına da işaret eder. Bu doktrin ışığında, Tanrı ve insanlar arasındaki ilişkiyi tanımlamak için aradaki benzerlikleri ve farklılıkları ortaya koymaya odaklanan kadim ve kapsamlı bir gelenek olmakla birlikte, bu makale Nicolaus Cusanus'un bu uzun soluklu tartışmaya yaptığı özgün katkıya odaklanacaktır. Bu bağlamda ilk olarak Cusanus'un seleflerinden farkını vurgulamak için, Tanrı'nın sureti doktrininin genel tarihsel arka planını sunacağım. Özellikle, Yunan ve Latin patristik geleneklerinin ana ilkelerini, farklılıklarını ve ortak varsayımlarını göstereceğim. Buna ek olarak hem söz konusu gelenekler arasındaki tartışmada hem de Cusanus'un Tanrı'nın canlı sureti olarak insan zihni öğretisinin gelişmesinde önemli bir yere sahip Augustinus'un dinamik Tanrı'nın sureti açıklamasına kısaca değineceğim. Bu makalede gösterileceği üzere, Cusanus insanların da Tanrı'nın eşit sureti olarak kabul edilebileceğini ileri sürmekle, bu özelliği yalnızca İsa'ya atfeden Augustinus'un suret öğretisini genişletmiştir. Cusanus bilişte özgür yaratıcı etkinlik ve yoktan bir şeyin nedeni olma özelliklerini gösterdiği için insan zihninin ilahi zihne eşit görülebileceğini düşünür. Tanrı'nın sureti tartışmasında Cusanus'un özgünlüğünü ortaya koyarken, ayrıca Cusanus'un benzeşim olarak biliş öğretisini detaylandırarak, insan zihninin bilme etkinliği aracılığıyla tanrısal zihnin üçlü doğasını nasıl yansıttığını açıklayacağım. Bu açıklama aynı zamanda, Cusanus'un benzeşim olarak biliş anlayışının eşitlik kavramıyla yeniden okunmasının, hem insan zihninin doğasında hem de onun ilahi zihinle ilişkisinde 'ayırmada özdeşlik' ilkesini nasıl sergilediğini gösterecektir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Tanrı'nın Sureti, İnsan Zihni, Canlı Suret, Benzeşim, Biliş, Eşitlik, Ayrımda Özdeşlik.

Introduction

The doctrine of “the image of God” (*imago Dei*) has been a matter of long-lasting controversy that dates back to the *Old Testament*, and it has influenced and continues to influence many thinkers to this day.¹ The original

*A part of this article was presented in the Colloquium series held by the Department of Philosophy at the University of Bonn on July 9, 2024. I am deeply grateful to Prof. Dr. Christoph Horn and Assoc. Prof. Dr. Saniye Vatanserver for their valuable guidance and insightful comments throughout this study.

¹ The debates on this doctrine intensified among Christian theologians and philosophers especially in Late Antiquity and continued to be one of the most important issues in the Middle Ages and Renaissance. The reason for the intensification of the debates on the image of God in Late Antiquity and especially among Christian thinkers can be explained by the fact that the doctrine of the Trinity was developed during this time.

text from which this doctrine arise is Genesis, 1:26, "God said, Let us make man in our image, after our likeness."² Because of this statement in the Genesis, 1:26, the question of whether the image in this statement refers to Jesus, the Trinity, or at the same time human being, comes to the fore. And, if the human being can be thought of as an image of God, then the next question is, which aspect of the human being (body, mind, soul, intellect) is the image of God? In other words, the doctrine of the image of God fundamentally concerns identifying this image, understanding its nature and the function it plays.

In addition to these questions, the debate on the image of God in Genesis, 1:26, where the terms 'image' and 'likeness' are treated separately and sometimes in opposition to each other, forms the basis of this discussion. As will be clear, the origin of the distinction between 'image' and 'likeness/assimilation' is due to the dynamic or static nature of the terms preferred in the Greek and Latin translations of the Hebrew word *demuth* (דְמוּת) found in Genesis, 1:26. In this discussion Augustine (354-430) with his dynamic and gradual theory of the image of God constitutes one of the main reference points because he rejects the commonly accepted assumption that the terms 'image' and 'likeness'/'assimilation' refer to completely separate states. He also claims that in addition to Jesus, human beings are an image of God. Although man naturally bears a likeness to God because he is an image, Augustine thinks that man will never have equality with God in essence because unlike Jesus there is a substantial difference between man and God.

After a brief explanation of the historical background to Nicolaus Cusanus' (1401-1464) account of the image of God, I will argue that by arguing for the equality between divine mind and human mind (source and image), Cusanus develops upon Augustine's influential account of the doctrine of image. As I will demonstrate, by presenting us with an account of cognition as assimilation, Cusanus emphasizes the concept of equality in relation to cognition and shows that both the human mind and human mind's relationship to God exhibits "identity in difference." Therefore, in order to

² In the English translation of Genesis, the terms "image" and "likeness" are used to refer to "*eikōn* (εἰκών)" and "*ὁμοίωσις* (*homoiōsis*)," respectively that are used in the Greek translation of Genesis. In the Latin translation of Genesis, 1:26, the terms "image" and "likeness" correspond to "*imago*" and "*similitudo*". Genesis, 1:26 Latin translation: "*et ait faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.*" See "Genesis," *The Latin Vulgate Old Testament Bible*, https://vulgate.org/ot/genesis_1.htm (10.07.2024). Genesis, 1:26 Greek translation: "*καὶ εἶπεν ὁ θεός Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν.*" See "Genesis," Bible Hub, <https://biblehub.com/sepd/genesis/1.htm> (10.07.2024).

understand Cusanus' original contribution to the debate on the Doctrine of Image of God, we need to know about his account of cognition, its relation to equality and how the mind exhibits identity in difference, which reflects God's triadic nature.

Although Cusanus' views on the doctrine of the image of God have been extensively discussed in English and especially in German literature, when we look at words that focus on Cusanus' understanding of the mind as a living image and examine his theory of assimilation/cognition that emphasize the importance of the concept of equality, we see that there is a lack of emphasis on the relationship of equality with cognition as assimilation, which takes the form of "identity in difference."³ While it is beyond the scope of this article to situate Cusanus' account of mind in a tradition that extends to modern philosophy, this reconstruction of Cusanus' account of mind as an identity in difference will allow Cusanus to be placed as one of the significant figures in the discourse on the relationship between the mind/intellect and identity in difference (or unity in difference), spanning from Plotinus to Hegel.⁴ For these reasons, this article aims to fill a gap in the literature.

³ In *Identität und Differenz*, Werner Beierwaltes examines the principle of identity and difference in Cusanus' philosophy, but he does not analyze the principle of identity in difference in relation to the thesis that the human mind is an image and it has an equality relationship with its source. See: Werner Beierwaltes, *Identität und Differenz*, 105-143. In *Der negative Selbstbezug des Absoluten*, Max Rochstock provides a detailed examination of the relationship between negation and the Absolute in Cusanus' metaphysical and ontological thought. In particular, he explicated the Absolute's relationship with itself by focusing particularly on the movement of the negation of negation or double negation. While the concept of the double negation as the negation of negation within the Absolute can be related to identity in difference, Rochstock does not use the term "identity in difference" in his text. Furthermore, Rochstock's main objective in this book is to present an alternative to Beierwaltes' interpretation, and to demonstrate how the Absolute relates to itself on the grounds of metaphysics and ontology. In that regard, his main goal drastically differs from the objective of the current article, which aims to demonstrate that the relationship between the human mind, as an image, and the Absolute can be accounted for by appealing to the principle of identity in difference.

⁴ The principle of identity in difference, which I claim emerges in Cusanus' understanding of the mind, fundamentally appears within the Neoplatonic tradition through Plotinus and most comprehensively in Hegel's philosophical system. The important point here is that the connection between Cusanus' understanding of the mind and the principle of identity in difference has not been prominently highlighted in the historical process from late antiquity to the modern period, yet as I show in this article Cusanus' works constitute a crucial moment for this debate. Since the main objective of this article is to present the relationship between human mind and God by appealing to the principle of identity in difference, situating Cusanus in this aforementioned tradition falls beyond the spheres of this article.

1. Preliminary Remarks on the Doctrine of Image of God and Cusanus' Account of the Living Image of God

In the debate on the image of God in Genesis, 1:26, one of the major discussions concerns the terms 'image' and 'likeness' and their relationship to each other. The terms 'image' and 'likeness' are generally treated separately and sometimes in opposition to each other.⁵ On the one hand, the origin of the distinction between 'image' and 'likeness'/'assimilation' is due to the dynamic or static nature of the terms preferred in the Greek and Latin translations of the Hebrew word *demuth* (דְמוּת) found in Genesis, 1:26 of the *Old Testament*.⁶ On the other hand, the distinction between 'image' and 'likeness'/'assimilation' is due to the insertion of the conjunction "and" between these words in both the Greek and Latin translations of the *Old Testament*, leading to the conclusion that they must indicate two different states.⁷

Regarding the difference in translations of the Hebrew word *demuth*⁸ into Greek and Latin, we see that instead of using the term *homoioōma* (ὁμοίωμα), which has a static meaning of "likeness", Greek translations prefer to use the term *homoioōsis* (ὁμοίωσις), which means "assimilation" or "making alike," which conveys dynamism. In line with this translation, in the Greek commentary on Genesis, 1:26, the term "assimilation" emphasizes that humans, created in the image of God, are not directly similar to God but have the potential to become alike.⁹ In this respect, in the Greek patristic tradition, the term 'assimilation' (*homoioōsis*) carries a dynamic meaning and has greater significance compared to the term 'image' (*eikōn*). This is because, in the Greek patristic tradition, being an image of God is something granted to

⁵ Gerhart B. Ladner, *The Idea of Reform, Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, 83; Robert A. Markus, "'Imago' and 'similitudo' in Augustine," *Revue d'Etudes Augustiniennes Et Patristiques*, 126; Bernd Irlenborn, "Der Mensch als zweiter Gott? Anmerkungen zur imago dei-Lehre des Nikolaus von Kues," 8; Gioia Luigi, *The Theological Epistemology of Augustine's De Trinitate*, 236.

⁶ See: Andrew Louth, "Deification in the Latin Patristic Tradition. Edited by Jared Ortiz. (Studies in Early Christianity.) Pp. Xii 315. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2019. 978 0 8132 3142 6," 835-837.

⁷ Kallistos Ware, "'In the Image and Likeness': The Uniqueness of the Human Person," 55.

⁸ See: Alexander Altmann, "'Homo Imago Dei' in Jewish and Christian Theology."

⁹ Being an image is a given state at the beginning, at creation, whereas assimilation is not given initially but can only be achieved over time and ultimately attained at the end. The origin of this distinction is sometimes attributed to the heretical Valentinian Gnostics. Ladner, *The Idea of Reform*, 83. However, at the center of the discussion on the distinction between the terms image and assimilation/likeness, Church Father Irenaeus is often pointed to. Markus, "'Imago' and 'similitudo' in Augustine," 126.

humans at creation and it is a static state,¹⁰ whereas assimilation refers to a higher state that a person can achieve through her deeds in the end.

While the Greek translation of Genesis, 1:26 prefers the word 'assimilation' (*homoiōsis*) to translate *demuth*, in the Latin translations the word *similitudo*, which has a static meaning and already means similarity, was preferred.¹¹ In this regard, in the Latin patristic tradition's interpretation of Genesis, 1:26, focus on the likeness (*similitudo*) to God, which points to a static and immediately granted state. With this change in translation and meaning, the emphasis on activity in the Greek patristic tradition undergoes a transformation in the Latin patristic tradition, particularly in Augustine. Additionally, in the Latin patristic tradition a significant debate concerning the identity of the 'image' emerges. Accordingly, the sole and perfect image, in the Latin patristic tradition, is the second person of the Trinity (*persona*), the Son or Jesus.¹² As for humans created by God, they can only approach the image (*ad imaginem*) of God and are thus considered merely a reflection of the image. Due to this pursued distinction between 'likeness' and 'image', the Latin patristic tradition appears to continue the differentiation between 'assimilation' and 'image' found in the Greek patristic tradition. Consequently, in both traditions, the concepts of image and likeness/assimilation present us with different perspectives regarding our relationship to God.

Augustine, who occupies a unique place in the discussions on the doctrine of the image of God, rejects the assumption that the terms 'image' and 'likeness'/'assimilation' refer to completely separate states¹³, which is the common assumption in both patristic traditions. Augustine differs from

¹⁰ In the distinction made between image and assimilation within the Greek patristic tradition, the emphasis on the dynamism of assimilation and the emphasis on the static nature of the image can be explained as follows. Every human being, as an image (mind or intellect), has the potential to reflect its source; however, the act of reflecting its source depends on being active. In this sense, the image remains static or potential as long as it does not act. When a human mind, as an image, becomes active in both theoretical and practical ways, it begins to move toward its source and reflect it better and better. Without this activity, due to the deficiency in reflecting its source, the image remains static.

¹¹ Genesis, 1:26 Latin translation: "*et ait faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram et praesit piscibus maris et volatilibus caeli et bestiis universaeque terrae omnique reptili quod movetur in terra*". "Genesis," *The Latin Vulgate Old Testament Bible*.

¹² Gerald P. Boersma, *Augustine's early theology of image : a study in the development of pro-Nicene theology*, 2.

¹³ Augustine notes that it is customary to consider the difference between image and likeness. However, he himself does not see any difference between them, except that Moses used two different words to refer to the same thing. Aurelius Augustinus, *Sancti Aurelii Augustini Quaestionum in Heptateuchum libri VII*, Corpus Christianorum, 5.4,16. The reason Augustine does not see a difference between these two terms is that he believes there can be no image without likeness. However, he also adds that not every likeness is an image.

the Greek patristic tradition by rejecting the view that there can be an image of God being in God's likeness, and he also differs from the Latin patristic tradition by asserting that in addition to Jesus, human beings are an image of God. In order to argue for this claim, he puts forward his own dynamic and gradual theory of image. According to Augustine, since every image contains likeness and man is an image of God from birth, the feature of being in likeness to God is inherent in man. However, this likeness is not a complete likeness of man to God. Because, according to Augustine, only the Son bears complete likeness (equality/*aequalitas*) to the Father within the framework of the Trinity. In this context, the only image of God that also has equality is Jesus.¹⁴ Although man naturally bears a likeness to God because he is an image, he will never have equality with God in essence because there is a substantial difference between him and God. However, man as an image, is not a static image, but a structure that can move towards absolute likeness and thus become more and more similar to God. As a result, Augustine synthesizes the main components of both Greek and Latin Patristic traditions in his doctrine of the image of God, through his analysis of the concepts of image, likeness, and equality.

As for Cusanus, he continues the Augustinian view of the dynamism of the human mind as an image. However, he also expands the scope of Augustine's account of the image of God. While Augustine attributes likeness with equality solely to Jesus, Cusanus, as we will see in the next section, extends his account of the image of God and attributes likeness with equality to the human mind as well. In doing so, Cusanus develops the idea that the likeness-bearing image increasingly resembles its source, within the context of his unique doctrine of the mind's power of assimilation (*assimilatio*)¹⁵. Before examining his contribution to the doctrine of the image of God, however, it is important to notice some of the distinguishing features of his account that separates his account.

¹⁴ Through the analysis of the terms image and likeness, Augustine distinguishes humans from God's other creations and asserts humans as the image of God. By analyzing the concept of equality, he also clearly differentiates the human image from the image of Jesus. He distinguishes Jesus as a perfect image with equality from humans who are images without equality. In this way, Augustine is not in full opposition to the common views of the Latin Patristic tradition. For an analysis of the concepts of image, likeness, and equality, see: Aurelius Augustinus, *De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus / Dreiundachtzig verschiedene Fragen*, 74.

¹⁵The term "*assimilatio*" is more suitable for the Latin translation of the Greek term "*homoiōsis*" (*ὁμοίωσις*) in the Bible, as it conveys the sense of development or movement better than the term "*similitudo*," which does not adequately express this dynamism.

In the discussion about the doctrine of the image of God, Cusanus can be associated with numerous sources that influenced him. These sources range from the Middle Platonists, Neoplatonists' and Christian philosophers' interpretations of Plato's doctrine of likeness to God (*homoiosis Theōi*).¹⁶ in *Theaetetus*, to the commentaries on Genesis, 1:26 by Christian thinkers. Cusanus' original thought in this discussion lies in synthesizing Platonism, Aristotelianism, Neoplatonism, and the ideas of Christian thinkers. Although Cusanus was influenced by previous major schools of thoughts or thinkers, he explicitly states that he is not a direct follower of any of them. Cusanus' thought, specifically his doctrine of the human mind as the living image of God, signifies a stage that incorporates previous views while at the same time presenting something novel. Some argue that the doctrine of the image of God (*imago Dei*) took a sharp turn in Cusanus, and that in the Christian tradition, human self-understanding was achieved for the first time by considering the relationship between the source and the image not only "vertically but also horizontally."¹⁷ However, as I will argue, Cusanus's original understanding of the image-source (or human mind-divine mind) relationship allows us to have a new perspective that encompasses previous theories on image, rather than representing a sharp turning point negating the previous views.

Cusanus' original model of the horizontal relationship between source and image in the discussion of the image of God is based on his comparison between the human mind and the mind of God. In order to establish a horizontal relationship model between the source and image, Cusanus focuses on three common characteristics between human and divine mind, namely creativity,

¹⁶ Another important point regarding the concept of assimilation is that the term *ὁμοίωσις* (*homoiosis*) appears in Plato's work *Theaetetus* with the expression "assimilation to God" (*homoiosis Theōi*) even before the *Old Testament* was translated into Greek. This notion subsequently influenced Christian philosophers and others following Plato. Plato. "Theaetetus," 176a-b. For Plato's concept of assimilation to God, See: Jedan, C. "Metaphors of Closeness: Reflections on *Homoiosis Theōi* in Ancient Philosophy and Beyond"; Algis Uzdavinys, "Introduction," xv.; Julia Annas, *Platonic Ethic, Old and New*, 52-71; Paolo Torri, "The telos of Assimilation to God and the Conflict between *theoria* and *praxis* in Plato and the Middle Platonists."

¹⁷ Irlenborn, "Der Mensch als zweiter Gott?," 382.

freedom¹⁸ and being the cause of something.¹⁹ Cusanus situates these three characteristics within the cognitive activity that manifests the power of assimilation. Through his analysis of the mind's cognitive activity, Cusanus manages to demonstrate that the image (the human mind) has a fundamental power of assimilation. In Cusanus' account of the human mind, the power of assimilation (*assimilatio*) emphasizes dynamism and becomes a part of the human mind as the image. In this respect, the immanence of assimilation within the image (the human mind) distinguishes Cusanus' doctrine from the Greek Patristic tradition, which situates assimilation (*homoiōsis*) in opposition to the image. That is why Cusanus' proposal to think of the power of assimilation inherent in the image of God can be viewed as a synthesis of Augustine's dynamic doctrine of image and the Greek Patristic tradition's doctrine of assimilation (*homoiōsis*) that emphasizes active likeness. As Cusanus states in *De Mente*, human mind's cognitive activity is also related to human's self-knowledge or the command to "know thyself." In cognition, after all, the human being gradually progresses to self-knowledge and from there to knowing her own source (God) through the power of assimilation (*assimilatio*) inherent in the image (the human mind).

In order for the cognitive activity of the human mind to start, humans must first receive external stimuli through the body. Although these stimuli activate the mind, the mind still accomplishes cognition through its own power. In other words, in order to yield the fruits of cognitive activity (concepts), the mind conceptually enfolds all things within itself. The mind carries the conceptual likenesses of everything within its power. However, for this power to be manifested the mind must be stimulated by sensible objects. For this reason, when the mind is embodied and stimulated by sensible objects, it simultaneously assimilates these objects with the concepts it holds within its power, i.e., it transforms them into conceptual

¹⁸ In his comparison between the human mind and the divine mind, Cusanus particularly emphasizes vitality and freedom. According to some commentators, a similar emphasis on freedom of the mind in comparison between the human mind and the divine mind can also be found in Gregory of Nyssa and Raimundus Sabundus. See: Isabelle Mandrella, "Viva imago. Der Einfluss des Raimundus Sabundus auf die cusanische Metapher der viva imago"; Francisco Bastitta Harriet, *An Ontological Freedom*, 189-207. In this article, while agreeing with the views of these commentators, we will demonstrate that in Cusanus's comparison between the human mind and the divine mind, he emphasizes freedom as manifested in human cognitive activity.

¹⁹ Gregory of Nyssa also thinks that the fundamental similarity between humans and God is freedom and being the cause of own actions. See: Gregory of Nyssa, *Gregory of Nyssa: On the Human Image of God*, 4, 162-163. For the use of the Greek term "*to autexousion* (τὸ αὐτεξούσιον)," which denotes self-determination in decision-making, free choice, and generally freedom, in the Eastern Patristic period, See: Cyril Hovorun, "Two Meanings of Freedom in the Eastern Patristic Tradition."

objects. Since the mind, as the image of Unity, is equality, it equalizes or coincides [*coincidentia*] the initial difference between the external objects and itself with each other. In this movement, the mind operates simultaneously in the relationality between unity and plurality. In other words, the mind, in the act of concept formation and assimilation, unfolds what it enfold in cognition and enfolds what it unfolds. In other words, it brings the plurality created by God under unity through the unifying power given to it by God. Simultaneously, the mind's power of unity or encompassing, when stimulated by the plurality created by God, unfolds the concepts that the mind holds within itself. Human mind's understanding depends on its ability to establish relationality between unity and plurality. This relationality keeps the mind continually active and prevents it from being a static substance. In this regard, the mind is not a static substance in which cognitive activity takes place but is itself the very act of activity and relationality. As Cusanus puts it, the human mind is a living substance.²⁰ Ultimately, the human mind is a thinking and living substance, and it demonstrates its vitality in cognition. In cognition, the fundamental power of the mind is assimilation. In fact, for Cusanus, cognition is assimilation.²¹

In accordance with the principle of 'like is known by the like,'²² the ultimate aim in cognition is to establish the likeness between the source and the image to form a relationship between the human mind and the divine mind. In other words, the image's goal is to reflect its source in the best possible way by becoming as similar to it as possible. The human mind, while operating as a whole in its cognitive activity with this reflective purpose, mirrors or knows everything within its self-created conceptual world through the mediation of the power of assimilation, in a manner appropriate to its different faculties (sense, imagination, reason, and intellect). In this way, the human mind acquires knowledge about the universe, itself and God,

²⁰ Cusanus, *De Mente*, 5.80. In references to Cusanus's works, a numbering system that uses book/chapter and paragraph numbers, rather than page numbers, will be employed. According to this numbering system, the English source is Nicholas of Cusa, *Complete Philosophical and Theological Treatises of Nicholas of Cusa*, Vols. I-II. The Latin source is Nikolaus von Kues, *Werke: Neuauflage des Strassburger Drucks von 1488*, Vol. 1. Additionally, for Latin, German, and English, the online resource "Opera: Werke," Cusanus Portal, <https://urts99.uni-trier.de/cusanus/content/werke.php>, has been used.

²¹ Cusanus, *De Venatione Sapientia*, 17.50.

²² Aristotle, "On the Soul," I.2.404b15-20; Additionally, the following phrase, which likely influenced Cusanus, is found in *the Hermetica* regarding the principle that like is known by like and the concept of humans being similar to God: "Thus, unless you make yourself equal to god, you cannot understand god; like is understood by like." Hermes Trismegistus, *Hermetica: the Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation, with notes and introduction*, 41.

respectively, within the limits of the conceptual world made by its own creative power. In cognitive activity, humans are creative and thus have this limitation, but precisely because they are creative, they gradually become more and more similar to their source through the power of assimilation in the mind. In other words, the human mind returns from the otherness of the universe, which it initially encounters as its first object, back to itself. This activity of the human mind, which involves the negation of the otherness through its cognition as assimilation, is the main principle of knowledge.²³ In other words by knowing the universe the human mind makes the other identical to itself, i.e. it makes it “not-other”. However the human mind preserves its difference from the not-other. As is clear, with its representation of itself as an identity-in-difference, the mind realizes that its conceptual creation is both identical and yet different from itself. Through this realization the human mind also attains the symbolic knowledge of God, who is the creator of everything, as the non-other.

The objective of this movement of the human mind is to return to her source, namely God and to recognize God as the non-other. As an important part of this return, the human mind imitates God as infinity and reflects Him in itself. However, this reflection is not static but a living, dynamic one. Through creativity and freedom in this living or dynamic reflection, the mind accomplishes its return to God. This dynamism is primarily realized in the cognitive activity of the human mind as a living image and through the power of assimilation that underpins this activity.²⁴ In its free creation based on its power of assimilation, that is, in cognition, the mind gradually becomes independent of the other, thus approaching both itself and the things in themselves, and in this way, it also approaches God. In other words, the human mind as the image becomes more and more similar to its source.

In cognition, the mind (the image) imitates God, the source of its life, with the aim of uniting with Him. The more the mind creates by relying on its own resources, the more it becomes similar to God, who creates freely and

²³ As Max Rohstock points out the negation of otherness is considered to be the main principle of both knowledge and being. However, in his book *Der negative Selbstbezug des Absoluten*, Rohstock argues that the main principle is the Absolute is both opposite and against opposites that transcends all oppositions. According to the Rohstock, Cusanus describes the relationship between the Absolute and all finite beings aenigmatically through negation. See especially the section “1.2. Die andersheitliche Negation als Fundament der cusanischen, “Differenzontologie.”

²⁴ Josef Stallmach also argues that the reason for the mind’s display of creative spontaneity in Cusanus’s is the mind’s power of assimilation. See: Josef Stallmach, “Die cusanische Erkenntnisauffassung zwischen Realismus und Idealismus,” 50-53.

unconditionally, and whose thinking and creating are one.²⁵ Thus, in order for the human mind as a living image of God, to reflect its source within itself and to attain union with Him,²⁶ it has to exhibit these characteristics as much as possible. Just as God, who desires to be known, is known through His works, the human mind, in the pursuit of increasing its degree of unity with its source, will first know itself through its original creative works and thereby achieve its assimilation to God.

Certainly, as Augustine also notes, since the infinite God is not within any ratio, approaching Him does not mean covering a spatial distance. Therefore, the union of the human mind as an image with God (the source) depends on the degree to which humans reflect God within themselves through their creative and free activity.²⁷ On the other hand, no matter how unconditional the human mind's free creation in cognition is, the fact that the infinite God cannot be compared to the finite²⁸ indicates that the mind can never fully reflect God in itself with complete equality. Nevertheless, since the human mind is an image of God, who is infinite, creative and free, its free creative activity has the potential for continual development, and for reflecting its source with increasing perfection. This suggests that, in one sense, the human mind, like all created beings, is infinitely distant from God, yet, in another sense as an image of God, it has the potential to infinitely approach Him. This potential, which refers to the reflection of 'coincidence of opposites' [*coincidentia oppositorum*] or 'identity-in-difference', manifests in the mind's free and creative cognitive activity²⁹, leading to the dynamic reflection of God within the human mind.

The human mind as a living image does not only have the potential to become increasingly similar to God, but also intrinsically desires the union

²⁵ Cusanus, *De Sapientia*, I.18.

²⁶ For a detailed study on the union with God in Nicholas of Cusa please see: Nancy J. Hudson, *Becoming God: The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa*.

²⁷ See: Isabelle Mandrella, "Der Mensch bei Nicolaus Cusanus," 178.

²⁸ Cusanus, *De Docta Ignorantia*, I.3.9.

²⁹ Michael Stadler states that human's creation is the result of the activity of understanding, and the differentiated world (*differenzierte Welt*) created by humans is a *modus cognoscendi* of the infinite world created by God. See: Michael Stadler, *Rekonstruktion einer Philosophie der Ungegenständlichkeit. Zur Struktur des Cusanischen Denkens*, 49. Stadler is correct in asserting that the human mind, in order to understand existence, engages in the activity of differentiation as an exercise of its cognitive power. However, the mind can achieve understanding as a force that simultaneously differentiates and unites. In this respect, as an image of the triune God, the mind in its cognitive activity simultaneously manifests both unity/sameness and plurality/difference, thereby reflecting its source within itself. This reflection is demonstrated in the application of its cognitive activity.

with its source through its power of assimilation.³⁰ When considered as an image, the human mind must be dynamic because a static image of an infinite source would be a flawed image. The characteristic of an image is to reflect its source in the best possible way. Moreover, the reason why God creates His image is because He manifests Himself through His image and is known by it.³¹ In this context, while the source aims to produce an image that can best reflect itself, the image created for this purpose, when it is aware that it is a living image, also strives to reflect its source better. Note that, for this goal to be achieved, the image must become aware of its own nature as an image. This awareness is gained through the cognitive activity of the image, which is created to know its source. Naturally, for this cognitive activity to best reflect its source, it requires the power of assimilation, as the image seeks to resemble its source. The process of creation that the image undertakes to resemble its source or to reflect it in the best possible way is cognition, and cognition gives this image its vitality. Thus, through its cognitive activity the image becomes a conscious entity, pursuing a specific purpose, capable of self-activation, and development.

Ultimately, humans as the living image of God can become aware of themselves as being an image and know that they have a source of life (Absolute Life) and naturally desire to become more similar to their source to be more alive. This desire for union with the source is already implanted in humans at creation. As the image of God, the mind's fundamental desire for union with God is ultimately a desire for knowledge. This desire for knowledge leads the mind to its first object as otherness, namely the world, then to itself as the non-other, and finally to its absolute source without otherness, i.e., God. In this process, the foundational cognitive power of assimilation enables the mind's assimilation first towards the other (external), and then gradually towards itself (internal), and ultimately towards God.

So far, we have focused on Cusanus' account of the human mind as a living image and its purpose in general terms. In the next section, to analyze the

³⁰ Cusanus, *Sermo CLXIX*; Cusanus, *De Venatione Sapientiae*, 17.50.

³¹ The idea that God desires to be known, and thus creates the universe and subsequently humanity, holds a significant place in Sufi traditions as well. While the focus of this study is not to draw a direct relationship between Cusanus and Sufi traditions, exploring this topic could undoubtedly open new avenues and enrich the discussion. For further reading on the theme of God's desire to be known in Sufi traditions, see: İbrahim Hakkı Aydın, "Kenz-i Mahfi". An important Sufi thinker often compared to Cusanus in this regard is Ibn al-'Arabī, whose discussion in the chapter on Adam in *Fuṣūṣ al-Ḥikam* is particularly helpful for seeing the similarities between these thinkers. See: *Ibn al-'Arabī, Ibn al-'Arabī's Fuṣūṣ al-Ḥikam: an annotated translation of "The bezels of wisdom,"* 14-26.

progressive assimilation of the human mind to God in cognition, we will first examine Cusanus' characterization of the human mind as equality of Oneness (God). In particular, we will explain why the mind as equality is an image and how it differs from other created beings (unfoldings).

2. Image as Equality in Relation to the Image as Unfolding: Human Mind's Relation to Universe

Cusanus' account of the living image encompasses and transcends previous teachings. By attributing equality to the human mind, Cusanus develops upon Augustine's dominant perspective influencing many up until Cusanus.³² In the Latin Christian tradition, Augustine recognizes the human as the image of God within the context of a source-image relationship. However, Augustine's account of the image of God does not attribute equality to humans. While Cusanus is influenced by Augustine's doctrine of the image in many aspects, as we will see, he presents an alternative theory to this dominant view. In this regard, Cusanus' account of the living image of God signifies a novel contribution to the debates on the doctrine of the image of God. With Cusanus' theory including equality, humans' self-conception in relation to God is presented not only in "vertical direction but also in a horizontal direction."³³

Hence, before discussing Cusanus' theory of assimilation, it is important to explain why he considers the human mind to be an image rather than an unfolding (*explicatio*) as plurality (*pluralitas*). The key triad of concepts here are equality (*aequalitas*), image, and unfolding. This triad can be somewhat related to Augustine's analysis of image, likeness, and equality in his theory of image. In this respect, we can relate in Cusanus' concept of unfolding to likeness. Cusanus considers the human mind as an image rather than an unfolding because he associates the mind with equality, which is the image of Oneness.³⁴ Unlike an image, unfolding, for Cusanus, is characterized as plurality. In other words, plurality manifests itself as unfolding or likeness.³⁵

³² In his article comparing the understanding of the image of God in Augustine and Cusanus, Johann Kreuzer emphasizes the centrality of the relationship between the human mind as the image of God and cognitive power in Augustine before Cusanus. He notes that Augustine developed his understanding of the human mind as the image of God particularly through the doctrines of memory and the inner word. See: Johann Kreuzer, "Der Geist als Imago Dei bei Augustinus und Cusanus," 65. In the understanding of the human mind as the image of God in Augustine and Cusanus, as Kreuzer mentions, the possession of cognitive activity is the common point. However, as we will see in the later sections of the article, Cusanus takes the human mind further in its relationship with God based on this cognitive power, beyond the point set by Augustine.

³³ Irlenborn, "Der Mensch als zweiter Gott?," 382.

³⁴ Cusanus, *De Mente*, 4.74

³⁵ Cusanus, *De Mente*, 4.74.

In his explanation of the image, Cusanus also refers to the universe, which contains plurality (otherness), as an image of God. The first place where the divine mind reveals itself, despite containing otherness, is the universe, and because of its orderliness, Cusanus refers to the universe as the first and exact image. However, in Cusanus' thought, the image signifies equality, not plurality. Therefore, how should we interpret Cusanus's evaluation of the universe as the first and exact image of God?

While interpreting the universe as the first and exact image of God, Cusanus emphasizes the orderliness within plurality (unfoldings) of the universe. He likens the orderliness of the universe as an image to the orderliness of an army, which reveals the practical wisdom of its commander more than anything else.³⁶ According to this analogy, the universe, by exhibiting orderliness, is an image that reveals the divine mind behind it. However, this image has a shortcoming. The universe is the first image, but there is a categorical difference between the universe and God in terms of their creativity. The creativity of the universe is not about creating from nothing but rather about recreating or generating.³⁷ The universe reflects its source by displaying orderliness as a manifestation of unity within plurality, but it remains as an incomplete reflection of its source because it lacks free creative activity. The universe's status as an image is not inherent to itself. Instead its status as an image depends on being perceived by the human mind that perceives the order within it, and sees the immanent unity within its plurality. Since the perceiving mind resembles unity, it can discern the unity within plurality.

Consequently, the universe, with its inherent regularity, is like an inanimate image that clearly reveals the divine mind behind it. Since the universe is created based on regularity and repetition, it is not developmental. Therefore, it lacks the ability to increasingly resemble its source. In this form, even though the universe is the first and exact image of its source, it would not be incorrect to say that it is merely a faint reflection

³⁶ Cusanus, *De Venatione Sapientiae*, 32.95. See: *De Possess*, 72. In the orderliness or lawfulness of the universe, the divine mind is manifested, and through this manifestation or image, one reaches the mind or God that determines the laws. In other words, the invisible makes itself visible and reveals itself through the visible. The origins of this line of thought can be traced back to Plato's *Timaeus*, a work that greatly influenced Cusanus, Middle Platonism, Neoplatonism, and many Christian medieval thinkers. As stated in *Timaeus* 92c, the universe, filled with both mortal and immortal beings, was created as a visible, living entity, encompassing visible living creatures. In this sense, the universe is a visible god created in the image of the intelligible god. See: Plato, *Timaeus*, 92c.

³⁷ Rūfner Vinzens, "Homo secundus Deus. Eine geistesgeschichtliche Studie zum menschlichen Schöpfungstum," 262.

of God. In this respect, the universe as plurality, while distinct from its source (Oneness), nonetheless originates from it.³⁸ That is why the universe as plurality reflects Oneness (its source), albeit imperfectly.

The human mind, based on the reflection of the universe as a ladder, sublates the distinction between the underlying divine mind (unity) and the universe (unity-in-plurality) in cognition, presenting both itself and the universe as images of God.³⁹ By conceiving the lawfulness, order, and beauty within the universe, humans ascend towards the underlying unity or truth beyond plurality. Conversely, God descends, so to speak, through the human mind in order to be known. In this process of knowing, the human, created as the knowing substance, sublates [*tollere*] the universe, which is posited as the first and exact image of God through cognition. This sublation occurs in the construction of the human's own conceptual world, which is realized through mind's power of assimilation, enacting a creative activity similar to divine creativity. The human mind's construction of the conceptual world is its domain of freedom, similar to God's. Thus, in its cognitive activity human mind reveals its distinction from the universe through the act of free creativity, presenting itself not as an unfolding (plurality) but as the true image of God (the image of Oneness). Despite the similarity, Cusanus also emphasizes the sharp distinction between the human mind and the divine mind. For instance, he compares the difference between the creative activity of the divine mind and that of the human mind to the difference between seeing and making. The divine mind brings things into existence from nothing by conceiving, whereas the human mind brings forth not the things themselves but their likenesses by conceiving.⁴⁰ Although the human mind cannot bring forth things into existence ontologically, it can create their likenesses from itself epistemologically. For the mind, through its power of assimilation, makes concepts of things that were neither pre-existing within itself nor acquired externally.

³⁸ Explaining Cusanus' account of the relationship between the universe and God falls beyond the sphere of this article. However for a clear account of Cusanus' symbolic (mathematical) explanation of the relationship between the universe and God, please refer to Pál Sándor, "Welt und Gott," 59-73.

³⁹ On this subject, Falckenberg writes as follows [translation by me]: "Just as redemption is to the theologian, so is knowledge the counterpart of creation to our philosopher. The world exists for the sake of knowledge. In creation, the infinite gives itself over to the finite; in the process of knowledge, it takes itself back from the finite. Knowledge is the return of the world to God." See: Richard Falckenberg, *Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen*, 5. According to Christoph Horn, also in Plotinus, the aim is to abolition of otherness and union with the One. See: Christoph Horn, "Einheit und Vielheit," 193. See: Plotinus, *The Enneads*, VI.9.8:32-35.

⁴⁰ Cusanus, *De Mente*, 7.99.

By focusing on the creative activity in human cognition, Cusanus establishes a sense of equality between the human mind and the divine mind.⁴¹ By doing so, he adds a new dimension to the discussion and challenges Augustine's thesis that humans are an unequal image of God.⁴² With this contribution, Cusanus makes it possible for humans to approach God, who is otherwise felt as the Other and completely transcendent. Certainly, Cusanus acknowledges the insurmountable ontological distance between God and humans, as well as other created beings. However, he allows humans to be considered as equality to God due to humans' free creativity in cognition.⁴³ Given this equality due to their shared creative activity, the original distinction between God and created beings can be replaced with the distinction between the divine-human mind and other created beings.⁴⁴

In a sense, while Augustine posits a sharp distinction between the unequal image of God (human mind) and the equal image of God (Jesus), Cusanus replaces it with his distinction between the human mind as the

⁴¹ Cusanus' conception of equality in the context of his statement that the human mind is the equality of Unity differs from his conception of equality in the context of his discussion of the Trinity. When speaking about the Trinity, Cusanus describes Unity as the Father, Equality as the Son, and Union as the Holy Spirit. Although the description of the Son as equality has been accepted since Augustine, Cusanus takes it to another level when he argues that not only the Son but also the human mind can be considered as the equality of Unity. Note however, that the equality in this context differs from the equality of the Son with the Father in the Trinity. In the case of the persons of the Trinity, the Father and the Son share the same essence, whereas the human mind, naturally, does not share the same essence with God. Hence, the equality in this context differs from the essential unity-equality relationship between the Father and the Son. Human mind as the image of God reflects the image of the divine Trinity. Hence, the human mind represents both the equality of Unity and the image of divine equality, bearing within it the image of Unity, Equality, and Union, as they are in God's Trinity. The equality within the human mind, which reflects the Trinity, manifests itself in its cognitive activity. The human mind possesses a capacity for cognition allowing it to become increasingly similar to its source through its unique creative activity. This potential for infinite development allows the human mind to reflect infinity in its cognitive creation and thus to be considered, in one sense, as the equality of Unity. However, it is important to note that, no matter how much progression occurs, there can be no direct comparison between the finite and the infinite because comparisons are possible only among finite things. As something finite, the human mind can never achieve absolute likeness or identity with the Absolute. Cusanus discusses this concept in *De Docta Ignorantia* I.3, where he elaborates on the nature of knowledge that the human mind can attain regarding this relationship.

⁴² Irlenborn, "Der Mensch als zweiter Gott?," 392.

⁴³ For Cusanus, the human mind is genuinely the equality of Oneness (unitas). See: Cusanus, *De Mente*, 6.93.

⁴⁴ According to Thierry of Chartres, who was influenced by Neoplatonism and is one of the sources that influenced Cusanus's thought, *explicatio* (unfolding) is the common determination of all created beings, including the human mind. In this respect, Cusanus presents a different view from the concept of the image as understood by both Augustine and Thierry of Chartres. This is another piece of evidence for the originality of Cusanus's understanding of the image. See: Thierry of Chartres, "Lectio in Boethii librum de Trinitate II 4-5," 155.

equal image of God and plurality (universe) as the unequal image of God. Plurality or universe, according to Cusanus, is a likeness or unfolding of God that contains no equality whatsoever. In contrast, humans, by possessing a mind, and thereby exhibiting creative cognitive activity based on assimilation exhibits the features of being both image and equality of God. Contrary to the human mind, the universe is an image that lifelessly reflects its source in a mirror or depicts its source in a static manner. A static image is entirely dependent on its source and lacks the ability to initiate its own motion. Therefore, it does not have the capability to become more similar to its source. In contrast, the human mind is a living image. This means that, in cognitive activity based on the power of assimilation, humans are creative, free, and they are the source of the conceptual world their mind produces.⁴⁵ Thus, as the true image of the divine mind, the human mind is 'the living mirror' (*vivum speculum*) of God.⁴⁶ Because this mirror is alive, it can become aware of its nature as an image and thereby move itself towards its source in order to gradually attain ever more resemblance. In this way, it has the potential to reflect its source in the best possible manner. Cusanus presents the following analogy between the human mind as a living image and plurality as a dead image:

[The situation is] as if the painter were to make two images [of himself], one of which was dead but seemed actually more like him, and the other of which was less like him but was alive—i.e., was such that when stimulated-to-movement by its object, [viz., himself, the original], it could make itself ever more conformed [to the object].⁴⁷

As expressed in this quotation, although the human mind may initially resemble its exemplar less than the dead image that appears to be more like God, it is, nonetheless, superior to the static image of the universe because it is alive. In this respect, the human mind is the sole/true image of God. Additionally, everything in the universe (God's unfoldings) becomes an image through the human mind. For Cusanus, God creates the universe to be known through it. However, the universe as plurality can reflect God and serve God's purpose only if it is brought under unity by humans' cognition as

⁴⁵ Cusanus, *Sermo CCLI*: "... freedom dwells in the mind, as the mind holds the principle of its actions within itself and is the lord of its action as Damascenus says. The mind has this freedom because it has been created in accordance with the image of God. If you consider it closely you will discover that the first cause put its likeness as cause into freedom in such a way that it should be a living image or cause that has been caused."

⁴⁶ Cusanus, *De Mente*, 5.87; Cusanus, *De Visione Dei*, 8.32; Cusanus, *De Ludo Globi*, 2.119.

⁴⁷ Cusanus, *De Mente*, 13.149.

assimilation. This in turn reveals the role of humans in this world, they are created to facilitate the transition from the plurality of the universe to unity.

In order to illustrate human's role in the world and the relationship of the human mind with equality as the image of Oneness, Cusanus uses the analogy of the first portrait of an unknown king, which serves as the original for all subsequent portraits. As he writes,

[The situation is] as if the primary image of an unknown king were the exemplar of all the other images depictable in accordance with the primary image. For God's knowledge, or "face," is descendingly disclosed only in the mental nature [i.e., in mind], whose object is truth; and it descends further only by way of mind, so that mind is both an image of God and an exemplar for all the images-of-God that are [ontologically] subsequent to it. Hence, to the extent that all things subsequent to the simplicity of mind partake of mind, to that extent they also partake of the image of God. Thus, mind, in and of itself, is an image of God; and all things subsequent to mind [are an image of God] only by way of mind.⁴⁸

As this passage clarifies, the unknown king represents God while the king's first portrait represents the human mind. Since all the other portraits have to be produced through the mediation of the first portrait, they are subsequent to it and can resemble the unknown king to the degree that they resemble the first portrait. As there cannot be an ontological similarity or comparison between the unknown king and his first portrait, Cusanus thinks that there is no proportion or comparison between the finite human mind and the infinite God. In this sense, there can be no ontological equality between the human mind and the divine mind either. Nevertheless, as this analogy conveys, there is a similarity between the unknown king and the first portrait as well as the first portrait and all the others subsequent to it. Similarly, even if there is a similarity between the human mind and the divine mind, this similarity is restricted to a few features and everything else (i.e., the unfoldings) in the universe are similar to God to the degree that they are similar to the human mind and exit through the mediation of our unique cognitive activity.

Even though the human mind is not the true origin of the existence of things, it creates things in the conceptual world based on its cognitive power due to its role as the primary exemplar in giving unity or meaning to the plurality. In this conceptual world, the human mind is not merely an imitator. Just like God, who is the creator and the primary exemplar in the real world,

⁴⁸ Cusanus, *De Mente*, 3.73.

the human mind is the creator and primary exemplar of the conceptual world.⁴⁹ Since plurality can only become an image of God through the human mind, and thereby partially reflect God, the human mind is the mediation (equality) in which God (as unity) manifests Himself. In another sense, through its cognitive activity, the human mind facilitates the return of plurality (as otherness) and itself (as both otherness and sameness) back to God. Within the boundaries of the conceptual world created by the human mind, the human mind becomes the focal point where both itself and things enter into a relationship with God.⁵⁰ Thanks to creative cognitive activity, the human mind reveals itself as the image of God (Unity) through equality. In the next section, we will see that because the human mind, as a living image, is characterized as equality, it also exhibits a structure that contains the union of identity (sameness) and difference.

3. Living Image as the Union of Identity and Difference

In the previous section, we saw that due to its free creative cognitive activity Cusanus considers the human mind as equality of God. For Cusanus, equality is considered to be the image of Unity (God) because it is a single repetition of Unity. In this single repetition, there is no intermediary (or mediator) between Unity and equality as the image.⁵¹ The relationship between Unity and equality is direct, in the sense that there is nothing external between God and the human mind. However, equality as a single repetition of Unity, is not the Unity itself. Consequently, equality contains an element of difference that is not present in the absolute sameness/identity [*idemtitas*] of Unity. As an image, equality, while sharing in the sameness of Unity through similarity, is not Unity itself, i.e., it contains difference. Yet, since equality springs from Unity and is an image of it, it also contains unity and, in that respect, sameness. In brief, equality exhibits the union of sameness and difference, between unity and plurality/otherness. For this

⁴⁹ Cusanus states that with this characteristic, the mind is created as if the Divine Creative Art wanted to create itself. Since the infinite Creative Art is infinite, it cannot create something other than itself, so what is created becomes its image. See: Cusanus, *De Mente*, 13.148.

⁵⁰ Irlenborn, "Der Mensch als zweiter Gott?," 397.

⁵¹ Prior to Cusanus, Augustine stated in *De diversis quaestionibus octoginta tribus* that the relationship between the human mind and God is direct, with no other nature intervening (*nulla natura interposita*). He adds that nothing is in a closer relationship with God. However, unlike Cusanus, he does not use the concept of equality in any way to describe the relationship between the human mind and God. See Aurelius Augustinus, *De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus / Dreiundachtzig verschiedene Fragen*, 51.2.

reason, Cusanus defines the human mind associated with equality as the coincidence (*coincidentia*) of unity and otherness, sameness and difference.⁵²

In this context, the mind as equality is actually positioned between the absolute Unity/Sameness (the Enfolding) and plurality/otherness (the unfolding).⁵³ In other words, it is neither purely One nor purely many, but is capable of relating to both Unity and plurality. Thus, in cognition, the mind simultaneously achieves both enfolding (or internalizing) and unfolding (or externalizing). Consequently, the mind is equally aligned with both sides, contains both sides within itself, and simultaneously excludes both sides.⁵⁴ In this regard, the human mind, as the equality of Unity, is a power that exists in relationality.

Human mind's dual capability for enfolding (unifying) and unfolding (differentiating) simultaneously explains why it is associated with equality as the image of Unity and underscores the importance of the concept of relationality for the existence of the mind.⁵⁵ For the mind exists precisely in this in-between state, in relationality, and in activity.⁵⁶ In order for the mind as relationality and equality to realize its functions, it has been placed in a body, where it can become active. By being in a body, the mind, in accordance

⁵² Cusanus, *De Mente*, 7.97, 15.158. Cusanus also relates the mind's sameness and otherness to the concept of number and subsequently compares the mind to a number. In his article addressing Cusanus's relationship with Plato and Pythagoreanism, Christoph Horn notes that, while Cusanus is anti-Platonic in many respects, he belongs to the Platonic tradition grounded in Pythagoreanism when it comes to the concept of numbers. Horn explains that Cusanus's understanding of mathematical numbers as being from the mind supports this and shows that he is not anti-Platonic. Cusanus continues the Platonic tradition of distinguishing between ideal and mathematical numbers. By accepting the reality of ideal numbers, Cusanus aligns with Plato, but by considering mathematical numbers as constructs of the human mind, he demonstrates a constructivist view. According to Horn, Cusanus sees a source-image relationship between these two different concepts of numbers, akin to the difference between the divine and human minds. See Christoph Horn, "Cusanus über Platon und dessen Pythagoreismus," 14. Cf. İhsan Berk Özcangiller, "Cusanus'ta İkinci Tanrı Olarak İnsan ve Ölçme Edimi," 71-75. For a detailed analysis of the relationship between mathematical cognition and theological cognition and the progression of the mind toward knowledge of God through mathematical cognition, see Yalçın Koç's work *Theograhia'nın Esasları: Teoloji ve Matematik İnşa'sı Üzerine Bir İnceleme*. In this work, contrary to Cusanus, Koç argues that church theology cannot be established through mathematical enlightenment and offers a critique of Cusanus's view of mathematical enlightenment. Since Cusanus' account of mathematical cognition falls beyond the spheres of this study, I will not go into the details of Koç's influential work. See: Yalçın Koç, *Theograhia'nın Esasları: Teoloji ve Matemantik İnşa'sı Üzerine Bir İnceleme*, 453-530.

⁵³ In *De Mente*, Cusanus states that the limit and measure of everything originate from the mind. See: Cusanus, *De Mente*, 1.57. Of course, this limit is not related to the essential existence of things but rather to the things within the conceptual world created by human cognitive activity.

⁵⁴ See: Stephan Grotz, "Der Geist als angleichende Kraft (De mente c. 7 und 8)," 133.

⁵⁵ Cusanus, *De Mente*, 15.158.

⁵⁶ See: Michael Stadler, "Zum Begriff der mensuratio bei Cusanus. Ein Beitrag zur Ortung der cusanischen Erkenntnislehre," 121-122.

with its characterization as equality, manifests itself in the union of unity–plurality and enfolding–unfolding.

So far, we saw that the human mind, through cognition as assimilation, reveals itself as a power that establishes relationality, that is, the simultaneity of sameness and difference, their union, and coexistence. Due to this feature, Cusanus characterizes the human mind as the equality of Absolute Unity or Absolute Sameness. In *De Genesi*, Cusanus raises the following question: How can the Same, which makes things the same, also bring about differentiation? And in response to this question, he states that in the Absolute Same, difference (distinction) is the Same.⁵⁷ Additionally, since the Same is only capable of making things the same and cannot be multiplied, it becomes evident that the movement of making the same can only occur through assimilation. That is why Cusanus concludes that because the Same cannot be multiplied, it calls the non-Same to itself. Since the Same cannot be reached by the non-Same, the latter is transformed and elevated to the Same. This transformation and elevation of the non-same, as will be clear, occurs through assimilation to the Same. Hence, in order to understand the absolute Same's (God's) relationship to everything else, we need to understand Cusanus' account of assimilation in this context.

Cusanus explains assimilation as follows: "Now, assimilation indicates a certain coinciding of (1) the Same's descent toward what is not the Same and (2) what-is-not-the-Same's ascent toward the Same. Therefore, creation, or genesis, can be called an assimilation for Absolute Being itself."⁵⁸ Since Unity, which is also the Absolute Sameness, cannot be multiplied, created beings naturally exist in terms of plurality. Nevertheless, at the origin of plurality lies Sameness or Unity, as both self-identity and difference from others. While plurality does not contain Absolute Sameness itself, it nevertheless reflects Absolute Sameness by being the same as themselves. Since the Absolute Sameness makes each thing the same with itself and thereby, makes each thing what it is and not another, the plurality, otherness, and diversity among things ultimately arise from the Absolute Sameness. However, as previously mentioned, this plurality, even though it reflects its source, Unity or Absolute Sameness, is insufficient in resembling it. This is because plurality's movement does not originate from itself. Therefore, this plurality

⁵⁷ Cusanus, *De Genesi*, 1.149.

⁵⁸ Cusanus, *De Genesi*, 1.149-150.

remains as such unless the unity within this plurality is brought forth by something else.

In contrast, God, the source of plurality, as Absolute Sameness and Unity, is neither other nor contains otherness. Therefore, plurality originating from the source should also be essentially devoid of otherness. Thus, the human mind, as the image of Absolute Sameness, emerges as a complementary power to reveal or actualize this lack of otherness. When complemented with Cusanus's account of assimilation, we can conclude that the movement of descending and ascending in God's relationship with plurality (or the created universe) is facilitated by the cognitive activity of the human mind.

In cognition, the human mind does not possess any innate or given conceptions and it does not merely conform to the objects passively. Nor is it a power that contains *a priori* formal structures that makes the objects fit into these molds. In that regard, cognition, for Cusanus, is neither solely the mind's conformity to the object nor the object's conformity to the mind. Instead assimilation, for Cusanus, involves both activities, i.e., the mind assimilates objects to itself and it assimilates itself to objects. In that regard, though its power of assimilation the mind actively brings forth both of these activities and their unity. As Cusanus articulates, in our minds, the capability to be assimilated (*posse assimilari*), the capability to assimilate (*posse assimilare*), and the connection between these two are one and the same.⁵⁹ The union of these different capabilities of mind in cognition can be characterized as the 'identity in difference', which is the distinguishing feature of the human mind.

With this feature of mind in cognition, the mind's ultimate purpose is to know or to understand its source, which is the mind's highest function. Understanding or knowing, according to Cusanus, is making of the mind. In that activity of making, the mind requires the existence of both the form and the matter for its activity. That is why the mind first assumes the existence of matter, to which Cusanus refers as "capability to be made," which needs to be followed by the form, i.e., the power to make. Finally, by combining or uniting these two, namely the form and matter, the mind understands or knows a thing.⁶⁰ As a result, for Cusanus, our mind cannot achieve

⁵⁹ Cusanus, *De Mente*, 11.133.

⁶⁰ Cusanus, *De Mente*, 11.133.

understanding unless it is within a triune.⁶¹ When this is accomplished, Absolute Sameness, which contains no otherness, appears in the human mind, i.e., in Its image. As is clear, the human mind in its cognitive activity exhibits the union of making others the same with itself and being itself the same with others, and thereby contains both sameness (identity) and others (difference) and their union in its nature. In that regard, the human mind as the living image reflects God's triadic nature in its activity of assimilation or cognition.

In addition to reflecting God's triadic nature, the human mind through its power of judgment (*vis iudicaria*), which plays a role in cognition, also allows the mind to reflect the free activity of the divine mind. This power of judgment, according to Cusanus, is the power that emerges simultaneously with the mind's encounter with objects. In that sense, the power of judgment does not rely on ready-made concepts or *a priori* that predetermine cognition, but instead produces judgments from itself. With this power, the mind forms its own judgments.⁶² Thus, even though the mind, united with the body, is stimulated to move by an external object, its movement occurs as a result of the judgments produced by this power of the mind. That is way the mind, which carries within itself the source of its actions and controls its own activities, can be considered free in its activity. This ability for free activity is possible because the First Cause (God) has placed its likeness within the mind, and thus "the mind is a living image or a caused cause."⁶³ Note that the mind is described as a living image of God partly because of its ability to reflect a triune God through its act of cognition, and partly because it is a caused cause that freely moves itself.

As mentioned before, the mind as a living image, through its cognitive activity based on assimilation or the movement of making the same, realizes its ultimate purpose of understanding its source, Absolute Unity or Sameness. By doing so the mind, as the living image, approaches its source and achieves self-realization. Through cognition we also manifest free creativity, which appears to be the fundamental power of the divine mind. Hence, cognition makes it possible for us to approach God or for God to become visible in the mind. As Cusanus puts it, while God creates the realities

⁶¹ The fact that the mind, as the image of God, also carries a trinity within itself and reflects various triads is particularly significant in Augustine's *On the Trinity (De Trinitate)*, especially in books 8-15. See Augustine, *On the Trinity, Books 8-15*.

⁶² Cusanus, *De Mente*, 4.77.

⁶³ Cusanus, *Sermo*, CCLI.

of things, we are creators by assimilation.⁶⁴ In this creative cognitive activity based on the power of assimilation, humans are imitators of God.⁶⁵

In this context, it is important to consider not only the creativity of the mind, but also the extent of its freedom in this creativity. God is the creator who creates freely. In His free creation, God is naturally not encompassed by anything else and moves solely by His own will, containing no otherness within Himself. When man, too, manifests a high degree of freedom that is not limited to otherness yet encompassing otherness within themselves, they draw closer to God, and reflect Him as fully as possible within themselves. However, humans cannot reflect God completely, because God is a being without otherness, while the human mind is not. In the end, the human mind is not the perfect equality of God, but rather it is God's equality as a living image approaching God. That is why the highest level at which the human mind can reflect God as Absolute Sameness or Unity is as the human mind's 'identity-in-difference.'

Conclusion

As we have seen, Cusanus' unique understanding of the image of God depends upon his conception of the human mind as a living image, which demonstrates human minds' equality to God by elaborating the mind's ability to create by assimilation, which is a fundamental power of cognition. In this respect, Cusanus' account of the doctrine of the image of God encompasses and transcends previous teachings on this topic. More specifically, with his conception of the "living image of God" Cusanus shows how the previously separated concepts of 'image' and 'assimilation' can be synthesized through cognition as assimilation in the living image.

With his understanding of the human mind as a living image and his doctrine of assimilation or cognition as the fundamental power of the mind, Cusanus continues the Augustinian view of the dynamism of the human mind

⁶⁴ Cusanus, *Sermo* CLXIX: "...we are creators by assimilation. Just as God the creator creates and forms truly through thought and thinking, we produce the resemblances of things through our intellect and show in the arts that we work with resemblances. And in the same way that God enfolds in his actuality everything which is or can be, our intellect enfolds the resemblances of all things in its power and explicates them by assimilation. This is what understanding means."

⁶⁵ Cusanus, *De Mente*, 2.62. See: Krieger, Gerhard, "Conceptus absolutus. Zu einer Parallele zwischen Wilhelm von Ockham, Johannes Buridan und Nicolaus Cusanus," 15. Kurt Flasch emphasizes the combination of the doctrine of imitating nature with the creative activity of the human mind in Cusanus. According to Flasch, Cusanus unites two opposing elements in the human mind's creative activity that produces concrete works. On the one hand, artworks or craft objects are likenesses of our creative mind; on the other hand, they are images of the inner nature of the thing. See: Kurt Flasch, "Ars imitatur naturam. Platonischer Naturbegriff und mittelalterliche Philosophie der Kunst," 291.

as an image, but he also expands the scope of Augustine's account. While Augustine attributes likeness with equality solely to Jesus, Cusanus extends his account of the image of God and attributes likeness with equality to the human mind as well. Cusanus' doctrine of the image of God is based particularly on his comparison between the human mind and the divine mind. As we saw, the prominent shared features in this comparison are creativity, freedom, and being the cause of something. By incorporating the concept of equality, Cusanus attributes these three characteristics to the human mind as a living image and to its cognitive activity in his unique source-image (God-human mind) relationship. Thanks to the equality between human mind and divine mind, we can consider the relationship between the image and its source not only in a vertical direction but also in a horizontal direction.

What is particularly striking in Cusanus' account of cognition as assimilation is that the mind in cognition exhibits the union of 'making plurality the same with itself' and 'being the same with plurality.' Mind's dual ability to assimilate and to be assimilated in cognition, and thereby to unify the pluralities and to make itself a plurality (by way of creating concepts) allows it to exhibit (i) unity (identity), (ii) plurality (difference) and (iii) their union in its nature. The union of these different capabilities of mind in cognition can be characterized as the 'identity in difference'. These capabilities refer to the same power of assimilation, which can be thought as a power of identification which can simultaneously take two different forms (i) mind's assimilation/identification to the other (plurality) and (ii) others' (plurality's) assimilation/identification to mind. Mind's ability to internalize objects and externalize itself is a necessary function of the mind not only to cognize the universe, but also to have cognition of itself and finally God. For the mind cannot cognize unless it assimilates itself to things and is assimilated by them. When the mind recognizes itself (unity) as the source of plurality (concepts), it sees that this plurality is also identical with itself (unity). The fact that the mind can view itself as identical and yet different from itself, shows that it exhibits identity in difference, not only in relation to the universe and divine mind, but also in relation to itself. Through this realization of the mind of its own triadic nature, which includes unity, plurality and their union, the human mind as the living image manages to reflect the triune God in its activity of assimilation or cognition, which constitutes the mind's ultimate purpose.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support:

Bu çalışma TÜbitak 2219 Doktora Sonrası Araştırma Bursu kapsamında Bonn Üniversitesi'ndeki araştırma sürecinde üretilmiştir. / Supported by the TUBİTAK 2219 Postdoctoral Research Fellowship, this article was developed during the research period at the University of Bonn.

YZ Kullanım Beyanı / Declaration of AI use:

Yazar, yapay zeka destekli teknolojileri bu makalenin erken taslağında yalnızca dil desteği amacıyla kullandığını beyan etmiştir. / The author declares that AI-assisted technologies were used solely for language editing purposes in an earlier draft of this paper

REFERENCES

- Abrahamov, Binyamin. *Ibn al-‘Arabī’s Fuṣūṣ al-Ḥikam: An Annotated Translation of “The Bezels of Wisdom”*. Routledge, 2015.
- Algis, Uzdavinys. “Introduction.” In *The Golden Chain; An Anthology of Pythagorean and Platonic Philosophy*, ed. by Algis Uzdavinys, xi-xxviii. Bloomington: World Wisdom, 2004.
- Altmann, Alexander. “‘Homo Imago Dei’ in Jewish and Christian Theology.” *The Journal of Religion* 48:3 (1968): 235-259.
- Aristotle. *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath*. Trans. by W. S. Hett. Loeb Classical Library 288. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957.
- Augustine. *On the Trinity: Books 8-15*, Trans. by Stephen McKenna. Ed. by Gareth B. Matthews, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Augustinus, Aurelius. *Sancti Aurelii Augustini Quaestionum in Heptateuchum libri VII*. Turnholt: Brepols, 1958.
- Augustinus, Aurelius. *De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus / Dreiundachtzig verschiedene Fragen*. Trans. by Carl Johann Perl. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1972.
- Aydın, İbrahim Hakki. "KENZ-i MAHFÎ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kenz-i-mahfi> (07.09.2024).
- Bastitta Harriet, Francisco. *An Ontological Freedom*. Leiden, The Netherlands: Brill/Schöningh, 2022.
- Beierwaltes, Werner. *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980.
- Boersma, Gerald P. *Augustine’s early theology of image : a study in the development of pro-Nicene theology*. New York: Cambridge, 2016.

- Chartes, Thierry of. "Lectiones in Boethii librum de Trinitate." In *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School*, ed. by Nikolaus M. Häring, 123-229. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1971.
- Cusa, Nicholas of. *Complete Philosophical and Theological Treatises of Nicholas of Cusa Vols. I-II*. trans. by Jasper Hopkins. Minnesota: The Arthur J. Banning Press, 2001.
- Falckenberg, Richard. *Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen*. Breslau: Koebner, 1880.
- Flasch, Kurt. "Ars imitatur naturam. Platonischer Naturbegriff und mittelalterliche Philosophie der Kunst." *Parusia - Festschrift für Johannes Hirschberge*, ed. by Kurt Flasch, 265-306. Frankfurt a.M. 1965.
- "Genesis." The Latin Vulgate Old Testament Bible, https://vulgate.org/ot/genesis_1.htm (10.07.2024).
- "Genesis." Bible Hub, <https://biblehub.com/sepd/genesis/1.htm> (10.07.2024).
- Grotz, Stephan. "Der Geist als angleichende Kraft (De mente c. 7 und 8)." In *Nicolaus Cusanus: Der Laie über den Geist / Idiota de mente*, ed. by Isabelle Mandrella, 31-146. Berlin/Boston: De Gruyter, 2021.
- Horn, Christoph. "Cusanus über Platon und dessen Pythagoreismus." In *Nikolaus Cusanus in der Geschichte des Platonismus*, ed. K. Reinhardt/H. Schwaetzer, 9-31. Regensburg: S. Roderer-Verlag, 2007.
- Horn, Christoph. "Einheit und Vielheit." In *Plotin-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, ed. by Christian Tornau, 189-195. Stuttgart: J.B. Metzler, 2024.
- Hovorun, Cyril. "Two Meanings of Freedom in the Eastern Patristic Tradition." In *Quests for Freedom: Biblical, Historical, Contemporary*, ed. by Michael Welker. Oregon: Cascade Books, 2019.
- Hudson, Nancy J. *Becoming God: The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa*. Catholic University of America Press, 2007.
- Irlenborn, Bernd. "Der Mensch als zweiter Gott? Anmerkungen zur imago dei-Lehre des Nikolaus von Kues." *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 47 (2000): 381-401.
- Jedan, C. "Metaphors of Closeness: Reflections on Homoiôsis Theôî in Ancient Philosophy and Beyond." *Numen* 60:1 (2013): 54-70.
- Koç, Yalçın. *Theographia'nın Esasları: Teoloji ve Matematik İnşa'sı Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Cedit Neşriyat, 2009.
- Kreuzer, Johann. "Der Geist als Imago Dei bei Augustinus und Cusanus." In *Nikolaus Cusanus in der Geschichte des Platonismus*, ed. K. Reinhardt/H. Schwaetzer, 65-86. Regensburg: S. Roderer-Verlag, 2007.
- Krieger, Gerhard. "Conceptus absolutus. Zu einer Parallele zwischen Wilhelm von Ockham, Johannes Buridan und Nicolaus Cusanus." In *Intellectus und Imaginatio. Aspekte geistiger und sinnlicher Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, ed. by J.M. André, G. Krieger, H. Schwaetzer, 3-18. Amsterdam/Philadelphia: B.R. Grüner, 2002.

- Kues, Nikolaus von. *Werke: Neuauflage des Strassburger Drucks von 1488*, Vol. 1, ed. by Paul Wilpert. Berlin: Walter de Gruyter, 1967.
- Ladner, Gerhart B. *The Idea of Reform, Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*. Cambridge: Harvard University Press, 1959.
- Louth, Andrew. "Deification in the Latin Patristic Tradition. Edited by Jared Ortiz. (Studies in Early Christianity.) Pp. Xii 315. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2019. 978 0 8132 3142 6." *The Journal of Ecclesiastical History* 71:4 (2020): 835-37.
- Luigi, Gioia. *The Theological Epistemology of Augustine's De Trinitate*. New York: Oxford University Press, 2008.
- Mandrella, Isabelle. "Der Mensch bei Nicolaus Cusanus." *Das Mittelalter* 19:1 (2014): 167-193.
- Mandrella, Isabelle. "Viva imago. Der Einfluss des Raimundus Sabundus auf die cusanische Metapher der viva imago." In *Manuductiones. Festschrift zu Ehren von Jorge M. Machetta und Claudia D'Amico*, ed. by Cecilia Rusconi, 223-241. Münster, 2014.
- Markus, Robert A. "'Imago' and 'similitudo' in Augustine." *Revue d' Etudes Augustiniennes Et Patristiques* 10:2-3 (1964): 125-144.
- Nyssa, Gregory of. *Gregory of Nyssa: On the Human Image of God*. Trans. and ed. by John Behr. Oxford: Oxford University Press, 2023.
- "Opera: Werke." *Cusanus Portal*, <https://urts99.uni-trier.de/cusanus/content/werke.php> (03.07.2024).
- Özcangiller, İhsan Berk. "Cusanus'ta İkinci Tanrı Olarak İnsan Ve Ölçme Edimi." *Eskiyeni* 48 (2023): 53-78.
- Plato. *Theaetetus. Sophist*. Trans. by Harold North Fowler. Loeb Classical Library 123. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1921.
- Plato. *Timaeus and Critias*. Trans. by Robin Waterfield. Oxford World's Classics. Oxford University Press, 2008.
- Plotinus. *The Enneads*. Ed. by Lloyd P. Gerson and trans. by Boys-Stones G, Dillon JM, King RAH, Smith A, Wilberding J. Cambridge University Press, 2018.
- Rohstock, Max. *Der negative Selbstbezug des Absoluten: Untersuchungen zu Nicolaus Cusanus' Konzept des Nicht-Anderen*, Berlin & Boston: De Gruyter, 2014.
- Sándor Pál. *Nicolaus Cusanus*. Berlin & Boston: De Gruyter, 1971.
- Stadler, Michael. *Rekonstruktion einer Philosophie der Ungegenständlichkeit. Zur Struktur des Cusanischen Denkens*. Munich: Fink, 1983.
- Stadler, Michael. "Zum Begriff der mensuratio bei Cusanus. Ein Beitrag zur Ortung der cusanischen Erkenntnislehre." *Mensura. Mass, Zahl, Zahlensymbolik im Mittelalter*, Vol. 1, ed. by Albert Zimmermann, 118-131. Berlin/Boston: De Gruyter, 1983.
- Stallmach, Josef. "Die cusanische Erkenntnisauffassung zwischen Realismus und Idealismus," In *MFCG 6*, ed. by Rudolf Haubst, 50-53. Mainz: Grünewald, 1968.

- Torri, Paolo. "The telos of Assimilation to God and the Conflict between theoria and praxis in Plato and the Middle Platonists." In *Thinking, Knowing, Acting: Epistemology and Ethics in Plato and Ancient Platonism*, ed. by Mauro Bonazzi, Filippo Forcignano, Angela Ulacco, 228-250. Brill: Leiden/Boston, 2019.
- Trismegistus, Hermes. *Hermetica: the Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation, with notes and introduction*. Trans. by Brian P. Copenhaver. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Vinzens, Rūfner. "Homo secundus Deus. Eine geistesgeschichtliche Studie zum menschlichen Schöpfertum." *Philosophisches Jahrbuch* 63 (1955): 248-291.
- Ware, Kallistos. "'In the Image and Likeness': The Uniqueness of the Human Person", In *Theological Anthropology, 500 Years after Martin Luthers*, ed. by Jim Fodor and Susannah Ticciati, 48-64. Leiden/Boston: Brill, 2021.
- Amedroz, H. F., "Preface." *The Historical Remains of Hilâl al-Sâbi: First Part of His Kitab al-Wuzara and Fragment of His History 389-393 A. H.*, nşr. H. F. Amedroz, içinde 3-14. Leyden: E. J. Brill, 1904.



Skepticism in al-Ghazālī and Descartes: A Reply to Sami M. Najm*

ZEYNEB BETÜL TAŞKIN

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Social Sciences University of Ankara, Faculty of Divinity, Türkiye
zeynebbetul.taskin@asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-3950-2393>

Abstract

This paper examines Sami M. Najm's claim that Abū Ḥāmid al-Ghazālī's (1058-1111) and Descartes' (1596-1650) skeptical arguments are similar in the following respect: (1) the process of doubt that depends on the distrust of sense perception and reason, (2) the motivation to arrive at certainty, (3) the nature of doubt being methodological and philosophical at the same time, and (4) their solution to doubt. I argue that while Najm's first and second claim are to the point, Najm's third and fourth points are not correct. This is because while al-Ghazālī's skepticism was philosophical, Descartes's doubt was methodological. It is true that their solution to doubt depends on intuition, but the character of their intuition is different because for al-Ghazālī it is a divine intuition whereas for Descartes it has a mental character. Although Descartes as a theist might ground the intuition on God, this does not change its mental character.

Keywords: al-Ghazālī, Descartes, Skepticism, Methodological Skepticism, Philosophical Skepticism.

el-Ġazālī ve Descartes'ta Şüphencilik: Sami M. Najm'e Bir Cevap

Öz

Bu makalede Sami M. Najm'in Ebū Ḥāmid el-Ġazālī'nin (1058-1111) ve Descartes'ın şüpheli argümanlarının şu açılardan aynı olduğu iddiası tartışılmıştır: (1) Her iki filozofun şüphe süreçlerinin duyu ve akıl bilgisine olan güvensizlik üzerine temellendirilmeleri, (2) kesinliğe varma konusundaki motivasyonları, (3) şüphelerinin hem metodik hem felsefi bir niteliğe sahip olduğu, (4) şüphencilik çözümleri. Ben burada Najm'in birinci ve ikinci iddiasının haklı olduğunu ancak üçüncü ve dördüncü iddiasının doğru olmadığını savunuyorum. Üçüncü iddiasının doğru olmama sebebi, el-Ġazālī'nin şüphenciliklerinin felsefi, Descartes'ın şüphenciliklerinin ise yöntemsel olmasıdır. Dördüncü iddiasının doğru olmama sebebi ise iki filozofun çözümlerinin sezgi temelli olmasına rağmen sezgiden kasıtlarının farklı olmasıdır. el-Ġazālī'ye göre bu sezgi ilahî bir nitelik taşıırken, Descartes'ta zihinsel bir karakter taşımaktadır. Descartes'ın bir teist olarak nihai manada bu sezgiyi Tanrı'ya dayandırması, onun zihinsel bir karaktere sahip olduğu gerçeğini değiştirmemektedir.

Anahtar Kelimeler: el-Ġazālī, Descartes, Şüphencilik, Yöntem Şüphencilik, Felsefi Şüphencilik.

Introduction

al-Ghazālī in his *al-Munqidh min al-Ḍalāl (Deliverance from Error)* and Descartes in his *Meditations* criticized the reliability of senses and reason by adopting skeptical arguments. In this respect, their skeptical argumentation stimulated many thinkers to compare their ideas on skepticism.¹ For example, in his article “The Place and Function of Doubt in the Philosophies of Descartes and al-Ghazālī”, Sami M. Najm argues that the skeptical arguments of al-Ghazālī and Descartes are similar to each other in the following respects: (1) Both used the process of doubt because of a distrust of the evidence of sense perception as a means to necessary truth (2) Both were motivated to discover a firm foundation for certainty in knowledge. (3) Both saw the nature of doubt as on the one hand artificial or methodological, on the other hand personal or existential experience. (4) Both solved to doubt are essentially the same, since they solved doubt by the help of “intuition.”²

In this paper, I argue that although Najm is right in his first and second claims, his third and fourth claims are not plausible. In so doing, in section 1, I argue that Najm’s first claim is obviously true since al-Ghazālī and Descartes constitute their skeptical arguments similarly, and that his second claim is also true in the sense that al-Ghazālī and Descartes aim to arrive at certainty and indubitability in knowledge. In addition to their pursuit of the truth, al-Ghazālī’s goal was more personal, whereas Descartes’ aim is to find indubitable principles as a ground for metaphysics, physics, and morality. In section 2, I argue against Najm’s third and fourth points. Against Najm, I argue that his third and fourth claims are not plausible since al-Ghazālī’s doubt is philosophical whereas Cartesian doubt is methodological. The

*I would like to express my gratitude to Prof. Patricia Easton for her guidance and comments on the earlier drafts of this paper. I would like to thank Ferhat Taşkın and Aysenur Ünügür Tabur for their comments. Thanks should also go to two anonymous referees for their helpful suggestions that improved this paper and to the editors for handling this paper.

¹ Osman Bakr, *The History and Philosophy of Islamic Science*; Cemil Akdogan, “Ghazālī, Descartes, and Hume: The Genealogy of Some Philosophical Ideas,” 487-502; Götz, “The Quest for Certainty: Al-Ghazālī and Descartes,”; Tamara Albertini, “Crisis and Certainty of Knowledge in al-Ghazālī (1058-1111) and Descartes,”; Omar Edward Moad, “Comparing Phases of Skepticism in Al-Ghazālī and Descartes: Some First Meditations on Deliverance from Error,”; Sami M. Najm, “The Place and Function of Doubt in the Philosophies of Descartes and al-Ghazālī,”; Syed Rizwan Zamir “Descartes and al-Ghazālī: Doubt, Certitude and Light,”; Mohammad Alwahaib, “Al-Ghazali and Descartes from Doubt to Certainty,”; Saja Parvzian, “Al-Ghazālī and Descartes on Defeating Skepticism.”

² Najm, “The Place and Function of Doubt,” 137-138. Najm points out more analogies between the ideas of al-Ghazālī and Descartes on doubt. I will restrict myself only with the ideas listed above since they are sufficient to outline the main character of al-Ghazālī’s and Descartes’s skepticism and their solutions.

difference in the nature of doubt is one of the reasons that caused al-Ghazālī and Descartes to solve the problem of doubt in an essentially different manner. Moreover, although they both used the term “intuition”, for al-Ghazālī it signifies divine intuition whereas for Descartes it has a “mental” character. Despite the similarities in motivation and skeptical argumentation, the forms of doubt (philosophical vs. methodological) and their respective solutions to doubt (divine intuition vs. mental intuition) set their philosophies apart in fundamental ways.

1. al-Ghazali and Descartes: Skepticism

al-Ghazālī has been considered as one of the greatest scholars in the Islamic tradition. He wrote on philosophy, theology, jurisprudence, logic, and Sufism. *Deliverance* is an autobiography of al-Ghazālī in which he describes his education and his pursuit of certain knowledge. His intention in *Deliverance* is to explain how his “thirst for grasping the real meaning of things” induced him to eliminate conformism, inherited beliefs, uncritical and unexamined beliefs of his youth, and to seek certain knowledge.³

al-Ghazālī’s desire for certain knowledge foreshadows closely the spirit later expressed by Descartes. In his *Discourse*, Descartes who has been regarded as the founder of the modern philosophy narrates that he was eager to gain clear and certain knowledge.⁴ Descartes, similar to al-Ghazālī, expected to cast off false beliefs and to examine anew which beliefs were true.⁵ The search for truth caused them to examine their beliefs, and to arrive at a skeptical argument.

However, in addition to his pursuit of certain knowledge, Descartes has a grander project in mind in his *Meditations*. He dedicated his *Meditations* to the Fathers of the Sorbonne. In his *Dedicatory Letter to the Sorbonne*, he explains that he wants to show the existence of God, and the existence of mind by natural reason and demonstrative proofs.⁶ So, unlike al-Ghazālī, he has a project beyond resolving personal doubt at the outset of his investigation. al-Ghazālī does not have such a project; rather he only seeks the resolution of doubt through the attainment of certainty.

Last but not least, Descartes wanted to establish the foundation of the physical sciences by appealing to metaphysics. In showing the existence of

³ al-Ghazālī, “Deliverance from Error,” 18-20.

⁴ René Descartes, “Discourse and Essays,” 113.

⁵ Descartes, “Discourse and Essays,” 117.

⁶ Descartes, “Meditations on First Philosophy,” 3.

mind and God by demonstrative proofs, he was hoping to show the existence and reality of the physical realm as he describes:

Thus the whole philosophy is like a tree. The roots are metaphysics the trunk is physics, and the branches emerging from the trunk are all the other sciences which may be reduced to three principles ones, namely medicine, mechanics and morals.⁷

Descartes' project was to offer a method for the sciences while demonstrating the existence of mind and God. This contrasts with al-Ghazālī's narrower and more personal aim—to arrive at a *sense* of certainty regarding his beliefs about the self and the world.

To reach their goal, namely, to distinguish true beliefs from false ones, and thereby to obtain certain knowledge, al-Ghazālī and Descartes start out on a similar path—the first stage of their skepticism. They both establish a principle, which defines certain knowledge, and then they evaluate their knowledge against this principle. al-Ghazālī defines certain knowledge as follows:

Then it became clear to me that sure and certain knowledge is that in which the thing known is made so manifest that no doubt clings to it, nor is it accompanied by the possibility of error and deception, nor can the mind even suppose such a possibility.⁸

So, according to al-Ghazālī, certain knowledge does not allow any doubts, errors or deception, or even the very possibility of them. Likewise, Descartes intends not to accept any beliefs as true unless they are impervious to doubt:

The first was never to accept anything as true if I did not have evident knowledge of its truth: that is, carefully to avoid precipitate conclusions and preconceptions, and to include nothing more in my judgments than what is presented itself to my mind so clearly and distinctly that I had no occasion to doubt.⁹

Descartes' principle is to accept only evident knowledge, which is conceived of as so clear and distinct that it does not cause any doubt. Both al-Ghazālī's and Descartes' goal of skeptical argument is to seek certain knowledge. To obtain certain knowledge, and to determine the truthiness of the beliefs they held, both of them evaluated the reliability of the two sources of knowledge, i.e., sense data and rational data against their principles.

al-Ghazālī starts to examine sense data in order to determine their reliability and that examination causes him to doubt them. He states:

⁷ Descartes, "Principles of Philosophy," 186.

⁸ al-Ghazālī, "Deliverance from Error," 20.

⁹ Descartes, "Discourse and Essays," 120.

Whence comes your reliance on sense-data? The strongest of the senses is the sense of sight. Now this looks at a shadow and sees it standing still and motionless and judges that motion must be denied. Then, due to experience and observation, an hour later it knows that the shadow is moving, and that it did not move in a sudden spurt, but so gradually and imperceptibly that it was never completely at rest. Sight also looks at a star and sees it as something small, the size of a dinar: then geometrical proofs demonstrate that it surpasses the earth in size. In the case of this and of similar instances of sense-data the sense-judge makes its judgments, but the reason-judge refutes it and repeatedly gives it the lie in an incontrovertible fashion.¹⁰

al-Ghazālī brings the reliability of sense data into question since reason as judge could refute its reliability.

Descartes also states that sense data are not reliable since they sometimes deceive us. So, we cannot completely rely on sense data in order to obtain true beliefs:

Whatever I have up till now accepted as most true I have acquired either from senses or through the senses. But from time to time I have found that the senses deceive, and it is prudent never to trust completely those who have deceived us even once.¹¹

Further, Descartes claims that sense data can be easily refuted when we think about our dreams. In our dreams we see ourselves in some state of affairs, and we believe that we are exactly in those state of affairs while we are in fact sleeping. When we wake up, we understand that we were sleeping and those state of affairs were only dreams. Our beliefs, though derived from sense data that seem indubitable, could be doubted, and therefore, cannot be reliable¹². al-Ghazālī's and Descartes' skeptical arguments about sense data similarly focus on their being possibly deceptive. After examining sense data, they move on to question the reliability of rational data, such as "ten is more than three," "one and the same thing cannot be simultaneously affirmed and denied," "one and the same thing cannot be incipient and eternal, existent and nonexistent, necessary and impossible."¹³

al-Ghazālī at first claims that rational data seem reliable since their truth depends on necessity. However, since we can falsify sense data by appealing to rational data, there could also be a third perception faculty that could falsify rational data. In this case, our third perception faculty or supra-

¹⁰ al-Ghazālī, "Deliverance from Error," 21.

¹¹ Descartes, "Meditations on First Philosophy," 12.

¹² Descartes, "Meditations on First Philosophy," 13.

¹³ al-Ghazālī, "Deliverance from Error," 22.

rational faculty might show the deceivability of rational data.¹⁴ For al-Ghazālī, while the mere possibility of such supra-rational faculty is enough to show the deceivability of rational data, its actual existence is not necessary. He appeals to his own dreaming argument to show the possibility of the existence of the supra-rational faculty. So far, while Descartes used dream argument to refute beliefs based on the sensory imagination, al-Ghazālī's version is directed to the rational data. al-Ghazālī claims that when we are dreaming, we feel that our imaginings and beliefs are real. However, when we wake up, we find out that our imaginings and beliefs are "groundless and unsubstantial." There are two states concerning our dreams: dreaming state and waking state. We discover that the dream state is groundless and unsubstantial in comparison to the waking state. In a similar way, we can also experience another state, which will show that the state we are in is unsubstantial and groundless. al-Ghazālī concludes "if you found yourself in such a state, you would be sure that all your rational beliefs were unsubstantial fancies"¹⁵.

Descartes also moves to examine the reliability of rational data after showing that sense data may be deceptive. He already admits that if there is a God, then He will not allow him to be deceived by rational data. However, for the sake of his argument, he supposes that God could be a fiction. If there is no God, there could be a deceiver, for instance an evil demon, which could deceive him consistently: "I will suppose therefore that no God, who is supremely good and the source of truth, but rather some malicious demon of the utmost power and cunning has employed all his energies in order to deceive me."¹⁶

If there is such an evil demon, which always deceives him, he could also deceive him about rational data. Thus, Descartes proposes the evil demon argument to ground his doubt on rational data. His evil demon argument functions exactly the same way as al-Ghazālī's dream argument.

I think this analysis allows me to agree with two points of Najm's interpretation of al-Ghazālī and Descartes. First, they both used the process of doubt because of a distrust of the evidence of sense perception as a means to necessary truth. Second, both were motivated to discover a firm foundation for certainty in knowledge. In what follows, I attempt to show

¹⁴ al-Ghazālī, "Deliverance from Error," 22.

¹⁵ al-Ghazālī, "Deliverance from Error," 22.

¹⁶ Descartes, "Meditations on First Philosophy," 14.

that Najm's third and fourth points do not correctly characterize the nature of doubt and the solution of al-Ghazālī and Descartes.

2. The Nature of Doubt and Their Solution

Najm's third point is that claims that the nature of doubt in al-Ghazālī and Descartes is similar as he states:

Moreover, in Descartes as in al-Ghazālī, the process seems to be ambivalent in character. It is once artificial or methodological, an instrument of investigation, as well as intimate, personal, existential experience.¹⁷

His fourth claim is that al-Ghazālī's and Descartes' solution to doubt is essentially the same because both of the solutions are intuitive. This is how he interprets al-Ghazālī's solution to doubt:

In al-Ghazālī we found that the only solid and sound foundation of truth is knowledge of the existence of God arrived by means of a mystical vision or intuition after a carefully and critical scrutiny of what we ordinarily call "knowledge."¹⁸

Najm's ideas concerning Descartes' intuition are as follows:

Now, it is clear that we do not apprehend the existence of the self by sense perception. For this would be subject to doubt. It is also clear that we cannot know the self by logical deduction or inference. For this, too, would be subject to doubt. In short, knowledge of the self is neither a matter of empirical generalization, nor a matter of logical deduction. The assertion, *cogito ergo sum*, refers to a unique form of cognition.

What, then, is the manner in which the existence of the self is recognized as indubitable? The answer is that the awareness of the existence of the self is an immediate awareness, a direct experience or intuition. Strictly speaking, the existence of the self is not proven, in any ordinary sense of proof; it is the fundamental illumination on which all further knowledge by deduction or empirical inference depends.¹⁹

He concludes that since the intuition helped al-Ghazālī and Descartes to eliminate their skeptical arguments, their solutions are essentially the same.

In contrast to Najm, I think that the nature of their doubt is entirely different, and this difference is one of the reasons that caused al-Ghazālī and Descartes to solve the problem of doubt in an essentially different manner. While intuition is the solution of doubt for al-Ghazālī and Descartes, I think that their solutions are still importantly different from each other because of

¹⁷ Najm, "The Place and Function of Doubt," 137.

¹⁸ Najm, "The Place and Function of Doubt," 138.

¹⁹ Najm, "The Place and Function of Doubt," 139.

(I) the nature of their doubt and (II) of the different use of “intuition.” For al-Ghazālī “intuition” signifies a divine intuition whereas for Descartes it is more like a mental intuition. To show (I) and (II), I separately examine the nature of their doubt and their solutions.

I should commence with a definition of philosophical and methodological doubt. Philosophical doubt refers to a systematic doubt regarding the propositions which we typically think we know such as the existence of the external world, the presence of other minds, the truth of some or even all propositions.²⁰ The scope of philosophical skepticism has a large-scale as one might be skeptical about different areas of reality such as metaphysics, epistemology, and ethics. Skepticism comes in a variety of degrees also, since one might be skeptical about all or only some propositions in a certain area. I understand by a *real* skeptic or by “skeptic in fact” who is convinced by his philosophical skepticism or skeptical arguments. On the other hand, methodological skepticism is more about questioning the claims of truth to distinguish true beliefs from false ones. Methodological skepticism is thus a practical tool to examine one’s beliefs and aims to arrive at certainty regarding them rather than doubting them.²¹

al-Ghazālī’s description of his life in terms of his existential crises and how he defeated them in *Deliverance* clearly shows that al-Ghazālī was genuinely experiencing doubt when he started to question the reliability of sense data and rational data. He had an existential crisis, and he *was a skeptic in fact* during that time period as he already states²² and he was looking to escape his doubts. In this respect, al-Ghazālī’s doubts were real and he was convinced by skeptical arguments during his crisis. Clearly, al-Ghazālī did not adopt methodological skepticism as a tool to scrutinize his beliefs. He also likened his process of doubt to a malady from which he seeks to recover. Thus, skepticism was only a malady for al-Ghazālī that required a cure. al-Ghazālī believed that he could not overcome his skepticism by any deductive or inductive proof, as he claims:

When these thoughts occurred to me they penetrated my soul, and so I tried to deal with that objection. However, my effort was unsuccessful, since the objection could be refuted only by proof. But the only way to put together a proof was to combine primary cognitions. So if, as in my case, these were inadmissible, it was impossible to construct the proof.

²⁰ Juan Comesaña and Peter Klein, “Skepticism,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

²¹ Katja Vogt, “Ancient Skepticism,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

²² al-Ghazālī, “Deliverance from Error,” 23.

This malady was mysterious and it lasted for nearly two months. During that time I was a skeptic in fact, but not in utterance and doctrine. At length God Most High cured me of that sickness. My soul regained its health and equilibrium and once again I accepted the self-evident data of reason and relied on them with safety and certainty. But that was not achieved by constructing a proof or putting together an argument. On the contrary, it was the effect of a light which God Most High cast into my breast and that light is the key to most knowledge.²³

al-Ghazālī was healed from his doubts not by the help of any rational arguments. His rational arguments carried him to doubt sense data and rational data, but he could not go further with those arguments. The cure for his sickness was the help of God, who cast a light into al-Ghazālī's breast. This light so illuminated al-Ghazālī's perplexed mind that he finally started to trust sense data and rational data. Therefore, he overcame his skeptical arguments not by rational arguments but by divine light or intuition,²⁴ which is beyond any rational arguments.

What is the relationship between this intuition and the senses or reason? Intuition in al-Ghazālī might be classified as a faculty that helps to obtain knowledge just like the faculty of perception and the faculty of reasoning. It is the key to wisdom, secret knowledge and a means to perceive the unseen. It is separated from the other types of faculties in terms of how it produces knowledge. God puts intuitive knowledge to the hearts directly. The way to activate the faculty of intuition is to turn the mind to God and purify acts and thoughts, as al-Ghazālī states in his *Ihyā' Ulūm al-Dīn*:

The seventh sign of the learned man of the next world is that his main object of anxiety is to learn secret knowledge, observation of the heart, knowledge of the paths of the hereafter, to travel thereon and to have abiding faith in finding self-mortification leads to Mushahadah or contemplation and lets flow the fountain of wisdom through the intricate details of the science of heart. Reading books and learning sciences are not sufficient for it. But this wisdom appears as a result of hard labour. It opens if one sits in loneliness with God with a mind turned with humility of spirit towards God and through self-mortification, observation and watching. This is the key of Ilham or inspiration and the fountain head of Kashf or secret knowledge. Many students who have been learning for a long time could not move more than what they heard. There are many students who cut short their education and remain busy in actions and observations of the heart. God

²³ al-Ghazālī, "Deliverance from Error," 23.

²⁴ Divine light refers to divine intuition. See, al-Ghazālī, *Ihya' Ulum-id-Din*, 79.

opens for them; the niceties of wisdom for which the wisdom of the wise becomes perplexed.²⁵

This text shows how knowledge is produced through the faculty of intuition. God opens the hearts of people and bestows them inspiration (*ilhām*) or secret knowledge (*kashf*) upon their hard work. *Ilhām* or *kashf* thus is a type of knowledge that occurs as a result of divine intuition. *Ilhām* or *kashf* is not obtained through senses or reasoning but it is purely God's illumination to the heart.²⁶ Thus, al-Ghazālī's resolution to doubt is divine intuition, which he believes comes only from God.

Having said that al-Ghazālī's divine intuition provides a special type of knowledge to defeat his skepticism, one could ask whether al-Ghazālī implies that *no* rational argument can defeat the skeptical arguments that he presented against the reliability of rational data. He says,

When these thoughts occurred to me they penetrated my soul, and so I tried to deal with that objection. However, my effort was unsuccessful, since the objection could be refuted only by proof. But the only way to put together a proof was to combine primary cognitions. So if, as in my case, these were inadmissible, it was impossible to construct the proof.²⁷

al-Ghazālī describes himself as helpless to overcome the skeptical challenges against rational data because he already defeated the first principles of reason which he could use to construct a proof. Although it might be nearly impossible for al-Ghazālī to construct a proof as he was in the midst of an existential crisis, al-Ghazālī's overall position may not imply that *no one* can achieve this goal, or *no* rational arguments can be found to accomplish it. The question of whether or not al-Ghazālī forbids the employment of reason against skepticism needs to be evaluated in terms of his overall epistemological commitments rather than in terms of his deliverance from personal existential crisis. Thus, while it could be assessed that al-Ghazālī's intuition provides knowledge that does not depend on reason, it is not clear that he sees it impossible to the use of reason to overcome skeptical challenges against the rational faculty at all.

As mentioned earlier, Descartes' goal was to arrive at certainty. Remember his tree metaphor above mentioned: The roots of the tree of philosophy are metaphysics, the trunk is physics, and the branches are medicine, mechanics, and morals. To do philosophy, one should first

²⁵ al-Ghazālī, *Ihya Ulum-id-Din*, 78

²⁶ In al-Ghazālī's thought, heart amounts to the invisible self or soul that also includes the faculty of reason. al-Ghazālī, *Kimyā-ı-Sa'adat*, 4.

²⁷ al-Ghazālī, "Deliverance from Error," 23.

establish a solid foundation. The new sciences such as physics, medicine and mechanics require solid first principles. His method to establish bedrock principles in philosophy and science consists of eliminating dubitable beliefs and discovering indubitable ones. He explains his method as follows:

Anything which admits of the slightest doubt I will set aside just as if I had found it to be wholly false; and I will proceed in this way until I recognize something certain, or, if nothing else, until I at least recognize for certain that there is no certainty.²⁸

Descartes used doubt as an instrument to demolish his opinions and to arrive at certainty. Doubt was the first step in his project, unlike skeptics, as he explicitly states:

In doing this I was not copying the sceptics, who doubt only for the sake of doubting and pretend to be always undecided; on the contrary, my whole aim was to reach certainty, -to cast aside the loose earth and sand so as to come upon rock or clay.²⁹

Obviously, Descartes was neither a skeptic nor doubted sense data or rational data. Thus, in contrast to Najm, I think that Descartes' skepticism was only a methodological skepticism, whereas al-Ghazālī's skepticism, which persisted during his existential crisis, was philosophical. al-Ghazālī was a genuine skeptic who was convinced by skeptical arguments. So, Najm's third claim about the nature of al-Ghazālī's and Descartes' doubt is not to the point.

After eliminating all his beliefs, Descartes sought what remains true. Cartesian doubt carried Descartes to the indubitable, Archimedean starting point of knowledge—the *cogito*. Descartes' first principle, which he founded by means of his doubt, is the fact that he exists. He claims that even if there is a deceiver who deceives him, it cannot take away the fact that so long as he is deceived, he is thinking, that is, that so long as he is thinking he must exist.

If I convinced myself of something then I certainly exist. But there is a deceiver of supreme power and cunning who is deliberately and constantly deceiving me. In that case, I too undoubtedly exist, if he is deceiving me; and let him deceive me as much as he can, he will never bring it about that I am nothing so long as I think that I am something.³⁰

²⁸ Descartes, "Meditations on First Philosophy," 17.

²⁹ Descartes, "Discourse and Essays," 125.

³⁰ Descartes, "Meditations on First Philosophy," 17.

So, Descartes' famous *cogito* is his means to overcome his skeptical arguments. How did Descartes arrive at *cogito* since he persuaded himself by the deceivability of the senses and reason?

In his book *Rules For the Direction of Mind*, Descartes presents the components of the mind hierarchically. These are senses, deduction, and intuition, as he states:

By 'intuition' I do not mean the fluctuating testimony of the senses or the deceptive judgment of the imagination as it botches things together, but the conception of a clear and attentive mind, which is so easy and distinct that there can be no room for doubt about what we are understanding. Alternatively, and this comes to the same thing, intuition is indubitable conception of a clear and attentive mind which proceeds solely from the light of reason. Because it is simpler, it is more certain than deduction, though deduction, as we noted above, is not something a man can perform wrongly. Thus, everyone can mentally intuit that he exists, that he is thinking, that a triangle is bounded by just three lines, and a sphere by a single surface, and the like.³¹

Intuition, as Descartes states, belongs to the clear and attentive mind, not to the senses or deductive reasoning. Intuition, like senses and deductive reasoning, is a mental faculty but provides knowledge that is certain and indubitable. For instance, our knowledge that a triangle has three angles does not have any risk of deception since a triangle is an intuitive conception. We grasp the necessary connection between triangle and three angles intuitively. Descartes, by his skeptical argumentation, already eliminated the reliability of the senses and deductive reasoning. His solution to doubt, i.e., thinking thing, depend on neither senses nor deductive reasoning. Therefore, "thinking thing" is grasped by means of intuition. In other words, it follows from grasping the necessary connection between thinking thing and its existence through the clear and attentive mind.

So far, I argued against Najm's claim that al-Ghazālī's and Descartes' solutions to doubt are essentially the same. Descartes' solution to doubt lies in intuition. Unlike al-Ghazālī, "intuition" in Descartes does not have a divine but a mental character that arises from the light of reason. For al-Ghazālī, one could reach divine intuition by purifying his heart and actions whereas for Descartes mental intuition depends on purified mind from prejudices. In these respects, their solutions to doubt are importantly different.

³¹ Descartes, "Rules for the Direction of Mind," 14.

Conclusion

In this paper, I examined Najm's claims that al-Ghazālī and Descartes have similar skeptical arguments with respect to 1. the process of doubt, 2. their motivations, 3. the nature of doubt, 4. their solutions to doubt. I argued that the process of doubt and their motivations have common ground. In spite of the similarities in motivation and skeptical argumentation, the nature of doubt (philosophical vs. methodological) and their solutions to doubt (divine intuition vs. mental intuition) separated their philosophies in important ways.

Though al-Ghazālī and Descartes aimed to arrive at certainty, al-Ghazālī had a philosophical doubt whereas Descartes used such doubt as a method. The important difference between al-Ghazālī's and Descartes' skepticism, therefore, lies in the nature of their doubt. al-Ghazālī, in a short period of his life, was a genuine skeptic and he eliminated his skepticism by divine intuition. On the other hand, Descartes' pragmatic use of doubt and his method separate him from skeptics. In this respect, Descartes' methodological skepticism reflects the main features of his philosophy. He constituted the general principles of his philosophy through his skeptical argument and method. His solution is also a natural solution of his presumptions and skeptical argument. However, al-Ghazālī's skepticism does not give many clues about his entire philosophical ideas since it is a partial section in his life. His existential crises carried him to solve the doubt problem by God's help, not by deductive or inductive argumentation.

To compare al-Ghazālī's and Descartes' epistemological ideas with regard to before and after their skepticism would provide a more adequate comparison of their skepticism. However, such an examination is beyond the scope of my paper as I am more focused on Najm's interpretation of these philosophers.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support:

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

YZ Kullanım Beyanı / Declaration of AI use:

Yazar, bu çalışmayı oluştururken yapay zeka destekli teknolojileri kullanmadığını beyan etmiştir. / The author declared that no AI-assisted technologies were used in the creation of this article.

REFERENCES

- Alwahaib, Mohammad. "Al-Ghazali and Descartes from Doubt to Certainty." *Discusiones Filosóficas* 18:31 (2007): 15-40. <https://doi.org/10.17151/difil.2017.18.31.2>.
- Akdogan, Cemil. "Ghazālī, Descartes, and Hume: The Genealogy of Some Philosophical Ideas." *Islamic Studies* 42:3 (2003): 487-502.
- Albertini, Tamara. "Crisis and Certainty of Knowledge in al-Ghazālī (1058-1111) and Descartes." *Philosophy East and West* 55:1 (2005): 1-14. <https://doi.org/10.1353/pew.2004.0038>.
- Bakr, Osman. *The History and Philosophy of Islamic Science*. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1999.
- Comesaña, Juan and Peter Klein. "Skepticism." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward N. Zalta and Uri Nodelman, Spring 2024 Edition. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/skepticism/>.
- Descartes, René. "Rules for the Direction of Mind." In *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol I. Trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press, 1985. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511805042>.
- Descartes, René. "Discourse and Essays." In *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol I. Trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press, 1985. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511805042>.
- Descartes, René. "Principles of Philosophy." In *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol I. Trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press, 1985. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511805042>.
- Descartes, René. "Meditations on First Philosophy." In *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol II. Trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press, 1985. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511818998>.
- Garber, Daniel. *Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511605994>.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Ihya Ulum-id-Din*. Trans. Fazl-ul-Karim, Pakistan: Darul-Ishaat, 1993.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Kīmīyā-i-Sa'ādat*. Trans. Muhammad Asim Bilal, Pakistan: Kazi Publications, 2001.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. "Deliverance from Error." In *Al-Ghazali's Path to Sufism: His Deliverance from Error*. Trans. R. J. McCarthy, Louisville: Fons Vitae, 2006.
- Götz, Ignacio. "The Quest for Certainty: Al-Ghazālī and Descartes." *Journal of Philosophical Research* 28 (2003): 1-22. https://doi.org/10.5840/jpr_2003_16.

- Moad, Omar Edward. "Comparing Phases of Skepticism in al-Ghazālī and Descartes: Some First Meditations on Deliverance from Error." *Philosophy East and West* 59:1 (2009): 88-101. <https://doi.org/10.1353/pew.0.0034>.
- Najm, Sami M. "The Place and Function of Doubt in the Philosophies of Descartes and al-Ghazālī." *Philosophy East and West* 16:3/4 (1966): 133-141. <https://doi.org/10.2307/1397536>.
- Parvizian, Saja. "Al-Ghazālī and Descartes on Defeating Skepticism." *Journal of Philosophical Research* 45 (2020): 133-148. <https://doi.org/10.5840/jpr202045162>.
- Scott, David. "Occasionalism and Occasional Causation in Descartes' Philosophy." *Journal of the History of Philosophy* 38:4 (2000): 503-528. <https://doi.org/10.1353/pew.0.0034>.
- Vogt, Katja. "Ancient Skepticism." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward N. Zalta and Uri Nodelman., Winter 2022 Edition. <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/skepticism-ancient>.
- Zamir, Syed Rizwan. "Descartes and al-Ghazālī: Doubt, Certitude and Light." *Islamic Studies* 49:2 (2010): 219-251.



The Third Part of The Studies on *Arche*: The Principle of Law*

EBUBEKİR ALAN

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye

Karamanoglu Mehmetbey University, Faculty of Theology, Türkiye

ealan@kmu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-6427-3177>

Abstract

In Ancient Greece, apart from skeptics and ethicists, practicing philosophy essentially meant engaging science, particularly physics and cosmology. The primary goal of this philosophy-science was to explain nature through three fundamental principles, which Aristotle identified as the material cause, the efficient cause, and the formal cause. Aristotle argued that these principles had been inadequately addressed by his predecessors, with the formal cause often overlooked. While Plato developed all three principles in *Timaeus*, Aristotle complicated the history of the studies on *arche* by ignoring *Timaeus* and claiming that Plato was not a physicist. This article focuses on the evolution of the third principle -the formal cause- within this framework, tracing its evolution from Thales to Plato.

Keywords: *Arche*, Formal Cause, Ideas, *Timaeus*.

Arke Araştırmasının Üçüncü Kısmı: Yasa İlkesi

Öz

Kuşkucuları ve ahlakçıları hariç tutarsak Antik Yunan'da felsefe yapmak, bilim yapmak anlamına geliyordu. Felsefe-bilim ise doğayı üç ilke açısından incelemekten ibaretti. Aristoteles bunlara maddi neden, fail neden ve biçimsel neden adını vermişti. Ona göre kendisinden önce bu ilkeler yeterli şekilde incelenmemişti, hatta biçimsel neden tümüyle ihmal edilmişti. Öte yandan Platon bu üç ilkenin tamamını *Timaeus* eserinde eksiksiz şekilde işlemiş olmasına rağmen, Aristoteles *Timaios'u* görmezden gelip Platon'un bir fizikçi olmadığını söyleyerek *arke* araştırmasının tarihini karmaşık hale getirdi. Bu makale maddi neden ve fail nedenlerden sonraki üçüncü ilkenin, Tales'ten Platon'a kadar olan gelişimini konu almaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Arke*, Biçimsel Neden, İdealar, *Timaios*.

Introduction

Our understanding of the studies on *arche* is largely shaped by Aristotle's review of the Presocratic philosophers in the first book of his *Metaphysics*. The first thing we notice, when analyzing the entirety of this project's history

independently of Aristotle, is that it was not limited to the Presocratics. Contrary to his belief¹, Plato and other later Platonists also engaged with the concept. According to Aristotle: (a) Most philosophers thought that the principles, which constitute the nature of a material object A, are preserved, and do not change while they emerge as another B.² The transition between A and B corresponds to an alteration of the states of the substratum.³ (b) Those who present the material cause as one in number couldn't realize that there must be a principle of movement besides the nature of the things.⁴ Conversely acknowledging that the material cause can be more than one makes it easier to recognize the need for a moving principle.⁵ (c) None of the philosophers focused on the formal cause, except of the Pythagoreans and the Platonists, who put forward the numbers and the ideas as essences of the things.⁶

We can confidently assert that these findings regarding the history of the studies on *arche* are incorrect. (a1) Philosophers who believe that the Constituent Principle (TCP) -or, as seen in Aristotle's philosophy, the material cause- changes as it generates different objects are almost in the majority to those who regarded it as unchanging, uncreated and indestructible. Three positions can be built around change: First, TCP transitions from existence to non-existence (death), while different objects emerge from non-existence (birth). Second, TCP serves as an unchanging substratum, with different objects representing alterations in its states. Third, TCP remains an unchanging substratum, but the objects are nothing more than appearances and thus they lack real exist. Aristotle sees the

* This paper is a revised section of my PhD thesis, titled "Yeni Pitagorasçılar'ın bir kozmolojisi" (The Neopythagorean Cosmology of One), Necmettin Erbakan University, Institute of Social Sciences, 2023.

¹ Aristotle, *Metaphysics (The Complete Works of Aristotle)*, 987a29-987b13, 988a8-17. According to him, Plato was influenced by the idea that it is impossible to conduct research or science on material thing because they constantly changing. For this reason, Plato was known for focusing on the real entities instead of their material imitations. On the other hand, there is no doubt that Aristotle interpreted the principles of ideas (the One and the Dyad) from Plato's *Unwritten Theory* as formal and material causes. However, the fact that the One and the Dyad are regarded as "arche" doesn't imply that Plato actively participated in the investigation of arche. There is an unconscious inclusion in Aristotle's system of four causes, rather than active research. If Plato had actually investigated the material objects, he would have to say that there must a principle that moves them, but he didn't. Again, the reason why some of the physicists couldn't find The Moving Principle is explained by their system's looseness and incompleteness.

² Aristotle, *Metaphysics*, 983b6-18.

³ When Socrates learns music, he is in state A, but if he forgets it, he will go to state B.

⁴ Aristotle, *Metaphysics*, 984a17-984b22.

⁵ Aristotle, *Metaphysics*, 984b5-985a12.

⁶ Aristotle, *Metaphysics*, 986a14-22, 986a33-986b5.

second option as necessary for generation and destruction not to occur in nature, and he believes that most of the philosophers adopt this position. However, it is only Thales and Anaximenes who seem to fit Aristotle's description.⁷ The philosophers before Parmenides such as Anaximander, Philolaus and Heraclitus do not see any objection in TCP dying or birthing⁸, and the philosophers after him such as Empedocles, Anaxagoras, Leucippus and Democritus built their Constituent Principles on the third option.⁹ (b1) In his *Metaphysics* Aristotle thought that The Moving Principle (TMP) would be possible only when the number of TCPs was greater than one and they were opposed/unlike, in other words, that the motion would arise only from the relationship of opposing/unlike forces. In *Physics*, he immediately overhauls this view and says that those who make TCP one in number describe it as self-mover.¹⁰ This is true about Anaximenes, Anaximander and Heraclitus¹¹, but it neglects the gods and souls that move Thales' water, which we understand to be at rest.¹² (c1) If the third principle must necessarily be "essences", no one has expressed it except Platonists and Aristotle. But considering that Aristotle complains about the abstractness of Platonic essences, we realize that no one has fully grasped true Aristotelian philosophy except Aristotle himself. This article aims to show that this third principle was the third foundation for physics and cosmologies before Aristotle and that, contrary to his claim, there was no exception among the natural philosophers who did not develop this principle. We expanded upon the analysis of Plato's works because of the well-established conviction that

⁷ Thales, Anaximander, and Anaximenes, *Beginnings and Early Ionian Thinkers (Early Greek Philosophy I)*, D4(233), D31(363).

⁸ Thales, Anaximander, and Anaximenes, D4(233), D6(283), D7(285), D8(289), D10(291), D31(363); Xenophanes and Heraclitus, *Beginnings and Early Ionian Thinkers Part 2*, D52, D54, D86, D87. According to Heraclitus and Anaximander everything begins (borns) from fire and apeiron and ends (dies) into them. Unlike in Aristotle's example where Socrates and his state "musical" can coexist simultaneously, in these philosophers TCP and its alterations do not coexist but exist sequentially. They also use the notions such as "the birth, the death, the destruction and the unlimited revolve" to directly evoke this meaning. Again, according to Philolaus, TCPs (the limiting and the unlimited things) preexist. If material objects did not exist after TCPs, human knowledge would not be possible.

⁹ Empedocles, *Empedocles: The Extant Fragments*, 8(17), 9(12), 12(8), 13(9), 15(23), 16(26), 7(6); Anaxagoras, *Anaxagoras of Clazomenae Fragments and Testimonia*, B1, B3, B4, B8, B10; Leucippus and Democritus, *Later Ionian and Athenian Thinkers Part 2*, D13, D14, D23. According to Empedocles, Anaxagoras, Leucippus and Democritus the way not to call things (other than elements, particles and atoms) exist is to multiply the number of TCPs and mix them together to produce images that we call "objects". Empedocles also uses the names of gods to refer to the four elements, because gods are not born and do not die.

¹⁰ Aristotle, *Physics (The Complete Works of Aristotle)*, 184b15-22.

¹¹ Thales, Anaximander, and Anaximenes, *Fr.*, D7.2(285), D8(289), D9(291), D3.2(241), D5(345), D6(345); Xenophanes and Heraclitus, *Fr.*, D82, D90.

¹² Thales, Anaximander, and Anaximenes, *Fr.*, D10, D11, R34, R35.

Plato was not a physicist, a conviction that had persisted since Aristotle, and because of the significant innovations his *physicist* teacher brought to the third principle. Since we wanted to limit ourselves to Plato's dialogues, we did not include his *Unwritten Theory* to this research.

1. Academic Studies on the Subject

The interpretations of the Presocratics can be divided into two categories: There is no doubt that the first and most decisive commentary came from Aristotle, who was also a historian of philosophy. It is reasonable to assert that all subsequent interpretations were influenced by Aristotle's perspective. His theory of the Four Causes became so popular that earlier philosophers were viewed as incomplete precursors of his framework.

Among contemporary researchers, Özgür Aktok appears to be the only to suggest that Heraclitus may have conceived of a third principle, alongside the material cause and the cause of motion¹³. Earlier scholars such as John Burnet, Eduard Zeller, and W. K. C. Guthrie, have argued that Aristotle's interpretations can be misleading¹⁴. However, they did not propose the possibility of a third kind of principle, as discussed in this article. It is noteworthy that Zeller observed, "as to the way in which things arise from water, Thales does not seem to have explained himself further"¹⁵. Yet, as we shall see later, the emergence of things from the water was governed by the principle of law, which in Thales' system functioned as an abstract rule (see **Table 5**). Thales was the first philosopher to use three principles to explain nature, and the triadic framework was later adopted by others: the material cause and the cause of motion (as Aristotle later termed in), and the principle of law.

Regarding interpretations of Heraclitus, Zeller highlights that the philosopher recognized a universal law in the transience of objects¹⁶. Burnet, on the other hand, asserts that Heraclitus' logos must be something distinct from his material cause, fire, or even his theory of flux¹⁷. First, it is important to note that neither of Zeller nor Burnet explicitly claims that Heraclitus effectively employed a principle of a third kind in his philosophical system. Second, contrary to Burnet's rejection of a connection between the logos and

¹³ Özgür Aktok, "İlkçağ Doğa Felsefesinde Özdeşlik ve Değişim Problemi: Thales, Anaximandros, Anaximenes ve Herakleitos," 368-383,

¹⁴ Eduard Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, 87; John Burnet, *Greek Philosophy Part 1*, 21; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, 54.

¹⁵ Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, 54.

¹⁶ Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, 67.

¹⁷ Burnet, *Greek Philosophy Part 1*, 57.

the theory of flux, we will argue that the logos is fundamentally rooted in the theory of flux.

This article argues that the set of three principles used by the Presocratics was also present in Plato's works. However, due to the prevailing opinion that Plato was not a natural philosopher, no interpretation to date has identified a clear pattern of physics in his dialogues. Francis M. Cornford asserts that the model described in *Timaeus* is an ideal living being. According to him, the sensible universe we inhabit is a copy of the intelligible world above¹⁸. Yet, Cornford maintains that the world above us does not encompass all of Plato's forms. The ideal living being provides a physical form only for physical objects within the sensible world. This implies that as if Cornford is claiming that certain forms -such as moral forms- are absent from the ideal living being. In this study, however, we will argue that the model, the ideal living being, incorporates living versions of the forms presented in Plato's middle dialogues. While Cornford contends that we have no warrant for this assertion, we suggest that the warrant lies in the insufficiency of the forms from the middle dialogues to fully account for physical becoming. This explanatory gap, we argue, was addressed in *Timaeus* by endowing the forms with life, thereby bridging the divide between the intelligible and sensible worlds.

2. Definition

The third part of the studies on arche is The Principle of Law (TPL) which determines *according to what* objects will exist. The "according to" case here indicates when and under what conditions an object will emerge. Initially, TCP itself exists, but there is no particular "that object"; and then *the object* appears. TPL can sometimes also explains how objects will differ from each other. When this happened, TPL is said to be detailed. Accordingly, in a system, an entity in a position A carries the predetermined characteristics of A and its fate is determined according to A; an entity in a position B carries the predetermined characteristics of B and its fate is determined according to B. We call the narrative that gives rise to positions A and B a *law*.

3. Types of The Principle of Law

The first type of laws functions as a "measure", conceptualizing objects on a chart of gradual progression and regression. For Thales *physis* is understood in terms of degrees between solidification and liquification.¹⁹

¹⁸ Cornford Francis M., *Plato's Cosmology*, 39.

¹⁹ Thales, Anaximander, and Anaximenes, *Fr.*, D4.

The winds, clouds, water, soil, trees, stones, animals etc. all these exist in various degrees of water condensation. Anaximenes extends this reasoning by describing the stages as ranging between densification and rarefaction²⁰, because air is rarer than liquids.²¹ Heraclitus²² is the first to emphasize that the progression and regression should occur in a cycle²³ (see Shape 1). The phases of this cycle represent the measures (το μετρον)²⁴ of the fire's burning and extinguishing. Since nothing can escape the cycle, it is the fate (ἡ βουλη)²⁵ of things to transform from one state to another according to *the law* (ὁ νομος) of change²⁶, which itself remains constant. And to be aware of this law is to possess the only true knowledge (ὁ λογος).²⁷ As a Pythagorean, Philolaus formalized the law as an object of science by assigning numbers to these measures of change. Accordingly, everything is dependent on numbers in quantity and size, meaning that each thing exists according to its specific number:²⁸

- Things come into *existence* when limits are added to the limitless (το απειρον).²⁹
- When limits are imposed, sciences emerge, and things become *ready to be known*, because limited multitude is called quantity and limited magnitude is called size. Quantity and size form the domains of arithmetic and geometry.³⁰
- Therefore, the “existence” of a thing and its “readiness to be known” occur simultaneously.
- We know that arithmetic and geometry deal with “things that have numbers”. That is when things acquire numbers, they become knowable through the sciences.
- Consequently, everything that exists has a number.

²⁰ Thales, Anaximander, and Anaximenes, D1, D2, D7, D8, D18, D21, D25, R15.

²¹ Thales, Anaximander, and Anaximenes, D4.

²² Aktok, “İlkçağ Doğa Felsefesinde Özdeşlik ve Değişim Problemi: Thales, Anaximandros, Anaximenes ve Herakleitos.” *Özgür Aktok had identified that Heraclitus' logos was a second principle different from the Constituent Principle, i.e. fire.*

²³ Xenophanes and Heraclitus, *Fr.*, D54, D51, D86, D87, D96.

²⁴ Xenophanes and Heraclitus, D85; Yakup Akyüz, “Sokrates Öncesi (Presokratikler) Doğa Felsefesi,” 55–92.

²⁵ Xenophanes and Heraclitus, *Fr.*, D45, D108; Heraclitus, *The Fragments of The Work of Heraclitus of Ephesus on Nature*, paras. 65, 110. It was George Thomas White Patrick who linked Heraclitus' 45th fragment with the 108th.

²⁶ Xenophanes and Heraclitus, *Fr.*, D105, D106.

²⁷ Xenophanes and Heraclitus, D1.

²⁸ Philolaus, *Philolaus of Croton Pythagorean and Presocratic A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretive Essays*, paras. 4, 5.

²⁹ Philolaus, para. 2.

³⁰ Philolaus, paras. 3, 6.

The second type of laws basically offers two kinds of “mixtures”. The concept of mixtures is a defining characteristic of *the physics of elements*, which began to take shape following Parmenides’ critiques. Unlike *the physics of metamorphosis* -where fundamental components (TCPs) like water, air, fire, earth, apeiron and limits undergo change- in the physics of elements, TCPs do not alter; they remain stable while forming objects. Since each element (such as earth, water, air, fire or a homogeneous part) is itself an object, in order for them to create new objects while they remain stable, they had to be more than one in number and enter into compounds.

The appearances of these mixtures as distinct objects are based on the differences in the ratio of their components. Thus, there are three possible combinations for the elements: They may exist in equal proportions within a mixture, remain isolated in their pure state without interacting with others, or form infinite number of mixtures with differing proportions of elements. Since a mixture with elements in equal proportions is by definition a unified entity, it is positioned at the origin of the universe. According to Empedocles and Anaxagoras all the elements first exist in a “sphere”³¹ or “whole”³² (σὺμπας) -states of unity and *neutral mixtures* in which no single element dominates and no attribute is distinct. This unity is followed by a chaos, as a result of the transition from the complete dominance of Empedocles’ Love to the complete dominance of Strife³³ or the motion initiated by Anaxagoras’ Nous, rotating in a vortex.³⁴ Since the Sphere and the Whole represent neutral mixtures and the Chaos signifies a state of infinite dissociation among the elements, objects only begin to emerge where Love and Strife have relative and sequential dominances³⁵ in vacuum³⁶ and when smaller group formations begin to appear in the vortex. Thus, the law here *dictates* the transition from the neutral mixture to those with unequal elements.

The third type of laws are “essences” or “ideas”, just as Aristotle always wanted it to be. Plato gives us an analogy, in the sixth book of *Politeia*, with a divided line, comparing the upper universe and the lower universe in terms of existence and knowledge.³⁷ Accordingly, just as shadows are imperfect

³¹ Empedocles, *Fr.*, para. 21(27), 22(29/28); Empedocles, Parmenides, and Zeno, *Western Greek Thinkers Part 2 (Early Greek Philosophy V)*, D98.

³² Anaxagoras, *Fr.*, paras. B1, B4a, B4b.

³³ Empedocles, *Fr.*, para. 23(30), 24(31).

³⁴ Anaxagoras, *Fr.*, paras. B9, B12.

³⁵ Empedocles, *Fr.*, para. 8(17), 15(23), 16(26).

³⁶ Empedocles, para. 21(27), 22(29/28). Stillness means to be surrounded by emptiness.

³⁷ Plato, *Republic (Plato Complete Works)*, 509d–513e.

copies of material objects and derive their qualities from them, the entire sensible universe is an imperfect copy of an intelligible universe and derives its qualities from it. There are two fundamental qualities that distinguish a copy from an original. First: Copies must have beginnings in time (they are occurrent beings). This is quite obvious, as copies are *dependent* on originals for their existence. Second, the beings in the upper universe are considered the originals of dependent-occurring beings because they *do not change*. Since ideas are unchanging, it follows that they are *the real beings*.

Plato's philosophy of ideas evolved throughout his works, and consequently, the real beings, i.e. TPL, had different appearances. In *Politeia*, they consist of "concepts" such as the Beautiful and the Good³⁸, and "mathematical objects" such as shapes and numbers.³⁹ It should be noted that interpreting *Politeia* as an attempt by Plato to engage in physics or to participate in the inquiries into *arche* would be misreading of the dialogue. Plato explicitly defined physics and placed it on the second-lowest step of the divided line, stating that it provides only beliefs rather than knowledge. However, even though Plato insisted on not engaging physics, he inevitably identified a physical principle, a principle of law: material objects exist *according* to the ideas.

The fourth type of laws explains physis through a change of "medium", specifically from a non-physical medium to a physical one. According to Anaximander, objects exist by transitioning from the inside of the Apeiron (non-existence) to outside of it (existence), before eventually returning to non-existence. He conceptualizes the interior of the Apeiron as the medium of justice, and its exterior as injustice.⁴⁰ It is called justice because, in non-existence, all things wait equally, with none violating the equality by coming into existence. Those that are born must complete the cycle by returning (dying) to non-existence, thereby maintaining sequential existence, and paying a penalty to the unborn. Anaximander dramatizes this necessary nature of physical change with the notion that "justice will be done!".

While it is uncertain whether the concept of equality introduced by Anaximander has a direct connection to proportional equality in Empedocles' Sphere or Anaxagoras' Whole, it is clear that there is a similarity between the two concepts. The Sphere, in particular, stands out among

³⁸ Plato, *Republic*, 507b.

³⁹ Plato, *Republic*, 510c.

⁴⁰ Thales, Anaximander, and Anaximenes, *Fr.*, para. D6.

geometric shapes for its mathematical representation of equality⁴¹ in Greek thought.

As for Anaximander's idea of necessity, built around the concept of justice, later influenced TPLs of Leucippus and Democritus. Since the atomists did not incorporate a god, i.e. a TMP, into their system to disrupt the initial unity of the universe and trigger chaos, they proposed that everything originated directly from an initial chaos. Unlike the concepts like the Strife or Nous, which act with intent when throwing things around, the atomists envisioned chaos as a medium of chance.⁴² The movements of atoms are unpredictable, but once atoms start to collide, it is necessarily determined which compound will form on which atoms interact. From the moment atoms begin to collide, the medium of necessity⁴³ comes into play.

Plato presents different kinds of TPLs in his *Timaeus*, some of which fall into this fourth category. Since he treats physics as a form of craftsmanship, he introduces two types of performers (TMPs) and three types of outputs depending on the performer's ability (see Table 1). The first TMP, in the chronological order of the universe, is characterized as Evil (disordered and unable to put in order), Unwise (unconscious) and Unseeing (cannot look at any model).⁴⁴ This nameless moving principle simultaneously functions as a TCP, acting as the raw material upon which all processes of becoming take place.⁴⁵ When it generates things, it does so from within itself. However, since it is -Unseeing- not aware of any models, it cannot construct the sensible universe. Instead, it builds the four elements for the first time. Yet, because of its coincidental -Unwise- movements, these outputs are inherently -Evil-defective.⁴⁶ Plato refers to this coincidental stage as *the medium of necessity*.⁴⁷ While this may seem surprising, Plato implies that in the absence of conscious and rational action, coincidence and necessity are indistinguishable (see the atomists' distinction between the mediums of chance and necessity above).

The fifth and final type of laws concerns "models", which Plato introduces in his late dialogues, especially in *Timaeus*. These models replace the

⁴¹ Empedocles, *Fr.*, para. 22(29/28); Plato, *Timaeus* (*Plato Complete Works*), 33b. "Every point on the circle/sphere is the same distance from the center."

⁴² Leucippus and Democritus, *Fr.*, paras. D58, D76, R79b.

⁴³ Leucippus and Democritus, paras. D73, D74, D75, D76a.

⁴⁴ Plato, *Timaeus*, 52e–53d. It is filled with irregular and irrational powers.

⁴⁵ Plato, *Timaeus*, 50d, 52d.

⁴⁶ Plato, *Timaeus*, 53b.

⁴⁷ Plato, *Timaeus*, 48a, 53d.

concepts and shapes of the *Republic*. Like concepts and shapes, models are real beings because they do not suffer change. However, unlike their predecessors, the models are alive.⁴⁸ To fully understand these models, we must first consider the second type of TMPs described in *Timaeus*: The Demiurge and his sons. These TMPs are characterized as Good (they able to organize and put in order), Wise (conscious) and Seeing (they look at models).

Initially, the Demiurge overcame the struggle⁴⁹ against the first TMP, which was also a raw material, and crafted regular -Good- geometrical shapes out from it, i.e. the triangles.⁵⁰ He then combined these triangles to produce the four perfect, defect-free elements.⁵¹ In this case, the four elements initially created by the first TMP can be seen as *prototypes*, whereas the elements produced by the Demiurge are their perfected versions. Finally, modeling -Seeing- the universe above, the Demiurge created the shell of the universe below⁵²: the sphere of fixed stars, the race of gods made of fire.⁵³ Here the triangles and the four elements created from them, and the shell constructed from the element of fire, are seen to be the second type of outputs in the *Timaeus*, as defect-free and permanent beings.

There is a clear distinction between the defectiveness of an object and its impermanence. The greater the skill of the craft performer, the more permanent the shape they produce. However, the defectiveness arises only when the performer fails to look at a model. This brings us to the less capable artists described in *Timaeus*: the race of gods. These beings, the sons of Demiurge, are also Good, Wise and Seeing. Their task is to use air, water and earth to construct the missing parts of the sensible universe.⁵⁴ Since plants, animals, humans and inanimate objects are crafted by these less competent artists (compared to the Demiurge) their creation lack permanence. Nonetheless, both the Demiurge and the race of gods differ from the first TMP, which was also a TCP, in one crucial way: they consciously -Wisely- look to models as they create.

⁴⁸ Plato, *Timaeus*, 30c.

⁴⁹ Plato, *Timaeus*, 48a.

⁵⁰ Plato, *Timaeus*, 53d.

⁵¹ Plato, *Timaeus*, 53b.

⁵² Plato, *Timaeus*, 33b.

⁵³ Plato, *Timaeus*, 40a.

⁵⁴ Plato, *Timaeus*, 41b–41d.

	The First Output	The Second Output	The Third Output
Evil, Unwise, and Unseeing Moving Principle, and the Raw Material of the Sensible Universe	The prototypes of the four elements		
Good, Seeing, and Wise Moving Principle: The Demiurge		The triangles, the four elements, and the spherical shell, i.e., the race of gods	
Good, Seeing, and Wise Moving Principles: The Race of Gods			Plants, animals, humans and inanimate objects

Table 1: Three outputs described in *Timaeus*

4. The Principle of Law as a Being

The greatest contribution that Plato made to the studies on arche was to elevate TPL from the level of abstract categories to the level of existence. No TPL put forward before him had ever been more than mental distinctions:

- Thales and Anaximenes’ concepts of the degrees of solidification or densification, along with Heraclitus’ measures within the Cycle, represent indicators that cannot be directly observed in the external world but can only be expressed mathematically. When one object is more solid or denser than another, we say that its degree of solidification-densification is higher; however, these degrees themselves *do not have an independent existence*.
- Philolaus’ use of numbers, addresses the need to measuring and numbering things, much like the barcodes printed on commercial products today. Even if we accept the existence of numbers on the barcodes, they are ultimately nothing more than signs that help us identify the quantity of matter an object contains.
- Anaximander’s concepts of justice and injustice, the Atomists’ notions of chance and necessity, and Empedocles’ and Anaxagoras’

ideas of mixtures are mental constructs due to their conceptual nature. Proportions within the mixtures merely describe how objects behave. For instance, we might say “Objects come together to form a sphere, scatter in chaos, or move randomly without colliding”. However, while compounds and mixtures themselves are real, their proportions or behaviors are not entities in their own right.

Contrary to tradition, Plato’s TPLs are described as truly existing entities. In both the famous Allegory of the Cave (AC) and the Analogy of the Divided Line (ADL) introduced in the *Republic*, these laws are not only depicted as existing, but are also described as being *more real* than the sensible universe itself.⁵⁵ Things like Temperance, Courage, Justice, Piety, Triangle, Square, Sphere and Pyramid are concepts that can be perceived by the mind. When we add the characteristic of preceding and existing independently of human cognition to these concepts and shapes, we arrive to what is known as *conceptual realism*. However, applying conceptual realism to physics introduces significant challenges, primarily because the notion that concepts or shapes exist outside and independent of the human mind is not easily grasped by our intuitions. Additionally, establishing the connection between physical objects, such as wind, clouds, water, soil, and stone, which we see with our eyes but are said not to exist properly, and their corresponding ideas, such as the concept of Wind, the concept of Cloud, the concept of Water, the concept of Soil, and the concept of Stone, which we cannot see but are very existent poses new difficulties. Plato is known to avoid delving physics in the middle dialogues, which might explain why this issue was not addressed earlier. In *Timaeus*, however, by incorporating Pythagorean principles and turning to physics, he was compelled to reconsider the role of ideas. The innovation is this: by attributing “life” to the concepts and shapes that precede and are independent of human existence, Plato introduces the ideas of *Timaeus*. The notion of “living concepts”, which is understood to be a kind of depiction of heaven, has now become compatible with physics through the artist-model duality. This new perspective, in which heavenly beings serve as models, can be termed *holotypic realism*.

We can trace the realistic nature of ideas through dialogues in two stages. In the first stage, as described in the sixth book of *Republic*, Plato places the originals of the geometric shapes that studied by the sciences and the abstract concepts that a philosopher should be oriented towards above the

⁵⁵ Ahmet Cevizci, “Platon’un Devlet’teki Bölünmüş Çizgi Analojisi,” 31; Plato, *Republic*, 509d.

divided line. According to Plato, scientists and philosophers are the one who can best grasp this intelligible part, which serves as repository of abstract concepts. This is because their access to the intelligible universe is the only way to do science in the sensible universe. Understanding the interplay between the intelligible and the sensible, is key to grasping how sciences function. For ordinary listeners of dialogue like us, however, visualizing this relationship is challenging, as abstract concepts remain beyond our direct experience. So, we can assume that the analogy was written in the apophatic style which appeals only to some audiences. Again, the purpose of the first stage was *to negate the intelligible part of line/universe from the sensible part*.

In the seventh book of *Republic*, Plato introduces the Allegory of the Cave but does not yet transitions to the second stage. Instead, he changes his style to re-engage the audience who may have been alienated by ADL. According to the allegory, the sensible universe can be imagined as shadows cast on the wall of cave, while the intelligible universe, which contains the originals of these shapes correspond to the real objects at the cave's entrance. Unlike the ADL, which uses the style of negation to separate the intelligible from the sensible, the allegory employs a style of likening. Here, a tangible being (e.g., the shadow on the wall) is *likened* to another tangible being (e.g., the object at the cave's door). This approach allows us to visualize the elements of the sensible universe (such as wind, clouds, water, soil and stone) as shadows of corresponding concepts in the intelligible universe. It is important to note, however, Plato does not abandon conceptual realism in the AC. He still does not claim there are literal winds, clouds, water, soil or stones in the sensible universe that cast shadows in the sensible universe. Instead, what exist in the intelligible universe are still the abstract concepts: Wind, Cloud, Water, Soil, Stone, and so on.

This tension between the styles of negation and likening, successively expressed in the *Republic*, gives way to the renunciation of conceptual realism and the emergence of *holotypic realism* in *Phaedo* and *Timaeus*. In these dialogues Plato claims that there is another universe, truly living above the sensible one, which contains the specimens of the objects in our world.⁵⁶ In this kind of realism, the ideas such as Justice, Courage, Beauty and Good are no longer mere concepts but have become holotypes. According to the intelligible universe depicted in the *Phaedo*, the ethical behaviors of the

⁵⁶ Plato, *Timaeus*, 28a, 28b, 29a, 30c, 30d, 31a; Plato, *Phaedo* (*Plato Complete Works*), 109c, 110b, 110c, 111a, 111c.

perfect individuals living in heaven correspond to our idea of Good, their ways of apprehending the truth correspond to our idea of Knowledge, and their other virtues correspond to ideas such as Justice, Love, Courage. As can be seen, the “existence of the upper universe”, initially treated as a tangible entity during the stage of likening (despite being nothing more than conceptual) is *affirmed* in the *Phaedo* and *Timaeus*. The result is the assertion of another universe: a living-abstract-intelligible realm that exists above the living-tangible-sensible world.

	Type	Related Passages	Style	Aims
First Stage	Conceptual Realism	The Analogy of the Divided Line in <i>Republic</i>	Negation	Concepts are negated from beings in the sensible universe.
Transition Stage		The Allegory of Cave in <i>Republic</i>	Likening	The relations of concepts to the beings in the sensible universe are described by likening them to the relations between beings in the sensible universe.
Second Stage	Holotypic Realism	The “Living Thing” in <i>Phaedo</i> and <i>Timaeus</i>	Affirmation	The existence of the intelligible universe is affirmed just like the sensible universe.

Table 2: The transition from conceptual realism to holotypic realism in Plato’s middle and late dialogues

5. Holotypic Realism as Models and Its Consequences

How does holotypic realism work in physics? This kind of realism requires an additional perspective that incorporates craft-like activity. Here, the relationship between the artists, the raw materials and the laws that the

artists must obey introduces new innovations and possibilities for the studies on arche.

The first innovation in *Timaeus* is the introduction of more than one artist or Moving Principle. Similarly, let's recall that in Empedocles' framework, there were multiple TMPs, namely Love and Strife, which functioned simultaneously as equivalent forces. Love and Strife was acting like two opposite poles, dividing the workload of moving and shaping things. In contrast, Plato's TMPs operate within a *hierarchical framework of creation*. If the Demiurge had been the sole artist, the sensible universe would have been replaced by an empty shell devoid of life. This is because the Demiurge's role was limited to the initial formation of the sensible universe's spherical shell. After this stage, the race of gods assumes responsibility for further creation. Just as the Demiurge modeled the intelligible universe to craft the spherical shell, the lesser gods also drew upon the same models to form the living beings within the sensible universe. Again, according to this plan, in the last stage, the human intellects (acting as the last moving principles after the lesser gods) inherit this creative role. Their models *should be* the hotypic humans, or heavenly people, found in the intelligible universe (see *Phaedo*). Thus, the triad of "the Demiurge, the lesser gods and the individual intellects" emerges as the three key artists responsible for the formation of our world.

Second innovation concerns the skills of the artists. In *Phaedo*, the upper universe is compared to the sensible universe, and it is described as the realm where the real sky, the real light, and the real earth exist - not here, but there.⁵⁷ This characterization asserts the upper universe's superiority to the sensible one.⁵⁸ However, the reasons for this superiority are not what they might seem:

1. The superiority does not stem from the fact that the raw materials of the sensible universe are material substances, like the four elements or atoms, while the nature of the intelligible universe is something else, something more abstract. A being's superiority or its qualification as a real existence is not determined by the abstractness of its TCP but by its degree of *permanence*.
2. The superiority of the models is not a consequence of its role as temporally "primary" while artwork is "secondary" (existing later). A being created later in time can be just as permanent as its model,

⁵⁷ Plato, *Phaedo*, 110a.

⁵⁸ Plato, *Phaedo*, 110b.

showing that dependent, occurrent beings can be classified as superior.

3. It is not based on an assumed relationship where models are inherently better than their artworks. A truly omnipotent artist could create an exact replica of the model, in such a case, the copy would carry the same qualities, and could be considered just as superior as the model itself.

The main reason the objects we see around us are not considered real beings is that the details within the sensible universe were not perfectly replicated by various artists other than the Demiurge. As stated clearly in *Timaeus*, the skills of the artists are reflected in their artworks.⁵⁹ The shell of the sensible universe, crafted directly by the Demiurge, is indeed perfect, permanent and real - just like its model. If TCPs of the sensible universe, such as the four elements, inherently prevented perfection, permanence, or reality, the Demiurge's creation would never have achieved such qualities. Yet it did. Similarly, the lesser gods, fashioned and cared for by the Demiurge himself, are immortal (permanent). The fact that they are made of fire did not prevent their permanence.⁶⁰ In contrast, the details within the sensible universe, which are artworks of the lesser gods, they are doomed to aging, wearing out and decay. Had these details been fashioned by the hands of the Demiurge, the sensible universe would have been entirely immortal.⁶¹

Third: It concerns the nature of the raw material used by the artist. In *Timaeus*, the Constituent Principle is not a lifeless, motionless ingredient waiting to be shaped - like block of stone sculpture, and clay or wax in pottery. Instead, the pile of triangles, or the place (ἡ χωρὰ) where becoming occurs, behaves like a living being due to irregular, unbalanced, and uncontrolled powers within it.⁶² In this sense, it acts as a “non-artist moving principle” alongside the triad of the Demiurge, the lesser gods and individual intellects. When we examine the activity of the pile of triangles, we see it operates in opposition to the Demiurge's ordering practices. This irregularity poses a challenge to the artists. Yet, the omnipotent Demiurge has the strength to overcome the chaotic forces within the pile of triangles.⁶³

⁵⁹ Plato, *Timaeus*, 28b.

⁶⁰ Plato, *Timaeus*, 41a–41b.

⁶¹ Plato, *Timaeus*, 41c.

⁶² Plato, *Timaeus*, 48a.

⁶³ Plato, *Timaeus*, 48a.

However, the lesser gods -being made of fire and therefore belonging to the pile of triangles- lack the ability to fully overcome its instability.

Thus, the dialogue revolves around the struggle between the Necessity of the raw material and Intellect of Demiurge, with Intellect ultimately prevailing over the Necessity. In the case of humans, since their bodies originate from the pile of triangles, they are subject to necessity.⁶⁴ However, the Intellect within their souls comes from the Demiurge.⁶⁵ The trouble with human beings, then, is not a lack of power (as is the case with the lesser gods) but a lack of will. Each time reason is exercised, virtues and values, akin to the behavior of the people in the upper universe, will emerge.⁶⁶ Conversely, yielding to the pressures of the non-artist moving principle -the chaotic source of our bodies- leads to immorality, evil and ignorance within the sensible universe. At this point, human beings bear full responsibility; as during their creation, they were shown the universal laws and models they were required to obey.⁶⁷

Fourth: It concerns the scope of the artworks. Contrary to what one might think, the entirety of the sensible universe, with all its details, did not emerge as a resemblance to the model. This earlier view stems from Plato's idea that "every being has a form from which it derives its qualities". However, the revised perspective in *Timaeus* asserts that "some beings have forms from which they derive their qualities". To understand this distinction, we need to compare the contents of the sensible universe with those of the intelligible universe one by one.

1. First, the shell of the sensible universe and the bodies of the living beings within it are also present in the intelligible universe. These entities were fashioned by using the model as a reference, i.e. by partaking the ideas.
2. In contrast, the "negative beings" of the sensible universe -such as feces, mud, thorns, eroded rocks- do not exist in the upper universe. However, the absence of these entities in the upper universe does not disqualify them as artworks in the lower universe. Their existence is attributed to the lesser gods' inadequacy when compared to the Demiurge.
 - a. Feces: This arises with the digestive systems of mortal creatures in the sensible universe. Its mortality is due to its

⁶⁴ Plato, *Timaeus*, 42a.

⁶⁵ Plato, *Timaeus*, 41c.

⁶⁶ Plato, *Timaeus*, 42b.

⁶⁷ Plato, *Timaeus*, 42d.

insufficient resemblance to immortal beings of the upper universe.

- b. Mud: This results from the inability to completely isolate earth and water -presumably found in pure form in the upper universe- from one another other in the sensible universe.
 - c. Thorn: These caused flowers, which possess perfect beauty in the upper universe, to manifest as imperfect beauties in the sensible universe. This phenomenon is elaborated in Plato's middle dialogues through the concept of "deprivation". According to this view, the deprivation of ideas to varying degrees accounts for beings that deviate from the perfection of the ideas themselves. For example, whenever the goal of the idea of Beauty is not fully realized, less beautiful forms must inevitably emerge.
3. However, the concept of deprivation cannot explain the "contrast with the ideas". Immoral practices such as ignorance, cowardice, dishonesty, malevolence and injustice -absent in the upper universe, contrary to its model- couldn't have arisen as a product of artistic performance. Art is a process in which a moving principle, acting as an artist, constructs a work by turning toward a model. In this context, we know that ignorance, cowardice and dishonesty are absent in the model. When we examine the artist, no deficiency in ability can result in the creation of something directly opposite to the goal of art. Take the idea of "Politeness" as an example. Misapplications of this idea may lead, on one hand, to excess, such as what we call in Turkish *the Fool of Politeness* -an effort to be overly polite, resulting in looking foolish- and, on the other hand, to deficiency, such as *Social Interaction Disorder*, seen in people with autism or social impaired perception. Similarly, the idea of "Generosity", can, when misapplied, result in excess, such as *Lavishness*, or deficiency, such as *Stinginess*. However, efforts to embody politeness should never result in opposite, Rudeness, just as efforts to embody generosity should never result in opposite, Stinginess.

The scope of artwork includes good, beautiful, and just things, as well as their imperfect derivatives. Beings contrary to the model, arise from a non-artist moving principle within the human component. Indeed, the capacity of the pile of triangle to produce is not denied in *Timaeus*; on the contrary, the

prototypes of the four elements already existed before the Demiurge began shaping the triangles.

Artwork	Artist	Is the artwork resembling the model?	Characteristic of Artwork	The Reason
The spherical shell of the sensible universe	The Demiurge	The spherical shell of the intelligible universe	Permanent	The artist is omnipotent
Bodies of living beings within the sensible universe	The Lesser Gods	Bodies of living beings within the intelligible universe	Mortal	The artists are not perfect
Objects like feces, mud and thorn within the sensible universe		No resemblance	Mortal and Negative	The artists are not perfect
People’s behaviors that represent knowledge, courage, goodness and justice	The Individual Intellects	Yes, it resembles	Positive	The moving principles chose to act as artist and obeyed the laws
People’s behaviors that represent cowardness, barbarism and greed		No resemblance	Contrary	The art was not performed, or the artists chose the wrong model

Table 3: The emergence of the sensible universe in the context of the discourse of “art” described in *Timaeus*

Fifth: It is about the nature of the model. The capacity of an artist to choose between potential models is the underlying reason for differentiation between the artworks. At this point, humans need to be analyzed separately from the lesser gods, as humans possess willpower. At the very beginning of the cosmological passages of *Timaeus*, a connection is established between the artist's will and the nature of the model.⁶⁸ Accordingly, the *model* represents the object the artist turns to. If the artist turns towards something permanent, he will produce something permanent, insofar as his abilities allow. However, if he turns towards something mortal, it becomes inevitable that his creation will lack permanence. The possibility of selecting models from defective or imperfect things prompts a reevaluation of Plato's early and middle dialogues, which portray models as flawless, perfect and eternal. This issue is examined under the title "Are there any models for evil or bad things?" in philosophical literature.⁶⁹ In fact, Plato himself was aware of this problem.

Let's now examine three relevant passages. In *Parmenides* 130c, the young Socrates, depicted in line with the middle dialogues, argues that not every being in the sensible universe should correspond to a positive model in the intelligible universe.⁷⁰ For example, we should not say that there are forms for negative beings such as hair, mud and feces. However, in *Phaedo* 110a, as Socrates approaches death, he emphasizes that the key distinction between the sensible and intelligible universes lies in permanence.⁷¹ Accordingly, negative beings like mud or eroded rocks are considered imperfect copies of the models within the upper universe. These entities have emerged with a certain degree of deprivation of ideas. If we consider that the imperfect replicas are the derivatives of the perfect models, we will have to admit that hair, mud and feces must have had their ideas. Notice, here, that there is still no explanation for the bad things within the sensible universe. It seems that as long as Socrates speaks, there will be no real cosmology, because a system that focuses only on explaining the positive or imperfect things, but cannot explain the bad things, will only be an incomplete cosmology.

⁶⁸ Plato, *Timaeus*, 28b.

⁶⁹ Necip Fikri Alican, "The Good, The Bad and The Ugly Does Plato Make Room for Negative Forms in His Ontology?."

⁷⁰ Plato, *Parmenides* (*Plato Complete Works*), 130c.

⁷¹ Plato, *Phaedo*, 110a.

Finally, in *Timaeus*, we encounter a silent Socrates – a clear indication of the end of a particular philosophy centered on ideas. This shift also signals a renunciation of the earlier reluctance to engage with physics and replaced by a foreign speaker who introduces an artistic conception of physics that incorporates “evil forms”. Here, the theme moves beyond the “deprivation of a model” to allow space for “bad models”. The artist may turn towards the good things as well as the bad things. This thematic shift is plausible, as the moralistic framework of the middle dialogues, which could suffice only with positive ideas, struggled to account for defects or evils in the cosmological structure. Consequently, the traditional list of ideas prepared according to Justice, Courage, Beauty, the Good and other positive things must now expand to include these new, negative ideas.

	View	Related Passages	Explanation
First Stage	Negative things do not have any models	The dialogues of the middle period, and <i>Parmenides</i> 130c	Beings within the lower universe are not real entities.
Second Stage	All the material objects have their models	<i>Phaedo</i> 110a	Negative objects such as hair, mud, feces, thorn and eroded rocks also have models, because they are imperfect replicas of the perfect models.
Third Stage	Everything can be a model	The discourse on “art” in <i>Timaeus</i> 28b, and the concepts of “people being introduced to the laws” in <i>Timaeus</i> 42d	The model is the holotype that the artist refers to when creation their artwork.

Table 4: Are there any bad ideas according to Plato's dialogues?

This thematic shift in *Timaeus*, which highlights the importance of model choice, also makes meaningful the comparison between Atlantis and Athens presented at the very beginning of the dialogue – a narrative that might initially seem disconnected from the cosmological descriptions that follow. According to the story, in the dawn of the human history different regions of dominance were distributed among communities, each under the care of a

specific gods. However, this balance was disrupted when the people of Atlantis, under Poseidon's care⁷², became unruled and engaged in senseless wars.⁷³ The only power that capable of opposing them was the Athenian people, guided by Athena and Hephaestus⁷⁴, who embodied wisdom and virtue. Despite their technological advancement and economic superiority, the barbaric Atlanteans were ultimately defeated by the Athenians.⁷⁵ The reason for the Atlantis' downfall, as the story explains, lies in weakening the divine element within them -the intellectual essence bestowed by the Demiurge- while their the human nature, bearing the chaotic characteristics of the pile of triangles, gained dominance.⁷⁶ Plato invites us here to choose between two contrasting sets of models: wisdom and virtue as positive models and barbarism and greed as negative models.⁷⁷ These are the lessons derived from the story:

1. The people of Atlantis stand before us as candidates for *bad or evil holotypes*. For the first time in history, they have established a way of life that was not only incompatible with wisdom and justice, but directly opposed to these ideals. Thus, they represent the holotypes of their kind in terms of ambitious and greed societies.
2. In contrast, the Athenian people are not themselves holotypes. Rather, Hephaestus and Athena guided them by emulating the perfect models in the intelligible universe, which serve as holotypes for both them and us.
3. The people of Atlantis, who arose within time and ultimately vanished due to natural disasters, demonstrate that impermanent beings can also manifest as holotypes.

In conclusion, [1] a being in the lower realm, such as the shell of the sensible universe, is perfect and permanent only if its holotype in the corresponding category, the shell of the intelligible universe, is perfect, and the associated moving principle -the Demiurge- is omnipotent. Any deviation from this ideal scenario results in defective or evil beings. [2] In this context, the power of TMP can be equivalent to the irregular and irrational activities of TCP -such as when lesser gods and individual intellects act upon the Good-

⁷² Plato, *Critias*, 113c.

⁷³ Plato, *Timaeus*, 25a.

⁷⁴ Plato, *Critias*, 109c.

⁷⁵ Plato, *Critias*, 114d-120e.

⁷⁶ Plato, *Critias* 121b.

⁷⁷ Plato, *Timaeus*, 42d.

or TMP may actively choose bad or evil holotypes, as occurs when individual intellects choose vice or when TCP within a human being overcomes the intellectual elements. [3] The non-artist moving principle, the pile of triangles, possess the capacity to produce the prototypes of the four elements as well as other evil beings. [4] The possibility of choosing holotypes from among evil or impermanent entities underscores that bad ideas, as well as good ideas, can exist. Furthermore, the existence of bad ideas also suggests that the ideas need not be eternal and immortal; instead they may be dependent entities.

6. The Laws of Physics and Ethics

Nature is primarily governed by the laws of physics. Since nature precedes human existence, man-made artificial laws arise only after the physical laws. As new forms of existence are invented by humans -alongside physical existence- corresponding laws also emerge. Conversely, as new laws are introduced beyond the laws of physics, new forms of existence can likewise come into being. Consider a table, a computer chip, a houseplant, cologne, a mask, a child, a dog and a bug. What differentiates these entities is not primarily people's value judgements, linguistic naming processes, or other forms of explanation. Their initial differentiation lies in their morphology, which can be observed directly by human eyes, detected by cameras or other technological devices, or, as seen in Aristotle's philosophy, understood through the reception of sensible forms. This differentiation can also be demonstrated quantitatively by examining their material composition and the arrangement of their components. Beyond morphological distinctions, human reasoning introduces additional layers of separation: *moral laws* that distinguish beings in terms of values, *legal laws* that distinguish beings in terms of rights and responsibilities, and *political laws* that separate beings in terms of identities.

Basing worldviews on moral, legal, and political laws, in addition to physical laws, does not imply disregarding the physical existence of objects. Rather, it may suggest that the philosopher prioritizes the moral, legal or political existence of a being over its physical existence. Naturalist philosophers, who encompass both human actions and physical processes within the domain of nature, argue that the method of natural sciences can explain both ethics and physics. In this context, we cannot be certain whether Anaximander developed a formal ethical system. However, his use of the concept of justice -particularly when emphasizing that the nature of mortal

objects is to disappear and be replaced by new ones⁷⁸- clearly demonstrates that he constructs a physics imbued with ethical connotations.

As for Heraclitus, his cycle of change places fire, earth, water and air in a sequential order, ensuring that no entity escapes from the cycle. As might be expected, since the soul is also an entity, it must exist within the cycle -its logos may increase or decrease⁷⁹ and must reside in a specific sector where the air exists.⁸⁰ He even suggested that the gods themselves are within the cycle, inhabiting the sector associated with fire.⁸¹ In this context, Xenophanes, who claims that the god is the unchanging universe, would have to concede that the *god changes*, since the cycle encompasses the entire universe.⁸² Now, if the soul were considered a material object according to Heraclitus, it would, as understood from the time of Anaximenes, be on the same sector with air.⁸³ Again, if the soul emerges in dependence on our biological vitality, its origin would undoubtedly be linked to water.⁸⁴ This connection to water is not merely because humans are largely composed of water or because we feel thirst while alive, what is actually meant is that the sperm is water. *The birth and death of the souls is caused by pleasure.*⁸⁵ We are born from the sexual desires (sperms) of other souls, and our souls die through our bodily desires such as drinking (alcohol) and the pursuit of sexual gratification.⁸⁶ The body pulls us towards water, while the soul strives to ascend to the gods, characterized by fire. Thus, the progression of the cycle as the amount of logos increases, and its regression as the amount of logos decreases must also be applied to the evolution of the soul. According to this, some people are ignorant⁸⁷, others are asleep⁸⁸, some live by misconceptions⁸⁹, and some are akin to animals⁹⁰ -conditions stemming from their failure to listen or to care about the logos, i.e. truth.⁹¹

⁷⁸ Thales, Anaximander, and Anaximenes, *Fr.*, D6.

⁷⁹ Xenophanes and Heraclitus, *Fr.*, D99.

⁸⁰ Xenophanes and Heraclitus, D102.

⁸¹ Heraklitos, *Heraklitos Fragmanlar*, D91, D92.

⁸² Xenophanes and Heraclitus, *Fr.*, D48.

⁸³ Thales, Anaximander, and Anaximenes, *Fr.*, D30, D31.

⁸⁴ Xenophanes and Heraclitus, *Fr.*, D100, D102.

⁸⁵ Xenophanes and Heraclitus, D100.

⁸⁶ Xenophanes and Heraclitus, D104.

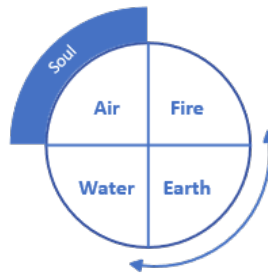
⁸⁷ Xenophanes and Heraclitus, D15.

⁸⁸ Xenophanes and Heraclitus, D1, R54, R56.

⁸⁹ Xenophanes and Heraclitus, D2, D3, R108.

⁹⁰ Xenophanes and Heraclitus, D79, D80, D13.

⁹¹ Xenophanes and Heraclitus, D5, D4.



Shape 1: Heraclitus' Cycle of Change

Plato articulated moral laws so effectively that it was often assumed he was solely ethicist, with no interest in physics. In his middle dialogues, he described the upper universe as a realm of concepts and geometric shapes, suggesting that all ethical dilemmas capable of being contemplated by humans must be resolved through these the concepts. The material universe is portrayed as a world of trouble and imperfection, while the abstract universe represents a realm of perfection. This stark division between the upper and lower universes presented a challenge to the pursuit of physics, as it seemed to downplay the importance of the material world. To address this, Plato introduced an artistic perspective in *Timaeus*, depicting the upper universe as a heaven inhabited by perfect people. The elements that make *Timaeus* a treatise on physics include:

1. The physical form of the upper universe serves as a model for the lower universe,
2. The material cause of the lower universe is identified as the pile of triangles,
3. There are added moving principles -the Demiurge and the lesser gods- alongside the pile of triangles and the models.

Conclusion

TPLs of natural philosophers are compared below. It is evident that no natural philosopher failed to develop this principle. Plato made two significant contributions to TPL: (1) After Heraclitus, Plato was the first to integrate moral and epistemological laws alongside physical laws. However, since most of his dialogues emphasize moral and epistemological laws rather than physical ones, a prevailing belief emerged that Plato did not engage with physics. This perception likely stems from the fact that Plato's philosophy of ideas was gradually developed across different dialogues; however, this development went unnoticed, and it was assumed that the same philosophy was being repeated in these dialogues. The philosophy of ideas was not presented all at once in *The*

Republic; and the need to engage with physics, on the other hand, became prominent only in Plato's later works, such as *Timaeus*. (2) He elevated TPL to the level *existence*. Unlike earlier mental distinctions -such as Thales' degrees of solidification- Plato introduced separate entities that exist independently of the mind. These entities, as is well known, are the ideas. Plato's concept of an intelligible universe transcending the sensible one had already been established before his engagement with physics, which is perhaps why this innovation initially went unnoticed. However, in *Timaeus*, he reexamines the ideas, imbuing them with life and developing a discourse of "art" absent in the *Republic*. Ideas are no longer mere concepts or shapes but are transformed into living holotypes.

	The Principle of Law	Characteristic of the Law	The Law's Status of Existence
Thales	The Water's Degrees of Solidification	Physical Law	-
Anaximander	The Mediums of Justice and Injustice	Physical and Moral Laws	-
Anaximenes	The Air's Degrees of Densification	Physical Law	-
Heraclitus	The Cycle of Change, The Amounts of Logos	Physical and Epistemological Laws	-
Philolaus	The Numbers	Physical Law	-
Empedocles	The Transition from a Neutral Mixture (The Sphere) to Chaos	Physical Law	-
Anaxagoras	The Transition from a Neutral Mixture (The Whole) to Chaos	Physical Law	-
Leucippus and Democritus	The Mediums of Chance and Necessity	Physical Law	-
Plato (in <i>Timaeus</i>)	The Holotypes as Models	Physical, Moral and Epistemological Laws	+

Table 5: A Comparison of the Principles of Law

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:	Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.
Finansal Destek / Grant Support:	Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.
YZ Kullanım Beyanı / Declaration of AI use:	Yazar yapay zeka destekli teknolojileri bu makalenin erken taslağında yalnızca dil desteği amacıyla kullandığını beyan etmiştir. / The author declares that AI-assisted technologies were used solely for language editing purposes in an earlier draft of this paper

REFERENCES

- Aktok, Özgür. "İlkçağ Doğa Felsefesinde Özdeşlik ve Değişim Problemi: Thales, Anaximandros, Anaximenes ve Herakleitos." *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 20:1 (2021): 368-83. <https://doi.org/10.20981/kaygi.896773>
- Akyüz, Yakup. "Sokrates Öncesi (Presokratikler) Doğa Felsefesi." In *Felsefe Tarihi*, edited by Nejdet Durak, 55-92. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019.
- Alican, Necip Fikri. "The Good, The Bad and The Ugly Does Plato Make Room for Negative Forms in His Ontology?" *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy* 13:3 (2017): 154-191.
- Anaxagoras. *Anaxagoras of Clazomenae Fragments and Testimonia*. Edited by David Gallop and T. M. Robinson. Translated by Patricia Curd. The Phoenix Presocratics. Canada: University of Toronto Press, 2007.
- Aristotle. *Metaphysics (The Complete Works of Aristotle)*. Translated by Jonathan Barnes. Fourth Printing. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Aristotle. *Physics (The Complete Works of Aristotle)*. Translated by Jonathan Barnes. Fourth Printing. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Burnet, John. *Greek Philosophy Part 1*. Great Britain: Macmillian and Co. Limited, 1928.
- Cevizci, Ahmet. "Platon'un Devlet'teki Bölünmüş Çizgi Analjisi." *Atatürk Üniversitesi DTCF Felsefe Bölümü Dergisi* 13 (1994): 31-134.
- Empedocles. *Empedocles: The Extant Fragments*. Translated by M. R. Wright. Michigan: Yale University, 1981.
- Empedocles, Parmenides, and Zeno. *Western Greek Thinkers Part 2 (Early Greek Philosophy V)*. Translated by Andre Laks and Glenn W. Most. First Published. London: Harvard University Press, 2016.
- Francis M., Cornford. *Plato's Cosmology*. Hackett Publishing Company, 1935.
- Guthrie, W. K. C. *A History of Greek Philosophy the Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

- Heraclitus. *The Fragments of The Work of Heraclitus of Ephesus on Nature*. Translated by G. T. W. Patrick. Baltimore: Press of Isaac Friedenwald, 1889.
- Heraklitos. *Heraklitos Fragmanlar*. Translated by C. Cengiz Çevik. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Leucippus and Democritus. *Later Ioanian and Athenian Thinkers Part 2 (Early Greek Philosophy VII)*. Translated by Andre Laks and Glenn W. Most. First Published. London: Harvard University Press, 2016.
- Philalous. *Philolaus of Croton Pythagorean and Presocratic A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretive Essays*. Translated by Carl A. Huffman. First Published. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Plato. *Critias (Plato Complete Works)*. Edited by John M. Cooper and D. S. Hutchinson. Translated by Clay Diskin. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.
- Plato. *Parmenides (Plato Complete Works)*. Edited by John M. Cooper and D. S. Hutchinson. Translated by Mary Louise Gill and Paul Ryan. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.
- Plato. *Phaedo (Plato Complete Works)*. Edited by John M. Cooper and D. S. Hutchinson. Translated by G. M. A Grube. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.
- Plato. *Phaedo (The Dialogues of Plato)*. Translated by Benjamin Jowett. Third edition. London: Oxford University Press, 1891.
- Plato. *Republic (Plato Complete Works)*. Edited by John M. Cooper and D. S. Hutchinson. Translated by G. M. A Grube. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.
- Plato. *Timaeus (Plato Complete Works)*. Edited by John M. Cooper and D. S. Hutchinson. Translated by Donald J. Zeyl. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.
- Thales, Anaximander, and Anaximenes. *Beginnings and Early Ionian Thinkers (Early Greek Philosophy I)*. First Published. London: Harvard University Press, 2016.
- Xenophanes and Heraclitus. *Beginnings and Early Ionian Thinkers Part 2 (Early Greek Philosophy III)*. Translated by Andre Laks and Glenn W. Most. First Published. London: Harvard University Press, 2016.
- Zeller, Eduard. *Outlines of the History of Greek Philosophy*. Translated by Sarah Frances Alleyne and Evelyn Abbott. New York: Henry Holt and Company, 1889.



شكوك أبي بكر الرازي على جالينوس سؤال النهج الإستمولوجي

OKBA DJENANE

Biskra Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Cezayir
University of Biskra Faculties of Humanities and Social Sciences, Algeria

okba.djenane@univ-biskra.dz

<https://orcid.org/0000-0003-2654-9870>

ملخص

يُحاول البحث النَّظري في وَضعية العِلْم العربي الإسلامي وعلاقته بالموروث اليوناني. وهذا من خلال مراجعة موقف أبي بكر الرازي الشُّكِّي من آراء مُعلمه جالينوس. فرغم إفادة الرازي من مُصنفاته، إلا أنه نقض أفكاره الطبية والفلسفية واستدرك عليه في كتابه " الشكوك على جالينوس". يَتَقَصَّى البحث المنهج الذي اتبعه أبو بكر الرازي في نقد مُعلمه. ويُحاول إثبات وجود تناول إبستمولوجي نوعي وجريء؛ يُظهر من رغبة الرازي في قطع التَّمطية الفكرية و وضع الأبوية المعرفية موضع السؤال. تُتَبَّى الدراسة المنهج التحليلي النقدي والسِّيَاق والمقارن. وأما طبيعة المقاربة، فهي نوعية. ومن أهم ما توصل إليه البحث؛ هو تبني الرازي لمنهج إبستمولوجي مُبتكر في شكوكه، وَضَع من خلاله قضايا جالينوس الميتافيزيقية والمنطقية على المحك مُبَيَّنًا هشاشة براهينه.

الكلمات المفتاحية: أبو بكر الرازي، جالينوس، الشك المنهجي، الإبستمولوجيا، الفلسفة العربية الإسلامية.

Öz

Ebû Bekr er-Râzî'nin Galen Hakkındaki Şüpheleri: Epistemolojik Yöntem Sorunu

Bu araştırma İslam dünyasında bilim biliminin durumunu ve Yunan mirasıyla ilişkisini incelemektedir. Bu inceleme, Ebû Bekr er-Râzî'nin, hocası olarak gördüğü Galen'in vardığı sonuçlara yönelik şüpheli yaklaşımının gözden geçirilmesiyle yapılmaktadır. er-Râzî, Galen'in eserinden istifade etmiş olsa da onun tıbbi ve felsefi fikirlerini çürütmüş ve bunları *Galen Hakkında Şüpheler* adlı kitabında düzeltmiştir. Araştırma, Ebû Bekr er-Râzî'nin hocasını eleştirirken benimsediği yöntemi inceleyerek, niteliksel ve cesur bir epistemolojik yaklaşımın varlığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Râzî'nin bu yaklaşımı, onun entelektüel stereotipleri yıkmaya ve epistemolojik paternalizme meydan okuma arzusundan kaynaklanmaktadır. Çalışma eleştirel, bağlamsal ve karşılaştırmalı analitik bir yaklaşımı benimsemiştir. Yaklaşımın doğası ise nitelikseldir. Araştırmanın en önemli sonuçlarından biri, er-Râzî'nin şüpheliğiyle yenilikçi bir epistemolojik yöntem benimseyerek, Galen'in metafizik ve mantıksal delillendirmelerinin kırılmasını ortaya koymasındır.

Anahtar Kelimeler: Ebû Bekr er-Râzî, Galen, Şüpheli Yöntem, Epistemoloji, İslam Felsefesi.

Abstract

Abū Bakr al-Rāzī's Doubts About Galen: The Question of the Epistemological Approach

This research examines the status of Arab-Muslim science in the Islamic world and its relationship with the Greek heritage. This is done by reviewing the sceptical position of Abū Bakr al-Rāzī towards the conclusions of his teacher Galen. Although al-Rāzī gained something from Galen's work, he refuted his medical and philosophical ideas and corrected them in his book *Doubts About Galen*. The research examines the approach taken by Abū Bakr al-Rāzī in criticising his teacher. He attempts to prove the existence of a qualitative and audacious epistemological approach. This is due to al-Rāzī's wish to breach intellectual stereotypes and challenge epistemological paternalism. The study adopts a critical, contextual and comparative analytical approach. The nature of the approach is qualitative. One of the most important conclusions of the research is that al-Rāzī adopted an innovative epistemological approach to his scepticism, through which he put to the test Galen's metaphysical and logical assumptions, thereby demonstrating the fragility of his argument.

Keywords: Abū Bakr al-Rāzī, Galen, Systematic doubt, Epistemology, Islamic Philosophy.

مقدِّمة البحث

تمثَّل العلم العربي الإسلامي، في صورته الأولى زخما علميا وافدا؛ بعد أن أبدت الحضارة العربية الإسلامية انفتاحا كبيرا على العلوم. فجَمعت مختلف النظريات القديمة المؤثرة، ودَوَّنت عديد الأفكار الجديدة التي وصلت عن طريق حركة ترجمة كبيرة تمكَّنت من إزاحة الغبار عن مخطوطات يونانية منسَّية في الأديرة قادمة من بيزنطة¹. وذلك بعد جهود واسعة أشرف عليها حُنين بن إسحاق العبَّادي (ت.260 هـ/873 م). فكانت النتيجة أن تعامل العلماء، في القرنين الثاني والثالث الهجري، مع هذا التراث المعرفي الضخم بشيء من القبول والتَّسليم الحَذر في أول الأمر؛ وذلك من خلال تبني أفكاره وحضورها في كثير من المجالات المعرفية المختلفة، واستناد غالبية الأعمال الفلسفية والطبية، في بناء إسهاماتها خاصة على نظريات أبقراط وجالينوس.

وقبل أن يستكمل الفكر العربي صورته الواضحة، وُجد في تأسيس بغداد سنة (144هـ/762م) جوا مناسبة للإبداع والانطلاق الفكري والعلمي؛ حيث تُرجمت المزيد من الأعمال المهمَّة من اللغات الأخرى إلى اللغة العربية؛ في مجال الفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضيات وعلم الفلك والطب وغيرها². الأمر الذي ساهم في تشكُّل رغبة مُلحة في الانفتاح الفكري على الآخر أكثر؛ في محاولة استيعاب إنتاجه المعرفي ابتداءً

¹ Anne-Marie Moulin, *Histoire de la médecine arabe*, 26–27.

² يجدر بنا التنويه إلى أنَّ حدث تأسيس بغداد، يُعدُّ فارقة مهمة في تاريخ الفكر والعلم العربي خلال العصر الإسلامي؛ إذ كانت بمثابة الحاضنة التي ساهمت في تعزيز انطلاقه نحو الإبداع والنقد، خاصة بعد إنشاء "بيت الحكمة" على يد الخليفة المأمون (786-833)، والتي جمعت علماء ومترجمين من تقاليد ومشارب فكرية مختلفة. ولا يُمثَّل حدث التأسيس هذا نقطة البدء الأولى أو الحصرية، التي لم تسبقها أعمال ترجمة وشرح ونقد للتراث الفلسفي والعلمي اليوناني خاصة.

وتطويره انتهاءً. فاكتسب العلم العربي بالتالي، بعد تشرُّبه لعلوم الأوائل روحاً نقديّة خلافة³؛ ظهرت في مُصنّفات لفيّف من الأعلام الكبار⁴؛ كالكندي والفارابي وابن سينا وأبي بكر الرازي وغيرهم، شرحاً وتعليقاً واستدراكاً على التراث اليوناني خاصة.

يعاود البحث تناول حضور الروح الإبداعية، والإجابة على طرف من إشكالية النقد المعرفي في متن العلم العربي الإسلامي. وذلك من خلال نموذج نقد أبي بكر الرازي (ت. 925م) لمعلمه جالينوس (ت. 201م)، في كتابه "الشكوك على جالينوس" رغم إفادته منه. فالرازي عَيَّنَة مشروعة للإجابة عن هذا الإشكال، في صورته العامة أولاً؛ على اعتبار أنّ الرازي اسم وازن في سيرورة العلم الإنساني، وحلقة مُهمّة في تاريخ العلم العربي الإسلامي. كما تجيب عن الإشكال في صورته الخاصة ثانياً؛ بالنظر إلى شخصيته العلمية التي تراوحت بين خاصيّتي الطب والفلسفة من جهة؛ زيادة على الروح النقدية التي تجلّت في المحاذير التي سجّلها على ميراث مُعلّمه من جهة ثانية، وهو ما يُسوِّغ لنا الإجابة عن سؤال التناول أو النَّهَج الإبيستيمولوجي⁵ في الشكوك. وخصوصيته عن باقي المحاولات السابقة والمعاصرة له على الأقل.

وتَظْهر الحاجة إلى الإجابة عن هذا السؤال؛ في القيمة المعرفية والإبيستيمولوجية، المتعلّقة بتطور المعرفة الطبية والتفكير العلمي في العصور الوسطى، ومحاوله الوقوف على طبيعة المنهج المُتبَع من قِبل الرازي في شكوكه على جالينوس من جهة، ومقارنته بالمحاولات الأخرى التي سبقته ومعرفة مداها من جهة أخرى. إضافة إلى الوقوف على أثر هذه الشكوك في تطور الفلسفة العربية الإسلامية. ويرمي البحث إلى محاولة تفسير شكوك الرازي، من خلال تناول الخلفية الميتافيزيقية واللاهوتية لها، وكذا فهم المنهج الذي اتبعه الرازي في شكوكه وتقييمه؛ مما يساعد على فهم أفضل للطبيعة الفلسفية للعلم آنذاك. وينطلق البحث من فرضية مُؤدّاهَا؛ أن الرازي يحمل وجهة نظر فلسفية ولاهوتية وطبية مغايرة عن جالينوس، سعى من خلالها إلى تطوير منهج علمي أكثر صرامة ودقة في مجال الطب، مع تحسين الفهم النظري والعملية "التقني" في عصره. وسنعود في نهاية البحث إلى مناقشة موسّعة لهذه الفكرة؛ قُصد استخلاص نتائج نهائية تجيب على إشكال البحث. ولتحقيق المناقشة، اعتمدنا المنهج التحليلي النقدي في فهم الشكوك على جالينوس وفحصها. إضافة على المنهج الاستقرائي في تتبُّع النصوص ذات الصلّة بالموضوع.

1. الدراسات السابقة

³ كما ظهرت روح تسامحية عالية، نشأت في مركز التعليم السّاساني ومهد الطب العربي، مدينة جنديشابور Jundishāpur سنة (17هـ/638م)؛ وهذا بموجب استعمال اللغة العربية، التي كانت أداة تخاطب علمي ووسيلة انسجام اجتماعي.

Emilie Savage-Smith, 'La Médecine', 160.

⁴ هناك نوعان من الأطباء في الطب العربي: الأطباء الممارسون أو الأطباء الفلاسفة، الذين يهتمون بالمرض والتشخيص والعلاج مثل الرازي، ويعتبرون الفلسفة آلة أو أداة. والفلاسفة الأطباء المدرسيون (scholastics) الذين يهتمون بالطب كجزء من المعرفة الإنسانية، مثل ابن سينا، انظر:

George Sarton, *Introduction to the history of science*, 587.

⁵ Claude Chastel and Cénac Arnaud, *Histoire de la médecine*, 9.

يسعى بحثنا إلى مراجعة الدراسات السابقة⁶؛ ذات الصلة المباشرة بكتاب "الشكوك على جالينوس" تحديداً؛ أي التي تجعل من الكتاب موضوعاً مركزياً، أو التي تتناول موضوعاً رئيسياً منه؛ قصد تجنب الخوض في مواضيع فرعية، لا تساهم بشكل مباشر في تحقيق هدف البحث. وبالجملة نجدنا إزاء كوكبتين أو قُطبين من الدراسات: القطب الذي جمع وحقق وعلّق على النص، والقطب الذي اشتغل على قضايا النص؛ الفلسفية الميتافيزيقية والطبية والكيميائية. ونعرض هذه الدراسات ذات الصلة، مع إعطاء الأولوية للجوهرية، وفق حُط زمني تصاعدي من الحديث إلى الأحدث. وتشمل هذه الدراسات في كلا القطبين؛ الكتب والمقالات الأكاديمية والمؤتمرات التي تناقش مسائل محددة في فلسفة الرازي وتأثيرها على التفكير الطبي والفلسفي في العصور الوسطى واللاحقة.

إستقرّ لدينا، بعد مسح توثيقي في أدبيات تاريخ العلم العربي الإسلامي، أن أوّل محاولة اعتنت بفلسفة الرازي النقدية هي محاولة المستشرق بُول كراوس (P. Kraus)⁷، الذي جمع ونشر مخطوطات قديمة، احتوى بعضها على نصوص للرازي تنقد جالينوس؛ وغالبا ما كانت هذه المخطوطات منتشرة في مكتبات ومجموعات مختلفة. وكان اهتمام كراوس بكتاب "الشكوك على جالينوس" - الذي لم يُنهِ العمل عليه - بمثابة التمهيد لباحثين آخرين بعده، إذ سمح للمُهمّين بتاريخ وفلسفة العلم العربي الإسلامي بفهم الانتقادات الواقعة من الرازي في حق جالينوس. كما مهّد الطريق لمساهمات علماء آخرين؛ من أمثال المستشرق شلومو بيناس (S. Pines)⁸ الذي فحص مقدمة الكتاب وبعض الفقرات القصيرة منه، زيادة على تقديمه فقرات من الانتقادات الموجّهة لجالينوس من الرازي. كما حاول المستشرق الألماني جوتهارد شترومير (G. Strohmaier)⁹ تحديد المقاطع التي اقتبسها الرازي بالعربية في النصوص اليونانية لجالينوس. أما الأستاذ مهدي محقق (M. Mohaghegh) فقد تناول الكتاب بالتحقيق والنشر مُتمّما بذلك عمل من سبقه، وأخذاً قَصَبَ السَبَقِ في إخراج الكتاب إلى النور. إلا أنّ معالجة الأستاذ محقق غَلَبَ عليها جُهد التحقيق والتدقيق في النص¹⁰. هذا فيما يتعلق بمحاولات القطب الأول من الأبحاث، وهي على أهميتها البالغة في التأسيس وأصالتها في المعالجة - من خلال جَمع شتات الكتاب وإخراجه في صورة نقدية متناسقة؛ تظل فُصوله ومطالبه التي لا تكاد تنفصم بحاجة إلى مزيد بحث بشكل عميق وبيّني.

أما القطب الثاني، فمن أهمّ نماذجه دراسة الباحثة مهريز كاتوزيان صفدي¹¹ (M. K.-Safadi)، التي تناولت جزء الأدوية المفردة والمركبة من الكتاب، و الأدلة النظرية والتجريبية والتقنية التي يُقدّمها الرازي لنقد جالينوس، حيث تعرضت لأحدى الموضوعات الرئيسية في الكتاب، وهو مفهوم "المفرد" و "البسيط"،

⁶ جدير بنا أن نفرق هنا بين الأعمال الحديثة، التي كانت بحق "الشكوك على جالينوس"، وهي ما يُحدّد مجال الدراسات السابقة بالنسبة لنا من جهة أولى. ومحاولات الشكوك على جالينوس الكثيرة قبل الرازي؛ من العرب أو العجم من جهة ثانية. وموقف مُعاصري الرازي خاصّة، في حِلْمٍ لهذه الشكوك وُردوهم عليه من جهة ثالثة.

⁷ Paul Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, n. 2, 30; n. 4, 170.

⁸ Shlomo Pines, *Razi critique de Galien*, 256-263.

⁹ Gotthard Strohmaier, 'Bekannte Und Unbekannte Zitate in Den Zweifeln an Galen Des Rhazes', 265.

¹⁰ محمد بن زكريا أبو بكر الرازي، *الشكوك على جالينوس*. [من هذه الإحالة، نكتفي بالإشارة إلى هذا المصدر بكلمة [الشكوك].]

¹¹ Mehrnaz Katouzian-Safadi, 'La cornue et l'alambic', 377.

فخصّصَتْ بحثاً عن مادة الخَلِّ المستعملة في الطب، و نقد الرازي لجالينوس في هذا الشَّان؛ باقتراح حيلة لفصل الخل إلى مكوناته باستعمال المِقْطرة و الإنبيق (The Retort and The Still)؛ كما تُبيِّن الورقة انتقادات الرازي في إثبات جالينوس لتأثير الخل على الجسم. وُزعم أن الدراسة تشير إلى التقييم النقدي لنظريات جالينوس الطبية الراسخة، إلا أنها لا تذكر مباشرة طبيعة النهج النقدي الذي سلكه الرازي حيال جالينوس ولا الآثار العملية لهذا النقد.

ومن أهمّ الأعمال الوازنة - في نظرنا- عمل الباحثة بولين كويتشيت (P. Koetschet)¹²، التي أصدرت كتاب الشكوك باللغة الفرنسية مع التعليق عليه. وعلى حُجْم العمل الذي يعكس جهدا لغويا كبيرا في التعامل مع النص، واعتمادها على حلول ابن زُهر لشكوك الرازي على جالينوس؛ كأداة لإعادة بنائه وضبط فقراته المهمّة. ومع تنويعها للتداخل القوي في الشكوك، بين العمل الطبي والتأمل الميتافيزيقي؛ في المبادئ الوجودية التي يقوم عليها فهم الجسم البشري من جهة، والتفكير المعرفي في الطريقة التي تسمح بإنتاج التشخيص الطبي من جهة ثانية¹³. وعلى تناولها للشكوك في سياق التطور التاريخي للأفكار الطبية والفلسفية¹⁴، لا تُقدِّم لنا الباحثة تحليلاً لخلفية الرازي الفلسفية والمذهبية خاصة؛ والتي كانت داعياً في تبيينه لموقف سلمي من أرسطو. كما لا تُناقش تداعيات اهتزاز سُمعة جالينوس في الفلسفة والطب خاصة؛ رغم إشارتها إلى هذه السُمعة المُهتزة. كما لا نجد بالقدر الكافي توسيعاً لنطاق التحليل الداخلي لنقوض الرازي على جالينوس¹⁵.

بقيَ لنا أخيراً أن نُحيل إلى عمل معاصر مُهمّ آخر، وهو عمل الأستاذ جلين كوبر (G. Cooper)، الذي ناقش في بحثه المنهج التجريبي لدى الرازي، ورَفُض هذا الأخير لنظرية البُحْران (Crisis) لدى أبقراط وجالينوس تحديداً في كتابه (De diebus decretoriis)¹⁶؛ إذ يُدخِل علم التنجيم في الخطاب الطبي، بدلاً عن الوقائع والأعراض الملحوظة؛ الأمر الذي دَعَا الرازي إلى الاشتغال بالكيمياء نظراً لطبيعتها التجريبية¹⁷

تُمثل هذه الأدبيات القطب الثاني من الدراسات، وهي على وجاهتها وأهميتها ما قدمته من إضافة؛ في تاريخ العلم العربي الإسلامي عموماً، وشكوك الرازي على جالينوس خصوصاً، لا تُجيب عن سؤال النهج الإبيستيمولوجي بشكل وافٍ. وهذا بسبب قراءتها التي تأخذ جانباً دون آخر في نظرنا.

2. منهجية البحث

يحاول البحث في البداية، تحديد السياق التاريخي والخلفية الفلسفية، التي تساعد على فهم مقبول -

¹² Abū Bakr al-Rāzī, 'Doutes sur Galien', 98.

¹³ Guillaume d'Arcy de Vaulx, 'Koetschet, Pauline, Abū Bakr al-Rāzī, « Doutes sur Galien ». Introduction, édition et traduction', 399.

¹⁴ Fabian Käs, 'Abū Bakr Al-Rāzī, Doutes Sur Galien', 345.

¹⁵ Abū Bakr al-Rāzī, 'Doutes sur Galien', 98.

¹⁶ Peter Pormann, "Galen, *De Diebus Decretoriis*," 71-74.

¹⁷ Glen Cooper, 'Abū Bakr Muḥammad Ibn Zakariyyā Al-Rāzī's Doubts about Galen', 268.

على الأقل- لفلسفة أبي بكر الرازي وموقفه الشّكي، باعتباره مُمثلاً نهائياً للقرن 3هـ/9م. هذا القرن الذي سبق نقطة التحول الأرسطية. ثم التعرض لموقعه من علوم الأوائل وسلطتهم؛ لتبيّن حضور شخصيته المعرفية واستعداده الذاتي؛ وهو ما يُبرر له اعتداده بنفسه معرفياً، وأهليته بأن يقف موقف الشك حتى على من تعلّم منهم. وقبل الوصول إلى الخاتمة، يحاول البحث الإجابة على الإشكال؛ من خلال تناول مُسوِّغات الشكوك، وذلك بعرض أهم محاولات الشكوك قبل الرازي خاصة، ثم مواطن الاستدراك والتصويب على جالينوس عبر الإحالة إلى النصوص الأولى للشكوك؛ قصد الوقوف على آراء الرازي الفلسفية والطبية والكيميائية من جهة، ومعرفة مستوى لغته الحجاجية وإجرائه البرهاني من جهة أخرى. ثم يخلص البحث إلى أهمّ النتائج والمساهمات الرئيسية، ويختتم بما يراه مناسباً على سبيل التّوصية.

يعتمد البحث على المنهج التحليلي النقدي؛ لفهم مبررات ومدارات الشكوك على جالينوس، وصورها وأثرها على الفلسفة العربية لاحقاً. ولا يجد البحث بُدأً في أن يظهر بمنهج متعدد الأوجه؛ وهذا قصد الحصول على فهم شامل وعميق لتطور الشكوك وتأثيرها في تاريخ العلم.

3. الرازي ومعالّم الشخصية

حياة أبي بكر محمد بن زكريا الرازي Rhazes (865م-925م)، على درجة كبيرة من الغموض؛ فالقليل الذي وصل إلينا عنه يعتمد على روايات شفوئية متأخرة ومتناقضة. فقد دارت حياته بين العراق وإيران؛ إذ بدأت أيام الصّفارين، وعاش شبابه وبقية عمره في كنف الدولة السّامانية، في جوّ مضطرب سياسياً، إذ عرّفت هذه الفترة مشاحنات عرقية واختلافات دينية بين العرب والفُرس؛ مما حَمَلَ الإسماعيليين على اعتباره عدوّاً خطيراً وصابئاً مُلجداً، على حدّ وصف أبي حاتم الرازي (ت.322هـ/934م)، الخَصِم اللُدود لفيلسوفنا، في كتابه "أعلام النّبوة". برع الرازي في مجال الفلسفة والفلك والكيمياء، لكن باعه الأكبر في صناعة الطب؛ ما جعل ابن جُلجل يصفه بـ "الطبيب المارستاني"¹⁸، ويُقرّر ابن أبي أصيبعة أنه استحقّ اسم "جالينوس العرب"¹⁹.

بلغ الرازي شأواً عالياً في تحصيل العلوم؛ ما جعله يُسوِّغ له الاعتداد بنفسه ويسمّ الآخرين بالجهل والوهم! مثلما وصف حالة حسين بن عبْدويّه: «كان الأطباء يتوهّمون لعظم بدنه أنه مرطوب جهلاً منهم بين اللّحيم والبيّن الشّحيم»²⁰. لكنه يُقدم من له باع في الصنعة على صاحب الدليل النظري؛ كمثال الصيدلاني الذي أعطى امرأة "الترياق الأربعة"؛ وهو غير الدواء الذي وصفه الرازي لها: «فبرأت بُراً عجيبياً فعجبنا منه و سائر الأطباء»²¹. وهذا في واقع الأمر دفاع عن النبوغ وإقرار بالتميّز؛ وما ظهر على شخص

¹⁸ ابن جُلجل، طبقات الأطباء والحكماء، 77.

¹⁹ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، 421.

²⁰ انظر حالة حسين بن عبْدويّه [Case no. 12: Obesity and Gout]:

Max Meyerhof, *Thirty-three clinical observations*, 339.

²¹ انظر: الحالة السابعة عشر [Case no. 17: Eclampsia]:

Meyerhof, *Thirty-three clinical observations*, 341.

الرازي إلى حدِّ العناد المشوب بالزُّهوا وهو ما يفسّر رفضه الاقتراح لِعَيْنِيَه؛ بعد أن أصيب فيهما من فرط التحصيل²²، اعتقاداً منه في أن الألم الطبيعي أهون على النفس من ألم صناعي حادث، منافحاً بذلك عن نظريته الفلسفية السوداوية الزاهدة التي ما انفك يُرَدِّد عبارتها: «لقد أبصرتُ من الدنيا حتى ملّلتُ»²³!

ترك الرازي آثاراً جليلة في مختلف الفنون مثل موسوعته الطبية "الحاوي"، والتي عادة ما كانت تُخلط مع "الجامع الكبير"²⁴. أما كتابه الثالث المهم الآخر فهو "المنصوري"، الذي عمّله لأبي صالح منصور بن إسحاق (ت.295هـ/908م)؛ زيادة على كتابه في "الطب الروحاني"، الذي جعله عدلياً للطب المنصوري؛ فكان الأول في طب الأبدان والثاني في طب النفوس. ويُعد مصنفه "الجدي والحصبة" الأكثر أصالة من الناحية العلمية؛ إذ اعتمد الرازي في تحريره على جملة المشاهدات السريرية والتجارب الشخصية. ولخص الرازي مذهبه الأخلاقي في مصنفه "السيرة الفلسفية"، كما رسم معالم شخصيته العلمية فيه؛ مُنَوِّها لمرجعته الفلسفية المتمثلة أساساً في سقراط وأفلاطون. ومن المهم هنا، الإشارة إلى حضور جالينوس في آثار الرازي، سواء من حيث مُطابقة بعض العناوين مثل "البرهان" و"في منافع الأعضاء"، أو من حيث تلخيص بعض كتبه، نحو "كتاب النبض الكبير" و"كتاب حيلة البرء" و"كتاب الأعضاء الألة"²⁵. وفي هذا دليل على أن الرازي قرأ هذه الكتب زيادة على التي أشار إليها في الشكوك، وبَيّن تضارب مسانلها وتهاافت حُجَجها.

4. الرازي وسلطة الأوائل

يعتقد الرازي أن المعرفة متاحة لأيِّ شخص مُثابر على التحصيل؛ فهو بالتالي يُلقي جانباً الفكر النخبوي الذي ساد عصره؛ ما جعله يقف موقف المُتمرّد أو "المقاوم" للتَّحوّل الأرسطي²⁶، رغم قربه من منهج أرسطو التجريبي ومنطقه القياسي²⁷. وعن مخالفة الرازي لأرسطو في آرائه في الإلهيات، يُلخِّص لنا صاعد الأندلسي هذا الموقف قائلاً: «وكان أبو بكر محمد بن زكرياء الرازي شديد الانحراف عن أرسطوطاليس وعائياً له في مفارقتِهِ معلِّمه أفلاطون وغيره من متقدمي الفلاسفة في كثير من آرائهم، وكان

²² ابن النديم، *الفهرست*، 356-357؛ رغم الاختلاف القائم بين مُترجمي الرازي في سبب إصابته في عينيه، إلا أن البيروني يرى أن إصابته جاءت من فرط القراءة والكتابة، فيورد قصة امتناع الرازي عن الاقتراح ووفاته بعدها. البيروني، *رسالة للبيروني في فهرست كتب محمد بن زكرياء الرازي*، 5 وما بعدها.

²³ ابن جليل، 78.

²⁴ يذكر الرازي "الجامع الكبير" في كتابه "المرشد أو الفصول"، ثم في كتابه "الأقرباذين المختصر"، وكذلك يذكره ستّ مرات في كتابه "الشكوك على جالينوس"، مؤكداً أن مادة كتابه هذا أحسن وأوضح وأوفى ممّا كتبه جالينوس نفسه في كتبه التي يستدرك عليها الرازي.

²⁵ البيروني، *رسالة للبيروني*، 5 وما بعدها.

²⁶ Abū Bakr al-Rāzī, 'Doutes sur Galien', 11.

²⁷ وفي القِصَل Aphorism التالي يُعبر الرازي عن إعجابه بأرسطو وجالينوس؛ إلا أن يكون الفصل انعكاساً لمرحلة مُتقدِّمة من تفكيره؟، يقول: "متى اجتمع جالينوس وأرسطوطاليس على معنى، فذاك، فمتى اختلفا صَعَب على العقول صوابه". انظر: أبو بكر الرازي، *سر صناعة الطب*، 384.

يزعم أنه أفسد الفلسفة وغيّر كثيراً من أصولهم. وما أظن الرازي أحقّه على أرسطوطاليس وحداه إلى تنقصه إلا ما أباه أرسطوطاليس ودان به الرازي ما ضمنه كتابه في العلم الإلهي، وكتابه في الطب الروحاني»²⁸. وفي رفض الرازي لمخالفة أرسطو معلمه أفلاطون، عدم انسجام يقع فيه الرازي في الحقيقة؛ حيث أن الذي نَظَر في الفلسفة يكون قد اقتدى بمن تقدّم، وبالتالي يحصل له الاقتداء بالخلاف. كما يُخاطبه غريمه أبو حاتم الرازي مُعَاتِباً²⁹. غير أنّ الرازي لا يجدُ حرجاً في تَبَيُّن الفلسفة الفيثاغورية³⁰ أو اختيار أفلاطون واعتباره "شيخاً" للفلاسفة، فضلاً عن إعجابه بسقراط الذي يُطلق عليه اسم "الإمام"؛ ويجعله بمثابة الأب الروحي. الأمر الذي «سَمَح له بالتخلّص من أيّ دليل. لأن سقراط لم يكتُب شيئاً، ولم يُدافع عن أيّ مذهب، ولا يُمثّل إلا أسلوب حياة دون مضمون مُحدّد. إذاً، فهي نكايّة مُضاعفة [من الرازي] جبال كلّ تقليد» كما يقول ربي براغ (R. Brague)³¹. لكنّ هذا الموقف كلّف الرازي صيتاً غير محمود من قبل الأرسطوطاليسيين المتطرفين، بسبب اشتغاله بالفلسفة. فابن سينا (ت. 428هـ/1037م) مثلاً، كتّب للبيروني (ت. 439هـ/1048م) مُستَهْتِراً: «محمد بن زكريا الرازي المتكفّف الفضولي في شروحه في الإلهيات وتجاوز قدره في بطّ الجراح والنظر في الأبوال والبرازات، لا جرم فضح نفسه وأبدى جهله فيما حاوله ورامه»³². غير أن البيروني صحّح هذا التعليق الفاضح لحسن الحظ؛ فبعد أن ذكّر الرازي بسوء واحترار، دافع عنه في نهاية حياته وذكره بإعجاب، وأورد قائمة مُعتبرة لمصنفاته في رسالته "فهرست كتب الرازي".

إذاً، فطرّح الرازي لفلسفة أرسطو، وتبَيَّنَه لفلسفة سقراط وأفلاطون؛ هو موقف فيه مصلحة شخصية، وهو رفض مُموّه ومختبئ أو مُوازى بتعبير أدامسان (P. Adamson)³³، وذريعة يتخذها لبناء اسم حرّ له من جهة؛ والثائر لنفسه من مخالفيه المنتصرين للفلسفة الأرسطوية من جهة أخرى. وبالمقابل، يرى في جالينوس نموذجاً للعالم الذي لم يُعطَ حقه من التشريف والتقدير في الفلسفة العربية؛ رغم أنه كان عالم العصور اليونانية القديمة الأكثر ترجمة إلى العربية، مُتجاوزاً أرسطو في هذا الشأن. ومردّد هذا الإهمال راجع إلى انحصار سلطة جالينوس في المجال الطبي. فكتاب "الشكوك على جالينوس" جاء - في الحقيقة - لِعَرَضين: ظاهر وباطن. فالظاهر هو انتقاد جالينوس، وملاحظة عدم تمكّنه من تأسيس افتراضاته بشكل كاف. والباطن هو الدفاع عن سُمعة جالينوس ضد "تحديات" الفارابي خاصة³⁴.

ولعل في الربط بين هذين العَلَمين؛ أي الرازي وجالينوس، له ما يُبرِّره؛ وهو إسقاط دور فلسفة الأول وعزل فلسفة الرازي عن عمله الطبي³⁵. لكنّ التائرُ بشخصية ما في نظر الرازي، لا يعني سلفاً قبول أفكارها

²⁸ ابن صاعد الأندلسي، كتاب طبقات الأئمة، 107.

²⁹ Abū Hātim al-Rāzī, *Raziana II*. Paul Kraus, ..., 198.

³⁰ حسب ماكس مايرهوف، من المحتمل أنّ الرازي أخذ فلسفة شبيهة للفلسفة الفيثاغورية عن طريق أبي زيد البلخي (ت. 322هـ/943م) تلميذ الكندي. انظر: النُّشَار وآخرون، ديموقريطس فيلسوف النُّرة، 448-449.

³¹ Abū Bakr al-Rāzī, *La médecine spirituelle*, 21.

³² الكردي، جامع البدائع، 127.

³³ Peter Adamson, *Al-Rāzī*, ch. 5.

³⁴ Pauline Koetschet, "What Level of Certainty Can Medical Sign-Inference Reach?," 275.

³⁵ d'Arcy de Vaulx, "Koetschet, *Doutes sur Galien*," 400.

وعدم مناقشتها البتة، وهو وإن أظهر طيبة وتساهلاً حيال بعض المراجع والسلطات الفلسفية، يبقى على قدر كبير من الاستقلالية عن سابقه. لأن التَّجاذُّبات الحاصلة بين الأفكار والتناقضات الواقعة بين المذاهب الفلسفية في نظره: مظنة للنظر في حصائلها وسبب لدفع المعرفة نحو اتجاه مُؤدَّاه: "لا أحدَ يَحْتَكِر الحقيقة": وهي القناعة التي بنى عليها الرازي فكرته عن رفض "النَّبوة الخاصة"، في كتابه العلم الإلهي.

ولما كان من حق العالم ترقية المعرفة تتبُّعا للحقيقة وتبذوا للتقليد، لم يجد الرازي مانعا أو حرجا في الجرأة على إثارة الشك على جالينوس ومخاصمته معرفيا، كما تجرأ هذا الأخير على نقد معلميه. لأن التَّفاهم أو الاصطِّلاح بينَ رجلين يفتضي الاختلاف بداية، كما قضتْ به جدليَّة سقراط من قَبْل³⁶.

5. محاولات الشكوك على جالينوس

كان لكتب جالينوس (Galinus Claudius حوالي 129-201) الأثر البالغ في التراث الغربي؛ الأمر الذي جعل منه طبيبا مُلهما وعلامة واضحة في الأدب والتُّراث العربي كذلك³⁷. وقد اعتبر الرازي من أوائل العلماء الذين استفادوا من آثاره، لدرجة عثوره على كتب لجالينوس لم يذكرها لا حنين بن إسحاق المترجم، الذي كان له السَّهم الوافر في ترجمة كتبه، ولا جالينوس نفسه في فهرس كتبه (Pinax)، كما يذكر ذلك ابن أبي أصيبعة³⁸. غير أن الرازي جمع اعتراضاته على كتب جالينوس³⁹ في كتابه "الشكوك على جالينوس"، الكتاب الذي جعله البيروني ضمن الطبيعيات في رسالته⁴⁰، بعد أن وجد الرازي تناقضات له في مسائل كثيرة. ويسميه ابن أبي أصيبعة "الشكوك والمناقضات التي في كتب جالينوس"⁴¹؛ وهي شكوك في الافتراضات الميتافيزيقية والمنطقية، جاءت مقسَّمة من الأكثر عمومية وفلسفية إلى الأكثر طبية وتقنية؛ وفيه ينقد الرازي ثمانية وعشرين كتابا من كتب جالينوس، أولها كتاب "البرهان" وآخرها كتاب "النبض الكبير".

ومن المهمِّ القول؛ أن لفيضا من العلماء العجم والعرب المسلمين، قبل الرازي وتبعده، صنَّفوا أعمالا في الاستدراك على جالينوس. وهمنا هنا أن نذكر بعض الأعلام الذين نقدوا جالينوس قبل الرازي خاصة، ونشير إلى من نقده بعده من باب الإجراء فقط. فنذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: الطبيب اليوناني سورانوس الأفسسي (Soranus of Ephesus - حوالي 138)، الذي كان معاصرا لجالينوس، والممثل الأكبر للمدرسة المنهجية (Methodic school)؛ التي تتميز بالاستقلالية على مستوى العقائد وبالذقة والبساطة في

³⁶ Georges Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, 197.

³⁷ نقرأ للمتنبّي مثلا: "لما وجدْتُ دوائي داني عندها *** هانتُ عليَّ صفات جالينوسا". المتنبّي، ديوان المتنبّي، 101.

³⁸ "فيما استدركه من كتب جالينوس ولم يذكرها حنين ولا هي في فهرست جالينوس." ابن أبي أصيبعة، *عيون الأنباء*، 424.

³⁹ كما لخصَّ الرازي كتابا له مثل: كتاب العلل والأعراض، كتاب النبض الكبير، كتاب حيلة البرء؛ انظر: ابن أبي أصيبعة، *عيون الأنباء*، 425.

⁴⁰ البيروني، *رسالة للبيروني*، 77؛ كما وضعَّ الرازي شكوكاً على برفلس، إضافة إلى شكوكه على جالينوس؛ انظر: ابن أبي أصيبعة،

425

⁴¹ ابن أبي أصيبعة، *عيون الأنباء*، 422.

الممارسة⁴². أما الإسكندر الأفروديسي (Alexander of Aphrodisias -ت. حوالي 215) فلّه ثلاث مقالات في نقض آراء جالينوس. ومن الأمثلة البارزة أيضا عمل الطبيب اليوناني إيتيوس الأطاكي (Aétius d'Antioche -ت. حوالي 367)؛ الذي أبان عن بعض التحفظات بخصوص أفكار جالينوس، غير أن انتقاداته كانت محدودة. ومن جهته عمل يبي النحوي الإسكندراني (John Philoponus -ت. حوالي 570) كتابا ضمّنه أغاليط جالينوس سماه "الشكوك"⁴³. أما الطبيب بيزنطي، إيتيوس الأميدا (Aetius d'Amida -ت. 575)، فقد أدرج انتقادات لجالينوس في عمله الطبي (Tetrabiblos)؛ تتعلق بنظرية جالينوس التشريحية خاصة⁴⁴.

أما الفلاسفة والأطباء العرب المسلمون، الذين انتقدوا جالينوس قبل أبي بكر الرازي، فيمكن ذكر الكندي (Alkindus -ت. 873) الذي أعرب عن تحفظاته بشأن بعض أفكار جالينوس الطبية؛ وشدّد على أنه لا ينبغي قبول جميع أفكاره دون نظر أو تمحيص، وذلك وفق نهج فلسفي⁴⁵. كما تجدر الإشارة إلى أن حنين بن إسحاق (Johannitius -ت. 873) ناقش بعضا من جوانب فكر جالينوس؛ خاصة ما تعلق منها بتفسير النصوص الطبية اليونانية، والتنبيه على بعض الأخطاء في أعماله. ثم ابنه إسحاق بن حنين (ت. حوالي 910) الطبيب المترجم، الذي انتقد بعض نظريات جالينوس، كما صحّح الترجمات السابقة لأعماله⁴⁶. أما الفارابي (Alfarabi -ت. حوالي 950) فقدّم انتقادات لجالينوس لها صلة بالقضايا الفلسفية المتعلقة بالطب؛ وسعى إلى دمج الفلسفة الأرسطية في الفكر الطبي، وشدّد على أهمية التمييز بين القضايا الطبية القابلة للتحقق؛ مُقابل القضايا الظنية أو التخمينية. ومن جهته ساهم ابن الهيثم (Alhazen -ت. حوالي 1040) في نقد أفكار جالينوس الطبية، إلى جانب مساهماته المبتكرة في العلوم الطبيعية والبصريات خاصة⁴⁷.

أما مرحلة ما بعد الرازي، فيمكن الاكتفاء بذكر اسمين بارزين، كان لهما حظ وافر في فهم آراء جالينوس وتفسيرها. ويتعلق الأمر بابن النفيس (ت. 1288)، الذي رفض بعض أفكار جالينوس؛ خاصة التي لها علاقة بالدورة الدموية. وابن زهر (Avenzoar -ت. 1162) الطبيب الأندلسي، الذي انتقد بعض الممارسات الطبية، وشكك في قيمة جالينوس كسلطة علمية⁴⁸. وقد أكد ابن زهر على أهمية التّحقق من

⁴² Vivian Nutton, *La médecine antique*, 333.

⁴³ يذُكر ابن أبي أصيبعة أن الإسكندر الأفروديسي: "رأى جالينوس واجتمع معه. وكان يُلقب جالينوس رأس البغل، وبينهما مشاغبات ومخاصمات". وذكر له ثلاث مقالات ردّها عليه، وهي: "مقالة في الرد على جالينوس في المقالة الثامنة من كتابه البرهان" و"مقالة في الرد على جالينوس فيما طعن به على قول أرسطاطاليس وأن كل ما يتحرك فإنما يتحرك عن مُحرك" و"مقالة في الرد على جالينوس في مادة الممكن"; ابن أبي أصيبعة، *عيون الأنباء*، 105-106. أما علي بن رضوان المصري (453هـ/1061م) فقد راسل، ابن بطلان البغدادي (443هـ/1052م) قائلا: "و أعجب من هذا أن يحيي النحوي وضع كتابا سمّاه الشكوك يُوضّح فيه ما يزعمه أغلوطات جالينوس". انظر: ابن رضوان و ابن بطلان، *خمسة رسائل*، 75.

⁴⁴ Nutton, *La médecine antique*, 220.

⁴⁵ Ahmed Djebbar and Jean Rosmorduc, *Une histoire de la science arabe*, 217-218.

⁴⁶ Raymond Le Coz and Lazorthes Préfacier, *Les médecins nestoriens au Moyen âge*, 190.

⁴⁷ Djebbar and Rosmorduc, *Une histoire de la science arabe*, 218.

⁴⁸ Munawar Anees, 'Ibn Zuh'r', 1125-1126.

أفكار جالينوس؛ من خلال منهج قائم على الملاحظة والتجريب.

6. المُسَوِّغُ الإِبْسْتِيْمِي للشكوك

إن استعمال الرازي لكلمة "الشك" في حق جالينوس، بدلا عن كلمة "الرّد"، في كتابه "كتاب الرّد على الكندي في إدخاله صناعة الكيمياء في الممتنع"⁴⁹ مثلا. أو كلمة "النقض" في "كتاب في نقض الطب الروحاني على ابن اليمان" وغيرهما كثير، يُوحى بإثارة الرّيب؛ فالكلمة على ضعف حدّتها، بالنظر إلى سابقتهما، تحمل ظاهرا معاني التردد المحتشم والاقتراب الحذر من نتاج جالينوس؛ زيادة على اللاقرار في الحكم عليه، فكأن الرازي أراد الإبقاء على مسافة الإجلال والتقدير بينه وبين معلمه. لكن الكلمة تحمل باطنا معنى التضيق والتعسير والتوريط؛ معانٍ تنطوي على نية مبيّنة وغير بريئة فلسفيا، مفادها "النقض" و "الاعتراض" و "النقد" أو "الإحراج" في أحسن الأحوال؛ وذلك بكشف ضعف وهشاشة براهين جالينوس وتمهاتها الواضح في عين الرازي، خاصة إذا كانت بحق طبيب علم كجالينوس. هذا ما أشار إليه الأستاذ مهدي محقق في مقدمة تحقيقه، بأن لفظ: « الشك » [ἀπορία] Aporia الذي يؤدي معنى الضيق والعُسْر و الورطة و الحيرة، و في مجال الجدال الفلسفي يدل على الصعوبة و المشكلة و المعضلة و اقتران لفظ الشك أو مقابله اليوناني بالحرف "على" Pros يقربه من معنى الاعتراض و النقد. فغرض الرازي في كتابه إثارة الشكوك أو الاعتراضات⁵⁰.

كان جالينوس، قبل محاولة الرازي في شكوكه عليه، مصدرا ضروريا في المعرفة الفلسفية والطبية؛ إذ سيطرت مفاهيمه حول الصحة والمرض لفترة طويلة. فلم يُتصوّر بعدها أن يكون هذا الإرث الطبي موضع سؤال واستدراك، وقد كان الإقبال على هذا النوع من الإجراء جسارة ومخاطرة كبيرة، لا يمكن أن يُجابه صاحبها إلا بالاستجهاال والتعنيف والتخريف⁵¹ ! وهذا ما صوّره الرازي في الفقرات الأولى من الكتاب؛ باستباقه لموقف الاستجهاال والتعنيف اللذان سيّقع فيهما، فقرّر التالي: « أن كثيرا من الناس يستجهلونني في تأليف هذا الكتاب، وكثيرا منهم يلوموني، ويعنفوني، أو كان يجري إلى تحليتي بحلية من يقصد باستغنام واستلذام منه لذلك إلى مناقضة رجل مثل جالينوس في جلالته ومعرفته وتقدّمه في جميع أجزاء الفلسفة ومكانه منها⁵². فالمهمة في نظر الرازي خطيرة والإجراء قاهر، وهو في موقفه هذا شبيه بالمبشّر أو "النبي" بين قومه؛ يُنبئ عقيدة رائجة ليبيّر بعقيدة جديدة غير معهودة. ثم يُسوِّغ مجاهته معلّمه صاحب الفضل عليه، و اضطراره لفعل ذلك على كره، كأنه بلاء لا مناص منه و لا انفكاك عنه؛ و لا يركب الصعب إلا

⁴⁹ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 422-423.

⁵⁰ مهدي محقق، كتاب الشكوك على جالينوس، 6.

⁵¹ في كتابه "البيان والتبيين في الانتصار لجالينوس"، يذهب ابن زهر إلى سفسطانيا يكون قد نسب هذا الكتاب للرازي، أو أن هذا الأخير يكون قد ألفه؛ إما من قبل أن يفهم مؤلفات معلّمه، أو عند تأثره بروائع "الزرايينخ والكباريت على دماغه"؛ بعد اشتغاله بصناعة الكيمياء. وعندما يورد قولاً للرازي، يقول: "قال السفسطاني" عوضا عن: "قال الرازي". نقلا عن محقق، كتاب الشكوك على جالينوس، 10.

⁵² أبو بكر الرازي، الشكوك، 1.

المضطر أو المبتلى: « وأجد لذلك. يعلم الله. مضمضا في نفسي، إذ كنت قد بُليت بمقابلة من هو أعظم الخلق عليّ منّة، وأكثرهم لي منفعة، وبه اهتديت. وأثره اقتضيت، ومن بحره استقيت، بما لا ينبغي أن يقابل به العبد سيّده، والتلميذ أستاذه، والمنعم عليه وليّ نعمته»⁵³. وهو في ابتلائه لا يسعه إلا أن يُجابه و"يقاوم"، فالرازي يتمي بصدق نيّة أن لو كانت هذه الشكوك على كتاب رجل آخر غير معلمه، لكنّ الإجلال للمعلم لا ينفى إجراء فعل التفلسف وإمضاء أصول الصناعة عليه. و يجد له مُسَوِّغاً يَبِينُهُ على الحرج والمائلة، ليدافع عن موقفه باعتبار أن: « صناعة الطب و الفلسفة لا يحتمل التسليم للرؤساء، و القبول منهم و لا مساهلتهم و ترك الاستقصاء عليهم، و لا الفيلاسوف يحب ذلك من تلاميذه و المتعلمين منه، كما قد ذكر ذلك أيضا جالينوس في كتابه في منافع الأعضاء، حيث ويخ الذين يكلفون أتباعهم و أشياعهم القبول منهم بلا برهان»⁵⁴. فرغم أنه يُعطي للرموز والسلطات الفكرية أهميتها ومكانتها الواجبة والعادلة، إلا أنه يرى بعدم الاكتفاء بتقليدهم وعدم الإفراط في التسامح معهم والاحتفاء بهم، بل لابد من الاحتجاج عليهم والاستدراك عليهم إن استدعى الأمر ذلك؛ لأن الشكوك جاءت لتعيد للمرجعيات الفكرية مكانتها الصحيحة والعادلة، فلا هي تقلدها تقليدا مُستسهلا ولا هي تنبذ انتقادها بالمرة.

ثم يذهب إلى أبعد من هذا فيُبرر تجرؤه على معلمه، ويُوحي لِنَفْسِهِ اسْتِنْهَالِ المِهْمَةَ؛ بأنه لو كان جالينوس حيا لَمَّا لَامَهُ على صنيعة طلبا للحق، وحمدّه -بعد النظر في الكتاب- إما بحل الشكوك أو العدول عنها⁵⁵. ثم يرجع بعد أن سَوَّغ العذر لنفسه و تصوَّره من معلمه، إلى مَنْ لَامَهُ و جهَّله بسبب الشكوك التي استخرجها، ليُخرجه و يُقصيه من دائرة الفلسفة؛ لركونه للتقليد و تخليّيه عن الاعتراض، فيعلّق على من لَامَهُ و جهَّله أنه لامحالة: « نَبَذَ سُنَّةَ الفلاسفة وراء ظهره و تمسك بسُنَّةَ الرّعاء من تقليد الرّساء و ترك الاعتراض عليهم، فإنه لم تزل سُنَّةَ المتفلسفين جارية بإعلاء الرّساء و التشنّد في شدّة المطالبة و ترك المُساهلة. هذا أرسطوطاليس يقول: 'اختلف الحقّ و فلاطن و كلاهما لنا صديقان إلا أن الحق لنا أصدق من فلاطن'»⁵⁶. فسيرة التفلسف تبقى سارية بترك التقليد وتتبع الحقيقة بالتخلي عن التعاطف كما أسلفنا؛ وإلا استشرى هذا المرض واستفحل، فعصبي برؤه بالتالي؛ فداء التقليد كما يُقرر الجاحظ (ت. 254هـ/868م)⁵⁷ لا يُحسن برؤه ومداواته لا جالينوس ولا غيره من الأطباء!

من جهة أخرى، يُنوّه الرازي إلى الأسباب التي بموجبها يسوغ للباحثين في الزمن أو المتأخرين، الاستدراك على السابقين أو الأوائل؛ فيُجمّلها في سبب "ذاتي" يُهدّد موضوعية المعرفة ومصداقيتها؛ وهي الغفلة المجبولة في البشر وغلبة الهوى، حتى لا يستطيع الرجل -من قرط هواه على عقله- تفريق الخطأ من الصواب، إلى أن ينظر في الأمر رجل آخر عاقل مُتجرّد من الهوى؛ فيدرك بعين عقله ما فات الأول من الحقائق. وأما السبب

⁵³ الرازي، الشكوك، 1.

⁵⁴ الرازي، الشكوك، 1.

⁵⁵ الرازي، الشكوك، 1.

⁵⁶ الرازي، الشكوك، 2.

⁵⁷ الجاحظ، كتاب الحيوان، 327.

الثاني فهو "موضوعي"، من أجله يستدرك المتأخرون على المتقدمين؛ إذ المعرفة في اطرادها الزمني الأفقي تزداد وتقترب من الكمال، وهذا بموجب التراكم الحاصل في جدلية السابق واللاحق. أو بلغة الرازي "الرجل القديم" يصير سببا يُسهّل "للرجل المتأخر"، في الزمن القصير، استخراج ما لم يستطعه الأول في الزمن الطويل⁵⁸. شريطة أن يكون المتأخر مكملا للمتقدم، وإلا كان كالمورث يكتسب دون مشقة أو عناء!

لذلك، لا يجد الرازي غضاضة في إثبات نتيجة الاجتهاد والاعتناء في التحصيل، إذ ليس: « يمنع من عُي في أيّ زمان كان أن يصير أفضل من بقراط»⁵⁹؛ و لا يجد مانعا في أن يضع نفسه في مرتبة المجتهدين، فيقارن نفسه بالأطباء المتقدمين المجتهدين، الذين قَصُرَ بهم اجتهادهم، لا عجزهم، عن إدراك الفروق بين أسباب الأمراض و دلائلها، إلا ما حصلوه من الكتب و فاتهم أن يقفوا عليه مشاهدة و استنباطا؛ و هو ما أشار إليه في صدر كتابه "الفروق": « رأيت أن أجمع كتابا فيما يشتهه من الأسباب و الدلائل و الأمراض. وأجمع فيه من كل مشتركين ومتشابهين منهما، ثم أفرق بينهما ... وهذا شيء لم يسبق إلى مثله من تقدم لا لعجزهم بل لأنهم في رتبة الاجتهاد»⁶⁰. ومنه، يمكن للمتأخر أن يدرك ما لم يدركه المتقدم إذا كان ناظرا، ويمكن التابع أن يفضل المتبوع إذا كان مستقصيا. و عليه، بات هذا المعنى قناعة راسخة لدى الرازي، و حقيقة ما فئى يتشبهت بها و يقرؤها دائما؛ كما في مناظرته مع غريمه أبي حاتم الرازي فيقول: « اعلم أنّ كل متأخر من الفلاسفة إذا صرف همته إلى التّظر في الفلسفة و واضب على ذلك و اجتهد فيه و بحث عن الذي اختلفوا فيه لدقته و صعوبته علم علم من تقدمه منهم و حفظه و استدركه بفطنته و كثرة بحثه و نظره أشياء أحر، لأنه مهتر بعلم من تقدمه و فطن لفوائد أحر و استفضلها إذ كان البحث و النظر و الاجتهاد يوجب الزيادة و الفضل»⁶¹. فالرازي من خلال دعوته للنظر والبحث والشك، يُعبّر عن موقف فلسفي مفتوح؛ يرفض من خلاله الانتقاء والتخصيص والاستثناء، ولو على شخصه. وهو يُعرب عن موقف تُغذيّه ثقة كبيرة، وهي فُدرّة الإنسان على اكتساب المعرفة؛ شريطة ألا يضرب عن التساؤل صفحا. لذلك يُعقّب على أبي حاتم بأنه لم يَخَصَّ بالعلوم دون غيره، ولكنّ الفرق يكمن في الاجتهاد من عدمه؛ أو فيمن أخذ بحظ وافر من المعرفة لأنه استعدّ لذلك، ومن حُرّمها لا لنقص فيه بل لإضرابه عن النظر والفحص⁶². وعندما يتوقف الإنسان عن استخدام عقله، وهو العطية الإلهية العادلة، يكون مُخطئا. فالرازي يرفض الفوارق بين الناس، بدعوى أن الله حكيم ورحيم لا يُفضّل بعضا دون بعض⁶³ ولا يجعل بعضا دليلا للبعض الآخر؛ بل يُلهمهم معرفة منافعهم في عاجلهم وأجلهم حتى لا يتنازعا فيهلكوا، وهذا خير لهم من أن يجعل بعضهم

⁵⁸ الرازي، الشكوك، 2-1.

⁵⁹ محمد كامل حسين، 'طب الرازي'، 138.

ما يشهد على ثقة الرازي بنفسه وقوة شخصيته المعرفية، وصفه لكتاب "الفصول" لأبقراط بالمختلط؛ وهو دليل على أنه كان على قدر واسع من المعرفة الطبية. يقول في مسهل كتابه: "دعاني ما وجدت عليه فصول ابقراط من الاختلاط و عدم النظام و الغموض والتقصير عن ذكر جوامع الصناعة كلها أو كلها": انظر: أبو بكر الرازي، كتاب المرشد أو الفصول، 17.

⁶⁰ أبو بكر الرازي، كتاب ما الفارق أو الفروق، 2-1.

⁶¹ Al-Rāzī, *Raziana II*, 198.

⁶² الرازي، الشكوك، 193.

⁶³ Al-Rāzī, *Raziana II*, 129.

"أئمة" لبعض؛ ويعتقد الكل مذهبا واحدا فيألموا. فَرَفُضُ "الثبوة الخاصة" أو "الإمامة الخاصة" بالأخرى؛ معناه التشدد في التعامل مع "الأدعياء" الدينيين، الذين يراهم الرازي خطرا داهما على الفلسفة وسببا في فشلها؛ واحتكار النبوغ أو الثبوة "الطبيعية" فيه مفسدة ضرر. وعليه، فإن المرید الذي في أول الطريق، إذا لم يتمكن من تطهير نفسه بالفلسفة، يصبح شيطانا يُغوي إماما مُزَيِّفا أو نبيا كاذبا⁶⁴.

إن حرص الرازي لإمضاء العدل على نفسه، إنما هو ذريعة لإمضائه على الآخرين كذلك؛ فهو يدعو لذلك كل من يُحب العلم لنفسه، ويعنيه الحق لذاته إلى النظر في كتابه – كتاب الشكوك- بعين العدل⁶⁵. ويظهر روحا علمية عالية وتجردا عقليا ساميا، حتى عند الإقرار بمثالبه واشتباهاهات نفسه، فيعتبر أنّ ما يُجربه على غيره من الفلاسفة ينسحب عليه من باب أولى؛ لذلك يرى أنّ منزلته عند من وضع شكوكا عليه كمنزلة جالينوس عنده⁶⁶. و الحقيقة في كل هذا، أنّ الرازي يُقرّر إجمالا، و من منظور تاريخ العلم، أنّ العالم الذي لا يستند على الأوائل ولا يتصل بهم، عمره قصير "محصور": لا يسعه أن ينتج معرفة و لو أفنى عمره محصّلا، بيد أنّ الذي يستند عليهم يحصّل معرفتهم و يتجاوزهم كذلك؛ بانخراطه في عمر المعرفة الطويل، الذي يساوي عمر جهود العلماء في الزمن؛ فالصناعة: « لا يمكن الواحد إذا لم يحتدّ فيها على مثال من تقدّمه أن يلحق فيها كثير شيء، و لو أفنى جميع عمره فيها، لأنّ مقدارها أطول من مقدار عمر الإنسان بكثير، و ليست هذه الصناعة فقط، بل جل الصناعات كذلك، و إنما أدرك من أدرك من هذه الصناعة إلى هذه الغاية، في ألوف من السنين، ألوف من الرجال، فإذا اقتدى المقتدي أثرهم صار كمن أدركهم كلّهم في زمان قصير، و صار كمن قد عمّر تلك السنين»⁶⁷. وهذا ما يُحيلنا إلى نوعين من الأعمار؛ عمر "متصل" بخط المعرفة فهو "ممدّد" وعمر "متفصل" عنها فهو "محدّد".

7. مدار التّصويبات في "الشكوك"

يتعرض الرازي في الكتاب الذي نحن بصدده، لإحد عشر كتابا من كتب جالينوس؛ بدءًا من كتاب "البرهان" إلى كتاب "الفصول". فيجمع فيه، كما جرت العادة عند القدامى، بين الطبي والفلسفي⁶⁸. على

⁶⁴ Okba Djenane, 'Le Corps Souffrant Au Regard de La Philosophie Médicale Chez Al-Rāzī (865 ?- 925 ?)', 57-58.

⁶⁵ الرازي، الشكوك، 87.

⁶⁶ يذكر الفيلسوف الإسماعيلي محمد بن سرخ النيشابوري (ت. 600هـ/1204م)، أن رجلا معاصرا للرازي وضع كتابا في الشكوك على الرازي؛ انظر مقدمة محقق، كتاب الشكوك على جالينوس، 177؛ كما يذكر الرازي رجلا آخر- لا يُصرّح باسمه- كان يقرأ معه كتب جالينوس، يعترف له بعلوّ الحجّة عليه، يقول: "ولقد كان رجل وجيه بمدينة السلام ممّن يميل إلى أرسطاطاليس يقرأ معي كتب جالينوس فإذا بلغ إلى أمثال هذه المواضع [أي المواضع التي تحتاج إلى فضل بيان] أكثر لومي وتعني على تفضيله وتقديمه، وكان يعلم الله- كثيرا ما يخجلني علوّ حجّته عليّ في أمثال هذه الأشياء."، الرازي، الشكوك، 49.

⁶⁷ حسين، 'طب الرازي'، 134-135.

⁶⁸ يستنكر موسى بن ميمون (ت. 600هـ/1204م) على الرازي اعتراضاته التي جاءت فلسفية دون المسائل الطبية، لكن جالينوس نفسه تعرّض في مؤلفاته الطبية إلى مسائل فلسفية؛ كالحديث والقدم ... وله كتاب " في أن الطبيب الفاضل يجب أن يكون

اعتبار أنهما صنوان لا يفترقان؛ تحقيقاً لمعنى الحكمة بشقيها النظري "الفلسفة" والعملية "الطب"، وهكذا كان دأب أطباء الإسلام في الجمع بين طب البدن وطب النفس؛ إذ "الطب فلسفة البدن والفلسفة طب الروح". وتظهر سمة الكتاب الأساسية، في نقض نظريات جالينوس التي أخذها أتباعه بشكل وثوقي، مع إدلاء الرازي بكثير من آرائه الفلسفية الميتافيزيقية والمنطقية والطبية، والسريية خاصة. وقد ذكر الرازي كتباً لجالينوس في شكوكه عليه؛ منها "آراء بقراط وأفلاطون"، "الأخلاق"، "أصناف الحميات"، "الأعضاء الأئمة"، "البحران"، إلخ⁶⁹. كما ذكر آراء حكماء وفلاسفة يونانيين؛ من مثل أفلاطون، وأرسطوطاليس وأبقراط، إلخ.

ولأن الكتاب غزير المادة ولا يمكن لمقال محدود أن يحيط به؛ نجتزئ منه أمثلة موجزة على منوال الآراء الواردة فيه؛ لاعتراضات الرازي وشكوكه على جالينوس، والتي تتشابك فيما بينها بشكل لا يكاد ينفصم أحياناً. والرازي في شكوكه ملتزم بذكر ما هو حق فقط؛ أي ما يعتقد جالينوس رأياً وحاد عنه، إذا ما نُظِر إلى طريقته التي يسلكها في غالب الأمر.

ففي كتاب "البرهان" مثلاً، ينقض الرازي الدليل الذي يسوقه جالينوس؛ لإثبات عدم فساد العالم أو أزلية الكون، مستنداً على دليل حسي تجريبي. فيناقشه منطقياً كما يلي: «إن جالينوس قد منع بل حكم في المقالة الرابعة من البرهان بأن العالم لا يفسد و ذلك أنه قال: لو فسد العالم لكانت لا تلبث الأجسام التي فيه بحال واحدة بعينها و لا الأبعاد التي فيما بينها و المقادير و الحركات، و كان ينبغي أيضاً أن يفنى ماء البحر الذي قبلنا و ليس شيء من هذه الأشياء زائلاً عن حاله أو تغير، وقد رصدها المنجمون ألوفاً من السنين كثيرة فيجب إذن أن يكون العالم ألا يهرم فهو إذن غير قابل للفساد»⁷⁰. والظاهر أن فكرة جالينوس مُستلَمة عن كتاب (On the Heavens) لأرسطو؛ إذا كان العالم لا يتغير في خصائصه فهو لا يفسد، وهو غير مُتولد بالتالي⁷¹.

و بعد أن يُبين له أنه خالف نفسه في كتابه "ما يعتقد جالينوس رأياً"، والذي ألفه بعد نضج آرائه، وكتاب "الصناعة الطبيّة"؛ و أنه حاول أن يُبرهن على إمكانية القول بقدوم العالم أو حدوثه، و في المقالة الرابعة من نفس الكتاب- أي البرهان- يُقرُّ بأن "ما لا يفسد فليس بمكوّن" و "أن العالم ليس بمكوّن"؛ فيكون قد ناقض نفسه في قوله: "أنه لا يُمكن أن يُعلّم أقدم العالم أم مُحدّث"، بعد مناقشة مقدماته الفاسدة؛ و ذلك بأخذه مقدمات ليست كذلك و توالياً لا تلزم عنها ضرورة: «و بالجملة فإنه لا يصح أن العالم لا

فيلسوفاً: زيادة على هذا، يَعتبر ابن ميمون الرازي أنه مجرد طبيب، وأن كتابه "العلم الإلهي" لا يساوي شيئاً، انظر: كتابه "دلالة الحائرين"

Moïse Maïmonide, *Le guide des égarés*, 435-436.

⁶⁹ ومنها أيضاً: كتاب في الأسطقسات على رأي أبقراط؛ كتاب المزاج؛ كتاب العلل والأعراض؛ كتاب الصناعة الصغيرة؛ كتاب تديير الأضحاء.

⁷⁰ الرازي، *الشكوك*، 3.

⁷¹ Aristote, *Aristotle on coming-to-be & passing-away*, 319b-322b.

يفسد ولا بواحد من المقدمات التي قَدَّمها في هذا الموضوع من هذا الكتاب، ولا هي أيضاً أوائل كما اقتضيتها وأخذها على أنها أوائل، وليس يصحَّ أن العالم لا يفسد دون أن يصحَّ أنه لا نهاية له أو أنه لا شيء غيره.⁷² ولا يجد الرازي عناءً في دحض حجة جالينوس وتفتيتها، بالقول بأن العالم يظل على حاله مدة طويلة، ثم يتفوق له أن يفسد مرة واحدة: «وإذا كان ليس سبيل كلِّ فاسد أن يكون ذلك يقع به على سبيل التناقض و الذبول بل قد يكون يمكن أن يفسد الشيء وهو أعظم ما كان وأكمله، كالبيت المبنى على عمَد إذا جُرَّت عمده من تحته، وكالشجرة التي تقلع، والنار التي تطفئ ونحو ذلك.»⁷³ فعَدَم فساد الكون لا يعني ولا يُلغى تَهْيُؤُه الطَّبِيعِي لِلْفَسَادِ.

و اهتمام الرازي بتعليق جالينوس على هذا الجزء، قائم في الحقيقة على خلفية ميتافيزيقية ولاهوتية؛ إذ يعترض على جالينوس في اعتقاده بغائية العالم؛ وعدم إعطاء الأسبقية لفكرة "التيودسية (Theodicy)"⁷⁴ على علم الكون والأحياء، وهو ما يُعيق فهم أو تبرير الشرِّ في العالم في نظر الرازي، و يحمله على أن يسأل: عن الحكمة من الخلق مع وجود الآلام: «ما وجه الحكمة والنظر والجد في جميع ما يقع من ألم بالحيوان من الطبيعة ومن بعضها ببعض في خلق الخنافس والأخناش والحشرات كالذباب والديدان ونحوها؟ وإن كان ذلك إنما يقع من أجل رداءة المادة واختلاف جواهر النفوس فهلاً تركها منفردة غير مزدوجة ليريحها من هذه الآلام إن كان حكيماً ناظراً... ففي كلِّ هذه المعاني نحتاج أن نتكلم وكل هذه الشكوك تحتاج أن تحلَّ ولم يتعرض لشيء من ذلك ولا في واحد من كتبه التي قرأنا ولا أدلَّ ولا أرشد إلى موضع قد بين فيه هو هذه المعاني أو بينها فيه غيره.»⁷⁵ وقد منحت تعاليق الرازي هذه لاحقاً؛ إمكانية إعادة صياغة جزء من أطروحة جالينوس الضائعة، مُتمثلاً في المقالة الرابعة من كتاب البرهان (On Demonstration)⁷⁶.

كما يستنكر الرازي على جالينوس محاولته تعميم رأيه في "الإبصار": «معتبراً إيَّاه أمراً مُتَّفَقاً عليه عند عموم الناس، فيستدرك عليه متعجباً: «و ما أدري كيف استجداد لنفسه الإقدام على هذا وهو يعلم أن ناساً كثيراً يخالفونه في ذلك، و لستُ أشكُّ أنه كان يعلم مخالفة أرسطاطاليس له.»⁷⁷ ثم يُعلِّق على رأيه، مُعتبراً إيَّاه نتيجة تربية وثوقيَّة و امتثال الأحكام مُسَبَّقة، تجعل المرء لا يقبل من يُخالف رأيه أو يذهب مذهبه، و إلا لما فاتته أمور هي من القُرب و البساطة بمكان، ذلك: «إنَّ طول الاعتقاد للشيء يدعو إلى الإلَّف له و الأُنس به و الاستنكار لما خالفه و لولا ذلك لم يكن ليذهب مثل هذا الشيء القريب على جالينوس و لكن من أجل أنه منذ صباه كان منغمساً في آراء أصحاب التعاليم و كان والده مهمم ندبه الهوى إلى هذه

⁷² الرازي، الشكوك، 5-6.

⁷³ الرازي، الشكوك، 4.

⁷⁴ تبرير الخير الإلهي من خلال دحض الحجج المبنية على وجود الشر.

⁷⁵ الرازي، الشكوك، 16.

⁷⁶ Pauline Koetschet, 'Galien, al-Rāzī, et l'éternité du monde. Les fragments du traité sur la démonstration, IV, dans les doutes sur Galien', 220.

⁷⁷ الرازي، الشكوك، 9.

الناحية فاستنكر ما ليس بمستنكر بل محسوس مشاهد»⁷⁸.

و في فقرة لاحقة يُبين خطأه في الإبصار؛ إذ يعتقد جالينوس أن الإبصار إنما يكون بفعل الضوء الخارج من العين، و هي فكرة عن أفلاطون في طيماوس (Timée): « قال جالينوس: "تجيء عصبه من الدماغ إلى الرطوبة الجليدية كما يشعر الدماغ بما يحدث في تلك الرطوبة من الآثار"»⁷⁹؛ أي أنّ الروح تَبُثُّ عبر العين هواءً يتصل مع الموضوع المرئي. لكنّ الرازي يُحيله إلى رأيه في "البرهان" الذي أقرّ فيه: أن "الجليدية" تتأثر بما يجيئها من خارج فيؤثر فيها. فيطرح رأي جالينوس و يذهب إلى أنّ الصور المعنوية المُستقبلة؛ هي التي تصل إلى العين من الموضوع المرئي: « و هذا يدعوا [كذا] على أن الإبصار إنما يكون بامتداد أشباح المبصرات إلى الرطوبة الجليدية لا بأن يبدر منها نور يلحق المبصرات.»⁸⁰ ويمضي الرازي في بسطٍ تشريحي، يناقش فيه علاقة العضو بوظيفته، ليضعنا أمام مسألة ذات طبيعة فيزيائية ولاهوتية؛ حصيلتها البحث عن الأساس الذي بموجبه يتمّ تنظيم العالم بأفضل صورة؟

و في فقرة أخرى، يُبين الرازي الخُلفَ والتناقض في حكم جالينوس على النفس، أنّ لها إتيّة وأنها جوهر قائم بذاته عن الجسد مرّة في كتابه "في منافع الأعضاء": وما ضَمَّنَه من عَدَم تَبَاتٍ في الحكم وتَمَلُّلٍ في الرأي مرة أخرى في "آرائه"، أو ما تَبَنَاه كذلك في أنّ النفس هي بُخار الدّم والرُّوح، في كتابه "في أنّ قُوَى النَّفْس تابعة لمزاج الجسد". فيقول: « فليت شعري كيف يجوز للحكيم الصادق الاستهانة بالمناقضة و القول في شيء واحد بقولين مختلفين بحسب ما يحتاج إليه في غرضه الذي يقصده، فإنّه لما احتاج في هذا الكتاب إلى الإخبار بمنافع الأعضاء أخذ النفس على أنّها جوهر لها ذات و إتيّة قَبْل البدن و دونه، و أمّا في الموضوع الآخر فإخذها على أنّها بعض الأعراض الحادثة بعد البدن و عنه»⁸¹؛ وهذا يدل على استعمال القول حسب السياق، أو بعبارة أخرى: أيُّ عُنُق الدَّلِيل وفق الغرض المقصود؛ مما يدفع للتشكُّك عليه بشكل مضاعف و دون عناء. والرازي في عدم موافقته على أنّ النَّفْس تابعة أمزجتها لحالات الجسد، يُظهر نزعته الأفلاطونية⁸²؛ عندما يرى أنّ الجزء العقلاني من النَّفْس هو الذي يستعمل الدماغ، وضرر هذا الأخير يُؤدّي إلى ضرر الوظيفة العقلانية؛ كما تُعطل آلة العزف العازف؛ فأفلاطون على رأيه «يقول له إن هذا الشرّ والرّداء لم يقع في جوهر النَّفْس كما إنك إن حدثت على عود العوَاد و زمر الزّمار حادثة رديّة كان الإيقاع و الزّمر مختلطاً مستويا رديا بحسب الحادث و إن كان للموسيقار سليما باقيا على حاله و حذقه.»⁸³.

⁷⁸ الرازي، الشكوك، 10.

⁷⁹ الرازي، الشكوك، 18.

⁸⁰ الرازي، الشكوك، 10؛ Pauline Koetschet, 'Abū Bakr al-Rāzī on Vision', 175.

⁸¹ الرازي، الشكوك، 14-15.

⁸² في كتابه "الطب الروحاني" يُقدم الرازي وجهتي نظر متميزتين؛ عمن يُنكر خلود النَّفْس و من يؤمن بهذا الخلود؛ لتأسيس أخلاق مبنية على النظرية الأفلاطونية في النفس. وفي الفصل العشرين "في الخوف من الموت"، يُبين موقفه من مسألة خلود النفس.

Al-Rāzī, *La médecine spirituelle*, 183.

⁸³ الرازي، الشكوك، 69.

أما في الصناعة الصغيرة فهو يُنْبِئُه إلى ما يجب عمله، إذا رام تعليم الطب عن طريق تعريفه، أن يضع له حداً مختصراً قائماً على فصوله؛ وهي المعرفة بالعناصر و الأمزجة و أنواع الحميات و الأمراض و الأسباب و الأغذية و الأدوية و التدبير، و هي مأخوذة من غرضه؛ فالطب حسب الرازي: « هو علم الأشياء التي يحتاج إليها حفظ الصحة و الرية و هو [تدبير] الأمراض بمقدار ما في وسع البشر ما أمكن في كل واحد من الأبدان»⁸⁴. وهو يحتاج لبلوغ هذا العلم المعرفة بالعناصر (الأسطقسات) (στοιχέιο) و الأمزجة، و أنواع الحميات و أسباب الأمراض و الأغذية و الأدوية.

وفي كتاب "الاسطقسات" يرى جالينوس أن الإنسان غير مركب، إذ لو كان كذلك لما استحال و لما تحرك و لما تألم بالتالي؛ لأنه يحتاج في هذا إلى أن يكون حاساً و مستحيلاً. لكن الرازي يعترض عليه بقوله أن « الإنسان مركب من نفس ذات حس و حياة [كذا] و من جسد مركب ضرورياً من التراكيب منها أول و ثاني و ثالث هو يحسّ بالنفس التي له و يقبل التأثير و الاستحالة بخلع هذا التركيب الأدنى فالأدنى إلى أن يصير إلى خلع جميع التراكيب الحادثة في جوهره التي منه قوام حسّه، ولا يقبل بعد ذلك تغييراً و لا استحالة تدعوا [كذا] إلى تصاغر الجزء لأنه ليس في المادة شيء أصغر من ذلك الجوهر... و لذلك هذا القول لو كان الإنسان شيئاً واحداً لما كان يألم و لو ألم لكان شفاه يكون بشيء واحد فإنه لا يناقض أهل هذا الرأي البتة»⁸⁵. وفي هذا الججاج، يبني الرازي فكرة تركيب الإنسان على فكرة الاستحالة أو التحول، والتي تقوم بدورها على فكرة الأجزاء الفاعلة أو الذرات "الجوهر الفرد"، والتي استلهمها من فيلسوف الذرة ديموقريطس (ت. 370 ق.م)⁸⁶. وهي فكرة يستغلها الرازي في مفهوم الألم الجسدي خاصة؛ لأن الإنسان لو كان شيئاً واحداً، لم يُسعفه أن يتألم أو أن يمرض؛ ولو ألم لكان شفاؤه على قدر ألمه، أي بشيء بسيط غير مركب. و الجانب الذري في فلسفة الرازي، و جد صورته في فهم الطبيعة الجسدية المادية للمرض، كما وجد مدها في فهم المرض بناءً على الدور الكيميائي للذرة؛ يقول: « فمتى لاقى جسم الإنسان جسم مخالف [كذا] له في تركيبه كالتار مثلاً رامت حلّ تركيبه الخاص به و إحالته إليها، و أحسب بذلك النفس و كان ألم و استحالة وإذا لاقى جسماً غير حي كانت استحالة و لم يكن ألم فلأن الأجسام كثيرة مُقَنَّنة في التركيب تكون ضروب القوى منها على إيلام الحيوان مختلفة و يكون شفاها و راحتها بما يحدث فيها ضد الحادث الأول»⁸⁷. و مع أن الرازي أخذ عن جالينوس المفهوم الأفلاطوني للذرة، و الذي طبّقه بثبات على نظريته في الأخلاق، التي تظهر في كتابه "الطب الروحاني"، نجده يُنْبِئُه مُعَلِّمه في خطأ القول بفكرة رجحان اللذة على الألم، و هو مناقض لكلامه و كلام جميع فلاسفة الأخلاق، و يحيله أخيراً لأفلاطون و سائر الحكماء الطبيعيين الذين: « إن أجمعوا على

⁸⁴ الرازي، الشكوك، 64.

⁸⁵ الرازي، الشكوك، 40.

⁸⁶ وهذا ما يؤكده الرازي في استعارته لمذهب القدماء الخمسة الأثرية (الله، النفس، المادة الأولى "الهيولى"، المكان المطلق، والزمان المطلق) من فيثاغورس و ديموقريطس، من خلال تصريحاته في "العلم الإلهي" حيث يعتمد على ديموقريطس من جهة، و من خلال إشارته إلى أفلاطون في حوار مع أبي حاتم الرازي من جهة أخرى.

Al-Rāzī, Raziana II, 198.

⁸⁷ الرازي، الشكوك، 41.

أَنَّ اللَّذَّةَ رجوع إلى الطَّبيعة بالرَّاحة من مولم [كذا]، وليس في الحكمة و التَّنظر للمصوِّر أن يخلق خلقةً لا ينفكَّ فيها من ألم أو راحة من ألم كان منفكا منهما في حالته الأولى، مع أن هذا الكلام يناقض كلامه و كلام جميع الفلاسفة في إصلاح الأخلاق.»⁸⁸

وفي كتاب الفُصول، يذهب جالينوس إلى أنَّ أعظم علل الجذب "المُوافقة". لكنَّ الرازي يُبدي شكه ويعترض على هذا الرأي قائلاً بأنَّ حدوث الجذب بدافع "المُخالفة" عوضاً عن الموافقة؛ وتعليل ذلك: أنَّ الجذب لا يشترط أن يكون الشيطان المتجاذبان متشابهين أو متوافقين في الطبع وأجزاؤهما من جوهر واحد؛ فرغم أنَّ الحديد أنسب وأوفق للحديد، إلا أنه ينجذب للمغناطيس⁸⁹. كما لا تكون الموافقة باعتبار الكم، لأنَّ لا نجد قطعة الحديد الكبيرة تجذب قطعة الحديد الصغيرة؛ أمَّا كيفاً فالموافقة الطبيعية مُرتفعة، لِتُحلَّ المخالفة والمضادة والمنافاة بدلاً عنها⁹⁰.

زيادة على التصويبات المنطقية والفلسفية والطبية، تقدم الرازي بتصويبات سريريَّة كذلك؛ حيث تجاوزت مشاهداته الإكلينيكية مشاهدات جالينوس بكثير، إذ عاين حالات عن أنواع الحُمى في مستشفى بغداد، ولاحظ عدم تطابقها مع التطورات التي وصفها جالينوس، فهي نتائج غير قابلة للتكرار. كما سجَّل حالات جرَّت أو صدَّقت بحسب الوصف النظري، وطرح حالات لم يصدق عليها الوصف أو الحكم؛ تجنباً لتأسيس حكم كُلي وعلاج عام على حالات قليلة خاصة، رفضاً للاستقراء والحجة بالمثال⁹¹. فكان منه أن أمسك عن الإنذار أو تقدمة المعرفة (Pronostic) بما هو كائن لما سيكون بالتنبؤ؛ فجالينوس لم يظهر رغبة في تعديل نظريته الطبية، كما لم يتمكَّن من تأسيس افتراضاته بشكل كافي، رغم ما يشوبها من نقص حتى لا يكون مخالفاً لأهدافه⁹².

وعلى الرغم من حضور المشرب الجالينوسي، في الإبيستيمولوجية الطبية لدى الرازي، إلا أنه أبان عن مساهمة ولمسة خاصة، لاسيما في المجال الإكلينيكي؛ الذي يقوم على الملاحظة المتسائلة، والتصنيف والتشخيص التفريقي المُقارن⁹³ والعزل والاقصاء، زيادة على الاحتراس في التنبؤ واستصدار الأحكام؛ إلا إذا قام دليل قوي واضح يُسوِّغ ذلك، وهذا بعد شكٍ منهجي يُمتحن بالتجربة والقياس؛ متحرِّياً في ذلك عدم الجناية على المريض ولو خطأً. وإثباتاً لما دُكر نُورد فقرة من "الشكوك" لأهمَّيتها، توجز لنا نوعية هذا التبرُّج العلمي الصَّارم:

⁸⁸ الرازي، الشكوك، 17. كما يمكن مقارنة كل من تعريف الرازي للذة في "الطب الروحاني"، و تعريف أفلاطون من رسالة تيماموس (Timée) عبر جالينوس، انظر:

Abū Bakr al-Rāzī, *Opera philosophica*, 140.

⁸⁹ الرازي، الشكوك، 33.

⁹⁰ الرازي، الشكوك، 34.

⁹¹ Koetschet, "What Level of Certainty Can Medical Sign-Inference Reach?", 277, 285.

⁹² Savage-Smith, "La Médecine," 170.

⁹³ الرازي، كتاب ما الفارق، 1.

«وكم قد ترصدت في البيمارستان⁹⁴ ببغداد و في الرِّي و في منزلي سَنَبَيْنَ كثرة هذه المعاني [يَقصد صُور الخُميات و أوقاتها]، أثبت أسماء من كان أمره جرى على حكم هذه الكتب، و أسماء من جرت حالته على خلاف ذلك على حده، فلم يكن عدد من جرى أمره منهم على الخلاف بأقل عدد فينبغي أن يطرح و لا يعنى به لحكم سائر الصناعات، بل شيء كثير لا ينبغي لعامل محترس أن يبتغي معه بهذه الطريقة غاية الثقة و يركن إليها و يطلق القول بتقدم المعرفة أو ينزع العلاج و التدبير بحسبها، و ذلك أن من جرى أمره على الخلاف و قد كانوا على الثمانية من نحو ألفي مريض، و من ذلك أمسكت عن الإنذار بما هو كائن إلا حيث كان الأمر من وضوح الدلائل و قوتها ما لم يلزمي فيه شك و بقيت زمانا أطلب بالتجربة و القياس تديراً للأمراض الحارّة حريراً أمن معه أن أجي على المريض الخطأ مع إن أخطأت إلا بطول مدة العلة حتى وجدت، و لولا أنني أكره تطويل كتابي هذا به إذ ليس موضعه لذكرته.»⁹⁵.

يُنوّه الرازي هنا للمعنى الإكلينيكي⁹⁶ للفعل العلاجي بفحص المريض سريرياً، خاصة في المستشفى؛ على اعتبار أنّ هذا الأخير يمنح الطبيب فرصة التحليل المنهجي لحالات عامة لا حالات فردية؛ لأنّ الحالات العامة تأخذ بترددها معنى الظاهرة المُطرّدة. وعليه، يمكن تصنيفها على أساس من التماثل والتشابه، بينما تبقى الحالات الخاصة خارج المستشفى، مُجرد حالات فردية ومعزولة دائماً. ومن هنا تظهر خطورة المستشفى وأهميته؛ كمجال تتجمع فيه عدة حالات لعدد من المرضى، تسمح بمقارنة واستفهام الحالات المرضية أو المجموعات الضابطة⁹⁷؛ لتلافي الخطأ في التشخيص و صرف الدواء والوقوف على معنى للألم في النهاية.

أخيراً، يخرج الرازي عن المسائل الطّبية والفلسفية؛ فيعترض على جالينوس في مسألة اللّغة، ويعيب عليه قوله في امتحان اللغات، مُستثنياً اللّغة اليونانية طبعاً. ويقدر ما في كلام جالينوس من البساطة والسّذاجة، حسب الرازي، ما جعله يتميّز لو أنّ غيره قاله. فجالينوس يرى أنّ اللّغة اليونانية أجمل اللّغات وأغذؤها نطقاً؛ وهي زيادة على ذلك شبيهة بلغة الألسن ويسيرة لذوي النطق، بينما رأى في سائر لغات العالم لغات فضلة أو زائدة؛ فمنها ما هو أقرب لصياح الخنازير ومنها ما هو أشبه لنعيق الضفادع، فضلاً على عورة وثقل المخارج فيها حسب رأيه. لكنّ الرازي يرى شططاً في حكم جالينوس، وهو كلام جميل ومقبول

⁹⁴ "بيمارستان" أو "مارستان"، لفظ أصله فارسي؛ وهو عدل ما نسميه اليوم "مستشفى". وهو مركّب من عنصرين: "بیمار" ويعني "مريض" و "ستان" ويعني: "مكان أو ملجأ". تُعطي ترجمته الحرفية: "مكان المرضى". وبخصوص بناء مستشفى بغداد، اهتدى الرازي إلى أسلوب "مُتمرّد"! فعوضاً عن تبي الأساليب القديمة، استخدم أسلوب القوة الغاشمة (Brute force method)، الذي يهدف إلى تحقيق نتيجة مباشرة بقليل من الفكر؛ فتمكّن بواسطته من اختيار الموقع المناسب، من بين المواقع المرشحة؛ من خلال مؤشر اللّحوم المتعقّنة.

Cooper, "Al-Rāzī's Doubts about Galen," 264.

⁹⁵ الرازي، الشكوك، 63.

⁹⁶ معنَى كَلِمَة كلينيك (Klino)، تُعطي فكرة: "التدريس على المريض وهو مستلقٍ أو مُمدّد على سرير". أو ما يتعلّمه الطبيب بفحص المريض سريرياً؛ انظر:

Moulin, *Histoire de la médecine arabe*, 41.

⁹⁷ Peter Pormann, "Medical Methodology and Hospital Practice," 95ff.

شريطة أن يُعْرَى «من الهوى والميل فإنّ هذا كلام عوام النَّاس ومن لا يدري إلا أنّ الألفاظ إنّما يَخْف ويَعذب بالاعتقاد، وأنّ لغة العرب عند العرب كلُّغة اليونانيين عندهم، وأنّ العرب يستثقل لغة الرُّوم كما يستثقل الرُّوم لغة العرب، وأنّ الإنسان يستثقل غير لغته ويعسُر عليه التكلُّم بها حتّى إذا كثرت [كذا] استعمالها خفّت عنده بعد الثَّقُل وسهلت بعد العسر»⁹⁸. وعلى وجهة ما ساقه الرازي من حُجة: في سياق المفاضلة بين اللُّغات، نجده ينتقي عباراته بعناية وحساسية؛ تحسباً لمكانة معلّمه وقداسته صورته في مُخيلة أتباعه، مُقارنة بعبارة ابن حزم (ت. 1064م) الشديدة في السياق نفسه⁹⁹.

8. الخاتمة

حاول البحث تقديم موقف أبي بكر الرازي- أكبر شخصية من الطبقة الرابعة في سلسلة الأطباء المسلمين في تاريخ العلم- إزاء سلطة علوم الأوائل في الفلسفة والطب؛ وذلك بمحاولة إبراز مكانم التأصيل في فكره، من خلال جرّأته في الاستدراك على معلّمه؛ في كتابه " الشكوك على جالينوس ". وقد حاول البحث تقصي منهج أبي بكر الرازي المعرفي في شكوكه، مُقدِّماً جملة من المباحث والمطالب؛ لتحقيق فهم أكثر عمقاً ضمن سياق تاريخي وفكري؛ قصد الوقوف على معالم شخصيته وموقفه من علوم الأوائل. الأمر الذي سمح لنا تبين منهجه المعرفي النقدي في الشكوك وخصائصه مقارنة بمحاولات أخرى؛ وذلك من خلال استعراض أمثلة عن هذه الشكوك. وهو ما أعطى لنا صورة عن الطبيعة الفلسفية للعلم آنذاك، زيادة على أثر هذا المُصنّف في الفلسفة العربية والإسلامية.

لقد مثّل الرازي بحق نموذجاً لاتجاه معرفي مُتفرد؛ تمثّل في محاولة تشكيل ملامح شخصية علمية أصيلة، مُتحرّرة من ربة المرجعية الإغريقية؛ وذلك بفحص ونقد ميراثها الفكري، بعد أن توارثت الأجيال عنها مسائل كانت جديرة بالتّظر، ومن ثمّ بالتّقص والتّعديل. وهذا ما تطلّب جرأة وشجاعة أدبية؛ للخروج عن هيمنة العُرف والتقليد المعرفي السائد. وتُظهر مجازفة الرازي النقدية لجالينوس، إمكانية النظر في نتاج الأقدمين شرحاً وتعليقاً، أو حتى تعديبه إلى النقد والتصحيح إن اقتضى النظر والمنهج ذلك.

كما أنّ قراءة موقف الرازي المعرفي، تسوقنا إلى تبني رؤية إبستمولوجية مفادها: أنّ النظر الفلسفي، حسب ما يذهب الرازي إليه، هو سبب حياة المعرفة وشرط تقدّمها، وأنّ الصّبرورة المعرفية مشروطة بعدم الاستخلاص؛ الذي من شأنه أن يوقف الفعل الفلسفي ويبثّر الجهد العلمي. فالرّكن الرّكين في فلسفة الرازي المعرفية، هي فكرة تساوي الناس في نيل أفساطهم من العقل كملكة؛ شريطة الاجتهاد في التّحصيل، ونبذ التقليد الأعمى وعدم التواني في النظر. فقد أثبتت مجازفته النقدية على جالينوس إمكانية النظر في علوم الأوائل، وأنّ السيرورة المعرفية مشروطة بعدم الاستئثار، فهي تجعل من أيّ جُهد معرفي مشروعاً مُرشحاً للبحث والنظر.

⁹⁸ الرازي، الشكوك، 87.

⁹⁹ يقول ابن حزم: «هذا جبل شديد لأن كل سامع لغة ليست لغته ولا يفهمها فهي عنده في التّصاب الذي ذكره جالينوس ولا فرق»: انظر: ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، 34.

ومن أهم ما توصل إليه البحث هو؛ تبني الرازي لمنهج ابستمولوجي مُبتكر وأصيل في شكوكه، حيث وُضع من خلاله قضايا جالينوس الفلسفية والميتافيزيقية والمنطقية على المحك، وذلك وفق إجراء منهجي مُوسَّع ودقيق بالنظر إلى شكوك علماء آخرين؛ يسألُ الرازي فيه سبيل المقارنة والمقابلة؛ بينَ نصوص جالينوس ونصوص مراجعته، وهذا لبيان الضعف والهشاشة في البراهين إجراءً، حتى تظهر متضاربة ومتهافئة بالتالي.

ومن التناقضات التي لاحظها الرازي؛ نجد الصِّحة المنطقية التي ظهرت على خلافٍ مع بعضها، والصِّحة التشريحية التي بدت غير متوافقة مع الاكتشافات اللاحقة. كما سعى الرازي على تطوير منهج علمي أكثر صرامة ودقة في مجال الطب؛ يعتمد الملاحظة أسلوباً مباشراً في الممارسة والتجربة كإجراء للتحقق؛ قصد تصحيح الفهم النظري من جهة، وتوجيه البُعد العملي الفَيّ "التقني" من جهة ثانية. ويحمل الرازي وجهة نظر فلسفية ولاهوتية مغايرة عن جالينوس، كما يُقدم إبستمولوجية طبية متشابكة؛ فالشكوك توسيع للأفكار الواردة عن جالينوس، خاصة ما بدأ من المناقشة الكلامية لمسألة الشر والتفسير الذري للنظرية الطبية؛ وسخَّجها على مفهوم الألم والمرض، والأخلاق كسلوك أو "سيرة فلسفية" عملية.

وقد حملت الشكوك رسالة مضمونها؛ إمكانية وضع ميراث السلطات التقليدية موضع السؤال، وعدم قبول دعواها وتعاليمها دون أدلة كافية، وكذا الدعوة إلى التفكير النقدي المستقل. فالشكوك صورة صادقة لمستوى التطور الفلسفي والعلمي لحقبة مهمة من تاريخ العلم الإنساني؛ يظهر عبرها مستوى التناول الإبستمولوجي، حيث كان البحث الحثيث لبناء مفاهيم فلسفية واضحة، وتحسين الممارسة العملية في الطب. فضلاً على أن هذه الشكوك كانت بداية لتأسيس نزعة أو اتجاه، يمكن وسمُّه "بنظرية المعرفة التقدمية"؛ و الذي يتمثل في إعطاء الكتاب أهميته ومكانته في المعرفة الإسلامية، وهو مبادرة أو خطوة متقدِّمة، سمحت للعلماء اللاحقين بالاستناد عليها في تطوير العلم، من خلال استجابات أكثر عمقاً للنظريات العلمية الراسخة، مُتجلية في "الشك العلمي" أو منحنى "الاستدراك"؛ و التي أصبحت لونا أديباً مطلوباً و مُنتهجاً في تاريخ العلم العربي الإسلامي لاحقاً؛ كاستدراك ابن الهيثم على شكوك بطليموس (Ptolémée ت. حوالي 186) و غيره.

إنَّ في فكرة قراءتنا لموقف الرازي، مدعاة لتوصية يصل إليها بحثنا هذا، وهي الدعوة إلى الاجتهاد في قراءة النصوص التراثية قراءة مغايرة ومختلفة؛ وذلك بمحاولة فهمها في سياقها المعرفي وملابساتها اللغوية من جهة، وكذا استجوابها بفُهوم وتصورات العصر وحُمولات الراهن الفلسفية من جهة أخرى؛ وهذا بقصد تأوُّل معناها وفتحها على آفاق فكرية جديدة. وبصفة خاصة، وعلى الرغم من المحاولات التي كانت في حق "كتاب الشكوك"، إلا أنه يتعين علينا إجراء مزيد من الفحص والتحليل العلمي لهذا الأثر الهام في تاريخ وفلسفة العلم عامة؛ والذي لا يلبث يكشف لنا عن رُؤى ومفاهيم جديدة ومُتجدِّدة.

المصادر والمراجع¹⁰⁰

- ابن أبي أصيبعة. *عيون الأنباء في طبقات الأطباء*. تحقيق رضا نزار. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1965.
- ابن النديم، محمد بن إسحاق. *كتاب الفهرست للنديم*. تحقيق رضا تجدد. طهران Marvi Offset Printing، 1971.
- ابن بطلان البغدادي، ابن رضوان المصري. *خمس رسائل لابن بطلان البغدادي ولابن رضوان المصري*. الجامعة المصرية. مطبعة بول باربييه، 1937.
- ابن جلجل. *طبقات الأطباء والحكماء*. تحقيق فؤاد سيد. القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للأثار الشرقية، 1955.
- ابن حزم، علي بن أحمد. *الإحكام في أصول الأحكام*. أحمد محمد شاكر. دار الأفاق الجديدة. 2 ج. بيروت، [د.ت].
- ابن صاعد الأندلسي، صاعد بن أحمد. *كتاب طبقات الأمم*. نشر لويس شيخو. ترجمة ريجي بلاشير. منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية. ألمانيا: منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، 1999.
- أبو بكر الرازي، محمد بن زكريا. *كتاب ما الفارق أو الفروق: أو كلام في الفروق بين الأمراض*. سلمان قطاية. 1 ج. جامعة حلب: معهد التراث العلمي العربي، 1978.
- أبو بكر الرازي، محمد بن زكريا. *كتاب الشكوك على جالينوس*. حققه وقدم له بالفارسية والعربية والإنجليزية مهدي محقق. طهران-إيران: المعهد العالي العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، 1993.
- أبو بكر الرازي، محمد بن زكريا. *كتاب المرشد أو الفصول مع نصوص طبية مختارة*. ألبير زكي إسكندر. 2. القاهرة: معهد المخطوطات العربية، 1995.
- أبو بكر الرازي، محمد بن زكريا. *كتاب سر صناعة الطب*. ترجمة روزا كون. [د.ن.]. 1982.
- البيروني، محمد بن أحمد. رسالة للبيروني في فهرست كتب محمد بن زكرياء الرازي. تحقيق پول كراوس. باريس، 1936.
- الجاحظ، عمرو بن بحر. *كتاب الحيوان*. عبد السلام محمد هارون. 7 ج. القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1938.
- حسين، محمد كامل. 'طب الرازي'. في *كتاب المرشد أو الفصول مع نصوص طبية مختارة*، ألبير زكي إسكندر، معهد المخطوطات العربية، 127-172. القاهرة، 1995.
- الكردي، محيي الدين صبري، الحسين بن عبد الله ابن سينا، محمد بن أحمد ابو الريحان البيروني، و عمر

¹⁰⁰ المصادر غير العربية المذكورة بالكامل في القائمة أدناه.

خيّام. *جامع البدائع*. مصر: مطبعة السعادة، 1917.

المتنبّي، أبو الطيّب أحمد ابن الحسين. *ديوان المتنبّي*. بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، 1970.
النشار، علي سامي، محمد عبودي إبراهيم، وعلي عبد المعطي محمد. *ديموقريطس: فيلسوف النذرة، وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة*. الاسكندرية: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:	Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.
Finansal Destek / Grant Support:	Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.
YZ Kullanım Beyanı / Declaration of AI use:	Yazar, bu çalışmayı oluştururken yapay zeka destekli teknolojileri kullanmadığını beyan etmiştir. / The author declared that no AI-assisted technologies were used in the creation of this article.

REFERENCES

- Abū Bakr al-Rāzī, Muḥammad ibn Zakariyyā. *Abū Bakr al-Rāzī, 'Doutes sur Galien': introduction, édition et traduction*. Edited by Pauline Traducteur Koetschet. Berlin, Allemagne, Etats-Unis d'Amérique, 2019.
- Abū Bakr al-Rāzī, Muḥammad ibn Zakariyyā. *El Sirr Şinā'at al-Ṭıbb*. Trans. by Rosa Kuhne Brabant. N. p. 1 vols, 1982.
- Abū Bakr al-Rāzī, Muḥammad ibn Zakariyyā. *Kitāb Al-Murshid fī al-Ṭıbb*. Edited by Albert Zaki Iskandar. 1 vols. Cairo: Institute of Arabic Manuscripts, 1995.
- Abū Bakr al-Rāzī, Muḥammad ibn Zakariyyā. *Kitāb al-Shukūk 'alā Jālīnūs*. Edited by Mahdī Muḥaqqıq. 1st ed. Texts, Studies and Translations. Tehran: Iran: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1993.
- Abū Bakr al-Rāzī, Muḥammad ibn Zakariyyā. *Kitāb Ma'l-Fāriq Aw al-Furūq*. Edited by Salmān Qaṭāya. University of Aleppo: Institute for the History of Arabic Science, 1978.
- Abū Bakr al-Rāzī, Muḥammad ibn Zakariyyā. *La médecine spirituelle*. Edited by Rémi Brague. Paris, France: Flammarion, 2003.
- Abū Bakr al-Rāzī, Muḥammad ibn Zakariyyā. *Opera Philosophica*. Edited by Paul Kraus. Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science 1. Frankfurt am Main, Allemagne: Institute for the History of Arabic-Islamic science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1999.

- Abū Ḥātim al-Rāzī. *Raziana II. ...: extraits du Kitāb A'lam al-Nubuwwa Abū Ḥātim al-Rāzī*. Edited by Paul Kraus. Roma, Italie: sumptibus Pontificii instituti biblici, 1935.
- Adamson, Peter. *Al-Rāzī*. New York (N. Y.), Etats-Unis d'Amérique: Oxford University Press, 2021.
- Anees, Munawar Ahmad. 'Ibn Zuhr'. In *Encyclopaedia of the history of science, technology, and medicine in non-western cultures*, edited by Helaine Selin, 1125–26. Allemagne, Pays-Bas, Etats-Unis d'Amérique: Springer-Verlag, 2008.
- Aristote. *Aristotle on coming-to-be & passing-away*. Edited by Harold Henry Joachim. Oxford, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord: At the Clarendon press, 1922.
- al-Bīrūnī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Risāla li'l-Bīrūnī : fī Fihrist Kutub Muḥammad ibn Zakariyyā al-Rāzī*. Edited by Paul Kraus. France : Bārīs : G. P. Maisonneuve : Impr. orientaliste Au Calame, 1936.
- al-Jāhīz, 'Amr ibn Baḥr. *Kitāb al-Ḥayawān*. Edited by Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. 7 vols. al-Qāhira: Maktabat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1938.
- al-Kurdī, Muḥyī al-Dīn Ṣabrī, al-Ḥusayn b. 'Abd Allāh b. Sīnā, Muḥammad b. Aḥmad Abū al-Riḥān al-Bīrūnī, wa 'Umar Khayyām. *Jāmi' al-Badā'i'*. Miṣr: Maṭba'at al-Sa'āda, 1917.
- al-Mutanabbī, Abū al-Ṭayyib Aḥmad ibn al-Ḥusayn. *Dīwān al-Mutanabbī*. Bayrūt: Dār Bayrūt li'l-Ṭibā'a wa'l-Nashr, 1970.
- al-Nashshār, 'Alī Sāmī, Muḥammad 'Ubūdī Ibrāhīm, wa 'Alī 'Abd al-Mu'ṭī Muḥammad. *Dimūqrīṭis: Faylasūf al-Dharra wa-Atharuhu fī'l-Fikr al-Falsafī ḥattā 'Uṣūrinā al-Ḥadītha*. al-Iskandariyya: al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Āmma li'l-Ta'lif wa'l-Nashr, 1970.
- Canguilhem, Georges. *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris, France : Librairie philosophique J. Vrin, 1970.
- Chastel, Claude, and Arnaud Cénac. *Histoire de la médecine : introduction à l'épistémologie*. Paris, France: Ellipses, 1998.
- Cooper, Glen. 'Abū Bakr Muḥammad Ibn Zakariyyā Al-Rāzī's Doubts about Galen: The Case of Medical Crisis Theory'. In 2. *Uluslararası Prof. Dr. Fuat Sezgin İslâm Bilim Tarihi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, edited by Mehmet Kaya, Nihal Özdemir, and Gürsel Aksoy, 263–70. Istanbul University Press, 2023. <https://doi.org/10.26650/PB/AA08.2023.002.019>.
- Djebbar, Ahmed, and Jean Rosmorduc. *Une histoire de la science arabe : introduction à la connaissance du patrimoine scientifique des pays d'Islam*. Paris, France : Éditions du Seuil, 2001.

- Djenane, Okba. 'Le Corps Souffrant Au Regard de La Philosophie Médicale Chez Al-Rāzī (865 ? -925 ?) : Essai Intégrant La Philosophie, La Médecine et Le Spirituel', 2010. <https://api.semanticscholar.org/CorpusID:190566171>.
- Ḥusayn, Muḥammad Kāmil. "Ṭibb al-Rāzī." *Fī Kitāb al-Murshid aw al-Fuṣūl ma'a Nuṣūṣ Ṭibbiyya Mukhtāra*. Edited by Albīr Zakī Iskandar, Ma'had al-Makhtūṭāt al-'Arabiyya, 127–172. al-Qāhira, 1995.
- Ibn Abī Uṣaybi'ah. 'Uyūn al-Anbā' fī Ṭabaqāt al-Aṭibbā'. Edited by Nizār Riḍā. Beyrouth : Dār Maktabat al-Ḥayāt, 1965.
- Ibn al-Nadīm, Muḥammad ibn Iṣḥāq. *Kitāb al-Fihrist li'l-Nadīm*. Edited by Riḍā Tajaddud. Ṭihrān: Marvi Offset Printing, 1971.
- Ibn Buṭlān al-Baghdādī et Ibn Riḍwān al-Miṣrī. *Khams Rasā'il = The medico-philosophical controversy between ibn butlan of baghdad and ibn ridwan of cairo* Al-Jāmi'ah al-Miṣriyyah. Miṣr: Paul Barbey, 1937.
- Ibn Juljul. *Ṭabaqāt al-Aṭibbā' wa'l-Hukamā'*. Edited by Fu'ād Sayyid. Al-Qāhira: al-Ma'had al-'Ilmī al-Faransī lil-Āthār al-Sharqiyya, 1955.
- Ibn Ḥazm, 'Alī b. Aḥmad. *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Edited by 'Aḥmad Muḥammad Shākir. Dār al-Āfāq al-Jadīda. 2 vols. Bayrūt, [n.d.].
- Käs, Fabian. 'Abū Bakr Al-Rāzī, Doutes Sur Galien, Introduction, Edition and French Translation by Pauline Koetschet (Berlin, Boston: De Gruyter, 2019), Cxxxviii-347 p.' *Arabic Sciences and Philosophy* 30, no. 1 (March 2020): 155–58. <https://doi.org/10.1017/S0957423919000134>.
- Katouzian-Safadi, Mehrnaz. 'La cornue et l'alambic : instrument d'analyse et de preuve dans Les doutes sur Galien de Razi'. *De Zénon d'Elée à Poincaré : recueil d'études en hommage à Roshdi Rashed* 1 vol. (2004): 377–89.
- Koetschet, Pauline. 'Abū Bakr al-Rāzī on Vision'. In *Philosophy and Medicine in the Formative Period of Islam*, Warburg Institute., 170-189. 1. London, 2017.
- Koetschet, Pauline. 'Galien, al-Rāzī, et l'éternité Du Monde. Les Fragments Du Traité Sur La Démonstration, IV, Dans Les Doutes Sur Galien'. *Arabic Sciences and Philosophy* 25, no. 2 (September 2015): 167–98.
<https://doi.org/10.1017/S0957423915000016>.
- Koetschet, Pauline. 'What Level of Certainty Can Medical Sign-Inference Reach?: A Discussion of Galen's Demonstrative Method in the Islamic World'. In *Galen's Epistemology: Experience, Reason, and Method in Ancient Medicine*, edited by Matyáš Havrda and R. J. Hankinson, 275–89. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
<https://doi.org/10.1017/9781009072670.013>.
- Kraus, Paul. *Jābir ibn Ḥayyān: contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*. Paris, France : Les Belles Lettres, 1986.
- Le Coz, Raymond, and Guy Préfacier Lazorthes. *Les médecins nestoriens au Moyen âge : les maîtres des Arabes*. Paris, France, Italie, Hongrie, 2004.

- Meyerhof, Max. *Thirty-three clinical observations*. Bruges, Belgique: Saint Catherine Press, 1935.
- Moïse Maïmonide. *Le guide des égarés*. Edited by Charles Mopsik. Translated by Jules Wolff and Salomon Munk. Lagrasse, France : Verdier, 1979.
- Moulin, Anne-Marie. *Histoire de la médecine arabe : dialogues du passé avec le présent*. Paris, France : Confluent Editions, 1996.
- Nutton, Vivian. *La médecine antique*. Paris, France : Les Belles Lettres, 2016.
- Pines, Shlomo. *Razi critique de Galien*. Jerusalem: n.p., 1953.
- Pormann, Peter E. 'Galen, De Diebus Decretoriis. From Greek into Arabic: A Critical Edition, with Translation and Commentary, of Ḥunayn Ibn Ishāq, Kitāb Ayyām al-Buḥrān (Medicine in the Medieval Mediterranean) By Glen M. Cooper'. *Journal of Islamic Studies* 24, no. 1 (1 January 2013): 71–74.
<https://doi.org/10.1093/jis/ets073>.
- Pormann, Peter E.. 'Medical Methodology and Hospital Practice: The Case of Tenth-Century Baghdad'. In *In the Age of Al-Farabi: Arabic Philosophy in the 4th/10th Century*, 95–118. Warburg Institute, 2008.
<https://research.manchester.ac.uk/en/publications/medical-methodology-and-hospital-practice-the-case-of-tenth-centu>.
- Ibn Šā'id al-Andalusī, Šā'id b. Aḥmad. *Kitāb Ṭabaqāt al-Umam*. Edited by Louis Cheikho. Trans. by Régis Blachère. Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science 1. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1999.
- Sarton, George. *Introduction to the history of science*. 5 vols. Baltimore, Etats-Unis d'Amérique: Williams and Wilkins, 1927-1948.
- Savage-Smith, Emilie. 'La Médecine'. In *Histoire des sciences arabes*, 155–212. Paris, France: Éditions du Seuil, 1997.
- Strohmaier, Gotthard. 'Bekannte Und Unbekannte Zitate in Den Zweifeln an Galen Des Rhazes'. edited by Fischer, Nickel, and Potter, 263–87. BRILL, 1998. https://doi.org/10.1163/9789004377455_013.
- Vaulx d'Arcy, Guillaume de. 'Koetschet, Pauline, Abū Bakr al-Rāzī, « Doutes sur Galien ». Introduction, édition et traduction'. *MIDÉO. Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales*, no. 35 (11 October 2020) : 398–400.
<https://journals.openedition.org/mideo/6167>.



“Tüm” (*Kull*) Kavramı ve Geçmişe Matuf Varlıklar Zincirine Dair Hükme Etkisi: İbn Teymiyye Metinleri Üzerinden Bir Okuma

CİHAN ÖZAYKAN

Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Türkiye
Bartın University, Faculty of Islamic Science, Türkiye
cozaykan@bartin.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-2489-354X>

Öz

Bu çalışmada, İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) evrene matuf varlıklar zincirine verdiği hükmün, benimsediği “tüm” (*kull*) kavramıyla ilişkisi ele alınmıştır. Daha önce yapılan İbn Teymiyye araştırmalarında işlenmediği anlaşılan bu konu temelinde İbn Teymiyye, “Ortak nitelik/ler taşıyan fertlerden oluşan her bütün (*cümle*) veya toplam (*mecmû*), tümel (*kullî*) olarak tümü vermek zorunda mıdır?” sorusuna muhatap kılınmaktadır. İbn Teymiyye'nin bu soruya verebileceği muhtemel yanıtta, metinleri üzerinden ulaşılmaya çalışılmaktadır. Böylece evrenin kâdemi yahut hudûsuna yönelik İbn Teymiyye'nin verdiği hükmün mantıksal bir yönünü irdeleyen çalışma, öncelikle bütün ve tümel kavramlarını ele almakta ve aralarındaki farkları vazetmektedir. Çalışma, tek bir tümün farklı itibarlarla hem bütün hem de tümel olarak değerlendirilebileceğini fakat bu iki tüm türü arasında kategorik bir geçişliliğin ve indirgemenin olamayacağını belirtmektedir. Çalışmada son olarak, İbn Teymiyye'nin geçmişe dönük evrene matuf varlıklar zincirine, tümün bir türü açısından kadim hükmünü verdiği, diğer bir tüm türü açısından ise hâdis hükmünü verdiği ortaya konulmakta ve meselenin salt akledilir kavramların dışsal entiteler olarak görülmesiyle ilgili yönüne ve bu yönün evrene dair hüküm ile ilişkisine işaret edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İbn Teymiyye, Evren, Tüm, Bütün, Tümel, Hâdis, Kadim.

The Concept of “Entire” (*Kull*) and Its Impact on the Verdict Regarding the Chain of Existence Pertaining to the Past: A Reading Based on the Texts of Ibn Taymiyya Abstract

This study examines the relationship between Ibn Taymiyya's (d. 728/1328) judgment on the chain of beings related to the universe and his concept of the entire (*kull*). The topic, which appears to have been overlooked in previous research on Ibn Taymiyya, addresses the question: “Must every whole (*jumla*) or aggregate (*majmû*) composed of individuals sharing common attributes necessarily constitute a universal (*kullî*) as an entire?” Ibn Taymiyya's possible response to this question is attempted to be reached through his

texts. Thus, the study, which scrutinizes the logical aspect of Ibn Taymiyya's judgment on the eternity or finitude of the universe, first addresses the concepts of whole and universal and establishes the differences between them. It argues that a single entire can be considered both as a whole and as a universal from different perspectives, but that there can be no categorical transition or reduction between these two types of entire. Finally, it reveals that Ibn Taymiyya judged the chain of beings related to the universe as eternal from the perspective of one type of entire, while he judged it as finite from the perspective of another type. It highlights the aspect of considering purely intelligible concepts as external entities and the relationship of this aspect to his judgment concerning the universe.

Keywords: Ibn Taymiyya, Universe, Entire, Whole, Universal, Finite, Eternal.

Giriş

Evrenin hâdis varlıklardan ibaret olduğu ve geçmişe doğru hâdisler zincirinin (*teselsül*) bir başlangıca sahip olması gerektiği sonucu, kelamcılar tarafından sanatkar bir kadim varlığın (Tanrı) mevcudiyetinin en önemli ve belki de yegane göstergesi olarak ele alınmıştır. Ama bu sonuçta, kelamcılara katılmayanlar da vardır. Filozoflar, kelamcıların aksine evrende kadim varlıkların da bulunduğu ve geçmişe doğru hâdisler zincirinin bir başlangıca sahip olmadığı sonucuna varmaktadır. Onlara göre bu sonuç, değişime kabil olmayan Tanrı'nın sahip olduğu yetkinliğin zorunlu bir gereği olarak ortaya çıkmaktadır. Bu iki teori arasında gidip gelmenin bazı düşünürleri çıkmaza ve şaşkınlığa sürüklediğini düşünen İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ise doğal insan aklına ve nebevî bildiriye de uygun olduğunu düşündüğü alternatif üçüncü bir teoriyle İslami düşünce sahnesine çıkmaktadır. Ona göre kelamcıların dediği gibi evrenin hâdislerden ibaret olduğu doğrudur fakat filozofların savunduğu, geçmişe doğru hâdisler zincirinin bir başlangıca sahip olmadığı düşüncesi de doğrudur.¹

İbn Teymiyye'nin ileri sürdüğü bu yaklaşımla kelamcılardan farklı olarak tek tek hâdisler ile hâdislerin tümünü "*hâdis*" hükmünde eşitlememesi yanında filozoflardan farklı olarak hâdislerin tümüyle evrendeki bazı şeyleri "*kadim*" hükmünde yine eşitlememesi oldukça dikkat çekicidir. Bu itibarla çalışmamız bir tüm ile onu oluşturan tek tekler arasındaki hükümsel ilişki bağlamında İbn Teymiyye'yi "Ortak nitelik/ler taşıyan fertlerden oluşan her bütün (*cumle*) veya toplam (*mecmû*), bize tümel (*kullî*) olarak tümü (*kull*) vermek zorunda mıdır?" sorusuna muhatap kılmaktadır. Bahis konusu edilen bu soru, sonsuz bir gerileme içinde yer alan olgular zinciri üzerinden oluşturulacak birtakım sorularla desteklenerek daha anlaşılır kılınabilir:

¹ Taqiyyuddin İbn Teymiyye, *Şerhu Hâdisi 'İmrân b. Huşayn*, 57-70. Ayrıca bk. Muhammed b. Ebî'l-İzz, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, 127-131.

1. Parçalarından her biri “bir” olan ya da “dışta var” olan bir tümün kendisi de “bir” olmak ya da “dışta var” olmak zorunda mıdır? Yahut parçalarından her biri hâdis olup geçmişe doğru sonsuz bir gerilemeye tâbi olarak dışsal varlık sahasına girmesi halinde tümün kendisinin bir başlangıca sahip olmayıp kadim olması mümkün müdür?

2. Bunun mümkün olması durumunda tümün hem hâdis olan hem kadim, hem dışta var hem yok, hem bir hem çok olması gerekiyor görünmektedir. Bu da bizi bir çelişkiler dizisiyle karşı karşıya bırakmaktadır. Bu durumda tümün niteliği olarak belirlenen şeyin veya doğal isminin, her zaman fertlerin ortak niteliği ve doğal ismiyle aynı olması gerektiği düşüncesi yanlış olmalı değil midir?

“Tüm” kavramının bu sorulara verilecek yanıt üzerindeki etkisine, İbn Teymiyye metinlerini irdeleme yordamıyla ulaşmayı hedefleyen çalışma, bu hedef doğrultusunda İbn Teymiyye düşüncesine dair daha önce yapılan çalışmalarda bulunmayan bir problem alanı oluşturmakta ve bu problemin İbn Teymiyye’nin anti-idealist ve zihinsel nominalist felsefesi² temelinde nasıl çözümlenebileceğini keşfetmeyi amaçlamaktadır. Bu amacın tahkiki, İbn Teymiyye tarafından öne sürülen teorinin kavramsal ve felsefî yönden derinleştirilmesine katkı sunmakta ve bu bakımından büyük önem arz etmektedir.

Söz konusu çözümleme denemesi üç başlık altında yapılmaktadır. Birinci başlıkta, “bütün olarak tüm” ele alınmakta ve bütün ile parçaları arasında niteliksel, isimsel ve hükümsel eşitliğin olup olmadığı sorgulanmaktadır. İkinci başlıkta, “tümelliğin ilkesi olarak tüm” ile fertleri arasındaki ilişki biçimi ortaya konulmakta, tek bir tümün bir itibarla bütün, başka bir itibarla tümelliğin ilkesi olarak ele alınıp alınamayacağı tartışılmaktadır. Son olarak üçüncü başlık altında ise yukarıdaki sorulara uygun olarak evrene atfedilen şeylerden oluşan varlık zincirinin, iki tüm türü ve bu türler arasındaki karşıtlık (*muḳābelet/kaşim olma*) çerçevesinde aldığı farklı nitelikler üzerinde durulmakta ve bu türler arasındaki farkın, zihinsel ve dışsal boyutu netleştirilmektedir.

1. Bütün Olarak Tüm (BT)

BT’nin niteliği ve hükmü, parçalarından her birinin nitelik ve hükmünden farklı olmak durumundadır. Çünkü parçaların biraradalığı, “tüm”e fertlerde bulunmayan bir özellik katmaktadır. Buna uzun, büyük,

² İbn Teymiyye’nin anti-idealist düşün tavrını ve zihinsel nominalizm kuramını ayrıntılı bir biçimde okumak için bkz. Cihan Özyakan, “İbn Teymiyye’de Tümeller Sorunu,” (doktora tezi), 116-176.

insan, şehir gibi nitelikler ve isimler alan bütünler örnek verilebilir.³ Nitekim uzun olan, kısa parçaların; büyük olan küçük parçaların; insan, uzuvlarının; ve şehir, evler ve sair şeylerin biraradalığı ile oluşmakta ve parçalarında olmayan bir özellik taşımaktadır. Bu sebeple sözgelimi İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm'ın (ö. 231/845), “*şarfe*” teorisini savunmak için, bir sûreden daha küçük bir Kur'an parçasının mucize olamaması üzerinden, bir sûrenin hatta bir bütün olarak Kur'an'ın mucize olamayacağını söylemesi,⁴ doğru bir akıl yürütme örneği değildir. Zira burada BT, tümelliğin ilkesi olarak tüme (TT) indirgenmektedir. Oysa BT'nin hükmü, TT'den farklı olarak, parçalarından her birinin hükmünden farklıdır. Demek istediğimiz, bütünü oluşturan parçaların, bütünleri yüklem olarak kabul etmeyip onların hükmünü almadığı gibi “*ya-ya da*” şeklinde yapılan aklî taksimlerde, bütünün bir kısmı olamadığıdır. Bunu, İbn Teymiyye'nin şu ifadesinde takip etmek mümkündür: “Tümü parçalarına bölme... bir toprak parçasını veya mirası bölmek gibidir. Bu bölmede bölünen şey her bir parçasına tek tek yüklenemez. Mesela alın, burun, göz ve yanak gibi uzuvlara ayrıştırılabilen yüz, sadece burna yüklenerek ‘Burun yüzdür.’ denemez.”⁵ Buna göre bütün ile parçaları arasındaki yüklem doğrudan (*muvâṭa'a*) değil, her zaman iyelik edatı, tamlama ve türeme gibi bağlaç ve araçlarla (*iştikâk*) yapıldığı söylenebilir. Mesela ahşap ve çividen oluşan bir sandalye için “Sandalye çividir.” denilememektedir. Bunun gibi “Çivi sandalyedir.” de denilememektedir. BT ile parçaları arasında ancak “Sandalye çiviye sahiptir.” veya “Sandalye çivilidir.” gibi yargılar oluşturulabilmektedir.⁶

Doğal isim ve hakikatleri, parçalarının doğal isim ve hakikatlerinden farklı olan BT'ler için geçerli olan bu yüklemse ilke toprak, su ve hava gibi parçalarıyla aynı türsel hakikate sahip olup aynı doğal ismi alan basit cisimler⁷ gibi BT'ler için de geçerlidir. Çünkü dışta tekil bir parça olan “bu su” ile tekil bir bütün olan “şu su” aynı değildir. Aralarında niteliksel ve hükümsel farklılık vardır. Bu nedenle bütün olan su, parçaları olan tek tek sulara doğrudan yüklenemez. Yine bütün olan su, kendisi gibi su olan parçalarına ya-ya da şeklinde bölünemez.

BT için dile getirilen bu yüklemse ilke; İbn Teymiyye'nin türü, belirli niteliklerin toplamı ve bütünü olarak görmesi⁸ temelinde, konuşan ve canlı parçalarından oluşan türsel insan bütünü hakkında kurulan “İnsan canlıdır.”,

³ Taqiyyuddin İbn Teymiyye, *er-Risâletü's-Şafediyye* (2000), 23-24; Taqiyyuddin İbn Teymiyye, *Der'u Te'ârudi'l-Aklı ve'n-Naql* (1991), 3: 284.

⁴ Ebû Mu'in en-Nesefî, *Tebşiratu'l-Edille fi Uşûli'd-Dîn*, 2: 745.

⁵ Taqiyyuddin İbn Teymiyye, *er-Reddu 'ala'l-Mantıkiyyin*, 168-169.

⁶ Muhammed el-Emin eş-Şenkiî, *Âdabu'l-Bahşi ve'l-Munâzara*, 25-26.

⁷ İbn Teymiyye, *Der'u Te'ârudi'l-Aklı ve'n-Naql* (1991), 5: 200.

⁸ İbn Teymiyye, *er-Reddu 'ala'l-Mantıkiyyin*, 98.

"İnsan konuşandır." ve "Konuşan insandır." yargılarının, özdeşlik ilkesi ($A \Rightarrow A$) itibarıyla yanlış olmasını gerektirmektedir. Çünkü ne "kendinde canlı" ne de "kendinde konuşan", "kendinde insan"dır. Ayrıca "İnsan canlıdır." yargısı "Konuşan canlı, canlıdır." anlamına, "İnsan konuşandır." yargısı "Konuşan canlı, konuşandır." anlamına ve "Konuşan, insandır." yargısı da "Konuşan, konuşan canlıdır." anlamına gelecektir. Ne var ki burada bir olanı iki, iki olanı bir addetme gibi bir sorunla karşılaşılmaktadır. İbn Teymiyye'nin şu ifadesinde de bunu görmekteyiz: "Canlının bazı türleri ele alındığında, ki o burada insandır, onda biri genel olan, diğeri türe özgü olan bir mana vardır. Bu manaların toplamı (*mecmū*) genel mananın kendisi değildir."⁹ Bu açıdan insan için kurulabilecek "İnsan, konuşan olma niteliğine sahiptir." gibi yüklemi bağlaç ve araçlarla oluşturulan yargılar veya niteliklerin biraradalığını içeren "Konuşan canlı, insandır." ve "İnsan, konuşan canlıdır." gibi yargılar yegane anlamlı yargıları teşkil etmektedir.

2. Tümeliliğin İlkesi Olarak Tüm (TT)

TT, fertlerin her biri bakımından ele alınmaktadır. TT'nin içeriğinde yer alan en önemli husus tüme yüklenen doğal ismin ve hükmün, fertlerin ortak isim ve hükmünden farklı olmamasıdır. Başka bir deyişle TT, BT'den farklı olarak "ya-ya da" formatında yani cinsin türe, türün şahıslara ayrılması tarzında "tüm"ü oluşturan parçalara ayrılabilir. ¹⁰

TT veya onun fertleri de "Bu tabîi tümel ve şartsız mutlak denilen şeydir... O hâriçte vardır ama belirli ve müşahhas bir şey olarak vardır. Fertleri ya bir arada (*muctemi'a*) ya da sıralı (*mute'âkib*) olarak var olmaktadır."¹¹ ifadesinde görüldüğü üzere İbn Teymiyye'ye göre BT ve parçaları gibi bir arada ve sıralı biçimlerde bulunabilse de BT'deki nicelik cihetine yönelik kavrayışın nitelik kategorisine taşınması bizi, TT'ye götürmektedir.

Dolayısıyla İbn Teymiyye'ye göre tüme ait niteliğin, fertlerin niteliğiyle aynı olmasının olumlanması her zaman ve her durumda geçerli ve doğru olan bir hüküm değildir. Bu hükmün doğru olmasının şartlarından biri, fertlere ait niteliğin veya niteliklerin, fertlerin "doğa"sında bulunması ve parçalardan herhangi birinin bu doğanın gerektirdiği ismin dışına hiçbir surette çıkmamasıdır. Başka bir ifadeyle onun nazarında TT'de, nicelik olarak ister sonlu ister sonsuz olsunlar, tüm parçaların her yönüyle varsayılan nitelikte ortak olması gerekir. ¹²

⁹ Taqiyyuddin İbn Teymiyye, *Mecmū'u'l-Fetāvā*, 7:127.

¹⁰ Taqiyyuddin İbn Teymiyye, *Der'u Te'āruđi'l-'Aklı ve'n-Naql* (2008), 2: 560.

¹¹ İbn Teymiyye, *Der'u Te'āruđi'l-'Aklı ve'n-Naql* (1991), 3: 39.

¹² İbn Teymiyye, *Der'u Te'āruđi'l-'Aklı ve'n-Naql* (1991), 3: 148.

O halde TT'de Aristoteles'in (MÖ 322) dediği gibi, BT'den farklı olarak, parçaların veya fertlerin farklı teliflerinin, farklı sonuçlar vermediği söylenmelidir.¹³ Yok olanın yok olanla, zorunlu olanın zorunlu olanla ve mümkün olanın mümkün olanla bir araya gelmesi buna örnek verilebilir.¹⁴ Yani " ∞ ...+ mümkün+ mümkün+ mümkün" her zaman "mümkün"e eşittir. Yine " ∞ ...+ yok + yok + yok" her zaman "yok"a ve " ∞ ...+ insan + insan + insan" ise her zaman "insan"a eşittir. Bir farkla ki bu eşitlikte mümkün, yok ve insan gibi fertlerin sayısı arttıkça toplamı ifade eden mümkün, yok ve insanın anlamı BT olması itibarıyla güçlenmektedir. Buradan yola çıkılarak her TT'nin, anlamın gittikçe yetkinleşmesi itibarıyla BT çerçevesinde ele alınabileceği söylenebilir. Nitekim İbn Teymiyye şöyle demektedir:

Her mümkün, müessire ihtiyaç duyar. Bir mümkünün diğerine eklenmesiyle mümkünler başkasına ihtiyaç duyan mümkün olmaktan çıkmaz. Bilakis mümkünler arttıkça ihtiyaç ve gereksinim artar. Yok'un (*ma'dūm*) yok'a eklenmesi durumunda yok'un şiddetlenmesi gibi.¹⁵

TT'ye ait bu özellik İbn Teymiyye'ye göre, aklî soyutlamaya (*tecrīd*) konu olan fert sayısının fazlaşması ve buna bağlı olarak deneyim miktarının artmasıyla birlikte akliliğin ve soyutluğun derinleşeceği düşüncesinin başka bir ifadesidir.¹⁶ Diğer bir ifadeyle tümel kavrama ait olan payların sayısı çoğaldıkça o kavramın en yetkin düzeyine daha fazla yaklaşmış olmaktadır.

Öte yandan bu niteliksel farklılık durumunun, sözgelimi beş tane elmanın görülmesinden sonra zihinde oluşan elmalıkla on tane elmanın görülmesinden sonra zihinde oluşan elmalığın, elmalık isminde ortaklığının "*tevāṭu*" değil, "*teşkiik*" tarzında olması gerektiğini doğurduğu ifade edilebilir. Yani TT itibarıyla aynı isme sahip iki tüm arasında bir denklik olmakla birlikte bir eşitlik söz konusu değildir. Diğer bir yandan bu, farklı sayıda elemana sahip iki yoklar kümesinin yahut iki boş kümenin (\emptyset) birbirine eşit olmakla birlikte farklı güçte olduğunu ifade etmesi bakımından da ilginçtir. Mesela $\emptyset = x$ ve $\emptyset = X$ olsa da neticede \emptyset 'ler eks'e eşit olmaları bakımından eşit, küçük ve büyük ekslere eşit olmaları bakımından ise farklıdır ama bunun salt zihinsel olduğunu unutmamak gerekir. Çünkü yok olanın veya mutlak olanın dışsal gerçekliğine İbn Teymiyye düşüncesinde yer yoktur.¹⁷

¹³ Aristoteles, *Metafizik*, 1023b27-1024a.

¹⁴ İbn Teymiyye, *er-Risāletu's-Şafediyye* (2000), 23-24; İbn Teymiyye, *Der'u Te'āruḍi'l-'Aklı ve'n-Naql* (1991), 3: 284.

¹⁵ İbn Teymiyye, *er-Risāletu's-Şafediyye* (2000), 24.

¹⁶ Taḳiyyuddin İbn Teymiyye, *Beyānu Telbīsi'l-Cehmiyye fi Te'sisi Bide'ihimi'l-Kelāmiyye*, 5: 264-266.

¹⁷ Taḳiyyuddin İbn Teymiyye, *et-Tedmuriyye*, 131.

Başka bir deyişle TT'nin aldığı hükümle fertlerinden her birinin aldığı hüküm, güç ve zayıflık bakımından farklılaşsa da zihnin "genel tevâtu" aktında aynıdır. Çünkü İbn Teymiyye'ye göre teşkik içeren (*muşekkek*) her kavram kendinde salt zihinsel de olsa genel tevâtu içeren (*mutevâti*) kavramı taşır.¹⁸ Buna göre BT'de olan durumun aksine TT temelinde "İnsan canlıdır." ve "İnsan konuşandır." gibi yargılar zihinde doğru bir şekilde oluşturulabilmektedir. Çünkü insan türü, zorunlu olarak canlı cinsinin veya kümesinin bir üyesidir. Zira insan, ona ait canlılık tasavvur edilmeden tasavvur edilememektedir.¹⁹ İnsan ile konuşan olma ise görelî de olsa kaplam ve işlem bakımından birbirine eşit olarak ele alınabilir.²⁰ Bu durumda "İnsan canlıdır." yargısı doğruysa "İnsanlar canlıdır." yargısı da doğru olmalıdır. Dolayısıyla "insanlar" ile "insan"ın tanımı birbirine denktir, denebilir. Buna benzer şekilde "ağaç" ve "dağ" gibi evreni oluşturan tüm nesnelere (varlıksal addedilmesi durumunda telif biçimi de buna dahildir) yok olacak olmaları itibarıyla "mümkün" hükmünün veya dıştaki bilfiil varlıkları itibarıyla "zorunlu" hükmünün verilmesi durumunda "Evren mümkündür." veya "Evren zorunludur." önermesinin doğrulanması gerekir. Çünkü bu durumda bu yargılar "Mümkünler mümkündür." veya "Zorunlular zorunludur." yargılarına indirgenmek durumundadır.

Buraya kadar söylenenlerden makalenin konusuna zemin hazırlayan çelişki durumlarının İbn Teymiyye paradigmasında nasıl çözümlenebileceğine dair genel bir fikir oluşmuş olsa da bunun daha yakın bir soruşturmayı hak ettiği açıktır. Takip eden başlıkta yapılacak olan soruşturma bize, İbn Teymiyye düşüncesinde evrene dair varlıklar zincirinin, tümün iki türü çerçevesinde aldığı hükümleri açık bir biçimde görme fırsatı verecektir.

3. İki Tüm Arasındaki Karşıtlığın Geçmişe Doğru Varlıklar Zincirine Bakan Yönü

Sıralı bütün tasavvuru üzerine inşa edilen mümkün-ımkansız, hâdis-kadim, var-yok ve bir-çok gibi çelişkiler dizisinin temel çıkış noktasının, tümün dışsal bir bütün temelinde tek bir âna hapsedilmiş olarak varsayılması olduğunu özellikle belirtmek gerekiyor. Bununla sonsuza doğru gerileyen zincirin, başı-sonu belirli bir şeymiş gibi farz edilip baştan sona dışsal varlık sahasına taşınmasını kastediyoruz.²¹ İbn Teymiyye'ye göre bu

¹⁸ İbn Teymiyye, *er-Reddu 'ala'l-Mantıkiyyin*, 198.

¹⁹ İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârudi'l-'Aklı ve'n-Nakl* (1991), 8: 464.

²⁰ Taqiyyuddin İbn Teymiyye, *er-Risâletü's-Şafediyye* (1406), 2: 154.

²¹ Bu hususta Ebü Hâmid el-Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) ifadeleri ve Ebu'l-Velîd İbn Ruşd'un (ö. 595/1198) bu ifadeler üzerinden yaptığı tartışma için bkz. Ebü Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 100; Ebu'l-Velîd İbn Ruşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, 33-34.

varsayım, gerçeklik ölçeğinde mümkün değildir yahut sadece varsayımsal (*farađī*) zihinde mümkündür.²² Zira ona göre söz konusu olan, mevcudiyetini sürdüren varlıklar bütünü değil, geçmişe doğru mevcut olmuş olan varlıklar zinciridir. Dolayısıyla onun açısından kendisini muhatap kıldığımız sorulardaki çelişki durumlarının çözümü, dışsal bir olgunun çözümü olmaktan ziyade salt zihinsel bir hayalin çözümü olarak ele alınıyor görünmektedir. Fakat o, bu yanlış hayalin de BT çerçevesinde çelişik bir durumun oluşmasına mahal verdiğini düşünmemektedir.

Fertlerinden her birinin (*kullu vâhidin*) herhangi bir vakitte mevcut olması gibi sonsuzun mevcut bir tüm olmasına gelince; bu hatalı bir düşünüşdür (*tevehhum*). Fertlerden her biri için bir hükmün doğru olması, oluşmuş olan (*muhaşşal*) tüm için doğru olmaz. Aksi takdirde ‘Sonsuz fertlere sahip olan tümün varlık sahasına girmesi mümkündür. Çünkü fertlerinden her birinin varlık sahasına girmesi mümkündür. Dolayısıyla fertlerden her birinin mümkün olması gibi tüm de mümkündür.’ yargısı, doğru olurdu.²³

²² İbn Teymiyye, *Der’u te’ârudi’l-‘Akli ve’n-Naql* (2008), 1: 303, 319-320. Burada bu fikre karşı olan bazı yaklaşımları hatırlatmakta fayda olacaktır: 1. Hint filozoflarından bazıları, ehlimilletten ve diğer gruplardan kimi düşünürler tarafından savunulan, metafizik alanda uzamların (*eb’âd*) sonsuz olduğunu söyleyen görüş. Bunlara göre Rab’bin sonu olmayan bir miktarı vardır. Bunlardan bazıları Rab’bin tüm cihetlerden sonsuz olduğunu ileri sürerken diğer bazıları arş cihetinde boyutların son bulup diğer cihetlerde sonsuz olduğunu iddia etmişlerdir. 2. Kerrâmiyye okulu ve el-Kâđî Ebü Ya’lâ (ö. 458/1066) gibi Hanbelî düşünürler, geçmişte sonluluğun olduğunu söylemekle birlikte ân içinde sonsuz bir miktarların var olduğunu düşünmüşlerdir. 3. Ashâb-ı me’âni olarak bilinen Mu’ammer b. ‘Abbâd (ö. 215/830) ve onu takip edenler başlangıcı olmayan hâdisleri kabul etmemekle birlikte sonsuz gerileme içinde olan manaların yani tekvin ve halk etmenin tek bir ân içinde bir arada bulunduğunu ve tek tek ortaya çıktıklarını söylemişlerdir. 4. Ebu’s-Şenâ el-İşfahânî (ö. 749/1349) kaza-kader ayırımında kaza ve kaderi şöyle tanımlamıştır: “Kaza, yaratılanların hepsinin (*cemî’u’l-mahlûkât*) mübîn olan kitapta, levh-i mahfuzda bir arada (*muctema*) olacak şekilde var olmasından ibarettir. Bu varoluş, bir bütün olarak bir anda olan (*cumleten*), örneksiz ve maddesiz (*ibdâ’î*) bir varoluştur. Kader ise gerekli şartların olgunlaşmasıyla yaratılanların a’yâna indirilerek (*munezzeleten*) tek tek ayrıntılı (*mufaşşal*) bir şekilde var olmasıdır.” 5. Muhyiddîn İbn ‘Arabî (ö. 638/1240) de bu anlamda “Allah âleme/küllüne varlık verdi.” demektedir. Bununla kastettiği, Tanrı’nın varlıkla nitelenmiş olması itibarıyla sonsuz formları (*şuver*) kendinde barındıran ve yansıtıp ortaya çıkarabilme istidâdına (ilâhî ruh) sahip ama kendinde soyut olup hiçbir forma mazhar olmayan ve kendinde hiçbir formu yansıtmayan madde ve ayna mesabesinde olan evrenin bütününe (Âdem logosu/kelimesi) varlık vermiş olduğudur. Anaksimandros’un (MÖ 546) Apeiron’unu andıran bu yaklaşımlara Nazzâm’a nispet edilen evrenin bir bütün olarak yaratıldığı ve peyderpey ortaya çıktığı (*zuhûr*) düşüncesi de eklenebilir. Çağdaş düşünceden de bir örnek verebilecek olursa Immanuel Kant’ın (1724-1804) algıların temel akılsal formları olarak gördüğü mekan ve zaman kavramları dile getirilebilir. Zira bu kavramlar Kant’a göre tüm zaman ve mekan teklerini kapsayan genel ve tümel kavramlar değil, tüm zaman ve mekanları kendisinde bir parça olarak barındıran ve sonsuz bir akış içinde olan bütün ve bir ifade eden kavramlardır. Muhyiddîn İbn ‘Arabî, *Fuşûsu’l-Hikem*, 48-50; İbn Teymiyye, *Der’u Te’ârudi’l-‘Akli ve’n-Naql* (2008), 1: 602-603; Ebu’s-Şenâ el-İşfahânî, *Metâli’u’l-Enzâr ‘alâ Metni Tavâli’u’l-Envâr*, 4; Reşid el-Hayyûn, *Mezhebu’l-Mu’tezile mine’l-Kelâmi ile’l-Felsefe*, 193; Heinz Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, 78.

²³ İbn Teymiyye, *Der’u Te’ârudi’l-‘Akli ve’n-Naql* (2008), 4: 339.

İbn Teymiyye'ye göre BT itibarıyla parçalar, bütünü'nün niteliğini almadığı²⁴ gibi bütün de parçalarının ortak niteliğini almak zorunda değildir. Çünkü "telif biçimi"yle birlikte bütünde daha önce parçalarda bulunmayan bir nitelik meydana gelebilmektedir.²⁵ Ama bu telif biçiminin etkin olabilmesi için dışsal bir gönderime sahip olması gerekir. Bu itibarla sözgelimi farklı gezenlerin dönüş sayılarındaki farklılık üzerinden oluşturulan bütünlerin birbirinden farklı olduğu ve bunun üzerinden mevcut olmuş varlıklar zincirinin bir başlangıca sahip olması gerektiği söylemez. Nitekim İbn Teymiyye, Platon'un (MÖ 347) son döneminde Pisagorculuğun da etkisiyle ideaların bizâtihi kendisiyle duyusal şeyler arasında konumlandığı matematiksel şekil ve sayıların dışsallığını²⁶ ve her bir sayının kendine özgü özelliklere sahip bir türe karşılık geldiği iddiasını²⁷ açıkça reddetmektedir. Onun nazarında ister aritmetik (*munfaşıl*) ister geometrik (*muttaşıl*) olsun soyut niceliklerin dışarıda varsayılması, sadece Yunanlarca değil, diğer tüm akıl erbabı tarafından yadsınan bir hata ve zandan başka bir şey değildir.²⁸

Bu itibarla İbn Teymiyye, {1, 2, 4, 8, 16, 32... ∞} şeklinde 1'den başlayıp sonsuza kadar 2'ye katlanan aritmetik veya geometrik nicelik kümesi ile {2, 4, 8, 16, 32, 64...∞} şeklinde 2'den başlayıp sonsuza kadar 2'ye katlanan küme arasında nicelik olarak bir fark olmadığını düşünmektedir. Yani dışta ne 2, 1+1'dir ne de 4, 2+2'dir; ne 2 ne 4 ne de diğerleri dışta çokluk içeren tek bir şeyi karşılamaktadır. Hatta ona göre yukarıda verilen iki küme arasında zihinsel bir farklılığın bulunduğu iddia edilmesi durumunda iki kümenin başlangıç ve ilerleme güç ve süresinin eşit olduğu varsayılırsa 1 ile başlayan küme daha fazla olacaktır. Fazlalıktan, 2 ile başlayan kümede yer alan sayıların 1'de bulunup aynı sırada olan sayılardan daha büyük olduğu kastedilirse yani 1'le başlayan kümede mesela 32'nin 2 ile başlayanda 64'e karşılık geldiği kastedilirse ona göre bu kasıt, dışa matuf bir yargıda doğrulanamaz ve ancak zihin alanına yönelebilir. Öyleyse bu iki kümenin elemanları farklı olsa da iki kümenin nicelik olarak dışta farklılaşması imkansızdır.²⁹ Bu bakımdan İbn Teymiyye'nin, her şeyi bir küme olarak algılayan ve ∅'nin 0'ı, {0}'ın 1'i, {0, 1}'in 2'yi ve {0, 1, 2}'ün 3'ü tanımladığını söyleyen modern matematik yapma tarzını³⁰ desteklediği söylenebilir.

²⁴ İbn Teymiyye, *Der'u Te'āruđi'l-'Aklı ve'n-Naql* (1991), 5: 43.

²⁵ İbn Teymiyye, *Der'u Te'āruđi'l-'Aklı ve'n-Naql* (1991), 3: 146, 6: 286-287.

²⁶ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*, 2: 292.

²⁷ Muhammed Hüseyn Fātaḫābā'ī, *Bidāyetu'l-Hikme*, 155.

²⁸ İbn Teymiyye, *er-Risāletu's-Şafediyye* (2000), 374-375; İbn Teymiyye, *er-Reddu 'ala'l-Manḫıyyin*, 175-176.

²⁹ İbn Teymiyye, *Der'u Te'āruđi'l-'Aklı ve'n-Naql* (2008), 1: 599-600.

³⁰ Nesin, *Matematik ve Gerçek*, 69.

Ayrıca Sextus Empiricus'un (MÖ 210-160) verdiği örnekle de bu yaklaşım açıklanabilir. Buna göre 10 sayısının on tane 1'den oluştuğu söyleyebileceği gibi 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10 sayılarından oluştuğu da söylenebilir. Oysa bu rakamların toplamı 55 ederken on tane birin toplamı 10'dan başkası değildir. Bu durumda bu rakamlar 10 sayısının parçalarını ifade etmemektedir, on tane 1 ile kastedilen ne ise, bu rakamlarla kastedilen de odur.³¹

Her hâlükârda İbn Teymiyye düşüncesinde dışsal bir gönderimi bulunan her telif biçimi, tümü oluşturan diğer fertlerden farklı bir nitelik ve isim taşıyabilmektedir. Mesela hâdis parçalardan her biri bir ötekine (*âher*) sahip olsa da hâdisler zincirinin veya bütününün böyle olması gerekli değildir ki Tanrı dışındaki her şey anlamında evren de zaten kendi cinsinden olan bir ötekine sahip değildir. Bunun gibi 10'u oluşturan her bir parçanın miktar olarak 1/10'a eşit olması 10'un da 1/10'a eşit olmasını gerektirmemektedir. Yine insan bütününe insan denilmesiyle birlikte her bir parçasına insan demek mümkün olmadığı gibi insana işiten, gören ve bilen dememizle birlikte insanın her bir parçasına bu isimleri vermenin doğal bir yolunu bulamamaktayız.³² Bunun gibi her bir parçanın söz gelimi "*hâdis*" hükmünü alması, söz konusu zincirin "*kadim*" hükmünü almasına engel teşkil etmemektedir. İbn Teymiyye bunu aşağıdaki pasajda şöyle dile getirmektedir:

Hâdislerin geçmiş ve gelecekte devamı ve teselsülü ise böyle değildir. Çünkü bu teselsülden herhangi birinin sürekli, bâki ve bitişik olmaması durumunda türün de sürekli, bâki ve bitişik olmaması gerekli değildir. Çünkü bir şeyin başka bir şeye eklenmesi, tek bir şeyde bulunmayan bir çokluğu gerektirir. Sürekli, bâki, uzun ve çok olana ait tüm fertlerin sürekli, uzun ve çok olması gerekmemektedir.³³

Tabii İbn Teymiyye'nin bu pasajda etken nedenlerde, ereksel nedenlerde ve insan bilgisinde sonsuz gerilemeyi kastetmediğine dikkat çekilmelidir. Ona göre bu türden sonsuz gerilemeler imkansızdır.³⁴ Onun kastettiği, sadece sonradan meydana gelen fiillerin, şartların, yeter olmayan nedenlerin ve mefullerin sonsuzca geriye gidişidir ve ona göre bu sonsuz gerileme zorunludur. Çünkü hem fiilleri kendi seçimine dayanan bir fail (*el-fâ'ilu'l-muhtâr*) olup herhangi bir şeye mecbur olmayan Tanrı, ezelde fiili zorunlu kılan tam bir kudret ve iradeye sahiptir hem de kelamcılarının iddia ettiğinin aksine ne ezelde var etmeye yönelik Tanrı kudreti imkansızdır ne de ezelde

³¹ Sextus Empiricus, *Kuşkunun Felsefesi*, 138-139.

³² İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârudi'l-'Akli ve'n-Nakl* (1991), 5: 35.

³³ İbn Teymiyye, *er-Risâletu's-Şafediyye* (2000), 25.

³⁴ İbn Teymiyye, *er-Risâletu's-Şafediyye* (2000), 15-16; İbn Teymiyye, *er-Reddu 'ala'l-Mantıkiyyîn*, 148; İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârudi'l-'Akli ve'n-Nakl* (2008), 1: 303, 319-320; 4: 116-117; Taqiyyuddin İbn Teymiyye, *Âlemin Hudûsu Problemi*, 127-129.

kudret var olup ilişeceği şeyin (*maḳdūr*) varlığı imkansızdır. Zira bu iddialar hem kendinde imkansız olanın kendinde mümkün dönüşmesini hem tanımlı gereği bir başlangıca sahip olmayan imkana herhangi yeni bir neden dahi olmaksızın başlangıç belirlemeyi hem de birbirine çelişik imkan ve imkansızlığı bir araya getirmeyi gerektirmektedir.³⁵ Kāmīle Kevārī'nin İbn Teymiyye'nin Tanrı fiillerinde sonsuz gerilemeyi zorunlu görmesiyle birlikte mefullerde zorunlu görmeyip mümkün gördüğünü iddia etmesi³⁶ ise İbn Teymiyye düşüncesi çerçevesinde isabetli değil gibidir. Çünkü İbn Teymiyye'ye göre mefullere sahip olan geçişli fiiller, Tanrı için mümkündür zira hem mefuller bilfiil vardır hem de Tanrı kendisini yaratma gibi geçişli fiillerle nitelemektedir³⁷ ve Tanrı için mümkün olan her şey, sahip olduğu yetkinlik gereği zorunludur.³⁸

İbn Teymiyye'nin düşüncesinde "Başlangıç olmayan (*ezelī*) ve sonu olmayan (*ebedī*) olguların fertleri değil, 'cins'leridir. Tek teklere yokluk ilişse de cinse ilişmemektedir."³⁹ Yani ona göre geçmişe doğru peşi sıra geriye giden hâdislerden her birinin hâdis olması onların oluşturduğu bütünün kadim olmasıyla çelişmemektedir.⁴⁰

Görüldüğü üzere İbn Teymiyye bu bağlamda "tür"ü "cins" olarak da isimlendirebilmektedir. Bu isimlendirmeden de anlaşılacağı üzere İbn Teymiyye'nin bu makamda "tür"den kastettiği ilk defa Porfiriyus'un (MS 234-305) *İsāgoji*'siyle birlikte kullanılmaya başlandığı söylenen⁴¹ özel/mantıkî anlamda "tür" değildir.⁴² Her ne kadar 'Abdulḫakīm Echer, bunun aksini iddia edip Tanrı'nın geçmişe doğru teselsül eden fiil gibi hâdis sıfatlarına atfedilen cins ve türü Aristotelesçi bir kavram düzeyine çekmiş olsa da Sa'īd Fūde'nin de belirttiği üzere bu söylem, İbn Teymiyye düşüncesine yönelik doğru bir kavrayışı aksetmekten uzaktır. Çünkü İbn Teymiyye tümellerin Aristotelesçi anlamda dışsal varlığını kabul etmemektedir.⁴³ Onun cins ve türden

³⁵ Ayrıntılı okuma için bkz. İbn Teymiyye, *Minḫācu's-Sunneti'n-Nebeviyye fī Naḳḳi Kelāmi's-Şī'ati'l-Kaderiyye*, 1: 156-168.

³⁶ Kāmīle el-Kevārī, *Ḳidemu'l-Ālem ve Teselsulu'l-Ḥavādīs Beyne Şeyḫi'l-İslām İbn Teymiyye ve'l-Felāsifeti me'a Beyāni Men Eḫṫā'e fī'l-Mes'eleti mine's-Sābıkine ve'l-Mu'āsırin*, 66.

³⁷ İbn Teymiyye, *Der'ü Te'āruḍi'l-Āḳli ve'n-Naḳl* (1991), 2: 3.

³⁸ Taḳıyyuddin İbn Teymiyye, *er-Risāletu'l-Ekmeliyye fī Mā Yecibu li-Allāh min Şıfāti'l-Kemāl*, 13-15.

³⁹ İbn Teymiyye, *Der'ü Te'āruḍi'l-Āḳli ve'n-Naḳl* (1991), 3: 59.

⁴⁰ İbn Teymiyye, *er-Risāletu's-Şafediyye* (2000), 42.

⁴¹ Robert Wisnovsky, *İbn Sina Metafizizi: Kaynakları ve Gelişimi*, 69.

⁴² İbn Teymiyye türün cinsten daha dar kapsamlı (*el-eḫaş*) olduğu söyleminin Yunan mantıkçılarından alınıp nahivciler ve fakihlerce kullanılan bir terminoloji olduğunu belirtmekte ve İsmā'il b. Ḥammād el-Cevheri'ye (ö. 400/1009'dan önce) dayanarak bu kullanımın sonradan türetilip dilden kaynaklanmadığını söylemektedir. Bk. Taḳıyyuddin İbn Teymiyye, *Mes'eletun fī Tevhīdi'l-Felāsife*, 50-52.

⁴³ Sa'īd 'Abdullaṫif Fūde, *Tenzīhu'r-Raḫmān 'an Ḳiyāmi'l-Ḥavādīsi bi-Zātihi Celle ve 'Azze ve 'an Vucūbi Teselsuli İcādi'l-Ekvān*, 51-52, 58.

kastettiği, kendisinin de açıkça belirttiği üzere, sonsuzluk zincirinin bizâtihi kendisidir.⁴⁴ Bu, sonsuzluk zincirindeki çokluğun bir arada takdir edilen zihinsel birliğini ve bütünlüğünü karşılamaktadır. Aynı zamanda sonsuz gerilemede bulunan fertlerin belirli bir nicelikle sınırlandırılmayacağını da ifade etmektedir.⁴⁵

Bu yaklaşım, meşşâî filozofların kadim addettiği feleklerin, her biri tekil olan ama türsel olarak kadim olan dönüş hareketlerine benzetilebilir. Ne var ki meşşâîler bu sonsuz gerilemeyi, mükemmelliği değişmezlik ve hareketsizlikle koşullamaları nedeniyle Tanrı'ya dayandırmamaktadır. İbn Teymiyye ise meşşâîlerin ve hatta kelamcılarının bu tanrısal mükemmellik anlayışını ters yüz etme ve mükemmelliği sürekli harekette ve sürekli yenilenen fiil ve iradelere mahal olmakta görmesi nedeniyle bu teselsülü Tanrı'ya dayandırmaktadır.⁴⁶ Her hâlükârda İbn Teymiyye'ye göre bu manada sonsuz gerilemenin mümkün olması önünde hiçbir engel yoktur. Hatta ona göre bu, Tanrı'nın ezelde yeter ve yetkin neden olmasının gerektirdiği bir zorunluluğu teşkil etmektedir. Ancak onun nazarında bu zorunluluk, meşşâî filozofların aksine eser ile tam ve yetkin müessirin ezelde aynı anda var olmasını gerektirmemektedir. Her eser için müessirin tamamlığı yenilenmekte böylece hâdisler tekil zamanlar gibi peyderpey meydana gelmekte ve müessirin hâdis olan tamamlığı her durumda "zamansal olarak" hâdis olan her bir eserden önce var olmaktadır.⁴⁷

Bu noktada BT'den TT'ye geçiş yapılabilir. Bu geçiş, hâdis teriminin "doğasında gereksinim (*ihtiyâc/fakr*) barındıran" anlamında kavranmasıyla kolay bir şekilde sağlanabilir. Bu kavrayış, bu anlamda hâdislerden oluşan sonsuz gerilemenin İbn Teymiyye'ye göre söz konusu bağlamda TT'yi oluşturuyor olmasına dayanmaktadır. Bu anlamda hâdis, mümkünle⁴⁸ (ister yokluğunun bir müreccih gereksinim duymadığı söylensin ister yokluğunun illeti müreccihin yokluğudur densin, kendinde bir varlık hak etmeyen anlamında mümkün⁴⁹) aynı hüküm altına girmektedir. Mevcut ve yok da aynı şekildedir. Bu nedenle İbn Teymiyye hâdisi, "gereksinim doğasına sahip olan" anlamında kullanarak şöyle demektedir:

⁴⁴ İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûdî'l-'Aklı ve'n-Naql* (2008), 1: 596.

⁴⁵ İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûdî'l-'Aklı ve'n-Naql* (1991), 3: 193-194. Ayrıca bkz. Celâlüddin ed-Devvânî, *Şerhu'l-Celâli'd-Devvânî 'ala'l-'Aķâ'idî'l-'Ađudiyye (Gelenbevi Haşiyesi'yle birlikte)*, 157.

⁴⁶ Jon Hoover, "İbn Taymiyya as an Avicennan Theologian: A Muslim Approach to God's Self-Sufficiency," 39-40.

⁴⁷ İbn Teymiyye, *Şerhu Hâdisi 'İmrân b. Huşayn*, 69, 82-87; İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûdî'l-'Aklı ve'n-Naql* (2008), 1: 335-338, 464.

⁴⁸ "İmkan" kavramının farklı anlamları için bkz. İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûdî'l-'Aklı ve'n-Naql* (1991), 3: 234.

⁴⁹ İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûdî'l-'Aklı ve'n-Naql* (1991), 3: 201.

Mümkünlerin teselsülü onları bir mübdie ihtiyacı (*faqr*) gerektiren imkan doğasından çıkarmaz. Hâdisleri bir fâile ihtiyacı gerektiren hudûs doğasından çıkarmayan hâdislerin teselsülü gibi. Hâdislerin teselsülüne cevaz verip fertlerden her birinin hâdis ama “tür”ün hâdis olmadığını söyleyen kişinin ‘mümkünlerden her biri mümkündür ama bütün mümkün değildir.’ demesi imkansızdır. Yine ‘mevcutlardan her biri mevcuttur ama bütün mevcut değildir.’ demesi de imkansızdır. Bunun yanı sıra ‘imkansızlardan her biri imkansızdır ama bütün imkansız değildir.’ demesi de imkansızdır. Dahası imkansızlık, imkansızların bütününe imkansızlardan her birine nispetle daha uygundur. İmkân da mümkünlerin bütününe, mümkünlerden her birine nazaran daha uygundur. İmkânın gerektirdiği Sanatkar’a ihtiyaç, tek tek mümkünlere nazaran mümkünlerin bütününe daha uygundur. Mevcutların bütünü ise mevcutlardan her birine nazaran varlığa daha uygun değildir.⁵⁰

İbn Teymiyye burada mevcutlar bütününe, dile getirdiği diğer bütünlerden farklı olarak, aldığı hükme fertlerine kıyasla daha uygun olmadığını söylemektedir. Bunun nedeni mevcutlar bütününden bazısının, bütüne neden olması yani bütünün var olmak için kendisi dışında bir şeye değil, kendisinden bir parçaya ihtiyaç duymasıdır. Çünkü mevcutların toplamından ayrışan şey, zorunlu olarak yoktur⁵¹ ve yok olan, herhangi bir şeye neden (*illet*) olamaz. Oysa hâdisler ve mümkünlerden oluşan bütünlerde durum böyle değildir. Bu bütünlerde neden, her durumda bütün dışında kalmaktadır.⁵² Yoklardan oluşan bütünde ise yokluk halinde ne iç ne dış herhangi bir nedene gerek vardır. Zira bu salt zihinseldir. Dışta yok, “şey” değildir ve bir yoku, bir diğerinden ayıracak herhangi bir nitelik bulunmamaktadır. Dolayısıyla yokların bir araya gelmesi veya gelmemesinden söz edilemez.⁵³ Öyleyse denebilir ki mümkünler ve hâdisler ister sonlu ister sonsuz ister bir arada ister sıralı olarak toplansınlar her durumda tüm dışındaki bir şeye gereksinim duymaktadır.⁵⁴

Telif biçimi de mümkünler ve hâdislerin var olmak için ihtiyaç duyduğu dışsal neden olamaz. Çünkü telif biçimi bir nispet olması ve dolayısıyla varlığında başka şeylere gereksiniyor olması nedeniyle mümkün veya hâdis olmak zorundadır.⁵⁵ Yani telif biçimi, varlıksal sayılsa bile bir nispet ve dolayısıyla varlığında birden çok taşıyıcıya (*maḥall*) ihtiyaç duymasından ötürü ilineklelerin “en zayıfı” olarak parçalara gereksiniyor olmak

⁵⁰ İbn Teymiyye, *Der’u Te’ârudi’l-‘Akli ve’n-Nakl* (1991), 3: 199.

⁵¹ İbn Teymiyye, *Der’u Te’ârudi’l-‘Akli ve’n-Nakl* (1991), 3: 237.

⁵² İbn Teymiyye, *Der’u Te’ârudi’l-‘Akli ve’n-Nakl* (1991), 3: 239.

⁵³ İbn Teymiyye, *Der’u Te’ârudi’l-‘Akli ve’n-Nakl* (2008), 2: 30.

⁵⁴ İbn Teymiyye, *Der’u Te’ârudi’l-‘Akli ve’n-Nakl* (1991), 3: 198-199.

⁵⁵ İbn Teymiyye, *Der’u Te’ârudi’l-‘Akli ve’n-Nakl* (1991), 3: 146.

durumundadır. Bu nedenle o, mümkün olmalıdır. Hatta söylenen anlamda sahip olduğu gereksinimin mümkün olan her bir parçanın gereksiniminden daha fazla olması, sahip olduğu mümkün parçalara nazaran imkandan ve dolayısıyla edilgenlikten daha fazla pay almasını gerektirmektedir.⁵⁶ Öyleyse burada kastedilen anlamıyla mümkünler, hâdisler ve yoklar zincirinde, tümün fertlerin taşıdığı ortak doğayı taşımaya engel teşkil edecek bir gerekçe yoktur. Hatta tüm, her bir ferdinden daha güçlü ve yetkin bir düzeyde bu doğayı taşımak zorundadır.

Burada İbn Teymiyye düşüncesinde TT olarak mümkün ve hâdis yahut bunların ilkesini teşkil eden imkan ve hudûs gibi olguların dış düzlemde sabit veya mevcut olamayacağını da ayrıca vurgulamak gerekiyor. BT ile TT'nin, aralarındaki karşıtlığa rağmen birbirine indirgenmesi neticesinde bu olguların dışta tümel veya mutlak olarak var olduğu söylemi, İbn Teymiyye açısından doğrulanamaz. Şöyle ki tümün taşıdığı nitelik ve doğa veya tümün kendisi, aklın onu tek teklere yükleyebilmesi nedeniyle "tümel" olarak isimlendirilmektedir.⁵⁷ Tüm, bu anlamıyla, tümelliğin ilintilendiği ilkeyi veya tek teklere yüklenebilen mutlak ve tabii tümel kavramı teşkil etmektedir. İbn Teymiyye bu manada Aristoteles'in *Zeta*'da kullandığı "tümel birer bütünlük"⁵⁸ ifadesiyle de uyum gösteren bir ifade tarzıyla tüm ile tümel ilişkisini şöyle betimlemektedir: "Bunların dile getirdikleri akli bölmedir. Bu, akılda tümel olan tümün türlerine ve türlerinin fertlerine (*eşhâş*) bölünmesidir. Dışta var olan duyusal bölmeye gelince; bu, tümü parçalarına bölmektir."⁵⁹

Burada iki tüm türü arasında zihinsellik ve dışsallık bakımından bir farkın olduğu ortaya çıkmaktadır. Zihinsel nominalizm temelinde tümel, dışta kendinde tekil olmayıp tekillığe dışsallığın bir gereği olarak maruz kalan bir cevher değildir. Bu tümün var olabileceği varlık düzlemi, İbn Teymiyye'nin nazarında ancak ve ancak zihin ve içlem-kaplam ve mutâbakat düzeyinde zihne eşit olan söz ve yazı olabilir.⁶⁰

O halde "Tümel, tüm olması bakımından, şeylerde mevcuttur. Ama tümel, tümel olması bakımından sadece tasavvurda vardır."⁶¹ diyen İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi Aristotelesçi filozofların aksine TT, İbn Teymiyye düşüncesinde dışta değil, sadece zihinde bulunmaktadır. Ona göre bu

⁵⁶ İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûdi'l-'Akli ve'n-Nakl* (1991), 3: 176.

⁵⁷ İbn Teymiyye, *Mes'eletun fî Tevhîdi'l-Felâsife*, 20.

⁵⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 1035b3.

⁵⁹ İbn Teymiyye, *er-Risâletu's-Şafediyye* (1406), 2: 275.

⁶⁰ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sunneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmi's-Ş'ati'l-Ķaderiyye*, 2: 590-592; İbn Teymiyye, *er-Reddu 'ala'l-Mantıkiyyin*, 198; İbn Teymiyye, *Beyânu Telbîsi'l-Cehmiyye fî Te'sîsi Bide'ihimi'l-Kelâmiyye*, 4: 378; İbn Teymiyye, *er-Risâletu's-Şafediyye* (1406), 1: 306-307.

⁶¹ Ebû 'Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ (el-İlâhiyyât)*, 212.

filozoflar, TT'yi BT'ye indirgeyerek meselenin henüz başında dile getirilen yanılısamaya kapılmıştır.⁶²

Tümel, insanın "canlı+konuşan" veya "insan+insan+insan..." gibi farklı itibarlarla BT temelinde ele alınıp parçalarına ayrıştırılabilir de bu da yine salt zihinde tahakkuk eden bir ayrıştırma değildir. Çünkü dışta, bir olanı çok addetmek mümkün değildir. Ne kendinde tekil olan bir şeyin kendinde tekil olan özgü niteliği, kendinde tekil olan başka bir şey tarafından taşınabilir ne de tümel, bütün gibi farklı mekan ve mahallerde olacak biçimde parçalarına ayrıştırılabilir. Dolayısıyla İbn Teymiyye'ye göre sadece zihin alanıyla sınırlı TT, BT'ye indirgenemediğinden hiçbir surette "Tümel, tüm olması bakımından, şeylerde mevcuttur." yargısı doğrulanamaz. Bu itibarla imkanın mahalli olarak ilk maddenin, mutlak cisim formuna kabil olması yönünden tüm cisimleri bilkuvve varlıklar veya sabitler olarak kendinde barındırdığı söylenemez. Nitekim İbn Teymiyye, meşşâilerce evrenin kademine delil olarak sunulan bu imkan ve madde tasavvurunu gerçekliğe mutâbık olmayan bir hayal olarak görmektedir.⁶³ Yine meşşâilerce ilk maddenin fiilliğini ifade ettiği söylenen mutlak cisim formunun üç boyuta veya tabii cisim formuna kabil olması itibarıyla sonsuza değin bilfiil bölünebileceği de İbn Teymiyye düşüncesi çerçevesinde savunulamaz.⁶⁴ Çünkü bu da, mevcudiyetini sürdüren evrende hem kadim hem de sonsuzca cismi imkan olarak taşıyan kendinde tekil olsa da mutlak ve salt akledilir tümel bir varlığın mevcudiyetini ispata dayanmaktadır. Oysaki İbn Teymiyye düşüncesinde evrende herhangi bir kadime yer yoktur. Yine dışta bulunması itibarıyla ilineksel bir tekilliğe sahip olsa da kendinde tümel ve mutlak olan herhangi bir şeyin İbn Teymiyye'nin zihinsel nominalizm teorisi itibarıyla dış gerçeklikte var veya sabit olması mümkün değildir.

Sonuç

İbn Teymiyye düşüncesinde BT'nin niteliği ve hükmü, parçalarından her birinin nitelik ve hükmünden farklı olmak durumundadır. TT'nin niteliği ise parçalardan her birinin ortak nitelik ve doğasına eşit olmak zorundadır. Ona göre iki tüm türü birbirine karşıt kavramlardır. Bu itibarla birinin diğerine indirgenmesi veya geçişi değillenmek zorundadır. Aksi takdirde İbn Teymiyye'nin benimsediği zihinsel nominalist felsefe perspektifinde tezahür eden birçok teorik sapmaya düşülmektedir. Aristotelesçi anlamda TT'nin dışsal varlığını kabul etme bu sapsmalardan sadece biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁶² İbn Teymiyye, *er-Reddu 'ala'l-Mantıkiyyin*, 168-169.

⁶³ Bk. İbn Teymiyye, *Âlemin Hudûsu Problemi*, 61-75.

⁶⁴ İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûdî'l-'Aklı ve'n-Nakl*, 2008, 2: 305-306.

O halde BT itibarıyla ele alınacak olan geçmişe doğru varlık zincirinin, yine aynı yönde TT itibarıyla ele alınacak varlık zincirinden farklı olması ve birbirine karıştırılmaması dikkat gerektiren bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre ortak niteliklere sahip fertlerden oluşan bir tümün, bütün olması bakımından fertlerden farklı bir nitelik ve hüküm alabileceği, bu itibarla geçmişe doğru hâdis varlıklar zincirinin, tek bir âna hapsedilmiş bir bütün olarak kurgulanması ve bu kurgunun doğru olması durumunda dahi kadim hükmünü alabileceği görülmektedir. Ama evrenin kâdimi hükmü, İbn Teymiyye'nin nazarında, ân içinde bilfiil var olan evren bütünüyle örtüşmeyen ve ona mutâbık olmayan bir hükümdür. Evrenin kadim olması, sadece geçmişe doğru hâdis varlıklar zincirinin bir başlangıcı olmadığını ifade etmektedir.

Öte yandan bu çalışmayla ortak niteliklere sahip olan bir tümün, TT olması bakımından fertlerle aynı nitelik ve hükmü alacağı görülmektedir. Burada hüküm hem geçmiş varlıklar zinciriyle hem de ân içindeki evrenle örtüşen bir hüküm olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü İbn Teymiyye'ye göre parçalardan farklı bir nitelik taşıması durumunda bütünün, parçalarından farklı bir hüküm almasını sağlayabilecek olan telif biçimi de dahil olmak üzere evrende kendinde zorunlu ve kadim olan herhangi bir şeyin mevcudiyeti ispatlanamaz.

İbn Teymiyye açısından mümkünler zinciri, BT olarak algılanması itibarıyla kadim ve başkasından ötürü zorunlu hükmünü almakla birlikte TT olması itibarıyla tek bir mümkünün taşıdığı imkan derecesinden daha şiddetli bir imkana ve gereksinime sahiptir. Ama bunun, İbn Sînâ gibi meşşâî filozofların "belirli ve tekil bir şey" in ifadesi olarak kullandığı mümkün-kadim hükmünden özenle ayrıştırılması gerekmektedir. Çünkü İbn Teymiyye'ye göre varlıklar zincirinde bulunan herhangi bir varlık, zamansal bir kâdime sahip olmayıp doğası ve özü gereği hâdis ve mümkündür. Evren için verilen kâdim hükmü, onun nazarında, sadece söz konusu zincirin bir başlangıca sahip olmamasına matuftur. Bu itibarla kadim olan, geçmişe doğru varlıklar zincirinde bulunan fertlerden herhangi biri değil, geçmişe doğru varlıklar zincirinin bizatihi kendisidir. Ayrıca TT itibarıyla verilen hüküm salt zihinsel olduğundan ve zihinsellik, zihinde bulunan herhangi bir hükmün öz niteliği olduğundan mümkün ve imkan gibi kavramların TT olarak dışta var olması imkansızdır. Bu temelde imkan, madde ve cisim formu gibi kavramlar üzerinden Tanrı dışındaki her şey anlamında mevcut evrenin kadim olduğu veya hâdislerle birlikte kadim varlıkları da içine aldığı söylenemez.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:	Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.
Finansal Destek / Grant Support:	Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.
YZ Kullanım Beyanı / Declaration of AI use:	Yazar, bu çalışmayı oluştururken yapay zeka destekli teknolojileri kullanmadığını beyan etmiştir. / The author declared that no AI-assisted technologies were used in the creation of this article.

KAYNAKÇA

- Aristoteles. *Metafizik*. Çev. Y. Gurur Sev. 4. baskı. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*. 6. baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- ed-Devvânî, Celâluddîn. *Şerhu Celâlî'd-dîn ed-Devvânî 'ala'l-'Ağâ'idî'l-'Ađudiyye (Gelenbevi Haşiyesi'yle birlikte)*. Tah. Aşmed Ferid el-Mezidî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2017.
- Empiricus, Sextus. *Kuşkunun Felsefesi*. Çev. C. Cengiz Çevik. İstanbul: Kırk Gece Yayınları, 2010.
- Füde, Sa'îd 'Abdulla'tif. *Tenzihu'r-Rahmân 'an Kıyâmi'l-Havâdisi bi-Zâtihi Celle ve 'Azze ve 'an Vucûbi Teselsuli İcâdi'l-Ekvân*. Amman: el-Asleyn li'd-Dirâseti ve'n-Neşr, 2022.
- el-Ğazzâlî, Ebu Hâmid Muḥammed b. Muḥammed. *Tehâfutu'l-Felâsife*. Tah. Suleymân Dünyâ. 9. baskı. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 2007.
- Hayyûn, Reşîd. *Mezhebu'l-Mu'tezile mine'l-Kelâmi ile'l-Felsefe*. 3. baskı. Dubai: Medârik li'n-Neşr, 2015.
- Heimsoeth, Heinz. *Kant'in Felsefesi*. Çev. Takiyyettin Mengüşoğlu. 9. baskı. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2019.
- Hoover, Jon. "İbn Taymiyya as an Avicennan Theologian: A Muslim Approach to God's Self-Sufficiency." *Theological Review* 1/XXVII (2006): 34-46.
- İbn 'Arabî, Muḥyiddîn. *Fuşuşu'l-Ĥikem*. Tah. Ebu'l 'Alâ el-'Afîfî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, tsz.
- İbn Ebi'l-'İzz, Muḥammed. *Şerhu'l-'AĤideti't-Taḥâviyye*. Tah. 'Abdullâh b. 'Abdulmuḥsin et-Turkî-Şu'ayb el-Arnaüt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2008.
- İbn Ruşd, Ebu'l-Velîd. *Tehâfutu't-Tehâfut*. Tah. Ahmed Şemsuddîn. 2. baskı. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2014.
- İbn Sînâ, Ebû 'Ali. *eş-Şifâ (el-İlâhiyyât)*. Tah. el-Eb Kanvâti-Sa'îd Râyid. Mısır: Merkezi Tahkîkât el-Compîturî Ulûmun İslâmî, tsz.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddin Aşmed b. 'Abdulhalim. *Âlemin Hudûsu Problemi*. Çev. Cihan Özaykan. 1. baskı. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

- İbn Teymiyye. *Beyānu Telbīsī'l-Cehmiyye fī Te'sīsī Bide'ihimi'l-Kelāmiyye*. Tah. Yahya b. Muḥammed el-Huneydī. 10 c. Medine: Mecme'ul-Melik Fehd li-Tibāeti'l-Mushafi's-Şerif, 1426.
- İbn Teymiyye. *Der'u Te'arudī'l-'Akli ve'n-Naql*. Tah. Muḥammed Rāşid Sālīm. 2. baskı, 10 c. Riyad: Cāmi'etu'l-İmām Muhammed b. Su'ūd el-İslāmiyye, 1991.
- İbn Teymiyye. *Der'u Te'arudī'l-'Akli ve'n-Naql*. Tah. Muḥammed Rāşid Sālīm. 1. baskı, 4 c. Riyad: Dāru'l-Fadīle, 2008.
- İbn Teymiyye. *er-Reddu 'ala'l-Manṭıkiyyīn*. Tah. 'Abduşşamed Şerefuddīn el-Ketbī. 1. baskı. Beyrut: Muessesetu'r-Reyyân, 2005.
- İbn Teymiyye. *er-Risāletu's-Şafediyye*. Tah. Muḥammed Ḥasen Muḥammed Ḥasen İsmā'īl. 1. baskı. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2000.
- İbn Teymiyye. *er-Risāletu's-Şafediyye*. Tah. Muḥammed Rāşid Sālīm. 2. baskı, 2 c. Mısır: Mektebetu İbn Teymiyye, 1406.
- İbn Teymiyye. *et-Tedmuriyye*. Tah. Muḥammed b. 'Avde eş-Şāvī. 6. baskı, 1 c. Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 2000.
- İbn Teymiyye. *Mecmū'u'l-Fetāvā*. Tah. 'Abdurrahmān b. Muḥammed b. Kāşım. 35 c. Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd li-Tibāeti'l-Mushafi's-Şerif, 1995.
- İbn Teymiyye. *Mes'eletun fī Tevhīdī'l-Felāsife*. Tah. Mubārak b. Rāşid el-Ḥaşlān. 1. baskı. Amman: Dāru'l-Feth, 2018.
- İbn Teymiyye. *Minḥācu's-Sunneti'n-Nebeviyye fī Nakḍi Kelāmi's-Ş'ati'l-Kaderiyye*. Tah. Muḥammed Rāşid Sālīm. 1. baskı, 9 c. Cāmi'etu'l-İmām Muhammed b. Su'ūd el-İslāmiyye, 1986.
- İbn Teymiyye. *Şerḥu Ḥadīsi 'İmrān b. Ḥuşayn*. 1. baskı. Beyrut: Muessesetu'r-Reyyân, 1999.
- İbn Teymiyye. *er-Risāletu'l-Ekmelekiyye fī Mā Yecibu li-Allāhi min Şifāti'l-Kemāl*. Tah. Ahmed Hamdī İmām. Kahire: Muessesetu Abdulfettāh el-Medenī, 1983.
- el-İşfahānī, Ebu's-Şenā'. *Meṭāli'u'l-Enzār 'alā Metni Ṭavāli'i'l-Envār*. 1. baskı. Kahire: Dāru'l-Ketbī, 2008.
- el-Kevārī, Kāmīle. *Kıdemu'l-Ālem ve Teselsulu'l-Ḥavādiş Beyne Şeyhi'l-İslām İbn Teymiyye ve'l-Felāsifeti me'a Beyāni Men Eḥṭa'e fī'l-Mes'eleti mine's-Sābiḳine ve'l-Mu'āşırīn*. 1. baskı. Umman: Dāru Usāme, 2001.
- en-Nesefī, Ebū Mu'īn. *Tebşiratu'l-Edille fī Uşūli'd-Dīn*. Tah. Muḥammed el-Enver Ḥāmid 'İsā. 1. baskı, 2 c. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye, 2011.
- Nesin, Ali. *Matematik ve Gerçek*. 12. baskı. İstanbul: Nesin Yayıncılık, 2019.
- Özaykan, Cihan. "İbn Teymiyye'de Tümele Sorunu." Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2024.
- eş-Şenḳī, Muḥammed el-Emīn. *Ādābu'l-Baḥşi ve'l-Munāzara*. 2. baskı. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 2009.
- Ṭabaṭabā'ī, Muḥammed Ḥuseyn. *Bidāyetü'l-Ḥikme*, Çev. 'Ali Şirvānī. 11. baskı. Kum: Muessetu İntişārat Dāru İlm, tsz.
- Wisnovsky, Robert. *İbn Sina Metafiziği: Kaynakları ve Gelişimi*. Çev. İbrahim Halil Üçer. 1. baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.



Metodolojik ve İdeolojik Açından Naşş

OĞUZHAN TAN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye

Ankara University, Faculty of Divinity, Türkiye

otan@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-0657-1352>

Öz

Nass, metodolojik olduğu kadar ideolojik bir kavramdır. Bu nedenle kelimenin teknik kullanımlarını aktarmak *nass*ın doğasını ortaya koymaya yetmez. Bu çalışma, üçayaklı bir yapıya sahiptir. Birinci ayakta, “*naşş* tanımları” analiz edilmektedir. Bu analizde temel çerçeve, fıkıh usulü verileridir. Bu veriler, *nass*ın teknik kullanımının zaman içinde çeşitlendiğini göstermektedir. Başlangıçta sözlük anlamına yakın olarak “açık ifadeler” için kullanılan *naşş*, zamanla, “kesinlik derecesinde açık olması nedeniyle farklı yorumlara kapalı olan ifadeler” için kullanılmıştır. Bu anlam değişikliği, *naşşa* dilsel bir delalet durumu olmanın ötesinde, normatif bir karakter kazandırmıştır. Kavramın, “ayetler ve hadisler”i ifade etmesi ise muhtemelen hicri beşinci asırdan sonradır. İki farklı delil türünün tek kategoride birleştirilmesi, metodolojik açıdan kritik sonuçlar doğuran oldukça önemli bir gelişmedir. Çalışmanın ikinci ayağı, fıkıh usulü zemininde inşa edilen bir ideoloji olarak “*naşş* tasavvuru”na odaklanmaktadır. “*Naşş* tasavvuru”nun somutlaştırabilmesi için öncelikle, *metin* ile *naşş*ın yaygın kullanımın aksine, aynı şeyler olmadığını vurgulanması gerekir. Bir metin, teolojik argümanların bir kitap şeklinde derlenmesi olarak görüldüğünde *naşş* hâline gelir. Bu, “*nüzul* bağlamlarına parça parça inen ilahî hitaplar” paradigmasının “okuma bağlamları için parça parça iktibas edilen teolojik deliller içeren kitap” paradigmasına dönüşmesi demektir. Dolayısıyla, *nasslaşmanın* en temel özelliği, metnin *hitap* karakterinden uzaklaşmasıdır. Modern ilahiyat literatüründe, Kur’an’ın, hitap olarak nitelendirilmesi yaygın olmakla birlikte hayli yenidir. Dördüncü asırla birlikte, hitap mükellefiyeti ifade eden fikhî bir kavram olarak ele alınmıştır. Buna göre muhatap da mükellef anlamına gelmektedir. “Sonuçlar” kısmı, makalenin üçüncü ayağını oluşturmaktadır. Bu bölüm, önceki iki bölümden elde edilen sonuçların tespit formunda maddeler hâlinde ortaya konmasından ibarettir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh Usulü, Naşş, Delil, Metodoloji, Yorum, İdeoloji.

Naşş between Methodology and Ideology

Abstract

Naşş is not just a methodological term; it is also an ideological concept. Therefore, conveying the technical uses of the word “*naşş*” alone is insufficient to reveal its true nature. This paper deals with *naşş* in three parts. The first part entails an analysis of multiple “*naşş* definitions” based on Islamic legal theory [*uşûl al-fıqh*]. Originally, “*naşş*” referred to “clear words and expressions” within a text. However, over time, it came to denote “statements that have precise meanings with a high degree of certainty” that do

not allow for other interpretations. This shift in meaning gave the word a normative character beyond its linguistic denotation. It was probably after the 5th century of the Islamic calendar that it started to refer to “the verses and hadiths.” The unification of these two different types of evidence under a single category is a very important development with critical methodological implications. The second part focuses on the process that established “the idea of *naş*” as an ideology based on *uşûl al-fiqh*. To characterize the “idea of *naş*,” this part first emphasizes that, while often used interchangeably, text and *naşş* are separate things. A text is considered a *naşş* only when it is seen as a compilation of theological arguments in the form of a book. This is a critical paradigm shift from the concept of “divine addresses that gradually descended into their original contexts” to that of “a book that contains theological arguments to be cited selectively for the purpose of reading in certain historical settings.” Hence, the most essential characteristic of ‘the idea of *naş*’ is that it distances the text from its original character of verbal speech (*al-khiṭāb*). The term *al-khiṭāb* is often used to describe the Qur’an in current religious writing, but this use is fairly new. During the first three centuries, scholars primarily used the word in its lexical sense, disregarding its potential to describe the relationship between revelation and society. After the fourth century, however, the term began to be employed in a technical sense, namely in relation to legal obligations. Accordingly, the term “addressee” (*al-mukhātāb*) was also intended to refer to the individual who is legally accountable under the law. The conclusion part of the article has been comprised of a presentation of the results derived from the preceding two parts in the form of definitive findings.

Keywords: Islamic Law, Islamic Legal Theory, *Naşş*, Argumentation, Methodology, Interpretation, Ideology.

Giriş

Medeniyetlerin, kökü tarihin derinliklerine doğru uzanan referans metinleri vardır. Bu metinlerin toplumsal bellek ile olan ilişkisi, bir tür karşılıklı muhafaza ilişkisidir. Toplumlar, metinleri geçmişin dehlizlerinde kaybolmaktan muhafaza ederken onlardan ânın tehditlerine ve geleceğin belirsizliklerine karşı kendilerini muhafaza etmelerini beklerler. İslam medeniyetinin en temel referansı kuşkusuz Kur’an metnidir. Bununla birlikte onun etrafında oluşan diğer metinsel halkalar, yani hadis mecmuaları ve ulum-ı İslamiye kitapları İslam metin geleneğini çeşitlendiren temel unsurlardır. *Naşş* kavramının uyandırdığı çağrışımlar şu ya da bu şekilde bütün bu metinlere sirayet etmektedir.

İslam ilahiyatındaki hâkim *naşş* tasavvuruna göre Kur’an, ‘ebede hitap eden ezeli bir kelimedir. Bu anlayış, hitap ile muhatap arasındaki yüz-yüzeliği, sonsuz bir mesafeye dönüştürmektedir. Bu anlayışı tahkim etmek üzere, ‘ezeli kelimeler’ nazariyesi ilm-i kelamın ihticâcına; ‘ebede hitap’ misyonu ise fıkıhın ichtihadına emanettir. Kelam ilmi, *kelam* sıfatını ispat ederek *naşş*ın aşkın-itikadî boyutunu temellendirirken fıkıh ilmi de bütün durumlar için namütenahi şer’î hükümler üretme misyonuyla *naşş*ın

içtimaî-amelî hükümranlığını devam ettirir. Böylece bu iki ilim, müştereken bir *naşş* anlayışı oluştururlar. Her iki ilmin *naşş* üzerindeki rolü bağlamında *kelam*, kıdem ile *hüküm* ise hudûs ile vasıflandırılır.¹ Bu çerçevede, *naşş* kavramının metodolojik ve ideolojik terkibi, derin bir analizi hak etmektedir.

Bizi bu makaleyi yazmaya sevk eden bazı sorular vardır. Öncelikle ‘ayetlere ayet; hadislere hadis’ demek neden yeterli olmamıştır? Başka bir deyişle *naşş* isimlendirmesine veya kavramsallaştırmasına neden ihtiyaç duyulmuştur? Bu isimlendirme veya kavramsallaştırma, ayetlere ve hadislere yeni bir işlev yüklemekte midir? Bir ağacın farklı bağlamlarda odun veya ahşap diye isimlendirilmesi gibi ayetlere ve hadislere *naşş* denmesini anlamlı kılan bir süreç yaşanmış mıdır? Bu isimlendirmenin işlevi, gerekliliği veya paradigması nedir? Ayet ve hadisi, *naşş* kavramı altında tek kategori hâline dönüştürmenin sonuçları nelerdir? *Naşş* anlayışı, zaman içinde İslami ilimlerde nasıl bir gelişim seyri göstermiştir? Farklı disiplinler çerçevesinde konu edinilen genel anlamdaki metin olgusuna dair yaklaşımlar, İslami *naşş* tasavvurunu nasıl etkilemiştir? Fıkıh usulü verileri, bu etkileri görmemizi sağlamakta yeterli midir? *Naşş*, sadece metinsel bir veri midir? Yoksa *naşş*ın ideolojisinden de söz etmeli miyiz?

Bu makalenin temel varsayımlarından biri, *naşş* tanımı ile *naşş* tasavvuru arasında farklılık gözetilmesi gerektiğidir. Bu sebeple bu ikisini ayrı ayrı ele alacağız. Bir şeyin tanımı ile o şey hakkındaki tasavvur arasında fark vardır. Mesela nehri, ‘büyük akarsu’ diye tanımlayabiliriz. Fakat standart bir tanımla yapılsa dahi farklı zihinlerde farklı nehir tasavvurları oluşabilir.² Eski Mısır’da nehir dendiğinde Nil; Nil dendiğinde ise tapınılan bir güç anlaşılırmaktaydı.³ Muhtemelen başka nehirlerin başka toplumlar için daha farklı anlamları vardır. Benzer şekilde, *naşş* tanımı ile *naşş* tasavvuru arasında da fark vardır. *Naşş* tanımı, neye *naşş* dendiği ile ilgili nesnel bir tespit içerir. *Naşş* tasavvuru ise bir şeyi *naşş* olarak görmenin ‘belirli bir anlam dünyasındaki işlevi’ ile ilgilidir. Dolayısıyla *naşş*ı tanımlamak bize *naşş*ın mahiyetini vermez. Bunun için *naşş* tasavvuru üzerinde durmak gerekir.

Aşağıda *naşş* tanımı ve *naşş* tasavvurunu karşılaştırmalı olarak ele alacağız. Bu amaçla öncelikle fıkıh usulü geleneğinde *naşş*ın nasıl tanımlandığını tespit edeceğiz. Daha sonra *naşş* kavramının klasik usul

¹ İbn İmâmi'l-Kâmilîyye, *Teysîru'l-Vuşûl ilâ Minhâci'l-'Uşûl mine'l-Menkûl ve'l-Ma'kûl*, 1/218-319.

² Anderson vd., “Understanding Rivers and Their Social Relations,” 2-3.

³ Samuel Henry Hooke, *Middle Eastern Mythology*, 66.

tanımlarının ötesinde kazandığı anlam paradigmasını somutlaştırmaya çalışacağız. Bu bağlamda *hitap*, *metin* ve *naşş* kavramları arasındaki farklılıkları netleştirmeye çalışacağız.

1. Naşş Tanımı

Naşş kelimesi, modern Arapça'da iki anlamda kullanılmaktadır. İlk kullanıma göre, *naşş* cümlelerden oluşan yazılı bir parçadır. Buna *metin* de diyebiliriz. Fakat bunu dediğimizde metnin Türkçe'deki anlamını kastetmekteyiz. Zira Arapça'da *metn* (متن) kelimesinin daha dar bir anlamı vardır. Bu nedenle Arapça'da *metn* ile *naşş*'in eş anlamlı olmadığını daha baştan belirtmek gerekir. Esasen *metn* Arapça'da nesnelere morfolojisi ile ilgili bir kavramdır. Buna göre bir şeyin düz, çıkıntılı, sert ve sağlam kısmı, o şeyin '*metn*'idir. Mesela 'insanın *metn*'i, onu ayakta tutan, ona güç veren sırtıdır. Yine okun, kılıcın, su matarasının '*metn*'i vardır.⁴ Hadisin *sened* dışındaki lafızlarına da *metn* denir.⁵ Fakat bu da morfolojik bir isimlendirmedir. Yoksa kök anlamı itibarıyla *metn* kelimesinin yazı, parça, söz gibi dilsel kavramlarla herhangi bir ilgisi yoktur. Buna göre, hadisin *metni* hadisin ana kısmı, omurgası, onu ayakta tutan asli kısmı anlamındadır. Aynı şekilde, klasik disiplinlere dair yazılan eğitsel amaçlı sıkı ibareli parçalara da onu kuşatan diğer yazım türlerine nispetle *metn* denir. Bu durumda *metn*; etrafına şerh, *hâşiye*, *ta'likât* ve *takrîrât* yazılan, sayfanın odağındaki yoğunlaştırılmış yazılı parçadır. Şu hâlde, Arapça kullanımda *metn*, *naşş*'in eşanlamlısı değil; sadece bir türüdür.⁶

Naşş kelimesinin Arapça'daki ikinci yaygın kullanımını ise din diline özgüdür. Bu anlamda *naşş*, ayetleri ve hadisleri ifade eder. Türkçe'de kelime sadece bu anlamıyla kullanılmaktadır. Buna göre Arapça "قد ورد فيه نص" ya da Türkçe olarak "Bu konu hakkında *naşş* var." dendiğinde ilgili konunun dini hükmünü ortaya koyan bir ayetin ya da hadisin varlığından bahsedilmektedir.

Naşş kelimesinin iki popüler kullanımını, daha teknik düzeyde irdelemek istersek kendimizi iki farklı disiplinde buluruz: Bunlardan ilki Dil bilimi, ikincisi ise Din bilimidir. *Naşş* söz konusu olduğunda bu iki alan birbirine bazen rakip bazen de ortak görünür. Din bilimi, Dil bilimini araçsallaştırdığı sürece *naşş* yorumunda kendisine meşru bir yardımcı olarak görür. Fakat Dil biliminin, kültürel bir alan olarak farklı okuma

⁴ el-Ĥalîl b. Aĥmed, *Kitābu'l-Ayn*, 8/131; el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luġa*, 14/218.

⁵ eş-Şerîf el-Curcânî, *el-Muĥtaşar fi 'Uşûli'l-Ĥadîş*, 65.

⁶ Metin kavramı için bkz; Ĥasen Ĥanefî, *Mine'n-Naşş ile'l-Vâkı'*, 361.

teorilerini benimsemesi ve geleneksel Din bilimin kabulleri dışında hareket etmesi hâlinde aradaki ilişki rekabete hatta karşıtığa dönüşebilir. Esasen klasik İslam ilahiyat usulü, dinî *naşş*ların yorum yöntemlerini edebî yorum yöntemlerinden ayrı tutmuş değildir. Hatta fıkıh usulü ile Arap dilbilimi erken dönemlerden itibaren *naşş* yorumu konusunda güçlü bir iş birliği kurmuştur. Erken metodolojik paradigmayı temsil eden *beyancı anlayış*, *naşş*ları Arap dilinin özellikleri sayesinde anlamaktan yanadır.⁷ Onlara göre beyan, *naşş*ın kuruluşunu ve anlaşılmasını sağlayan bir düşünme biçimidir. Dolayısıyla *naşş*, bizzat dilsel bir düşünce sistemi ile anlaşılır. el-Câbirî (1936-2010) de *naşş*ın hem *zuhuru*nu hem de *izhar*nı mümkün kılan bir mekanizma olan *beyanı*, *Arap akli* ile ilişkilendirmiştir. Böylece *naşş*, tarihsel süreçte teolojik olmanın yanında kaçınılmaz olarak lengüistik, kültürel ve felsefi bir kavramdır. Dolayısıyla literatür araştırmaları açısından bakıldığında *naşş*, inanç ve norm kaynağı olmak yanında bir kültür verisidir; otorite, meşruiyet ve ideoloji kurucusudur.

Modern edebî metin kuramları, pek çok farklı okuma biçimlerine açıldıkça *naşş*ın dilbilimsel ve dinbilimsel niteliği daha derin bir tartışma konusuna dönüşmüştür. Buna bağlı olarak modern yorumsamacılık karşısında geleneksel İslamî usul savunucuları, bir savunma hattı oluşturmaktadır. Fakat bu gerginliğe rağmen *naşş* yorumunda din ve dil disiplinlerinin katkılarını ayırıştırmak hayli zor; hatta zorlamadır. Çünkü geleneksel usul, 'tabiî tedeyyün' yaratan bir hitabı, *naşş* adı altında metinsel bir istidlal malzemesi olarak telakki etmekte ve bu malzemeye nasıl yaklaşılabacağına dair bir yöntem belirlemeye çalışmaktadır. Diğer taraftan *edebî metin teorisi* de bir disiplin olarak teoloji, dil, tarih, politik teori ve psikanaliz gibi pek çok alanla iş birliği kurarak yorum yöntemlerine dair felsefi bir tartışma yürütmektedir.⁸

Muhtemelen her iki metin yorum geleneğinin buluştuğu veya karşı karşıya geldiği yer, hermenötiktir. Günümüzdeki İlahiyat tartışmaları - açıkça ifade edilmese de- *dinî naşş*ın yorumunda geleneksel usul anlayışını benimseyenlerle modern-felsefi yorumsamacılığı benimseyenler arasındadır. İlk gruptakiler, ilahî *naşş* ile beşerî metnin anlaşılma şartlarını birbirinden ayırmak isterler. Dolayısıyla onlar hermenötik yöntemin, İslamî *naşş*lara uygulamasından memnun değildir. Yorum yöntemlerinin geleneksel, belki de dogmatik bir yasaya bağlanmamasından yana olan

⁷ Muhammed 'Âbid el-Câbirî, *Bunyetu'l-'Aklı'l-'Arabî*, 21-22.

⁸ Jonathan Culler, *Literary Theory: A Very Short Introduction*, 18.

ikinci gruba göre ise *naşş*lar kültür ve düşünce ile iç içedir; hâliyle dinamik yorum yöntemlerine tabidir. *Naşş* konusu ile ilgili modern Arapça çalışmalar ister istemez bu ikileme karşı karşıya kalmaktadır.

2. Fıkıh Usulünde Naşş

Arap dilinde ن-ص-ص kökünden gelen kelimeler iki temel anlam kümesine râcidir. İlk kümede, *naşş*ın 'yükseklik' anlamı ile ilişkili kelimeler yer alır. İkinci kümedeki kelimeler ise *naşş*ın ikinci temel anlamı olan 'son sınır ve nihayet' ile ilgilidir. Birinci kümeye dahil olmak üzere, gelinin oturduğu tahta Arapça'da *minaşşa* denmektedir. Çünkü bu taht insanların görebileceği şekilde yüksektir. Modern Arapça'da ise *minaşşa* 'platform' anlamında kullanılır⁹ ki o da 'yükseltilmiş satıh' anlamına gelmektedir.¹⁰ Kişinin 'dik durması' ile devenin 'ayakta durması' da aynı anlam kümesine dahildir. Bunlar fiziksel anlamlardır. Bu anlam kümesine ait olmak üzere *naşş* kelimesi, kısmen soyut olarak 'açık ve belirgin' anlamına da gelir. Çünkü yükseltilen şey, açık ve belirgin hâle gelir. İkinci anlam kümesine giren *naşş* kullanımlarına örnek olarak devenin 'son hızda koşturulması'nı verebiliriz. Aslında 'yükseklik' ile 'nihailik' anlamları, tek anlama irca edilebilir. Çünkü bir şey yükseldikçe, göreceli de olsa nihai bir sınıra ulaşır. Nitekim *naşş* kelimesinin diğer bazı kullanımları her iki kök anlamı barındırmaktadır. Örneğin *naşş*, 'bir sözün, nesilleri aşarak en üstteki sahibine dayandırılması' anlamında kullanılmaktadır. Zira sözü rivayet eden, onu rivayet silsilesinde 'en yukarıdaki' yani 'en son' kişiye isnat etmektedir. *Naşş* kelimesinin anlamları arasında sayılan 'alından dökülen perçem' de hem 'yükseklik' ile hem de 'nihailik' ile ilgilidir.¹¹ Çünkü aşağıdan yukarı doğru bakıldığında saçın perçemi, insan vücudunun 'en üst' ve 'en son' kısmında bulunur. İbn Fâris (306-395/918-1004) de kelimenin iki kök anlamının aslında tek anlam altında toplanabileceğini söyler.¹²

Fıkıh usulünde *naşş* kavramı aşamalı bir gelişim göstermiştir. Birinci aşamada *naşş*, 'anamlı veya hükmü açık olan beyan' anlamında kullanılmıştır. Bu kullanımın ıstılahî bir mahiyete sahip olup olmadığı tartışmaya açıktır. Çünkü bu kullanımıyla kelime, sözlük anlamına oldukça yakındır. İmâm eş-Şâfiî'de (150-204/767-820) bu kullanıma sıkça rast gelmekteyiz. O, *naşş*ı çoğu zaman başka bir kelimeyle birlikte ikili olarak kullanır. Bu ikililer '*naşş-cumel*', '*naşş-delâlet*', '*naşş-istinbât*', '*naşş-kıyâs ve*

⁹ Wehr ve Cowan, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, 968.

¹⁰ "Platform | Etymology of Platform by Etymonline".

¹¹ *Naşş* kelimesinin bütün bu anlamları için bkz; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, 18/178-182.

¹² İbn Fâris, *Mekâyisü'l-Luğa*, 5/356.

'naşş-sünnet' şeklindedir.¹³ Bu kullanımlarıyla eş-Şâfi'î 'açık hükmün/beyanın' (*naşş*) karşı tarafı olarak; 'dolaylı beyan' (*delâlet*), 'özet ifade' (*cumel*), 'çıkarmı' (*istinbâṭ*) veya 'fiili teamül'den (sünnet) bahsetmiş olmaktadır. Eş-Şâfi'î, bazen de *naşş* kelimesini, başka bir kelimeye nispet ederek kullanır: *Naşşu'l-kitâb*, *naşşu'l-ḥaber*, *naşşu'l-ḥukm* ve *naşşu's-sunne* gibi.¹⁴ Bu ifadelerden maksat, sırasıyla Kitab'ın, haberin ve sünnetin açık ifadeleri veya hükümleridir. Eş-Şâfi'î, bir de 'zinâ *naşş*', 'hamr *naşş*' gibi ifadeler kullanmaktadır ki bundan kasıt 'zinânın ve hamrın açık hükmü'dür. Eş-Şâfi'î'nin kullanımında *naşş* 'açık ifade veya hüküm' anlamına gelse de bu açıklık, farklı yorumları dışta bırakacak derecede 'kesin bir açıklık' değildir. Nitekim o, *naşş*'in ihtimale ve teville açık olduğunu açıkça belirtir.¹⁵

Eş-Şâfi'î kendi eserlerinde herhangi bir *naşş* tarifi yapmış değildir. Ancak onun *naşş* konusunda söyledikleri, sonraki bazı usulcüler tarafından daha net bir tanım formuna sokulmuştur. Buna göre *naşş*, "İster kendi başına ister başka *hitaplar* sayesinde olsun, hükmü anlaşılabilir *hitaptır*."¹⁶ Fakat onun adına yapılandırılan bu tanım, eş-Şâfi'î'nin meramının ötesine geçmektedir. Çünkü o, *naşş*'i hitap olarak tanımlamış değildir. Aşağıda da ele alacağımız gibi *naşş*'i hitap olarak tanımlamak, ciddi sonuçlar doğuran bir indirgemedir.

İkinci aşamada *naşş*'in 'açıklığına' ek bir nitelik getirilmektedir. Bu ek nitelik, 'açıklığın başka anlamları imkânsız ve gayr-i meşru kılacak derecede güçlü ve kat'î olması' şeklindedir. Bu kullanıma el-Bâkallânî'de (330-403/941-1013) tesadüf etmekteyiz. O, *naşş*'in açıklık ötesinde, ihtimalleri dışta tutan bir belirlenmişlik (*ta'yîn*) ifade ettiğini söylemektedir.¹⁷ El-Cuveynî (419-478/1028-1085) de el-Bâkallânî'nin izinden giderek *naşş*'i, *kat'iyet* ile ilişkili olarak tanımlamıştır.¹⁸ *Naşş*'in bu şekilde tanımlanması, onun *istilâhî* karakterini güçlendirmiştir. Zira bu tanımda *naşş*, lügavi bir açıklık ötesinde normatif bir kesinlik ifade etmektedir. Hatta farklı anlaşılmaya kapalı olması dikkate alındığında, normativitenin fıkıh yanında itikada uzandığı da söylenebilir. İlk *naşş* anlayışı, ehl-i hadisin beyanî söylemine uygun iken ikinci *naşş* anlayışı, ehl-i re'yin burhanî yöntemine oturmaktadır.

¹³ Muhammed b. İdris eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, 21, 105, 401, 476.

¹⁴ Muhammed b. İdris eş-Şâfi'î, *Cimâ'u'l-İlm*, 19; eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, 22, 355, 401, 576.

¹⁵ eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, 21, 561.

¹⁶ Ebu'l-Ḥuseyn el-Başrî, *el-Mu'temed fi 'Uşûli'l-Fıkh*, 8/294; Bedruddin Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, 2/205.

¹⁷ Ebü Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkallânî, *et-Taḳrîb ve'l-İrşâd*, 1/341.

¹⁸ Ebu'l-Me'âlî el-Cuveynî, *el-Burhân fi 'Uşûli'l-Fıkh*, 1/115.

Üçüncü kullanıma 'lafızların açıklık ve kapalılık dereceleri' bağlamında rast gelmekteyiz. Gördüğümüz kadarıyla Hanefiler içinde bu derecelendirmeden ilk bahseden kişi ed-Debûsî'dir (367-430/978-1039). O, açık lafızları 'en az açık olan'dan 'en açık olan'a doğru şöyle sıralar: *Zâhir*, *naşş*, *mufesser* ve *muhkem*.¹⁹ Bu dördümlü derecelendirme, esasen birinci kullanımdaki *naşş* mefhumunun detaylandırılmasından ibarettir. Birinci kullanımda *naşş* 'açık anlamlı ifadeleri' tek bir merteye hâlinde ifade ederken üçüncü kullanımda *naşş* 'açık anlamlı ifadelerin' dört mertebesinde ikincisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre açıklığın birinci mertebesinde *zâhir* kavramı yer almaktadır. *Zâhir* sadece duymakla anlaşılan fakat herhangi bir sevk sebebi bulunmayan *açık ifadedir*. *Naşş* ise 'belirli bir sevk sebebi bulunması' yönüyle *zâhir*den daha açık olan ifadedir. *Zâhir* ifade gibi *naşş* ifade de te'vile açıktır. Çünkü belirli bir bağlamı (sevk sebebi) olması, hükmün o sebebe indirgenmesi anlamına gelmemektedir.²⁰ Üçüncü mertebedeki açık ifade, *mufesser*dir. Özellikle miktar ve teyit bildiren ifadeler, bu türdendir. Açıklık mertebelerinin en üstünde bulunan *muhkem* ise kelime kökünden de anlaşılacağı üzere nesh veya te'vîl ile bozulması mümkün olmayacak bir açıklığa sahip ifadedir.²¹ Hanefi usulcülerin bu derecelendirmeyi, sadece ayet ve hadis yorumunda değil, aynı zamanda kazâ konusu olan ifadelerin hukukî yorumunda da kullandıkları görülmektedir.

Hanefiler dışındaki usulcülerin açıklık-kapalılık taksimi daha sadedir. El-Cuveynî'den sonra standart bir usul konusu olarak benimsenen taksime göre açık lafızlar, *zâhir* ve *naşş*; kapalı lafızlar ise genel olarak *muamel* ve *muteşâbih* şeklinde iki kademeli olarak sınıflandırılmıştır.²² Bu taksimde *naşş*, tıpkı el-Bâkullânî'de gördüğümüz gibi yaklaşık olarak *muhkem* anlamında kullanılmıştır.

Dördüncü kullanım, genel olarak fukaha tarafından benimsenmiş ve geniş halk kitlelerine yayılmıştır. Bu kullanıma göre anlamları açık veya delaletleri kat'î olmasa da bütün ayetlere ve hadislerle *naşş* denir. İlk üç kullanımda *naşş*, mananın açıklığına dair bir 'nitelik' iken bu kullanımda bizatihi 'lafız'dır. Ayetlere ve hadislerle *naşş* denmesi, diğer kullanımlara göre daha geçtir. Fakat Naşr Hâmid'in (1943-2010) iddia ettiği²³ gibi çağdaş

¹⁹ Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Taḳvîmu'l-Edille*, 116

²⁰ ed-Debûsî, *Taḳvîmu'l-edille*, 116; Ebû Bekr el-Caşşâs, *el-Fuṣûl fil-'Uşûl*, 1/164.

²¹ el-Caşşâs, *el-Fuṣûl fi'l-'Uşûl*, 1/165.

²² el-Cuveynî, *el-Burhân*, 1/150.

²³ Naşr Hâmid Ebû Zeyd, *en-Naşş es-Sultâ el-Hakîka*, 158.

dönemde ortaya çıkmış da değildir. Nitekim İbn Hızım (384-456/994-1064) *naşşı*, “eşyanın hükmüne delil olarak kullanılan Kur’an ve Sünnet lafızları” olarak tanımlamıştır.²⁴ Fakat belirtmek gerekir ki; bir Zahirî olarak İbn Hızım’dan *naşşın* ‘lafzı tanımlayan anlamı’ ile ‘manayı tanımlayan anlamını’ birbirinden ayırması beklenemez. Zira Zahirîlere göre ayetler ve hadisler hem lafız bakımından hem de mana bakımından *naşştır*.

Naşşın furû kitaplarında karşılaştığımız son bir kullanımı daha vardır. İmamların, sarahaten ifade ettikleri hükümler için *naşşu’l-imâm* ifadesi kullanılmaktadır. Buna göre ‘imamın *naşşı*’, *tahriç* yoluyla ona mâl edilen görüşleri ifade etmede kullanılır. Bu kullanıma da üçüncü hicri asırdan itibaren rast gelmekteyiz.²⁵

3. Naşş Tasavvuru

Naşşın teknik kullanımları, Müslüman zihin dünyasındaki *naşş* tasavvurunu tam olarak yansıtmamaktadır. Bu tasavvuru netleştirmek için öncelikle Allah’tan insana, topluma ve tarihe doğru uzanan epistemolojik ‘açığa çıkma’ sürecine odaklanmak gerekmektedir. Bu süreçte, üç kavram birbirinden temyiz edilmelidir. Bunlar *hitap*, *metin* ve *naşş* kavramlarıdır. Bunlardan *hitap* ve *naşş* birbiri yerine kullanılsa da aslında farklı paradigmalara oluşturmaktadır. *Metin* ise iki paradigma arasındaki geçişkenliği sağlayan bir kavramdır.

3.1. Hitap: Metin-Öncesi

Allah ile Nebî arasındaki ilişki, insanların doğrudan tecrübesine açık değildir. Vahyin somut bir olgu olarak ortaya çıkışı, Peygamber tarafından insanlık bilgisine *îrad* edilmesi (kıraat) ile mümkün olmuştur. Kur’an bu sayede bir *hitap* olarak varlık kazanmıştır. Aynı şekilde Peygamber’in, -ilettiği vahiy dışında ya da onunla iç içe olarak- müminler üzerinde manevi, ahlaki ve siyasi bir otoritesi vardır. Bu otorite onun insanlarla ve muhtelif durumlarla kurduğu çok yönlü, çok katmanlı iletişimde somutlaşmaktadır. Buna göre hem ayetler hem de Peygamber’in canlı iletişimsel tasarrufları, bir ‘hitap manzumesi’ oluşturmaktadır. Bu manzume, bir metin hüviyetinde değildir. Bu manzumenin varlığını sağlayan şey, yazı değildir. Onun varlığı, canlı bir hitap olarak muhataplar arasındaki/üzerindeki etkinliği sayesinde. Hitap manzumesini oluşturan unsurlar, parçalar hâlinde çeşitli münasebetlerle hayata karışmakta ve ‘tabîi bir tedeyyün’ tecrübesi

²⁴ Ebû Muhammed ‘Alî b. Ahmed İbn Hızım el-Endelüsî, *el-İhkâm fî Uşûli’l-Ahkâm*, 1/43.

²⁵ Ebû İsmâ’il b. Yahyâ el-Muzeni, *Muhtaşaru’l-Muzeni*, 254; Ebu’l-Me’âli el-Cuveynî, *Nihâyetu’l-Matlab*, 2/564.

meydana getirmektedir. Buna karşın geleneksel teoloji, ‘özne hitap manzumesi’ algısı yerine ‘nesne metin malzemesi’ algısını ikame ederek bu ikisi arasındaki mahiyet farkını önemli ölçüde buharlaştırmış ve böylece ‘naşsın ideolojisi’ diye isimlendirdiğimiz yapısal bir karakter inşa etmiştir.

Hitabın iletişimsel ve etkileşimsel karakterini gösteren bir örnek vermek isteriz: Bedir savaşına katılmayanlar hakkında “[Savaşta] geri kalan Müminler ile Allah yolunda malları ve canlarıyla cihad edenler bir olmaz.”²⁶ ayeti indiğinde orada bulunan Abdullah b. İbn Umm Mektüm, gözünün görmediğini söyleyerek mücahitler arasında olamayışının mazeretini ifade eder. Râvi Zeyd b. Şâbit, hadisenin geri kalan kısmını şöyle anlatır: “Bu sözden sonra Nebî adeta bayılır gibi oldu... Bir süre sonra kendine geldi ve bana ‘yaz’ dedi: ‘sakatlığı olanlar hariç.’ Ben de yazdım.”²⁷ Hadisenin farklı rivayetlerini dikkate alarak özetlersek, söz konusu ayet önce *لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُجَاهِدُونَ* şeklinde nazil olur ve bu hâliyle yazılır. Sıcağı sıcağına ifade edilen mazeret üzerine de *غَيْرِ أَوْلَى الضَّرَرِ* ifadesi nazil olur. Hatta bazı rivayetlere göre Abdullah b. İbn Umm Mektüm, gözünün görmeyişini ayette geçen *ضَرَر* kelimesiyle aynı kökten gelen *darāra* kelimesiyle ifade eder. Peygamber, üç kelimelik bu ifadeyi, daha önce inen ayetin tam ortasına yazdırır. Bu, hitap ile bağlam arasındaki iletişimsel ilişkinin göz ardı edilemeyecek kadar sıkı olduğunu gösteren çok çarpıcı bir örnektir.

Bugün, özellikle Kur’an bağlamında, hitap kelimesinin kullanıldığına sık denk gelmekteyiz. Kanaatimizce Kur’an’ın bütününe *hitap* demek de yanıltıcıdır. Böyle bir hitap algısı, tıpkı mushafa indirgenmiş ‘kitap’ algısı gibi onu yekpare bir olguya dönüştürmektedir. Oysa Kur’an söz konusu olduğunda hitaptan çok ‘hitaplar’ vardır.

Şamile programı ile yapılan etraflı bir taramada hitap kelimesinin, ilk üç sırada Kur’an’ın tamamını ifade etmek üzere kullanılmadığı görülmektedir. Kelime, bu dönemlerde sadece belirli edatlarla yapılan ‘sesleniş veya yöneliş’ anlamında kullanılmıştır.²⁸ Eş-Şâfi’î de *hitap* kelimesini lügat anlamıyla ve fiil formunda kullanmıştır.²⁹

²⁶ 4/en-Nisâ: 95.

²⁷ Ebü ‘Abdullâh Muḥammed b. İsmâ’il el-Buḥârî, *el-Câmi’u’ş-Şaḥîḥ*, el-Cihâd ve’s-Siyer, 31 (no. 2676, 2677), et-Tefsîr, 98 (no. 4316); Ebü C’âfer Muḥammed b. Cerîr et-Ṭaberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 7/367-369; Ebu’l-Ḥasen ‘Alî b. Aḥmed el-Vâhidî, *Esbâbu Nuzûli’l-Ḳur’ân*, 176-177.

²⁸ bkz. Ebü Muḥammed ‘Abdullah b. Muslim İbn Ḳuteybe, *Te’vilü Muşkili’l-Ḳur’ân*.

²⁹ eş-Şâfi’î, *er-Risâle*, 51-52.

Hitap kelimesi, dördüncü hicri asırdan itibaren hukuki bir kavram olarak kullanılmaya başlamıştır. Bu kullanıma göre *hitap* teklif; *muhatap* ise mükelleftir. Örneğin el-Caşşâş (305-370/917-981) ve eş-Şîrâzî, (393-475/1003-1083) çocuğa, uyuyana, mecnuna ve sarhoşa *hitabın* caiz olmadığından bahseder.³⁰ Bu çerçevede, hükmün tanımında kullanılan ‘Allah’ın hitabı’³¹ veya ‘Şâri’in hitabı’³² ifadesi ile ayetler veya hadislerden ziyade şer’î sorumluluğun (teklîf) kastedildiğini söylemeye gerek yoktur. El-Cuveynî gerek vahyin insanlık bilgisine ulaştırılması gerekse Peygamber’in risaletini insanlara iletmesini *hitap* kavramı ile ifade etmişse de³³ kelime daha ziyade ‘mükellefiyet bildirim’ anlamıyla fıkhi bir mahiyete sıkışmıştır. Vahiy-insan ilişkisini çok iyi betimleyen böyle bir kavramın ilk dönemlerde kullanılmamış olması gerçekten dikkat çekicidir. Buna göre fıkıh usulünde *muhataplar* dendiğinde, ilahi veya nebevî sözle, -zuhûru ile eş zamanlı olarak- karşılaşan kimseler kastedilmemektedir. *Muhatap*, *naşş*laşan ayet ve hadislerden çıkarılan hükümlerle sorumlu olan kimsedir.

3.2. Naşş: Metin-Sonrası

Hitap manzumesi, tarihi herkesçe bilinen bir metinleşme süreci geçirmiştir. Bu metinleşme, Kur’an ve hadislerin ötesinde bütün geleneksel İslami bilgi ve yorum çerçevesi için geçerlidir. Zaman içinde bütün bu metinler, şu veya bu derecede *naşş*laştırılmıştır. Burada metinleştirme ile *naşş*laşmanın aynı şey olmadığını özellikle vurgulamak isteriz. Metinleşme, *hitabın* kayda geçirilmesinden ibarettir. Okuyucular, metin öncesi *hitap* şartlarına yöneldiği/yönlendirildiği sürece metne *naşş* muamelesi yapılmış olmaz. *Naşş*laşmadan bahsedebilmemiz için metnin, *hitabı* temsil eden bir kayıt olmaktan ziyade bizatihi *hitabın* yerine geçip aslileşmesi gerekir. Bu, “*nüzul* bağlamlarına parça parça inen ilahi *hitaplar*” paradigmasının “okuma bağlamları için parça parça iktibas edilen teolojik deliller içeren kitap” paradigmasına dönüşmesi demektir. Bu, bizzat tecrübe edilen canlı *hitabın*, İlahiyat disiplinlerinin marifetiyle *naşş* kavramı altında tarihsel bir istidlal malzemesine çevrilmesi anlamına gelmektedir. Böylece ‘asli bağlam’ın yani *hitap* şartlarının belirleyici rolü, önemli ölçüde ‘fer’î bağlam’a yani metnin yorumlandığı şartlara devredilir. *Hitap*, ‘tabî bir tedeyyün’ kaynağı iken, *naşş* ‘teoloji marifetiyle üretilen nazarî bir tedeyyünün’ argümanıdır. Bu algı

³⁰ el-Caşşâş, *el-Fuşûl fi’l-Uşûl*, 1/148; Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *el-Luma’*, 20.

³¹ Faḥreddîn er-Râzî, *el-Maḥşûl*, 1/109; Muzafferuddîn İbnu’s-Sâ’atî, *Bedî’u’n-Nizâm*, 1/138.

³² Seyfuddîn el-’Âmidî, *el-İḥkâm fi’l-Uşûli’l-Aḥkâm*, 1/95; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *Ravḍatu’n-Nâzir ve Cunnetu’l-Munâzir*, 1/176.

³³ Ebu’l-Me’âlî el-Cuveynî, *et-Telḥîş fi’l-Uşûli’l-Fıkh*, 1/236-238.

değişimlerine bağlı olarak bir metin dogmatizmi ve lafız yönetimi doğar. Böylece *naşş*laşma oluşur.

Metin, *naşş*laştıkça *nüzul* kavramının bağlam ile olan ilişkisi de önemli ölçüde ihmal edilmiştir. *Nüzul/inzal*, vahyin fiziksel bir nesne olarak yüce katlardan ‘inmesi/indirilmesi’ olarak anlaşılmıştır. Oysa *nüzul/inzal* aynı zamanda vahyin belirli bir yere, bir durumun içine, belirli bir kişiye, belirli kişiler hakkında, belirli olaylar ve durumlar dolayısıyla ‘inmesi/indirilmesi’dir. Bu ‘inme’ bir şeyin insana ve insan yararına uygun olarak vuku bulması, meydana gelmesi, yaratılması gibi anlaşılmaya müsaittir. Nitekim Kur’an’da demirin,³⁴ helva ile bıldırcın etinin,³⁵ terazinin,³⁶ hikmetin,³⁷ sekinetin,³⁸ küçük ve büyük baş hayvanların,³⁹ elbisenin ve kuştüyünün⁴⁰ indirilişinden (*inzal*) bahsedilmektedir. Bu kullanımlara rağmen Kur’an’ın *inzali* fiziksel bir indirme olarak anlaşılmıştır. Bu anlayış, ‘Allah’ın arşta’ oluşunun selefi yorumu ile uyumludur. Diğer yandan böyle bir *inzal* anlayışı, *hitabı* değil de sonradan oluşan ‘fiziksel metni’ yani *mushafı* tedâi etmesi yönüyle anakroniktir. Bunun sonucu olarak, ‘kitabı indirdik’ gibi ifadelerde geçen *el-kitâb* kavramının mushaf olarak algılanması da bu anakronizmin devamında oluşmaktadır. Bütün bunlar, *inzal* kavramının menziline kaybetmesine, yani insani duruma uygunluk ve yerindelik bildiren sosyolojik, politik, hukuki ve stratejik anlamından önemli ölçüde soyutlanmasına ve bağlam imasını önemli ölçüde yitirmesine neden olmuştur.

Naşşın aynı zamanda ‘edebî bir metin’ olması, onu belagat teorilerine de açmıştır. Bu önemli bir açılmıdır. Zira, ulemanın normatif *naşş* perspektifi, belagatçilerin edebî metin perspektifi ile genişlemiştir. Nitekim metin-dışı bağlamın önemine dair en güçlü vurgular, belagatçiler tarafından yapılmıştır. Örneğin el-Câhiz’in (150-255/767-869), belagat usulünü belirleyen kişi olarak nitelendirdiği Bısr b. el-Mu‘temir’den (ö. 210/825) naklettiği şu sözler metin ile bağlam arasındaki ilişkiye dair önemli tespitler içermektedir:

Konuşan kişi, öncelikle anlamların vüs’atini (*eḳdāru’l-meānī*) bilmelidir. Bunlarla, bir taraftan dinleyicilerin vüs’atini diğer taraftan da içinde

³⁴ 57/el-Ḥadid: 25.

³⁵ 2/el-Bakara: 57.

³⁶ 57/el-Ḥadid: 25.

³⁷ 4/en-Nisā: 113.

³⁸ 9/et-Tevbe: 26.

³⁹ 39/ez-Zumer: 6.

⁴⁰ 7/el-‘Ārāf: 26.

bulunulan durumların vüs'ati arasında bir denklik sağlamalıdır. Bu denkliği sağlarken oluşan her bir tabakaya göre bir söz söylemelidir. Her bir duruma uygun bir söz makamı belirlemelidir.⁴¹

Buna göre, ifade edilmek istenen anlamların basitliği, derinliği veya detaylılığı, muhatapların anlama vüs'atleri ve mevcut şartların gerektirdiği hususiyetler bir bütün olarak dikkate alındığında metnin yapısı ortaya çıkar. *Nazm-anlam* ilişkisine dair orijinal görüşler ileri süren 'Abdulkâhir el-Curcânî, (364-470/975-1078) de 'anlamın anlamı' gibi bir kavramdan söz eder. Ona göre "iki tür söz (*kelâm*) vardır." Birinci tür, meramını (*el-ğarağ*) sadece lafzının delaleti sayesinde ifade eden sözdür. Mesela Zeyd'in 'çıkışını' ifade etmek isteyen biri, 'Zeyd çıktı' (خرج زيد) der. İkinci tür söz ise meramını ifade etmede sadece lafzının delaleti ile yetinmeyen sözdür. Böyle bir söz, lügavî vaz'ın gerektirdiği *ma'nâyı* ifade etse de bu, sözün asıl maksadı değildir. Asıl maksat, lafzın delaletinden anlaşılan *ilk ma'nânın* delâlet ettiği *ikinci bir ma'nâ*dır.⁴² El-Curcânî, bu *ikinci ma'nâyı*, *ma'nânın ma'nâsı* olarak isimlendirir. Buna göre *ma'nâ*, lafzın zahirinden vasitasız bir şekilde anlaşılandır (*mefhum*). *Ma'nânın ma'nâsı* ise, lafzdan anlaşılan (*akl*) anlamın, muhatapı yönlendirdiği başka bir anlamdır.⁴³ El-Curcânî, bu anlam için 'ikinci anlam' veya 'suret' kavramlarını da kullanır.⁴⁴ 'İkinci anlam' deme gerekçesi aşikârdır. 'Suret' demesi ise bu ikinci anlamı 'tasavvur' ile ilişkilendirmesinden dolayıdır. Burada el-Curcânî'ye sorulacak farazi soru şudur: "Bir hitapta kastedilen *ma'nâ* mıdır yoksa *ma'nânın ma'nâsı* mıdır? Bunu bilmenin yolu nedir?" Ona göre bu durumda hitabın karakterine bakılır. Eğer hitapta, *lafzi etkileyicilik* amaçlanıyorsa ister istemez belagat unsurları fazlaca kullanılacaktır. Bu durumda hitap, *ma'nâdan* ziyade *ma'nânın ma'nâsı* üzerinden anlaşılmalıdır. Çünkü belagatlı bir hitapta 'anlamların, anlamlara delalet etmesi' şarttır. Burada ilk anlam, muhatap ile 'ikinci anlam' arasında bir vasita, bir elçi durumundadır. O nedenle muhatapta, lafzın asıl meramını anladığına dair bir intiba oluşabilmesi için ilk anlamın ikinci anlama delaleti çok sağlam olmalıdır.⁴⁵

El-Curcânî'nin konumuz açısından önem taşıyan diğer bir vurgusu da şudur: "Lafızlar hiç değişmese dahi anlamlar değişebilir. Bu da lafzın

⁴¹ Ebü 'Uşmân 'Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 1/131.

⁴² 'Abdulkâhir b. 'Abdirrahmân el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz fî 'İlmi'l-me'ânî*, 262.

⁴³ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, 263.

⁴⁴ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, 264-265.

⁴⁵ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, 268.

anlama tabi olduğunu gösterir. Anlamın lafza değil..."⁴⁶ O sözlerini şöyle sürdürür:

Bu bahis çok önemlidir... Eğer bu konu hakkında etraflıca düşünürsen, büyük faydası olur. Bu, aynı zamanda tevil ve tefsirin alanını genişleten bir bahistir. Bu bakış sayesinde bir sözün iki veya daha fazla tevili oluşur; bir beyit, farklı şekillerde tefsir edilebilir. Fakat bu yol kaygandır. Pek çok kişiyi mahva sürüklemiştir. Dolayısıyla akıllı insan bu konu hakkında bilgiye muhtaç olduğunu bilir.⁴⁷

El-Curcānī bu açıklamaları sadece edebî metinlerin eleştirisi bağlamında yapmamaktadır. Nitekim söylediği şeylere dair ayetlerden de örnek vermektedir. Mesela *anlam* ve *anlamın anlamı* bağlamında "ister Allah diye çağırın ister Rahman diye..." ayetine⁴⁸ değinir: "Buradaki çağırın أَدْعُوا ('ud'ū') kelimesi, 'filan Zeyd diye çağırılır' cümlesinde olduğu gibi 'isimlendirmek' anlamındadır; 'dua etmek' anlamında değildir. Oysa zahir [yani birinci anlam] dikkate alınacak olursa ayet 'ister Allah'a dua edin ister Rahman'a...' şeklinde anlaşılır. Bu da sanki 'dua edilen' farklı ilahlar varmış gibi bir sonuç doğurur."⁴⁹

El-Curcānī, ma'nâların lafızlardan önce olduğu üzerinde ısrarla durur. Bu öncelik hem maksat açısından hem de ortaya çıkış zamanı açısından. O, şöyle der:

Bazıları, anlamın oluşumunda işitenin durumunun belirleyici olduğunu sanır; belirli bir söz terkibi duyunca zihninde belirli bir anlam terkibi oluştuğunu gördüğünden, anlamların lafızlara tabi olduğu gibi bir yanılıya kapılır. Bu sadece bir zandır. Çünkü anlamın oluşmasında belirleyici olan, sözü vaz' ya da te'lîf edenin *durumudur* (*hâl*). Dolayısıyla 'ma'nâların oluştuğu durum'u, sözü duyanlarda değil, söyleyenlerde aramalıyız. İyi düşünürsek zorunlu olarak biliriz ki; anlamların oluşmasının lafızların oluşmasına tabi olması ya da ondan elde edilmesi muhaldir. Çünkü bu, lafızların ma'nâlardan daha önce var olmasını, insan nefsinde önce lafızların daha sonra da ona tabi olarak anlamların oluşmasını gerektirir... Oysa lafızlar, anlamlara hizmetçidir. Anlamların öncesinde bulunması tasavvur edilemez.⁵⁰

Buna göre anlamlar, sözü söyleyenin hitap şartlarındaki kastında aranmalıdır lafızlarda değil. Lafızlar, sadece bu kastın anlaşılmasına yardımcı olan araçlardır el-Curcānī'nin bu yaklaşımı, *naşş* yorumu açısından

⁴⁶ el-Curcānī, *Delāilu'l-İ'cāz*, 373.

⁴⁷ el-Curcānī, *Delāilu'l-İ'cāz*, 374.

⁴⁸ 17/el-İsrâ: 110.

⁴⁹ el-Curcānī, *Delāilu'l-İ'cāz*, 375.

⁵⁰ el-Curcānī, *Delāilu'l-İ'cāz*, 417.

önemli bir açılamdır. Onun *ma'nâ* ile *ma'nânın ma'nâsı* arasında yaptığı ayrımı metin analizi konusundaki bazı modern yaklaşımlarla birlikte okumak mümkündür. Buna göre bir sözdizimini anlamak, üç ana unsuru anlamaktan geçmektedir: Kelimenin kastı, cümlenin kastı ve ifadenin kastı. Kelimenin anlamı-kastı, *sözcüksel semantiğin*; cümlenin anlamı-kastı ise *gramatik semantiğin* konusudur.⁵¹ İfade ise dilsel bir birim olmaktan çok söz sahibine ait bir 'eylem' olarak Edim bilimin (*pragmatics*) ilgi alanına girer. Buna göre cümle, iyi biçimlendirilmiş bir sözcük dizisi iken ifade, belirli bir bağlamda belirli bir konuşmacı tarafından yapılan bir 'konuşma olayı'dır. Bir konuşmacı belirli bir bağlamda bir cümle kullandığında, bir ifade üretmiş olur. 'Cümlenin kastı' terimi, bağlamından bağımsız olarak cümlenin anlamsal içeriğine atıfta bulunurken 'ifadenin kastı' terimi ise anlamsal içeriğe ek olarak cümlenin kullanıldığı bağlamla birlikte oluşan ve özel bir tarzda yaratılan anlama atıfta bulunur.⁵² Cruse, 'ifadenin anlamını' "konuşmacının bir ifade kullanarak iletmeyi amaçladığı şeyin bütünü" olarak tanımlar.⁵³

Bağlam-anlam ilişkisinin incelenmesi ile ulaşılmaya çalışılan asıl şey, belki de sözün *referansı/göndergesidir*. Gönderge (*referent*), bir ifade ile atıfta bulunulan belirli şey ya da şeylerdir. Mesela 'kadın, yalancı' diyen biri muhtemelen daha önce bahsi geçmiş belirli bir kadına atıfta bulunmaktadır. Dolayısıyla bu ifadenin *göndergesi*, 'o kadın'dır. Fakat bu söz bağlamsız olarak düşünüldüğünde, kadın kelimesinden 'kadın' diye nitelendirilebilen herkes anlaşılabilir.⁵⁴ Bağlamsız olarak zihinde oluşan bu tasavvura, 'temel/düz anlam' (*denotation*) denilmektedir.⁵⁵ Düz anlam ile *gönderge* arasında yapılan bu ayırım, 'anlam' ile 'kastedilen' arasında yapılan bir ayırımdır. Diğer taraftan kültürel olarak bakıldığında 'kadın' tanımı, sözün söylendiği ve yorumlandığı ortamlarda farklılıklar gösterebilir. Bu da bizi anlamın ve yorumun dil dışı boyutlarına doğru götürecektir.

Bir kelime veya ifadenin *göndergesi*, düz anlamla ilişkilidir. Çünkü düz anlam, herhangi bir bağlamda hangi şeylere referansta bulunmak için kullanılabileceğini önemli ölçüde belirler.⁵⁶ Bu durumda 'düz anlam'da *göndergeye* yönlendiren bir potansiyel vardır. Bazen de 'düz anlam', *göndergeyi* örter. Yani okuyucu, sözün anlamını anlar, fakat bir eylem

⁵¹ Alan Cruse, *Meaning in Language*, 15.

⁵² Paul Kroeger, *Analyzing Meaning*, 5.

⁵³ Cruse, *Meaning in Language*, 27.

⁵⁴ Cruse, *Meaning in Language*, 21.

⁵⁵ Doğan Aksan, *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, 50.

⁵⁶ Kroeger, *Analyzing meaning*, s. 11.

olarak kastını anlayamaz. El-Curcānī'nin, *ma'nâ*'dan *ma'nânın ma'nâsına* doğru yönelme gerekliliğini vurgulamasının sebebi de bu örtmenin önüne geçmek olsa gerektir.

Bir metnin, *hitabı* mı yoksa *naşşı* mı temsil ettiği, önemli ölçüde 'hitap bağlamı'nın örtülüp örtülmediği ile anlaşılır. Modern bir kavram olarak bağlam, *siyak* kelimesiyle karşılanmaktadır. Bu kavramın fıkıh usulü literatürünün ilk eserlerinden itibaren kullanıldığını görmekteyiz. Örneğin eş-Şāfi'î, *beyanın* çeşitlerinden söz ederken '*siyakın ma'nâyı açıklamasına dair bâb*' başlığı altında bir bahis açar.⁵⁷ eş-Şāfi'î'nin bu ifadesi, bizi bağlamın önemine dair büyük bir beklentiye sokabilir. Ne var ki onun *siyaktan* kastı, sonraki usulcüler tarafından *iktizâ delâleti* olarak isimlendirilen şeyden ibarettir. Bu da tarihsel bağlamdan ziyade *lügavî bağlamın* belirli bir çeşidinden ibarettir. Örneğin o, 'Ey insanlar' diye başlayan Hac 22/79. ayetinde 'insanlar' kelimesinin umum sigasında olmasına rağmen husus ifade ettiğini ve bunun *siyaktan* anlaşıldığını söyler.⁵⁸ Çünkü ayetin devamında, insanlar lafzı ile sadece 'Allah'tan başkasına dua edenlere' hitap edildiği görülmektedir. Dolayısıyla eş-Şāfi'î'nin dikkate aldığı *siyak*, *metin-içi bağlamdır*.

eş-Şāfi'î'nin *siyak* hakkında söylediği şeyler, sonraki usulcüler tarafından '*siyak ile tahsis*' ve '*siyak ile tercih*' gibi başlıklar altında ele alınmıştır.⁵⁹ Fakat onlar da *siyak* kelimesini tıpkı eş-Şāfi'î gibi *naşşa* dayalı hatta *naşşıcı* bir anlayışla kullanmışlardır. Bu *siyak* anlayışını İbnu'l-Enbārî (271-328/885-940) şöyle özetler: "Arapça'da, sözün başı, sonu ile irtibatlıdır. Bu nedenle bir söz, başka sözü anlaşılır kılar. Bundan dolayı Arapça bir hitap, tamamı dikkate alınarak anlaşılır."⁶⁰ Buna göre *siyaka* itibar edilmesi, *metin-içi* karinelerin değerlendirilmesi ile ilgilidir. İbn Daķık el-İd (625-702/1228-1302) da *siyakın* tahsis edici rolünden bahsederken bunun '*naşş* etrafında oluşan karinelerden ibaret olduğunu' ve *sebeb-i nüzul* ile karıştırılmaması gerektiğini özellikle vurgular.⁶¹ "Benim iki gözüm uyur. Fakat kalbim uyumaz." hadisi hakkında yaptığı bazı tahsis edici izahları, *sebebe* değil de *lafzî siyaka* dayandırıldığını bilhassa belirtir.⁶² Dolayısıyla *siyakın*, "mücmeli beyan etme, muhtemeli tayin etme, murad edilmeyen bazı şeyleri ihtimal dışında bırakma, mutlakı takyîd etme ve anlamı

⁵⁷ eş-Şāfi'î, *er-Risāle*, 62.

⁵⁸ eş-Şāfi'î, *er-Risāle*, 60.

⁵⁹ Muhammed b. 'Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *'İrşadu'l-Fuḥûl*, 1/398.

⁶⁰ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsim İbnu'l-Enbārî, *el-Eḡḡād*, 2.

⁶¹ Ebû'l-Feth Taķiyuddîn İbn Daķık el-İd, *el-'İlmâm bi-Eḡḡādî'l-'Aḡkâm*, 5/13.

⁶² İbn Daķık el-İd, *el-'İlmâm*, 2/537.

çeşitlendirme” gibi işlevleri olduğuna dair ondan nakledilen⁶³ sözlerde kastedilen, metin-içi *siyak*tır. Bu da Türkçe’de ‘sözün gelişi’ diye ifade edilen şeydir. Siyakı metin-içi bir unsur olarak önemsemek, ehl-i hadisın beyanı yaklaşımına tamamen uygundur.

el-Bezdevî, (400-482/1010-1089) ‘hakiki anlamın terk edilebilmesini’ sağlayan durumlardan bahsederken ‘*nazmın siyakı*’ diye bir kavramdan bahseder.⁶⁴ Benzer şekilde ez-Zerkeşî (745-794/1344-1392) de ‘ihtilaflı deliller’ arasında ‘*siyakın delaleti*’ne yer verir. O, müçtehitlerin *siyakın delaletine* dayanarak hüküm verişine örnek olarak hibeden rüçû konusuna değinir. Onun aktardığına göre hibeden vazgeçmeyi câiz gören eş-Şâfi’î, “Hibe ettiği şeye geri dönen kişi, kustuğuna geri dönen köpek gibidir.” mealindeki hadis konusunda şöyle der: “Bu hadise göre hibe edilen şeyi geri istemek câizdir. Çünkü kustuğuna geri dönmek köpeğe yasak değildir.” Aḥmed ise köpeğin bir sû-i misal olarak verildiğini söyleyerek bunun *siyakın delaletinden* anlaşıldığını belirtir.⁶⁵ Doğrusu, burada Aḥmed b. Ḥanbel’e (164-241/780-855) atfedilen yaklaşım, *siyak* kelimesinin metindışı bağlamla ilişkilendirme potansiyeline işaret etmektedir. Bununla birlikte, ez-Zerkeşî’nin bu konu hakkındaki açıklamalarını *el-Burhân*’da söyledikleri ile birleştirdiğimizde, ‘*siyakın delaleti*’ diye isimlendirdiği şeyin, söz diziliminin konuya uygun oluşu ile ilgili bir beyan üslubundan ibaret olduğunu görmekteyiz.⁶⁶

Fıkıh usulü geleneğinde ‘bağlam’ vurgusunu ararken ‘sözün sevk sebebi’ şeklinde bir ifadeye tesadüf etmekteyiz. Hanefilerce kullanılan *ibârenin delâleti*, *işâretin delaleti* ve *naşşın delaleti* gibi delalet çeşitleri ‘sözün sevk sebebi’nin anlam üzerindeki etkisine göre tanımlanmıştır.⁶⁷ Bu delalet türleri aynı zamanda *ta’lîl* ve *kıyas* ile ilişkilendirilmiştir.⁶⁸ Çünkü *ta’lîl*, *aşlın* bizatihi kendisine veya bağlamına dair bir ‘*gösterge* vasıf’ tespit etme işidir. Kıyas ise bu vasfın, yeni bağlamlardaki *fer’lere* uygunluğunu tespit etmekle mümkündür.

Usul geleneğinde kökleşmiş bir *naşş* algısı olsa da bağlamın tamamen göz ardı edilmesi mümkün değildir. Burada üç tür bağlamın dikkate alındığını gösteren veriler vardır:

⁶³ ez-Zerkeşî, *el-Baḥru’l-Muḥîṭ*, 8/54; eş-Şevkânî, *’İrşâdu’l-Fuhûl*, 1/398.

⁶⁴ Faḥrülislâm el-Bezdevî, *Kenzu’l-Vuşûl ilâ Ma’rifeti’l-’Uşûl*, 2/101-102.

⁶⁵ ez-Zerkeşî, *el-Baḥru’l-Muḥîṭ*, 8/54.

⁶⁶ ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘Ulûmi’l-’Kur’ân*, 3/262.

⁶⁷ Bkz; Muḥammed Edîb Şâlih, *Tefsîru’n-Nuşûş fî’l-Fıkhî’l-İslâmî*, 1/466-544.

⁶⁸ Alâ’uddîn es-Semerqandî, *Mizânu’l-’Uşûl fî Netâici’l-’Ukûl*, 1/398; Şihâbüddîn el-Ḳarâfî, *Nefâ’isu’l-’Uşûl fî Şerḥi’l-Maḥşûl*, 5/210; ez-Zerkeşî, *el-Baḥru’l-Muḥîṭ*, 5/128.

1. *Hitap bağlamı*: Bağlam vurgusunu yaparken daha ziyade hitabı doğuran sebeplere (*esbâb-ı nüzûl ve vürûd*) odaklanılmaktadır. Fakat hitabın doğurduğu sonuçlar da bağlama dair geniş bir perspektif sunar. Bu etkileri gösteren metin verileri yanında hadis rivayetleri, tarihî nakiller, uygulamalar ve icma konuları bağlam tespitinde etkilidir.

2. *Metin-içi bağlam*: Usulcülerin delalet bahisleri (*umûm, husûs, hakikat, mecâz vb*), *nesih, siyâk, karine, hâl ve makâm* gibi kavramlar etrafında ortaya koydukları yaklaşımlar metin-içi bağlamı tespit etmeye yöneliktir.

3. *Naşşı okuma-hükmü uygulama bağlamı*: *Kıyas, istihsan, istislâh ve örf*, 'okuma bağlamı' için değerlendiren teknikler durumundadır.

Bağlamın dikkate alınışı ile ilgili bu verilere rağmen belirtmek isteriz ki; bu bağlamlar içerisinde en çok ihmal edilen *hitabı doğuran bağlam*dır. Ayrıca diğer bağlamlar ve bunlara dair veriler, delil ve kaynak hiyerarşisi içerisinde kısmen *naşşlaşmıştır*. Örneğin hadis ve icmaın *naşşlaşmış* olduğunu söyleyebiliriz. Hitabı doğuran bağlama dair eş-Şâṭibi'nin (720-790/1320-1388) kullandığı '*ma'hûdu'l-'Arab*' söylemi metodolojik açıdan geniş bir etki uyandırmamıştır. Makasid nazariyesi ise tarihsel bağlamdan ziyade değersel açıdan bir bağlamlandırma teşebbüsü olarak etkili olmuştur.

Sonuçlar

Metodoloji geleneğinde ve genel din söyleminde *hitap, metin ve naşş* kavramlarının birbirinin yerine kullanıldığı görülmektedir. Oysa bu üç kavramı birbirinden ayırt etme zorunluluğu vardır. Hitap, sözün sesli olarak muhataba tevcihen îrad edilmesi; metin, yazıya geçirilmesi; *naşş* ise metnin belirli bir anlam dünyasında veya zihniyette 'bir otorite referansı' hâline gelmiş hâlidir. Kelime anlamından da anlaşılacağı üzere Kur'an, şifahi olarak iletilen 'müteferrik hitaplar'dır; metin değildir. Bu hitapların kâğıt materyal üzerinde toplanıp metinleştirilmiş hâli ise mushaftır. Açıkçası Kur'an'ın da açıkladığı⁶⁹ gibi kâğıt malzeme üzerindeki yazılı metin (mushaf), Kur'an değil; Kur'an'a delalet edendir. *Naşş* ise mushaftaki ayetlerin metin-öncesi hitap bağlamlarından soyutlanarak Kelam ve Fıkıh gibi disiplinler tarafından hüccet olarak kullanılan hâlini ifade eder. Benzer bir durum, Peygamberin hitapları için de geçerlidir. Onun sözleri ve davranışları, doğrudan doğruya canlı bağlamlar hakkındadır. Onun hitapları, o hayattayken şifahen ya da yazılı olarak standartlaştırılmış

⁶⁹ "Biz sana kâğıtta yazılı bir kitap indirseydik ve ona elleriyle dokunsalardı, o inkarcılar yine de 'Bu apaçık bir büyüden başka bir şey değil!' derlerdi." (6/el-En'âm: 7).

değildir. Daha sonraki dönemlerde önce şifahen rivayetleştirilmiş daha sonra da metinleştirilmiştir⁷⁰ ve naşşlaştırılmıştır.

Bu ayrımlar, bu üçü arasındaki nesnel farklılıklardan ziyade kavramsal farklılıklara yöneliktir. Başka bir deyişle bu ayrımın iddiası, Peygambere vahyolunan hitap, metinleştirilen kitap ve hüccet olarak kullanılan *naşş* arasında sübut ve malzeme açısından bir farklılık oluşu ile ilgili değildir. Bilakis bu ayrımın iddiası, bu üç kavramla birlikte aynı şeyin üç farklı paradigma içerisinde farklı muamelelere tabi tutulması ve etkinlik-edilgenlik açısından farklı karakterlere bürünmesi ile ilgilidir. Yani bu ayrımlar, bu üç kavram arasındaki olgusal, metodolojik ve ideolojik özellikleri temyiz etmeye yöneliktir. Bu ayrımları, maddeler hâlinde daha da somutlaştıralım:

1. Hitap ile metin arasında tertip farklılığı vardır. Hitap tarihsel olayların gelişimine sıkı sıkıya bağlı olarak sâdir olmaktadır. Bu olaylar, hitabı hitap yapan en temel unsurdur. Metin ise hitap sırasını göz ardı etmekte, sureleri kronolojik kaygıların dışındaki sebeplere bağlı olarak tertip etmektedir.
2. Metnin oluşumunda editoryal bir süreç vardır. Nitekim mushaftaki sure sıralaması, *hurûf-ı seb'a*'nın metne yansıtılıp yansıtılmaması, farklı yazımların standartlaştırılması, elde edilen metnin dışındaki metinlerin yok edilmesi, harekeleme, noktalama gibi işlemler bu sürece işaret etmektedir. Yine hadis rivayetlerinin metinleştirilmesinde de muhaddislerin belirlediği çeşitli standartlar vardır.
3. Hitabın meşruiyet delili, Peygamber'in otoritesidir. Yani hitabı, ilahi kılan onu bildirenin nübüvvetine olan imandır. Metnin meşruiyet delili ise iç içe iki daire şeklindedir. Küçük dairede mushafı oluşturan komisyonun onayı yer almaktadır. İkinci dairede ise bu komisyonun yaptığı işe tanıklık eden toplumun metni müştereken onaylaması vardır (icmâ).
4. Yazı, hitabın parçası değilken metnin parçasıdır. Buna göre Peygamber dönemi için yapılacak bir Kur'an tanımı ile metinleşme sonrası yapılacak bir Kur'an tanımı⁷¹ birbirinden farklı olmaktadır. Peygamber'e inen bir vahiy onun tarafından insanlara okunduğu

⁷⁰ bkz. Muḥammed Muşţafâ el-A'zamî, *Dirâsât fi'l-Ĥadîsi'n-Nebevî ve Târihi Tedvînih*.

⁷¹ el-Bezdevî, *Kenzu'l-Vuşûl*, 1/22; Muḥammed b. Ĥamze el-Fenâri, *Fuşûlu'l-Bedâ'i' fi Uşûli's-Şerâ'i'*, 2/4; et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telviḥ ale't-Tavdîh*, 1/46.

anda, her ne kadar henüz yazıya geçirilmemişse de Kur'an'dır. Metinleşmeden sonra ise vahiy daha ziyade Kitap olarak tanımlanır. Kitap, yaygın olarak bilindiğinin aksine öncelikli olarak 'yazı' anlamına gelir. İkinci olarak iki kapağı arasında bir metin içeren kâğıttan materyal anlamındadır. Doğrusu, ayetlerde Kur'an'ı tanımlamak için kullanılan '*el-kitāb*' kavramını mushaf olarak algılamak oldukça yaygın olmakla birlikte tamamen anakroniktir. Çünkü Resul, Hira'dan vahiyle döndüğünde ve ilk ayetleri insanlara iletildiğinde ortada ne yazı vardır ne de iki kapak arası bir metin. Hatta, hâkim kaniya göre Peygamber yazı bilmemekte ve herhangi bir şekilde yazılı metinleri okuyamamaktadır. Dolayısıyla yazı, Kur'an'ın vasfı değildir. Kur'an tanımlarında yazı unsuruna yer verilmesi ise Kur'an'ın mushaf olarak algılanması sonucunda oluşmuştur. Eğer yazı, Kur'an mefhumuna dahil edilecek olursa bu, ümmî bir peygamberin nübüvvetine hâlel getirir. Çünkü yazı bilmeyen bir kimsenin, yazı formunda bir hitabı insanlara iletmesi mümkün olmayacaktır. Bu konuda başkalarından yardım alması ise nübüvvet görevini paylaşması anlamına gelecektir. Kaldı ki Kur'an'ın indiği dönemde dahi Kur'an'a *kitāb* denmesi, onun yazılı olarak indirildiği şeklinde anlaşılmalıdır. Kur'an'a *kitāb* denmesi, kısmen mecazdır; kısmen de önceki vahiy geleneğine atıftır. Mecazdır; çünkü Allah, Kur'an'da kendisini tahta (arş) yerleşmiş (*istivā*) bir kral (*melik*) olarak tasvir eder.⁷² Tahtının hemen önündeki basamak (*kursī*), gökleri ve yeri kaplamaktadır.⁷³ Kıyamet gününde bu tahtı sekiz [melek] tarafından taşınmaktadır.⁷⁴ Tıpkı kralların elçiler yoluyla hâlkalarına veya kullarına ferman yollaması gibi Allah da halklara (*'ālemīn*) veya kullarına (*'ibād*) yazılı fermanlar (*el-kitāb*) yollar. Bu fermanlar, elçiler tarafından gönderen hükümdar adına (*bi-ism*) okunur. Bu bir metafordur. Zira, yukarıda *inzāl* kavramını açıklarken ifade ettiğimiz gibi, hakikatte Peygamber'e gönderilen fiziksel bir nesne yoktur. Fakat önceki peygamberlere fiziksel olarak levhalar⁷⁵ ya da sahîfeler⁷⁶ verildiği bildirilir. Bu nedenle kitabi gelenek, bir yazı geleneğidir. Bu açıdan

⁷² 20/Ṭāhā: 5.

⁷³ 2/el-Bakara: 255.

⁷⁴ 69/al-Hākkā: 17.

⁷⁵ 7/el-A'rāf: 145, 150, 154.

⁷⁶ 87/A'lā:18-19.

son Peygamber de ümmî bir toplumu kitabi geleneğe eklemektedir.

5. Hitaplarda tearuz olmaz. Fakat metinde olur. Çünkü hitaplar uzun bir zaman dilimine yayıldığından ihtiva ettiği hükümler ortaya çıktığı bağlama bağlı olarak değişiklik gösterir. Bu hem meşru hem de gereklidir. Fakat birbiri ile çatışan ifadeler, yekpare bir metin derununda bulunduğu ve aynı düzlemde okunduğunda bu bir çelişki olarak görünür. Çünkü metin tek bir nesne olarak algılanırken hitaplar çokludur. Metinde oluşan çelişik görüntünün yorumu ve izalesi gerekir. Bu nedenle metin sonrası teolojinin temel sorunlarından biri de metinler arası tearuzu gidermek olmuştur. Bu amaçla cem, *te'vil*, *tercih* ve *nesih* gibi usuli mekanizmalar geliştirilmiştir. Bunlar, metin-sonrasına ait problemlerdir.
6. Vahyin indirilmesine neden olan hadise, soru veya durum süreç açısından başlatıcı konumundadır. Fakat metin-sonrası dönemde *naşş*tan çıkarılan hükümler pasif konulara da uzanmaktadır. Öyle ki; hakkında herhangi bir soru bulunmayan konular bile *naşş*ın delaleti kapsamına girmesi nedeniyle hükümden payını alır. Bu durumda *hitap* somut olaylara 'yönelir'ken *naşş* en detaylı olaylara ve durumlara doğru 'çekilir'.
7. Hitap sadır olduğu anda canlıdır. Hitabın içeriği ve doğrultusu her an başka yönlere kaymaya müsaittir. *Naşş* ise bitirilmiş bir olgudur. Dolayısıyla materyal olarak *câmid*dir. Onun delalet canlılığı ise ictihada bağlanmıştır. Buna göre, hitap canlı; *naşş* canlandırılan (ihya edilen) durumundadır. Bu durumda hitap karşısındaki muhataplar genel ve sadedir; zümre vasfını taşımazlar. *Naşş*ın muhatabı ise, ulemadır.
8. Hitap tarihin içine inerken (nüzul); *naşş*laşan metin, tarihin üzerine çıkmaktadır. Burada *naşş* kelimesinin 'yükseklik ve nihailik' anlamını hatırd tutmak gerekir. Hitap (A), muhatabına (B) *indikçe* amacına ulaşmaktadır. *Naşş* ise yorum bağlamındaki okuyucuların (D), metin (C) seviyesine çıkabilecek bir nosyon elde etmesi sayesinde anlamlandırılmaktadır. Buna göre A, B'ye anlam verirken; D, C'den anlam çıkarandır. Tarihsel süreçte iki farklı paradigmaya işaret eden bu hermenötik ilişkiler, metodoloji tarihinde yeterince birbirinden ayırt edilmiş değildir. Hatta aksine

buradaki ilişki tek ve lineer bir ilişki olarak algılanmıştır. Buna göre hitap (A), metne (C); ilk muhatap (doğal anlayan) (B) da nazari yöntemlerle yorumlayana (ulemaya) (D) eşitlenmiştir.

9. Hitap, gerek ilk sadır olduğu anda gerekse toplumun dilinde, vicdanında ve şuurunda adeta manevi bir nefes gibi rehberlik sunarken mushaf, evvel-i emirde somut bir varlıktır. Fiziksel varlığı ile bir kutsiyet odağıdır. *Naşş* ise, teolojik delillendirme otoritesi olarak zihni ve nazari bir kıymet kazanmaktadır.
10. Hitabı Peygamber'den ayırmak imkansızdır. Zira hitap bizatihi Peygamber'den sadır olur. Peygamber'in de iç içe bulunduğu bağlamlara, onun vasıtasıyla nüfuz eder. Tabiri caiz ise hitap, Peygamber'in kalamullah ile konuşmasıdır. Ayrıca onun kendi konuşmaları da bu hitabın tamamlayıcısıdır. Fakat *naşş*laşan metinde Peygamber'in canlı rolü buharlaşmaktadır. Ayetler bir insan tarafından canlı olarak okunan bir şey olmaktan çıkıp kağıtlarda yazılı bir yazıya dönmektedir. Hitap sürecini fiziksel bir eylem olarak düşünürsek; hitabı gerçekleştiren, onu seslendiren hatta bu süreci psikolojik ve fiziksel olarak yaşayan Peygamber'in göz önündeki rolü, *naşş*laşan metinden koparak müstakilleşmekte ve hadis rivayetleri çerçevesinde hiyerarşik olarak ikincil bir pozisyona indirgenmektedir. Oysa Kur'an'da da pek çok kere tekrar edildiği üzere hitap öznesi, 'Allah ve Rasulü'dür.⁷⁷ Açıkçası, dinin tebliği sürecinde aktif görünürlük Peygamber'e aittir. Bu anlamda inananların bilfiil takip ettikleri ana özne Peygamber'dir. Ancak onun, kendi döneminde inananların ufkunu dolduran güçlü rolü, metin-sonrasında deliller hiyerarşisinde yeniden yapılandırılmıştır.
11. Bir hitap manzumesi olarak Kur'an ayetleri ve Peygamber tasarrufları 'tabii bir tedeyyün' kaynağı oluşturmuştur. *Naşş* ise teorik ve teolojik bir tedeyyün paradigması kurar. Birinci tedeyyünde ulema sınıfı yoktur. İkinci tedeyyünde ise Nebi'nin canlı hitabi rolü eksiktir. Bu durumda, birinci tedeyyün paradigmasındaki 'peygamber rehberliği' rolünün, ikinci tedeyyün paradigmasındaki 'ulemanın nezareti'ne kayması söz konusudur.
12. Yazılı söz (metin/*naşş*), şifahi söze göre ihtimallere daha fazla açıktır.⁷⁸ Çünkü ikisinin anlaşılma şartları aynı değildir. Hitap,

⁷⁷ 4/en-Nisâ: 59; 3/Âl İmrân: 32.

⁷⁸ et-Tâhir İbn 'Âşûr, *Maķāşidu's-Şer'i'ati'l-İslāmīyye*, 3/80.

içinde bulunulan şartlardan dolayı daha güçlü bir delalete sahiptir. Bu nedenle kolaylıkla anlaşılır. Metin ise her zaman kolaylıkla anlaşılabilir. Bu nedenle bazen anlaşılmaktan ziyade anlamlandırılır. Eğer ortada sadece metin olsaydı; farklı dönemlerde de olsa, muhatapların durumu birbirine yakın olurdu. Oysa ilk muhataplar hitapla sonrakiler *naşş* ile karşı karşıyadır. El-Ebyârî neshin önceki *hitap* ile sonraki *hitap* arasında gerçekleştiğini söyler. Burada *naşş* yerine hitap kelimesini kullanma sebebini ise şöyle açıklar: “*Hitap*, fehvâ ile mefhumu da kapsar.”⁷⁹ Bunları kapsama nedeni önemli ölçüde bağlamla olan yakın ilişkisidir.

13. Hitap, ortaya çıkışıyla eş zamanlı olarak duygusal, fikrî, inançsal, etkiler doğurur. Bu etkiler doğrudan doğruya o hitabın maksadıdır. *Naşş* ise anlamlarını ve etkilerini diğer hüccetlerin kılavuzluğunda doğurur. Açıkçası rivayetler ve metin-sonrası toplumun müşterek anlam çerçevesi (icmâ) olarak nakledilen veriler, mezhepler, vs. Kur’an *naşş*ının istidlale bağlı anlam etkisini çok ciddi şekilde belirler. Bu da hitabın delaletinden farklı olarak *naşş*ın delaletini, prosedürel bir delalet hâline getirir.

Bütün bu farklılıkları ortadan kaldıran bir anlayışla geleneksel İlâhiyat anlayışında Kur’an dendiğinde kitap; kitap dendiğinde mushaf, mushaf dendiğinde *naşş*, *naşş* dendiğinde ise öncelikli olarak Kur’an anlaşılmaktadır. Kur’an ise ilahî hitaptır. Bunlar arasında *terâdüfe* (eş anlamlılığa) dayalı bir geçişkenlik veya özdeşlik kurmaktansa Usul ilmi, öncelikli olarak kavramsal nüansları ortaya koymak için vardır. Fakat ne geleneksel usulde ne de güncel usul anlayışlarında bu nüanslar üzerinde yeterince durulmuştur.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support:

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

YZ Kullanım Beyanı / Declaration of AI use:

Yazar, bu çalışmayı oluştururken yapay zeka destekli teknolojileri kullanmadığını beyan etmiştir. / The author declared that no AI-assisted technologies were used in the creation of this article.

⁷⁹ el-Ebyârî, *et-Taḥkîk ve'l-Beyân*, 4/496.

KAYNAKÇA

- Aksan, Doğan. *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*. 4. bs. Ankara: Engin Yayınevi, 2006.
- el-Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfuddîn 'Alî b. Muḥammed. *el-İḥkâm fî Uşûli'l-'Aḥkâm*. 4 c. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.
- Anderson, Elizabeth, Sue Jackson, Rebecca Tharme, Michael Douglas, J. Flotemersch, Margreet Zwarteveen, Chicu Lokgariwar, vd. "Understanding rivers and their social relations: A critical step to advance environmental water management". *Wiley Interdisciplinary Reviews: Water* 6 (31 Ağustos 2019). <https://doi.org/10.1002/wat2.1381>.
- el-A'zamî, Muḥammed Muştafâ. *Dirâsât fî'l-Ḥadîsi'n-Nebevi ve Târihi Tedvînih*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1980.
- el-Bâkallânî, Ebû Bekr Muḥammed b. et-Ṭayyib. *et-Taḥrîb ve'l-'İrşâd*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1998.
- el-Bezdevî, Faḥrulislâm 'Alî b. Muḥammed. *Kenzu'l-Vuşûl ilâ Ma'rifeti'l-Uşûl*. İstanbul: Şeriketu'ş-Şahâfeti'l-'Osmaniyye, 1890.
- el-Buḥârî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm. *el-Câmi'u's-Şaḥîḥ*. Tah. Muştafâ Dîb el-Buḡâ. 8 c. Dimeşk: Dâru İbn Keşîr, 1994.
- el-Câbirî, Muḥammed 'Âbid. *Bunyetu'l-'Aḳli'l-'Arabî*. 9. bs. Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vaḥdeti'l-'Arabiyye, 2009.
- el-Câhîz, Ebû 'Oşmân 'Amr b. Baḥr b. Maḥbûb el-Leysî. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. 3 c. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1423h.
- el-Caşşâş, Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî. *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*. Tah. Uceyl Câsim en-Neşemî. 2. bs. 4 c. Kuveyt: Vizâratu'l-Evḳâfi'l-Kuveytiyye, 1994.
- Cruse, D. Alan. *Meaning in Language: An Introduction to Semantics and Pragmatics*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Culler, Jonathan. *Literary Theory: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, 2011. <https://doi.org/10.1093/actrade/9780199691340.001.0001>.
- el-Curcânî, Ebû Bekr 'Abduḳâhir b. 'Abdirrahmân. *Delâilu'l-i'câz fî 'İlmi'l-Me'ânî*. 3. bs. Kahire: Maḥba'atu'l-Medenî, 1992.
- el-Curcânî, 'Alî b. Muḥammed b. 'Alî ez-Zeyn eş-Şerîf. *el-Muḥtaşar fî Uşûli'l-Ḥadîs*. Tah. 'Alî Zuveyn. Mektebetu'r-Ruşd, 1407h.
- el-Cuveynî, Ebu'l-Me'âlî 'Abdumelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî Uşûli'l-Fıḳh*. 2 c. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1997.
- el-Cuveynî, Ebu'l-Me'âlî 'Abdumelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf. *et-Telḥîş fî Uşûli'l-Fıḳh*. 3 c. Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, ts.
- el-Cuveynî, Ebu'l-Me'âlî 'Abdumelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf. *Nihâyetu'l-Maḥlab fî Dirâyet'il-Mezheb*. Riyad: Dâru'l-Minhâc, 2007.
- ed-Debûsî, Ebû Zeyd 'Ubeydullâh b. 'Ömer b. 'İsâ. *Taḳvîmu'l-Edille*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2001.

- Ebü Zeyd, Naşr Hâmid. *en-Naşş es-Sulṭa el-Haḳīka*. Beyrut: el-Merkezu's-Şekâfiyyu'l-'Arabî, 1995.
- Ebu'l-Ḥuseyn el-Başrî, Muḥammed b. 'Alî b. eṭ-Ṭayyib. *el-Mu'temed fî 'Uşûli'l-Fıkh*. Tah. Ḥalîl Muḥyiddîn el-Meys. 2 c. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403h.
- el-Ebyârî, 'Alî b. İsmâ'îl. *et-Taḥkîk ve'l-Beyân fî Şerhi'l-Burhân fî 'Uşûli'l-Fıkh*. Tah. 'Alî b. 'Abdirrahmân Bessâm el-Cezâ'irî. 4 c. Kuveyt: Dâru'd-Ḍiyâ, 2013.
- el-Ezherî, Muḥammed b. Aḥmed. *Tehzîbu'l-Luġa* Tah. Muḥammed 'İvâḍ Mur'ib. 8 c. Beyrut: Dâru İḥya'i't-Turâşi'l-'Arabî, 2001.
- Faḥreddîn er-Râzî, Ebü 'Abdillâh Muḥammed b. 'Umer b. el-Ḥuseyn. *el-Maḥşûl*. 3. bs. 6 c. Riyad: Mu'essesetu'r-Risâle, 1997.
- el-Fenârî, Muḥammed b. Ḥamze b. Muḥammed Şemsuddîn. *Fuşûlu'l bedâ'ic fî 'Uşûli's-şerâ'ic*. 2 c. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006.
- el-Ḥalîl b Aḥmed, Ebü 'Abdirrahman. *Kitâbu'l-'Ayn*. Tah. Mehdî el-Maḥzûmî ve İbrâhîm es-Sâmerrâi. 8 c. b.y.: Mektebetu'l-Hilâl, ts.
- Ḥanefî, Ḥasen. *Mine'n-Naşş ile'l-Vâkı'*. 2 c. Kahire: Merkezi'l-Kitâb li'n-Neşr, 2004.
- Hooke, Samuel Henry. *Middle Eastern Mythology*. Baltimore, Penguin Books, 1963. <http://archive.org/details/middleeasternmyt1963hook>.
- İbn Daḳîḳ el-İd, Ebü'l-Feth Taḳiyyuddîn Muḥammed b. 'Alî. *el-İlmâm bi-Eḥādîşi'l-'Aḥkâm*. Tah. Muḥammad Ḥallûf el-'Abdullâh. 2. bs. 5 c. Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2009.
- İbn 'Âşûr, Muḥammed et-Ṭâhir. *Maḳâşidu's-Şer'i'ati'l-İslâmiyye*. Tah. Muḥammed al-Ḥabîb İbn el-Ḥüce. 3 c. Katar: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1425h.
- İbn Fâris, Ebu'l-Ḥuseyn Aḥmed b. Zekaeriyâ el-Ḳazvîni. *Meḳâyisu'l-Luġa*. Tah. 'Abdu's-Selâm Muḥammed Hârun. 6 c. b.y.: Dâru'l-Fıkr, 1979.
- İbn Ḥazm el-Endelusî, Ebü Muḥammed 'Alî b. Aḥmed. *el-İḥkâm fî 'Uşûli'l-'Aḥkâm*. Tah. Maḥmûd Ḥâmid 'Uşmân. Kahire: Dâru'l-Ḥadîs, 1992.
- İbn İmâmi'l-Kâmilîyye, Kemâluddîn Muḥammed b. Muḥammed b. 'Abdi'r-Raḥmân. *Teyşîru'l-Vuşûl ilâ Minhâci'l-'Uşûl mine'l-Menḳûl ve'l-Maḳûl*. Tah. 'Abdu'l-Fettâḥ Aḥmed Ḳuṭb al-Duḥmîsî. 6 c. Kahire: Dâru'l-Fârûḳ, 2002.
- İbn Ḳudâme, Ebü Muḥammed Muvaffaḳuddîn 'Abdullah b. Aḥmed b. Muḥammed. *Ravdatu'n-Nâzır ve Cunnetu'l-Munâzır fî 'Uşûli'l-Fıkh 'alâ Mezhebi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel*. 2. bs. 2 c. Riyad: Mu'essesetu'r-Reyyân, 2002.
- İbn Ḳuteybe, Ebü Muḥammed 'Abdullah b. Muslim. *Te'vîlu Muşkili'l-Ḳur'ân*. Tah. İbrâhîm Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- İbnu'l-Enbârî, Ebü Bekr Muḥammed b. el-Ḳâsim b. Muḥammed. *el-Eḳḍâd*. Tah. Muḥammad Ebu'l-Faḍl İbrâhîm. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, 1407h.

- İbnu's-Sā'atī, Muẓafferuddīn Aḥmed b. 'Alī. *Bedī'u'n-Nizām: Nihāyetu'l-Vuṣūl ilā 'Ilmi'l-'Uṣūl*. 2 c. Mekke: Byy, tsz.
- el-Ḳarāfī, Ebū 'Abbās Şihābuddīn Aḥmed b. İdrīs. *Nefā'isu'l-'Uṣūl fī Şerḥi'l-Maḥşūl*. Tah. 'Ādil Aḥmed 'Abdulmevcūd 'Abdulmevcūd ve 'Alī Muḥammed Muavvaḍ. 9 c. b.y.: Mektebetu Nizār Muştafā el-Bāz, 1995.
- Kroeger, Paul R. *Analyzing Meaning: An Introduction to Semantics and Pragmatics*. Berlin: Language Science Press, 2018. <https://doi.org/10.5281/zenodo.1164112>.
- el-Muzenī, Ebū İsmā'īl b. Yaḥyā. *Muḥtaşaru'l Muzenī*. Tah. Ebū 'Amir ed-Dāğistānī. 2 c. Beyrut: Dāru Medāric li'n-Neşr, 1990.
- "Platform | Etymology of Platform by Etymonline". Erişim 07 Mayıs 2024. <https://www.etymonline.com/word/platform>.
- Şāliḥ, Muḥammed Edīb. *Tefsīru'n-Nuşuş fī'l-Fıḫi'l-İslāmī*. 2 c. Beyrut: el-Mektebu'l-İslāmī, 1993.
- es-Semerḳandī, Alāuddīn Ebū Bekr Muḥammed b. Aḥmed. *Mizānu'l-Uṣūl fī Netā'ici'l-'Uḳūl*. Katar: Maṭābi'u'd-Devḥa'l-Hadīşe, 1984.
- eş-Şāfi'ī, Ebū 'Abdillāh Muḥammed b. İdrīs. *er-Risāle*. Mısır: Muştafā el-Bābī el-Ḥalebī, 1938.
- eş-Şāfi'ī, Ebū 'Abdillāh Muḥammed b. İdrīs. *Cimā'u'l-'İlm*. Beyrut: Dāru'l-Āşār, 2002.
- eş-Şevkānī, Muḥammed b. 'Alī b. Muḥammed b. 'Abdullāh. *İrşādu'l-Fuḥūl ila Taḥḳīki'l-Ḥaḳ min 'Ilmi'l-Uṣūl*. 2 c. Dimeşk: Dāru'l-Kitāb el-'Arabī, 1999.
- eş-Şirāzī, Cemāluddīn İbrāhīm b. 'Alī b. Yūsuf Ebū İşāḳ. *el-Luma' fī 'Uṣūli'l-Fıḫh*. 2. bs. b.y.: Dāru'l-Kutubī'l-'İlmiyye, 2003.
- et-Ṭaberī, Ebū C'āfer Muḥammed b. Cerīr. *Cāmi'u'l-Beyān 'an Te'vīli Āyi'l-Ḳur'an*. Tah. 'Abdullāh b. 'Abdulmuḥsīn et-Turkī. 26 c. Kahire: Dāru Hicr li't-Ṭibā'a ve'n-Neşr, 2001.
- et-Teftāzānī, Sa'deddīn Mes'ūd b. 'Ömer. *Şerḥu't-Telviḥ ale't-Tavdīḥ*. 2 c. Mısır: Mektebetu Muḥammed 'Alī Şubeyḥ, 1957.
- el-Vāhidī, Ebū'l-Ḥāsen 'Alī b. Aḥmed en-Nisābūrī. *Esbābu Nuzūli'l-Ḳur'an*. Tah. 'İşām b. Abdulmuḥsin el-Ḥumeydān. Demmam: Dāru'l-İşlāḥ, 1992.
- Wehr, Hans ve J. Milton Cowan. *A Dictionary of Modern Written Arabic: Arabic - English*. 4. ed., Considerably enl. and Amended by the author. Spoken Language Series. Urbana, IL: Spoken Language Services, 1996.
- ez-Zebīdī, Muḥammed Murtaḍā el-Ḥuseynī. *Tācu'l-'Arūs min Cevāhiri'l-Ḳāmūs*. 40 c. Kuveyt: Vizāratu'l-İrşād ve'l-Enbā', 2001.
- ez-Zerkeşi, Ebū 'Abdillāh Bedruddīn Muḥammed. *el-Baḥru'l-Muḥiṭ fī Uṣūli'l-Fıḫh*. 8 c. Kahire: Dāru'l-Ketbī, tsz.



Müderriş eş-Şirâzî ile İmâm el-Cuveynî'de Kıyâs ve Tatbiki: Bir Mukayese*

YASİN YILDIZ

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye

Ankara University, Faculty of Divinity, Türkiye

yildizysn@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-9409-0478>

Öz

Ebü İshâk eş-Şirâzî (ö. 476/1083) ve İmâmu'l-Haremeyn el-Cuveynî (ö. 478/1085), fikhî mesailerini sayesinde günümüzde de adlarından söz ettiren iki Şâfiî fakihidir. Aynı mezhebe müntesip olmalarına rağmen kendilerinden önce başlayan mezhep-içi ekol söz konusu olduğunda, eş-Şirâzî, Irak ekolünün temsilcisi konumunda iken, el-Cuveynî, Horasan ekolünün önemli temsilcilerinden birisidir. Çeşitli vesilelerle bir araya gelen eş-Şirâzî ve el-Cuveynî, temsil ettikleri ekollerin ilmî anlayışını yansıtacak şekilde birçok konuda münazara icra etmişlerdir. Bu münazaralarda dikkat çeken hususlardan biri, bu iki fakihin kıyâs anlayışındaki farklılıktır. Bu makalede genel hatlarıyla eş-Şirâzî ve el-Cuveynî'nin kıyâs teorileri mukayese edilmiş, yeri geldikçe bu teorinin münazara ve furû'a, yani pratik sahaya yansımaları gösterilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmada, el-Cuveynî'nin kıyâs özelinde geçmiş görüşleri sorunsallaştırarak mezhep içi ve dışı tutarlılık arayışı içinde olduğu ve bir anlamda mezhebi sorguladığı, buna karşın eş-Şirâzî'nin mezhebe ait temel kabulleri sürdürdüğü sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: eş-Şirâzî, el-Cuveynî, Irak ve Horasan Ekolleri, Kıyâs, Münazara.

Analogy (Qiyâs) and Its Application in Mudarris al-Shîrâzî and Imâm al-Juwaynî: A Comparative Study

Abstract

al-Shîrâzî (d. 476) and al-Juwaynî (d. 478) are two prominent Shâfiî jurists whose contributions to Islamic jurisprudence (fiqh) are still widely referenced today. Although both belong to the same madhhab, they represent distinct intra-sectarian schools that predate their time. al-Shîrâzî is the representative of the Iraqi school, whereas al-Juwaynî is regarded as one of the key figures of the Khorasan school. The two scholars, who came together on various occasions, debated in a way that reflected the scientific understanding of the schools they represented. One of the most notable points of divergence in their discussions lies in their differing approaches to analogy (qiyâs). This article compares the theories of qiyâs developed by al-Shîrâzî and al-Juwaynî, examining their general principles and, where relevant, highlighting the practical implications of their approaches in debates and furû' (practical legal rulings). The study concludes that al-Juwaynî sought consistency by critically examining and challenging earlier views on qiyâs, whereas al-Shîrâzî adhered more closely to the traditional assumptions of the Shâfiî school.

Keywords: al-Shîrâzî, al-Juwaynî, Iraq and Khorasan School, Analogy (Qiyâs), Debate.

Giriş

Aynı dönemde yaşayan eş-Şirâzî ve el-Cuveynî, temsil ettikleri Irak ve Horasan çevrelerinin önde gelen fakihleriydi. Nitekim Muḥammed b. Aḥmed eş-Şâşî (ö. 507/1114) ve Ebū Ḥâmid el-Ġazâlî (ö. 505/1111) gibi yetiştirdikleri öğrencilerin yanı sıra kaleme aldıkları eserler ile sonraki dönemler üzerindeki etkileri büyük olmuştur. Sözelimi Irak ve Horasan ekollerini birleştiren ve mezhep görüşünü belirlemede sonrakilerin kıstas olarak aldıkları Ebū Zekeriyâ en-Nevevî¹ (ö. 676/1277) göre eş-Şirâzî'nin *el-Tenbih* ve *el-Muhezzeb* isimli eserleri Şâfiî mezhebinin en çok kabul gören 5 temel eserinden ikisi olurken,² el-Cuveynî'nin *Nihâyetu'l-Maṭlab*'ı Şâfiî eser geleneğinde - Ebū'l- Kâsım 'Abdulkerîm b. Muḥammed Râfiî (ö. 623/1226)-en-Nevevî'nin eserleri çizgisinde devam eden- ana hattın kaynağı olmuştur.³ Bunun yanında iki fakihin usul eserleri de sonrakiler üzerinde derin etki bırakmıştır. Eş-Şirâzî'nin *el-Lum'a* adlı eseri, en-Nevevî gibi büyük Şâfiî fakihinin usul tahsilinde bigâne kalamadığı⁴ ve günümüze kadar ilim öğrencilerinin istifade ettiği eser olmuştur.⁵ El-Cuveynî, *el-Burhân* adlı eserinde, kurucu imamlara muhalefet etmiş; dil ve üslup açısından ağır, aynı zamanda dönemin yaygın usul anlayışının aksine orijinal ve tahkik üslubunu benimsemiş olmasına rağmen, bu eser en önemli fıkıh usulü eserlerinden biri olarak kabul edilmiştir.⁶ Nitekim el-Cuveynî'nin *el-Burhân* isimli eseri, öğrencisi el-Ġazâlî'nin *el-Mustaşfâ*'sı, Kâdî Abdulcebbâr'ın (ö. 415/1025) *el-Umed*'i, Ebū'l-Ḥuseyn el-Başrî'nin (ö. 436/1046) *el-Mu'temed*' ile birlikte mütekellim metoduna göre yazılan, fıkıh usulünün temeli sayılan ve Faḥruddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Maḥsûl*'ü ile Seyfüddin el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) *el-İḥkâm*'ı gibi önemli usul eserlerinin çoğuna kaynaklık eden dört eserden birisi olmuştur.⁷

Furū'-ı fıkıh ve usul-i fıkıhta sonrakiler üzerindeki etki bakımından benzer konumda bulunan eş-Şirâzî ve el-Cuveynî, bu etkinin fonksiyonu ve yönü bakımından birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Eş-Şirâzî, halifenin Selçuklu Sultanına gönderdiği elçi olarak Bağdat'tan Nişabur'a giderken

*Bu makalenin yazımı ve tashihi sürecinde değerli katkılarını ve zamanını esirgemeyen Dr. Öğr. Üyesi Hadi Ensar Ceylan'a içten teşekkürlerimi sunarım.

¹ İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetu'l-Minhâc fi Şerhi'l-Minhâc*, 1:39.

² En-Nevevî, *Tehzibu'l-Esmâ' ve'l-Lugât*, 1:3.

³ Nail Okuyucu, "İslamî İlimlerin Dönüşüm Çağında Bir Fıkıh, Hadis ve Âdâb Âlimi Olarak İmam Nevevî," 79.

⁴ İbn Kesîr, *Ṭabaḳātu's-Şâfi'îyyîn*, 910.

⁵ 'Abdulkâdir el-Ḥatîb el-Ḥasenî, "Muḥaddime," 54.

⁶ Mehmet Macit Sevgili, *Cüveynî'nin Kıyas Anlayışı*, 27-30.

⁷ Muhammed ez-Zuhaylî, *el-İmâmu'l-Cuveynî İmâmu'l-Ḥarameyn*, 171-172.

uğradığı şehir ve kasabalardaki kadı, fakih ve imamların çoğu onun öğrencileriydi. Bu durum, onun tadrise verdiği önemi gösterir. Nitekim eş-Şirâzî'nin eserleri daha çok medreselerde ders kitabı olma fonksiyonunu icra etmiştir. el-Cuveynî'nin eserleri ise metin geleneğinin sürekliliğini sağlama gibi bir işlev görmüştür. Bununla bağlantılı olarak her iki müellif, yazdıkları eserlerin kelim, fıkıh ve hilâf yönü bakımından da birbirinden ayrılmıştır. El-Cuveynî, ilmî kişiliğinde kelim ve aklî ilimler baskın gelmesinden dolayı kıyâsa ayrı bir önem vermiştir.⁸ Buna karşın eş-Şirâzî ise, ilmî kişiliğinde hilâf/cedel baskın gelmesi⁹ nedeniyle geçmiş fakihlerin görüşleri, bunların nakli ve usul hiyerarşisine göre delillendirilmesine ayrıca önem vermiştir.¹⁰ Burada zikredilen hususlar, iki fakihin yaptıkları münazarada da dikkat çeker.

Tâcuddîn es-Subkî'nin (ö. 771/1370) aktardığına göre eş-Şirâzî, elçi olarak Nişabur'a doğru yola koyulduğunda, insanlar eş-Şirâzî'ye yakın ilgi gösterirler. O, Nişabur'a ulaştığında el-Cuveynî tarafından saygıyla karşılanır. Ardından Sultanın huzuruna çıkan eş-Şirâzî'nin istekleri karşılanır.¹¹ Eş-Şirâzî'nin bu elçilik görevi esnasında gördüğü saygı ve ilginin temel nedeni, ilmî dirayetidir. O, bu ilmî dirâyeti sayesinde temsil ettiği ilmî çevreyi başarılı bir şekilde savunmuştur. Nitekim Nişabur'dan ayrılmadan önce el-Cuveynî ile yaptığı münazarada Bağdat Şâfiî düşüncesini başarılı bir şekilde ortaya koymuştur. Bu münazarada kiblenin yanlış belirlenmesi ve daha önce evlenmemiş bir kadının velisi tarafından zorla evlendirilmesi konuları tartışılmıştır.¹² Her iki Şâfiî fakih kıyası savunmalarına rağmen eş-Şirâzî, kıyası sınırlayan ve naslara dayalı bir yaklaşım benimserken el-Cuveynî, kıyasın sınırlarını genişleten bir yaklaşım benimsemiştir.

⁸ Sevgili, *Cüveynî'nin Kıyâs Anlayışı*, 59.

⁹ İbn Şalâh *et-Tabakât*'ında onun hakkında "Eş-Şirâzî, hilâf alanında parmakla gösterilirdi" şeklinde rivayette bulunmuştur. Bkz. İbn Şalâh, *Tabakâtu'l-Fukahâ'i's-Şâfi'îye*, 1:301-302. Es-Subkî ise onun hilâf alanında aslana benzeterek bu alanda kimsenin ona yetişemeyeceğini, hilâf meselelerini insanların el-Fâtihayı ezberlediği gibi hafızlığından bahsetmiştir. Bkz. Taqiyyuddîn es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ*, 5:222.

¹⁰ Bu değerlendirme esnasında eş-Şirâzî'nin fukahâ, el-Cuveynî'nin mütekellim metoduna müntesip bir üşülcü olmasından kaynaklanmaktadır. Daha geniş bir değerlendirme için bkz. İltâş, "Fıkıh Usulü Yazımında 'Kelimciler Yöntemi ve Fakihler Yöntemi' Ayrışması'nın Mahiyeti Üzerine," 74-77.

¹¹ Daha geniş bilgi için bkz. Es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ*, 4:219-222; Yasin Yıldız, "Şirâzî'nin el-Muhezzeb Adlı Eseriyle Cüveynî'nin Nihâyetü'l-matlab Adlı Eserinin Metot ve Muhteva Açısından Karşılaştırılması (Kitabü'n-nikah Çerçevesinde)" (yüksek lisans tezi), 17.

¹² Münazara için bkz. es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ*, 5:209-218.

Bu makalede eş-Şirâzî ve el-Cuveynî'nin usul eserleri bağlamında kıyasa yaklaşımları analiz edilecek ve bu esnada fıkıh eserlerinden seçilen örnek meseleler üzerinden mezhep doktrinindeki yansımaları ve yukarıda sözü edilen münazara bağlamında pratikteki izdüşümü gösterilmeye çalışılacaktır.

1. Kıyâsın Özsel Tanımı Problemi

Ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*'te usul âlimlerinin kıyâs tanımının (ḥadd) yapılıp yapılamayacağına ihtilaf ettiklerini belirtir. El-Cuveynî'ye göre kıyâs, birbirinden farklı mahiyetleri kapsamasından dolayı tanım yapılmaya elverişli değildir. Şöyle ki, Şârî'in mükelleflere ilişkin hitabı anlamında hüküm kadîm iken aşıl ve fer^c hâdiştir. Dolayısıyla el-Cuveynî, hem kadîm hem hâdiş bir unsur barındırması bakımından kıyâs tanım yapmanın zor olduğunu belirtmektedir. Raşîduddîn Ebû Muhammed el-Ebyârî (ö. 618/1219) de el-Cuveynî'yi takip ederek kıyâsın tanımlanamayacağını belirtir. Zira tanım, cins ve türdeki ortaklığı (iştirâk) bildirir ve faşıl ile bu ortaklık diğer türlerden ayırt edilir. Örneğin insanın konuşan canlı tanımında insan ile canlı arasında mahiyet itibariyle bir ortaklık söz konusudur. Konuşma özelliği sadece insana özgü olması nedeniyle insan diğer canlı türlerinden ayırt edilir. Fakat bu ortaklık, mahiyette değil de sadece lafızda söz konusu olursa özsel tanım geçersiz olur. Örneğin kıyâsın ana unsurlarının mahiyetlerinin farklı olması, onları aynı cinsin altına dâhil etmeye ve diğer türlerden ayırt etmeye imkan vermemektedir. İbnu'l-Muneyyir (ö. 683/1284) de kıyâsın tanımlanamayacağı hususunda el-Cuveynî'yi takip etse de, o, el-Cuveynî'den farklı olarak kıyâsın en önemli unsuru olan 'illet üzerinden kıyâsın özsel tanımını sorunsallaştırır. Şöyle ki, 'illet, hükmü gerekli kıldığı varsayılan şeydir (nispet/izafet), dolayısıyla itibarî bir vasıftır. İtibarî bir vasıf ise hakikî varlığı olan cins ve faşıldan meydana gelmez.¹³

Ez-Zerkeşî, çoğunluk usul âlimlerinin kıyâsın özsel tanımını yapmayı mümkün gördüklerini aktarır.¹⁴ Bu anlamda eş-Şirâzî'nin aktardığı bazı özsel tanımlar şu şekildedir: "Hükme emâredir",¹⁵ "Kıyâs yapanın fiilidir"¹⁶

¹³ ez-Zerkeşî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ fi Uşulil-Fıkh*, 7:7; ayrıca bkz. el-Ebyârî, *et-Taḥkîk ve'l-Beyân fi Şerḥil-Burhân fi Uşulil-Fıkh*, 3:11-12,18.

¹⁴ ez-Zerkeşî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ fi Uşulil-Fıkh*, 7:7.

¹⁵ Bu tanım Ebû'l-Ḥuseyn el-Başrî'ye aittir. Ancak bu tanım, bizatihi kıyâs tanımı için değil, kıyâsın "doğru bir şekilde araştırma yapıldığında zanna götürülen" anlamında emârenin bir alt şubesi olduğu belirtilmek için söylenmiştir. Bkz. Ebû'l-Ḥuseyn el-Başrî, *el-Mu'temed fi Uşulil-Fıkh*, 2:189.

¹⁶ Burada aktarılan kıyâs tanımı Ḥanefî Ebû Bekir Cessâs'a aittir. Ancak o, doğrudan kıyâsın tanım bağlamında bu ifadeyi kullanmaz. Kıyâsın aşıl veya fer^c olup olmadığı hususunda sorulan bir soruya karşı "o ne aşıl ne fer^c'dir; kalkmak, oturmak, hareketsiz kalkmak ve hareket gibi kıyâs yapanların

ve "İctihaddır."¹⁷ Eş-Şirâzî'ye göre bu tanımlar, kapsamı dışındaki fertleri içermesinden dolayı hatalıdır. Sözelimi güneşin en yüksek noktadan batıya meyletmesi (zeval), öğle vaktinin girdiğine emare olsa da kıyâs değildir. İkinci tanım da kıyâs yapan kimsenin, yeme, içme gibi bütün fiillerini kapsamasından dolayı hatalıdır. Aynı şekilde üçüncü tanım da hatalıdır, zira icthad, kıyâsı da içeren üst bir kavramdır.¹⁸

Eş-Şirâzî, kıyâsın özsel tanımının "Aralarındaki birleştirici (câmi') bir anlam sebebiyle fer'ın bazı hükümlerde aşla yüklenilmesi ve aşlın hükmünün fer'e uygulanması"¹⁹ şeklinde olması gerektiğini iddia eder. Ona göre bu tanım, kapsamı içindeki bütün fertleri içerecek ve kapsamı dışındakileri içermeyecek niteliktedir. Örneğin aşıl olan şarap (hamr) ile fer' olan neb'îzi birleştirici vasıf (câmi' illet) sarhoşluktur. Dolayısıyla şarabın haram olma hükmü, neb'ize uygulanır; ancak şarabı helal göreni tekfir etme, içen kimseyi fasık sayma hükümleri neb'ize uygulanmaz.²⁰ Eş-Şirâzî'nin benimsediği kelamî tartışmalardan uzak olan tanım ve örnekleme, kıyâsın basit ve yalın bir şekilde ana gövdesini göstermesinin yanı sıra kıyâsın furû'-ı fıkıhla sıkı irtibatını kurması bakımından önemlidir.

El-Cuveynî, *el-Burhân* adlı eserinde kıyâsın özsel tanımının mümkün olmadığını ifade etse de daha önce kaleme aldığı *et-Telhîş* ve daha sonra yazdığı *el-Varakât*'ta bunun aksini iddia etmiştir.²¹ El-Cuveynî'nin adı geçen üç eserinden ilk önce kaleme aldığı *et-Telhîş*'tir.²² Bu eser, Ebû Bekr

fiilidir" şeklinde verilen cevaptır. Bkz. el-Cessâs, *Uşûlu'l-Cessâs el-Müsemma' el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 2:262. El-Cessâs'ın kıyâs tanımları için bkz. Ali Butur, "Cessas ve Kâdı Abdulcebbâr'ın Kıyas Anlayışlarının Karşılaştırılması," (yüksek lisans tezi) 17-19.

¹⁷ eş-Şirâzî'nin aktardığı bu kıyâs tanımı eş-Şâfiî'nin *er-Risâle*'de belirttiği bir ifadedir. O *er-Risâle*'de karşısındaki muhatabın kıyâsın Kitâb, Sünnet ve İcmâ'dan sonra başvurulur ifadesinin ne anlama geldiğini, kıyâsın bağlayıcı bir haber nâssı olup olmadığını sorması üzerine kıyâsın içtihatla aynı anlama geldiğini ve onun Kur'an ve Sünnetle sâbit olan hükümden farklı olduğunu belirtir. Eş-Şâfiî'nin kıyâs tanımı yaptığı şekilde anlaşılacak cümlesi olsa da bunun bir tanım olup olmadığı tartışmalıdır. Eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 476-477. Burada eş-Şâfiî, her ne kadar icthad ile kıyâsın aynı anlama geldiğini belirtse de doğrudan kıyâs tanımını yapmaz. Eş-Şâfiî'nin kıyâs anlayışına dair çalışma yapan Duman'a göre eş-Şâfiî kıyâsı hiçbir yerde tanımlamamıştır. Bkz. Soner Duman, *İmam Şâfiî'nin Kıyâs Anlayışı*, 155. Eş-Şâfiî, karşısındaki muhataba kıyâsın Kur'an ve Sünnetten farklı olarak ayrıca bir delil olduğunu benimsetmek ve onu icthadla aynıleştirerek hedefine istihşanı koyarak delilleri Kur'an, Sünnet, İcmâ ve Kıyâs olarak sınırlamak istemektedir. Bkz. Nail Okuyucu, *İmam Şâfiî*, 96-97.

¹⁸ eş-Şirâzî, *Şerhu'l-Lum'a*, 755-756.

¹⁹ eş-Şirâzî, *el-Lum'a fi Uşûli'l-Fıkh*, 96; eş-Şirâzî, *el-Ma'üne fî'l-Cedel*, 36.

²⁰ eş-Şirâzî, *Şerhu'l-Lum'a*, 755-56; eş-Şirâzî, *el-Luma*, 96.

²¹ Sevgili, *Cüveynî'nin Kıyâs Anlayışı*, 51-52.

²² ez-Zerkeşî, el-Cuveynî'nin Mekke'de imlâ ettirdiğini zikreder. Bkz. ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muht*, 1:11. El-Cuveynî'nin Eşârî mihnesinden sonra önce Bağdat sonra Mekke'ye intikal ettiği göz önünde bulundurulduğunda 447-456 tarihleri arasında kaleme aldığı söylenebilir. *el-Varakât* isimli eseri ise veciz olup ezberlenmesi kolay olduğu göz önünde bulundurulduğunda onun Nizamiye

el-Bâkıllânî'nin *et-Takrîb* adlı eserinin muhtasarı olup²³ el-Cuveynî'nin olgunluk dönemi eseri değildir. Nitekim o, bu eserde birçok konuda el-Bâkıllânî'yi takip ederken *el-Burhân*'da daha özgün görüşler belirtir.²⁴ Örneğin *et-Telhîş*'te el-Bâkıllânî'ye ait "bir ma'lûmu, bir sıfat veya hükmü ispatlayacak ya da olumsuzlayacak (nefiy) şekilde birleştiren (cem') bir bağla, birtakım hükümleri gerektirme veya gerektirmeme hususunda diğer ma'lûma hamletmek"²⁵ şeklindeki kıyâs tanımını olduğu gibi benimser. Buna karşın *el-Burhân*'da bu kıyâs tanımını tercih etse de onun özsel tanım olmadığını belirtir. Çünkü tanım şartlarını yerine getirmek kolay değildir, özellikle *ispat*, *olumsuzlama*, *hüküm* ve *câmi'* gibi mahiyetleri farklı olan lafızlardan teşekkül eden bir kavramın özsel tanımının yapılması mümkün değildir. Bununla birlikte anlamı hissettirecek şekilde ilintisel bir tanım (resm) yapılabilir.

El-Cuveynî'ye göre kıyâsın ilintisel tanımları içerisinde en makulü ve makbulü el-Bâkıllânî'nin tanımıdır. Zira bu tanım, fertlerini kapsamakta ve bunun dışındakileri içermemektedir. Şöyle ki, "birleştiren bir bağla" kaydıyla *fâsid kıyâs* tanıma dahil edilmiştir. Ayrıca tanımda geçen *ma'lûm* kaydı yerinde kullanılmış olup varlık-yokluk, nefiy-ispat gibi lafızları kapsamaktadır. Bunun yerine *şey* denilseydi, *ma'dûmu* dışarıda bırakacağından dolayı eksik olacaktı. Bundan ötürü yalnızca "mevcut" için kullanılan *aşıl* ve *fer'* kavramlarının tanımda zikredilmesi uygun değildir.²⁶

Buna karşın el-Cuveynî, Nizâmiye medresesinde öğrenim gören öğrenciler için kaleme aldığı²⁷ *el-Varakât*'ta kıyâsı "*Aşıl* ile *fer'* bir araya getiren bir *illet* sebebiyle, hüküm bakımından *fer'* *aşla* bağlamak" şeklinde tanımlar. *el-Varakât*'ın *et-Telhîş*'ten sonra yazıldığı dikkate alındığında, el-Cuveynî'nin *el-Varakât*'ta bu tanıma yer vermesi dikkat çekmektedir. *el-Varakât*'ın medrese öğrencilerine yönelik bir eser olduğu göz önünde bulundurulduğunda eş-Şirâzî gibi el-Cuveynî'nin de bu eserde kelâmî tartışmalardan uzak durarak doktrini esas aldığı söylenebilir.

Eş-Şirâzî ve el-Cuveynî'nin benzer oldukları bir husus kıyâs tanımlarında "hamletmek" ve "bağlamak" gibi kavramları kullanmalarıdır.

medresesine müderris olduktan sonra, yani 456 tarihinden sonra kaleme aldığı söylenebilir. Bkz. Necmettin Kızılkaya, "el-Varakât," *DİA*, 42:518.

²³ Taqıyyüddin İbn Kâdı Şuhbe, *Tabakātu's-Şâfiyye*, 1:256.

²⁴ İltaş, "Fıkıh Usulü Yazımında 'Kelamcılar Yöntemi' ve Fakihler Yöntemi' Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine," 71.

²⁵ el-Cuveynî, *et-Telhîş fî Uşulî'l-Fıkh*, 3:145.

²⁶ el-Cuveynî, *el-Burhân*, 2:5.

²⁷ Kızılkaya, "el-Varakât," *DİA*, 518.

Buna göre kıyâs sonucu elde edilen hüküm, kıyâs yapanın çabasıyla ortaya çıkmakta ve bu anlamda haber türü olan diğer delillerden elde edilen hükümlerden farklı türde bir bilgi ve pratik değere sahiptir.²⁸

2. Kıyâsın Kaynak Değeri

El-Cuveynî, *el-Burhân*'da kıyâsın usulcüler tarafından kabul edilen bir yöntem olduğunu belirtir. Ona göre kıyâs şer' tarafından belirlenmiş bir yöntemdir.²⁹ Aynı şekilde eş-Şirâzî de kıyâsın şer' tarafından belirlenmiş olduğu görüşündedir.³⁰ Buna karşın Şâfi'î usulcülerden Ebû Bekir ed-Dekkâk (ö. 392/1002) şeriatla birlikte aklın da kıyâsı gerektirdiğini söyler.³¹ Ancak eş-Şirâzî bu görüşün isabetli olmadığını, çünkü aklın, şer'in helal olan bir fiili haram yapması ya da haram olan bir edimi helal yapmasını imkânsız görmediğini, dolayısıyla aklın şerî alana müdahalesinin söz konusu olmadığını belirtir.³² El-Cuveynî'ye göre de akıl, kıyâsı kuşkuya yer bırakmayacak şekilde delillendiremez (sübut) ve hükümlerin kendisine bağlanmasının zorunlu, yani kendisiyle amel edilmesinin vacip olduğunu ispat edemez, fakat kıyâsla mükellef kılınmanın mümkün olduğunu kavrayabilir.³³

Nitekim el-Cuveynî, aklî önerme ile yapılan bir itiraza yine aklî bir önerme ile cevap verir. Bu itiraza göre kıyâs sonucu ulaşılan zannî bilgi, kesin bilginin çelişigidir (zıt/mukabil), kesin bilginin çelişigi olmak ise kendisinden dolayı kötü (kaḃih) olan cehalet anlamına gelir. Dolayısıyla kıyâs kendisinden dolayı kötü (kaḃih) bir yöntemdir. El-Cuveynî bu görüşün hatalı olduğunu düşünür, zira gaflet, bilinçsizlik ve zulüm, ilim ile çelişmelerine rağmen Allah tarafından yaratılmış (fi'l) durum ve niteliklerdir. Allah'ın fiiline çirkin denilemeyeceğine göre kıyâs, aklî önermelerle çirkin olarak değerlendirilemez. El-Cuveynî bu kelamî öncüller üzerinde yürütülen tartışmayı, şeriat sahasına çekerek örnekler verir, fakat bu örnekler tikel fūrū'-ı fıkh meseleleri değildir. Buna göre şahitlik ve fetva gibi şeriata ilişkin önemli müesseseler zanna dayalıdır. Zira hâkim şâhidin

²⁸ Temel Kacı, "Usûlî Kıyâsın Bilgi ve Amel Değeri," 71.

²⁹ el-Cuveynî, *el-Burhân*, 2:7.

³⁰ eş-Şirâzî, *el-Lum'a*, 97.

³¹ ez-Zerkeşî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, 7:20. Ebû Bekir ed-Dekkâk'ın hayatı hakkında biyografik ve tarih kaynaklarında az sayıda ma'lûmat vardır. Bkz. eş-Şirâzî, *Ṭabaḳātu'l-Fuḳahâ*, 118; İbn Kesîr, *Ṭabaḳātu's-Şâfi'iyyîn*, 336-337; İbn Kâḏî Şuhbe, *Ṭabaḳātu's-Şâfi'iyye*, 1:167. Bunlardan biri onun kitaplarının yakılmasıdır. Bkz. Ḥaṭîb Bağdâdî, *Târîḫü Bağdâd*, 4:371. Bununla birlikte kitaplarının neden yakıldığına dair bir bilgi mevcut değildir. Ancak onun buradaki görüşünü esas alırsak bazı görüşlerinde Mu'tezile mezhebine yakınlaştığı için eserlerinin yakıldığını söyleyebiliriz.

³² eş-Şirâzî, *Şerḫu'l-Lum'a*, 761.

³³ el-Cuveynî, *et-Telḫîs*, 3:178.

iç dünyasını görememesinden dolayı onun doğru söyleyip söylemediğini, fetva isteyen kimse de müftüyü taklit etmesi nedeniyle kesin doğruya ulaştığını bilemez. Bununla birlikte problemi çözmek için zann-ı gâlibe başvurmak kaçınılmazdır.³⁴ Dolayısıyla naşşların sınırlı sayıda olması, zorunlu olarak zannî bilgiye ulaştırılan kıyâsı yöntem olarak benimsemeye sevk etmektedir.

Eş-Şirâzî de Nazzâm, Şîa' ve bazı Bağdat Mu'tezilî usulcülerinin, kıyasın aklî argümanlarla geçerli bir delil olmadığını ispat etmeye çalıştıklarını aktarır. Buna göre alışveriş faizinde haramlık (tahrîm), "ölçü (keyl)" veya "yiyecek" vasfına bağlanabileceği gibi helallik de bu iki vafsa ta'lik edilebilir. Dolayısıyla bu iki vasfın zanna dayalı olması nedeniyle şeriatın bu durumlardan herhangi birisini kastetmesi mümkündür. Bu da iki durumu bilgi düzeyi bakımından birbirine eşit hale getirmektedir ki aklın tercihi söz konusu olmaz. Dolayısıyla akıl ile vasıf ortaya çıkartılıp kıyâs yapılamaz. Eş-Şirâzî'ye göre bu çıkarım isabetli değildir. Çünkü naşşlarda açıkça belirtilen 'illetle amel edilmesi caizse, naşşlarda açıkça belirtilmeyen bir 'illetle de hükme varılması mümkündür. Ayrıca 'illet, delil ile ortaya çıkartılır. Sözelimi Kâbe'yi gören kimse için ona yönelmesi emredildiği gibi Kabe'yi görmeyen bir kimse için de deliller ile ona yönelmesi emredilmiştir.³⁵ Eş-Şirâzî'nin verdiği bu örnek iki şeye işaret etmektedir. İlki, eş-Şirâzî'nin bu meselede doğrudan doktrini esas almasıdır, zira onun verdiği bu örnek eş-Şâfi'î tarafından *er-Risâle*'de kullanılmıştır.³⁶ İkincisi ise öne sürülen itirazın kelimelerle yakından ilişkili olmasına rağmen eş-Şirâzî'nin meseleyi doğrudan fûrû'-ı fıkhî sahasına taşımasıdır.

Aynı şekilde eş-Şirâzî'nin, fûrû' eserlerinde kıblenin tespiti meselesini usul sahasına taşıdığı görülmektedir. O, fûrû'-ı fıkhî eserlerinde kible hususunda içtihat etmenin, bilgi sahibi, güvenilir bir kimsenin olmaması ve mihrabın görülmemesi durumlarında mümkün olacağını söyler. Ona göre ıssız bir yerde kıblenin şaşırılması durumunda ise delillerle/alametlerle içtihat edilerek kible yönü tespit edilmeye çalışılır. Alametlerin bilinmemesi durumunda ise bu alametleri bilen birisi taklit edilir. Taklit edilecek birinin olmaması durumunda da namaz kılınır, ancak sonra iade edilir.³⁷ Sonuç olarak eş-Şirâzî'ye göre kible yönünün tespitinde asıl olan kesin bilgi, bunun mümkün olmaması durumunda içtihat, delil bilgisinin yetersizliği sebebiyle

³⁴ el-Cuveynî, *el-Burhân*, 2:9.

³⁵ eş-Şirâzî, *el-Lum'a*, 97.

³⁶ Örnek için bkz. Eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, 488.

³⁷ eş-Şirâzî, *et-Tenbih fî Fıkhî'l-Şâfi'î*, 29; *el-Muhezzeb fî Fıkhî'l-İmâmi's-Şâfi'î*, 1:129-130.

içtihat edilememesi durumunda taklit geçerlidir. Eş-Şirâzî kible yönünün içtihat ile tespit edilip namaz eda edildikten sonra kible yönünün hatalı tespit edildiğinin ortaya çıkması meselesini İmâm Şâfi'î'nin biri cedîd diğeri kadîm görüşüne atıfla ele alır. Onun el-'Umm'de geçtiğini belirterek tercih ettiği ilk görüşe göre içtihatın hatalı olduğunun ortaya çıkmasından dolayı namaz iade edilmelidir.³⁸ Kadîm görüşe göre içtihatla o yöne doğru namaz kılınması caiz olmasından dolayı kesin olarak hata edildiği bilinmeyen duruma benzer ki iade edilmesi gerekmez.³⁹ Burada görüldüğü üzere eş-Şirâzî, usul disiplininin konularından birisi olan içtihâd ile fūrū' bir meseleyi açıklamaktadır.

Buna karşın el-Cuveynî, aynı meseleyi usûl ile izah etmeyip bir başka fūrū' meseleye kıyâsla vuzuha kavuşturmaya çalışır. Şöyle ki o da eş-Şirâzî gibi önce kiblenin kesin olarak tespit edilebilmesine dair meseleleri ele aldıktan sonra içtihatla kible tespiti konusunu tartışır. O, içtihatla kible yönü tespit edilip namaz eda edildikten sonra bu içtihat değişse veya kible tespitinin kesin olarak hatalı olduğunun ortaya çıkması meselesini eş-Şirâzî'den farklı olarak İmâm Şâfi'î'nin mutlak olarak birbirine zıt iki görüşüne atıfla ele alır. Buna göre bir görüşe göre kaza gerekmezken diğer görüşe göre kaza gerekir.⁴⁰ El-Cuveynî, kazanın gerekli olacağını tercih eden Şâfi'î fakihlerinin bu meseleyi namaz vaktiyle delillendirdiklerini (*istishâd*) aktarır. Namaz vaktinin hatalı içtihatı hususunda iki durum söz konusudur. İlk durum, içtihatla asıl vakitten sonraki bir zaman diliminin tespit edilip namazın kılınmasıdır. Bu durumda vakitten sonra kılınan namaz geçerli olup niyet, eda niyeti olsa da kaza niyeti yerine geçer. İkinci durum ise içtihatla asıl vakitten önce namazın vaktinin tespit edilip kılınmasıdır. Bu durumda vaktin hatalı olduğu fark edildiğinde vakit çıkmamışsa namazın iadesi, vakit çıkmışsa kazası gerekir.⁴¹

Eş-Şirâzî ve el-Cuveynî Nişabur'da bir araya geldiklerinde yaptıkları münazarada yukarıdaki vakit tespiti meselesini ele almışlardır. El-Cuveynî, burada aktarıldığı gibi meseleyi vakte kıyâs ederek namazın iade edilmesi gerektiğini savunur. Buna karşın eş-Şirâzî namaz vaktiyle kiblenin kıyâs edilemeyeceğini, çünkü şart bakımından kiblenin, vakitten daha hafif olduğunu belirtir. Eş-Şirâzî bu itirazına iki delil öne sürer. Bunlardan birisi

³⁸ eş-Şirâzî, *et-Tenbîh*'te aktardığı ve tercih ettiği görüş (asahhu'l-kavleyn) budur. Bkz. eş-Şirâzî, *et-Tenbîh*, 29. Ayrıca İmâm Şâfi'î'nin burada zikredilen görüşü için bkz. eş-Şâfi'î, *el-Umm*, 1:115.

³⁹ eş-Şirâzî, *el-Muhezzeb*, 1:131.

⁴⁰ el-Cuveynî, *Nihâyetu'l-Maṭlab fî Dirâyeti'l-Mezheb*, 12:97.

⁴¹ el-Cuveynî, *Nihâyetu'l-Maṭlab*, 12:98

bazı durumlarda kible terkedildiği halde vaktin terkedilememesidir. İkincisi ise savaşın şiddetlenmesi halinde farz namazda kıblenin terk edilebilmesine karşın vaktin terkedilememesidir. Buna karşın el-Cuveynî bu itirazın yersiz olduğunu, çünkü farz namaz ile nafîle namazın kıyâs edildiğini söyler. Ayrıca o, aşıl ve fer'ın bütün yönleriyle birbirine paralel olması şartının, kıyâsın kapısını kapatacağını ifade eder. Eş-Şirâzî bunun hatalı olduğunu, kendisinin genel olarak kıyâsı kabul ettiğini, fakat bu şekilde tikel meselelerde paralel olmayan meselelerin birbiriyle kıyâsını kabul etmediğini belirtir.⁴²

Eş-Şirâzî, -yukarıda da görüldüğü üzere- kıyâs yaparken paralellik şartı gibi ağır şartlar aramaktadır. Çünkü eş-Şirâzî'nin kıyâsın, şeriat tarafından belirlendiğini ve akıl tarafından yöneltlen bir itiraza da şeriat çerçevesinde cevap verilmesi gerektiğini ifade etmesi, aklın şer'î sahaya müdahalesini sınırlandırmış ve kıyâsın tatbik sahasını daraltmıştır. Bu da furû'-ı fıkhî eserlerinde eş-Şâfiî'nin görüşünü açıklarken kolay kolay kıyâsa başvurmaması şeklinde yansımıştır. Buna karşın el-Cuveynî, *Nihâyetu'l-Matlab*'da eş-Şâfiî'nin görüşünü açıklarken kolay bir şekilde kıyâsa başvurmaktadır. Bunun nedeni, el-Cuveynî'nin kelimadan aldığı öncüllerdir. Zira kıyâs, icmâ' ve mütevâtir haber, yani bu iki delilin vahiy kaynaklı olması bakımından asıl itibariyle kelâmın konusu olan kesin bilgi ile ispat edildikten sonra aklın bunu mümkün görebilmesi, kıyâsın tatbik sahasını genişletmiştir. Bunun sonucunda da el-Cuveynî'nin furû'da eş-Şâfiî'nin görüşünü açıklarken rahat bir şekilde kıyâsa başvurabilmesine imkan sağlamıştır.

Nitekim her iki fakihin, şer'ın kıyâsı yasakladığını iddia edenlere karşı ürettikleri çözüm önerisi de yukarıdaki tespitleri destekler niteliktedir. Dâvûd b. 'Alî ve Zâhirî usulcüler aklî bilgiye dayanarak kıyâsı ameli mümkün görürlerken, şeriatın bunu yasakladığını belirtmişlerdir. Eş-Şirâzî, bu görüşün kabul edilebilir olmadığını, çünkü Hz. Peygamber, Mu'âz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken, ona ne ile hükmedeceğini sorduğunda, o, "Allah'ın kitabıyla" ikinci kez sorduğunda "Allah'ın elçisinin sünnetiyle", üçüncü kez sorduğunda "Reyimle içtihad ederim, bundan da geri durmam (meseleyi çözümsüz bırakmam)." cevabını vermiştir. Hz. Peygamber bu cevabı takdirle karşılaşmıştır. Eş-Şirâzî'ye göre bu hadis içtihadın, yani kıyâsın geçerli olduğuna dair nastır. Ancak Mu'âz hadisinin bazı rivayetlerinde Hz. Peygamberin, Mu'âz'ın haber göndermesini istediği

⁴² es-Subkî, *Ṭabakātu's-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ*, 5:209-211.

aktarılmaktadır. Eş-Şirâzî, bu rivayetlerin sahih olmadığını, fakat sahih olması durumunda, her iki rivayetin cem⁶ edilerek kıyâsla amel edileceğini belirtir. Zira bu iki rivayet arasında birbiriyle çelişen herhangi bir durum yoktur. Eş-Şirâzî, bu habere itiraz edilemeyeceğini ispatlasa da, onun haber-i vâhid olması nedeniyle kıyâsın şer'î hükümlerde caiz ve mümkün bir delil/aşıl olduğunu ispat etmede yetersiz olacağı yönündeki muhtemel bir itiraza hocası Ebû't-Ṭayyib eṭ-Ṭaberî'den (ö. 450/1058) nakilde bulunarak cevap verir. Buna göre aşillar üzerinde meydana gelen fer'î meselelerde haber-i vâhid ile amel edilmesi caizse, kıyâsın haber-i vâhidle ispat edilmesi de mümkündür. Ayrıca Mu'âz hadisi haber-i vâhid olsa da, ümmet onu kabul etmiştir, bu bakımdan o mütevâtir haber gibi değerlendirilebilir. Bu bağlamda eş-Şirâzî'nin zikrettiği bir diğer delil, Hz. Ebû Bekir, Ömer, Ali, İbn Mes'ûd, İbn Abbâs'ın yaptıkları ictehadlardır; ona göre bunlar sahabenin icmâ'ının oluşması için yeterlidir.⁴³ Bununla birlikte kıyâsı ve re'yi kötüleyen rivayetler de ismi geçen sahabeden nakledilmiştir. Hılâf ilminde mahir olan eş-Şirâzî, bu problemi üç mukaddime ile ele alarak çözüme kavuşturmaya çalışır. Birinci mukaddime, sahabenin kıyâsla amel ettiğine dair rivayetlere dayanır. İkinci mukaddime, şeriatın kıyâsı yasakladığına dair rivayetleri içerir. Üçüncü mukaddime ise, kıyâsa ancak daha güçlü bir delilin bulunmadığı durumlarda başvurulabileceğini ifade eder. Şeriatın yasakladığı kıyâs, daha güçlü bir delilin bulunduğu hallerle sınırlıdır; bunun dışında kıyâs geçerli bir delil olarak kabul edilir.⁴⁴

Eş-Şirâzî, kıyâsın şeriat tarafından belirlenmesini sahabe icmâ'ı ile açıklarken, bu icmâ'ı haber olması bakımından değerlendirmektedir. El-Cuveynî ise, sahabenin içtihat ettiğine dair rivayetlerin mütevâtir haber derecesine ulaştığını, buna karşın kıyâs karşıtı rivayetlerin haber-i vâhid derecesinde kaldığını; dolayısıyla onların başka anlamlara geldiğini, yani te'vîl edilmesi gerektiğini belirtmektedir. El-Cuveynî, eş-Şirâzî gibi bu anlamda sahih olan rivayetin Şâfi'î'nin başvurduğu –yukarıda aktarılan– Mu'âz hadisi olduğunu söyler.⁴⁵ Çünkü bu haber, te'vile ihtiyaç duymaz ve haber-i vâhidlerle amel edilmesinin vâcip olması, sem'î delillerle ispat edildiğinden onunla amel edilmesi gerekir.⁴⁶

El-Cuveynî ve eş-Şirâzî, kıyâsın şer'î tarafından belirlendiğini kabul etseler de bunu ispatlarken kullandıkları yöntem bakımından

⁴³ eş-Şirâzî, *Şerhu'l-Lum'a*, 768-775.

⁴⁴ eş-Şirâzî, *Şerhu'l-Lum'a*, 777.

⁴⁵ el-Cuveynî, *el-Burhân*, 2:15-16; *et-Telhîs*, 3:210-211.

⁴⁶ el-Cuveynî, *el-Burhân*, 2:17.

birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Zira eş-Şirâzî, daha çok karşıt görüşleri ve bunlara verilecek cevaplar üzerinden bunu ispat etmeye çalışırken, el-Cuveynî, kelimadan aldığı öncüllerle bunu ispat etmeye çalışmaktadır.

3. Kıyâsın Bilgi ve Pratik Değeri

El-Bâkıllânî, hükmün ya delil ya da emâreden elde edileceğini, bunların da bilgi değerlerinin birbirinden farklı olduğunu belirtir; delil kesin bilgiye, emâre ise bir aşla dayanmazsa zanna; bir aşla dayanırsa zann-ı gâlib bilgiye ulaştırır.⁴⁷ El-Cuveynî, el-Bâkıllânî'yi takip ederek Kitâbın naşşı, Mütevâtir Sünnet ve İcmâ'yı kesin delil kategorisinde değerlendirir, ardından kıyâsın hükme 'âlâmet/emâre olduğunu belirterek onun daha çok yöntem ('âlâmât /'âlâm) oluşuna vurgu yapar.⁴⁸ Buna karşın eş-Şirâzî, kıyâsı diğer deliller gibi bir aşıl kabul eder.⁴⁹ Bununla birlikte o da kıyâs sonucu elde edilen hükmün zann ifade ettiğini düşünür.⁵⁰ Öyleyse zannî bilgiye ulaştıran bir enstrüman nasıl olur da kesin bilgiye ulaştıran delil kategorisinde değerlendirilir ve kendisiyle amel edilmesi zorunlu hale gelir?

Eş-Şirâzî, *el-Lum'a*'da - yukarıdaki soru kapsamında - sahabe icmâ'ını öne sürer. Ardından sahabenin kıyâsı meşru bir delil olarak gördüklerine dair bazı rivayetler aktardıktan sonra kıyâsın şer'î ahkâmın bütün konularında geçerli bir delil olduğunu belirtir.⁵¹ Bu görüşü belirtmesinin nedeni, Hanefî mezhebinin haddler, keffâretler, nisap miktarlarının belirlenmesi ve namaz vakitlerinin tayininde kıyâsı geçerli bir delil olarak görmemesidir. Eş-Şirâzî'ye göre bu meselelerde zannî bilgi doğuran haber-i vâhid delil olarak kabul ediliyorsa,⁵² kıyâsın da delil olarak kullanılması pekala mümkündür.⁵³

⁴⁷ el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 1:221-222.

⁴⁸ el-Cuveynî, *el-Burhân*, 2:178.

⁴⁹ eş-Şirâzî, *el-Lum'a*, 97; *Şerhu'l-Lum'a*, 760.

⁵⁰ eş-Şirâzî, *Şerhu'l-Lum'a*, 793-794.

⁵¹ eş-Şirâzî, *el-Lum'a*, 97-98.

⁵² Eş-Şirâzî, haber-i vâhid ile amel etmenin gerekli oluşunu, "Eğer bir fâşık size haber getirirse onu araştırın" (Hucurât, 6) âyetinin mefhum-i muhâlefetinden, Hz. Peygamber'in vâli ve kâdıları tek başına göndermesinden ve şahâbe uygulamasından hareketle ispatlar. Bkz. eş-Şirâzî, *el-Lum'a* 73; *Şerhu'l-Lum'a*, 704.

⁵³ Eş-Şirâzî, *Şerhu'l-Lum'a*, 769, 793. eş-Şirâzî'nin bu meselede haber-i vâhidi esas alması, Hanefîlerin yukarıda zikredilen konularda haber-i vâhidi delil olarak kabul etmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu durum, onun *telâzüm* ve *nağz* üzerinden, yani hilâf yöntemi ile Hanefîlerin kabullerinin yanlış olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bu da eş-Şirâzî hakkında tarih-tabakât kitaplarında öne çıkartılan hilâf yönünü destekler niteliktedir. Bununla birlikte o, usule de ayrı bir önem vermektedir. Nitekim eş-Şirâzî'nin *Şerhu'l-Lum'a*'da usûl disiplininin neden öğrenilmesi gerektiğine dair bir itirâza verdiği cevap buna işaret eder. Bu itirâza göre hilâf meselelerinde deliller tafsilatlı bir şekilde öğrenildiği halde aynı delillerin icmâli olarak öğrenilmesi anlamına gelen usûl disiplinine gerek yoktur. eş-Şirâzî, bu itirâza karşı iki argüman öne sürer. Bunlardan birisi, hilâf ilminin taqlîde dayalı olmasıdır. Örneğin hilâf meselelerinde emrin vücûb, nehyin tahrîm

Fıkh usulünü fıkhın delilleri olarak tanımlayan ve bunların sem'î, yani vahiy kaynaklı olması bakımından kelim disiplinine başvurularak elde edildiğini⁵⁴ söyleyen el-Cuveynî ise kıyâsın kesinlik bildiren sem'î delillerle ispat edilmesi gerektiğini öne sürer. Kıyâs ancak bu ispatla geçerli bir işlem olur ve onunla ulaşılan zannî bilgi ile amel etmek teorik anlamda mümkün ve pratikte zorunlu hale gelir.⁵⁵ Bu anlamda el-Cuveynî'nin öne sürdüğü delil şahâbe icmâ'ı⁵⁶ ve bununla ilişkili olarak onların re'y ile amel ettiklerine dair haber-i vâhidlerin ulaştığı ma'nevî mütevâtir haberdur.⁵⁷ El-Cuveynî, tek başına rivayetin anlamına delâleti ne kadar açık olursa olsun te'vîl edilebilme ihtimaline binaen onunla yetinilemeyeceğini, bunun yerine ma'nen mütevâtir olmayı sağlayacak çoklukta rivayetin varlığını şart koşar. Eş-Şirâzî de bu yöndeki haberlerin bir nevi mütevâtir haber gibi değerlendirileceğini söylese de te'vîl ihtimaline değinmez. Aynı durum, balığ bakire kadının zorla evlendirilmesine dair yaptıkları münazarada naşş seviyesindeki hadisin te'vîl edilip edilemeyeceğinde de söz konusudur.

Bu münazarada eş-Şirâzî, bakire balığ kadının bekaret niteliğini koruduğu için (*illet*) küçük kız gibi babası tarafından zorla evlendirilebileceğini söyler.⁵⁸ El-Cuveynî, eş-Şirâzî'nin öne sürdüğü 'illetin sıhhati hakkında delil getirmesini ister. Bunun üzerine eş-Şirâzî, nakli ve aklî deliller öne sürer. Onun öne sürdüğü nakli delil Hz. Peygamber'in "dul kadın, kendisi hakkında velisinden daha fazla söz sahibidir"⁵⁹ hadisidir ve ona göre bu hadis dul olmayanın, yani bakirenin kendisi hakkında söz sahibi olmadığını gösterir. El-Cuveynî, 'illetin sıhhatine dair öne sürülen bu hadis ile delillendirmeye te'vîl ile itiraz eder. Zira bu haber, "dulun kendisi hakkında söz sahibi olması, onun evlendirilmesinde ancak sözlü rızasının alınmasından kaynaklanır ve bakire ise bunun tam tersidir" şeklinde tevil edilebilir. Hadis bu şekilde te'vîl edilebildiğine göre, hadisin yetişkin bakire kız ile ilgili bölümü de "balığ bakire kadının mu'âmelât hususunda velisinin

ifade ettiği söylenir; ancak bunların nereden elde edildiği, hangi delilin bunu gerektirdiği tartışılmaz. Diğeri zor ve karmaşık yeni fûrû' meselelerde çözüm becerisi geliştirmesidir. eş-Şirâzî, *Şerhu'l-Lum'a*, 162. Bu açıklama, eş-Şirâzî'nin usul ilmini mezheb ve hilâf sahasını tamamlayan ve fıkhî eğitim amaçlı bir disiplin olarak gördüğünü ortaya koyar. Bu itirazın bir öğrenci tarafından ileri sürülmesi ve eş-Şirâzî'nin bu itirazı karşı verdiği cevaplardan hareketle usul disiplinin pedagojik amaçlarla kaleme alındığına dair bkz. hakkında bkz. Youcef Soufi, "Why Study Uşul al-Fiqh? Two Pedagogical Purposes of Uşul al-Fiqh In 4th/10th-5th/11th Century Iraq," 1-31.

⁵⁴ el-Cuveynî, *el-Burhân*, 1:8.

⁵⁵ el-Cuveynî, *el-Burhân*, 1:8.

⁵⁶ el-Cuveynî, *el-Burhân*, 2:13-14.

⁵⁷ el-Cuveynî, *el-Burhân*, 2:15.

⁵⁸ es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-Kubrâ*, 5:214.

⁵⁹ et-Tirmizî, en-Nikâh, 18 (no.1108); en-Nesâi, en-Nikâh, 31 (no. 5351).

velâyeti olmadan tasarruf hakkı olduğu ve bu da onun evlilik hususunda da velâyetine ihtiyaç duymadığı yönündeki yorumu mümkün kılar ” şeklinde te’vîl edilebilir.⁶⁰ Eş-Şîrâzî bu itiraza hadisin te’vîle ihtimali olmayan naşş seviyesinde bir hadis olduğunu söyleyerek cevap verir. El-Cuveynî ise kendisinin te’vîl yaptığını belirterek bu haberin naşş seviyesinde olmadığını belirtir.⁶¹ El-Cuveynî’nin bu ifadesinden onun lafızların bir anlama delalet etmesinde daha ağır şartlar aradığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla kıyâsın ispatında öne sürdüğü haber-i vâhid seviyesindeki haberlerin ma’nen mütevâtir haber derecesine ulaştığını söylemesi, kıyâsın temellendirilmesi ve onunla amel edilmesini kesin bilgiye dayandırmak istediğini gösterir.

El-Cuveynî’nin kıyâsın zannî bilgiye ulaştırmasından hareketle onu diğer delillerden ayırması tutarlılık arz eder. Bununla birlikte kıyâs, bütün formları açısından zannî bilgi üretmez. Usûlcüler, kesin bilgi üreten kıyâs işleminin kıyâs olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğinde ihtilaf etmişlerdir. El-Cuveynî’ye göre ortada “redd/ haml” işlemi varsa kıyâs adını alır, aksi takdirde ilhâk işlemi, dilin vaz’ı itibarıyla kendi kendine olacak olursa, buna kıyâs denmez. Örneğin el-Cuveynî, *Nihâyetu'l-Maṭlab*’da “Süt Emzirme (Radâ’)

” bölümünde bazı fakihlerin süt emmekten kaynaklı uşûl ve fûrû’a ilişkin evlilik yasaklarını “... sizi emziren süt anneleriniz ve süt kardeşlerinizle... evlenmeniz haram kılınmıştır”⁶² ayetine kıyâsla elde ettiklerini aktarır. Şöyle ki, sütanneler haram kılınca onun kocası, dolayısıyla uşûlü ve fûrû’u da haram kılınmakta; bu da nesep sebebiyle yasaklanan evliliklere benzemektedir. El-Cuveynî, bunu yapan fakihlerin kıyâsın kesin formunu göstererek onun geçerli bir delil olduğunu ispatlamaya çalıştıklarını, fakat bu çıkarımın isabetli olmadığını belirtir. Çünkü kıyas, lafızlardan elde edilmez.⁶³ Ona göre uşûl ve fûrû’a ilişkin evlilik yasağının dayanağı, Hz. Peygamber’in “nesep yoluyla evlenilmeleri yasak olanlar, süt sebebiyle de yasaktır”⁶⁴ hadisidir. Nitekim eş-Şâfi’î, mezkûr hadisin delaletiyle bu ayetin nesebe de işaret ettiğini belirtmiş, yani doğrudan lafızlar üzerinden kıyâsa başvurmamıştır.⁶⁵ El-Muzenî (ö. 264/878) de eş-Şâfi’î’nin süt emme sebebiyle yasak evliliklerin, nesep sebebiyle yasak olmasına ayete kıyâsla değil, söz konusu hadis ile ulaştığını

⁶⁰ es-Subkî, *Ṭabaḳātu’ş-Şâfi’iyyeti’l-Kubrâ*, 5:215.

⁶¹ es-Subkî, *Ṭabaḳātu’ş-Şâfi’iyyeti’l-Kubrâ*, 5:216.

⁶² 4/en-Nisâ’:23.

⁶³ el-Cuveynî, *Nihâyetu’l-Maṭlab*, 15:341.

⁶⁴ el-Buḫârî, eş-Şehâdât, 7 (no. 2645); el-Muslim, er-Radâ’, 9 (no. 1445).

⁶⁵ eş-Şâfi’î, *el-Umm*, 5:25.

belirtir.⁶⁶ Buna karşın eş-Şirâzî, furû'-ı fıkıh eseri *el-Muhezzeb*'de nikah bölümünde haram ve helal olan evlilikleri tartıştığı yerde nesep sebebiyle yasak olan evliliklerin, süt emme sebebiyle de yasak olacağını ifade eder. Eş-Şirâzî'ye göre bu hüküm, yukarıda aktarılan ayete kıyâsla elde edilmiştir.⁶⁷ Aynı şekilde eş-Şirâzî, "Süt Emzirme" bölümünde de bu ayette sütanne ve sütkız kardeşin açıkça zikredilmesinin, nesep sebebiyle yasaklanan evliliklere delalet ettiğini söyler.⁶⁸ Dolayısıyla el-Cuveynî'ye göre eş-Şirâzî, kıyâsın kesin bilgiye ulaştırıcı formundan bahsederek onun geçerli bir delil olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Sonuç olarak el-Cuveynî, evlâ kıyâsını, yani fer'in hükmünün aşlın hükmünden daha yüksek bir bilgi değerini haiz olmasını, kıyâs olarak değerlendirmeyen, fer'in hükmünün aşlın hükmüne eşit olduğu ilhâk şekillerini kıyâs kapsamında değerlendirmektedir. O, ma'ne'l-kıyâs adını verdiği bu kıyâs türünü celî ve zannî/maznûn olmak üzere ikiye ayırır ve celî kıyâsının bilgi değeri açısından kat'îlik ifade ettiğini belirtir.⁶⁹

4. Kıyâs Formları

Kıyâs, vasfın varlığı bakımından farklı taksimlere konu olmuştur. Bu anlamda eş-Şirâzî'nin *el-Lum'a*'da ve el-Cuveynî'nin *el-Varakât*'ta yaptığı taksim, 'illet, delâlet ve şebah ayrımıdır.⁷⁰ 'İllet kıyâsı, adından da anlaşılacağı üzere bir vasfa dayanılarak yapılan kıyâstır.⁷¹ Delâlet kıyâsı, doğrudan vasfa dayanmayıp, vasfı gösteren bir anlama dayanılarak yapılan kıyâstır. 'İllet ve delâlet kıyâsını anlamak için nübüvvet örneği verilebilir. Peygamber olmanın gerçek nedeni, bi'settir, bu bi'setin göstergesi ise mu'cizedir. Dolayısıyla bi'set, nübüvvetin 'illeti; mu'cize, 'illete delalet eden anlamdır.⁷² Şebah kıyâsı ise ne bir vasfa ne de vasfa delalet eden anlama dayanılarak yapılan kıyâstır.⁷³ Bilinen peygamberlerin büyük çoğunluğunun çobanlık yapmasından hareketle peygamber olmanın göstergelerinden birisini bu meslekle açıklamak ise şebah kıyâsına örnek verilebilir. Zira çobanlık peygamberliği gerektirmediği gibi bi'sete işaret de etmemektedir. Bilgi değeri bakımından 'illet, ardından delâlet kıyâsı gelirken, şebah kıyâsı

⁶⁶ el-Muzenî, *Muhtaşaru'l-Muzenî*, 8:332.

⁶⁷ eş-Şirâzî, *el-Muhezzeb*, 2:441-442.

⁶⁸ eş-Şirâzî, *el-Muhezzeb*, 3:141.

⁶⁹ el-Cuveynî, *el-Burhân*, 2:22-23. El-Cuveynî'de kıyâsın kesin bilgi ifade etmesine dair daha geniş bilgi için bkz. Sevgili, *Cüveynî'nin Kıyâs Anlayışı*, 85-91.

⁷⁰ eş-Şirâzî, *el-Lum'a*, 99; *Şerhu'l-Lum'a*, 799; el-Cuveynî, *el-Varakât*, 26.

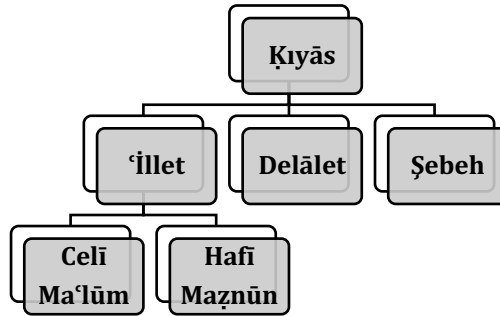
⁷¹ eş-Şirâzî, *Şerhu'l-Lum'a*, 799; el-Cuveynî, *el-Varakât*, 26.

⁷² eş-Şirâzî, *Şerhu'l-Lum'a*, 806.

⁷³ eş-Şirâzî, *Şerhu'l-Lum'a*, 799, 806, 812; el-Cuveynî, *el-Varakât*, 26.

ya bunlardan sonra gelmekte⁷⁴ ya da delil olarak kabul edilmemektedir.⁷⁵ El-Cuveyni, *el-Varakāt*'ta önce vasfin varlığı sonra bilgi değeri bakımından taksim yapsa da *et-Telhiş* ve *el-Burhān*'da vasfin varlığından önce bilgi değeri bakımından kıyası taksim eder. Buna göre kıyas, “kesin bilgiye ulaştırıcı (*ma'lūm*)” ve “zannî bilgiye ulaştırıcı (*maznūn*)” olarak ikiye ayrılır.⁷⁶ Vasfin varlığı bakımından kıyas türleri ise zannî bilgiye ulaştırıcıların altında yer alır. Zira kesin bilgiye ulaştırıcı kıyaslarda naştan bir vasif çıkarmaya ihtiyaç yoktur.⁷⁷ Aksine akıl aşıl meselenin hükmünün fer'i meselede de olduğuna hemen hükmeder. Ayrıca el-Cuveyni'ye göre delâlet kıyası, diğer iki kıyas türünden farklılaşmaz; bazen şebeh kıyası, bazen de ma'nâ kıyası altında yer alır. Bundan ötürü de onu ayrıca kısım olarak zikretmek hatalıdır.⁷⁸ Buna karşın önce vasfin varlığı bakımından kıyası taksim eden eş-Şirâzî ise, delâlet kıyasını diğerlerinden ayrı olarak taksime dahil eder, hatta *Şerhu'l-Lum'a*'da şebeh kıyasını üçüncü bir kısım olarak zikretse de onun delâlet kıyasından olduğunu açıkça belirtir⁷⁹ ve kesin bilgiye ulaştırıcı kıyası 'illet kıyası altına yerleştirir.⁸⁰

4.1. Kıyas Taksimi



Şekil 1: Eş-Şirâzî'nin kıyas taksimi

⁷⁴ el-Cuveyni, *el-Varakāt*, 26.

⁷⁵ eş-Şirâzî, *el-Lum'a*, 101.

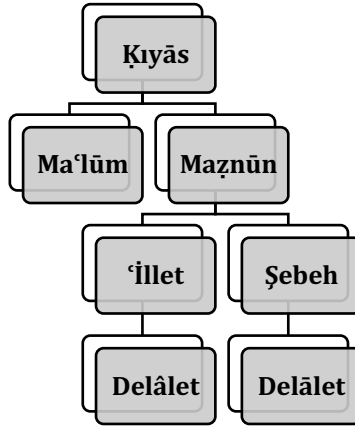
⁷⁶ el-Cuveyni, *et-Telhiş*, 3:230; *el-Burhān*, 2:62.

⁷⁷ el-Cuveyni, *el-Burhān*, 2:62.

⁷⁸ el-Cuveyni, *el-Burhān*, 2:61.

⁷⁹ eş-Şirâzî, *Şerhu'l-Lum'a*, 812.

⁸⁰ eş-Şirâzî, *el-Luma*, 99; *Şerhu'l-Lum'a*, 801.



Şekil 2: El-Cuveynî'nin *el-Burhân*'da kıyâs taksimi⁸¹

4.2. Kesin Bilginin Elde Edildiği Kıyâs Formu: Celî -Ma'lûm

Eş-Şirâzi'ye göre 'illet kıyâsı "Şer' de hükmün kendisine bağlandığı delil (beyyine) sebebiyle fer' in ašla geçirilmesi"⁸² anlamına gelir. Tanımda geçen delil, epistemolojik bakımdan celî ve hafî olmak üzere iki kısma ayrılır ve buna bağlı olarak mahkemede kâdının içtihat yetkisinin kısıtlanması söz konusu olabilir.⁸³ Zira celî kıyâs, "kesin bir delille sabit olan ve başka bir anlama gelmeyen, yani te'vile ihtimali olmayan" anlamında olup naşşlar gibi kesin bilgi ifade etmesinden dolayı kâdının bu kıyâs karşısındaki içtihadını bozabilmektedir. Celî kıyâsın kesin bilgi ifade etmesinin nedeni, vasfın bir şekilde ya Şari' tarafından ya da icmâ' yoluyla elde edilmesidir ki bunlar da elde edildiği kaynağa göre bilgi değeri açısından farklılaşır. Bu anlamda eş-Şirâzi'nin zikrettiği ilk mertebe, 'illetin açıkça belirtildiği naşşlardır. Örneğin "[mallar] içinizden zengin olanlar arasında servet ve güç haline gelmesin diye (حي) (böyle hükmetmiştir)"⁸⁴ ayetinde hükmün 'illeti açıkça belirtilmiştir. İkinci mertebe, evlâ yoluyla tenbîh edilerek bilinen naslardır. Örneğin "Onlara öf deme!"⁸⁵ ayetinde ana babaya öf denilmesi yasaklanmıştır. Dolayısıyla daha kötü durumlar evleviyetle yasaklanır. Üçüncü tür, evlâ yoluyla bilinmeyen naşşlardır. "Sizden biriniz durgun suya

⁸¹ Bu tabloda şebeh kıyâsını delâlet kıyâsı altında yer vermememizin nedeni, eş-Şirâzi'nin eş-Şâfi'nin şebeh kıyâsı anlayışını delâlet kıyâsı olarak okumasıdır. Ayrıca görünürdeki benzerlikten hareketle yapılan, yani bilinen anlamıyla şebeh kıyâsını eş-Şirâzi kabul etmemekte ve eş-Şâfi'nin de bunu kabul etmediğini iddia etmektedir. Eş-Şirâzi, *Şerhu'l-Lum'a*, 814.

⁸² eş-Şirâzi, *el-Lum'a*, 99.

⁸³ eş-Şirâzi, *Şerhu'l-Lum'a*, 804.

⁸⁴ 59/el- Haşr:7.

⁸⁵ 17/el-İsrâ':23.

bevletmesin”⁸⁶ hadisinde durgun suya bevletmenin yasaklanma illeti suyun kirlenecek olmasıdır. Dördüncü tür ise, ‘illetin icmā’ yoluyla bilinmesidir. Örneğin hadd cezasının ‘illetinin “caydırıcılık ve engel olma” ve haddlerde kölenin hüre göre eksik ceza almasının ‘illetinin “eksiklik” olduğunda görüş birliği oluşmuştur.⁸⁷

El-Cuveynī ise bilgi değeri bakımından yaptığı taksimin ilk formu olan kesin bilgiye ulaştırılan kıyāsın üç türünden söz eder. Bunlardan birisi, hükmü bilinmeyen, hükmü bilinene katılmasıdır. (ilḥāku’l-meskūt ‘anhu bi’l-mantūḳ bihī). Bu ise anlam (fehvā) ve tenbīh yoluyla elde edilir. El-Cuveynī, aynı eş-Şirāzī gibi “onlara öf deme” ayetiyle daha kötü durumların yasaklanmasını örnek olarak verir. İkinci kıyās türü, Şāri’in te’vīl ve açıklamanın gerekmeceği şekilde hükmü gerekçelendirmesidir (ta’līl). El-Cuveynī, bu türe örnek vermese de eş-Şirāzī’nin ilk mertebede zikrettiği kıyās türü olduğu anlaşılmaktadır. Üçüncü tür kıyās ise, naşta geçen hükmün, aynı anlamda olmasından dolayı hükmü tartışmalı olan şeye yüklenilmesidir. El-Cuveynī buna örnek olarak aynı eş-Şirāzī gibi “Sizden biriniz durgun suya bevletmesin”⁸⁸ hadisini verir. Eş-Şirāzī’ye göre kesin bilgiye ulaştırılan bu üç tür bilgi değeri bakımından birbirinden farklılaşmaz. Çünkü kesin bilgiler söz konusu olduğunda bilgi değeri bakımından ayırım yapılmaz. Ancak bilgileri elde etme süreçlerinde farklılık söz konusu olabilir. Bu ise, kesin bilgilerin öncüllerinden (muḳaddimāt), yani kesin bilgiyi elde etme süreçlerinden kaynaklanmaktadır ki sonuçta elde edilen kesin bilgilerin birbirinden farklılaşmasını gerektirmez.⁸⁹

Eş-Şirāzī ve el-Cuveynī, kıyāsı farklı açılardan taksim etseler de – epistemolojik hiyerarşi istisna edilirse- kesin bilgi üreten kıyāsın teorisinde genel itibarıyla benzeşmektedirler. Her iki fakihin fūrū’ eserlerinde de bu tespitin izi sürülebilir. Örneğin zekāta 25 deveye kadar verilmesi gereken koyun miktarı yerine deve verilmesi meselesinde, hem eş-Şirāzī hem de el-Cuveynī, bu meselenin geçerliliğini evleviyet ilişkisi üzerinden açıklamaktadırlar.⁹⁰

Kesin bilgi üreten kıyāsta eş-Şirāzī ve el-Cuveynī’nin farklılaştığı husus ise, eş-Şirāzī’nin icmā’ya yer vermesine rağmen el-Cuveynī’nin ona temas

⁸⁶ el-Muslim, et-Taḥāret, 95 (no.282).

⁸⁷ eş-Şirāzī, *el-Lum’a*, 99-100.

⁸⁸ el-Muslim, et-Taḥāret, 95 (no.282).

⁸⁹ el-Cuveynī, *el-Burhān*, 2:61-62.

⁹⁰ eş-Şirāzī, *el-Muhezzeb*, 1/270; Bu meselede el-Cuveynī, “onlara öf deme” ayetindeki anlamdan (fehvā) dolayı daha kötü durumların yasaklanmasına benzediğini, yani kıyāsla elde edildiğini söyler. Bkz. el-Cuveynī, *Nihāyetu’l-Matlab*, 3/79.

etmemesidir. Bunun nedeni el-Cuveynî'de kesin bilgi üreten kıyâsta vasfa ihtiyaç duyulmamasıdır. Eş-Şirâzî'nin dördüncü mertebede zikrettiği vasfın icmâ' yolu ile bilinmesinde ise muhtemel vasıflardan bir vasfın üzerinde görüş birliği oluşmasıdır. Her ne kadar bu tür kıyâs, kesin bilgi üretse de, el-Cuveynî, eş-Şirâzî'nin aksine bunu kesin bilgi üreten kıyâs kategorisine yerleştirmekte gönülsüzdür. Nitekim her iki fakihin fûrû'-ı fıkh eserlerinde bu durum takip edilebilir. Örneğin eş-Şirâzî, kızif haddinde kölelerin hürlere göre yarı ceza aldığını rivayetlere dayanarak icmâ'yı göstermeye çalışırken,⁹¹ el-Cuveynî, bu hükmü icmâ'dan dolayı kabul etse de cezalar söz konusu olduğunda insanlığın esas alınarak hür ve köleler arasında bir farklılık olmamasının kıyâsa daha uygun olacağını söyler.⁹² Sonuçta eş-Şirâzî, icmâ' ile sabit kıyâsı, celî kıyâs kategorisine yerleştirdiği için herhangi bir yorum yapmazken, el-Cuveynî, muhtemel vasıflara dikkat çekmektedir. Zira normal şartlarda muhtemel vasıflar söz konusu olduğunda kıyâsın kesin bilgiye ulaştırması mümkün değildir.

4.3. İlk Mertebede Zannî Bilginin Elde Edildiği Kıyâs Formu: Hâfî-İllet

Vasıf, kesin bilgi yollarından birisiyle tespit edilemez ise, zannî bilgi üreten ictihâd veya istinbât yoluyla elde edilir. Bu takdirde vasfın başka anlamlara ihtimali söz konusu olur. Eş-Şirâzî, bu durumu 'illet kıyâsının ikinci türü olan hâfî kıyâs ile açıklar. Hâfî kıyâs ile kesin bilgiye ulaşılamadığı gibi ictihâd ictihâdı naçzetmez ilkesince kâdının hükmü bozulmaz. Eş-Şirâzî'de celî kıyâsın bilgi değeri bakımından hiyerarşik türleri olduğu gibi hâfî kıyâsın da aynı şekilde hiyerarşik türleri vardır. Buna göre hâfî kıyâsın, "açık (zâhir) anlamın kendisine delalet ettiği kıyâs" ve "istinbât yoluyla bilinen kıyâs" olmak üzere iki türü vardır.⁹³ İlk mertebede yer alan kıyâs türünün örneği faiz vasıflarından biri olan "yiyecek" vasfıdır. Zira Hz. Peygamber, "yiyecekleri birbiriyle eşit olmadıkça satmayın"⁹⁴ hadisinde açıkça yiyecek türünü belirtmiştir.⁹⁵ İkinci mertebenin (istinbât yoluyla bilinen) örneği ise içeceklerin haram olmasında etkili olan "sarhoşluk" vasfıdır. Sözelimi üzüm suyu, "sarhoşluk" vasfının olmaması durumunda helal, sarhoşluk özelliğinin bulunması durumunda haram olmaktadır.⁹⁶

⁹¹ eş-Şirâzî, *el-Muhezzeb*, 3:345-346.

⁹² el-Cuveynî, *Nihâyetu'l-Matlab*, 17:216.

⁹³ eş-Şirâzî, *el-Lum'a*, 99-100.

⁹⁴ ed-Dârimî, *el-Buyû'*, 40 (no. 2619-2620)

⁹⁵ eş-Şirâzî, *Şerhu'l-Lum'a*, 804.

⁹⁶ eş-Şirâzî, *el-Lum'a*, 100.

El-Cuveynî, zannî bilgiye ulaştırın kıyâsın ‘illet (ma’nâ) ve şebah olmak üzere iki formundan söz eder. ‘İllet kıyâsı, “hükme doğrudan ve bizzat münâsib olan ve onu çağrıştıran (muḥîl) bir anlama dayanan”⁹⁷ kıyâs türüdür. Tanımda geçen “hüküm” naşş veya icmâ’a dayanmalı ve yine tanımda geçen “anlam” bu iki kaynaktan çıkartılarak (istinbât) naşş veya icmâ’a konu olmayan hükümlere geçirilmelidir.⁹⁸ El-Cuveynî ma’nâ kıyâsının açıklık ve kapalılık olmak üzere iki kısma ayrılabilceğini söyler. Ancak bu ayrımın, itibarî bir taksim olduğunu iddia eder. Ona göre açıklık ve kapalılık karşıtlık ilişkisi içerisinde anlaşılın hususlardır. Birbirinin karşıtı olan iki vasıf her biri tek başına değerlendirildiğinde geçerlilik şartlarını taşıdığından dolayı hükmü gerektirir. Fakat karşıtıyla beraber düşünülüğünde tercih devreye girer. Tercih de kendi içerisinde iki türdür. İlk türe göre anlamın kendisinden kaynaklı tercih söz konusudur ve niteliği itibariyle diğer anlamdan daha açıktır. İkinci türe göre ise dışarıdan kendisini destekleyen bir durumdan kaynaklanmaktadır. Sonuç olarak bir fakih her biri müstakil olarak değerlendirildiğinde geçerli olacak anlamlardan kapalı (ḥafî) olanı, açık (zâhir) olandan tercih yollarıyla ayırt edecektir.⁹⁹

Eş-Şirâzî ve el-Cuveynî’nin ‘illet tespit edilerek yapılan ve zannî bilgiye ulaştırın kıyâs türünde söyledikleri birbirleriyle örtüşmektedir. Zira eş-Şirâzî’nin ilk mertebede zikrettiği anlamın kendisine delâlet ettiği kıyâs, el-Cuveynî’nin anlamın kendisinden kaynaklı tercihi dediği kıyâs türüne tekabül eder. Aynı şekilde eş-Şirâzî’nin istinbât yoluyla bilinen kıyâs olarak ifade ettiği şey de el-Cuveynî’nin dışarıdan kendisini destekleyen kıyâs türüne tekabül eder. Zira eş-Şirâzî’nin bu mertebedeki kıyâsa verdiği üzüm suyunun haramlığının illetinin “sarhoşluk” vasfı olarak belirlenmesine dair yaptığı ispat, dışarıdan kendisini destekleyen bir durumdur. Eş-Şirâzî ve el-Cuveynî’nin bu benzerliklerine rağmen eş-Şirâzî, kategorik düşünürken el-Cuveynî, bu kategorilerin göreceli olabileceğini söyler.

El-Cuveynî’nin iddia ettiği görecelik, onun eş-Şirâzî ile yaptığı münazarada takip edilebilir. Burada el-Cuveynî, namazın şartlarından vakit ile kiblenin aynı derecede birer şart olduklarını ispat etmeğe çalışırken, eş-Şirâzî, onun belirlediği ‘illete itiraz etmektedir. Buna göre yolculuk ve savaş esnasında (taḥfif) nafîle namazda bilerek kiblenin terkedilmesi caizdir. Aynı şekilde yolculuk esnasında (taḥfif) iki namazı cem’ ederken vaktin terki

⁹⁷ el-Cuveynî, *el-Burhân*, 2:56.

⁹⁸ el-Cuveynî, *el-Burhân*, 2:23.

⁹⁹ el-Cuveynî, *el-Burhân*, 2:62-63.

caizdir. Dolayısıyla vakit ve kible arasında bir fark yoktur.¹⁰⁰ Buna karşın eş-Şirâzî, el-Cuveynî'nin "kolaylaştırma" illetine göre yaptığı bu kıyâsa itiraz eder. Ona göre cem'de vakti terk etmek, haccın sünnetlerinden olup özür sebebiyle kolaylaştırma anlamına gelmez. Ayrıca sabah namazının iki rekât olması, onun öğle ve ikinci namazlarından daha zayıf olduğuna delâlet etmez. Fakat yolculuk nafîle namaz ve savaş sırasında farz namazda kiblenin terk edilmesi böyle değildir. Çünkü buna, özür sebebiyle kible emrinin kolaylaştırmasına yönelik cevaz verilmiştir. Bu da yolculuk esnasında öğle ve ikinci namazlarının kısaltılmasına benzer.¹⁰¹ Sonuçta el-Cuveynî, kendisine açık gelen "kolaylaştırma" illetini dışarıdan örneklerle ispat etmeye çalışırken, eş-Şirâzî, kendisine kapalı gelen bu illete itiraz etmektedir.

4.4. Yöntem ve Geriye Dönük Açıklama Arasında Delâlet Kıyâsı

Eş-Şirâzî ve el-Cuveynî'de –yukarıda bahsi geçen- kategorik düşünme farkı delâlet kıyâsında da takip edilebilir. eş-Şirâzî, kavram olarak zikredilen delâlet kıyâsını ayrı bir tür olarak değerlendirirken el-Cuveynî, onun ifade ettiği anlam bakımından ya 'illet ya da şebeh kıyâsı altında yer alabileceğini iddia eder. Çünkü el-Cuveynî'ye göre müteahhîr dönem usûlcüleri, bu kavramı, yöntem bir olmakla birlikte hükmün elde edilmiş biçimlerini birbirinden ayırt etmek istedikleri için ihdas etmişlerdir. El-Cuveynî, buna örnek olarak eş-Şâfi'nin, Müslüman gibi talakı geçerli olan zimmînin zihârının da geçerli olacağı yönündeki görüşünü aktarır. Ardından bu iki mesele arasında kıyâs yapmayı gerektirecek uygunluğun (münâsebe) sorulması halinde iki şekilde cevap verilebileceğini söyler. İlki, 'illet kıyâsına yaklaştırarak yapılan açıklamadır. Buna göre inkâr talak ile çelişmez. Zihâr, nikah akdini sonlandırması bakımından talaka benzediği için inkâr ile çelişmez. İkincisi ise, 'illet tespit etmeden açıklamadır. Bu da tard ve 'aks ile şebeh olmak üzere iki kısımdır. Burada talak, zihâra sübût ve nefy açısından benzerdir. Zira talak ehliyeti olmayanlar hakkında talak ve zihâr nefy açısından aynı hükümleri ihtiva eder. Aynı şekilde nikâhın sona erip ermemesine göre mahallin sıfatlarının farklılaşmasıyla sübût ve nefy açısından da talak ve zihâr birbirine benzer. Başka bir ifadeyle kadının "zevce" vasfının olup olmamasına göre talak ve zihâra konu olabilmesi bakımından bu iki kavram benzerdir. Şebehte ise iki mesele arasında onu çağrıştırmayan bir benzerlik ilişkisi kurulabilir.¹⁰² Sonuçta el-Cuveynî,

¹⁰⁰ es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ*, 5:210.

¹⁰¹ es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ*, 5:211-212.

¹⁰² el-Cuveynî, *el-Burhân*, 2:225.

delâlet kıyâsını *el-Burhân'*da müstakil olarak ele alsa da onu 'illet ve şebah kıyâsından ayrı bir tür olarak görmez.

Eş-Şirâzî, delâlet kıyâsını "Şer' de hükmün kendisine ta'lik edildiği anlam dışında 'illetinin varlığına delalet eden bir anlam sebebiyle fer' in aşla geçirilmesidir"¹⁰³ şeklinde tanımlar. Burada fer' ve aşıl 'illet hususunda doğrudan birliktelik göstermeyip ikisi arasında dolaylı olarak 'illete delalet eden bir anlam vardır. Eş-Şirâzî delâlet kıyâsının "hükmün özelliklerinden birisiyle ispat" ve "benzer olanın (naẓîr) benzeriyle delillendirilmesi" olmak üzere iki türünden bahseder.¹⁰⁴0, ilk türe örnek olarak binek üzerinde secde yapmanın caiz olduğunu delil göstererek tilavet secdesinin vacip olmadığı sonucuna varır. Şöyle ki tilavet secdesi binek üzerinde herhangi bir mazeret olmadan da yapılır. Binek üzerinde herhangi bir mazeretin bulunmadan yapılması ise nafilelerin özelliklerindedir. Farz namazın secdesi ise vacip/farz olmasından dolayı yolculuk esnasında binek üzerinde ancak mazeretli olarak yapılır. Tilavet secdesinin nafil olarak kabul edilmesinin 'illeti "yolculuk esnasında özürsüz olarak binek üzerinde yapılması" değildir. Çünkü tilavet secdesinin 'illeti Allah tarafından bildirilmemiştir. Bununla birlikte tilavet secdesi, kendisi ile nafil secdeler arasındaki "yolculuk esnasında özürsüz olarak yapılması" ortak özelliğinden dolayı nafil hükmüne varılır. İkinci türün örneği ise çocuğun öşürle yükümlü tutulmasını delil göstererek zekatla sorumlu olacağı sonucuna varılmasıdır. Çünkü öşür ve zekat birbirinin benzeridir (*naẓîr*). Şöyle ki buluşa ermiş Müslüman hakkında öşür veya zekattan birinin farz olması durumunda diğeri de farz olur. Zimmî hakkında ise öşür veya zekâttan birinin farz olmaması durumunda diğeri de farz olmaz. Buradan hareketle öşrün, farz olması ve düşmesi bakımından zekâta bitştirildiği ve çocuk hakkında öşrün farz olduğu gibi zekâtın da farz olduğu sonucuna ulaşılır.¹⁰⁵

Eş-Şirâzî'nin yukarıda delâlet kıyâsı için verdiği örnek meseleler, eş-Şâfi'î ve el-Cuveynî'nin, hatta kendisinin fûrû' eserlerinde naşşlar ile elde edilmiştir. Burada herhangi bir kıyâsa başvurulduğu görülmemektedir.¹⁰⁶ Buna karşın el-Cuveynî'nin verdiği zimmînin zihârî örneğinde eş-Şâfi'î'nin

¹⁰³ eş-Şirâzî, *el-Lum'a*, 100.

¹⁰⁴ eş-Şirâzî, *el-Lum'a*, 100; *Şerhu'l-Lum'a*, 809-811.

¹⁰⁵ eş-Şirâzî, *Şerhu'l-Lum'a*, 809-810.

¹⁰⁶ Tilâvet secdesinin nafil oluşunu rivayetlerle delillendirdiklerine dair bkz. eş-Şâfi'î, *el-Umm*, 1:160; eş-Şirâzî, *Muhezzeb*, 2:161-162; el-Cuveynî, *Nihâyetu'l-Matlab*, 2:228. Çocuk hakkında zekâtın farz olmasının kıyâsla ilişkilendirmediklerine dair bkz. Şâfi'î, *el-Umm*, 2:30; eş-Şirâzî, *el-Muhezzeb*, 1:261; el-Cuveynî, *Nihâyetu'l-Matlab*, 3:169.

bir şekilde talak ile kıyâs yaptığı görülmektedir. Eş-Şâfi'î, zimmînin talakının geçerli olacağını, çünkü zihârın cahiliye talakı olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁷ El-Muzenî de eş-Şâfi'î'nin zimmî hakkında zihârın geçerli olduğu görüşünü aktarmakta, ama bu hükmü gerekçelendirmemektedir.¹⁰⁸ Buna karşın el-Cuveynî, uşûl eserinde ıard ve 'aks ile açıkladığı gibi fürû' eserinde de bu yöntemle açıklamaktadır.¹⁰⁹ Eş-Şirâzî ise zimmînin talakına değinmemekte; ancak zihârın nikâha mahsus olması bakımından talaka benzediğini belirterek talakı geçerli olanlar hakkında onun da geçerli olacağını söylemektedir.¹¹⁰ Eş-Şirâzî doğrudan zimmînin zihârını ele almasa da ona göre, zimmînin talakının geçerli olması bakımından zihârının da geçerli olacağı anlaşılmaktadır. Sonuçta el-Cuveynî'nin delâlet kıyâsına dair yaptığı tespitler daha isabetli gözükmetedir. Zira eş-Şâfi'î'nin zimmînin zihârının geçerli olacağını söylemesi kıyâsla ilişkilidir; ancak bu ilişkinin veçhi açık değildir. Eş-Şirâzî, 'illet kıyâsına yakınlaştırırken, el-Cuveynî ıard kıyâsı ile açıklamıştır. Ayrıca eş-Şirâzî'nin verdiği örnekler ise zaten naşşlar ile delillendirilen meselelerdir, yani onun burada yaptığı delâlet kıyâsı hükmün izharı için değil, tercihin kuvvetlendirilmesi içindir. Bu da onun şebek kıyâsı hakkında söylediklerini akla getirmektedir. Ona göre şebek kıyâsı, geçersiz bir delîldir; bununla birlikte başka bir delilin götürdüğü sonucu desteklemek için kullanılabilir.

4.5. Şebek Kıyâsı ve Bilgi Değeri Problemi

Bir vasfa dayanmaması bakımından 'illet, vasfa işaret eden bir anlamı göstermemesi bakımından delâlet kıyâsından ayrılan şebek kıyâsı, benzerlik üzerinden yapılan bir kıyâs türüdür. Esasında bütün kıyâs formları, bir tür benzerlik üzerinden yapılmaktadır. Ancak uşûlcüler, şebek kavramını özel bir kıyâs türüne atfettiler ve bu konuya ayrıca önem vererek yoğun mesai harcadılar. Bununla birlikte konu tüm yönleriyle ortaya konulabilmiş değildir. Bu anlamda el-Ebyârî'nin "uşûl meselelerinde bu konudan daha kapalı bir konu bilmiyorum"¹¹¹ sözü, konunun kapalılığını ve zorluğunu göstermektedir. Nitekim uşûlcüler, şebek kıyâsının tanımı hususunda farklı görüşler ortaya koymuşlar, dolayısıyla onun mahiyetini tespit ve bununla bağlantılı olarak meşruiyeti hususunda farklı görüşler

¹⁰⁷ eş-Şâfi'î, *el-Umm*, 5:293.

¹⁰⁸ el-Muzenî, *el-Muhtaşar*, 8:306.

¹⁰⁹ el-Cuveynî, *Nihâyetu'l-Matlab*, 14:472.

¹¹⁰ eş-Şirâzî, *el-Muhezzeb*, 3:64.

¹¹¹ ez-Zerkeşî, *el-Bahrû'l-Muhîr*, 7:293.

ileri sürmüşlerdir.¹¹² Örneğin eş-Şirāzī, şebeh kıyāsını “benzerlik (şebeh) sebebiyle fer’in aşla hamledilmesi”¹¹³ şeklinde tanımlayıp geçerli bir delil olarak kabul etmezken, el-Cuveynī onun tanımlanamayacağını iddia ederek meşruiyetini kabul etmektedir.¹¹⁴

Eş-Şirāzī, *el-Lum‘a*’da şebeh kıyāsını, ayrı bir tür kıyās olarak ele almakta ve burada özellikleri itibarıyla birden fazla aşla benzeyen fer‘ī meselenin hangi aşla daha çok benzediğinin tespiti ameliyesini şebeh kıyāsı olarak takdim etmektedir. Örneğin köle “insan”, “şer‘ī hitāba muhatap olma”, “sevap ve cezaya müstahak olma” özellikleri bakımından insana benzerken, “mülk olma” ve “değer biçilme” özellikleri bakımından hayvana benzer. Dolayısıyla burada köle, insan hükmünü alır.¹¹⁵ Buna karşın *Şerhu'l-Lum‘a*’da şebeh kıyāsının delâlet kıyāsının bir türü olduğunu açıkça belirterek onu ayrıca üçüncü bir tür kıyās formu olarak ele almaz. Ona göre şebeh kıyāsı, bir çeşit delâlet ile hükmü gösteren ve sadece benzerlik olmak üzere iki kısma ayrılır. İlk türe örneği eş-Şāfi‘î’nin abdestte (taşhâret) niyetin gerekli olmasını, bir diğer taşhâret olan teyemmümde niyetin gerekli olmasını delil olarak öne sürmesidir. Zira abdest ve teyemmüm, taşhâret olmaları ve işlevleri bakımından birbirinden farklılaşmazlar. Eş-Şirāzī, sadece benzerlik üzerinden yapılan şebeh kıyāsını “hükmi” ve “şürî” olmak üzere ikiye ayırır. Bu türün örneği eş-Şāfi‘î’nin abdestte tertibin gerekli olmasını, namaza benzetmesidir. Zira abdest de namaz da hâdeş ile bozulmaktadır ki namazda tertip gerekli olduğuna göre abdestte de gerekli olmalıdır. Görüldüğü üzere bu benzetmede öne sürülen hâdeşin tertip ile alakası bulunmamakta, dolayısıyla sadece benzerlik söz konusudur. Şürî şebehin örneği ise yukarıda *el-Lum‘a*’dan aktardığımız örnektir. eş-Şirāzī şebeh kıyāsını tanımlayıp taksim ettikten sonra açıkça hükmi ve şürî şebeh kıyāslarının geçerli olmadığını vurgular.¹¹⁶ Çünkü bu özellikler, Allah katında hükmün ‘illeti olmadığı gibi ‘illete delalet de etmez.¹¹⁷

¹¹² Şāfi‘î mezhebinde şebeh kıyāsının meşruiyeti hakkında dört görüş bulunmaktadır. İlk görüşe göre şebeh kıyāsı diğer kıyās türleri gibi geçerli bir kıyās türüdür. İkinci görüşe göre, başka seçenek kalmadığı takdirde geçerli olmasıdır. Üçüncü görüşe göre ise, fer‘ meselenin iki aşlı çağrıştırmaları durumunda daha çok benzeyenin hükmünü almasıdır. Dördüncü görüşe göre illet tespit edilememesi durumunda geçerli olmasıdır. Bkz. ez-Zerkeşî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, 7:301.

¹¹³ eş-Şirāzī, *el-Lum‘a*, 100-101.

¹¹⁴ el-Cuveynī, *el-Burhân*, 2:53; ez-Zerkeşî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, 7:293.

¹¹⁵ eş-Şirāzī, *el-Lum‘a*, 101.

¹¹⁶ eş-Şirāzī, *Şerhu'l-Lum‘a*, 812-814.

¹¹⁷ eş-Şirāzī, *el-Lum‘a*, 101; *Şerhu'l-Lum‘a*, 813.

Eş-Şirâzî'nin *Şerhu'l-Lum'a*'da şebeh kıyâsını delâlet kıyâsının altına yerleştirmesinin nedeni, eş-Şâfiî'nin şebeh kıyâsını kabul ettiğini ima eden ifadeleri olabilir. Zira temsil ettiği ilmî çevrenin temel kabullerini sürdüren eş-Şirâzî, şebeh kıyâsının meşruiyeti hususunda bir yandan tevarüs ettiği ilmî mirası dikkate alarak kabul etmezken¹¹⁸ diğer yandan eş-Şâfiî'nin şebeh hakkındaki er-*Risâle*'deki ifadelerinin 'illet kıyâsına yorulması gerektiğini söylemekte,¹¹⁹ furû' meselelerde yöntem olarak kullanıldığı aktarılan şebeh kıyâsını ise yukarıda aktardığı örnek meselede de görüldüğü üzere delâlet kıyâsı altına yerleştirmektedir.

El-Cuveynî de eş-Şirâzî gibi şebeh kıyâsının "hükmi" ve "hissi" olmak üzere iki türünden söz eder ve bu iki türü örnekler üzerinden ele alır. Hükmi türüne örnek olarak "abdest, hadesten tahâret veya hükmi tahârettir, öyleyse tahâret olması bakımından teyemmümde olduğu gibi niyet gereklidir" önermesini öne sürer. Burada niyetin gerekli olması, hükme uygun ve onu çağrıştıran bir anlamdan kaynaklanmayıp teyemmümün ve hükmi tahâretin, hadesi gidermesi bakımından iki mesele arasındaki benzerlik ilişkisinden ileri gelmektedir. Hissi türe örnek olarak ise "Namazda ilk oturuş, iki oturuştan biridir, öyleyse son oturuş gibi vaciptir" önermesini öne sürer. Burada ilk oturuşun vacip olması, son oturuşla duyu organlarına (his) dayalı olarak benzerlik ilişkisinden kaynaklanmaktadır.¹²⁰ Ona göre fıkıh disiplininde belirli bir seviyeye ulaşan kimse, uygun (munâsib) ma'nânın bütün fikhî meselelerde bulunmadığını, hatta fıkıh meselelerinin onda birinin bile uygun anlama dayanmadığını bilir. Nitekim sahabe *fer'in* aşla benzediğine dair zann-ı gâlib oluştuğunda ma'nâ veya şebeh kıyâsıyla amel etmişlerdir.¹²¹

Burada eş-Şirâzî'nin delâlete benzeyen şebeh kıyâsıyla el-Cuveynî'nin hükmi kıyâs örneği birbirine benzer. Bunun nedeni, eş-Şirâzî'nin bütün türleriyle geçersiz bir yöntem olarak görmemesinin yanı sıra eş-Şâfiî'nin teyemmüm ile abdesti tahâret olmaları bakımından birbirine benzetmesidir.¹²² Zira buradaki tahâret itibarıyla

¹¹⁸ eş-Şirâzî sadece benzerlik üzerinden yapılan şebeh kıyâsı ile hükme varmanın câiz olmadığını hocası Ebû't-Tayyib et-Taberî'ye atıfla ele alması, dolayısıyla İrak ekolünün kendi dönemlerindeki temsilcileri konumundaki bu fakihlerden yola çıkarak genel olarak İrak ekolünde bu türden şebeh kıyâsının kabul görmediğini söyleyebiliriz. Bkz. eş-Şirâzî, *Şerhu'l-Lum'a*, 813.

¹¹⁹ eş-Şirâzî, *Şerhu'l-Lum'a*, 814.

¹²⁰ el-Cuveynî, *el-Burhân*, 2:53-54.

¹²¹ el-Cuveynî, *el-Burhân*, 2:58-59

¹²² el-Muzeni, *el-Muhtaşar*, 8:94.

yapılan kıyās, vasıf olmaması bakımından ‘illet, ‘illete tam olarak delālet etmemesi bakımından delālet kıyāsından ayrılmaktadır. Bununla birlikte abdest ve teyemmüm taḥāret olmaları bakımından birbirlerine benzerler ve bu özellikleri bir açıdan hükme delalet eden anlamdır. Buna karşın şebah kıyāsını geçerli bir delil olarak kabul eden el-Cuveynī, bu örneği hükmī şebah altına yerleştirir ve Ebū Ḥanife, eş- Şāfi‘ī ve Aḥmed b. Ḥanbel gibi müctehidlerin bu yöneme başvurduğunu göstererek onun geçerli bir yöntem olduğunu mezhep kurucularına atıfla ispat etmeye çalışmaktadır.¹²³ Esasında her iki fakihin ayrıştığı temel fark, eş-Şirāzī’nin vasfa dayalı bir kıyās taksimi yaparken el-Cuveynī’nin bilgi değeri bakımından taksim kurgulamasıdır. Doğal olarak eş-Şirāzī, vasfı olmayan ve hükme delalet eden bir anlama dayalı olmayan kıyāsı geçerli saymamaktadır. Buna karşın el-Cuveynī ise bilgi değeri bakımından yaptığı taksimde şebah kıyāsının, yani benzetmenin bilgi değerini haiz olmasından dolayı geçerli bir yöntem olarak kabul etmektedir. Bu yöneme dair ayrışmanın bir yansıması olarak her iki fakihin fūrū‘ eserlerinde abdestte niyet meselesi farklı tarzda ele alınmıştır. eş-Şirāzī, abdestte niyetin gerekli olmasını, “ameller, ancak niyetlere göredir”¹²⁴ hadisine ve abdestin ibadet olması bakımından diğer ibadetler gibi niyetin gerekli olacağını söyleyerek ispat etmeye çalışırken¹²⁵ el-Cuveynī, “abdestte niyet” başlığı altında hadise ve abdestin ibadet olma vasfına değinmeden ḥadeşten taḥārette (gusül, abdest, teyemmüm) niyetin gerekli olduğunu söyleyerek sözlerine başlar.¹²⁶ Burada eş-Şirāzī, hadise atıfla ve ayrıca illet kıyāsı ile hükmü desteklemeye çalışırken el-Cuveynī, teyemmümde niyetin farz olmasından hareketle ḥadeşten taḥāret olan fiilleri bu kapsama dahil etmiştir.

Sonuç

Eş-Şirāzī ve el-Cuveynī, yaşadıkları dönemde fıkıh ve uşūl-i fıkıh alanlarında etkili olmuş Şāfi‘ī fakihlerdir. Nitekim eş-Şirāzī, Bağdat Nizamiye medresesinin el-Cuveynī ise Nişabur Nizamiye Medresesinin ilk müderrisi olmuş ve her iki fakih buldukları coğrafyada Şāfi‘ī mezhebinin temsilcisi konumuna yükselmişlerdir. Her iki fakihin ilmî temsil konumlarının yanında, siyasî temsil güçleri de söz konusudur. Bu

¹²³ el-Cuveynī, *el-Burhān*, 2:54.

¹²⁴ el-Buḥārī, *Bed’u’l-Vaḥy* 1 (no.1); Ebū Dāvūd, *Ṭalāk*, 11 (no: 2201); en-Nesāī, *Ṭahāret*, 59 (no.78).

¹²⁵ eş-Şirāzī, *el-Muhezzeb*, 1:35.

¹²⁶ el-Cuveynī, *Nihāyetu’l-Matlab*, 1:51.

anlamda eş-Şirâzî, halifeyi temsilen Nişabur'a gönderilmiştir. El-Cuveynî ile biraya gelen eş-Şirâzî, onunla fikir alışverişinde bulunarak münazara yapmıştır. Bu münazara, günümüz Şâfi'î fıkhi çalışmalarında aynı mezhebe müntesip iki fakihin benzer görüşlere sahip olmalarına rağmen uşûl-i fıkhıdaki eğilimlerini göstermesinin yanı sıra yöntem farklılığını furû' meselelere yansıtması açısından önemi haizdir. Bu anlamda onların tartıştıkları ibadet ve nikah meselelerinin odak noktası kıyâs olmuştur.

Müderris kimliği ile ön plana çıkan eş-Şirâzî'nin kıyâs hususunda söyledikleri temsil ettiği ilmî çevrenin görüşlerini rafine ederken, ilmî kişiliğinde aklî ilimler baskın gelen el-Cuveynî, temsil ettiği ilmî çevrenin görüşlerini yeniden yoruma tabi tutmaktadır. Nitekim eş-Şirâzî, kıyâsın tanımı, geçerliliği ve taksiminde daha kategorik düşünürken, el-Cuveynî kelimadan aldığı öncüllerle bu kategorileri problematize etmektedir. Kıyâsın tanımında da görüldüğü üzere, eş-Şirâzî geleneğin kıyâs anlayışını yansıtacak şekilde kıyâs tanımı yaparken, el-Cuveynî, kıyâs unsurlarının farklı varlık kategorilerine sahip olduklarını öne sürerek tam bir kıyâs tanımının yapılamayacağını söyler. Aynı şekilde kıyâsın bilgi ve amel değerinde eş-Şirâzî, geleneğe bağlı kalarak kıyâsı bir aşıl olarak kabul ederken, el-Cuveynî, kelimadan aldığı öncüllerle onun kesin bilgi kategorisinden farklılaşmasından dolayı yöntem olduğunu ifade eder. Bunun yanında, her iki fakih kıyâsın geçerli bir aşıl/yöntem olduğunu kabul etse de onu ispat sadedinde söyledikleri hususlarda da ilmî kişiliklerinin etkili olduğu söylenebilir. Hılâf alanında adından söz ettiren eş-eş-Şirâzî, hılâftan aldığı öncüllerle furû'u yansıtarak onun geçerli bir delil olduğunu ispat ederken, el-Cuveynî daha çok aklî düzlemde epistemolojik bağlamda onun geçerli bir delil olduğunu öne sürmektedir. Bunun bir yansıması olarak kıyâs taksiminde el-Cuveynî epistemolojik açıdan kıyâs türlerini ele alırken, eş-Şirâzî, vasfın varlığı bakımından kıyâs taksimi yapmaktadır.

Yukarıda zikredilen farklılıkların nedenleri arasında coğrafya, hocaların silsilesi, ilmî kişilikleri ve devraldıkları ilmî mirası yorumlama gibi çeşitli değişkenlerden söz edilebilir. Ancak bunlar arasında ön plana çıkan husus, fakihlerin ilmî kişiliğidir. Buradan hareketle geçmiş fakihlerin birikimini gelecek kuşaklara aktardığı için eş-Şirâzî'ye *müderris*, geçmiş birikimi yeniden yoruma tabi tutması bakımından el-Cuveynî'ye *imâm* lakapları verilebilir.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:	Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.
Finansal Destek / Grant Support:	Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.
YZ Kullanım Beyanı / Declaration of AI use:	Yazar, bu çalışmayı oluştururken yapay zeka destekli teknolojileri kullanmadığını beyan etmiştir. / The author declared that no AI-assisted technologies were used in the creation of this article.

KAYNAKÇA

- ‘Abdulkâdir el-Ĥatîb el- Ĥasenî. “Muĥaddime.” *el-Lum‘a fî Uşûli‘l-Fıĥh*, Ebû İshâĥ İbrâhîm b. ‘Alî eş-Şirâzî, içinde 5-73. Mektebetu Nizâm Yakübî el-Ĥaşşa, 2012.
- el-Bâkıllânî, el-Ĥâdî Ebû Bekir Muĥammed b. et-Ṭayyib. *et-Taĥrîb ve‘l-İrşâd*. Tah. ‘Abdulĥamîd b. ‘Alî Ebû Zenîd. 3 c. Beyrut: Muessesetu‘r-Risâle, 1998.
- Butur, Ali. “Cessas ve Kâdı Abdulcebbar’ın Kıyas Anlayışlarının Karşılaştırılması.” Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2019.
- el-Ceşşâş, Ebû Bekr Aĥmed b. ‘Alî er-Râzî. *Uşûlu‘l- Ceşşâş el-Musemmâ el-Fuşûl fî‘l-Uşûl*. Tah. Muhammed Muĥammed Tâmir. 2 c. Beyrut: Dâru‘l-Kutubi‘l-İlmiyye, 2010.
- el-Cuveynî, ‘Abdurmelik b. ‘Abdullah b. Yûsuf b. Muĥammed. *el-Varâĥât*. Tah. ‘Abdullaĥîf Muĥammed el-‘Abd Byy: yy, tsz.
- el-Cuveynî, ‘Abdurmelik b. ‘Abdullah b. Yûsuf b. Muĥammed. *et-Telĥîş fî Uşûli‘l-Fıĥh*. Tah. ‘Abdullah Cûlem en-Nibâlî-Beşîr Aĥmed el- ‘Ömerî. Beyrut: Dâru‘l-Beşâiri‘l-İslâmiyye, tsz.
- el-Cuveynî, ‘Abdurmelik b. ‘Abdullah b. Yûsuf b. Muĥammed. *el-Burĥân fî Uşûli‘l-Fıĥh*. Tah. Şalâh b. Muĥammed b. ‘Uveyĥa. Beyrut: Dâru‘l-Kutubi‘l-İlmiyye, 1997.
- el-Cuveynî, ‘Abdurmelik b. ‘Abdullah b. Yûsuf b. Muĥammed. *Nihâyetu‘l-Maĥlab fî Dirâyeti‘l-Mezheb*. Tah. ‘Abdul‘azîm Maĥmûd ed-Dîb. 19 c. Byy: Dâru‘l-Minhâc, 2007.
- Duman, Soner. *İmam Şâfi‘î’nin Kıyas Anlayışı*. 2. baskı. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Ebû‘l-Ĥuseyin el-Başrî, Muĥammed b. ‘Alî b. et-Ṭayyib. *el-Mu‘temed fî Uşûli‘l-Fıĥh*. Tah. Ĥalîl el-Meys. Beyrut: Dâru‘l-Kutubi‘l-İlmiyye, 1403.
- el-Ebyârî, ‘Alî b. ‘İsmâîl. *et-Taĥĥîk ve‘l-Beyân fî Şerĥi‘l-Burĥân fî Uşûli‘l-Fıĥh*. Tah. ‘Alî b. ‘Abdurraĥmân Besâm el-Cezâir. Kuveyt: Dâru‘d-Diyâ, 2013.

- Hatîb Bağdâdî, Ebû Bekir Aḥmed b. 'Alî b. Şâbit b. Aḥmed b. Mehdî. *Tārîḥu Bağdâd*. Tah. Beşşâr 'Avâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2002.
- İbn Ḥacer el-Heytemî, Aḥmed b. Muḥammed b. 'Alî. *Tuḥfetu'l- Muḥtâc fi Şerḥi'l- Minḥâc*. Byy: el-Mektebetu't-ticâriyyetu'l-Kubrâ, 1983.
- İbn Kâdî Şuhbe, Ebû Bekir b. Aḥmed b. Muḥammed b. 'Ömer. *Ṭabakātu's- Şâfi'iyye*. Tah. El-Hâfîz 'Abdul'alîm Ḥân. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1987.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' 'İsmâil b. 'Ömer. *Ṭabakātu's-Şâfi'iyyîn*. Tah. Aḥmed 'Ömer Hâşim-Muḥammed Zeynuhum Muḥammed 'Azb. Byy.: Mektebetu's-Şekâfeti'd-Diniyye, 1993.
- İbn Salâh, Ebû 'Amr 'Osmân b. 'Abdurrahmân. *Ṭabakātu'l-Fukahâ'i's-Şâfi'iyye*. Tah. Muḥyiddin 'Alî Necîb. Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1992.
- İltaş, Davut. "Fıkıh Usulü Yazımında 'Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi' Ayrımlaşmasının Mahiyeti Üzerine." *Bilimname: Düşünce Platformu*, 7:17 (2009): 65-95.
- Kacı, Temel. "Usûlî Kıyasın Bilgi ve Amel Değeri." *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20:1 (2016): 61-88.
- Kızılkaya, Necmettin. "el-Varakât", *DİA*, 42:518-519.
- el-Muzenî, Ebû İbrâhîm 'İsmâil b. Yaḥyâ b. 'İsmâil. "Muḥtasaru'l-Muzenî." *el-Umm*, eş-Şâfi'î, içinde c 8, 43-443. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1990.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muḥyiddin Yaḥya b. Şeref. *Tezhibu'l-Esmâ' ve'l-Luğât*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz.
- Okuyucu, Nail. *İmam Şâfiî*. Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2020.
- Okuyucu, Nail. "İslâmî İlimlerin Dönüşüm Çağında Bir Fıkıh, Hadis ve Âdâb Âlimi Olarak İmam Nevevî." *İslam İlim Geleneğinde Nevevî*, ed. Nail Okuyucu, içinde 28-181. İstanbul: İSAM Yayınları, 2022.
- Sevgili, Macit. *Cüveynî'nin Kıyas Anlayışı*. Ankara: İSAM Yayınları, 2021.
- es-Subkî, Tâcuddîn 'Abdulvehhâb b. Taḥiyyuddin. *Ṭabakātu's-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ*. Tah. Mahmûd Muḥammed et-Tenâhî -'Abdulfettâḥ Muḥammed el-Ḥulv. Byy: Hicr, 1413/1993.
- eş-Şâfi'î, Ebû 'Abdullah Muḥammed b. İdrîs b. el-'Abbâs b. 'Osmân b. Şâfi'î b. 'Abdumuttalib b. 'Abdumenaf. *el-Umm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990.
- eş-Şâfi'î, Ebû 'Abdullah Muḥammed b. İdrîs b. el-'Abbâs b. 'Osmân b. Şâfi'î b. 'Abdumuttalib b. 'Abdumenaf. *er-Risâle*. Tah. Aḥmed Şâkir. Kahire: Muştafâ el-Bâbî el- Ḥalebî, 1940.
- eş-Şirâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf. *el-Lum'a fi Uşûli'l-Fıkh*. 2. baskı. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- eş-Şirâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf. *et-Tenbih fi Fıkhî's-Şâfi'î*. Tah. Merkezu'l-Hadamât ve'l-Ebhâşî's- Şekâfiyye. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1983.
- eş-Şirâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf. *Şerḥu'l-Lum'a*. Tah. 'Abdulmecîd Turkî. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1988.

- eş-Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. ‘Alî b. Yûsuf. *el-Ma‘ûne fî'l-Cedel*. Tah. ‘Alî ‘Abdul‘azîz el-‘Umeyrînî. Kuveyt: Cem‘iyyetu İhyâi‘t-Turâşî‘l-İslâmî, 1987.
- eş-Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. ‘Alî b. Yûsuf. *el-Muhezzeb fî Fıkhî‘l-İmâmi‘ş-Şâfi‘î*. Byy: Dâru‘l-Kutubi‘l-‘İlmiyye, tsz.
- eş-Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. ‘Alî b. Yûsuf. *Tabağātu‘l-Fukahâ‘*. Tah. İhsân ‘Abbâs. Beyrut: Dâru‘r-Râidi‘l-‘Arabî, 1970.
- Yıldız, Yasin. “Şîrâzî’nin el-Muhezzeb Adlı Eseriyle Cüveynî’nin Nihâyetu-matlab Adlı Eserinin Metot ve Muhteva Açısından Karşılaştırılması (Kitâbü’n-nikâh Çerçevesinde).” Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2022.
- ez-Zerkeşî, Ebû ‘Abdullah Bedreddin Muhammed b. ‘Abdullah b. Bahâdır. *el-Baḥru‘l-Muḥîṭ fî Uşûli‘l-Fıkh*. 8 c. Dâru‘l-Ketbî, 1994.
- ez-Zuḥaylî, Muhammed. *el-İmâmu‘l-Cuveynî İmâmu‘l-Ḥarameyn*. 2. baskı. Dimaşk: Dâru‘l-Ḳalem, 1992.



Kıraat İlmi Tedrisatında Suret (*Vucūhāt*) Çıkarma Tekniği

MURAT OLTULU

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Ankara University, Faculty of Divinity, Türkiye
oltulu@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-6028-3079>

Öz

Kıraat ilminin tedris ve tahsili, teşekkülünden günümüze çeşitli şekillerde icra edilmiştir. Hicri 5. asra kadar bir rivayeti diğerine katmadan okuma (*infirād*) usulü yaygınken, bu tarihten itibaren bütün rivayetleri bir hatimde toplama (*indirāc*) yöntemi gelişmeye başlamıştır. Bu yöntemin tatbikinde muşāfehe ve kitābet çoğunlukla birlikte kullanılmış; özellikle vecihlerin birlikte okunmasında çeşitli yardımcı yöntemlerden yararlanılmıştır. Bu yardımcı yöntemlerden biri, "kurrāse sistemi" olarak bilinen defter tutma yöntemidir. Yöntemin tatbiki çoğunlukla, kıraat eğitiminin bel kemiğini oluşturan "*vucūhāt çıkarma*" uygulamasına bağlıdır. İşte "*vucūhāt çıkarma tekniği*" olarak bilinen ve kıraat imamlarının sıralamasını öğreten bu uygulama çalışmamızın konusunu oluşturmaktadır. Tekniğin anlatımı, *Mısır tārīki*, *Şeyh 'Aṭā'ullāh* mesleğinin sistemi dikkate alınarak gerçekleştirilmiş; rivayet aralığıdaysa yalnızca *'aşere-i suḡrā* yöntemiyle yetinilmiştir. *Tārīk* olarak bilinen ve *takrīb* (*'aşere-i kubrā*) sisteminde dikkate alınan rivayetler anlatıma dâhil edilmemiştir. Anlatımın muallakta inşa edilmemesi için tekniğin dayandığı temeller, yani *ṭārīk* ve mesleklerin sistemi irdelenmiş ve kıraat eğitiminin gelişim seyrine değinilmiştir. Akabinde kıraat eğitiminde öğrenciye kazandırılması hedeflenen yetkinliklerin başında gelen *vucūhāt çıkarma tekniğinin* on temel aşamayı gerektirdiği tespit edilmiştir. Ardından bu aşamalar, teknik hakkında bilgi sahibi olmak isteyenler için öğretici bir çalışma ortaya koymak amacıyla Kur'an'ın ilk ayetlerine uyarlanmıştır. Nihayetinde "*vucūhāt çıkarma tekniğinin*" teorik boyutu ve tatbikatı hakkında bir değerlendirmeye sonuca gidilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kıra'ât, Mısır Tārīki, Şeyh 'Aṭā'ullāh Mesleği, Kurrāse Yöntemi, Vucūhāt Çıkarma Tekniği.

The System of Kurrāse Technique (*Wujūhāt*) in the Study of *Qirā'āt* Abstract

The teaching and learning of the science of *qirā'āt* have been practiced using various technics since its formation. While the method of reciting a single narration without mixing it with another (*infirād*) was common until the 5th century AH, the method of collecting all the narrations in one ḥatim (*indirāḡ*) began to develop thereafter. In the application of this method, *mushāfahah* and scribing were mostly used together, and various auxiliary methods were followed, especially in recitation the *wajīhs* together. One

of these auxiliary methods is the bookkeeping method known as the “*kurrāse method*.” The application of this method is mostly dependent on the practice of “extracting *wujūhāt*,” which constitutes the backbone of *qirāʾat* education. This practice, known as “the technique of extracting *wujūhāt*,” is the subject of this study. The study explores the technique by considering the *tariq of Mişr* and the system of Shaykh ‘Atā’ullah; in the range of narrations, only the ‘Ashara method was limited, and the narrations known as *tariq* and taken into account in the *Taqrib* system were not included in the study. To ensure a sound foundation, the study examines the underlying principles of the technique, namely the systems of *tariq* and *masāliks*, while also discussing the developmental process of *qirāʾat* education. As a result, it has been determined that the technique of extracting *wujūhāt*, one of the most important competencies aimed to be gained by the student in *qirāʾat* education, requires ten fundamental stages. Then, these stages were adapted to the first verses of the Qur’an to provide a didactic framework for those seeking to learn the technique. In the end, it was concluded that the “*wujūhāt* extraction technique” is identified as a highly systematic practice, requiring significant attention and precision in its application.

Keywords: Qirāʾāt, Ṭarīqu Mişr, Shaykh ‘Atā’ullah’s Method, Kurrāsa, Technique of Wujūhāt Recitation.

Giriş

Kur’an’ın lügat, ses, şarf ve nahiv farklılıklarına taalluk eden çeşitli okunuş şekilleri bulunmaktadır.¹ Bu okunuş şekillerinin her birine *harf* veya *vecih* denildiği gibi bunlar, çoğul olarak *hurūf* veya *vucūh* şeklinde de ifadelendirilmektedir.² “Arap nahvine uygunluk,” “resmu’l-muşhafı’l-‘Osmāniye muvafık olmak” ve “sahih bir senetle Hz. Peygamber’e ulaşmak”³ şartları ile sahihliği güvence altına alınan bu okunuş vecihlerinin tümüne birden kıraat denildiği gibi; bir ayette bulunan ve her biri başka bir raviye isnat edilen *vucūhātın* tek seferde fasılasız bir şekilde okunmasına da kıraat denilmiştir.⁴ Ayrıca bu muhtelif okunuş şekillerini konu edinen Kur’an ilimleri dalına da kıraat denilmektedir.⁵ “Kur’an kelimelerinin telaffuzlarını ve bunların çeşitli vecihlerle okunuşlarını ravilerine isnat ederek bildiren bir ilim”⁶ olarak tanımlanan *kıraat* ilminin tedrisinde farklı yöntemler benimsenmiştir.

Tercih edilen kaynakların ve ihtilafların icra türüne göre çeşitli ekol (*ṭarīk*), metot (meslek) ve müfredatların olduğu kıraat ilminde vecihler

¹ el-Lebedî, *Eşeru’l-Kur’ân ve’l-Kirāʾât fi’n-Nahvi’l-‘Arabî*, 314-315; Ömer Başkan, *Anlamı Etkileyen Kıraat Farklılıklarının Tevcihi*, 119-127.

² el-Lebedî, *Eşeru’l-Kur’ân ve’l-Kirāʾât fi’n-Nahvi’l-‘Arabî*, 312.

³ İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-Kirāʾāti’l-‘Aşr*, 1/15; İbnu’l-Cezerî, *Ṭayyibetu’n-Neşr fi’l-Kirāʾāti’l-‘Aşr*, 14-15. beyit.

⁴ Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Ṭayyibetu’n-Neşr*, 41.

⁵ ez-Zurkânî, *Menâhilu’l-‘İrfân fi ‘Ulümü’l-Kur’ân*, 1, 412.

⁶ İbnu’l-Cezerî, *Muncidu’l-Mukri’in ve Mursidi’t-Ṭâlibîn*, 3.

(okunuş şekilleri), temelde yedili, onlu ve on dördü bir sisteme göre tasnif edilmiş ve tedrisatında *seb'a*, *'aşere-i şugrâ* ve *'aşere-i kubrâ* olarak üç farklı müfredat takip edilmiştir. Türkiye'de kıraat eğitiminde bunlardan *'aşere tarîki* (*el-'aşru's-şugrâ*) ve *takrîb tarîki* (*el-'aşru'l-kubrâ*) müfredatı takip edilmektedir. *'Aşere tarîki* veya *el-'aşru's-suğrâ*, Endülüs kıraat imamları arasında yer alan Ebü 'Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053)⁷ yedi kıraat imamına, her kıraat imamının ikişer ravisine ve her ravinin de birer *tarîkine* yer verdiği *et-Teysîr fî'l-Kırâ'âti's-Seb'* adlı eseri⁸ ile bu yedili sistemin ona tamamlanması gayesiyle Şemsuddîn Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. 'Alî b. Yûsuf el-Cezerî (ö. 833/1429) tarafından kaleme alınan *Tahbîru't-Teysîr fî'l-Kırâ'âti'l-'Aşr* adlı eserine⁹ dayanan bir yöntemdir.¹⁰ *Takrîb tarîki* veya *el-'aşru'l-kubrâ* ise yine İbnu'l-Cezerî'nin *en-Neşr fî'l-Kırâ'âti'l-'Aşr* isimli eserinin¹¹ yanı sıra *Takrîbu'n-Neşr fî'l-Kırâ'âti'l-'Aşr* isimli eserine¹² dayanan ve on imam, yirmi raviye ek olarak seksen *tarîkin* yer verildiği bir yöntem türüdür. İbnu'l-Cezerî ayrıca bu *tarîkte* yer verilen rivayetleri, *Ṭayyibetu'n-Neşr fî'l-Kırâ'âti'l-'Aşr* isimli, 1015 beyitten müteşekkil, manzum eserinde toplamıştır.¹³ Türkiye'de gerçekleştirilen *kıraat* ilmi tedrisatı, temelde zikri geçen bu kaynaklara dayandırılan *'Aşere*, *Takrîb* ve *Ṭayyibe'den* müteşekkil üç aşamayı kapsamaktadır.

Diğer taraftan bu üç aşamayı kapsayan kıraat ilmi tedrisatında tercih edilen yöntem ve sistem farklılığı çeşitli ekollerin oluşmasına yol açmıştır. *Tarîk* ve *meslek* olarak ifade edilen bu yöntem ve ekollerin isimlendirilişi, sistemlerinde tercih edilen kaynak eserlerin türüne (*Teysîr/İstanbul Tarîki*; *Şâhibiyye/Mısır Tarîki*); dikkate alınan rivayetlerin sayısına (*Seb'a Tarîki*, *'Aşere Tarîki*) veya icra türüne (*İnfirâd Tarîki*, *İndirâc Tarîki*) göre değişim arz etmektedir.¹⁴ Bu yöntem ve sistemlerin her biri, kıraat ilminin tedrisinin muayyen bir yönünü öne çıkarmakla birbirinden ayrılmaktadır. Bunlardan *Şâhibiyye/Mısır Tarîki*, *Şeyh 'Atâ'ullâh* mesleği, Türkiye'de yaygın takip edilen yöntem türlerinden biridir. Bu makalede kıraat farklılıklarının birlikte okunması (cemedilmesi) yani *indirâc* usulüne göre tatbikinin tekniği bahsi geçen *Mısır Tarîki*, *Şeyh 'Atâ'ullâh* mesleğine göre ele alınacak; ehli nezdinde

⁷ Ebü 'Amr ed-Dânî hakkında yapılan bir çalışma için bkz. Abdurrahman Çetin, *Endülüs'lü Âlim Ebü 'Amr ed-Dânî ve Kıraat İlmindeki Yeri*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015).

⁸ ed- Dâni, *et-Teysîr fî'l-Kırâ'âti's-Seb'*, 2-3.

⁹ İbnu'l-Cezerî, *Tahbîru't-Teysîr fî'l- Kırâ'âti'l-'Aşr*, 97.

¹⁰ Hasan Tahsin Feyizli, *Kırâat-i 'Aşere*, 30.

¹¹ İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kırâ'âti'l-'Aşr*.

¹² İbnu'l-Cezerî, *Takrîbu'n-Neşr fî'l-Kırâ'âti'l-'Aşr*.

¹³ İbnu'l-Cezerî, *Ṭayyibetu'n-Neşr fî'l-Kırâ'âti'l-'Aşr*.

¹⁴ Mustafa Atilla Akdemir, *Kırâat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*, 97.

“*vucūhāt* çıkarma” veya “suret çıkarma” tekniği olarak bilinen ve kendi içerisinde bir sistemi haiz bu uygulamanın öğretici anlatımı gerçekleştirilecektir. Söz konusu teknik, kıraat imamlarının cem’i sırasında sıralamayı öğretmesi hasebiyle kıraat tedrisatının bel kemiğini oluşturmakta; öğrenilmesi ve uygulaması da zaman alan, zahmetli bir süreci gerektirmektedir. Eğitim sırasında ayetlerin *vucūhātını* çıkarmak yerine hazır *vucūhāt* fotokopilerinden yararlanılması tekniğin, bir başka deyişle imamların sıralamasının yeterince öğrenilememesine yol açmaktadır. Dolayısıyla çalışmada tekniğin (imamların sıralamasının) öğrenilmesine ve unutulmamasına katkı sunmak maksadıyla anlatımda öncelikle sistemi dikkate alınan *Mısır Tarihî* ile *Şeyh ‘Atā’ullāh Mesleği* hakkında bilgiler verilmiş; akabinde literatürde tekniğin gelişim seyri irdelenerek ilgili kaynaklardan vecihler çözümlenmiş ve uygulamaları gösterilmiştir.

1. Mısır Tarihî ve Şeyh ‘Atā’ullāh Mesleği – Usul Tercihî

Kıraat ilmi öğretim yöntemleri, ilmî ve kültürel düzeydeki tekâmül ve kıraat hoca ve talebelerinin kemiyet ve keyfiyetindeki değişiklik gibi etkenlere bağlı olarak tarihsel süreçte değişim göstermiştir. Örneğin kıraat ilmi istilahında rivayetten sonraki nakiller için kullanılan *tarîk* kelimesi,¹⁵ meslek erbabı arasında eğitim ve öğretimde takip edilen usul ve yöntemi ifade etmek için de yaygın olarak kullanılmıştır. Söz konusu *tarîk*ler/yöntemler, yukarıda da değinildiği üzere, tahsil (*sem‘a*, *‘arḍ*, *edā’*), icra (*infirād*, *indirāc*), kaynak eser (*şāṭibiyye*, *teysīr*, *taḥbīr*, *ṭayyibe*), nispet edilen zevat ve sayılarına (*seb‘a*, *‘aşere*, *ṭakrīb*), yaygınlık kazandıkları bölgeye (*meğāribe*, *meşāriḳa*) ve uygulamada esas alınan med mertebelerine (*mertebeteyn*, *merātib-i erba‘a*) göre farklı türlere ayrılmaktadır.¹⁶ Bu çalışmada sistemi dikkate alınarak *vucūhāt* çıkarma tekniği anlatılacak yöntem Mısır *tarîk*idir. Türkiye’de yaygın olarak kullanılan bu yöntem, ilkin Mısır ve çevresinde yerleşik bir ekol hâline gelmesi sebebiyle okutulduğu her yerde Mısır *Tarihî* olarak şöhret bulmuştur.¹⁷ Ekolün yerleşmesine, Köprülü Fazıl Mustafa Paşa (ö. 1691) tarafından İstanbul’a davet edilen¹⁸ ‘Alī el-Mansūrī (ö. 1677)¹⁹ öncülük etmiştir. O, bu *tarîk*te temel olarak İbrāhīm b. Mūsā eş-Şāṭibī’nin (ö. 590/1194) *Hırzu’l-Emānī* adlı eserini ve İbnu’l-

¹⁵ el-Kaşṭallānī, *Leṭāifu’l-İşārāt li Funūni’l-Kirāat*, 338.

¹⁶ Akdemir, *Kirāat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*, 97-107.

¹⁷ Yavuz Fırat, “Kirāat İlmi ve Tarikler,” 45.

¹⁸ Akdemir, *Kirāat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*, 120.

¹⁹ Kıraat ilminde *tahrirat* geleneği alanında eser veren Alī el-Mansūrī hakkında yapılan bir çalışma için bkz. Mustafa Tugantay, “Alī el-Mansuri’nin Kirāat İlmindeki Yeri ve Tahrīru’t-turuk ve’r-Rivayat Adlı Eserin Tahlili,” (yüksek lisans tezi)

Cezerî'nin *ed-Durratu'l- Muğıyye'sini*; ikincil olarak da Ebû 'Amr ed-Dānî'nin *Teyşîr*'ini ve İbnu'l-Cezerî'nin *Tahbîr*'ini kaynak olarak takip etmiştir. Ayrıca *takrîb* sisteminde İbnu'l-Cezerî'nin *et-Ṭayyibe* ve *Takrîbu'n-Neşr* isimli eserleri de bu ekolde takip edilmiştir.²⁰ Zikri geçen kaynaklarda varit olan nakilleri uygulama konusunda daha sonra ilim erbabı arasında farklılıklar oluşmuştur. Onlardan bazıları, kaynak eserlerdeki her bir hususu uygulamaya gayret ederek '*azîmet* cihetini tercih ederken; bazıları da bütün detayların edasında külfet bulunduğu, bunun da gerekmediği düşüncesiyle kifayet miktarıyla yetinerek tercihlerini *ruḥşattan* yana kullanmışlardır. İster '*azîmet* ister *ruḥşat* cihetiyle olsun *ṭarîklerin* uygulamaları, vecihlerin sıralaması, tercih ve terki gibi hususlarda da farklı yöntemler kullanılmış ve bu yöntemler *meslek* olarak anılmıştır.²¹ *Mışır ṭarîkinin ruḥşat* cihetini tercih eden ve günümüzde okutulan mesleklerinden biri Şeyḫ 'Atâ'ullâh mesleği olarak anılan meslektir.²² Mesleğin öncüsü Şeyḫ 'Atâ'ullâh Meḫmed en-Necîb b. el-Ḥuseyn Efendi'dir (ö. 1794). Bu mesleğin tedrisinde 'Abdu'l-Fettâh el-Pâlûvî (ö. 1769 sonrası) tarafından telif edilen *Zubdetu'l-İrfân* ile yine bu esere Muhammed Emin Efendi (ö. 1859) tarafından kaleme alınan '*Umdetu'l-Hullân* adlı şerhin yanı sıra; ed-Dimyâtî (ö. 1705) tarafından telif edilen *İthâfu Fuḍalâ'i'l-Beşer* adlı eser temel müracaat kaynakları olarak kullanılmaktadır.²³ Sistemi dikkate alınarak tekniği anlatılacak yöntemler hakkında *ṭarîk* ve *meslek* düzeyinde bilgi verildikten sonra aşağıda kıraat rivayetlerinin tahsil tarihinin seyrine değinilecektir.

2. *İnfirâd Usulünden İndirâc Usulüne Kıraatlerin Cem'i - Tarihi Seyir*

Kıraat farklılıklarının tedrisi hicrî 5. asra kadar, bir kıraat rivayetini diğerine katmadan, müteaddit hatimlerle okumak (*infirâd* usulü) şeklinde olmuştur. Ancak bu tarihten sonra *indirâc ṭarîki* denilen yöntem adı altında "bütün kıraatleri bir hatimde toplama yöntemi" ortaya çıkmış ve az zamanda çok bilgiler öğrenme maksadına yönelik bir eğitim biçimi olarak değerlendirilerek kabul görmüştür. Bu yöntemin tekâmülünde özellikle İbnu'l-Cezerî'nin önemli katkıları olmuştur.²⁴ O, kendisinden önceki alimlerden Ebû'l-Kâşım es-Şafrâvî'nin (ö. 636/1238), *el-İlân* adlı eserinde

²⁰ Muhammed Emin Efendi, '*Umdetu'l-Hullân fi İdâhi Zubdeti'l-İrfân*, 5.

²¹ Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvit İstılahları*, 123.

²² İlgili meslek hakkında yapılan bir çalışma için bkz. İsmail Öden, "Mısır Tariki Şeyh Ataullah Mesleği'nin el-Aşru's-Suğrâ ve el-Aşru'l-Kubrâ Öğretim Usulleri," (yüksek lisans tezi).

²³ İsmail Öden, "Mısır Tariki Şeyh Ataullah Mesleği'nin el-Aşru's-Suğrâ ve el-Aşru'l-Kubrâ Öğretim Usulleri," 28.

²⁴ Murat Akkuş, "İbnü'l-Cezerî'de İndirac Usulü," 561-562.

yönteme işaret etmesinin haricinde diğerlerinin, selevin âdetinden olmadığı gerekçesiyle hoş karşılamayıp eserlerinde uygulamaya yer vermediklerini belirtir. Hâlbuki ona göre bu yöntem, faydasının büyük olması hasebiyle kıraat ilmine karşı ilgi ve iştihak duyan her Müslüman'ın iyi bilmesi gereken bir konudur. O bu yöntemin, kaleme aldığı *en-Neşr* adlı eserinin usul kısımlarının bir semeresi olduğunu vurgular.²⁵

Büyük faydaları olmakla birlikte, İbnu'l-Cezerî tarafından çeşitli müşkülleri de içerdiği vurgulanan bu uygulamanın kullanım izni ve tatbiki birtakım şartlara bağlanmıştır. Öncelikle kıraat alimleri, rivayet ve t̄arīkleri iyice kavramayan hiçbir kimseye bu metotla eğitim vermeyi uygun bulmamış, bu konuda titiz davranmışlardır. Uygulamanın tatbiki konusunda ise iki yaklaşım benimsenmiştir:

1. Evvela Mısırlıların metodu olarak takip edilen yönteme göre yalnızca “mevcut vecihleri (ihtilafları) cemetmeye” yönelik bir uygulama benimsenmiştir.
2. Şamlıların uygulaması olarak benimsenen metoda göre ise “vakıftan vakfa okuyarak cemetme” uygulaması, yani farklı okuyuş türlerini toplama (cemetme) yöntemi benimsenmiştir.

İbnu'l-Cezerî artı ve eksileri olan bu iki tür yöntemden, “*indirâc* t̄arīkinin en güzel tarzı” olarak nitelediği bir üçüncü yöntemi geliştirmiştir. “Bu metotta öğrenci sıralamada ilk olan kurranın kıraatıyla okumaya başlar ve okuyuşları bu ilk okuyuş ile aynı olan diğer kurrayı da okuyuşa katılmış kabul ederek devam eder. Kurranın okuyuş farklılıkları (kıraat ihtilafları) bulunan bir yere gelindiği zaman, vakfı caiz olan bir yerde durur (vakfeder) ve sıralamada ilk olanla birlikte okuyuşları onunla aynı olanları da okuyup tamamlamış olur. Böylece onlar da aradan çıkar. Sonra yeniden o durulan noktaya kadar gelemeyenleri, yine sıralamaya ve okuyuş birliklerine uyararak aynı minval üzere, bütün kurrayı okuyup bitirir.”²⁶ İbnu'l-Cezerî, bu *indirâc* t̄arīkiyle tedrisi kıraat etmek isteyenlerin aşağıdaki dört şarta mutlak surette riayet etmesi gerektiğini vurgular:

1. *Vakf* yani duruş noktalarına riayet
2. *İbtidâ* yani başlangıç noktalarına riayet²⁷

²⁵ İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kırâ'ati'l-'Aşr*, 2:194.

²⁶ Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-neşr*, 425.

²⁷ *Vakf ve ibtidâ* konularıyla ilgili ayrıca bkz. Nihat Temel, *Kur'an Kıraatında Vakf ve İbtida*, 41-54; Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 134; Recep Koyuncu, *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtida*.

3. *Husnu'l-edâ'* (tecvid ve Arap lahni)²⁸ ile okumaya riayet

4. *Terkîb ve (telfîk)* yapmaktan sakınmak.

İbnu'l-Cezerî tahsili, kıraat eğitiminde önemli bir aşamaya tekabül eden *et-Ṭayyibe* adlı manzum eserinde de bu konuya değinmiştir. Söz konusu bölümün (bâbın) metin ve tercümesi önemine binaen aşağıda alınmıştır:

بَابُ إِفْرَادِ الْقِرَاءَاتِ وَجَمْعِهَا

وَقَدْ جَرَى مِنْ عَادَةِ الْأَيْمَةِ ... إِفْرَادُ كُلِّ قَارِيٍّ بِخَتْمِهِ - ٤٢٥

(Kıraat ilminin tedrisi hususunda) Kıraat imamlarından cereyan edip gelen âdet: Her kıraat imamının kıraatini (hatta her ravinin rivayet ve tarihini), bir hatimde okuyup-bitirmek şeklinde idi.

حَتَّى يُؤْهَلُوا لِجَمْعِ الْجَمْعِ ... بِالْعَشْرِ أَوْ أَكْثَرَ أَوْ بِالسَّبْعِ - ٤٢٦

Ta ki öğrenci Kıra'at-ı Seb'ayı, Kıra'at-ı 'Aşere'yi veya bunlardan daha fazlasını bir hatimde okuyarak, Cem'u'l-Cumû'a ehliyet kesbedebilsin.

وَجَمْعَنَا نَحْتَارُهُ بِالْوَقْفِ ... وَغَيْرِنَا يَا حُدُّهُ بِالْحَرْفِ - ٤٢٧

Bizim cem'imizde biz vakfları üs olarak tercih ederken; başkaları, ihtilaf bulunan kelimeleri esas ve hareket noktası alırlar.

بِشَرْطِهِ فَلْيَرْخَ وَقَفًا وَابْتِدَا ... وَلَا يُرَكَّبُ وَلِيُجِدَ حُسْنَ الْأَدَا - ٤٢٨

Bu yöntemi esas alanlar, *vakf* ve *ibtidâ* noktalarına ve birtakım *terkîb* ve *telfîk*ler yapmamaya dikkat etsinler. Dikkat etsinler ki *husnu'l-edâyi* bulabilsinler.

فَالْمَاهِرُ الَّذِي إِذَا مَا وَقَفَا ... يَبْدَا بِوَجْهِ مَنْ عَلَيْهِ وَقَفَا - ٤٢٩

Mahir kimse odur ki, bir kelimedede *vakf* yaptığı zaman, ilerisinden *ibtidâ* edip devam etmek isteyince de yine, adına *vakf* yaptığı kimselerin vecihlerini alarak devam eder.

يَغْطِفُ أَقْرَبًا بِهِ فَأَقْرَبًا ... مُخْتَصِرًا مُسْتَوْعِبًا مَرْتَبًا - ٤٣٠

Bu uygulamayı, okunan veche en yakın olan kurrayı ve buna da en yakın kim ise ona atfederek muhtasar, kısa ve bütün vucûhâtı istiâb edecek, kapsayacak şekilde ve imamların tertip ve sırasına da riayetle devam ettirir.²⁹

3. Kıraat İlmî Tedrisatına Hazırlık Aşaması - Gerekli Yeterlilikler

Kıraat vecihlerinin tasnif, tahsil yöntemleri ve icra biçimleri ile temel kaynakları hakkında bilgiler verdikten sonra konu daha özelleştirilebilir. Her

²⁸ *Lahn* kavramı hakkında detaylı bilgi için bkz. Abdurrahman Çetin, "Lahn," *DİA*, 27:55-56.

²⁹ İbnu'l-Cezerî, *Ṭayyibetu'n-Neşr fî'l-Kırâ'ati'l-Aşr*, Beyit:420-430; Yüksel, *İbn Cezerî ve Ṭayyibetu'n-Neşr*, 426.

ilmin tedrisi için olduğu gibi kıraat ilmi de birtakım keyfiyet ve kemiyet niteliklerini ve bir hazır bulunuşluğu gerektirmektedir. Öncelikle bu ilim, dikkat ve yoğunlaşmayı gerektirdiğinden meselelere vukûfiyet için çocukluk aşamasının tamamlanmış olması gerekmektedir. Söz konusu bu aşamada temel harf eğitimi, tecvit öğretimi ve Kur'an hıfzı gibi konular ikmal edilmiş olmalıdır.³⁰ Özellikle bu aşamada harflerin telaffuzu Arap lahine uygun bir şekilde öğretilerek öğrencinin *fem-i muhsin* seviyesine getirilmesi gerekmektedir. Çünkü vecih farklılıklarını zapturapt altına almayı hedeflemesinin yanı sıra kıraat ilmi tedrisinin önemli hedeflerinden biri bu ilmi tedris edenlerin *fem-i muhsin* olmalarını sağlamaktır. *Mukri* olup harflerin telaffuz niteliğinde eksikliklerin bulunması olgusu, kıraat ilminin amacıyla bağdaşır bir durum değildir. Nitelikli bir temel harf eğitiminin akabinde öğrenilecek ilk rivayet (vecih) türü, coğrafi bölgeye göre değişiklik gösterebilir. Hangi tür olursa olsun Kur'an'ın öğrenilen bu ilk rivayeti, diğer rivayet ve kıraatlerin öğreniminde mukayese unsuru teşkil edeceği için kolaylık sağlayacaktır. Ayrıca öğrenilen bu ilk rivayetin, kıraat eğitimini özellikle *indirâc* usulü ile tedris edecekler için eğitim öncesinde hıfzedilme şartı aranmıştır. Temel harf, tecvit ve hıfz eğitiminin akabinde, genellikle Arapça olan kıraat ilminin kaynaklarına vukûfiyet kesbedebilmek için şarf ve nahvin bilinmesi gerekmektedir. Zira Arap dilbilimi ve kıraat bilimi gayeleri bakımından birbirine oldukça yakındır. Kaynak ve delil bağlamında da aralarında sıkı bir ilişki vardır. Genel uygulama kaidelerini temellendirirken birbirini refere etmektedirler.³¹

Bu noktada kelimelerin özellikle *ferş* (harf, kalıp vb.) yönünden uğradığı değişiklikleri anlayabilmek için *şarf* bilgisine, hareke rivayetlerine ait farklılıkları kavrayabilmek için de *nahiv* (*i'râb*) bilgisine ihtiyaç duyulmaktadır. Arapça gramerini bilme zarureti ihtilafı rivayetleri birlikte okumada *vakf* ve *ibtidâ* kurallarına uymak ve böylece tertibe riayet edebilmek için zorunluluk arz etmektedir.³² Türkiye'de genellikle *el-emşile*, *binâ'u'l-efâl*, *el-mağşud*³³ ve *avâmil*³⁴ kitapları okutularak öğrencinin bu husustaki ihtiyacı giderilmeye, öğrenci böylece kıraat eğitimine hazır hale getirilmeye çalışılmaktadır. Kıraat ilmi tedrisi için ayrıca Resmu'l-Muşâf,

³⁰ Harf eğitimi ve tecvid bilgisi hakkında bir değerlendirme için bkz. el-Hamed, *Mukaddime-i Cezeriyye Şerhi*, 61.

³¹ Aydın Kudat, "Kur'an Kırâati ile Arap Dilbilimi Münasebeti Üzerine," 645.

³² Necati Tetik, *Kırâat İlminin Talimi Başlangıçtan 19. Asra Kadar*, 150.

³³ Hulusi Kılıç, "Şarf," *DİA*, 36:136-137.

³⁴ İsmail Durmuş, "el-Avâmilü'l-Mie," *DİA*, 4:106-107.

Ḍabtu'l-Muşhâf, 'Addu'l-Ây, İsnâd ve Muşhâf bilgileri gerekli görülmüştür.³⁵ Tüm bu aşamalardan sonra öğrencinin kıraat kitaplarının dilini anlayabilmesi için kaynaklardan elde edilerek hazırlanan, imamların isim ve remizlerinin yanı sıra birtakım usul bilgilerini muhtevi temel kavait defterleri ezberletilerek öğrenci kıraat tedrisine hazır hale getirilmektedir.³⁶

4. Kıraat İlmî Tedrisinde Müfredat ve Kurrâse Sistemi

Kıraat ilmini ikmal etmek isteyen öğrenci yukarıda bahsi geçen hazırlık aşamasından sonra okumayı tercih ettiği *ṭarîḳ* ve mesleğin temel müracaat kaynaklarını temin etmek zorundadır. Türkiye'de takip edilen özellikle Mısır Ṭarîḳi Şeyh 'Atâ'ullâh Mesleği'ne göre gerekli olan temel müracaat kaynakları, değinildiği üzere, 'Abdu'l-Fettâḥ el-Pâlûvî'nin *Zubdetu'l-İrfân*'ı ile bu esere Muhammed Emin Efendi tarafından şerh olarak kaleme alınan '*Umdetu'l-Hullân* adlı eser ve ed-Dimyâti'nin *İthâfu Fuṣalâ'i'l-Beşer*'i müracaat kaynakları olarak kullanılmaktadır.

Kıraat tedrisinin ilk aşamasını oluşturan 'Aşere'nin temel müracaat kaynağı olan *Zubdetu'l-İrfân*'ın kullanımına, eğitimini bir hoca gözetiminde sürdüren öğrenci zamanla aşinalık kesbetmektedir. Ancak söz konusu ilmin içeriğine bireysel ve akademik olarak nüfuz etmek isteyenler için bu eserin özelliklerine değinmekte fayda vardır. Eserin kullanımına dair başlıca özelliklerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Eser eş-Şâṭibî'nin *Ḥirzu'l-Emânî*'si ile İbnu'l-Cezerî'nin *ed-Durretu'l-Muḍiyye* adlı eseri esas alınarak, *ṭarîḳ* detaylarına yer vermeden, *el-âşru's-suğrâ* sistemine yani on kıraata göre yazılmıştır.³⁷
2. İhtilaf olan yerlerde Mısır ve İstanbul ṭarîḳlerinin uygulamalarına yer verilmiştir.
3. Kitabın sayfa kenarlarında *tenbihât* başlığı altında her bir Kur'an sayfasında yer alan usul konuları Mushaf tertibi dikkate alınarak karşılaştıkça zikredilmiştir.
4. Tekrardan ve uzayan ifadelerden kaçınmak için, aynı hükmü taşıyan örneği zikretmiş ve "önceden geçtiği gibi" veya "şimdi geçtiği gibi" (كما مر، مر قريبا، ذكر قبل او قبيل) manalarına gelen ifadeler kullanılmıştır.

³⁵ Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. İbn Ebî Dâvûd, *Kitābu'l-Mesâḥif*, 63-75; Tayyar Altıkulaç, *Mesâḥifi Kadîme*, 154-147; Akdemir, *Kırâat İlmî Eğitim ve Öğretim Metotları*, 80-97.

³⁶ İmamlar hakkında bilgi için bkz. Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, 237-256; Ekseriya fotokopi şeklinde olan bu defterciklere, merhum Mehmet Rüştü Aşıkutlu tarafından kaleme alınan deftercikler örnek olarak gösterilebilir.

³⁷ Eserin tanıtım ve tahkiki hakkında yapılan bir çalışma için bkz. Mustafa Atilla Akdemir, "*Hamid b. Abdulfettah el-Paluvî, hayatı, ilmî şahsiyeti, eserleri ve Zübdetü'l-İrfan adlı eserinin metodolojik tanıtımı ve tahkiki*," (doktora tezi).

Bazen de bu gönderi, (كاهدى) kelimesinde olduğu gibi müşterek hükmü taşıyan örnek zikredilerek yapılmıştır.

5. İmamların ihtilaf ettiği bir kelime Kur'an'da birkaç kez geçecekse aynı hükmü alma koşuluyla ilk karşılaşılan yerde hükmü açıklanmış ve sonrakileri kapsayacak şekilde "her nerede vaki olursa," "her nerede gelirse" (حيث وقع، حيث جاء) gibi pratik ıstılahlar tercih edilmiştir.³⁸

Temel müracaat kaynağının kullanım yöntemine kısaca değinildikten sonra belirtilmelidir ki gerçekleştirilen kıraat eğitimi modern bilimin niteliklerinden sayılan eleştiriye dayalı ve analitik akademik bir eğitim olmaktan ziyade hazır bir şablonun bir öğretici aracılığıyla öğrenciye aktarımı şeklinde vuku bulmaktadır.³⁹ Bu sebeple eğitimde, yararlanılan kaynakların mukaddimesi, yazarın kitabını telif yöntemi, tarihi vb. akademik nitelikli konularla ilgilenmek yerine, doğrudan ihtilafın aktarıldığı pasajlara yönelir. İhtilaf hakkındaki pasajlardan elde edilen bilgilerin uygulanmasında ise kolaylaştırıcı bir unsur olarak yardımcı birtakım tekniklerin geliştiği görülür. Bu yöntemlerden biri "kurrâse sistemi" olarak bilinen ve vecihlerin şematik sıralamasının yapıldığı, yani *vucûhâtın* çıkarıldığı defter tutma yöntemidir. Aşağıda bu yöntemde *vucûhât* çıkarmada takip edilmesi gereken sürece, aşamalar halinde değinilecektir.

5. Kıraat İlmî Tedrisinde Vucûhât Çıkarma Aşamaları

Bu başlıkta kıraat eğitiminin bel kemiğini oluşturan ve eğitim aracılığıyla öğrenciye kazandırılması hedeflenen en önemli yetkinliklerden biri olan *vucûhât* çıkarma tekniği, 10 temel aşamada anlatılabilir:

1. Aşama: Ayetin Arapça sureti, ayet uzunluğu ve yardımcı defterin sayfa yapısı dikkate alınarak hem kâğıttan tasarruf etmek hem de *vucûhâtın* sayfadan taşmaması ve bütünlüklü bir metin oluşturulabilmesi için önceden tasarlanmalıdır. Bunun için tercih edilen defterin düz çizgili olmak yerine bir ölçü imkânı sağlayan kareli metot defteri olmasına dikkat edilmelidir. *Vucûhât* çıkarma aşamasında hata yapma ihtimaline karşı, kurşun kalem kullanılmalıdır. Bir nüsha oluşturulmak isteniyorsa şayet, suret

³⁸ Akdemir, *Kıraat İlmî Eğitim ve Öğretim Metotları*, 164-165.

³⁹ Ülkemizde gerçekleştirilen kıraat eğitimi hakkında eleştirel bir yaklaşım için bkz. Emre Ahırşan ve İmran Çelik, "Türkiye'de Sürdürülen Kıraat Tedrisatı Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme," 219-246.

- taşhîh* edildikten sonra tükenmez kalemle veya bilgisayar hattıyla yeniden yazılabilir.⁴⁰
2. Aşama: Kur'an imlasının, "resm-i osmânî" ile "resm-i kıyâsî" arasında ayrışmasından ötürü, bilinçli bir şekilde tercih edilmesi ve tercih edilen imlanın doğru yazılması gerekmektedir. Mushaf imlası yazıda bulunmasına rağmen okunmayan ya da yazıda yer almadığı halde okunan harfleri mündemiçtir. Yani yazı-okuyuş örtüşmesi söz konusu değildir.⁴¹ Bu sebeple tedrisat sırasında tercih edilen imlanın yazımında yanlışlarından kaçınmak için ayet suretleri mümkün olduğunca matbu bir Kur'an metnine bakılarak yazılmalıdır. Bunun için yardımcı materyaller arasında müracaat edilecek, hattı açık ve taşınması kolay bir Mushaf bulundurulmalıdır. Ayet metni yazılırken hareketler metne eklenmeksizin yazılmalıdır.
 3. Aşama: Sureti yazılan ayette bulunan ihtilaflı okuyuşlar kaynak eserlerden tespit edilmeli ve ilgili ayetin üzerine formüller şeklinde yazılmalıdır. Bu teknik, *vucûhât* çıkarma aşamasında hatırlatıcı bir işlev görerek kaynak metne yeniden dönmeye gerek bırakmayacak ve karinin dikkatini toplamasına yardımcı olacaktır.
 4. Aşama: *Vucûhât* çıkarma, (أَ دَ حَ كَ نَ نَ فَ زَجَعُ بَعِ حَلِّ) terkinde remizleri yazılan imamların hiyerarşik tertibine göre yapılmalıdır.⁴² Bu sıralamada dikkate alınması gereken birtakım hususlar vardır. Öncelikle her iki *ravi* de okuyuşta ittifak ediyorsa raviler yerine sadece *imamın remzi* yazılmalıdır. İhtilaf ettikleri takdirdeyse her birinin kendine özgü *remzi* yazılmalıdır. Örneğin ittifak ettikleri bir okuyuşta raviler Nâfi' (ن) (ö. 169/785)⁴³ *remzi* altında toplanırken, ihtilaf ettikleri noktada her biri Kâlûn (ك) (ö. 220/835)⁴⁴ veya Verş (ج) (ö. 197/812)⁴⁵ şeklinde kendi remizleri ile yazılmalıdır. Bu sıralamada dikkate alınması gereken bir diğer husus, sıralamada önce gelen kıraat imamının sonra gelenden mukaddem olmasıdır.

⁴⁰ Bilgisayarın kıraat tedrisatına dahil edilmesinin olumlu ve olumsuz birtakım sonuçları olabilir. Örneğin teşekkül eden suretin el yazısının içerdiği kusurları içermemesi, zamanla daha kalıcı olması vb. hususlar olumlu sonuçlar arasında değerlendirilebilir. Diğer taraftan karinin Mushaf hattı yazma becerisinin gelişmemesi, bilgisayar kullanımının olumsuz etkileri arasında değerlendirilebilir.

⁴¹ İmla konusunda detaylı bilgi için bkz: Mehmet Emin Maşalı, "İbn Haldûn'un Gözüyle Mushaf İmlası," 7; Mehmet Emin Maşalı, Kur'an'ın Metin Yapısı, 140.

⁴² Bu hususu İbnu'l-Cezerî, "مُرْتَبًا" şeklinde ifade etmektedir.

⁴³ İmam hakkında bilgi için bkz. Tayyar Altıkulaç, "Nâfi' b. Abdurrahman," *DİA*, 32:287-289.

⁴⁴ Ravi hakkında bilgi için bkz. Tayyar Altıkulaç, "Kâlûn," *DİA*, 24:268-269.

⁴⁵ Ravi hakkında bilgi için bkz. Tayyar Altıkulaç, "Verş," *DİA*, 43:63.

Yani Nāfi' (ل), İbn Keşîr'den (ـ) (ö. 120/738)⁴⁶ önce geldiği için okuyuşu da ondan önce alınmak zorundadır. Benzer şekilde önce gelen imamın ravisi sonra gelen kıraat imamından mukaddemdir. Dolayısıyla okuyuşu önce alınmalıdır. Örneğin ilk imamın ikinci ravisi Verş (ج), ikinci imam İbn Keşîr'den (ـ) mukaddemdir ve tertibe riayet gereği okuyuşu önce alınmalıdır. *Vucūhāt* bu hiyerarşik sıralamaya göre çıkarıldıktan sonra, en son, yine bu sıralamaya göre sağlaması yapılarak tüm imam ve ravilerin çıkıp çıkmadığı kontrol edilmeli⁴⁷ ve varsa bir eksiklik giderilmelidir.

5. Aşama: Metni ve ihtilafı okuyuşları, üzerine yazılan ayetin *vucūhātı* sağ taraftan çıkarılmaya başlanır. *Tahkik* olan yerlere çizgi çizilir. Çizginin buradaki anlamı ilgili imamın farklı bir okuyuşa sahip olmadığı ve *tahkik* okuduğudur.
6. Aşama: İmamların tertibi gereği ilk imam Nāfi' (ل) olması hasebiyle *vucūhāt* çıkarmaya ilk onunla başlanır. Okuyuşunda farklılık bulunmayan tüm imamlar, kendisine bu ilk okuyuşta iştirak eder.⁴⁸ Yani remizleri ilk imamla yan yana yazılır. Eğer tüm imamlar aynı okuyuşu gerçekleştiriyorlarsa zaman kazanmak için karşısına *كلهم* veya *جمهور* yazılır. Örneğin:

الرحمن الرحيم

كلهم / جمهور veya ا د ح ك ن ف ر ج ع خ ل

7. Aşama: İlk imam ve okuyuş şekli çıktıktan sonra, atıf kuralı işletilerek “soldan sağa doğru” gidilmelidir. İlk imama atfedilerek karşılaşılan ilk ihtilaf noktasına kadar gelmiş ancak bir önceki imamın okuyuşuna iştirak edememiş imamların okuyuşu, yine imamların tertibi dikkate alınarak sonuna kadar çıkarılmalıdır. Örneğin:

مالك يوم الدين

مَلِكٌ ا د ح ك ن ف ج ع

مَالِكٌ ن ر ج ع خ ل

⁴⁶ İmam hakkında bilgi için bkz. Tayyar Altıkulaç, “İbn Keşîr,” *DİA*, 20:131-132.

⁴⁷ Bu hususu İbnu'l-Cezerî, “مُسْتَوْعِبًا” şeklinde ifade etmektedir. Bu bakımdan *vucūhāt* çıkarma en başından itibaren dikkatli yapılmalıdır. Çünkü en başta alınması unutulmuş bir imam veya ravinin *vucūhātı* sebebiyle çıkarılan tüm metin silinip baştan yazılmak zorunda kalınabilir.

⁴⁸ İbnu'l-Cezerî bu hususu “okunan veche en yakın olan kurranın atfedilmesi ve buna da en yakın kim ise onu atfederek”, “يُخَطِّفُ أَقْرَبًا بِهِ فَأَقْرَبًا” şeklinde ifade eder.

8. Aşama: “Sondan başa doğru” kuralı yeniden işletilerek bu defa ayetin baş tarafına doğru olan vecihler, hiçbiri geride bırakılmayınca kadar alınmalıdır. Yukarıdaki ayet bir öncesi ile birleştirilerek buna örnek verilebilir:

الرحمن الرحيم مالك يوم الدين
 _____ مَلِكٍ _____ ا د ح ك ف جع
 ادغام_مَلِكٍ_____ ح
 _____ مَالِكٍ _____ ن ر يع خل
 ادغام_مَالِكٍ_____ يع

Görüleceği üzere, ilk imamın okuyuşu alınmış ve bu okuyuşa iştirak eden imamlar çıkarılmıştır. Akabinde ilk imama iştirak edemeyenlerin okuyuşları alınmıştır. Sonrasında ikinci ihtilaf noktasındaki farklılıklar imamların sıralaması dikkate alınarak çıkarılmaya başlanmıştır. Bu noktada soldan sağa doğru giderken ilk ihtilaf noktasındaki farklılıklar da dikkate alınarak ayetin *indirāc* usulü üzere tüm vecihleri çıkarılmıştır. Özellikle ihtilafın yoğun olduğu ayetlerde farklı vecihlerin, ilgili kelimenin hemen altına yazılmasına dikkat edilmelidir.

9. Aşama: Bu kural tüm imam ve ravilerin remzi çıkıncaya kadar işletilmeli ve sağlaması için yine (أ د ح ك ن ف ر ج ع ي غ خ ل) terkibi takip edilerek tüm imam ve ravilerin *vucūhātının* çıkıp çıkmadığı kontrol edilmelidir. Şayet varsa bir eksik suret yeniden çıkarılmalıdır.
10. Aşama: Çıkarılan suret üstada arz edilmeli, üstat tarafından suret kontrol edilmeli ve muşāfehete talebe dinlenilmelidir.⁴⁹ Oluşan metin böylece muşāhhaḥ hale getirilerek arşivde muhafaza edilmeli veya yayın hayatına kazandırılmalıdır.⁵⁰

⁴⁹ Kıraat eğitiminde ilgili suretin birebir ahzedilmesinin yanında koro şeklinde dersi icra edenler de bulunmaktadır. Ancak dersi koro şeklinde işlemenin, kıraat tedrisinin niteliğini etkilediği konusunda eleştiriler bulunmaktadır.

⁵⁰ Bu konuda bir nüsha bildiğimiz kadarıyla henüz yayınlanmamıştır. *İindirāc* usulü üzere kıraat ilminin tedrisini yaptıran üstatlar ya bizzat vucūhātı talebeye çıkarttırmakta ya da birtakım fotokopilerden yararlanmaktadırlar. Örneğin böylesi bir nüsha merhum İbrahim Tanrıku (ö. 2023) tarafından üç cilt halinde *taḳrīb* üzere öğrencilerine yazdırılmış ve bu nüsha çoğaltılarak talebelerle paylaşılmıştır. Diğer taraftan bir nüsha basımının kıraat ilmi tedrisini zayıflatacağı hususunda da endişeler bulunmaktadır. Bu endişelerin yanı sıra söz konusu işin oldukça zahmetli ve ihtisas gerektiriyor olması, bugüne kadar böyle bir nüshanın basılmamasına neden olmuş olabilir.

Vucūhāt çıkarma tekniği aşamalar hâlinde anlatıldıktan sonra bir sonraki bölümde Besmele bahsi, el-Fātiha ve el-Bağara Suresi'nin ilk ayetlerinin *vucūhātı* çıkarılmaya çalışılacaktır. Bu tercihin sebebi eğitimin ilk aşamalarının önem arz etmesidir. Çünkü teknik, Mushaf tertibine göre ilk ayetlerde kavrandıktan sonra geriye müteakip ayet ve sayfalarda onun uygulanması kalmaktadır.

6. Suret Çıkarma Tekniği Uygulamaları

6.1. Sure Evvelinde İsti'āze -Besmele ve el-Fātiha Suresi Birinci ve İkinci Ayetlerin Suretleri

Suret çıkarma aşamalarında bahsedildiği üzere, öncelikle ayetin metni yardımcı deftere yazılır. Ayette ihtilaflı bir okuyuş yoksa aşağıdaki gibi metin kısaltılarak yazılabilir:

أعوذ بالله بسم الله الحمد

Temel müracaat kaynağı olan *Zubdetu'l-İrfān*'ın ilgili sayfalarından söz konusu ayet metninde bulunan *vucūh* türleri tespit edilir. Sure evvelinde bulunan okuyuşlar, *Zubde*'de aşağıdaki şekilde geçmektedir:

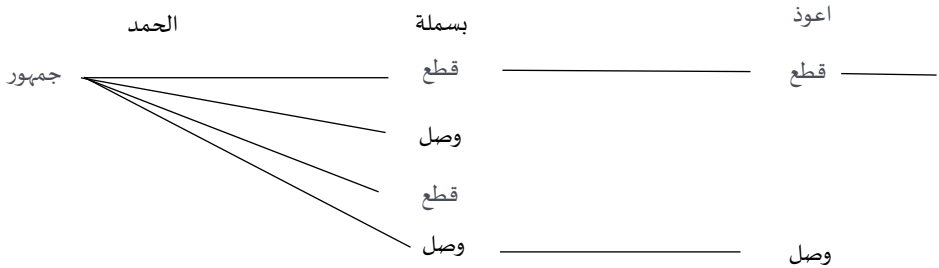
“واعلم انه يجوز في اول الفاتحة وفي كل سورة سوى براءة اربعة اوجه لجميع القراء إذا ابتدؤوا بها وصل الكل وقطع الكل ووصل الاول مع قطع الثاني” “وقطع الاول مع وصل الثاني ونعنى با الكل الا استعاذة والبسملة واول سورة الفاتحة”

“Bil ki, el-Fātiha Suresi'nin ve et-Tevbe Suresi hariç bütün surelerin evvelinde, kıraat imamlarının tamamı dört suret caiz görmüştür. *İbtidā* yapmak istediklerinde vaşl-ı kull kaç' i kull, vaşl-ı evvel me'a kaç'i şānī, kaç'i evvel me'a vaşl-ı şānī okurlar. *el-Kull* kelimesi ile isti'āze, besmele ve el-Fātiha Suresi'nin evvelini (*el-ḥamdu*) kastediyoruz.”⁵¹

Burada dikkat edilmesi gereken sure evvelinde “dört vecih” bulunması “اربعة اوجه لجميع القراء” ve bu hususta da kıraat imamlarının ittifak etmeleridir. Kıraat imamlarının tamamı okuyuşta ittifak ettikleri için geriye bu dört *sureti* sıralaması kalmaktadır. Ancak bu dört farklı okuyuşun tertibi, takdim-tehiri konusunda *ṭarīkler* ve meslekler arasında farklılık söz konusudur. *Mışır Ṭarīki*, *Şeyh 'Aṭā'ullāh* mesleğine göre ilk suret *الكل قطع* ile başlanır ve tamamında *قطع* yapılır. Sonuna kadar gidildikten sonra “atıf kuralı” işletilerek tüm vecihler, sondan başa doğru sırasıyla takip edilerek alınır. Bu kural gereği ikinci durakta bekleyen vecih *وصل* olduğu için sonraki vecih “قطع الاول مع وصل الثاني” olacaktır. İkinci suret okurken başa çıkmamaya dikkat edilmelidir.

⁵¹ el-Pālūvī, *Zubdetu'l-İrfān*, 6-7.

Çünkü o takdirde farklı bir okuyuş devreye girecektir. İkinci sureti başladığı yere kadar olan kısım da kurrāse sisteminde altı boş bırakılmalı, yani çizgi çekilmemelidir. İkinci vecih alındıktan sonra başa dönülürken, karşılaşılan ilk durak olan ikinci durakta mümkün bütün ihtimaller okunmuş olduğundan en başa dönülmelidir. Burada ilk okuyuş olan قطع alındığı için üçüncü vecih olarak diğer ihtimal olan وصل alınmalıdır. İlk durağın وصل suret ile ikinci durakta okunması mümkün olan bütün vecihler sırasıyla alınmalıdır. Mezkûr tarīke göre قطع ile başladığı için ikinci durakta vecih yine قطع ve üçüncü vecih de böylece “وصل الاول مع قطع الثاني” olacaktır. Geriye kalan vasıl ihtimali de alınarak *vucūhāt* tamamlanmalıdır. Böylece dördüncü vecih “وصل الكل” olmuş olacaktır. Son vecihte okuyuşu toparlamak için tüm ayetlerde en başından başlanmasına dikkat edilmelidir. Burada *indirāc* usulü üzere çözümlenmeye çalışılan sure evvelindeki *vucūhātın* kurrāse sisteminde sureti aşağıdaki şekildedir:



6.2. el-Fātiha Suresi Üçüncü ve Dördüncü Ayetlerin Suretleri

İindirāc usulü üzere sure evveli besmele *vucūhātı* böylece çıkarıldıktan sonra bir sonraki ayete geçilir. Suret çıkarma aşamaları burada da sırasıyla izlenmelidir. Ayetlerin sonundaki durakların “itibari” olduğu unutulmamalıdır. Örneğin الرحمن الرحيم ayetinde durulursa cumhura göre *taḥkīk* okumak gerekecektir. Ancak kaynak metin, öğretim için olsa gerek bu iki ayeti birlikte dikkate alarak anlatmıştır. Buna göre her iki ayet öncelikle deftere yazılır:

الرحمن الرحيم مالك يوم الدين

Akabinde kaynak eserden ayetteki ihtilafı okuyuşlar tespit edilir. İlgili kısımda şu şekilde geçmektedir:

“الرحيم مالك – قرأ بغير الف- (ادح ك ف جمع) وبإدغام الميم في الميم في الوصل (ى)”

“الرحيم مالك” ayetindeki مَالِك kelimesinde elif olmaksızın مَلِك şeklinde okuyanlar (ادح ك ف جمع)’dir.”⁵²

Kaynak metinde okuyuşların tamamı ayrı ayrı zikredilmez. Okuyuşlardan biri zikredilirken diğerinin kari tarafından anlaşılması beklenir. Örneğin burada مَلِك şeklinde okuyanlar açık açık zikredilirken مَالِك okuyanlardan açıkça bahsedilmemiştir. Buna göre مَلِك şeklinde okuyanlar (ن ر يع خل) ise مَالِك şeklinde okuyanların, metinde zikri geçmeyen (ادح ك ف جمع) olduğu çıkarılmalıdır. مَالِك kelimesinde bulunan okuyuşlar böylece tespit edildikten sonra, kaynak metin bir sonraki ayetteki *vucūhāta* kadar okunmaya devam edilir. Yine aynı مَلِك kelimesinin makablinde misil bir harf geçmesi sonucu oluşan *idgām* okuyuşu, müteakip vecih olarak tespit edilebilir. Kaynak metinde şu şekilde geçmektedir:

“الرحيم مالك- وبادغام الميم في الميم في الوصل (ى)“

“Vaşl halinde م harfinin م harfine idgāmı ile okuyan es-Sūsī’dir (ى).”⁵³

Idgām ile okuyan es-Sūsī (ى) (ö. 261/874)⁵⁴ olduğuna göre, *taḥkīk* ile okuyanlar es-Sūsī’nin (ى) dışındakilerdir (غير ى).⁵⁵ *Vucūhāt* kaynak metinden böylece çözümlendikten sonra, tespit edilen yabancı vecihler ayet metninin üzerine formüller halinde aşağıdaki şekilde yazılır:

ملك: ادح ك ف جمع

مالك: ن ر يع خل

إدغام: ى

الرحمن الرحيم مالك يوم الدين

Tüm bu hususlar yerine getirildikten sonra *vucūhāt* çıkarmaya başlanabilir. (أ د ح ك ن ف ز ج ع ي ع خ ل) terkiibi gereği *vucūhāt* çıkarmaya en mukaddem imam Nāfi‘ (١) ile başlanır. Bu okuyuşta ona iştirak edenler sonuna kadar çıkacaklardır. Burada مَلِك okuyanlardan Ebū ‘Amr’ın (ح) (ö. 154/771)⁵⁶ ikinci ravisi es-Sūsī (ى) *idgām* okuduğundan, imam yerine yalnızca ilk ravinin çıkarılabileceği ve dolayısıyla yalnızca onun remzinin yani Dür’ün (ط) (ö.

⁵² el-Pālūvī, *Zubdetu'l-‘İrfān*, 7.

⁵³ el-Pālūvī, *Zubdetu'l-‘İrfān*, 7.

⁵⁴ Ravi hakkında bilgi için bkz. Tayyar Altıkulaç, “Sūsī,” *DİA*, 37:576.

⁵⁵ Konu hakkında daha fazla bilgi için bkz. Mithat Aça, *Takrib Kaideleri*, 23.

⁵⁶ Tayyar Altıkulaç, “Ebū Amr b. Alâ,” *DİA*, 10:94-96.

248/862 [?]) yazılması gerektiği unutulmamalıdır. Bu husus kurrāse yönteminde şu şekilde gösterilebilir:

الرحمن الرحيم مالك يوم الدين

_____ مَلِكٍ _____ اد ط ك ف جع

İlk vecih böylece çıkarıldıktan sonra soldan sağa doğru takip edildiğinde yine مالك kelimesi ile karşılaşılır. Kelimede bulunan ilk vecih alındığına göre şimdi ikinci vecih olan مَالِكِ veçhi alınabilir. Çok daha geriye gidilmediği için de burada مَالِكِ veçhinin çıkarılması gerekir. Kurrāse sisteminde suret bu defa aşağıdaki gibi olacaktır:

الرحمن الرحيم مالك يوم الدين

_____ مَلِكٍ _____ اد ط ك ف جع

_____ مَالِكِ _____ ن ر يع خل

İkinci vecih de böylece çıkarıldıktan sonra soldan sağa takip edildiğinde الرحمن الرحيم kelimelerinde art arda bulunan م ما harflerinin *idgām* vechine sıra geldiği görülür. Bu vechi okuyan yukarıda tespit edildiği üzere es-Sūsī'dir (ى). Okuyuşu alınırken es-Sūsī'nin (ى) aynı zamanda مَلِكِ kelimesindeki okuyuşu unutulmamalıdır. Buna göre ayetin *indirāc* usulü ile tüm vecihleri aşağıdaki şekilde çıkmış olacaktır:

ملك: اد ح ك ف جع

مالك: ن ر يع خل

إدغام: ى

الرحمن الرحيم مالك يوم الدين

_____ مَلِكٍ _____ اد ط ك ف جع

_____ مَالِكِ _____ ن ر يع خل

_____ مَلِكٍ _____ ادغام ى

6.3. el-Fātiha Suresi Beşinci Ayetin Sureti

Vucūhāt çıkarma aşamaları gereği yapılacak ilk iş, ayetin metnini deftere yazmak; akabinde de kaynak metinlerden ihtilaflı okuyuşları tespit etmek olacaktır. El-Fātiha Suresi'nin beşinci ayeti ile ilgili kaynak metinde imamlar arasında bir ihtilaf söz konusu olmadığından ayet metni aynıyle çıkarılabilir:

اياك نعبد واياك نستعين

جمهور

6.4. El-Fātiḥa Suresi Altıncı Ayetin Sureti

Ayetin metni öncelikle deftere yazılır:

اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم

Akabinde kaynak eserden ayetteki ihtilafli okuyuşlar tespit edilir. İlgili kısımda şu şekilde geçmektedir:

“الصراط المستقيم صراط، بالسین مکان الصاد فهما حيث وقعا (ز یس) وبإشمامهما الزاي ابن وقعا (ض) وبا لإشمام في الأول هنا خاصة (ق) ”

“الصراط المستقيم صراط” kelimelerinde bulunan ص harfinin yerinde س ile okuyan imamlar her nerede gelirse (ز یس) ’tir. Her iki kelimenin ص harfinde kalın bir ز harfine işmâm ile her nerede gelirse okuyan Ḥalef’tir. (ض). Buradakilerin ilkine has olmak üzere Ḥallād (ق) da işmâm okumaktadır.”⁵⁷

Ayetlerde bulunan vecihlerin tespiti bir sonraki ayette bulunan kelimeye geçinceye kadar devam ettirilmelidir. Devamında şu tespitlere yer verilmektedir:

“وبضم الهاء التي في عليهم والهم ولديهم حيث وقعت (ف) وبضم هأت الجمع والتثنية التي وقعت بعد ياء ساكنة حيث وقعت (يع) ”

“وبضم الهاء التي في عليهم والهم ولديهم” kelimelerinde bulunan (ه) harfinin ḍammesi ile her nerede gelirse okuyan imamlar (ف يع) ’dır. Bu kelimelerin, sakin ye’den sonra gelen cem’ ve teşniyelerinin ḍammesiyle her nerede gelirse maḍmûm okuyan yalnızca Ya’qûb’tur (يع).”⁵⁸

Çok karşılaşılan diğer bir vecih de böylece tespit edildikten sonra, tüm vecihler hatırlatıcı formüller şeklinde ayet metninin üzerine yazılmalıdır:

السراط: زيس سراط: زيس

اشمام: ف سراط: ض ضم: ف يع

اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم

⁵⁷ el-Pālūvī, *Zubdetu'l-‘İrfān*, 8.

⁵⁸ el-Pālūvī, *Zubdetu'l-‘İrfān*, 8.

Bu aşamadan sonra artık *vucūhāt* çıkarılabilir. Kıraat imamlarının sıralaması gereği ilk imam olan Nāfi' (ن) ile vucūhāta başlanır. Görüleceği üzere ilk imamın bu ayette ihtilafı bir okuyuşu bulunmamaktadır. Aynı şekilde farklı bir okuyuşu bulunmayan imamlar, Nāfi' (ن) ile çıkacaklardır. Kurrāse yöntemiyle bu durum şu şekilde gösterilebilir:

سراط: زيس	اشمام: ف	اشمام: ض	ضم: ف يع
اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم			

ا ه ح ك ن ر ج ع خ ل

Bu ilk okuyuşta Nāfi' (ن) ikinci imamın ikinci ravisi ve Ḥamza (ف) (ö. 156/773)⁵⁹ ile Ya'qūb (يع) (ö. 205/821), ileride okuyuşları olduğu için iştirak edememişlerdir. İlk vechi böylece çıkardıktan sonra soldan sağa doğru gidilirken karşılaşılan ilk vechi alınmalıdır. Burada karşılaşılan ilk kelimenin *علمهم* kelimesi olduğu görülür. Dolayısıyla kelimedeki bulunan *ضم* vechi alınmalıdır. Ancak hatırlanacağı üzere okuyuşta imamın çıkabilmesi için her iki ravinin de rivayette ittifak etmeleri gerekmektedir. Ruveys'in (يس) (ö. 238/852)⁶⁰ ileride farklı bir okuyuşu olduğu için burada yalnızca Ravḥ (ح) (ö. 233/847-48[?])⁶¹ çıkmak durumundadır. Bu aşağıdaki şekilde gösterilebilir:

سراط: زيس	اشمام: ف	اشمام: ض	ضم: ف يع
اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم			

ا ه ح ك ن ر ج ع خ ل

ح ع ل م ه م

Soldan sağa doğru kuralı işletilerek yeniden ayetin başına doğru takip edildiğinde karşılaşılan bir diğer ihtilafı kelimenin *صراط* kelimesi olduğu görülür. Ancak kelimedeki okuyuşları, imamların her birinin ileride farklı vechileri olduğu için alınmaz. Bu sebeple ileriye doğru yeniden devam edilmelidir. Bu defa *الصراط* kelimesinde bulunan ihtilafı okuyuşlar ile

⁵⁹ Tayyar Altıkulaç, "Hamza b. Habîb," *DİA*, 15:511-513.

⁶⁰ Tayyar Altıkulaç, "Ruveys," *DİA*, 35:274.

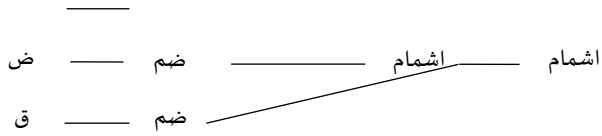
⁶¹ Tayyar Altıkulaç, "Ravḥ b. Abdülmü'min," *DİA*, 34:472.

karşılaşılır. Kelimede toplanan ihtilaflı okuyuşlar imamların sıralaması dikkat edilerek alınmalıdır. Burada önde gelen imamın ravisinin sonra gelen imamdaki mukaddem olduğu, dolayısıyla Kınbül'ün (ج) Hamza'dan (ف) önce alınması gerektiği unutulmamalıdır. Bunun yanı sıra aynı okuyuşla birlikte atıf kuralı gereği birlikte ilerleyen Kınbül (ج) (ö. 291/904) ile Ruveys'in (یس), ikinci ravinin farklı okuyuşu devreye girinceye kadar devam ettiği; ancak ikinci ravinin sonuna kadar çıkamadığı görülür. Dolayısıyla farklılık bulunan son kelimeye kadar iştirak eden ikinci ravinin okuyuşu hemen altından alınmalıdır. *Vucūhātın* buraya kadar olan kısmı şu şekilde gösterilebilir:

	السراط: زیس	سراط: زیس	
	اشمام: ف	اشمام: ض	ضم: ف یع
	اهدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیهم		
ا ه ح ك ن ر جع خل	_____		
حه	عَلَّمَهُمْ	_____	حه
ز	السِّرَاطَ	سِرَاطَ	ز
یس	عَلَّمَهُمْ	_____	یس

Kelimede bulunan bir diğer okuyuş da Hamza'nın (ف) *işmâm* okuyuşudur. İlkinde her iki ravinin ittifak ettiklerini ancak ikincisinde yalnızca Halef'in (ض) *işmâm* okuduğu dikkate alınmalıdır. Dolayısıyla Hallād (ق) (ö. 220/835) ikincisine gelinceye kadar Halef'e (ض) iştirak edecek ancak orayı geçemeyecektir. Bu sebeple Halef'in (ض) okuyuşundan hemen sonra kelimenin altından düzeltilerek okuyuşu son vecih olarak çıkarılmalıdır. Düz çizginin *taḥkīk* manasına geldiği unutulmamalıdır. Her iki ravinin de *zam* kuralı alınarak *vucūhāt* tamamlanmalıdır. Ayetin suretinin son aşaması şu şekilde gösterilebilir:

	السراط: زیس	سراط: زیس	
	اشمام: ف	اشمام: ض	ضم: ف یع
	اهدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیهم		
ا ه ح ك ن ر جع خل	_____		
حه	عَلَّمَهُمْ	_____	حه
ز	السِّرَاطَ	سِرَاطَ	ز
یس	ضم	_____	یس



6.5. İki Sure Arasında Suret Çıkarma Uygulaması/ 1/el-Fātiha: 7-2/el-Bakara:1

İndirâc usulü üzere iki sure arasında bulunan vecihleri tespit etmeye geçmeden önce ayet metni deftere yazılmalıdır:

غير المغضوب عليهم ولا الضالين بسملة الم

Ayetlerin metnini yazdıktan sonra ilk surenin son ayetinde bulunan vecihler kaynak eserlerden tespit edilmelidir. İlgili kısımlarda şu şekilde geçmektedir:

عليهم, بضم الميم التي للجمع في الوصل مع صلتها بواو حيث وقعت (د جمع) وبخلف (ب). فعلم انه يقدم الصلة علا عدمها في طريق إستانبول وبالعكس في مصر

“*عليهم* kelimesinde bulunan cem‘ mîminin *vaşl* hâlinde و harfine sılası ile okuyan her nerede gelirse (د جمع)‘dir. *Huluf* ile okuyan ise *Qālūn*‘dür (ب). Bil ki şıla (صلة) okuyuşu *‘adem-i şılaya* İstanbul tarîkinde mukaddemdir. Mısır tarîkindeyse aksidir.”⁶²

Görüleceği üzere kaynak eser sonraki ayetlerde sık karşılaşılabilecek bir vecih olan *صلة* okuyuşunu burada anlatarak “*حيث وقعت* /her nerede gelirse” ifadesi ile kurala bağlamıştır. Bundan sonra karşılaşılabilecek tüm cem‘ mîmlerinde *صلة* okuyan imamlar (د جمع) ve *huluf* ile *Qālūn* (ب) olacaktır. Ayetlerde bulunan vecihlerin tespiti bir sonraki ayette bulunan kelimeye geçinceye kadar devam ettirilmelidir. Devamında şu tespitlere yer verilmektedir:

وبضم الهاء التي في عليهم والميم ولدهم حيث وقعت (ف) وبضم هأت الجمع والتثنية التي وقعت بعد ياء ساكنة حيث وقعت (يع)

“*عليهم*, *والميم*, *ولدهم* kelimelerinde bulunan (ه) harfinin *dammesi* ile her nerede gelirse okuyan

(ف)‘dir. Bu kelimelerin, *sakin ye*‘den sonra gelen cem‘ ve teşniyelerinin *dammesi*yle her nerede gelirse okuyan yalnızca *Ya‘qūb*‘dur (يع).”⁶³

⁶² el-Pālūvī, *Zubdetu'l-‘İrfān*, 7.8.

⁶³ el-Pālūvī, *Zubdetu'l-‘İrfān*, 8.

Yine çok karşılaşılan bir vecih böylece tespit edildikten sonra, iki sure arası besmele vucūhātında geçen vecihler kaynak eserlerden tespit edilmelidir. İki sure arasında ne tür okuyuşlar bulunduğu kaynak eserde aşağıdaki şekilde geçmektedir:

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ (ا د ن ر جع) ووصل اخر السورة باول الاخرى تارة وسكت بينهما سكتة خفيفة من غير قطع تارة اخرى (ج ح ك يع) وبا لوصول فقط (ف خل)

“el-Enfāl ve et-Tevbe suresi arası hariç, Kur’an’ın tamamında iki sure arasında besmele okuyanlar (ا د ن ر جع)’dir. Surenin sonunu diğerinin başlangıcına وصل ederek yani “vaşl bi-lā besmele” ile yine ikinci bir kez de durmaksızın hafif bir سكت ile “sekit bi-lā besmele” okuyanlar (ج ح ك يع)’dir. Yalnızca وصل ile “vaşl bi-lā besmele” okuyanlar ise (ف خل)’dir.”⁶⁴

İki sure arasında besmele okuyanların hangi vecihleri okuduğu ise aşağıdaki ibarede geçmektedir:

ويجوز بين السورتين ثلاثة اوجه لأهل البسملة وصل الطرفين مع البسملة وقطع الطرفين مع البسملة وقطع الطرف الاول ووصل الطرف الثاني مع البسملة

“İki sure arasında ehl-i besmele için, besmele ile surenin sonu ile diğer surenin evvelini birleştirerek وصل الكل، وصل الكل ve وصل ثاني şeklinde, üç vecih caizdir.”⁶⁵

Böylece iki sure arasında bulunan ve kaynak eserden tespit edilmeye çalışılan vecihler şu şekilde gösterilebilir:

	الم	بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ	ولا الضالين
ادح كن رجع يع	قطع الكل	قطع	قطع
	وصل ثاني	وصل	
	وصل	وصل	وصل
ج ح ك يع		بلا بسملة	سكت
ج ح ك يع [ف خل]		بلا بسملة	وصل

İki sure arasında bulunan vecihler tespit edilip böylece formüle edildikten sonra müteakip surenin ilk ayetinde bulunan farklı okuyuşlar tespit edilmelidir. Sure tertibine göre el-Fātiha’dan sonra karşılaşılan ilk sure

⁶⁴ el-Pālūvī, *Zubdetu'l-‘İrfān*, 6.

⁶⁵ el-Pālūvī, *Zubdetu'l-‘İrfān*, 7.

olan el-Bağara suresinin ilk ayetinde bulunan okuyuşlar kaynak metinden belirlenmelidir. İlgili kısımda şu şekilde geçmektedir:

الم، قرأ حروف التهيي من أوائل السور بسكتة خفيفة يفصل بعضها من بعض سواء كان حرفا واحدا أو أكثر من ذلك

“İster tek harfli isterse tek harften fazla olsun sure evvelinde bulunan hece harflerini hafif bir sekte ile birbirinden ayırarak okuyan Ebū Ca‘fer’dir (جع).”⁶⁶

Ayetlerde bulunan vecihler ve iki sure arası besmele vechi böylece tespit edildikten sonra, vecihler hatırlatıcı formüller şeklinde ayet metninin üzerine yazılmalıdır:

صلة:ب د جع

سكت: جع

ضم:ف يع

غير المغضوب عليهم ولا الضالين بسملة الم

Görüleceği üzere iki sure arasında bulunan okuyuşların tespiti nispeten büyük bir yekûn tutmuştur. Ayetlerde ihtilaflı kelimelerin bulunması ve konunun ilk kez ele alınması, bu yekûnun farklılaşmasına yol açabilmektedir. Bu aşamadan sonra kurrâse sistemine göre vucûhât çıkarılabilir. Aynı şekilde (أ د خ ك ن ف ز جع يع خلن) terkibi dikkate alınarak en mukaddem imam olan Nâfi‘ (I) ve okuyuşta ona iştirak edenlerle başlanmalıdır. Nâfi‘in (I) ravilerinden Kâlûn’un (ب) *huluf* ile *şıla* okuduğu ve besmele *vucûhâtında* beş vecih okuduğu anımsanarak *vucûhât* çıkarılmaya başlanabilir. İlk vecih şu şekilde gösterilebilir:

صلة:ب د جع

سكت: جع

ضم:ف يع

غير المغضوب عليهم ولا الضالين بسملة الم

قطع قطع قطع اح ك ن ر

İlk vecihte Nâfi‘in (I) okuyuşunu aldıktan sonra diğer imamlar, geride okuyuşları bulunup bulunmadığına göre teker teker çıkarılmalıdır.

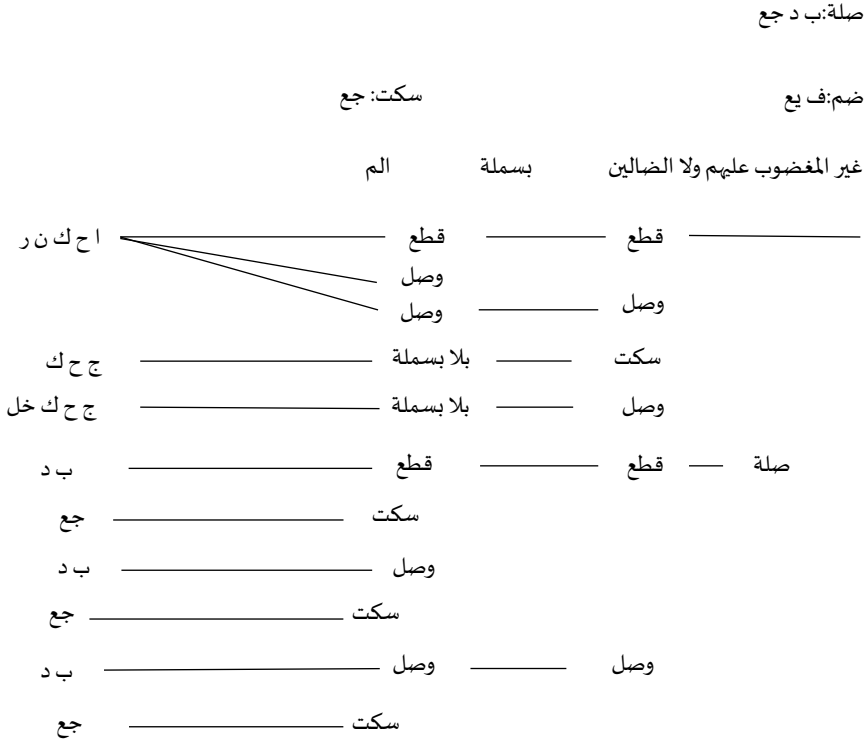
⁶⁶ el-Pālūvī, *Zubdetu'l-‘İrfān*, 10.

Görüleceği üzere İbn Keşir (د), Hamza (ف), Ebū Ca'fer (جع), Şeyh Ya'qūb (يع) ve Halef-i 'Aşir (خل), geride okuyuşları olduğu için ilk vecihte çıkamamışlardır. Bu ilk vecihten sonra, sondan başa doğru gitme kuralı işletilerek ikinci veche geçilebilir. Karşılaşılan ilk kısım الم kısmıdır. Burada Ebū Ca'fer (جع), سكت okumaktadır. Ancak daha ileride farklı bir okuyuşu olduğu için ikinci vucūhāt olarak alınamamaktadır. Bundan dolayı diğer kelimeye geçilmelidir. Gelen ikinci kısım besmele olduğu için besmele vucūhātına dair yukarıda tespit edilen beş vecih, imamların sıralaması dikkate alınarak çıkarılmalıdır. Bu aşama aşağıdaki şekilde gösterilebilir:

		صلاة: ب د جع	
	سكت: جع	ضم: ف يع	
	الم	بسملة	غير المغضوب عليهم ولا الضالين
ا ح ك ر	قطع	قطع	_____
	وصل	وصل	_____
	وصل	وصل	_____
ج ح ك	بلا بسملة	سكت	_____
ج ح ك خل	بلا بسملة	وصل	_____

Vakflarda toplanan besmele vucūhātı böylece çıkarıldıktan sonra müteakip diğer kelimeye geçilebilir. Karşılaşılan ilk kelime olan عليهم kelimesinde toplanan vucūhāt, bir sonraki vucūhāt olarak yine imamların sıralaması dikkate alınarak çıkarılabilir. Kelimedeki bulunan vucūhāt alınırken ayetin sonundaki besmele vucūhātının yine aynı şekilde alınmak durumunda olduğu unutulmamalıdır. Vucūhātın sonuna kadar çıkamayan imamlar aşağıda görüleceği üzere sondan başa doğru gidilirken takıldığı yerden alınarak çıkarılmalıdır. Örneğin Kālūn (ب) ve İbn Keşir (د) ile birlikte ikinci surenin başına kadar gelen Ebū Ca'fer (جع), sekite okuduğundan dolayı mezkūr imamlarla birlikte çıkamayacaktır. Bu yüzden bir sonraki okuyuşta vucūhātı çıkarılmalı ve akabinde diğer besmele vucūhātına geçilmelidir. Ebū Ca'fer (جع) üç vecih okuduğu için ikinci ve üçüncü besmele vucūhātından sonra yine sekite okuyuşu alınmalıdır. Okuyuş sırasında yukarı çıkılmadan sekite okuyuşu, surenin hemen başından alınmalıdır. Aksi takdirde bir üst

durakta bekleyen mukaddem imamın okuyuşunun devreye gireceği unutulmamalıdır.⁶⁷ Bu aşama aşağıdaki şekilde gösterilebilir:



Görüldüğü üzere besmele vechinin hemen altından Ebü Ca'fer'in (جمع) okuyuşu çıkarılmıştır. *علمهم* kelimesinde bulunan *صلة* okuyuşu böylece alındıktan sonra yine aynı kelimeye çıkarılmayı bekleyen bir diğer okuyuşa geçilebilir. O okuyuş *ضم* okuyuşudur. Bu vechi icra eden imamlar *ف يع*'dir. Besmele vucûhâtında ise not ettiğimiz üzere *Hamza* (ف), yalnız bir vecih okurken; *Ya'kûb* (يع) beş vecih okumaktaydı. Bu sebeple öncelikle *Hamza*'nın (ف) vechi çıkacak; bu okuyuşta *Ya'kûb* (يع) ona iştirak edecek ve ardından da *Ya'kûb*'un (يع) kalan besmele vucûhâtındaki dört vechi alınarak suret tamamlanacaktır. Mukaddem imamın okuyuşunun öne nasıl geçtiğinin örneğini burada da görmek mümkündür. Bu aşama ve el-Fâtiha ile el-Bağara arasında bulunan iki sure arası vucûhâtın nihai şekli aşağıdaki gibi gösterilebilir:

صلة:ب د جمع

⁶⁷ İbnu'l-Cezerî'nin işaret ettiği, yöntemin dikkat edilmesi gereken yönlerinden biri işte burasıdır. ضم:ف يع

سكت: جمع

	الم	بسملة	غير المغضوب عليهم ولا الضالين
ا ح ك ن ر	قطع وصل وصل	قطع وصل	قطع وصل
ج ح ك	بلا بسملة	سكت	
ج ح ك خل	بلا بسملة	وصل	
ب د	قطع	قطع	صلة
جمع	سكت		
ب د	وصل		
جمع	سكت		
ب د	وصل	وصل	
جمع	سكت		
ف يع	بلا بسملة	وصل	ضم
يع	قطع وصل وصل بلا بسملة	قطع وصل وصل سكت	

Vucūhāt böylece tamamlandıktan sonra imamların sıralaması olan (ا د ح)
 (ك ن ف ر ج ع ي ح خ ل) terkibine göre suret kontrol edilmeli ve sağlanması
 yapılmalıdır. Çıkarılmayan bir imam veya ravi varsa suret gözden geçirilerek
 tashih edilmelidir. Özellikle uzun ayetlerde düzeltme büyük bir emek
 gerektireceğinden *vucūhāt* en başından dikkatlice çıkarılmalıdır. Çıkarılan
 suret bu aşamadan sonra eğitimi yürüten kıraat hocasına müşāfeheden
 okunmalı ve telaffuz yanlışları da giderilerek ders tamamlanmalıdır.

Sonuç

Kur'an'ın muhtelif okunuş şekillerini konu edinen ve Kur'an ilimlerinden biri olan kıraat ilminin tedris ve tahsili, teşekkülünden günümüze çeşitli

şekillerde icra edilmiştir. Özellikle hicrî 5. asra kadar bir rivayeti diğerine karıştırmadan okuma (*infirād*) usulü yaygınken, bu tarihten itibaren bütün rivayetleri bir hatimde toplama (*indirāc*) yöntemi gelişmeye başlamıştır. Bu yöntemin tekamülünde özellikle İbnu'l-Cezerî'nin önemli katkıları olmuştur. O, bu yöntemin faydasının büyük olması hasebiyle kıraat ilmine ilgi ve iştiaak duyan her Müslüman tarafından iyi bilinmesi gerektiğini düşünmüştür. Bununla birlikte rivayet ve t̄arīkleri iyice kavramayan kimselerin yöntemi kullanmaları uygun görülmemiş; bir başka deyişle yöntemin kullanım izni ve tatbiki birtakım şartlara bağlanmıştır. Her şeyden önce kıraat ilminin tahsili için uzun bir zamanı kapsayacak bir hazırlık süreci gerekli görülmüştür. Bunlardan temel harf, tecvit ve hıfz eğitiminin yanı sıra, kelimelerin fonetik, morfolojik ve sentaktik yapılarında meydana gelen değişimleri anlamayı ve temel kaynakları kullanabilmeyi mümkün kılacak Arapça gramer bilgisi; ayrıca *resmu'l-muşhāf*, *ḍabtu'l-muşhāf*, *'addu'l-āy*, *isnād* ve *muşhāf* bilgileri gerekli görülmüştür.

Günümüzde Türkiye'de gerçekleştirilen kıraat eğitimi hazır bir şablonun, bir öğretici aracılığıyla öğrenciye aktarımı şeklinde vuku bulmaktadır. Bu sebeple eğitimde yararlanılan kaynakların mukaddimesi, yazarın kitabını telif yöntemi, tarihi vb. akademik nitelikli konularla ilgilenmek yerine doğrudan ihtilafın aktarıldığı pasajlarla ilgilenilmektedir. Bu pasajlardan elde edilen bilgilerin uygulanmasında ise "kurrāse sistemi" olarak bilinen ve vecihlerin şematik sıralamasının yapıldığı, yani vucûhâtın çıkarıldığı defter tutma yöntemleri geliştirilmiştir. Bu çalışmada yöntemin uyarlanması sırasında karşılaşılan hususlar hakkında bilgiler verilmiş ve tekniğin anlatımı gerçekleştirilmiştir.

Buna göre kıraat eğitiminin bel kemiğini oluşturan ve eğitim aracılığıyla öğrenciye kazandırılması hedeflenen en önemli yetkinliklerden olan vucûhât çıkarma tekniğinin on temel aşamayı gerektirdiği görece tespit edilmiştir. Ardından bu aşamalar konu hakkında bilgi sahibi olmak isteyenler için Kur'an metninin ilk ayetlerine uyarlanmıştır. Nihai olarak "vucûhât çıkarma tekniğinin" son derece sistematik bir uygulama olduğu ve tatbikinin yoğun bir dikkat gerektirdiği sonucuna ulaşılmıştır.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:	Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.
Finansal Destek / Grant Support:	Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.
YZ Kullanım Beyanı / Declaration of AI use:	Yazar, bu çalışmayı oluştururken yapay zeka destekli teknolojileri kullanmadığını beyan etmiştir. / The author declared that no AI-assisted technologies were used in the creation of this article.

KAYNAKÇA

- Aça, Mithat. *Takrib Kaideleri*. İstanbul: Haciveysizade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2022.
- Ahırşan, Emre ve İmran Çelik. "Türkiye'de Sürdürülen Kıraat Tedrisatı Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme." *Kilitbahir* 23 (2023): 219-246.
- Akdemir, M. Atilla. *Kırâat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*. İstanbul: İFAV, 2015.
- Akdemir, M. Atilla. "*Hamid b. Abdulfettah el-Paluvî, Hayatı, İlmi Şahsiyeti, Eserleri ve Zübdetü'l-İrfan Adlı Eserinin Metodolojik Tanıtımı ve Tahkiki*." Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1999.
- Akkuş, Murat. "İbnü'l-Cezerî'de İndirâc Usulü". *Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu 01-04 Kasım 2018*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Altıkulaç, Tayyar. *Mesâhîfi Kadîme*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022.
- Altıkulaç, Tayyar. "Nâfi' b. Abdurrahman." *DİA*, 32:287-289.
- Altıkulaç, Tayyar. "Kâlûn." *DİA*, 24:268-269.
- Altıkulaç, Tayyar. "Verş." *DİA*, 43:63.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbn Kesîr." *DİA*, 20:131-132.
- Altıkulaç, Tayyar. "Ebû Amr b. Alâ." *DİA*, 10:94-96.
- Altıkulaç, Tayyar. "Sûsî," *DİA*, 37:576.
- Altıkulaç, Tayyar. "Hamza b. Habîb." *DİA*, 15:511-513.
- Altıkulaç, Tayyar. "Ruveys." *DİA*, 35:274.
- Altıkulaç, Tayyar. "Ravh b. Abdülmü'min." *DİA*, 34:472.
- Başkan, Ömer. *Anlamı Etkileyen Kıraat Farklılıklarının Tevcihi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Çetin, Abdurrahman. *Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Çetin, Abdurrahman. *Endüslü Âlim Ebû 'Amr ed-Dânî ve Kıraat İlmindeki Yeri*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.
- Çetin, Abdurrahman. "Lahn." *DİA*, 27:55-56.

- ed-Dānī, Ebū ‘Amr. *et-Teysīr fī'l-Kirā'āti's-Seb'*. Tah. Otto Pretzl. Beyrūt: Dāru'l-Kitābi'l-'Arabī, 1984.
- Durmuş, İsmail. “el-Avâmilü'l-Mie.” *DİA*, 4:106-107.
- Efendi, Muhammed Emin. *‘Umdetu'l-Hullān fī İzāhi Zubdeti'l-‘İrfān*. Tah. Mehmet Çaba. 2 c. İstanbul: Haciveyisade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2021.
- Feyizli, H. Tahsin. *Kirāat-i Aşere*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- el-Hamed, Ğanim Kaddûrî. *Mukaddime-i Cezeriyye Şerhi*. Çev. Mücella Hacımısıroğlu. İstanbul: İFAV, 2021.
- el-Kastallānī, İmām Şihābuddīn. *Leṭā'ifu'l-İşārāt li Funūni'l-Kirā'āt*. Tah. ‘Amir Seyyid ‘Osmān, ‘Abduşşabūr Şāhin. Kāhire, 1972.
- Kılıç, Hulusi. “Sarf.” *DİA*, 36:136-137.
- Koyuncu, Recep. *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtida*. İstanbul: Haciveyisade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2022.
- Kudat, Aydın. “Kur’an kırâatı ile Arap dilbilimi münasebeti üzerine”. *Turkish Studies Religion* 15:1 (2020): 63-75.
- el-Lebedî, Muḥammed Sumeyr Necīb. *Eşeru'l-Kur‘ān ve'l-Kirā'āt fī'n-Naḥvi'l-'Arabī*. Kuveyt: Dāru'l-Kutubi's-Şekāfe, 1978.
- Maşalı, M. Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî*. Ankara: OTTO, 2016.
- Maşalı, M. Emin. *Kur‘an’ın Metin Yapısı*. Ankara: OTTO, 2015.
- Maşalı, M. Emin. “İbn Haldûn’un Gözüyle Mushaf İmlası.” *Usul İslam Araştırmaları* 22:22 (2014): 7-24.
- el-Pālūvî, Hāmīd b. ‘Abdu'l-Fettāh. *Zubdetu'l-‘İrfān*. İstanbul: Hilal Yayınları, ts.
- Tugantay, Mustafa. “Ali el-Mansuri’nin Kıraat İlmindeki Yeri ve Tahrîru’t-turuk ve’r-Rivayat Adlı Eserin Tahlili.” Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2018.
- Temel, Nihat. *Kıraat ve Tecvit İstilahları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- Temel, Nihat. *Kur‘an Kıraatında Vakf ve İbtida*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Tetik, Necati. *Kıraat İlminin Talimi Başlangıçtan 19. Asra Kadar*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.
- Öden, İsmail. “Mısır Tarihi Şeyh Ataullah Mesleği’nin el-Aşru’s-Suğrâ ve el-Aşru’l-Kubrâ Öğretim Usulleri.” Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2019.
- İbnu'l-Cezerî, Şemsuddīn Ebū'l-Ḥayr Muḥammed b. Muḥammed. *Muncidu'l-Muḳri’in ve Mursidi't-Ṭālibīn*. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1980.
- İbnu'l-Cezerî, Şemsuddīn Ebū'l-Ḥayr Muḥammed b. Muḥammed. *Taḥbîru't-Teysīr fī'l- Kirā'āti'l-'Aşr*. Tah. Aḥmed Muḥammed Mufliḥ. Ürdün: Dāru'l-Furḳān, 2000.
- İbnu'l-Cezerî, Şemsuddīn Ebū'l-Ḥayr Muḥammed b. Muḥammed. *en-Neşr fī'l-Kirā'āti'l-'Aşr*. Tah. ‘Alī Muḥammed Dabbā’. 2 c. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 2002.

- İbnu'l-Cezerî, Şemsuddîn Ebû'l-Ḥayr Muḥammed b. Muḥammed. *Takrîbu'n-Neşr fî'l-Ḳırâ'âti'l-'Aşr*, Tah. İbrâhîm 'Atve 'Ivâz. Kâhire: Dâru'l-Ḥadîs, 2004.
- İbnu'l-Cezerî, Şemsuddîn Ebû'l-Ḥayr Muḥammed b. Muḥammed. *Ṭayyibetu'n-Neşr fî'l-Ḳırâ'âti'l-'Aşr*. Muḥammed Temîm ez-Zuġbî. Cidde: Dâru'l-Hudâ, 1994.
- İbn Ebî Dâvûd, 'Abdullâh b. Suleymân. *Kitâbu'l-Meşâḥîf*. Çev. Abdulkadir Karakuş. Ankara: Ankara Okulu, 2018.
- Fırat, Yavuz. "Kırâat İlmi ve Tarikler." *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29:2 (2011): 37-55.
- Yüksel, A. Osman. *İbn Cezerî ve Ṭayyibetu'n-Neşr*. İstanbul: İFAV, 1996.
- ez-Zurġânî, Muḥammed 'Abdu'l-'Azîm. *Menâhîlu'l-'İrfân fî 'Ulûmi'l-Ḳur'ân*. 2 c. Maṭba'atu 'İsâ el-Bâbî el-Ḥalebî. yy. ts.



Tefsir İlminin Mahiyeti Hakkında Ebū Ḥayyān'ın Tartıştığı Muasır İbn Teymiyye midir?

ABDULLAH KARACA

Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Selçuk University, Faculty of Theology, Türkiye
akaraca@selcuk.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-6755-257X>

Öz

Tefsirde sadece erken dönem alimlerinden gelen rivayetlere bağlı kalınıp kalınmayacağı ve müfessirin kendi çıkarımlarını ileri sürüp süremeyeceği konusu tefsir tarihinin başlangıcından beri tartışılmaktadır. Ebū Ḥayyān (654-745/1256-1344) da *el-Baḥru'l-Muḥīṭ*'in mukaddimesinde ismini vermediği bir çağdaşıyla bu konuyu tartıştığını beyan etmiştir. Günümüzde bazı araştırmacılar ṭabaḳāt kitaplarındaki verilerden hareketle Ebū Ḥayyān'ın *el-Baḥru'l-Muḥīṭ*'in mukaddimesinde eleştirdiği muasırın İbn Teymiyye (661-728/1263-1328) olduğunu iddia etmektedirler. Aynı dönemde yaşayan ve bir süre aynı şehirde bulunan Ebū Ḥayyān ile İbn Teymiyye'nin ilginç bir hikayesi vardır. Aralarındaki ilişki hakkında özel araştırmalar dahi yapılmıştır. Bu makalenin amacı söz konusu iddiayı değerlendirmektir. Makalede öncelikle iki alimin birbirleriyle olan ilişkisi analiz edilmiştir. Akabinde Ebū Ḥayyān'ın tartıştığı muasırının İbn Teymiyye olduğu yönündeki iddialar gözden geçirilmiştir. Daha sonra söz konusu iddialar İbn Teymiyye'nin tefsir anlayışı bağlamında kritik edilmiştir. Ṭabaḳāt kaynaklarındaki bilgiler ve İbn Teymiyye'nin tefsir yöntemi göz önünde bulundurulduğu takdirde *el-Baḥru'l-Muḥīṭ*'in mukaddimesindeki muasırın İbn Teymiyye olması kuvvetle muhtemeldir. Fakat *el-Baḥru'l-Muḥīṭ*'in mukaddimesinde eleştirilen tefsir kuramı büyük ölçüde İbn Teymiyye'nin bakış açısıyla örtüşse de bazı açılardan farklılıklar barındırmaktadır. Bu sebeple bahsi geçen muasır kişinin, tefsirde salt nakle bağlılığı savunan başka biri olması da ihtimal dahilindedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Ebū Ḥayyān, İbn Teymiyye, el-Baḥru'l-Muḥīṭ, Selef, Rivayet.

Is Ibn Taymiyya the Contemporary with Whom Abū Ḥayyān Argued About the Nature of *ʿilm al-Tafsīr*?

Abstract

The question of whether Qur'anic exegesis should be confined solely to the transmitted reports from early scholars or whether the exegete is permitted to offer their own interpretations has been a subject of debate since the beginning of Tafsīr. Abū Ḥayyān

(654-745/1256-1344) also also stated in his muqaddimah to *al-Baḥr al-Muḥīṭ* that he discussed this issue with an unnamed contemporary. Today, some scholars claim that Ibn Taymiyya (661-728/1263-1328) was the contemporary whom Abū Ḥayyān criticized in the introduction to *al-Baḥr al-Muḥīṭ* based on the narrations in the books of *ṭabaqāt*. There is an interesting story of Abū Ḥayyān and Ibn Taymiyya, who lived in the same period and in the same city for a while. There have even been special studies on their relationship. The aim of this article is to evaluate this claim. The article first analyzes the relationship between the two scholars. Subsequently, the claims that Ibn Taymiyya was the contemporary of Abū Ḥayyān are reviewed. These claims are then criticized in the context of Ibn Taymiyya's understanding of tafsīr. Considering the information in the sources of *ṭabaqāt* and Ibn Taymiyya's method of tafsīr, it is highly probable that Ibn Taymiyya was the contemporary in the introduction of *al-Baḥr al-Muḥīṭ*. However, although the exegetical theory criticized in *al-Baḥr al-Muḥīṭ*'s muqaddimah overlaps with Ibn Taymiyya's point of view to a great extent, there are some differences in some aspects. For this reason, it is possible that the contemporary in question was someone else who only advocated the dependence on transmission in tafsīr.

Keywords: Tafsīr, Abū Ḥayyān, Ibn Taymiyya, al-Baḥr al-Muḥīṭ, Salaf, Narration.

Giriş

İslami ilimler içerisinde mahiyeti etrafında en çok tartışma bulunan ilim muhtemelen tefsirdir. Tefsirin sistematik bir ilim hüviyetine sahip olup olmadığı, sınırları, istimdat ettiği ilimler, mahiyeti gibi pek çok konu tartışılmaktadır.¹ Tefsir ilminin keşfedici bir işlevle sınırlı kalıp kalmayacağı, açımlayıcı-yorumsal bir işleve de sahip olup olmadığı da günümüzde tartışılan bir meseledir.²

Tefsir ilminin mahiyeti hakkında ilk asırlardan beri tartışma konusu olan önemli bir konu, tefsirde sadece erken dönem alimlerinden gelen rivayetlere bağlı bir faaliyetle sınırlı kalınmayacağı ve müfessirin kendi çıkarımlarını ileri sürüp süremeyeceği meselesidir. Erken dönemden itibaren kimi alimler tefsirde seleften gelen açıklamalarla yetinmek gerektiğini ileri sürmüş ve aksini benimseyen müfessirleri tenkit etmiştir. Örneğin Basra dil mektebinin öncü simalarından ‘Abdumelik b. Ḳureyb el-‘Aşma‘ī (122-216/740-831) reyle tefsire karşı çıkan ve Kur’an’ı reyle tefsir edenleri eleştiren alimlerden biridir. O, Kur’an’ı kendi reyile tefsir ettiği gerekçesiyle Ebū ‘Ubeyde Ma‘mer b. el-Muşennā’yı (110-209/824?) kınamıştır.³ Er-Rāğib el-İşfahānī (343-954/V.-XI. yüzyılın ilk çeyreği) gerekli

¹ Tefsir ilminin mahiyeti hakkında ilmi bir toplantı için bkz. Murat Sülün (ed.), *Tefsir Nasıl Bir İlimdir? Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*. Klasik dönemden çağdaş döneme belli başlı alimlerin tefsir ilminin mahiyetine yaklaşımı hakkında kolektif bir çalışma için bkz. Enes Büyük (ed.), *Tefsir İlminin Mahiyetine Yaklaşımlar*.

² Konu ile ilgili farklı yaklaşımlar için bkz. Enes Büyük, *Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu*, 133-168.

³ Rivayete göre Ebū ‘Ubeyde, *Mecāzu'l-Ḳur‘ān*’ı yazdığı için ve Kur’an’ı reyle yorumladığı için el-‘Aşma‘ī’nin kendisini eleştirdiğini duyar. Bunun üzerine el-‘Aşma‘ī’nin meclisine gidip ona “Ben de rüyamda başımın üzerinde, kuşların yediği bir ekmek taşıdığımı gördüm.” (12/Yüsus:36)

ilimleri haiz olan herkesin Kur'an'ı tefsir edip edemeyeceği meselesinin tartışma konusu olduğunu ve bazı kimselerin bu konuda çok katı bir tutum benimsediğini söyler. Söz konusu kimselere göre şer'î delilleri, fikhî, nahvî ve rivayetleri bilen bir alim bile olsa hiç kimsenin Kur'an'ı reyîyle tefsir etmesi caiz değildir. Tefsirde ancak Hz. Peygamber'den (sav), vahye şahit olan sahabeden veya tabiinden gelen rivayetlerle yetinilmesi gerekir.⁴ Ebü 'Abdillâh Muḥammed b. Aḥmed el-Ḳurtubî (671/1273) tefsirinin mukaddimesinde reyîle tefsirin yasak olup olmadığını tartışırken, bazı alimlerin tefsirin rivayete bağlı olduğunu söylediğini nakletmektedir. Ona göre sahabenin tefsirde ihtilaf edişi ve tefsir hakkındaki bütün görüşlerini Hz. Peygamber'e atfetmemeleri tefsirin nakilden ibaret olmadığının göstergesidir.⁵

Tefsirin sadece rivayete bağlı olup olmadığı ve dili kullanarak tefsir yapmanın imkanı hakkında Ebü Hayyân el-Endelüsî (654-745/1256-1344) da kendi döneminde yaşayan birisiyle tartışmıştır. Ebü Hayyân bir dile ait kelimelerin, cümlelerin anlamını ve hükümlerini tam olarak kavrayan, kelimelerin bu dilde nasıl terkip edildiğini bilen, kelimelerin güzel bir şekilde tertip edilip edilmediğini kavrayabilen birinin, bu kelimelerden oluşturulan ibareleri anlamak için bir muallime ihtiyaç duymayacağını söyler. Bu sözlerinden sonra, muasırıyla giriştiği tartışmayı ve reddiyesini şöyle dile döker:

Bir gün bize muasır olan bir şahısla aramızda bir konuşma geçti. O zat Kur'an'ın manalarını keşfedebilmek için tefsir ilminin Mucâhid (ö. 21-103/642-721), eṭ-Ṭâvûs (ö. 33-106/653-725), 'İkrime (ö. 21-105/642-723) gibi kimselerden rivayet yoluyla nakle dayandığını ve ayetlerin anlaşılmasının buna bağlı olduğunu iddia ediyordu. Hayret ki o zat bu kimselerin sözlerinin çokça ihtilaf içerdiğini, farklı olduğunu ve birbirleriyle çeliştiğini görüyordu. Bu muasır zatın dedikleri şuna benzer: Diyelim ki birimiz Türkçeyi kelimeleri ve cümle yapısı itibarıyla güzelce öğrensün. Bu dili konuşacak kadar bellesin, nesir ve nazım türünde eserler yazsın. Ardından bu öğrendiklerini Türklerin kelamıyla kıyaslayıp onların diline tamamen uygun olduğunu görsün. Türk ediplerin arasına katılsın. Tüm bunlardan sonra ona Türkçe bir kitap/mektup geldiğinde, o adam onun üzerinde düşünmekten ve

ifadesindeki "ekmek" kelimesinden ne anladığını sorar. el-'Aşma'î "O, pişirip yediğin şeydir." diye cevap verir. Bunun üzerine Ebü 'Ubeyde "Allah'ın kitabını kendi reyinle tefsir ettin!" der. el-'Aşma'î bunun açıkça bilindiğini, dolayısıyla reyîle tefsir olmadığını söyleyerek kendini müdafaa eder. Ebü 'Ubeyde "İşte, bizi suçladığımız şeylerin hepsi bize malum olup da söylediğimiz şeylerdir. Kendi reyimizle tefsir falan yapmadık!" der ve kalkıp gider. Bkz. Yâkût el-Ḥamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ' (İrşâdu'l-Erîb ilâ Ma'rîfeti'l-Edîb)*, 7:2707.

⁴ er-Râğıb el-İşfahânî, *Muḳaddimetu Câmî'i't-Tefâsîr ma'a Tefsîri'l-Fâtîha ve Meṭâli'i'l-Bakara*, 93.

⁵ el-Ḳurtubî, *el-Câmî' li-Aḥkâmî'l-Ḳur'an*, 1:58-60.

içerdiği anlamları anlamaktan geri dursun da tutsun onu Türk Sungur'a veya Sencer'e sorsun! Şimdi böyle bir adam akıllı sayılır mı?

Bu muasır zat sanıyor ki her ayetin manası için mutlaka halef, seleften rivayet ederek nakilde bulunmuş ve bu böylece sahabeye kadar ulaşmış. Yine bu zatın ifadesine nazaran güya sahabe, her ayetin tefsirini mutlaka Hz. Peygamber'den sorup öğrenmiş! Halbuki sahabe fasih Arap idi ve Kur'an onların diliyle nazil olmuştu. Gelelim şu rivayete: Hz. Ali'ye "Resulullah size bir şey bıraktı mı?" diye sorulduğunda o şöyle demiştir: "Bizim yanımızda bu sayfaların dışında ya da kitabını anlamada Allah'ın insana bahşettiği idrak dışında bir şey yoktur."⁶ Bu zatın sözü Hz. Ali'nin beyanıyla çelişmektedir.

Demek ki bu muasır zata göre tabiinden sonraki alimlerin tefsire, Kur'an'ın anlamlarına, inceliklerine ve Kur'an'daki fesahat, beyan ve i'câz ilimlerinin güzelliklerini ortaya koymaya dair yaptıkları tüm çıkarımlar Mucâhid vb. kimselere isnat edilmediği sürece tefsir sayılmayacak! Bu geçersiz bir sözdür.⁷

Bu tartışmadaki sözlerinden ve tefsir tanımından⁸ anlaşıldığı kadarıyla Ebû Hâyyân tefsirde dil yoluyla çıkarımda bulunmayı mümkün görmekte ve dili iyi bilen birisinin Kur'an'ı doğrudan anlayabileceğini düşünmektedir. Ebû Hâyyân'a göre tefsirde öncelikli araç dildir.

Ebû Hâyyân'ın muasırıyla giriştiği bu tartışma, tefsir açısından önemli bir meseleyle alakalıdır. Konu doğrudan tefsir ilminin mahiyetini ilgilendirmektedir. Nitekim Bedruddîn ez-Zerkeşî (745-794/1344-1392) *el-Burhân*'da tefsir ilmini ele alırken Ebû Hâyyân'ın tartışmasına yer vermiştir.⁹ Çağdaş araştırmacılardan Musâ'id eṭ-Ṭayyâr (d. 1965) da tefsirde diğer kaynakları ihmal edip yalnızca dile dayanmanın sakıncasını işlerken Ebû Hâyyân'ın muasırıyla giriştiği tartışmaya kısaca değinerek bu konunun geniş şekilde ele alınması gerektiğini belirtmiştir.¹⁰

Çağdaş bazı araştırmalarda Ebû Hâyyân'ın tartışmaya giriştiği kişinin Taḳıyyuddîn İbn Teymiyye (661-728/1263-1328) olduğu veya olabileceği dile getirilmektedir. Bu çalışmada Ebû Hâyyân'ın tartıştığı muasırının İbn Teymiyye olup olamayacağı konusu incelenecektir. Öncelikle iki alimin birbirleriyle olan ilişkisi analiz edilecektir. Akabinde Ebû Hâyyân'ın tartıştığı

⁶ İbn Hânel, *el-Musned*, 2:36 (No. 599).

⁷ Ebû Hâyyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, 1:11-12.

⁸ Ebû Hâyyân tefsiri şöyle tanımlar: "Tefsir; Kur'an lafızlarının telaffuz keyfiyetinin, bu lafızların delaletlerinin, yalın ve terkip haldeki durumlarını, terkip halinde yüklenmiş oldukları manaların ve bunları tamamlayıcı bilgilerin araştırıldığı ilimdir." "Tamamlayıcı bilgiler" ifadesiyle neş, sebeb-i nuzül ve muhremeleri açıklamaya yarayan kıssa gibi konuları kasteder. Bkz. Ebû Hâyyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, 1:36.

⁹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Ḳur'ân*, 430.

¹⁰ Musâ'id eṭ-Ṭayyâr, *et-Tefsîru'l-Luġavî li'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, 642-643.

muasırının İbn Teymiyye olduğu yönündeki iddialar gözden geçirilecektir. Daha sonra söz konusu iddialar İbn Teymiyye'nin tefsir anlayışı bağlamında kritik edilecek ve değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

Ebü Hayyân'ın tartıştığı muasırının İbn Teymiyye olma ihtimalini özel olarak incelemek, öncelikle çağdaş araştırmacıların konuyla ilgili iddialarının bütüncül bir analizini sunacaktır. Araştırmanın daha önceki çalışmalardan farkı, konuyla ilgili tüm verileri, iddiaları birlikte değerlendirmesi ve bilimsel bir neticeye varma amacını taşımasıdır. Analizimiz, tefsir literatüründeki müphem şahısların kimliği hakkında fikir yürütülürken; olasılık, kuvvetli ihtimal ve kesin kanaat gibi ne tür farklı sonuçların sergilendiğine dair bir örnek içermektedir. Çalışma, müphem şahısların kimliği hakkında fikir yürütürken tüm verilerin göz önünde bulundurulması ve kesinlik arz etmeyen durumlarda net ifadelerden kaçınılması gerektiğini ileri sürecektir. Ayrıca makalenin konusunu teşkil eden tartışma, hicri yedinci ve sekizinci asırlarda tefsir ilminin gündemindeki bazı sorunları içermektedir. Çalışmada tefsirde selevin yeri ve otoritesi, rey ile tefsirin meşruiyeti, belâğatin tefsirdeki yeri gibi, dikkat çekici konulara değinilecektir. Son olarak *en-Nehru'l-Mâdd* adlı eserin baskısındaki değişiklikler, günümüzde yayıncılık faaliyetlerinin ideolojik kaygılardan etkilendiğinin bir örneğini sunacaktır.

1. Ebü Hayyân ve İbn Teymiyye Arasındaki İlişki

Ebü Hayyân el-Endelüsî 654/1256 yılında Şevval ayının sonlarına doğru Gırnata'ya bağlı Maşaşşareş kasabasında doğmuştur. Endülüs ve Mağrib'de muhtelif ilimleri tahsil ettikten ve ders vermeye başladıktan sonra 677/1278, 678/1279 veya 679/1280 yılında Endülüs'ten ayrılmıştır. Endülüs'ten ayrıldıktan sonra pek çok ilim merkezine uğramış ve nihayet 679/1280 veya 680/1281 yılında Mısır'a yerleşmiştir. Pek çok eser telif etmiştir. Onun tefsir ilmiyle alakalı günümüze ulaştığı bilinen üç eseri bulunmaktadır: *el-Baḥru'l-Muḥiṭ*, *en-Nehru'l-Mâdd* ve *Tuḥfetu'l-Erīb*.¹¹ Ebü Hayyân *el-Baḥru'l-Muḥiṭ*'in mukaddimesinde ilim için diyar diyar dolaştığını, nihayet ilmin merkezi konumunda olan Mısır'a yerleştiğini belirtmektedir.¹²

İbn Teymiyye 661/1263 yılında Harran'da doğmuş ve 667/1269 yılında ailesiyle birlikte Dimaşk'a yerleşmiştir. 683/1284 yılında Dimaşk'ta ders vermeye başlamış, çeşitli kurumlarda ve camilerde tedris faaliyetine uzun süre devam etmiştir. Halkı Moğol saldırılarına karşı direnmeye davet etmiş,

¹¹ İbn Sa'd el-Makdisî, *Mu'cemu Şuyūḥi't-Tâc es-Subkî*, 598; Şemsuddîn el-Huseynî, *Zeylu Tezkirati'l-Ḥuffâz li'z-Zehabî*, 5:14; Tâcuddîn es-Subkî, *Ṭabaḳātu's-Şâfi'iyeti'l-Kubrâ*, 9:277-278; el-Makrîzî, *el-Mukaffa'l-Kebîr*, 7:504; el-Makḳarî, *Nefḥu't-Ṭib min Ğuṣni'l-Endelusi'r-Raṭîb*, 2:560-563, 580; Ebü Hayyân, *el-Baḥru'l-Muḥiṭ*, 1:12-17.

¹² Ebü Hayyân, *el-Baḥru'l-Muḥiṭ*, 1:8-9.

yöneticileri savaşa teşvik etmiş ve bu amaçla Kahire'ye uğramıştır. Bazı savaflara bilfiil katılmıştır. Pek çok eser telif etmiştir. Görüş ve eleştirileri tartışmalara neden olmuş ve infial uyandırmıştır. Görüşleri sebebiyle Dımaşk, Kahire ve İskenderiye'de birkaç kez hapsedilmiştir. Bir süre Dımaşk'a dönmekten menedilmiş ve birkaç yıl Kahire'de kalmıştır. 726/1326 yılında Dımaşk'ta yeniden tutuklanmış ve 728/1328'de vefat edinceye kadar iki yıl hapiste kalmıştır.¹³

Ebû Hıyyân ve İbn Teymiyye aynı dönemde yaşamıştır. Ebû Hıyyân Kahire'ye yerleştikten sonra da iki alim, Memlûkler döneminde aynı coğrafyada bir arada bulunmuşlardır. İbn Teymiyye'nin Kahire'de bulunduğu yıllarda ise iki alim birkaç yıl aynı şehirde yaşamıştır. Aşağıdaki kaynaklarda görüleceği üzere iki alim birbirini tanımaktadır. İbn Teymiyye'ye bazı alimler sempati besleyip kimi alimler karşı çıkarken, Ebû Hıyyân onu ilk tanıdığı yıllarda övmüş, daha sonra ise araları açılmıştır. İki alimin ilginç bir hikayesi vardır. Öyle ki aralarındaki ilişki hakkında günümüzde özel araştırmalar yapılmıştır.¹⁴ İki alimin başlangıçta aralarının iyi olduğuna ve sonra bozulduğuna dair birbirine benzeyen ama aynı zamanda detayda farklılıklar içeren çeşitli rivayetler bulunmaktadır.

Ebû Hıyyân'ın talebesi Taqiyyuddîn es-Subkî (683-756/1284-1355) İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (691-751/1292-1350) *el-Kaşîdetu'n-Nüniyye*'sine reddiye amacıyla telif ettiği *es-Seyfu's-Şakîl* adlı eserinde iki alim arasındaki ilişki hakkında kısaca şöyle demektedir: "Ebû Hıyyân önceleri İbn Teymiyye'ye çokça hürmet beslemektedirken *Kitâbu'l-'Arş* adlı eserini görünce ona beddua etmeye başladı. Hayatının sonuna kadar da böyle devam etti".¹⁵

Ebû Hıyyân'ın yakın talebesi Şalâhuddîn eş-Şafedî (ö. 696-764/1363) kendi döneminde yaşayan 2017 kişinin biyografisi hakkında telif ettiği *A'yânu'l-'Aşr ve A'vânu'n-Naşr*'da İbn Teymiyye'yi anlatırken şöyle der:

Mısır'da İbn Teymiyye'yi övenlerden biri de şeyhimiz Ebû Hıyyân'dı. Ancak daha sonra ondan uzaklaştı ve vefatına kadar ona mesafeli kaldı. Bunun bazı sebepleri vardır. Bir gün [tartışma esnasında] Ebû Hıyyân ona "Sibeveyhi (ö. 180/796) şöyle der" dedi, İbn Teymiyye de "Sibeveyhi yanlış söylüyor." diye cevap verdi. Ebû Hıyyân bu sebeple İbn Teymiyye'yle yollarını ayırdı. Halbuki daha önce etrafı insanlarla dolu bir mecliste otururken İbn Teymiyye'nin yanına gelmiş ve onu irticalen su beyitlerle övmüştü:

¹³ el-Bezzâr, *el-A'lâmu'l-'Aliyye fî Menâkıbi Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, 11-21, 69-76; İbn Receb el-Hanbelî, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, 2:387-408.

¹⁴ el-Velîd, *el-Beyân fî'l-Hilâf Beyne İbn Teymiyye ve Ebi Hıyyân*; eş-Şumrânî, "Muḥâkemetu's-Şeyḥayn İbn Teymiyye ve Ebi Hıyyân", *almoqnea.com* (14.07.2024).

¹⁵ Taqiyyuddîn es-Subkî, *es-Seyfu's-Şakîl fî'r-Redd 'alâ İbn Zefîl*, 74-75.

Taḳıyyuddīn'in yanına geldiğimizde bize göründü
 Hiçbir kusuru olmayan eşsiz bir Allah davetçisi.
 Onun yüzünde, öyle parlak bir simayla karşılaştılar ki
 O, en faziletli insandır ve aydan daha üstün bir nurdur.
 Öyle engin bir alimdir ki çağı onun ilmini kuşanmıştır.
 Hem öyle bir deryadır ki dalgalarından inciler fıskırır.
 İbn Teymiyye şeriatımızı müdafaaya koyuldu
 Tıpkı Mudar'a baş kaldıran Teym'in Efendisi gibi
 İzleri kaybolduktan sonra hakkı açığa çıkardı
 Ve kıvılcımlar savurup duran kötülüğü söndürdü.
 Hakikat ilmini arayan kişi, haydi haykır:
 İşte o, uzun süredir beklenen imamdır.¹⁶

Eş-Şafedī, Ebü Ḥayyān'ın hayatını anlatırken de kısaca şöyle der: "O, önceleri Şeyh İbn Teymiyye'ye itimat ederdi ve onu bir şiirle övmüştü. Daha sonra *Kitābu'l-'Arş* adlı eserini görünce onunla yollarını ayırdı."¹⁷

Memlûkler döneminde siyasi görevler üstlenen, tarihçi, edip ve coğrafya alimi İbn Faḍlullāh el-'Ömerī (700-749/1301-1349) İslam ülkelerini tanıttığı *Mesāliku'l-Ebşār* adlı eserinde iki alim arasındaki ilişkiye İbn Teymiyye'yi ve Sıbeveyhi'yi anlattığı bölümlerde olmak üzere iki kez değinir:

İbn Teymiyye 700 yılında Mısır'a geldiğinde amcam Şerāfeddin'in -Allah ona rahmet etsin- yanında kalmış, Mısır halkını Allah yolunda cihada teşvik etmiş, sultana ve emirlere karşı sert konuşmuştu. Kahire'de kaldığı süre boyunca kendisine her gün bir dinar verilmesine karar verilmişti. Ayrıca ona birtakım hediyeler sunulmuş ve bir bohça kumaş verilmişti. Ancak o bunları kabul etmemişti. Nahivde zamanının alimi olan şeyhimiz Ebü Ḥayyān ona gelmiş ve "Bu gözler İbn Teymiyye gibisini hiç görmedi." deyip irticalen şu beyitleri okuyarak mecliste onu övmüştü

¹⁶ eş-Şafedī, *A'ḳānu'l-'Aşr* ve *A'vānu'n-Naşr*, 1:247. Beyitlerin aslı kaynaklarda şu şekildedir:

لما أتينا تقي الدين لاح لنا ... داع إلى الله فرداً ماله وزر
 على شجياه من سيما الألى صحبوا ... خير البرية نور دونه القمر
 حُبّر تسريل منه دهرنا جبراً ... بحر تقادف من أمواجه الدرر
 قام ابن تيمية في نصر شرتنا ... مقام سيد تيم إذ عصت مضر
 وأظهر الحق إذ آثاره درست ... وأحمد الشر إذ طارت له شرر
 يا من يحدث عن علم الكيان أصح ... هذا الإمام الذي قد كان ينتظر

Bazı kaynaklarda son beyit şu şekilde geçmektedir (el-Velid, *el-Beyān*, 40-41):

كنا نحدث عن حبر يعيء فيها ... أنت الإمام الذي قد كان ينتظر

Gelecek olan bir alimden bahseder dururduk

İşte sen uzun süredir beklenen o imamsın!

¹⁷ eş-Şafedī, *A'ḳānu'l-'Aşr*, 5:333.

Sonra aralarında Sibeveyhi'nin zikredildiği bir konuşma geçti. İbn Teymiyye tartışma içerisinde aniden Ebū Ḥayyān'ın hoşlanmadığı ve bundan dolayı ilişkisini bitireceği bir söz söyledi. Bu olaydan sonra Ebū Ḥayyān onu en çok kötöleyen kişi oldu. Bunu, onun için affedilmez bir günah kabul etti.¹⁸

Şeyhimiz Ebū Ḥayyān şöyle derdi: “Bu ilimde Sibeveyhi ile kıyaslanabilecek hiçbir kimse yoktur.” Şeyhülislam'ın Mısır'a gelişlerinin birinde, Ebū Ḥayyān onunla uzun vakit geçirdi, onu övdü, çok yüceltti ve faziletlerini zikretti. Bir gün İbn Teymiyye, Sibeveyhi'yi olumsuz bir şekilde zikredinceye kadar durum böyle devam etti. Bu olay yüzünden Ebū Ḥayyān, İbn Teymiyye'yi terk etti ve onunla ilişkiyi kesti. Kusurlarını zikretmeye ve saymaya başladı. Şöyle derdi: “Eğer İbn Teymiyye'nin akli başında olsaydı Sibeveyhi'yi kötülemezdi.” Ebū Ḥayyān hayatının sonuna kadar onun hakkında böyle söylemeye devam etti.¹⁹

Hadis hafızı ve tarihçi İbn Nāşiruddīn ed-Dimeşkī (777-842/1377-1438) İbn Teymiyye'yi “şeyhülislam” ünvanıyla ananları küfürle itham edenlere reddiye amacıyla yazdığı *er-Reddu'l-Vāfir* adlı eserinde, kendisinden önceki alimlerden naklen şu bilgileri aktarır:

Sonra aralarında bir tartışma oldu. İbn Teymiyye, Ebū Ḥayyān'ın hoşlanmadığı bir şey söyledi ve bu yüzden onunla ilişkisini kesti. Sonra onu en çok kötöleyen insanlardan biri oldu. Bunu onun için affedilmez bir günah saydı.

Şeyhimiz İbnü'l-Muhib eş-Şāmit (ö. 789/1388) 734 yılında hacda iken Mekke'de Ebū Ḥayyān'la buluştu ve ondan ğarīb-nādir rivayetlerinin bir kısmını dinledi. Ondaki ğarīb-nādir rivayetlerini kendi ağzından aktaran bir cüz dinledi. Söz konusu cüzün baş kısmında Ebū Ḥayyān'ın kendi nazmettiği gazeller vardı. Ebū Ḥayyān, İbn Teymiyye hakkındaki beyitlerini okumayı önce erteledi ve daha sonra ta cüzün bitişinde söz konusu beyitleri okudu.

Şeyhimin aktardığına göre o, kutsal topraklarda bu beyitleri okuduğu için özür diledi, ki bu beyitleri nazmetmesi dışında mazeret bildirmesini gerektiren bir durum yoktu. Şeyh ayrıca bu yılın Zilhicce ayının altısına tekabül eden bir pazar günü Ebū Ḥayyān'a kendi rivayetlerinden birkaç hadis okudu. Ona Şeyh Taqıyyuddīn'i övdüğü bu beyitleri hatırlatıp okudu. O da şöyle dedi: “Bunları divanımdan kazıdım ve artık onu övmüyorum. Onunla tartışmış ve Sibeveyhi'nin sözlerini zikretmişim. O

¹⁸ İbn Fađlullāh, *Mesāliku'l-Ebsār fī Memālikil-Emşār*, 5:341.

¹⁹ İbn Fađlullāh, *Mesāliku'l-Ebsār*, 7:91-92.

da "Sibeveyhi saçmıyor." demişti. Bu kişi muhatap alınmayı hak etmiyor!

Ancak Şeyh Taqıyyuddîn'in vefatından sonra -Allah ona rahmet etsin-bazı Mısırlılar ona bir şiirle ağıt yaktılar ve bunu Ebü Hayyân'a sundular. O da bunu duyunca onayladı.²⁰

İbn Hacer el-'Askalânî (773-852/1372-1449) *ed-Dureru'l-Kâmine* adlı eserinde Ebü Hayyân ve İbn Teymiyye arasındaki ilişkiye her ikisinin hayatını anlattığı bölümde değinir. İki anlatım farklı detaylar içermektedir. İbn Hacer, İbn Teymiyye'nin hayatını anlatırken İbn Nâşiruddîn'in zikrettiği bilgileri aktarır. Akabinde şu detayı verir:

Derler ki İbn Teymiyye, Ebü Hayyân'a şöyle demiştir: "Sibeveyhi nahvin peygamberi değildi, masum da değildi. Ama o, *el-Kitâb*'da seksen yerde hata yaptı. Onu sen anlayamazsın." Bu olay Ebü Hayyân'ın İbn Teymiyye'yi terk etmesinin sebebidir. Ebü Hayyân onu tefsiri *el-Bahru'l-Muħiṭ*'te çok kötü anmıştır. Aynı şekilde tefsirin muhtasarı *en-Nehru'l-Mâdd*'de de onu çok kötü anmıştır.²¹

İbn Hacer, Ebü Hayyân'ı tanıttığı bölümde ise şöyle demektedir:

Ebü Hayyân önceleri İbn Teymiyye'ye hürmet ederdi. Onu bir şiirle övmüştü. Ama sonra ondan yüz çevirmiş ve muhtasar tefsirinde ondan kötü bir şekilde bahsetmiş ve onu teccimle itham etmiştir. Bu ayrılığın sebebi hakkında denir ki Ebü Hayyân onunla Arapçayla ilgili bir konuda tartışır. İbn Teymiyye, Sibeveyhi'yi kötüleyince bu Ebü Hayyân'ı rahatsız eder ve ondan uzaklaşır. Ayrıca şöyle bir sebep de nakledilir: Ebü Hayyân onun *Kitâbu'l-'Arş* adlı eserini görür ve onun mucessim olduğunu düşünür.²²

Celâluddîn es-Suyûtî (849-911/1445-1505) dilci alimlerin biyografileri hakkında telif ettiği *Buğyetu'l-Vu'ât* adlı eserinde Ebü Hayyân'ı tanıtırken onun öğrencisi Ca'fer b. Şa'leb el-Udfuvî'den (685-748/1286-1347) naklen konu hakkında şöyle der:

Ebü Hayyân, İbn Teymiyye'ye hürmet ederdi. Sonraları ikisi arasında bir mesele ortaya çıktı. Ebü Hayyân, Sibeveyhi'den bir şey nakletti. İbn Teymiyye bunun üzerine "Sibeveyhi nahvin peygamberi mi ki! Sibeveyhi kitabında otuz yerde hata etmiştir." Bunun üzerine Ebü Hayyân ondan yüz çevirdi. *En-Nehru'l-Mâdd* adlı tefsirinde onu çok kötü bir şekilde andı.²³

²⁰ İbn Nâşiruddîn, *er-Reddu'l-Vâfir 'alâ Men Ze'ame bi-enne Men Semmâ İbn Teymiyye "Şeyha'l-İslâm" Kâfir*, 119-121.

²¹ İbn Hacer el-'Askalânî, *ed-Dureru'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mi'eti's-Şâmine*, 1:177-178.

²² İbn Hacer, *ed-Dureru'l-Kâmine*, 6:64.

²³ Celâluddîn es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât fî Ṭabaḳâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuḥât*, 282.

İki alim arasındaki ilişki hakkında farklı nakiller bu şekildedir. Yukarıdaki nakiller içerisinde Ebū Ḥayyān'ın İbn Teymiyye'yi övdüğü beyitleri divanından kazıdığı nakli dikkat çekmektedir. Bazı alimler divanın asıl nüshasında Ebū Ḥayyān'ın kazıdığı kısımları görmüş ve söz konusu beyitlerin silik de olsa halen okunabildiğine dikkat çekmiştir.²⁴ Ebū Ḥayyān'ın divanını neşreden muhakkikler bu beyitleri ana bölümde anmamış, kitabın sonunda "tekmile" başlığında aktarmıştır.²⁵ Ebū Ḥayyān'ın ender rivayetlerini içeren *Nuğbetu'z-Zam'ân* adlı cüzde beyitler mevcuttur. Ebū Ḥayyān beyitleri aktarırken şöyle demektedir: "İmam Taḳıyyuddīn İbn Teymiyye'yi Ḳal'atu'l-cebel'de ziyaret etmişim. O, Ġāzān Han (671-703/1272-1304) Şam'ı terk ettikten sonra gelmişti. Onun için nazmettiğim şu beyitleri okumuştum ..."²⁶ Dolayısıyla Ebū Ḥayyān'ın İbn Teymiyye'yi övmek için beyitler nazmettiği hem kendi ifadeleri hem kaynaklar açısından kesin gözükmektedir.

Ebū Ḥayyān'ın İbn Teymiyye'yle tanışık olduğunu gösteren bir nakil daha bulunmaktadır. Kıraat alimi Ebū'l-Ḥayr Şemsuddīn İbnu'l-Cezerī (751-833/1350-1429) Ebū Ḥayyān'ın İbn Teymiyye'ye sorduğu bir sorudan bahsetmektedir. O, kıraatlerin yediyle sınırlı olmadığı ve kırā'at-i 'aşerenin de muteber olduğu konusunu işlerken şöyle der: "Ebū Ḥayyān, bu müctehid İmam, Ebū'l-'Abbās Ahmed b. 'Abdulḥalīm İbn Teymiyye'ye bu konuyu sormuştur. O da şöyle cevap vermiştir ..."²⁷ Bu rivayet iki alim arasında bilgi alışverişi olduğunu göstermektedir.

İki alim arasında bilgi alışverişi veya etkileşim olduğunu gösterme ihtimali bulunan diğer bir konu üç talak meselesidir. Bilindiği üzere İbn Teymiyye'ye göre bir defada söylenen üç talak lafzıyla sadece bir talak gerçekleşir.²⁸ Ebū Ḥayyān da Bakara 2/229. ayeti tefsir ederken buna benzer bir görüş ileri sürmüştür:

Hep içten içe şöyle düşünmüşümdür: Biri "Sen iki veya üç defa boşsun." dese sadece bir boşama gerçekleşir. Çünkü bu "üç defa" ifadesi talak fiilinin mastardır ve bir sayıya işaret etmektedir. Mastardaki sayının kastedilebilmesi için mastarda amel eden fiilin de tekrar tekrar mevcut olması gerekir. "حَبْرَتُ حَبْرَتَيْنِ أَوْ ثَلَاثِ حَبْرَاتٍ" denmesi gibi. Çünkü mastar, fiilin sayısına delalet eder. Eylem bilfiil tekrarlanmadığı zaman mastarını tekrarlanması ve sayının sırasına işaret etmesi mümkün değildir. "Sen üç defa boşsun." sözü tek bir lafızdır ve anlamı tek eyleme

²⁴ el-Velid, *el-Beyān*, 44.

²⁵ Ebū Ḥayyān, *Dīvān*, 447-448.

²⁶ Ebū Ḥayyān el-Endelusī, *Nuğbetu'z-Zam'ân min Fevāidi Ebi Ḥayyān*, 104-105.

²⁷ İbnu'l-Cezerī, *Muncidu'l-Muḳrri'in ve Murşidu't-Ṭālibin*, 67.

²⁸ İbn Teymiyye, *Mecmū'u'l-Fetāvā*, 33:9.

işaret eder. Bir, üç veya iki olamaz. Bu, birinin bir adama bir şey satarken “Bunu sana üç kez sattım.” demesine benzer. “Ben bunu sana üç defa sattım.” demesi anlamsızdır, yapılan tek satış eylemine uymaz.²⁹

Ebü Hayyân'ın bu düşüncesi açık bir şekilde İbn Teymiyye'nin tek talak düşüncesiyle benzerlik arz etmektedir. Nitekim Hıncelî alim Mer'î b. Yûsuf (ö. 1033/1624) üç talak konusunda iki alimin aynı görüşü benimsediğine dikkat çekmiştir.³⁰

Yukarıdaki nakiller ve veriler bir bütün olarak okunduğunda iki alim arasındaki ilişki kaynaklar arasındaki farklılıkları birlikte göz önünde bulundurarak şu şekilde özetlenebilir: Ebü Hayyân başlangıçta İbn Teymiyye'ye oldukça hürmet eder. Onu öven beyitler söyler. İki alim arasında bilgi alışverişi ve etkileşim de olur. Fakat bir süre sonra araları bozulur. Aralarının açılma sebebi hakkında iki sebep nakledilir. Aktarılan bir sebep İbn Teymiyye'nin Sîbeveyhi'ye hata nispet etmesi ve onu küçümsemesi sonrasında Ebü Hayyân'ın buna kızmasıdır. Aktarılan ikinci sebebe göre Ebü Hayyân, İbn Teymiyye'nin *Kitābu'l-'Arş* adlı eserine vâkıf olur ve tecsîm içeren fikirleri sebebiyle ondan uzaklaşır. Ebü Hayyân her iki tefsirinde veya sadece *en-Nehru'l-Mâdd*'de İbn Teymiyye'yi son derece sert bir şekilde eleştirir. Hayatının sonuna kadar ona kızgınlığı devam eder. Ancak İbn Teymiyye'nin vefatından sonra bazı Mısırlıların ona şiirle ağıt yakması ve Ebü Hayyân'ın bu beyitleri onaylaması, onun kızgınlığının sonraları geçtiğine bir işaret olarak okunabilir.

Ebü Hayyân'ın nezdinde Sîbeveyhi çok önemli bir isimdir. O, Endülüslü alimlerin Sîbeveyhi'nin *el-Kitāb*'ını şerh etme ve okutma açısından eşsiz olduklarını ileri sürer. Sîbeveyhi'nin *el-Kitāb*'ını nahiv eserlerinin en üstünü kabul eder.³¹ Ebü Hayyân nahiv yönteminde ve tercihlerinde Sîbeveyhi'ye ve Basralıların çoğunluğuna bağlıdır.³² Dolayısıyla Sîbeveyhi'ye bu derece önem veren Ebü Hayyân, onu eleştirdiği için İbn Teymiyye'ye kızmıştır.

Bazı araştırmacılar iki alim arasındaki ilişki ve soruna dair nakillerdeki bilgilere kuşkuyla yaklaşmaktadır. Örneğin eş-Şerîf'e göre İbn Teymiyye'nin Sîbeveyhi'ye otuz veya seksen yerde hata nisbet etmesi destekten yoksun bir bilgidir. Ayrıca İbn Teymiyye, söz konusu nakillerde belirtilen tecsîm görüşünü benimsememektedir.³³ İki alimin arasının açılmasına neden olan sebepler hakkındaki anlatılara kuşkuyla yaklaşan çağdaş araştırmacıların,

²⁹ Ebü Hayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, 4:236-237.

³⁰ Mer'î b. Yûsuf, *eş-Şehâdetu'z-Zekîyye fî Şenâ'î'l-E'immeti 'alâ İbn Teymiyye*, 91.

³¹ Ebü Hayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, 1:7-8, 14.

³² Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-Nahviyye*, 322.

³³ Hasan es-Senûsî eş-Şerîf, “Liḳâu Ebî Hayyân bi-İbni Teymiyye ve Aḥṭâu Sîbeveyhi'l-Mez'ûme ve Eḡâlîṭih beyne'n-Nefyi ve'l-İşbât”, 215-229.

İbn Teymiyye'yi savunma refleksiyle böyle davranmaları ihtimal dahilindedir.

İki alim arasında ayrışmaya sebep olan iki sebep içinde, Sıbeveyhi hakkındaki anlatılar daha çok öne çıkmaktadır.³⁴ Fakat Zâhid el-Kevserî'nin (ö. 1952) isabetle belirttiği gibi, Ebû Hâyyân'ın İbn Teymiyye'den uzaklaşmasının temel sebebinin akidevi ihtilaf olduğu söylenebilir. el-Kevserî'ye göre Sıbeveyhi hakkındaki tartışma iki alim arasında hayat boyu devam edecek bir ayrılık sebebi olacak nitelikte değildir.³⁵

İbn Teymiyye'nin Eş'arî/Şâfi'î düşünceye karşı tutumu ve maruz kaldığı tepkiler, el-Kevserî'nin yargısını desteklemektedir. İbn Teymiyye, yaşadığı dönemde ve coğrafyada hakim mezhebi oluşturan Eş'arî/Şâfi'î düşünceye muhalif bir isimdir. Onun Eş'arî düşünceye karşı muhalefeti, tarihsel ve metodolojik temellere dayanmaktadır. İbn Teymiyye, hicri 7. yüzyılın sonlarında Şam bölgesinde yoğunlaşan "tecsîm", "teşbîh", "te'vîl" ve "cebr" gibi tartışmaların yaşandığı bir döneme tanıklık etmiştir. Bu tartışmalarda Hânelîler, Allah'ın sıfatlarını olduğu gibi kabul ettikleri için Eş'arîler tarafından "tecsîm" ve "teşbîh" ile suçlanmıştır. İbn Teymiyye, Hânelî geleneğinin bir parçası olarak bu mücadeleye katılmış ve Eş'arîliği eleştirmiştir. Pek çok alimden ve Şâfi'î-Eş'arî çevrelerden gelen ağır eleştirilerle, ithamlarla karşı karşıya kalmıştır.³⁶

İbn Teymiyye'nin düşüncesinde selef vurgusu ve Ehl-i Sünnet savunusu iç içedir. O, Eş'arîliği yoğun bir şekilde eleştirirken, selef algısı üzerinden Ehl-i Sünnet'i savunur. Ru'yetullâh gibi bazı konularda, Eş'arîliği Şia ve Mutezile'den daha makul bulsa da Eş'arîleri aşırı ölçüde tenkit eder. Ona göre Eş'arî düşüncede felsefi bir yaklaşım hakimdir. Kelam ilmi, felsefe ve Aristo mantığı ile iç içe geçmiştir. Bu sistem, Mutezile metodunu benimseyerek selefin yolundan uzaklaşmıştır. İbn Teymiyye, özellikle mute'a'hhirûn Eş'arîlerin seleften uzaklaştığını belirtir. Erken dönem Kullâbî ve Eş'arî temsilcilerini daha az eleştirse de Sünni kelamın kurucuları olan 'Abdullâh b. Kullâb el-Başrî (ö. 240/854?), el-Hâriş el-Muḥâsibî (ö. 243/857), Ebû'l-'Abbâs el-Kalânîsî (ö. 4./9. yüzyıl başları?) ve Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935-36) gibi isimler de onun eleştirilerinden kurtulamaz.³⁷

Haberî sıfatların yorumlanması, Ehl-i Hadis ile kelamcılar arasındaki kadim bir tartışma konusudur. Bu ihtilaf, Eş'arîler ve Hânelîler arasında devam etmiştir. Hânelî bir alim olan İbn Teymiyye, birçok eserinde haberî sıfatların

³⁴ Hasan Kaya, *Memlûk Eşariliğinin İbn Teymiyye Eleştirisi*, 189.

³⁵ M. Zâhid el-Kevserî, *Tekmiletu'r-redd 'alâ Nünüyyeti İbni'l-Kayyim*, 75.

³⁶ İsmail Akkoyunlu, *İbn Teymiyye'nin Şia'ya Reddiyesi (Minhâcü's-Sünne) Selefî Geleneğin Şillik Eleştirisi*, 142-148.

³⁷ Akkoyunlu, *İbn Teymiyye'nin Şia'ya Reddiyesi*, 125-134, 142-148.

teviline itiraz etmiş, özellikle Allah'ın arşa istivasını mecazi anlamda değil, zahirî şekilde anlaşılması gerektiğini vurgulamıştır. Ancak bu zahirî anlayışın Allah'a teşbîh veya tecsîm getirmemesi gerektiğini de belirtmiştir. Her ne kadar İbn Teymiyye, teşbîh ve tecsîm düşüncesine girmeksizin ilahi sıfatların zahiri üzere anlaşılmaları gerektiğini ifade etmekteyse de onun muhalifleri bu yaklaşımın tecsîm anlayışını doğuracağı noktasında ısrar etmişlerdir.³⁸

Tabakât kaynaklarındaki bilgilere ve öğrencilerinin ifadesine göre Ebü Hıyyân; felsefe, itizâl ve tecsîm düşüncelerinden uzaktı. Ayrıca selevin yöntemine bağlıydı.³⁹ Ebü Hıyyân'ın "selefe bağlı" oluşu İbn Teymiyye'ye yakın bir düşünceye sahip olduğu şeklinde okunmamalıdır. O, felsefi kelamdan uzak bir itikada sahipti. İtikadi açıdan ise Eş'ariyye mezhebine mensuptu. Tefsirindeki şu tercihleri, Eş'ariyye mezhebine mensup olduğunu göstermektedir: Akli naklin önüne geçirmesi, zatî sıfatları kabul etmesi, Allah'ın bazı isimlerini tevil etmesi, kelâm-ı nefsiyi benimsemesi, haberî ve fiilî sıfatları tevil etmesi, rüyeti "cihet olmaksızın" kaydıyla kabul etmesi, fiillerin insanların kesbi ve Allah'ın yaratması ile gerçekleştiğini kabul etmesi, imanın tasdik olduğu, artıp eksilmediği ve amelin imana dahil olmadığı fikrini benimsemesi.⁴⁰ Dolayısıyla Ebü Hıyyân, Eş'ariyye mezhebine mensup olduğu için akidevi açıdan İbn Teymiyye'yle ihtilafa düşmüştür. Akidevi ve fikrî ayrılık, iki alim arasındaki problemin en önemli nedeni olmalıdır.

Kaynaklarda Ebü Hıyyân'ın her iki tefsirinde veya sadece *en-Nehru'l-Mâdd*'de İbn Teymiyye'yi son derece sert şekilde eleştirdiği bilgisi dikkat çekmektedir. Acaba Ebü Hıyyân, İbn Teymiyye'yi iki tefsir kitabında veya birinde yermiş midir? İbn Teymiyye, *el-Bahrü'l-Muħiṭ*'te ismen geçmemektedir. Fakat, Ebü Hıyyân nesih ayetinde tefsir dışındaki konulara girdiği için Faḥruddîn er-Râzî'yi (543-606/1149-1210) eleştirirken, aşırı alimlerden birinin *Mefâtiḥu'l-Ġayb* için "Onda tefsirden başka her şey vardır." şeklinde bir eleştiride bulunduğunu aktarır.⁴¹ Bu aşırı kimsenin İbn Teymiyye olduğu söylenebilir.⁴² Ebü Hıyyân burada "mu'âşır" ifadesini kullanmaksızın ona atıf yapmıştır.

Ebü Hıyyân, *en-Nehru'l-Mâdd*'de *kursîyi* (2/el-Bakara:255) tefsir ederken İbn Teymiyye'nin *Kitâbu'l-'Arş* adlı eserine temas eder ve ondan "şu bize muasır olan zat" diye bahsederek şöyle der: "Şu muasırımız olan Aḥmed

³⁸ Hasan Kaya, *Memlûk Eşariliğinin İbn Teymiyye Eleştirisi*, 19, 180-182, 196, 203.

³⁹ eş-Şafedî, *A'yânu'l-'Aşr*, 5:333; İbn Hacer, *ed-Durer*, 6:64; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, 1:282.

⁴⁰ 'Abdulmuhsin et-Turkî, "Mukaddimetu't-Taḥkîk," 50-52.

⁴¹ Ebü Hıyyân, *el-Bahrü'l-Muħiṭ*, 2:408.

⁴² eş-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 4:179; Mesut Kaya ve Hatice Tekin, "Asrının Tercumânı'l-Kur'ân'ı: İbn Hacer el-Askalânî'nin Müfessir Yönü Üzerine Bir İnceleme," 248.

İbn Teymiyye'nin kendi el yazısıyla yazdığı *Kitābu'l-'Arş* adlı eserinde şunu okudum: 'Yüce Allah *kursin*in üzerinde oturmaktadır. Rasulullah'ın (sav) oturacağı yeri boş bırakmıştır.'"⁴³ Ebū Ḥayyān burada İbn Teymiyye'nin teccim içerikli bir inanca sahip olduğunu belirtmektedir.

Ebū Ḥayyān, *Kitābu'l-'Arş* adlı esere atıfta bulunmaktadır. Fakat İbn Teymiyye'nin *'Arş* ile ilgili eserinin matbu baskılarında, Hz. Peygamber'in arşa oturmasıyla ilgili bir rivayet yoktur.⁴⁴ İbn Teymiyye, daha başka eserlerinde söz konusu rivayeti aktarmış ve içeriğini kabul etmiştir.⁴⁵ Dolayısıyla her ne kadar eserin ismi noktasında bir işkāl söz konusuysa da Ebū Ḥayyān'ın teccim içerikli bu bakış açısını İbn Teymiyye'ye atfetmesi bir problem teşkil etmemektedir. O, ya ilgili eserin ismini karıştırmıştır veya *Kitābu'l-'Arş* adlı eserin mevcut nüshaları eksiktir.⁴⁶

Ebū Ḥayyān'ın İbn Teymiyye'ye teccim atfeden sözleri *en-Nehru'l-Mādd*'in Maṭba'atu's-Sa'āde baskısında yoktur.⁴⁷ Fakat Dāru'l-Cinān ve Dāru'l-Cil baskılarında mevcuttur.⁴⁸ Bu, mevzubahis sözlerin mevcudiyetine kuşku düşürecek bir durum değildir. Maṭba'atu's-Sa'āde baskısında bu sözler kasten çıkarılmıştır. Zāhid el-Kevserī'nin aktarımına göre Maṭba'atu's-Sa'āde baskısında eserin musahhihi, Ebū Ḥayyān'ın İbn Teymiyye hakkındaki sözlerini ağır bulmuş, bir Müslümana teccim inancı atfetmekten sakınmış ve bu sebeple yukarıdaki sözleri çıkarmıştır.⁴⁹ Dolayısıyla Ebū Ḥayyān *en-Nehru'l-Mādd*'de İbn Teymiyye'den açıkça bahsetmiştir ve onun teccim inancına sahip olduğuna göndermede bulunmuştur. Nitekim *en-Nehru'l-Mādd*'in yazma nüshalarında İbn Teymiyye'den bahseden kısım mevcuttur.⁵⁰

el-Baḥru'l-Muḥiṭ'te nesih ayetinin tefsiri esnasında muhtemelen İbn Teymiyye'ye gönderme yaptığı "aşırı alimlerden biri" ifadesi, kaynaklarda geçen "son derece sert bir şekilde eleştiri" niteliğini kısmen haiz olabilirse de tam olarak taşımamaktadır. Dolayısıyla Ebū Ḥayyān'ın *el-Baḥru'l-Muḥiṭ*'te İbn Teymiyye'yi son derece sert şekilde eleştirdiği iddiası doğrusa bu takdirde tefsirin mukaddimesindeki muasır zatın İbn Teymiyye olması ihtimali akla gelmektedir. Zira mukaddimedeki ifadeler gerçekten de oldukça

⁴³ Ebū Ḥayyān el-Endelüsī, *en-Nehru'l-Mādd mine'l-Baḥri'l-Muḥiṭ*, 1:372.

⁴⁴ İbn Teymiyye, *'Arşu'r-Rahmān ve mā Verade fihī mine'l-Āyāt ve'l-Eḥādīs*, 11-50.

⁴⁵ İbn Teymiyye, *Mecmū'u'l-Fetāvā*, 4:374.

⁴⁶ el-Velid, *el-Beyān*, 100.

⁴⁷ Ebū Ḥayyān el-Endelüsī, *Tefsīru'l-Baḥri'l-Muḥiṭ (en-Nehru'l-Mādd ve ed-Durru'l-Laḫiṭ ile birlikte)*, 2:280.

⁴⁸ Ebū Ḥayyān el-Endelüsī, *Tefsīru'n-Nehri'l-Mādd mine'l-Baḥri'l-Muḥiṭ*, 1:254.

⁴⁹ el-Kevserī, *Tekmiletu'r-Redd*, 75. Ebū Ḥayyān'ın İbn Teymiyye hakkındaki sözlerinin Maṭba'atu's-Sa'āde baskısından kasten çıkarılması hakkında ayrıca bkz. Aḥmed b. Muḥammed b. Şiddiḳ el-Ġumārī el-Ḥasenī, *'Alī b. Ebī Ṭālib: İmāmu'l-'Ārifīn*, 163; Ebū'l-Faḍl 'Abdullāh el-Ġumārī, *Bide'u't-Tefāsīr*, 158-159.

⁵⁰ Örneğin bk. Ebū Ḥayyān el-Endelüsī, *en-Nehru'l-Mādd*, v. 52a.

serttir. Söz konusu kişinin İbn Teymiyye olduğu iddialarına ikinci başlıkta değinilecektir.

2. Ebü Hıyyān'ın Tartıştığı Muasırının İbn Teymiyye Olduğu Yönündeki İddialar

Günümüzde bazı araştırmacılar *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*'in mukaddimesinde Ebü Hıyyān'ın tartıştığı “mu'âşır” kişinin İbn Teymiyye olduğunu düşünmüştür. Bir kısmı söz konusu şahsın İbn Teymiyye olduğuna kesin bir şekilde kani iken bazıları bunu kuvvetli bir ihtimal olarak değerlendirmektedir.

Ebü Hıyyān *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*'te birkaç yerde muasır biri(leri)ne atıf yapar.⁵¹ Tefsirdeki “mu'âşır” atıflarının sadece İbn Teymiyye veya başka bir alim için olduğu söylenemez. Zira Ebü Hıyyān “mu'âşır” kelimesini kendinden çok önce vefat eden İbn Mâlik eṭ-Ṭâ'î'yi (600-672/1204-1274) kapsayacak kadar geniş bir ulema zümresi için kullanmaktadır.⁵² “Mu'âşır” şeklindeki atıflardan bir kısmı İbn Teymiyye'nin görüşünden farklı bir içeriğe sahip olup başka bir alime aittir. Örneğin Ebü Hıyyān, “Allah, Adem'e bütün isimleri öğretti.” (2/el-Baḥara:31) ifadesinin tefsirinde Hz. Adem'e hangi isimlerin öğretildiği hakkındaki görüşleri sayarken muasır alimlerden birinin tercihine göre Hz. Adem'e kendi zürriyetinin isimlerinin öğretildiğini zikreder.⁵³ Fakat İbn Teymiyye'ye göre Hz. Adem'e öğretilen isimler kendi zürriyetinin isimleri değil her şeyin ismidir.⁵⁴ Cizye ve hızy (Rezil olma, hakir ve hor duruma düşme) konusunda Ebü Hıyyān'ın bir muasırından aktardığı görüşlerle İbn Teymiyye'nin cizye konusuna bakışı arasında kimi benzerlikler bulunsa⁵⁵ da söz konusu atfın ve diğerlerinin İbn Teymiyye'ye ait olduğunu kanıtlayacak kesin bir veri bulunmamaktadır. Dolayısıyla *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*'te “mu'âşır” ifadesiyle yapılan atıflar içinde İbn Teymiyye'ye ait olması muhtemel olanı, makalenin konusunu teşkil eden tartışmada yani *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*'in mukaddimesinde geçen atıftır.

Walid Ahmad Saleh, Ebü Hıyyān'ın tartıştığı muasırın kesinlikle İbn Teymiyye olduğu kanaatindedir. Zira İbn Teymiyye, Ebü Hıyyān'ın aktardığı görüşleri daha sonra telif ettiği *Muḥaddime*'de formüle etmiş ve özetlemiştir. Saleh, İbn Hacer'in aktardığı “Ebü Hıyyān, onu tefsiri *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*'te çok kötü anmıştır. Aynı şekilde tefsirin muhtasarı *en-Nehru'l-Mâdd*'de de onu çok kötü anmıştır.” şeklindeki bilgiye dayanarak Ebü Hıyyān'ın *el-Baḥru'l-*

⁵¹ Bkz. Ebü Hıyyān, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, 1:398, 407, 431, 2:326, 373-374, 451, 4:466, 5:280, 6:58, 8:272, 15:133, 17:447.

⁵² Ebü Hıyyān, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, 17:447.

⁵³ Ebü Hıyyān, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, 1:398.

⁵⁴ İbn Teymiyye, *el-İstikāme*, 199.

⁵⁵ Krş. Ebü Hıyyān, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, 2:451; İbn Teymiyye, *Mecmū'u'l-Fetāwā*, 19:18.

Muḥiṭ'te İbn Teymiyye'ye "mu'āşır" diye atıfta bulunarak hakaretler yağdırdığını düşünmektedir.⁵⁶ O, bu konu hakkında ayrıca şöyle demektedir:

Ebū Ḥayyān, araları bozulmadan önce İbn Teymiyye'den görüşlerinin bir özetini almıştı ve daha sonra İbn Teymiyye'nin hermenötik bakış açısının temellerini ve argümanlarını şaheser eseri *el-Baḥru'l-Muḥiṭ*'te bir sayfadan az bir bölümde reddetmişti. Gerçekten de İbn Teymiyye, risalesinin ilk dört bölümünü yazarken büyük ihtimalle Ebū Ḥayyān'ın eleştirilerine cevap veriyordu. Ebū Ḥayyān, selef külliyyatındaki çelişkili yorumlar meselesini, onların vahye dayalı bilgi almadıklarının açık bir kanıtı olarak ortaya koymuştur. Orta Çağ tefsir geleneği, müfessirin otoritesine yönelik böylesine radikal bir kısıtlamaya boyun eğmeyi reddetmiştir.⁵⁷

Saleh'in görüşlerinde özellikle iki husus dikkat çekmektedir: O, Ebū Ḥayyān'ın mukaddimedeki "mu'āşır" ifadesiyle kesinlikle İbn Teymiyye'yi kastettiğini düşünmektedir. Ayrıca İbn Teymiyye'nin *Muḥaddime*'yi Ebū Ḥayyān'a cevap olarak yazdığı kanaatindedir. Saleh, İbn Ḥacer'in nakline dayanması dışında bu tercihini tartışmaya açmamakta ve herhangi bir gerekçe belirtmemektedir.

Mesut Kaya, 2020 yılında yayınladığı bir çalışmada *el-Baḥru'l-Muḥiṭ*'in mukaddimesinde bahsi geçen muasır kişinin İbn Teymiyye olmasını imkan dahilinde görür.⁵⁸ 2023 yılında yayınladığı bir diğer makalede ise Ebū Ḥayyān'ın İbn Teymiyye'den bahsettiği fikrini benimseyen bir ifade kullanmıştır (Bir yerde de ondan şöyle söz etmiştir: "Bir gün çağdaşlarımızdan biriyle aramızda bir konuşma geçti ...")⁵⁹ Kaya, bu tercihi hakkında herhangi bir gerekçe belirtmemektedir.

Aḥmed Fethī el-Beşir, *el-Baḥru'l-Muḥiṭ*'te Ebū Ḥayyān'ın tartıştığı muasırın İbn Teymiyye olduğu kanaatindedir. Onu bu kanaate sevk eden dayanaklar şunlardır: Hicri yedinci-sekizinci asırlarda tefsirde selevin önemine en çok vurgu yapan kişi İbn Teymiyye'dir. Ebū Ḥayyān'ın *en-Nehru'l-Mādd*'deki "şu bizimle muasır olan zat" şeklindeki sözü, *el-Baḥru'l-Muḥiṭ*'in mukaddimesinde geçen "bize muasır olan bir şahıs" sözüne benzer bir ifadedir. Ayrıca kaynaklarda "Ebū Ḥayyān *el-Baḥru'l-Muḥiṭ*'te İbn Teymiyye'yi sert şekilde eleştirdi." yönünde bir kayıt yer almaktadır. Ebū Ḥayyān'ın tartışma anında söylediği "Şimdi böyle bir adam akıllı sayılır mı!" ve "Bu batıl bir sözdür." şeklindeki ifadesi *el-Baḥru'l-Muḥiṭ*'teki sert eleştiri

⁵⁶ Walid A. Saleh, "Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: An Analysis of An Introduction to the Foundations of Qur'ānic Exegesis," 123, 152, 154, 162.

⁵⁷ Saleh, "Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics," 152.

⁵⁸ Mesut Kaya, "Memlûk Dönemi Tefsir Eğitimi ve Çalışmaları: Tarihsel Bir Değerlendirme," 1007.

⁵⁹ Mesut Kaya, "Tefsirde Usul Arayışları: Memlûkler Döneminde Tefsir Usulü ve Kur'an İlimleri Çalışmaları," 436.

olmalıdır. Dolayısıyla el-Beşîr'e göre kesinlikle veya çok büyük olasılıkla bu kişi İbn Teymiyye'dir.⁶⁰

Görüldüğü üzere el-Beşîr gerekçelerini sunmuştur. Onun görüşünü benimseyen başka araştırmacılar da bulunmaktadır. el-Hârişî ve el-Yemânî, el-Beşîr'e atıfta bulunarak Ebü Hıyyân'ın tartıştığı kişinin İbn Teymiyye olduğu kanaatini taşıdıklarını belirtmişlerdir.⁶¹

el-Velîd de *el-Baħru'l-Muħiṭ*'in mukaddimesinde Ebü Hıyyân'ın tartıştığı muasırın büyük ihtimalle (في الغالب الراجح) İbn Teymiyye olduğu kanaatini taşır. O, el-Beşîr'in ileri sürdüğü argümanları benimser. Fazladan olarak Ebü Hıyyân'ın her iki tefsirinde veya sadece *en-Nehru'l-Mâdd*'de İbn Teymiyye'yi son derece sert eleştirdiği bilgisini tahlil ederken, *el-Baħru'l-Muħiṭ*'teki "Şimdi böyle bir adam akıllı sayılır mı!" ve "Bu batıl bir sözdür." şeklindeki sözlerin *en-Nehru'l-Mâdd*'deki tecsim atfından daha ağır olduğu kanaatindedir. Ona göre Ebü Hıyyân şayet İbn Teymiyye'yi yermişse buna en uygun bölüm *el-Baħru'l-Muħiṭ*'teki tartışmadır. el-Velîd ayrıca iki alimin arasının açılma sebeplerinden birinin, tefsir ilminin mahiyeti hakkındaki bu tartışmanın kendisi olabileceği düşüncesindedir.⁶²

3. İbn Teymiyye'nin Tefsir Anlayışı Bağlamında İddiaların Analizi

Önceki başlıkta *el-Baħru'l-Muħiṭ*'in mukaddimesinde bahsi geçen muasırın büyük ihtimalle veya kesinlikle İbn Teymiyye olduğu iddiaları zikredildi. Şimdi İbn Teymiyye'nin tefsir anlayışı bağlamında bu iddiaların sağlaması yapılacaktır.

Ebü Hıyyân'ın aktarımını esas alırsak onun karşısında tefsiri Mucâhid, eṭ-Ṭāvūs ve İkrime gibi selef alimlere bağlı gören, sahabenin de her ayetin tefsirini mutlaka Hz. Peygamber'den sorup öğrendiğini düşünen biri bulunmaktadır. Ayrıca bu kişiye göre tabiinden sonraki alimlerin; tefsire, Kur'an'ın anlamlarına, inceliklerine ve Kur'an'daki fesahat, beyan ve i'câz ilimlerinin güzelliklerini ortaya koymaya dair yaptıkları tüm çıkarımlar Mucâhid vb. kimselere isnat edilmediği sürece muteber kabul edilmemektedir.

Ebü Hıyyân'ın zikrettiği bu yaklaşımla İbn Teymiyye'nin tefsir anlayışı arasında büyük ölçüde paralellikler bulunmaktadır.⁶³ Hz. Peygamber'in Kur'an'ın tamamını sahabeye tefsir ettiği meselesinde akla İbn Teymiyye

⁶⁰ Ahmed Fethî el-Beşîr, *el-Kavl bi Tevaḳkuḫi Tefsiri'l-Kur'an 'alâ Akvâli's-Selef: Dirâse fî İstidlâli İbn Teymiyye min Hilâl Kitâbiḫ Cevâbi'l-İ'tiraḳâti'l-Mıṣriyye 'ale'l-Futya'l-Hameviyye*, 3, 14-15, 50, 84.

⁶¹ Şabâh 'Abdullâh 'Ayid Âl-i Hedbân el-Hârişî, "eṣ-Şavâriḫü'l-Mu'tebera fî'l-Ḥurûc 'ani'z-Zâhir 'inde Ebi Hıyyân el-Endelusî fî Tefsirihi'l-Baħri'l-Muħiṭ: Dirâse Nazariyye Taṭbikiyye", 1531; Ḥalil Maḫmûd el-Yemânî, *Hucciyetu Tefsiri's-Selef 'inde İbn Teymiyye*, 60.

⁶² el-Velîd, *el-Beyân*, 57, 125, 132-136.

⁶³ eṭ-Ṭayyâr, *et-Tefsiru'l-Luġavi*, 642.

gelmektedir. Onun bazı ifadeleri Hz. Peygamber'in (sav) Kur'an'ın tümünü ashabına tefsir ettiği iddiasını akla getirmektedir. Örneğin mukaddimesinin başında şöyle demektedir: "Bilinmelidir ki Peygamber (sav) Kur'an'ın lafızlarını ashabına açıkladığı gibi manalarını da onlara açıklamıştır."⁶⁴ Sahabenin Kur'an'ın anlamlarını Hz. Peygamber'e sorduğuna vurgu yaparken de şöyle demektedir: "Bir toplumun tıp, matematik gibi herhangi bir ilim hakkında yazılmış bir eseri okuyup da izahını talep etmemeleri adeten imkansızken, dünya ve ahiret saadetlerini, kurtuluşlarını içeren Allah'ın kitabı için böyle bir şey nasıl mümkün olur?"⁶⁵ Bir diğer ifadesi de şöyledir: "Sahabe ve tabiinden geldiği sabit olan tefsire gelince, sahabenin Kur'an'ın lafız ve manalarını tamamen/birlikte Hz. Peygamber'den (sav) rivayet ettiklerini bildikleri için ilim ehli onu kabul etmişlerdir."⁶⁶ Bu tarz ifadeler İbn Teymiyye'nin Hz. Peygamber'in Kur'an'ın tamamını ashabına tefsir ettiği kanaatini taşıdığı düşüncesine neden olmaktadır.

Aslında İbn Teymiyye'ye göre sahabe her ayetin tefsirini Hz. Peygamber'e sorarak ondan öğrenmiş değildir. Nassa çokça vurgu yapan tutumu ve tevil karşıtlığı, tefsir tarihinde İbn Teymiyye'nin "Hz. Peygamber (sav) Kur'an'ın tümünü sahabeye izah etmiştir." görüşünde olduğu yönünde yanlış bir bilginin yayılmasına neden olmuştur.⁶⁷ Fakat her ne kadar İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'in (sav) Kur'an'ın her ayetini tek tek ashabına beyan ettiğini düşünmese de onun yukarıdaki ifadelere benzer vurguları böyle bir düşünceye sahip olduğu düşüncesini akla getirmiştir. Dolayısıyla şayet Ebû Hıyyân, bu tartışmada İbn Teymiyye'yi kastediyorsa bu açıdan bir sorun yoktur. Ebû Hıyyân, Hz. Peygamber'in Kur'an'ın manalarını da beyan edişine yaptığı vurgular nedeniyle İbn Teymiyye'nin Kur'an'ın tümünün sünnet tarafından açıklandığı düşüncesini taşıdığını zannetmiş olabilir. Nitekim günümüzde de birçok araştırmacı İbn Teymiyye'nin böyle düşündüğü zannına kapılmıştır.⁶⁸

Ebû Hıyyân'ın karşısındaki şahsa göre tabiinden sonraki alimlerin; tefsire, Kur'an'ın anlamlarına, inceliklerine ve Kur'an'daki fesahat, beyan ve i'câz ilimlerinin güzelliklerini ortaya koymaya dair yaptıkları tüm çıkarımlar Mucâhid vb. kimselere isnat edilmediği sürece muteber kabul edilmemektedir. Bu nokta üzerinde biraz durulmalıdır. Zira İbn Teymiyye'nin rivayet ve dil arasında nasıl bir metot benimsediği

⁶⁴ İbn Teymiyye, *Muqaddime fî Uşûli't-Tefsîr & Kâ'ide fî Feđâ'ili'l-Kur'an*, 91.

⁶⁵ İbn Teymiyye, *Muqaddime*, 94.

⁶⁶ İbn Teymiyye, *Buğyetu'l-Murtâd fî'r-Redd 'ale'l-Mutefelsife ve'l-Karâmița ve'l-Bâtıniyye*, 330.

⁶⁷ Bkz. Esat Sabırlı, "Tefsir Tarihinde Yerleşik Bir Kabulün Tahlil ve Tenkidi: İbn Teymiyye'ye Göre Hz. Peygamber (s.a) Kur'an'ın Tamamını Tefsir Etmiş Midir?," 319-338.

⁶⁸ Sabırlı, "İbn Teymiyye'ye Göre Hz. Peygamber (s.a) Kur'an'ın Tamamını Tefsir Etmiş Midir?," 324-325.

meselesinde dikkatli olunmalıdır. Onun tefsir anlayışında iki boyut göze çarpmaktadır: Birincisi, ona göre tefsir yalnızca seleften gelen rivayetlerle sınırlı değildir. İkincisi ise tefsirde selefte muhalif bir görüş muteber değildir.

İlk boyuta gelince İbn Teymiyye, tefsirin tek kaynağının rivayet olduğunu düşünmez. O, eserlerinde, anlaşılması açısından Kur'an'ın dört kısma ayrıldığı hakkında İbn 'Abbās'tan nakledilen rivayeti⁶⁹ eleştiri yapmaksızın nakleder.⁷⁰ Dolayısıyla bu taksimi kabul eder. Bu taksimi kabul ettiğine göre o, tefsirde dili de bir araç olarak görür.

İbn Teymiyye, Kur'an'dan dil düzeyinde ve metin odaklı çıkarımlarda bulunmaya karşı çıkmaz. O, lafzi karinelere itibar etmek gerektiğini sık sık vurgular. Ayrıca ona göre, Kur'an'daki anlamın doğru tespiti için ifade tarzı ve üslubu dikkate alınmalıdır. Bu bağlamda, Kur'an'ın bütünlüğü ve lafızların geçtiği metinsel bağlam önemlidir. Ona göre, bir lafız ancak o lafzın kullanıldığı dil ve hitap tarzı bilindiğinde doğru anlaşılır. Hz. Peygamber'in lafızlarını ve hitap şeklini dikkate alanlar, başkalarının fark edemediği anlamları kavrayabilirler. Dolayısıyla, murad-ı ilahi'yi anlamak için Kur'an ve hadis lafızlarının bağlamları ve Peygamber'in (sav) bu lafızlarla neyi kastettiği araştırılmalıdır.⁷¹

İbn Teymiyye *felek* kelimesini açıklarken şöyle der: "Tefsir ve dil alimleri *felek*in 'yuvarlak' olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Nitekim Allah'ın kitabının anlamları ancak şu iki yoldan alınabilir: Selefin güvenilir tefsir alimlerinden ve Kur'an'ın indirildiği dil olan Arapçadan."⁷² Dolayısıyla ona göre tefsirde tek araç nakil değildir. Dil de tefsir için bir araçtır.

Yukarıdaki ifadelerinde dili ve müfessirin dirayetini tefsirde bir araç olarak gören İbn Teymiyye, Kur'an ayetlerini izah ederken kendisi de bizzat dili kullanmıştır. Örneğin "عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا" "Bir pınar ki Allah'ın kulları ondan içer, onu (istedikleri şekilde) fişkırtıp akıtırlar." (76/el-İnsân:6) ayetindeki بِهَا يَشْرَبُ ifadesini dilsel argümanlarla açıklar. Buna göre ب harfi zaid değildir. Bu ifade tazmin yoluyla "kanıncaya kadar içmek" anlamına gelir.⁷³

İbn Teymiyye "مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ" "Onlar, Allah'ın lanetlediği ve gazabına uğrattığı, içlerinden maymunlar ve domuzlar

⁶⁹ İbn 'Abbās'a göre Kur'an'ın anlaşılması bakımından dört kısım bulunmaktadır. İlki Arapların dilleri sayesinde anladıkları ayetlerdir. İkincisi insanların anlamamakta mazur görülemeyeceği kadar açık olan ayetlerdir. Üçüncüsü alimlerin bilebileceği ayetlerdir. Dördüncüsü ise anlamını yalnızca Allah'ın bildiği ayetlerdir. Bkz. İbn Cerir eṭ-Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili' Ayi'l-Ḳur'ân*, 1:70.

⁷⁰ İbn Teymiyye, *Mecmū'u'l-Fetāvā*, 3:55, 5:37, 349, 7:286, 17:400, 35:194.

⁷¹ İbn Teymiyye, *Mecmū'u'l-Fetāvā*, 7:114-115.

⁷² İbn Teymiyye, *Mecmū'u'l-Fetāvā*, 6:587.

⁷³ İbn Teymiyye, *Mecmū'u'l-Fetāvā*, 11:178.

çıkardığı kimseler ile şeytanlara tapan kimselerdir.” (5/el-Mâide:60) ifadesini şöyle açıklar: وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ cümlesi مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ cümlesine matuftur.

Kendinden önceki mazi fiillere atfedilmiş bir mazi fiilidir. Önceki fiillerin faili Allah iken bu fiilin faili tağuta tapan kimselerdir. İlk cümlede geçen مَنْ ism-i mevsûlü sonraki üç cümlede tekrar etmemiştir. Çünkü bu fiillerin hepsi tek bir sınıfa, yani Yahudilere aittir.⁷⁴

İbn Teymiyye'nin dilbilimsel açıklamasına bir diğer örnek وَمَا بَنَّاهَا. وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَّاهَا (91/eş-Şems:5-7) ayetlerindeki مَا edatının izahıdır: “Doğru olan görüşe göre ayetlerdeki مَا edatları ism-i mevsûldür. Bu takdirde ayetlerdeki yeminlerin anlamı “semayı bina edene”, “yeryüzünü yayıp döşeyene” şeklinde olur.⁷⁵

Yukarıdaki örneklerde İbn Teymiyye ayetleri dilsel açıdan açıklamaktadır. Söz konusu ayetler hakkında rivayetlerde bahsi geçmeyen⁷⁶ anlamlara ve tespitlere dil aracılığıyla ulaşmıştır. Dolayısıyla İbn Teymiyye teorik olarak tefsirde rivayetlerle sınırlı kalmak gerekmediğini düşündüğü gibi pratikte de dilsel argümanlar kullanmıştır.

İbn Teymiyye'yi inceleyen araştırmacılar da onun sadece rivayete bağlı kalmadığını vurgulamaktadır. Örneğin Arpa'ya göre İbn Teymiyye'nin tefsir anlayışı rivayet ağırlıklı olsa da dirayet yönüne de sahiptir. İbn Teymiyye nasları değerlendirmesinin yanında dilbilgisinden ve usul kaidelerinden de istifade etmiştir.⁷⁷

İbn Teymiyye'nin hatalı tefsir eleştirileri de onun reyle tefsire tamamen karşı olmadığını göstermektedir. O, rivayet ve seleften gelen açıklamaları merkeze alan bir yorum kuramını benimseyerek, bu yaklaşıma muhalif olan iki tefsir anlayışını eleştirir. İlk olarak, müfessirin kişisel görüşünü merkeze koyan tefsir anlayışını, ikinci olarak ise anlamı sadece lafızdan/metinden çıkararak tefsir anlayışını eleştirir. Ona göre, her iki yaklaşım da seleften gelen özgün anlamı göz ardı eder. İlkini “metni-lafzı saf dışı bırakan tefsir”, ikincisini ise “salt lafza itibar eden tefsir” olarak tanımlamak mümkündür. İbn Teymiyye söz konusu eleştirilerinde özellikle Mutezile'yi, Mürcie'yi ve Batını tevilleri hedef almaktadır. O, akidevi konularda tevile şiddetle karşıyken fihhi konularda kıyasa ve tevile olumsuz bakmaz. Mutezile ve Mürcie gibi muhaliflerini eleştirirken mecazi sert bir şekilde reddeder ve

⁷⁴ İbn Teymiyye, *Mecmū'u'l-Fetāvā*, 14:455.

⁷⁵ İbn Teymiyye, *Mecmū'u'l-Fetāvā*, 16:596.

⁷⁶ Krş. Musâ'id b. Suleymân eṭ-Ṭayyār (ed.), *Mevsū'atu't-Tefsiri'l-Me'sûr*, 7:665-667, 22:517-518, 23:276-278.

⁷⁷ Enver Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, 240-242.

onların mecaza dayalı tevillerini geçersiz kılmaya çalışır. Ancak kendi görüşlerini temellendirirken mecazı bir yorum aracı olarak kullanmaktan çekinmez. Bu durumda onun mecaz ve tevil karşıtlığının ideolojik bir temele dayandığı görülmektedir.⁷⁸ Sonuç olarak İbn Teymiyye, Mutezile ve Mürcie ekollerinin mecaz içerikli yorumlarına ve Batınî tevellere şiddetle karşı çıkarken, Ehl-i Sünnet'e uygun yorumlara tepki göstermemektedir. Ayrıca fıkhi tevellere ve kıyaslara karşı çıkmamaktadır.

İbn Teymiyye'nin metin ve dilbilim düzeyinde çıkarımda bulunmaya karşı çıkmadığı anlaşıldı. Peki acaba onun belâği yorumlara bakışı nasıldır? Bu soruyu cevaplamak hem onun reyle tefsire nasıl baktığı konusuna daha da açıklık getirecek hem de Ebû Hıyyân'ın tasvir ettiği düşünceleri taşıyıp taşımadığını ortaya koyacaktır. Ayrıca İbn Teymiyye'nin, kendisine yakın bir dönemde, selefin tefsirine aykırılık gerekçesiyle ayetlerde belâği bahislere dalmanın yanlış olduğuna vurgu yapan alimlerle benzer bir bakış açısı taşıyıp taşımadığı görülecektir. Zira es-Suyûtî'nin aktarımına göre 'Ömer b. Reslân el-Bulkînî (ö. 724-1324/805-1403), Ebû'l-Kâsım Cârullah ez-Zemaşşerî'nin (ö. 467-538/1075-1144) beyân ve me'ânî ilimleri hakkındaki görüşlerini eleştirir. el-Bulkînî'ye göre beyân ve me'ânî birkaç sayfada toplanabilecek kadar sınırlı bir ilimken, nasıl tüm ilimlere tercih edilebilir? Ayrıca, bu ilimler sahabe döneminden yüzlerce yıl sonra ortaya çıkmıştır ve sahabe, tabiin ve fukaha gibi eski alimler bu ilimlerden hiç bahsetmemiştir. 'Abdulkâhir el-Curcânî (ö. 471/1078-79) ve daha sonra da Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî (ö. 626/1229) tespit edene kadar bu ilimler bilinmiyordu. Ayrıca, belâği çıkarımların birçoğunda delil bulunmamaktadır. Tefsir, rivayetler ve nakiller aracılığıyla tedarik edilmelidir. es-Suyûtî'ye göre el-Bulkînî, ez-Zemaşşerî'nin bu ilimlere dair açıklamalarını anlayamamıştır.⁷⁹

Acaba İbn Teymiyye, kendisine yakın bir dönemde yaşayan el-Bulkînî ile benzer düşüncelere mi sahiptir? el-Bulkînî, İbn Teymiyye'den etkilenmiş olabilir mi? Öncelikle İbn Teymiyye, teville karşı tepkili olduğu için mecazi yorumlara kapı kapamaya çalışmıştır. O, lafızların hakikat-mecaz şeklinde ikiye ayrılmasını kabul etmez. Mecaz olarak ileri sürülen çıkarımların, ancak uzlaşıya dayanan ve dilde mevcut olan anlamlarla sınırlı kalması gerektiğini vurgular. Mecaz adı altında, dilde kullanımı olmayan anlamların ileri sürülmesini kabul etmez.⁸⁰

Mecaz konusunda temkinli bir duruş sergileyen İbn Teymiyye, beyân ilminin diğer konularına ilgi duyar ve belâgat alimlerinden farklı, özgün

⁷⁸ Mehmet Emin Maşalı, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları," 127-137.

⁷⁹ es-Suyûtî, *Nevâhidü'l-Ebkâr ve Şevâridü'l-Efkâr*, 1:6-8.

⁸⁰ Esat Sabırlı, *Selefi Söylemde Mecaz Karşıtlığı (İbn Teymiyye'nin Kur'an'da Mecaza Bakışı Üzerinde)*, 123-125.

görüşler dahi ileri sürdüğü olur. Me'ānī bahislerine de oldukça önem verir. İsnadın halleri, müsnedin halleri, inşā, қаşr, faşl ve vaşl, icāz-ıtnāb-musāvāt gibi me'ānī konularına değinir.⁸¹ İbn Teymiyye belāğatı öylesine özümsemiştir ki *وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا* (4/en-Nisā':63) ifadesinde emredilen etkili sözün (belāğatın) beyān ile me'ānī ilimlerinde ve bu ilimlerin hedeflerinde mündemiç olduğunu söyler.⁸² Ayrıca *Muḳaddime fī Uşūli't-Tefsīr* başlığıyla yayınlanan risalesinde ez-Zemaḫşerī'yi eleştirirken onun belāğī açıklamalarına yönelik olumsuz bir yargı ileri sürmez. Onun mezhebī görüşlerini öncelmesini eleştirir. Yaldızlı üslubu ve sözleri arasında bidat fikirleri gizlice serpiştirdiğini vurgular.⁸³ ez-Zemaḫşerī'nin belāğat açıklamalarını doğrudan eleştirmemesi, tefsirde belāğī yorumları gündeme getirmeye olumsuz bakmadığını göstermektedir.

İbn Teymiyye'nin belāğī anlamları reddetmemesine bir örnek olarak *وَلَهُ* (41/Fuṣṣilet:38) ifadesi bağlamında қаşr konusuna temas edişini zikredebiliriz. O, meleklerin Hz. Adem'e secde etmesi konusunu işlerken, bu ifadenin meleklerin Allah'tan başka hiçbir varlığa secde etmediğine delalet ettiğini ileri sürenleri eleştirir. Ona göre, şayet bu ifadenin қаşr anlamına geldiği kabul edilirse şöyle bir okuma yapılmalıdır: Ayette meleklerin müşrikler gibi olmadığı, Allah'tan başkasına secde etmediği vurgulanmaktadır. Bu sebeple қаşr bildiren bir ifade kullanılmıştır. Ayrıca bu ayet genel olup, Hz. Adem'e secdeden bahseden ayet ise hususidir. Dolayısıyla genel bir ifade tahsis edilmiş olabilir.⁸⁴ Burada İbn Teymiyye, ayetteki қаşr vurgusunu muhtemel bir anlam olarak görmekte ve daha da önemlisi, sahabe ve tabiin döneminde gündeme gelmeyen қаşr anlamının hiç söz konusu olmayacağı gibi bir iddia ileri sürmemektedir. Bu durumda İbn Teymiyye'nin belāğate el-Bulkīnī gibi bakmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

İkinci boyuta gelince, İbn Teymiyye tefsirde sadece rivayete bağlı kalmak gerektiği kanaatini taşımasa da tefsirde selefe mutlak bir otorite atfetmektedir. Ona göre sahabe ve tabiin, Hz. Peygamber (sav) aracılığıyla sonraki nesillerin erişemeyeceği bilgilere ulaşmıştır. Dolayısıyla Kur'an'ı onların yanlış, sonraki nesillerin de doğru anlaması mümkün değildir.⁸⁵ İbn Teymiyye, Kur'an'ın bazı ayetlerinin dille bilinmeyeceğini, bu konuda sünnete ve Kur'an'ın ilk muhatapları olan sahabeye müracaatın zorunlu olduğunu vurgular. İbn 'Abbās'ın tefsir açısından Kur'an ayetlerini taksim

⁸¹ İbrāhīm b. Mansūr et-Turkī, *el-Baḫşu'l-Belāğī 'inde İbn Teymiyye*, 395-404.

⁸² İbn Teymiyye, *Minḫācu's-Sunneti'n-Nebeviyye fī Naḳḳi Kelāmi's-Şī'a'l-Kaderiyye*, 8:54.

⁸³ İbn Teymiyye, *Muḳaddime fī Uşūli't-Tefsīr*, 173.

⁸⁴ İbn Teymiyye, *Mecmū'u'l-Fetāvā*, 4:361.

⁸⁵ İbn Teymiyye, *Buḡyetu'l-Murtād*, 332.

ettiği dört grup içinde sadece alimlerin bilebileceği ayetler hakkında şöyle der: “Sadece alimlerin bilebileceği kısım şer’î isimler gibi salt dille bilinemeyecek konuları kapsar. Ayrıca bir ismin kapsamına giren varlık ve türleri tespit etmek için [erken dönem] alimlerine müracaat etmemiz gereken konuları içerir.”⁸⁶ İbn Teymiyye’ye göre bir lafzın söylenmiş olduğu bağlamda hangi anlamda kullanıldığı ancak sahabenin izahıyla bilinebilir. Bir lafza sözlük açısından mümkün olan her ihtimal yüklenemez. Lafzın anlamını tespit için muhataplara müracaat edilmelidir.⁸⁷

İbn Teymiyye’ye göre Kur’an ve sünnete yakın olan erken dönem alimlerinin sözlerini ve amellerini bilmek sonraki dönemlerde ortaya çıkan şer’î ilimleri bilmekten daha değerli ve faydalıdır. Çünkü erken dönem alimleri, İslam’ın temel kaynaklarına daha yakın oldukları için onların görüş birliği (icma) hatta ihtilafları dahi önemlidir. İhtilaf ettikleri meselelerde bile hakikat/isabetli görüş, onların farklı görüşlerinin içerisinde ve toplamında mevcuttur.⁸⁸ Sahabe ve tabiinin tefsirini bırakıp daha başka anlamlara yönelmek hata ve bidat sebebidir. Onların sözleriyle çelişen tefsirler hem metot (delil) hem de sonuç (medlul) açısından isabetsizdir.⁸⁹ Selef bir konuda iki farklı görüşe ayrılmışsa, onlardan sonra gelenlerin bu ikisine aykırı bir görüş ortaya koymaları ve böylece selefin icmalarının yanlış olduğunu ima etmeleri caiz değildir.⁹⁰

İbn Teymiyye’ye göre Kur’an’ın anlamlarını tespit için Hz. Peygamber’in (sav) sözlerine, sahabe ve tabiine başvurmak şiiirlere başvurmaktan evladdir. Çünkü seleften gelen nakiller şiiir rivayetlerinden daha sağlam senetlere sahiptir.⁹¹ Şiire müracaat da anlamı bilinen ifadeler için değil yalnızca garîb ve nâdir ifadeler için söz konusu olmalıdır. Anlamı yaygın olarak bilinen ifadeleri şiiirler aracılığıyla tespite kalkışmak ve böylece selefin anladığından farklı anlamlara çekmek doğru değildir.⁹²

Özetlemek gerekirse İbn Teymiyye, tefsirde selefe mutlak bir otorite atfetmektedir. Onların Kur’an’ı daha iyi anladığını ve sonraki nesillerin sahip olmadığı bilgilere sahip olduklarını vurgular. Ona göre bazı Kur’an ayetleri dil aracılığıyla bilinemez, ancak selefin izahıyla bilinebilir. Sahabe ve tabiın Kur’an lafızlarının ait oldukları bağlamda hangi anlamda kullanıldıklarına

⁸⁶ İbn Teymiyye, *er-Redd ‘ale’l-Mantıkiyyîn*, 96.

⁸⁷ İbn Teymiyye, *Beyānu Telbîsî’l-Cehmiyye fî Te’sîsi Bide’ihimi’l-Kelâmiyye*, 8:387-388.

⁸⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, 13:24.

⁸⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, 13:361, 362.

⁹⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, 34:125.

⁹¹ İbn Teymiyye, *Cevâbu’l-İ’tirağâti’l-Mısrıyye ‘ale’l-Futya’l-Hameviyye*, 8-9.

⁹² İbn Teymiyye, *Cevâbu’l-İ’tirağâti’l-Mısrıyye*, 112.

vakıftırlar. Onların icması, hatta ihtilafları bile önemlidir. Onların görüşüne aykırı bir tefsir muteber değildir.

Bilindiği üzere *Muḳaddime fî Uşûli't-Tefsîr* başlığıyla yayınlanan risalenin İbn Teymiyye'ye aidiyeti hakkında kuşku duyulmaktadır. Risaleyi tahkik eden Cādullāh, eserin ilk dört faslının İbn Teymiyye'ye aidiyetinde kuşku bulunmadığını; fakat son iki faslın Ebū'l-Fidā' İbn Keşîr'e (ö. 701-774/1373) ait olduğunu belirtmiştir.⁹³ Bu sebeple, söz konusu risalenin son iki başlığındaki verileri şu ana kadar göz önünde bulundurmamak. Risalenin son kısımlarının İbn Teymiyye'ye ait olma ihtimali düşünüldüğünde ise diğer bazı hususlar da onun tefsiri, rivayetlerle sınırlamadığını göstermektedir. Örneğin risalenin bu kısmında reyle tefsir yapmayı yasaklayan rivayetler ve seleften bazılarının tefsirden çekindiği hakkındaki nakiller değerlendirilmektedir. Risalenin bu kısmının yazarına (İbn Teymiyye veya İbn Keşîr) göre tefsirden geri duran selef alimleri aslında tefsir hakkında bilmedikleri şeyleri söylemekten kaçınmışlardır. Tefsir mutlak olarak sakıncalı ve yasak değildir. Müfessir kendi dirayetini de kullanabilir. Dil ilimlerini ve şer'î ilimleri bilen kimseler için tefsir yasağı söz konusu değildir.⁹⁴ Dolayısıyla, dil ilimlerini ve şer'î ilimleri bilen biri, tefsirde kendi çıkarımlarını dile getirebilir.

Yukarıdaki iki boyut birlikte göz önünde bulundurulduğunda İbn Teymiyye'nin tefsir anlayışı hakkında kısaca diyebiliriz ki o tefsirin selefle sınırlı olmadığını, fakat selefe 'bağlı' olduğunu düşünür. Tefsirde dil ve diğer şer'î ilimlerin kullanılmasına ancak selefin görüşlerine aykırı olmadığı sürece sıcak bakar. 'Amr eş-Şerḳāvî'ye göre İbn Teymiyye'nin tefsir anlayışı İbn Cerîr eṭ-Ṭaberî'nin (ö. 310/923) tefsir anlayışıyla aynıdır.⁹⁵ Nitekim eṭ-Ṭaberî, dilbilimsel görüşleri seleften gelen rivayetlere aykırı olmadığı sürece muteber kabul etmiştir. Dil ve rivayetin çeliştiği durumlarda o, rivayetleri incelemiştir.⁹⁶ Ayrıca İbn Teymiyye'ye göre en muteber tefsir eṭ-Ṭaberî'nin *Cāmi'u'l-Beyān*'idir.⁹⁷ Dolayısıyla iki alimin benzer bakış açılarına sahip olduğu söylenebilir.

Ebū Ḥayyān'ın itirazlarına tekrar dönersek şayet onun karşısındaki muasır, tabiiinden sonraki tüm tefsirleri külliyyen muteber addetmiyorsa bu durumda söz konusu bakış açısı İbn Teymiyye'nin tefsir anlayışıyla uyuşmamaktadır. Şayet Ebū Ḥayyān'ın kastı, müteahhir tefsirler içinde selefe

⁹³ Sāmī b. Muḥammed b. Cādullāh, "el-Faşlānī'l-Eḫīrānī'l-Menşūrān ḍımne Muḳaddime fî Uşûli't-Tefsîr Hel Humā li-İbni Teymiyye em li-İbn Keşîr?," (dirāse), 15-63.

⁹⁴ İbn Teymiyye, *Muḳaddime*, 187-208, 223.

⁹⁵ 'Amr eş-Şerḳāvî, *Beyānu Ğalaṭi Nisbeti'l-Ḳavl bi Tevaḳḳufi't-Tefsîr 'alā Ma'rifeti Aḳvālī's-Selef: li-İbn Teymiyye*, 55-56.

⁹⁶ eṭ-Ṭaberî, *Cāmi'u'l-Beyān*, 1:88-89, 21:130-131.

⁹⁷ İbn Teymiyye, *Muḳaddime*, 177.

aykırı olan hususlar ise bu durumda bahsi geçen muasır kişi İbn Teymiyye'yle örtüşmektedir.

Şimdi yukarıdaki tüm verileri birlikte değerlendirerek ve Ebū Ḥayyān'ın karşısındaki muasıra yönelttiği eleştirileri göz önünde bulundurarak bu şahsın İbn Teymiyye olma ihtimalinin sağlanmasına geçebiliriz. Öncelikle araları açıldıktan sonra Ebū Ḥayyān'ın her iki tefsirinde veya sadece *en-Nehru'l-Mādd*'de İbn Teymiyye'yi son derece sert şekilde eleştirdiği yönündeki bilgi konumuz açısından önemlidir. *el-Baḥru'l-Muḥiṭ*'in mukaddimesinde eleştirilen muasırın İbn Teymiyye olduğunu ileri süren araştırmacılar İbn Ḥacer'in onu her iki tefsirde son derece kötü andığı yönündeki sözüne dayanmaktadırlar. Fakat İbn Ḥacer'in diğer naklinde ve es-Suyūṭî'nin el-Udfuvî'den aktardığı rivayette Ebū Ḥayyān'ın İbn Teymiyye'yi sadece *en-Nehru'l-Mādd*'de kötü andığı nakledilmektedir. Bu durumda rivayetlere göre İbn Teymiyye'nin sadece *en-Nehru'l-Mādd*'de yerilmiş olması ihtimali daha kuvvetlidir. Diğer taraftan, el-Velīd'e göre ise *en-Nehru'l-Mādd*'de yer alan teccim inancı atfı *el-Baḥru'l-Muḥiṭ*'in mukaddimesindeki muasıra yönelik eleştirilerden daha hafiftir. Dolayısıyla bu açıdan ise İbn Teymiyye'nin *el-Baḥru'l-Muḥiṭ*'te yerilmiş olma ihtimali kuvvetlenmektedir. *el-Baḥru'l-Muḥiṭ*'te nesih ayetinin tefsirinde geçen "aşırı alimlerden biri" ifadesi de kaynaklarda bahsi geçen 'kötü anma' rivayetini kısmen karşılayabilir. Sonuç olarak kaynaklarda yer alan söz konusu anekdota istinaden *el-Baḥru'l-Muḥiṭ*'in mukaddimesindeki muasıra yönelik eleştirileri İbn Teymiyye'ye yormak ihtimal dahilindeyse de kesin bir neticeden ziyade bir tercih ve tahminden ibarettir.

Ebū Ḥayyān'ın aktardığı tefsir kuramı büyük ölçüde İbn Teymiyye'nin bakış açısıyla örtüşmektedir. Fakat iki hususta İbn Teymiyye'nin tefsir anlayışıyla kısmen çelişmektedir. Birincisi Hz. Peygamber'in Kur'an'ın tamamını ashabına tefsir etmesiyle alakalıdır. Ebū Ḥayyān'ın karşısındaki kişi gerçekten de Hz. Peygamber'in sahabeye Kur'an'ın tüm ayetlerini tek tek tefsir ettiği kanaatini taşıyorsa, bu şahıs İbn Teymiyye olmayabilir. Fakat Ebū Ḥayyān -günümüzdeki birçok araştırmacı gibi- İbn Teymiyye'nin çeşitli vurguları sebebiyle böyle bir düşünceye sehven varmışsa veya bizzat ayet ayet değil de genel olarak Kur'an'ın anlamını tefsir etmeyi kastediyorsa, karşısındaki isim İbn Teymiyye'ye uygundur.

İkinci husus tefsirin selefle sınırlı veya selefe bağlı olmasıyla alakalıdır. Şayet Ebū Ḥayyān'ın karşısında tefsiri sadece rivayete hasreden ve dil, akıl gibi başka hiçbir tefsir aracına itibar etmeyen biri varsa bu kişi İbn Teymiyye'den farklı olmalıdır. Eğer bu kişi selefin icmasına ve ihtilafına (yani farklı görüşlerinin toplamına) aykırı olan müteahhir döneme ait görüşleri

muteber addetmiyorsa, karşımızda yine İbn Teymiyye'ye benzer bir isim bulunmaktadır.

Yukarıdaki iki hususun ikinci şıkları söz konusu muasırın İbn Teymiyye olma ihtimalini güçlendirmektedir. İlk şıklar söz konusu olunca ise bu muasır ilk bakışta İbn Teymiyye'den başka biri konumundadır. Ne var ki söz konusu kişi aşağıdaki üç ihtimal durumunda da yine İbn Teymiyye olabilir. Öncelikle Ebü Hayyân, İbn Teymiyye'nin fikirlerine eksik haliyle vâkıf bulunmuş olabilir veya bu ifadelerinde onun bakış açısını tam yansıtmamış hatta -tabiri caizse- konuyu karikatürize etmiş olabilir. İkinci bir ihtimal Ebü Hayyân, İbn Teymiyye'nin fikirleri olgunlaşmadan önceki haliyle ona reddiye yapmış ve İbn Teymiyye tefsir kuramını bu eleştiriler sonrasında geliştirmiş olabilir. Nitekim, Saleh'e göre İbn Teymiyye usul risalesini Ebü Hayyân'ın reddiyelerinden sonra ve muhtemelen ona da cevap içerecek şekilde kaleme almıştır.⁹⁸ Üçüncü ihtimal ise Ebü Hayyân'ın '*ilmu't-tefsir*'in iki farklı bölümünü ayırt etmeksizin bu eleştirisini yapmasıdır. Zira bir ilim olarak tefsir (*ilmu't-tefsir*) iki kısma ayrılmaktadır: Nakle bağlı tefsir ve dile/akla bağlı tevil.⁹⁹ Ebü Hayyân'ın bu tartışmada bir ilim olarak "tefsir" ile (*ilmu't-tefsir*) nakle bağlı izah eylemini içeren "tefsir" faaliyetini birbirine karıştırma ihtimalini ez-Zerkeşi'nin konuya yaklaşımı güçlendirmektedir. ez-Zerkeşi bu tartışmayı şöyle aktarır:

Şeyh Ebü Hayyân kendine muasır birinin "Tefsir edecek kişi Kur'an terkiplerinin manalarını anlamak için nakle dayanmak, Mucâhid, eṭ-Ṭävüs ve İkrime gibi kimselere başvurmak zorundadır. Ayetlerin anlaşılması nakillere bağlıdır." şeklindeki görüşünü nakletti. Sonra Hz. Ali'nin yukarıda geçen sözüne istinaden ölçüyü kaçıran bir reddiyede bulundu. Doğrusu şu ki tefsirin sebab-i nuzûl, nesh, muhsem ve mucmel gibi bir kısmı nakle bağlıdır. Bir kısmı da nakle bağlı değildir. Bu kısmın araştırılmasında geçerli bir yöntem kullanarak akıl yürütmek yeterlidir. Diyebiliriz ki bazılarının tefsir ve tevil arasında yaptığı ayırım da menkûl ve mustenbâṭ arasındaki farklılığı ortaya koymak amacıyla ki menkûl kısımda (kaynaklara) başvurulsun ve mustenbâṭ kısımda da akıl yürütülsün. Böylece akıl yürütme yoluyla tefsir caiz görülür ve daha etkin olur. Tabi bu, dinin fûru konularında geçerlidir.¹⁰⁰

ez-Zerkeşi'nin ifadelerine göre Ebü Hayyân '*ilmu't-tefsir* ile nakle bağlı izaha karşılık gelen "tefsir" eylemini birbirine karıştırmış olabilir. Durum böyle ise Ebü Hayyân, İbn Teymiyye'nin "Tefsirin bir kısmı nakle bağlıdır."

⁹⁸ Saleh, "İbn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics," 152.

⁹⁹ Enes Büyük, *Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu*, 40-47; Enes Büyük, "Envarü't-Tenzil Şerh-Hâşiyelerinde Tefsir İlminin Mahiyeti," 1043, 1047, 1055.

¹⁰⁰ ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, 430.

şeklindeki bir vurgusunu genelleştirmiş olabilir. Aslında İbn Teymiyye, tefsir ilmini tefsir-tevil şeklinde iki kısma ayırmaz. Fakat yukarıda belirtildiği üzere o, yalnızca selef alimlerinin izahıyla anlayabileceğimiz ayetler bulunduğu işaret eder. Dolayısıyla tefsirin bir kısmının nakle bağlı olduğunu bir kısmının da yoruma açık olduğunu düşünmektedir. Bu açıdan Ebü Hayyân, İbn Teymiyye'nin yalnızca rivayetlerle anlayabileceğimiz ayetler hakkındaki vurgusunu genelleştirmiş olabilir.

Son tahlilde Ebü Hayyân'ın *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*'teki muasır eleştirileri İbn Teymiyye'nin mevcut tefsir kuramına tam olarak tekabül etmemektedir. Bu muasır kişi tefsirde salt nakle bağlılığı savunan başka biri olabilir. Bu şahıs İbn Teymiyye ise ya Ebü Hayyân onun tefsir anlayışına tam vâkıf değildir veya tefsir anlayışı son halini almadan eleştirmiştir ya da Ebü Hayyân, İbn Teymiyye'nin tefsirin sadece nakle bağlı kısmı hakkındaki düşüncelerini genelleştirmiştir. Bir diğer ifadeyle *'ilmu't-tefsir* ile bu ilmin bir bölümünü oluşturan 'tefsir'i birbirine karıştırmıştır.

Sonuç

Tefsir ilminin mahiyeti hakkında ilk asırlardan beri tartışma konusu olan önemli bir konu, tefsirde sadece erken dönem alimlerinden gelen rivayetlere bağlı bir faaliyetle sınırlı kalıp kalınmayacağı ve müfessirin kendi çıkarımlarını ileri sürüp süremeyeceği meselesidir. Ebü Hayyân da *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*'in mukaddimesinde bu konu hakkında kendi döneminde yaşayan birisiyle tartışmıştır. Ebü Hayyân, dili iyi bilen bir müfessirin Kur'an'ı anlamak için bir muallime ve erken dönem alimlerine ihtiyaç duymayacağı kanaatindedir. Tartıştığı muasır kişi ise tefsiri Mucâhid, eṭ-Ṭâvûs ve İkrime gibi selef alimlere bağlı gören, sahabenin de her ayetin tefsirini mutlaka Hz. Peygamber'den sorup öğrendiğini düşünen biridir. Ayrıca bu kişiye göre tabiinden sonraki alimlerin; tefsire, Kur'an'ın anlamlarına, inceliklerine ve Kur'an'daki fesahat, beyan ve i'câz ilimlerinin güzelliklerini ortaya koymaya dair yaptıkları tüm çıkarımlar Mucâhid vb. kimselere isnat edilmediği sürece muteber kabul edilmemektedir.

Çeşitli çalışmalarda mukaddimedede bahsi geçen bu muasır kişinin İbn Teymiyye olduğu/olabileceği dillendirilmiştir. Araştırmacılardan bir kısmı söz konusu şahsın İbn Teymiyye olduğuna kesin bir şekilde kani iken bazıları bunu kuvvetli bir ihtimal olarak değerlendirmektedir. Araştırmacıların bu tercihlerindeki dayanakları şunlardır: İbn Hacer'in aktardığı "Ebü Hayyân onu tefsiri *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*'te çok kötü anmıştır, anekdotu (i) hicri yedinci-sekizinci asırlarda tefsirde selefin önemine en çok vurgu yapan kişinin İbn Teymiyye oluşu (ii), Ebü Hayyân'ın *en-Nehru'l-Mâdd*'deki "şu bizimle muasır olan zat" şeklindeki sözü ile *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*'in mukaddimesinde geçen "bize muasır olan bir şahıs" sözü arasındaki benzerlik (iii).

Ebū Ḥayyān'ın aktardığı ve eleştirdiği tefsir kuramı büyük ölçüde İbn Teymiyye'nin bakış açısıyla örtüşmektedir. Fakat bazı hususlarda İbn Teymiyye'nin tefsir anlayışıyla kısmen çelişmektedir. Bu sebeple bahsi geçen muasır kişi tefsirde salt nakle bağlılığı savunan başka biri olabilir. Bu şahıs İbn Teymiyye ise ya Ebū Ḥayyān onun tefsir anlayışına tam vâkıf değildir veya tefsir anlayışı son halini almadan eleştirmiştir ya da Ebū Ḥayyān, tefsirin sadece nakle bağlı kısmındaki düşüncelerini genelleştirmiştir. Durum ne olursa olsun *el-Baḥru'l-Muḥīṭ*'in mukaddimesindeki muasırın İbn Teymiyye olduğunu söylemek ihtimal dahilindeyse de bu, kesin bir netice olmaktan ziyade bir tercih ve tahminden ibaret kalacaktır. Zira bu şahsın İbn Teymiyye olduğunu kesin bir şekilde ortaya koyan bir veri bulunmamaktadır. Şahsi kanaatimize ve tahminimize göre de bu şahıs İbn Teymiyye'dir. Fakat Saleh örneğinde olduğu gibi "Bu muasır kesinlikle İbn Teymiyye'dir." şeklinde ifadeler kullanmak iddialı yargılardır ve bilimsel açıdan eleştiriye açıktır.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support:

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

YZ Kullanım Beyanı / Declaration of AI use:

Yazar, bu çalışmayı oluştururken yapay zeka destekli teknolojileri kullanmadığını beyan etmiştir. / The author declared that no AI-assisted technologies were used in the creation of this article.

KAYNAKÇA

- Aḥmed b. Ḥanbel, Ebū 'Abdullāh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel eş-Şeybānī. *Musnedu'l-İmām Aḥmed b. Ḥanbel*. Tah. Şu'ayb el-'Arna'ūt - 'Ādil Murşid ve diğerleri. Beyrūt: Muessesetu'r-Risāle, 1421/2001.
- Akkoyunlu, İsmail. *İbn Teymiyye'nin Şia'ya Reddiyesi (Minhacü's-Sünne) Selefi Geleneğin Şiilik Eleştirisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Arpa, Enver. *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*. Ankara: Fecr Yayınları, 2. Basım, 2010.
- el-Beşir, Aḥmed Fethī. *el-Kavl bi Tevaḥḫufi Tefsiri'l-Kur'an 'alā Aḳvāli's-Selef: Dirāse fī İstidlālāti İbn Teymiyye min Ḥilāl Kitābih Cevābu'l-İ'tiraḳāti'l-Miṣriyye 'ale'l-Futya'l-Hameviyye*. Riyāḍ: Merkezu Tefsir li'd-Dirāsāti'l-Kur'āniyye, tsz. <https://tafsir.net/research/12/al-qwl-btwqf-tfsyr-al-qr-aan-ala-aqwal-as-slf-drast-fy-astdlalat-abn-tymyt-mn-khlal-ktabh-jwab-al-a-tradat-al-msryt-ala-al-ftya-al-hmwyh> (22.07.2024).

- el-Bezzâr, el-Hâfız Ebü Hâfız ʿUmer b. ʿAli. *el-Aʿlâmu'l-ʿAliyye fî Menâkibi Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*. Tah. Şalâhuddîn el-Muncid. Beyrüt: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1423/2002.
- Büyük, Enes. *Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Büyük, Enes (ed.). *Tefsir İlminin Mahiyetine Yaklaşımlar*. İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2023.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-Edebi'l-ʿArabî*. Kâhira: Dâru'l-Meʿârif, 1960/1995.
- Ebü Hayyân, Esîruddîn Muḥammed b. Yûsuf b. ʿAli b. Yûsuf b. Ḥayyân el-Endelusî. *Divân*. Tah. Aḥmed Maṭlûb ve Ḥadîce el-Ḥadîşî. Bağdâd: Maṭbaʿatu'l-ʿÂnî, 1388/1963.
- Ebü Hayyân, Esîruddîn Muḥammed b. Yûsuf b. ʿAli b. Yûsuf b. Ḥayyân el-Endelusî. *en-Nehru'l-Mâdd mine'l-Baḥri'l-Muḥîṭ*. Tah. ʿÖmer el-Esʿad. Beyrüt: Dâru'l-Cîl, 1995.
- Ebü Hayyân, Esîruddîn Muḥammed b. Yûsuf b. ʿAli b. Yûsuf b. Ḥayyân el-Endelusî. *en-Nehru'l-Mâdd*. Süleymaniye Kütüphanesi-Nuruosmaniye, no. 191, 426.
- Ebü Hayyân, Esîruddîn Muḥammed b. Yûsuf b. ʿAli b. Yûsuf b. Ḥayyân el-Endelusî. *Tefsîru'l-Baḥri'l-Muḥîṭ (en-Nehru'l-Mâdd ve ed-Durru'l-Laḳîṭ ile birlikte)*. Kâhira: Maṭbaʿatu's-Saʿâde, 1328.
- Ebü Hayyân, Esîruddîn Muḥammed b. Yûsuf b. ʿAli b. Yûsuf b. Ḥayyân el-Endelusî. *Tefsîru'n-Nehri'l-Mâdd mine'l-Baḥri'l-Muḥîṭ*. Tah. Bûrân ed-Dannâvî - Hidyân ed-Dannâvî. Beyrüt: Dâru'l-Cinân-Muessesetu'l-Kutubi's-Şekâfiyye, 1407/1987.
- Ebü Hayyân, Esîruddîn Muḥammed b. Yûsuf b. ʿAli b. Yûsuf b. Ḥayyân el-Endelusî. *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*. Beyrüt: er-Risâle el-ʿÂlemiyye, 2. Basım, 2020.
- Ebü Hayyân, Esîruddîn Muḥammed b. Yûsuf b. ʿAli b. Yûsuf b. Ḥayyân el-Endelusî. *Nuḡbetu'z-Zamʿân min Fevâidi Ebî Ḥayyân*. Beyrüt: Dâru'l-Hâdîşî'l-Kettâniyye, 1436/2015.
- el-Ġumârî, Ebû'l-Faḍl ʿAbdullah Muḥammed Şiddîk. *Bide'ut-Tefâsir*. Kâhira: Mektebetu'l-Kâhira, 1965.
- el-Ḥasenî, Aḥmed b. Muḥammed b. Şiddîk el-Ġumârî. *ʿAlî b. Ebî Tâlib: İmâmu'l-ʿÂrifîn - el-Burhânu'l-Celî fî Tahkîki İntisâbi's-Şüfiyye ilâ ʿAlî (Fethu'l-Meliki'l-ʿAlî bi Şiḫhati Hadîşî Bâbu Medîneti'l-ʿİlm ʿAlî ile birlikte)*. Tah. Aḥmed Muḥammed Mursî. Kâhira: Maṭbaʿatu's-Saʿâde, 1969.
- el-Ḥamevî, Yâkût. *Muʿcemu'l-Udebâʾ (İrşâdu'l-Erib ilâ Maʿrifeti'l-Edîb)*. Tah. İhsân ʿAbbâs. Beyrüt: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1993.
- el-Ḥuseynî, Şemsuddîn Ebû'l-Mehâsin Muḥammed b. ʿAlî b. el-Ḥasen ed-Dimeşki. *Zeylu Tezkirati'l-Huffâz li'z-Zehebî*. Tah. Zekeriyâ ʿUmeyrât. Beyrüt: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- İbn Ḥacer, Ebû'l-Faḍl Aḥmed b. ʿAlî b. Muḥammed b. Aḥmed el-ʿAskalânî. *ed-Dururu'l-Kâmine fî Aʿyâni'l-Miʿeti's-Sâmine*. Tah. Muḥammed ʿAbdulmuʿîd Ḍân. Haydarabat: Meclisu Dâirati'l-Maʿârifî'l-Uşmâniyye, 1392/1972.

- İbn Nâşıruddîn. *er-Reddu'l-Vâfir 'alâ Men Ze'ame bi-enne Men Semmâ İbn Teymiyye "Şeyha'l-İslâm" Kâfir*. Tah. Zuheyr Şavîş. Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmî, 1991/1414.
- İbn Receb el-Ĥanbelî. *ez-Zeyl 'alâ Ṭabaċâti'l-Ĥanâbile*. Tah. Muĥammed Ĥâmid el-Fıķî. Ķâhira: Matba'atu's-Sunneti'l-Muĥammediyye, 1372/1952.
- İbn Sa'd el-Makdisî. *Mu'cemu Şuyûĥi't-Tâc es-Subkî*. Tah. el-Ĥasen b. Muĥammed Âyet Bel'id. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- İbn Teymiyye, Taĥiyyuddîn Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. 'Abdulĥalîm b. 'Abdisselâm. *'Arşu'r-Raĥmân ve mâ Verade fîhi mine'l-Âyât ve'l-Eĥâdîs*. Riyâĥ: el-Emânetu'l-Âmme li'l-İĥtifâl bi-Murûri Mi'eti 'Âm 'alâ Te'sisi'l-Memleke, 1999.
- İbn Teymiyye, Taĥiyyuddîn Ebû'l-'Abbâs Aĥmed b. 'Abdulĥalîm b. 'Abdisselâm. *Cevâbu'l-İtraĥâti'l-Mışriyye 'ale'l-Futya'l-Ĥameviyye*. Tah. Muĥammed 'Uzeyr Şems. Beyrût: Dâru İ'tâ'ati'l-İlm, 3. Basım, 1440/2019.
- İbn Teymiyye, Taĥiyyuddîn Ebû'l-'Abbâs Aĥmed b. 'Abdulĥalîm b. 'Abdisselâm. *el-İstikâme*. Tah. Muĥammed Reşâd Sâlim. Cize: Dâru Heçr, 1991.
- İbn Teymiyye, Taĥiyyuddîn Ebû'l-'Abbâs Aĥmed b. 'Abdulĥalîm b. 'Abdisselâm. *Minĥâcu's-Sunneti'n-Nebeviyye fî Naĥĥi Kelâmi's-Şi'a'l-Ķaderiyye*. Tah. Muĥammed Reşâd Sâlim. Riyâĥ: Câmî'atu'l-İmâm Muĥammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1986.
- İbn Teymiyye, Taĥiyyuddîn Ebû'l-'Abbâs Aĥmed b. 'Abdulĥalîm b. 'Abdisselâm. *Muĥaddime fî Uşûli't-Tefsîr & Ķâ'ide fî Feĥâ'ili'l-Ķur'an*. Tah. Sâmi b. Muĥammed b. Câdullâh. Riyâĥ: Dâru'l-Muĥaddis, 2. Basım, 2022.
- İbn Teymiyye, Taĥiyyuddîn Ebû'l-'Abbâs Aĥmed b. 'Abdulĥalîm b. 'Abdisselâm. *Beyânu Telbîsi'l-Cehmiyye fî Te'sisi Bide'ihimi'l-Kelâmiyye*. Tah. Heyet. Medîne: Mecma'u'l-Melik Fehd, 1426.
- İbn Teymiyye, Taĥiyyuddîn Ebû'l-'Abbâs Aĥmed b. 'Abdulĥalîm b. 'Abdisselâm. *Buĥyetu'l-Murtâd fî'r-Redd 'ale'l-Mutefelsife ve'l-Ķarâmiĥa ve'l-Bâĥniyye*. Tah. Mûsâ b. Suleymân ed-Duveys. Medîne: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Ĥikem, 2001.
- İbn Teymiyye, Taĥiyyuddîn Ebû'l-'Abbâs Aĥmed b. 'Abdulĥalîm b. 'Abdisselâm. *Mecmû'u'l-Fetâvâ*. Tah. 'Abdurrahmân b. Muĥammed b. Ķâsım. Riyâĥ: Mecme'u'l-Melik Fehd li Tıbâ'ati'l-Mushafi's-Şerif, 1995.
- İbn Teymiyye, Taĥiyyuddîn Ebû'l-'Abbâs Aĥmed b. 'Abdulĥalîm b. 'Abdisselâm. *er-Redd 'ale'l-Mantıĥiyyîn*. Tah. 'Abduşşamed Şerafuddîn el-Kutubî. Beyrût: Muessesetu'r-Reyyân, 1326/2005.
- İbnu'l-Cezerî, Ebû'l-Ĥayr Muĥammed b. Muĥammed. *Muncidu'l-Muĥri'in ve Mursidu't-Ṭalibîn*. Tah. 'Abdulĥalîm b. Muĥammed el-Hâdî Ķâbe. Dimeşĥ: Dâru'l-Kelimi't-Ṭayyib, 1428/2007.
- el-İşfahânî, Ebû'l-Ķâsım er-Râĥıb. *Muĥaddimetu Câmî'i't-Tefsîr ma'a Tefsîri'l-Fâtiĥa ve Metâli'i'l-Baĥara*. Tah. Aĥmed Ĥasan Ferĥât. Kuveyt: Dâru'd-Da've, 1984.

- Kaya, Hasan. *Memlük Eşariliğinin İbn Teymiyye Eleştirisi*. Konya: Kitap Dünyası, 2024.
- Kaya, Mesut. "Memlük Dönemi Tefsir Eğitimi ve Çalışmaları: Tarihsel Bir Değerlendirme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24:3 (Aralık 2020), 993-1015.
- Kaya, Mesut. "Tefsirde Usul Arayışları: Memlükler Döneminde Tefsir Usulü ve Kur'an İlimleri Çalışmaları". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 23:2 (Aralık 2023), 429-452.
- Kaya, Mesut ve Hatice Tekin. "Asrının Tercümânü'l-Kur'ân'ı: İbn Hacer el-Askalânî'nin Müfessir Yönü Üzerine Bir İnceleme". *İslam İlim Geleneğinde İbn Hacer el-Askalani -Bir Memlük Alimi Portresi-*. ed. Sezai Engin ve Mehmet Fatih Yalçın, içinde. İstanbul: Siyer Yayınları, 2021.
- el-Kurtubî, Ebü 'Abdillâh Muḥammed b. Aḥmed el-Enşârî. *el-Câmi' li-Aḥkâmi'l-Kur'ân*. Tah. Aḥmed el-Berdûnî ve İbrâhim el-İtḫıyyiş. Kâhira: Dâru'l-Kutubi'l-Mıṣriyye, 2. Basım, tsz.
- el-Makrîzî, Taḳıyyuddîn. *el-Mukaffa'l-Kebîr*. Tah. Muḥammed el-Ya'lâvî. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1411/1991.
- el-Makḳarî, Aḥmed b. Muḥammed et-Tilimsânî. *Nefḫu't-Ṭıb min Ğuṣni'l-Endelüsî'r-Raṭıb*. Tah. İḥsan 'Abbâs. Beyrût: Dâru Şâdir, 1388/1968.
- Maşalı, Mehmet Emin. "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları." *Bilimname: Düşünce Platformu*, 6:15 (2008:2): 123-146.
- Mer'î b. Yûsuf el-Kermî el-Ḥanbelî. *eş-Şehâdetu'z-Zekiyye fî Senâ'î'l-E'immeti 'alâ İbn Teymiyye*. Tah. Necm 'Abdurrahman Ḥalef. 'Ammân - Beyrût: Dâru'l-Furkân - Muessesetu'r-risâle, 1983.
- el-Ömerî, İbn Faḍlullâh. *Mesâliku'l-Ebsâr fî Memâliki'l-Emsâr*. Tah. Mehdî en-Necm ve Kâmil Suleymân el-Cubûrî. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.
- Sabırlı, Esat. "Tefsir Tarihinde Yerleşik Bir Kabulün Tahlil ve Tenkidi: İbn Teymiyye'ye Göre Hz. Peygamber (s.a) Kur'an'ın Tamamını Tefsir Etmis Midir?." *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17:2 (Aralık 2017), 319-338.
- Sabırlı, Esat. *Selefi Söylemde Mecaz Karşıtlığı (İbn Teymiyye'nin Kur'an'da Mecaza Bakışı Özelinde)*. Konya: Aybil, 2017.
- eş-Şafedî, Salâhuddîn Ḥalîl b. Aybeg. *A'yānu'l-ʿAşr ve A'vānu'n-Naşr*. Tah. 'Alî Ebü Zeyd ve diğerleri. Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 1418/1998.
- eş-Şafedî, Salâhuddîn Ḥalîl b. Aybeg. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. Tah. Aḥmed el-Arnāvūṭ - Turkî Muştafâ. Beyrût: Dâru İḫyâi'ṭ-Ṭurâsî'l-'Arabî, 2000.
- Saleh, Walid A. "İbn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: An Analysis of An Introduction to the Foundations of Qur'anic Exegesis". *Ibn Taymiyya and His Times*. ed. S. Nomanul Haq ve diğerleri. 123-162. Oxford: Oxford University Press, 3. Basım, 2013.
- es-Subkî, Tâcuddîn 'Abdulvehhâb b. Taḳıyyuddîn. *Ṭabaḳātu's-Şâfi'yyeti'l-Kubrâ*, Tah. Maḥmûd Muḥammed eṭ-Ṭanâḫî - 'Abdulfettâḫ Muḥammed el-Ḥulv. Kâhira: Dâru İḫyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1383/1964.

- es-Subkî, Ebû'l-Hasen Taqıyyuddîn 'Alî b. 'Abdilkâfî el-Kebîr. *es-Seyfu's-Şakîl fi'r-Redd 'alâ İbn Zefîl*. Tah. Muḥammed Zâhid b. el-Ḥasen el-Kevşerî. Kâhira: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li'-Turâs, 2003.
- es-Suyûtî, 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed Ebû'l-Faḍl Celâluddîn. *Buḡyetu'l-Vu'ât fi Ṭabakâti'l-Luġaviyyîn ve'n-Nuḥât*. Tah. Muḥammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm. Kâhira: Maṭba'atu 'İsâ el-Bâbî el-Ḥalebî, 1964.
- es-Suyûtî, 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed Ebû'l-Faḍl Celâluddîn. *Nevâhidu'l-Ebkâr ve Şevâridu'l-Efkâr*. Tah. Aḥmed Ḥâc Muḥammed 'Uşmân vd. Mekke: Câmî'atu Ummi'l-Ḳurâ, 1423/1425.
- eş-Şerîf, Ḥasen es-Senûsî. "Liḳâu Ebî Ḥayyân bi-İbni Teymiyye ve Aḥṭâu Sîbeveyhi'l-Mez'ûme ve Egâliṭih beyne'n-Nefyi ve'l-İşbât". *Mecelletu Usuli'd-Din* 5 (Aralık 2019), 247-214.
- Sülün, Murat (ed.). *Tefsir Nasıl Bir İlimdir? Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- eş-Şerkâvî, 'Amr. *Beyânu Ğalaṭi Nisbeti'l-Ḳavl bi Tevakkufi't-Tefsîr 'alâ Ma'rifeti Aḳvâli's-Selef: li-İbn Teymiyye*. Riyâd: Merkezu Tefsîr li'd-Dirâsâti'l-Ḳur'âniyye, tsz. <https://tafsir.net/research/19/byan-ghlt-nsbt-al-qwlbtwq-qf-at-tfsyr-ala-m-rft-aqwal-as-slf-labn-tymh> (22.07.2024).
- "Muḥâkemetu's-Şeyḥayn İbn Teymiyye ve Ebî Ḥayyân." *almoqnea.com*. <https://almoqnea.com/1364> (14.07.2024).
- eṭ-Ṭaberî, İbn Cerîr. *Câmî'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Ḳur'ân*. Tah. 'Abdullâh b. 'Abdulmuḥsin et-Turkî. Riyâd: Dâru Hecr, 1422/2001.
- eṭ-Ṭayyâr, Musâ'id b. Suleymân. *et-Tefsîru'l-Luġavi li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1422/2001.
- eṭ-Ṭayyâr, Musâ'id b. Suleymân (ed.). *Mevsû'atu't-Tefsîri'l-Me'sûr*. Cidde: Merkezu'd-Dirâsât ve'l-Ma'lûmâti'l-Ḳur'âniyye Ma'hedu'l-İmâm eş-Şâṭibî & Dâru İbn Ḥazm, 2017.
- et-Turkî, İbrahim b. Mansûr. *el-Baḥşu'l-Belâġi 'inde İbn Teymiyye*. Riyâd: Dâru Kunûz İşbilyâ, 2. Basım, 2018.
- el-Velîd, Muḥammed Aḥmed 'Abdullâh. *el-Beyân fi'l-Ḥilâf beyne İbn Teymiyye ve Ebî Ḥayyân*. Kâhira: Dâru'l-Ḥizâneti'l-Ezheriyye, 2019.
- ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muḥammed b. 'Abdillâh. *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Ḳur'ân*. Tah. Ebû'l-Faḍl ed-Dimyâṭî. Kâhira: Dâru'l-Ḥadîs, 2006.



‘Osmān b. Ebi’l-‘Āş’ın Hayatı ve İslam Tarihindeki Yeri

MUSTAFA NECATİ BARIŞ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Divinity, Türkiye
mnecati.baris@hbv.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-5727-1715>

Öz

Bu çalışmada Hz. Peygamber’in risalet süresi boyunca stratejik bir yer işgal eden Taif ve bu şehirde meskûn Benū Şakîf kabilesinin dikkat çekici bir üyesi olan ‘Osmān b. Ebi’l-‘Āş’ın (ö. 50-51/670-71) hayatı ve İslam tarihindeki yeri ele alınmaktadır. ‘Osmān b. Ebi’l-‘Āş, geç bir dönem olarak kabul edilebilecek Mekke’nin fethini müteakiben hicretin 9. yılı Ramazan ayında Allah Rasulü’ne bir heyet göndermek suretiyle İslam’ı kabul eden Taiflilerin ilk valisidir. Bizzat Hz. Peygamber tarafından atandığı valilik görevini Hz. Ebū Bekr dönemi ile Hz. ‘Ömer’in hilafet yıllarının ilk iki senesinde de sürdürmüş ve bu dönemde Şakîf kabilesinin dinden dönmesine mâni olmanın yanı sıra irtidat eden kabilelerle mücadele gibi önemli hizmetler icra etmiştir. Daha sonra Hz. ‘Ömer tarafından görevlendirildiği Bahreyn bölgesi valiliğini Hz. ‘Osmān döneminin ilk altı yılında devam ettirmiş, bu süreçte de bugünkü İran sınırları içerisinde kalan Fars bölgesinin fethi ve İslamlaşması yolunda mühim faaliyetler yürütmüştür. Yaklaşık yirmi yıl boyunca Taif ve Bahreyn bölgesinde valilik yapıp İslam medeniyetinin teşekkül sürecine önemli katkılar sunmasına rağmen hakkında bugüne kadar herhangi bir eser kaleme alınmayan ‘Osmān b. Ebi’l-‘Āş, ilk defa bu makale ile müstakil bir çalışmaya konu olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, ‘Osmān b. Ebi’l-‘Āş, Taif, Şakîf, Ridde, Fars, İran.

The Life of ‘Uthmān b. Abī al-‘Āş and His Place in Islamic History

Abstract

This study focuses on the life and historical significance of ‘Uthmān b. Abī al-‘Āş (d. 50-51/670-71), a prominent member of the Banū Thaḳīf tribe, which held a strategic position in the city of Ṭā’if during the Prophet Muḥammad’s prophethood. ‘Uthmān b. Abī al-‘Āş was the first governor of the Ṭā’ifites who accepted Islam by sending a delegation to the Prophet Muhammad in Ramaḍān of the 9th year of the Hijrah, following the conquest of Mecca, which can be considered a late period. Appointed by the Prophet Muḥammad himself, he continued to serve as governor during the caliphate of Abū Bakr and the first two years of the ‘Umar’s caliphate. During this time, he rendered important services, such as preventing the apostasy (irtidād) of the Thaḳīf tribe and combating apostate (Ridda) tribes. He was then appointed governor of Bahrain by Caliph ‘Umar and continued as governor for the first six years of ‘Uthmān’s reign. During this period, he carried out important activities for the conquest and Islamization of the Fārs region, now within the borders of Iran. ‘Uthmān b. Abī al-‘Āş, who served as

the governor of Tā'if and Bahrain for nearly two decades, made significant contributions to the formation of Islamic civilization. Despite his importance, no independent study has been dedicated to him until now. This article is the first independent study focused on him.

Keywords: Islamic History, 'Uthmān b. Abī al-'Āṣ, Tā'if, Thaḳīf, Ridda, Fārs, Iran.

Giriş

Medeniyetlerin oluşum sürecinde en belirleyici unsurlardan biri dindir. Bu anlamda İslam medeniyeti de adından anlaşılacağı üzere temelinde tevhid inancının olduğu dinî karaktere sahip bir medeniyettir. İlahî vahyin yanı sıra Hz. Muhammed'in önder ve örneğiğinde şekillenmeye başlayan bu medeniyet, Hicaz'da temelleri atıldıktan sonra yaklaşık bir asır içinde etki alanını doğuda Çin sınırları, kuzeyde Kafkasya, batıda ise Atlas Okyanusu ve Fransa'ya (İspanya'da Pirene Dağları'na) kadar genişletmiştir.

İlahî vahyin ilk muhatabı ve uygulayıcısı olan Hz. Peygamber, hayatta iken örnek yaşantısıyla İslam medeniyeti ve toplumu için asıl belirleyici unsur olmuştur. Ancak Allah Resulü'nün vefatından sonra onsuz bir hayata adapte olmaya çalışan İslam toplumu, henüz ilk yıllarda büyük bir yıkımın eşiğinden dönmüş ve Müslümanlar karşı karşıya kaldıkları pek çok soru ya da sorunun çözümü için Hz. Peygamber'i yakından tanıyan, örnek yaşantısını ve sözlerini iyi bilen sahabe neslini ilk müracaat mercii olarak kabul etmişlerdir. Bu doğrultuda karşılaştıkları yeni problemlere Allah Resulü'nü örnek alarak çıkış yolu üretmeye çalışan ashab ise hem İslam toplumuna doğru bir yön vermeye hem de mensup oldukları medeniyeti farklı coğrafyalara taşımaya çabalamıştır.

İslam medeniyetinin teşekkül sürecine önemli katkılar sunan sahabe nesli içerisinde yapmış oldukları faaliyetler ya da hizmetlerle ilgili fazla bilgi bulunmayan veya bulunsa da pek dikkat çekmeyen isimlerin olduğu muhakkaktır. Bu çalışmada da böylesi bir isme sahip olan 'Osmān b. Ebi'l-'Āṣ'ın üzerinde durulmuştur. İlk defa başka bir çalışma vesilesiyle karşılaşılan bu ismin hayatı hakkında biraz araştırma yapılırken görülmüştür ki kendisi Hz. Peygamber'in davet sürecinde stratejik bir öneme sahip olan Şakīfoğulları kabilesine mensuptur. Hicaz bölgesinin üç büyük şehrinden biri olan Taif'te mukim Şakīfliler, Mekke'deki Kureyş kabilesiyle dinî, siyasi ve ekonomik açıdan hem rekabet hem de ortaklık ilişkisine sahip zengin ve kalabalık bir kabiledir. Bu yüzden Mekke'deki baskı ve şiddet ortamından bunalan Allah Resulü, ilk olarak Benü Şakīf'in kapısını çalmıştır. Zira Şakīfoğulları bölgede pek çok açıdan Kureyş'e karşı durabilecek hatta

caydırıcı rol üstlenerek taviz verdirebilecek en büyük kabilelerden birisidir. Ancak onlar hicretten sonra güçlerini Kureyş ve diğer müşrik Arap kabileleriyle birleştirerek Müslümanlara karşı düşmanca bir tavır sergilemişler ve mücadelelerini Mekke'nin fethinden sonra da sürdürmüşlerdir. Bir müddet sonra mücadeleyi bırakıp İslam dairesine dahil olan Şakîfliler'in yaşadığı Taif şehrine bizzat Hz. Peygamber tarafından atanmış ilk vali ise ‘Osman b. Ebi’l-‘Âş’tır. Yaklaşık beş yıllık Taif valiliği sırasında, taraf değiştirdiği zaman Müslümanları yok olma tehlikesiyle karşı karşıya bırakabilecek Hicaz bölgesinin güç merkezlerinden biri olan kendi kabilesinin dinden dönmesine mâni olmanın yanı sıra irtidat eden kabilelerle mücadele gibi önemli hizmetler icra etmiştir. Akabinde on beş yıl Bahreyn bölgesinde valilik yapmış ve ünlü Alman oryantalist Julius Wellhausen'in ifadesiyle bugünkü İran sınırları içerisinde kalan Fars bölgesinin fethinde en büyük paya sahip olmuştur.¹

Yapmış olduğu hizmetlerle İslam tarihinde önemli bir yer işgal eden böylesine önemli bir ismin bugüne kadar ne İslam ne de Batı literatüründe herhangi bir bildiri, makale, tez veya kitap gibi müstakil bir çalışmaya konu teşkil etmemesi son derece ilginçtir. Yalnızca Asri Çubukcu tarafından kaleme alınan “‘Osman b. Ebü’l-Âş”² ve Şadık Seccâdî'nin yazdığı “İbn Ebi’l-‘Âş-ı Şekâfî”³ isimli ansiklopedi maddeleri ile hâlihazırda devam etmekte olan “Sahabi Osman b. Ebü’l-Âş’ın Hadis Rivayetindeki Yeri”⁴ başlıklı yüksek lisans tezi bu anlamda zikre değerlidir. Ancak söz konusu ansiklopedi maddelerinden biri 450 diğeri de 600 kelimelik bir hacme sahip olup çok genel geçer bilgileri bünyesinde barındırmakta, ilgili yüksek lisans tezi ise henüz tamamlanmadığından hakkında herhangi bir değerlendirme yapılamamaktadır.

‘Osman b. Ebi’l-‘Âş ismi ve yapmış olduğu faaliyetler ayrıntılı bir şekilde gün yüzüne çıkarılmadan Şakîf kabilesinin İslam’ı kabulü ve sonrasındaki durumu, irtidat hareketleri ve Fars bölgesinin Müslümanlaşması gibi İslam tarihinin üç önemli konusuyla ilgili serdedilen ya da edilecek görüş ve yorumlar eksik kalacaktır. Dolayısıyla ilk defa bu çalışma vesilesiyle ‘Osman b. Ebi’l-‘Âş’ın hayatı ve İslam tarihindeki yerine dikkatler çekilerek konu tüm ayrıntılarıyla altı ana başlıkta ele alınmıştır. İlk olarak ismi, künyesi,

¹ Julius Wellhausen, *İslâmın En Eski Tarihine Giriş*, 99-100.

² Asri Çubukcu, “Osman b. Ebü’l-Âş,” *DİA*, 33:464.

³ Şadık Seccâdî, “İbn Ebi’l-‘Âş-ı Şekâfî,” *DMBİ*, 2:677-678.

⁴ “Hazırlanmakta Olan Tezler,” Yüksek Öğretim Kurumu Başkanlığı Tez Merkezi, <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tarama.jsp> (27.09.2024).

nesebi ve ailesine yer verilmiş, daha sonra doğumu, gençliği, Müslüman olması ve Hz. Peygamber dönemindeki icraatlarına, akabinde sırasıyla Hz. Ebū Bekr, Hz. ‘Ömer ve Hz. ‘Osmān dönemlerindeki faaliyetlerine, son olarak da vefatı, şahsiyeti ve ilmî yönüne değinilerek konu tamamlanmıştır. Çalışma sırasında evvela ṭabaḳāt ve vefeyāt türü biyografik eserlerden, sonra da hadis, siyer, meğāzī, genel tarih, ensāb, futūhāt, coğrafya ve ḥarāc türü İslam tarihinin ana kaynaklarından ve önemlerine binaen modern çalışmalardan istifade edilmiştir.

1. İsmi, Künyesi, Nesebi ve Ailesi

Tam adı ‘Osmān b. Ebī'l-‘Āş b. Bişr b. Abdiduhmān (Duhmān) b. ‘Abdillāh b. Hemmām b. Ebān b. Yesār b. Mālik b. Ḥuṭayṭ/Ḥaṭīṭ b. Cuşem b. Ḳasiyy/Kasī b. Munebbih (Şaḳīf)'tir.⁵ Künyesi Ebū ‘Abdillāh olup Taif şehrinde yaşayan Benū Şaḳīf kabilesinin Mālikoğulları koluna mensuptur.⁶ Kaynaklarda babası Ebu'l-‘Āş ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Annesi Fāṭıma bt. ‘Abdillāh b. Ze‘me⁷ (Rabī‘a) b. el-Ḥāris b. Mālik b. Ḥuṭayṭ b. Cuşem b. Şaḳīf'in⁸ hakkında ise yalnızca Āmine'nin yanında Hz. Muhammed'in doğumuna şahitlik ettiği bilgisi yer almaktadır.⁹

Kaynaklarda ‘Osmān b. Ebī'l-‘Āş'ın birkaç kardeşinden bahsedilmektedir. Fakat bunlardan ismi en çok zikredileni, ‘Osmān gibi sahabi olan¹⁰ ve onunla anne baba bir kardeşliği bulunan Ebū ‘Abdumelik künyeli Ḥakem'dir.¹¹ Ḥafs ismindeki diğer bir kardeşinin ise şair olarak tanındığı, çocuklarının Basra eşrafından sayıldığı ve sahabi olup olmadığı bilinmemekle birlikte el-Ḥasen el-Başrī'nin (ö. 110/728) kendisinden hadis rivayetinde bulunduğu zikredilmektedir.¹² Yine Muğire,¹³ Ebū Umeyye ya da Umeyye¹⁴ ve Ebū ‘Amr¹⁵ adlarında üç kardeşinden daha bahsedilmekle

⁵ İbn Sa'd, *Kitābu't-Ṭabaḳāti'l-Kebīr*, 8:68, 9:39; Ḥalīfe b. Ḥayyāt, *Kitābu't-Ṭabaḳāt*, 53, 182-183; Ebū Nu'aym el-İşfahānī, *Ma'rifetu's-Şahābe*, 4:1962.

⁶ İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt*, 8:69, 9:40; Ḥalīfe b. Ḥayyāt, *Ṭabaḳāt*, 53; İbn ‘Abdiberr, *el-İstī‘āb fī Ma'rifeti'l-Aşhāb*, 3:1035.

⁷ Ḥalīfe b. Ḥayyāt, *Ṭabaḳāt*, 53, 197.

⁸ İbn Ḥibbān, *Kitābu's-Şikāt*, 3:262.

⁹ İbn Ebī ‘Āşım, *el-Āḥād ve'l-Meşānī*, 6:29; eṭ-Ṭaberānī, *el-Mu'cemu'l-Kebīr*, 25:147, 186; Ebū Nu'aym el-İşfahānī, *Ma'rifetu's-Şahābe*, 6:3539.

¹⁰ İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt*, 8:70, 9:40; İbn Keşīr, *el-Bidāye ve'n-Nihāye*, 11:218. Ayrıca bkz. Ḥalīfe b. Ḥayyāt, *Ṭabaḳāt*, 197.

¹¹ Ḥalīfe b. Ḥayyāt, *Ṭabaḳāt*, 197. Ayrıca bkz. İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt*, 8:70, 9:40; İbn Keşīr, *el-Bidāye*, 11:218.

¹² İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt*, 9:40. Ayrıca bkz. el-Belāzurī, *Futūḥu'l-Buldān*, 112, 504-505, 546; Ḳudāme b. Ca'fer, *Kitābu'l-Ḥarāc ve Şinā'ati'l-Kitābe*, 387.

¹³ el-Belāzurī, *Futūḥ*, 112, 505, 546, 607; Ḳudāme b. Ca'fer, *Kitābu'l-Ḥarāc*, 387, 412.

¹⁴ el-Belāzurī, *Ensābu'l-Eşraf*, 12:362; el-Belāzurī, *Futūḥ*, 505.

birlikte bunlardan sadece Muğire için özellikle kardeşi ifadesi kullanılmaktadır. Bu bilgiler ışığında Hakem haricindeki isimlerin ‘Osmân ile baba bir kardeş olmaları muhtemeldir. Zira ‘Osmân’ın babası Ebu’l-‘Âş’ın, annesi Fâtıma’nın dışında başka bir kadınla evlenip evlenmediği, evlendiyse diğer eş ya da eşlerinden çocuklarının olup olmadığı hususu kaynaklarda yer almamaktadır.

‘Osmân b. Ebi’l-‘Âş, Hz. Peygamber’in en azılı düşmanlarından biri olan amcası Ebü Leheb b. ‘Abdulmuṭṭalib b. Hâşim ile eşi Ummu Cemil bt. Harb b. Umeyye’nin (Ebü Sufyân’ın kız kardeşi) kızları Hâlide ile evlenmiş ve ondan çocukları olmuştur. Ayrıca Ebü Leheb’in diğer kızları Durre ve ‘Azze ile kocaları Dihye b. Halife b. Ferve el-Kelbî ve Evfâ b. Hakîm b. Umeyye, ‘Osmân’ın baldızları ve bacanakları arasındadır.¹⁶ Yine ‘Osmân’ın, ashaptan Temim kabilesine mensup Zibrikan b. Bedr’in kızıyla da bir evlilik yaptığı ve Zibrikan’ın diğer damatları olmaları hasebiyle de Sa’d b. Ebî Vakkas, Misver b. Maḥrame, ‘Amr b. Umeyye ve Hâris b. Hakem’in yanı sıra kardeşleri Hakem b. Ebi’l-‘Âş ve Umeyye b. Ebi’l-‘Âş ile bacanak olduğu da rivayet edilmektedir.¹⁷ Ancak bu eşinin adı ile ilgili herhangi bir bilgi yoktur. Zibrikan’ın kızları arasında yalnızca ‘Osmân’ın kardeşi Hakem’in eşinin ismi bilinmekte olup o da Bekre’dir.¹⁸

‘Osmân’ın çocuklarının hakkında da kaynaklarda fazla bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Yalnızca eşi Hâlide bt. Ebü Leheb’den dünyaya gelen bir oğlunun adı ‘Abdullah olarak geçmektedir.¹⁹ ‘Osmân b. Ebi’l-‘Âş’ın Ebü ‘Abdillah künyesini almasından dolayı muhtemelen ‘Abdullah onun ilk erkek çocuğudur. Ayrıca Basra kurulduktan sonra şehirde yapılan ilk hamamın ‘Abdullah’a nispet edildiği de zikredilen bilgiler arasındadır. Yine ‘Osmân’ın Emevîler dönemindeki meşhur Irak valisi Ziyâd b. Ebî Sufyân (Ebîh) ile evli Ummu ‘Abdillah isminde bir kızından da bahsedilmektedir.²⁰ Hatta bir rivayette ‘Osmân b. Ebi’l-‘Âş’ın kızı Ummu ‘Abdillah ile damadı Ziyâd’dan olma ‘Anbese ve Ummu Mu‘aviye adlarındaki torunlarına yer verilmektedir.²¹

¹⁵ el-Belâzurî, *Futûh*, 505.

¹⁶ İbn Sa’d, *Ṭabakât*, 10:50-51; İbn Hâbib, *Kitâbu’l-Muḥabber*, 65.

¹⁷ el-Belâzurî, *Ensâb*, 12:361-362.

¹⁸ Ebu’l-Ferec el-İşfahânî, *Kitâbu’l-Eğâni*, 12:207. Ayrıca bkz. eṭ-Ṭaberî, *Târîhu’t-Ṭaberî Târîhu’r-Rusul ve’l-Mulûk*, 6:596.

¹⁹ Halife b. Hayyât, *Ṭabakât*, 197-198.

²⁰ el-Belâzurî, *Futûh*, 493, 576.

²¹ el-Belâzurî, *Ensâb*, 5:397.

2. Doğumu, Gençliği, Müslüman Olması ve Hz. Peygamber Dönemindeki Faaliyetleri

Kaynaklarda ilk defa ‘Osmân b. Ebi'l-‘Âş’ın ismine, hicretin 9. yılı Ramazan ayında (Aralık 630-Ocak 631) vuku bulan Şakîfoğulları heyetinin Medine’de Hz. Peygamber’i ziyareti hadisesinde rastlanılmaktadır. Dolayısıyla doğumu ve gençlik yılları ile ilgili herhangi bir bilgiye tesadüf edilmemektedir. Yalnızca söz konusu ziyaret sırasında Taif’ten gelen heyetin en genç üyesi olduğu bilgisine kaynaklarda sıkça yer verilmekte²² ve o sıralarda 27 yaşında bulunduğuyla ilgili tek bir rivayet aktarılmaktadır.²³ Eğer bu rivayeti doğru kabul edecek olursak ‘Osmân’ın doğum tarihi yaklaşık olarak miladi 603-604 yıllarına denk gelmektedir.

‘Osmân’ın doğup büyüdüğü şehir olan Taif ve bu şehrin sakinleri Benü Şakîf, hem Allah Resulü’nün hayatında hem de İslam tarihinde önemli bir yere sahipti.²⁴ Zira Hz. Peygamber’in mensup olduğu Kureyş ile Şakîf kabilesi arasında hem siyasi ve ekonomik açıdan hem de akrabalık yönüyle sıkı bir ilişki vardı. Ayrıca Taif şehri Hicaz bölgesinin en önemli ve büyük üç şehirden biri olup Mekke’nin oldukça yakınında yani takriben 90 km doğusunda bulunmaktaydı.²⁵ Dolayısıyla peygamberliğini ilan ettikten bir müddet sonra davası için yeni bir yurt aramaya mecbur kalan Allah Resulü’nün ilk hedefi Taif şehri ve bu şehrin sakinleri sıfatıyla Şakîfoğulları olmuştu. Bununla birlikte onların İslam dairesine dahil olmaları ise oldukça geç bir dönemde gerçekleşmişti.

Şakîfililer, peygamberlikle görevlendirilen Hz. Muhammed’e karşı ilk andan itibaren olumsuz bir tavır içinde olmuşlar, hatta Kureyşli müşriklerin kendisine ve ilk Müslümanlara karşı tutumlarını gittikçe sertleştirmeleri üzerine davetini Mekke dışındaki bir merkeze götürmek için Taif’e gittiğinde ona hayatının en zor günlerinden birini yaşatmışlardı.²⁶ Yine hicreti müteakiben başlayan Mekke-Medine arasındaki mücadele sırasında, müşriklerle beraber hareket etmişler ve müttetiklerinin safında başta Uhud ve Hendek savaşları olmak üzere hemen hemen her mücadeleye iştirak

²² el-Vâkıdî, *Kitâbu'l-Megâzî*, 3:966; İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, 4:183; İbn Sa’d, *Tabakât*, 8:68-69, 9:39.

²³ Ebü Nu’aym el-İşfahânî, *Ma’rifetu's-Şahâbe*, 4:1962.

²⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. İrfan Aycan, “Sakîf Kabilesi ve Taif Şehrine İslâm Tarihi Açısından Bir Bakış,” 209-235; İrfan Aycan, “Emevî İktidarının Devamında Sakîf Kabilesinin Rolü,” 119-141.

²⁵ Meşhur coğrafyacı Yâkût el-Ħamevî iki şehir arasındaki mesafenin yürümeyle yarım ya da bir günlük veya 12 fersahlık (yaklaşık 75 km) olduğunu bildirmektedir. Bkz. Yâkût el-Ħamevî, *Mu’cemu'l-Buldân*, 4:8-9.

²⁶ İbn Hişâm, *es-Sire*, 2:67-69; İbn Sa’d, *Tabakât*, 1:179-181; el-BuĦârî, *ŞaĦîhu'l-BuĦârî*, Bed’u'l-Ħalk, 7 (no: 3231).

etmişlerdi.²⁷ Mekke’nin fethinden sonra sıranın kendilerine de geleceğini düşünen Hevâzinlilerin Müslümanlara karşı bir ölüm kalım savaşı açmaya hazırlandıklarını duyunca ordularına katılmışlar ve çarpışmanın şiddetlenmesinde pay sahibi oldukları Huneyn Savaşı’nda, içlerinde kabile liderlerinden bazı isimlerin de yer aldığı yüze yakın kayıp vermişlerdi. Mağlubiyetin akabinde savaş meydanından kaçan Hevâzin ve Şakîfliler’in büyük bir kısmı Taif’e sığınmış, bunun üzerine Allah Resulü şehri kuşatma altına almıştı. Fakat Taifliler’in ellerinde takriben bir yıllık erzak bulundurmaları ve haram ayların yaklaşması nedeniyle bir ay kadar sonra kuşatmaya son verilmişti. Ashaptan bazı kimselerin Taif halkı için beddua etmesini istemeleri üzerine Hz. Peygamber şehri hicret öncesi ziyaretinde yaptığı gibi, “Allah’ım! Şakîfoğulları’na hidayet nasip eyle ve onları Müslüman olarak bize gönder” şeklinde dua etmişti.²⁸ Hevâzinliler’den Huneyn Savaşı’nda esir düşenlerin serbest bırakılması akabinde Resul-i Ekrem’in huzuruna çıkıp Müslüman olan ve kendi kabilesi yanında civar kabilelere de âmil olarak görevlendirilen Hevâzinli Mâlik b. ‘Avf bölgedeki müşrik kabileleri baskı altına almaya başlamıştı. Hemen hemen aynı dönemde Şakîf’in önemli isimlerinden ‘Urve b. Mes’ûd da Medine’yi ziyaret edip İslamiyet’i kabul etmiş ve Taif’e dönerek kabilesinden ileri gelenleri İslam’a davet etmek üzere Hz. Peygamber’den izin almış, ancak Taif’e döndükten kısa bir süre sonra davet faaliyetleri sırasında öldürülmüştü. Hatta Benü Şakîf’in kollarından Mâlik ve Ahlâfoğulları yapmış oldukları bu icraattan dolayı aralarında övünme yarışına bile girmişlerdi.²⁹ Mâlik b. Avf’ın baskılarından bunalan, ‘Urve b. Mes’ûd’un haksız bir şekilde öldürülmesinin ardından Mekke pazarını kaybeden ve İslam dinini kabul eden komşu kabilelerin âdeta kuşatması altında kalan Şakîfliler, Müslümanlarla savaşmayı göze alamayınca 9/630 yılında Medine’ye bir heyet göndermeye karar vermişlerdi.³⁰

Mekke’nin Fethi, Huneyn Savaşı, Taif Muhasarası ve sonrasında yaşanan gelişmeler, Şakîflilere Müslümanlarla anlaşmaktan başka bir çıkış yolu bırakmamıştır. Bu sebeple şehrin ileri gelenleri durumu istişare etmek için kabilenin önemli isimlerinden ve Allah Resulü’nün hicretten önceki Taif

²⁷ el-Vâkıdî, *el-Megâzî*, 1:201, 203; el-Belâzurî, *Ensâb*, 1:382, 427.

²⁸ el-Vâkıdî, *el-Megâzî*, 3:885-886, 907-908, 922-937; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 4:81, 93-94, 117-118, 120-124.

²⁹ el-Vâkıdî, *el-Megâzî*, 3:954-956, 960-962; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 4:130-131, 180-181.

³⁰ Taifliler ile Müslümanlar arasındaki ilişkiler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Aycan, “Sakîf Kabilesi ve Taif Şehrine İslâm Tarihi Açısından Bir Bakış,” 220-227; Aycan, “Emevî İktidarının Devamında Sakîf Kabilesinin Rolü,” 120-121.

ziyareti sırasında İslam'a davet ettiği kişilerden biri olan 'Abduyālil b. 'Amr'a gitmişlerdir. Yapılan müzakereler neticesinde Hz. Peygamber ile görüşmek üzere 'Abduyālil başkanlığında bir heyetin Medine'ye gönderilmesine karar verilmiştir. Hicretin 9. yılı Ramazan ayında 6 kişiden oluşan heyet³¹ Tai'f'ten yola çıkmış ve söz konusu heyetin en genç üyesi olarak 'Osmān b. Ebi'l-'Āş da bu seyahatte hazır bulunmuştur.³²

Heyet üyeleri yollarının üzerinde yer alan Dāru Hurud mevkiinden sonraki Qanāt Vadisi'ne gelince konaklamış ve orada dağınık şekilde bulunan bir deve sürüsüne denk gelmişlerdir. Aralarından biri "Bu develerin kime ait olduklarını sahiplerine sorsak da bize Muhammed'den haber verse" demiş ve bu iş için 'Osmān b. Ebi'l-'Āş'ı görevlendirmişlerdir. 'Osmān hayvanların yanına gittiği zaman orada ashabın develerini otlatmakta olan Muğire b. Şu'be ile karşılaşmıştır. Aralarında geçen konuşmadan sonra doğup büyüdüğü şehrin sakinlerinin yani hemşerilerinin gelişine çok sevinen Muğire, develeri onlara emanet ederek Şakīf heyetinin geldiğini haber vermek üzere Allah Resulü'nün yanına gitmiştir.³³

Medine'ye ulaştıktan sonra Hz. Peygamber'le görüşmelere başlayan Şakīfî heyet üyeleri, şehirde buldukları süre zarfında hemşerileri Muğire b. Şu'be'nin evinde misafir olmuşlardır. Ayrıca Allah Resulü Şakīfîler için Mescid-i Nebevî'de de üç ayrı çadır hazırlatmış ve bu sayede vakitlerinin birçoğunu burada geçirerek hem kendisiyle görüşmelerini burada yapmalarını hem de ashabın mescitteki örnek hallerine şahitlik etmelerini temin etmiştir. Tüm bunlar yaşanırken heyetin yaşça en küçük üyesi olan 'Osmān ise beraberlerinde getirdikleri yüklerin başında kalmıştır. Diğer heyet üyeleri öğleden sonraları Hz. Peygamber'in yanından dönüp uykuya dalınca, yakaladığı fırsatı kaçırmak istemeyen 'Osmān, bizzat görüşebilmek için Allah Resulü'nün yanına gitmiş, ondan İslam ile ilgili bilgiler vermesini ve Kur'an okumasını talep etmiştir. Duyduklarından son derece etkilenen 'Osmān, Müslüman olmuş ve bu durumu ilk önceleri diğer heyet üyelerinden gizli tutmuştur. Bu süreçte İslam'ı daha iyi anlayabilmek için Hz. Peygamber'in yanına defalarca gidip gelmiş ve bizzat onun ağzından bazı sureleri öğrenmiştir. Allah Resulü'nün müsait olmadığı zaman

³¹ İbn Sa'd eserinde, heyette bulunanların sayıları ile ilgili olarak belirlenen 6 kişi dışında yaklaşık 70 kişinin ya da heyet üyeleriyle birlikte 10 küsur kişinin bulunduğu dair rivayetlere yer vermektedir. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakāt*, 1:271.

³² el-Vākidi, *el-Meğāzī*, 3:963, 966; İbn Hişām, *es-Sīre*, 4:182; İbn Sa'd, *Tabakāt*, 1:271, 8:68-69, 9:39.

³³ el-Vākidi, *el-Meğāzī*, 3:963-964. Ayrıca bkz. İbn Hişām, *es-Sīre*, 4:182; İbn Sa'd, *Tabakāt*, 1:271.

dilimlerinde ise Hz. Ebū Bekr’i ve Ubeyy b. Ka’b’ı ziyaret ederek onlardan da İslam dini hakkında malumat almış ve Kur’an dinlemiştir. ‘Osmân’ın bu durumundan son derece memnun olan Hz. Peygamber, onun bu halini çok beğenmiş ve sevmiştir.³⁴

Şakîf heyetinin Allah Resulü ile görüşmeleri birkaç gün daha devam etmiş ve bazı konularda taviz istekleri olmuş fakat hiçbir talepleri kabul görmemiştir. En sonunda iki taraf arasında anlaşma imzalanmış ve heyet Taif’e doğru yola çıkmadan önce “Ey Allah’ın Resulü! Bize emîrlük (valilik, imamlık, öğretmenlik) yapması için aramızdan birini görevlendir” demişlerdir. Hz. Peygamber de bu istek üzerine her ne kadar heyetin en genç üyesi olsa da zekâsını, İslam’a karşı olan ilgisini ve Kur’an’dan bazı sureleri ezberlemiş olduğunu bizzat müşahede ettiği için ‘Osmân b. Ebi'l-‘Âş’ı onlara emîr (vali, imam, öğretmen) olarak görevlendirmiştir. Ayrıca yola çıkmadan evvel zayıf olanları (hasta, yaşlı, çocuk ve ihtiyaç sahibi gibi) göz önünde bulundurarak el-‘Alağ vb. sureler okumak suretiyle namazları kısa tutmasını, yaptığı işten dolayı ücret talep etmeyecek bir müezzin görevlendirmesini ondan istemiş³⁵ ve kabilelerine ait olan Lât putunun bulunduğu yere de bir mescit yapılmasını emretmiştir.³⁶ Yine Şakîflilerin emîr talep ettikleri zaman orada hazır bulunan Hz. Ebū Bekr de ‘Osmân için şu cümleleri sarf etmiştir: “Ey Allah’ın Resulü! Ben onların arasında şu delikanlıyı İslam’ı kavrama ve Kur’an’ı öğrenme konusunda en isteklisi görüyorum.”³⁷

‘Osmân b. Ebi'l-‘Âş’ın Taif’e emîr olarak görevlendirilmesi ile ilgili ilk kaynaklarda yer alan rivayeti, muahhar kaynakların birçoğu da hemen hemen aynı şekilde zikretmekle beraber hadis, kelim, tasavvuf ve tarih alanındaki çalışmalarıyla meşhur olan Ebū Nu’aym el-İşfahânî (ö. 430/1038) farklı bir varyantıyla aktarmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber tarafından Taif’in emirliği görevi tevdi edilen ‘Osmân’a aynı zamanda bir Mushaf da verilmiştir.³⁸ Fakat kaynağı belli olmayan bu ek bilginin ne zaman ve nasıl ortaya çıktığı ile ilgili biraz düşünüldüğünde, daha çok hadis kaynaklarının kullanılmış olabileceği fikri zihinlerde belirmektedir. Nitekim

³⁴ el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 3:964-966; İbn Sa’d, *Tabakât*, 1:271, 8:68, 9:39.

³⁵ el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 3:966-969; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 4:182-184; İbn Sa’d, *Tabakât*, 8:68-69, 9:39-40.

³⁶ Ebū Nu’aym el-İşfahânî, *Ma’rifetu’s-Şahâbe*, 4:1962; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A’lâm*, 1:451.

³⁷ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 4:183; eṭ-Ṭaberî, *Târîḥ*, 3:99; İbnü'l-Eşîr, *Usdu'l-Gâbe fî Ma’rifeti’s-Şahâbe*, 3:574.

³⁸ Ebū Nu’aym el-İşfahânî, *Ma’rifetu’s-Şahâbe*, 4:1962; Ayrıca bkz. Kasım Şulul, *Kur’ân Tarihi (Kaynaklar, Terim-Süreç Analizi, Kadîm Mushaflar)*, 276.

sahabilerin hayatları hakkında ilk ve güvenilir kaynaklardan biri olduğu söylenen³⁹ ve eserinde yer verdiği hadislerin çoğu ashabın meşhur isimlerinin rivayetleri olmakla beraber bazen bunlar arasında garîb rivayetleri de zikredebilen İbn Ebî 'Âşım (ö. 287/900) ile onun tarafından nakledilmiş olan hadislerin pek çoğunun bulunabileceği tek kaynak esere sahip olan eṭ-Ṭaberânî'nin (ö. 360/971),⁴⁰ bahse konu olan rivayeti 'Osmân b. Ebi'l-'Âş'a verilen Mushaf kısmını da dâhil etmek suretiyle aktardığı müşahede edilmektedir. Hatta İbn Ebî 'Âşım söz konusu rivayeti ve İbn 'Ömer'e ait bir başka rivayeti esas alarak Kur'an'ın Allah Resulü hayatta iken cem' edilerek Mushaf haline getirildiğini de öne sürmektedir.⁴¹ Fakat tarihî gerçeklikler ve kaynakların büyük çoğunluğunun aktardığı rivayetler dikkate alındığı zaman İbn Ebî 'Âşım'ın bu düşüncesinin iddiadan ileriye gidemediği görülmektedir.

Taife döndükten sonra Şakîflilere namaz kıldırıp Kur'an okumayı öğretme⁴² dışında ne tür faaliyetler yaptığı ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmayan 'Osmân, valilik görevini Hz. Peygamber'in vefatına (13 Rabî'ulevvel 11/8 Haziran 632) kadar yaklaşık bir buçuk yıl boyunca devam ettirmiştir.⁴³ Bu süreçte Taif ve çevresini Mâlik b. 'Avf ile beraber yönetmiş, Taif'in şehir merkezi ile bağlı beldelerinden kendisi, Hevâzin kabilesine tâbî olan kırsal kesimlerden ise Mâlik sorumlu olmuştur.⁴⁴

3. Hz. Ebü Bekr Dönemindeki Faaliyetleri

'Osmân b. Ebi'l-'Âş, Allah Resulü'nün vefatından sonra iş başına gelen Hz. Ebü Bekr döneminde de (Rabî'ulevvel 11-Cemâziyelâhir 13/Haziran 632-Ağustos 634) Taif valiliği görevine devam etmiştir.⁴⁵ Ancak Hz. Ebü Bekr'in hilâfet yılları, âdeta bir geçiş süreci olması hasebiyle önemli hadiselerin yaşandığı bir dönem olmuştur. Bu bağlamda Müslümanların karşı karşıya kaldığı en önemli hadiselerden biri, kısaca ridde hareketleri olarak bilinen Müslüman olmaya devam etmekle birlikte zekat vermek istemeyerek merkezi otoriteyi tanımayanların, peygamberlik iddiasında bulunanların ve onların etrafında toplanan asi grupların toplu isyan girişimleridir. Aslında ilk isyan teşebbüsleri Hz. Peygamber henüz hayatta

³⁹ Mehmet Yaşar Kandemir, "Hadis," *DİA*, 15:55.

⁴⁰ Raşit Küçük, "İbn Ebü 'Âşım," *DİA*, 19:423.

⁴¹ Bkz. İbn Ebî 'Âşım, *el-Âḥād*, 3:191; eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu'cem*, 9:53.

⁴² İbn Sa'd, *Ṭabaḳât*, 9:39.

⁴³ İbn Sa'd, *Ṭabaḳât*, 8:69; İbn Hâbib, *el-Muḥabber*, 127; eṭ-Ṭaberî, *Târîḥ*, 3:318.

⁴⁴ eṭ-Ṭaberî, *Târîḥ*, 3:318; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîḥ*, 2:230.

⁴⁵ İbn Sa'd, *Ṭabaḳât*, 8:69; Hâlif b. Ḥayyât, *Târîḥu Hâlif b. Ḥayyât*, 123; İbn Hâbib, *el-Muḥabber*, 127.

iken Yemen bölgesinde başlamıştır. Allah Resulü söz konusu isyan girişimleri için birlikler gönderip bunların bir kısmını bastırılmışsa da bu sorun Hz. Peygamber'den sonra Müslüman toplumun birlik ve beraberliğinin yanı sıra varlığını da ortadan kaldıracak boyutlara ulaşmış ve bu toplu isyan teşebbüslerinin bastırılması için hem çok sayıda Müslüman şehit düşmüş hem de uzun bir mücadelenin yürütülmesi gerekmiştir.⁴⁶

Hız. Ebü Bekr de tıpkı Allah Resulü'nün yaptığı gibi çıkan isyanlara ve isyancılara karşı elçiler ve mektuplar vasıtası ile mücadeleye girişmiştir. Önce isyana karışmayan bölgelerin güvenliğini temin etmek isteyen halife, bu anlamda ilk mektubu Mekke valisi Attâb b. Esîd'e ikincisini de Taif valisi ‘Osmân b. Ebi'l-‘Âş'a göndermiştir. Hız. Ebü Bekr, ‘Attâb'tan başlarına güvendiği bir kişiyi görevlendirerek başta Mekke olmak üzere tüm valilik bölgesine beş yüz kişilik takviye bir birlik göndermesini istemiştir. Bunun üzerine ‘Attâb göndereceği kişileri belirlemiş ve başlarına Hâlid b. Esîd'i getirmiş, ayrıca her kabilenin emîrini de harekete geçirmiştir. Halife, benzer şekilde ‘Osmân'a da Taif başta olmak üzere kendine bağlı her yerleşim birimine asker yollamasını ve başlarında da güvendiği kişilerin bulunmasını emretmiştir. ‘Osmân da sorumluluğu altındaki her bir bölgeye yirmişer asker göndermiş ve kardeşini de (Hakem b. Ebi'l-‘Âş) onların başına görevlendirmiştir.⁴⁷ Hatta bu süreçte kendi kabilesi Şakîf de isyan etmeye niyetlenince onlara şu sözlerle engel olmuştur: “Arapların en son Müslüman olanları sizlersiniz. Sakın ha! Dinden ilk çıkanları da siz olmayın.”⁴⁸

Merkezî konumda bulunan Mekke ve Taif'in güvenliği sağlandıktan sonra farklı bölgelerde ortaya çıkan isyanların bastırılması için de Hız. Ebü Bekr tarafından mektuplar yazdırılmıştır. Bu doğrultuda ilk mektup yine Mekke valisi ‘Attâb b. Esîd'e gitmiş ve ona görev bölgesindeki İslam dininden ayrılmayan kabilelerle birlikte isyan edenlerin üzerine gitmesi emredilmiştir. Akabinde ikinci mektup ‘Osmân b. Ebi'l-‘Âş'a gitmiş ve ondan da aynı şey istenmiştir. Attâb, Tihâme bölgesinde toplanan Mudlic, Huzâ'a ve Kinâne kabilelerinden bazı gruplar üzerine kardeşi Hâlid b. Esîd'i, ‘Osmân da Ezd kabilesinin Yemen ve Serât bölgesinde yaşayan Şenüe kolu üzerine ‘Osmân b. Rabî'a'yı göndermiştir. Başlarında Humeйда b. Nu'mân'ın bulunduğu Ezd, Becile ve Hâs'am kabilelerine mensup isyancılar ile

⁴⁶ Bkz. eř-Taberî, *Tarih*, 3:184-187, 227-342; İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 2:168, 182-183, 201-237.

⁴⁷ eř-Taberî, *Tarih*, 3:322.

⁴⁸ İbn ‘Abdirabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, 1:58; İbn ‘Abdiberr, *el-İstî‘âb*, 3:1035-1036; İbn Hacer, *el-İşabe fi Temyizi's-Şahâbe*, 6:388.

Müslümanlar Şenûe'de karşı karşıya gelmiş ve isyancı grup hezimete uğratılmış, başlarındaki Humeйда ise ordusu dağılınca savaş meydanından kaçmıştır.⁴⁹ 'Oşmān b. Ebi'l-Āş'ın görevlendirdiği ordu, bu mücadele sırasında hem konumları hem de güçleri itibariyle stratejik öneme sahip Ezd, Becile ve Has'am gibi dikkat çekici üç kabileyile karşı karşıya gelmiştir. Zira ilerleyen yıllarda görülecektir ki yapılan fetihler ile Sıffin Savaşı da dahil birçok mühim hadisede bu üç kabile baş rollerde yer almış ve belirleyici olarak önemli bir konuma sahip olmuştur.⁵⁰

4. Hz. 'Ömer Dönemindeki Faaliyetleri

'Oşmān b. Ebi'l-Āş, Hz. 'Ömer döneminin ilk iki yılında da (13-15/634-636) Taif valiliği görevine devam etmiştir.⁵¹ Ancak Taif'teki görev süresinin tam iki yıl sürüp sürmediği hakkında net bir bilgi bulunmamaktadır. Zira görevden alınış tarihi ile ilgili hicrî 14 yılı veya 15 yılının başı olduğuna dair rivayetler bulunmaktadır.⁵² Bu doğrultuda özellikle el-Belāzurî'ye (ö. 279/892-893) ait olan rivayet esas alınarak bir çıkarımda bulunulacak olursa, 'Oşmān'ın hicrî 14 yılı sonu (Ocak-Şubat 636) ya da 15 yılı başına kadar (Şubat-Mart 636) yani Hz. Ebū Bekr'in vefatından (22 Cemāziyelāhir 13/23 Ağustos 634) sonra takriben bir buçuk yıl daha Taif'te görev yaptığı ve buradaki toplam valilik süresinin 5 yıl civarında olduğu söylenebilir.

Aslında Hz. 'Ömer'in Taif valisi 'Oşmān b. Ebi'l-Āş ile ilgili tasarrufu onu görevden almaktan ziyade bir yer değişikliğidir. Zira İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) zikrettiği bir bilgiye göre Hz. 'Ömer Bahreyn'e vali ataması yapmak istediği zaman kendisine 'Oşmān'ı tavsiye etmişler o da "Allah Resulü'nün Taif'e emîr tayin ettiği kimseyi ben görevden alamam" diyerek bu teklifi reddetmiştir. Bunun üzerine etrafındakiler "Ey Mü'minlerin Emîri! İsteddiği birini kendi yerine bırakmasını söylersen onu görevden almış sayılmazsın" demişler, halife de bu seçeneği kabul edip 'Oşmān b. Ebi'l-Āş'a "Beğendiğin birini yerine bırak ve yanıma gel" yazan bir mektup göndermiştir. Söz konusu mektup kendisine ulaşınca 'Oşmān yerine kardeşi Hākem b. Ebi'l-Āş'ı bırakıp halifenin yanına gelmiş, Hz. 'Ömer de onu Bahreyn valiliği ile görevlendirmiştir.⁵³ Yine İbn Hābīb'in (ö. 245/860)

⁴⁹ eṭ-Ṭaberî, *Tārîh*, 3:319-320; İbnu'l-Eşîr, *el-Kāmil*, 2:230.

⁵⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Fayda, "Becile (Benî Becile)," *DİA*, 5:287; Hüseyin Algül, "Ezd (Benî Ezd)," *DİA*, 12:46-47; Hüseyin Algül, "Has'am (Benî Has'am)," *DİA*, 16:281-282.

⁵¹ Hālife b. Ḥayyāt, *Tārîh*, 134; İbn Hābīb, *el-Muḥabber*, 127; el-Belāzurî, *Futūh*, 607; Kudāme b. Ca'fer, *Kitābu'l-Ḥarāc*, 413.

⁵² el-Belāzurî, *Futūh*, 112; eṭ-Ṭaberî, *Tārîh*, 3:597; İbnu'l-Eşîr, *el-Kāmil*, 2:337; İbn Keşîr, *el-Bidāye*, 9:641.

⁵³ İbn Sa'd, *Ṭabakāt*, 8:69-70.

aktardığı bir rivayete göre de ‘Osmân b. Ebi'l-‘Âş fütuhata çıkmak için mektupla halifeden izin talep etmiş, Hz. ‘Ömer de cevaben “Ben seni görevden almam ancak sen istersen yerine birini bırakabilirsin” şeklinde karşılık vermiştir. Bu cevap üzerine ‘Osmân, Ya‘lâ b. ‘Abdillâh er-Rabî‘a’yı yerine bırakmış, halife de kendisini Bahreyn ve Uman’a vali olarak atarken kardeşi Hâkem b. Ebi'l-‘Âş’ı da ona yardımcı olması için peşinden göndermiştir.⁵⁴ Anlaşıldığı kadarıyla Hz. ‘Ömer, Hz. Peygamber’in tayin edip Hz. Ebû Bekr’in de görevine devam ettirdiği ve muhtemeldir ki şehirde yaşayan halkın da kendisinden memnun olduğu bir valiyi vazifeden alma ya da görev yeri değişikliğine gitme konusunda çekinceli davranmış ve ihtiyatlı hareket etmiştir.

El-‘Alâ’ b. Hâdramî’den sonra⁵⁵ hicrî 14 yılı sonu ya da 15 yılı başında (Ocak-Mart 636) Bahreyn ve ona tâbî olan bölgelerin valiliğine atanan ‘Osmân b. Ebi'l-‘Âş, bu vazifeyi Hz. ‘Ömer’in vefatına kadar (26 Zilhicce 23/3 Kasım 644)⁵⁶ yani takriben 9 yıl boyunca sürdürmüştür. Görevde bulunduğu yıllar içerisinde devam etmekte olan fütuhatin içinde aktif rol almış, bilhassa bugünkü İran sınırları içerisinde kalan Fars bölgesinin fethinde büyük yararlılıklar göstermiştir. El-Ahnef b. Kays’ın önerisi doğrultusunda Fars diyarına düzenlenecek geniş bir askerî harekâta izin veren halife, burada görev alacak komutanları bizzat belirlemiş ve bu doğrultuda atadığı isimlerden biri de ‘Osmân olmuştur. Hicrî 17 yılında (638) Hz. ‘Ömer, harekâtın üs merkezi olarak belirlediği Basra şehrinin valisi Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’ye, harekâtla ilgili talimatlarını bildirmek üzere şehirden çıkarak Küfe sınırına gitmesini emretmiş ve görevlendirilen her bir komutana sancaklarını vermek üzere de Medine’den Suheyl b. ‘Adiyy’i göndermiştir. Yedi farklı koldan düzenlenecek söz konusu harekâta Horasan bölgesinin sancağı el-Ahnef b. Kays’a, İştahr sancağı ‘Osmân b. Ebi'l-‘Âş’a, Kirmân sancağı Suheyl b. ‘Adiyy’e, Sicistân sancağı Aşım b. ‘Amr’a, Mukrân sancağı Hâkem b. Umeyr et-Tağlibî’ye, Fesâ ve Darâbcird sancağı Sâriye b. Zuneym el-Kinânî’ye, Erdeşir-i Hürra ve Sâbûr sancağı da Mucâşif b. Mes‘ûd es-Sulemî’ye teslim edilmiştir. Bu komutanlar hicrî 17

⁵⁴ İbn Hâbib, *el-Muḥabber*, 127.

⁵⁵ Bazı rivayetlerde ‘Osmân b. Ebi'l-‘Âş’ın Bahreyn valiliği görevine, el-‘Alâ’ b. Hâdramî’den sonra gelen Kudâme b. Maz‘ûn’dan ya da Kudâme’yi müteakiben bu görevi yürüten Ebû Hurayra’dan sonra atandığı bilgileri de yer almaktadır. Bkz. Hâlife b. Hâyât, *Târîḥ*, 154; el-Belâzurî, *Futūḥ*, 111-112.

⁵⁶ el-Belâzurî, *Futūḥ*, 112; Kudâme b. Ca‘fer, *Kitâbu'l-Ḥarâc*, 386, 413. Ayrıca bkz. Hâlife b. Hâyât, *Târîḥ*, 154; et-Taberî, *Târîḥ*, 4:241; İbnu'l-Eşir, *el-Kâmil*, 2:468.

yılında görevlendirildikleri bölgelere gitmek üzere kamp kurmuşlar ancak hazırlıkların tamamlanması 18. yıla (639) sarkmıştır.⁵⁷

‘Osmân b. Ebi'l-‘Âş’ın Hz. ‘Ömer dönemindeki askerî faaliyetlerde kendini ilk gösterdiği icraatı, İran sınırları içerisinde kalan Basra körfezindeki bir adaya ordu göndermesidir. Yeni görev yeri olan Bahreyn ve Uman bölgelerinde hâkimiyeti tesis eden ‘Osmân, hicretin 19. yılında (640) kardeşi Hâkem b. Ebi'l-‘Âş’ı ‘Abdulqays, Ezz, Temîm, Benû Nâciye ve diğer kabilelerden oluşan büyük bir ordunun başında, deniz yoluyla İran bölgesine göndermiştir. Hâkem, emrindeki ordu ile önce Hüzmüz Boğazı’nda Fars bölgesinin denizden giriş kapısı olarak nitelendirilebilecek oldukça stratejik bir konuma sahip Ebr-i Kāvân (Keşm) adasını⁵⁸ fethetmiş, ardından Fîrûzâbâd yakınlarındaki İran’ın beş idari bölgesinden biri olan Erdeşîr-i Hurrâ toprakları üzerinden Errecân ve Şîrâz civarındaki Tevvec’i⁵⁹ fethetmiş, ‘Abdulqays başta olmak üzere diğer Arap kabilelerinden Müslümanları buraya yerleştirmiştir.⁶⁰

Kardeşi Hâkem eliyle bu operasyonu yürüten ‘Osmân ise bu süreçte (19/640) Kûfe valisi Sa’d b. Ebî Vakķâs’ın yönlendirmesiyle el-Cezîre bölgesinin fethinde yer almıştır. Zira Şam ve Irak bölgelerinin fethinden sonra Hz. ‘Ömer, el-Cezîre bölgesinin de fethedilmesi yönünde Sa’d’a talimat vermiş, o da bu doğrultuda ‘İyâd b. Ğanm’i ordunun başına, Ebû Mûsâ el-Eş’arî, ‘Ömer b. Sa’d b. Ebî Vakķâs ve ‘Osmân b. Ebi'l-‘Âş’ı da yardımcı birliklerin sorumluluğu ile görevlendirmiştir. Ordusuyla birlikte yola çıkan ‘İyâd önce er-Ruhâ’ya (Urfa) inmiş ve yöre halkıyla cizye antlaşması yapmış, akabinde bu durumu gören Harran halkıyla da benzer şekilde anlaşmıştır. Daha sonra Müslümanlara kalkan olmaları için süvari birlikleriyle Ebû Mûsâ el-Eş’arî’yi Nusaybin’e, ‘Ömer b. Sa’d’ı da Ra’sul’ayn üzerine göndermiştir. Bu sırada ordusunun geriye kalan kısmıyla Dârâ üzerine yürüyüp orayı fetheden ‘İyâd, ‘Osmân b. Ebi'l-‘Âş’ı ise Dördüncü Ermeniye bölgesine sevk

⁵⁷ eř-Taberî, *Târîh*, 4:94; İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 2:395.

⁵⁸ Ebr-i Kāvân (Keşm), Basra/Fars Körfezi'nin girişine yakın stratejik jeopolitik konumu nedeniyle tarihin birçok döneminde farklı milletler tarafından sık sık saldırıya uğramış bir ticaret ve denizcilik merkezi olup bulunduğu bölgenin en büyük adasıdır.

⁵⁹ Tevvec, Fars bölgesindeki fetihler sırasında Müslümanlara ait orduların, Ebr-i Kāvân (Keşm) adasından sonra girdikleri ilk şehirlerden biridir. Bu fetihlerin akabinde ikliminin Arap yarımadasındaki benzeri nedeniyle Arap kabileleri burada iskân edilmiştir. Ayrıca şehir zamanla Müslümanların askerî seferleri için merkezî bir üs haline gelmiştir. Sâbûr, Darâbircid ve İştâhr gibi bölgelere düzenlenen fetihler bu şehir üzerinden gerçekleştirilmiştir. Bkz. Mehlika Üstündağ, "İslâm Hâkimiyetinin Başlangıcından Selçukluların Gelişine Kadar Fars Bölgesi (Siyasî ve Sosyokültürel Tarihi)", (doktora tezi), 51.

⁶⁰ el-Belâzurî, *Futûh*, 544; Ğudâme b. Ca'fer, *Kitâbu'l-Harâc*, 386-387. Ayrıca bkz. Hâlif b. Hâyyât, *Târîh*, 141-142.

etmiştir. ‘Osmân ve beraberindeki birlikler gittikleri bölgede çarpışmak zorunda kalmışlar ve ashtan Şafvân b. el-Mu‘atçal burada şehit düşmüştür. Ancak bu bölgenin halkı da neticede ‘Osmân ile sulh yapmak zorunda kalmış ve hane başına yıllık bir dinar cizye vermeyi kabul etmişlerdir.⁶¹

İran’ın İştahr bölgesindeki fetih faaliyetlerini bizzat organize etmek için hicretin 21. yılında (642) Tevvec’e yerleşen ‘Osmân b. Ebi'l-‘Âş, burada düzenli bir şehir hayatına geçişi sağlamış ve Hz. ‘Ömer’in vefatına kadar yaz aylarını seferde kış mevsimini Tevvec’te geçirmiştir.⁶² el-Belâzurî’nin aktardığına göre göndermiş olduğu mektupla ‘Osmân’a Fars bölgesine gitmesini emreden bizzat Hz. ‘Ömer’dir. Bunun üzerine ‘Osmân b. Ebi'l-‘Âş, kardeşi Muğire’yi veya Hafş’ı yerine vekil bırakarak Tevvec’e geçmiştir. Akabinde halife tarafından bir mektup da Basra valisi Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’ye gönderilerek ondan yapılacak seferler sırasında ‘Osmân’a yardım etmesi istenilmiş ve o da sefer yapılacağı zaman Fars bölgesine geçip tekrar Basra’ya dönmüştür.⁶³

‘Osmân b. Ebi'l-‘Âş Tevvec’e yerleştikten sonra emrindeki birliklerle vakit kaybetmeden seferler düzenlemeye başlamıştır. Bu doğrultuda önce Şebîr ve Setûc kaleleri fethedilmiştir. Daha sonra Şîrâz yakınlarındaki Sâbü’r’a bağlı Hürra,⁶⁴ Kâzerûn⁶⁵ ve Nevbendicân/Nevbencân⁶⁶ fetihleri gerçekleştirilmiştir. Hz. ‘Ömer’in hilâfetinin son zamanlarında ise ‘Osmân ile Ebû Mûsâ’nın birlikleri birleşerek Erdeşîr-i Hürra bölgesinde yer alan Errecân⁶⁷ ve Şîrâz’ı⁶⁸ sulh yoluyla fethetmişlerdir. Yine bu birlikler

⁶¹ eṭ-Ṭaberî, *Târîh*, 4:53; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 2:377-378; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 10:37.

⁶² Hâlife b. Ḥayyât, *Târîh*, 149, 152. Ayrıca bkz. el-Belâzurî, *Futûh*, 112, 546; Kudâme b. Ca’fer, *Kitâbu'l-Ḥarâc*, 387.

⁶³ el-Belâzurî, *Futûh*, 546. Ayrıca bkz. Kudâme b. Ca’fer, *Kitâbu'l-Ḥarâc*, 388.

⁶⁴ Hürra, Fars bölgesinin en küçük kısmı olan Sâbü’r’a bağlı bir şehirdir. Bkz. Üstündağ, “İslâm Hâkimiyetinin Başlangıcından Selçukluların Gelişine Kadar Fars Bölgesi (Siyasî ve Sosyokültürel Tarihi)”, 24.

⁶⁵ Kâzerûn o dönemde Mecüsîlerin ana merkezlerinden biri olup 4./10. yüzyılda bile iki önemli âteşkedeye ev sahipliği yapmaktaydı. Ayrıca şehre yarım fersah mesafede Zerdüştler tarafından dünyanın merkezi olarak kabul edilen bir kubbe inşa edilmiş ve her sene bu kubbe etrafında şöenler düzenlenmiştir. Bkz. Üstündağ, “İslâm Hâkimiyetinin Başlangıcından Selçukluların Gelişine Kadar Fars Bölgesi (Siyasî ve Sosyokültürel Tarihi)”, 30.

⁶⁶ Nevbendicân/Nevbencân, Mamasânî bölgesinin önemli yerleşim birimleri arasında kabul edilmiştir. Şehrin kurucusunun Sâsânî hükümdarı 1. Şâpür olduğu rivayet edilmektedir. Şîrâz-Ḥûzistan arasında bir menzil olarak görülen şehir, fethini müteakiben Müslüman orduların harekât merkezi haline getirilmiştir. Bkz. Üstündağ, “İslâm Hâkimiyetinin Başlangıcından Selçukluların Gelişine Kadar Fars Bölgesi (Siyasî ve Sosyokültürel Tarihi)”, 31.

⁶⁷ Ticaret yollarının keşişme noktasında yer alan Errecân, kendisiyle aynı ismi taşıyan bölgenin en büyük şehridir. Güzel evleri kadar yeraltındaki bodrumları ve kilerleriyle de meşhur olmuş, zamanla Fars bölgesinin en mamur yerlerinden biri haline gelmiştir. Bkz. Üstündağ, “İslâm Hâkimiyetinin

tarafından aynı bölgede fethedilen ve cizye karşılığında halkının eski topraklarında yaşamasına müsaade edilen diğer bir yer ise Sīnīz⁶⁹ olmuştur. Akabinde yoluna devam eden ‘Osmān, halkına eman vermek suretiyle Cennābe kalesini ve bölgenin dinî merkezi olan Darābcird’i⁷⁰ fethetmiştir. Cehrem’de⁷¹ Müslümanlarla savaşmak üzere bir ordu toplanmasına rağmen ‘Osmān onları da mağlup etmiş, ardından Darābcird’dekine benzer bir antlaşmayla Fesā’nın⁷² fethini gerçekleştirmiştir.⁷³

‘Osmān b. Ebi’l-‘Āş’ın Hz. ‘Ömer’in son günlerinde ya da vefatını takip eden birkaç gün içinde yani hicrî 23. yılının sonu veya 24’ün başında (644) çıkmış olduğu diğer bir sefer ise Sābūr⁷⁴ üzerinedir. Şehirde yaşayan halkı Müslümanlardan korkar bir halde bulan ‘Osmān, kimsenin öldürülmemesi ve esir alınmaması, herkese zimmî statüsü verilerek vergilerin geciktirilmeden ödenmesi şartı ile sulh antlaşması yapmıştır.⁷⁵ Yine Sābūr’un fethiyle yakın zamanlarda gerçekleşen diğer bir sefer de İştahr⁷⁶

Başlangıcından Selçukluların Gelişine Kadar Fars Bölgesi (Siyasî ve Sosyokültürel Tarihi)”, 59, 61-62.

⁶⁸ Şīrāz, Fars idarî bölgesinin ortasında olup denizden yaklaşık 1600 metre yükseklikte ve Zağros dağları arasındaki bir düzlükte yer almaktadır. Basra/Fars Körfezi’ni kuzeyde İsfahān, Kum, Hemedān ve Rey, doğuda Yezd ve Kirmān gibi şehirlere bağlayan tarihî ticaret yolu üzerindedir. Bkz. Osman Gazi Özgüdenli, “Şīrāz,” *DİA*, 39:182.

⁶⁹ Sīnīz, Mehrūbān’ın yukarı kısmında yer almakta olup denize yarım fersah mesafededir. Mehrūbān’a göre daha büyük olmasına rağmen ekonomik açıdan o kadar önemli bir rol oynamamıştır. Şehirdeki limanın büyük tekneleri barındıracak ölçekte olmaması burada çok fazla mal yüklemesi veya boşaltımı yapılamamasına neden olmuştur. Üstündağ, “İslām Hâkimiyetinin Başlangıcından Selçukluların Gelişine Kadar Fars Bölgesi (Siyasî ve Sosyokültürel Tarihi)”, 63-64.

⁷⁰ Sāsānîler döneminde hem askerî hem de siyasi açıdan önemli görülmüş Darābcird bölgesiyle aynı ismi taşıyan ve bu bölgede yer alan bir şehir. Bkz. Üstündağ, “İslām Hâkimiyetinin Başlangıcından Selçukluların Gelişine Kadar Fars Bölgesi (Siyasî ve Sosyokültürel Tarihi)”, 52-54.

⁷¹ Darābcird bölgesi içerisinde yer alan Cehrem, Simkân’ın güneyinde, Kārzīn’in doğusunda, Şīrāz’ın güneydoğusunda, Fesā’nın güneyinde yer almıştır. Elburz Dağ’ının eteğindeki şehir Darābcird, Fesā, ve Şīrāz’dan önce imar edilmiştir. Tarih boyunca pek çok defa saldırıya ve tahribe uğrayıp yağmalandığı için bir yerleşim merkezi olarak gelişememiştir. Bkz. Üstündağ, “İslām Hâkimiyetinin Başlangıcından Selçukluların Gelişine Kadar Fars Bölgesi (Siyasî ve Sosyokültürel Tarihi)”, 52-53.

⁷² Şīrāz’ın doğusunda yer alan ve yüzölçümü bakımından Şīrāz’a yakın olan Fesā, üçgen şeklinde inşa edilmişti. İslām öncesi dönemde Mecūsîlerin yoğun bir şekilde yaşadığı bölgede, çok sayıda âteşkede bulunmaktaydı. Bu inanca sahip olan yerli halk, Müslümanlara karşı direnerek kutsal mabedlerini korumaya çalışmışlardır. Bkz. Üstündağ, “İslām Hâkimiyetinin Başlangıcından Selçukluların Gelişine Kadar Fars Bölgesi (Siyasî ve Sosyokültürel Tarihi)”, 54-55.

⁷³ el-Belāzurî, *Futūh*, 546-547; Kudāme b. Ca’fer, *Kitābu’l-Ĥarāc*, 388.

⁷⁴ Sābūr doğuda Rāmhürmüz, kuzeyde Kohkiluye, doğuda Furzuk ve güneyde Errecān ile çevrelenmişti. Dağlık bir bölgede yer almasından dolayı dış etkenlerden korunurdu. Bkz. Üstündağ, “İslām Hâkimiyetinin Başlangıcından Selçukluların Gelişine Kadar Fars Bölgesi (Siyasî ve Sosyokültürel Tarihi)”, 25.

⁷⁵ el-Belāzurî, *Futūh*, 547; Kudāme b. Ca’fer, *Kitābu’l-Ĥarāc*, 389.

⁷⁶ İştahr, Mecūsîlerin yaptığı ilk üç âteşkededen birine ev sahipliği yapmaktaydı. Sāsānî İmparatorluğu’na adını veren Sāsān da bu tapınağın başrahibiydi. Müslümanların akınları karşısında direnemeyen son Sāsānî hükümdarı 3. Yezdicird ise başkent Medāin’den kaçarak bu şehre sığınmıştı. Bkz. Recep Uslu, “İştahr,” *DİA*, 23:202.

üzerinedir. İki ordu Cür/Gür⁷⁷ şehrinde karşı karşıya gelmiş ve savaş Müslümanların zaferiyle sonuçlanmıştır. Neticede Cür ve İştahr şehirleri fethedilmiş, halkları ile cizye vermeleri karşılığında zımmet anlaşması yapılmıştır.⁷⁸

Hicrî 17 (638) yılında Hz. ‘Ömer tarafından İştahr bölgesinin fethiyle görevlendirilen ‘Osmân b. Ebi'l-‘Âş, yaklaşık beş yıllık bir süreçte (19-24/640-644) görevlendirildiği bölgenin sınırlarını da aşarak neredeyse Fars bölgesinin tamamına yakın bir kısmının fethi ve İslamlaşması yolunda büyük gayret sarf etmiştir. Önce kardeşi Hâkem b. Ebi'l-‘Âş eliyle başladığı faaliyetlerine bir müddet sonra kendisi de bizzat iştirak etmiş, hatta yaz aylarını seferde geçirerek kısa süre içerisinde bölgeye giden komutanların en önde gelen isimlerinden biri olmuştur.

5. Hz. ‘Osmân Dönemindeki Faaliyetleri

‘Osmân b. Ebi'l-‘Âş, Hz. ‘Ömer tarafından atandığı Bahreyn valiliği görevine Hz. ‘Osmân döneminin ilk 6 yılında da devam etmiş ancak hicrî 29 yılına (649-650) gelindiğinde Ebû Mūsâ el-Eş‘arî ile birlikte halife tarafından azledilmiştir. Bu tarihten sonra Ebû Mūsâ'nın yerine atanan ‘Abdullâh b. ‘Âmir, Basra ile birlikte Bahreyn'den de sorumlu olmuştur.⁷⁹ Görevden alınış nedeni ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmayan ‘Osmân,⁸⁰ yaklaşık 15 yıl boyunca Bahreyn valiliği görevini sürdürmüş ve bu süreçte bölgedeki fetih faaliyetlerine aralıksız devam etmiştir.

Hz. ‘Osmân dönemindeki fetihler sırasında ‘Osmân b. Ebi'l-‘Âş'ın ismine rastlanılan ilk yer Sâbûr şehrinin ikinci defa fethidir. Şehirde yaşayan halkın Müslümanlarla yapmış olduğu anlaşmayı bozması üzerine hicrî 26 (646-

⁷⁷ Erdeşir-i Hurra bölgesinin merkezi olan Cür/Gür, Sâsânî hükümdarlarının yaşadığı bir şehir olup 1. Erdeşir tarafından inşa edilmişti. Dört tarafı dağlarla çevrili, ortasında da nehir sularının oluşturduğu bir göl bulunmakta idi. 1. Erdeşir önce buradaki suların bir kısmını tahliye ettirmiş, akabinde de dairesel planlı bir şehir vücuda getirterek etrafını savunma hendekleriyle çevreletmişti. Bkz. Üstündağ, "İslâm Hâkimiyetinin Başlangıcından Selçukluların Gelişine Kadar Fars Bölgesi (Siyasî ve Sosyokültürel Tarihi)", 33, 36.

⁷⁸ et-Taberî, *Târîh*, 4:175-176; İbnü'l-Eşir, *el-Kâmil*, 2:439-441. Ayrıca bkz. Hâlife b. Hâyyât, *Târîh*, 152; İbn Keşir, *el-Bidâye*, 10:172-173.

⁷⁹ Hâlife b. Hâyyât, *Târîh*, 161; et-Taberî, *Târîh*, 4:266; İbnü'l-Eşir, *el-Kâmil*, 2:491; İbn Keşir, *el-Bidâye*, 10:230.

⁸⁰ Murat Akarsu, Hz. ‘Osmân zamanında Hemedân bölgesi fetihleriyle uğraşan Ebû Mūsâ el-Eş‘arî'nin azledilmesinden sonra, Kufeli ve Basralı askerler arasında ganimet paylaşımı konusunda sorunlar yaşandığını, halifenin bu yüzden Ebû Mūsâ'yı Basra valiliğinden uzaklaştırırken (29/649), ‘Osmân b. Ebi'l-‘Âş'ı da Fâris valiliğinden aldığını ve bu iki görevi Umeyye kabilesine mensup dayısının oğlu Abdullâh b. ‘Âmir'de topladığını belirtmektedir. Ancak ilk dönem kaynaklara bakıldığında böyle bir bilgiye rastlanılmamıştır. Muhtemeldir ki vali atama politikaları gereği Hz. ‘Osmân, Ebû Mūsâ ile uzun yıllar beraber mücadele eden ve belki de yakın arkadaşlığı bulunan ‘Osmân'ı da görevden uzaklaştırma gereği hissetmiştir. Bkz. Murat Akarsu, *Kabile Bürokrasisi ve Hz. Osman (Katline Sessiz Kalınan Halife)*, 50.

647) yılında Sâbūr, Ebū Mūsā ve ‘Osmân’ın komuta ettiği birlikler tarafından savaş yoluyla yeniden fethedilmiştir.⁸¹ Benzer bir durum İştahr için de söz konusu olmuş ve yerli halkın Müslümanlarla yapmış oldukları anlaşmaya sadık kalmaması üzerine hicretin 27. (647-648) senesinde şehrin ikinci defa fethi yine ‘Osmân b. Ebi'l-‘Âş tarafından gerçekleştirilmiştir.⁸²

‘Osmân b. Ebi'l-‘Âş, Bahreyn valiliği görevinden ayrıldıktan sonra Basra’ya yerleşmiş, hatta gelirken yanında istihbarat görevlisi Ebū Şufra’yı da getirmiş ve o da kendisiyle birlikte burada ikamet etmeye başlamıştır.⁸³ Basra’ya geldikten sonra ailesiyle birlikte yaşamak için bir ev yapmış ve kısa sürede şehrin eşrafından biri haline gelmiştir.⁸⁴ Hz. ‘Osmân tarafından hicretin 29. yılında (649-650) gerçekleştirilen Mescid-i Nebevî’yi genişletme faaliyetleri⁸⁵ sırasında mescidin yakınındaki evi halife tarafından istimlak edilmiş ve karşılığında kendisine Basra’dan bir arsa verilmiştir. Çorak bir yer olan ve sonraki zamanlarda kendi ismiyle şöhret bulan el-Ubulle’deki Şattu ‘Osmân (‘Osmân Körfezi/Sahili) adındaki bu arsayı ‘Osmân ihya etmiştir.⁸⁶ Hz. ‘Osmân kuşatma altındayken (Zilka’de-Zilhicce 35/Mayıs-Haziran 656) Basra’dan çıkıp yanına gelmiş ve savaşmak istediğini ona arz etmiş fakat halife kabul etmemiştir. Bunun üzerine Hz. ‘Osmân’dan müsaade alarak tekrar Basra’ya dönmüştür.⁸⁷

6. Vefatı, Şahsiyeti ve İlmî Yönü

Bahreyn valiliğinden sonra âdeta tarih sahnesinden çekilen ‘Osmân b. Ebi'l-‘Âş, Mu‘aviye b. Ebî Sufyân dönemine denk gelen hicrî 50 ya da 51 (670-671) yılında yaklaşık 67-68 yaşlarında iken Basra’daki evinde vefat etmiştir.⁸⁸ O dönemde cenazelere koşar adım gidilirken, ‘Osmân öldüğünde ona olan hürmetlerinden ve üzüntülerinden dolayı insanlar normal bir

⁸¹ el-Belâzurî, *Futûh*, 547; Kudâme b. Ca’fer, *Kitâbu'l-Ĥarâc*, 389. Ayrıca bkz. Ĥalîfe b. Ĥayyât, *Târîh*, 158-159; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 10:224.

⁸² eţ-Taberî, *Târîh*, 4:175-176, 257; İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 2:439-441, 486; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 10:172-173, 227. Ayrıca bkz. ed-Dineverî, *el-Aĥbâru't-Tıvâl*, 139.

⁸³ İbn Sa’d, *Tabakât*, 8:70, 9:39; İbn Rusteh, *el-A'lâku'n-Nefise*, 205-206; Ebû Nu’aym el-İşfahânî, *Ma’rifetu's-Şahâbe*, 4:1962.

⁸⁴ İbn Sa’d, *Tabakât*, 8:70, 9:39; Ebû Nu’aym el-İşfahânî, *Ma’rifetu's-Şahâbe*, 4:1962.

⁸⁵ Ĥalîfe b. Ĥayyât, *Târîh*, 163; eţ-Taberî, *Târîh*, 4:267.

⁸⁶ İbn Sa’d, *Tabakât*, 8:70, 9:39; el-Belâzurî, *Futûh*, 490-491, 504. el-Belâzurî bu rivayetin yanı sıra söz konusu toprağın ‘Osmân’a ait Taif’teki başka bir arsaya karşılık olarak halife tarafından verildiğiyle ilgili başka bir haber de aktarmaktadır. Bkz. el-Belâzurî, *Futûh*, 504.

⁸⁷ el-Belâzurî, *Ensâb*, 3:602.

⁸⁸ Ĥalîfe b. Ĥayyât, *Tabakât*, 53, 183; Ebû Nu’aym el-İşfahânî, *Ma’rifetu's-Şahâbe*, 4:1962; İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 3:324; el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâ’i'r-Ricâl*, 19:409; ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 2:2657; ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm*, 2:523; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 11:218; İbn Ĥacer, *el-İşâbe*, 6:388.

şekilde yürümüşler ve cenaze töreninde böyle davranılan ilk kişi o olmuştur.⁸⁹

Yalnızlığı ve uzlet hayatını sevdiği, abartılı miktarda bir servete sahip olmasa da hali vakti yerinde olduğu ve çokça sadaka vermek suretiyle insanlara yardımda bulunduğu söylenen⁹⁰ ‘Osmân, kendinden sonra Basra’da güzel bir nesil bırakmıştır. Evlatları İbn Sa’d’ın yaşadığı döneme kadar (230/845) şehirde ikamet etmeye devam etmiş ve büyük hürmet görmüşlerdir. Ondan gelen neslin zaman içerisinde gelirleri, malları ve çocukları çoğalmıştır.⁹¹ Basra’daki Bâbu ‘Osmân (‘Osmân kapısı)⁹² ve Süku ‘Osmân (‘Osmân çarşısı) ona nisbet edilerek bu adı almıştır. Oturduğu ev Dârulbeydâ’ (Beyaz ev/konak) adı ile meşhur olmuş ve şehirde ona ait bir ev daha olduğu rivayet edilmiştir.⁹³

‘Osmân b. Ebi'l-‘Âş’ın tekrarlarıyla birlikte yaklaşık 50 civarında rivayeti hadis kaynaklarında yer almaktadır.⁹⁴ Bu kaynakların en meşhurları arasında el-Buḥārî (ö. 256/870), İbn Mâce (ö. 273/887), Ebü Dâvüd (ö. 275/889) ve en-Nesâî (ö. 303/915) gibi isimler yer almaktadır. Örneğin Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) *el-Musned*’inde ondan 34 rivayete yer vermiştir.⁹⁵ Kendisinden el-Ḥasen el-Başrî (ö. 110/728), Sa’id b. el-Museyyeb (ö. 94/713), Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729), Mûsâ b. Talha b. ‘Ubeydillâh (ö. 103/721-22), Nâfi‘ b. Cubeyr b. Muṭ‘im (ö. 99/717-18), Muṭarrif b. ‘Abdillâh b. Şihhîr (ö. 95/713-14) ve kardeşinin oğlu Yezîd b. Hâkem b. Ebi'l-‘Âş (ö. ?) gibi meşhur tâbîler hadis rivayet etmiştir.⁹⁶ Yine adı kendilerinden az sayıda fetva nakledilmiş sahâbler arasında zikredilen⁹⁷ ‘Osmân’ın hac, oruç ve kadınların özel halleri ile ilgili görüşleri ilk kaynaklara yansımıştır.⁹⁸

⁸⁹ İbn Rusteh, *el-A’lâku’n-Nefise*, 193.

⁹⁰ Ebü Nu’aym el-İşfahânî, *Ma’rifetu’s-Şahâbe*, 4:1962.

⁹¹ İbn Sa’d, *Ṭabakât*, 9:39.

⁹² el-Belâzurî, *Futūḥ*, 491.

⁹³ Ebü Nu’aym el-İşfahânî, *Ma’rifetu’s-Şahâbe*, 4:1962. Ayrıca bkz. Ḥalîfe b. Ḥayyât, *Ṭabakât*, 183.

⁹⁴ Asri Çubukcu, “Osman b. Ebü'l-‘Âş,” *DİA*, 33:464.

⁹⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, 12:509-512 (no: 16221-16234), 13:540-546 (no: 17823-17842).

⁹⁶ el-Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, 19:409-412. Ayrıca bkz. Ebü Nu’aym el-İşfahânî, *Ma’rifetu’s-Şahâbe*, 4:1962; ez-Zehabî, *Siyer*, 2:2657; ez-Zehabî, *Târîḫu'l-İslâm*, 2:523; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 6:388; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, 3:66.

⁹⁷ İbn Hâzım, *el-İḥkâm fî Uşûli'l-Aḥkâm*, 5:152; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İlâmu'l-Muvaḫḫi’in ‘an Rabbi'l-‘Âlemîn*, 2:20. İlk dönem kaynaklardan teyit edemesek de Rahmi Yaran ‘Osmân b. Ebi'l-‘Âş’ı fakih sahâbler arasında zikretmektedir. Bkz. Rahmi Yaran, “Düğün,” *DİA*, 10:16.

⁹⁸ Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Muşannef*, 1:313 (no: 1201-1202), 4:67-68 (no: 6987), 206 (no: 7505); İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3:561 (no: 8956), 4:28 (no: 9074), 5:100 (no: 12805), 245 (no: 13667), 6:264 (no: 17728), 592 (no: 19630).

Sonuç

Hicretin 9. yılı Ramazan ayında (Aralık 630-Ocak 631) Hz. Peygamber'in huzuruna gelen Taifli Şakîfoğulları heyetinin bir üyesi olarak tarih sahnesine çıkan 'Osmân b. Ebi'l-'Âş'ın, eldeki rivayetler doğrultusunda hem söz konusu heyetin hem de kabilesinin ilk Müslümanları arasında yer aldığı söylenebilir. Görüşmeler sırasında heyet üyelerinden gizli bir şekilde Allah Resulü, Hz. Ebû Bekr ve Ubeyy b. Ka'b ile bir araya gelmesi ve onlardan İslam diniyle Kur'an hakkında bilgiler alarak Müslüman olup bunu da bir müddet gizli tutması dikkat çekicidir. Yapılan görüşmeler neticesinde Taiflilerin kendi kabilelerinden bir emîr talep etmeleri üzerine takdirini kazandığı Hz. Peygamber tarafından şehre vali olarak atanması ve sonrasında kabilesinin İslam dinini öğrenip kabullenmesi için büyük çaba sarf etmesi ise Allah Resulü'nün ne kadar isabetli bir tercihte bulunduğunu göstermesi bakımından son derece önemlidir.

Hz. Ebû Bekr döneminde Taif valiliği görevine devam eden 'Osmân'ın, İslam toplumunun büyük bir yıkım tehdidiyle karşı karşıya kaldığı irtidat hareketleri sürecinde ilk olarak kendi kabilesinin dinden dönmesine engel olarak Müslümanlar adına büyük bir avantaj sağladığı görülmektedir. Daha sonra evvela kendi sorumluluk bölgesinde, akabinde de Yemen'in Şenüe mevkiinde baş kaldıran Ezd, Becîle ve Hâs'am kabilelerine mensup isyancılar ile mücadele ederek Müslümanları dağılmanın eşliğinden döndüren önemli aktörlerden biri haline gelmiştir.

Hz. 'Ömer'in ilk iki senesinde Taif valiliğini sürdüren 'Osmân b. Ebi'l-'Âş, kaynaklara yansıdığı kadarıyla bu süreçte kayda değer bir faaliyet icra etmemiştir denilebilir. Ancak beş yıllık Taif valiliğinden sonra halife tarafından Bahreyn bölgesine görevlendirilmesi, onun için yeni bir başlangıç olmuştur. Nitekim önce el-Cezîre bölgesinin fethinde akabinde de Fars coğrafyasına düzenlenen seferlerde etkin rol alması, ona İslam coğrafyası dışında da mücadele imkânı vermiştir. Bu doğrultuda stratejik öneme sahip Ebr-i Kāvân (Keşm) adası ve Tevvec ile başlayan fetih faaliyetleri; Hurra, Kâzerün, Nevbendicân/Nevbencân, Errecân, Şîrâz, Sînîz, Darâbcird, Sâbûr, Cûr ve İştâhr gibi önemli şehirlerle geniş bir bölgede devam etmiş, böylelikle Fars bölgesinin fethi ve İslamlaşması için mücadele eden büyük komutanlardan biri olarak adını tarihe yazdırmıştır.

Hz. 'Ömer'den sonra halifelîğe seçilen Hz. 'Osmân'ın ilk altı yılında da Bahreyn valiliğine devam eden 'Osmân'ın, bu dönemde tekrardan fetih faaliyetleri içerisinde yer aldığı, Sâbûr ve İştâhr bölgelerinde çıkan

isyanların bastırılması ve bu suretle bölge halkının direncinin kırılıp İslam’ın bölgede kalıcı hale gelmesi için büyük çaba sarf ettiği görülmektedir. Fakat hicrî 29 yılına (649-650) gelindiğinde neden gösterilmeksizin halife tarafından görevinden azledilmesi, hayatının akışını değiştirmiş ve bu tarihten sonra ailesiyle birlikte Basra’da yaşamaya başlamıştır. Bu süreçte görevden alınışını bir onur meselesi haline getirmeyip kendi köşesine çekilerek sakin bir hayat sürmeye çalıştığı söylenebilir. Bununla beraber isyancılar tarafından kuşatma altına alınan Hz. ‘Osman’ı (Zilka’de-Zilhicce 35/Mayıs-Haziran 656) savunmak için Basra’dan çıkıp Medine’ye gelmiş, ancak halifenin isteği üzerine herhangi bir şey yapamadan Basra’ya dönmek zorunda kalmıştır.

Bahreyn valiliğinden sonra Hz. ‘Osman için Medine’ye gelmesi hariç âdeti tarih sahnesinden çekilen ‘Osman b. Ebi’l-‘Aş’ın, kalan ömrünü sükunet içerisinde sürdürdüğü ve ailesiyle birlikte ondan gelen nesillerin Basra’nın eşrafı arasında yer aldığı müşahede edilmektedir. Ayrıca zaman zaman Hz. Peygamber’den hadis naklinde bulunduğu ve bunların meşhur tâbiiler vasıtasıyla rivayet edildiği, az miktarda da olsa fetva veren sahabilerden biri olup görüşlerinin ilk kaynaklarda referans kabul edildiği tespit edilmiştir.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support:

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

YZ Kullanım Beyanı / Declaration of AI use:

Yazar, bu çalışmayı oluştururken yapay zeka destekli teknolojileri kullanmadığını beyan etmiştir. / The author declared that no AI-assisted technologies were used in the creation of this article.

KAYNAKÇA

- ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr es-Şan‘ânî. *el-Muşannef*. Tah. Habîburrahmân el-A‘z amî. 12 c. Beyrût: el-Meclisu’l-‘İlm, 1390-1403/1970-1983.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû ‘Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Musned*. Şrh. Ahmed Muhammed Şâkir. 20 c. Kâhira: Dâru’l-Hadîs, 1416/1995.
- Akarsu, Murat. *Kabile Bürokrasisi ve Hz. Osman (Katline Sessiz Kalınan Halife)*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

- Algül, Hüseyin. "Ezd (Benî Ezd)." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 12:46-47. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Algül, Hüseyin. "Has'am (Benî Has'am)." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 16:281-282. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Aycan, İrfan. "Emevî İktidarının Devamında Sakîf Kabilesinin Rolü." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1997): 119-141.
- Aycan, İrfan. "Sakîf Kabilesi ve Taif Şehrine İslâm Tarihi Açısından Bir Bakış." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (1993): 209-235.
- el-Belâzurî, Ebu'l-Hasen Aḥmed b. Yaḥyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbu'l-Esrâf*. Tah. Suheyl Zekkâr-Riyâd Zirikli. 13 c. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- el-Belâzurî, Ebu'l-Hasen Aḥmed b. Yaḥyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Futûḥu'l-Buldân*. Tah. 'Abdullâh Enîs et-Ṭabbâ'-Umer Enîs et-Ṭabbâ'. Beyrût: Muessesetu'l-Ma'ârif, 1407/1987.
- el-Buḥârî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. İsmâ'il. *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*. Beyrût/Dimaşq: Dâru İbn Keşîr, 1423/2002.
- Çubukcu, Asri. "Osman b. Ebü'l-Âs." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 33:464. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- ed-Dîneverî, Ebû Ḥanîfe Aḥmed b. Dâvûd. *el-Aḥbârü't-Tivâl*. Tah. 'Abdulmun'im 'Âmir. Kâhira: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabî, 1380/1960.
- Ebû Nu'aym el-İşfahânî, Aḥmed b. 'Abdillâh b. İshâk. *Ma'rifetu's-Şaḥâbe*. Tah. 'Âdil b. Yûsuf el-'Azâzî. 6 c. Riyâd: Dâru'l-Vaṭan, 1419/1998.
- Ebu'l-Ferec el-İşfahânî, 'Ali b. el-Ḥuseyn. *Kitâbu'l-Egânî*. Tah. İḥsân 'Abbâs-İbrâhîm es-Se'âfin-Bekr 'Abbâs. 25 c. Beyrût: Dâru Şadır, 3. Basım, 1429/2008.
- Fayda, Mustafa. "Becîle (Benî Becîle)." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 5:287. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Ḥalîfe b. Ḥayyât, Ebû 'Amr. *Kitâbu't-Ṭabaḳât*. Nşr. Ekrem Ḍiyâ' el-'Umerî. Bağdâd: Maṭba'atu'l-'Ânî, 1387/1967.
- Ḥalîfe b. Ḥayyât, Ebû 'Amr. *Târîḥu Ḥalîfe b. Ḥayyât*. Tah. Ekrem Ḍiyâ' el-'Umerî. Riyâd: Dâru Ṭaybe, 2. Basım, 1985.
- İbn 'Abdiberr, Ebû 'Umer Cemâluddîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muḥammed en-Nemerî. *el-İstî'âb fi Ma'rifeti'l-Aşḥâb*. Tah. 'Ali Muḥammed el-Bicâvî. 4 c. Beyrût: Dâru'l-Cil, 1413/1992.
- İbn 'Abdirabbih, Ebû 'Ömer Şihâbuddîn Aḥmed b. Muḥammed. *el-İḳdu'l-Ferîd*. Tah. Mufîd Muḥammed Ḳumayḥa. 9 c. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1404/1983.
- İbn Ebî 'Âşım, Ebû Bekr Aḥmed b. 'Amr b. eḍ-Ḍaḥḥâk b. Maḥled eş-Şeybânî. *el-Âḥâd ve'l-Mesânî*. Tah. Bâsim Fayşal Aḥmed el-Cevâbire. 6 c. Riyâd: Dâru'r-Râye, 1411/1991.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr 'Abdullâh b. Muḥammed b. İbrâhîm. *el-Muşannef*. Tah. Ebû Muḥammed Usâme b. İbrâhîm b. Muḥammed. 15 c. Kâhira: el-Fârûḳu'l-Hadîseti li't-Ṭibâ'a ve'n-Neşr, 1429/2008.

- İbn Ḥabīb, Ebū Ca'fer Muḥammed. *Kitābu'l-Muḥabber*. Nşr. Eliza Lichtenstadter. Haydarābād: Dāiratu'l-Ma'ārifil-Osmāniyye, 1361/1942.
- İbn Ḥacer, Ebu'l-Faḍl Şihābuddīn Aḥmed b. 'Alī b. Muḥammed el-'Asḳalānī. *el-İşābe fī Temyizi's-Şahābe*. Tah. Tāhā Muḥammed ez-Zeynī. 13 c. Ḳāhira: Mektebetu İbn Teymiyye, 1414/1993.
- İbn Ḥacer, Ebu'l-Faḍl Şihābuddīn Aḥmed b. 'Alī b. Muḥammed el-'Asḳalānī. *Tehzību't-Tehzīb*. Tah. İbrāhīm ez-Zeybek-Ādil Murşid. 4 c. Beyrūt: Muessetu'r-Risāle, 1416/1995.
- İbn Ḥazm, Ebū Muḥammed 'Alī b. Aḥmed b. Sa'īd el-Endelusī. *el-İḥkām fī Uşūli'l-Aḥkām*. Tah. Fevvāz Aḥmed Zemerlī-'Abdurrahmān Zemerlī. 8 c. Beyrūt: Dāru İbn Ḥazm, 1437/2016.
- İbn Ḥibbān, Ebū Ḥātim Muḥammed b. Ḥibbān b. Aḥmed et-Temīmī, *Kitābu's-Şikāt*. Nşr. Muḥammed 'Abdurreşid. 9 c. Ḳāhira: Dāiratu'l-Ma'ārifil-Osmāniyye, 1393-1403/1973-1983.
- İbn Hişām, Ebū Muḥammed 'Abdumelik. *es-Siretu'n-Nebeviyye*. Tah. 'Umer Abdusselām Tedmurī. 4 c. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-'Arabī, 3. Basım, 1410/1990.
- İbn Ḳayyim el-Cevziyye, Ebū 'Abdillāh Muḥammed b. Ebī Bekr b. Eyyüb. *İ'lāmu'l-Muvaḳḳi'in 'an Rabbi'l-Ālemīn*. Tsnf. Ebū 'Ubeyde Meşhūr b. Ḥasen Āl Selmān. Thrc. Ebū 'Umer Aḥmed 'Abdullāh Aḥmed. 6 c. Demmām : Dāru İbni'l-Cevzī, 1423/2002.
- İbn Keşīr, Ebu'l-Fidā' İmāduddīn İsmā'īl b. 'Ömer, *el-Bidāye ve'n-Nihāye*. Tah. 'Abdullāh b. 'Abdulmuḥsin et-Turkī. 21 c. Ḳāhira: Dāru Hecr, 1417-1419/1997-1999.
- İbn Rusteh, Ebū 'Alī Aḥmed b. 'Umer. *el-A'lāku'n-Nefīse*. Nşr. M. J. De Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1892.
- İbn Sa'd, Ebū 'Abdillāh Muḥammed. *Kitābu't-Ṭabaḳāti'l-Kebīr*. Tah. 'Alī Muḥammed 'Umer. 11 c. Ḳāhira: Mektebetu'l-Ḥāncī, 1421/2001.
- İbnu'l-Eşīr, Ebu'l-Ḥasen 'İzzuddīn 'Alī b. Muḥammed. *el-Kāmil fī't-Tārīḫ*. Tah. Ebu'l-Fidā' 'Abdullāh el-Ḳādī. 11 c. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İbnu'l-Eşīr, Ebu'l-Ḥasen 'İzzuddīn 'Alī b. Muḥammed. *Usdu'l-Ġābe fī Ma'rifeti's-Şahābe*. Tah. 'Alī Muḥammed Mu'avviḍ-'Ādil Aḥmed 'Abdulmevcūd. 8 c. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- Kandemir, Mehmet Yaşar. "Hadis." *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi (DİA)*, 15:27-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Ḳudāme b. Ca'fer, Ebu'l-Ferec. *Kitābu'l-Ḥarāc ve Şinā'ati'l-Kitābe*. Nşr. Muḥammed Ḥuseyn ez-Zebidī. Bağdād: Dāru'r-Reşid li'n-Neşr, 1981.
- Küçük, Raşit. "İbn Ebû Āsım." *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi (DİA)*, 19:422-423. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- el-Mizzī, Ebu'l-Haccāc Cemāluddīn Yūsuf b. 'Abdirrahmān b. Yūsuf. *Tehzību'l-Kemāl fī Esmā'i'r-Ricāl*. Tah. Beşşār 'Avvād Ma'rūf. 35 c. Beyrūt, Muessetu'r-Risāle, 2. Basım, 1403/1983.

- Özgüdenli, Osman Gazi. "Şîraz." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 39:182-184. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Seccâdî, Şâdıķ. "İbn Ebi'l-‘Aş-ı Şekâfî." *Dâ'iratu'l-Ma'ârif-i Buzurg-i İslâmî (DMBİ)*, 2:677-678. Tahran: Merkez-i Dâ'iratu'l-Ma'ârif-i Buzurg-i İslâmî, 1374-1383.
- Şulul, Kasım. *Kur'ân Tarihi (Kaynaklar, Terim-Süreç Analizi, Kadîm Mushaflar)*. İstanbul: Siyer Yay., 2022.
- eṭ-Ṭaberânî, Ebu'l-Kâsım Suleymân b. Aḥmed. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. Tah. Ḥamdî 'Abdulmecîd es-Selefî. 25 c. Kâhira: Mektebetu İbn Teymiyye, tsz.
- eṭ-Ṭaberî, Ebü Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd. *Târîḥu't-Ṭaberî Târîḥu'r-Rusul ve'l-Mulûk*. Tah. Muḥammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm. 11 c. Kâhira: Dâru'l-Ma'ârif, 2. Basım, 1387/1967.
- Uslu, Recep. "İstahr." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi DİA*, 23:202-203. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Üstündağ, Mehlika. "İslâm Hâkimiyetinin Başlangıcından Selçukluların Gelişine Kadar Fars Bölgesi (Siyasî ve Sosyokültürel Tarihi)". Doktora Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul, 2023.
- el-Vâkıdî, Ebü 'Abdillâh Muḥammed b. 'Umer b. Vâkıd. *Kitâbu'l-Meğâzî*. Tah. Marsden Jones. 3 c. Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 3. Basım, 1404/1984.
- Wellhausen, Julius. *İslâmın En Eski Tarihine Giriş*. Çev. Fikret Işıltan. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1960.
- Yâķût el-Ḥamevî, Ebü 'Abdillâh Şihâbuddîn Yâķût b. 'Abdillâh. *Mu'cemu'l-Buldân*. 5 c. Beyrut: Dâru Sâdır, 1397/1977.
- Yaran, Rahmi. "Düğün." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 10:15-16. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- ez-Zehebî, Ebü 'Abdillâh Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed b. 'Uşmân. *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*. Tah. Ḥassân Abdulmennân. 3 c. Lubnân: Beytu'l-Efkâri'd-Duveliyye, 2004.
- ez-Zehebî, Ebü 'Abdillâh Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed b. 'Uşmân. *Târîḥu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*. Tah. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 17 c. Beyrût: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1424/2003.
- "Hazırlanmakta Olan Tezler". Yüksek Öğretim Kurumu Başkanlığı Tez Merkezi. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tarama.jsp> (27.09.2024).



Bir Bürokratik Bağımlılık Örneği: Nizāmülmülk ve Ailesi

NURULLAH YAZAR

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Ankara University, Faculty of Divinity, Türkiye
yazar@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-2902-5124>

Öz

Dünya tarihine damga vuran devletler incelendiğinde güçlerinin zirvesine çıktıkları dönemlerde muktedir hükümdarların başta olduğu görülür. Devletin yegane yöneticisi konumunda kabul edilen bu hükümdarlar ile devletin sahip olduğu güç özdeşleştirilir ve hükümdarlar kudretli simalar olarak görülmeye başlanır. Bununla birlikte yüzeysel okuma ve anlatılardan daha derine inildiğinde hükümdarın başarısının arka planında adı bilinen ancak yaptıklarının farkında olunmayan güçlü devlet adamları görülecektir. Bu isimlerden birisi de Nizāmülmülk lakabıyla meşhur Ebü 'Alî Kıvāmuddîn Ḥaşen b. 'Alî b. İshāk et-Ṭūsî'dir (ö. 485/1092). Bürokratik görevine Gazneliler'in Horasan Valisi Ebü'l-Faḍl es-Şürî'nin yanında başlayan Nizāmülmülk, Dandanakan Savaşı (1040) sonrasında hizmetlerine Büyük Selçuklu Devleti'nde devam etmiştir. Nizāmülmülk'teki potansiyeli gören Çağrı Bey, huzuruna gelen Nizāmülmülk'e oğlu Alparslan'ı teslim etmiş, Alparslan'a da Nizāmülmülk'ü bir baba olarak kabul etmesini ve ona muhalefet etmemesini öğütlemiştir. Merv'de başlayan Selçuklu'ya hizmet, Alparslan'ın Selçuklu tahtına geçmesiyle birlikte vezirlik makamında devam etmiştir. Önce Alparslan sonrasında da Melikşah dönemlerinde yaklaşık 30 yıl kesintisiz bir süreyle Büyük Selçuklu Devleti'nin vezirliğini yapan Nizāmülmülk, Malazgirt Zaferi hariç, Selçuklu tarihinin en önemli olaylarında yer almış ve karar mercii olmuştur. Sergilediği başarılı vezaret Nizāmülmülk'ü vazgeçilmez bir isim haline getirmiştir. Tarihin gördüğü en kudretli devletlerden birisi haline gelmesinin ardından Büyük Selçuklu Devleti'nin en büyük talihsizliği iki güçlü figürünü peş peşe kaybetmesidir. Önce kudretli vezir Nizāmülmülk'ün, kısa bir süre sonra da Sultan Melikşah'ın vefatıyla girilen fetret döneminden çıkış arayışlarında Selçuklu hanedan üyelerinin ilk çözüm yolu güçlü bir vezir bulmaktır. Taht müddeilerinin kendi Nizāmülmülk'lerini bulmak için ilk baktıkları yer Nizāmülmülk'ün evlatları olmuştur. Biz de çalışmamızda Nizāmülmülk'ün Büyük Selçuklu yönetiminde görev alan çocuk ve torunlarına odaklanıp Selçuklu tarihindeki yerlerini tespit etmeye çalışacağız. Böylece Nizāmülmülk'ün Selçuklu Devlet bürokrasisindeki gücünü kendi ellerinde toplayabilecekleri düşüncesiyle onun soyundan gelenlere devlet kademesinde görev verildiği tespitini paylaşacağız. Netice olarak da varsayımlarla hareket ederek atılan siyasi adımların her zaman hedeflenen sonuca götürmediği sonucunu ortaya koyacağız.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Büyük Selçuklular, Vezir, Nizāmülmülk.

An Example of Bureaucratic Dependency: Nizām al-Mulk and His Family

Abstract

When the states that have left their mark on world history are examined, it is seen that powerful rulers led them during the periods when they reached the peak of their power. These rulers, who were accepted as the unique rulers of the state, were identified with the power that the state had, and the rulers began to be seen as powerful figures. In addition to this, when go down to deeper from superficial readings and narratives will see names that they were at the background of the ruler's success but their actions are unaware by others. One such figure is Abū 'Alī Qiwām al-dīn Ḥasan b. 'Alī b. Ishāq al-Ṭūsī, known as Nizām al-Mulk. Nizām al-Mulk, who started his bureaucratic duty under the Ghaznavid Governor of Khorasan, Abū al-Faḍl al-Şūrī, after the battle of Dandanakan (1040) continued his services under the Great Seljuk Empire. Çağrı Beg recognizing Nizām al-Mulk's potential, give his son, Alp Arslān, to Nizām al-Mulk and advised his son to see him as a father and do not oppose to him. Service to the Seljuks, which began at the Marw, continued as vizier when Alp Arslān reigned to Seljuks' throne. Nizām al-Mulk who was the vizier of the Great Seljuk Empire at first Alp Arslān then Malikshāh's periods, approximately 30 years uninterrupted, took part in the most important events of Great Seljuk Empire except Manzikert victory and be a decision maker. His success put him in an indispensable position. After become one of the most powerful states in history, Great Seljuk Empire's greatest misfortune was successive lost his two powerful figures. In search of exit from the period of interregnum that began with mighty vizier Nizām al-Mulk's and after short period Sultan Malikshāh's death, members of the dynasty of Seljuk's first solution was to find a powerful vizier. The first place that claimants of the throne look to find their Nizām al-Mulks was the Nizām al-Mulk's sons. This study focuses on the roles played by Nizām al-Mulk's sons and grandchildren in the governance of the Great Seljuk Empire, aiming to determine their place in Seljuk history. Thus, we will share the determination that Nizām al-Mulk's descendants were given positions at the state level with the idea that they could concentrate the power of the Seljuk State bureaucracy in their own hands. Ultimately, this research demonstrates that political strategies based on assumptions do not always lead to the intended outcomes.

Keywords: History of Islam, Great Saljuqs, Vizier, Nizām al-Mulk.

Giriş

11. yüzyılın ikinci çeyreği, dönemin güçlü devletlerinden Gazneliler ile tarih sahnesinde adı yeni duyulmaya başlanan Selçuklular arasındaki silahlı mücadelelerle geçmiştir. İki taraf arasındaki askeri hadiselerin en önemlisi 21 Mayıs 1040 günü başlayan ve üç gün süren Dandanakan Savaşı'dır. Selçukluların galibiyetiyle sonuçlanan bu savaş, hem Selçuklular hem de Gazneliler için yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Türk tarihinin akışını değiştiren bir dönüm noktası¹ olarak kabul edilen bu savaşın ardından Gazneliler, varlıklarını sürdürmeye devam etseler de bir daha eski parlak günlerine dönememişler; Selçuklular ise Horasan'ın tek gücü olma yolunda

¹ el-Bundārī, *Zubdetu'n-Nuşra ve Nuhbetu'l-'Uşra*, 4; er-Rävendī, *Rāhatu's-Şudūr ve Āyetu's-Surūr*, 99-101; el-Hüseynī, *Ahbāru'd-Devleti's-Selçukiyye*, 8-10; İbnu'l-Eşir, *el-Kāmil fi't-Tārīh*, 9:367-369.

önemli bir rakibi mağlup etmenin verdiği özgüven ile hızlı bir yükseliş sürecine girmişlerdir.

Zaferin ardından Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey'in fetih yönünü siyasi birlikten yoksun mahalli hanedanların hakimiyetindeki zengin ve mamur şehirlerin bulunduğu orta ve batı İran'a çevirmesi, Türk ve İslam tarihi açısından en önemli kırılma anlarından birisini teşkil etmiştir. Bu tercih sonucunda Selçuklular, Türk ve İslam tarihi açısından siyasi, dinî ve de kültürel birçok olayın ana karakteri ve belirleyici unsuru haline gelmiştir. Bölgede var olan siyasi yapıya yeni bir aktör olarak dahil olan Büyük Selçuklular gerçekleştirilen hızlı fetihler neticesinde kısa bir süre içerisinde 11. yüzyılın en güçlü devleti haline gelmiştir. Selçukluların elde ettiği siyasi güç bu döneme kadar Irak ve Suriye bölgesinden yönetilen İslam dünyasının siyasi merkezinin kadim Pers coğrafyası ve Horasan'a kaymasına sebebiyet vermiştir.

Tuğrul Bey'in temellerini attığı devlet gücünü askerî başarılarından almıştır. Ancak sürdürülebilir bir devlet varlığı askerî güce ilaveten siyasi ve iktisadi organizasyonla mümkündür. Selçuklulardaki bu eksiklik Alparslan döneminde vezirlik makamına getirilen dünya tarihinin gördüğü en dirayetli ve yetenekli devlet adamlarından biri olan Nizâmülmülk (ö. 1092) sayesinde giderilmiştir.

Babası Çağrı Bey gibi askerî kabiliyeti yüksek bir komutan olan Alparslan, hükümdarlık döneminde (1063-1072) konsantrasyonunu gerçekleştirdiği askeri faaliyetler üzerine yoğunlaştırmıştır. İmar faaliyetleri, ilim adamları ve halkla ilişkiler gibi devletin görünen yüzündeki sosyal faaliyetleri ise kendisine güvendiği ve fikirlerine değer verdiği Nizâmülmülk'e havale etmiştir.² Bu da doğal olarak halkın Selçuklu sarayında işlerin Nizâmülmülk'ün eli ve marifetiyle yürütüldüğü yönünde bir kanaate sahip olmasına yol açmıştır.

Melikşah'ın da Büyük Selçuklu tahtındaki ilk yıllarını, gençliğin etkisiyle, polo oynayıp, büyük av partileri düzenlemekle geçirmesi³ sebebiyle devlet içerisinde bütün güç Nizâmülmülk'ün eline geçmiştir. Kaynaklar Melikşah'ın tahta çıkış sürecini aktarırken onun Nizâmülmülk sayesinde devlet içerisinde düzeni ve istikrarı sağladığını belirtmiştir.⁴ Ortaya çıkan bu durum "ülke resmen ve ismen sultanın olmakla birlikte gerçekte 'Nizam'ına

² İbnu'l-Adîm, *Buğyetu't-Taleb fî Târîhi Haleb*, 41; İbrahim Kafesoğlu, "Alparslan," *DİA*, 2:530.

³ İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fî't-Târîh*, 10:156-157; İbnu'l-Adîm, *Buğyetu't-Taleb*, 41.

⁴ el-Bundârî, *Zubdetu'n-Nuşra*, 49-50.

kavuştu” ifadesiyle açıklanmıştır.⁵ Ayrıca Melikşah’ın saltanatı döneminde elde edilen askerî, siyasî ve ekonomik başarılar Nizâmülmülk’ün yeteneği ve devlet işlerinde attığı adımlara bağlanarak⁶ Nizâmülmülk’ün idari uygulamaları ile devlet sisteminin düzene girdiği, şehirlerin mamur hale geldiği, ekonominin güçlendiği ve bu sayede de Selçuklu’yu refaha kavuşturduğu aktarılır.⁷

Nizâmülmülk’ün attığı adımlar ve uyguladığı politikalar her kesimden büyük takdir görmüştür. Öyle ki, onun vezirliğinin Büyük Selçuklu için bir nimet olduğu belirtilerek çevre hükümdarların dahi onu tazim ettikleri kaydedilmiştir.⁸

Nizâmülmülk, siyasi icraatlarını hayata geçirirken devlet içerisinde kendisine yakın isimleri makam sahibi yaparak güçlü bir iletişim ağı kurmayı da ihmal etmemiştir. Bu doğrultuda uyguladığı en önemli strateji, hem merkezi yönetimde hem de taşra teşkilatında kendisine kan, evlilik veya gönül bağıyla bağlı bir devlet adamı kitlesi oluşturmaktır. Ona bu imkanı veren ise doğrudan hanedan üyelerinin tercihleridir. Tuğrul Bey ile birlikte kurulmaya çalışılan merkezî yapıyı anlamlandıramayan hanedan üyeleri taht iddiasıyla birçok mücadeleye girişmişler ve neticesinde cezalandırılmışlardır. Bu isimlerin cezalandırılmaları özellikle geniş Selçuklu coğrafyasındaki şehirlerin yönetiminde yönetici ihtiyacının doğmasına sebep olmuştur. Selçuklu hanedan mensuplarından doğan bu boşluk büyük oranda Nizâmülmülk’ün oğulları ve yine ona bağlı isimlerle doldurulmaya çalışılmıştır. Bu durum zaman içerisinde vezir ve yakın çevresinin hem siyasal hem de ekonomik açıdan güç kazanmasını beraberinde getirmiştir. Nizâmülmülk’ün oğulları, torunları ve damatları hem Selçuklu Devleti’nde hem de ‘Abbâsî Devleti’nde üst düzey görevler almıştır.⁹

Kaynakların aktardığına göre Nizâmülmülk’ün erkek çocuklarının hepsi devlet kademelerinde görev almıştır.¹⁰ Nizâmülmülk’ün en büyük oğlu Ebû'l-Fetḥ Muzaffer Faḫrül-mülk¹¹ başkent İsfahan’ın idaresini uhdesine almıştır.¹²

⁵ İbnu'l-‘Adîm, *Buḡyetu't-Taleb*, 41.

⁶ İbnu'l-‘Adîm, *Buḡyetu't-Taleb*, 42.

⁷ el-Bundârî, *Zubdetu'n-Nuşra*, 59.

⁸ el-Bundârî, *Zubdetu'n-Nuşra*, 57.

⁹ el-Bundârî, *Zubdetu'n-Nuşra*, 60; er-Rävendî, *Râhatu's-Şudûr*, 132; Muharrem Kesik, “Büyük Selçuklu Devleti Veziri ve Türk Tarihinin Önemli Devlet Adamlarından Nizâmü'l-Mülk,” 71.

¹⁰ er-Rävendî, *Râhatu's-Şudûr*, 132; el-Bundârî, *Zubdetu'n-Nuşra*, 60.

¹¹ İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 10:418.

¹² Maferrühî, *Kitābu Meḫâsin-i İsfahân*, 117; Nürullâh el-Kisâi, *Medâris-i Nizâmiyye ve Te'sîrât-ı İlmi ve İctimâ'î-yi Ân*, 51; David Durand Guedy, *Iranian Elites and Turkish Rulers a History of Isfahan in the Saljuq Period*, 115.

Vezirin ikinci erkek çocuğu,¹³ en yetenekli ve en muktedir¹⁴ oğlu olarak tanımlanan Mü'eyyidülmülk, tuğra ve inşa divanındaki görevinden sonra Herat valiliğine getirilmiştir.¹⁵ Mü'eyyidülmülk ve Fahrülmülk'ten yaşça daha küçük olan İzzülmülk, Harezm (Hārizm) bölgesinin kontrolünü elinde tutmuştur.¹⁶ Nizāmülmülk'ün diğer oğullarından Şemsülmülk 'Osmān b. Nizāmülmülk, Merv'in idaresiyle,¹⁷ Cemālulmülk ise Belh ve çevresinin idaresiyle görevlendirilmiştir.¹⁸ Nizāmülmülk, yakın arkadaşı Şerefuddīn Ebū Ṭāhir el-Ḳummī'yi Merv'e ve yine arkadaşı Ebū 'Alī Ḥasan el-Manī'yi Nişabur'a yönetici olarak tayin etmişti. Aynı zamanda bu şehirde bir medrese kurarak başına aile dostu 'Abdumelik el-Cuveynī'yi getirmiştir.¹⁹ Kızını Rey şehrinin reisi Şiḳatulislām Ebū Müslim Servşiyārī ile evlendirerek akrabalık bağı tesis etmiştir.²⁰ Bağdat'ta halifenin vezirlerinin seçildiği Benī Cehīr ailesi ile, Rey'de yaptığı gibi, evlilik yoluyla akrabalık ilişkisi kurmuştur.²¹ Nizāmülmülk, uygulamaları ve atamalardaki tercihleriyle Büyük Selçuklu devlet yapısındaki Horasan etkisini somutlaştıran kişi olmuştur.²²

Devlet idaresinin bir düzlemde yürütüldüğü sırada önce Nizāmülmülk'ün (10 Ramazan 485/14 Ekim 1092) çok kısa bir süre sonra da Sultan Melikşah'ın (16 Şevval 485/19 Kasım 1092) vefatları Büyük Selçuklu Devleti'nin hiç beklenmedik bir anda siyasi krizle sarsılmasına ve fetret dönemine girmesine neden olmuştur. Bu türbülans ortamının en önemli sebepleri Sultan'ın taht namzedi çocuklarının yaşlarının küçük olması ve kendisinde tahta geçecek gücü gören veya emirler ve devlet adamları tarafından kendisinde bu salahiyyetin olduğuna inandırılan hanedan üyelerinin taht üzerinde hak iddia etmekten geri durmamalarıdır.

Melikşah'ın ardından Büyük Selçuklu Devleti'nin hemen hemen her yerinde pek çok hanedan üyesi sultanlık iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Başkent İsfahan'da eşi Terken Hatun ve oğlu Maḥmūd, Rey'de bir diğer oğlu Berkyaruk, Suriye bölgesinde kardeşi Tutuş, Horasan'da ise diğer kardeşi

¹³ el-Kisāi, *Medāris-i Nizāmiyye*, 51.

¹⁴ el-Bundārī, *Zubdetü'n-Nuşra*, 86.

¹⁵ Cihan Piyadeoğlu, *Güneş Ülkesi Horasan*, 58.

¹⁶ İbnu'l-Eşir, *el-Kāmil*, 10:219.

¹⁷ İbnu'l-Cevzī, *el-Muntaẓam*, 9:67.

¹⁸ el-Bundārī, *Zubdetü'n-Nuşra*, 73; İbnu'l-Eşir, *el-Kāmil*, 10:123; el-Kisāi, *Medāris-i Nizāmiyye*, 50.

¹⁹ Guedy, *Iranian Elites*, 122.

²⁰ er-Rāvendī, *Rāhatu's-Şudūr*, 140-141; Reşiduddīn, *Cāmiu't-Tevārīh*, 56; el-Kisāi, *Medāris-i Nizāmiyye*, 54.

²¹ İbnu'l-Eşir, *el-Kāmil*, 10:61.

²² Guedy, *Iranian Elites*, 113.

Arslan Argun Selçuklu Devleti'nin yönetimini ele geçirmek için hamleler yapmıştır.

Her bir hanedan üyesinin taht yolunda belirlediği bir stratejisi mevcuttu. Belirlenen stratejilerden birisi de devlet içerisindeki en organize grup konumundaki Nizâmîler adı verilen Nizamülmük'e bağlı devletin her kademesinden ve toplumun her kesiminden isimlerin desteğini almaktı. Bunun yolu da Nizâmülmük'ün soyundan gelen isimleri kendi yanına alıp var olan grubu kitle halinde safına katmaktı. Bu doğrultuda hareket eden hanedan üyeleri Nizâmülmük'ün çocuklarını ikinci adam konumundaki vezirlik makamına getirerek kendilerine avantaj sağlamayı hedeflemişlerdir. Bununla birlikte hayaller ile gerçekler çoğu zaman örtüşmemiştir.

Fetret dönemlerine dair bir zaman çizelgesi hazırlamanın en zor yönü aynı anda birden fazla ismin sultan veya hükümdar olarak kaydedilmesidir. Bu durum aynı zaman diliminin anlatımı sırasında farklı isimlerin aynı sıfatla anılmasına sebebiyet verdiği için muhatabın zihninde karışıklığa yol açmaktadır. Konuyu çalışmamız açısından somutlaştırmak gerekirse, fetret döneminde aynı anda birden çok isim kendisini Büyük Selçuklu sultanı olarak ilan etmiş ve kayıtlara da bu şekilde geçmiştir. Bu isimlerin kendileri için seçtikleri devlet adamları da pozisyonlarına uygun unvanları almışlardır. Bu da aynı anda aynı unvana sahip isimlerin zikredilmesini beraberinde getirmiştir. Çalışmamızda bu isimlere yer verirken mümkün olduğunca kronolojiyi takip etmeye kronolojik hareket etmeye çalıştık. Bununla birlikte bu imkanın olmadığı durumlarda çalışmanın akışına en uygun gördüğümüz anlatım sıralamasını tercih ettik.

1. 'İzzülmük, Ebü 'Abdullah Huseyin b. Nizâmülmük (ö. 487/1094)

Fetret döneminde ortaya çıkan otorite boşluğu sebebiyle bozulan devlet idare mekanizmasının ancak Nizâmülmük'ün soyundan birisinin iş başına getirilmesi ile çözüme kavuşturulacağı düşüncesi ile vezirlik makamına getirilen ilk isim 'İzzülmük lakabıyla bilinen Ebü 'Abdullah Huseyin b. Nizâmülmük olmuştur.²³

Babasının sağlığında Harezmi bölgesinin kontrolünü elinde tutup siyasi işleri organize eden 'İzzülmük,²⁴ Nizâmülmük ve Melikşah'ın vefatlarının ardından ortaya çıkan kaotik durum sırasında konumunu sağlamlaştırma ümidiyle başkent İsfahan'a gelmiştir. Berkıyaruk ve Terken Hatun arasında yaşanan taht mücadelesinin ilk safhasında diğer bütün Nizâmülmük

²³ el-Bundârî, *Zubdetun-Nuşra*, 85.

²⁴ İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 10:219.

tarafatları gibi o da Berkyaruk'un safında yer almayı tercih etmiştir.²⁵ Berkyaruk ona çok samimi yaklaşmış ve 486/1093 yılında tam yetki ile ilk veziri olarak vezaret makamını uhdesine tevdi etmiştir.²⁶ Sultan'la birlikte aynı yılın Zilkade ayında (Kasım-Aralık) Bağdat'a gelen 'İzzülmülk,²⁷ bu sırada 'Abbāsī halifesi Muḳtedībiemrillāh'ın (1075-1094) vefat etmesi üzerine yeni halife Mustazhirbillāh'ın (1094-1118) 18 Muharrem 487/7 Şubat 1094 tarihinde gerçekleşen tahta çıkış törenine katılarak²⁸ Sultan Berkyaruk adına Halife'ye biat etmiştir.²⁹

Kaynaklarda bir taraftan nur yüzlü, yaşayış ve ahlak bakımından örnek şahsiyet olarak tanımlanan 'İzzülmülk,³⁰ bir taraftan da içkiye düşkün, değersiz, tedbirsiz, iktidardan uzak, doğru düşünemez, azgınlığa yakın, maâliden mahrum, aciz ve tembel biri olarak betimlenmiştir.³¹ Beklenen yönetim başarısını sergileyemeyen 'İzzülmülk'e, bir müddet sonra görevden el çektirilmiştir.³² Görevden alınışından kısa bir süre sonra Zilhicce 487/Aralık 1094 tarihinde Musul'da vefat eden³³ 'İzzülmülk'ün naaşı Bağdat'a getirilerek burada Nizāmiye Medresesi'nin bahçesinde toprağa verilmiştir. Kısa süren vezirlik döneminde 'İzzülmülk'ün en önemli icraatı, elinde babası Nizāmülmülk tarafından verilen resmî belge olanların mallarına dokunmamasıdır.³⁴

2. Mü'eyyidülmülk b. Nizāmülmülk (ö. 494/1101)

Nizāmülmülk'ün en yetenekli ve en muktedir³⁵ oğlu olarak tanımlanan Mü'eyyidülmülk 444/1052 yılı civarında ailesinin ikinci erkek çocuğu olarak dünyaya gelmiştir.³⁶ Tam künyesi Hâce-i Büzürg 'İmādüddīn Şihābüddīn Zāhirüddevele Nāşirülmille Ebū Bekr 'Ubeydullāh b. Nizāmülmülk el-Ḥasen b. 'Alī et-Ṭūsī'dir.

²⁵ Sultan Melikşah ile Nizāmülmülk arasındaki ilişkinin son dönemlerde gerilmesinin sebeplerinden birisi de Terken Hātun'dur. Terken Hātun, oğlu Maḥmūd'u sultan yapma arzusunun önündeki en büyük engel olarak Nizāmülmülk'ü görmüş ve hem kurduğu ittifaklarla hem de söylemleriyle Nizāmülmülk'ü Sultan'ın gözünden düşürmeye çalışmıştır. Bu arka planı bilen Nizāmiler taht mücadeleleri sırasında Terken Hātun'un karşısında yer almışlardır.

²⁶ er-Rävendī, *Rāhatu's-Şudūr*, 139; Reşīduddīn Faḍlullah, *Cāmiu't-Tevarīh*, 66; İbnu'l-Eşīr, *el-Kāmil*, 10:219.

²⁷ İbnu'l-Eşīr, *el-Kāmil*, 10:226.

²⁸ Abdülkerim Özaydın, "Müstazhir-Billāh," *DİA*, 32: 127.

²⁹ İbnu'l-Eşīr, *el-Kāmil*, 10:231.

³⁰ İbnu'l-Eşīr, *el-Kāmil*, 10:235.

³¹ el-Bundārī, *Zubdetü'n-Nuşra*, 84-85; Ḥāndmīr, *Selçuklu Vezirleri*, 79.

³² el-Kisāī, *Medāris-i Nizāmiyye*, 50.

³³ İbnu'l-Eşīr, *el-Kāmil*, 10:234-235; el-Kisāī, *Medāris-i Nizāmiyye*, 50.

³⁴ İbnu'l-Eşīr, *el-Kāmil*, 10:235.

³⁵ el-Bundārī, *Zubdetü'n-Nuşra*, 86.

³⁶ Abdülkerim Özaydın, "Müeyyidülmülk," *DİA*, 31:488.

Devlet bürokrasisinde pek çok görev üstlenen Mü'eyyidülmülk, Melikşah'ın sultanlığı döneminde tuğra ve inşa divanında görev almıştır.³⁷ 466/1073-1074 yılında resmi görevle Bağdat'ta bulunmuştur. Yaptığı icraatlarla kabiliyetini gösteren Mü'eyyidülmülk, Irak ve el-Cezire Bölgesi'nin yönetiminde etkili bir isim haline gelmiştir. 467/1075 yılında Muhtedibiemrillâh'ın Abbâsilerde hilâfet makamına geçişi sebebiyle düzenlenen biat törenine katılarak yeni halifeye ilk biat edenler arasında yer almıştır.³⁸

Babasının sağlığında zamanının çoğunu Bağdat'ta, Tuğra Divanı'nda onun temsilcisi olarak geçiren³⁹ Mü'eyyidülmülk, Melikşah tarafından Musul hâkimi Şerefüddevle Müslim'e elçi olarak gönderilmiştir.⁴⁰ Üstlendiği görevlerden birisi de Herat'ın valiliğidir ve bu görevi babasının vefatına kadar sürdürmüştür.⁴¹

Nizâmülmülk'ün sarsılmaz bir otoriteye sahip olduğu 470/1077-1078 yılında emrindeki askerî birlikle Bağdat'a giden⁴² Mü'eyyidülmülk, Medrese Çarşısı'nda (Sûku'l-Medrese) yaşayanlar ile Salı Pazarı (Sûku's-Şülâsâ) ahali arasında itikadî meselelerden dolayı çıkan olayların ortasında kalmıştır. Halkın birbirinin mallarını yağmaladığına şahit olan Mü'eyyidülmülk, amîd ve şahneyi çağırıp cereyan eden şiddet olaylarının bastırılması için girişimlerde bulunmuştur. Her iki isim de emrindeki askerler vasıtasıyla şiddet kullanarak olayları yatıştırmaya çalışmıştır. Şehir içerisindeki kuvvetler olayları bastırmakta yetersiz kalınca Nizâmülmülk'ten yardım istenmiştir. Olaylar iki taraftan da birçok ismin ölmesinin ardından durulmuştur.⁴³

Kaynaklarda verilen bilgilerden Mü'eyyidülmülk'ün onun askerî faaliyetler için de görevlendirildiği anlaşılmaktadır. 473/1080-1081 yılında Tekrît Kalesi hâkimi Mihrbât'ın üzerine yürümüş ve kaleyi teslim almıştır.⁴⁴ Kaleyi sağlamlaştırarak gerekli iyileştirmeyi yapan Mü'eyyidülmülk, hakimiyet alameti olarak adına para bastırırsa da özellikle hilafet makamından gelen tepkiler üzerine bu faaliyetini devam ettirmemiştir. 20

³⁷ el-Bundârî, *Zubdetu'n-Nuşra*, 61.

³⁸ İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 10:96.

³⁹ el-Kisâi, *Medâris-i Nizâmiyye*, 51.

⁴⁰ el-Bundârî, *Zubdetu'n-Nuşra*, 78; İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 10:127; Özgüdenli, *Büyük Selçuklu Devleti Tarihi*, 174.

⁴¹ Piyadeoğlu, *Horasan*, 58.

⁴² İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 10:107, çev. X, 104.

⁴³ İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 10:107, çev. X, 104.

⁴⁴ İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 10:119; el-Bundârî, *Zubdetu'n-Nuşra*, 72.

Ekim 1080 tarihinde şehre gelen Sultan Melikşah için bir şölen hazırlamıştır.⁴⁵

Sergilediği başarılı yönetim neticesinde Melikşah tarafından ödüllendirilen Mü'eyyidülmülk, 476/1083 yılında Dīvān-ı İnşā ve Tuğrā başkanlığına getirilmiştir.⁴⁶ Bununla birlikte bir süre sonra bu görevi bırakmıştır.⁴⁷ Sonrasında 'Uqaylî emiri Şerefüddeve Müslim b. Kureys'in itaat altına alınmasını sağlamış ve Sultan'ın huzuruna çıkartmıştır.⁴⁸ Mü'eyyidülmülk babasına vekaleten Nizāmiye Medresesi'nin işleriyle de ilgilenmiştir. Ebū İshāq eş-Şirāzî'nin ölümü üzerine Ebū Şa'd 'Abdurrahmān b. Me'mūn el-Mutevellî'yi müderris olarak tayin etmek istediye de onun bu tercihi Nizāmülmülk tarafından yadırganmıştır.⁴⁹

Fetret dönemine gelindiğinde hanedan üyelerinin taht mücadelelerindeki üstünlük arayışında Nizāmülmülk soyundan başvurdukları ikinci isim Mü'eyyidülmülk olmuştur. Kardeşi 'İzzülmülk'ün vefatının ardından Zilhicce 487/Aralık 1094 tarihinde Berkyaruk'un vezirliğine getirilmiştir.⁵⁰ Onun Berkyaruk'un veziri olması taht mücadelelerinde Berkyaruk lehine önemli bir gelişmedir. Mü'eyyidülmülk, vezirlik makamına oturduktan sonra zaman kaybetmeden Nizāmülmülk taraftarı Irak ve Horasan emirlerine mektuplar göndererek Berkyaruk'u desteklemelerini sağlamıştır.⁵¹ Böylelikle Berkyaruk'un hakimiyet sahası genişlerken bir taraftan da silahlı gücü artmıştır.⁵² Onun vezirliğe gelmesiyle birlikte kaybolan devlet otoritesi yeniden tesis edilmiştir.⁵³

Mü'eyyidülmülk'ün vezirliğinde hakimiyet sahasında düzenin kurulmasının ardından taht mücadelesindeki rakiplerin etkisizleştirilmesi aşamasına geçilmiştir. İlk olarak taht yolundaki en güçlü rakiplerden Tâcüddevle Tutuş'la 488/1095 yılında Rey civarında gerçekleştirilen savaş sonucunda Tutuş mağlup edilerek öldürülmüştür.⁵⁴ Sultan Berkyaruk elde

⁴⁵ Yürekli, "XI. Yüzyıl Ortalarından Moğol İstilasına Kadar Tikrit," 66.

⁴⁶ İbnu'l-Eşir, *el-Kāmil*, 10:131; Özeydın, "Müeyyidülmülk," *DİA*, 31:488; el-Kisāi, *Medāris-i Nizāmiyye*, 51.

⁴⁷ Özeydın, "Müeyyidülmülk," *DİA*, 31:488; el-Kisāi, *Medāris-i Nizāmiyye*, 51.

⁴⁸ İbnu'l-Eşir, *el-Kāmil*, 10:136; el-Kisāi, *Medāris-i Nizāmiyye*, 51.

⁴⁹ İbnü'l-Eşir, *el-Kāmil*, 10:132; Özeydın, "Müeyyidülmülk," *DİA*, 31:489.

⁵⁰ er-Rävendî, *Rāhatu's-Şudūr*, 139; el-Bundārî, *Zubdetu'n-Nuşra*, 86; Abdülkerim Özeydın, *Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104)*, 43; İbnu'l-Eşir, *el-Kāmil*, 10:234; Reşiduddin, *Cāmiu't-Tevārîh*, 66; el-Kisāi, *Medāris-i Nizāmiyye*, 51.

⁵¹ İbnu'l-Eşir, *el-Kāmil*, 10:245.

⁵² İbnu'l-Eşir, *el-Kāmil*, 10:235.

⁵³ el-Bundārî, *Zubdetu'n-Nuşra*, 86.

⁵⁴ Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayinamesi ve Papaz Grigor'un Zeyli*, 183-184; el-Hüseynî, *Ahbāru'd-Devleti's-Selçükiyye*, 53; 'Azimî, *'Azimî Tarihi*, 34; Münecimbaşı, *Cāmiu'd-Duvel*, 76; Ali Sevim, *Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi*, 156; Özeydın, *Berkyaruk Devri*, 44. İbnu'l-Eşir (*el-Kāmil*, 10:245),

ettiği zaferi vezirinin maharetine ve bereketine bağlamıştır.⁵⁵ Berkyaruk'tan gördüğü iltifat, Mü'eyyidülmülk'ün kendisini güvende hissetmesine ve vezirlik makamında kalıcı olduğunu düşünmesine yol açmıştır.⁵⁶ Duyduğu özgüven fütursuzca hareket etmesini ve kendi siyasi ikbali için taht oyunlarına başvurmasını beraberinde getirmiştir.

Mü'eyyidülmülk'ün hedefinde Berkyaruk'un annesi Zübeyde Hatun vardı. Henüz genç yaştaki Sultan üzerindeki siyasi etkisini arttırmak için Zübeyde Hatun'un yönetimden uzaklaştırılması gerektiğine inanan Mü'eyyidülmülk, ağız birliği yaptığı bir grup emirle birlikte Sultan'ın aklına girmeye çalıştı. Ancak Berkyaruk'un "Ben hükümdarlığı ancak onun için ve o yanımda bulunduğu için istiyorum." sözleri tüm planı boşa düşürdü. Zübeyde Hatun oğlunun yanına gelip yaşananlardan haberdar olunca Mü'eyyidülmülk'ün siyasi kariyeri düşüşe geçti.

Zübeyde Hatun, Dīvān-ı İstifā'nın başkanı Müstevfi Mecdülmülk Ebū'l-Faql el-Belāsānī ve babalarından kalan miras sebebiyle kardeşi ile araları bozulan Faḫrilmülk'ün yönlendirmesiyle Berkyaruk'tan Mü'eyyidülmülk'ün azledilmesini istedi. Berkyaruk da annesinin isteğini kabul ederek Safer 488/Şubat 1095 tarihinde Mü'eyyidülmülk'ü azletti ve zincire vurdurup hapsetti.⁵⁷

Mü'eyyidülmülk'ün azli kırılğan yapıdaki Berkyaruk yönetimi için birçok sorunu beraberinde getirdi. İlişkileri bozup isyan etmek için bahane arayan Arslan Argun, Mü'eyyidülmülk'ün zincire vurulmasını bahane ederek Mecdülmülk'ü muhatap kabul etmediğini söyleyerek mektuplaşmayı kesti.⁵⁸

Zübeyde Hatun ve Faḫrilmülk'ün entrikalarıyla Berkyaruk'un vezirliğinden uzaklaştırılan Mü'eyyidülmülk, affının ve zindandan kurtulmasının Zübeyde Hatun'un iki dudağı arasında olduğunun bilincindeydi. Bu düşünceyle Zübeyde Hatun'un gönlünü çelme maksadıyla şiirler kaleme aldı. Bir süre sonra hedefine ulaşan Mü'eyyidülmülk hapisten çıkmayı başardı.⁵⁹

Mü'eyyidülmülk, hapisten kurtulmasının ardından Bağdat'a gidip babasından kalan ev ve emlak ile uğraşmaya başladı. Ayrıca farklı şehirlerde

Tutuş'u Halep emiri Aksungur'un adamlarından birinin efendisinin intikamını almak gayesiyle öldürdüğünü belirtir.

⁵⁵ el-Bundārī, *Zubdetu'n-Nuşra*, 86.

⁵⁶ el-Bundārī, *Zubdetu'n-Nuşra*, 86.

⁵⁷ İbnü'l-Eşir, 10:252-253; el-Bundārī, *Zubdetu'n-Nuşra*, 87; Özeydin, *Berkyaruk Devri*, 55-56.

⁵⁸ İbnü'l-Eşir, *el-Kāmil*, 10:263.

⁵⁹ el-Bundārī, *Zubdetu'n-Nuşra*, 87.

ikamet edip ibadetle meşgul oldu.⁶⁰ Ancak siyasetten uzak duramayan Mü'eyyidülmülk, yaşadıklarının da etkisiyle önce Hille'de "Meliku'l-'Arab" olarak şöhrat bulan Emîr Seyfüddevle Şadağa b. Manşûr'u Berkyaruk'a karşı kıskırttı. Bu girişiminden istediği sonucu elde edemeyince o sırada İsfahan'da Batıniler'le mücadele etmekte olan Irak valisi Emîr Üner'in yanına gitti. Emîr Üner'e, Terken Hatun'un oğlu Maḥmûd'dan ne eksigi olduğunu, Sultan Melikşah'ın onu bütün çocuklarından daha çok sevdiğini ve kendisine oğlum diye hitap ettiğini, kalplerdeki yerinin ve itibarının meliklerden daha fazla olduğunu, onlardan daha kabiliyetli olduğunu, ayrıca ordu ve halkın da onu sevdiğini, saltanat tahtına oturup bir zafer kazanması halinde bütün cihanın eline geçeceğini söyleyerek isyana teşvik etti.⁶¹ Mü'eyyidülmülk, Emîr Üner'i isyana teşvik ederek, onun üzerinden kendisini vezirlikten uzaklaştıran Berkyaruk'tan ve azline sebebiyet verenlerden intikam almayı planlıyordu.

Emîr Üner, sultanlık alameti olarak kendi adına nevbet çaldırıp kırmızı otağ kurdurarak açıkça isyan edip⁶² yanına aldığı cesaretiyle ünlü 10.000 seçkin süvari ile İsfahan'dan Rey'e hareket ettiyse de Sâve yakınlarında iftar sofrasından kalkmak üzereyken öldürüldü.⁶³

Mü'eyyidülmülk, Emîr Üner isyan hareketinde başarısız olunca bu sefer de Berkyaruk'un kardeşi Gence hükümdarı Muḥammed Ṭapar'ın yanına giderek onu kardeşine karşı saltanat davasıyla isyana teşvik etmiştir. Bu cesaretlendirmeden etkilenen Muḥammed Ṭapar da onun tavsiyelerine uyarak hanedan üyelerinin hepsinin gönlünde yatan sultanlık sevdasıyla, Şevval 492/Eylül 1099 tarihinde idaresi altındaki şehirlerde Berkyaruk adına okunmakta olan hutbeyi kaldırmış, kendi adına hutbe okutmuştur. Kendisini Selçuklu sultanı ilan ederek Mü'eyyidülmülk'ü de vezir tayin etmiştir.⁶⁴ Muḥammed Ṭapar'ın taht iddiasıyla ortaya çıkmasında Mü'eyyidülmülk'ün etkisi büyüktür. O, Muḥammed Ṭapar'ın isyanı vesilesiyle düşmanlarından intikam almıştır.⁶⁵

⁶⁰ el-Bundârî, *Zubdetu'n-Nuşra*, 88.

⁶¹ er-Rävendî, *Râhatu's-Şudûr*, 144; Reşiduddîn, *Câmiu't-Tevârih*, 61; en-Nisâbüri, *Selçuknâme*, 37; İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 10:281; Özaydın, *Berkyaruk Devri*, 54.

⁶² er-Rävendî, *Râhatu's-Şudûr*, 141; Reşiduddîn, *Câmiu't-Tevârih*, 61.

⁶³ er-Rävendî, *Râhatu's-Şudûr*, 141; Reşiduddîn, *Câmiu't-Tevârih*, 62; el-Kazvîni, *Târîh-i Guzide*, 442; İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 10:235; Müneccimbaşı, *Câmiu'd-Duvel*, 79; en-Nisâbüri, *Selçuknâme* s. 37; Özaydın, *Berkyaruk Devri*, 55.

⁶⁴ İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 10:288; el-Bundârî, *Zubdetu'n-Nuşra*, 88; Aḥmed b. Maḥmûd, *Selçuknâme*, 2:38; er-Rävendî, *Râhatu's-Şudûr*, 145; Müneccimbaşı, *Câmiu'd-Duvel*, 80; Abdülkerim Özaydın, *Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi*, 13; Özaydın, *Berkyaruk Devri*, 56.

⁶⁵ el-Bundârî, *Zubdetu'n-Nuşra*, 88; İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 10:237; el-Kisâi, *Medâris-i Nizâmiyye*, 51; Özgüdenli, *Büyük Selçuklu Devleti Tarihi*, 213.

Mü'eyyidülmülk, Muḥammed Ṭapar'ın tüm stratejisini belirlemekteydi. Onun sayesinde pek çok asker Muḥammed Ṭapar'ı desteklemeye başladı. Askeri gücün yeterli seviyeye geldiği düşünülürken de taht üzerinde hak iddia eden diğer hanedan üyelerini etkisizleştirme maksadıyla harekete geçildi. Bu doğrultuda ilk hedef Rey şehri oldu. Muḥammed Ṭapar, 2 Zilkade 492/20 Eylül 1099 tarihinde beraberinde Mü'eyyidülmülk olduğu halde Rey'e geldi. Mü'eyyidülmülk, Rey şehrinde Berkyaruk'un vezirliğinden uzaklaştırılmasının arkasındaki isim Zübeyde Hatun ile karşılaştı. İntikam duygularıyla dolu olan Mü'eyyidülmülk'ün ilk işi Zübeyde Hatun'u yakalayıp hapsedmek oldu.

Güvendiği adamlar ona, Zübeyde Hatun'u öldürtmemesini, askerinin onun yüzünden Berkyaruk'u terk ettiğini belirtip askerlerin kendilerine büyük iyilik yapanlara bile ihanet ettiklerini hatırlatmışlar, yine aynı davranışı sergileyebileceklerini, bu yüzden askerlere güvenmemesi gerektiğini söylemişlerdir. Ancak intikam hırsıyla yanan Mü'eyyidülmülk, onların sözlerini dinlemeyip Zübeyde Hatun'dan 5.000 dinar vereceğine dair senet aldıktan sonra tutuklu bulunduğu kaleden çıkartarak boğdurtmuştur. Muḥammed Ṭapar, Berkyaruk'u psikolojik yönden yıkan bu olaya hiçbir tepki göstermemiştir.⁶⁶ Ancak bu davranışı Muḥammed Ṭapar'ın aleyhine olmuş, Berkyaruk'tan ayrılan emirler tekrar onun safına geçmiştir.

Divandan kovulduğu günden beri Berkyaruk aleyhine hazırlanan planlarda, taht mücadelesi ve isyan girişimlerinde mutlaka parmağı olan Mü'eyyidülmülk, Sultan Berkyaruk ile Muḥammed Ṭapar arasında 3 Cemaziyelahir 494/5 Nisan 1101 tarihinde Hemedân yakınlarında meydana gelen ikinci karşılaşmada Mecdülmülk'ün adamları tarafından esir alınmıştır.⁶⁷ Savaşın ardından Mü'eyyidülmülk, sultanın huzuruna getirildiğinde, affedilmesini ve 100.000 dinar karşılığında kendisine vezirlik verilmesini istemiştir. Sultanın bu teklifi kabul etmesi üzerine Mü'eyyidülmülk altınları verdiğinin ertesi günü vezir ilan edilmiş, ancak bu sırada onunla hazine memurları arasında altın paranın cinsinden dolayı anlaşmazlık çıkmıştır. Bu olayın ertesi günü bir taştdârın, sultanın uyuduğunu zannederek etrafındakilere, Mü'eyyidülmülk'ün yaptıklarını anlatıp sultanı hamiyetsizlikle suçlaması üzerine Berkyaruk son derece

⁶⁶ el-Ḥuseynî, *Aḥbârü'd-Devleti's-Selçükiyye*, 53; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 10:288; el-Bundârî, *Zubdetu'n-Nuşra*, 90; Ebü'l-Fidâ, *el-Muḥtaşar fî Aḥbâri'l-Beşer*, 2:222; Müneccimbaşı, *Câmiu'd-Duvel*, 80; Özeydî, *Muḥammed Ṭapar Devri*, 15; Özeydî, *Berkyaruk Devri*, 59.

⁶⁷ er-Râvendî, *Râhatu's-Şudûr*, 147; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 10:304; en-Nisâbüri, *Selçuknâme*, 38; Ḥândîr, *Selçuklu Vezirleri*, 85; Ebü'l-Fidâ, *el-Muḥtaşar fî Aḥbâri'l-Beşer*, 2:223; Müneccimbaşı, *Câmiu'd-Duvel*, 85; Özeydî, *Muḥammed Ṭapar Devri*, 22.

sinirlenmiş ve huzuruna çağırıldığı Mü'eyyidülmülk'ü kendi eliyle öldürmüştür.⁶⁸ Mü'eyyidülmülk'ün öldürülmesiyle ilgili bir başka rivayete göre, Mü'eyyidülmülk esir alındıktan sonra Sultan Berkyaruk'un huzuruna getirilmiştir. Sultan, Mü'eyyidülmülk'e hakaretler yağdırıp kendisine yaptığı kötülükleri tek tek anlatınca, yaptıklarının farkında olan Mü'eyyidülmülk, sultan karşısında sessizce hakkında verilecek kararı beklemiş ve sonunda sultan onu kendi eliyle öldürmüştür.⁶⁹ İçi soğumayan sultan, Mü'eyyidülmülk'ün defnine dahi izin vermemiş, nihayetinde Emîr Ayaz'ın aldığı izinle babasının İsfahan'daki türbesine defnedilmiştir.⁷⁰

Kaynaklarda pek çok isim için görülen birbirinin zıddı tasvirler Mü'eyyidülmülk için de geçerlidir. Bir taraftan deha, zeka, görüş, hayâ, lütf, irade, kerem, zarafet ve merhamet gibi hususlarda çağının en önde gelen ismi olduğu kaydedilip⁷¹ akıl ve tedbirde örnek bir insan olduğu belirtilirken diğer taraftan çok cimri olup kumandanlara karşı da çok kötü davrandığı aktarılmıştır.⁷²

Siyasî başarılarının yanı sıra edebî yönü ile de şöhret kazanan Mü'eyyidülmülk, Farsça ve Arapça'ya hakimdi.⁷³ Mü'eyyidülmülk'ün hayatına dair ilginç sayılabilecek bir bilgi de meşhur Mu'tezilî âlim ez-Zemahşerî'nin babasını, muhtemelen siyasi bir sebeple, hapse atmasıdır.⁷⁴

3. Faḥrül-mülk, Ebū'l-Feth Muzaffer b. Nizāmülmülk (ö. 500/1106)

Nizāmülmülk'ün en büyük oğlu olan Faḥrül-mülk, 434/1042-1043 yılında dünyaya gelmiştir.⁷⁵ Tam künyesi Hâce-i Büzürg Nizāmüddîn Kıvāmü'l-mille ve'd-devle Faḥrül-mülk Ebū'l-Feth 'Alî (Muzaffer) b. Nizāmülmülk et-Tūsi'dir.

Babasının yanında edindiği devlet tecrübesinin ardından 463/1070-1071 yılında Sultan Alparslan tarafından oğlu Melikşah'ın vezirliğine getirilmiştir.⁷⁶ Melikşah'ın Büyük Selçuklu tahtına geçmesinin ardından ise

⁶⁸ er-Rävendî, *Râhatu's-Şudür*, 147; en-Nisâbüri, *Selçuknâme*, 38; el-Kazvinî, *Târîh-i Guzîde*, 443; Hândmîr, *Selçuklu Vezirleri*, 85-86.

⁶⁹ İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 10:304; Münecimbaşı, *Câmiu'd-Duvel*, 85. el-Bundârî (*Zubdetu'n-Nuşra*, 90), Berkyaruk'un, Mü'eyyidülmülk'ün annesinden aldığı 5.000 dinarlık senedi görünce öldürdüğünü kaydetmektedir.

⁷⁰ İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 10:304.

⁷¹ el-Bundârî, *Zubdetu'n-Nuşra*, 90; Hândmîr, *Selçuklu Vezirleri*, 80.

⁷² İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 10:304; Özeydî, *Berkyaruk Devri*, 150.

⁷³ el-Bundârî, *Zubdetu'n-Nuşra*, 86; el-Kisâî, *Medâris-i Nizâmiyye*, 50.

⁷⁴ Mustafa Öztürk ve Mehmet Suat Mertoğlu, "Zemahşerî," *DİA*, 44:235.

⁷⁵ İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 10:418.

⁷⁶ el-Kisâî, *Medâris-i Nizâmiyye*, 51

başkent İsfahan'ın yönetimini üstlenmiştir.⁷⁷ Māferrūhī'deki bir şiirde Faḥrilmülk'ten şehrin yöneticisi olarak bahsedilmektedir.⁷⁸

Melikşah ve Nizāmülmülk'ün peş peşe gerçekleşen vefatları sırasında Horasan'da bulunan⁷⁹ Faḥrilmülk, yaşanan taht mücadelelerinde Berkyaruk'un yanında yer almayı tercih etmiştir. Onunla buluşmak için başkent İsfahan'a doğru yola çıkan Faḥrilmülk, yol üzerinde Terken Hatun'un gayretleriyle 'Abbāsī halifesince sultan ilan edilen Maḥmūd b. Melikşah'ın adamlarından Emīr Kamaç tarafından gasp edilmiştir. Bu olaydan sonra başkente gitme kararını gözden geçiren Faḥrilmülk, o sıralarda bir başka taht müddeisi olan Tutuş'un hâkimiyetindeki Hemedân'a yönelmiştir. Tutuş taht yolundaki en önemli rakiplerinden Berkyaruk'u desteklemesi sebebiyle Faḥrilmülk'ü öldürmeyi planladıysa da tecrübeli devlet adamı Emīr Yağısıyan'ın etkisiyle bu fikrinden vazgeçerek onu vezir tayin etmiştir. Bu kararın arka planında destekledikleri ismi tahta geçirme potansiyeline sahip Nizāmîler'i yanına çekme düşüncesi yatmaktaydı.

Tutuş'un vezirliği döneminde Faḥrilmülk'ün gerçekleştirdiği en önemli idari işlemlerden birisi 'Abbāsī halifesi Mustazhırbillāh'a haber gönderip hutbenin Tutuş adına okunmasını ve Büyük Selçuklu hükümdarı olarak tanınmasını talep etmesidir.⁸⁰ Bunun dışındaki faaliyetlerine dair kayda değer bir bilginin olmadığı Faḥrilmülk, Tutuş ile Berkyaruk arasındaki 17 Safer 488/26 Şubat 1095⁸¹ tarihinde Rey yakınlarındaki Daşılı'da meydana gelen savaşta esir düşüyse de sonrasında serbest bırakılmıştır.⁸²

Devlet düzeninin ortadan kaybolması özellikle iktidara yakın kişiler için bir bilinmezliği de beraberinde getirmekteydi. Her an yaşanabilecek bir gelişme safların değişmesine, yeni rollerin üstlenilmesine yol açabilmekteydi. Bu duruma örnek olacak bir olay 485/1095 yılında Faḥrilmülk için yaşanmıştır. Serbest kalan ancak makamını kaybeden Faḥrilmülk için yeni bir fırsat taht oyunları sırasında doğmuştur. Berkyaruk'un veziri ve Nizāmülmülk'ün bir diğer oğlu Mü'eyyidülmülk'ün Berkyaruk'a annesini yanından uzaklaştırma teklifini kendi açısından iyi değerlendiren Faḥrilmülk, kardeşinin azlinden⁸³ sonra Berkyaruk'a verdiği

⁷⁷ el-Kisāi, *Medāris-i Nizāmiyye*, 51.

⁷⁸ Guedy, *Iranian Elites*, 115.

⁷⁹ Abdülkerim Özeydin, "Faḥrilmülk, Ali b. Nizāmülmülk," *DİA*, 12:99.

⁸⁰ İbnu'l-Eşir, *el-Kāmil*, 10:233.

⁸¹ er-Rävendi (*Rāhatu's-Şudūr*, 143) savaş tarihini 487 senesinin Safer ayı olarak vermektedir.

⁸² İbnu'l-Eşir, *el-Kāmil*, 10:245.

⁸³ el-Bundārī, *Zubdetu'n-Nuşra*, 87; Özeydin, *Berkyaruk Devri*, 55-56.

hediyeler ve rüşvetlerle⁸⁴ vezirlik makamının yeni sahibi olmuştur.⁸⁵ Bu süreçte Faḥrül-mülk, Berkyaruk'a nakit para ile birlikte atlas otağlar, değerli çadır ve silâhlar, kıymetli taşlarla süslü eyer ve koşum takımları, pek çok savaş malzemesi, Arap atları, av kuşları hediye etmiştir.⁸⁶

Faḥrül-mülk, bir kez daha vezaret makamına geldiyse de bu dönemde siyasî işlerde en çok söz sahibi olan ismin Mecdülmülk Ḳummî olduğu, Faḥrül-mülk'ün onun elinde bir kukla gibi kaldığı ve o ne derse yaptığı kaydedilmiştir.⁸⁷ Bu düşüncenin doğruluğunun ispatında delil olabilecek gelişme 490/1096-97 yılında Faḥrül-mülk'ün azledilmesi ve yerine Mecdülmülk Ḳummî'nin getirilmesiyle yaşanmıştır. Entrikalarla aldığı vezaret makamında fazla kalamayan Faḥrül-mülk, azledilmesinin ardından önce Nişabur'a gitmiş, ardından da Horasan'a geçerek Melikşah'ın bir diğer oğlu ve Horasan hâkimi Meliki Sencer'in hizmetine girmiştir. Bu hizmetini sürdürürken 10 Muharrem 500/11 Eylül 1106 tarihinde 66 yaşındayken kendisine uzatılan pusulayı okuduğu sırada bir Bâtınî fedaisinin bıçaklı saldırısı sonucunda vefat etmiştir.⁸⁸ Yaşananların ayrıntılarını veren İbnu'l-Eşîr'e göre Faḥrül-mülk, aşure günü oruç tutmaya niyetlenmişti. Sabah görüştüklerine rüyasında Hz. Hüseyin'i gördüğünü ve kendisine hızla yanına gelmesini ve birlikte iftar yapacaklarını söylediğini, zihninin bununla meşgul olduğunu anlattı. Allah'ın kaza ve kaderinin değişmeyeceğini ilave eden Faḥrül-mülk'e çevresindekiler evinden çıkmamasını ve gününü ibadetle geçirmesini tavsiye ettiler. İkinci vakti evinden çıkan Faḥrül-mülk, suikasta uğradı ve öldürüldü.⁸⁹

Bir insanın karakteri hakkında hüküm vermeden önce hayatına dair çok yönlü okuma yapmanın ne denli önemli olduğu Faḥrül-mülk'te görülebilir. Onun hakkında iktidar, erdem ve edepten yoksun, soyundan başka hiçbir meziyeti olmayan bir kimse denildiği gibi kardeşi Mü'eyyidülmülk de "Bütün ayıpları ve kusurları (kendisinde) toplayan bir kimseyi nasıl müdafaa

⁸⁴ Abdülkerim Özaydın, "I. Haçlı Seferinin Başarıya Ulaşmasında Büyük Selçuklular'ın İçinde Bulunduğu Siyasî ve İctimâî Şartların Rolü," 14.

⁸⁵ el-Kazvinî, *Târîḥ-i Guzîde*, 441; İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 10:263; er-Râvendî, *Râhatu'ş-Şudûr*, 138; Ḥândmîr, *Selçuklu Vezirleri*, 80; el-Kisâi, *Medâris-i Nizâmîyye*, 51.

⁸⁶ Reşîduddîn, *Câmiu't-Tevâriḥ*, 59; er-Râvendî, *Râhatu'ş-Şudûr*, 143; el-Bundârî, *Zubdetu'n-Nuşra*, 87; İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 10:252-253; Özaydın, *Berkyaruk Devri*, 150.

⁸⁷ el-Bundârî, *Zubdetu'n-Nuşra*, 87; el-Kisâi, *Medâris-i Nizâmîyye*, 51-52; Özaydın, *Berkyaruk Devri*, 151.

⁸⁸ el-Kazvinî, *Târîḥ-i Guzîde*, 446; el-Bundârî, *Zubdetu'n-Nuşra*, 240; İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 10:418-419; el-Kisâi, *Medâris-i Nizâmîyye*, 51-52; Özaydın, *Berkyaruk Devri*, 151.

⁸⁹ İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 10:418-419.

edebilirim? Babam (Nizâmü'l-Mülk)'ın iftihar edilecek meziyetleri bunun uğursuzluğundan dolayı kınanacak vasıflara döndü." demiştir.⁹⁰

Faḥrül-mülk'ün kendi çıkarları doğrultusunda çizdiği yönetici imajı siyasetnamelere de konu olmuştur. Endülüslü bir alim olan Muhammed b. Velid et-Ṭurtüşî (ö. 520/1127) kaleme aldığı *Sirācu'l-Mülük* adlı eserinde "zorluktan sonra kolaylık geleceğine dair" başlığı altında Faḥrül-mülk'ün makam için giriştiği mücadeleden söz etmektedir.⁹¹ Et-Ṭurtüşî'nin Faḥrül-mülk hakkında anlattığı olumsuzlukları tarih kaynaklarından doğrulayabilecek bir kayıt bulunmamaktadır. Bununla birlikte anlatının önemi, Faḥrül-mülk'ün devlet kademesinde makam sahibi olmak için başvurduğu yöntemlerin ona kötü bir şöhret kazandırmış olmasıdır.⁹²

Hakkındaki olumsuz tanımlamalarla birlikte onun asil ve cömert bir devlet adamı olmasının yanı sıra alimleri sevdiği ve onların talebeye ve halka faydalı olması için gayret sarf ettiği de rivayet edilmiştir. Devlet işlerindeki yetenekleri tartışmalı olsa da ilmî faaliyetlere olan desteği takdire şayandır. Şafî' fakihî Ebü 'Abdullâh et-Ṭaberî'yi Bağdat Nizâmiye Medresesi'nde⁹³, Ebü Hâmid el-Ġazâlî'yi de Nişâbur Nizâmiye Medresesi'nde görevlendirmiştir.⁹⁴

İsfahan'da bir medrese inşa ettiren Faḥrül-mülk'ün mezhebî taassubu sebebiyle burayı Şafî'lerin eğitimine tahsis etmesi güçlü bir ihtimaldir. Safevîlerin son dönemine kadar eğitim-öğretim faaliyetine devam eden bu medresede istinsah edilmiş bir eser günümüzde Tahran Üniversitesi'nde muhafaza edilmektedir.⁹⁵ Devrin meşhur şairlerinden Emîru's-şua'ra Mui'zzî ve Ebü'l-Meâlî Nehhâs er-Râzî de onu öven kasideler yazmışlardır.⁹⁶ Ebü Hâtim el-İsfizârî, meteorolojik olayların açıklanmasıyla ilgili eseri *Āşâr-ı 'Ulvî'yi* Faḥrül-mülk'e sunmuştur.⁹⁷ Mufaḍḍal b. Şa'd b. Huseyin Mâferrühî de Arapça kaleme aldığı *Mehâsin-i İsfahân* adlı edebî eserini Faḥrül-mülk'e takdim etmiştir.⁹⁸ Onun hakkındaki ilginç bilgilerden birisi de Berat

⁹⁰ Bundârî, *Zubdetu'n-Nuşra*, 87; Özaydın, *Berkyaruk Devri*, 151.

⁹¹ et-Ṭurtüşî, *Sirācu'l-Mülük*, 2:650-651.

⁹² Tuğba Şahbaz Altınsoy, "Endülüslü Bir Âlimin Gözünden Büyük Selçuklu Sultanları ve Devlet Adamları," *I. Uluslararası Selçuklu Tarihi Coğrafyası İnan Sempozyumu Tam Metin Bildiri Kitabı-I*, 465.

⁹³ İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 10:260.

⁹⁴ Abdurrahman Acar, "İmam Gazzali ve Selçuklular," 101.

⁹⁵ Ali Ekber Keczâf, *İsfahan Der Devr-i Selcûkiyyân*, 110.

⁹⁶ Özaydın, "Fahrlmülk, Ali b. Nizâmül-mülk," *DİA*, 12:99-100; Kadir Özköse, "Selçuklu Toplumunda Tasavvufî Hayatın Sosyo-Kültürel, Siyasal ve Dinî Sahaya Tesiri", 20; Gökhan Gökmen, "Emîrüşşu'arâ Mu'izzî Dîvânında Farsça Şiir Söyleyen Şairlerin Yeri," 116.

⁹⁷ Rıza Kurtuluş, "İsfizârî, Ebü Hâtim," *DİA*, 22: 518.

⁹⁸ Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm*, 7:279; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, 3:903.

gecesinde halka tatlı dağıtma adetini ilk başlatan kişi olduğuna dair rivayettir.⁹⁹

3.1. Faḥrümülk'ün Çocukları

Faḥrümülk'ten sonra oğlu Kıvāmülmülk Şadrüddin Muḥammed, Sencer tarafından vezirlik makamına getirilmiştir. Onun başarılı işlere imza attığı, devlet işlerini düzene koyduğu kaydedilmiştir.¹⁰⁰ Ancak birilerinin başarısı ve takdir edilmesi bir başkası tarafından kıskançlık ve fesat ile karşılanabilmektedir. Kıvāmülmülk de benzer bir akıbete uğramış, 24 Zilhicce 511/18 Nisan 1118 tarihinde Belh'te Sultan Sencer'in bir kölesi tarafından katledilmiştir. Sencer kendisinden habersiz gerçekleştirilen bu olaya çok sinirlenmiş ve kölenin öldürülmesini emretmiştir. Ancak güngörmüş bir devlet adamı olan Emir Kamaç, sultanın sarayında bir kölenin veziri öldürmesinin iktidar zafiyeti olarak anlaşılabilceği, böyle bir intiba verilmemesi adına yaşananların sultanın bilgisi dâhilinde gerçekleştiği imajının verilmesini tavsiye etmiştir. Sencer bu tavsiyeye uymuş ve vezirin kendi talimatıyla öldürüldüğünü söylemiştir. Ancak yapılanı unutmamış ve bir müddet sonra vezirini öldüren kölenin katlini emretmiştir.¹⁰¹

Faḥrümülk'ün bir diğer çocuğu Nâşirüddin Tâhir de 528 yılı Cemaziyelevvel ayından (Şubat/Mart 1134) vefat ettiği 548 yılı Zilhicce ayına kadar (Şubat/Mart 1154) vezirlik yapmıştır. Nizâmülmülk'den sonra Selçuklu Devleti'nde en uzun süreli vezirlik yapan aile mensubu odur. Sencer'in Oğuzlar tarafından esir alınmasının ardından Nâşirüddin, sultanın yeğeni ve veliahdı, Muḥammed Tapar'ın oğlu Süleyman Şah b. Muḥammed'i Hemedan'dan Horasan'a götürmüş, orada tahta oturtuktan sonra kendisi de vezirlik görevini üstlenmiştir. Fakat aynı yılın Şevval ayında (Aralık 1154-Ocak 1155) vefat etmiştir. Vezirinin vefatının ardından Süleyman Şah, Nâşirüddin'in oğlu Nizâmülmülk Ebû 'Alî Kıvāmüddin Ḥasan'ı bu makama getirdiyse de istenilen sonuç elde edilememiştir.¹⁰²

4. Dîyâ'lmülk Kıvāmüddin Ebû Naşr Ahmed b. Nizâmülmülk (ö. 544/1149-1150)

İkinci Nizâmülmülk adıyla meşhur olan Dîyâ'lmülk, Belh'de dünyaya gelmiştir. Çocukluk yıllarını İsfahan'da geçiren Dîyâ'lmülk,¹⁰³ Nizâmülmülk

⁹⁹ Nebi Bozkurt, "Kandil," *DİA*, 24:301.

¹⁰⁰ el-Bundârî, *Zubdetu'n-Nuşra*, 240; el-Kisâi, *Medâris-i Nizâmiyye*, 50.

¹⁰¹ el-Bundârî, *Zubdetu'n-Nuşra*, 240-241.

¹⁰² İbnu'l-Eşîr, 11:182-183; el-Kisâi, *Medâris-i Nizâmiyye*, 52; Cihan Piyadeoğlu, "Sultan Sencer'in Kürdistan Eyaleti Kurdurmuş Olduğu İddiası Üzerine Bir Değerlendirme", 6-7.

¹⁰³ el-Hüseynî, *Aḥbâru'd-Devleti's-Selçûkiyye*, 58; Mehmet Cevat Karaoğlu, "Büyük Selçuklu Devleti Vezirleri," (yüksek lisans tezi), 130.

ailesi için rüzgarın tersine esmeye başladığı dönemde Hemedân'da ikamet etmekteydi.

Fetret döneminin ilk yıllarında siyasetten uzak bir yaşam süren Dîyâu'l-mülk'ün vezir olarak tayin edilmesinde ana etken Muḥammed Ṭapar'ın Nizâmülmülk ve ailesi hakkındaki görüşleridir. Muḥammed Ṭapar'a vezir olarak birkaç kişinin adı önerilmişti. Ancak o atalarının Nizâmülmülk ile olan ilişkisini hatırlatarak onun soyundan bir vezir istemiştir. Bu sırada, siyasetten uzak durma niyetinde olan Dîyâu'l-mülk, Hemedân reisinin kendisine karşı takındığı olumsuz tavırdan duyduğu rahatsızlığı Muḥammed Ṭapar'a iletmek için 500/1107 yılında onun yanına gitmişti. Muḥammed Ṭapar, aradığı ismi bulmuştu. Derhal vezirlik makamını Aḥmed b. Nizâmülmülk'e tevdi ederek babasının lakapları olan Kıvāmuddîn, Nizâmülmülk, Şadrulislâm lakaplarını vermiştir.¹⁰⁴

Dîyâu'l-mülk, Muḥammed Ṭapar ile birlikte 20 Rebiülahir 501/8 Aralık 1107 günü Seyfu'd-Devle Şadaqa'nın isyanı sırasında Bağdat'a gelmiştir.¹⁰⁵ Muhtemelen Muḥammed Ṭapar'ın şehirde geçirdiği 40 günde onunla beraber olmuş ve sultanla birlikte şehirden ayrılmıştır.

Devlet otoritesinin kaybolup özellikle Bâtınî tehdidinin Selçuklu coğrafyasının her tarafından yoğun bir şekilde hissedildiği bir dönemde vezaret makamına geçen Dîyâu'l-mülk'ün vezirlik döneminin muhtemelen en önemli olayı, Muharrem 503/Ağustos 1109 tarihinde Bâtınîlerle sürdürülmekte olan mücadele kapsamında Alamut Kalesi'ni muhasara etmesidir. Kuşatma uzamış, kış aylarının gelmesiyle de sonuç elde edemedi kaldırılmıştır.

Dîyâu'l-mülk'ün Bâtınîler karşısında gerçekleştirdiği bir diğer faaliyet Emir Çavlı ile birlikte Kerec'de çıkan Bâtınî isyanını bastırmasıdır.¹⁰⁶ Muhtemelen bu yaşananların ardından Bâtınîlerin hedefinde yer alan Dîyâu'l-mülk, Şaban/Şubat-Mart ayında İsmâilî bir fedai tarafından saldırıya uğramıştır. Boynundan yaralanan Dîyâu'l-mülk, bir süre sonra sağlığına kavuşmuştur.¹⁰⁷

Askerî olaylarda rol almaktan çekinmediği anlaşılan Dîyâu'l-mülk, Irak bölgesinde Hille Emîri Seyfu'd-Devle Şadaqa karşısında kazandığı Nu'mâniye

¹⁰⁴ el-Bundârî, *Zubdetu'n-Nuşra*, 99; er-Rävendî, *Râhatu's-Şudûr*, 152; İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 10:437; el-Kisâi, *Medâris-i Nizâmiyye*, 53.

¹⁰⁵ İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 10:442.

¹⁰⁶ İzzetullah Zeki, "II. Nizâmülmülk'ün Selçuklu Devleti ve Abbâsî Hilâfeti Üzerindeki Siyasi ve İdari Etkisi," 84.

¹⁰⁷ İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 10:477; el-Kisâi, *Medâris-i Nizâmiyye*, 53; Özaydın, *Berkyaruk Devri*, 195.

Savaşı neticesinde büyük bir başarı elde etmiş ve bölgedeki Selçuklu kontrolünü tesis etmiştir. Askeri başarı bürokratik saygınlığı da beraberinde getirmiştir DİYÂU'LMÜLK'ÜN itibarını arttırmıştır. Öyle ki Şair Ebîverdi onun başarısını “Onun kötü yüzü sana belli oldu, sen de apaçık zafer elde ettin! Keskin kılıcınla onu öldürdün!” dizeleriyle methetmiştir.¹⁰⁸ DİYÂU'LMÜLK, 504/1111 yılında kaynaklara yansımayan bir nedenden ötürü vezirlikten azledilmiştir.¹⁰⁹ Azlinden sonra Bağdat'ta ikamet etmeye başlayan DİYÂU'LMÜLK, 516/1122 yılının Şabân/Ekim-Kasım ayında Irak Selçukluları hükümdarı Sultan Maḥmūd'un tavsiyesi üzerine ‘Abbāsî halifesi Mustersîdillâh'ın vezirliğine getirilmiştir.¹¹⁰ Bu görevi bir yıl sürdüren DİYÂU'LMÜLK, kardeşi Şemsülmülk'ün Sultan Mahmud tarafından öldürülmesinin ardından halife tarafından görevinden alınmıştır. Bu tarihten itibaren Bağdat Nizâmiye Medresesi'nde inzivaya çekilen DİYÂU'LMÜLK bir daha devlet işleriyle meşgul olmamıştır.¹¹¹ Kaynaklar 544/1149-1150 yılında vefat eden¹¹² DİYÂU'LMÜLK'ÜN cömert ve yüce gönüllü bir kişiliğe sahip olduğunu aktarmaktadır.¹¹³ Bağdat surlarının tamiri sırasında şahsî parasından 15.000 dinar harcamıştır.¹¹⁴ Büyük Selçuklu vezirleri ayrıca sultanın ve hanedanın nikah işlerini ve merasimlerini de idare ederlerdi. DİYÂU'LMÜLK de Sultan Muḥammed Ṭapar'ın kız kardeşi ile Halife Mustazhir'in Şaban 502/Mart-Nisan 1109 tarihinde İsfahan'da kıyılan nikahlarında sultanın kız kardeşinin vekilliğini yapmıştı.¹¹⁵

5. Şemsülmülk ‘Oşmân b. Nizâmülmülk (ö. Rebiülevvel 517/Nisan-Mayıs 1123)

Babasının sağlığında Merv'in idaresiyle görevlendirilmiştir.¹¹⁶ Sultan Sencer'in vezirliğini üstlendiyse de¹¹⁷ 504/1111 yılında hapsedilerek ömrünün 7 yılını zindanda geçirmiştir.¹¹⁸ Ebû Ṭalib Semiremî'nin ölümünün ardından Irak Selçukluları hükümdarı Maḥmūd'un veziri olmuştur.¹¹⁹

¹⁰⁸ Zeki, “II. Nizâmülmülk,” 85.

¹⁰⁹ İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 10:483; el-Kisâi, *Medâris-i Nizâmiyye*, 53

¹¹⁰ İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 10:602; el-Kisâi, *Medâris-i Nizâmiyye*, 53.

¹¹¹ İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 10:615; el-Kisâi, *Medâris-i Nizâmiyye*, 53.

¹¹² İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 11:147.

¹¹³ el-Kisâi, *Medâris-i Nizâmiyye*, 53.

¹¹⁴ İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 10:616.

¹¹⁵ İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 10:471; Özaydın, *Berkyaruk Devri*, 196.

¹¹⁶ İbnu'l-Eşîr, *el-Muntaẓam*, 9:67.

¹¹⁷ el-Kisâi, *Medâris-i Nizâmiyye*, 52.

¹¹⁸ el-Bundârî, *Zubdetu'n-Nuşra*, 112; el-Kisâi, *Medâris-i Nizâmiyye*, 52.

¹¹⁹ Reşîduddîn, *Câmiu't-Tevârih*, 103; er-Râvendî, *Râhatu's-Şudûr*, 203; İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 10:602; Hândmîr, *Selçuklu Vezirleri*, 113; el-Kisâi, *Medâris-i Nizâmiyye*, 52.

Şemsülmülk 'Oşmān b. Nizāmülmülk, Sultan Maḥmūd'a Gürcülere karşı savaşmamasını tavsiye etmiştir. Ancak Sultan, savaş yanlısıydı ve vezirinin kendisiyle aynı düşünmemesi sebebiyle ona mesafeli davranmaya başlamıştır. Sultan ile vezirin arasının açılmasını fırsat bilen bazı devlet adamları, devlet işlerini yürütmekte yetersiz kaldığı iddiasıyla veziri kötülemeye başlamıştır. Bu söylemin arka planında devlet adamları ve toplumun önde gelen isimlerine karşı takındığı sert tavır yatmaktadır.¹²⁰ Nizāmülmülk ailesine düşmanlık besleyenlerden birisi de Sultan Sencer'in veziri Ebū Ṭāhir el-Ḳummī'dir. Ebū Ṭāhir'in Şemsülmülk aleyhindeki sözlerinden etkilenen Sultan Sencer, Maḥmūd'a haber gönderip vezirini tevkif etmesini emretmiştir. Derdest edilen Şemsülmülk, Halhal denilen yerde hapsedilmiştir. Ancak vezirin hapsedilmesi düşmanları tarafından yeterli görülmemiştir. Bu grup Şemsülmülk aleyhine konuşmaya devam etmiş ve neticede 2 Cemaziyelahir 517/28 Temmuz 1123 tarihinde¹²¹ öldürülmesine sebebiyet vermişlerdir.¹²² Şemsülmülk'ün kesik başı Horasan'a gönderilmiştir.¹²³ Hayır işleriyle ilgilenen Şemsülmülk, Bağdat'ta yetimler için bir mektep kurmuştur.¹²⁴ Onun öldürülmesi kardeşi Diyāu'l-mülk'ü de etkilemiştir. Şemsülmülk'ün öldürüldüğünü duyan Halife, Diyāu'l-mülk'ü vezirlik makamından azletmiştir.¹²⁵

6. 'İmādülmülk, Ebū'l-Ḳasım b. Nizāmülmülk (ö. 490/ 1096-1097)

Büyük Selçuklu sultanlarından herhangi birine vezirlik yapmayan 'İmādülmülk, Melikşah'ın kardeşi Böripars'ın vezirliğini üstlenmiştir.¹²⁶ Taht mücadeleleri sırasında Sultan Melikşah'ın kardeşi Arslan Argun'un safında yer almış ve onun vezirliğini yapmıştır. Arslan Argun, kendisine mukavemet edebileceğinden endişe ettiği veziri 'İmādülmülk'ü 300.000 dinar müsadere ettikten sonra öldürtmüştür.¹²⁷

Sonuç

Nizāmülmülk'ün vezirliği sırasında kendisine yakın olan başta oğulları olmak üzere birçok ismin devlet kademelerinde görev aldığı görülmektedir. Bu durum onun teşkilatçı yapısıyla doğrudan ilişkilidir. Bununla birlikte

¹²⁰ Ḥāndmīr, *Selçuklu Vezirleri*, 113.

¹²¹ İbnu'l-Eşir, *el-Kāmil*, 10:615.

¹²² el-Bundārī, *Zubdetu'n-Nuşra*, 133; İbnu'l-Eşir, *el-Kāmil*, 10:615; Ḥāndmīr, *Selçuklu Vezirleri*, 113; el-Kisāī, *Medāris-i Nizāmiyye*, 52.

¹²³ Ḥāndmīr, *Selçuklu Vezirleri*, 113.

¹²⁴ Abdülaziz ed-Dürī, "Bağdat," *DİA*, 4: 431.

¹²⁵ İbnu'l-Eşir, *el-Kāmil*, 10:614-615.

¹²⁶ el-Ḥuseynī, *Aḥbāru'd-Devleti's-Selçukiyye*, 60.

¹²⁷ İbnu'l-Eşir, *el-Kāmil*, 10:263-264; Özeydin, *Berkyaruk Devri*, 49; el-Bundārī, *Zubdetu'n-Nuşra*, 234; el-Ḥuseynī, *Aḥbāru'd-Devleti's-Selçukiyye*, 60.

gözden kaçırılmaması gereken bir diğer husus Selçuklu hanedan üyelerinin durumudur. Tuğrul Bey ile birlikte kurulmaya çalışılan merkezîyetçi yapıyı anlamlandıramayan hanedan üyeleri taht iddiasıyla birçok mücadeleye girişmişlerdir. Bu isimlerin devletin sürekliliği için tehlike arz etmemeleri adına etkisizleştirilmeleri özellikle geniş Selçuklu coğrafyasındaki şehirlerin idaresinde yönetici açığının doğmasına sebep olmuştur. Ortaya çıkan bu boşluk büyük oranda Nizâmülmülk'ün oğulları ve yine ona bağlı isimlerle doldurulmuştur.

İslam siyaset düşüncesinin temel eserleri olan siyasetnamelerde yönetim esaslarına değinilirken bahsedilen öncelikli alanlar adalet, istişare ve liyakattir. Hükümdarlardan beklenen, özellikle devlet görevlilerinin seçimi ve tayini sırasında bu ilkeler çerçevesinde bir yönetim anlayışı sergilemeleridir. Devletin en yüksek düzeyli bürokrati ve devlet görevlilerinin başı konumundaki vezirin tayininde de bu hususlara riayet etmesi hükümdardan beklenmiştir.

Hükümdar, kendisine iyi bir vezir seçmeli ve vezirini sürekli kontrol altında tutarak denetlemelidir. Bir hükümdarın devlet işlerini vezirine devrederek kendisinin kenara çekilmesi büyük bir yanlıştır. Liyakatsiz bir vezir devleti felakete sürükleyebilir. Nizâmülmülk bu durumu Behrâm-ı Gür ile Rast Rüşen isimli veziri üzerinden izah eder.¹²⁸

Nizâmülmülk'e göre temiz fıtratlı bir vezir hükümdara büyük yararlılıklar gösterir. Esasen adı kıyamete kadar yaşayacak bütün hükümdarların yanında bir veziri vardır. Bu bağlamda temiz imanlı, Hanefî veya Şafîî, hükümdarı camı gönülden seven bir vezire ihtiyaç vardır. Hele ki vezirin kendisi de bir vezir çocuğuysa çok daha makbul olacaktır.¹²⁹ Nizâmülmülk'ün özellikle vezirin babasının da vezir olması gerektiğine dair tavsiyesi dikkate şayandır. Anlaşılan o ki, *Siyâsetnâme*'sini kaleme aldığı 70'li yaşlarında olan Nizâmülmülk, henüz 36-37 yaşlarında olan ve önünde uzun bir hükümdarlık dönemi olduğunu düşündüğü Sultan Melikşah'a, örtülü bir şekilde, kendisinden sonra hepsi bir vilayetin başında devlet tecrübesi edinen evlatlarından biriyle çalışmasını tavsiye etmiştir. Vefatının ardından da onun soyundan gelenlerin başta vezirlik olmak üzere önemli mevkilerde kendilerine yer buldukları tarihî bir gerçekliktir.

Nizâmülmülk'ün çocukları için babalarının isminin devlet kademelerinde görev almalarında kendilerine belirli bir oranda kolaylık sağladığı

¹²⁸ Nizâmü'l-mülk, *Siyâsetnâme*. 29-38.

¹²⁹ Nizâmü'l-mülk, *Siyâsetnâme*, 247.

söylenbilir. Nizâmülmülk'ün yönetim için taşıdığı anlamın bilincinde olan Melikşah'ın varislerinin muhtemelen Melikşah-Nizâmülmülk birlikteliğinden doğan başarının bir benzerini gerçekleştirme adına Nizâmülmülk'ün evlatlarının hepsini vezaret makamına getirdikleri varsayılabilir. Esasen *Zübdetü'n-Nuşra*'da 'İzzülmülk'ün vezir tayin edilme sebebi açıklanırken bir taraftan da Nizâmülmülk'ün çocuklarına makam verilmesini nedeni açıklanmıştır: "Devlet idare mekanizması Nizâmülmülk'ün ölümünden sonra daha fazla bozulduğu için oğullarının birisini iş başına getirmekle devlet işlerinin yoluna gireceğini zannederek onu vezir tayin ettiler."¹³⁰

Muhammed Tapar'ın "Benim ecdadım Nizâmülmülk'e bereket yağdırmışlardır. Onun üzerinde pek çok hakları vardır. Çocukları da bizim nimetimizle büyümüşlerdir, binaenaleyh onlardan ayrılmak doğru değildir."¹³¹ sözü Nizâmülmülk'ün çocuklarından beklentiyi göstermesi açısından önemlidir. Bununla birlikte Nizâmülmülk'ün vefatından sonra da Selçuklu hanedanının sarayında vezirlik görevinde bulunmalarının yegâne sebebi olarak nesep illetini göstermek doğru bir sonuca ulaştırmayacaktır.

Nesep bağı dışında Selçuklu hanedan üyelerinin göz önünde bulundurdıkları varsayılabilir ilk husus devlet içerisinde güçlü bir siyasi ve askeri etkiye sahip olan Nizamîler adlı gruptur. Nizâmülmülk'e bağlı oldukları için Nizamîler adı verilen bu grup, taht mücadeleleri esnasında başarıya ulaşmanın en önemli faktörlerinden birisi olan askerî unsur açısından destekledikleri hanedan üyesine önemli bir avantaj sağlamaktaydılar. Ayrıca birçok emir Nizâmülmülk'e saygı duymaktaydı. Hem bu grubu hem de emirleri kendi safına çekmek isteyen hanedan üyeleri bunu Nizâmülmülk'ün soyundan gelen bir isme bağlılıklarını kullanarak gerçekleştirmeyi hedeflemiş olmaları muhtemeldir. Bununla birlikte ne Nizâmülmülk gibi Alparslan ve Melikşah gibi muktedir iki Sultan'a vezir olabilmek ne de adı geçen iki sultan gibi Nizâmülmülk tarzında bir veziri idare edebilmek kolaylıkla gerçekleştirilebilecek bir durum değildi.

Son olarak ifade etmek gerekirse, Nizâmülmülk'ün soyundan gelenlerin siyasi kabiliyetlerinin babalarıyla mukayese edilebilecek seviyede olmaması, kendilerinden beklenen yöneticilik özelliklerini gösterememeleri, daha da önemlisi doğrudan karşı karşıya gelmeseler de birbirlerini rakip olarak

¹³⁰ el-Bundârî, *Zübdetü'n-Nuşra*, 84-85.

¹³¹ İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 10:437.

gördüklerini düşündürtecek fiillerde bulunmaları sürecin sonunda hiçbirinin kayda değer bir başarı elde edememesinin sebepleri arasındadır.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:	Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.
Finansal Destek / Grant Support:	Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.
YZ Kullanım Beyanı / Declaration of AI use:	Yazar, bu çalışmayı oluştururken yapay zeka destekli teknolojileri kullanmadığını beyan etmiştir. / The author declared that no AI-assisted technologies were used in the creation of this article.

KAYNAKÇA

- Acar, Abdurrahman. "İmam Gazzali ve Selçuklular." *900. Vefat Yılında İmam Gazzali*, 91-105, İstanbul: İFAV, 2012.
- Ahmed b. Maḥmūd. *Selçuknāme*. 2 c. Haz. Erdoğan Merçil. İstanbul: Kervan Kitapçılık, 1977.
- ‘Azīmī. *‘Azīmī Tarihi: Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler (430-538/1038/39-1143/44)*. Yay. Ali Sevim. Ankara: T.T.K. Yayınları, 2006.
- Bozkurt, Nebi. "Kandil." *DİA*, 24:300-301.
- el-Bundārī, el-Feth ‘Alī b. Muḥammed. *Zubdetu’n-Nuşra ve Nuḥbetu’l-‘Uşra: Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*. Çev. Kıvameddin Burslan. Ankara: T.T.K. Basımevi, 1999.
- ed-Dürī, Abdülaziz. "Bağdat." *DİA*, 4: 425-433.
- Ebū’l-Fidā’, İsmā’īl b. ‘Alī b. Muḥammed. *el-Muḥtaşar fī Aḥbārī’l-Beşer*. Mısır: Matbaa’tü’l-Ḥuseyniye, 1325.
- Gökmen, Gökhan. "Emîrüşşü’arâ Mu’izzî Dîvânında Farsça Şiir Söyleyen Şairlerin Yeri." *Nüşa* 18:46 (2018): 107-122.
- Guedy, David Durand. *Iranian Elites and Turkish Rulers a History of Isfahan in the Saljuq Period*. New York: Routledge, 2010.
- Ḥāndmīr, Gıyāseddīn Muḥammed. *Selçuklu Vezirleri*. Çev. Sevgi Kübra Akdemirel. İstanbul: Selenge Yayınları, 2023.
- el-Ḥuseynī, Sadreddīn Ebū’l-Ḥasan ‘Alī b. Nāsır. *Aḥbāru’d-Devleti’s-Selçukiyye*. Çev. Necati Lugal. Ankara: T.T.K. Basımevi, 1999.
- İbnu’l-‘Adīm. *Buğyetu’-Ṭaleb fī Tārīhi Ḥaleb*. Haz. Ali Sevim. Ankara: TTK Basımevi, 1982.
- İbnu’l-Cevzī, Ebū’l-Ferec Cemaeddīn ‘Abdurrahmān b. ‘Alī. *el-Muntaẓam fī Tārīhi’l-Mulūk ve’l-Umem*. Haydarābād: Dāi’retu’l-Maa’rifi’l-‘Usmāniyye, 1359h.

- İbnu'l-Eşîr, Ebû'l-Hasan 'İzzeddîn 'Alî b. Muḥammed b. 'Abdülkerîm. *el-Kâmil fî't-Târîh*. 12 c. Beyrut: Dâru Sâdir, 1966.
- Kafesoğlu, İbrahim. "Alparslan." *DİA*, 2:526-530.
- el-Kazvînî, Ḥamdullâh b. Ebû Bekr b. Ahmed Ḥamdullâh Mustevfî. *Târîh-i Guzîde*. Nşr. 'Abdülhüseyn Nevâî. Tahran: Mu'essese-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1364/1985.
- Kecbâf, 'Alî Ekber. *İşfahân Der Devr-i Selcûkiyyân*. İşfahân: Sâzemân-ı Ferheng-i Tefrîhî Şehrdârî İşfahan, 1389hş.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-Muellifin Terâcimu Muşannifi'l-Kütübi'l-'Arabîyye*. Beyrut: Mu'essesetü'r-Risâle, 1957.
- Kesik, Muharrem. "Büyük Selçuklu Devleti Veziri ve Türk Tarihinin Önemli Devlet Adamlarından Nizâmü'l-Mülk." *USAD* 8 (2018): 55-83.
- el-Kisâî, Nûrullâh. *Medâris-i Nizâmiyye ve Te'sîrât-ı 'İlmî ve İctimâî'-yi Ân*. Tahran: Mu'essese-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1374hş.
- Kurtuluş, Rıza. "İsfizârî, Ebû Hâtîm." *DİA*, 22: 518-519.
- Mâferrühî, Mufaḍḍal b. Şa'd b. Ḥuseyin el-İşfahânî. *Kitâbu Meḥâsin-i İşfahân*. Ed. Seyyîd Celaeddîn el-Ḥuseyin Tahrânî. Tahran: Matbaa'-i Meclîsül-Millî, ts.
- Müneccimbaşı, Aḥmed b. Lutfullâh. *Câmiu'd-Duvel*. Yay. Ali Öngül. İzmir: Akademi Kitabevi, 2000.
- en-Nisâbüri, Zahiruddîn. *Selçuknâme*. Haz. Ebû Ḥamîd Muḥammed b. İbrâhim. Tahran: Byy, 1332.
- Nizâmü'l-mülk, Ebû 'Alî Kivâmuddîn Ḥasen b. 'Alî b. İshâk et-Tûsî. *Siyasetnâme*. Çev. Mehmet Taha Ayar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.
- Özaydın, Abdülkerim. *Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi*. Ankara: T.T.K. Basımevi, 1990.
- Özaydın, Abdülkerim. *Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2001.
- Özaydın, Abdülkerim. "I. Haçlı Seferinin Başarıya Ulaşmasında Büyük Selçuklular'ın İçinde Bulunduğu Siyâsî ve İctimâî Şartların Rolü." *USAD* (5) 2016: 1-18.
- Özaydın, Abdülkerim. "Fahrülmülk, Ali b. Nizamülmülk." *DİA*, 12:99-100.
- Özaydın, Abdülkerim. "Müstazhir-Billâh." *DİA*, 32:127.
- Özaydın, Abdülkerim. "Müeyyidülmülk." *DİA*, 31:488-489.
- Özgüdenli, Osman Gazi. *Selçuklular I. Cilt: Büyük Selçuklu Devleti Tarihi (1040-1157)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Özköse, Kadir. "Selçuklu Toplumunda Tasavvufî Hayatın Sosyo-Kültürel, Siyasal ve Dinî Sahaya Tesiri." *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2:1 (2014): 11-42.
- Öztürk, Mustafa ve Mehmet Suat Mertoğlu. "Zemahşerî." *DİA*, 44:235-238.
- Piyadeoğlu, Cihan. *Güneş Ülkesi Horasan*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2012.

- Piyadeoğlu, Cihan. "Sultan Sencer'in Kürdistân Eyaleti Kurdurmuş Olduğu İddiası Üzerine Bir Değerlendirme." *USAD* (6) 2017: 1-12.
- er-Rāvendī, Muḥammed b. ʿAlī b. Suleyman. *Rāhatu'ş-Şudūr ve Āyetu's-Surūr*. Ed. Muhammed İkbāl. Tahran: Muʿessese-i İntişārāt-ı Emīr Kebīr, 1985.
- Reşidüddīn Faḍlullah. *Cāmiu't-Tevārih*. Haz. Ahmed Ateş. Ankara, T.T.K. Basımevi, 1999.
- Sevim, Ali. *Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi*. Ankara: T.T.K. Basımevi, 2000.
- Şahbaz Altınsoy, Tuğba. "Endülüslü Bir Âlimin Gözünden Büyük Selçuklu Sultanları ve Devlet Adamları." *I. Uluslararası Selçuklu Tarihi Coğrafyası İnan Sempozyumu Tam Metin Bildiri Kitabı-I*, Ed. Ahmet Çaycı vd. içinde, 455-468. Konya: NEU Press, 2023.
- et-Ṭurtüşī, Ebū Bekr Muḥammed b. Velīd, *Sirācu'l-Mulūk*. Thk. Şevki Dayf. 2 c. Kahire: ed-Dāru'l-Mışrıyyeti'l-Lübnāniyye, 2022.
- Urfalı Mateos. *Urfalı Mateos Vekayinamesi ve Papaz Grigor'un Zeyli*. Çev. Hrant D. Andreasyan. Ankara: T.T.K. Basımevi, 1962.
- Yürekli, Tülay. "XI. Yüzyıl Ortalarından Moğol İstilasına Kadar Tikrit." *Tarih ve Gelecek* 4:1 (2018) 64-73.
- Zeki, İzzetullah. "II. Nizamülmülk'ün Selçuklu Devleti ve Abbâsî Hilâfeti Üzerindeki Siyasi ve İdari Etkisi." *Selçuklu Araştırmaları Dergisi* 18 (2023), 73-92
- Zirikli, Hayreddin. *el-A'lām: Kāmūsu Terācimi li-Eşheri'r-Ricāl ve'n-Nisā*. Beyrut: Dāru'l-İlm li'l-Melāyin, 1989.



İsrâfil'in Fetret Döneminde Vahiy Getirdiğini Bildiren Rivayetin Tefsir ve Siyer Anlatılarına Etkisi

MURAT BAHAR

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Theology, Türkiye
mbahar@mehmetakif.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-7694-329X>

Öz

‘Âmir eş-Şa’bî’den (ö. 104/722) mürsel olarak nakledilen rivayete göre Kur’an vahyinin kesintiye uğradığı ilk fetret döneminde İsrâfil elçi olarak görevlendirilmiş, üç yıl boyunca Rasulullah’ın nübüvvetine eşlik etmiş ve bu süre zarfında Rasulullah’a *el-kelime -mine’l-vahyi- ve’s-şey’* (vahiy olan sözler ve bilgiler) indirmiştir. *Fetretü’l-vahy* döneminin anlaşılmasında önem arz eden rivayet sened ve metin açısından sahih kabul edilmiş, sahih kanallarla nakledildiği belirtilmiş, muhaddisler tarafından itibar atfedilmiştir. Erken dönemde metin farklılıkları görülse de söz konusu rivayet birçok kaynakta yer alarak manen şöhret kazanmıştır. Diğer yandan rivayetin müdrec ifadelerine, şerhlerine ve muhteva analizi yapılarak ulaşılan verilere göre Rasulullah’a nübüvvet makamının görev ve sorumlulukları fetret döneminde öğretilmiş, O’nun bilgi, amel ve adab bakımından tekamülüne yönelik eğitim yine bu dönemde verilmiştir. El-Mâverdî (ö. 450/1058) gibi bazı müfessirler rivayette indirildiği bildirilen *el-kelime -mine’l-vahyi- ve’s-şey’*’in “...Allah sana Kur’an’ı ve hikmeti indirmiştir...” (4/en-Nisâ’: 113) ayetinde buyurulan *hikmet* olabileceği üzerinde durmuşlardır. Rivayet, ihtiva ettiği bu bilgilerle vahiy meleği, İsrâfil’in görevleri, fetret döneminde Rasulullah’ın intiharı düşünmesi, fetret döneminin süresi gibi birçok meselenin yeniden düşünülmesini gündeme getirmiş, çeşitli tartışmaların doğmasına sebebiyet vermiştir. Bu itibarla çalışmada ilk fetret döneminin anlaşılmasında öneme sahip rivayetin etkilediği tefsir konuları ve siyer meseleleri araştırılmaktadır. Böylece çalışmanın Kur’an tarihinin yanı sıra tefsir ve siyer disiplinlerinin ilgili meselelerine de katkıda bulunması amaçlanmaktadır. Tarihsel verilerin dökümü ve kronolojik olarak mukayesesi yöntemleri uygulanarak tamamlanan araştırma sonucunda rivayetin tefsir alanında 10/Yûnus: 16, 16/en-Nahl: 2, 16/en-Nahl: 102, 26/eş-Şu’arâ: 193 ayetlerinin tefsiri ile *fetretü’l-vahy*, vahiy çeşitleri ve vahyin indirildiği dil konularında istihdam edildiği; siyer alanında ise Mekke-Medine dönemlerinin tarihlendirilmesi, gizli ve açık davet dönemlerinin belirlenmesi, Rasulullah’ın şirk, küfr, intihar gibi günahlardan korunması meseleleri ile İsrâfil’in elçiliğine dair yaklaşımlara etki ettiği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Siyer, Vahiy, Fetret, İsrâfil.

The Impact of the Narration Reporting That Isrāfil Delivered Revelation During *Fatrat al-Wahy* on Tafsir and Siyar Narratives

Abstract

According to a *mursal* narration from ‘Āmir al-Sha‘bī (d. 104/722), Isrāfil was appointed as a messenger during the first period of *fatra*, when the Qur’anic revelation was interrupted, and he accompanied the prophethood of the Rasūl-Allah for three years, during which time he sent down to the Rasūl-Allah *al-kalimata min-al-wahy- wa al-shay’* (words and knowledge that are revelation). This narration, which is important for understanding the period of *fatrat al-wahy*, was accepted as authentic in terms of the script and text, was stated to have been transmitted through authentic channels, and was attributed credibility by *muhaddithūn*. Although there were textual differences in the early period, the narration was included in many sources and became well-known in meaning. On the other hand, according to the narration’s *mudraj* statements, commentaries and content analysis, it is inferred that the duties and responsibilities of the office of prophethood were taught to the Rasūl-Allah during the *fatra* period. And the training for his development in terms of knowledge, deeds and manners was given during this period. Some commentators, such as al-Māwardī (d. 450/1058), have emphasized that *al-kalimata min-al-wahy- wa al-shay’* which is reported to have been sent down in the narration, may be the *wisdom* mentioned in the verse “...Allah has sent down to you the Qur’an and wisdom...” (4/an-Nisā’:113). The narration, with the information it contains, brought up the rethinking of many issues such as the angel of revelation, the duties of Isrāfil, the suicidal thoughts of the Rasūl-Allah during *fatra* period, and caused various debates to arise. In this respect, this study investigates the exegetical and siyar issues influenced by the narration, which are important in understanding the first period of *fatrat*. This study aims to contribute to the history of the Qur’an as well as to the related issues of the disciplines of *tafsir* and *siyar* as a whole. As a result of the research, which is completed by applying the methods of transcription and chronological comparison of historical data, it is concluded that the narration in the field of *tafsir* 10/Yūnus: 16, 16/an-Nahl: 2, 16/an-Nahl: 102, 26/as-Shu‘arā: 193, as well as on the issues of *fatrat al-wahy*, types of revelation, and the language in which the revelation was revealed; in the field of *siyar*, it is seen that it influenced the dating of the Mecca-Medina periods, the determination of the periods of secret and open invitation, the protection of the Rasūl-Allah from sins such as *shirk*, disbelief, and suicide, and the approaches to the messengership of Isrāfil.

Keywords: Tafsir, Siyar, Qur’an Revelation, *Fatrat al-Wahy*, Isrāfil.

Giriş

Kur’an ayetleri nazil olurken zaman zaman kesintiler yaşanmıştır. *Feterāt* olarak adlandırılan bu kesintilerin ilkine *fetretu’l-wahy* denilmektedir. Bu ilk fetretin Hira’da ‘Alağ suresinin beş ayetinin nazil olmasından sonra gerçekleştiği bilinmektedir. Kibāru’t-tābi‘inin önde gelenlerinden kabul edilen ‘Āmir eş-Şa‘bī’nin (ö. 104/722) naklettiği mürsel rivayet ilk *fetretu’l-wahy* döneminin anlaşılmasında önemli rol oynamaktadır. Bu rivayetin metinleri kaynaklarda farklılık gösterse de meşhur olan metin şöyledir:

من طريق داود بن ابي هند عن الشعبي انزلت عليه النبوة وهو بن اربعين سنة فقرن بنبوته اسرافيل ثلاث سنين فكان يعلمه الكلمة والشيء ولم ينزل عليه القران على لسانه فلما مضت ثلاث سنين قرن بنبوته جبريل فنزل عليه القران على لسانه عشرين سنة.

Dāvūd b. Ebī Hind'in eş-Şa'bî'den naklettiği rivayete göre eş-Şa'bî şöyle demiştir: O'na peygamberlik indirildiğinde kırk yaşındaydı ve İsrâfîl üç yıl boyunca nübüvvetiyle ilgilenmek üzere görevlendirildi [*ḵurine bi nubuvvetihi*]. Bu sırada O'na *el-kelemete ve's-şey'* öğretti [*yu'allimuhū*], ancak O'nun lisaniyla Kur'an [ayeti] indirmede. Üç yıl geçtikten sonra ise nübüvvetiyle Cebrâ'îl ilgilenmeye başladı [*ḵurine bi nübüvvetihi*] ve yirmi yıl boyunca O'nun lisaniyla Kur'an indirdi.¹

Diğer metinlerin de ittifakla yer verdikleri ibarelere göre Rasulullah'a kırk yaşında nübüvvet verilmiştir ve ilk ayetlerin indirilmesinden sonra başlayan fetret dönemi üç yıl sürmüştür. Bu süre zarfında Hz. Peygamber'in nübüvvetiyle ilgilenmek üzere İsrâfîl görevlendirilmiş ve *el-kelemete* ve *eş-şey'* şeklinde tanımlanan vahyi indirmiştir. Üç yıl geçtikten sonra ise nübüvvetiyle tekrar Cebrâ'îl ilgilenmeye başlamış ve yirmi yıl boyunca Kur'an [vahyi] indirmiştir.² Muhaddisler eş-Şa'bî'nin mürsellerinin sahih olduğunu, çünkü onun sahih hadislerden başkasını irsâl etmediğini belirtmektedirler. Eş-Şa'bî kibāru't-tābî'inden olduğu için mürsel rivayeti sahabeden duymuş olabileceği düşünülmektedir.³ Nitekim Ebū Ca'fer en-Nehhās (ö. 338/950), 'Abdurrahmān es-Suheylî (ö. 581/1185), el-Ḳurṭubî (ö. 671/1273), İbn Keşîr (ö. 774/1373), Zeynuddîn el-'İrākî (ö. 806/1404), İbn Hacer el-'Asḵalānî (ö. 852/1449), Bedruddîn el-'Aynî (ö. 855/1449), Muḥammed b. Aḥmed el-Ḳaşṭallānî (ö. 923/1517) ve daha birçok kişi eş-Şa'bî rivayetini sahih kabul etmekte, sahih kanallarla nakledildiğini bildirmektedir. Hatta Zeynuddîn el-'İrākî'nin rivayeti savunduğu; İbn Hacer, el-'Aynî ve el-Ḳaşṭallānî gibi el-Buhārî şarihlerinin rivayeti hüccet kabul ederek istinbatta buldukları, Muḥammed 'Abdul'azîm ez-Zurḳānî'nin (ö. 1367/1948) ise rivayeti dikkate almadan vahyin çeşitlerinin tespit edilmesini eleştirdiği görülmektedir.⁴

¹ Rivayetin diğer metinleri için bk: Murat Bahar, "Fetretü'l-Vahy Döneminde İsrâfîl'in Vahiy Getimesi Meselesi," 27-58.

² Rivayetin metinleri ve sıhhatiyle ilgili değerlendirmeler için bkz. Bahar, "Fetretü'l-Vahy Döneminde İsrâfîl'in Vahiy Getirmesi Meselesi," 27-58.

³ İbn Hacer el-'Asḵalānî, *et-Tehzîbu't-Tehzîb*, 5: 67.

⁴ Ebū Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed en-Nehhās, *Umdetu'l-Kuttâb*, 166.; Ebu'l-Ḳâsım Abdurrahmān b. 'Abdillāh es-Suheylî, *er-Ravdu'l-Unuf*, 2: 257.; Muḥammed b. 'Abdillāh el-Ḳurṭubî, *el-Cāmi' li Ahkāmî'l-Ḳur'ān*, 10: 177.; Ebu'l-Fidā' İbn Keşîr, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, 1: 388.; Zeynuddîn el-'İrākî, *Ṭarḥu't-Tesrib fî Şerhi't-Ṭakrîb*, 4: 182.; İbn Hacer el-'Asḵalānî, *et-Tehzîbu't-Tehzîb*, 5: 67.; Bedruddîn el-'Aynî, *Umdetu'l-Ḳārî*, 1: 40.; Aḥmed b. Muḥammed el-Ḳaşṭallānî, *İrşādu's-Şārî*, 1: 59-60.; Geniş bilgi için bkz. Bahar, "Fetretü'l-Vahy Döneminde İsrâfîl'in Vahiy Getirmesi Meselesi," 27-58.

Eş-Şa‘bî’den nakledilen bu rivayet söz konusu itibar ve şöhreti kazanmışsa da birtakım meselelere muhalefet etmektedir. Öyle ki İbn Şihâb ez-Zuhrî’den (ö. 124/742) nakledilen mürsel bir rivayet Rasulullah’ın fetret döneminde yalnız kaldığını ve intihara kalkışacak kadar sıkıntı yaşadığını bildirmektedir. Eş-Şa‘bî’den nakledilen rivayet ise yalnız kalmadığını, İsrâfil melekle beraber olduğunu ve ilahi temasların devam ettiğini ortaya koyduğundan, aralarında mana ihtilafı doğmaktadır. Fakat muhaddisler ez-Zuhrî’nin mürsellerinin *leyse bi şey’* olduğunu belirtmektedirler. Hatta ez-Zuhrî hadis hafızı olduğu için naklettiği rivayetlerin ravilerini tanıdığını, bu sebeple sadece senedi mecrûh rivayetleri mürsel olarak naklettiğini, bu mürsellerin ise mürsel rivayetlerin en kötüsü olduklarını söyleyenler de söz konusudur. Bu durumlar ise rivayetler arasındaki ihtilafın eş-Şa‘bî lehine tavzih olduğunu ortaya koymaktadır. Eş-Şa‘bî’den nakledilen bu rivayet *fetretu’l-vahy* kavramının ihtiva ettiği ‘kesinti’, ‘duraksama’ anlamlarına da muhalefet ediyor görünmektedir. Fakat söz konusu kavramın Kur’an vahyinin kesilmesini ifade etmesi, eş-Şa‘bî mürselinin ise Kur’an vahyi dışında ilahi temasların devam ettiğini bildirmesi sebebiyle aralarında ihtilafın olmadığı anlaşılmaktadır. Keza fetret döneminin 2, 3, 15, 30 ve 50 gün sürdüğünü,⁵ 2,5 yıl ve 3 yıl boyunca devam ettiğini⁶ belirten rivayetlerin eş-Şa‘bî rivayetine muhalefet ettikleri vehmi de doğmaktadır. Halbuki bu rivayetler ilk fetret dönemini değil, İfķ hadisesinden sonra, Tebuk seferinden sonra, ed-Duĥā ayetlerinin nüzulünden önce ayetlerin bir süre geç inmelerini bildirmektedir.⁷ Bütün bu durumların eş-Şa‘bî rivayetinin ortaya koyduğu; (I) İsrâfil’in fetret döneminde Hz. Peygamber’in yanında olduğu ve kendisiyle ilgilendiği, (II) İsrâfil’in Rasulullah ile birlikteliğinin üç yıl boyunca devam ettiği, (III) bu süreçte *el-kelime* ve *eş-şey’* şeklinde tanımlanan bir tür vahiy indirdiği/öğrettiği bilgilerine muhteva ve vakıa bakımından imkan tanıdığı söylenebilmektedir.

Çağdaş dönemde yapılan çalışmalar *fetretu’l-vahyin* zamanını, süresini ve hangi surelerin nüzulünden önce/sonra vuku bulduğunu anlamaya yönelmişlerdir.⁸ Bu çalışmalardan birisi kelami bir mesele olarak fetretleri

⁵ İbn ‘Aķile el-Mekkî, *ez-Ziyāde ve’l-İĥsān fi ‘Ulūmi’l-Kur’an*, 1: 196.

⁶ Es-Suheylî, *er-Ravdu’l-Unuf*, 2/281.; Ebu’l-Fetĥ İbn Seyyidunnās, *‘Uyūnu’l-Eser*, 1: 108.; Zehebî, *Siyeru A’lāmî’n-Nubelā*, 1: 195.; İbn Ħacer el-‘Asķalānî, *Fetĥu’l-Bārî*, 1: 27, 9: 4.; el-‘Aynî, *‘Umdetu’l-Kārî*, 1: 40, 44.; el-Ķastallānî, *İrşādu’s-Şārî*, 1: 59-60, 67.

⁷ Geniş bilgi için bkz. Murat Bahar, “İsrâfil’in Fetretü’l-Vahy Döneminde İndirdiği el-Kelime ve ‘ş-Şey’ Vahyi,” 262-291.

⁸ Fetretü’l-vahy ile ilgili yapılan çalışmalar: Mustafa Akçay, “Vahiyde Fetret Problemi Üzerine Bir İnceleme,” 79-88.; Hidayet Zertürk, *Fetretü’l-Vahy (İslami Vahyin Bir Süreliğine Kesintiye Uĥraması)*,

araştırmış, diğeri genel olarak fetretlerle (*feterât*) ilgili rivayetleri tespit etmiştir. Konuyla ilgili yapılan yüksek lisans tezinde ise *fetretü'l-vahy* kavramı, ilk inen sure ve fetretten sonra ilk inen sure, kaynaklar ve fetretin hikmeti araştırılmıştır. Daha sonra yapılan iki çalışmada eş-Şa'bî rivayetinin *fetretü'l-vahy* dönemini anlamaya etkisi ortaya konulmuştur.⁹ Bu çalışmaların ilkinde eş-Şa'bî rivayetinin senedleri, metinleri, muhtevası tespit edilmiş, ez-Zuhrî'nin mürseliyle aralarındaki mana ihtilafı telif edilmiştir. İkincisinde *fetretü'l-vahy* kavramının anlam alanı, ilk fetret döneminin süresi, rivayete muhalefet edilen hususlar ve bu dönemde indirildiği bildirilen *el-kelimete ve's-şey'* vahyinin mahiyeti araştırılmıştır. Söz konusu iki çalışma eş-Şa'bî rivayetinin muhtevasını ve muhalefet ettiği hususları araştırmış olsalar da rivayetin erken dönemlerden itibaren tefsir konularına etki edip etmediğini, müfessirlerin rivayeti nasıl kullanıp değerlendirdiklerini ve siyer anlatılarına etkisini ortaya koymamıştır.

Dolayısıyla hem klasik dönemde hem de çağdaş dönemde eş-Şa'bî rivayetine atfedilen bu itibardan dolayı rivayetin etkilediği alanlar merak konusu olmaktadır. Zira rivayet, Kur'an tarihinin yanı sıra vahiy çeşitleri, Kur'an vahyinin lafzen indirilmesi, fetret dönemi, Mekke ve Medine dönemleri gibi konularla da yakından ilişkilidir. Bu sebeple çalışmada eş-Şa'bî rivayetinin klasik dönemde delil addedildiği konular, rivayetten mülhem ulaşılan sonuçlar, rivayetın etkilediği tartışmalar ve meseleler tespit edilmektedir. Tarihsel verilerin dökümü ve veri analizi yöntemi uygulanarak rivayetın şöhretinin ortaya konulmasının yanı sıra etki alanına da ulaşılması amaçlanmaktadır. Bu amaç doğrultusunda öncelikle rivayetın kullanıldığı ayetler tespit edilmektedir. Burada müfessirlerin rivayeti ilgili ayetlerin tefsirinde lafzen veya manen kullanmaları ve ayetin anlaşılması noktasında anlam atfetmeleri bu araştırma açısından önem arz etmektedir. Ancak ilgili ayetlerin rivayetten bağımsız geliştirilen diğer tefsirleri çalışmada yer almamaktadır. Tespit edilen bu ayet tefsirlerinden sonra rivayetın tefsir ilmiyle doğrudan ilgili konularda kullanımına yer verilmektedir. Rivayet delil addedilerek ileri sürülen görüşler ile yine rivayetten mülhem tenkid edilen yaklaşımlar bölümde özellikle üzerinde durulan bilgilerdir. Tefsir ilmiyle doğrudan ilgili bu başlıklardan sonra rivayetın siyer alanındaki kullanımına dair bulgulara yer verilmektedir. Nitekim Kur'an tarihi ile siyer/sîret

14-15.; Faruk Vural, "Sebepleri ve Sonuçları Bakımından Fetret-i Vahiy Meselesi Üzerine Bir İnceleme," 83-102.

⁹ Bahar, "Fetretü'l-Vahy Döneminde İsrâfil'in Vahiy Getirmesi Meselesi," 27-58.; Bahar, "İsrâfil'in Fetretü'l-Vahy Döneminde İndirdiği el-Kelimete ve's-Şey' Vahiyi," 262-291.

arasındaki ilişkiden dolayı rivayetin etkilediği siyer anlatılarının yine tefsir ilmine de hitap ettiği kabul edilmektedir. Şu kadar var ki gerek ayet tefsirleri gerek tefsir meseleleri gerekse siyer anlatıları içerisinde tespit edilen konuların açık ve nihai sonuçlara bağlanması hedeflenmemektedir. Değerlendirmeler rivayetle sınırlı tutulmakta ve rivayetin bu meseleler üzerindeki etkisinin ortaya çıkarılması amaçlanmaktadır.

1. Rivayetin Ayet Tefsirlerinde Kullanımı

1.1. 10/Yûnus 16 Tefsiri

Celâluddîn es-Suyûtî (ö. 911/1505), Yûnus Suresinin 16. ayetinin¹⁰ tefsirinde Hz. Peygamber'in kavminin arasında kaç yıl kaldıktan sonra peygamber olarak gönderildiğini ele almaktadır. İbn 'Abbâs ve es-Suddî el-Kebîr'den (ö. 127/745) kırk yıl kaldığına dair rivayetleri naklettikten sonra delil olarak eş-Şa'bî rivayetine de yer vermektedir. Buradaki ifadelerine göre el-Beyhâkî'nin (ö. 458/1066) taḥrîc ettiği eş-Şa'bî rivayeti doğrultusunda Rasulullah kavminin arasında fetret dönemi hariç kırk yıl kalmıştır: "Nübüvvet Rasulullah'a kırk yaşındayken indirilmiştir. Evvela üç yıl boyunca nübüvvetiyle ilgilenmek üzere İsrâfil görevlendirilmiştir. İsrâfil Hz. Peygamber'e *el-kelime* ve *eş-şey'* öğretmiş, fakat Kur'an [vahyi] indirmemiştir. Üç yıl geçtikten sonra nübüvvetiyle Cebrâ'îl ilgilenmeye başlamış, O'na on yıl Mekke'de on yıl da Medine'de olmak üzere yirmi yıl boyunca O'nun lisanıyla Kur'an indirmiştir."¹¹

1.2. 16/en-Nahl 2 Tefsiri

En-Nahl Suresinin 2. ayetinde¹² "...Emri gereğince vahyi melekler indirir." buyrulurken vahyi bir meleğin değil ikiden çok meleğin taşıdığına/indirdiğine vurgu yapılmaktadır. Bu sebeple İbn 'Acîbe (ö. 1224/1809), vahyin sadece Cebrâ'îl tarafından indirilmediğini söylemektedir. Ona göre bu husustaki ilk delil Müslim'in *es-Şaḥîḥ*'inde geçen "Ḥamd [el-Fâtiḥa] Suresini, daha önce yeryüzüne hiç inmemiş olan bir melek indirdi." rivayetidir.¹³ İkinci delili "İsrâfil, üç yıl boyunca benimle ilgilenmek üzere görevlendirildi. Bana *el-kelime* ve *el-kelimeteyni* getirdi. Ondan sonra diğer tüm vakitlerde Cebrâ'îl Kur'an vahyini getirdi." rivayetidir.¹⁴ Üçüncü

¹⁰ "De ki: 'Allah (öyle) dileseydi ne ben onu size okuyabilirdim ne de siz onu anlayabilirdiniz. O (Kur'an/vahiy) gelmeden aranızda uzun bir süre yaşadım, siz aklınızı kullanıp düşünmez misiniz?' 10/Yûnus: 16.

¹¹ Celâluddîn es-Suyûtî, *ed-Durru'l-Menşûr*, 4: 348.

¹² "Allah'ın 'Benden başka ilah yoktur ve bana saygıda kusur etmeyin' hükmünü vahyi taşıyan melekler, emri mucibince ve kullarından dilediğine indirir." 16/en-Nahl: 2.

¹³ Müslim, *es-Şalât*, 3 (No. 1828).

¹⁴ İbn 'Acîbe'nin naklettiği bu rivayete/metne herhangi bir kaynaktan ulaşılamamıştır.

delili; Hz. İsa'dan sonra gelen, ateşin koruyucusu lakabını alan, sadece yirmi gün peygamber olarak yaşayan Hâlid b. Sinân'ın peygamber olduğunun ve O'na da [Cebrâ'îl dışında] bir meleğin vahiy getirdiğinin nakledilmesidir. Dördüncü delili İbn 'Arabî'ye isnadla naklettiği rivayete göre Zülkarneyn'e bir meleğin -ki bu meleğin adı Rafâyîl'dir- vahiy getirmesidir.¹⁵

İbn 'Acîbe'nin naklettiği bu rivayetlerdeki -özellikle son ikisindeki- bilgilerin sıhhati ve kapsamı bir başka çalışmanın konusudur. İkinci delilde ise daha önce eş-Şa'bî'nin mürseli olarak nakledilen rivayetin Rasulullah'ın ağzından anlatıldığı görülmektedir. Bu metne başka herhangi bir kaynaktan ulaşılamamaktadır, ancak rivayetin "...Emri gereğince vahyi melekler indirir." ayetine manen delil addedilmesine engel teşkil etmemektedir. Zira rivayetin bu lafızlarla nakledilen metni bulunmasa da yukarıda kaydedilen metni Cebrâ'îl'den başka meleğin de vahiy indirdiğine delalet etmektedir.

1.3. 16/en-Nahl 102 Tefsiri

El-Çurçubî (ö. 671/1273), en-Nahl Suresinin 102. ayetinin¹⁶ tefsirinde "Kur'an'ı Rûhu'l-ğuds'ün indirdiğini söyle." ibaresinde geçen Rûhu'l-ğuds'ün Cebrâ'îl olduğunu ve Kur'an'ın nasihıyla, mensuhuyla tamamını onun indirdiğini söylemektedir. Ayrıca eş-Şa'bî'den sahih senedle nakledilen rivayetin de bu meyanda olduğunu belirterek eş-Şa'bî rivayetiyle istişhadda bulunmaktadır. Zira Rasulullah'la üç yıl boyunca ilgilenmek üzere İsrâfil'in görevlendirildiğini [*vukkile bihi*] ve *el-kelime*te indirdiğini, üç yılın sonunda ise Cebrâ'îl'in görevlendirildiğini ifade etmektedir.¹⁷ Buna göre el-Çurçubî, *el-kelimenin* Kur'an vahyinden başka bir tür vahiy olduğuna, Rasulullah ile ilgilenmek üzere görevlendirilen tek meleğin Cebrâ'îl olmadığına ve eş-Şa'bî rivayetinin sahih olduğuna işaret etmektedir.

1.4. 26/Şu'arâ 193 Tefsiri

El-Âlûsî (ö. 1270/1854) Kur'an'ın tamamının Cebrâ'îl tarafından Rasulullah'a indirildiğinin ihsas edildiğini, eş-Şu'arâ Suresinin 193. ayetinin¹⁸ de buna delil addedildiğini, ancak kendisinin bu düşüncede olmadığını söylemektedir. Bu yaklaşımıyla el-Çurçubî'nin yukarıdaki düşüncelerine de muhalefet eden müellif, İsrâ'-Mi'râc'da el-Bakara Suresinin son ayetlerinin vasıtasız bir şekilde indirildiğini belirten rivayetlerle istişhadda bulunmaktadır. Ona göre ayet-i kerime, vakıya ve rivayetlere

¹⁵ Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn 'Acîbe, *el-Bahrü'l-Medîd fi Tefsiri'l-Kur'an'î'l-Mecîd*, 3: 108.

¹⁶ "İman edenlere sebat kazandırısın, müslümanlara rehber ve müjde olsun diye Rabbin tarafından bir gerçek olmak üzere Kur'an'ı Rûhulğuds'ün indirdiğini söyle." 16/en-Nahl: 102.

¹⁷ Muhammed b. Ahmed el-Çurçubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, 10: 177.

¹⁸ "Onu Rûhulemîn indirmiştir." 26/Şu'arâ: 193.

göre te'vîl edilmelidir, zahiren anlaşılırsa ihtilaflar zuhur etmektedir.¹⁹ Yalnız Kur'an'ı İsrâfil'in indirdiğini söyleyenlerin de bulunduğunu, bu görüşün ise aslının olmadığını açıklamaktadır. Çünkü eş-Şa'bî rivayeti söz konusu görüşün aslının olmadığına delildir. Bu rivayet ise ilk olarak Cebrâ'il'in Rasulullah'a vahiy getirdiğini söyleyen bazı sahih hadislere muhalif olsa da emirler ve olaylar muvacehesinde Cebrâ'il'den başka meleklerin de Rasulullah ile görüştüğünü, ayetlerin nüzulü ve duyurulması için yeryüzüne indiklerini göstermektedir.²⁰

2. Rivayetin Tefsir Meselelerinde Kullanımı

2.1. Fetretü'l-Vahy

El-Kaşallânî, eş-Şa'bî rivayetini delil getirerek fetret döneminin üç yıl sürdüğünü kabul etmektedir. Açıklamalarına göre bazı rivayetlerde fetret döneminin iki buçuk yıl sürdüğü söylenmektedir. Ancak şerhinde yer verdiği ifadelerine göre Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *et-Târîh* adlı eserinde kaydedilmesinden ve İbn İshâk'ın (ö. 151/768) da bu bilgiyi teyit etmesinden dolayı fetret dönemi üç yıl olarak kabul edilmelidir.²¹

Eş-Şâmî (ö. 942/1535), "Fetretü'l-vahy ve Rasulullah'ın risaletle müşerref olması" bābında fetretin başlamasına ve fetretten sonra vahyin kesintisiz bir şekilde devam etmesine dair sahabe ve tabiundan bazı nakillerde bulunmaktadır. Bu rivayetlerin ardından "tenbihāt" bölümü açan müellif şunları söylemektedir: "(I) *Fetretü'l-vahy*, vahyin değil Cibril'in gelmemesi şeklinde anlaşılmıştır. İbn 'Abbās ve ez-Zührî'den gelen rivayetler ilāhî temasların tamamen kesildiği görüşünü nakzetmektedir.²² Çünkü bu dönemde Kur'an vahyi kesilmiş olsa da melek gelmeye devam etmiştir. (II) *Fetretü'l-vahyin* hikmeti; Rasulullah'ın kalbinin arındırılması ve vahyin tekrar gelmesini büyük bir şevkle arzulanmasının sağlanmasıdır. (III) *Fetretü'l-vahyin* ne kadar sürdüğü noktasında ihtilaf bulunmaktadır. 2,5 yıl, 40 gün, 15 gün ve 3 gün sürdüğüne dair görüşler nakledilmektedir."²³ eş-Şâmî, bu maddelerden sonra el-Kaşallânî'nin ve İbn Hacer'in yukarıda yer verilen yaklaşımını tenkit etmektedir. Öyle ki O'na göre (IV) İbn Hacer ve el-Kaşallânî, Ahmed b. Hanbel'in *et-Târîh*'inde naklettiği eş-Şa'bî rivayetine istinaden fetret döneminin üç yıl sürdüğünü, İbn İshâk'ın da bu

¹⁹ El-Ālūsî burada İbn 'Arabî'den nakille te'vîlin gerekçelerini ve gerekliliğini kaydetmektedir. Bkz. Maḥmūd Şukrî el-Ālūsî, *Rūḥu'l-Me'ānî*, 10: 122.

²⁰ El-Ālūsî, *Rūḥu'l-Me'ānî*, 10: 122.

²¹ El-Kaşallânî, *İrşādu's-Sārî*, 1: 67.

²² Ebū 'Abdillāh Şemsuddîn eş-Şāmî, *Subulu'l-Hudā*, nşr. 'Ādil Ahmed-Muḥammed Mu'avvid, 2: 272.

²³ Eş-Şāmî, *Subulu'l-Hudā*, 2: 272.

rivayeti/bilgiyi doğruladığını söylemişlerdir. İbn İshâk'ın böyle bir düşüncede olduğunu söylemek sadece bir zandır, İbn İshâk'ın bu bilgiyi doğruladığını söylemek ise daha büyük bir zandır/sorundur. İbn Hacer sanki aslını araştırmadan, muteber tarih kaynaklarına bakmadan bu bilgiyi nakletmiş gibidir. Halbuki rivayet İbn Şa'd'ın (ö. 230/845) *Tabakât*'ında ve el-Beyhâkî'nin *Delâil*'inde geçmektedir: "...Nübüvvetiyle ilgilenmek üzere üç yıl boyunca İsrâfil görevlendirildi... üç yıl geçtikten sonra Cebrâ'îl görevlendirildi..." Bunların yanı sıra (V) eş-Şâmî, fetret döneminin 2 veya 2,5 yıl sürdüğünün söylendiğini İbn Keşîr'e atıfla nakletmektedir.²⁴

Eş-Şâmî'nin burada İbn Hacer'i ve dolayısıyla el-Ğaşallâni'yi eleştirdiği nokta istişhadda buldukları kaynağın asılsız olmasıdır. Ona göre İbn İshâk böyle bir düşünceye sahip olmadığı gibi konuyla ilgili herhangi bir nakilde de bulunmamaktadır. Nitekim İbn İshâk'ın eserlerinde rivayete veya muhtevasına dair herhangi bir bilgiye tarafımızca da ulaşamadığı belirtilmelidir. Dolayısıyla Cebrâ'îl ilk olarak 'Alağ Suresinin ayetlerini getirmiş, sonra fetret dönemi yaşanmış, bu dönemde Mikâ'îl O'na eşlik etmiş, daha sonra da el-Müddeşîr Suresinin ayetlerinin nüzulüyle fetret dönemi biterek Kur'an vahyinin kesintisiz indirildiği dönem başlamıştır. O halde rivayet, Kur'an vahyini Cebrâ'îl'in getirmesine engel değildir. Bu noktada eş-Şâmî'nin İsrâfil yerine Mikâ'îl ismini zikretmesinin rivayetin 'Abdurrezzâk b. Hemmâm metninden kaynaklandığı belirtilmelidir. Zira 'Abdurrezzâk b. Hemmâm'ın naklettiği metne göre fetret döneminde Rasulullah ile ilgilenen ve vahiy getiren melek Mikâ'îl'dir. Ancak bu metin ferd kaldığı ve İsrâfil meleğin isminin geçtiği metinlerin şöhret kazandığı görülmektedir.²⁵

2.2. Vahiy Çeşitleri

El-Mâverdî (ö. 450/1058), Hz. Peygamber'in ilk vahiy ne zaman ve nasıl aldığına dair üç farklı rivayetin geldiğini belirtmektedir. Bunlardan ilki eş-Şa'bi tarafından nakledilen söz konusu rivayet, ikincisi Ebû Zerr el-Ğıfârî'nin naklettiği şakku's-şadr rivayeti ve üçüncüsü de Hz. 'Âişe'nin naklettiği meşhur Hira hadisesinin anlatıldığı rivayettir. Eş-Şa'bi'nin naklettiği rivayete göre İsrâfil Rasulullah'nın nübüvvetine üç yıl boyunca eşlik etmiştir. Bu dönemde Rasulullah onun varlığını hissetmiş ama fiziksel olarak görmemiştir; İsrâfil ise O'na *eş-sey'* öğretmiş fakat Kur'an vahiy

²⁴ Eş-Şâmî, *Subulu'l-Hudâ*, 2: 273.; Eş-Şâmî bu cümlelerinden sonra ilk inen surenin hangisi olduğuna dair uzunca açıklamalarda bulunmakta, birçok rivayete yer vermektedir. Bu araştırmayla doğrudan ilgili olmadıkları için söz konusu bilgilere yer verilmemiştir. Bu bilgiler için bkz. eş-Şâmî, *Subulu'l-Hudâ*, 2: 273-277.

²⁵ Konuyla ilgili geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Bahar, "Fetretü'l-Vahy Döneminde İsrâfil'in Vahiy Getirmesi Meselesi," 27-58.

indirmemiştir. Üç yıl geçtikten sonra nübüvvetiyle Cebrâ'îl ilgilenmeye başladığında Cebâil ona, Kur'an vahyi indirmiştir. El-Mâverdi'nin şerhiyle beraber naklettiği rivayete göre Rasulullah İsrâfil'i hiç görmemiş, sadece varlığını hissetmiş, getirdiklerini almış, öğrettiklerini uygulamıştır. Diğer yandan O'na göre vahyin başlangıcıyla ilgili bilgi veren üç rivayete istinaden üç görüş vardır. Ancak bu üç rivayetin arasında birbirlerini nakzedecek düzeyde te'aruz yoktur.²⁶ Dolayısıyla eş-Şa'bî rivayeti sıhhat bakımından muteber ve te'aruzdan da halidir.

Hz. Peygamber'in Hira'daki ilk vahyi uykudayken aldığını ifade eden rivayet²⁷ ile uyanıkken Cebrâ'îl ile fiziken görüşmek suretiyle aldığını belirten rivayeti cem' eden es-Suheylî ise Rasulullah'ın hazırlanması, vahyin kolaylaştırılması ve vahyi hoş bir şekilde karşılaması için önce bu hadiseyi rüyasında yaşadığını daha sonra yakaza halinde yaşadığını söylemektedir. Çünkü nübüvvet zor bir görevdir, sorumluluğu ağırdır, insan ise zayıf bir varlıktır. Eş-Şa'bî'den sahih yollarla geldiği üzere İsrâfil'in görevlendirilerek Rasulullah'ı üç yıl boyunca gözetmesi, O'na *el-kelime -mine'l-vahyi- ve's-şey'* getirmesi, daha sonra Cebrâ'îl'in görevlendirilmesi ve O'na Kur'an vahyi getirmesi bu sürece hazırlama, kolaylaştırma sebebiyledir.²⁸ Ayrıca es-Suheylî'ye göre bütün bunlar, Rasulullah'a vahyin birçok şekilde geldiğini göstermektedir. Vahyin geliş yolları ise (I) rüyada gelen vahiy, (II) vahyin kalbe yerleştirilmesi/üflenmesi, (III) çınlama sesinin duyulması, (IV) meleğin insan suretinde vahiy getirmesi, (V) meleğin asli suretinde vahiy getirmesi, (VI) perde arkasından konuşulması ve (VII) İsrâfil'in *el-kelime -mine'l-vahyi- ve's-şey'* indirdiği türdür.²⁹ Es-Suheylî'nin vahiy çeşitlerini saydıktan sonra bunların sıhhatine dair çok fazla bilgiye şahit olduğunu vurgulaması, nakledilen bilgilere güvenini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.³⁰

Ebū Şâme (ö. 665/1267), İbn Seyyidunnâs (ö. 734/1334) ve İbnu'l-Mulaqqın (ö. 804/1402) da es-Suheylî'ye atıfla aynı açıklamalarda bulunmaktadırlar.³¹ Şu kadar var ki es-Suheylî'nin vahiy türlerine dair ifadelerine yer veren Ebū Şâme, İsrâfil'in vahiy getirmesini yedinci bir tür

²⁶ Ebu'l-Hasen el-Mâverdi, *el-Hâvî'l-Kebîr*, 14: 7-8.

²⁷ Ebū 'Abdillâh Muhammed b. İshâk, *es-Sîre (Kitâbu's-Siyer ve'l-Megâzi)*, 121-122.; Ebū Muhammed Cemâlüddîn b. Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 1: 237.

²⁸ Es-Suheylî, *er-Ravdu'l-Unuf*, 2: 257.

²⁹ Es-Suheylî, *er-Ravdu'l-Unuf*, 2: 257-259.

³⁰ Es-Suheylî, *er-Ravdu'l-Unuf*, 2: 259.

³¹ Ebū Şâme el-Makdisî, *Şerhu'l-Hadisî'l-Muktefî fî Meb'âsi'n-Nebiyî'l-Mustafâ*, 77.; Ebu'l-Feth İbn Seyyidunnâs, *Uyûnu'l-Eşer*, 1: 116.; Ebū Hâfs İbnu'l-Mulaqqın, *et-Tavdîh li Şerhi Câmî'i's-Şahîh*, 2: 223.

olarak saymaya gerek olmadığını belirtmektedir. Zira O'na göre her ikisi de melektir, her ikisi de Allah Te'âlâ'dan vahiy getirmiştir. Dolayısıyla 'melek vasıtasıyla gelen vahiy' kategorisinde her ikisi de zikredilebilmektedir. Ayrıca Hz. 'Âişe'den gelen hadis, eş-Şa'bî'den gelen mürsel rivayeti nakzetsizdir; çünkü Rasulullah önce rüya yoluyla³² vahiy almıştır, sonra fetret döneminde İsrâfil görevlendirilerek hızlı [ve gizli] bir şekilde *el-kelime* indirmiştir. Bunu da parça parça (*tedricen*), alıştırarak (*temrinen*) ve eğiterek (*tedriben*) yapmıştır. Yani İsrâfil Rasulullah'ı, Cebrâ'il'in getireceği vahye hazırlamak ve alıştırmak için görevlendirilmiştir.³³ İbnu'l-Mulaqqın da es-Suheyli'ye atıfla yedi vahiy türünü saydıktan sonra Ebü 'Abdillâh el-Vâkıdî'nin (ö. 207/823), İsrâfil'in vahiy getirmesini tenkit ettiğini söylemektedir. İbnu'l-Mulaqqın'ın devam eden açıklamalarına göre Ebü Şa'd el-Bağdâdî (ö. 540/1145) ise "şeriatte Rasulullah'a Cibril vasıtasıyla indirilenlerden [Kur'an vahyinden] çok daha fazlasının yer aldığını" söyleyerek el-Vâkıdî'ye cevap vermektedir.³⁴

İbn Seyyidunnâs'ın öğrencisi ve İbn Hacer el-'Askalânî'nin hocası Zeynuddîn el-'Irâkî (ö. 806/1404) vahiy türlerini es-Suheyli'den naklederken o da yedinci sırada İsrâfil'in getirdiği vahiy saymaktadır. Buradaki ifadelerine göre İsrâfil, Cebrâ'il'den önce *el-kelimātu mine'l-vahy* getirmiştir ve bu vahiy bildiren eş-Şa'bî rivayeti sahihtir. Eş-Şa'bî'ye isnadla naklettiği metinde ise İsrâfil'in, Rasulullah'ı gözetmek ve *el-kelime -mine'l-vahyi- veş-şey'* getirmek üzere üç yıl boyunca görevlendirildiğini, ondan sonra Cebrâ'il'in görevlendirilerek *Kur'an* ve vahiy getirdiğini belirtmektedir.³⁵ Ayrıca ez-Zurkânî es-Suheyli'ye isnadla vahyin mertebelerini saydıktan sonra Zeynuddîn el-'Irâkî'nin şu ifadelerine yer vermektedir: "İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201), vahyin mertebelerine dair bu bilgiyi sanki es-Suheyli'nin *Ravdu'l-Unuf*'ünden almış gibidir. Buna rağmen İsrâfil'in, Cebrâ'il'den önce *el-kelime mine'l-vahy* getirdiğini zikretmemiştir." Ez-Zurkânî, bu ifadelerinden sonra eş-Şa'bî'ye isnadla 'sahih kanallarla geldiği üzere' diyerek İsrâfil'in getirdiği vahiy de kaydetmektedir.³⁶ Zeynuddîn el-'Irâkî'ye isnad edilen bu ifadelerden onun

³² Es-Suheyli 'rüya yoluyla' ifadesiyle sadık rüyaları kastetmektedir. Zira Hz. 'Âişe'den nakledilen meşhur Hira rivayeti vahyin sadık rüyalarla başladığını bildirmektedir. Bu sebeple es-Suheyli'nin 'Rasulullah önce rüya yoluyla vahiy almıştır, sonra İsrâfil...' derken Hz. 'Âişe rivayetine işaret ettiği; dolayısıyla önce sadık rüya, sonra Hira'da indirilen 'Alağ Suresinin ilk beş ayeti, ondan sonra ise İsrâfil'in vahiy getirmesi sıralamasını tercih ettiği anlaşılmalıdır.

³³ Ebü Şâme, *Şerhu'l-Hadisi'l-Muktefi*, 77.

³⁴ İbnu'l-Mulaqqın, *et-Tavdîh*, 2: 223.

³⁵ Zeynuddîn el-'Irâkî, *Tarhu't-Tesrib*, 4: 182.

³⁶ Muhammed b. Abdalbâkî ez-Zurkânî, *Şerhu Mevâhibi'l-Ledunniyye*, 1: 431.

İsrâfîl'in vahiy getirmesini kabul etmekle kalmadığı, aynı zamanda bu bilgiyi savunduğu anlaşılmaktadır. Keza ez-Zurkânî de Zeynuddîn el-‘Irâkî'ye atıf yaparak İbnu'l-Cevzî'yi eleştirmekte, dolayısıyla İsrâfîl'in vahiy getirmesini savunmaktadır.

Bu kabilden olmak üzere İbn Hacer, Ahmed b. Hanbel'in *et-Târîh* eserinde yer alan, eş-Şa'bî rivayetinden hareketle vahyin fetretinin üç yıl sürdüğünü, bu sürecin el-‘Alağ ile el-Müddeşir surelerinin nüzulünün arasına tekabül ettiğini belirtmektedir. Sonrasında ise Ahmed b. Hanbel'in ilgili eserine atıfla eş-Şa'bî'den gelen rivayeti nakletmektedir.³⁷ İbn Hacer rivayetin İbn Ebü Hayseme (ö. 279/892-93) tarafından muhtasar olarak taḥrîc edildiğini³⁸ ve mürsel olduğunu ifade etmektedir.

İsrâfîl'in getirdiği vahye, şerhinde yer verenlerden bir diğeri ise el-‘Aynî'dir. El-‘Aynî de İbn Hacer gibi vahyin çeşitlerini incelediği satırlarında bu vahiy türünü hem nakletmekte hem de şerh etmektedir: “Yedincisi ise İsrâfîl'in getirdiği vahiydir. Bu vahiy türü eş-Şa'bî'den gelmekte olup İsrâfîl'in, Nebî'nin sorumluluğunu aldığını, O'nunla üç yıl boyunca görüşüğünü, O'na *el-kelemete -mine'l-vahyi- ve's-şey'* getirdiğini, sonra da Cebrâ'îl'in O'nun sorumluluğunu aldığını ifade etmektedir.” Bunların yanı sıra el-‘Aynî, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'ine isnadla rivayetin bir başka metnini daha nakletmektedir.³⁹ Onun rivayeti “sahih bir senetle gelen” kaydını düşerek naklettiği belirtilmelidir. İfadelerine göre el-Vâkıdî ve diğer bazıları, Cebrâ'îl dışında herhangi bir meleğin Hz. Peygamber'le ilgilenmiş olmasına karşı çıkmışlardır. Ancak Ebü Şa'd el-Bağdâdî, “Şeriatte Cebrâ'îl'in, Rasulullah'a kendi lisaniyle indirdiklerinden [Kur'an vahyinden] çok daha fazlası yer almaktadır” demektedir.⁴⁰ Buna göre yukarıda İbnu'l-Mulaḥḥîn'in da benzerini kaydettiği bu ifadeler, İsrâfîl'in getirdiklerinin de şer'î olduklarını ve bir tür vahiy olarak kabul edildiklerini göstermektedir. Zira rivayetin metinleri ve metinlerine idrâc edilen ifadeler de bu görüşü desteklemektedir.

İsrâfîl'in fetret süresince Hz. Peygamber'e getirdiği vahiyden bahseden bir diğer şarih ise el-Kaşallânî'dir. Hz. ‘Âişe'den nakledilen *keyfe ye'tike'l-vahy/vahiy sana nasıl gelirdi*⁴¹ rivayeti üzerinden konuyu değerlendiren

³⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1: 27.

³⁸ İbn Ebü Hayseme'nin, eş-Şa'bî'den gelen metni ihtisâr ederek naklettiği rivayet *Fethu'l-Bârî* de şu lafızlarla yer almaktadır: “Kırk yaşında gönderildi, ondan üç yıl boyunca İsrâfîl sorumlu oldu, sonra da Cebrâ'îl sorumlu kılındı.” Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1: 27.

³⁹ El-‘Aynî, *Umdetu'l-Kâri*, 1: 40.

⁴⁰ El-‘Aynî, *Umdetu'l-Kâri*, 1: 40.

⁴¹ El-Buhârî, *Bed'u'l-Vahy*, 1 (No. 2).

şarih, Hz. Peygamber'in iki vahiy türünü zikretmesinin, vahiylerin bunlarla sınırlı olmasından kaynaklanmadığını söylemektedir. Nitekim ona göre bu rivayette vahyin çoğunlukla geldiği türler zikredilmiştir, diğer bazı vahiyler ise şunlardır: (I) Şâdık ruyâ. (II) Hz. Peygamber'in bi'setin başlangıcında İsrâfîl'in gelmesi. Sahih kanallarla sabit olduğuna göre Rasulullah'ın sorumluluğunu İsrâfîl almış ve üç yıl boyunca O'nu gözetmiştir. Bu süreçte O'na *el-kelime ve's-şey'* getirmiş, süre sonunda da O'nun sorumluluğunu Cebrâ'îl almıştır.⁴²

2.3. Vahyin İndirildiği Dil

İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1566) "Arapça dışındaki herhangi bir dilde vahiy indirilmiş midir?" sorusuna istinaden eş-Şa'bî rivayetinin Aḥmed b. Ḥanbel metnini nakletmektedir. Rivayeti, diğer peygamberlere gelen vahiylerin Arapça dışındaki dillerde indirilmesinin ihtimal dahilinde olduğunu açıklamak üzere delil addetmektedir. Konuyla ilgili "vahiy Arapça dışında herhangi bir dilde indirilmemiştir, peygamberler [vahiy indirildikten sonra] onu kendi dillerine tercüme etmişlerdir." rivayetine ihtiyatlı yaklaşılması gerektiğini, bu konunun tartışmalı olduğunu, nitekim "Arapça konuşan ilk kişi İsmâ'îl'dir." şeklindeki rivayetin de kaynaklarda yer aldığını belirtmektedir. İbn Hacer el-Heytemî bu görüşlerden ikincisini tercih ederek eş-Şa'bî rivayetinin de bu yaklaşıma delil olduğunu söylemektedir. Çünkü rivayette "...İsrâfîl, O'nun lisanıyla Kur'an vahyi indirmemiştir" ibaresi geçmektedir. Buna göre meleklerin farklı dillerde vahiy indirdikleri anlaşılmaktadır. Fakat İbn Hacer el-Heytemî'nin, sözlerinin sonunda bu görüşlerden hangisinin daha isabetli olduğu tercihinde bulunmadığı, sadece Allah Te'âlâ'nın bilebileceğini kaydettiği belirtilmelidir.⁴³

3. Rivayetin Siyer Anlatılarına Etkisi

3.1. Mekke ve Medine Dönemlerinin Süresi

Er-Rebî' b. Ḥabîb (ö. 180/796?) ve İbn Şa'd, eş-Şa'bî rivayetini esas alarak Cebrâ'îl'in on yıl Mekke'de, on yıl da Medine'de olmak üzere yirmi yıl boyunca Kur'an vahyi getirdiğini söylemektedirler. Yirmi üç yıllık risalet döneminin üç yılını ise fetret dönemi olarak kabul etmektedirler.⁴⁴ Zira Aḥmed b. Ḥanbel'in naklettiği bir rivayette Hz. Peygamber'e kırk yaşında nübüvvet verildiği, bunun on yılının Mekke'de, on yılının da Medine'de geçtiği kaydedildikten sonra "geri kalan üç yılın durumu nedir" diye

⁴² El-Kaşşallânî, *İrşâdu's-Şârî*, 1: 59-60.

⁴³ İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ el-Ḥadisîyye*, 151.

⁴⁴ Er-Rebî' b. Ḥabîb, *el-Câmi'u's-Şaḥîḥ (el-Musned)*, 44-45.; Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Şa'd, *eṭ-Ṭabaḳātu'l-Kubrâ*, 1: 161.

sorulacak olunursa “üç yıl boyunca da İsrâfil O’na eşlik etmiştir” cevabının verildiğini aktarmaktadır.⁴⁵ Keza et-Ṭaberî (ö. 310/923) de rivayeti Mekke ve Medine dönemlerinin süresi bağlamında zikretmektedir.⁴⁶ Diğer yandan Ebu’l-Kâşım el-Ka’bî (ö. 319/931), Ebû Ca’fer en-Neḥḥâs (ö. 338/950) ve el-Kaffâl eş-Şâşî (ö. 365/976) de aynı tespitte bulunmaktadır. Ancak rivayetin metnine “Hz. Peygamber İsrâfil’in varlığını hisseder fakat onu görmezdi” şeklindeki şerhi idrâc ettikleri görülmektedir.⁴⁷

el-Muṭaḥḥir b. Tâhir el-Makdisî (ö. 355/966), “Rasulullah’ın bi’seti ve vahyin nüzulü” başlığıyla kaydettiği eş-Şa’bî rivayetini, Mekke ve Medine dönemlerinin süresi ve vahyin başlangıcına dair bilinen ilk hadiseler bağlamında nakletmektedir. Naklettiği metne istinaden onun da Mekke ve Medine dönemlerini 10+10 olmak üzere toplamda yirmi yıl olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Müellifin rivayeti İkrime’den nakletmesi dikkat çekicidir; zira rivayetin eş-Şa’bî’den başka bir raviye isnad edildiği bilinmemektedir. Buradaki metin ile eş-Şa’bî’ye isnad edilen metin arasında dikkate değer bir fark görülmediği de belirtilmelidir.⁴⁸ Diğer yandan el-Beyḥakî, İbn Abdilber (ö. 463/1071) ve Ebû ‘Abdillâh Şemsuddîn ez-Zehebî (ö. 748/1348) de Rasulullah’ın kaç yaşındayken peygamber olarak gönderildiğini araştırdığı bölümde eş-Şa’bî’den gelen rivayete yer vermektedir.⁴⁹ Buna göre onlar da Mekke ve Medine dönemlerinin tarihlendirilmesi ve risaletin başlangıcı noktasında eş-Şa’bî rivayetini esas almışlardır.

İbn Keşîr (ö. 774/1373) aynı bağlamda naklettiği rivayetin isnadının sahih olduğunu söyledikten sonra birtakım açıklamalarda bulunmaktadır. Ona göre Rasulullah’a kırk yaşından sonra üç yıl boyunca İsrâfil eşlik etmiştir, sonra Cebrâ’îl ilgilenmeye başlamıştır.⁵⁰ Öyle ki Rasulullah’ın nübüvveti evvela rüya görmekle başlamış, Hira’da Cebrail tarafından üç defa sıkılmadan⁵¹ sonra İsrâfil vahiy getirmeye başlamış, ondan sonra ise Cebrâ’îl

⁴⁵ Ahmed b. Ḥanbel, *Kitâbu’l-‘İl ve Ma’rifeti’r-Ricâl*, 2: 63.

⁴⁶ Burada et-Ṭaberî’nin eş-Şa’bî rivayetini muhteva bakımından farklılık arz eden diğer rivayetlerle beraber nakletmesi tercihini anlamayı zorlaştırmaktadır, ancak eş-Şa’bî’ye isnad edilen iki senede/metne yer verdiği belirtilmelidir. Bkz. Muḥammed b. Cerîr et-Ṭaberî, *et-Târîḥ*, 2: 386-387.

⁴⁷ Et-Ṭaberî, *et-Târîḥ*, 1: 573, 574; 2: 5, 386, 387, 392.; Ebu’l-Kâşım ‘Abdillâh el-Ka’bî, *Kabûlu’l-Aḥbâr*, 1: 134.; en-Neḥḥâs, *‘Umdetu’l-Kuttâb*, 166.; Muḥammed b. ‘Alî el-Kaffâl, *Şemâ’ilu’n-Nubuuvve*, 109-110.

⁴⁸ El-Muṭaḥḥir b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed’u ve’l-Târîḥ*, 4: 140.

⁴⁹ Ebû Bekir el-Beyḥakî, *Delâilu’n-Nubuuvve*, 2: 132.; İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstî‘âb*, 1: 140.; Ebû ‘Abdillâh Şemsuddîn ez-Zehebî, *Târîḥu’l-İslâm*, 1: 535; *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, 1: 195.

⁵⁰ Ebu’l-Fidâ’ İbn Keşîr, *es-Sîretu’n-Nebeviyye*, 1: 388; 2: 291; *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, 4: 10.

⁵¹ İbn Keşîr burada Hz. ‘Â’işe’nin naklettiği meşhur Hira hadisesinde Rasulullah’ın “ben okuma bilmem” demesi üzerine Cebrâ’îl tarafından üç defa sıkılmasını [*fe-gaṭṭanı*] kastetmektedir. Bkz. El-Buḥârî, *Bed’u’l-Vahy*, 1 (No. 3).

gelmiştir.⁵² Ayrıca İbn Keşir'in ifadelerine göre Ebū Şāme, Hz. 'Â'îşe'den nakledilen Hira hadisinin bu rivayeti nakzetmediğini söylemiştir.⁵³ Bu itibarla İbn Keşir'in ifadelerinden anlaşıldığı üzere o, İsrâfil'in vahiy getirmeye başladığı tarihi 610 yılının Rebi'ul-evvel ayı şeklinde tayin etmiş olmaktadır. Diğer yandan Rasulullah'nın İsrâfil'in varlığını hissettiğine ancak kendisini görmediğine yönelik metinlerin de nakledildiğinden bahsetmektedir. Herhangi bir yorumda bulunmamakla beraber el-Vâkıdî'nin bu rivayeti tenkit ettiğini, et-Ṭaberî'nin ise Mekke döneminin on yıl mı yoksa on üç yıl mı sürdüğü tartışmasını cem' etmek üzere bu rivayetle istişhadda bulunduğunu söylemektedir.⁵⁴

Mekke ve Medine dönemlerinin sürelerine dair rivayetleri İbnu'l-Mulaḳḳın da aynı usulle, yani eş-Şa'bî rivayetiyle istişhadda bulunarak cem' etmektedir.⁵⁵ Öyle ki İbnu'l-Mulaḳḳın, rivayetin Ḥâkim en-Nisâbüri (ö. 405/1014) tarafından sıhhatinin tespit edildiğini, el-Vâkıdî'nin ise tenkit ettiğini söyledikten sonra es-Suheyli'yi eleştirmektedir. Buradaki ifadelerine göre es-Suheyli, Cebrâ'il'in getireceği vahye Rasulullah'ı hazırlamak ve alıştırmak için İsrâfil'in görevlendirildiğini zannetmiştir.⁵⁶ İbnu'l-Mulaḳḳın'ın es-Suheyli'yi eleştirisinin, rivayetin sıhhati veya itibarıyla ilgili olmadığı, te'vil ve yorumuyla ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim şerhinde kaydettiği "Hz. Peygamber'in Vefatı" bâbında, Rasulullah'nın kaç yaşında vefat ettiğine dair nakledilen rivayetlerin ihtilaf ettiklerini söyleyecek kişiye maddeler halinde şu cevabı vermektedir: (I) Mekke'de on yıl vahiy aldığını ifade eden rivayetler vahyin kesintisiz bir şekilde devam ettiği süreyi kastetmektedir. (II) Rasulullah kendisine gelen vahyi üç yıl gizlemiştir (gizli davet dönemi), daha sonra kendisine indirilenleri açığa vurması (açık davet dönemi) emredilmiştir. (III) Vahiy dönemi şâdık ruyâlardan sonra başlamıştır. (IV) Daha önce de ifade edildiği üzere Rasulullah ile ilgilenmesi için önce üç yıl boyunca İsrâfil görevlendirilmiştir. Daha sonra Cebrâ'il Kur'an vahyi getirmiştir ki İbn 'Abbâs'tan nakledilen meşhur rivayete göre Kur'an vahyi de on yıl sürmüştür.⁵⁷ Dolayısıyla vahyin başlama merhalelerini sırasıyla kaydeden İbnu'l-Mulaḳḳın, eş-Şa'bî

⁵² İbn Keşir, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, 1: 388.; Ayrıca bkz. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 4: 10.

⁵³ Ebū Şāme, *Şerhu'l-Ḥadisil-Muktefi*, 77.

⁵⁴ İbn Keşir, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, 2: 291.; Ayrıca bkz. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 4: 515.

⁵⁵ İbnu'l-Mulaḳḳın, *et-Tavdîh*, 20: 137.

⁵⁶ İbnu'l-Mulaḳḳın, *et-Tavdîh*, 20: 137-138.

⁵⁷ İbnu'l-Mulaḳḳın, *et-Tavdîh*, 21: 639-640. Ayrıca şerhinin bir başka bölümünde yine Rasulullah'nın vefatıyla ilişkili olarak eş-Şa'bî rivayetini nakletmektedir. Buradaki metinde ise İsrâfil'in üç yıl boyunca *el-kelime* ve *eş-şey'* getirdiğini, bu meleğin Mikâ'il olduğunun da söylendiğini belirtmektedir. Bkz. İbnu'l-Mulaḳḳın, *et-Tavdîh*, 24: 11.

rivayetini sahih kabul etmenin ötesinde bed'u'l-vaḥy/vahyin başlangıcı, Rasulullah'ın vefatı, Mekke ve Medine dönemlerinin süreleri gibi konuları açıklamak üzere delil olarak kullanmaktadır.

İbn Nâşıruddîn ed-Dımaşķi (ö. 842/1438) Kur'an vahyinin ne zaman başladığı konusunda ilişkili olarak eş-Şa'bî rivayetine yer vermektedir. Burada İbn 'Abbâs'tan nakledilen "Rasulullah kırk üç yaşındayken vahiy indirilmeye başlandı. On yıl Mekke'de, on yıl da Medine'de kaldı. Altmış üç yaşına geldiğinde ise ruhu kabzedildi." rivayetindeki tarihlerin, kesintisiz/peş peşe gelen vahiylerin başlamasını ifade ettiğini söylemektedir. Ona göre eş-Şa'bî rivayetinde de geçtiği üzere *kırk üç yaşından sonra Cembrâ'il O'na eşlik etti*. Bunun delili ise yine İbn Nâşıruddîn ed-Dımaşķi tarafından kaydedildiği üzere İbn 'Abbâs'tan nakledilen "Rasulullah kırk yaşındayken peygamber olarak gönderildi. Mekke'de on üç yıl kaldı ve kendisine vahyedildi. Sonra hicret etmesi emredildi, on yıl da hicrette kaldı. Altmış üç yaşına geldiğinde ise vefat etti." rivayetidir.⁵⁸ Nitekim ikinci rivayetteki *kırk yıl* rakamına, İsrâfîl'in vahiy getirdiği üç yıllık fetret döneminin eklenmesiyle birinci rivayetteki sayı elde edilmektedir. Diğer bir ifadeyle ikinci rivayetteki *on üç yıldan* fetret döneminin çıkarılmasıyla birinci rivayetteki *on yıl* elde edilebilmektedir; dolayısıyla iki rivayet de aynı bilgiyi vermektedir.⁵⁹

İbn Hacer'e gelindiğinde onun, İbn Ebû Ḥayseme ve es-Suheylî'nin bu rivayeti delil getirerek risaletin Mekke döneminin de Medine döneminin de on yıl sürdüğünü iddia eden görüş ile Mekke'nin on üç, Medine'nin on yıl sürdüğünü savunan görüşü cem' etmelerini eleştirdiği görülmektedir. Ona göre söz konusu ihtilafın, burada zikredilen üç yıllık *fetretu'l-vaḥyi* dahil edip etmemeye ilgisi yoktur, çünkü fetret süresi ittifakla bilinmeyip İbn 'Abbâs'tan gün(ler) olduğuna dair rivayet dahi gelmektedir. Kaldı ki İbn Ebû Ḥayseme ve es-Suheylî tartışmasında fetret süresi de dahil edilerek on ve(ya) on üç deniliyor olabilir.⁶⁰ İbn Hacer'in bu ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla kendisi esasen ne eş-Şa'bî rivayetinin şıḥhatini ne de İsrâfîl'in vahiy getirmesini eleştirmiştir. Buradaki eleştirisinin odak noktası; Mekke dönemini on üç yıl addeden rivayet ile on yıl addeden görüşün eş-Şa'bî rivayetiyle cem' edilme usulüdür. Nitekim ilerleyen satırlarda bazılarının

⁵⁸ İbn Nâşıruddîn ed-Dımaşķi, *Câmi'u'l-Âsâr*, 4: 129.

⁵⁹ İbn Nâşıruddîn ed-Dımaşķî'nin naklettiği rivayetler ve diğer yorumları için bkz. İbn Nâşıruddîn ed-Dımaşķi, *Câmi'u'l-Âsâr*, 4: 129-132.

⁶⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1: 27. Ayrıca İbn Hacer, *fetretu'l-vaḥyin* süresi noktasında ifade ettiği bu özet yaklaşımlarını *Kitâbu't-Ta'bir*'de daha geniş olarak ele alacağını belirtmektedir. Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1: 27. Ancak ilgili bölüm üzerine yapılan araştırma neticesinde burada ifade ettiklerinden farklı bir malumata ulaşılammıştır. Bilgi için bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 12: 357-360.

rivayetinde İsrâfîl'in yerine Mikâ'il'in kaydedildiğini, el-Vâkidî'nin mürsel olduğu için rivayeti reddettiğini, ancak kendisinin el-Vâkidî ile aynı kanaatte olmadığını, aynı hükme varmadığını ifade etmektedir.⁶¹ Zira İbn Hacer, *es-Şaḥîḥ*'in *Feḏâilü'l-Kur'ân* kitabının şerhinde "Vahiy, Mekke'de fetret dönemi haricinde on yıl boyunca aralıksız devam etti. Söz konusu fetret sürecinde ise Mikâ'il veya İsrâfîl Hz. Peygamber ile ilgilenmek üzere görevlendirildi, O'na üç yıl boyunca *el-kelime* veya *eş-şey'* ilettiler." görüşünü açıkça zikretmektedir.⁶² Buna göre İbn Hacer, *fetretü'l-vahyin* ve Mekke-Medine dönemlerinin süresi noktasında görüşlerini eş-Şa'bî rivayetine binaen şekillendirmektedir; çünkü *fetret dönemi haricinde on yıl* ifadesinden ve fetret sürecini de üç yıl kabul etmesinden mülhem risaletin Mekke dönemini on üç yıl addettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İbn Hacer'in görüşünü sonradan değiştirdiği, rivayetler arasındaki ihtilafın eş-Şa'bî rivayetiyle tavihini makul karşılayarak bizzat uyguladığı söylenebilir.

Aḥmed b. Ḥanbelî'nin *et-Târîḥ*'ine isnadla eş-Şa'bî rivayetini nakleden İbn Hacer'e mukabil el-'Aynî ise *el-Müsned*'e⁶³ atıfla aynı rivayete yer vermektedir. Burada rivayetin sonunda yer alan *altmış üç yaşındaydı* kaydını göz önünde bulundurarak ve fetret süresini ekleyerek rivayetleri zimnen cem' ettiği düşünülmektedir.⁶⁴ Son olarak es-Suyûtî'nin de İbn 'Abbâs'tan nakledilen rivayeti yorumlamak suretiyle konuyu açıkladığı görülmektedir. İbn 'Abbâs; "Nebî on yıl Mekke'de kalmış kendisine Kur'an indirilmiştir, on yıl da Medine'de" demiştir. Es-Suyûtî'ye göre Nebî nübüvvetinin ilk üç yılından sonra on yıl vahiy almıştır; bu üç yılda ise vahiy kesintiye uğramıştır. Ancak Rasulullah vahiyden tamamen uzaklaşmış da değildir. Çünkü bu süreç boyunca İsrâfîl O'na *el-kelime* ve *eş-şey'* getirmiştir. Sonrasında ise Cebrâ'il ondan sorumlu olmuş ve Mekke'de on yıl boyunca O'na Kur'an'ı indirmiştir.⁶⁵

Netice itibarıyla eş-Şa'bî rivayeti esas alınarak yapılan yukarıdaki değerlendirmelerde görüldüğü üzere Mekke-Medine dönemlerinin tarihlendirilmesi başta Kur'an tarihi ve risalet dönemi olmak üzere çeşitli alanların kapsamına girmektedir. Öyle ki er-Rebi' b. Habîb, İbn Şa'd, et-Ṭaberî, el-Ka'bî, en-Neḥḥâs', el-Ḳaffâl'ın rivayeti risalet dönemiyle ilişkilendirdikleri ve rivayeti esas alarak on yıl Mekke, on yıl Medine, üç yıl da fetret dönemi şeklinde belirledikleri görülmektedir. Keza el-Muṭaḥḥir b.

⁶¹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1: 27.

⁶² İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 9: 4.

⁶³ Eş-Şa'bî rivayeti, Aḥmed b. Ḥanbelî'nin *el-Musned*'inde tespit edilememiştir.

⁶⁴ Bkz. 'Aynî, *Umdetu'l-Kâri*, 1: 40-44.

⁶⁵ Celâlüddin es-Suyûtî, *et-Tevsiḥ 'ale'l-Câmi'i's-Şaḥîḥ*, 7: 337.

Tâhir el-Beyhâkî, İbn Abdilber ve ez-Zehebî rivayete atıf yaparak Rasulullah'ın peygamberliğinin kırk yaşındayken, yani 610 yılında başladığını, ilk üç yılda İsrâfil'in eşlik ettiğini tespit etmektedirler. Devam eden süreçte benzer açıklamalarda bulunan İbn Keşîr'in bu tespitlerle doğru orantılı açıklamalarda bulunduğu görülmektedir. Nitekim onun açıklamalarından İsrâfil'in vahiy getirmeye başladığı tarihin 610 yılının Rebi'ü'l-evvel ayı olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

El-Buḥārî şarihlerinden İbnu'l-Mulaḫḫın'a gelindiğinde onun konuya açılım getirdiği görülmektedir. Öyle ki vahiy döneminin şâdık ruyâlardan sonra başladığını, Mekke'de on yıl vahiy aldığı, bu süreden ayrı olarak üç yıl fetret dönemi yaşadığını, fetret döneminde Rasulullah ile İsrâfil'in ilgilendiğini, İbn 'Abbâs gibi bazı sahabeden gelen rivayetlerin bu bilgilerle örtüştüğünü eş-Şa'bî rivayetini esas alarak ifade etmektedir. İbnu'l-Mulaḫḫın'ın bu açılımının etkisiyle İbn Nâşıruddîn ed-Dımaşķî, İbn Hacer ve el-'Aynî gibi bazı isimler Cebrâ'il'in Rasulullah'a kırk üç yaşındayken kesintisiz bir şekilde vahiy getirmeye başladığını, bunun yirmi yıl sürdüğünü söylemektedirler. Dolayısıyla kırk yaşında vahiy almaya başlayan Rasulullah'ın (el-'Alaḫ Suresinin ilk ayetlerini müteakip) üç yıl boyunca fetret dönemi yaşadığını ve İsrâfil ile beraber olduğunu, on yıl Mekke döneminin on yıl da Medine döneminin sürdüğünü, altmış üç yaşında vefat ettiğini belirlemektedirler. Bütün bu değerlendirmeler ise eş-Şa'bî rivayetinin, Mekke-Medine dönemlerinin tarihlendirilmesiyle ilişkili olmak üzere Rasulullah'ın nübüvvetinin başlangıcı, bed'ü'l-vaḫy, fetret döneminin süresi, kesintisiz vahyin toplam süresi gibi tarihsel verilerin ortaya çıkmasına da etki ettiğini göstermektedir.

3.2. Gizli ve Açık Davet Dönemlerinin Belirlenmesi

Risalet döneminin başlangıcında gizli davet döneminin yaşandığı bilinmektedir. Kaynaklar bu dönemin ne zaman başlayıp ne kadar sürdüğü konusunda ihtilaf etseler de risaletin ilk yıllarında gerçekleştiği genel kabul olmuştur.⁶⁶ Bu itibarla eş-Şa'bî rivayetini gizli ve açık davet dönemlerini belirleme noktasında delil kabul edenlerin değerlendirmeleri kronolojik olarak incelendiğinde İbn Ebū Ḥayseme, el-Ḳaffāl, İbn Abdilber ve İbnu'l-Eşîr'in gizli davet döneminin fetret dönemiyle iç içe seyrettiğini ifade ettikleri görülmektedir. El-Mâverdi'nin ise yine rivayetten hareketle fetret döneminde gizli veya açık davetin henüz başlamadığını çünkü İsrâfil ile

⁶⁶ Gizli davet dönemiyle ilgili bütüncül araştırma için bkz. Mustafa Hocaoğlu-Öznur Hocaoğlu, "Kur'an-Siyer İlişkisi Bağlamında Hz. Peygamber'in Dâvete Başlaması ve Gizli Dâvet Döneminin Mahiyeti," 30-37. <https://doi.org/10.47169/samer.811314>.

görüşmelerin henüz hazırlanma süreci olduğunu söylediği görülmektedir. Öyle ki İbn Ebû Hayseme, İslâm'a giren ilk kimselerin Hz. Ebû Bekir, Hz. Osman, Hz. Ali, Zeyd b. Hârise ve Zübeyr b. 'Avvâm olduklarını belirttikten sonra konuyla ilgili rivayetleri nakletmektedir. Eş-Şa'bî'ye isnadla "İsrâfil Rasulullah'ı üç yıl korumuş/gözetmiştir" diyen müellif, rivayeti açık davetin başladığı dönemi ifade etmek üzere delil addetmektedir. Bu itibarla Allah Te'âlâ'nın Rasulullah'a risaletini duyurmasını emrettiği zamanın üç yılın sonunda başladığını tespit etmektedir.⁶⁷ Keza el-Ğaffâl da Mekke döneminin on yıl kadar sürdüğünü, bunun da açık davet süreciyle başlayıp hicrete kadar geçen süreyi kapsadığını belirtmektedir.⁶⁸ Dolayısıyla İbn Ebû Hayseme ve el-Ğaffâl'a göre gizli davet dönemi, fetret dönemiyle iç içe seyretmiş olmaktadır.

İbn Ebû Hayseme ve el-Ğaffâl'a muhalefet eden el-Mâverdi, rivayeti şerh ettiği *A'lâmu'n-Nubuvve*⁶⁹ adlı eserinde İsrâfil ile görüşmelerin sürdüğü bu üç yıllık zaman diliminde herhangi bir davetin veya yükümlülüğün söz konusu olmadığını söylemektedir. Ayrıca Rasulullah'ın bu dönemde nübüvvet makamını tanıdığını, Allah Te'âlâ'nın ileride göndereceği vahye ve mücadele sürecine hazırlık yapıldığını ifade etmektedir. Ona göre İsrâfil ile görüşme süreci Hz. Muhammed'in nübüvvetle müjdelendiği süreçtir, hazırlık dönemidir, henüz ümmetine ilan edilmiş değildir.⁷⁰ Dolayısıyla Rasulullah fetret döneminden sonra gizli davete başlamıştır, daha sonra açık davet süreci gelmiştir.

İbn Abdilber'e göre ise Hz. Peygamber'e kırk yaşındayken nübüvvet verilmiş, ilk vahiy pazartesi günü gelmiştir. Rasulullah görevini üç yıl veya buna yakın bir süre gizli tutmuş, açık davete başlamamıştır. Daha sonra Allah Te'âlâ O'na dinini izhar etmesini ve davette bulunmasını emretmiş, Rasulullah da bi'setinden üç yıl sonra bunu izhar ederek açık davete başlamıştır. İbn Abdilber bu açıklamalarından sonra eş-Şa'bî'nin "İsrâfil O'nu üç yıl gözetmiştir." dediğini nakletmektedir.⁷¹ Buna göre müellif Rasulullah'ın görevini üç yıl gizli tuttuğuna yönelik bilgiyi eş-Şa'bî rivayetiyle desteklemekte, üç yıllık fetret döneminin gizli davet sürecine tekabül ettiğini ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle İbn Abdilber rivayeti, Rasulullah'ın gizli ve açık davete başladığı zamanları tespit etmek üzere istihdam etmektedir;

⁶⁷ İbn Ebû Hayseme, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 3: 170.

⁶⁸ El-Ğaffâl, *Şemâ'ilu'n-Nubuvve*, 110.

⁶⁹ Müellifin, *el-Hâvi'l-Kebîr* adlı eserinde rivayeti daha kapsamlı bir şekilde şerh ettiği görülmektedir. Ancak oradaki şerhi vahyin aksamını tespit bağlamında olduğundan ilgili başlıkta yer verilmektedir.

⁷⁰ El-Mâverdi, *A'lâmu'n-Nubuvve*, 237.

⁷¹ İbn 'Abdilber, *el-İstî'âb*, 1: 140.

fetret dönemi olan üç yıllık süreç içerisinde gizli davette bulunmuş, üç yılın ardından açık davet dönemi başlamış olmaktadır. İbn Abdilber söz konusu tespitinin ardından rivayetin üç farklı senedle gelen üç farklı metnini de nakletmektedir. Bu yaklaşımının hem rivayetin otantikliğini vurgulama hem de yukarıdaki çıkarımına istişhadda bulunma gayesine matuf olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İbnu'l-Eşîr (ö. 606/1210) de İbn Abdilber ile aynı görüşü paylaşarak eş-Şa'bî rivayetine göre açık davetin üç yılın sonunda başladığını söylemektedir.⁷²

Fetret döneminin gizli davet dönemi içerisinde sayılması gerektiğini söyleyenlerin de açık davet dönemine dahil olduğunu söyleyenlerin de eş-Şa'bî rivayetini delil olarak kullanmaları önemlidir. İbn Ebû Hayseme, el-Kaffâl ve İbnu'l-Eşîr gizli davette bulunulan dönemin fetret dönemine tekabül ettiğini söylerken eş-Şa'bî rivayetini delil getirmektedirler. İbn Abdilber ise fetretten sonra gizli davete, ondan sonra da açık davet başladığını savunurken eş-Şa'bî rivayetini esas almaktadır. Bu durum rivayetin hem sahih kabul edildiğini hem de ifade ettiği geniş anlam çerçevesini yansıtmaktadır.

3.3. Rasulullah'ın Günahlardan Korunması

Eş-Şa'bî rivayetini "şirk ve küfr" bābında kaydeden er-Rebî b. Hābîb, Rasulullah'ın putlara herhangi bir şekilde yaklaşmadığını, nübüvvetinin başlamasından sonra ise hiçbir zaman yalnız bırakılmadığını, her an koruma/gözetim altında olduğunu vurgulamak üzere nakletmektedir. Buradaki ifadelerine göre Rasulullah nübüvvetinden önce Allah Te'âlā'nın yardım ve inayetiyle putlara yaklaşmamış, kırk yaşına geldiğinde nebî olarak görevlendirilince ilk olarak üç yıl boyunca O'nunla İsrāfil ilgilenmiş, nübüvvetine eşlik etmek üzere Cibrîl görevlendirilmiştir. Ona göre Cebrā'îl on yıl Mekke'de, on yıl da Medine'de olmak üzere yirmi yıl boyunca Kur'an vahiy getirmiştir. Müellifin İsrāfil'in herhangi bir vahiy getirmediğini belirtmesinin ise 'herhangi bir Kur'an vahiy' getirmediği anlamına rāci olduğu anlaşılmaktadır.⁷³

3.4. İsrāfil'in Elçiliğine Yönelik Değerlendirmeler

Eş-Şa'bî rivayeti, vahiy çeşitleri ve fetret dönemine dair yadsınamaz bilgiler sunduğu gibi İsrāfil meleğin bir tür vahiy getirmekle görevlendirilen elçi olmasını da ortaya koymaktadır. Nitekim rivayette İsrāfil'in görevlendirildiğine, hatta nübüvvetiyle ilgilenmek üzere görevlendirildiğine

⁷² Mecdüddin İbnu'l-Eşîr, *Cāmi'u'l-Usūl*, 12: 91.

⁷³ Er-Rebî b. Hābîb, *el-Cāmi'u's-Şaḥīḥ (el-Müsned)*, 44-45.

açıkça yer verilmektedir. Dolayısıyla bu bölümde ulemanın, İsrâfîl meleğın [ğayr-i metluv] vahiy getirmekle görevlendirilmesine dair bilgiyi değerlendirmeleri ve rivayetin bu ibaresinin kaynaklara etkisi tespit edilmektedir.

Es-Suyûtî vahyin keyfiyetini *et-Taḥbîr*, *el-İtkân*, *Mu'tereḳu'l-Akrân*, *el-Hâvî* ve *el-Ḥaşâişu'l-Kubrâ* adlı eserlerinde tekrar tekrar izah etmektedir.⁷⁴ Bu eserlerde genellikle es-Suheyli'nin yedi vahiy türünü naklettiğı, bunların içerisinde eş-Şa'bî'ye isnadla İsrâfîl'in vahiy getirmesini de saydığı ve konuyla ilgili rivayetin tam metnine yer verdiği görülmektedir. Ancak *el-İtkân* ve *Mu'tereḳu'l-Akrân* isimli eserlerinde bu bilgilerin yanı sıra İbn 'Asâkir'in (ö. 571/1176) yorumunu da kaydederek İsrâfîl'in görevlendirilmesinin hikmetini belirtmektedir. Ona göre "İsrâfîl'in görevlendirilmesinin hikmeti, kıyamet saatinde bütün yaratılmışlar yok edileceğı zaman şûr üflemele görevli melek olmasıdır. Zira Rasulullah'ın nübüvveti de kıyametin yaklaştığının ve vahyin tamamen kesileceğinin habercisidir."⁷⁵

Es-Suyûtî *el-Hâvî* adlı eserinde ise eş-Şa'bî rivayetine dair beş yaklaşım ileri sürmektedir. Bunlardan ilk üçünü İsrâfîl'in vahiy getirdiğine yönelik bilgiyi desteklemek üzere, diğeri ikisini ise başka rivayetlerle ihtilafa düştüğünü göstermek üzere kaydetmektedir. İlk olarak eş-Şa'bî'den nakledilen rivayeti İbnu'l-Mulaḳḳın'ın tenkit ettiğinin söylendiğini kaydetmektedir. Ona göre İbnu'l-Mulaḳḳın rivayeti tenkit etmemiştir, tenkit ettiğine yönelik nakledilen ibare başkası tarafından idrâc edilmiştir. İkincisi Rasulullah ile ilgilenmek üzere Cebrâ'îl'in görevlendirilmesi veya vahiy meleğının Cebrâ'îl olması, ondan başka bir meleğın de ilgilenmesine/görevlendirilmesine engel değildir; zira hadislerde de geçtiğı üzere Rasulullah'ın yanına da diğeri peygamberlerin yanlarına da gidip herhangi bir sebeple görüşen nice melek vardır. Üçüncüsü bazı âlimlere göre⁷⁶ İsrâfîl'in görevlendirilmesinin hikmeti, onun şûr üflemele görevli melek olmasıdır. Rasulullah kıyamete yakın dönemde gönderilmiştir, O'nun

⁷⁴ Celâluddîn es-Suyûtî, *et-Taḥbîr*, 1: 19, 61; *el-İtkân*, 1: 161-162; *Mu'tereḳu'l-Akrân*, 2: 267; *el-Hâvî li'l-Fetâvâ*, 2: 203; *el-Ḥaşâişu'l-Kubrâ*, 1: 157.

⁷⁵ İbn Asâkir'in eserlerinde böyle bir bilgiye ulaşılammıştır. Ancak es-Suyûtî birden fazla eserinde kaydettiğı için günümüze ulaşmayan bir kaynağı kullanmış olma ihtimaline binaen burada yer almıştır. Ayrıca es-Suyûtî bu ibarenin devamında "İsrâfîl daha önce de Zülkarneyn'i, dünyayı katlama gücüne sahip Ronyavel/Rüniyevel/Rafâyil'i ve ateşin koruyucusu Ḥâlid b. Sinân'ı korumak üzere görevlendirilmiştir." bilgisini de nakletmektedir. Bkz. Es-Suyûtî, *el-İtkân*, 1: 128; *Mu'tereḳu'l-Akrân*, 2: 267.

⁷⁶ Es-Suyûtî'nin diğeri eserleri incelendiğinde "bazı âlimler" ifadesiyle İbn Asâkir'i kastettiğı anlaşılmaktadır. Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, 1: 128; *Mu'tereḳu'l-Akrân*, 2: 267.

bi'seti kıyamet alametlerindedir. İsrâfil'in görevlendirilmesi de bu kıyametin yaklaştığı haberine râcidir. Çünkü İsrâfil'in daha önce hiçbir peygambere gönderilmemesi, sadece Rasulullah'a gönderilmesi bunu göstermektedir.

Dördüncüsü Müslim'in *es-Şahîh*'inde, en-Nesâi'nin *es-Sunen*'inde ve el-Hâkim'in *el-Mustedrek*'inde yer alan bir rivayet, eş-Şa'bî'den gelen rivayetin kabulünü zayıflatmakta, muhtevasına yönelik vehme sebebiyet vermekte, aralarında ihtilaf olduğunu göstermektedir. Rivayete göre Rasulullah Cebrâ'îl ile beraber otururken gökyüzünden bir ses gelmiş, Cebrâ'îl semaya bakmış ve "Bu gelen melek daha önce asla yeryüzüne inmemiştir" demiştir. Bu gelen melek İsrâfil'dir. Daha önce yeryüzüne inmediğinin söylenmesinden dolayı İsrâfil'in fetret döneminde Rasulullah ile ilgilenmek üzere görevlendirildiğinin iddia edilemeyeceği ihsas edilmektedir. Eş-Şa'bî rivayetiyle ihtilafa sebep olan diğer rivayete göre ise İsrâfil Rasulullah'ın yanına gelmiş ve "Ben Rabbinin elçisiyim, istersen kul peygamber, istersen melek peygamber olabileceğini bildirmem için beni Rabbin gönderdi" demiştir. Beşincisi ise Cebrâ'îl'in Rasulullah ile Allah Te'âlâ arasında elçi olduğuna ve vahiyden sorumlu melek olduğuna yönelik diğer rivayetlerin eş-Şa'bî rivayetinin kabulünü zayıflatmasıdır.⁷⁷

Söz konusu maddelerden son ikisine dair benzer yaklaşımın İbn Hacer el-Heytemî tarafından da ileri sürüldüğü, ancak onun da rivayeti tenkit etmek üzere değil konuya dair ihtilaflara temas etmek üzere ifade ettiği belirtilmelidir.⁷⁸ Bu itibarla Müslim, en-Nesâi ve el-Hâkim'in naklettikleri rivayette geçen İsrâfil'in yeryüzüne daha önce gelmediği açıklamasının; İsrâfil'in yeryüzüne Rasulullah'ın nübüvvetinden önce hiç gelmediği şeklinde anlaşılması durumunda eş-Şa'bî rivayetiyle aralarında ihtilaf kalmamaktadır. Nitekim İsrâfil'in elçi olarak görevlendirilmesinin hikmetini ifade eden yaklaşımlar ile ez-Zurkânî'nin açıklamaları bu doğrultudadır.⁷⁹ Eş-Şa'bî rivayetine muhalefet eden beşinci maddeye dair ise Cebrâ'îl'in metluv vahyi getirmek üzere görevli melek olduğunun, ğayr-i metluv vahiy konusunda diğer meleklerin de bu görevi taşıyabileceklerinin söylenmesi bu maddeyle eş-Şa'bî rivayeti arasındaki ihtilafı açıklığa kavuşturmaktadır. Zira yukarıda da geçtiği üzere şeriatte Cebrâ'îl'in getirdiklerinden çok daha fazlasının yer almasına yönelik ifadeler bu açıklamayı desteklemektedir.

⁷⁷ Es-Suyûtî, *el-Hâvî li'l-Fetâvâ*, 2: 203-205.

⁷⁸ İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ el-Hadisîyye*, 129-130.

⁷⁹ Bkz. Ez-Zurkânî, *Şerhu Mevâhibi'l-Ledunniye*, 1: 431-432.

Eş-Şâmî, Rasulullah ile ilgilenmek üzere Cebrâ'îl'den önce İsrâfîl'in gönderilmesine dair özel bâb açarak es-Suyûtî'nin bu delillerine de muhtasar olarak değinmektedir. Ayrıca eş-Şa'bî rivayetinin Aḥmed b. Ḥanbel metnini naklettikten sonra Ebū Şâme'nin konuyla ilgili açıklamalarına⁸⁰ ve es-Suyûtî'nin İbn Asâkir'e isnad ettiği yaklaşıma yer vermektedir. Daha sonra ise eş-Şa'bî rivayetine dair el-Vâkidî'ye isnad edilen tenkidi aktarmakta, ancak "Müsbet olan, menfi olandan önceliklidir; menfi olan bir delile sahipse o zaman menfi olan öncelikli olur" kaidesinden mülhem el-Vâkidî'nin menfi olan görüşünün değil eş-Şa'bî'nin müsbet rivayetinin öncelikli olduğuna işaret etmektedir.⁸¹

İbn Ḥacer el-Heytemî yukarıdaki yaklaşımının yanı sıra "Hz. İsâ yeryüzüne tekrar indiğinde vahiy gelecek mi?" sorusuna istinaden Hz. Peygamber'e isnad edilen "Benden sonra vahiy yoktur"⁸² rivayetini şerh etmektedir. Onun açıklamalarına göre bu rivayet batıldır. Genellikle sadece Cebrâ'îl'in vahiy meleği olduğu ve Rasulullah'ın vefatından sonra bir daha yeryüzüne inmeyeceği telakki edilse de bunun aslı yoktur. Nitekim Cebrâ'îl'in, Medine'yi Deccâl'e karşı koruyacağını ve Rasulullah'ın vefatından sonra çeşitli sebeplerle yeryüzüne indiğini/ineceğini ifade eden rivayetler söz konusu rivayeti nakzetmektedir. Cebrâ'îl'in vahiy getirmekle görevli melek olması da İsrâfîl'in Rasulullah'a gelmesine engel değildir. Eş-Şa'bî rivayetinde İsrâfîl'in Rasulullah'ı üç yıl boyunca gözetmesi bunu doğrulamaktadır, çünkü bu mürsel bir rivayettir. Bununla beraber Şaḥîḥayn'da veya başka kaynaklarda yer alan hadisler vahiy meleğinin Cebrâ'îl olduğunu teyit etmektedirler, fakat bunlar da Cebrâ'îl'in *sefir* olduğunu yani gözetlemekle görevli olduğunu belirtmektedirler. Onun *sefir* olması, Rasulullah'a bir başka meleğin birtakım haberler getirmesine engel değildir; hatta hadislerde de geçtiği üzere İsrâfîl'den başka nice melek çeşitli olaylar akabinde gelmiştir.⁸³ İbn Ḥacer el-Heytemî'nin, bu yaklaşımının yanı sıra 'Arapça dışındaki herhangi bir dilde vahiy indirilmiş midir?' sorusuna istinaden eş-Şa'bî rivayetini delil getirdiği ve bölümün sonunda hangi rivayetin/bilginin daha isabetli olduğunu sadece Allah Te'âlâ'nın bilebileceğini kaydettiği belirtilmelidir.⁸⁴

⁸⁰ Ebū Şâme ve es-Suyûtî'nin açıklamaları için bu çalışmanın 'Vahiy Çeşitleri' başlığına bakınız.

⁸¹ Eş-Şâmî, *Subulu'l-Hudâ*, 2: 230-231.

⁸² Rivayet "Benden sonra nübüvvet (Nebî ve Resûl) yoktur." şeklinde nakledilmektedir. Bkz. Müslim, *Fiten*, 43 (No. 2219).

⁸³ İbn Ḥacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ el-Ḥadisîyye*, 129.

⁸⁴ İbn Ḥacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ el-Ḥadisîyye*, 151.

Diğer yandan eş-Şa‘bî rivayetini şerh eden ez-Zurkânî öncelikle rivayetin metninde geçen *vukkile bihi* ifadesiyle *ķurine* lafzının aynı anlamda olduğunu belirtmektedir. Ayrıca ez-Zurkânî’ye göre *yeterā’e* lafzı Rasulullah’a görünmesi, kendisini göstermesi anlamındadır, *üç yıl* ise meleği [Cebrā’il’i] ilk defa [Hira’da] zahiren görmesinden sonraki üç yıllık süreci kapsamaktadır. Bazılarına göre Rasulullah İsrāfil’i görmemiş, sadece duymuştur. Rasulullah’ın İsrāfil’i görüp görmediğine yönelik ihtilaf; yaklaşımlardan birisinin nübüvvetten öncesini, diğerinin nübüvvetten sonrasını⁸⁵ kastettiğinin söylenmesiyle çözülmektedir. Kaldı ki *görüşme/yeterā’e*, görmeyi gerektirmemektedir, [ortak bir zeminde] buluşuyor olmak kafidir. Diğer yandan İsrāfil’in getirdiği *el-kelemete* Rasulullah’ın zatına hitap eden, sadece O’nunla ilgili olan sözlerdir/bilgilerdir, *eş-şey’* yine sadece O’na öğretilen fiiller ve *ādāb’dır*. İsrāfil’in Rasulullah ile ilgilenmesi ise ihtiyaç duyduğu her şeyi O’nunla beraber yapması anlamındadır.⁸⁶

Sonuç

Muhaddislerin sened ve metnine herhangi bir tenkitten bulunmadıkları eş-Şa‘bî rivayeti, ihtiva ettiği bilgiler ile hem tefsir hem de siyer disiplinlerinin dikkatini çekmektedir. Nitekim rivayet, fetret döneminde ilāhî temasların tamamen kesilmediğini, sanıldığı aksine Rasulullah’ın yalnız kalmadığını, bu dönemde İsrāfil ile temas halinde olduğunu ve birtakım bilgilerin inzāl edildiğini ifade etmektedir. Rivayette *el-kelemete ve’s-şey’* şeklinde tanımlandığı görülen bu bilgilerin O’nun nübüvvetiyle ilgili olduğu, gelen meleğin ‘görevli elçi’ olduğu ve görüşmelerin üç yıl boyunca devam ettiği anlaşılmaktadır. Diğer yandan bu bilgiler metluv vahiy olmadığı için Cebrā’il’in elçiliğiyle değil İsrāfil’in elçiliğiyle bildirilmiştir. Ğayr-i metluv vahiy kategorisinde değerlendirilebilecek söz konusu vahye dair farklı şerh ve değerlendirmelerde bulunulmuşsa da bu vahiyle Rasulullah’a ya “Allah sana Kitāb’ı (Kur’an’ı) ve hikmeti indirmiş...” (4/en-Nisā: 113) ayetinde buyrulan “hikmet”in indirildiği ya da O’nun bilgi, amel ve *ādāb* yönünden tekamülüne yönelik eğitimin/öğretimin verildiği, böylece nübüvvet makamının öğretildiği, görev ve sorumluluklarını kāmil manada yerine getirmesinin sağlandığı genel kabul olmuştur.

Rivayet erken dönemlerden itibaren birçok konunun anlaşılmasında ve birtakım ihtilafların çözümünde kullanılmıştır. Eş-Şa‘bî rivayetinden mülhem ortaya çıkan tefsir meselelerinin; birtakım ayet tefsirleri, Kur’an tarihinde önemli rol oynayan fetret dönemi, Kur’an’ın lafzen/manen indirilmesi ve

⁸⁵ Müellifin “nübüvvetten öncesi ve sonrası” ifadesiyle fetretten öncesini ve sonrasını kastettiği anlaşılmaktadır.

⁸⁶ Bkz. Ez-Zurkânî, *Şerhu Mevāhibi’l-Ledunniye*, 1: 431-432.

‘ulûmu’l-Kur’an’ın temel konularından olan vahiy çeşitleri etrafında toplandığı görülmektedir. Öyle ki “O (Kur’an/vahy) gelmeden aranızda uzun bir süre yaşadım” ayetinde belirtilen “uzun süre”nin ne kadar olduğu, “...Emri gereğince vahyi melekler indirir.” ayetinde bildirilen meleklerin hangileri olduğu, “Kur’an’ı Rûhu’l-ğuds’un indirdiğini söyle” ayetinde buyrulan melek ile “Onu Rûhu’l-emîn indirmiştir.” ayetinde buyrulan meleğin isminin ne olduğu ve aynı melekler olup olmadıkları eş-Şa’bî rivayetinin şehadetiyle anlaşılmasına çalışılmıştır. Keza Kur’an tarihi meselelerinden olan *fetretu’l-vahyin* mahiyeti, hikmeti, süresi, zamanı gibi hususlar ile Rasulullah’a vahyin nasıl iletildiği, elçilik yapan melek(ler), vahiy çeşitleri gibi konuların anlaşılmasında da aynı rivayet esas alınmıştır.

Tefsir ilminin gerek Kur’an tarihi gerekse ayetlerin anlaşılması için yakın temas halinde olduğu siyer disiplini, nüzul dönemine dair bazı anlatılarını eş-Şa’bî rivayetine göre şekillendirmiştir. Elbette müverrihlerin tamamının bu noktada aynı tutum sergilediklerinin söylenmesi mümkün değildir. Ancak araştırılabildiği kadarıyla hatırı sayılır sayıda kişinin ve temsil gücü yüksek isimlerin bu tutumda olması dikkat çekmektedir. Metinde kapsamlı olarak yer aldığı üzere İbn Şa’d, et-Taberî, İbn Nâşiruddîn ed-Dımaşkı gibi isimler bunların başında gelmektedir. Söz konusu müverrihler özellikle Mekke ve Medine dönemlerinin ne kadar sürdüğünü, gizli ve açık davet dönemlerinin ne zaman başlayıp ne zaman sonlandığını eş-Şa’bî rivayetinin şehadetiyle anlamışlardır. Nitekim rivayette fetret döneminin üç yıl sürdüğü bildirilmektedir. Mekke döneminin on yıl sürdüğünü bildiren rivayetler ile on üç yıl sürdüğünü bildiren rivayetler fetret döneminin bu zaman dilimlerinden çıkarılması/eklenmesi ile uzlaştırılmaktadır. Ayrıca rivayetın metinlerinden, müdrec ifadelerinden ve şerhlerinden hareketle bu üç yılın el-‘Alağ Suresinin ilk beş ayetinin indirilmesinden hemen sonra başladığı belirtilmektedir. Bazı müverrihler de fetret döneminin gizli davet süresine dahil olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Dolayısıyla gizli davet döneminin fetret dönemini de kapsadığının kabul edilmesi durumunda bu dönemde ilâhî temasların tamamen kesildiğinin söylenemeyeceği ortaya çıkmaktadır.

Bu noktada belirtilmelidir ki eş-Şa’bî rivayeti üzerine yapılan diğer çalışmalar rivayetın etkilediği konuları kendi bağlamlarında sonuçlandırmış veya meselelerin çözümlerine yönelik önerilerde bulunmuştur. Bu çalışma ise sadece tek veriye, yani eş-Şa’bî rivayetine yönelmiş ve rivayetın şöhet ve etki durumunu ortaya çıkarmıştır. Diğer bir ifadeyle rivayetın, ilişkilendirildiği konuları çözümlenmede etkin rol oynadığını ancak konuların çözümü için tek veri olmadığını tespit etmiştir. Böylece hem diğer araştırmaları desteklemiş hem de

rivayetin erken dönemlerden itibaren şöhret ve itibarını belirleyerek güven kazanmasını sağlamıştır. İfade edilmelidir ki gerek tefsir gerekse siyer anlatılarına etki eden rivayetin bunların yanı sıra başka konuları da şekillendirdiği görülmüş, nispeten sınırlı ve parçalı açıklamalar getirildiğinden bu araştırmaya dahil edilmemiştir. Dolayısıyla hem burada temas edilmeyen tefsir meselelerinin hem de diğer disiplinlerin konusu olan meselelerin sağlıklı sonuçlara bağlanabilmesi için bütüncül araştırmaların yapılması ve farklı disiplinlerin katkılarıyla geliştirilmesi önem arz etmektedir.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support:

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

YZ Kullanım Beyanı / Declaration of AI use:

Yazar, bu çalışmayı oluştururken yapay zeka destekli teknolojileri kullanmadığını beyan etmiştir. / The author declared that no AI-assisted technologies were used in the creation of this article..

KAYNAKÇA

- Akçay, Mustafa. "Vahiyde Fetret Problemi Üzerine Bir İnceleme." *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8:8 (Aralık, 2000): 83-102.
- el-Âlûsî, Şihâbüddin Maḥmūd. *Rûḥu'l-Me'ânî. thk. 'Ali 'Abdulbârî 'Aṭıyye*. 16 c. Beyrüt: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- el-Asḫalânî, İbn Ḥacer. *Fethu'l-Bârî. thk. Muḥibbuddîn el-Ḥatîb*. 13 c. Beyrüt: Dâru'l-Ma'rife, 1959.
- el-Asḫalânî, İbn Ḥacer. *et-Tehzîbu't-Tehzîb*. Ḥaydarâbâd: Meclisu Dâ'iretu'l-Me'ârif, 1908.
- el-Aynî, Bedruddîn. *Umdetu'l-Ḳarî*. 25 c. Beyrüt: Dâru İḥyâi't-Turâsî'l-'Arabî, tsz.
- Bahar, Murat. "Fetretü'l-Vahy Döneminde İsrâfil'in Vahiy Getirmesi Meselesi." *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Haziran 2024): 27-58. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1442622>.
- Bahar, Murat. "İsrâfil'in Fetretü'l-Vahy Döneminde İndirdiği el-Kelimete ve's-Şey' Vahyi." *Amasya İlahiyat Dergisi* 22 (Haziran 2024): 262-291.
- Bahar, Murat. "Kitâbu Bed'i'l-Vahy Örneğinde Sahîh-i Buhârî Şerhlerinin Tefsir İlmi Açısından İncelenmesi." Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2023.
- el-Beyḫakî, Aḥmed b. Ḥuseyin. *Delâilu'n-Nubuvve*. thk. 'Abdulmu'tî Ḳal'acı. 7 c. Beyrüt: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.
- el-Buḫârî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-Şaḫîḫ*. thk. Muḥammed Zuheyr b. Naşr. Byy: Dâru Tavḳi'n-Necât, 2001.

- Ebü Şâme. Ebu'l-Kâşım el-Mağdisî. *Şerhu'l-Ĥadîsî'l-Muktefî fî Meb'ası'n-Nebiyî'l-Muṣtafâ*. thk. Cemâl 'Azûn. Byy: Mektebetu'l-'Amrîni'l-'İlmiyye, 1999.
- el-Heytemî, İbn Ĥacer. *el-Fetâvâ el-Ĥadîsiyye*. Byy: Dâru'l-Fıkr, tsz.
- Hocaoğlu, Mustafa – Öznur Hocaoğlu. "Kur'an-Siyer İlişkisi Bağlamında Hz. Peygamber'in Dâvete Başlaması ve Gizli Dâvet Döneminin Mahiyeti." *Akademik Siyer Dergisi* 3 (2021), 30-37. <https://doi.org/10.47169/samer.811314>.
- 'İrâkî, Zeynuddîn. *Ṭarhu't-Tesrib fî Şerhi't-Taḳrib*. 8 c. Byy: et-Ṭab'tu'l-Mıṣrıyyetu'l-Ķadîme, tsz.
- İbn 'Abdilber en-Nemerî, Ebü Ömer Cemâluddîn. *el-İst'âb fî Ma'rifeti'l-Aṣḥâb*. thk. Aḥmed el-'Alevî-'Abdulkebîr el-Bekrî. 24 c. Mağrib: Vuzâretu 'Umûmi'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1967.
- İbn 'Abdilber en-Nemerî, Ebü Ömer Cemâluddîn. *et-Temḥîd limâ fi'l-Muvaṭṭâ*. thk. 'Ali Muḥammed Mu'avvid-'Âdil 'Abdulmevcûd. 4 c. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1994.
- İbn 'Acibe, Ebu'l-Abbâs. *el-Baḥru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'an'î'l-Mecîd*. thk. Aḥmed 'Abdullâh el-Ķuraşî. Ķâhire: yy., 1998.
- İbn Aḳîle el-Mekkî. *ez-Ziyâde ve'l-İḥsân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*. Şâriḳa: Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 2006.
- İbn Ebü Ḥayseme, Ebü Bekir. *et-Târîḫul-Kebîr*. thk. Şalaḫ b. Fethî. 4 c. Ķâhire: el-Fârûku'l-Ĥadîse, 2006.
- İbn Ḥanbel, Aḥmed. *Kitâbu'l-'İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl*. thk. Muḥammed 'Ali el-Ezherî. 5 c. Byy: Dâru'l-Fâruḳ, 2013.
- İbn Ḥiṣâm, Ebü Muḥammed Cemâluddîn. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. thk. Muṣtafâ eş-Şaḳḳâ. 2 c. Ķâhire: Mektebetu Muṣtafâ el-Bâbil el-Ḥalebî, 1955.
- İbn İshâḳ, Ebü 'Abdillâh Muḥammed. *es-Sîre (Kitâbu's-Siyer ve'l-Megâzî)*. thk. Suheyl Zekkâr. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1978.
- İbn Keşîr, Ebu'l-Fidâ'. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. 'Abdullâh b. 'Abdilmuḥsîn et-Turkî. 21 c. Byy: Dâru Hecer, 1997.
- İbn Keşîr, Ebu'l-Fidâ'. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. thk. Muṣtafâ 'Abdulvâhid. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1976.
- İbn Nâşıruddîn ed-Dımaşḳî, Muḥammed b. 'Abdillâh. *Câmi'u'l-Âsar fi's-Siyer*. thk. Ebü Ya'ḳûb Neş'et Kemâl. 8 c. Byy: Dâru'l-Felâḫ, 2010.
- İbn Şa'd, Ebü 'Abdillâh. *et-Tabaḳātu'l-Kubrâ*. thk. 'Ali Muḥammed Ömer. 11 c. Ķâhire: Mektebetu'l-Ḥancî, 2001.
- İbn Seyyidunnâs, Ebu'l-Feth'. *Uyûnu'l-Eşer*. thk. İbrâhîm Muḥammed Ramaḳân. 2 c. Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1993.
- İbnu'l-Eşîr, Mecduddîn. *Câmi'u'l-Usûl*. thk. 'Abdulḳâdir el-'Arna'ût. 12 c. Byy: Dâru'l-Ḥulvânî, 1972.
- İbnu'l-Mulaḳḳın, Ebü Ḥafs Ömer. *et-Tavdîḫ li Şerhi Câmi'i's-Şaḫîḫ*. 36 c. Dımaşḳ: yy, 2008.
- el-Ka'bî, Ebu'l-Ķâşım 'Abdullâh el-Belhî. *Ķabûlu'l-Aḫbâr*. thk. Ebü 'Amr el-Ḥuseynî. 2 c. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2000.

- el-Ḳaffāl, Ebū Bekir Muḥammed eṣ-Şāṣī. *Şemā'ilu'n-Nubuvve*. thk. Ömer b. Aḥmed. Riyād: Dāru't-Tevḥīd, 2015.
- el-Ḳaṣṭallānī, Ebu'l-'Abbās Şihābuddīn. *İrşādu'ş-Şārī*. 10 c. Byy: el-Maṭba'atu'l-Kubra'l-Emīriyye, 1905.
- el-Ḳurtubī, Muḥammed b. Aḥmed. *el-Cāmi' li Ahkāmī'l-Kur'an*. thk. Hişām Semīr el-Buḥārī. Riyād: Dāru 'Ālemi'l-Kutub, 2003.
- el-Maḳdisī, Muṭahhir b. Tāhir. *el-Bed'u ve't-Tārīḥ*. 6 c. Byy: Mektebetu's-Sekāfeti'd-Dīniyye, tsz.
- el-Māverdi, Ebu'l-Ḥasen 'Ali b. Muḥammed. *A'lāmu'n-Nubuvve*. Beyrūt: Mektebetu'l-Hilāl, 1988.
- el-Māverdi, Ebū'l-Ḥasen 'Ali b. Muḥammed. *el-Ḥāvi'l-Kebīr*. thk. Muḥammed Mu'avvid-'Ādil 'Abdulmevcūd. 19 c. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Müslim, Ebu'l-Ḥasen el-Ḥaccāc. *el-Musnedu'ş-Şaḥīḥu'l-Muḥtaşar*. nşr. Heyet. 7 c. Kāhire: Dāru't-Te'şil, 2014.
- en-Nehḥāş, Ebū Ca'fer. *Umdetu'l-Kuttāb*. thk. Beşşām 'Abdulvehhāb el-Cābī. Byy: Dāru İbn Ḥazm, 2004.
- er-Rebī' b. Ḥabīb, İbn 'Amr el-Başrī. *el-Cāmi'u'ş-Şaḥīḥ (el-Müsned)*. thk. Muḥammed 'İdrīs-'Āşūr Yūsuf. Beyrūt: Dāru'l-Ḥikme, 1994.
- es-Suheyli, Ebu'l-Ḳāşım 'Abdurrahmān. *er-Ravḍu'l-Unuf*. thk. 'Umar 'Abdusselām es-Selāmī. 7 c. Beyrūt: Dāru't-Turāsi'l-'Arabī, 2000.
- es-Suyūti, Celāluddīn. *ed-Durru'l-Mensūr*. 8 c. Beyrūt: yy, tsz.
- es-Suyūti, Celāluddīn. *el-Ḥaşāşiu'l-Kubrā*. 2 c. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz.
- es-Suyūti, Celāluddīn. *el-Ḥāvi li'l-Fetāvā*. 2 c. Beyrūt: Dāru'l-Fikr, 2004.
- es-Suyūti, Celāluddīn. *el-İtkān fi 'Ulūmi'l-Kur'an*. thk. Muḥammed Ebu'l-Faḍl İbrāhīm. 4 c. Kāhire: el-Hey'etu'l-Mışriyyeti'l-'Amme li'l-Kuttāb, 1974.
- es-Suyūti, Celāluddīn. *et-Taḥbīr fi 'İlmi't-Tefsīr*. thk. Fethī 'Abdulkādir Ferīd. Riyād: Dāru'l-'Ulūm, tsz.
- es-Suyūti, Celāluddīn. *et-Tevşīḥ Şerḥu Cāmi'i'ş-Şaḥīḥ*. thk. Rıdvān Cāmi' Rıdvān. 9 c. Riyād: yy, 1998.
- es-Suyūti, Celāluddīn. *Mu'tereḳu'l-Akrān*. 3 c. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.
- eş-Şāmī, Muḥammed b. Yūsuf. *Subulu'l-Hudā*. thk. 'Ādil Aḥmed-Muḥammed Mu'avvid. 12 c. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- et-Ṭaberī, Muḥammed b. Cerīr. *et-Tārīḥ*. 11 c. Beyrūt: Dāru't-Turās, 1967.
- Vural, Faruk. "Sebepleri ve Sonuçları Bakımından Fetret-i Vahiy Meselesi Üzerine Bir İnceleme." *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8:8 (2016): 83-102.
- ez-Zehebī, Ebū 'Abdillāh Şemsuddīn. *Siyeru A'lāmi'n-Nubelā*. 18 c. Kāhire: Dāru'l-Hadīs, 2006.
- ez-Zehebī, Ebū 'Abdillāh Şemsuddīn. *Tārīḥu'l-İslām*. nşr. Ma'rūf. 15 c. Byy: Dāru'l-Ġarbi'l-İslāmī, 2003.
- ez-Zurḳānī, Ebū 'Abdillāh el-Mālīkī. *Şerḥu Mevāhibi'l-Ledunniye*. 12 c. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.
- Zertürk, Hidayet. "Fetretü'l-Vahiy (İslami Vahyin Bir Süreliğine Kesintiye Uğraması)." Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul, 2015.



Gök Cisimleriyle İlgili Ayetleri İslam Öncesi Arap Kültür ve İnançları Çerçevesinde Okumak

ABDULCABBAR ADIGÜZEL

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Marmara University, Faculty of Theology, Türkiye
abdulcabbar.adiguzel@marmara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-5027-8615>

Öz

Bu çalışmada, Kur'an'da yer alan gök cisimlerini konu edinen ayetler, İslam öncesi Arap kültür ve inançları çerçevesinde ele alınmaktadır. Kur'an'da gökyüzü, gök cisimleri ve gök olayları ile ilgili çok sayıda ayet bulunması, bu olguların vahyin nazil olduğu dönemde muhatap kitlede önemli bir karşılığı olup olmadığı sorununun beraberinde getirmektedir. Kur'an'ın astronomi ve meteoroloji alanlarına dair bilimsel malumat vermek gibi bir hedefinin olmamasına rağmen bazı gök unsurlarına sıklıkla yer vermesi, gökyüzüyle ilgili ayetleri dönemin inanç ve kültür yapısı açısından incelemeyi önemli ve gerekli kılmaktadır. Bu sebeple çalışmada, Cahiliye Araplarında gök cisimleriyle ilgili genel durumun tespiti, kısa tasvir ve ayetlerin nazil olduğu tarihî zeminin tasvir edilmesi hedeflenmektedir. Nüzul vasatındaki muhatapların tanrı ve âlem tasavvurunu teşkil eden kozmoloji anlayışı ve inanç sistemleri ile ayetler arasındaki ilişkiye dikkat çekmek amaçlanmaktadır. Bu açıdan çalışma, Kur'an'da *şems*, *kamer*, *şirâ*, *necm/nucüm*, *kevkeb/kevâkib*, *burûc*, *şihâb*, *meşâbih*, *felek* vb. kelimelerin yer aldığı ayetlerle sınırlandırılmıştır. Bununla birlikte *muğayyebât-ı hams* ve yağmur konusuna değinen bazı ayetler, Cahiliye döneminde yıldız kültüne dair bilgi içermesi ve kâhinlerin yıldızlarla ilgili inançları istismarı sebebiyle konu kapsamına dahil edilmiştir. Kur'an'da yer alan bir meselenin anlaşılabilmesi, ekseriya ayetlerin nazil olduğu dönem itibarıyla mütekellim-muhatap ve kelam arasındaki ilişkiye dayalıdır. Bu sebeple çalışmamızda gök cisimleriyle ilgili ayetler, muhatap kitlenin içerisinde bulunduğu kültürel zemin ile Kur'an'ın temel hedef ve söylemleri merkeze alınarak genel bir bütünlük içerisinde sunulmuştur. Muhatapların ayetleri nasıl anlamış olabileceğini ifade etmek üzere İslam öncesi gök cisimleriyle ilgili inançlara dair Cahiliye örf, âdet ve geleneklerine yer verilmiş ve konu, ayetlerin bu zeminle irtibatı kurularak kısa malumatlar sunacak şekilde işlenmiştir. Dolayısıyla çalışma, klasik bir tefsir araştırmasından ziyade, envâ' literatürü başta olmak üzere Cahiliye şiiri, hadis, tarih ve siyer kitâbiyatının sağladığı bilgilerden hareketle gök cisimleriyle ilgili ayetlerin nazil olduğu zemine dair kapsamlı bir yaklaşımı temsil etmektedir. Sonuç olarak çalışma, gök cisimleriyle ilgili ayetlerde Kur'an'ın, genel olarak Cahiliye döneminin politeist ve astrolojik inanışlarını tevhid inancı doğrultusunda tashih ve dönüştürme hedefi taşıdığını ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Gök Cisimleri, Cahiliye, Astroloji, Mitoloji.

Reading the Verses About Celestial Bodies Within the Framework of Pre-Islamic Arab Culture and Beliefs

Abstract

In this study, the verses in the Qur'an about celestial bodies are analysed within the framework of pre-Islamic Arab culture and beliefs. There are many verses in the Qur'an about the sky, celestial bodies and celestial events. This situation has brought along the problem of whether the phenomena related to the sky have an important counterpart in the masses who were the addressees of the revelation at the time of its revelation. The Qur'an does not aim to give scientific information about astronomy and meteorology. However, despite this, the fact that the Qur'an frequently includes some celestial elements makes it important and necessary to analyse the verses related to the sky in terms of the belief and cultural structure of the period. For this reason, this study aims to determine the general situation regarding the celestial bodies among the ignorant Arabs, to describe them briefly and to reveal the historical background on which the verses were revealed. It is aimed to draw attention to the fact that there is a strong relationship between the verses and the cosmological understanding and belief systems that constitute the conception of God and the universe of the interlocutors in the environment of their revelation. In this respect, the study is limited to the verses in the Qur'an in which the words *shams*, *ķamar*, *shi'rā*, *najm/nujūm*, *kawkab/kawākib*, *burūj*, *shihāb*, *maṣābīh*, *falak*, etc. appear. However, some verses that mention the subject of *mughayyabāt khamsa* and rain are included in the scope of the subject due to the fact that they contain information about the star cult in the ignorant period and the exploitation of the beliefs of the diviners about the stars. The understanding of an issue in the Qur'an is mostly based on the relationship between the 'speaker-addressee and the word' as of the period in which the verses were revealed. For this reason, in our study, the verses related to the celestial bodies are presented in a general integrity by centring on the cultural background of the addressee audience and the main goals and discourses of the Qur'an. In order to express how the interlocutors may have understood the verses, the customs and traditions of the pre-Islamic ignorance regarding the beliefs related to the celestial bodies are included and the subject is treated in a way to provide brief information by establishing the connection of the verses with this ground. Therefore, rather than classical exegetical research, the study represents a comprehensive approach to the ground on which the verses related to the celestial bodies were revealed, based on the information provided by the literature of *anwā'*, especially the literature of *anwā'*, *jāhiliyya* poetry, hadith, history, and *siyar*. As a result, the study reveals that the Qur'an, in the verses related to the celestial bodies, generally aims to correct and transform the polytheistic and astrological beliefs of the ignorance period in line with the *tawhīd* belief.

Keywords: Tafsīr/Exegesis, Qur'an, Celestial Bodies, Jāhiliyya, Astrology, Mythology.

Giriş

İnsanoğlu, hayatını sürdürebilmek amacıyla içinde bulunduğu varlık âlemini anlamlandırma ve konumlandırma gayreti içerisinde. İnsanı diğer canlılardan ayıran temel hususiyetlerden biri olarak çocukluk çağından başlayıp bir ömür devam eden bu çaba, müşahede âlemiyle birlikte insanın tasavvur edebileceği tüm alanları kapsamaktadır. Zira insan, hayatta kalabilmek için bir taraftan kendi kabiliyetlerini keşfederek yapabileceklerini belirleme gereksinimi duyarken diğer taraftan içerisinde

bulduğu coğrafya, iklim ve mevsim şartlarını kavramaya ve bu şartlara göre karar verip hareketlerini tayin etmeye ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla üzerinde bulunduğu toprak ve yer şekillerinin imkân ve zorlukları kadar gece ve/veya gündüz temaşa edilebilen gök cisimlerinin hareketleri de öteden beri merakın ötesinde hayatı idame ettirebilmek ve kolaylaştırmak için insanın ilgilendiği hususların başında gelmiştir.

Öte yandan yaşam şartlarını şekillendiren unsurların, çoğu kere dinî inanç ve uygulamalarda da ayrı bir konuma sahip olduğu gözlenmektedir. İnsanın doğrudan temas ettiği dağ, su, ağaç, orman, rüzgâr, toprak gibi unsurlara ve bazı canlılara kutsiyet atfedildiği bilinmektedir. Bununla birlikte bilhassa görüş alanına giren fakat künhüne tam manasıyla vâkif olunmadığı için gizemini koruyan gök cisimlerinin kutsal bir yönü olduğu varsayılmıştır. Yerin gökyüzü tarafından yönetildiği gibi birtakım inanç ve kabullerden hareketle insanlık tarihinden itibaren gök cisimlerinin dinî geleneklerde ayrı bir yeri hep var olagelmıştır. Yağmurun yağıp yağmaması, göl ve nehir sularının yükselip azalması, hava şartlarının soğuyup ısınması, toprağın verim ve bereketinin azalıp artması, iklime bağlı olarak gerçekleşen değişimler, bitki örtüsünden kaynaklanan bölgesel farklılıklar, rüzgarın getirdiği olumlu-olumsuz sonuçlar, hastalıklar, kıtlıklar, doğal olayların/afetlerin yanı sıra dinî, siyasi, toplumsal ve ekonomik gelişmeler gibi insan yaşamını doğrudan veya dolaylı etkileyen durumlar, kozmolojik tasavvurlara bağlı olarak gök cisimleriyle ilişkilendirilmiş ve bu çerçevede belirli ritüeller geliştirilmiştir.

İnsan yaşamına olan tabii etkileri sebebiyle kadim toplumlardan bu yana gök cisimleri, gündelik hayatta olduğu gibi dinî, edebî ve kültürel yaşamda da önemli yere sahip olmuşlardır. Toplumlara tercih ve önceliğine göre bunlardan bazıları ön plana çıksa da gözlemlenebilen gök cisimleri genel olarak ilgi odağı olma özelliğini korumuşlardır. İnsanlara semboller ve burçlar aracılığıyla yazılı mesajlar verdiği inanan yıldızların, her insanın bir yıldızı bulunduğu ve doğumunda onunla birlikte doğup ölümünde de kayıp yok olduğuna ve kimi zaman da ölen insanın gökyüzünde yıldızla dönüştüğüne dair bir inanışa konu olması bakımından ayrı bir hususiyeti vardır. İsimlendirme, inanç, ritüel ve tanımlamalar toplumdan topluma değişkenlik gösterse de bilinen en eski tarihten bu yana yıldızlara gösterilen ehemmiyetin dünya genelinde geniş bir kabul görmesi, dikkatleri dinî açıdan yıldızların nasıl tanımlanıp konumlandırıldığına sevk etmektedir.

İndiği dönem itibariyle muhatap kitesindeki gök cisimlerine dair inanç ve uygulamaların Kur'an açısından incelenmesi, araştırmamızın ana

konusunu teşkil etmektedir. Çalışma, Kur'an'ın yıldızları konu etmekle neyi kastettiği ve nazil olduğu zaman itibariyle muhatapların ayetlerden ne anladığı hususuna yoğunlaşmaktadır. Cahiliye Araplarındaki yıldızlarla ilgili genel durumun tespiti ve ayetlerin nazil olduğu tarihî zeminin tasvir edilmesi hedeflenmektedir. Muhatap kitlenin muhayyilesinde bulunan yıldızlarla ilgili inanç ve kabullere dair Kur'an'ın tashih ve ikame ettiği hususlar belirlenerek Kur'an'ın meseleye bakışıyla ilgili genel bir kanı sunmak ve bu verilerden hareketle ayetler hakkında çıkarımlarda bulunmak amaçlanmaktadır. Bu açıdan çalışmamız, Kur'an'da herhangi bir gezegeni, yıldızı/yıldızları ve yıldız kümelerini tekil ve çoğul formda ifade için kullanılan *necm*,¹ *nucüm*,² *kevkeb*,³ *kevākib*⁴ ve *burūc*⁵ kelimelerinin yer aldığı ayetlerle sınırlandırılmıştır. Bununla birlikte Sirius yıldızını ifade eden *şirā*⁶ ile doğan yıldız anlamına hamledilen *tārık*⁷ kelimeleri ve zaman zaman aynı tabirlerle ifade edildiği için gezegenlerle ilgili anlatılar da çalışmanın kapsamına dahil edilmiştir. Gök cisimleriyle ilgili olması bakımından *şems*, *kamer*, *şihāb*, *meşābih*, *felek*, *hunnas* gibi terimler ve yıldızlarla ilgisi bulunan hususlara, makale sınırlarını korumak amacıyla ana temaya taalluk ettiği kadarıyla temas edilmiştir. Bununla birlikte muğayyebāt-ı hams ve yağmur konusuna değinen bazı ayetler, yıldız kültü ve kâhinlerin yıldızlar aracılığıyla kehânette bulunmaları dolayısıyla konu kapsamına dahil edilmiştir.

Araştırmada ayetlerin nüzul vasatını beyan kabilinden İslam öncesi Araplarda yıldızlarla ilgili inanç ve uygulamaların ortaya konabilmesi için temel kaynaklardan ve modern araştırmalardan istifade edilerek tarihî verilerin izi takip edilmiştir. Bu çerçevede ayetler hakkında bilgi için Muḳātil b. Suleymān (ö. 150/767), Yaḥyā b. Sellām (ö. 200/815), Yaḥyā b. Ziyād el-Ferrā' (ö. 207/822), Ma'mer b. el-Muşennā (ö. 209/824 [?]), 'Abdurrezzāk eş-Şan'ānī (ö. 211/826-27), Ebū Ca'fer eṭ-Ṭaberī (ö. 310/923), Ebū İshāk ez-Zeccāc (ö. 311/923), İbn Ebī Hâtim (ö. 327/938), el-Mâturidî (ö. 333/944) gibi özellikle erken dönem olmak üzere Ebu'l-Kâsım ez-Zemaḥşerî (ö. 538/1144) ve Faḥreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gibi klasik dönemden de konu hakkında bilgi veren müfessirlerin tefsirlerine müracaat edilmiştir.

¹ 16/en-Nahl:16; 53/en-Necm:1; 55/er-Rahmân:6; 86/eṭ-Ṭārık:3.

² 6/el-En'âm:97; 7/el-A'râf:54; 16/en-Nahl:12; 22/el-Ḥac:18; 37/eş-Şâffât:88; 52/eṭ-Ṭur:49; 56/el-Vâkı'a:75; 77/el-Murselât:8; 81/eṭ-Tekvîr:2.

³ 6/el-En'âm:76; 12/Yûsuf:4; 24/en-Nür:35.

⁴ 37/eş-Şâffât:6; 82/el-İnfîtar:2.

⁵ 4/en-Nisâ:78; 15/el-Ḥicr:16; 25/el-Furkân:61; 85/el-Burûc:1.

⁶ 53/en-Necm:49.

⁷ 86/eṭ-Ṭārık:1-2.

Cahiliye dönemiyle ilgili olarak İbn Hişâm (ö. 218/833), Hâlıfe b. Hâyyât (ö. 240/854-55), İbn Hâbib (ö. 245/860), el-Câhız (ö. 255/869), Ya'kübî (ö. 292/905'ten sonra), ez-Zehebî (ö. 748/1348), İbn Hacer el-'Askalânî (ö. 852/1449) gibi isimlerin eserleri başvuru mercii olmuştur. Konunun Cahiliye dönemini ilgilendirmesi, başta İmru'u'l-Kays (ö. 540 dolayları) ve Lebîd b. Rebî'a'nın (ö. 40/660 [?]) divanları olmak üzere pek çok cahiliye şiirine müracaatı zorunlu kılmıştır. Ayrıca Arap kozmolojisi hakkında son derece önemli bilgiler veren Kuţrub (ö. 210/825 civarı), İbn Kuteybe (ö. 276/889), Ebü 'Alî el-Merzûkî (ö. 421/1030), Ebu'r-Reyhân el-Bîrûnî (ö. 453/1061 [?]), el-Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), İbnu'l-Ecdâbî (ö. 470/1077 [?]) gibi isimlerin envâ' türü eserleri temel başvuru kaynakları arasındadır. Bununla birlikte Cahiliye dönemi dinî inanç ve yapısı hakkında bilgi sunan modern araştırmalarla çalışma, zenginleştirilmiştir.

Hemen her konuda olduğu gibi Kur'an'ın yıldızlarla ilgili ayetlerde ne söylediğinin tespit edilebilmesi, muhatap kitlenin ait olduğu çevreyle doğrudan bağlantılı olduğu için muhatapın tahayyülündeki gök cisimleri tasavvuru olabildiğince resmedilmeye çalışılmıştır. Herhangi bir konunun Kur'an'dan hareketle anlaşılabilmesi, ekseriyetle ayetlerin indiği zemin itibariyle mütekellim-muhatap ve kelim arasındaki ilişkiye dayalıdır. Bu sebeple çalışmamızda konu, muhatap kitlenin içerisinde bulunduğu durum ile Kur'an'ın temel hedef ve söylemleri merkeze alınarak genel bir bütünlük içerisinde ele alınmıştır. Kur'an'da gök cisimleriyle ilgili ayetleri nüzul vasatındaki muhatapların nasıl anlamış olabileceğini ifade etmek üzere İslam öncesi yıldızlarla ilgili inanç ve âdetlere dair Cahiliye örf, kültür ve ananelerine yer verilmiş ve konu, ayetlerin bu zeminle irtibatı kurularak ele alınmıştır. Bu sayede ayetlerin indiği dönem itibariyle ne dediği biraz daha anlaşılır hale gelirken ne demediği ve neyi kastetmediği hususu da belirginleşmiş olmaktadır. Dolayısıyla çalışma büyük oranda tefsir ve tarih/siyer kitâbiyâtının sağladığı bilgilerden hareketle gök cisimleriyle ilgili ayetlerin nüzul ortamında karşılık bulduğu zemine dair kapsamlı bir bakış açısı sunmaya odaklanmaktadır.

1. Arapların Gök Cisimleriyle İlişkileri

Eski medeniyetlerin gökyüzü ile ilişkisi günün şartlarına ve ihtiyaçlarına göre tamamen bilimsel bir astronomi ve meteorolojiden ziyade inanç, mitoloji ve ritüellerle temellendirilen dinî bir görünüme sahiptir.⁸ Eski

⁸ Bilinebildiği kadarıyla Sümerlilerden bu yana eski toplumlarda din ve mitoloji astroloji, meteoroloji ve astronomi gibi alanlarla iç içe bir görünüm arz etmektedir. Bu noktada dinin bütün ilimlerin menşei olduğu; mitolojinin de nesilden nesle aktarılan menkıbe ve masallar yardımıyla bir tür yol

dönemler için tanrıların gökyüzünde meskun olduğu; gök cisimlerinin tanrıları, gök olaylarının da tanrıların faaliyetlerini temsil ettiği;⁹ dünyanın gidişatının tanrılar tarafından tayin ve takdir edilip yıldızlara yazıldığı; insanın vazifesinin de yıldızları gözetlemek suretiyle bu manaları çözmek olduğuna dair yaygın ve müşterek bir inançtan bahsedilmektedir.¹⁰ Makrokosmos (*‘ālem-i kebīr*) ile mikrokosmos (*‘ālem-i saġīr*) arasında diyalektik bir ilişki olduğu kabulüne dayanan bu anlayışta insanda/dünyada meydana gelen durumların âlemde, göklerde vuku bulan bir hadisenin de yeryüzünde husule geldiği şeklinde insan ve âleme dair tasavvurun izleri olduğu anlaşılmaktadır.¹¹ Yeryüzünde gerçekleşen olay ve değişimlerin yıldızların konum ve hareketlerine göre zuhur ettiğine yönelik genel söylemin arka planında meleklerin yıldızları yönettiğiyle ilgili inançların etkisi olduğu kaydedilmektedir. Bu inanca göre tanrı meleklerin, melekler yıldızların, yıldızlar da yeryüzünün hakimi ve yöneticisi konumundadır.¹² Bu açıdan Kur’an’da “Allah ile cinler arasında bir soy bağı kurdular” cümlesinde olduğu gibi bazı ayetlerde geçen *cin* ifadelerinin, “melek” anlamına geldiği;¹³ müşriklerin tapınmak suretiyle sözde aracı tanrılardan şefaata umdukları ve şefaata taleplerinin fayda vermeyeceği;¹⁴ taptıklarının tasarruf sahibi olmayıp kendileri gibi birer mahluk olduğu ve Allah’ın emrine boyun eğdikleri¹⁵ konusunda uyarıldıkları yönünde değerlendirmeler de dolaylı olarak yıldızların dinî fonksiyonuna işaret etmektedir.¹⁶

Yıldız ve gezegen kültürüyle ilgili olarak diğer toplumlardakine benzer şekilde Zuhal’i uğursuzluğun (*en-naḥsu’l-a‘zam*), Muşterî’yi uğur ve mutluluğun kaynağı (*es-sa‘du’l-a‘zam*) olarak gördükleri belirtilen¹⁷ Arapların da gök cisimlerine dair zengin bir birikime sahip oldukları iddia edilmektedir.¹⁸ Diğer yandan bu birikimin Babil, Yunan ve Hint astronomisi gibi karmaşık ve detaylı matematiksel bir astronomi yerine içerisinde

göstericilik işlevi gördüğüne yönelik iddialar bulunmaktadır (bkz. Aydın Sayılı, *Matematik, Astronomi ve Tıp*, 23-24, 327).

⁹ Sayılı, *Matematik, Astronomi ve Tıp*, 21.

¹⁰ Annemarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, 56.

¹¹ Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, 285; İlyas Çelebi, *İslam İncancında Gayb Problemi*, 16.

¹² Bilgi için bk. Ebu’l-A‘lâ Mevdûdî, *Hazreti Peygamber’in Hayatı*, 2:46; Çelebi, *İslam İncancında Gayb Problemi*, 17.

¹³ 37/eş-Şâffât:158; 51/ez-Zâriyât:56.

¹⁴ 2/el-Bakara:48, 123, 254; 19/Meryem:87; 20/Tâhâ:109; 34/Sebe’:23; 36/Yâsîn:23; 39/ez-Zumer:44; 43/ez-Zuḥruf:86; 53/en-Necm:26; 74/el-Muddessir:48.

¹⁵ 7/el-A‘râf:190-197; 34/Sebe’:22.

¹⁶ Saadetin Merdin, *Cinler Bağlamında Teolojinin Mitolojiden Arındırılması*, 520-25.

¹⁷ Faḫreddin er-Râzi, *Mefâtiḥu’l-Gayb*, 26:241.

¹⁸ Fuad Sezgin, *İslam’da Bilim ve Teknik*, 2:3.

bulunduğu coğrafyada yaşam şartlarına uyum sağlamak amacıyla gök cisimlerinin doğup batmaları, konum ve hareketleriyle ilgili gözlem ve tecrübeye dayalı empirik bir nitelik arz ettiği ifade edilmektedir.¹⁹ Mevsimleri belirlemek, ticari faaliyetlerini düzenleyebilecekleri takvimleri oluşturmak, meteorolojik olayları tahmin edebilmek, karada ve denizde yön bulmak gibi bazı gerekçelerle gök cisimlerini ve özellikle de gözle görülebildiği kadarıyla yıldızları gözlemledikleri bilinmektedir. Diğer bölgelerden farklı olarak Arabistan'ın sıcak ve kurak kuşakta yer alması sebebiyle büyük kesimi çöl iklimine sahip olduğu için gündüz sıcaklığının yüksek, havanın genellikle bulutsuz ve yıl içerisinde yağışların da oldukça seyrek olmasının doğal bazı sonuçları vardır.²⁰ Nitekim tarım ve hayvancılığın iklim şartlarından olumsuz etkilenmesi bölge insanını civardaki diğer topluluklarla ticarete sevk etmiş; gündüz sıcaklığının yüksek olması da ticaret yolculuklarının gece yapılmasını zaruret haline getirmiştir. Dolayısıyla Arabistan'ın büyük bir kısmı için havanın hep açık ve bulutsuz olması, gök cisimlerini yıl boyunca kesintisiz temaşa etmeye imkân sağlarken çöl şartlarında gündüzün yüksek sıcaklığı da gece yolculuklarda yön tayini açısından gök cisimlerinin konum ve hareketleriyle ilgilenmeyi kaçınılmaz hale getirmiştir.²¹ Gerek uçsuz bucaksız çöl yolculuklarında gerekse uzun menzilli deniz yolculuklarında yol sorabilecek ya da yön tayin etmeye imkan tanıyabilecek başka bir şeyin/kimsenin olmayışı yolculukların gece yapılmasını ve gök cisimlerinin de bu yolculuklarda rehber edinilmesini beraberinde getirmiştir.²² Nitekim Arapların gerek sabit gerekse belirli zamanlarda ortaya çıkan gözle görülebilir pek çok yıldızı tanıdıklarına, yıldızlar hakkındaki bilgileriyle meşhur olduklarına²³ ve yol tariflerini de yıldızlara göre yaptıklarına²⁴ yönelik kayıtlar da arka planında bu tür etkenlere dayanmaktadır.

Nitekim Arapların yıldızlarla yön tayin etmedeki hususiyetleri “yıldızlarla onlar yollarını bulurlar”²⁵ ayetine de yansımıştır. Ayetin

¹⁹ Ahmad Dallal, “Science, Medicines and Tachnology -The Making of a Scientific Culture,” 161. el-Ḥaṭīb el-Bağdādī Hint ve Yunan astronomisine ait bilgilerin insan ömrünü aşacak boyutta olması sebebiyle ihtisarı ihtisarı yapıldığına dair bilgilere yer verir (bkz. el-Ḥaṭīb el-Bağdādī, *el-Kavl fī ilmi'n-Nucūm*, 206-207).

²⁰ Bilhassa Kızıldeniz kıyılarında kış mevsiminde bile sıcaklığın 15 derecenin altına düşmediği kaydedilmektedir (bkz. Kudret Büyükcoşkun, “Arabistan,” *DİA*, 3:250).

²¹ Bilgi için bkz. Daniel Martin Varisco, *Seasonal Knowledge and the Almanac Tradition in the Arab Gulf*, 21-23.

²² Konuyla ilgili değerlendirme için bkz. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2:783.

²³ Neşet Çağatay, *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, 129.

²⁴ Mahmut Esat, *İslâm Tarihi*, 41.

²⁵ 16/en-Nahl:16.

tefsirinde müfessirler, ticari amaçlı çokça sefere çıkan Kureyşlilerin yıldızlarla yön bulma konusunda emsali görülmeyen bir meziyete sahip olduklarına ve bu hasletlerinin şükür sebebi olduğuna işaret etmektedirler.²⁶ Bununla birlikte önceki ve sonraki ayetlerle beraber dikkate alındığında söz konusu ayet temelde gökten inen suyu; ekin ve bitkileri; gece ve gündüzü; güneş, ay ve yıldızları; bitki ve hayvanları; gemileri üzerinde taşıyan denizi; yeryüzünün sarsılmaması için dağları; dağlar arasında bulunan ırmak ve yolları; yollarda kaybolmamak için yön gösteren çeşitli işaret ve yıldızları yaratıp insanoğlunun hizmetine sunanın Allah olduğu (*huvellezi sehħara*) vurgusuna sahip olduğu görülmektedir.²⁷ Aynı vurgu “O, kara ve denizin karanlıklarında yol bulasınız diye (*li-tehtedū bihā*) sizin için yıldızları yaratmıştır.”²⁸ ayetinde de görülmektedir.

Ayetlerde yıldızların yol göstericilik işlevine gönderme yapması bakımından müfessirler, hangi yıldız(lar)ın kastedildiği ve yön tayin etmenin (*ihtidā*) keyfiyeti üzerinde durmuşlardır. En erken Māverdi’de (ö. 450/1058) rastladığımız merfu nitelikli bir haberde İbn ‘Abbās’ın en-Nahl suresi 16. ayeti Hz. Peygamber’e sorduğu ve Hz. Peygamber’in de kible tayini ile birlikte kara ve deniz yolculuğunda yön bulmaya yarayan Cudey yıldızının kastedildiğine yönelik cevap verdiği ifade edilmektedir.²⁹ Bununla birlikte Kelbī (ö. 146/763), Ferrā’ (ö. 207/822) ve et-Ṭaberī (ö. 310/923), Cudey ve Ferḳadān’ın kastedildiğini söyleyerek ayetin taalluk ettiği yıldız sayısını artırmaktadırlar. Suddī (ö. 127/745) ve Muḳātil (ö. 150/767), ayette Şureyyā, Ferḳadān, Benātu Na’ş ve Cudey şeklinde yol tayininde genellikle istifade edilen sabit yıldızların kastedildiğini belirtmekle; Zeccāc ise (ö. 311/923) *necm* kelimesinin tür/cins isim olmasından hareketle bütün

²⁶ Bkz. ez-Zemaḫşerī, *el-Keşşaf ‘an Haḳāiki Ğavāmiḳi’t-Tenzil*, 2:598-599; Faḫreddin er-Rāzi, *Mefātiḫu’l-Ğayb*, 20:10.

²⁷ 16/en-Nahl:10-16.

²⁸ 6/el-En‘ām:97. Benzer vurguya sahip diğer ayetler için bkz. er-Ra’d 13/2; İbrāhīm 14/32-33; el-Ḥac 22/65; Lokmān 31/20; el-Cāsiye 45/12-13. Ez-Zeccāc yıldızların insanlara âmāde ve musahhar kılınmasının yolculuklarda yön bulmak anlamına geldiğini özellikle belirtmektedir (bkz. Ebū İshāḳ ez-Zeccāc, *Me‘āni’l-Ḳur‘ān ve İrābuhu*, 4:199).

²⁹ el-Māverdi, *en-Nuket ve’l-Uyūn*, 3:183; Tāculḳurrā’ el-Kirmānī, *Ğarāibu’t-Tefsīr ve ‘Acāibu’t-Te’vil*, 1:602; et-Ṭabersī, *Mecma’u’l-Beyān fi Tefsīri’l-Ḳur‘ān*, 6:111; el-Ḳurṫubī, *el-Cāmi’ li-Aḳkāmī’l-Ḳur‘ān*, 10:92; Ebū Ḥayyān, *el-Baḫru’l-Muḫīṫ*, 5:467; İbn ‘Ādil, *el-Lubāb fi ‘Ulūmi’l-Kitāb*, 12:35. ‘Alī el-Ḳārī (ö. 1014/1605), yıldızların kible tayini konusunda yegāne vasita olduğunu; şayet yıldızlar olmasaydı insanların kible yönünü bilemeyeceğini ifade etmektedir (bkz. ‘Alī el-Ḳārī, *Mirḳātu’l-Mefātiḫ Şerḫu Mişḳāti’l-Meşābiḫ* 7:2907).

yıldızların bu kapsama dahil olduğunu söyleyerek ayetin çerçevesini geniş tutmuştur.³⁰

Ayrıca Kur'an'da gökyüzünün yüce Allah tarafından yıldızlarla süslenmiş olduğunu belirten ayetler, görünüşüyle hayranlık uyandıran semadaki varlıkları yaratan gücün Allah olduğunu vurgularken zımnen de muhatapların ekseriya gök cisimleriyle hemhâl olduklarını ihlas etmektedir. Bu çerçevede semanın yıldızlarla süslendiğini,³¹ kandillerle bezendiğini,³² yıldız kümeleri olarak burçların yaratılıp seyredenler için güzel bir görünüm arz ettiğini³³ ifade eden ayetlerde yer alan "Biz" vurgusu (*zeyyennā*), temel faktörün Allah olduğunu ifade etmeye yöneliktir. Nitekim gökyüzündeki yıldız kümelerini (*burūcen*), geceyi aydınlatan Ay'ı (*Nūr/munīr*) ve ışık kaynağı olarak Güneş'in (*sirācen/sirācen vehhācen*) Allah tarafından yaratıldığını ifade eden ayetler de (*ce'ale/ce'alnā*) benzer bir temaya sahiptir.³⁴ Semanın gök cisimleriyle süslenmesinden bahseden ayetler, tefsir kitâbiyâtında gökyüzünün geceleri yıldızların ve yıldız kümelerinin gözle görülebilir ışıklarıyla aydınlanmış olmasına hamledilmektedir.³⁵ Bu açıdan Zâriyât suresi 7. ayette geçen *hubuk* kelimesinin de kıyafetin iyi bir dokumayla örülmesi gibi gökyüzünün de yıldızlarla süslenmesi manasında açıklandığı görülmektedir. Bu kapsamda semânın düzen ve intizam içerisinde sıkı bir örgüye sahip olması, güzel bir yaratılış ve görünüm arz etmesi, müşahede edildiğinde göğün insanı cezbeden yönünü ifade etmektedir.³⁶

Ayrıca *meşâbih* şeklinde kandiller ile tarif edilmesi, yıldızların tavana asılan kandiller gibi göğe asılı olduğuna dair bir inancın Araplar arasında var olduğunu göstermektedir. Nitekim miraç hadisesiyle ilgili rivayetler arasında yıldızların meleklerin elindeki nurdan zincirlere bağlı olduğunu bizzat Hz. Peygamber'in göğe yükselişi sırasında müşahade ettiğiyle ilgili bilgiler de yer almaktadır (*mu'allekatun bi-selāsile min nūr fî eydi'l-melâike*).³⁷ Konu hakkında Selmân-ı Fârisî'nin (ö. 36/656?) yıldızların

³⁰ Mukâtil b. Suleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*, 2:462; el-Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'an*, 2:98; Muhammed b. Cerir eṭ-Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, 14:194; eṣ-Şa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 33/16:32-33; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, 2:554.

³¹ 37/eṣ-Şâffât:6.

³² 41/Fuṣṣilet:12; 67/el-Mulk:5.

³³ 15/el-Hicr:16.

³⁴ Bkz. 25/el-Furkân:61; 71/Nüh:16; 78/en-Nebe':13.

³⁵ eṣ-Şa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 22:322-323; ez-Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 4:35; Faḥreddîn er-Râzî, *Mefâtiḥu'l-Ġayb*, 13:82; İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 7:167.

³⁶ eṭ-Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 21:486-489; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l Kur'âni'l-'Azîm*, 7:2387; el-Mâtüridî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, 9:375; eṣ-Şa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 24:512-516.

³⁷ Abdulkâdir el-Meclisî, *Nuzhetu'l-Efkâr fî Şerhi Kurreti'l-Ebşâr*, 1:60.

kandiller gibi gökte asılı olduğu yönünde bir beyanı nakledilirken (*mu'allekatun ke'l-kanādīl*) İbn 'Abbās'tan gelen bir rivayette ise yıldızların bu yönünün mescitteki kandillere benzetildiği görülmektedir (*ke-ta'likī'l-kanādīl fi'l-mesācid*).³⁸ İbn 'Abbās, öğrencisi 'Atā' b. Ebī Rebāh (ö. 114/732) ve Kelbī'den (ö. 146/763) gelen, yıldızların nurdan zincirlerle göğe asılı olduğu (*mu'allekun bi-selāsile min nūr*) ve zincirlerin diğer ucunun da onları sevk ve idare eden meleklerin elinde bulunduğu yönündeki beyanlar da bu inancın tezahürüdür.³⁹

Diğer yandan Tekvîr suresi 15. ayette geçen *hunnese* kelimesinin tefsiriyle ilgili Hz. 'Alî ve İbn 'Abbās tarikiyle gelen rivayette Hz. Peygamber'in Güneş ve Ay dışındaki *Bercis* (Jüpiter), *Zuhal* (Satürn), *Uṭarid* (Merkür), *Behrām* (Mars) ve *Zuhre* (Venüs) şeklinde *el-mütehayyire* olarak bilinen beş gezegenin (*kevākib*) kastedildiğini belirttikten sonra bunlar haricindeki gök cisimlerinin mescitteki kandiller gibi göğe asılı olduğunu ifade etmesi,⁴⁰ kendi yörüngesinde seyir halinde olan yedi gezegenin vahyin nazil olduğu süreçte malum olduğunu göstermektedir. Bu durumda seyyâre olarak hareket halindeki yedi gezegen dışında kalan yıldızların hareketsiz, sabit olduğu düşünülmektedir.⁴¹ Aynı şekilde ayetteki "kolaylıkla akıp gidenlere" (*fe'l-cāriyāti yusran*),⁴² "yörüngelerle donatılmış gök" (*ve's-semāi zāti'l-ḥubuk*),⁴³ "üzerinizde yedi yol yarattık" (*seb'a ṭarāik*),⁴⁴ yörünge (*felek*)⁴⁵ ve yedi gökten (*seb'a semāvāt*)⁴⁶ bahseden ayetlerle Nāziāt suresi 1-5 ayetlerinin seyreden (*el-cevārī*) yedi gezegene hamledilmesi söz konusu

³⁸ Ebū 'Amr ed-Dānī, *er-Risāletu'l-Vāfiye li Mezhebi Ehli's-Sunne fi'l-İ'tikādāt ve Uşulī'd-Diyāne*, 41.

³⁹ el-Vāhidī, *el-Vasīṭ fi Tefsiri'l-Kur'āni'l-Mecīd*, 4:428; ed-Dānī, *er-Risāletu'l-Vāfiye*, 41; Faḥreddīn er-Rāzī, *Mefātiḥu'l-Ġayb*, 31:62; el-Kurtubī, *el-Cāmi' li-Aḥkāmī'l-Kur'an*, 19:228; en-Nuveyrī, *Nihāyetu'l-Ereb fi Funūni'l-Edeb*, 1:63; el-Ālūsī, *Rūḥu'l-Me'ānī*, 7:211, 272; 12:67; 15:9. Eski dönemlerde insanların gökyüzünü çadıra benzettikleri, yıldızların da lambalar olarak gökyüzünü süslediğine ve bazen de kutup yıldızı gibi köşelerde görünen bazı yıldızların gök çadırını ayakta tuttuğuna inanıldığı görülmektedir (bkz. 'Abdullaṭif Harbūṭi, "Astronomi ve Din," 344; Göksu Güner, "Türk Mitolojisi ve İslām Dini Arasındaki Benzerlikler," (yüksek lisans tezi), 72-74).

⁴⁰ eṭ-Ṭaberī, *Tārīḫu'r-Rusul ve'l-Mulūk*, 1:67-68; ed-Dānī, *er-Risāletu'l-Vāfiye*, 41; es-Sem'ānī, *Tefsīru'l-Kur'an*, 6:168.

⁴¹ el-Māturidī, *Te'vilātu Ehli's-Sunne*, 10:434.

⁴² 51/ez-Zāriyāt:3. Bilgi için bkz. es-Sem'ānī, *Tefsīru'l-Kur'an*, V:250; ez-Zemaḥşerī, *el-Keşşāf*, 4:395; el-Beyḍāvī, *Envāru't-Tenzil ve Esrāru't-Te'vil*, 5:234; Nizāmuddīn en-Nisābūrī, *Ġarāibu'l-Kur'an ve Reġāibu'l-Furkân*, 6:184; el-Ḥaṭīb eş-Şirbīnī, *es-Sirācu'l-Munir fi'l-İ'āneti 'alā Ma'rifeti Ba'di Me'āni Kelāmi Rabbina'l-Hakīmi'l-Ḥabīr*, 4:94; Ebussu'ūd Efendi, *İrşādu'l-Aklī's-Selīm ilā Mezāya'l-Kitābi'l-Kerīm*, 8:136.

⁴³ 23/el-Mu'minūn:17. Bilgi için bkz. eṭ-Ṭaberī, *Cāmi'u'l-Beyān*, 21:489; İbn Ebī Ḥatim, *Tefsīru'l-Kur'āni'l-Azīm*, 7: 2387.

⁴⁴ 51/ez-Zāriyāt:7. Bilgi için bkz. el-Vāhidī, *el-Vasīṭ*, 3:286; el-Begāvī, *Meālīmu't-Tenzil*, 3:362; ez-Zemaḥşerī, *el-Keşşāf*, 3:179.

⁴⁵ 21/el-Enbiyā':33; 36/Yāsīn:40.

⁴⁶ 2/el-Bakara:29; 41/Fuṣṣilet:12; 65/eṭ-Ṭalāk:12; 67/el-Mulūk:3; 71/Nūh:15.

gezegenlerin dönem insanı tarafından bilinmekte olduğunu düşündürmektedir.⁴⁷

Keza el-Muddeşşir suresi 30. ayette yer alan “Üzerinde on dokuz vardır” (‘*aleyhā tis‘ate ‘aşer*) ifadesinde yedi gezegen ve on iki burcun toplam sayısının kastedildiğine dair bir ihtimalden bahsedilmesi de ayetin aynı hususla ilişkilendirildiğini göstermektedir.⁴⁸ Dahası gezegenlerin hareketleriyle ilgili matematiksel veriler sunacak kadar detaylı bilgi aktaran Faḥreddīn er-Rāzī,⁴⁹ söz konusu yedi gezegenin İslam öncesi kimi Araplar tarafından bilinmenin de ötesinde, belirli inanç ve ritüeller muvacehesinde ilah olarak kabul edildiğini (*ya‘budūne*); putların bu gezegenlerin ruhlarını temsil ettiğini (*temāsīl*);⁵⁰ meydana gelen her tür hadisenin bu semavi ruhlardan birinin etkisiyle gerçekleştiğini (*bi-rūhin mine'l-ervāhi'l-felekiyye*) ve gezegenlerin iyicil-kötücül gibi hususi özelliklerine binaen bu ruhlar arasında birtakım çekişme ve uyumsuzluklar (*munāza‘a* ve *muşākese*) bulunması sebebiyle oluşan hadiselerin farklılık arz ettiğine inanıldığı yönünde bilgiler vermektedir.⁵¹

2. Gök Cisimleri ile İlgili İnançlar ve Kur'an'a Yansımaları

Kadim toplumların gökyüzü ile ilişkisinde dinî inançların önemli bir etkisi olduğu ve bu inançlara bağlı olarak birtakım ritüellerin geliştiği bilinmektedir. Özellikle politeist bir inanç dünyasına sahip Cahiliye Araplarında gök cisimlerinin hareketleri üzerinden hava ve iklim şartlarıyla ilgili bilgi birikimini ifade eden envā' ilmi gelişmiştir.⁵² Bununla beraber yıldız ve gezegenlerin Araplardaki tanrılar panteonunun da önemli bir yeri ve işlevi olduğu görülmektedir. Bu açıdan yıldız ve gezegenlere dair inançların Araplara nereden geldiği tartışma konusu olmuş ve bu hususta çeşitli görüşler dile getirilmiştir. Hz. İbrāhīm'in Keldānilerden olduğu;⁵³ Arapların yıldızları tanımlamak için kullandıkları isimlerin veya bu isimlerin anlamlarının Keldānilerle örtüştüğü;⁵⁴ dolayısıyla yıldız ve gezegen kültürünü

⁴⁷ Ma'mer b. el-Muşennā, *Mecāzu'l-Kur'an*, 2:284; eṭ-Ṭaberī, *Cāmi'u'l-Beyān*, 24:58; ez-Zeccāc, *Me'āni'l-Kur'an*, 5:277; el-Māverdi, *en-Nuket ve'l-'Uyūn*, 6:192-194; Faḥreddīn er-Rāzī, *Mefātiḥu'l-Ġayb*, 31:28-31.

⁴⁸ el-Māverdi, *en-Nuket ve'l-'Uyūn*, 6:144-145.

⁴⁹ Faḥreddīn er-Rāzī, *Mefātiḥu'l-Ġayb*, 4:164-168.

⁵⁰ Arapların hurma ağacı gibi bazı doğa varlıklarının ruh taşıdığına (animizm) ve Ebū Kubeys Dağı'nın baş ağrısını iyileştirmesi gibi doğadaki bazı varlıkların doğaüstü güçlere sahip olduğuna inandıkları kaydedilmektedir (bkz. Dindi 2017, 70 vd.).

⁵¹ Faḥreddīn er-Rāzī, *Mefātiḥu'l-Ġayb*, 26:241.

⁵² Bilgi için bkz. Muharrem Çelebi, “Envā',” *DİA*, 11:257-258.

⁵³ Esat, *İslām Tarihi*, 26, 41.

⁵⁴ Çağatay, *İslāmdan Önce Arap Tarihi*, 129.

Keldânîlerden tevarüs etmiş olabilecekleri⁵⁵ iddia edildiği gibi gök cisimlerine tapınmanın Arapların iki ana kolundan biri olan güneydeki Kahtânîlerden kuzey Araplarına geçtiği de ifade edilmektedir.⁵⁶ Bilhassa Yemen’de hüküm süren Sebe’ devletine mensup halkın gök cisimlerine tapındığı ve krallığın yıkılıp bölge insanının muhtelif yerlere dağılmasıyla da bu inançların Araplar arasında yaygınlaştığı iddia edilmektedir.⁵⁷

İslam öncesi Araplar puta tapıcılıklarıyla bilinse de aslında bu inançlarının da yıldız ve gezegen kültürüyle doğrudan bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır. Bu çerçevede Lât, ‘Uzzâ ve Ved gibi kutsiyet atfedilen putların ekseriyetle gök cisimlerinin kişileştirilmiş hâlini temsil ettiği ifade edilmektedir.⁵⁸ Putların her birinin kendi ismi olmakla birlikte “Satürn’ün putu” (*şanemu Zuhal*), “Güneş’in putu” (*şanemu’s-Şems*) ve “Jüpiter’in putu” (*şanemu’l-Mufterî*) gibi putların bağlı olduğu yıldız ya da gezegenlerin adıyla anıldığı;⁵⁹ hatta bu minvalde Lât’ın Zuhal, ‘Uzzâ’nın Zuhre ile anıldığı nakledilmektedir.⁶⁰ Dahası müfessir Faḥreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Arapların Güneş ile ilgili putları yine Güneş ile bağlantılı olduğunu düşündükleri altın madeninden yaparak yakut ve elmasla süslediklerini; Ay putlarını da Ay ile bağlantılı olduğunu düşündükleri gümüşten yaptıklarını kaydetmektedir.⁶¹ Bu tür sebeplerle Araplardaki yaygın inancın “putperestlik ve yıldız tapıcılık” olduğu özellikle belirtilmektedir.⁶²

Kur’an’ın indiği Arap coğrafyasında ve Mezopotamya’da kozmik teslis (*sālūsu semāvīy*) olarak isimlendirilen Ay-Güneş-Zuhre şeklinde üçlü bir tanrı sistemi olduğu kaydedilmektedir.⁶³ Bu çerçevede tefsirlerde Hz. İbrâhîm’in Güneş ve Ay’dan önce ilk defa gördüğünde “Rabbim budur!” dediği gök cisminin (*kevkeb*)⁶⁴ ve nûr ayetindeki “cam inciye andıran yıldız” (*kevkebun durriyyun*)⁶⁵ ifadesinden maksadın Zuhre (Venüs) olduğuna

⁵⁵ Muhammed Suheyl Taḥkûş, gök cisimlerine tapınmanın Keldânî bakiyesi olan Sâbiiler aracılığıyla Araplara geçtiğini; ancak Arapların olduğu gibi almayıp iktisadi, zirai ve ticari açıdan kendi kültürleriyle mezcederek Ay, Güneş ve Zuhre yıldızı şeklinde üçlü bir sistem geliştirdiklerini ifade etmektedir (bkz. Muhammed Suheyl Taḥkûş, *Târîhu’l-‘Arab Ḳable’l-İslâm*, 237-238).

⁵⁶ Şevkî Dayf, *el-Aşru’l-Câhiliyye*, 29.

⁵⁷ Muhammed Nu’mân el-Cârim, *Edyânu’l-‘Arab fi’l-Câhiliyye*, 187.

⁵⁸ Şinasi Gündüz, “Cahiliye Dönemi Arap Politeizmine Nebatîlerin Etkileri,” 361.

⁵⁹ Ebû Bekir el-Ceşşâş, *Aḥkâmu’l-Ḳur’ân*, 4:167.

⁶⁰ Ebu’r-Reyhân el-Bîrûnî, *el-Âşâru’l-Bâkiye ‘ani’l-Ḳurûni’l-Ḥâliye*, 244.

⁶¹ Faḥreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ġayb*, 13:30.

⁶² Mehmed Şemseddin Günaltay, *Hurâfeler ve İslâm Gerçeği*, 49.

⁶³ Cevâd ‘Alî, *el-Mufaşşal*, 11:50. Söz konusu kültür, ay tanrısı (Sin, el-Mekah, Amm ve Ved), güneş tanrısı (Şamas/Şems, Afrodit, Suvâ’) ve yıldız(lar) / gezegen(ler) (Aştar/Astar, Venüs vb.) oluşturduğu ifade edilmektedir (bkz. Şevket Yavuz, “Ved,” *DİA*, 42:590).

⁶⁴ 6/el-En’âm:76.

⁶⁵ 24/en-Nûr:35.

yönelik yorumlar da bahis konusu edilen üçlü sistemle ilgili görülebilir.⁶⁶ Ay'ın baba, Güneş'in anne, Zuhre'nin de bu ikisinin çocuğu olarak resmedildiği bu mitolojik sistemde diğer tanrı isimlerinin söz konusu üçlünün sıfatları olabileceği üzerinde de durulmaktadır.⁶⁷ Kinâne ve Kelb gibi kuzey ve güneyin büyük kabilelerinin önemli bir kısmının Ay'a taptığı; mehtaplı gecelerde kara ve deniz yolculuğu sırasında en büyük rehber olarak görüldüğü için Ay'a *el-Ḥakīm, el-Ḳuddūs, eṣ-Şādīk, el-Ādil, el-Mubārek, el-Mu'īn, el-Ḥāmī* gibi vasıflar verildiği; aynı zamanda Ay'ın temsilcisi olarak gördükleri Ved putunu⁶⁸ kutsayıp onun adına oruç tuttukları ve putun etrafında çeşitli ritüeller icra ettikleri; çocuklarına *Abduved* (Vedd'in kulu) ismi verdikleri; bununla birlikte boynuzları hilale benzediği için bazı hayvanları da takdis ettikleri ifade edilmektedir.⁶⁹

Temīm, 'Adī, Şevr, Ḍabbe, Şakīf, Sebe' ve Ḳureyş'ten 'Abduşems oğullarının ise Güneş'e taptukları; Güneş'i sembolize eden oval putlar yaptıkları ve Güneş'le ilişkili olduğunu düşündükleri 'Uzzā'ya ve onun kızları olarak kabul edilen Lāt ve Menāt putlarına taptukları; güneşi temsil eden putların bulunduğu tapınaklarda gün doğumu, gün ortası ve günbatımı sırasında Güneş'e belirli ritüellerde buldukları;⁷⁰ bu çerçevede çocuklarına da *'abd-, emet-, sa'd-, vehb-, 'aṭiyye-, imru-, evs-, naşr-, teym-, zeyd-, 'aiz-, 'avz-, cār-* gibi kelimelerden oluşan tamlamalarla *'Abduşems, 'Abdumenāt, 'Abdulāt, 'Abdul'uzzā, Emetul'uzzā* vb. isimler verdikleri belirtilmektedir.⁷¹ Kur'an-ı Kerim'de "...Güneş'e ve Ay'a secde etmeyin, onları

⁶⁶ İbn Ebī Ḥätim, *Tefsīru'l-Ḳur'āni'l-'Azīm*, 4:1328; 8: 2598; el-Mäturidī, *Te'vilātu Ehli's-Sunne*, 4:134.

⁶⁷ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Cevād 'Alī, *el-Mufaşşal*, 11:50-57.

⁶⁸ Kābil oğullarından Ved, Suvā', Yeğūs, Ye'ūk, Nesr isimli beş kardeşin ölümünden sonra putlaştırdığı ve Kur'an'ın indiği döneme kadar bu putların varlığını koruduğu kaydedilmektedir (bkz. Yavuz, "Ved," 42:589-590). Nitekim bu isimlerin Kur'an'da yer alması da bunu desteklemektedir (Nüh 71/23). Hicaz-Suriye hattında bir ticaret merkezi olan Dumetulcendel'de Kelb kabilesine ait Ved putuna tahsis edilmiş bir mabet bulunduğu kaydedilmektedir (bkz. Ebu'l-Munzir Hişām İbnu'l-Kelbī, *Kitābu'l-Eşnām*, 10; İbn Ḥabīb, *el-Munemmaḳ fī Aḥbāri Ḳureyş*, 327; Ahmet Güner, "Dümetülcendel," *DİA*, 10:1).

⁶⁹ Taḳkūs, *Tārīḫu'l-'Arab Ḳable'l-İslām*, 237-239. Yemenli Maīn devletinin ay tanrısını sembolize eden Ved putu ile Ḥaḍramūt'taki Sin, Sebe'de el-Mekah/İlumkuh, Katabān'da Amm/Melik gibi diğer ay tanrıları arasında irtibat kurulduğu ve bu sebeple bölgedeki kabilelerin kendilerini ay tanrısının çocukları olarak kabul ettiği ifade edilmektedir (bkz. Yavuz, "Ved," *DİA*, 42:590; Hüseyin Algül, "Himyerfler," *DİA*, 18:62).

⁷⁰ "Uzzateyn" olarak da bilinen Lāt ve Menāt, 'Uzzā'nın kızları kabul edilmektedir (bkz. Şevket Yavuz, "Uzzā," *DİA*, 42:268). 'Uzzā kültünün bütün Arap yarımadası ve Mezopotamya bölgesinde değişik isimlerle bilinip tapınıldığı; verimlilik, bereket ve koruculuğuna inanıldığı; bazen tanrı bazen de tanrıca olarak değerlendirildiği; ayrıca Venüs gezegenini temsil ettiği ifade edilmektedir (bkz. Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında -Ortadoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar-*, 75; Gündüz, "Cahiliye Dönemi Arap Politeizmine Nebatilerin Etkileri," 374-5).

⁷¹ Cevād 'Alī, *el-Mufaşşal*, 4:9; 11:16-18, 164, 182; Taḳkūs, *Tārīḫu'l-'Arab Ḳable'l-İslām*, 239-42. Cahiliye Araplarının başta Güneş olmak üzere gök cisimlerine uluhiyet atfetmeleri ve 'Abduşems gibi

yaratan Allah'a secde edin!" (*lā tescudū li'ş-şemsi ve'l-kameri ve'scudū lillāhi'l-lezī ḥalakahunne...*)⁷² manasını ifade eden ayetlerde Güneş ve Ay'ın ayrıca zikredilmesi her iki gök cisminin Cahiliye dönemindeki dinî inancın merkezinde bulduklarına işaret etmektedir.

Güney Araplarında erkek, kuzey Araplarında kız kabul edilen Zuhre'nin de 'Uzzā ve/veya Lāt putu tarafından temsil edildiği kaydedilmektedir.⁷³ Belirli zamanlarda sabah vakti zuhurundan önce adına kurban kesilerek⁷⁴ ve çeşitli ritüellerle yakınlık kesbedildiğine inanıldığı belirtilmektedir.⁷⁵ Ayrıca kimi rivayetlerde Bakara sûresinde bahsi geçen Hârût ile Mârût isminde iki meleğin yeryüzüne indiği, güzel bir kadın suretindeki Zuhre ile karşılaştıkları, işledikleri günahlar sebebiyle meleklerin yeryüzünde cezalandırıldığı, Zuhre'nin ise cezalandırılmak üzere gökyüzüne çıkarıldığı ve yıldızla dönüştüğü şeklinde anlatılagelen hikayeler, Zuhre ile ilgili inançların mitolojik veçesini yansıtmaktadır.⁷⁶ "Kadınlar arasındaki güzelliği Zuhre'nin diğer yıldızlara olan güzelliği gibi" (*ḥusnuhā fi'n-nisā' ke-ḥusni'z-zuhre fī sāiri'l-kevākib*) şeklindeki Arap deyişi de Zuhre'nin dikkat çekiciliğine gönderme yapmaktadır.⁷⁷ Gök cisimlerine yönelik inanç ve ritüellerin Arap coğrafyasında oldukça güçlü bir arka plana sahip olması İslam sonrasında da zaman zaman yıldızlarla ilgili bazı inançların yeniden doğmasını beraberinde getirmiş görünmektedir. Zira gülât-ı Şî'a temsilcilerinden Beyân b. Sem'ân'ın (ö. 119/737) Zuhre yıldızına hizmet edip taptığını, dualarını Zuhre'nin geri çevirmediğini, bütün orduları hezimete uğratacağına dair kendisine vaatte bulunduğunu ve bunu da ism-i a'zam vasıtasıyla yaptığını söylemesi önceki kültürün bir yansıması olarak görülebilir.⁷⁸

Cahiliye Araplarının yıldız ve gezegen kültü, genel olarak Ay-Güneş-Zuhre üçlüsüne dayalı olsa da esasen gök cisimleriyle ilgili tanrılar

isimler kullanmalarının Nebatîlerle benzerlik gösterdiği kaydedilmektedir (bk. Gündüz, "Cahiliye Dönemi Arap Politeizmine Nebatîlerin Etkileri," 361, 376).

⁷² 41/Fuşşilet:37.

⁷³ Taḳkûş, *Tārīḥu'l-Arab Ḳable'l-İslâm*, 242-43; Çelebi, *İslam İnançında Gayb Problemi*, 38; Çağatay, *İslâmdan Önce Arap Tarihi*, 130.

⁷⁴ Ali Osman Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Adetleri*, 212; Fatih Duman, *İslamiyet Öncesi Arap Folklorü ve Kur'an*, 196-97.

⁷⁵ Cevād 'Alî, *el-Mufaşşal*, 11:57. İslam sonrasında da Zuhre'ye bakmanın kalbe sevinç vereceğine inanıldığı ve Hz. Fâtıma ile Zuhre arasında bağlantı kurulduğu görülmektedir (bkz. Ağâh Sırrı Levend, *Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar*, 204).

⁷⁶ Kürşat Demirci, "Hârût ve Mârût," *DİA*, 16:262-264.

⁷⁷ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-'Azîm*, 1:189; eş-Şa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 3:492; İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-'Azîm*, 1:357; Celâlüddîn es-Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, 1:241-245.

⁷⁸ Muḥammed 'Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, 208; Şerafeddin Gölcük, "Beyân b. Sem'ân," *DİA*, 6:28-29.

panteonunun bunlarla sınırlı olmadığı söylenebilir. Bu çerçevede kabilelerin sahip oldukları dinî inanç ve geleneklere göre Güneş, Ay ve Zuhre'nin yanı sıra Jüpiter, Mars, Merkür, Satürn gibi gezegenlere; Şureyyâ, Suheyl, Deberân, Esed gibi belli başlı yıldızlara taptıkları kimi araştırmacılar tarafından ifade edilmektedir. Sözelimi Kinâne, Temîm, Teym, Tasm, Meyşem ve Kureyş'ten bazı kimselerin Deberân'a; Laḥm ve Cüzâm'dan bazılarının Muşterî'ye (Jüpiter); Tay kabilesinin bir kısmının Suheyl ve Şureyyâ'ya (Ülker); Rebi'a ve yine Tay kabilesinden bazı kimselerin Mirzem'e; Esed kabilesinin Uṭârid'e (Merkür); Mekke'li bazı Kureyşlilerin Zuḥal'e (Satürn) ve Aslan takımıyıldızına (*kevkebu'l-esed*) taptıkları kaydedilmektedir.⁷⁹

İnançlar açısından özellikle de parlaklığıyla dikkat çeken Şi'râ (Sirius) yıldızının önemli bir yeri olduğu; Kelb, Kays 'Aylân, Ğassân, Ğaṭafân, Laḥm, Huzâ'a, Hîmyer, Rebi'a ve bazı Kureyşlilerin Şi'râ'ya taptıkları kaydedilse de yeryüzündeki etkisi sebebiyle tanrı olarak kabul etmeyenlerin bile Şi'râ'ya tazimde bulunup onu takdis ettikleri belirtilmektedir.⁸⁰ Ayrıca Şi'râ'nın "konuşan yıldızlar"dan (*mine'l-kevâkibi'n-nâṭiqa*) olduğu kabul edilmekte ve zuhurunda müneccimlerin gayba dair (*muḡayyebât*) birtakım yorumlar yaparak insanları etkilediklerine yönelik bilgiler aktarılmaktadır.⁸¹ Yemenli Mezḥic kabilesinin *Lebbeyke rabbu's-şi'râ ve rabbu'l-lât ve'l-uzzâ* şeklinde telbiye getirdiklerine dair bilgiler,⁸² Şi'râ'nın kutsiyet alanı içerisindeki konumunu yansıtmaktadır.

Hz. Peygamber ilk risalete başladığı dönemde Şafâ tepesinin yakınlarında cehri kiraat ile namaz kıldığı esnada Ebû Cehil'in bundan rahatsızlık duyduğu anlatılmaktadır. Bu olayda Ebû Cehil'in Hz. Peygamber için Allah adına iftirada bulunduğu söylemini dile getirirken Hz. Peygamber'i tahkir amaçlı *İbn Ebî Kebşe* olarak anması dikkat çekmektedir.⁸³ Esasen tarihi şahsiyetine bakıldığında Ebû Kebşe'nin kendi kavminin inançlarına karşı çıkararak Şi'râ'ya ilk tapan kimse olduğu için *Abduşşi'râ* diye isimlendiği ve Kaḥṭânilerin Huzâ'a kabilesine mensup olduğu ifade edilmektedir. Söz konusu Ebû Kebşe'ye ithafen ilk dönemde Kureyşlilerin genel olarak Hz. Peygamber'i bu künye ile zikrettikleri söylene de Hz. Peygamber'in anne tarafından dedesi

⁷⁹ Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal*, 11:57-59; el-Cârim, *Edyânu'l-'Arab*, 187-188; Taḳḳûş, *Târîḫü'l-'Arab Kable'l-İslâm*, 243-244; Hakan Temir, *Arap Yarımadası'nda Kabile Hayatı*, 335; Yavuz Unat, "Yıldız," *DİA*, 43:535; Tefvik Fehd, "İlm-i Felek," *DİA*, 22:127; Mustafa Çağrıncı, "Arap," *DİA*, 43:534-536.

⁸⁰ Mukâtil, *Tefsîr*, 4:166-167; İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Envâ' fî Mevâsimi'l-'Arab*, 46-48; eṭ-Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 22:82-86; el-Mâveridî, *en-Nuket ve'l-'Uyün*, 5:405.

⁸¹ Ebû Ḥayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, 8:165.

⁸² el-Ya'kûbî, *Târîḫü'l-Ya'kûbî*, 1:100; Taḳḳûş, *Târîḫü'l-'Arab Kable'l-İslâm*, 244.

⁸³ eṣ-Şa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 16:508.

Vehb b. ‘Abdumenāf’ın da Ebü Kebşe olarak anıldığı ve bu künye ile anılan başkalarının da bulunduğu görülmektedir.⁸⁴ Ebü Kebşe’nin Şi’rā’yı tercih ederek kavmine muhalefet etmesi ile Hz. Peygamber’in risalet görevi arasında ilişki kurulduğu anlaşılmaktadır. Şi’rā’nın herhangi bir uluhiyet vasfının ve kullar üzerinde tasarruf yetkisinin olmadığı, aksine Allah’ın yarattığı bir gök cismi olduğu hususunun vahyin başladığı ilk yıllarda ima ve ifade edilmesi (*innehū huve rabbu’s-şi’rā*),⁸⁵ Şi’rā’nın uluhiyetine yönelik inançların Araplar arasında yaygın bir kabul gördüğünü göstermektedir.⁸⁶ Nitekim müfessirler de söz konusu ayetin tefsirinde ayetin inişiyle ilgili olarak Arapların inanç ve dinî hayatlarında Şi’rā kültürünün yeri ve önemini ifade eden bilgilere yer vermektedir.⁸⁷

İslâm’dan önceki dönem ve İslâm’ın ilk yıllarına ait Arap şiirinde 300’den fazla yıldız isminin bulunduğu kaydedilmektedir.⁸⁸ Arap kültüründe yalın bir şekilde *en-necm* denildiğinde bile akla gelecek kadar önemli bir yere sahip olan Şureyyâ yıldızının geçtiği 421 şiirden bahsedilmektedir.⁸⁹ Kuşkusuz bu durum yıldızların sadece edebî değeri olduğunu değil, aynı zamanda sosyal ve kültürel hayatta da ayrı bir yere sahip olduğunu göstermektedir. İslam öncesi dönemde hanîfliğiyle bilinen Kıs b. Sâ’ide’nin (ö. 600) hitabesinde yıldızlar ve burçlara yapılan göndermelerle⁹⁰ birlikte Cahiliye şiirlerinde gök cisimlerine sıklıkla yapılan atıflar da bu hususu desteklemektedir.⁹¹ Bununla birlikte sadece şiir ve edebiyatta değil, toplumsal hayatta da yıldızların etkisi görülmektedir. Sözelimi “parlak yıldız, gezegen” manasına gelen Kevkeb’in isim olarak da kullanıldığı ve bu çerçevede *Benî Kevkeb* (Kevkeb oğulları) kabilesinin bulunması da bu kültürün bir yansımasıdır.⁹² Kezâ Hz. Peygamber’in annesinin mensup olduğu kabile adının Benî Zuhre olması ve

⁸⁴ İbn Hâbib, *el-Muhabber*, 129.

⁸⁵ 53/en-Necm:49.

⁸⁶ ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 5:77; eş-Şa’lebi, *el-Keşf ve’l-Beyân*, 25:174; ‘Abdulkâhir el-Curcânî, *Dercu’d-Durer fi Tefsiri’l-Ây ve’s-Suver*, 4:1579; ez-Zemaşşeri, *el-Keşşâf*, 4:428-429; Ebü Hâyân, *el-Bahrul-Muḥîṭ*, 8:165; Muhammed et-Tâhir b. ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve’t-Tenvîr*, 27:152-153.

⁸⁷ Bkz. es-Sem’ânî, *Tefsiru’l-Kur’ân*, 5:302; es-Suyûtî, *ed-Durru’l-Menşûr*, 7:665.

⁸⁸ Sezgin, *İslam’da Bilim ve Teknik*, 2:3. Emevîler döneminde Batı Ürdün’de h. 85–127 / m. 705–744 yılları arasında inşa edildiği belirtilen Kusayru Amre sarayının kubbesinde burç sembolleri, ekliptik koordinatlar ve ekvatorla beraber 400 civarında yıldızın yer aldığı bir gök haritasının bulunması bölgede yıldızlarla ilgili önemli bir tecrübe ve farkındalığın olduğunu göstermektedir (bkz. Engin Beksaç, “Kusayru Amre,” *DİA*, 16:461-462).

⁸⁹ Fehd, “İlm-i Felek,” *DİA*, 22:126. Bir örnek için bkz. “Birlik olma konusunda Şureyyâ gibiydik / Benâtu Na’s gibi dağılıp gittik” (bkz. en-Nuveyrî, *Nihâyetu’l-Ereb*, 1:64).

⁹⁰ İbn Hişâm, *et-Ticân fi Mulûki Himyer*, 125.

⁹¹ Örnek olarak bkz. İmru’l-Kays, *Divân*, 113, 125, 130, 137, 244, 253; Lebîd b. Rebî’a, *Divân*, 16, 21, 22, 25, 26, 40, 50, 56, 103, 107, 111, 122, 133 vb.

⁹² Cevâd ‘Alî, *el-Mufaşşal*, 2:172.

kabilenin ismini Zuhre b. Kilâb'dan almış olması gibi Merkür (*Benî Uṭārid*), Yay burcu (*Benî'l-Kavs*), Güneş (*Benî Şems*) ve Ay (*Benî'l-Ḳamer*) gibi gök cisimlerine ait isimlerin de şahıs ve kabile adı olarak kullanıldığı görülmektedir.⁹³

Kur'an-ı Kerim'de kevnî ayetlerle ilgili genel olarak yerde ve gökte bulunan varlıkların Allah'ın birer eseri olduğu, Allah'ın varlığının ve birliğinin delilini teşkil ettiği ve kâinatı insanların hizmetine sunanın Allah olduğuna yönelik bir vurgu görülmektedir. Bu vurgu, Kur'an'da konu edilen hemen tüm hususlarda görüleceği gibi yıldızlarla ilgili ayetlerde de kendini göstermektedir. Allah'ın Şi'râ'nın Rabbi olduğunun altının çizilmesi gibi yıldızın Allah'a secde ettiği veya kendisi için tayin ve takdir edilen yaratılış gayesini yerine getirdiğine yönelik ayetler de aynı temaya sahiptir.⁹⁴ Güneş, Ay ve yıldızları yaratanın Allah olduğu ve bunların Allah'ın emir ve takdirine boyun eğip O'nun hükmü uyarınca hareket ettikleri (*muşahharātun bi-emrih*);⁹⁵ keza gökteki yıldız kümeleri olarak burçları yaratan yegane varlık olarak Allah'ın en yüce ve en cömert olduğu (*ce'ale fi's-semâ'i burücen*)⁹⁶ mealindeki ayetler, muhatap kitlenin Allah ve uluhiyet tasavvurundaki problemleri alanlara işaret etmektedir.

Öte yandan Cahiliye Arapları her tür nimet, zenginlik ve imkânların gök cisimleri ve diğer tanrılarla bağı olduğuna ve onlar aracılığıyla kendilerine takdir ve ihsan edildiğine inanmaktadırlar. Bu sebeple kabilenin koruyucusu ve yardımcısı olarak telakki ettikleri tanrılarını memnun etmek adına sahip oldukları mahsul, hayvan ve diğer mal varlıklarını söz konusu gök cisimleri ve onların uzantısı olan tanrılarına adanmışlardır.⁹⁷ Bu tür inançlardan hareketle bazılarının putlar aracılığıyla bazılarının da herhangi bir aracı olmaksızın kendilerini Allah'a yakınlaştırması umuduyla gök cisimlerine tapmaktadırlar. Bu kapsamda yıldızları tazim eden çeşitli ibadet türleri, münacat etme vazifesi gören dua ve niyazlar, hac ibadeti, itikaf, kurban, tütsü ve efsun yapmak gibi birtakım ritüeller geliştirmişlerdir.⁹⁸

Sadece ibadet ve iyilik temennileriyle değil; şer, kötülük, keder, hastalık, uğursuzluk, kıtlık ve doğal afetlerden sakınıp sığınmak gibi amaçlarla gök

⁹³ Ḥalife b. Ḥayyât, *Ṭabakât*, 90, 336.

⁹⁴ 55/er-Raḥmân:6; 22/el-Ḥac:18. En küçük varlıktan gezegenlere kadar cümle mahlukatın kendisine takdir edilen görevini yerine getirmesinin Allah'a secde etme anlamına geldiği kabul edilmektedir (bkz. Kindî, *Felsefi Risâleler*, 229-231).

⁹⁵ 7/el-A'râf:54; 16/en-Nahl:12.

⁹⁶ 25/el-Furkân:61.

⁹⁷ Mevdüdü, *Hazreti Peygamber'in Hayatı*, 2:26.

⁹⁸ Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal*, 11:57; el-Cârim, *Edyânu'l-'Arab fi'l-Câhiliyye*, 186.

cisimlerine tazim edildiği görülmektedir.⁹⁹ Bilhassa ferahlık, selamet ve zenginliği ifade eden Şureyyā (Ülker) takımyıldızı Arapların muhayyilesinde semanın süsü (*zeynu's-semā'*) ve en güzel yıldızı (*aḥsenu'n-necm*) olarak kabul görmüştür.¹⁰⁰ Bu sebeple Şureyyā'nın semada olması güven, huzur, sağlık ve bereketin vesilesi olarak görülürken zevalinden doğumuna kadar geçen sürenin uğursuz olduğuna, bu zaman zarfında hastalıkların zuhur ettiğine, insan sıhhatinin, hayvanların, ekin ve meyvelerin zarar gördüğüne inandıkları kaydedilmektedir. Tabību'l-'Arab olarak bilinen Hāriş b. Kelede'nin (ö. 13/634) Şureyyā takımyıldızının batıp doğduğu bu süreyi emniyetle geçirenin yıl boyu selamette olacağına dair beyanı bu inancın yansımasıdır. Aynı zamanda Hāyber Yahudilerinin de Şureyyā'nın batıp doğduğu bu sürede Hāyber'i terk edip yükseklere çıktıkları, şarap içmek ve sarımsak yemekle korunduklarına dair bilgilere bakılırsa Şureyyā'ya dair inançların bu coğrafyada yaygın bir hâl aldığı anlaşılmaktadır.¹⁰¹

3. Yağmurla İlgili Ayetlerin Yıldız İnançlarıyla İlgisi

Cahiliye dönemi Arapların temel hususiyetlerinden bir diğeri yıldızlara bakarak havanın soğuyacağına ya da yağmurun yağıp yağmayacağına dair tahminde bulunmaktır.¹⁰² Hava şartlarını ilgilendirmesi bakımından konu mahza meteorolojik bir tecrübe olarak addedilebilir gibi görünse de durum yıldız kültüründen bağımsız değildir. Zira Suheyl yıldızının soğuk havayı getirdiğine inandıkları ve bu manada "Suheyl doğdu, gece soğudu" (*ṭala'a suheyl ve berade'l-leyl*) türünden deyişleri nakledilmektedir.¹⁰³ Suheyl yıldızının doğduğu sırada çölün kavurucu sıcaklığının biraz daha düşük seviyelere inip havanın serinleşmesi, Cahiliye Araplarını Suheyl yıldızının soğuk ve sıcaklığı yönettiği inancına sevk etmiş görünmektedir. Bir Arap şiirinde "Suheyl sıcak rüzgâr ve felaket getirdi / Ümitliydim oysa ama fayda etmedi" manasında yer alan ifadeler de bu inancı yansıtmaktadır.¹⁰⁴ Hâsan el-Başrî'nin (ö. 110/728), Suheyl'in sıcaklığı götürüp soğuk havayı getirme yetisinin bulunmadığını söyleyerek bu inancın yanlışlığına dair beyanda

⁹⁹ Ebū 'Alī el-Merzūkī, *el-Ezmine ve'l-Emkine*, 132; el-Ḥaṭīb el-Bağdādī, *el-Kavl fī 'İlmi'n-Nucūm*, 179; Çelik, *İslam'ın Kabul ve Reddettiği Halk İnançları*, 79.

¹⁰⁰ İsmâil Hakkî el-Bursevî, *Rūḥu'l-Beyân*, 9:209.

¹⁰¹ İbn Kuteybe, *el-Envā' fī Mevāsimi'l-'Arab*, 30-31; Ebū Mañşūr el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luġa*, 3:16; İbnu'l-Ecdâbî, *el-Ezmine ve'l-Envā'*, 136-37; İbn Manzūr, *Lisānu'l-'Arab*, 13:520.

¹⁰² İslam öncesi ve erken İslam döneminde yağmurun zamanları ve yağmura dair terminoloji hakkında araştırma yapan Daniel Varisco, bazı yıldızların semada yükselişi veya konumlarının yağmurun zamanını, rüzgârın yönünü, tarım, hayvancılık ve avlanma dönemlerini tespit etmede belirleyici olduğu sonucuna ulaşmıştır (bkz. Daniel Martin Varisco, "The Rain Periods in Pre-Islamic Arabia," 251-66).

¹⁰³ Muḥammed b. el-Musteni'r el-Ḳuṭrub, *el-Ezmine ve Telbiyetu'l-Cāhiliyye*, 26.

¹⁰⁴ İbn Kuteybe, *el-Envā' fī Mevāsimi'l-'Arab*, 155 (قد كنت أرجو نفعه فما نفع) (جاء سهيل بالحرور والفرح ... قد كنت أرجو نفعه فما نفع).

bulunması, konuyla ilgili inançların İslam sonrasında da kimi çevrelerde varlığını koruduğunu göstermektedir.¹⁰⁵

Keza yağmurun tamamen yıldızların hareketleriyle ilgili bir hadise olduğunu düşünmeleri, yıldızın semada yükselmesi (*nuhūd*) ya da kaybolmasının (*sukūt*) yağmura denk gelmesi sebebiyle¹⁰⁶ yağmurun arkasındaki asıl gücün yıldız olduğunu sanmaları (*fi'lu'n-necm/hiye'l-fā'ile*), yağmurun yağıp yağmaması ve nereye ne kadar yağacağı hususunun yıldızların kararına bağlı olduğuna inanmaları, zaman zaman yağmuru Zuhre ve Şureyyā gibi gök cisimlerinden yahut onları temsil eden putlardan talep etmeleri gibi durumlar işin dinî boyutunu göstermektedir.¹⁰⁷ Nitekim kaynaklarımızda yer alan sıcak ve kurak bir zamanda Hz. Peygamber'in duası neticesinde yağın bir yağmur hadisesine dair bilgiler, bu hususta dikkat çekicidir. Kimi rivayetlerde Hz. Peygamber'in yağacak yağmuru insanların yıldızlara isnat edip küfre düşeceğinden endişe ettiği; ancak yıldızların yağmur gönderme zamanının geçtiği söylenince de namaz kılıp dua etmesi neticesinde yağmurun yağdığı ve bu olayı bazı kimselerin yine de yıldızlarla ilişkilendirdiği anlatılmaktadır.¹⁰⁸ "Size verilen rızka inkârla mı karşılık veriyorsunuz?"¹⁰⁹ ayetinin sebab-i nüzulü olarak anlatılan bu olayın yaşandığı gecenin sabahında Hz. Peygamber'in yağmuru Allah'ın lütfettiğini söyleyenlerin yıldızı inkâr edip Allah'a iman etmiş olduklarını (*âmene bî/billâh ve kefera bi'l-kevkeb/bi'n-necm*), yağmuru yıldızın gönderdiğini söyleyenlerin de yıldızla iman edip Allah'ı inkâr etmiş olduklarını (*âmene bi'l-kevkeb/bi'n-necm ve kefera bî/billâh*) keskin bir şekilde beyan ettiğine yönelik rivayetler bulunmaktadır.¹¹⁰ Bu tür rivayetler, yağmur olgusunun yıldızlara olan inançlarla güçlü bir arka planı olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca yıldız-yağmur ilişkisinin, Allah'a iman ve Allah'ı inkâr olgusunun muadili ve mukabili olarak "yıldızla iman" ve "yıldızla inkâr" şeklinde resmedilmesi, konunun Cahiliye Araplarında müesses bir inanç formuna sahip olduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Hz. Peygamber'in yıldızlardan yağmur temennisinde bulunmayı Cahiliye bakiyesi âdetlerden biri olarak zikretmesi (*el-istiskâ'/el-istimtâr bi'n-*

¹⁰⁵ el-Câhiz, *el-Hayevân*, 1:26; el-Ḥaṭīb el-Bağdādî, *el-Ḳavl fi 'İlmi'n-Nucûm*, 187.

¹⁰⁶ Ebû Mansûr el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luġa*, 15:385; el-Merzûkî, *el-Ezmine ve'l-Emkine*, 135-36; İbnu'l-Ecdâbî, *el-Ezmine ve'l-Envâ'*, 120.

¹⁰⁷ el-Ḥaṭīb el-Bağdādî, *el-Ḳavl fi 'İlmi'n-Nucûm*, 164-68; el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luġa*, 15:387; Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal*, 11:60.

¹⁰⁸ Bkz. es-Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, 8:28-32; 43-44.

¹⁰⁹ 56/el-Vâkı'a:82.

¹¹⁰ Bkz. 'Abdurrezzâk eş-Şan'ânî, *el-Muşannef*, 9:260.

nucūm/bi'l-envā'/bi'l-kevākib vb.); ümmeti için endişe ettiği üç şeyden biri olarak yıldızla iman hususunun altını çizmesi (īmānun bi'n-nucūm/et-taşdīk bi'n-nucūm);¹¹¹ aynı şekilde yıldızlar insanları saptırmadığı müddetçe şirke düşmeyeceklerini belirtmesi (mā lem teğilluhum en-nucūmu);¹¹² on/yedi/beş yıl kuraklıktan sonra yağmur yağacak olsa bile bazı kimselerin çıkıp (tāifetun min ummeti) Micdah/Deberān yıldızının yağmur gönderdiğini söyleyeceği için küfre gireceğine yönelik uyarıları (muṭirnā/sukīnā bi-nev'i micdah/bi'l-envā'/bi'n-necmi/bi-necmin); yine "yıldızla iman eden kâfir olmuştur" (men āmene bi'n-necm fe-kađ kefera)¹¹³ ve yıldızlara dair uluhiyet türünden inançlara sahip olanlar için "bana indirileni inkâr etmiştir" (fe-kađ kefera bi-mā unzile 'aleyye)¹¹⁴ yönündeki vurguları, bu inancın İslam öncesinde yaygın ve yerleşik bir anlayışa dönüşmüş olmasının sonucudur.¹¹⁵ Dolayısıyla Kur'an'ın da bulutları sevk edip bir araya getiren ve yoğunlaştırarak yağmura dönüştüren,¹¹⁶ rüzgarlar aracılığıyla yağmur yüklü bulutları gökyüzüne dağıtıp yayan,¹¹⁷ nihayet yağmuru yeryüzüne indirip¹¹⁸ onunla ölü toprağı diriltir ve cümle mahlukatı suya kavuşturan¹¹⁹ yegâne varlığın Allah olduğuna yönelik vurguları, özellikle İslam öncesi Arapların yukarıda bahsi geçen yıldızlarla ilgili inançlarından ileri geldiği anlaşılmaktadır.

4. Kâhinler ve Yıldızlarla Kehanet

İslam öncesi Araplarda başta yıldızlar olmak üzere uluhiyet atfedilen varlıklar ve gayb âlemi ile insanlar arasındaki ilişkiyi düzenleyen kâhinlerin bulunması, konuyla ilgili inanç ve uygulamaların müesses bir forma sahip olduğunu gösteren diğer bir unsurdur.¹²⁰ Zira gök cisimlerini tahakküm altına aldıklarına inanılan ve yağmur yağdırma, rüzgâr estirme, sis oluşturma gibi birtakım güçlerinin olduğu kabul edilen bu kimselerin,¹²¹ söylem ve eylemleriyle birey ve toplum hayatında şekillendirici ve dönüştürücü bir

¹¹¹ Diğer ikisi "zulüm" ve "kadeer iman" şeklindedir (bkz. es-Suyûtî, *ed-Durru'l-Menşür*, VIII, 31). Hadisin farklı varyantlarında Hz. Peygamber'in kaderi inkâr (tekzîben bi'l-kader), yıldızla iman etmeleri (*taşdīkan bi'n-Nucūm*) hususunda ümmeti hakkında endişe duyduğu (*eḥāfu 'alā ummeti*) ifade edilmektedir (bkz. el-Ḥaṭîb el-Bağdâdî, *el-Kavl fi 'İlmi'n-Nucūm*, 162-63; es-Suyûtî, *ed-Durru'l-Menşür*, 8:31).

¹¹² el-Ḥaṭîb el-Bağdâdî, *el-Kavl fi 'İlmi'n-Nucūm*, 164-65; es-Suyûtî, *ed-Durru'l-Menşür*, 3:331.

¹¹³ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunūn*, 2:1930.

¹¹⁴ el-Merzûkî, *el-Ezmine ve'l-Emkine*, 132.

¹¹⁵ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîr*, 1:485; eṭ-Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 19:98-99.

¹¹⁶ 24/en-Nūr:43.

¹¹⁷ 30/er-Rûm:48.

¹¹⁸ 2/el-Bakara:22; 6/el-En'âm:6; 31/Loqmân:34; 42/eş-Şurâ:28; 71/Nüh:11.

¹¹⁹ 25/el-Furkân:48-49.

¹²⁰ Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, 57; Çelik, *İslam'ın Kabul ve Reddedtiği Halk İnançları*, 162.

¹²¹ Çelebi, *İslam İnançında Gayb Problemi*, 55.

etkiye sahip oldukları anlaşılmaktadır. Herhangi bir işe karar vermeden önce kâhinlere müracaat edilmesi sebebiyle ve gök cisimlerinden hareketle en uygun zamanı tayin etmesi ümit edildiği için bu kimselerin ekonomik, politik ve içtimai açıdan oldukça kritik bir konumu olduğu görülmektedir.¹²² Öyle ki savaş ve barış gibi siyasi ve önemli kararlardan yeme, içme, hatta tıraş olmak ve yıkanmak gibi son derece basit ve bireysel günlük rutinlere kadar çoğu şeye kâhinlerin karar verdiği; üstelik elde ettikleri statü ve saygınlık sebebiyle telkinlerinin vecibe ve zorunluluk telakki edilerek geleneğe dönüştüğüne dair bilgiler bulunmaktadır.¹²³ Bizans imparatorunun, Hânîfler arasında sayılan Kûs b. Sâ'ide'yle mülaki olduğunda ona yıldızlara bakmak suretiyle kehânette bulunup bulunmadığını sorması, kâhinlik müessesesinin dönemin Arap geleneğinde oldukça yaygın ve yerleşik bir gelenek haline gelmiş olmasının tezahürü olarak görülebilir.¹²⁴

İslam'dan önce kâhinlerin yıldızların hareketlerini gözlemleyerek insanlar tarafından kesin olarak bilinemeyen gaybî konularla ilgili hüküm vazettikleri (*yetekellemüne 'ale'l-muğayyebât*) ve kimi zaman bu tür eylemlerini kendileriyle konuşan yıldızlar (*el-kevâkibu'n-nâfiqa*) aracılığıyla icra ettikleri belirtilmektedir.¹²⁵ Kâhin ve müneccimler gibi nübüvvet iddiasında bulunan Esved el-'Ansî (ö. 11/632) ile Museylimetulkezzâb'ın da (ö. 12/633) muğayyebâttan beslenerek gayb ile ilgili verdikleri bilgiler aracılığıyla (*li-ihbârihimâ bi'l-muğeyyebât*) itibar gördüklerine dair bilgiler de bunu göstermektedir.¹²⁶ İslam'la birlikte kâhinlerin fonksiyonları, kâhinlik müessesesi, kâhinlere bağlı inanç ve ritüeller kaldırılmış; kâhinlerin kendilerine alan açıp toplumsal güç devşirdikleri gaybî konular hakkında konuşmak da yasaklanmıştır.¹²⁷ Nitekim Hz. Peygamber'in kâhinlerin insanları aldattığını vurgulamakla birlikte "Kâhin, sâhîr veya 'arrâfa giden ve onların dediklerini onaylayan kimse bana indirileni inkâr etmiştir."¹²⁸ şeklinde uyarısı; kâhinlerin temel argümanlarından biri olan yıldızlarla ilgili "Yemin olsun ki Allah ne bir kimsenin yaşamasını ne ölmesini ne de rızkını yıldızlara bağlamıştır." diyerek bu tür hadiseleri yıldızlarla

¹²² Taqqûs, *Târîhu'l-'Arab Qable'l-İslâm*, 244.

¹²³ el-Mâverdi, *en-Nuket ve'l-'Uyûn*, 4:349; Günaltay, *Hurâfeler ve İslâm Gerçeği*, 293-94; Usta, *İslâm Öncesi Arap Mitolojisi*, 199.

¹²⁴ Kûs b. Sâ'ide ise yıldızlarla kehânet için değil, yön tayin etmek (*hidâye*) için ilgilendiğini söyleyerek konuyla ilgili nazmettiği şiiri okumuştur (bkz. el-Haţîb el-Bağdâdî, *el-Kavl fî ilmi'n-Nucûm*, 204).

¹²⁵ Ebû Hâyyân, *el-Baħru'l-Muħiţ*, 8:154-155; el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 14:45.

¹²⁶ ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14:869.

¹²⁷ Bkz. İbn Hâzım, *el-Faşl*, 5:25.

¹²⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, XV, 331; el-Haţîb el-Bağdâdî, *el-Kavl fî 'ilmi'n-Nucûm*, 191.

gerekçelendirerek konuşanların insanları kandırdıklarını ve Allah adına yalan konuştuklarını vurgulaması,¹²⁹ bu konudaki net tavrının göstergesidir.

Kâhinlerin insanların merakını celbeden gaybî hususlarla ilgili yanılma paylarını örtbas edebilmek için seci'li ifadeler seçtikleri bilinmektedir. Kur'an'da Hz. Süleyman'ın gözlerinin önünde ölümüne rağmen cinlerin bunu fark etmediğine yönelik beyanların aynı şekilde kâhinlerin gaybı bilmediği vurgusuna sahip olduğu ifade edilmektedir.¹³⁰ Yine haber çalmak isteyen her tür şeytani güce karşı gökyüzünün korunduğu (*seytânin mâridin*); haber çalmak isteyenlerin her yönden def edildikleri (*yukzefüne*); yakıcı alev topuna maruz bırakıldıkları (*sihâbun şâkibun*);¹³¹ yakıcı parlak bir ışıkla kovuldukları (*sihâbun mubînun*)¹³² ve gökyüzünün güçlü muhafızlarla donatıldığı (*shubun*); her dinlemek istediklerinde kendilerini gözetleyen alev topuyla karşılaştıkları (*sihâben raşaden*)¹³³ yönündeki ayetlerden kâhinlerin kastedildiği nakledilmektedir. Bu çerçevede Mülk suresi 5. ayette gökteki bazı kandillerden “şeytanlara atılan taşlar yaptık” (*rucūmen li's-şeyâtin*) ifadesinden, yıldızların insan şeytanı olan kâhin ve müneccimler için gayba dair yalan yanlış şeylerle atıp tutma ve tahminde bulunma aracı olduğu (*rucūmen bil-ğayb li-şeyâtini'l-ins*) yönüne bir mananın kastedildiğine dair aktarılan yorum da bunu desteklemektedir.¹³⁴

Bu açıdan bakıldığında *muğayyebât-ı hams* olarak bilinen [i] anne karnındaki çocuğun cinsiyeti, [ii] insanın nerede öleceği, [iii] yarın başına ne geleceği, [iv] yağmurun ne zaman ne kadar yağacağı ve [v] kıyametin ne zaman kopacağını sadece Allah'ın bildiğine yönelik vurgular da büyük oranda Cahiliye Araplarının yıldız inançları ve kâhinlerin bu konudaki istismarlarıyla ilgili görünmektedir.¹³⁵ Zira kâhinlerin yıldızlar aracılığıyla insanların ne zaman yolculuk yapıp ne zaman yapmamaları gerektiğine karar verdikleri gibi yıldız hareketlerine göre ağaç dikimi veya evlenmeye dair hususlar ile doğacak olan çocukların sağlıklı olup olmadıklarından kişisel özellikleri ve kaderlerine kadar çeşitli gaybî bilgiler için başvuru mercii

¹²⁹ İbnu'l-Eşîr, *Câmi'u'l-Uşûl*, 4:29; 11:580; Ebû Muhammed eţ-Ŧîbî, *Futûhu'l-Ğayb fi'l-Kesf'an Kınâi'r-Rayb*, 7:425; 15:542; 16:267; 'Alî el-Ŧârî, *Mirġātu'l-Mefâtih*, 7:2911; el-Âlüsî, *Rûhu'l-Me'âni*, 14:4.

¹³⁰ el-Ħaţîb el-Baġdâdî, *el-Ħavl fi 'İlmi'n-Nucûm*, 186-87.

¹³¹ 37/eş-Şâffât: 7-10.

¹³² 15/el-Ħicr:18.

¹³³ 72/el-Cin:8, 9.

¹³⁴ ez-Zemaġşeri, *el-Keşşâf*, 4:577; Faġreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 30:53; İbn 'Âdil, *el-Lubâb fi 'Ulûmi'l-Kitâb*, 19:234; el-Ħaţîb eş-Şîrbînî, *es-Sirâcu'l-Munîr*, 4:340; Ebusсу'ud Efendi, *İrşâdu'l-'Akli's-Selîm*, 9:4.

¹³⁵ Bkz. 31/Lokmân:34.

olarak görüldükleri anlaşılmaktadır.¹³⁶ Söz gelimi bir çocuğun anne rahminde tutunma veya doğum vaktindeki yıldız hareketlerinden yola çıkarak cinsiyeti, ne zaman doğacağı, ten rengi, kısa mı uzun mu olacağı, güzel mi çirkin mi olacağı, sağlıklı mı sağlıksız mı olacağı, rızkının az mı çok mu olacağı, ömrünün ne kadar olacağı ve nerede öleceğine dair kehânette buldukları kaydedilmektedir.¹³⁷

Nitekim rivayetlerde de Vâriş/Hâriş b. ‘Amr isimli bir bedevinin gelip Hz. Peygamber’e yağmurun ne zaman yağacağı, doğacak çocuğunun kız mı erkek mi olacağı, çocuğunun nerede doğacağı, kendisinin ne zaman, nerede öleceği ve kıyamet hadisesinin ne zaman vuku bulacağı türünden sorular sorması üzerine bunları sadece Allah’ın bileceğini ifade etmek üzere muğayyebât-ı hams ayetinin indiği nakledilmektedir.¹³⁸ Zemaşşerî’nin yer verdiği rivayette bahsi geçen bedevinin “İşte bu doğum tarihim, onu öğrendim; buna göre ne zaman öleceğim?” (*hâzâ mevlidî kad ‘arâftuhû; fe-eyne emûtu?*) diye sorması, dönemin kâhinlerinin ölüm tarihi ile ilgili çıkarımlarını doğum zamanındaki yıldızların hareketine göre tespit ettiklerine işaret etmektedir.¹³⁹ Mekke döneminin son zamanlarında indiği bilinen En‘âm suresinde Allah’ın hazinelerinin (*hazâinullâh*) Hz. Peygamber’in elinde olmadığı; gaybı bilmediği (*velâ a’lemu’l-ğayb*); gaybın anahtarlarının (*mefâtihu’l-ğayb*) sadece Allah’ın bilgisi dahilinde olduğu; karada-denizde, yaş-kuru ne varsa hepsinin Allah’ın ilmi çerçevesinde bulunduğu gibi bazı hususların hassaten vurgulanması konuyla yakından ilgilidir.¹⁴⁰ Bazı hadislerde Hz. Peygamber’in *muğayyebât-ı hamse* olarak bilinen ayeti *mefâtihu’l-ğayb* olarak tefsir etmesi ve bu hususları sadece Allah’ın bildiğini ifade edip bunlar hakkında söz söyleyenlerin yalan konuştuğuna dair beyanları, yıldızlar aracılığıyla bu tür konularda toplumda ayrıcalık kesbeden dönemin kâhinlerinin hedef alındığını düşündürmektedir.¹⁴¹

¹³⁶ el-Mâverdî, *en-Nuket ve’l-Uyûn*, 4:349.

¹³⁷ Katâde’nin ifadeleri olarak nakledilen bu haberde kelime bazen ağaç dikimini ifade edecek şekilde *ğarase* (مَنْ عَزَسَ بِنَجْمٍ) olarak (bkz. İbn Hacer el-‘Askalânî, *Fethu’l-Bârî Şerhu Şaḥîhi’l-Buḥârî*, 6:295; İbn Hacer el-‘Askalânî, *Taḡliḳu’t-Ta’lîk ‘alâ Şaḥîhi’l-Buḥârî*, 3:489); bazen de evlenme evlenme/nikah anlamına gelecek şekilde *a’rase* (مَنْ أَعَزَسَ بِنَجْمٍ) olarak nakledilmiştir (bkz. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, 9:2913; el-Ḥaṭîb el-Bağdâdî, *el-Kavl fî ‘İlmi’n-Nucûm*, 186, 195-196; İbn Keşîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, 6:207; es-Suyûtî, *ed-Durru’l-Menşûr*, 3:328).

¹³⁸ Muḳâtil, *Tefsîr*, 3:440; eṭ-Ṭaberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 18:584; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, 9:3101-3102.

¹³⁹ ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 3:505; Ebû Ḥayyân, *el-Baḥru’l-Muḥîṭ*, 7:189.

¹⁴⁰ 6/el-En‘âm:50, 59.

¹⁴¹ ‘Abdurrezâk eṭ-Şan‘ânî, *Tefsîr*, 3:23, 251; eṭ-Ṭaberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 18:584-588.

Muğayyebât-ı hams ayetinin tefsirinde Mâtürîdî, Hz. İbrâhîm'in yıldızlara bakıp (*fe-nezara nezraten fi'n-nucûm*) "ben hastayım" (*innî seķîmun*)¹⁴² demesi ile Hz. Ebü Bekr'in henüz doğmamış çocuğunun kız olacağını tahmin etmesi gibi bazı durumların bilinebilirliği konusuna dikkat çekmektedir.¹⁴³ Söz konusu beş husustan literal olarak ve doğrudan olumsuzlanmayan¹⁴⁴ yağmurun ve çocuğun cinsiyetinin kullar tarafından bilinebilirliği meselesine dair tereddütlerini dile getiren Kırtubî ise ayetin maksadının (*el-murād*) aslında kâhin ve müneccimlerin yıldızlar aracılığıyla ortaya attıkları iddiaların asılsız ve geçersizliğini vurgulamakla ilgili olduğunu altını çizmektedir.¹⁴⁵ Ayetin tefsirinde İbn 'Abbās'ın kâhinlerden uzak durup şirkten sakınmak gerektiği; zira kâhinlerin şirke, şirkin de cehenneme sürüklediği yönündeki beyanına yer verilmesi, ayetin maksadı olarak ifade edilen hususu pekiştirmektedir.¹⁴⁶

Tâbiun ulemasından Muhammed b. Ka'b el-Ķuraẓî'nin "Allah'a and olsun yeryüzündeki hiçbir kimsenin gökyüzünde yıldızı yoktur; fakat kâhinler kehânet hırsı güdüyorlar ve yıldızları da bu hırslarına alet ediyorlar" (*yettehizûne'n-nucûme illeten*)¹⁴⁷ şeklindeki uyarısı konuyla ilgili yanlış inançların tedavülde kaldırıldığına ve insanların dinî duygularını suistimal eden kâhinler güruhuna dikkat çekmektedir. Kâhinler yeryüzünde insanlığa huzuru da bela ve musibetleri de veren (*tus'ıdu ve tunhisu*) asıl failin gök cisimleri olduğunu ve yeryüzünde meydana gelen iyi-kötü her olayın gök cisimlerinin hareketlerine (*bi-ħarekâti'n-nucûm*) göre şekillendiğini iddia etmektedirler. Fakat hakikatte gök cisimleri kara ve deniz yolculuklarında yol gösteren, ayların ve mevsimlerin hesaplarını bilmeye yarayan, Allah'ın kudretini, her fiili ve hükmünün mutlak isabetli olduğunu bilmeyi sağlayan varlıklardır.¹⁴⁸

Cahiliye döneminde yıldızlarla ilgili inanç ve ritüellerin yoğun bir teveccüh görmesi bu konuda temkinli davranmayı zaruret haline getirmiş görünmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in karanlıkta yön tayin edebilmek için yıldızları öğrenmeye yönelik tavsiyesi (*te'Allemû*)¹⁴⁹ bu ilmin amaç ve

¹⁴² 37/eş-Şâffât:88-8.

¹⁴³ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, 8:323.

¹⁴⁴ Muğayyebât-ı hams hakkında değerlendirme için bk. Muhammed Coşkun, "Muğayyebât-ı Hams Bağlamında Nas Yorumunda Müphemlik ve Sınırlar," 106.

¹⁴⁵ el-Ķurtubî, *el-Câmi' li-Aħkâmi'l-Ķur'an*, 14:81.

¹⁴⁶ ez-Zemaħşerî, *el-Keşşâf*, 3:505.

¹⁴⁷ ez-Zemaħşerî, *el-Keşşâf*, 4:577; el-Ķurtubî, *el-Câmi' li-Aħkâmi'l-Ķur'an*, 18:211; es-Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, 3:329; İbn 'Âdil, *el-Lubâb fi 'Ulûmi'l-Kitâb*, 19:234.

¹⁴⁸ el-Ĥaṭîb el-Bağdâdî, *el-Ķavl fi 'İlmi'n-Nucûm*, 178-79.

¹⁴⁹ el-Ĥaṭîb el-Bağdâdî, *el-Ķavl fi 'İlmi'n-Nucûm*, 131.

sınırlarını da belirlemektedir. Hz. Ömer'in de karada ve denizde yön bulmak amacıyla yıldızları öğrenmeyi bunun ötesine geçilmemesi (*şumme'ntehū/emsikū*) kaydıyla tavsiye etmesi konuyla ilgili temkin tavrının yansıması olarak görülebilir.¹⁵⁰ Keza Hz. Ömer'in "Yıldızlardan sormayın ve Kur'an'ı kendi görüşlerinizle tefsir etmeyin!" (*lā tes'elū 'ani'n-nucūmi ve lā tufessiru'l-kur'āne bi-ra'yikum*)¹⁵¹ şeklinde uyarısı da bu tavrın bir parçası olarak görünmektedir.

Sonuç

Kur'an'ın gök cisimlerine ilişkin ayetlerini Cahiliye dönemindeki Arap toplumunun inanç ve kültürel bağlamıyla birlikte değerlendirmek, bu ayetlerin muhataplar üzerindeki etkisini daha derinlikli kavramayı mümkün kılmaktadır. İslam öncesi Arap toplumunda gök cisimleri, yalnızca fiziksel dünyayla ilişkili değil, aynı zamanda dinî, mitolojik ve kozmolojik boyutlarda anlam taşıyan birer sembol olarak karşımıza çıkmaktadır. Ay-Güneş-Zuhre üçlemesi, yıldızların insan kaderine etkisine dair inançlar, yağmurun yıldızlarla ilişkilendirilmesi ve kâhinlerin bu inançları istismar edişi gibi unsurlar, Arapların yıldızlar ve gezegenlerle kurduğu ilişkinin ne kadar güçlü olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda Kur'an'ın gök cisimlerini konu alan ayetleri, muhatap kitlenin mevcut inanç dünyasıyla yakından ilgilidir.

Kur'an'ın gök cisimlerine ilişkin ayetlerinin anlaşılabilmesi, yalnızca onların metinsel tahliliyle değil, aynı zamanda bu ayetlerin indiği tarihî ve kültürel bağlamın incelenmesiyle mümkündür. Cahiliye Araplarının gökyüzüyle olan ilişkisi, coğrafi koşulların bir sonucu olarak biçimlenmiş ve dinî inançlarla bütünleşmiştir. Çöl ikliminin geniş bir coğrafyaya yayılmış olması, gece yolculuklarını kolaylaştırmak ve yön tayini yapmak amacıyla yıldızların düzenli gözlemine gerekli kılmıştır. Bu gözlemler zamanla yıldızlara kutsallık atfedilmesine yol açmış, yıldızlar hakkında mitolojik bir literatürün oluşmasına zemin hazırlamıştır. Yıldızlar üzerinden geleceği okuma, kâhinlerin başvurduğu en yaygın yöntemlerden biri olmuştur. Kâhinlerin bu faaliyetleri, gök cisimlerine olan ilgiyi daha da derinleştirmiş ve yıldızların gaybî bilgiye ulaşma aracı olduğu inancını pekiştirmiştir. Kur'an, bu inanışları bertaraf ederek gayb bilgisinin yalnızca Allah'a ait olduğunu sıkça vurgulamış ve kâhinlerin toplumsal etkisini ortadan kaldırmayı hedeflemiştir.

¹⁵⁰ el-Ḥaṭīb el-Bağdādī, *el-Ḳavl fī 'İlmi'n-Nucūm*, 132; 'Alī el-Ḳārī, *Mirkātu'l-Mefātīh*, 7:2907.

¹⁵¹ el-Ḥaṭīb el-Bağdādī, *el-Ḳavl fī 'İlmi'n-Nucūm*, 175; es-Suyūṭī, *ed-Durru'l-Menşūr*, 3:329.

Kur'an'ın nüzul vasatında cari olan dinî anlayış her ne kadar putperestlik olarak telakki edilse de politeist inanç sisteminin gereği olarak aynı zamanda yıldızları ve melekleri de kapsadığı görülmektedir. Put → yıldız → melek şeklinde hiyerarşik inanç sistemine ait bu sözde tanrıların birer cinsiyetinin olduğu ve Allah ile nesep bağının kurgulandığı Kur'an'a da yansımıştır. Akli, ruhu, iradesi ve insan üzerinde yaptırım gücü olduğu kabul edilen gök cisimlerinin putlar tarafından temsil edildiği inancından hareketle putların maddeten ve ruhen yıldızlarla bağlantısı olduğu; yıldızların yer aldığı en üst semanın üzerinde de onları sevk ve idare eden meleklerin bulunduğu şeklinde hâkim bir inanç gözlenmektedir. Bu açıdan arşta bulunan Allah'a ulaşmanın yolu put → yıldız → melek şeklinde sözde araçlarla mümkün hâle gelmekte ve dolayısıyla şefaath inancının en alt kademesinde bulunan putların yıldızlar ve melekler aracılığıyla tanrıya yakınlaşma vesilesi olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. İyilik temennilerinde bulunmak, kötülüklerden sakınmak gibi gerekçelerle tapınılan putların kabileden kabileye farklılaştığı görülse de diğerlerine nispetle Ay, Güneş, Zuhre, Şîrâ ve Şureyyâ'ya daha yaygın bir tazim ve kutsiyet atfedildiği görülmektedir. Ayrıca isim kültürü olarak toplumda *Kevkeb*, *Zuhre*, *Şureyyâ* ve *Suheyl* gibi doğrudan şahıs ismi olarak kullanılsa da *'Abduşems*, *'Abduved*, *'Abdumenât*, *'Abdulât*, *'Abdul'uzzâ* gibi gök cisimleri veya bu cisimlerle bağlantılı olan put isimleriyle oluşan tamlamalara da sıklıkla rastlanmaktadır.

Yıldızlarla ilgili inanç ve ritüelleri düzenleyen kâhinlerin, insanların merak ve ihtiyaç duydukları gayb alanını suistimal ve istismar ederek bir yandan onları aldattıkları diğer yandan da yıldızları aracı kılarak kendi otoritelerini pekiştirdikleri kaydedilmektedir. Hz. Peygamber'in de zaman zaman kâhin zannedilerek bu meyanda birtakım sorulara muhatap olduğu görülmektedir. Nitekim muğayyebât-ı hams şeklinde "beş bilinmeyen" hususu içeren ayetin de (31/Loqmân:34) genelde kâhinlerin ilgi alanına giren "çocuğun cinsiyeti, yağmurun ne zaman yağacağı, insanın ne zaman/nerede öleceği, gelecekle ilgili merak/endişeler ve kıyametin ne zaman kopacağı" şeklinde yıldızlar aracılığıyla istismar edilen hususların kendisine tevcih edildiği sırada nazil olduğu nakledilmektedir. Yıldızla iman edenin Allah'ı inkâr etmiş olacağı, insan hayatının yıldızlara bağlı olmadığı ve kahinlerin bunları kullanarak insanları kandırdığına yönelik gerek Hz. Peygamber'den ve gerekse sahabe-tabiundan gelen beyanlar Kur'an'ın temel vurgularını yansıtmaktadır. Bu noktada Hz. Ömer'in Kur'an hakkında mesnetsiz konuşmak ve yıldızlarla ilgili kehanetlerin peşine düşmek şeklinde iki olguyu aynı düzlemde zikretmesi, her iki alanın istismara açık

olduğunu göstermekte ve dolayısıyla her türlü suistimalden kaçınmayı salık vermesi bakımından önem arz etmektedir.

Netice itibariyle Kur'an, tevhid esaslı dinî anlayışı ikame etmek üzere daha çok inanca taalluk eden meseleleri ele almaktadır. Bu çerçevede gök cisimlerini konu edinen pek çok ayetin doğrudan Cenab-ı Allah'ın birliği ve kudretini vurguladığı görülmektedir (55/er-Raḥmān:6; 22/el-Ḥac:18; 7/el-A'rāf:54; 16/en-Naḥl:12; 53/en-Necm:49; 25/el-Furqān:61). Yıldızların yol göstericilikleri (16/en-Naḥl:16; 6/el-En'ām:97), gökyüzünün yıldızlarla süslenmesi (37/eş-Şāffāt:6; 15/el-Ḥicr:16; 41/Fuṣṣilet:12; 67/el-Mülk:5), cin ve şeytanların taşlanması (15/el-Ḥicr:18; 37/eş-Şāffāt:10; 72/el-Cin:8, 9) gibi hususlar bir yönüyle yıldızların işlevinden bahsederken diğer bir yönüyle uluhiyet ve tevhid eksenli bir vurgu içermektedir. Keza yemin içerikli ayetlerle (53/en-Necm:1; 86/eṭ-Ṭārık:3; 56/el-Vākı'a:75; 85/el-Burūc:1) kıyamet tasviri sunan ayetlerde yer alan yıldız bahisleri (77/el-Mürselāt:8; 81/et-Tekvīr:2; 82/el-İnfiṭār:2) nihai olarak uluhiyet temasına matuftur. Bu yönüyle Kur'an'ın gök cisimleriyle ilgili ayetlerde tevhidi vurgularken, muhatabın inanç ve kültür dünyasında bulunan yıldızlarla ilgili doğaüstü telakkileri reddettiği ve insanın kozmolojik tasavvurunu tevhide uygun şekilde yeniden şekillendirdiği görülmektedir. Bu hususta nüzul dönemi muhatapların ait olduğu dinî ve kültürel yapıyı tanımanın, ayetlerin anlam ve maksadına dair önemli bir katkı sağladığı anlaşılmaktadır.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support:

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

YZ Kullanım Beyanı / Declaration of AI use:

Yazar, bu çalışmayı oluştururken yapay zeka destekli teknolojileri kullanmadığını beyan etmiştir. / The author declared that no AI-assisted technologies were used in the creation of this article.

KAYNAKÇA

al-Abbasi, Abeer Abdullah. *Astrology in Literature: How the Prohibited became Permissible in the Arabic Poetry of the Mediaeval Period*. United Kingdom: The Universty of Leeds, 2008.

al-Abbasi, Abeer Abdullah. "The Arabs' Visions of the Upper Realm." 22:2: (2020): 1-28.

Albayrak, Kadir. "Keldânîler." *DİA*, 25:207-10.

- Algül, Hüseyin. "Himyerîler." *DİA*, 18:62-63.
- ‘Alî el-Ķārî, Ebu’l-Hasen Nüreddîn ‘Alî el-Mollâ. *MirĶātu’l-Mefâtîh Şerhu Mişkâti’l-Meşâbih*. 9 c. Beyrût - Lübnan: Dâru’l-Fıkr, 1422/2002.
- el-Âlûsî, Maĥmûd b. ‘Abdullâh el-Ĥuseynî. *Rûhu’l-Me‘ânî fî Tefsîri’l-Ķur‘ânî’l-‘Azîm ve’s-Seb‘u’l-Meşânî*. Tah. ‘Alî ‘Abdubbârî ‘Atıyye. 16 c. Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1415.
- Ateş, Ali Osman. *Kur’an ve Hadislere Göre Cinler – Büyü*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1995.
- Ateş, Ali Osman. *İslâm’a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- el-Beĝavî, Ebû Muĥammed el-Ĥuseyn b. Mes‘ûd el-Ferrâ’. *Me‘alimu’t-Tenzil fî Tefsîri’l-Ķur‘ân*. Tah. ‘AbdurrezzâĶ el-Mehdî. 4 c. Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâşî’l-‘Arabî, 1420.
- Beksaç, Engin. "Kusayru Amre." *DİA*, 16:461-62.
- el-Beydâvî, Ebû Sa‘îd ‘Abdullâh b. ‘Ömer eş-Şirâzî. *Envâru’t-Tenzil ve Esrâru’t-Te’vîl*. 5 c. Beyrût: Dâru’l-Fıkr, tsz.
- el-Bîrûnî, Ebu’r-Reyhân Muĥammed b. Aĥmed. *el-Âsâru’l-BâĶiye ‘ani’l-Ķurûni’l-Ĥâliye*. Ķâhire: Mektebetu’s-ŞeĶâfeti’d-Dîniyye, 1428/2008.
- el-Bursevî, İsmâ‘îl ĤaĶĶî b. Muştafâ el-İstânbûlî el-Ĥanefî el-Ĥalvetî. *Rûhu’l-Beyân*. 10 c. Beyrût: Dâru’l-Fıkr, tsz.
- Büyükcoşkun, Kudret. "Arabistan." *DİA*, 3:248-52.
- el-Câbirî, Muĥammed ‘Âbid. *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*. Çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.
- el-Câhiz, Ebû ‘Oşmân ‘Amr b. Baĥr b. Maĥbûb el-Kinânî. *el-Ĥayevân*. 7 c. Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1424.
- el-Cârim, Muĥammed Nu‘mân. *Edyânu’l-‘Arab fi’l-Câhiliyye*. Mısır: Maţba‘atu’s-Sa‘âde, 1341/1923.
- Cebeci, Lütfullah. *Kuran-ı Kerime Göre Cin – Şeytan*. Kayseri: İstişare Yayınları, 1989.
- el-Ceşşâş, Ebû Bekr Aĥmed b. ‘Alî er-Râzî. *Aĥkâmu’l-Ķur‘ân*. Tah. Muĥammed Şâdık el-Ķamĥavî. 5 c. Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâşî’l-‘Arabî, 1405.
- Cevâd ‘Alî. *el-Mufaşşal fî Târîhi’l-‘Arab Ķable’l-İslâm*. 20 c. Beyrût: Dâru’s-SâĶî, 1422/2001.
- Coşkun, Muhammed. "Mugayyebât-ı Hams Bağlamında Nas Yorumunda Müphemlik ve Sınırlar." *Teklif Dergisi*. 1:4 (2022): 104-110.
- el-Curcânî, Ebû Bekr ‘Abdulkâhir b. ‘Abdurrahmân. *Dercu’d-Durer fî Tefsîri’l-Ây ve’s-Suver*. Tah. Velîd b. Aĥmed el-Ĥuseyn, ‘İyâd ‘Abdullaţîf el-Ķaysî. 4 c. Medine: Mecelletu’l-Ĥikme, 1429.
- Çaĝatay, Neşet. *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çaĝı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957.
- Çaĝrıncı, Mustafa. "Arap." *DİA*, 43:534-38.

- Çelebi, İlyas. *İslam İnançında Gayb Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1996.
- Çelebi, Muharrem. "Envâ'." *DİA*, 11:257-58.
- Çelik, Ali. *İslâm'ın Kabul ve Reddettiği Halk İnançları*. 2. baskı. İstanbul: Beyan Yayınları, 2013.
- Dallal, Ahmad. "Science, Medicines and Tachnology -The Making of a Scientific Culture." *The Oxford History of Islam*, Ed. John L. Esposito, içinde 155-214. New York: Oxford University Press, 1999.
- ed-Dānī, Ebū 'Amr Oşmān b. Sa'īd. *er-Risāletu'l-Vāfiye li Mezhebi Ehli's-Sunne f'l-İ'tikādāt ve Uşūli'd-Diyāne*. Mısır: Dāru'l-Başire, 1426.
- Dayf, Şevkī. *Tārihu'l-Edebi'l-'Arabī: el-Aşru'l-Cāhilī*. Kāhire: Dāru'l-Me'ārif, 1960.
- Demir, Şehmus. "Bilimsel Tefsirin Tarihi Süreci ve Eleştirisi." *Kur'an ve Pozitif Bilim*, ed. M. Turan Çalıskan, içinde 61-85. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020.
- Demirci, Kürşat. "Hârût ve Mârût." *DİA*, 16:262-64.
- Dindi, Emrah. *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür Nassın Olguyla Diyalektik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Duman, Fatih. *İslamiyet Öncesi Arap Folklorü ve Kur'an*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2018.
- Ebū Ḥayyān, Muḥammed b. Yūsuf b. 'Alī b. Yūsuf b. Ḥayyān el-Endelusī. *el-Baḥru'l-Muḥiṭ f't-Tefsīr*. Tah. Ādil Aḥmed 'Abdulmevcūd ve 'Alī Muḥammed Mu'avviḍ. 8 c. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1422/2001.
- Ebussu'ūd Efendi, Muḥammed b. Muḥammed b. Muştafā el-İmādī. *İrşādu'l-'Aklı's-Selīm ilā Mezāya'l-Kitābi'l-Kerīm*. 9 c. Beyrūt: Dāru İhyāi't-Turāşil-'Arabī, tsz.
- Erbaş, İlknur. "Suveru'l-Kevākib Minyatürlerinin İkonografik İncelenmesi." Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 2010.
- Esat, Mahmut. *İslâm Tarihi*. İstanbul: Tan Matbaası, 1965.
- el-Ezherī, Ebū Maşūr Muḥammed b. Aḥmed b. el-Herevī. *Tehzību'l-Luġa*. Tah. Muḥammed 'Avḍ Mir'ab. 8 c. Beyrūt: Dāru İhyāi't-Turāşil-'Arabī, 2001.
- el-Ezrakī, Ebu'l-Velīd Muḥammed b. 'Abdullāh el-Ġassānī. *Aḥbāru Mekke vemā Cāe fihā mine'l-Āsār*. Tah. Ruşdi Şāliḥ Mulaḥḥas. 2 c. Beyrūt: Dāru'l-Endelus, 1403/1983.
- Faḥreddīn er-Rāzī, Ebū 'Abdillāh Muḥammed b. 'Ömer et-Teymī. *Mefātihu'l-Ġayb*. 32 c. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1421/2000.
- Fehd, Tefvīk. "İlm-i Felek." *DİA*, 22:126-29.
- Fehd, Tefvīk. "Menât." *DİA*, 29:121-22.
- el-Ferrā', Ebū Zekerıyyā Ḥayyā b. Ziyād ed-Deylemī. *Me'āni'l-Kur'ān*. Tah. Aḥmed Yūsuf en-Necāti, Muḥammed 'Alī en-Neccār, 'Abdulfettāḥ İsmā'īl eş-Şelebī. Mısır: Dāru'l-Mışriyye, tsz.
- Gölcük, Şerafeddin. "Beyân b. Sem'ân." *DİA*, 6:28-29.

- Günaltay, Mehmed Şemseddin. (*Hurâfâtın Hakîkate*) *Hurâfeler ve İslâm Gerçeği*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1997.
- Gündüz, Şinasi. *Mitoloji ile İnanç Arasında -Ortadoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar-*. Samsun: Etüt Yayınları, 1998.
- Gündüz, Şinasi. "Cahiliye Dönemi Arap Politeizmine Nebatîlerin Etkileri." *Dinler Tarihi Araştırmaları-I* (Sempozyum: 8-9 Kasım 1996), içinde 355-380. Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 1998.
- Güner, Ahmet. "Dûmetülcendel." *DİA*, 10:1-2.
- Halife b. Hayyât, Ebû 'Amr Halife b. Hayyât el-'Uşfurî. *Tabakâtu Halife b. Hayyât*. Tah. Suheyl Zekkâr. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1414/1993.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Çev. Salih Tuğ. Ankara: Yeni Şafak Kültür Hizmeti, 2003.
- Harman, Ömer Faruk. "Yegûs." *DİA*, 43:388-89.
- Hârbûtî, 'Abdulla'tif. "Astronomi ve Din." *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 13:6 (1974): 343-61.
- el-Ḥaṭîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî b. Şâbit. *el-Ḳavl fî 'İlmi'n-Nucûm*. Tah. Yûsuf b. Muḥammed es-Sa'îd. Riyâd: Dâru Aṭlas, 1420.
- el-Ḥaṭîb eş-Şîrbînî, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed eş-Şâfi'î. *es-Sirâcu'l-Munîr fî'l-İ'âneti 'alâ Ma'rîfeti Ba'di Me'ânî Kelâmi Rabbîna'l-Ḥakîmi'l-Ḥabîr*. 4 c. Kâhire: Maṭba'atu Bülâk, 1285.
- İbn 'Adî, Ebû Aḥmed 'Abdullâh b. Adî el-Curcânî. *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*. Tah. Mâzin Muḥammed es-Sirsâvî. 11 c. Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 1434/2013.
- İbn 'Âdil, Ebû Ḥafş Sirâcuddîn 'Ömer b. 'Alî el-Ḥanbelî. *el-Lubâb fî 'Ulûmi'l-Kitâb*. Tah. 'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd, 'Alî Muḥammed Mu'avviḍ. 20 c. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- İbn 'Âşûr, Muḥammed Ṭâhir b. 'Âşûr. *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr*. 30 c. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muḥammed 'Abdurrahmân b. Muḥammed er-Râzî. *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-'Azîm*. Tah. Es'ad Muḥammed eṭ-Ṭayyib. 13 c. Riyad: Mektebetu Nizâr Muştafâ el-Bâz, 1419/1998.
- İbn Ḥabîb, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Ḥabîb el-Bağdâdî. *el-Munemmaḳ fî Aḥbâri Ḳureys*. Tah. Ḥurşîd Aḥmed Fârûḳ. Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 1405/1985.
- İbn Ḥabîb, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Ḥabîb el-Bağdâdî. *el-Muḥabber*. Tah. Ilse Lichtenstadter. Beyrût: Dâru'l-Āfâki'l-Cedîde, 1943.
- İbn Ḥacer el-'Asḳalânî, Ebu'l-Faḍl Aḥmed b. 'Alî. *Fethu'l-Bârî Şerḫü Şahîhi'l-Buḫârî*. Tah. Muḥibbuddîn el-Ḥaṭîb. 13 c. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959.
- İbn Ḥacer el-'Asḳalânî, Ebu'l-Faḍl Aḥmed b. 'Alî. *Tagliḳu't-Ta'liḳ 'alâ Şahîhi'l-Buḫârî*. Tah. Sa'îd 'Abdurrahmân Mûsâ el-Ḳazakî. 5 c. Beyrût/'Ammân: el-Mektebu'l-İslâmî/Dâru 'Ammâr, 1405/1984.

- İbn Hızam, Ebü Muhammed 'Alî b. Aḥmed el-Endelusî, *el-Faşl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihâl*, 5 c. Kâhire: Mektebetu'l-Ḥâncî, tsz.
- İbn Hişâm, Ebü Muhammed 'Abdalmelik. *et-Ticân fî Mulûki Ḥimyer*. Tah. Heyet. Şan'a: Merkezu'd-Dirâsât ve'l-Ebhâşî'l-Yemeniyye, 1347.
- İbn Hişâm, Ebü Muhammed 'Abdalmelik b. Hişâm el-Ḥimyerî, *es-Siretu'n-Nebeviyye*. Tah. Muştafâ eş-Şakḳâ, İbrâhîm el-Ebyârî, 'Abdulḥafîz eş-Şelebî. 2 c. Mışır: Mektebetu Muştafâ el-Bâbî'l-Halebî, 1375/1955.
- İbn Keşîr, Ebu'l-Fidâ' İsmâ'îl b. 'Ömer b. Keşîr ed-Dımaşḳî. *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-'Azîm*. Tah. Sâmi Muhammed Selâme. 8 c. Riyâd: Dâru Ṭaybe, 1420/1999.
- İbn Kuteybe, Ebü Muhammed 'Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-Envâ' fî Mevâsimi'l-'Arab*. Haydârâbâd: Dâru'l-Me'ârifî'l-'Osmaniyye, 1978.
- İbn Manzûr, Ebu'Faḍl Muhammed b. Mukerrem er-Ruveyfî'î. *Lisânu'l-'Arab*. 15 c. Beyrût: Dâru Şâdir, 1414/1993.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî. *Zâdu'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*. Tah. 'Abdurrezzâk el-Mehdî. 4 c. Beyrût: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, 1422/2001.
- İbnu'l-Ecdâbî, Ebü İshâk İbrâhîm b. İsmâ'îl el-Levâtî et-Ṭarâblusî. *el-Ezmine ve'l-Envâ'*. Tah. 'İzzet Ḥasen. Rabât: Dâru Ebî Raḳrâk, 2006.
- İbnu'l-Feres, Ebü Muhammed 'Abdalmun'im b. 'Abdurrahîm el-Endelusî. *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*. Tah. Tâhâ b. 'Alî, Munciyye bt. el-Hâdî, Şalâhuddîn Bû 'Afîf. 3 c. Beyrût: Dâru İbn Hızam, 1427/2006.
- İbnu'l-Kelbî, Ebu'l-Munzir Hişâm b. Muhammed el-Kelbî. *Kitâbu'l-Eşnâm*. Tah. Aḥmed Zekî Paşa. Kâhire: Dâru'l-Kutubî'l-Mışriyye, 2000.
- İmruu'l-Kays, Ḥunduc b. Ḥucr el-Kindî. *Divânu İmrii'l-Kays*. Tah. 'Abdurrahmân el-Muştaşvî. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1425/2004.
- Kâtib Çelebî, Hacı Ḥalîfe Muştafâ b. 'Abdullâh. *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn*. 6 c. Bağdat: Mektebetu'l-Muşennâ, 1941.
- Kindî, Ebü Yûsuf Ya'ḳûb b. İshâk. *Felsefî Risâleler*. Çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.
- el-Ḳurṭubî, Ebü 'Abdillâh Muhammed b. Aḥmed el-Ḥazrecî. *el-Câmi' li-Aḥkâmi'l-Ḳur'ân*. Hişâm Semîr el-Buḥârî. 20 c. Riyâd: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 1423/2003.
- Ḳuṭrub, Ebü 'Alî Muhammed b. el-Mustenîr. *el-Ezmine ve Telbiyetu'l-Câhiliyye*. Tah. Ḥâtîm Şâlih ed-Ḍâmin. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1405/1985.
- Lebîd b. Rebî'a, Ebü 'Aḳîl el-'Âmirî. *Divânu Lebîd b. Rebî'a*. Tah. Ḥamdü Ṭammâs. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1425/2004.
- Levend, Ağâh Sırrı. *Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar*. 4. baskı. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1984.
- Ma'mer b. el-Muşennâ, Ebü 'Ubeyde et-Teymî el-Başrî. *Mecâzu'l-Ḳur'ân*. Tah. Muhammed Fuâd Sezgin. 2 c. Kâhire: Mektebetu'l-Ḥâncî, 1381/1961.

- el-Mâturidî, Ebû Manşûr Muḥammed b. Muḥammed. *Te'vîlâtu Ehli's-Sunne*. Tah. Mecdî Bâsellûm. 10 c. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- el-Mâverdi, Ebu'l-Ḥasen 'Alî b. Muḥammed el-Başrî. *en-Nuket ve'l-Uyûn*. Tah. Seyyid b. 'Abdulmaḳşûd. 6 c. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz.
- el-Meclisî, 'Abdulkâdir b. Muḥammed eş-Şinkîti. *Nuzhetu'l-Efkâr fî Şerhi Kurreti'l-Ebşâr*. 2 c. Moritanya, 1422.
- Merdin, Saadettin. *Cinler Bağlamında Teolojinin Mitolojiden Arındırılması*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- el-Merzûkî, Ebû 'Alî Aḥmed b. Muḥammed el-İşfahânî. *el-Ezmine ve'l-Emkine*. Tah. Ḥalil Manşûr. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- Mevdûdî, Seyyid Ebu'l-A'lâ. *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hazreti Peygamber'in Hayatı*. Çev. Aḥmed Asrar. 3. baskı. İstanbul: Pınar Yayınları, 1992.
- Muḳâtil, Ebu'l-Ḥasen Muḳâtil b. Suleymân el-Belḫî. *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*. Tah. 'Abdullâh Mahmûd Şehhâte. 5 c. Beyrût: Muessesetu't-Târîhi'l-'Arabî, 1423/2002.
- en-Necîramî, Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Abdullâh. *Eymânu'l-'Arab fi'l-Câhiliyye*. 2. baskı. Kâhire: el-Maḩba'atu's-Selefiyye, 1382/1962.
- en-Nîsâbüri, Nîzâmuddîn el-Ḥasan b. Muḥammed b. Ḥuseyn el-Ḳummî. *Ġarâibu'l-Ḳur'ân ve Reġâibu'l-Furkân*. Tah. Zekerîyyâ 'Umeyrât. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416.
- en-Nuveyrî, Şihâbuddîn Aḥmed b. 'Abdilvahhâb. *Nihâyetu'l-Ereb fi Funûni'l-Edeb*. 33 c. Kâhire: Dâru'l-Kutub, 1423.
- eş-Şa'lebî, Ebû İshâk Aḥmed b. Muḥammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-Beyân*. Tah. Heyet. 33 c. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 1436/2015.
- eş-Şan'ânî, Ebû Bekir 'Abdurrezzâk b. Hemmâm. *Tefsîru 'Abdirrezzâk*. Tah. Maḩmûd Muḥammed 'Abduh. 3 c. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419.
- eş-Şan'ânî, Ebû Bekir 'Abdurrezzâk b. Hemmâm. *el-Muşannef*. Tah. Heyet. 9 c. Kâhire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2015.
- Sayılı, Aydın. *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*. 3. baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991.
- Schimmel, Annemarie. *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2016.
- es-Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Manşûr b. Muḥammed el-Mervezî, *Tefsîru'l-Ḳur'ân*, Tah. Yâsir b. İbrâhîm-Ġanîm b. 'Abbâs. 6 c. Riyâd: Dâru'l-Vaṭan, 1418/1997.
- Sezgin, Fuad. *İslam'da Bilim ve Teknik*. İstanbul: İBB Kültür Yayınları, 2008.
- es-Sulemî, Ebû 'Abdurrahmân Muḥammed b. el-Ḥuseyn en-Nîsâbüri. *Ḥaḳâiku't-Tefsîr*. Tah. Seyyid 'İmrân. 2 c. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- es-Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebû Bekr. *ed-Durru'l-Menşûr*. 8 c. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1432/2011.

- Şelebî, Aḥmed. *Mevsū'atu't-Tārīḫi'l-İslāmī*. 10 c. Kāhire: Mektebetu'n-Nehḍati'l-Mıṣriyye, 1987.
- eş-Şirāzî, Äyetullāh Şeyḫ Nāsır Mekārim. *el-Emsel fî Tefsiri Kitābillāhi'l-Munzel*. 30 c. Beyrüt: Muessesetu'l-A'lemî, 1434.
- eṭ-Ṭaberî, Ebü Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Āmulî. *Tārīḫu'r-Rusul ve'l-Mulūk*. 11 c. Beyrüt: Dāru't-Turās, 1387/1967.
- eṭ-Ṭaberî, Ebü Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Āmulî. *Cāmi'u'l-Beyān 'an Te'vili Āyi'l-Kur'ān*. Tah. 'Abdullāh b. 'Abdulmuḥsin et-Turkî. 24 c. Kāhire: Dāru Ḥicr, 1422.
- eṭ-Ṭabersî, Ebü 'Alî el-Faḍl b. el-Ḥasen. *Mecma'u'l-Beyān fî Tefsiri'l-Kur'ān*. 10 c. Beyrüt: Dāru'l-Murtaḍā, 1427/2006.
- Tāculkurrā' el-Kirmānî, Ebu'l-Kāsim Maḥmūd b. Ḥamza. *Ġarāibu't-Tefsir ve 'Acāibu't-Te'vil*. Tah. Şemrān Serkāl Yūnus el-İclî. 2 c. Cidde-Beyrüt: Dāru'l-Kible, tsz.
- Ṭaḳḳūş, Muḥammed Suheyl. *Tārīḫu'l-'Arab Ḳable'l-İslām*. Beyrüt: Dāru'n-Nefā'is, 1340/2009.
- Temir, Hakan. *Arap Yarımadası'nda Kabile Hayatı*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2020.
- eṭ-Ṭībî, Ebü Muḥammed Ḥuseyn b. 'Abdullāh. *Futūḫu'l-Ġayb fî'l-Kesf 'an Ḳinā'i'r-Rayb*. Tah. 'İyād Aḥmed Ġavc. 16 c. Dubai: Cā'izetu Duba'd-Devliyye lil-Ḳur'āni'l-Kerîm, 1434/2013
- Unat, Yavuz. "Yıldız." *DİA*, 43:534-38.
- Usta, İbrahim. *İslām Öncesi Arap Mitolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Vāhidî, Ebu'l-Ḥasen 'Alî b. Aḥmed en-Nisābūrî. *el-Vasit fî Tefsiri'l-Kur'āni'l-Mecid*. 4 c. Beyrüt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.
- Varisco, Daniel Martin. *Seasonal Knowledge and the Almanac Tradition in the Arab Gulf*. Montreal: Palgrave Macmillan, 2022.
- Varisco, Daniel Martin. "The Rain Periods in Pre-Islamic Arabia." *Arabica* 2:34 (1987): 251-66.
- Yaḫyā b. Sellām, Ebü Zekeriyā el-Ḳayravānî. *Tefsiru Yaḫyā b. Sellām*. Tah. Hind Şelebî. 2 c. Beyrüt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Ya'kübî, Ebu'l-'Abbās Aḥmed b. Ebî Ya'küb İshāḳ. *Tārīḫu'l-Ya'kübî*. 6. baskı. 2 c. Beyrüt: Dāru Şādir, 1995.
- Yavuz, Şevket. "Uzzâ." *DİA*, 42:268-69.
- Yavuz, Şevket. "Ved." *DİA*, 42:589-90.
- ez-Zeccāc, Ebü İshāḳ İbrāhîm b. es-Serî. *Me'āni'l-Kur'ān ve İ'rābuh*. Tah. 'Abdulcelil 'Abduh Şelebî. 5 c. Beyrüt: 'Ālemu'l-Kutub, 1408/1988.
- ez-Zehebî, Ebü 'Abdullāh Muḥammed b. Aḥmed b. 'Osmān b. Ḳāymāz. *Tārīḫu'l-İslām ve Vefeyātu'l-Meşāhîr ve'l-A'lām*. Tah. Beşşār 'Avvāḍ Ma'rūf. 15 c. Beyrüt: Dāru'l-Ġarbi'l-İslāmî, 2003.
- ez-Zemaḫşerî, Ebu'l-Kāsim Maḥmūd b. 'Ömer. *el-Keşşāf 'an Ḥaḳāiki Ġavāmiḍi't-tenzil*. 4 c. Beyrüt: Dāru'l-Kitābi'l-'Arabî, 1407.



Estonların Geleneksel İnanışları Üzerine

MEHMET MUSTAFA ERKAL

Bağımsız Araştırmacı

Independent Scholar

mferkal40@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1636-2463>

Öz

Bu çalışma, Kuzey Avrupa'nın eski halklarından olan Estonların geleneksel inançları ile Türkistan ve Sibirya kökenli Türk halk inançları arasındaki kültürel ve dini benzerlikleri incelemektedir. Estonların haldjas (koruyucu ruh), kurat (şeytan figürü), lumememm (kar adamı) ve kutsal korular anlamına gelen Nemus gibi doğa üstü varlıkları ve ritüelleri daha yakından anlaşılabilmesi için Türk halk inanışlarında yer alan benzer kavramlarla karşılaştırılarak Ural-Altay kültürel mirasına atıf yapılmaktadır. Çalışma, eski Eston toplumlarının ritüel pratikleri, kutsal mekânlar ve semboller gibi temel inanç unsurlarını tanıtırken bunların Altay Türklerinin inanışları ile ortak bir kültürel mirası paylaştıklarına da işaret etmektedir. Bu benzerliklerin tarihsel ve kültürel etkileşimin bir göstergesi olduğu öne sürülmektedir. Makalede ayrıca, Hıristiyanlık öncesi dönemde şekillenen ve nesiller boyunca aktarılan Eston inançlarının doğal çevre ve yer altı ruhlarına olan saygıyı içeren karakteri detaylandırılmaktadır. Bu bağlamda, doğayı kutsal kabul eden Eston dünya görüşü ile doğa ruhları ve ata ruhlarına saygı, özellikle "Yeryüzü Dini" olarak bilinen modern Mausk Hareketi ile yeniden canlandırılmıştır. Estonların doğa merkezli dünya görüşü, iki topluluk arasında köprü işlevi gören Türklerin Ural-Altay halkları üzerindeki etkisinin de bir yansıması olabileceği düşünülmekte ve bu benzerliklerin ortaya konmasıyla çalışmanın, Türkoloji, etnoloji ve Dinler Tarihi alanlarına da katkı sunması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Estonya, Ural, Fin-Ugor, Haldjad.

On Estonian Traditional Beliefs

Abstract

This study examines the cultural and religious similarities between the traditional beliefs of the Estonians, an ancient people of Northern Europe, and Turkic folk beliefs originating from Turkestan and Siberia. Estonian supernatural beings and rituals such as haldjas (guardian spirit), kurat (devil figure), lumememm (snow man) and Nemus (sacred groves) are compared with similar concepts in Turkish folk beliefs in order to understand them more closely and refer to the Ural-Altai cultural heritage. The study introduces the main belief elements of ancient Estonian societies, such as ritual practices, sacred places and symbols, and points out that they share a common cultural heritage with the beliefs of the Altai Turks. It is argued that these similarities are indicative of historical and cultural interaction. The article also elaborates on the character of Estonian beliefs, which were shaped in the pre-Christian period and passed down through generations, including

respect for the natural environment and underground spirits. In this context, the Estonian worldview, which regards nature as sacred, and the respect for nature spirits and ancestral spirits, has been revitalized especially by the modern Mausk movement, known as "Earth Religion." It is thought that the nature-centered worldview of the Estonians may also be a reflection of the influence of the Turks, who serve as a bridge between the two communities, on the Ural-Altai peoples, and by revealing these similarities, the study aims to contribute to the fields of Turkology, ethnology and History of Religions.

Keywords: History of Religions, Estonia, Ural, Finno-Ugor, Haldjad.

Giriş

Estonya, tarihi ve kültürel zenginlikleriyle dikkat çeken bir Baltık ülkesidir. Coğrafi olarak Avrupa'nın kuzeyinde, Baltık Denizi ve Finlandiya Körfezi ile çevrili bir konumda yer almaktadır. Bu bölge, arkeolojik bulgulara göre MÖ 8. yüzyıla kadar uzanan insan yerleşimlerine ev sahipliği yapmıştır. Araştırmalar, MÖ 3. binyıla tarihlenen tarak seramik kültürüne dair izlerin de bulunduğunu ortaya koymaktadır. MS 5. yüzyıldan itibaren Estonlar, dış tehditlere karşı korunmak amacıyla tepelik alanlarda tahkimatlı yapılar inşa etmeye başlamışlardır. Bu yapılar hem toplumsal dayanışmayı artırmış hem de yerleşik hayata geçişi desteklemiştir. Aynı zamanda, bu dönemde geliştirilen savunma mekanizmaları, Eston kültürü ve kimliğinin şekillenmesine katkıda bulunmuştur. Eston dili ise Ural-Altay dil ailesinin Ural kolunda, Fin-Ugor grubu içerisinde Baltık-Fin kolunda tasnif edilmektedir. Estonca yaklaşık bir milyon kişi tarafından konuşulmaktadır.¹ Üç ana lehçesi bulunan Estoncanın konuşurlarının çoğu Estonya'da bulunmakla birlikte Rusya, Amerika, İsveç, Letonya, Finlandiya, Kanada gibi farklı ülkelerde de küçük gruplar halinde bu dilin konuşurları bulunmaktadır. Bu durum, Eston kültürünün diaspora aracılığıyla yayılmasını sağlamaktadır. Ayrıca, bazı araştırmalar, Estonların antropolojik açıdan Doğu Baltık ve Batı Kafkasya kökenli olduğunu iddia etmektedir; bu bulgu, Eston kimliğinin tarihsel kökenlerine dair önemli bir anlayış sunmaktadır.² Ancak bu görüşü destekleyen çalışmaların yanı sıra, yapılan genetik ve DNA araştırmalarından elde edilen bilgiler, yalnızca Estonların değil Ural grubunun tamamının Sibiryaya bölgesinden göç ettiklerini kanıtlamaktadır.³

¹ Peter Pomozi, "The Estonian Language," 183.

² Ágnes Kerezsi, "The Estonians," 329.

³ Lehti Saag vd., "The Arrival of Siberian Ancestry Connecting the Eastern Baltic to Uralic Speakers Further East," 1701-1711.e16.

Bununla birlikte, Estonların da içinde bulunduğu Ural-Altay dil ailesi, ismini iki büyük dağdan almıştır. Ural ve Altay dağlarının çevresinde yaşayan toplulukların dilleri tasnif edilirken morfolojik, fonetik, linguistik vb. bazı kriterler gözetilmiştir. Her ne kadar bu kriterlerin yeterli olup olmadığı dil bilimcilerin konusuya da yukarıda sayılan kriterler açısından tespit edilen benzerlikler dikkat edilmesi gereken önemli bir husus olarak görülmektedir.⁴ Bu bağlamda kültürel benzerliği olmayan toplumların, dillerinin bu kadar yakın olma ihtimalinin bulunmadığı söylenebilir. Kültürlerin en değerli taşıyıcıları arasında bulunan inanç, bu benzerlikten vareste değildir. Dağların coğrafi konumu değerlendirildiğinde arada kalan topluluğun büyük çoğunluğunu Türklerin/Türk topluluklarının oluşturduğu görülür. Bu durum insan bedenine benzetilerek bir analogi yapıldığında nasıl ki sağ el ile sol el arasındaki ilişkiyi gövde sağlıyorsa Ural ile Altay toplulukları arasındaki ilişkiyi sağlayan gövdenin de Türkler olduğu söylenebilir. Dolayısıyla, en doğudaki topluluk ile en batıdaki topluluğun kültürel anlamda hem taşıyıcı hem de aktarıcı unsurlarının Türkler olduğu sonucuna varılmaktadır. Ural ve Altay toplulukları arasındaki benzerlik, Türk düşünce ve fikir dünyasının ortak noktası olabileceği gibi, bu toplulukların kültürel gelişimlerinin de Türkler tarafından beslenip şekillendirildiğini göstermektedir. Özellikle, bu çalışma, Eston inanışlarıyla ilgili Türkiye’de gerçekleştirilen ilk akademik araştırma olması açısından büyük bir önem taşımaktadır; bu durum, Eston halkının kültürel ve inançsal dinamiklerini anlamak adına yeni bir perspektif sunmaktadır. Ayrıca, Geleneksel Türk İnanışları ile Eston inanışları arasındaki benzerlik ve farklılıkların kapsamlı bir şekilde ele alınması, her iki kültürün etkileşimini ve bu etkileşimin derin tarihsel bağlarını aydınlatma fırsatı sunmaktadır. Bu bağlamda, söz konusu karşılaştırma, yalnızca Eston inanç sisteminin özgün yönlerini ortaya koymakla kalmayacak, aynı zamanda Türk kültürü ile olan ilişkisini de derinlemesine inceleyecektir.

1. Estonya’da Dinî Durum

Birbiriyle sıkı bağı olmayan sekiz eyaletten oluşmuş bir konfederasyon görünümündeki eski Estonya, Novgorod ile Batı Avrupa arasındaki ticaret yolunda bulunduğundan önemli bir konuma sahiptir. Eski Estonya’da eyaletler arasındaki ilişkiler devam etmesine rağmen Haçlı baskınlarının sürekliliği, bağımsız bir devlet yönetiminin ortaya çıkmasını engellemiştir.

⁴ Son yıllarda İngiliz dil bilimciler tarafından her ne kadar Ural-Altay dil ailesinin akrabalığı reddedilse de bu görüş uluslararası bilim dünyası ve Türk dilbilimciler arasında kabul görmemiştir. Lars Johanson, Martine Irma Robbeets, "Introduction," 1-7.

1208 ile 1227 yılları arasında Alman asıllı askerî ve dinî bir tarikat olan Livonya Kılıç Kardeşleri⁵, Estonya'nın büyük bölümünü işgal etmiştir. 1219 yılında Danimarka Kralı 2. Valdemar tarafından Estonya'nın kuzeyi istila edilmiş ve bugünkü başkent olan Tallinn inşa edilmiştir.⁶ Baltık bölgesi sakinleri tüm Avrupa'da Hıristiyanlığı en son kabul eden topluluklar olarak kabul edilmiştir.⁷ Baltık bölgesinde yaşayan diğer topluluklar gibi Estonlar da Haçlı katliamından paylarını almışlar,⁸ kılıç ve ateşle Hıristiyanlaştırılmışlardır.⁹ Bu bağlamda, Estonya'nın tarihi, dini ve kültürel dönüşümü, yabancı güçlerin etkisi altında şekillenmiş ve bu durum, Eston kimliğinin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Dinler Tarihi açısından değerlendirildiğinde zorla din değiştiren topluluklarda yeni dine karşı bir direnç oluştuğunu söylemek mümkündür. Bu direnç, yeni dinin temsilcilerinin baskıcı ve zorlayıcı tutumlarına karşı bir tepki olarak veya mevcut din ve inanç sistemine olan güçlü bağlılıktan kaynaklanan bir savunma refleksi olarak değerlendirilebilir.

Üzerinde kurulan baskılar neticesinde Eston halkı, 1343 yılında Estonya tarihinin en şiddetli isyanı sayılan Aziz George Gecesi İsyanı'nı gerçekleştirmiştir. Esasen bu olay, isyandan ziyade bir bağımsızlık savaşı, bir köylü isyanı ve Hıristiyan tarihçilerin ifadelerine göre bir pagan ayaklanması olarak nitelendirilmiştir. İsyan ancak 1346 yılında Livonya Tarikatı¹⁰ tarafından bastırılabilmiştir. Danimarka Krallığı tarafından isyanı bastırmalarından dolayı Estonya'nın kuzeyi, Livonya Tarikatı'na 19000 gümüş mark bedelle satılmıştır. Livonya bölgesi, bugünkü Estonya ve Letonya toprakları olup Livonya Tarikatı tarafından satın alınmasıyla o dönemde Roma İmparatorluğu'nun bir parçası haline gelmiştir. Tarikat ve

⁵ Bugünkü Estonya ve Letonya toprakları Orta Çağ'da Livonya olarak bilinmektedir. Livonya Kılıç Kardeşleri, Fratres Militiae Christi, Kılıç Şövalyeleri, Livonya Şövalyeleri, Livonya Tarikatı, Schwertbrüderorden gibi farklı adlarla da anılmaktadır. Livonya topraklarını ve pagan olarak gördükleri Livonya halkını Hıristiyanlaştırmak için 1202 yılında kurulan tarikat Papa tarafından 1204 yılında kutsanmış ve Tapınak Şövalyeleri'nin kurallarını benimsemiştir. 1236 yılında Schaulen Savaşı'nda (Saule) Samogitiler tarafından yenilgiye uğratılmışlardır. Yaşadıkları ağır yenilgi neticesinde 1237 yılında dağılmışlardır. bk. T. Editors of Encyclopaedia, "Order of the Brothers of the Sword."

⁶ András Bereczki, "A Short History of Estonia," 155.

⁷ U.S. Air Force, "Expeditionary Culture Field Guide Estonia," 11-12.

⁸ William L. Urban, "Victims of the Baltic Crusade," 204-206.

⁹ Reet Hiimäe, "Earth Religion, 'Forest People' and Environmental Disputes: A Case Study on a Pursuit for National Unity and Sustainability in Estonia," 108.

¹⁰ Livonya Tarikatı, Livonya Kılıç Kardeşleri ile karıştırılmamalıdır. Livonya Kılıç Kardeşleri'nin 1237'de dağılmasından sonra, onlardan kalan kılıç artıklarıyla 1237 yılında Töton Şövalyeleri'ne bağlı olarak kurulmuştur. Hansa Birliği'nin de üyesi olan bu tarikat uzun süre Estonya'da egemenlik sürmüştür. Bkz. William L. Urban, *The Teutonic Knights: A Military History*, 259-273.

piskoposluk tarafından bölgede şehir yapılarından mürekkep siyasi birimler oluşturulmuştur. Estonya'da bulunan şehirler, Almanya'nın kuzey bölgelerindeki şehir ve devletlerle ticari ilişkileri yürütmek için 13. yüzyılda kurulan Hansa Birliği'nin¹¹ üyesi olmuşlardır. Tallinn (Reval), Tartu (Dorpat), Viljandi (Fellin), Narva ve Pärnu (Parnau) şehirleri Hansa Birliği'nin Estonya'da bulunan üyeleridir. Almanya'da başlayan ve 1520'lerde Estonya topraklarına ulaşan Reform hareketinin, dinî ilkelerde değişiklik yapması ve bölgede kök salması yavaş şekilde gerçekleşmiştir. Estonsca ilk kitap 1535 yılında basılmış, 1686'da Yeni Ahit Estonya'nın güney lehçesine çevrilmiştir. Estonsca tam bir Kutsal Kitap ise ancak 1739 yılında yayımlanmıştır. Bölge 16. yüzyılda feodal yönetimlere teslim olmuş ve Estonyalı köylülerin çoğunluğu köle haline getirilmiştir. Töton Şövalyeleri, 20. yüzyıla kadar kiliseyi, toprak sahiplerini, zanaatkarları, tüccarları ve köylüleri egemenliği altında tutmuştur. Töton Şövalyeleri'nin bu kadar uzun süre bölgeyi domine etmesi başarılı bir otonomi sürdürmelerine bağlanmıştır.¹²

16. yüzyıldan itibaren Estonya'da en büyük dini kurum Lutheran Kilisesi olurken, Ortodoks Kilisesi ikinci sırada yer almıştır. Bu dönemde Ortodoks Kilisesi, Fener Patrikhanesi'ne bağlı olarak varlığını sürdürmüştü; ayrıca Moskova Patrikhanesi'ne bağlı bir diğer Ortodoks cemaat de etkinlik göstermiştir. Sovyetler Birliği'nin işgaliyle gelen dinden uzaklaştırma ve dine baskı uygulamaları, diğer topluluklarda olduğu gibi Estonslarda da bütün şiddetiyle yaşanmıştır. Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla bağımsızlığını kazanan Estonya'da dinî coşku çok uzun sürmemiştir. Ülkede bir dinî çeşitlilik görülmesine rağmen Estonyalılar genellikle kendilerini seküler olarak tanımlamaktadır. Ülkede bulunan diğer dini topluluklar nüfusun %1'ini geçmemektedir. Baptist, Metodist, Yehova şahitleri, Eski İnanırlar, Mormonlar, Adventist gruplar ülkede sayılabilecek çeşitli Hıristiyan topluluklardır. Estonya'da en büyük ikinci dini grup 19. yüzyılın sonlarında bölgeye gelen Tatarlardan oluşmuş Müslümanlardır. Ayrıca dört Budist grup, bir Hare Krişna Hareketi, bir Yahudi cemaati ile Estonyalıların geleneksel dini inanışlarını yaşatmaya çalışan *Yerli Dinler ve Taara Evi* adı verilen bir topluluk da bulunmaktadır.¹³ Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra ortaya çıkan yeni devletlerde gözlenen öze dönüş hareketinin bir benzerinin Estonya'da da yaşandığını söylemek mümkündür. Bu çerçevede, Estonya'da

¹¹ Ahmet Ballıkaya, "Hansa Birliği" (Yüksek Lisans Tezi, Mersin, Mersin Üniversitesi, 2018), 9.

¹² Bereczki, "A Short History of Estonia," 155.

¹³ Merilin Kiviorg, "Religion and the Secular State in Estonia," 261-262.

mevcut dinî çeşitlilikle birlikte geleneksel inanışları yaşatma gayretinin ortaya çıktığı söylenebilir.

Estonların geleneksel inanışlarına dönüş hareketinin 1920'li yıllarda *Taara* inancı ile ortaya çıktığı bilinmektedir. Eston kimliğini korumak üzere ortaya çıkan bu hareket ilk başlarda oldukça küçük bir nüfusa sahiptir. Sovyet işgalinden sonra bu hareket, milliyetçi bir oluşum olduğu gerekçesiyle yasaklanmıştır. Glastnost ve Perestroyka'nın yaşandığı 1980'lerin sonunda ulusal uyanışla efsanevi Fin-Ugor kimliğine dönmek isteyen Estonlar tarafından kökleri *Taara*'ya dayandırılan *Maausk* hareketi¹⁴ ortaya çıkmıştır. *Maausk* hareketi, *Yeryüzü Dini* olarak tanımlanmıştır. Merkezinde sadakat olan bu hareket yalnızca kişiler arası değil, kişi doğa ve kişi ata ruhları arasındaki sadakati de tesis etmeyi amaç edinmiştir. Doğa ruhları tarafından canlandırılmış doğal ve tarihi alanlar ana ibadet yerleri olarak kabul edilmiştir.¹⁵ *Taara* inancına sahip olanlar kendi aralarında örgütlenmek yerine *Maausk* hareketinin üyeleriyle birleşerek¹⁶ 1995 yılında Estonya'da *Maavalla Koda*¹⁷ adı ile de bilinen *Yerli Dinler ve Taara Evi* topluluğu resmi olarak kurulmuştur. Kuruluş amacı, Hıristiyanlığa karşı ulusal bir din çıkarmak şeklinde belirlenmiştir. Entelektüel bir proje olarak ortaya çıkan bu yeni dinî hareket, paradigmaları geleneksel inanıştan alınarak yeni görüşlerle harmanlanıp senkretik bir yapı biçiminde şekillenmiştir.¹⁸

2. Geleneksel Eston İnanışları

Estonya tarihi araştırmacılarının bazılarına göre, Estonların dünya görüşü, zihinsel anlamda Batı kültürü ve bakış açısından ziyade Doğu kültürü ve bakış açısına benzemektedir. Batı ile Hint-Avrupalılar tarafından oluşturulan kültürel alan kastedilirken Doğu ile Sibiryaya ve Asya'nın yüksek kültürü kastedilmektedir. Estonya özelinde bütün Ural topluluklarının tıpkı Asya'da bulunanlar gibi doğayla uyumlu ve barışçıl bir dünya görüşüne sahip oldukları da vurgulanmaktadır.¹⁹

¹⁴ Ringo Ringvee, "Survival Strategies of New Religions in a Secular Consumer Society," 64.

¹⁵ Hiimäe, "Earth Religion, 'Forest People' and Environmental Disputes," 110.

¹⁶ Ringvee, "Survival Strategies of New Religions in a Secular Consumer Society," 64-65.

¹⁷ *Koda* kelimesi çeşitli varyasyonlarıyla Fin-Ugor dillerinin tamamında görülmekte ve bu kelime ev anlamında kullanılmaktadır. Bkz. Gustav Ränk, *Old Estonia, the People and Culture*, Uralic and Altaic Series 112, 59.

¹⁸ Jenni Rinne, *Searching for Authentic Living through Native Faith: The Maausk Movement in Estonia*, Södertörn Doctoral Dissertations 122, 21-22.

¹⁹ Ülo Valk, "Folkloristic Contributions towards Religious Studies in Estonia: A Historical Outline," 146.

Eston halk inanışlarında doğa ile ilişkili birçok benzer inanış örneğinde olduğu gibi yer altı ruhları ve şeytan figürü üzerine çeşitli inanışlar bulunmaktadır. Şeytan figürünün Estonya halk inanışlarına Orta Çağ Hıristiyanlık etkisiyle girdiği ileri sürülse de bu figürün Fin-Ural topluluklarının eski inançlarından gelen yer altı ruhunun yeniden yorumlanmış bir versiyonu olabileceği yönünde bir sav da bulunmaktadır. Hatta bu savın Hıristiyanlıkta görülen şeytan figürüyle yeniden yorumlandığı söylenmektedir. Özellikle 19. ve 20. yüzyıl halk inanışlarında görülen şeytan figürünün, geleneksel inanışta bilinen şeytanının torunu olabileceği ve şeytan için Estoncada kullanılan “kurat” adının bile aynı kaldığı belirtilmektedir. Ayrıca pek çok kültürde olduğu gibi şeytan sol taraf ile bağlantılı kabul edilmektedir. Estonya inanışlarına göre şeytan ormanda sol taraftan belirmektedir. Şeytanla ahit yapan kişinin sol elinin yüzük parmağından kan vermesi gerekmekte, şeytan çocukları sol elinden tutarak kaçırmaktadır. Şeytanın sol ayağının yerinde bir toynak bulunduğu inanılmakta, şeytanın uzaklaşması ve oradan kaçması için sol ayakla haç çizilmesi gerekmektedir. Eston düşüncesinde şeytanın solda olmasına benzer bir örnek; Ruslar tarafından örtmecelerinde²⁰ şeytan için “sol el varlığı” anlamında *Levyi* ifadesi kullanılmaktadır. *Kurat* ifadesi, günümüzde de Estonlar tarafından şeytana veya şeytana benzer varlıkları tanımlamak için kullanılan bir ad olarak değerlendirilmektedir. Bazı Eston şarkılarında şeytan için onurlu ve arkaik bir unvan olarak “yer altı dünyasının efendisi” anlamında *altmaa/altima isand* adları kullanılmaktadır. Bu unvan, Ob-Ugorlarda yer altı dünyasının efendisinin adı olan *Xul-oter* ile büyük benzerlikler taşımaktadır.²¹ Türkçede sağ kelimesinin hem bir yön hem de iyileşme, sağlık gibi anlamları bulunmaktadır. Sol kelimesi de benzer şekilde yön bildirmekle beraber bozuk, bozulmuş anlamlarında kullanılmaktadır. Eston halk inanışlarında görülen şeytan motifi, hem Hıristiyanlık sonrası Orta Çağ etkisiyle şekillenen anlayışla hem de Geleneksel Türk İnanışlarında yer alan yer altı dünyası ve kötü ruhlar hakkındaki bilgilerle benzer özellikler göstermektedir. Bu benzerlikler ise her iki inanış arasındaki sıkı bağa verilebilecek örnekler arasında sayılabilir.

Estonya halk inanışlarında *haldjas* (çoğulu *haldjad*) adı verilen ve doğaüstü güçlere sahip olduğuna inanılan koruyucu bir ruh figürü yer alır.

²⁰ Bkz. Durmuş Arık, “Türk Halk İnanışlarında Örtmece ve Gerçeği Gizleme ile İlgili Uygulamalar: Doğum ve Ölüm Örneği.”

²¹ Ülo Valk, “The Devil’s Identity: On the Problem of His Pre-Christian Prototype in Estonian Mythology,” 122-126.

Bu ruhun, insanları, binaları ve doğal varlıkları koruduğuna inanılır.²² *Haldjas* adının Baltık-Fin dillerine İskandinav kökeninden geldiği ve yönetici, malik, sahip, koruyucu veya hükümdar gibi anlamlar taşıdığı düşünülmektedir. İnanişâ göre *haldjad*, ormanın, suyun, toprağın ve insanın koruyucu ruhları olarak bilinir; insan veya hayvan şeklinde görünmekle birlikte bazen de görünmez olabilir. Estonya'nın pek çok bölgesinde *haldjad* için adanmış kurban taşları bulunmaktadır; bu taşlar, ortasında girinti olan ve adaklık yiyeceklerin bırakıldığı taşlardır. Ayrıca Eston inanışlarında ağaçlara kurdele bağlama geleneği de yaygındır.

Estonyalılar, *haldjad* kavramını hem ruh hem de küçük insan şeklinde tasavvur etmektedir. Estonlar, *haldjad*'ı ne tamamen iyi ne de tamamen kötü olarak görür; aksine, onları insanlar için birer rehber ve öğretmen olarak kabul eder. Çoğunlukla pasaklı ve yırtık pırtık elbiseler içerisinde tasavvur edilen *haldjad*ın, özellikle küçük çocuklara doğruyla yanlış ayırt etmesi için görüldüğüne, büyükleri de çeşitli imtihanlardan geçirmek için ortaya çıktığına inanılır. Bazı hikayelerde bir *haldjas*ın insanı alıp yer altı dünyasının zenginliklerini göstererek onu ayartmaya çalışması bile insanın ne kadar ileri gidebileceğinin sınanması şeklinde anlaşılmaktadır. Estonlara göre *haldjad*ın esas amacı, insanların saygılı, yardımsever, paylaşımcı olup olmadıklarını ve geleneklerine bağlılıklarını sınamaktır.²³

Haldjad kavramı Estonya inanç sisteminde oldukça merkezi bir konumda olup Hint-Avrupa inanışlarında yer alan "peri" figürü ile benzeşir.²⁴ Türk geleneksel inanışlarındaki koruyucu ruh kavramıyla *haldjad* arasında benzerlikler kurmak mümkündür; zira Türk inanışlarında da doğa ve insanla bağlantılı ruhsal koruyucular bulunur ve bu ruhlarla iyi bir ilişki kurmak için benzer şekilde adak taşları ve sunular kullanılır.²⁵ Arkeolojik verilere bakıldığında da ağaçlara çaput, ip, kurdele gibi nesnelere bağlandığı görülmektedir. Bununla birlikte Estonlar arasında düğünlerde, leyleğin yuva yaptığı ağaçlara çaput bağlanarak doğurganlığın leyleklerinki gibi çok olacağına inanıldığı görülür. 1980'lerden sonra bu geleneğin canlı bir şekilde ihya edildiği ve son dönemlerde halk arasında bu uygulamanın artarak

²² "Haldjas," içinde [EKSS] "Eesti keele seletav sõnaraamat."

²³ Elizabeth Ann Berton-Reilly, "It Is a Living Thing: An Estonian Tradition Bearer and Supernatural Beings Called Haldjad," 161.

²⁴ Bazı dinlerde de tanrı fikrinin antropomorfik peri kavramından doğduğu öne sürülmektedir. Bkz. "Haldjas," içinde *Sõnaveeb* (Tallinn: Eesti Keele Instituut, 17 Şubat 2023).

²⁵ Berton-Reilly, "It Is a Living Thing," 160.

yaygınlaştığı ifade edilmektedir.²⁶ Kadim dönemlerden beri kurban, adak ve ağaca çaput bağlama ile ilgili Türklerde ya da Türk Topluluklarında görülen inanışlarla Estonlarda görülen inanışların oldukça benzer olduğunu söylemek mümkündür. Estonlar ile Türkler arasında ağaç kültü etrafında şekillenen inanç benzerlikleri, bu geleneğin başka topluluklarda da bulunmasına rağmen dikkat çekici bir biçimde ayrışmaktadır. Özellikle, ağaçlara yüklenen "üç katmanlı dünya" (gökyüzü, yer yüzü ve yer altı) görüşünün Eston ve Türk inanışlarında yankı bulması ve bu bağlamda ağaçlara çaput bağlama uygulamalarındaki paralellik, iki toplumun doğa ile olan derin bağıny göstermektedir. Bu üç katmanlı dünya görüşü, ağaçların evrenin katmanları arasında köprü olarak görülmesi anlayışını temsil ederken Türk inanışlarındaki öğretilere ve Eston halkının doğa ruhları ile olan ilişkisine işaret etmektedir. Ağaçlara çaput bağlama şekillerinin nasıl benzerlik gösterdiği ise, genellikle bu pratiklerin aynı ruhani yaklaşımla uygulanmasında ve belirli günlerde veya belirli niyetlerle çaput bağlama ritüellerinin varlığında görülmektedir; her iki kültürde de bu uygulamalar, doğa ruhlarıyla bir ilişki kurma, onlardan koruma veya bereket dileme amacı taşır.

Estonya halk inanışlarında kötü ruhlarla ilgili inançlar bulunmaktadır. Estonlar, kötü ruhlar için *kurat* ile birlikte *juudas*, *tikõ*, *vanahalv*, *äio* gibi adlar da kullanmaktadır.²⁷ Özellikle, suya dair anlatılarda *näkki* adlı kötü ruhun suda boğularak ölenlerden sorumlu olduğu kabul edilir.²⁸

Kötü ruhlar arasında sayılabilecek olan şeytan, mitolojide önemli bir yer tutmakta ve Eston halk inanışlarında yaratılış düalist bir mantıkla anlatılmaktadır. Özellikle dünyanın ve hayvanların yaratılışıyla ilgili Eston mitolojisinde bu düalizm vurgulanmaktadır. Bu anlatılardan birinde; şeytan, yaratılışta tanrıyı taklit ederek atları, inekleri ve keçileri yaratır. Ancak işini tanrı gibi düzgün yapamadığından dolayı şeytanın yarattığı bu hayvanlar kusurlu olur. Şeytan bu hayvanları başıboş bırakmamak ve zapt etmek için gaydayı icat edip onu çalmaya başlar. Ancak bu durum geçici bir süre devam eder, sonrasında hayvanlar yeniden başıboş kalarak gezmeye başlar. Bir süre sonra tanrı, kendisinin yarattığı hayvanlarla karşılaşan şeytanın yaratmış olduğu bu eksik hayvanların haline acır ve onların kusurlarını düzeltir. Tanrı, şeytanı çağırarak hangi hayvanları onun yarattığını bilirse onları geri

²⁶ Tinno Yonuks ve Tiina Aykas, "Darı-podnoşeniya svyaşennım mestam v Estonii i Finlyandii: Sravnitel'nyı analiz," 122-123.

²⁷ Valk, "The Devil's Identity," 128.

²⁸ Valk, "The Devil's Identity," 126.

alabileceğini söylemesine rağmen şeytan yarattığı hayvanları tanıyamaz. Elinde bir tek gaydası kalır. Bu sebeple Estonlar tarafından gayda, şeytan icadı olarak görülür. Estonlarda görülen düalist yaratılış hikayesi ile enstrüman ilişkisinin bir benzeri Romanya’da flütün ortaya çıkışında da görülür.²⁹ Benzer bir başka efsane, çok uzaklarda Sibiryaya bölgesinde bulunan Tunguzlar arasında görülür. Bu efsaneye göre; Tanrı denizleri ve karayı yarattıktan sonra yeryüzüne indiğinde şeytanla karşılaşır. Şeytan da Tanrı gibi bir dünya yaratmak ister. Tanrı buna engel olunca şeytan, Tanrı tarafından yaratılan dünyayı yok etmek ister ve Tanrı’nın on iki telli müzik aletini kırar.³⁰ Coğrafi olarak birbirinden çok uzakta yaşayan toplulukların efsanelerinde görülen bu ortak motifler, bunların ortak bir kökene dayanabileceği düşüncesini ortaya çıkarmaktadır.

Dinler Tarihi ve halk inanışları ilgili bilgilerin derlenmesinde, o inancın yaşayan temsilcileri önemli bir kaynak oluşturur. Eston inanışlarına dair çeşitli kaynakların mevcut olduğu bilinmektedir; ancak İkinci Dünya Savaşı yıllarında doğup savaş sonrası Amerika’ya göç eden Estonyalı bir ailenin çocuğu olan Johanna Keenan, Estonların inançları hakkında sunduğu ilginç bilgilerle kayda değer bir tanıklık sağlamaktadır. Keenan'a göre, geleneksel inanışlara sahip Estonyalılar ömürlerinde yalnızca dört kez kiliseye gitmektedir: Vaftiz, konfirmasyon, evlilik ve defin. Keenan, Eston geleneksel inanışlarını bir felsefeye oturtmakta, bu inanışları basit şekilde doğayla uyumlu bir yaşam ve düşünme biçimi olarak tanımlamaktadır. Onun tespitlerine göre Estonlar, canlı ya da cansız şekilde ayırt edilmeksizin etrafta bulunan her şeyin bir ruhunun olduğuna ve inanırların bu ruhları onurlandırmaları gerektiğine inanmaktadır. Keenan, Estonların insan üretimi bir makinenin de ruhu olabileceğini düşündüğüne, buna delil olarak aynı makinenin farklı ellerde farklı tepkiler verdiğine dikkat çekmektedir. Keenan, Eston geleneksel inanışlarının sistematik bir ritüelinin olmadığını ve onlar için asıl ibadetin, yapılan her şeyin kutsal olduğu düşüncesiyle yapılması oluşunu belirtmektedir. Buna göre kutsal ve profan ayrımı yapmaksızın, bulaşık yıkamaktan çöp toplamaya, birisiyle sohbet etmekten odun kesmeye kadar her şeyi kutsal bir eylem olarak ele almak asıl ibadettir.³¹

Estonyalılar *Taara* (Savaş), *Uku* (Gök Gürültüsü ve Şimşek), *Maaema* (Toprak), *Ahti* (Su) ve *Vanejumi* (Bereket) adlı çeşitli yüce varlıklara da

²⁹ Stephen Reynolds, “The Baltic Psaltery and Musical Instruments of Gods and Devils,” 6-7.

³⁰ Uno Harva, *Altay Panteonu: Mitler, Ritüeller, İnançlar ve Tanrılar*, 70.

³¹ Berton-Reilly, “It Is a Living Thing,” 159-160.

inanmaktadır. Bazı araştırmacılar tarafından bunların farklı tanrılar olduğu iddia edilmekte ve geleneksel Estonya dini politeist şekilde tanımlanmaktadır. Buna rağmen bazı araştırmacılar da bu yüce varlıkların aslında tek bir tanrının farklı yönleri ya da isimleri olduğunu dolayısıyla geleneksel dinin tek tanrılı monoteist bir din olabileceğini iddia etmektedir.³² *Taara* adı yerine bazen *Tooru*, *Tharapita* ve *Tarapitha* gibi adlar da kullanılmaktadır. *Tharapita* adı kayıtlara ilk kez 13. yüzyılda Hıristiyan keşiş Henri tarafından yazılan *The Chronicle of Henry of Livonia* isimli eserde geçmiştir. Kitabın yazıldığı yıllarda Estonya'nın Saaremaa adasına *Ösel* (*Oesel*) denilmekte ve bu adada yaşayanlar için "Estonya'nın Vikingleri" tabiri kullanılmaktadır. Kroniğe göre ana karada bulunan Wierland bölgesinde bir dağ ve çok güzel bir orman bulunmaktadır. *Öselerin* tanrısı *Tharapita*'nın bu ormanda doğduğu ve oradan *Ösel*'e uçtuğundan bahsedilmektedir.³³ Estonya inanışlarına göre yüce tanrının ormandan çıkması ormana atfedilen kutsiyetin ne kadar büyük olduğunun bir göstergesidir. Bölgede bir dağın bulunması da kutsalın tezahürü açısından dikkat çekicidir. Genellikle Dinler Tarihi'nde toplumların gözünde yücelikle birlikte anılan iki varlıktan biri dağ, diğeri göktür. Estonlarda Tanrı'nın ortaya çıktığı yerin büyük bir dağ ve besleyici özelliğinden dolayı orman olması, insanların doğa ile kutsal arasında kurdukları ilişkiye örnek olarak gösterilebilir.

Estonyalı halk bilimci ve teolog Oskar Loorits, *Tharapita* ile ilgili ilginç bir bilgi vermektedir. Ona göre *Henri Kroniği*'nde adı geçen *Tharapita*, İskandinavya'da yüce tanrı olarak bilinen *Thor*'dur. Loorits, *Tharapita*'nın bölgede kullanılan özel bir ad olduğunu belirtir. Estonların gök gürültüsü, yıldırım gibi doğa olayları olduğunda veya bir felaketle karşılaştıklarında "Taara aita!" ya da "aituma!" (Tanrım yardım et!) diye çığlık attıklarını belirtmektedir.³⁴ Estonlarda *Taara*, İskandinavlarda *Thor* ve Türklerdeki *Tanrı*³⁵ kavramlarının birbirlerine leksikolojik ve morfolojik benzerliği de bu bağlamda oldukça dikkat çekicidir.

Henry Kroniği'nde Almanlar tarafından Estonya'nın istila edilmesi anlatılmaktadır. Kronikte anlatılan savaşın 13. yüzyıldan beri ayakta olan Aziz Katherine Kilisesi'nin yakınlarındaki *Muhu* tepesinde gerçekleştiği iddia edilmektedir.³⁶ Kronikte, savaşın kızıştığı bir anda Hıristiyan askerlerin

³² U.S. Air Force, "Expeditionary Culture Field Guide Estonia," 53.

³³ Henricus Lettus, *The Chronicle of Henry of Livonia*, 193-194.

³⁴ Oskar Loorits, *Eesti Rahvausundi Maailmavaade* (Tartu: Eesti Kirjanduse Seltsi Kirjastus, 1932), 86.

³⁵ Urmas Sutrop, "Taarapita - the Great God of the Oeselians," 25-26.

³⁶ Gregory Leighton, "Literary Themes and Landscape Sacralization in the Written Evidence for the Baltic Crusades," 34.

Tanrı'ya, Eston askerlerin de *Tharapita*'ya yardım için yalvardığından bahsedilmektedir. Hıristiyanlar Tanrı'dan oğlu İsa'yı göndererek kendilerine yardımda bulunmasını istemişken Estonlar *nemus* denilen kutsal korularına doğru seslenmiştir. Kroniğe göre savaşı, Tanrı'nın yardımıyla Hıristiyanlar kazanmıştır. Sonuçta Hıristiyan Tanrı'sının *Tharapita*'yı yendiği³⁷ ve firavunun boğulup yok olduğu gibi *Tharapita*'nın da yok olarak Eston halkının vaftiz edildiği söylenmiştir.³⁸

3. Kutsal Zamanlar ve Bunlara Bağlı Geleneksel Uygulamalar

İnsanların ve hayvanların sağlığının ekonomik açıdan son derece önemli olduğu eski çağlarda, şans kavramının sağlıkla örtüştüğü görülmüştür. Zararlı ve kötü şeylerin metafizik varlıklar ya da huzursuz ölümlerden kaynaklandığı düşünülmüştür. Estonlar, çeşitli böceklerin ve zararlı otların ortadan kaldırılması, kötü güçlerin uzaklaştırılması için özel ayinler düzenlemişlerdir. Tarımsal alanların bereketi ve varlığını bu ayinlerle korumaya çalışan Estonlarda Hıristiyanlık sonrasında bu ayinler bir çeşit azizler kültürüne dönüşmüştür.³⁹ Ayrıca geleneksel inanışlarına bağlı olarak kutlanan bayram ve festivallerin gün dönümü, ekinoks, yaz ve kış döneminin doruk noktası gibi mevsimsel hareketlerle çok yakın ilişkide olduğuna dikkat çekilmiştir. Örneğin; 23 Haziran gün batımında başlayan Aziz Yuhanna Arifesi'nde yapılan ritüeller, geleneksel inanışlarda kutlanan "yaz aylarının zirvesi festivali"yle kaynaşmış, her ikisinde de evcil hayvanları, yakılan bir ateşin etrafında toplama geleneği sürdürülmüştür. Sonrasında geleneksel olarak bu hayvanlara canlı ve taze çiçekler yedirilir. Böylece hayvanların kötülüklerden korunacağına, bereketli ve verimli olacağına inanılmıştır.⁴⁰ Saha (Yakut) Türklerinde kutlanan İsiyah Bayramı tarih olarak aynı döneme rastlamakta ve kutlamada benzer uygulamalar görülmektedir.⁴¹

Aziz Anthony Günü olarak kutlanan gün, geleneksel Estonya inançlarıyla Hıristiyanlığın iç içe geçtiği bir kutsal zamandır. Geleneksel inançlarda kışı ikiye bölen ve hem hayvan yemlerinin hem de ambarlarda stoklanan yiyeceklerin yarıldığı gün olarak kutlanan bu zaman dilimi, Estonlarda Hıristiyanlık sonrasında aziz gününe dönüşmüştür. Aziz Anthony Günü'nde halk tavernalara gidip eğlenir. Evlerde ise *tönijoodud* adı verilen içki partisi ya da üç gün sürebilen ve *tuisupüha* adı verilen kar fırtınası festivali

³⁷ Lettus, *The Chronicle of Henry of Livonia*, 241-241.

³⁸ Lettus, *The Chronicle of Henry of Livonia*, 245-246.

³⁹ Ränk, *Old Estonia, the People and Culture*, 123.

⁴⁰ Ivar Paulson, *The Old Estonian Folk Religion*, 101.

⁴¹ Bkz. Mehmet Mustafa Erkal, "Saha (Yakut) Türklerinin Geleneksel İnançları ve Diğer Dinlerle İlişkileri," (doktora tezi), 141-153.

düzenlenir. Kış yarısı olarak tanımlanabilecek bu gün şayet gerektiği gibi kutlanırsa ve *Tönn*'e gerekli kurbanlar sunulursa kuzey rüzgarları mahsulden uzaklaşır ve iyi bir döneme girileceğine inanılır. Aksi durumda ise *lumememm* adı verilen "kar ana" kızdırılır. Böylece kuzey rüzgarları mart sonuna kadar devam edeceğinden mahsul yetişmez. Ayrıca batı Estonya'da evin koruyucusu olarak *Tönn* görülür. Evlerde bu koruyucu için özel kovalarda saklanan mumlar yakılır. *Tönn* inancı farklı bölgelerde farklı şekilde tezahür eder. Bazı yerlerde *Tönn*'ün küçük resimleri yapılarak mumlarla aynı kovalarda saklanırken bazı yerlerde ona ev tanrısı olarak tapınılır. *Tönn* için açık havada, kurban taşlarında veya ağaç altlarında et, kan, tahıl gibi sunular sunulur. Evin koruyucu ruhu olduğuna inanıldığından hane halkının ve hayvanların sağlıklarının *Tönn*'e bağlı olduğu kabul edilir.⁴²

Arktik bölgede yaşayan diğer topluluklar gibi Estonların ana ekonomisi de avcılık ve balıkçılığa dayanmaktadır. Estonya bölgesinde neredeyse Taş Devri'nden kalma buluntular arasında pek çok hayvansal figür, kolye, diş ve heykelcik bulunmaktadır. Laponya ve Kuzey Sibirya bölgelerinde bulunan kalıntılarla oldukça benzerlik gösteren bu buluntuların neredeyse birebir kopyaları halen aynı bölgelerde yaşayan insanlar tarafından kullanılmaktadır. İmgeler ve büyü kült uygulamalarıyla irtibatlandırılan bu buluntuların bir çeşit antlaşma ya da ahitleşme olduğu düşünülmektedir. Bahsedilen figürler bir av hayvanına ait olduğundan bu antlaşma ilgili hayvanın ruhu ile yapılmaktadır. Yapılan antlaşma hem hayvanın yeniden doğmasını sağlayacak hem o hayvanın ruhu tarafından getirilebilecek bir kötülük ya da felaket engellenecek hem de avın yüce ruhunu memnun etmeyi garanti altına alacaktır.⁴³ Dinler Tarihi açısından değerlendirildiğinde totemizm ve animizm ile açıklanabilecek bu düşünce veya inanca Altay topluluklarında da neredeyse aynı şekliyle rastlandığını söylemek mümkündür.

Estonya'da kutlanan Noel'in, kültür tarihinin farklı dönemlerinde ve çeşitli sebeplerle kutlanan festival ya da kutsal günlerden beslenen çeşitli inanç ve ayinlerle şekillenerek son şekline geldiği düşünülmektedir. Sonbaharda hasat zamanıyla başlayan festivaller serisinin sonuncusu olan kış gün dönümü, Noel'in temeli olarak görülmektedir. Estonya da Noel'in son haline gelene kadar pek çok diş etkene maruz kaldığı anlaşılmaktadır. İskandinav bölgesine yakınlığı nedeniyle Noel'de kullanılan özel eşyalarla

⁴² Ränk, *Old Estonia, the People and Culture*, 124-125.

⁴³ Paulson, *The Old Estonian Folk Religion*, 57-59.

bazı özel gün adlarının doğrudan Viking döneminden ödünçlendiği ifade edilmektedir. Estoncada Noel için kullanılan *jõulud* terimi ile İsveçcede kullanılan *jul*; Estoncada Yılbaşı için kullanılan *näripäev* terimi ile İsveçcede kullanılan *nyårdagen* terimi İskandinav topluluklarıyla benzer şekilde Estonların da Vikinglerden etkilendiğini düşündürmektedir. Hıristiyanlığın bölgeye yayılmasıyla birlikte Noel ağaçları, Noel Baba, zencefilli ekmek gibi Alman Katolik etkisinin Estonya kültürüne eklemeli olduğu değerlendirilmektedir.⁴⁴ İsveçcede kullanılan *jul* terimi ile Türkçedeki *jıl/yıl* terimi ve yine İsveççedeki *nyårdagen* ile Türk kültüründeki *nardoğan* arasındaki dilsel benzerlikler dikkat çekicidir. Bu terimlerin hangi dilden hangi dile geçtiğine dair kesin bir dilbilimsel kanıt olmamakla birlikte, eski İskandinav ve Türk dillerinde yeni yıl ve doğanın yenilenmesi fenomeninin ortak kültürel öğelerle ifade edilebileceğine işaret etmektedir.

Benzerlik olarak değerlendirilebilecek bir diğer tema ise, yeni ay günlerinin özel ve uğurlu zamanlar olarak kabul edilmesidir. Örneğin, Altay topluluklarından Moğollar, önemli işlerini ve savaş başlangıçlarını yeni ay veya dolunay günlerinde planlarken, Ural topluluklarından Finler ve Estonyalılar ile Sibiryaya Türk topluluğu olan Yakutlar da düğünlerini yeni ay döneminde gerçekleştirmişlerdir.⁴⁵

Eski çağlarda insanlar geceleri gökyüzüne bakarak onunla ilgili yakıştırmalarda bulunurlardı. Bu bağlamda Samanyolu galaksisi pek çok topluluğun dikkatini çekmiş ve gündelik hayatlarında bulunan şeylere benzeterak ona çeşitli adlar vermişlerdir. Çuvaşlar ve İdil Tatarları tarafından Yaban Kazı Yolu; Kırgızlar ve Türkmenler tarafından Kuş Yolu; Laponlar tarafından Kuş Patikası; Estonlar ve Finliler tarafından Kuş Caddesi olarak adlandırılmıştır. İsimlendirmelerin kökenine dair bazı efsanelerde çeşitli verilere ulaşılsa da en akla yakın yorum Finliler ve Estonlar tarafından yapılmış gibi gözükmektedir. Zira onlara göre güneye göç eden yabanıl kuşlara bu ışıık kümesi geceleri yol gösterdiğinden bu ad verilmiştir.⁴⁶

Estonya halk inanışlarında toprak ve gök oldukça önemli ve kutsal kabul edilir. Gök eril şekilde tasvir edilirken göğün unsurları olan yıldırım, şimşek, gök gürültüsü gibi varlıklarla yerin döllendiğine inanılır. Toprağı dişil bir şekilde ve canlı olarak tanımlarlarken *toprak ana* kültü bulunur. Çocuklara özellikle bıçağı toprağa saplamamaları öğütlenir. "Toprak bizim annemizdir,

⁴⁴ Ränk, *Old Estonia, the People and Culture*, 130.

⁴⁵ Harva, *Altay Panteonu*, 149.

⁴⁶ Harva, *Altay Panteonu*, 162-163.

onun göğsünü delmeyin!" öğüdü verilir.⁴⁷ Göğün baba, yerin ise anne olarak tanımlandığı fenomenlerle Anadolu Türk edebiyatında da karşılaşılır. Bu anlayışa, Rüşvaî'nin *Ağaçname* adlı eserinde "Gelince kün emri Hakk'tan, Zerre hasıl olur yoktan, Babam gök anam topraktan, Neşreyleyip revanım ben" ifadeleri örnek olarak gösterilebilir.⁴⁸ Yer ile gök arasındaki ilişkinin iki kutuplu ve cinsiyet temalı bir ilişki ile tasvir edildiği söylenebilir. Toprak ana kültü bütün Altay topluluklarında görülen bir fenomendir. Altaylar ile Urallar arasındaki ilişkiyi ortaya koyması açısından toprak ana figürünün önemli bir konumda olduğunu söylemek mümkündür.

Estonya geleneksel inancında ölüm sonrasına ilişkin pek veri bulunmamaktadır. Halk, ölümlerin ceset olarak mezarda, maneviyat olarak mezarlıkta, ruh olarak ise yer altında, cennette bulunan "ölüler dünyasında" ya da "ölüler krallığında" olabileceğini düşünmektedir. Ölüler dünyasının ya da krallığının kutsal korular olabileceği, bu sebeple ölü ruhlarının maneviyatından dolayı ormanlık alanlara da kutsallık atfedildiği görülmektedir. Kişilerin öldükten sonra tanrı veya yüce güçlere sahip varlıklarla birleştiklerine inanılmaktadır. İnsan ruhunun ayrılabilir ve aktarılabilir olmak üzere iki çeşidinden bahsedilmektedir. Aktarılabilir ruh her zaman bedenine geri döner; ayrılabilir ruh ise zaten bir gölge gibi dolaşan ve insanları korkutan bedensiz bir ruhtur. Ölen kişinin hayatının ölümden sonraki yaşamda da dünyadaki gibi devam ettiğine inanılmakta ve ölümler hem yardım ve destek alınabilecek dostlar hem de tehlikeli ve zarar verecek düşmanlar olarak görülmektedir.⁴⁹

Estonya'da Katolik, Lutheran, Ortodoks, Rus Eski İnanırlar, Yahudiler, Müslümanlar, Taara inanırları gibi tüm dini gurupların ya da cemaatlerin kendilerine ait mezarlıkları vardır.⁵⁰ Geleneksel inanışlarını yaşatmaya çalışan Taara cemaatinin kendine ait ilk mezarlık girişimi 1930'lu yıllarda olsa da 2. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla bu girişim yarıda kalmıştır.⁵¹ Ölen kişilerin ruhunun yüce varlıklarla karışması iki şekilde değerlendirilebilir. İlk olarak alemde bulunan her şeyin tek bir varlıktan olduğu ve o tek bir varlığın bütün alemde can bulduğu monistik bir inanç olan panteizmle açıklanabilir. Ancak bu durumun yaşamda da devam etmesi gerekir. Şu hâlde geleneksel inanç panteizmle açıklanamaz hale gelmektedir. İkincisi ise ölen

⁴⁷ Paulson, *The Old Estonian Folk Religion*, 98-100.

⁴⁸ Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü, "ESEDİ/RÜSVAİ, Ali Cem Akbulut."

⁴⁹ Paulson, *The Old Estonian Folk Religion*, 190-194.

⁵⁰ Taavi Pae vd., "The Formation and Location Features of Estonian Cemeteries," 278.

⁵¹ Pae vd., "The Formation and Location Features of Estonian Cemeteries," 292.

kişinin ruhunun yüce ruhlara karışarak yüceltilmesi atalar kültü ile açıklanabilir.

Sonuç

Bu çalışma, Estonların geleneksel inanışlarının incelenmesine odaklanırken Türk halk inanışları ile olan benzerliklerine de dikkat çekmektedir. Estonlar, Baltık Körfezi'nin kuzeyinde yaşayan ve Fin-Ugor grubuna ait eski bir topluluktur. Bu topluluğun Hıristiyanlığı en geç kabul edenlerden biri olması, yerel inanışlarının dinî ve kültürel baskılara uzun süre direnmesine ve bu sayede derin köklerini koruyabilmesine olanak sağlamıştır. Estonların, köken itibarıyla Sibiry'a'dan göç ederek bugünkü topraklarına yerleştikleri arkeolojik, antropolojik ve dilbilimsel verilerle desteklenmektedir. Bu bağlamda, çalışmada, Estonların doğal çevre ve metafizik unsurlara dair inanışları detaylı bir biçimde ele alınarak Türk halk inanışlarıyla olan benzerlikleri vurgulanmıştır.

Toprak, dağ, gök, ağaç ve orman gibi tabiat unsurlarıyla ilişkili inanışların yanı sıra, yüce varlıklar ve yer altı ruhları gibi metafizik unsurlar Eston inanç sisteminin önemli bölümleridir. Bu unsurlar, Estonların mistik dünya görüşünün doğayla ne kadar iç içe olduğunu göstermektedir. Bu çalışmada, Estonların inanç yapısında yer alan *haldjas*, *kurat* ve *lumememm* gibi kendilerine özgü unsurlar ile kutsal korular anlamına gelen *Nemus* gibi unsurlar ele alınmış ve bu unsurların Geleneksel Türk İnanışları ile benzerliklerine vurgu yapılmıştır. Eston ve Türk halk inanışlarında doğa ruhları ve koruyucu varlıkların bulunması, her iki topluluğun da doğa ve insan arasındaki mistik ve ritüel ilişkiyi benzer şekilde algıladığını göstermektedir. Bu durum, özellikle doğa ve metafizik dünyayla olan bağların her iki toplulukta da benzer biçimlerde ifade bulduğunu ve bu bağların kültürel kimliklerinin önemli bir parçası olduğunu ortaya koymaktadır. Bu benzerlikler, Estonlar ve Türklerin aynı köklerden beslenen akraba topluluklar olduğunu ya da tarihsel süreçte sıkı kültürel ilişkiler kurduğunu düşündürmektedir. Özellikle yüce varlık inanışları, yer altı ruhları ve doğaya atfedilen kutsallık gibi unsurlar her iki topluluğun kültürel yapısında önemli paralellikler olduğuna işaret etmektedir. Bu karşılaştırmalar, iki topluluğun, farklı coğrafyalarda yaşamalarına rağmen benzer kültürel süreçlerden geçerek ortak bir geçmişin izlerini taşıdığını göstermektedir.

Bu araştırma sonucunda Ural ve Altay toplulukları arasındaki kültürel benzerliklerin detaylı bir şekilde incelenmesinin, Türkoloji, etnoloji ve Dinler

Tarihi alanlarına önemli katkılar sağlayacağı beklenmektedir. Bu bağlamda, Ural ve Altay halkları arasındaki kültürel etkileşimlerin araştırılması hem kültürel hem de etnik benzerliklerin ve farklılıkların daha iyi anlaşılmasına olanak tanıyacaktır. Bu çalışma, ayrıca kaybolmaya yüz tutmuş kültürel unsurların gün yüzüne çıkarılması ve bu toplulukların tarihsel ve kültürel zenginliklerinin korunmasına katkı sunmayı hedeflemektedir. Geleneksel inanç sistemlerinin yeniden canlandırılması ve bu inançların modern toplumlarda nasıl yaşatılabileceğine dair örnekler sunulması, her iki toplumun da kültürel mirasının sürekliliği açısından büyük önem taşımaktadır. Netice itibariyle, Estonların geleneksel inanışlarının detaylı incelenmesi, bu topluluğun kültürel direncinin ve kimliğini koruma çabalarının anlaşılması açısından önemlidir. Eston ve Türk halk inanışları arasındaki benzerlikler, her iki topluluğun da ortak bir kültürel geçmişten beslendiğini ya da tarih boyunca karşılıklı kültürel etkileşimlerde bulunduğunu düşündürmektedir. Bu bağlamda, Ural ve Altay toplulukları arasındaki benzerliklerin derinlemesine araştırılması, Türkoloji, etnoloji ve Dinler Tarihi gibi alanlarda yeni ve önemli açılımlar sağlayabilecektir. Böylece, kaybolmaya yüz tutmuş kültürel unsurların ortaya çıkarılması ve korunması mümkün olacak; bu durum, gelecekteki araştırmalara ilham kaynağı olacaktır.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support:

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

YZ Kullanım Beyanı / Declaration of AI use:

Yazar, bu çalışmayı oluştururken yapay zeka destekli teknolojileri kullanmadığını beyan etmiştir. / The author declared that no AI-assisted technologies were used in the creation of this article.

KAYNAKÇA

- Arık, Durmuş. "Türk Halk İnanışlarında Örtmece ve Gerçeği Gizleme ile İlgili Uygulamalar: Doğum ve Ölüm Örneği." *Dini Araştırmalar* 13:36 (2010).
- Ballıkaya, Ahmet. "Hansa Birliği." Yüksek Lisans Tezi, Mersin Üniversitesi, 2018.
- Berezcki, András. "A Short History of Estonia," içinde *The Finno-Ugric World*, ed. György Nanovszky ve Antal Bartha, 155-162. Budapest: Teleki László Foundation, 2004.

- Berton-Reilly, Elizabeth Ann. "It Is a Living Thing: An Estonian Tradition Bearer and Supernatural Beings Called Haldjad." *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 65 (2016): 151-172. <https://doi.org/10.7592/FEJF2016.65.ber-ton-reilly>.
- Erkal, Mehmet Mustafa. "Saha (Yakut) Türklerinin Geleneksel İnançları ve Diğer Dinlerle İlişkileri." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023.
- "Haldjas," içinde [EKSS] "*Eesti keele seletav sõnaraamat*". Tallinn: Eesti Keele Instituut, 2009. <https://www.eki.ee/dict/ekss/index.cgi?Q=haldjas&F=M>.
- "Haldjas," içinde *Sõnaveeb*. Tallinn: Eesti Keele Instituut, 17 Şubat 2023. <https://xn--snaveeb-10a.ee/search/unif/dlall/dsall/haldjas/1>.
- Harva, Uno. *Altay Panteonu: Mitler, Ritüeller, İnançlar ve Tanrılar*. Çev. Ömer Suveren. İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2015.
- Hiiemäe, Reet. "Earth Religion, 'Forest People' and Environmental Disputes: A Case Study on a Pursuit for National Unity and Sustainability in Estonia," içinde *Beyond the Spirit of Bandung*, ed. Frans Dokman ve Antoinette Kankindi, 2:107-26. Philosophies of National Unity: Secular or Religious? Radboud University Press, 2023. <https://www.jstor.org/stable/jj.9474309.8>.
- Johanson, Lars; Robbeets, Martine Irma: Transeurasian Verbal Morphology in a Comparative Perspective: Genealogy, Contact, Chance -PAGE: 8. Publisher: Otto Harrassowitz Verlag (2010):1-7
- Kerezszi, Ágnes. "The Estonians," içinde *The Finno-Ugric World*, ed. György Nanovszky ve Antal Bartha, 329-332. Budapest: Teleki László Foundation, 2004.
- Kiviorg, Merilin. "Religion and the Secular State in Estonia," içinde *Religion and the Secular State: National Reports Issued for the Occasion of the XVIIIth Congress of the International Academy of Comparative Law = La Religion et l'État Laïque: Rapports Nationaux*, editör Javier Martínez-Torrón, W. Cole Durham, ve Donlu D. Thayer. Madrid: Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid, 2015.
- Leighton, Gregory. "Literary Themes and Landscape Sacralization in the Written Evidence for the Baltic Crusades," içinde *Ideology and Holy Landscape in the Baltic Crusades*, 31-64. Arc Humanities Press, 2022. <https://doi.org/10.2307/j.ctv32bm1sm.7>.
- Lettus, Henricus. *The Chronicle of Henry of Livonia*. Çev. James A. Brundage. Madison: The University of Wisconsin Press, 1961.
- Loorits, Oskar. *Eesti Rahvausundi Maailmavaade*. Tartu: Eesti Kirjanduse Seltsi Kirjastus, 1932.
- Pae, Taavi, Egle Kaur, Anto Aasa, ve Rein Ahas. "The Formation and Location Features of Estonian Cemeteries." *Journal of Baltic Studies* 37:3 (2006): 277-297.

- Paulson, Ivar. *The Old Estonian Folk Religion*. Çeviren Jutta Kõvamees Kitching ve H. Kõvamees. Uralic and Altaic Series 108. USA: Indiana University Bloomington, 1971.
- Pomozı, Peter. "The Estonian Language," içinde *The Finno-Ugric World*, ed. György Nanovszky ve Antal Bartha, 1183-192. Budapest: Teleki László Foundation, 2004.
- Ränk, Gustav. *Old Estonia, the People and Culture*. Uralic and Altaic Series 112. Bloomington: Indiana University, 1976.
- Reynolds, Stephen. "The Baltic Psalter and Musical Instruments of Gods and Devils." *Journal of Baltic Studies* 14:1 (1983): 5-23.
- Ringvee, Ringo. "Survival Strategies of New Religions in a Secular Consumer Society." *Nova Religio* 20:3 (2017): 57-73.
<https://doi.org/10.1525/nr.2017.20.3.57>.
- Rinne, Jenni. *Searching for Authentic Living through Native Faith: The Maausk Movement in Estonia*. Södertörn Doctoral Dissertations 122. Huddinge: Södertörn University, 2016.
- Saag, Lehti, Margot Laneman, Liivi Varul, Martin Malve, Heiki Valk, Maria A. Razzak, Ivan G. Shirobokov, vd. "The Arrival of Siberian Ancestry Connecting the Eastern Baltic to Uralic Speakers Further East." *Current Biology: CB* 29:10 (2019): 1701-1711.e16.
<https://doi.org/10.1016/j.cub.2019.04.026>.
- Sutrop, Urmas. "Taarapita - the Great God of the Oeselians." *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 26 (2004).
<https://doi.org/10.7592/FEJF2004.26.sutrop>.
- T. Editors of Encyclopaedia. "Order of the Brothers of the Sword," içinde *Encyclopedia Britannica*, 25 Ekim 2011.
<https://www.britannica.com/topic/Order-of-the-Brothers-of-the-Sword>.
- Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü. "ESEDİ/RÜSVAÎ, Ali Cem Akbulut." Erişim 28 Mayıs 2024. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/esedi-rusvai-ali-cem-akbulut>.
- Urban, William L. *The Teutonic Knights: A Military History*. London: Greenhill Books, 2005.
- Urban, William L. "Victims of the Baltic Crusade." *Journal of Baltic Studies* 29:3 (1998): 195-212.
- U.S. Air Force. "Expeditionary Culture Field Guide Estonia." Military. United States Army NATO, 2018.
<https://www.usanato.army.mil/Portals/31/documents/Country%20Culture%20Field%20Guides/estonia-2018.pdf?ver=2018-08-07-090404-003>.
- Valk, Ülo. "Folkloristic Contributions towards Religious Studies in Estonia: A Historical Outline". *Temenos - Nordic Journal of Comparative Religion* 50:1 (2014): 137-164. <https://doi.org/10.33356/temenos.46254>.

- Valk, Ülo. "The Devil's Identity: On the Problem of His Pre-Christian Prototype in Estonian Mythology," içinde *Myth and Mentality Studies in Folklore and Popular Thought*, ed. Anna-Leena Siikala, 122-129. Studia Fennica, Folkloristica 8. Helsinki: Suomen Kirjallisuuden Seura, 2019.
- Yonuks, Tinno, ve Tiina Aykas. "Dari-podnoşeniya svyaşennım mestam v Estonii i Finlyandii: Sravnitel'nıy analiz," içinde *Missiya vipolnima. Perspektivi izuçeniya fol'klora*, ed. Mare Kiyva ve Tat'yana Volodina, 19:109-48. Tartu: Nauçnoye izdatel'stvo ELM, 2018. <https://doi.org/10.7592/Sator.2018.19.04>.



İsrail Kim? -Kur'an'da Geçen İsrail'in Kimliği Üzerine Bir Araştırma-*

YASİN MERAL

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye

Ankara University Faculty of Divinity, Turkey

yasinmeral1979@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-5794-721X>

Öz

Bu araştırmada Kur'an'da ve Tevrat'ta geçen İsrail karakterinin kimliği tartışılmaktadır. Tevrat'a göre İsrail, Hz. Yakup'un sıfatıdır. Müslüman gelenek de Tevrat'taki bu anlatıma dayanarak Kur'an'da geçen İsrail'in Hz. Yakup olduğunda hemfikirdir. Fakat Kur'an'da, İsrail'in Hz. Yakup'un sıfatı olduğuna dair bir ifade bulunmamaktadır. İsrail'in kimliği konusunda Tevrat'taki ifadeler İslami literatürde tamamen belirleyici bir rol oynamıştır. Bu durum, geleneğimizin büyük ölçüde Tevrat'ta geçen bilgiler üzerine inşa edilmesine neden olmuş ve İsrail'in kimliğiyle ilgili Kur'an metninin ne söylediğine dair derinlemesine bir çalışma yapılmamıştır. Bu araştırmada savduğumuz temel iddia, İsrail'in kimliğiyle ilgili olarak elimizdeki Tevrat metninin değil, Kur'an'ın verdiği bilgilerin merkeze alınması gerektiğidir. Ancak böyle yaptığımızda yaptığımız çalışmayı Kur'an araştırması olarak niteleyebiliriz. Diğer türlü Tevrat'ı Kur'an'a hakem yapma gibi bir talihsizliğe düşmüş oluruz. Kur'an'ın Hz. Yakup'a İsrail dememesinden hareketle elinizdeki yazıda dört temel iddia ortaya atılmıştır. Birincisi; İsrail, Hz. Yakup değildir. İkincisi; İsrail, şeytanî bir karakterdir. Üçüncüsü; İsrail'in soyundan nebi veya nebiler çıkmıştır. Dördüncüsü; İsrail; katil Âdemoğlu (5/el-Mâide:27-31), Tevrat'ta Esav olarak bilinen karakter (Tekvin, 25:25) veya kendisine ayetler verildiği hâlde şeytana uyan kişi (7/el-A'râf:175-176) olabilir.

Anahtar Kelimeler: İsrail, Yakup, Tevrat, Kur'an, Benî İsrâ'îl, Mısır.

Who is Israel? -A Study on the Identity of Israel in the Qur'an- Abstract

This research discusses the identity of Israel in the Qur'an and the Torah. According to the Torah, Israel is an epithet of the Prophet Jacob. Based on this narrative in the Torah, Muslim tradition also agrees that the character mentioned as Israel in the Qur'an is the

*Çalışmayı okuyarak yorum ve değerlendirmelerde bulunan Mukadder Sipahioğlu, Tolga Savaş Altınel, Recep Gürkan Gökteş, Necmettin Pehlivan, Hasan Yücel, Mehmet Yıldız, İbrahim Fidan, Suat Koca, Tuğba Özoglu, Büşra Şahin, Fatma Betül Taş, Rumeysa Bektaş, Hatice Dağhan, Esra Erdoğan Şamlıoğlu, Abdulvahap Kösesoy, Malak Al Taleb, Radjaa Legoui ve Fatma Gerçekcioğlu'na teşekkür ederim. Malak Al Taleb'e Arapça neşriyat ve videoların anlaşılmasındaki yardımları için ayrıca teşekkür borçluyum.

Prophet Jacob. However, there is no statement in the Qur'an that Israel is an attribute of Prophet Jacob. The statements in the Torah about Israel's identity have played a completely decisive role in Islamic literature. This has resulted in our tradition being largely built on the information contained in the Torah. There has been no in-depth study of what the Qur'anic text says about Israel's identity. The basic claim we defend in this research is that the information provided by the Qur'an, not the Torah text at hand, should be taken into consideration regarding the identity of Israel. Only when we do this can we define our work as Qur'anic research. Otherwise, we would fall into the misfortune of making the Torah an arbiter of the Qur'an. Four basic claims are proposed in this research note based on the fact that the Qur'an does not call the Prophet Jacob Israel. First; Israel is not the Prophet Jacob. Second; Israel is a satanic character. Third; Prophet or prophets emerged from Israel's lineage. Fourth; Israel could be a murderer from the lineage of Adam (5/el-Mâidah:27-31), the character known as Esau in the Torah (Genesis, 25:25), or the person who obeyed Satan despite being given revelations (7/al-A'râf:175-176).

Keywords: Israel, Jacob, Torah, Qur'an, Children of Israel, Egypt.

Giriş

İsrail, Tevrat'ta ve Kur'an'da zikredilen bir şahıs adıdır. Bilindiği üzere İsrail, Tevrat'ta Hz. Yakup'un sıfatı olarak kullanılmaktadır.¹ Müslüman gelenek, Tevrat'taki bu anlatıma dayanarak Kur'an'da geçen İsrail'in Hz. Yakup olduğunu kabul etmiştir. Kur'an'da Hz. Yakup için İsrail denilmediği, bu sebeple de bizim sadece Tevrat'taki anlatımdan hareketle Hz. Yakup'a İsrail dememizin doğru olmadığı şeklindeki düşüncelerimiz birkaç yıldır gündemimizdeydi. En son 22 Kasım 2023 tarihinde yaptığımız bir konuşmada Kur'an'da İsrail'in Hz. Yakup olduğuna dair bir ima bile olmadığına dikkat çekmiştik.² Bu konu etrafında aldığımız notlarımızı biraz daha derinleştirerek yazıya dökmek istedik. Araştırmamızda bütün ihtimaller dikkate alınarak bazı iddialarda bulunulmuştur. Bu yönüyle elinizdeki araştırma, konuya giriş mahiyetinde olup söz konusu iddiaları tartışmaya açmayı ve Kur'an araştırmacıları için Kur'an metnine dönüşe küçük bir katkı sunmayı hedeflemektedir. Bu araştırmamızda, Kur'an'da geçen İsrail kelimesiyle ilgili dört temel iddiada bulunulacaktır.

¹ Konuyla ilgili çalışmalar için bkz. Salime Leyla Gürkan, "İsrâil ve Ya'küb İsimlerinin Etimolojisi Üzerine Bir Değerlendirme," 233-244; Salih İnci, "Dinleri kelimeler üzerinden okumak: İsrail (ישראל) örneği," 273-287; Noah Feldman, "What Israel Forbade to Himself": A Case of Biblical Exegesis in the Qur'an?," *Dinei Yisrael* 24 (2007), 217-225; Ze'ev Maghen, *After Hardship Cometh Ease. The Jews as Backdrop for Muslim Moderation*, Berlin: Walter de Gruyter, 2006, 102-122; Brannon M. Wheeler, "Israel and the Torah of Muhammad," *Bible and Qur'an*, ed. John Reeves, Atlanta: Scholars Press, 2003, 61-85.

² "Hz. Yusuf Çocuksuz mu Vefat Etti?," <https://www.youtube.com/watch?v=B04NtjmQ3Ck> (Erişim: 06.08.2024).

Birinci İddia: İsrail, Hz. Yakup değildir.

İsrail'in kimliği hem Yahudi hem de Müslüman gelenekte Tevrat'taki bir anlatıma dayanarak izah edilmektedir. Buna göre Yakup, dayısı Lavan'ın yanından dönerken eşlerini, cariyelerini ve oğullarını bir ırmaktan geçirmiş, kendisi ise geride kalmıştır. Bu sırada bir adamla karşılaşmış ve adam gün ağarınca kadar Yakup'la güreşmiştir. Adam, Yakup'u yenemeyeceğini anlayınca, onun uyluk kemiğinin başına çarpmış ve Yakup'un uyluk kemiği çıkmıştır. Adam, gitmek istese de Yakup, "Beni kutsamadıkça seni bırakmam" diyerek adamı bırakmamıştır. Bunun üzerine adam, Yakup'a adını sormuş o da söyleyince adam "Artık sana Yakup değil, İsrail denecek, çünkü Tanrı'yla, insanlarla güreşip yendin"³ demiştir. İlerleyen pasajlarda da benzer şekilde "Sana Yakup diyorlar, ama bundan böyle adın Yakup değil, İsrail olacak diyerek onun adını İsrail koydu"⁴ ifadelerine yer verilmektedir. Bir başka yerde de İlyas peygamberin sunağı onarması anlatılırken on iki taş aldığı ifade edilmekte, ardından da "Bu sayı Rabbin Yakup'a, senin adın İsrail olacak diye bildirdiği Yakupoğulları oymaklarının sayısı kadardı"⁵ şeklinde bir açıklama yapılmaktadır. Benzer şekilde Asurluların İsrail topraklarını ele geçirmesinden bahsedilirken İsrailoğullarının içerisinde buldukları kötü durum hakkında "Bugün hâlâ eski törelerine göre yaşıyorlar. Ne Rabbe tapınıyorlar ne de Rabbin İsrail adını verdiği Yakup'un oğulları için koymuş olduğu kurallara, ilkelere, yasalara, buyruklara uyuyorlar"⁶ ifadelerine yer verilmektedir.

İsrail kelimesi, İbranice *Yisrael* şeklinde okunmakta ve Tanah'ta 2514 defa geçmektedir.⁷ *Yisrael* kelimesi, "Yisra" ve "El" kelimelerinin birleşiminden oluşmaktadır. Sami dilleri uzmanları sondaki El takısının Tanrı anlamına geldiğinde hemfikirdir. Fakat ilk kısımdaki *Yisra* kelimesinin kökeni tartışma konusudur. Tevrat'ta *Yisrael* kelimesinin anlamı açıklanırken *sarita* (סַרִּיטָא) fiiline yer verilmektedir. Bu kelime "mücadele etmek, uğraşmak, üstün gelmek, yenmek, hâkim olmak" anlamında kullanılmaktadır.⁸ Böyle olunca *Yisrael* kelimesi "Tanrı'yla mücadele eden", "Tanrı'yı yenen" ve "Tanrı'ya üstün gelen" gibi anlamlara gelmektedir. Tevrat'ın kelimeye verdiği anlam bu şekildedir. Yahudi geleneğinde bu

³ Tekvin, 32:29. Hıristiyan numaralandırmalarında bu pasaj Tekvin, 32:28'de yer almaktadır.

⁴ Tekvin, 35:10.

⁵ I. Krallar, 18:31.

⁶ II. Krallar, 17:34.

⁷ Hans-Jürgen Zobel, "Yisrael," *Theological Dictionary of the Old Testament*, 398-399.

⁸ Ernest Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, 681.

kelimeye farklı anlamlar verilmiştir. Yahudi düşünür Philo (ö. 50) İsrail kelimesine “Tanrı’yı gören” anlamını vermektedir.⁹ Miladi ilk asırlarda hazırlanan Tevrat’ın Aramice tercümelerinde Yakup’un Tanrı’yla güreşip yendiğine dair ifadeler yumuşatılmış ve Tanrı yerine ilahi varlıklar veya melekler şeklinde tercüme yapılmıştır.¹⁰ Örneğin, Targum Onkelos’ta ilgili ifadeler “Artık sana Yakup değil, İsrail denecek, çünkü sen Tanrı’nın katında ve insanlar arasında yüce birisin ve bunu başardın” şeklinde tercüme edilmiştir.¹¹ Targum Pseudo-Yonatan ise ilgili ifadeleri “Artık sana Yakup değil, İsrail denecek, çünkü sen Tanrı’nın meleklerine ve insanlara karşı üstünlük kazandın ve onlara üstün geldin” şeklinde tercüme etmiştir.¹² Targum Neofiti isimli bir başka Aramice tercüme ise söz konusu cümleyi “Artık sana Yakup değil, İsrail denecek, çünkü sen Tanrı’nın katından olan meleklerle ve insanlara üstünlük iddiasında bulundun ve onlara üstün geldin” şeklinde tercüme etmiştir.¹³ Yahudi düşünür Saadya Gaon’un (ö. 942) Arapça Tevrat tercümesinde de “Artık bundan sonra sen “Ya’kûb” olarak değil, “İsrail” olarak isimlendirileceksin; zira sen hem Allah katında hem de insanlar nezdinde baş oldun ve bunu da başardın” şeklinde bir anlam takdir edilmiştir.¹⁴ 17. yüzyılda yazılan bir Tevrat tefsirinde ise bu kelime doğru, dürüst anlamlarına gelen *yaşar* kelimesiyle ilişkilendirilmekte ve Yişra-El veya Yaşar-El şeklinde okunarak “Tanrı, doğrudur” veya Yakup’a nispetle “Tanrı’nın dürüstü” şeklinde bir anlam verilmektedir.¹⁵ Yine modern dönem araştırmacıları kelimeye “Tanrı hükmeder”, “Tanrı yücedir” gibi anlamlar vermişlerdir.¹⁶

Tevrat’ın nakline göre Yakup ve Esav ikiz kardeşlerdir. Yakup, doğumu sırasında eliyle Esav’ın topuğunu tuttuğu için kendisine “topuk tutan” veya “arkasından gelen” anlamında Yakup denilmiştir.¹⁷ Tevrat’ta Yakup ismi, ayrıca “düzenbaz”, “hileci” anlamında kullanılmaktadır. Tevrat’a göre Yakup, kutsanma hakkını ağabeyi Esav’dan hileyle alınca Esav “Ona boşuna mı

⁹ Philo, “On the Change of the Names,” XII (81). Philo, muhtemelen İbranice *iş-raa-El* (Tanrı’yı gören adam) terkininden hareketle böyle bir anlam takdir etmektedir.

¹⁰ *Tora ve Aftara: Bereşit*, 255.

¹¹ Targum Onkelos, Tekvin, 32:29.

¹² Targum Yonatan, Tekvin, 32:29.

¹³ Targum Neofiti, Tekvin, 32:29.

¹⁴ Saadya Gaon, Tekvin, 32:29.

¹⁵ Şlomo Sefrayim ben Aharon Luntschitz, *Kli Yakar*, Bereşit, 32:29. <https://www.sefaria.org/Genesis.32.29?lang=bi&with=Kli%20Yakar&lang2=en> (Erişim: 15.08.2024).

¹⁶ Zobel, “Yisrael,” 401.

¹⁷ Tekvin, 25:26. Ayrıca bkz. Hans-Jürgen Zobel, “Ya’kov”, *Theological Dictionary of the Old Testament*, 188-190.

Yakup diyorlar? İki kezdir beni aldatıyor. Önce ilk oğulluk hakkımı aldı. Şimdi de benim yerime o kutsandı”¹⁸ ifadelerini kullanmaktadır. Böylece Tevrat’ta Yakup, önce düzenbaz birisi olarak resmedilmekte, daha sonra İsrail ismi üzerinden yüce bir konuma çıkartılmaktadır.

Tevrat’ta, Hz. Yakup’un İsrail sıfatını aldığı yazdığı için doğal olarak Yahudi geleneği de bu bilgiyi devam ettirmektedir. Kur’an’a baktığımızda ise İsrail’in Hz. Yakup olduğuna dair bir ifade bulunmamaktadır. İsrail kelimesi, Kur’an’da 43 defa zikredilmektedir. Bunlardan iki tanesi “İsrā’îl”,¹⁹ bir tanesi “Benū İsrā’îl”,²⁰ kırk tanesi de “Benī İsrā’îl”²¹ şeklinde geçmektedir. İsrail’in, Hz. Yakup’un sıfatı olduğunda hemfikir olan Müslüman müellifler, İsrail kelimesine “Tanrı’yla güreşen” şeklinde bir anlam vermeyi uygun görmedikleri için “Allah’ın kulu ve seçkini” şeklinde bir anlam takdir etmişlerdir. eṭ-Ṭaberī (224-310/839-923), 2/el-Bakara suresi 40. ayetin tefsirinde Hz. Yakup’un İsrail olarak isimlendirildiğini ve İsrail kelimesinin “Allah’ın kulu ve yarattıkları arasında seçkini (*‘abdullāh ve safvetuhu min halkıhi*)” anlamına geldiğini belirtmektedir.²² eṭ-Ṭaberī’nin *et-Tārīḥ* adlı eserinde ise Hz. Yakup’un Esav’dan kaçtığı için geceleri seyahat ettiği, gündüzleri ise saklandığı, bu sebeple de kendisine “gece Allah’a yürüyen (*seriyullāh*)” anlamında İsrail dendiği belirtilmektedir.²³ Müslüman gelenek eṭ-Ṭaberī’yi takip ederek İsrail kelimesine bu anlamlardan birini takdir etmektedir.

Kur’an’da İsrail kelimesinin Hz. Yakup’a delalet ettiğine dair en ufak bir ima bile yoktur. Hz. Yakup’un hikayesinin en ayrıntılı anlatıldığı 12/Yüsuf suresinde İsrail kelimesi hiç kullanılmamaktadır. Hem çağdaşı Hz. Yusuf hem de asırlar sonra yaşamış Hz. Zekeriya, Yakup ismini kullanmakta ve İsrail-Yakup özdeşliğine dair hiçbir imada bulunmamaktadır.²⁴ İsrail’in Hz. Yakup’un sıfatı olduğunu iddia eden metin, bugün elimizde bulunan Tevrat’tır. Müslüman müellifler de Tevrat’taki bu bilgileri aynı şekilde devam ettirmiştir. Bu sebeple eṭ-Ṭaberī’den başlamak üzere kaynaklarımızda İsrail’in Hz. Yakup’un sıfatı olduğu yazmaktadır. İsrail’in Hz. Yakup olduğunu

¹⁸ Tekvin, 27:36.

¹⁹ 3/Āl-i ‘İmrān:93; 19/Meryem:58.

²⁰ 10/Yünus:90.

²¹ 2/el-Bakara:40, 47, 83, 122, 211, 246; 3/Āl-i ‘İmrān:49, 93; 5/el-Mā’ide:12, 32, 70, 72, 78, 110; 7/el-A’rāf:105, 134, 137, 138; 10/Yünus:90, 93; 17/el-İsrā’îl:2, 4, 101, 104; 20/Ṭāhā:47, 80, 94; 26/eş-Şu’arā’:17, 22, 59, 197; 27/en-Neml:76; 32/es-Secde:23; 40/el-Mu’min:53; 43/ez-Zuḥruf:59; 44/ed-Duḥān:30; 45/el-Cāşiye:16; 46/el-Aḥkāk:10; 61/es-Şaff:6, 114.

²² Muhammed b. Cerir eṭ-Ṭaberī, *Cāmi’u’l-Beyān ‘an Te’vīli Āyi’l-Ḳur’ān*, 1:593.

²³ Muhammed b. Cerir eṭ-Ṭaberī, *Tārīḥu’r-Rusul ve’l-Mulūk*, 1:320.

²⁴ 12/Yüsuf:38; 19/Meryem:6.

söyleyenler Kur'an'a değil, bugün elimizde bulunan Tevrat'a dayanmaktadırlar.

Kur'an'da İsrail'in müstakil bir karakter olarak zikredildiği ayette “İşte bunlar, Allah'ın nimetlendirdiği nebilerdendi. Âdem'in soyundan, Nuh ile birlikte taşıdıklarımızdan, İbrahim ve İsrail'in soyundan ve doğru yola ilettiğimiz ve seçtiklerimizdendir”²⁵ ifadelerine yer verilmektedir. Ayetteki “İbrahim'in ve İsrail'in soyundan (*min zurriyyeti İbrāhīme ve İsrā'ile*)” ifadesi, İsrail'in Hz. Yakup olamayacağına dair bir ipucu olabilir. Çünkü Kur'an'da Hz. İbrahim'e, İshak ve Yakup'un bağışlandığı ve müjdelendiği ifade edilmektedir.²⁶ Yani Hz. Yakup, Hz. İbrahim'in çok yakın halkasındaki neslinden biridir. Buradan hareketle, *zurriyyeti İbrāhīme* (İbrahim'in soyu) ifadesi, doğal olarak Hz. Yakup'u da kapsamaktadır. Ayette, İsrail'in ve Hz. İbrahim'in ayrı kişiler olarak zikredilmesi, hem İsrail'in Hz. Yakup olmadığına işaret hem de Hz. İbrahim'le İsrail'i aynı soy içerisinde değerlendiren Tevrat'a reddiye olarak görülebilir.

İsrail'in Hz. Yakup olmayacağına dair bir diğer ipucu da Kur'an'da Hz. Yakup ve İsrail'in soy atası oldukları toplulukları ifade etmek için kullanılan tabirlerdir. Kur'an'da Hz. Yakup'un ailesinden/ocağından/soyundan bahsederken sadece *Âl-i Ya'qūb* şeklinde bir kullanım karşımıza çıkmaktadır.²⁷ Kur'an'da hiçbir şekilde *Beni Ya'qūb* ifadesi kullanılmamaktadır. Diğer taraftan İsrail'in soyundan ve takipçilerinden bahsedileceği zaman sadece *Beni İsrā'īl* tabiri kullanılmaktadır. Benzer şekilde Kur'an'da *Âl-i İsrā'īl* diye bir kullanım yoktur. Kur'an'ın, Hz. Yakup ve İsrail'le ilgili bu farklı kullanımları bu iki ismin farklı kişiler olduğuna bir işaret olarak alınabilir.

İsrail, Tevrat indirilmeden önce bazı şeyleri kendisine haram kılmıştır.²⁸ Tevrat ise Hz. İbrahim'den sonra indirilmiştir.²⁹ Bu durumda İsrail, Tevrat'ın indirilmesinden önce yaşamış olmalı veya en azından çağdaş olmalıdır. Çağdaş olması ihtimalinde Tevrat'ın, İsrail'in hayatının belli bir döneminden sonra indirilmeye başladığı iddia edilebilir. Diğer taraftan bu ayetlerden zorunlu olarak İsrail'in, Hz. İbrahim'den sonra yaşadığı çıkarılamaz. Ayetlerden İsrail'in Hz. İbrahim'den önce yaşadığı da sonra yaşadığı da iddia

²⁵ 19/Meryem:58.

²⁶ 6/el-En'âm:84; 11/Hüd, 71; 19/Meryem:49; 21/Enbiyâ:72; 29/Ankebüt:27.

²⁷ 12/Yüsuf:6; 19/Meryem:6.

²⁸ 3/Âl-i 'İmrân:93.

²⁹ 3/Âl-i 'İmrân:65. Kur'an'da Hz. Musa'ya verilen vahiy, hiçbir zaman Tevrat olarak isimlendirilmemektedir. Konuyla ilgili bkz. Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 65-72.

edilebilir. Diğer taraftan 17/el-İsrâ' suresi 2-3. ayetlerde İsrailoğulları, Nuh'la birlikte taşınan kimselerin zürriyetini vekil edinmemeleri noktasında uyarılmaktadır. Bu ayette Nuh'la birlikte taşınanlarla İsrailoğulları arasında bir bağa işaret edilmektedir. Bu da İsrail karakterinin Hz. Nuh öncesinde yaşadığına dair bir işaret olarak alınabilir. Eğer başka ayetlerdeki ipuçlarından hareketle İsrail'in Hz. İbrahim'den önce yaşadığı ortaya konabilirse, İsrail'in Hz. Yakup olmadığı kesinleşmiş olur.

Burada iddiamıza karşı şöyle bir itiraz ileri sürülebilir: Kur'an'da Hz. Yakup için İsrail sıfatının kullanılmaması onun bu sığata sahip olmadığı anlamına gelmez. Birincisi; bu itirazı yapanların İsrail-Yakup özdeşleştirmesini Tevrat'ın etkisiyle yaptıklarını kabul etmeleri gerekmektedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi İsrail'in Hz. Yakup'un sıfatı olduğunu söyleyen tefsirler başta olmak üzere İslami külliyatın bu konudaki tek kaynağı Tevrat'tır. Bu sebeple İsrail'in Hz. Yakup'un sıfatı olduğunu yazan on binlerce sayfa İslami külliyat olması, delil olarak kullanılamaz. Bir bilgiyi sürekli olarak tekrar etmek, onun delil değerini artırmaz, sadece tekrar etmiş olunur. Bu durum, İslam kaynaklarında Hz. Yakup'un kendisine haram kıldığı yiyeceğe dair on binlerce sayfalık anlatımlar için de geçerlidir. Burada sadece iki kaynak karşılaştırması yapılmalıdır. Birisi elimizdeki Tevrat, diğeri de Kur'an.³⁰ Yukarıda dile getirilen itiraza verilecek ikinci cevap, İsrail kelimesinin Kur'an'daki sık kullanımıyla ilgilidir. Eğer İsrail kelimesi Kur'an'da hiç kullanılmıyaydı, yani Kur'an bu konuda tamamen suskun kalsaydı, bu durumda bu itiraz daha fazla dikkate alınabilirdi. Fakat Kur'an, İsrail kelimesini 2 defa müstakil karakter olarak, 41 defa da onun soyuna/takipçilerine nispetle zikredip 16 defa da Yakup ismine yer vermesine rağmen³¹ bu isimlerin özdeşliklerine dair imada bile bulunmamaktadır.

Kur'an, İsrail kelimesiyle Hz. Yakup'u ilişkilendirmediği gibi Hz. Musa'ya Tevrat adında bir kitabın/şeriatın verildiğinden de bahsetmez. Bu durumda "Musa'ya kitabı verdik"³² ayetlerinde geçen *el-kitâb* kelimesini meallerde ve tefsirlerde Tevrat olarak açıklamak, Kur'an'ın söylemediği bir şeyi benimsemek anlamına gelmektedir. Ama Tevrat'ı ve Yahudi geleneğini esas

³⁰ Bunu söylerken Tevrat'ta yazan her bilginin hatalı olduğunu iddia etmiyoruz. Bilakis Kur'an'ı temel bilgi kaynağı olarak gören araştırmacıların mevcut Tevrat metnine karşı ihtiyatı elden bırakmamaları ve Kur'an metnine odaklanmaları gerektiğini vurgulamak istiyoruz.

³¹ 2/el-Bakara:132, 133, 136, 140; 3/Âl-i İmrân:84; 4/en-Nisâ:163; 6/En'âm, 84; 11/Hüd, 71; 12/Yüsuf:6, 38, 68; 19/Meryem:6, 49; 21/Enbiyâ:72; 29/'Ankebüt:27; 38/Şad:45.

³² 2/el-Bakara:53; 11/Hüd:110.

alan Müslüman müellifler, tefsirlerinde ve meallerinde Hz. Musa'ya Tevrat'ın verildiğini yazmaktadırlar. Kur'an hem Tevrat kelimesini hem de Musa ismini defalarca kullanıp, Hz. Musa'ya *el-kitâb, furkân, şuhuf* gibi şeyler verildiğini belirtmesine rağmen bir kere bile "Musa'ya Tevrat'ı verdik" dememektedir. Kur'an, Hz. Musa'ya Tevrat'ın verildiğini söylemiyorsa bizim Kur'an metnini dikkate almamız gerekmektedir. Aksi takdirde iki tür hata yapılmaktadır. Birincisi; Tevrat'ı Kur'an'ı anlamada temel kaynak olarak kullanmak, ikincisi de Kur'an'da ifade edilmediği hâlde Hz. Musa'ya Tevrat'ın verildiğini savunmak. Kur'an, doğumundan önce de³³ yetişkinliğinde de³⁴ ölümünden önce de³⁵ öldükten sonra da³⁶ Hz. Yakup için İsrail kelimesini kullanmamaktadır. Bu sebeple, Kur'an'ı temel bilgi kaynağı olarak gören Müslüman araştırmacılar açısından Kur'an'ın Hz. Yakup'a İsrail dememesi, Tevrat'ın İsrail demesinden daha fazla ciddiye alınması gereken bir husustur.

İkinci İddia: İsrail, şeytanî bir karakterdir.³⁷

İsrail kelimesinin etimolojisiyle ilgili önümüzde iki alternatif bulunmaktadır. Kelime ya Arapça ya da İbranice kökenlidir. Kur'an'da Arapça dışında kelimeler olup olmadığı günümüzde hâlâ tartışılan bir konudur. Kanaatimizce kelimeye, bu kelimeyi tedavüle sokan İsrailoğullarının verdiği anlamı vermek daha makul bir tercih olacaktır. Kelimenin İbranice kökenli olduğunu savunup, diğer taraftan Arapça anlamlar takdir etmek sağlıklı değildir. Yukarıda ifade edildiği üzere Tevrat'ta "Artık sana Yakup değil, İsrail denecek, çünkü Tanrı'yla, insanlarla güreşip yendin"³⁸ şeklinde bir açıklama yapılmakta ve İsrail kelimesinin anlamı "Tanrı'yla güreşip yenen" şeklinde verilmektedir.

Kanaatimizce Tevrat'ta İsrail kelimesine verilen anlam, "Tanrı'yla savaştan" veya "Tanrı'ya savaş açan" gibi bir anlamın yumuşatılmış hâli olabilir. Tevrat metninde Tanrı için kullanılan *Elohim* kelimesinin melek/melekler olarak anlaşılması durumunda da yine ilahi görevle yetkilendirilmiş bir varlıkla mücadeleden bahsedilmektedir. İlerde açıklanacağı üzere bu anlam, aynı zamanda Tanrı tarafından yetkilendirilmiş

³³ 11/Hüd:71.

³⁴ 12/Yûsuf:6, 38, 68.

³⁵ 2/el-Bakara:133.

³⁶ 19/Meryem:6.

³⁷ Bu yazıda karakter kelimesini sembolik bir düşünce, ideoloji veya metafor olarak değil, şahıs/kişi anlamında kullanacağız. Bu sebeple, İsrail'in bir karakter olduğunu söylerken, onun tarihte yaşamış bir kişi olduğunu iddia ediyoruz. İsrail'in soyundan gelenler ve ideolojisini devam ettirenler de İsrailoğulları olarak adlandırılmışlardır.

³⁸ Tekvin, 32:29.

resuller ile mücadele anlamını da ihtiva etmektedir. Bir insanın Tanrı'yla fiili olarak savaşması mümkün olmadığı için burada "Tanrı'yla savaşan" ifadesinden kasıt, Tanrı'nın elçilerine ve onların getirdiği mesaja savaş açan anlamındadır. İsrailoğulları, 5/el-Mâ'ide suresi 32. ayette insan öldürmemek ve yeryüzünde fesat çıkarmamak konusunda özel olarak uyarılmaktadırlar. İsrailoğulları bağlamında olduğu anlaşılan devamındaki ayette ise Allah'a ve resulüne karşı savaş açanların cezasından bahsedilmektedir. Bu ayetteki "Allah'a ve resulüne karşı savaş açanlar (*ellezîne yuḥâribünallâhe ve rasûlehu*)" ifadesi, İsrail kelimesinin etimolojik anlamına işaret ediyor olabilir.

Kur'an'da İsrail karakteriyle ilgili tek bilgi, bütün yiyeceklerin İsrailoğullarına helal olmasına rağmen İsrail'in kendisine bazı şeyleri haram kılmasıdır.³⁹ Tefsirlerde İsrail'in kendisine haram kıldığı şey, çoğunlukla siyatik siniri⁴⁰ bazen de deve eti⁴¹ olarak düşünülmektedir.⁴² Siyatik sinirine dair düşüncenin kökeni Tevrat'a dayanmaktadır. Tevrat'ta Yakup'un güreşine dair anlatımdan sonra "Yakup, Peniel'den ayrılırken güneş doğdu. Uyluğundan ötürü aksıyordu. Bu nedenle İsraililer bugün bile uyluk kemiğinin üzerindeki siniri yemezler. Çünkü Yakup'un uyluk kemiğinin başındaki sinire çarpılmıştı"⁴³ ifadelerine yer verilmektedir. Tefsirlerde *'ırku'n-nesâ* olarak geçen siyatik siniri, Tevrat'ın İbranice metninde *gîd ha-naşe* olarak yer almaktadır. Yahudi düşünür Saadya Gaon da Arapça Tevrat tercümesinde siyatik sinirini *'ırku'n-nesâ* olarak karşılamaktadır. Diğer taraftan pasajda yer alan "Bu nedenle İsraililer bugün bile uyluk kemiğinin üzerindeki siniri yemezler" ifadesinin sonraki dönem yazarlarının geriye

³⁹ 3/Âl-i 'İmrân:93. Bazen bu ayetle İsrailoğullarına helal iken haram kılınan bazı yiyeceklerden bahseden 4/en-Nisâ:160-161 ve 6/el-En'âm:146 ayetleri arasında ilişki kurulmaktadır. Benzer şekilde Hz. İsa, İsrailoğullarına hitap ederken "daha önce size haram kılınmış bazı şeyleri helal kılmak için (3/Âl-i 'İmrân:50)" geldiğini belirtmektedir. Burada bir resulün Allah'ın emriyle bazı haramları helal kılması söz konusudur. Başka ayetlerde müşriklerin bazı şeyleri herhangi bir vahiy temeli olmaksızın haram kıldıklarından bahsedilmektedir. Bu ayetlerden birinde müşriklerden bu eylemleri için delil istenmektedir. Ayette müşriklerin belirli şeyleri haram kılarken vahiy (*'ilm*) değil, zan (*ẓamm*) temelli hareket ettikleri vurgulanmaktadır (6/el-En'âm:148; 16/en-Nahl:35).

⁴⁰ Burada iki sorun vardır. Birincisi; siyatik siniri bilgisi sadece Tevrat kaynaklıdır. İkincisi; İsrail'in kendisine haram kıldığı şeyin haram kılınışının kökenine dair belirsizliktir.

⁴¹ Buna göre Medine Yahudileri, deve eti yiyen Hz. Muhammed'i; Hz. İbrahim, Hz. Yakup ve Hz. Musa'nın yolundan gitmemekle suçlamaktadırlar.

⁴² Muḳâtil bin Suleymân, *Tefsîru Muḳâtil bin Suleymân*, 1:290; Muḳammed b. Cerîr eṭ-Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Ḳur'ân*, 5:578-586. Müfessirler ise 3/Âl-i 'İmrân suresi 93. ayette sadece İsrail'in kendisine bir şeyi haram kıldığını, bunun İsrailoğulları için geçerli olmadığını, sırf ataları Yakup'un sünnetine uymak için kendilerine vahyedilmediği halde böyle bir şeye kalkıştıklarını nakletmektedirler. Muḳammed b. Cerîr eṭ-Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Ḳur'ân*, 5:577.

⁴³ Tekvin, 32:33.

dönük bir eklemesi olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca, Tevrat'ın metninde Yakup'un kendisinin, siyatik sinirini yiyip yemediği bilgisi yer almamaktadır.

Kanaatimizce, İsrail'in kendisine bazı şeyleri haram kıldığına dair 3/Âl-i 'İmrân suresi 93. ayet, onun olumsuz bir karakter olduğunun delilidir. Ayet, şu şekildedir:

كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حَلَالًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ قُلْ فَاتَّبِعُوا
بِالتَّوْرَةِ فَاتَّبِعُوا إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ

Türkçe meallerde bu ayete “Tevrat indirilmeden önce, İsrail'in kendisine haram kıldıkları dışında, bütün yiyecekler İsrailoğullarına helaldi. De ki: ‘Eğer doğru söylüyorsanız Tevrat'ı getirip okuyun!’” şeklinde anlam verilmektedir. Kur'an'da İsrail'e dair tek detay bu ayette yer almaktadır. Bu sebeple, bu ayet anlaşılmadıkça İsrail'in kimliği çözülemeyecektir. Ayetle ilgili çözülmesi gereken hususların başında “Tevrat indirilmeden önce, İsrail'in kendisine haram kıldıkları dışında bütün yiyecekler İsrailoğullarına helaldi”⁴⁴ ifadesinin kim tarafından söylendiği gelmektedir. Ayetin öncesinde İsrailoğullarına atıfla *kālū* (dediler ki) şeklinde bir ifade olmadığı için bu söz, İsrailoğullarının ağızından bir nakil değil, Allah'ın verdiği bir bilgi olarak anlaşılmalıdır. Fakat ayetin devamında “De ki ‘Eğer doğru söylüyorsanız, Tevrat'ı getirip okuyun’” ifadelerine yer verilmektedir. Böyle olunca bu söz İsrailoğullarına/Yahudilere ait gibi durmaktadır. Bu cümlenin kime ait olduğunun net bir şekilde tespit edilmesi bağlamı tamamen değiştirecektir.

Kanaatimizce “Tevrat indirilmeden önce, İsrail'in kendisine haram kıldıkları dışında, bütün yiyecekler İsrailoğullarına helaldi” cümlesi İsrailoğullarından/Yahudilerden iktibas edilen bir cümle değil, Allah'ın verdiği bir bilgidir. Ayetin metni bu şekilde bir anlamayı gerekli kılmaktadır. Ayette İsrail'in kendisine bazı şeyleri haram kıldığına dair bilgi verildikten sonra *kul* (de ki) ibaresine yer verilmektedir. Bu yüzden ayetin başında İsrailoğullarına/Yahudilere atıfla gizli bir *kālū* (dediler ki) ibaresi varmış gibi meal verilmektedir. Fakat yukarıda da ifade edildiği üzere ayetin metninde böyle bir lafız yoktur. Diğer taraftan Kur'an'da *kul* ibaresinin kullanımlarına baktığımızda, her zaman için bir grubun söylediği bir cümleye karşılık olarak kullanılmadığı anlaşılmaktadır. Bir diğer ifadeyle, bu ibarenin kullanıldığı birçok ayetin öncesinde herhangi bir gruba nispetle aktarılan bir cümle yer almamaktadır.⁴⁵ Bu sebeple de ayette *kul* ibaresinin kullanılması, ayetin baş

⁴⁴ 3/Âl-i 'İmrân:93.

⁴⁵ Sadece 3/Âl-i 'İmrân suresindeki *kul* ibaresiyle ilgili bu türden örnekler için bkz. 3/Âl-i 'İmrân:12, 15, 26, 31, 32, 84, 95, 98, 99.

tarafındaki bilginin Yahudilerin ağzından söylendiğine delil olarak kullanılamaz.

Ayette kastedilen Tevrat, Allah tarafından indirilen mi yoksa bugün Yahudilerin elinde bulunan Tevrat mıdır? Ayette “Tevrat indirilmeden önce (*min kabli en tunezzele et-Tevrāt*)” ifadesi, Allah tarafından söylendiği için burada kastedilen Tevrat’ın Allah tarafından İsrailoğullarına indirilen Tevrat olduğu açıktır. Ayetle ilgili bir diğer detay da “onu okuyun” şeklinde tercüme edilen *fetlūhā* ifadesiyle ilgilidir. Bu fiilin en temel kök anlamı; takip etmek, tabi olmak, peşinden gitmek, uymak, izlemek şeklindedir.⁴⁶ el-İşfehānī (ö. 502/1108), bu fiilin kökünü açıklarken şu ifadelerle yer vermektedir: “Bir kişiyi, aralarında hiç kimsenin bulunamayacağı kadar yakın bir şekilde izlemek ve ona uymaktır. Bu, bazen bizzat bedenle izlemeyi bazen de hükümde birine uymayı ifade eder.”⁴⁷ Kur’an’da da kelimenin bu anlamlarda kullanıldığı örnekler mevcuttur.⁴⁸ Bu kullanımlardan hareketle, *fetlūhā* ifadesine “Tevrat’ı okuyun” değil, mealen “İndirdiğim Tevrat’a tabi olun, onu takip edin!” anlamı vermek mümkündür. 3/Āl-i ‘İmrān suresi 93. ayetteki *fetlūhā* ibaresine böyle bir anlam takdir ettiğimizde ayette iki kez geçen Tevrat kelimesiyle Yahudilerin elinde bulunan değil, Allah’ın indirdiği Tevrat’ın kastedildiği söylenebilir.

Yukarıda zikredilen çıkarımlardan hareketle, Allah’ın indirdiği Tevrat’ta belirli yiyeceklerle ilgili İsrail’in iddia ettiği şekilde bir haramlık söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır. İsrailoğulları ise ataları İsrail’in vahiy temelli olmaksızın ihdas ettiği haramlığı, vahiymiş gibi bugün ellerinde bulunan Tevrat’ta devam ettirmektedirler. Ayette Allah’ın indirdiği Tevrat’ta böyle bir hükmün olmadığı ve İsrailoğullarının/Yahudilerin bu konuyla ilgili vahye dayanmadıkları vurgulanmaktadır. Devam eden ayetlerde Allah’a iftira atmaktan bahsedildiği için bu ayetin geleneksel Yahudi düşüncesine ve bugün elimizde bulunan Tevrat’a yönelik bir reddiye olduğu söylenebilir.

“Tevrat indirilmeden önce, İsrail’in kendisine haram kıldıkları dışında, bütün yiyecekler İsrailoğullarına helaldi” cümlesinin Allah tarafından söylendiğini iddia ettiğimizde cevaplanması gereken ikinci soru şudur: İsrailoğullarına bütün yiyeceklerin helal olması nasıl mümkün olabilir? Tüm yiyeceklerin İsrailoğullarına helal olduğunu kabul etmek, onların yiyecekler

⁴⁶ “The Arabic Lexicon, t-l-v maddesi,” <https://arabiclexicon.hawramani.com/search/%D8%AA%D9%84%D9%88> (Erişim: 1.10.2024).

⁴⁷ Rāğib el-İşfehānī, *Müfredat*, t-l-v maddesi.

⁴⁸ 3/Āl-i ‘İmrān:113; 11/Hüd:17; 91/eş-Şems:2.

konusunda hiçbir sınırlarının olmadığını, yani her şeyi yediklerini kabul etmeyi gerektirir. Fakat Kur'an'a göre İsrailoğullarına *ṭayyibāt* olarak tanımlanan temiz yiyeceklerden yemeleri emredilmiştir.⁴⁹ Hatta İsrailoğulları bu konuda serbest bırakılmamışlar, bilakis *ṭayyibāt* dışındaki yiyeceklere yönelmeleri durumunda Allah'ın gazabına muhatap olmakla tehdit edilmişlerdir.⁵⁰ Ayetlerdeki *ṭayyibāt*, açık bir şekilde helal kılındığına göre bu durumda *ḥabā'is* diye ifade edilen ve helal olmayan yiyecekler olması zorunludur.⁵¹

Bilindiği üzere Yahudilerin Hz. Musa'ya indirildiğine inandıkları ve bugün elimizde bulunan Tevrat'ta ve Yahudi kaynaklarında Nuh öncesinde sadece sebze ve bitki türünden toprağın bitirdiklerinin helal olduğu,⁵² tufandan sonra ise hayvan etinin de helal kılındığı ifade edilmektedir.⁵³ Tevrat'ta yer alan "Bütün canlılar size yiyecek olacak. Yeşil bitkiler gibi, hepsini size veriyorum"⁵⁴ ifadesi de Nuh tufanı sonrasında yiyeceklerle ilgili dikkat çekici bir kayıttır.⁵⁵ Bazı Müslüman müellifler, ayetteki bütün yiyeceklerin İsrailoğullarına helal olduğu ifadesiyle Yahudi kaynaklarındaki bu bilgileri ilişkilendirmektedir. Fakat Tevrat metni bu bilgiyle çelişen başka bilgiler de paylaşmaktadır. Buna göre Tanrı, tufan öncesinde Nuh'a şöyle demektedir: "Yeryüzünde soyları tükenmesin diye yanına temiz hayvanlardan erkek ve dişi olmak üzere yedişer çift, kirli sayılan hayvanlardan ikişer çift, kuşlardan yedişer çift al."⁵⁶ Yine tufan sonrasıyla ilgili "Nuh Rabb'e bir sunak yaptı. Orada temiz hayvanların ve kuşların hepsinden yakmalık sunular sundu"⁵⁷ ifadelerine yer verilmektedir. Bu pasajlara göre, Nuh zamanında temiz ve kirli sayılan hayvanların bilgisi mevcuttur. Bu pasajlarda geçen temiz hayvanlar (*ha-behema ha-ṭehora*) ifadesi, Kur'an'daki *ṭayyibāt* kelimesini andırmaktadır.⁵⁸ Nuh'la ilgili verilen bu bilgilere göre çok erken dönemlerden itibaren insanlara her şeyin helal

⁴⁹ 2/el-Bakara:57; 7/el-A'râf:160; 10/Yûnus:93.

⁵⁰ 20/Tâhâ:81.

⁵¹ 7/el-A'râf:157.

⁵² Tekvin, 1:29-30.

⁵³ Babil Talmudu, Sanhedrin, 59b.

⁵⁴ Tekvin, 9:3.

⁵⁵ Geleneksel Yahudi düşüncesine göre, Nuh tufanından sonra insanların et yemesine izin verilmiştir. Bununla birlikte et yeme yasağının sadece hayvan öldürerek yenilen etler için geçerli olduğu da iddia edilmiştir. Yahudi geleneğindeki tartışmalar için bkz. "Are You Sure Meat Was Forbidden Until After the Flood?", https://www.chabad.org/parshah/article_cdo/aid/3087361/jewish/Are-You-Sure-Meat-Was-Forbidden-Until-After-the-Flood.htm#footnoteRef3a3087361 (Erişim: 29.09.2024).

⁵⁶ Tekvin, 7:2. Ayrıca bkz. Tekvin, 7:8.

⁵⁷ Tekvin, 8:20.

⁵⁸ *ha-behema ha-ṭehora* ifadesinin birebir Arapça karşılığı *el-behâ'im eṭ-ṭâhira* şeklindedir.

olmadığı açıktır. Bir diğer ifadeyle, Tevrat'ın indirilmesinden önce İsrailoğullarına bütün yiyeceklerin helal olduğu bilgisi, Tevrat'ta zikredilen insanlık tarihindeki temiz-kirli yiyecekler bilgisiyle çelişmektedir. Elimizdeki Tevrat'a göre eti yenen ve yenmeyecek olan hayvanların detaylı listesi, Hz. Musa zamanında verilmektedir.⁵⁹

İsrail'in bazı şeyleri kendisine haram kılması iki ihtimale dayanmaktadır. Birincisi, bireysel bir tercihtir. İkincisi ise vahye dayanmadığı hâlde bir şeyin haram olduğunu iddia etmektir.⁶⁰ Eğer İsrail, kendi hevasına uyarak bazı helalleri haram kıldıysa, bu durum vahye aykırı bir tavidir. Kur'an'da insanların kendi hevasından helal ve haramlar ilan etmesi, Allah'a iftira atmak olarak tanımlanmıştır.⁶¹ Allah'a iftira atmak olarak değerlendirilecek hususlar, 66/et-Taḥrīm suresi ilk ayette olduğu gibi bireysel tercihler değil, Allah'tan gelmediği hâlde vahiyle bildirildiğini iddia ederek haram veya helal kılınmış hususlardır.⁶² İsrail'in bazı şeyleri kendisine haram kılmasının hangi gruba girdiği ayetin bağlamından anlaşılmaktadır. İsrail'le ilgili ayetin hemen devamında "Artık bundan sonra kim Allah adına yalan uydurursa, işte onlar zalimlerin ta kendileridir. De ki: "Allah doğru söyledi. Öyle ise *ḥanīf* olarak İbrahim'in milletine tabi olun. O müşriklerden değildi"⁶³ ifadelerine yer verilmektedir. Bu ayetlerin bağlamına göre İsrail'in, vahiy temelli olmaksızın bazı şeyleri haram kıldığı iddia edilebilir ve bu da Allah'a iftira olarak değerlendirilebilir. 3/Āl-i 'İmrān suresi 95. ayetteki "De ki: "Allah doğru söyledi (*kul şadaqallāh*)" ifadesi de 3/Āl-i 'İmrān suresi 93. ayetin sonundaki "Eğer doğru söylüyorsanız (*in kuntum şādiḳīn*)" ifadesiyle 3/Āl-i 'İmrān suresi 94. ayetteki "Kim yalan uydurarak Allah'a iftira atarsa (*fe-meni'fterā 'alallāhi'l-keḳzibe*)" ifadelerinde vurgulanan Allah adına yalan söyleme bağlamını teyit etmektedir. Kanaatimizce ayetin odak noktası, vahiy temelli olmaksızın bazı şeylerin haram kılınması bir kenara, uydurulan haramın kaynağını vahiy olarak göstermedir. Yani sadece bireysel bir tercih söz konusu değildir. Bir haram ihdas edilmektedir ve bu haramlığın kaynağı vahiymiş gibi gösterilerek insanlar manipüle edilmektedir. Ayetin siyak ve sibakına bakıldığında bunu destekleyici ifadelere rastlanmaktadır. Nitekim bu ayetlerin öncesinde yer alan 3/Āl-i 'İmrān suresi 78. ayette Allah'tan

⁵⁹ Levililer, 11:3-47; Tesniye, 14:3-21.

⁶⁰ Allah resullerinin haram ve helal kılma yetkileri Allah'ın emrini açıklama şeklinde anlaşılmalıdır. Bkz. 3/Āl-i 'İmrān:50; 7/el-A'rāf:157.

⁶¹ 5/el-Mā'ide:87; 6/el-En'ām:136, 138-140, 143-145, 151; 10/Yūnus:59, 93; 16/en-Nahl:35, 116.

⁶² Bkz. 6/el-En'ām:93.

⁶³ 3/Āl-i 'İmrān:94-95.

gelmeyen şeyleri, Allah'tan geldi diye sunmak, Allah adına yalan uydurmak olarak nitelendirilmektedir.⁶⁴

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, 3/Âl-i 'İmrân suresi 93. ayetin başında İsrailoğullarına/Yahudilere atıfla *kālū* (dediler ki) şeklinde bir lafız olmamasından ötürü “Tevrat indirilmeden önce, İsrail’in kendisine haram kıldıkları dışında, bütün yiyecekler İsrailoğullarına helaldi” cümlesi, kanaatimizce İsrailoğullarının ağzından söylenmiş bir cümle değil, Allah tarafından verilen bir bilgidir. Fakat herhangi bir kısıtlama olmaksızın bütün yiyecekler İsrailoğullarına helal olamayacağına göre bu durumda ayetin farklı bir şekilde anlaşılması gerekmektedir. Kanaatimizce buradaki kilit konumda olan lafızlar, *eṭ-ṭa‘ām* (الطعام) ve *ḥillen* (حلال) kelimeleridir. Bu iki kelime veya en azından birisi, bugün anladığımız anlamda yiyecek ve helal dışında bir anlama gelmelidir.

Kur'an'da geçen *eṭ-ṭa‘ām* kelimeleri incelendiğinde, genelde yiyecek bağlamında kullanıldığı görülmektedir. Bu kök; fiil olarak “gıda almak, beslenmek, bir şey yemek, tatmak”, isim olarak da “gıda, yiyecek, besin” gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁵ Bu kelimenin, aslında buğday anlamına geldiği, ancak daha sonra yenilen tüm gıdalar için genel bir isimlendirmeye dönüştüğü ifade edilmiştir. İbranice ve Aramicede *ṭ-‘-m* (טמ) kökü; “tatmak, tadına bakmak, algılamak, denemek, test etmek, incelemek, akıl, mantık, gerekçe, tecrübe, haz, keyif, rıza, buyruk, karar, ferman, karar mercii, otorite, düzen, nizam” gibi farklı anlamlara sahiptir.⁶⁶ Süryanicede ise *ṭ-‘-m* (ܬܡܪ) kökü “tatmak, yemek, anlamak, kavramak” anlamlarında kullanılmaktadır.⁶⁷ Bu kök; Akadcada “haber, anlayış, durum” gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁸

⁶⁴ 3/Âl-i 'İmrân suresi 92. ayetteki “Sevdiğiniz şeylerden infak etmedikçe asla *birre* erişemezsiniz. Her ne infak ederseniz, Allah onu bilir” şeklinde ifadeler de kanaatimizce İsrail ile ilgilidir. Krs. 2/el-Bakara:44, 267.

⁶⁵ Rāḡib el-İşfehānī, *Müfredāt*, *ṭ-‘-m* maddesi, 909-910; Doha Dictionary, *ṭ-‘-m* maddesi <https://www.dohadictionary.org/dictionary/%D8%B7%D8%B9%D9%85> (Erişim: 14.09.2024).

⁶⁶ *The Dictionary of Classical Hebrew*, 3:372; Ernest Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, 247; Samuel Tregelles, *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*, 323; Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, 543-544; Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, 510-511; Samuel Lee, *A Lexicon, Hebrew, Chaldee, and English*, 238; J. Hoftijzer ve K. Jongeling, *Dictionary of the North-West Semitic inscriptions*, 1:427.

⁶⁷ Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, 179; Louis Costaz, *Dictionnaire Syriaque-Français/Syriac-English Dictionary/Ķāmus Siryānī 'Arabī*, 130; Michael Sokoloff, *A Syriac lexicon a translation from the Latin, correction, expansion, and update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*, 542-543.

⁶⁸ Hayim ben Yosef Tawil, *A Biblical Hebrew And Akkadian Comparative Lexicon*, 132; Jeremy Black, Andrew George, Nicholas Postgate, *A Concise Dictionary of Akkadian*, 414.

Ge'ez dilinde de kelimenin “tatmak, tatlı olmak, lezzetli, tecrübe etmek” gibi anlamları mevcuttur.⁶⁹ Yahudi geleneğinde emir ve yasakların gerekçeleri, tesis edilmelerindeki hikmetler için bu kökten gelen *ta'amey ha-mitsvot* (*mitsvaların hikmetleri, gerekçeleri*) ifadesi kullanılmaktadır. Mezmurlar kitabında da bu kök; sağduyu, anlayış, makul tavır gibi anlamlarda kullanılmaktadır.⁷⁰ Yunus kitabında ise *ta'am* kelimesi ferman, buyruk anlamında “kralın buyruğu (*ta'am ha-meleh*)” şeklinde yer almaktadır.⁷¹ Daniel kitabında da bu kökten gelen *te'em* kelimesinin üç yerde Babil kralı Nebukadnetsar'ın buyruğunu ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir.⁷² Ezra kitabında da benzer şekilde *te'em* kelimesi; emir, ferman, buyruk, yetki anlamında kullanılmaktadır.⁷³ Aynı bağlamda “İsrail Tanrısı'nın buyruğu (*ta'am Elah Yisra'el*)” ifadesinde bu kök; emir, ferman, buyruk anlamlarında kullanılmaktadır.⁷⁴ Yine Ezra kitabında Rehum adlı bir yöneticiden “*Rehum be'el te'em* (yetki sahibi Rehum)” şeklinde bahsedilmektedir.⁷⁵ Sami dillerinde *t-'m* kökü incelendiğinde biri yiyecek, diğeri de buyruk/ferman olmak üzere iki temel anlama geldiği görülmektedir.

İncelememiz gereken diğer kelime ise ayette *hullen* şeklinde geçmekte ve ittifakla “helal” olarak tercüme edilmektedir. Arapçada *h-l-l* kökü; “açmak, çözmek, serbest bırakmak, seyreltmek, yaymak, inmek, inerken hafifletmek, ağırlıkları atmak, bir bütünü parçalarına ayırıp parçalarını asli unsurlarına döndürmek” gibi anlamlarda kullanılmaktadır.⁷⁶ Yemini kefaretle bozmak da bu kökle ifade edilmektedir.⁷⁷ Bir şeyin yukarıdan inmesi anlamında kullanılan *hulul* kelimesi de bu kökten gelmektedir. Etimolojik anlamına göre *halal* kelimesi de “çözülmüş, serbest bırakılmış, izin verilmiş” anlamındadır. Örneğin Hz. İsa, özel olarak kısıtlanmış bazı yasakları serbest bırakmıştır (*veli-uħille lekum ba'dellezi ħurrime aleykum*).⁷⁸ Hz. Musa da dilindeki düğümün çözümlmesini istemiştir (*vaħlul uħdeten min lisāni*).⁷⁹ Bu açıklamalar ışığında

⁶⁹ Wolf Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez*, 583.

⁷⁰ Mezmurlar, 119:66.

⁷¹ Yunus, 3:7.

⁷² Daniel, 3:10, 12, 29.

⁷³ Ezra, 4: 19, 21; 5:3, 9, 13; 6:1, 8, 11, 12.

⁷⁴ Ezra, 6:14. Bu pasaj, Hıristiyan numaralandırmasında 6:13'te yer almaktadır.

⁷⁵ Ezra, 4:8, 9, 17. Kitab-ı Mukaddes çevirilerinde bu tabir “vali Rehum” şeklinde tercüme edilmektedir.

⁷⁶ Rāğib el-İşfehānī, *Müfredât*, h-l-l maddesi; “The Arabic Lexicon, h-l-l maddesi,” <http://arabiclexicon.hawramani.com/search/%D8%AD%D9%84%D9%84> (Erişim: 14.09.2024); “el-Mu'cemu't-Tarihî li'l-Luğati'l-'Arabiyye, h-l-l maddesi,” <https://www.almojam.org/root?id=5414> (Erişim: 22.09.2024).

⁷⁷ 66/Tahrîm:2

⁷⁸ 3/Âl-i 'Imrân:50. Krş. 4/en-Nisâ':160; 6/el-En'âm:146.

⁷⁹ 20/Tâhâ:27.

kelimenin en temel kök anlamı; bir düğümü, kapalı ve muğlak bir şeyi açmak, çözmek, böylece o kapalılık ve düğüm içerisindeki her bir şeyi aslına irca edip yerli yerine oturtmaktadır. Gidilen, konaklanan, varılan, inilen, ulaşılan bir mekân (*meḥill, maḥall*) anlamı da muhtemelen yük hayvanının yüklerinin çözülmesinden, yani bir yere konaklama amacıyla varılmasından veya bir şeyle ilgili muğlaklığın netleştiği, düğümün çözüldüğü, hedefe ulaşıldığı yer olmasından hareketle söylenmektedir.

Bazı ayetlerde ilginç bir şekilde *ḥalāl* kelimesiyle yetinilmeyerek *ḥalālen ṭayyiben* ifadesi kullanılmaktadır.⁸⁰ Meallerde bu kalıp genellikle “temiz ve helal” şeklinde tercüme edilmektedir. Helal kelimesi tek başına yenilmesi uygun olan temiz yiyecekler anlamına geliyorsa, ardından *ṭayyiben* kelimesinin yer alması dikkat çekicidir. Bir diğer ifadeyle, helal yiyecekler arasında temiz olmayan yiyecekler mi var ki *ṭayyiben* kelimesiyle ek bir özellik vurgulanmıştır? Yine bazı ayetlerde temiz rızıklardan yenilmesi emredildikten sonra “Şeytanın adımlarını takip etmeyin (*ve-lā tettebi’ū ḥuṭuvāti’ş-şeyṭān*)” uyarısı yapılmaktadır.⁸¹ Bu durumda temiz olarak tasnif edilenlerin dışındaki şeylerin yenilmesi, bir diğer ifadeyle onların dışında kalanlara *ḥalālen ṭayyiben* muamelesi yapılması şeytanın adımlarını takip etmek anlamına gelmektedir. Bir başka ayette de Allah’ın izin verdiği *ṭayyibātı* haram kılmak, Allah’a karşı haddi aşmak olarak nitelendirilmektedir.⁸² Yine insanların kendi hevasından helal ve haramlar ihdas etmeleri, yiyeceklerde kişiye özel haramlar belirlemeleri, Allah’a iftira atmak olarak tanımlanmıştır.⁸³

Ayetler bir bütün olarak incelendiğinde Allah tarafından temiz olarak tanımlanmış gıdaların yenilmesindeki hassasiyet dikkat çekicidir. Allah’ın temiz ve helal gıdalara yönelik bu denli hassasiyeti, temiz ve helal gıdalarla beslenmenin fark edemediğimiz çok önemli yönleri olduğunu göstermektedir. Eğer İsrail karakteri, kendi hevasına göre vahye aykırı bir şekilde yiyeceklerle ilgili bir tasarrufta bulunduyorsa bu girişim, ayetin ifadesiyle şeytanın adımlarını takip etmek olarak nitelendirilmektedir. Yiyeceklerin insanın sadece biyolojik durumunu değil, aynı zamanda psikolojisini, karakterini ve düşüncelerini de etkilediği bilinen bir gerçektir. Böyle olunca Kur’an’da insanların temiz yiyeceklerle beslenmesi

⁸⁰ 2/el-Bakara:168; 5/el-Mā’ide:88; 8/el-Enfāl:69; 16/en-Nahl:114.

⁸¹ 2/el-Bakara:168; 6/el-En’ām:142.

⁸² 5/el-Mā’ide:87.

⁸³ 6/el-En’ām suresinde yiyeceklerle ilgili haramlık iddiaları çok geniş bir şekilde konu edinilmektedir. Bkz. 6/el-En’ām:118-154. Ayrıca bkz. 16/en-Nahl:116.

konusundaki hassasiyet daha anlamlı olmaktadır. İsrail'in soyunun semavi ikramlara mazhar olmaları (*menn* ve *selvā*),⁸⁴ gıdaların insanların düşünce ve eylemlerine etkisinin sonucu olarak açıklanabilir. Muhtemelen bu semavi ikramlar, bu soyun besinler üzerinden ıslah edilmesine dair özel bir müdahaledir.

İbranice ve Aramicede *ḥ-l-l* (חלל) kökü birkaç farklı anlama gelmektedir. Bunlardan ilki; “kutsal dışı, din dışı, kutsal olmayan, sıradan” anlamındadır. Zaman içerisinde bu kelime anlam genişlemesine uğrayarak “kutsalın dışına çıkmak, kutsalı çiğnemek, kutsalı ihlal etmek, kutsala saygısızlık yapmak” anlamında kullanılmıştır. Kelimenin kök anlamında ayrıca “flüt, düdük, oyuk, yuvarlanmak, dönmek, delik açmak, gevşetmek, açık bırakmak, çözmek, dağıtmak, daire çizmek, sınır oluşturmak, çerçeve belirlemek, dairenin dışına yerleştirmek” gibi anlamlar mevcuttur.⁸⁵ Süryanicede *ḥ-l-l* (ܫܠܠ) kökü; “girmek, temizlemek, ihlal etmek” gibi anlamlarda kullanılmaktadır.⁸⁶ Ugarit dilinde ise *ḥ-l-l* kökü; “kutsal olmaktan çıkarmak, rahatlatmak, özgürleştirmek” gibi anlamlarda kullanılmaktadır.⁸⁷

Kelimenin etimolojisine bakıldığında *ḥ-l-l* kökünün; din dışı, kutsal olmayan, sıradan insanların kullanımına ait gibi anlamlara geldiği anlaşılmaktadır. Kelime; bir mabede, tanrıya veya herhangi bir dinî unsura adanmamış her türlü yiyecek, obje veya insan için kullanılmaktadır. Kelimenin sözlüklerde yer alan “kirlenmiş”, “mukaddes olmayan”, “temiz olmayan” gibi anlamları, bağlam gereği olarak mabede veya herhangi bir tanrıya adanma özelliğini kaybetmiş yiyecek, obje veya insanlar için kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Bir diğer ifadeyle *ḥ-l-l* kökü; üzerine kutsama yapılmamış, dinî bir ritüel için adanmamış anlamına gelmektedir. Yiyecekler veya objeler eğer kutsanmış/adanmış değilse, bu durumda onlar bütün insanlar için kutsal olmayan yani kullanımına izin verilen, helal şeyler hâline gelmektedir.⁸⁸

⁸⁴ 2/el-Bakara:57; 7/el-A'râf:160; 20/Tâhâ:80.

⁸⁵ *The Dictionary of Classical Hebrew*, 3:234; Tregelles, *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*, 281; Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, 219; Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, 463; Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, 470-471; Lee, *A Lexicon, Hebrew, Chaldee, and English*, 201.

⁸⁶ Sokoloff, *A Syriac lexicon a translation from the Latin, correction, expansion, and update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*, 456-457.

⁸⁷ Gregorio del Olmo Lete ve Joaquin Sanmartin, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, 354-355.

⁸⁸ Wolf Leslau, *Ethiopic and South Arabic Contributions to the Hebrew Lexicon*, 20.

Kur'an'da Allah'ın değer atfettiği sembollere saygısızlık yapılmaması bu fiil kullanılarak emredilmiştir (*lā tuḥillū şe'airallāh*).⁸⁹ Ayetin ilerleyen kısmında ise kişinin ihramdan çıktığında avlanabileceği belirtilmiştir (*ve-izā ḥaleltum feṣṭādū*). İhramdan çıkma ifadesi ayette *ḥ-l-l* kök harfleriyle *ḥaleltum* şeklinde geçmektedir. Kutsal bir eylem yapılırken, yani *menāsik* adı verilen ritüeller gerçekleştirilirken kişi "haram" yani kutsanmış/adanmış bir dairede hareket etmektedir. Bu dairede kişi belli şeylerle kısıtlanır, yani "mahrum" bırakılır. Ne zaman ki kutsallıktan/adanmışlıktan /kısıtlanmışlıktan (*iḥrām*) çıkılır, kişi o zaman helal dairesine yani sıradan, kamuya açık, herhangi bir kısıtlama olmayan alana geçmiş olur. Benzer şekilde Kâbe için *mescid-i ḥarām*⁹⁰ veya *beyt-i muḥarram*,⁹¹ belirli kısıtlamaların olduğu aylar için *eş-şehru'l-ḥarām*⁹² denmesi de bu çerçevede anlaşılmaktadır. Nitekim haram ayların dışında kalan aylar için de herhangi bir kısıtlama olmayan aylar anlamında *eşhuru'l-ḥill* ifadesi kullanılmaktadır. Kur'an'da da müşriklerin bazı yılları haramlıktan çıkardıkları, böylece Allah'ın haram kıldıklarını normalleştirdikleri (*fe-yuḥillū mā ḥarremallāh*) anlatılırken de bu fiil kökü kullanılmaktadır.⁹³

Yahudilikte din adamları grubu olan kohenlerin evlenebilecekleri kadınlar sınırlandırılmıştır.⁹⁴ Bir kohen, kohenlerin evlenmesi caiz olmayan bir kadınla evlenirse, bu evlilikten doğan erkek çocuk, kohen statüsüne sahip olmayan anlamında İbranice *ḥalal* olarak adlandırılır. Böylece çocuk, Tanrı'ya adanmış olmaktan çıkıp normal halktan biri hâline gelmektedir. Benzer şekilde Mişna içerisinde *ḥullin* adıyla bir risale bulunmaktadır. *Ḥullin* Risalesi, kutsal amaçlar dışında, günlük kullanım için hayvan ve kuşların kesilmesine dair hükümleri ele alır. Burada *ḥullin* kelimesi, sıradan, rutin, kutsal olmayan anlamında kullanılmaktadır. Yine İbranice *ḥol* (חל) kelimesi dinî gün dışında kalan standart günler için kullanılmaktadır. Örneğin, Şabat haftalık kutsal bir gündür. Şabat ve diğer bayram günlerinin dışında kalan günler; herhangi bir özelliği, ayrıcalığı olmayan gün anlamında *yom ḥol* (sıradan gün) tabiriyle ifade edilmektedir.

⁸⁹ 5/el-Mâ'ide:2. Türkçede kullanılan bir şeyin saygınlığına veya kutsallığına "halel getirmek" veya bir şeyi "ihlal etmek" ifadeleri de bu kökten gelmektedir. Tevrat'ta Şabat'ı ihlal etmek *ḥ-l-l* fiil köküyle "Kim onun kutsallığını bozarsa (*meḥaleleḥā*)" şeklinde ifade edilmiştir. Bkz. Çıkış, 31:14.

⁹⁰ 2/el-Bakara:144, 149, 150, 191, 196, 217; 5/el-Mâ'ide:2; 8/el-Enfâl:34; 9/et-Tevbe:7, 19, 28; 17/el-İsrâ':1; 22/el-Hac:26; 48/el-Feth:25, 27.

⁹¹ 14/İbrâhim, 37.

⁹² 2/el-Bakara:194, 217; 5/el-Mâ'ide:2, 97.

⁹³ 9/et-Tevbe:37.

⁹⁴ Levililer, 21:7.

Yukarıdaki açıklamalar ışığında *eṭ-ṭa‘ām* ve *ḥıllan* kelimelerinde şu farklı anlamlar bulunmaktadır. *eṭ-ṭa‘ām*: 1) yiyecek 2) buyruk, emir ve yasaklar. *Ḥıllan*: 1) helal, izin verilmiş 2) sıradan, normal, kutsallık içermeyen 3) çözülmüş, seyreltilmiş, ayrıştırılmış, aslına irca edilmiş. Yukarıda takdir edilen farklı anlamlara göre, 3/Āl-i ‘İmrān suresi 93. ayetin tefsirî meali şu alternatiflerle verilebilir:

1-(yiyecek+helal): “İsrail’in kendisine haram kıldıkları hariç, İsrailoğullarına bütün yiyecekler helaldi, yenilmesine izin verilmişti.”

2-(yiyecek+sıradan): “İsrail’in kendisine haram kıldıkları hariç, bütün yiyecekler İsrailoğulları için sıradan, tabu olmayan, kutsallığı olmayan, normal şeylerdi.”

3-(yiyecek+çözülmüş): “İsrail’in kendisine haram kıldıkları hariç, bütün yiyecekler İsrailoğulları için çözülmüş, ayrıştırılmış, netleştirilmiş, yerli yerine konulmuş, aslına irca edilmişti, yiyecekler arasından neyin haram, neyin helal olduğu açıktı, her şey netti, muğlak bir durum yoktu.”⁹⁵

4-(buyruk+helal): “İsrail’in kendisine haram kıldıkları hariç, bütün buyruklar, bütün emir ve yasaklar İsrailoğulları için helaldi, izin verilen şeylerdi.”

5-(buyruk+sıradan): “İsrail’in kendisine haram kıldıkları hariç, bütün buyruklar, bütün emir ve yasaklar İsrailoğulları için normal, herkesin eşit derecede muhatap olduğu, tabu ve kutsallık içermeyen şeylerdi.”

6-(buyruk+çözülmüş): “İsrail’in kendisine haram kıldıkları hariç, bütün buyruklar, bütün emir ve yasaklar, İsrailoğulları için çözülmüş, ayrıştırılmış, netleştirilmiş, yerli yerine konulmuş, aslına irca edilmişti, emir ve yasaklar arasından neyin haram, neyin helal olduğu açıktı, her şey netti, muğlak bir durum yoktu.”

Bu verilen manalar arasından üçüncü ve altıncı meal teklifinin daha uygun olduğu iddia edilebilir. *Ḥıllan* kelimesi için helal anlamını tercih etmememizin sebebi, her türlü yiyeceğin helal olmasının sünnetullahaya aykırı olmasıdır. Örneğin, putlar adına kesilen hayvanların ve leşin insanlık tarihinin herhangi bir döneminde herhangi bir topluluk için helal olması söz konusu olamaz. Buradan hareketle de İsrailoğullarına bütün yiyeceklerin helal olması mümkün değildir. Bu sebeple, bu anlamı tercih etmiyoruz.

⁹⁵ Ayete bu şekilde meal verdiğimizde, 6/el-En‘ām:119. ayette yer alan “Allah, haram kıldığı şeyleri size ayrıntılı olarak açıklamıştır (*ve-ḳad faṣṣale lekum mā ḥarrame ‘aleykum*)” ifadesiyle aynı anlam kastedilmektedir.

Burada şu soru akla gelmektedir: Allah'ın rızık olarak *ṭayyibāttan* helal ettiklerini haram kılma yetkisinin hiç kimsenin yetkisinde olmadığına dair "Allah'ın kulları için çıkardığı ziyneti ve temiz rızıkları kim haram etti?"⁹⁶ şeklindeki ayet, İsrail adlı karaktere gönderme olabilir mi?

Konuyla ilgili bir diğer ihtimali de Kur'an araştırmacılarının dikkatine sunmak istiyoruz. eṭ-Ṭaberī'nin nakline göre Ḍahhāk (ö. 105/723), 3/Āl-i 'İmrān suresi 93. ayette *munkaṭı' istiṣnā'* olduğu kanaatindedir.⁹⁷ Bu durumda istisna edilen şey (*musteṣnā'*), kendisinden istisna yapılan şeyden (*musteṣnā' minh*) bir cüz değildir. Böyle olunca ayette *musteṣnā' minh* "yiyceklerin tamamı (*kullu't-ṭa'ām*)" olduğu için *musteṣnā'* yiyecek türünden bir şey olmamalıdır. Bu ihtimale göre İsrail'in ihdas ettiği haram, Şabat'la ilgili olabilir. Yukarıda da ifade edildiği üzere İbranice *ḥol* kelimesi, içinde herhangi bir yasağın olmadığı normal günler için kullanılmaktadır. Şabat ve diğer bayram günlerinin dışında kalan günler; içerisinde özel yasaklamaların olmadığı, tabu olmayan, herhangi bir kutsallığı olmayan, sıradan gün anlamında *yom ḥol* olarak ifade edilmektedir. Yahudiler için Şabat günü ise haftalık kutsal gündür. Şabat gününde riayet edilmesi gereken otuz dokuz yasak türü bulunmaktadır. Bunlar; ekim-dikim yapmak, toprağı işlemek, meyve veya bitki koparmak, hasat yapmak, bir ürünü sıkarak suyunu çıkarmak, ürünü kabuklarından hava yoluyla ayırmak, yiyecekleri temizlemek, gıdaları öğütme, yiyecekleri elekten geçirmek, toz gıdaları suyla karıştırmak (hamur yoğurmak), yemek pişirmek, hayvanlara kapan kurmak, avlanmak, deri yüzmek, yıkamak, boyamak, yazmak, silmek, bağlamak, çözmek, kesmek, inşa etmek, yıkmak, ateş yakmak, söndürmek ve taşımak gibi yasaklardır.⁹⁸ Şabat günü yasaklanan bu eylemler, diğer günlerde serbesttir. Bu çerçevede Şabat, kendine özel haramları olan kutsal bir gündür. Kur'an'da *aṣḥāb-ı sebt* diye bilinen grubun lanetlendiği belirtilmektedir.⁹⁹ Bu topluluğun, kendilerine emredilmediği hâlde Şabat'ı kutsal sayıp aşırı tazimde buldukları için lanetlendiği iddia edilmektedir.¹⁰⁰ Zira Şabat'ı kutsal kabul etmek, Allah'ın yedinci gün dinlendiğini kabul etmeyi gerektirir.¹⁰¹ Ayrıca Tevrat'a göre Şabat'ı ihlal

⁹⁶ 7/el-A'rāf:32.

⁹⁷ Muḥammed b. Cerīr eṭ-Ṭaberī, *Cāmi'u'l-Beyān 'an Te'vīli Āyi'l-Ḳur'ān*, 1:580.

⁹⁸ Mişna, Şabat, 7:2. Şabat yasaklarının detaylı listesi için bkz. Yasin Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, 228-236.

⁹⁹ 4/en-Nisā':163.

¹⁰⁰ Bkz. Esra Erdoğan Şamhoğlu, *Kur'an'ın İlk Muhataplarının Bilgi Zemini Ashab-ı Sebt Örneği* (Doktora Tezi); Ramazan Demir ve Hasan Mustafa Arslan, *Yorgun Maymunlar Günü Sebt Şabat*, İstanbul: HMA Yayın, 2017.

¹⁰¹ Bkz. Çıkış, 20:8-11.

etmenin cezası ölümdür.¹⁰² Bu açıklamalar ışığında ayette *munkaṭı‘ istiṣnā’* olması durumunda İsrail’in haram ihdas ettiği husus, Şabat’a kutsallık atfetme ve bunun sonucunda ortaya çıkan Şabat yasakları olabilir. Bu noktada 3/Āl-i ‘İmrān suresi 93. ayetin muradının ortaya çıkarılması, fark edemediğimiz detayları, kaynakları ve bakış açılarını yakalayabilecek Kur’an araştırmacılarının gayretlerini beklemektedir.¹⁰³

Üçüncü İddia: İsrail’in soyundan nebi veya nebiler çıkmıştır.

İsrail’in kötü bir kişi olması, soyundan peygamberler çıkmasına engel değildir. Kur’an’da Hz. İbrahim’in babası Azer putperest, Hz. Nuh’un oğlu da inkârcı olarak tanıtılmaktadır. Kur’an’ın açık beyanına göre İsrail’in soyundan nebi çıkmıştır. Peki bu nebi kimdir? 19/Meryem suresi 58. ayette surenin başından itibaren zikredilen isimlere atıf yapılarak “İşte bunlar, Allah’ın nimetlendirdiği nebilerdendi. Âdem’in soyundan, Nuh ile birlikte taşıdıklarımızdan, İbrahim ve İsrail’in soyundan ve doğru yola ilettiğimiz ve seçtiklerimizdendir”¹⁰⁴ ifadesine yer verilmektedir. Bu listeye bakarak İsrail’in de nebi olduğunda, dolayısıyla Yakup olduğunda ısrar edilmektedir. Fakat ayette zürriyetlerinden nebiler gelen bu isimlerin kendilerinin de ayrıca nebi olduklarına dair herhangi bir ibare yer almamaktadır. Hz. Âdem, Hz. Nuh ve Hz. İbrahim’in Allah tarafından seçildiği Kur’an’ın diğer ayetlerinde ifade edilmektedir. Bu isimlerin arasında Allah tarafından seçildiği Kur’an’da belirtilmeyen tek kişi, İsrail’dir. Bu ayette “işte bunlar (*ulā’ike*)” diye işaret edilen kişiler, 19/Meryem suresinin ilk ayetinden bu ayete kadar zikredilen nebilerdir. Bu nebiler, sırasıyla Hz. Zekeriya, Hz. Yahya, Hz. İsa, Hz. İbrahim, Hz. İshak, Hz. Yakup, Hz. Musa, Hz. Harun, Hz. İsmail ve Hz. İdris’tir.¹⁰⁵ Yukarıda zikredilen ayete göre bu 10 nebi; Âdem’in,

¹⁰² Bkz. Çıkış, 31:14.

¹⁰³ 3/Āl-i ‘İmrān suresi 93. ayette İsrail’den ve İsrailoğullarından bahsedilmektedir. İsrailoğulları (*Beni İsrā’īl*), İsrail’in soyundan gelenler veya ideolojisini devam ettirenler anlamında kullanıldığı için İsrail, doğal olarak İsrailoğullarından önce yaşamıştır veya en iyi ihtimalle İsrailoğulları olarak isimlendirilecek ilk grupla çağdaştır. İnsanların vahiy aracılığıyla haram ve helaller noktasında bilgilendirilmeleri İsrailoğullarıyla başlamadığı için gerek İsrail gerekse İsrailoğulları için yiyeceklerle ilgili hükümlerde açıklanmamış bir durum yoktur. Diğer taraftan İsrailoğullarının, İsrail’i takip ederek onun kendisine haram kıldığı şeyleri haram kabul ettikleri anlaşılmaktadır.

¹⁰⁴ 19/Meryem:58.

¹⁰⁵ Bu isimlere ilaveten Hz. Meryem de zikredilmektedir. Kadınlardan peygamber gelmediği konusundaki genel anlayış çerçevesinde Meryem ismi listeye dahil edilmemiştir. Hz. Meryem’in peygamber olup olmayacağı başka bir tartışmanın konusudur. Ayette *ve-mimmen hedeynā vectebeynā* (doğru yola ilettiğimiz ve seçtiklerimizden) ifadesi, *mine’n-nebiyyin* ifadesine atıfla okunduğu için Hz. Meryem’in bu gruba dahil olduğu söylenebilir. Ayrıca bkz. 12/Yüsuf:109; 16/en-Nahl:43; 21/Enbiyā’:7.

Nuh'la birlikte gemide taşınanların,¹⁰⁶ İbrahim'in, İsrail'in ve doğru yola iletilip seçilenlerin soyundan gelmektedirler.¹⁰⁷ Bu 10 nebiden en az birisi İsrail soyundandır. Kur'an'daki diğer işaretler de dikkate alınarak bu konu detaylıca araştırılmalıdır. Her halükârda İsrail karakteri şeytanî bir karakter olsa bile Kur'an'a göre soyundan nebi geldiği açıktır.¹⁰⁸

Tevrat'ın indirilmesindeki ana gaye, İsrail'in kendi hevasından tesis etmeye çalıştığı düzeni yıkıp, resuller aracılığıyla vahyin rehberliğinde yeni bir sistem inşa etmektir. Bu sebeple de Tevrat'ta hidayet (*huden*) ve nur (*nūr*) olduğu vurgulanmaktadır.¹⁰⁹ Kanaatimizce elimizdeki Tevrat'ın Kur'an açısından kabul edilmeyecek bir içeriğe sahip olmasının arkasında İsrail'in inşa ettiği sistem yatmaktadır. İsrailoğullarıyla yapılan misak gereği kendilerine resuller gönderilmiş, fakat onlar kendi sistemlerine uymadığı gerekçesiyle resul geldiğinde ya yalanlayarak inkâr etmişler ya da daha da ileri giderek resulleri öldürmüşlerdir.¹¹⁰ Böylece Allah, Tevrat'ı göndererek İsrail'in kurduğu sistemi yok etmek istemiş, İsrailoğulları ise Tevrat'ı ve onu getiren nebileri/resulleri hedef almışlardır. İsrail'in, kendi hevasına göre bazı helalleri haram kıldığına dair ayetin devamında *millet-i İbrāhīm*'e tabi olunması emredilmektedir.¹¹¹ Bağlam dikkate alındığında, ayette zikredilen *millet-i İbrāhīm* (İbrahim sözleşmesi) ifadesi, *Beni İsrā'īl* (İsrailoğulları) kelimesinin karşısına konulmaktadır. Nitekim Kur'an'da *millet-i İbrāhīm* tabirinin genelde İsrailoğulları, özelde de Yahudilerin ve Hıristiyanların tam karşısına yerleştirildiği görülmektedir. Ayrıca Kur'an'da Hz. İbrahim'in Yahudi veya Hıristiyan olmadığına dair özel vurgular, Hz. İbrahim'i kendilerinin atası olarak gösteren İsrailoğullarına reddiye ve Kur'an'ı takip eden müminlere de bu tuzağa düşmemeleri konusunda çok açık bir uyarıdır.¹¹² Benzer şekilde, 3/Āl-i 'İmrān suresinin 84. ayetinde İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakup'a, *esbāta*, Musa'ya, İsa'ya indirilenlere iman edilmesine dair emir de İsrail'e misilleme gibidir. Bir diğer ifadeyle, İsrail bu silsilenin tam karşısında yer almaktadır.

¹⁰⁶ Ayette dikkat çekici bir şekilde Nuh soyundan denmemekte, bilakis "Nuh ile birlikte taşıdıklarımızın soyundan (*ve-mimmin ḥamelnā ma'a Nūh*)" ifadesi kullanılmaktadır. Bu tabir, 17/el-İsrā' suresi 3. ayette de karşımıza çıkmaktadır.

¹⁰⁷ Krş. 6/el-En'ām:84-87.

¹⁰⁸ Ayrıca bkz. 45/Câşiyeye, 16.

¹⁰⁹ 5/el-Mā'ide:44.

¹¹⁰ 5/el-Mā'ide:70.

¹¹¹ 3/Āl-i 'İmrān:95.

¹¹² 2/el-Bakara:140; 3/Āl-i 'İmrān:67.

Elimizdeki Tevrat'ta Tekvin kitabının Hz. Yusuf'un ölümüyle bittiği, ardından gelen Çıkış kitabının ise Hz. Musa'nın doğumuyla başladığı görülmektedir. Aradaki asırlarda ne olup bittiğine dair Tevrat'ta herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Muhtemelen bu asırlarda *esbāt* denen resuller gelmiştir ve bu resullerden bir kısmı İsrailoğulları tarafından öldürülmüştür. Bu asırlara dair bilginin karartılmasında, resullerin öldürülmesine dair detayların gizlenmesi yatıyor olabilir. Kanaatimizce İbrahim'in, İsmail'in, İshak'ın, Yakup'un ve *esbāt*'ın Yahudi ve Hıristiyan olduklarını iddia edenlere yönelik reddiye içeren 2/el-Bakara suresi 140. ayette kastedilen karartma (*ketm*) bu meseleyle ilgilidir. Diğer taraftan bu ayetteki karartmayla, Yakup soyunun İsrailoğulları olmadığı hakikatinin gizlenmesi kastediliyor olabilir. Nitekim kendilerine kitap verilenlerden onu insanlara açıklayacaklarına ve kesinlikle ondan bir şey gizlemeyeceklerine (*le-tubeyyinunnehu li'n-nāsi ve-lā-tektumūnehu*) dair bir misak alınmıştır. Vahyin gizlenmeyeceğine dair kendilerinden özel bir misak alınması, onların bu konuda özel bir planlarının olduğunu akla getirmektedir. Nitekim ayetin akışından verdikleri misaka rağmen bu karartma işlemlerine devam ettikleri anlaşılmaktadır.¹¹³

Kur'an'da İsrailoğullarının diğer topluluklardan daha fazla ayrıcalıklara mazhar oldukları belirtilmektedir.¹¹⁴ Burada kastedilen ayrıcalık (*faḍl*), etnik ve doğuştan gelen bir üstünlük ve ayrıcalık değil, Allah tarafından nübüvvet ve risalet ile şereflendirilmedir. Bu çerçevede İsrailoğullarından hatırlamaları istenilen Allah'ın verdiği nimet (*ni'metiyelleti en'amtu aleykum*) risalet ve nübüvvet nimeti olarak görülebilir. 19/Meryem suresi 58. ayete göre, Allah'ın insan türü içerisinde belli kişileri nebi ve resul olarak seçmesi onlara bahşedilen bir nimettir (*en'amallāhu aleyhim*). Kur'an'da *faḍl* kelimesinin kullanımlarına bakıldığında bunun bir ayrıcalık olduğu anlaşılmaktadır. Bir diğer ifadeyle *faḍl*, Allah tarafından insan türü içerisinde bir kişiye veya bir topluluğa ihsan edilen manevi ayrıcalık için kullanılmaktadır. Fakat bu ayrıcalığın kaynağı kişiler değil, Allah'tır (*kul inne'l-faḍle bi-yedillāh*).¹¹⁵ Allah, kulları arasından bazı kişilere vahiy göndererek ayrıcalık bahşetmiştir.¹¹⁶ Hz. Nuh'un kavmi kendi aralarında Hz. Nuh'u reddederken "Size karşı ayrıcalıklı bir konum elde etmek istiyor

¹¹³ 3/Āl-i 'İmrân:187. Krş. 2/el-Bakara:159.

¹¹⁴ 2/el-Bakara:47, 122; 7/el-A'râf:140; 44/ed-Duḥân:32; 45/el-Câsiye:16.

¹¹⁵ 3/Āl-i 'İmrân:73-74.

¹¹⁶ 2/el-Bakara:90, 105; 4/en-Nisâ:54; 6/el-En'âm:86. Hz. Nuh'u kabul etmeyen inkarcılar da Hz. Nuh ve takipçilerine karşı "Sizin bize hiçbir üstünlüğünüzün olduğuna inanmıyoruz (*ve-mā nerā lekum aleynā min faḍlin*)" ifadelerini kullanarak iman edenlere tanınan manevi ayrıcalığı reddetmektedirler. Bkz. 11/Hüd:27.

(*yurīdu en yetefāddale ‘aleykum*)¹¹⁷ ifadelerini kullanmaktadırlar. Burada Hz. Nuh’un risalet aracılığıyla özel bir nimete mazhar olması kavmi tarafından hazmedilememektedir.¹¹⁸ Yine Allah, diğer insanlara ve topluluklara da ayrıcalıklar tanımıştır.¹¹⁹ Allah, mazhar oldukları ihsanlar açısından da resullere birbirinden farklı ayrıcalıklar bahsetmiştir.¹²⁰ Allah, en büyük ayrıcalığın ise ahirette gerçekleşeceğini belirtmektedir.¹²¹

Kur’an’daki ilgili ayetler bir arada değerlendirildiğinde, İsrailoğullarının diğer topluluklara kıyasla ayrıcalıklara mazhar olmasının, Allah tarafından risalet ve nübüvvet nimetine muhatap olmaları anlamında olduğu anlaşılmaktadır.¹²² Allah, İsrailoğullarıyla ahid yapmış ve onlardan misak almıştır.¹²³ Fakat onlar bu ahde ve misaka riayet etmemişlerdir.¹²⁴ İsrailoğulları, Âdemoğullarının içinden çıkmış ayrı bir alt soydur. Bu soyun tarih sahnesine çıkmasıyla Âdemoğulları ve İsrailoğulları mücadelesi başlamıştır.¹²⁵ Peki, neden İsrailoğulları bu şekilde önemsenmiştir? Bu sorunun cevabı, soy ve ideolojik birlikteliğinin iç içe geçtiği bir yapı olarak tanımlanabilecek İsrailoğullarının risalet tarihinde oynadığı kritik rolden kaynaklanmaktadır. Kanaatimizce İsrailoğullarının risalet tarihindeki olumsuz rollerinin Âdem’in halife atanmasına kadar uzanan kadim bir arka planı vardır. Bu sebeple İsrailoğullarının risalet/vahiy geleneği içerisinde kontrol altında tutulması, ıslahları için resuller gönderilmesi, insanlık

¹¹⁷ 23/el-Mu`minün:24.

¹¹⁸ Ayetin devamında yer alan “Eğer Allah isteseydi mutlaka melekler indirirdi. Geçmiş atalarımızdan da böyle bir şey duymadık” ifadeleri, “melek resul” inanışına dair kadim bir bilginin varlığına işaret etmektedir.

¹¹⁹ 2/el-Bakara:243, 251; 10/Yünus:60; 17/el-İsrâ’:70.

¹²⁰ 2/el-Bakara:253; 17/el-İsrâ’:55.

¹²¹ 17/el-İsrâ’:21.

¹²² Diğer taraftan İsrailoğullarının kendi dönemlerinde diğer toplumlara kıyasla daha ileri medeniyetler ürettikleri de bu ayetin ihtiva ettiği anlama dahildir.

¹²³ 2/el-Bakara:40, 83; 5/el-Mâ’ide:12, 70. Kendilerini *Naşârâ* olarak tanıtan toplulukla da misak yapılmıştır. Bkz. 5/el-Mâ’ide:14.

¹²⁴ 4/en-Nisâ’:155; 5/el-Mâ’ide:13. Krş. 2/el-Bakara:27. Kanaatimizce 17/el-İsrâ’ suresi 60. ayette “Kur’an’da lanetlenen ağaç” şeklinde tercüme edilen *eş-şecerete’l-mel’ünete fi’l-Kur’ân* ifadesi, “Kur’an’da lanetlenen soy” şeklinde tercüme edilmelidir. Burada kastedilen soyun İblis/şeytan soyu olduğu iddia edilebilir (4/en-Nisâ’:118; 15/el-Hicr:35; 38/Şad:78). Kur’an’da ayrıca İsrailoğulları (2/el-Bakara:88-89, 159; 4/en-Nisâ’:46-47, 51; 5/el-Mâ’ide:13, 60, 64, 78), Hz. Hud’un kavmi ‘Âd (11/Hüd:60) ve Firavun’un ahalisi (28/el-Kaşas:42) lanetlenmektedir.

¹²⁵ Kur’an’da Âdemoğullarının, yaratılan varlıkların birçoğundan daha fazla ayrıcalıklara mazhar oldukları ifade edilmektedir. Bkz. 17/el-İsrâ’:70.

tarihinin vahiy merkezli devamı ve dünyanın huzuru adına son derece önem arz etmektedir.¹²⁶

Resuller hem aklen hem de ahlaken vahyin taşıyıcıları olarak Allah tarafından bir ilim ve hikmetle seçilmektedirler. Kendisi çok istese, babası resul de olsa bir kişi risaleti taşımaya uygun değilse Allah tarafından resul seçilmez.¹²⁷ Diğer taraftan, Allah tarafından risalet aracılığıyla seçilmişliğin karşısına etnik seçilmişlik düşüncesini koyan kişinin İsrail olması da ihtimal dahilindedir. Risalet ile risalet karşıtları arasındaki mücadele, her nebi ve resulün döneminde yaşanmıştır. Birbirlerine aldatıcı süslü sözler söylemek suretiyle insan ve cin şeytanları her nebiye düşmanlık yapmışlardır. Yine şeytanların, insanları doğru yoldan çıkarmaları için dostlarına vahyettikleri ayetlerle sabittir.¹²⁸ Allah, İsrailoğullarına nebler ve resuller göndermiş, fakat onlar bazısını yalanlamış bazısını da öldürmüştür.¹²⁹ İsrailoğullarının resul ve nebleri öldürmelerinin arka planında ataları İsrail'in risalete olan düşmanlığının etkisi olduğu iddia edilebilir. Kur'an'a göre İsrailoğullarının bir bütün olarak şerli insanlar şeklinde değerlendirilmediği açıktır. Kur'an'ın kısca anlatımları dikkate alındığında, İsrailoğulları arasında ileri gelen ele başlarının (*mele'*) ifsat hareketlerinin başında yer aldığı anlaşılmaktadır.

Burada üzerinde durulması gereken hususlardan biri de İsrailoğullarının mekân algısına dairdir. Şeytanın ve takipçilerinin Kâbe'nin insanlık için toplanma merkezi olmasıyla ilgili özel bir sorunları oldukları kanaatindeyiz. Bu düşüncenin İsrail ve soyunda da devam ettiğini düşünüyoruz. Yani İsrail ve soyu, Kâbe'yi kutsal merkez olarak görmemekte ısrar etmişlerdir. Kendilerinin ulu atası olduğunu iddia ettikleri Hz. İbrahim'i, Kur'an sürekli olarak Kâbe'yle ilişkilendirirken, Tevrat'ın Hz. İbrahim'in Kâbe'ye gittiğine dair imada bile bulunmaması İsrail'in soyunun bu konudaki karşı tavırlarını

¹²⁶ Şeytanın ve takipçilerinin Cebrail ve Mikail'e olan düşmanlığı (2/el-Bakara:97-98), "melek resul" sisteminden "beşer resul" sistemine geçilmesinin yansımaları (6/el-En'am:8-9, 91; 12/Yusuf:31; 14/İbrahim:10-11; 17/el-İsrâ':93-95; 23/el-Mu'minun:23-25), İsrailoğullarının üstün ırk düşüncesinin köken mitosu, Yahudilerin ve Hıristiyanların kendilerini Allah'ın oğulları ve gözdeleleri görmeleri (5/el-Mâ'ide:18), İncillerde Hz. Yahya ve Hz. İsa'nın üstün ırk iddiasında olan İsrailoğullarına "engerek soyları" ifadesini kullanması (Matta, 3:7-8; 12:34; 23:33; Luka, 3:7-8), İsrailoğullarına çok peygamber gönderilmesi ve İsrailoğullarının Kur'an'ın merkez konularından biri olması, *şecere-i tayyibe* ile *şecere-i habise* kavramlarının Benî Âdem ve Benî İsrâ'il ile muhtemel ilişkisi (14/İbrahim:24-26), İsrail'in soyunun *ummîyyin* olarak nitelenen insanlara bakışı, son bozgunculuklarından önce İsrailoğullarının sayıca çok fazla olacakları (17/el-İsrâ':6), bugün kendisini Yahudi olarak tanımlayan insanlardan ne kadarının İsrail'in soyundan geldiği gibi hususların konuyla ilgili kitap çalışmamızda tartışılması planlanmaktadır.

¹²⁷ 2/el-Bakara:124; 6/el-En'am:124.

¹²⁸ 6/el-En'am:112, 121.

¹²⁹ 2/el-Bakara:61, 87, 91; 3/Âl-i 'İmrân:112, 181; 4/en-Nisâ':155; 5/el-Mâ'ide:70.

göstermektedir. Bir diğer ifadeyle Tevrat'ı derleyen irade, Hz. İbrahim'in Kâbe'yle ilişkisini karartmıştır. Muhtemelen İsrailoğulları için asıl kutsal toprak parçası Mısır'dır ve Mısır çıkışı sonrasında Filistin topraklarına kutsallık atfedilmiştir. Firavun'un yönetimi içerisinde İsrailoğullarından çok sayıda insan olması kuvvetle muhtemeldir.¹³⁰ Hz. Musa, İsrailoğullarını çıkarmak üzere Firavun'a gittiğinde kavmin ileri gelenleri "Şüphesiz ki bu, sizi yurdunuzdan çıkarmak isteyen bilge bir sihirbazdır"¹³¹ şeklinde cevap vermişlerdir. Benzer şekilde Hz. Musa ile sihirbazlar arasında yaşanan düellodan sonra sihirbazların iman etmesi üzerine Firavun, "Demek ben size izin vermeden ona inandınız! Bu, şehirde tezgahladığınız bir tuzaktır ki, bununla halkını oradan çıkarmak peşindediniz"¹³² demektedir. Burada "halkını oradan çıkarmak (*li-tuħricū minhā ehlehā*)" ifadesindeki *ehlehā* kelimesi, Mısır ülkesiyle İsrailoğulları arasındaki manevi bir bağa işaret etmektedir. Bir başka ayette de mucizeler gösterildikten sonra Firavun'un "Ey Musa! Sen sihrinle bizi yurdumuzdan çıkarmak için mi geldin?"¹³³ şeklinde tepki gösterdiği aktarılmaktadır. Yine devam eden ayetlerde Firavun yönetiminin ileri gelenleri kendi aralarında Hz. Musa ve Hz. Harun'un durumunu tartışırken "Bu ikisi iki sihirbazdır. Sizi sihirleriyle yurdunuzdan çıkarmak ve örnek düzeninizi ortadan kaldırmak istiyorlar."¹³⁴ şeklinde bir endişe paylaşılmaktadır. Firavun ve ileri gelenlerin İsrailoğullarının çıkarılmasından bu kadar endişe duymaları şaşırtıcıdır. Bu durumu basit bir şekilde iş gücü kaybı olarak değerlendirmek sağlıklı değildir.

Daha önce bir başka çalışmamızda iddia ettiğimiz üzere Hz. Musa, İsrailoğullarını Mısır'dan çıkarıp Mekke'ye götürmek üzere görevlendirilmiş olabilir.¹³⁵ Kanaatimizce İsrailoğulları Mısır'ı, *millet-i İbrāhīm*'e tabi olanlar

¹³⁰ Ülkemizden ve Arap dünyasından Firavun'un da İsrailoğullarından olduğunu dile getiren araştırmacılar vardır. Bkz. Ramazan Demir ve Hasan Mustafa Arslan, *Yorgun Maymunlar Günü Sebt Şabat*, 215-216; "Esrāru Kışşati Seyyidinā Mūsā ve-Fir'avnu Mısr (Fir'avn min Benī İsrā'īl ve leyse mine'l-kudemā'i'l-Mışriyyīn),"

https://www.youtube.com/watch?v=3nZ6FXAkslg&ab_channel=%D8%A3%D8%B3%D8%B1%D8%A7%D8%B1%D9%88%D8%B9%D8%AC%D8%A7%D8%A6%D8%A8%D8%A7%D9%84%D9%83%D9%88%D9%86%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AE%D9%84%D9%82 (Erişim: 1.10.2024); "Ālu Fir'avn ve Uħtu Mūsā,"

https://www.youtube.com/watch?v=DD4_gTfDY3Q&ab_channel=AlmightyCovenant%D9%85%D9%8A%D8%AB%D8%A7%D9%82%D8%A7%D9%84%D8%AE%D8%A7%D9%84%D9%82 (Erişim: 1.10.2024).

¹³¹ 7/el-A'rāf:110.

¹³² 7/el-A'rāf:123.

¹³³ 20/Tāhā:57.

¹³⁴ 20/Tāhā:63.

¹³⁵ Yasin Meral, *Sāmiri'nin Buzağısı*, 23, 33, 45-46.

ise Mekke'yi kutsal toprak olarak bellemişlerdir. Hz. Yakup ve Hz. Yusuf'un, dedeleri Hz. İbrahim gibi Mekke'de ikamet ettiklerini varsaydığımızda *millet-i İbrāhīm*'e tabi olanların Hz. Yusuf'la birlikte Mısır'la temasa geçmeleri ilahi planın bir parçası olarak görülebilir.¹³⁶ Bu plan, Hz. Musa zamanında Mısır'da ikamet eden İsrailoğullarının oradan çıkarılarak Mekke'ye götürülmesiyle tamamlanmak istenmiştir. Kanaatimizce, İsrailoğullarının Mısır'dan Mekke'ye götürülmesiyle, *millet-i İbrāhīm*'e tabi olanlar ile *Beni İsrā'īl*, Kâbe merkezli olarak birleştirilmek istenmiştir. Fakat Hz. Musa ile birlikte çıkan İsrailoğullarının ezici çoğunluğu Mekke'ye girmeyi kabul etmeyerek, başka yerlere dağılmışlardır. Muhtemelen Medine Yahudilerinin kökeni, Hz. Musa ile birlikte Mısır'dan çıkan İsrailoğullarına dayanmaktadır. Girilecek yerin Allah'ın onlar için yazdığı kutsal toprak oluşunun vurgulanması (*el-arḍa'l-muḳaddese elletī keteballāhu lekum*) Mısır'dan çıkan İsrailoğulları için Mısır'ın kutsal toprak olarak görülmesine misilleme olarak yorumlanabilir. Mısır'dan çıkanlar arasında gerisin geri Mısır'a dönmüş olanlar olabilir (*ve-lā terteddū 'alā edbārikum*).¹³⁷

İddialarımızdan hareketle, İsrailoğullarının önce Mısır'ı daha sonra da Filistin'i kendileri için kutsal toprak görmelerinde Mekke'ye alternatif oluşturma düşüncesi olabilir. İsrail, Hz. Musa öncesinde yaşadığı için Mısır'la ilişkisinin olması kuvvetle muhtemeldir. Bu çerçevede, kötü bir kişi olduğunu iddia ettiğimiz İsrail'in Kâbe'yle ilgili olumsuz planlar içerisinde olduğu da iddia edilebilir. 3/Āl-i 'İmrān:96-97. ayetlerin Kâbe'ye, Mekke'ye ve hacca yaptığı vurgu, bu ayetlerin hemen öncesinde geçen İsrail karakterinin kutsal toprak düşüncesine misilleme olabilir. İsrail'in soyunun Kâbe ile ilgili kötü düşüncelerde olabileceği iddiasından hareketle, burada şöyle bir soru akla gelmektedir: Mısır piramitlerinin Kâbe'ye misilleme olarak yapıldığı iddia edilebilir mi? Bir diğer ifadeyle, İsrail'in Mekke'ye yönelik özel bir düşmanlığı ve alternatif merkez oluşturma düşüncesi olabilir mi? Yine Kâbe ve Mekke bağlamından hareketle, İsrail'in kendi hevasından haram kıldığı şeylerin Kur'an'da serpiştirilmiş vaziyette dile getirilen Kâbe ve hac merkezli kurbanlar ve hayvanlarla bir ilgisi olabilir mi?

Kur'an metni esas alınarak, risaletin Kâbe merkezli okunmasının, şu an itibarıyla spekülasyondan ibaret olarak görülecek bu iddiaları daha da kuvvetlendireceği kanaatindeyiz. İsrailoğulları konusu Kur'an metni esas alınarak tam anlamıyla çözülmediği müddetçe risalet tarihinin sağlıklı bir

¹³⁶ Muhtemelen daha öncesinde de Mısır'la temas kurulmuştur.

¹³⁷ Bkz. 5/el-Mā'ide:21.

şekilde anlaşılması mümkün olmayacaktır. Bunun için de Kur'an'da hassasiyetle kullanılan *Benī Ādem*, *zurriyete men ḥamelnā ma'a Nūḥ*, *Millet-i İbrāhīm*, *Benī İsrā'īl*, *Āl-i Ya'qūb*, *Aşḥābu Mūsā*, *Qavmu Mūsā*, *Āl-i Mūsā*, *Āl-i Hārūn*, *Āl-i Fir'avn*, *Qavmu Fir'avn*, *Esbāt*, *Ellezīne hādū*, *el-Yehūd*, *Hūd*, *Āl-i 'Imrān* gibi isimlendirmelerin neye tekabül ettiğinin ortaya konulması gerekmektedir.¹³⁸

Dördüncü İddia: İsrail; Katil Âdemoğlu (5/el-Mâide:27-31), Tevrat'ta Esav olarak bilinen karakter (Tekvin, 25:25) veya kendisine ayetler verildiği hâlde şeytana uyan kişi (7/el-A'râf:175-176) olabilir.

İsrail'in tarihin hangi zaman diliminde yaşadığını tespit edebilmemiz için İsrail kelimesinin Kur'an'da ilk defa hangi bağlamda kullanıldığını tespit etmemiz gerekmektedir. İsrail kelimesi, -tespit edebildiğimiz kadarıyla- Kur'an'da kronolojik olarak ilk defa Hz. Musa tarafından kullanılmaktadır. Hz. Musa, risaletle görevlendirilip Firavun'un karşısına çıktığında ona "İsrailoğullarını benimle gönder (*fe-ersil ma'ıye benī İsrā'īl*)"¹³⁹ demektedir. Hz. Musa bu cümleyi kullandığına göre İsrail karakteri kesinlikle Hz. Musa'dan önce yaşamıştır. Diğer taraftan bu cümleye muhatap olan Firavun da İsrailoğulları kelimesiyle hangi topluluğun kastedildiğini bilmektedir. Bir diğer ifadeyle, zamana yayılmış bir şekilde oluşmuş ve İsrailoğulları adıyla muhataplar tarafından bilinen bir topluluk mevcuttur. Bu durumda kronolojiyi daha da geriye götürerek İsrail kelimesinin ilk çıkışına odaklanmamız gerekmektedir. İtiraf etmemiz gerekir ki İsrail'in tarihî şahsiyet olarak kim olduğunu tespit etmek oldukça zordur. Biz burada üç alternatif sunarak muhtemel İsrail adaylarını tartışmaya açmak istiyoruz. Bunlar; katil Âdemoğlu, Tevrat'ta Esav olarak bilinen karakter veya kendisine ayetler verildiği hâlde sapıtan kişidir. Şimdi sırasıyla İsrail olabileceğini iddia ettiğimiz adaylarla ilgili ipuçlarını sunacağız.

Katil Âdemoğlu

Âdem'in katil oğlu, gelenekte Kabil olarak bilinmektedir. Fakat Kur'an'da zikredilmediği için biz bu ismi kullanmayacağız. 5/el-Mâide suresi 27-31. ayetlerde Âdem'in iki oğlunun/iki Âdemoğlunun kıssası anlatılmaktadır. İki kardeş de birer kurban takdim etmişler, birisinininki kabul edilirken

¹³⁸ Kur'an'da *Benī* kelimesi, sadece Âdem ve İsrā'īl kelimeleriyle kullanılmaktadır. Bunun dışında en yaygın kullanım; *Āl-i İbrāhīm*, *Āl-i Ya'qūb*, *Āl-i 'Imrān*, *Āl-i Lūt*, *Āl-i Dāvūd* şeklindedir. Yukarıda sayılan isimlere ilaveten (*ins*, *insān*, *nās*, *unās*, *enāsiyye*, *beşer*), (*cin*, *cān*, *cinnet*, *'ifrīt*, *şeytān*, *İblis*, *melek*) ve (*resul-nebī*, *nebīyyin-enbiyā'*) kelimelerinin arasındaki farklar Kur'an metni esas alınarak açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

¹³⁹ 7/el-A'râf:105; 20/Tāhā:47; 26/eş-Şu'arâ:17.

diğerininki kabul edilmemiştir. Kurbanı kabul edilmeyen kardeş, diğer kardeşe “Seni öldüreceğim” demiştir. Diğer de “Allah ancak takva sahiplerinden kabul eder. Beni öldürmek için el uzatsan bile, ben öldürmek için sana el uzatmayacağım. Ben, alemlerin Rabbi olan Allah’tan korkarım” diye karşılık vermiştir. Neticede kurbanı kabul edilmeyen kardeş, nefesine uyarak kardeşini öldürmüştür. Kıssa tamamlandıktan sonra “İşte bu yüzden İsrailoğullarına şöyle yazdık: “Kim bir cana veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya karşılık olmaksızın, bir cana kıyarsa bütün insanları öldürmüş gibi olur”¹⁴⁰ denilmektedir. Bu ayetin önceki ayetle bağlantısı *min ecli zâlik* ifadesiyle sağlanmıştır. Bu ifade, “işte bu yüzden”, “bu sebepten dolayı” gibi anlamlara gelmektedir. Yani *min ecli zâlik* ifadesinden sonraki hükmün gerekçesi, bu ifadeden önceki anlatımdır. Buna göre; iki Âdemoğlundan biri diğerini öldürmüş, bu yüzden İsrailoğullarına bir insan öldürmenin bütün insanlığı öldürmek gibi olduğu hükmü yazılmıştır. Bu durumda katil Âdemoğluyla İsrailoğulları arasında bir ilişki ortaya çıkmaktadır. Ayetin bağlamından buradaki katilin İsrail olduğu iddia edilebilir. Böylece İsrail, kardeşini öldürerek bir cinayet işlemiş, bunun üzerine İsrail’in soyuna bir cana kıymanın bütün insanlığı öldürmek gibi olacağı bildirilmiştir.

Bu iddia ortaya atıldığında bazı hususların açığa kavuşturulması gerekmektedir. Öncelikle 5/el-Mâide suresi 27. ayette Âdem’in iki oğlu (*ibney Âdem*) ifadesinde “iki oğul” anlamına gelen *ibney* ifadesi literal anlamda biyolojik oğul olarak anlaşılacak zorunda değildir. Ayette *veledey Âdem* değil, *ibney Âdem* tabiri kullanıldığı için bu çocukların Hz. Âdem’in oğulları oldukları kesin olarak iddia edilemez. Hz. Âdem’den asırlar sonra yaşamış bile olsa bu kişiler için Âdemoğlu ifadesi kullanılabilir. Buna ilaveten, katil oğul kardeşini öldürmesinden bahsederken kullanılan *katle ehihi*¹⁴¹ ifadesindeki *ehihi* kelimesi zorunlu olarak öz kardeş anlamına gelmez. Zira *ehun* kelimesi Kur’an’da genel anlamda aynı memlekette ya da toplumda yaşayan veya aynı dini paylaşan insanlar için kullanılmaktadır. Bu sebeple “Âdem’in iki oğlu (*ibney Âdem*)” ifadesindeki oğullar, Hz. Âdem’in soyundan gelen, ondan asırlar sonra yaşamış ve birbirleriyle akrabalık bağları olmayan herhangi iki insan olabilir. Diğer taraftan, 5/el-Mâide:32. ayette “Kim bir cana kıyarsa... bütün insanları öldürmüş gibi olur” ifadesiyle vurgulanan şey, adam öldürmenin haramlığı değildir. Nitekim bu hadiseden önce de insan öldürülmüştür ve insan öldürmek zaten haramdır. Bu ayette

¹⁴⁰ 5/el-Mâide:32.

¹⁴¹ 5/el-Mâide:30.

birini öldürmenin haramlığı değil, ne kadar büyük bir günah olduğu ön plana çıkarılmaktadır. Burada “Kim bir cana kıyarsa... bütün insanları öldürmüş gibi olur” şeklinde bir ilkenin İsrailoğullarına özel olarak yazılması (*ketebnā ‘alā Benī İsrā’īl*) ise katilin nesli olan İsrailoğullarının, ataları İsrail’in yolunu takip ederek kan dökmeyi adet edinmemeleri için özel bir uyarıdır. Ayetin sonunda İsrailoğullarının çoğunun bu uyarıları dikkate almadıkları, devam eden ayette de dünyada muhatap olacakları cezalar zikredilmektedir. İsrailoğullarının Kur’an’da resul ve nebi öldüren insanlar olarak resmedilmesi de kan dökme konusundaki bozuk sicillerini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

İki Âdemoğlunun kıssasının İsrailoğullarıyla ilişkisine dair bir diğer işaret de ayetlerin siyak ve sibakıdır. Bu kıssadan önceki ayetlere bakıldığında Hz. Musa’nın önderliğinde kutsal topraklara götürülen ve oraya girmeyen İsrailoğullarının anlatıldığı görülmektedir. İsrailoğullarına kutsal toprakların kırk sene boyunca yasaklanması zikredildikten sonra iki Âdemoğlunun kıssasına geçilmektedir. Ardından konu yine İsrailoğullarından devam etmektedir. Aslında iki Âdemoğlunun kıssası araya girerek konuyu bölmüş bir anlatı değildir. Bilakis aynı konu, öncesi ve sonrasıyla irtibatlı olarak devam etmektedir. Ayrıca iki Âdemoğlunun kıssasına başlarken zikredilen *vetlu ‘aleyhim* (onlara anlat) ibaresindeki *‘aleyhim* (onlara) ile kastedilen İsrailoğullarıdır. Yani kıssa doğrudan İsrailoğullarıyla ilgilidir.

Kur’an mushafında İsrailoğullarından bahseden ilk ayet, 2/el-Bakara suresi 40. ayettir. Bu ayette “Ey İsrail oğulları! Size bağışladığım nimetimi hatırlayın ve ahdimde riayet edin ki ben de ahdinize riayet edeyim ve sadece benden korkun” ifadelerine yer verilmektedir. Bu ayetin hemen öncesi ve hemen sonrasıyla İsrail ismi açısından bir ilgi kurulabilir. Bu ayetin öncesindeki ayetler, Âdem ve eşinin cennette şeytan tarafından kandırılarak kovulmalarından bahsetmektedir. Âdem ve eşinin cennetten kovulmalarının hemen ardından gelen 2/el-Bakara suresi 40. ayette “Ey İsrail oğulları!” şeklinde başlaması zamansal anlamda İsrail kelimesinin Hz. Âdem dönemine yakın kadim bir kökene sahip olduğuna dair işaret olabilir. Bu ayetin hemen devamında İsrailoğullarına yönelik “Yanınızdakini tasdik edici olarak indirdiğime inanın. Onu inkâr edenlerin ilki olmayın (*ve-lā tekūnū evvele kâfirin bih*). Ayetlerimi az bir değere satmayın ve bana karşı takvalı olun”¹⁴² ifadesi yer almaktadır. İlginç bir şekilde Kur’an, İsrailoğullarından bahseder

¹⁴² 2/el-Bakara:41.

bahsetmez “ilk inkârcı (*evvele kâfir*)” ifadesini kullanmaktadır. Bu tabirin İsrail’e işaret ediyor olması ihtimal dahilindedir.

Özetle, İsrail’in tarihte yaşamış bir şahsiyet olarak, 5/el-Mâide suresi 27-31. ayetlerde anlatılan katil Âdemoğlu olması ihtimal dahilindedir. Fakat kanaatimizce bu oğul, Hz. Âdem’in öz evladı değil, ondan asırlarca sonra yaşamış bir kişidir. Bu sebeple de bu şahsın tanımını yaparken “Âdem’in katil oğlu” değil, “katil Âdemoğlu” şeklinde bir ifade kullanıyoruz.

Esav

İsrail’in tarihî olarak özdeşleştirilebileceği bir diğer isim, Tevrat’ta Hz. Yakup’un kardeşi olarak tanıtılan Esav olabilir. 19/Meryem suresinin başından itibaren birçok nebinin ismi sayılmakta, daha sonra bütün bu nebilere atıfla “İşte bunlar, Allah’ın nimetlendirdiği nebilereydi. Âdem’in soyundan, Nuh ile birlikte taşıdıklarımızdan, İbrahim ve İsrail’in soyundan ve doğru yola ilettiğimiz ve seçtiklerimizdendir”¹⁴³ ifadelerine yer verilmektedir. Kur’an’da peygamber listeleri her zaman kronolojik olarak verilmemektedir. Eğer bu ayetteki isimler kronolojik olarak verilmişse, bu durumda İsrail’in Hz. İbrahim’den sonra yaşadığı iddia edilebilir. Kur’an’ın diğer ayetlerinde de Hz. İbrahim’den önce İsrail kelimesinin kullanımına rastlanmadığı için İsrail’in Hz. İbrahim’den sonra yaşadığı iddia edilebilir.

Tevrat’a göre Esav ve Yakup sürekli bir çekişme ve mücadele içerisindedirler. Yakup, kardeşi Esav’dan hem ilk oğulluk hakkını hem de kutsama hakkını kurnazlık ve düzenbazlıkla elde etmiştir.¹⁴⁴ Tevrat’ın redaktörlerinin Yakup-Esav mücadelesine dair anlattıkları hikâyenin altında Yakup-İsrail mücadelesi mi yatmaktadır? Tevrat’ta ilk oğulluk ve kutsama hakkının Yakup tarafından Esav’ın elinden alınmasına dair anlatımların kökeninde risalet kavgası mı vardır? Elimizdeki Tevrat’a göre ilk kutsanma hakkı bir hileyle elinden alınan Esav, Yakup’u öldürmeye karar vermektedir.¹⁴⁵ Bunun üzerine Yakup da Esav’dan kaçarak Harran’a dayısı Lavan’ın yanına gitmektedir. Tanrı’yla/melekle güreş hadisesi, Harran’dan dönüş sırasında gerçekleşmektedir.¹⁴⁶

Kur’an’da -tespit edebildiğimiz kadarıyla- Hz. Yusuf ile Hz. Musa arasındaki nebilere, *esbâṭ* olarak nitelendirilmektedir. Bir başka

¹⁴³ 19/Meryem:58.

¹⁴⁴ Tekvin, 25:29-34; 27:1-40.

¹⁴⁵ Tekvin, 27:41.

¹⁴⁶ Burada şu soru akla gelmektedir: Tekvin Kitabı’nda Yakup’la meleğin güreşmesi ve İsrail isminin verilmesine dair anlatı, Âdemoğulları arasında Allah’a karşı aleni bir başkaldırının köken mitosu olarak değerlendirilebilir mi?

araştırmamızda iddia ettiğimiz üzere *esbāt*, Hz. Yakup'un kız çocuğunun soyundan gelen nebilerdir ve muhtemelen İsrailoğullarının öldürdükleri nebiler ve resuller *esbāt* olarak adlandırılan bu zatlardır.¹⁴⁷ Şu anki araştırmalarımıza göre, Mısır coğrafyasında Hz. Yusuf ve Hz. Musa arasında risaletinden açık bir şekilde bahsedilen bir nebi/resul bulunmamaktadır. Hem Firavun hem de Hz. Musa, İsrailoğulları tabirine aşına olduğu için İsrail kelimesinin izini Mısır coğrafyası üzerinden sürmek daha makul olacaktır. Bütün bunlar bir araya geldiğinde Hz. Musa'dan önce Mısır'da risaletlerinden açık bir şekilde bahsedilen Hz. Yakup ve Hz. Yusuf peygamberler bulunmaktadır. Bu durumda, genel bir kronoloji verilecek olursa İsrail karakterinin, İbrahim ile Yusuf arasında bir yerde yaşadığı iddia edilebilir. Zaman dilimini daha da daraltırsak İsrail karakteri, Hz. Yakup ve Hz. Yusuf'la çağdaş olabilir. Bu durumda eğer iddia ettiğimiz gibi İsrail denen karakter şerli bir karakter ise, Hz. Yakup ve Hz. Yusuf'la mücadele ederek risaletin önünü kesmeye, başaramazsa manipüle etmeye çalışan birisi olması ihtimal dahilindedir.

Özetle, İsrail sıfatının Hz. Yakup'a yakıştırılması, İsrail ile Hz. Yakup'un aynı dönemde yaşadıklarına dair bir işaret olarak görülebilir. Burada şu sorunun da cevabı verilmelidir: İsrailoğulları İsrail'i neden Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. İshak ve Hz. Yusuf gibi başka bir peygamberle değil de özel olarak Yakup ile özdeşleştirmişlerdir? İsrail'i Hz. Yakup'a sıfat olarak yakıştıran iradenin bu planının gerekçesi nedir? Bu konu özel olarak araştırılmayı hak etmektedir.

Kendisine ayetler verildiği hâlde şeytana uyan kişi (7/el-A'râf:175-176)

İsrail karakterinin şeytani bir karakter olduğunu iddia etmekle birlikte bu karakterin baştan beri mi şeytani düşüncede olduğu yoksa sonradan mı şeytana uyduğu net değildir. Bununla birlikte İsrail'in, imandan sonra küfre saptığına dair Kur'an'dan bazı işaretler çıkarılabilir. İsrail karakterine ait tek detayın yer aldığı 3/Âl-i 'İmrân suresinin 93. ayetinin öncesinde ve sonrasında imandan sonra küfre sapma vurgusu dikkat çekmektedir.¹⁴⁸ Siyak ve sibak dikkate alındığında sanki İsrail, daha önce mümin birisiyken ardından şeytana uyararak kafirlerden olmuştur.

7/el-A'râf suresinde "Kendisine ayetlerimizi verdiğimiz halde, onlardan sıyrılp da şeytanın kendisini peşine taktığı, bu yüzden de azgınlardan olan

¹⁴⁷ Yasin Meral, "Hz. Yusuf Çocuksuz mu Vefat Etti?," 235-248.

¹⁴⁸ 3/Âl-i 'İmrân: 80, 86, 90, 100, 106.

kimse"¹⁴⁹ ifadeleriyle bir kişiden bahsedilmektedir. İlgili ayetlerin bağlamı incelendiğinde bu kişinin İsrailoğullarıyla ilgili olduğu görülmektedir. 3/Āl-i ‘İmrān suresindeki imandan sonra küfre sapma bağlamı dikkate alındığında kendisine ayetler verildiği hâlde şeytana tabi olan kişinin İsrail olabileceği iddia edilebilir. Ayetin devamında bu kişinin özellikleri sayılırken “hevasına uydu (*vettebe‘a hevāhu*)” ifadesine yer verilmektedir. Bu ifade, 3/Āl-i ‘İmrān suresinin 93. ayetinde İsrail’in kendi hevasından haramlar ihdas etmesiyle ilişkilendirilebilir. Kendisine ayetler verildiği hâlde sapıtan kişi müfessirler tarafından Tevrat’ta Bil’am ben Be’or olarak zikredilen karakterle özdeşleştirilmektedir.¹⁵⁰ Bu şahıs, İslam kaynaklarında Bel’am ben Ba’ura olarak geçmektedir. Yahudi geleneği ise bu şahsı, İsrailoğullarından olmayan peygamberlerden birisi olarak tanımlamaktadır.¹⁵¹ Bil’am ben Be’or, Tevrat’a göre Hz. Musa ile aynı dönemde yaşamıştır. Bu bilginin doğru olup olmadığı bizim açımızdan şüphelidir. Bu sebeple, İsrail’in Bil’am ben Be’or olduğunu iddia etmiyoruz. Zira Kur’an’da böyle bir isimlendirme bulunmamaktadır.

Kur’an metni esas alındığında İsrail’in Hz. Yakup olmadığı açıktır, fakat itiraf etmemiz gerekir ki İsrail’in tarihî kimliğini Kur’an’dan tespit etmemiz şimdilik oldukça zor görünmektedir. Kur’an’da bu karakterin kimliğine dair bilgiler varsa da bizim şu an itibarıyla Kur’an’dan anladığımız şeyler, bunu tespit etmeye yetmemektedir. İsrail’in kim olduğu konusu, Kur’an ayetlerinin sürekli olarak okunmasıyla elde edilecek ipuçları vasıtasıyla ilerlenebilecek uzun soluklu bir çalışmaya ihtiyaç duymaktadır. Biz, oldukça muğlak olan bu konudaki bazı ihtimalleri araştırmacıların değerlendirmesine sunmak istedik. Konuyla ilgili yeterli bilgi sahibi olmadığımız için katil Âdemoğlu, Esav veya kendisine ayetler verildiği hâlde şeytana uyan kişinin İsrail olabileceğini iddia ediyoruz. Diğer taraftan üç farklı karakter olarak sıraladığımız bu kişilerden üçünün de veya en azından ikisinin aynı kişi olması da ihtimal dahilindedir. Bu durumda yukarıdaki anlatılar da aynı şahısla ilgili farklı anlatılar olarak değerlendirilebilir. Kronolojik farklılık ise Kur’an’dan değil Tevrat’tan kaynaklanmaktadır ve bu anlatıların aynı kişiye işaret etmesine engel değildir. Her halükârda İsrail, Hz. Âdem’in soyundan

¹⁴⁹ 7/el-A‘râf:175.

¹⁵⁰ Sayılar, 22:5.

¹⁵¹ Babil Talmudu, Sanhedrin, 105a. Krş. Sayılar, 24:4. Ayrıca bkz. II. Petrus, 2:1, 16. Bil’am karakteriyle ilgili daha geniş bilgi için bkz. George H. van Kooten ve Jacques van Ruiten (ed.), *The Prestige of the Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam*, Leiden: Brill, 2008; Jonathan Miles Robker, *Balaam in Text and Tradition*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.

gelen bir Âdemoğludur.¹⁵² Kur'an'da sadece *Âdem* ve *İsrâ'îl* isimleri, *Benî* kelimesiyle kullanılmaktadır. Böylece insanlar arasında *Benî Âdem* ve *Benî İsrâ'îl* adıyla iki soy ön plana çıkarılmıştır. Âdem soyu, asıl ve ana soydur. İsrail'in tarih sahnesinde belirmesiyle birlikte artık İsrail, bu ana soydan ayrılan ve Âdemoğullarının başına bela olan yeni bir soyun atası olmuştur.

İsrail'in Hz. Yakup'un sıfatı olmadığı, bilakis olumsuz bir karakter olduğuna dair notlarımızı bir araya getirdikten sonra yazımızı dergiye teslim etmeden önce bu konuda görüş bildiren başka insanlar olup olmadığını tespit etmeye çalıştık. Yaptığımız taramalarda İsrail'in Hz. Yakup olmadığını söyleyen Türkiye'den ve Arap dünyasından başka isimlere rastladık. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ülkemizde İsrail'in Hz. Yakup'un sıfatı olmadığını, bilakis şeytani bir karakter olduğunu söyleyen ilk kişi, 2010 tarihli yazısıyla Oktan Keleş'tir. Keleş, İsrail'in Hz. Yakup olduğu iddiasının büyük bir yanlış olduğuna dikkat çekmektedir. Yahudi kaynaklarında İsrail'in bu ismi Tanrı ile güreşip onu yendiğinden ötürü aldığına dikkat çeken Keleş, Hz. Yakup için böyle bir isimlendirmenin söz konusu olamayacağını vurgulamaktadır. Bunun İslami literatüre sokuşturulmuş bir bilgi olduğuna dikkat çeken Keleş, "İsrail, Âdem A.S.'in torunlarından bir Âdemoğludur. Ve dikkat buyurun lütfen; İsrail, Şeytan'la iş birliği yapan ilk kişinin adıdır. Onun soyuna da "İsrailoğulları" denilecektir" ifadelerine yer vermektedir.¹⁵³ Keleş, yazısının geri kalanında İsrail kelimesinin etimolojisine ve kime tekabül ettiğine değinmemektedir. Kur'an araştırmacısı Ramazan Demir de İsrail'in Hz. Yakup olamayacağını savunmaktadır. Demir, Kur'an'ın noktasız ve harekesiz en eski mushaflarında İsrail kelimesinin *İsrâ-elle* şeklinde okunduğunu, böyle olunca da bu kelimenin Allah'ın kendileriyle misak yaptığı topluluk, yani "sözleşmeli klan" anlamına geldiğini iddia etmektedir. Ona göre İsrail, bir kişi için değil, bir topluluğu ifade etmek için kullanılan bir tabirdir.¹⁵⁴

İnternet ortamında Arapça üzerinden yaptığımız taramalarda Arap araştırmacılar arasında İsrail'in Hz. Yakup olamayacağını savunan birçok araştırmacı tespit ettik. Bu iddialardan bazıları bizim ulaştığımız sonuçlarla örtüşmektedir. Suveyd el-Ahmedî, 2006 yılında yazdığı *el-Haber bi'l-Burhân ve'd-Delîl 'alâ en-Nebî Ya'kûb gayru İsrâ'îl* adlı eseriyle, -tespit edebildiğimiz

¹⁵² İsrail'in Âdemoğlu olduğuna dair vurgumuz, İsrail'in Hz. Âdem'den önce yaşadığını iddia eden bazı Arap araştırmacılara reddiye amaçlıdır.

¹⁵³ "İsrail'in Şeytani Planı," <https://www.onaltiyildiz.com/?haber,9> (Erişim: 12.07.2024).

¹⁵⁴ "Bakara Suresi 44 - İsrail Kimdir?," <https://www.youtube.com/watch?v=nURU2ubZV0o> (Erişim: 13.09.2024); "Beni İsrail," <https://kurantekyaynaktir.net/%f0%9f%93%96-beni-israil/> (Erişim: 13.09.2024).

kadarıyla- İsrail'in Hz. Yakup olmadığını iddia eden ilk kişidir. Yazar, İsrail'in, kardeşini öldürerek Tanrı'ya ilk itaatsizlik eden ve putlara tapan ilk kişi olan Kabil olduğunu savunmaktadır. Ona göre Tanrı'nın yeryüzünü tufanla sular altında bırakması, Kabiloğullarının yani İsrailoğullarının sapkınlığının ve günahlarının bir sonucudur. Bu sebeple, Âdem'in iki oğlunun kıssası anlatıldıktan sonra İsrailoğullarına insan öldürmenin yasaklanması anlatılmaktadır. Âdem'in soyu, torunları Şit'in ve Kabil'in zürriyetinden gitmiştir. Nübüvvet ise sadece Şit'in soyundan gelenler aracılığıyla devam etmiştir. Kabil'in soyundan peygamber çıkmamıştır. Allah, İsrailoğullarına nebiler ve resuller göndermiştir, fakat İsrailoğullarından nebi ve resul göndermemiştir. Kur'an'da "reisler (*nukebā*)"¹⁵⁵ olarak adlandırılan kişiler, İsrailoğullarından olan liderlerdir. İsrailoğullarından bazıları iman ederek Nuh'la birlikte gemiye binmişlerdir. Fakat onlar tekrar fesada dönerek azaba uğramışlardır.¹⁵⁶ Yazara göre Mısır'da bir dönem hüküm sürmüş Hiksoslar, İsrailoğullarındandır. İsrailoğulları Mısır'a geldiklerinde, Mısırlılar onların Set tanrısına tapmasını sağlamışlardır.¹⁵⁷ Hiksos kralı da Set tanrısını kutsal bilip hükümlerini sırasında tüm Mısır'da Set'e tapılmasını istemiştir. Set, İsrailoğullarının atası Kabil'den başkası değildir. Hz. Yusuf da Hiksoslar zamanında yaşamıştır. Yazar, ayrıca 17/el-İsrâ' suresi 60. ayette geçen *eş-şecerete'l-mel'unete* ifadesinin "lanetli soy" anlamına geldiğini ve İsrailoğullarına işaret ettiğini iddia etmektedir.¹⁵⁸

Bir başka Arap araştırmacı, 2011 yılında kaleme aldığı yazısında İsrail'in Hz. Yakup olmadığını, salihlerden zahit bir zat (*raculun zâhid ve-mine's-şâlihîn*) olduğunu iddia etmektedir.¹⁵⁹ Suriyeli araştırmacı-yazar Sâmir İslâmbûlî ise 2018 yılında yayınladığı kitabında İsrail'in Hz. Yakup olmadığını, İsrail'in peygamber de olmadığını fakat salih bir zat (*raculun şâlih*) olduğunu iddia etmektedir. İsrail kelimesinin anlamını "tevhid yolunu, ona ulaşmayı ve ona imanla bağlanmayı arayan" şeklinde veren yazar, Kur'an'da "yâ Benî İsrâ'îl (ey İsrailoğulları)"¹⁶⁰ şeklindeki hitabın "ey hakikati

¹⁵⁵ 5/el-Mâ'ide:2.

¹⁵⁶ 11/Hüd:48.

¹⁵⁷ Antik Mısır'da Set'le ilgili inanışlar için bkz. Mukadder Sipahioğlu, "Antik Mısır'da Tanrı Seth: Hanedanlar Öncesi Dönem'den Birinci Ara Dönem'in Sonuna Kadar (MÖ. 4000-1980)," *Dinler Tarihi Yazıları: Prof. Dr. Ömer Faruk Harman'a Armağan*, ed. Durmuş Arık-Yasin Meral, içinde 857-884. Ankara: Berikan Yayınları, Ankara 2022.

¹⁵⁸ Suveyd el-Ahmedî, *el-Haber bi'l-Burhân ve'd-Delîl 'alâ en-Nebî Ya'kûb ğayru İsrâ'îl*, Dimeşk: el-Evâil li'n-Neşr ve't-Tevzîr, 2006. Bu kitaba ulaşmamızı sağlayan Fatma Gerçekcioğlu'na teşekkürü bir borç bilirim.

¹⁵⁹ "Hel Ya'kûb huve İsrâ'îl?," <https://www.diwanalarab.com/%D9%87%D9%84-%D9%8A%D8%B9%D9%82%D9%88%D8%A8-%D9%87%D9%88> (Erişim: 16.09.2024).

¹⁶⁰ 2/el-Bakara:40, 47, 122.

arayanlar” şeklinde anlaşılması gerektiğini öne sürmektedir. Ona göre İsrail’in soyu, Arap yarımadasındaki diğer kabilelerle karışmış olup İsrailoğulları, onlara karışan Arap kabilelerini de içine alan genel bir isimlendirmedir.¹⁶¹ Bir başka Arap araştırmacı, İsrail’in kendisine bazı yiyecekleri haram kılmasına dair 3/Âl-i ‘İmrân suresi 93. ayetten (*illā mā ḥarrame İsrā’īlu ‘alā nefsih*) hareketle İsrail’in Hz. Yakup olamayacağı iddia etmiştir. Bu iddiaya göre, “Biz, onları yemeye, içmeye ihtiyaç duymayan varlıklar yapmadık. Ve onlar ölümsüz de değillerdi”¹⁶² ve “Dediler ki: “Bu nasıl bir resul ki, yiyor-içiyor, çarşı-pazar dolaşüyor”¹⁶³ ayetlerinde bir resulün veya nebinin yeme-içme konusunda kısıtlama koyamayacağı vurgulanmaktadır. Bu sebeple İsrail, nebi veya resul olamaz. Diğer taraftan bu iddia sahibine göre İsrail, Hz. Âdem’den hemen sonra Hz. Nuh’tan önce yaşamış olmalıdır. Zira 2/el-Bakara suresinde Hz. Âdem ve eşi için söylenen cümleler neredeyse birebir ifadelerle İsrailoğulları için söylenmektedir. İsrailoğulları anlatımının Âdem kıssasının hemen peşinden gelmesi de zamansal anlamda bir devamlılığa işaret etmektedir. Sonuç olarak İsrail adlı karakter, eğer kelimenin anlamı olumsuz ise Âdem’in katil oğlu Kabil, anlamı olumlu ise Habil’in adıdır.¹⁶⁴

Bir başka Arap araştırmacı da İsrailoğullarının Nuh ile gemide taşınanların zürriyetinden olduklarını öne sürmektedir. Bu iddiaya göre, İsrail kelimesindeki *-il* eki, 106/Şuara suresindeki *ilāf* kelimesinden gelmektedir ve Kâbe’ye işaret etmektedir. Hz. Âdem ve eşi cennetten kovulunca Kâbe çevresine yerleşmişlerdir. Orada çocukları olmuş ve çoğalmışlardır. İsrail, kardeşini orada öldürmüş ve Mekke’den kaçmıştır. İsrail kelimesi, “Kâbe’yi ilk terk eden” anlamına gelmektedir. Buradan hareketle İsrail, Hz. Âdem’in iki oğlundan katil olan ve gelenekte Kabil olarak anılan oğulun adıdır. İsrailoğulları da onun soyundan gelenlerdir.¹⁶⁵ Bir başka araştırmacı da 17/el-İsrâ’ suresi 3. ayette geçen “Nuh ile birlikte gemide taşıdıklarımızın soyu (*zurriyyete men ḥamelnā ma’a Nūh*)” ifadesinin İsrailoğullarına işaret ettiğini iddia etmektedir. Bu iddiaya göre İsrail, Hz. Nuh ile birlikte taşınanların atasıdır ve Nuh’tan önce yaşamış olup Hz. Âdem’in torunlarından. Ayetin sonundaki *‘abden şekūrā* ifadesi İsrail için

¹⁶¹ Sâmir İslâmbülî, *el-Yehüdiyye: İngilâk Fikrî ve-İrhâb İctimâ’î*, 75-80.

¹⁶² 21/el-Enbiyâ:8.

¹⁶³ 25/el-Furkân:7.

¹⁶⁴ “İsrâ’îl leyse Ya’kûb ‘aleyhi’s-selâm. İsrâ’îl huve ibn Âdem,” https://www.youtube.com/watch?v=_8SajRv1bFA (Erişim: 15.09.2024).

¹⁶⁵ “Benî Âdem ve Benî İsrâ’îl,” <https://www.youtube.com/watch?v=1zw0-MQ1w4Y> (Erişim: 15.09.2024).

söylenmektedir. Bu sebeple İsrail, salih bir zattır.¹⁶⁶ İsrail'in Hz. Yakup olmadığını söyleyen bir başka Arap araştırmacıya göre; İsmail, İsrail, Cebrail, Mikail gibi isimler çok kadim isimlerdir. Kur'an'daki diğer isimlerle yapı itibariyle uyumlu değildir. Bu sebeple Hz. İsmail ve İsrail birbirleriyle aynı kabileden ve Hz. Âdem soyundan olmalıdırlar. Hz. İbrahim, Hz. İsmail'in biyolojik babası değildir. Hz. İbrahim, Hz. İsmail'in kabilesinden bir kadınla evlenmiş ve bir çocuğu olmuştur. Bu çocuğuna İsrail adını vermiştir. İshak ve İsrail kardeşlerdir. Hz. Davud da İsrail'in çocuğudur. Hz. Musa, İsrail soyundandır. İsrail'in iyi veya kötü bir insan olduğunu Kur'an'dan çıkarmamız mümkün görünmemektedir. Yiyecekler üzerine özel bilgileri olduğu için kendisine bazı şeyleri yasaklamış olabilir.¹⁶⁷

Bir başka Arap araştırmacı ise İsrail'in Hz. Âdem öncesinde yaşadığını iddia etmektedir. Buna göre Kur'an'da *Benî İsrâ'îl* ve *Benî Âdem* olmak üzere birbirinden bağımsız iki ırktan bahsedilmektedir. *Benî İsrâ'îl*, kronolojik olarak *Benî Âdem*'den öncedir. *Benî İsrâ'îl*'in fesatları yüzünden Âdem yaratılmış ve Âdemoğulları ırkı ortaya çıkmıştır. Kur'an'da ismi zikredilen bütün nebiler/resuller, Hz. Âdem'in soyundandır ve Hz. Âdem sonrasında İsrailoğullarından nebi/resul gelmemiştir. *Benî İsrâ'îl*, Kur'an'da *insân* kelimesiyle;¹⁶⁸ *Benî Âdem* ise *beşer* kelimesiyle anlatılmaktadır. İsrail, Hz. Âdem'e halifelik görevi verilmesinden önce yeryüzünde Allah tarafından görevlendirilmiş bir nebidir. Fakat Allah'ın ayetleri kendisine gelmesine rağmen İsrail, dünyaya dalıp yoldan çıkmıştır. Yaptığı hatalardan ötürü tövbe etmeye de yanaşmamıştır. Bu sebeple İsrail, nebilik görevinden azledilmiştir. İsrail, Kur'an'da "Kendisine ayetlerimizi verdiğimiz hâlde, onlardan sıyrılıp da şeytanın kendisini peşine taktığı, bu yüzden de azgınlardan olan"¹⁶⁹ şeklinde tanıtilen kimsedir. İsrail ve oğulları halifelik görevini yürütemeyince Allah, Âdem'i halife olarak seçmiştir. Meleklerin "Yeryüzünde fesat çıkaracak ve kan dökecek birisini mi halife atayacaksın?"¹⁷⁰ şeklindeki şaşkınlıkları İsrail ve soyunun yaptıkları bozgunculuktan haberdar olmaları

¹⁶⁶ "el-'Abdu's-Şekür, ders (1), İsrâ'îl en-Nebî 'aleyhi's-selâm leyse huve Ya'küb ,"
<https://www.youtube.com/watch?v=0fnH6h7tqL8> (Erişim: 15.09.2024).

¹⁶⁷ "Hel İdris kâne fî's-Sefîne? ve-Hel huve ceddu İbrâhîm ve-İsrâ'îl? ve-Hel Dâvûd huve Evvelu resûl İsrâîl ve 'İsâ âhîrhum?," https://www.youtube.com/watch?v=_alOxWv0AAw (Erişim: 18.09.2024).

¹⁶⁸ Kur'an'da "insan" kelimesi geçen ayetlerin tamamı olumsuzdur. Bu ayetlerde insan, sürekli olarak olumsuz sıfatlarla zikredilmektedir. Bu sıfatlar arasında *da'îf* (4/en-Nisâ:28), *ye'ûsun kefür* (11/Hüd:9), *zalûmun keffâr* (14/İbrâhîm:34), *haşîmun mubîn* (16/en-Nahl:4), *'acûl* (17/el-İsrâ:11), *katûr* (17/el-İsrâ:100), *ekşera şey'in cedelâ* (18/el-Kehf:54), *ye'ûsun kanûf* (41/Fuşşilet:49) ve *helû'â* (70/el-Me'âric:19) zikredilebilir.

¹⁶⁹ 7/el-A'râf:175.

¹⁷⁰ 2/el-Bakara:30.

sebebiyledir. Bu iddiaya göre iki tür nebi vardır. İlki, İsrail'in nebiliğidir. İsrail, Allah'a itaatsizlik etmiş ve tövbe de etmemiştir. Hz. Âdem'in nübüvvetinde ise Allah'a itaatsizlik olsa bile tövbe ile dönüş mevcuttur.¹⁷¹

Bir başka Arap araştırmacı ise İsrail'in sıfat olduğunu, gerçek adının Kur'an'da geçen Üzeyr olduğunu iddia etmektedir. Bu iddiaya göre Yahudiler, "Üzeyr, Allah'ın oğludur"¹⁷² derken aslında "İsrail, Allah'ın oğludur" demektedirler. 71/Nüh suresindeki beş put (*Vedd, Suvā', Yegūs, Ye'ūk, Nesr*),¹⁷³ Âdem'in şerli oğlunun şerli evlatlarıdır.¹⁷⁴ Bunların altıncı kardeşlerinin adı, İsrail'dir. Âdem'in şerli oğlunun evlatları arasında sadece İsrail, Hz. Nuh'a iman ederek gemiye binmiştir. 17/el-İsrā' suresi 3. ayette geçen "Nuh ile birlikte gemide taşıdıklarımızın soyu (*zurriyyete men hamelnā ma'a Nūh*)" ifadesi, İsrailoğullarına işaret etmektedir. Ayetin sonundaki 'abden şekūrā ifadesi ise İsrail için kullanılmaktadır. İsrail'in gerçek adı Üzeyr'dir. Üzeyr, İsrail sıfatını tufandan sonra almıştır. Nuh'un gemisi tufandan sonra Mekke'ye oturmuştur. Hz. Nuh, tufandan sonra Mekke'de kalmıştır. Fakat Üzeyr, Allah'ın emriyle Mekke'den ayrılmış ve kendi kavminin olduğu Arabistan'ın kuzeyinde Medyen bölgesinde yer alan Ummu'l-Kura'ya (*el-arḍa'l-muḳaddese*)¹⁷⁵ dönmüştür. Bu yüzden kendisine "Allah'ın emriyle yola çıkan" anlamında İsrail denilmiştir. Bu çerçevede, Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksa'ya İsrail olarak bilinen yolculuğu yapan kişi İsrail'dir.¹⁷⁶ İsrail, Mekke'den ayrılıp tufanda harap olmuş beldesine gittiğinde "Allah, burayı ölümünden sonra nasıl diriltecek?" demiştir. Allah, İsrail'i yüz yıllığına öldürmüş ve sonra diriltmiştir. Yiyeceği ve içeceği bozulmayan İsrail, Allah tarafından insanlara bir işaret kılınmıştır.¹⁷⁷ 3/Âl-i 'İmrān suresi 93. ayette anlatılan İsrail'in kendisine haram kıldığı yiyecek, yüz yıl boyunca bozulmayan bu yiyecek türüdür. Bununla birlikte İsrail, resul

¹⁷¹ "İsrā'īl sābiḳ li-Âdem," <https://www.youtube.com/watch?v=O9IAcOSPnqk> (Erişim: 16.09.2024); "İsrā'īl el-Munselaḥ leyse en-Nebī Ya'kūb," <https://www.youtube.com/watch?v=cIXIfN77UqQ> (Erişim: 16.09.2024); "Men yekūnu İsrā'īl," https://www.youtube.com/watch?v=RpYI6TxGZ_I (Erişim: 19.09.2024).

¹⁷² 9/Tevbe:30.

¹⁷³ 71/Nüh:23.

¹⁷⁴ İddia sahibi, Hz. Âdem'in İdris ve Samiri adında iki oğlu olduğunu iddia etmektedir. Samiri, kardeşi İdris'i öldürmüştür. Buna göre İdris, gelenekteki Habil'e, Samiri ise Kabil'e tekabül etmektedir. Bkz. "İbney Âdem: İdrīs ve's-Sāmīrī el-Munzar ellezī ḳatele eḥāhu," <https://www.youtube.com/watch?v=nek1tvOKIdg&list=PLwRjXznD3qPtyJfhPHk8TjycpyWwY9dUQ&index=10> (Erişim: 18.09.2024).

¹⁷⁵ 5/el-Mā'ide:21.

¹⁷⁶ 17/el-İsrā':1.

¹⁷⁷ 2/el-Bakara:259.

değildir. 36/Yāsīn suresinde geçen *aşhāb-ı karye*¹⁷⁸ kıssasında iki resule destek amaçlı gönderilen üçüncü kişi de İsrail'dir.¹⁷⁹

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere günümüzde pek çok Müslüman araştırmacı, İsrail'in Hz. Yakup olamayacağını savunmaktadır. Bununla birlikte araştırmacılar, İsrail'in kim olduğuna dair çok farklı sonuçlara ulaşmaktadırlar. İsrail'in kimliğine dair iddialar bir arada incelendiğinde iki temel ayrıma gitmek mümkündür: İsrail'in salih bir zat olduğunu söyleyenler ve İsrail'in kötü bir karakter olduğunu savunanlar. Her halükârda ülkemizden ve Arap dünyasından İsrail'in Hz. Yakup'un sıfatı olmadığını söyleyen birçok ismin olması, Kur'an metni esas alınarak yapılan çalışmaların çok farklı pencereler açabileceğine dair olumlu bir gelişme olarak yorumlanmalıdır. Bizim ve Arap dünyasından araştırmacıların sunduğu alternatiflerin yanlış çıkması çok olağan bir durumdur. Zira çok sınırlı bilgi sahibi olduğumuz bir alanda ipuçları yakalamaya çalışmaktayız. Bütün bu zorluklara ve yüksek hata risklerine rağmen, kanaatimizce tefsirlerde olanı tekrar etmektense, halis niyetle Kur'an metnini çalışırken yanılmak daha değerli bir çabadır.

Sonuç

Kur'an'da Hz. Yakup'tan İsrail olarak bahsedilmemektedir. Tevrat'ta İsrail kelimesinin tevhid anlayışına uymayan anlamından ötürü İslam alimlerinin bu kelimeye olumlu anlamlar yükledikleri görülmektedir. Bu durum, Kur'an metnini yorumlarken Tevrat'ı kaynak almanın kaçınılmaz sonucudur. Kur'an metni esas alındığında İsrail denen karakterin Hz. Yakup olduğuna dair bir ima bile bulunmadığı açıkça görülecektir. Netice itibarıyla, İsrail'in Hz. Yakup'un sıfatı olduğunu söyleyen Kur'an değil, elimizdeki Tevrat'tır. Müslüman gelenek, Kur'an'daki kıssaları Tevrat başta olmak üzere Yahudi geleneğinin peygamberler tarihi çerçevesinde anlamaya çalışmıştır. Oysaki Kur'an araştırmalarında Kur'an metninin merkeze alınması gerekmektedir. Şu unutulmamalıdır ki Kur'an metninden hareketle yapılacak yorum ve değerlendirmeler de netice itibarıyla iddiadır ve hakikat iddiası taşımamaktadır. Fakat en azından Kur'an'ın ne dediğini veya ne demediğini, neyin metinde yazdığını neyin ise işaret ve ima olduğunu gelenek üzerinden değil, Kur'an metni üzerinden tartışmak, Kur'an'ın muradını anlama adına daha faydalı sonuçlar çıkaracaktır. Risalet tarihine

¹⁷⁸ 36/Yāsīn:13-27.

¹⁷⁹ "İsrā'īl huve el-'Abdu'ş-Şekūr 'Uzeyr," <https://www.youtube.com/watch?v=f1Mk8lzXlfa> (Erişim: 18.09.2024).

dair yepyeni şeyler söyleyen ve resul profilinin yeni bir sunumunu yapan Kur'an'ın bu özgünlüğünün Müslüman gelenek tarafından yeterince fark edilmemesi, Müslümanlar açısından büyük bir talihsizliktir. İsrailiyat, Müslüman geleneğe tahminlerimizin çok ötesinde etki etmektedir.¹⁸⁰ Bu verilerin vahyi hangi noktada manipüle ettiğini tespit etmemiz hiç de kolay görünmemektedir. Zira bir İsrailiyattan kaçtığımızı zannedip diğerine sığınmaktayız. Müslüman araştırmacıların Kur'an metnini esas alarak çalışmalar yapması ve geleneğin etkisinde kalmadan sürekli olarak Kur'an metnine soru sormaları, Kur'an araştırmalarında çok büyük bir inkişafa vesile olacaktır.¹⁸¹

Bu yazıda dile getirdiğimiz iddialar, kesinlik arz etmeyen ve ilim mahfillerinde tartışılmasını arzu ettiğimiz hususlardır. İddialarımızın birçok açıdan desteklenmeye ihtiyacı olduğunun farkındayız. Çalışmamızı bu hâliyle paylaşmamızın nedeni; göremediğimiz, fark edemediğimiz kaynakların ve bakış açılarının başka araştırmacılar tarafından keşfedileceği inancıdır. Diğer taraftan zayıf bile bulunsa bu iddialarımızın tartışılmasının Kur'an araştırmalarında ilerlemeye vesile olacağını düşünmekteyiz. Yukarıda dört maddede sıraladığımız iddialar, yeni bir iddia ortaya koyan diğer bütün çalışmalar gibi kanaat ve yorum olarak değerlendirilmelidir. Bu iddialarımız yeni delillerin bulunmasıyla daha da güçlü hâle getirilip geliştirilebileceği gibi daha güçlü karşıt deliller ile de zayıflatılabilir, tashih edilebilir veya çürütülebilir. Bu da ilmin tabiatından kaynaklanan doğal bir durumdur. Zira insan aklının her türlü bilgiyi kuşatabilmesi mümkün değildir. Her şeyi kuşatabilen tek varlık, Allah'tır ve her şeyin en doğrusunu Allah bilir.

KAYNAKÇA

- Adam, Baki. *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2010.
- el-Ahmedî, Suveyd. *el-Ḥaber bi'l-Burhân ve'd-Delîl 'alâ en-Nebî Ya'qûb ğayru İsrâ'îl*. Dimeşk: el-Evâ'il li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2006.
- Black, Jeremy, Andrew George, Nicholas Postgate. *A Concise Dictionary of Akkadian*. Wiesbaden: Harrossowitz, 2000.
- Costaz, Louis. *Dictionnaire Syriaque- Francais/Syriac-English Dictionary/Kamus Siryani Arabî*. Imprimerie Catholique, Beyrouth 2002.

¹⁸⁰ Modern dönemde farklı gerekçelerle İsrailiyata karşı tavır alınmıştır. Fakat bu tavrın sonucunda İsrailiyattan arınma ve kaynaklara dönüş düşüncesinin ne derecede sağlıklı bir zeminde ele alındığı tartışma konusudur. Diğer taraftan Filistin-İsrail çatışmasının, Araplar arasında İsrailiyata karşı tepkisel bir tavra sebebiyet verdiği düşünülmektedir. Konuyla ilgili bkz. Mesut Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrailiyat Eleştirisi*, 267-306.

¹⁸¹ Allah, Kur'an aracılığıyla insanları karanlıklardan aydınlığa çıkaracağını vadedmektedir. Bkz. 2/el-Bakara:257; 5/el-Mâ'ide:16; 14/İbrâhîm:1; 33/el-Ahzâb:43; 57/el-Ḥadîd:9; 65/eṭ-Ṭalâk:11.

- Demir, Ramazan ve Hasan Mustafa Arslan. *Yorgun Maymunlar Günü Sebt Şabat*. İstanbul: HMA Yayın, 2017.
- Feldman, Noah. "What Israel Forbade to Himself": A Case of Biblical Exegesis in the Qur'an?. *Dinei Yisrael* 24 (2007):217-225.
- Gürkan, Salime Leyla. "İsrâîl ve Ya'küb İsimlerinin Etimolojisi Üzerine Bir Değerlendirme." *İslâm Araştırmaları Dergisi* 38 (2017):233-244.
- Hoftijzer, J. ve K. Jongeling. *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*. Leiden: Brill, 1995.
- İnci, Salih. "Dinleri kelimeler üzerinden okumak: İsrail (ישראל) örneği." *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 17 (2019):273-287.
- el-İşfehâni, Râğıb. *Müfredât*. Çev. Abdulkaki Güneş ve Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- İslâmbülî, Sâmir. *el-Yehûdiyye: İngilâk Fikrî ve-İrhâb İctimâ'î*. Dımeşk: Dâru'l-‘Arrâb, 2018.
- Jastrow, Marcus. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. Jerusalem: Horev Publishing, 1903.
- Kaya, Mesut. *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Klein, Ernest. *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*. Kudüs: Carta Jerusalem, 1987.
- Lee, Samuel. *A Lexicon, Hebrew, Chaldee, and English*. London: Duncan and Malcolm, 1840.
- Leslau, Wolf. *Ethiopic and South Arabic Contributions to the Hebrew Lexicon*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1958.
- Leslau, Wolf. *Comparative Dictionary of Ge'ez*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1991.
- Lete, Gregorio del Olmo ve Joaquin Sanmartin, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*. Çev. Wilfred G. E. Watson, Leiden: Brill, 2015.
- Maghen, Ze'ev. *After Hardship Cometh Ease. The Jews as Backdrop for Muslim Moderation*. Berlin: Walter de Gruyter, 2006.
- Meral, Yasin. "Hz. Yusuf Çocuksuz mu Vefat Etti?". *Dinler Tarihi Yazıları Prof. Dr. Ekrem Sarıkçıoğlu'na Armağan*. Ed. Durmuş Arık vd. içinde, 235-248. Ankara: Berikan Yayınevi, 2023.
- Meral, Yasin. *Sâmirî'nin Buzağısı*. 3. bsk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2024.
- Meral, Yasin. *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*. İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2021.
- Onkelos on the Torah: Genesis*. Çev. Israel Drazin. Kudüs: Gefen Publishing, 2006.
- Robker, Jonathan Miles. *Balaam in Text and Tradition*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.
- Saadya Gaon. *Tefsîru't-Tevrât bi'l-'Arabiyye*. Haz. ve çev. Nuh Arslantaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.

- Sipahioğlu, Mukadder. "Antik Mısır'da Tanrı Seth: Hanedanlar Öncesi Dönem'den Birinci Ara Dönem'in Sonuna Kadar (MÖ. 4000-1980)". *Dinler Tarihi Yazıları: Prof. Dr. Ömer Faruk Harman'a Armağan*, ed. Durmuş Arık-Yasin Meral, içinde 857-884. Ankara: Berikan Yayınları, Ankara 2022.
- Smith, Payne. *A Compendious Syriac Dictionary*. Oxford: The Clarendon Press, 1903.
- Sokoloff, Michael. *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*. Ramat Gan: Bar Ilan University Press, 2002.
- Sokoloff, Michael. *A Syriac lexicon a translation from the Latin, correction, expansion, and update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*. Winona Lake: Ind. Eisenbrauns 2012.
- Suleymān, Muḳātil bin. *Tefsīru Muḳātil bin Suleymān*. thk. 'Abdullāh Maḥmūd Şeḥḥāte. Beyrut: Mu'essetu't-Tārīḥi'l-'Arabī, 2002.
- Şamlıoğlu, Esra Erdoğan. "Kur'an'ın İlk Muhataplarının Bilgi Zemini Ashab-ı Sebt Örneği." Doktora Tezi. Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara 2024.
- Targum Neofiti 1: Genesis*. Çev. Martin McNamara. Minnesota: The Liturgical Press, 1986.
- Targum Pseudo-Jonathan: Genesis*. Çev. Michael Maher. Minnesota: The Liturgical Press, 1986.
- eṭ-Ṭaberī, Muḥammed b. Cerīr. *Tārīḥu'r-Rusul ve'l-Mulūk*. thk. İbrāhim Ebu'l-Fađl. Kahire: Dāru'l-Me'ārif, 1971.
- eṭ-Ṭaberī, Muḥammed b. Cerīr. *Cāmi'u'l-Beyān 'an Te'vīli Āyi'l-Ḳur'ān*, thk. Abdullāh b. Abdilmuḥsin et-Turkī, Kahire: Dāru Hicr, 2001.
- Tawil, Hayim ben Yosef. *A Biblical Hebrew And Akkadian Comparative Lexicon*. New Jersey: Ktav Publishing House, 2009.
- The Works of Philo Judaeus*. Trans. Charles Duke Yonge, London: H. G. Bohn, 1854-1890.
- Tora ve Aftara: Bereşit*. çev. Moş Farsi. İstanbul: Gözlem Gazetecilik, 2010.
- The Dictionary of Classical Hebrew*. ed. John Elwolde, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- Tregelles, Samuel. *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*. Grand Rapis: Baker Publishing, 1996.
- van Kooten, George H. ve Jacques van Ruiten (ed.). *The Prestige of the Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam*. Leiden: Brill, 2008.
- Wheeler, Brannon M. "Israel and the Torah of Muhammad." *Bible and Qur'ān*. ed. John Reeves, Atlanta: Scholars Press, 2003, 61-85.
- Zobel, Hans-Jürgen. "Ya'kov." *Theological Dictionary of the Old Testament*. ed. G. Johannes Botterweck vd. Çev. John T. Willis vd. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1990, 6:185-208.

Zobel, Hans-Jürgen. "Yisrael". *Theological Dictionary of the Old Testament*. ed. G. Johannes Botterweck vd. çev. John T. Willis vd. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1990, 6:397-420.

İnternet Kaynakları

"Âlu Fir'avn ve Uhtu Mūsā,"

https://www.youtube.com/watch?v=DD4_gTfDY3Q&ab_channel=AlmightyCovenant%D9%85%D9%8A%D8%AB%D8%A7%D9%82%D8%A7%D9%84%D8%AE%D8%A7%D9%84%D9%82 (Erişim: 1.10.2024).

"Are You Sure Meat Was Forbidden Until After the Flood?,"

https://www.chabad.org/parshah/article_cdo/aid/3087361/jewish/Are-You-Sure-Meat-Was-Forbidden-Until-After-the-Flood.htm#footnoteRef3a3087361 (Erişim: 29.09.2024).

"Bakara Suresi 44 - İsrail Kimdir?,"

<https://www.youtube.com/watch?v=nURU2ubZV0o> (Erişim: 13.09.2024).

"Benī Ādem ve Benī İsrā'îl," <https://www.youtube.com/watch?v=1zw0-MQ1w4Y> (Erişim: 15.09.2024).

"Beni İsrail," <https://kurantekaynaktir.net/%f0%9f%93%96-beni-israil/> (Erişim: 13.09.2024).

"Doha Dictionary, ٢-ā-m maddesi,"

<https://www.dohadictionary.org/dictionary/%D8%B7%D8%B9%D9%85> (Erişim: 14.09.2024).

"el-‘Abdu’s-Şekūr, ders (1), İsrā'îl en-Nebī ‘aleyhi’s-selām leyse huve Ya‘kūb," <https://www.youtube.com/watch?v=0fnH6h7tqL8> (Erişim: 15.09.2024).

"Esrāru Kışşati Seyyidinā Mūsā ve-Fir'avnu Mışr (Fir'avn min Benī İsrā'îl ve leyse mine'l-kudemā'i'l-Mışriyyīn),"

https://www.youtube.com/watch?v=3nZ6FXAksIg&ab_channel=%D8%A3%D8%B3%D8%B1%D8%A7%D8%B1%D9%88%D8%B9%D8%AC%D8%A7%D8%A6%D8%A8%D8%A7%D9%84%D9%83%D9%88%D9%86%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AE%D9%84%D9%82 (Erişim: 1.10.2024).

"Hel İdrīs kāne fī's-Sefīne? ve-Hel huve ceddu İbrāhīm ve-İsrā'îl? ve-Hel Dāvūd huve Evvelu resūl İsrā'îl ve 'İsā āhiruhum?,"

https://www.youtube.com/watch?v=_alOxWv0AAw (Erişim: 18.09.2024).

"Hel Ya‘kūb huve İsrā'îl?," <https://www.diwanalarab.com/%D9%87%D9%84-%D9%8A%D8%B9%D9%82%D9%88%D8%A8-%D9%87%D9%88> (Erişim: 16.09.2024).

"Hz. Yusuf Çocuksuz mu Vefat Etti?,"

<https://www.youtube.com/watch?v=BO4NtjmQ3Ck> (Erişim: 06.08.2024).

- “İbney Ādem: İdrīs ve’s-Sāmīrī el-Munzar ellezī katele eḥāhu,”
<https://www.youtube.com/watch?v=nek1tvOKIdg&list=PLwRjXznD3qPtyJfhPHk8TjycpyWwY9dUQ&index=10> (Erişim: 18.09.2024).
- “İsrā’īl el-Munselah leyse en-Nebī Ya’kūb,”
<https://www.youtube.com/watch?v=cIXIfN77UqQ> (Erişim: 16.09.2024).
- “İsrā’īl huve el-‘Abdu’ş-Şekūr ‘Uzeyr,”
<https://www.youtube.com/watch?v=flMk8lzXlfa> (Erişim: 18.09.2024).
- “İsrā’īl leyse Ya’kūb ‘aleyhi’s-selām. İsrā’īl huve ibn Ādem,”
https://www.youtube.com/watch?v=_8SajRv1bFA (Erişim: 15.09.2024).
- “İsrā’īl sābiḫ li- Ādem,” <https://www.youtube.com/watch?v=O9IACOSPNqk>
 (Erişim: 16.09.2024).
- “İsrail’in Şeytani Planı,” <https://www.onaltiyildiz.com/?haber,9> (Erişim:
 12.07.2024).
- “Kli Yakar,”
<https://www.sefaria.org/Genesis.32.29?lang=bi&with=Kli%20Yakar&lang2=en> (Erişim: 15.08.2024).
- “Men yekūnu İsrā’īl,” https://www.youtube.com/watch?v=Rpyl6TxGZ_I
 (Erişim: 19.09.2024).
- “el-Mu‘cemu’t-Tārīḫī li’l-Luḡati’l-‘Arabiyye, ḥ-l-l maddesi,”
<https://www.almojam.org/root?id=5414> (Erişim: 22.09.2024).
- “The Arabic Lexicon, ḥ-l-l maddesi,”
<http://arabiclexicon.hawramani.com/search/%D8%AD%D9%84%D9%84>
 84 (Erişim: 14.09.2024).
- “The Arabic Lexicon, t-l-v maddesi,”
<https://arabiclexicon.hawramani.com/search/%D8%AA%D9%84%D9%88>
 %88 (Erişim: 1.10.2024).



Bir Hâfız-ı Kütüb Notunu Anlamaya Çalışmak: Fatih Vakfiyesi Kapsamındaki Bir *el-Ķāmüsu'l-Muĥiĥ* Nüshasının Michigan Üniversitesi'ne Uzanan Hikayesi

MEHMET KALAYCI

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye

Ankara University Faculty of Divinity, Turkey

mehkala@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-9016-3123>

Öz

Mecduddin el-Firuzabadi'nin *el-Ķāmüsu'l-Muĥiĥ* adlı eserinin Fatih Koleksiyonu 5225 numarada kayıtlı bir nüshasında bir not mevcuttur. Bir hâfız-ı kütüb tarafından yazılmış olan bu not, biri nüshanın Sultan 2. Mehmed adına vakfedilmiş kitaplardan olduğu diğeri de yapraklarının eksik olduğu yönünde iki önemli tespit barındırmaktadır. Hâfız-ı kütübün bu iki tespite nasıl ulaşmış olabileceği sorusu, bu yazının hareket noktasını oluşturdu. Yaptığım incelemede nüshanın hiçbir şekilde eksik olmadığını ve Sultan 2. Mehmed adına vakfedilmiş asıl nüsha olmadığını fark ettim. Asıl nüsha muhtemelen 1900'lerin başlarında kaybolmuştu; üzerinde hâfız-ı kütüb notunun bulunduğu nüsha da asıl nüsha yerine ikame edilmişti. Kaybolan asıl nüsha ise, Erzincan'da bir kütüphaneye vakfedilmiş, muhtemelen Rus işgali nedeniyle de buradan çıkmıştı. Ardından da önce British Museum'a intikal etmiş, daha sonra ilgili Müze tarafından 1924 yılında Michigan Üniversitesi'ne satılmıştı. Nüsha halen Michigan Üniversitesi'nde Tiflis Koleksiyonu altında yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hâfız-ı Kütüb, el-Ķāmüsu'l-Muĥiĥ, Halebizade, Fatih Koleksiyonu, Tiflis Koleksiyonu.

Attempting to Understand a Ħâfız al-Kutub Note: The Story of an *al-Qāmūs al-Muĥiĥ* Manuscript within the Fatih Endowment and Its Journey to the University of Michigan

Abstract

In a manuscript of *al-Qāmūs al-Muĥiĥ* by Majd al-Din al-Firuzabadi, registered under number 5225 in the Fatih Collection, there is a note written by a ĥâfız al-kutub. This note contains two significant observations: first, that the manuscript was among the books endowed in the name of Sultan Mehmed 2, and second, that it had missing folios. The question of how the ĥâfız al-kutub could have reached these two conclusions is the starting point of this article. Upon examining the manuscript, I discovered that it was neither missing any folios nor was it the original copy endowed in the name of Sultan Mehmed 2. It appears that the original manuscript, likely lost in the early 1900s, had been

replaced with this copy containing the hâfız al-kutub's note. The missing original manuscript had reportedly been endowed to a library in Erzincan but was likely displaced during the Russian occupation. It subsequently made its way to the British Museum before being sold by the Museum to the University of Michigan in 1924. The manuscript is currently housed in the University of Michigan's Tiflis Collection.

Keywords: Hâfız al-Kutub, al-Qāmūs al-Muḥīṭ, Ḥalabizāde, Fatih Collection, Tiflis Collection.

*eski yaşamışlıklar
mor hayallerin ışıttığı bir gölge oyunu
yeni kuşanmışlıklar
istemsiz düşüncelerin bağbozumu*

Giriş

Hâfız-ı kütüblerin yazma eserlere düştüğü notlara dair geçtiğimiz yıl yaptığım bir araştırma sırasında, Mecduddin el-Firuzabadi'nin (ö. 817/1415) *el-Ḳāmūsul-Muḥīṭ* adlı eserinin bir nüshasında yer alan şu not dikkatimi çekmişti:

Semān Medreseleri'ndeki müderrislere vakfedilmiş bu kitabın bazı yapraklarını kesilmiş halde buldum. Muhtemelen tamahkarın biri tamah etti. Bu kitap Sultān Meḥmed Ḥān -'aleyhi'r-raḥme ve'l-ḡufrān-adına/için vakfedilmiş kitaplardandır.¹

Notu yazan kişi her ne kadar ismini vermese de kendisinin ilgili kitapların hâfızı ve Mesih Paşa Camii'nde Cuma günü vaiz olduğunu belirtmişti. Bir hâfız-ı kütüb tarafından düşülmüş bu not; biri eserin Sultan 2. Mehmed Han (ö. 886/1481) adına/için Semāniye Medreseleri'ndeki müderrislere vakfedilen kitaplardan olduğu, diğeri ise kitabın bazı yapraklarının eksik olduğu yönünde iki önemli tespit içermekteydi. Hâfız-ı kütübün bu iki tespiti nasıl ulaştığı bende merak uyandırdı; zira buna vakıf olabilmek, belki hâfız-ı kütüblerin iş yapma tarzına dair de genel bir perspektif sunabilirdi. Bu nedenle hâfız-ı kütübün bir sonuç sadedinde sunduğu bilginin tetkik sürecini anlamaya yöneldim. Bu noktadaki gözlemlerimi ve bulgularımı ise kısa bir yazıda dile getirmeyi istedim. Ancak işin içerisine girdikçe, hâfız-ı kütüb notunun gerisinde önemli bir hikayenin yattığını fark ettim. Hâfız-ı kütüb notunun yer aldığı nüsha, gerçekte vakfa konu olan nüsha değildi; aksine kaybolmuş bir nüshanın yerine ikame edilmiş bir nüshaydı. İkame edilmiş nüsha, Fatih Kütüphanesi içerisinde korumaya alınmış ve hâfız-ı kütüb notunda görüldüğü üzere sonraki süreçte

¹ Mecduddin el-Firuzabadi, *el-Ḳāmūsul-Muḥīṭ*, Süleymaniye Yazma Eser Ktp.-Fatih, no.5225, v.2a.

gerçekliği sorgulanan bir nüshaya dönüşmüştü. Kaybolan asıl nüsha ilkin Erzincan Kütüphanesine vakfedilmiş, ancak sonra British Museum'a, oradan da Michigan Üniversitesi'ne intikal etmişti. Böylesi bir durumun ne zaman ve nasıl vuku bulduğu kadar, bilhassa da ikame nüsha odaklı ortaya çıkmış olan belirsizliklerin sonraki süreçte Fatih Vakfıyesesi kapsamındaki kitapların sayımı sırasında oluşturulan defterlere nasıl yansıdığı ele alınmayı hak etmekteydi. Yazı bu istikamette ve üç kısım olarak içeriklendi. İlkinde hâfız-ı kütüb notunda yer alan nüshanın eksik olduğuna dair tespiti, ikincisinde ise Sultan 2. Mehmed'in vakfıyesesi kapsamında yer aldığına dair tespiti tahlil etmeye çalıştım. Son kısımda ise asıl olmasına karşın vakfiyeden çıkan nüshanın dolaşımını, üzerindeki kayıtların sunduğu perspektif doğrultusunda ele aldım.

I

Hâfız-ı kütüb notunda nüshanın eksik, daha doğru bir ifadeyle kesilmiş olduğu yönündeki tespit, ilk tahlilde, en kolay tahlil edilebilecek tespit gibiydi. Nüsha üzerindeki numaralandırmayı takip ederek akışta bir sorun olup olmadığı anlaşılabilir, böylelikle de eksikliğin nerede olduğu pekâlâ tespit edilebilirdi. Nüshada 10. yaprağa kadarki kısımda tek bir numaralandırma mevcut iken hemen arkasındaki yaprakta biri 13, diğeri de 11 olmak üzere iki numaralandırma söz konusuydu. Burada 13 sayısı ilk on yapraktaki istif doğrultusunda sol üst köşeye, 11 sayısı ise bunun hemen altında sol üst kenara yazılmıştı. Bu durum, sayfa eksikliğinin akıştaki kopukluklar üzerinden tespit edilebileceğine dair öngörümü doğrular nitelikteydi. Zira bu haliyle nüsha üzerinde iki numaralandırma olduğu, ilk numaralandırmanın eserin yaprakları tam iken yapıldığı, hâfız-ı kütübün de bu numaraları takip etmek suretiyle eksik sayfaların farkına varmış ve buna göre yeniden numaralandırmada bulunmuş olabileceği düşünülebilmekteydi. Fakat sonraki iki yaprakta da sol üst köşede 13 sayısının yer alıyor oluşu, bu düşüncemi boşa çıkardı. Aslında herhangi bir eksiklik söz konusu değildi; hem 11. hem de 12. yaprak yanlışlıkla 13 sayısı ile numaralandırılmıştı. Nüshanın sonraki yaprakları 260'a kadar tek bir numaralandırma doğrultusunda ve nizami bir biçimde devam etmekteydi. 260 sayısı, normalde 261 olarak numaralandırılması gereken bir sonraki yaprakta tekrardan yazılmıştı. Devamındaki yapraklar ise 261'ten başlamak suretiyle eserin sonuna, yani 280. yaprağa kadar nizami olarak gitmekteydi. İkinci kez 260 sayısı ile numaralandırılmış yaprakta, yaprak numarasının hemen altına "mükerrer" notu düşülmüştü. Aslında buradaki

yanlılık, en azından sonraki yaprakların yeniden numaralandırılması için elverişli bir gerekçe olmasına karşın buna dönük ikinci bir numaralandırmada da bulunulmamıştı.

Hâfız-ı kütübün, nüshanın yapraklarının kesilmiş olduğu yönündeki kanaate numaralandırma üzerinden ulaşmadığı açıktı. Peki, nasıl ulaşmış olabilirdi? Nüshanın zahriyesinde yer alan “Halebîzâde” veya “Çelebîzâde” olarak okunmaya uygun bir ifade ile bunun hemen yanında yer alan “varak 468” şeklindeki ifade bir ipucu olabilirdi. Zira yazma eserlerde muvakkat ve gayr-ı muvakkat olarak, nüshaların yapraklarının sayımının yapıldığını ve bu doğrultuda güncel sayının zahriye veya vikaye sayfasına not edildiğini gösteren çok sayıda örnek söz konusuydu.² Esasında bu uygulama, nüshaların fiziksel bütünlüğünün ve sürekliliğinin sağlanabilmesinde adeta birer sigorta işlevi görmekteydi. Sonraki sayımlarda, önceki sayımlardaki evrak sayısı bir dayanak noktası olarak alınmakta, nüshanın eksik ya da fazla olduğu bu doğrultuda karara bağlanmaktaydı. İlk sayımın veya sayımların elbette hatalı olabilmesi de imkan dahilindeydi; fakat yine de geçmişin denetlenemeyen bir gerçekliğine dair bir denetimi ifade ediyor olması nedeniyle evrak sayımı ile ilgili ibareler dikkate alınmayı hak etmekteydi. *el-Kâmûsü'l-Muḥîṭ* nüshasında Çelebîzâde veya Halebîzâde olarak ismi okunan kimsenin de bu doğrultuda bir hâfız-ı kütüb olduğunu ve nüshanın evrak sayısını da 468 olarak not ettiğini düşünmek mümkündür.

Hâfız-ı kütübün bazı yaprakların kesilmiş olduğu yönündeki kanaate nasıl ulaşmış olabileceği sorusu, zihnimde makul bir zemine oturmuştu. Ancak bu husus, numaralandırmanın ne zaman yapıldığı yönünde bir başka soruyu beraberinde getirdi. Aded-i evraka ilişkin Halebîzâde veya Çelebîzâde'ye ait olduğunu varsaydığım “468 varak” şeklindeki kayıt, nüshanın ilk ve tam halinin 468 yapraktan oluştuğu anlamına gelmekteydi; ancak nüshada istinsah kaydının bulunduğu yaprağın numarası 280'de sona ermekteydi. Bu durumu anlamakta zorlandım. Çünkü mevcut durum numaralandırmanın sonradan ve nüshanın eksik olduğu bilgisine rağmen

² Baştaki vikayesinde beş ayrı kez evrak kontrolünden geçtiğini düşünmeye imkan tanıyacak kısa notlar bulunduğu bir nüsha bu bakımdan dikkat çeken bir örnektir. Vikayede en üstte “Aded-i evrâk 133.” şeklinde bir ifade, bunun hemen altında da başka bir hatla “170 şah.” şeklinde bir ifade yer almaktadır. Bu ikisinin altında yine farklı hatlarla “Aded-i evrâk yüz yetmiş. Bunu fakir Muḥammed b. ‘Alî el-Fenârî yazdı.” şeklinde, “Aded-i evrâk-ı mektûbe ve gayr-ı mektûbe yüz altmış üç. Muḥaddemâ yazılan gayr-ı şahîḥdir. Şahâ'if birbirine merbûtdur. Bunu fakir Muştâfâ b. Luṭfullah yazdı.” şeklinde ve “Durum bu vaziyettir. Bunu fakir ‘Osmânzâde ... yazdı.” şeklinde alt alta birbirini takip açıklamalar söz konusudur. Bkz. Şerâfuddîn b. Kemâl el-Ḳırîmî, *Şerḥu'l-Menârî'l-Envâr*, Süleymaniye Yazma Eser Ktp.-Fatih, no.1422, v.IIa.

yapıldığı çağrışımı doğurmaktaydı; nüshanın eksik olduğu bilinmesine karşın sanki tam bir nüsha imiş gibi veya bu şekilde anlaşılmasına yol açacak şekilde baştan sona kesintisiz bir biçimde numaralandırılması ise anlaşılabilir olmaktan uzaktı.

Daha önceki evrak sayımının neticesinde yaprak sayısı 468 olarak çıkmış bir nüshanın, sonraki sayımda 280 yaprak olarak çıkması, eksik olduğu yönünde bir çıkarımda bulunmaya zaten imkan tanımaktaydı. Metinsel anlamda hangi yaprakların veya yaprak aralarının eksik olduğu ise belli değildi. Burada sadece ilk sayımda çıkan sayıdan, sonraki sayımdaki sayının düşüldüğü ve nüshanın eksik olduğu sonucuna bu sayede ulaşıldığı anlaşılmaktaydı. İbn Sīnā'nın (ö. 428/1037) *eş-Şifā*'ının bir nüshasının zahriyesine bir hâfız-ı kütüb tarafından düşülmüş bir not, buradaki durumu teyit eder nitelikteydi. Notta "Vaḳf-ı Ebū'l-Fetḥ Sultān Meḥmed Ḥān Ğāzī. Bunun varaklarını eksik buldum ve temin etmek için uğraştımsa da buna müyesser olamadım. Ben hâfızu'l-kütüb aciz Muştafā'yım."³ denilmişti. Yine zahriye sayfasında "Aded-i evrāk üç yüz seksen dokuzdur. Bunu aciz Muḥammed b. 'Alī el-Fenārī yazdı.", "Aded-i evrāk-ı mektûbe üç yüz yetmiş beştir. Bunu Muḥammed b. Muştafā yazdı." ve "Bu fakir, vefr-i 'add idüp üç yüz elli iki 'aded evrākıdır." şeklinde alt alta üç sayım kaydı mevcuttu. Bu bilgiler esas alındığında, nüshanın ilk halinden son haline değin otuz yedi sayfa eksildiği düşünülebilmekeydi. Buna karşın nüshanın istinsah kaydının bulunduğu en son yaprağındaki numaralandırma 355 olarak kayıtlıydı. Bu örnekte de numaralandırmanın nüsha tam iken yapılmadığı, aksine nüshanın eksik olduğu bilgisine rağmen yapıldığı görülmekteydi. Bu durumda niçin böylesi bir numaralandırmanın yapılmış olabileceği sorusu tekrardan zihnimde büyüdü.

Acaba hâfız-ı kütübün nüshanın metin içi akışından ziyade mevcut fiziksel halini dikkate aldığı ve numaralandırmayı da bu doğrultuda yaptığı düşünülebilir miydi? Bu elbette bir ihtimaldi. Ancak bunun üzerinden hâfız-ı kütüblerin iş yapma tarzına ilişkin genel bir çıkarımda bulunmak doğru olmazdı. Zira bunu doğrulayan örneklerle de yanlışlayan örneklerle de karşılaşılması mümkündür.⁴ Bir başka ihtimal, nüshada ana metin öncesinde

³ İbn Sīnā, *eş-Şifā*, Süleymaniye Yazma Eser Ktp.-Damad İbrahim, no.822, v.1a.

⁴ Sa'duddīn et-Teftāzānī'nin *el-Muḩavvel*'inin bir nüshası, baştan sonra kadar nizami bir akış doğrultusunda numaralandırılmış olmasına karşın baştaki vikaye sayfasına nispeten geç dönemde yazıldığı anlaşılan bir hâfız-ı kütüb notunda nüshadaki metinsel eksikliklerin şu şekilde tespit edildiği ve kaydedildiği görülmektedir: "343. Muḩavvel başı. (ve ḩavā'idde) diye başlıyor. Bir buçuk sahife

veya sonrasında çok sayıda vikaye sayfasının mevcut ve sonradan bunların çıkarılmış olabileceğiydi. Ancak 468 sayısı ile 280 sayısı arasındaki fark kadar, yani 188 varak adedince vikaye sayfasının bir nüshada bulunma ihtimali makul değildi. Diğer bir ihtimal, nüshanın ilk sayıma esas teşkil eden halinde eserin iki veya daha fazla cildinin birlikte ciltlenmiş, sonradan bunların ayrıştırılmış olabileceğiydi. Ancak nüshanın hem dibace kısmının hem de hatime kısmının normal bir *el-Ķāmūsu'l-Muĥīṭ* nüshasında olması gerektiği şekliyle mevcut bulunuyor oluşu bu ihtimali de zayıflatmaktaydı. Başka bir ihtimal ise nüshanın ilk halinde birden fazla eserin yer alma ve ilk eserin de *el-Ķāmūsu'l-Muĥīṭ* olma ihtimaliydi. Bu durumda nüshadaki ilk eserin korunmuş, ancak devamındaki eser veya eserlerin bilahare nüshadan tefrik edilmiş olabileceğini düşünmek mümkündü. Aslında bu son ihtimal akla yatkındı; çünkü istinsah kaydının bulunduğu hatime sayfası nüshada mevcuttu. Ancak nüshanın zahriyesinde birden fazla eser bulunduğuna yönelik bir notun mevcut olmayışı tereddüt uyandırmaktaydı. Belki son bir ihtimal, nüshanın önceki halinin 468 yapraktan oluştuğunu düşünmeye imkan tanıyacak notun yanlış olabileceğiydi. Bu açıdan bakıldığında sayımı yapan kişinin, yaprak sayısını kaydederken bir yanlışlık yapmış olması da düşünülebilirdi.

Her durumda ortada çözülmesi gereken çok değişkenli bir sorun vardı. Bunun kalıcı bir şekilde çözüme bağlanması ancak nüsha üzerinde daha dikkatli bir tetkik veya nüshanın kamil başka bir nüsha ile mukayesesi sayesinde mümkün olabilirdi. Eserin başka yazma nüshalarının genellikle 400 ve üzeri yapraktan müteşekkil oluşu, ilk tahlilde hâfız-ı kütüb notunun yer aldığı 280 yapraklı nüshanın eksik olabileceği yönünde bir intibaa neden olmaktaydı. Fakat oldukça küçük bir hatla yazılmış ve başlangıç sayfası dahil her bir sayfasının 43 satırdan oluşuyor olması bu intibayı ciddiye almayı zorlaştırmaktaydı. Nüshanın metin kontrolünü yapmak en elzem olmalı. Peki, bu nasıl yapılacaktı?

Yazma eserlerde her bir yaprağın *b* harfiyle kodlanan arka yüzünün sol alt köşesine, diğer yaprağın *a* harfiyle kodlanan ön yüzündeki ilk kelimenin not edildiği malumdu. Zira ilkyazım süreci tek tek yapraklar üzerinde

eksiktir, başta görülen yarım sahife bu kitaptan değildir. Kara kalemle sonradan verilen 10 ile 20 numarası arasında takriben 12-14 yaprak eksiktir. Yirminci yaprak ile on ikinci yaprak arasında takriben 10 yaprak eksiktir. 91-92 varak arasında 16 varak kadar eksiktir. 121'de eser nihayet bulmakta, ondan sonra gelen yapraklar bu eserden değildir. Netice: ciltlenip tam bir eser yapmak mümkün değil." Bkz. Sa'duddin et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, Süleymaniye Yazma Eser Ktp.-Mahmud Paşa, no.343, v.1a.

gerçekleşiyor, bunlar sonradan bir araya getirilmek suretiyle cilt bütünlüğü sağlanıyordu. Reddâde, ta'kibe, rābıta veya muşîr olarak adlandırılan bu uygulama,⁵ hem yaprak geçişlerini kolaylaştırıyor hem de cilt bütünlüğü dağılsa bile yaprakların yeniden bir araya getirilebilmesine imkan tanıyordu. Hâfız-ı kütüb notunun yer aldığı *el-Ķāmüsu'l-Muĥîṭ* nüshası da bu gözle taranabilirdi. Nüshada reddâde uygulamasına gidilmiş olması sevindiriciydi. Hepsinde olup olmadığı yönünde hızlı bir taramada toplamda kırk üç yaprak geçişinde reddâdenin bulunmadığını görmek biraz şüphe uyandırıcıydı. Ancak sayfanın sol alt köşe kesişiminde yer alıyor olduğu göz önünde bulundurulunca, bunların bazılarının ciltlenme sırasında arada kalmış olması muhtemeldi. Nitekim bazı sayfalarda geçiş açısından doğru, ancak yarım kelimelerle karşılaşılıyor olması bu ihtimali artırmaktaydı.⁶ Dahası taramayı yazma eser nüshasının görsel imajı üzerinden gerçekleştiriyor olduğumu, görsel imajlarının alımı sırasında da en üst ve en alt satırların kareye tam olarak girememiş olabileceğini de dikkate almak durumundaydım. Nitekim bazı sayfalarda solda imajın en alt çizgisi üzerinde yarım kelimelerin oluşu bunu teyit etmekteydi.⁷ Yine de görsel halinde reddâde bulunmayan sayfa geçişlerinin doğru olup olmadığını başka bir nüsha ile mukayese ettim.⁸ Metin akışında kopukluk olduğunu düşündürecek herhangi bir durumla karşılaşmadım. Bazı reddâdeleri ise bir sonraki sayfa başındaki kelime ile tam olarak örtüştüremedim. Küçük yazıldığı için tam olarak okuyamamış olmam da ihtimal dahilindeydi ama geride tereddüt bırakmama adına bunları da başka bir nüsha ile tek tek karşılaştırarak kontrol ettim.⁹ Yine bir sorun mevcut değildi. Hatta bir yerde karşılaştırdığım nüshada eksik bırakılmış bazı ibarelerin hâfız-ı kütüb notunun bulunduğu nüshada mevcut olduğunu gördüm.¹⁰

⁵ Geniş bilgi için bkz. İsmail E. Erünsal, *Orta Çağ İslâm Dünyasında Kitap ve Kütüphanâ* (İstanbul: Timaş, 2018), 137-141.

⁶ Örneğin bkz. el-Firüzâbâdi, *el-Ķāmüsu'l-Muĥîṭ*, Fatih, no.5225, v.70b-71a, 110b-111a, 112b-113a, 112b-113a, 121b-122a, 123b-124a, 156b-157a, 157b-158a, 170b-171a, 191b-192a.

⁷ Örneğin bkz. el-Firüzâbâdi, *el-Ķāmüsu'l-Muĥîṭ*, Fatih, no.5225, v.122b, 125b, 128b, 135b, 142b, 175b, 18ab, 214b, 217b.

⁸ Sırasıyla krş. el-Firüzâbâdi, *el-Ķāmüsu'l-Muĥîṭ*, Fatih, no. 5225, v.11a, 20a, 58a, 65a, 67a, 70a, 74a, 75a, 93a, 102a, 105a, 130a, 132a, 139a, 140a, 141a, 146a, 155a, 161a, 166a, 180a, 181a, 182a, 196a, 205a, 210a, 211a, 213a, 230a, 233a, 243a, 245a, 250a, 252a, 260a, 263a, 265a, 266a, 267a, 269a, 271a, 276a, 278a; el-Firüzâbâdi, *el-Ķāmüsu'l-Muĥîṭ*, Fatih, no.5227, v.31a, 57a, 165a, 183b, 188b, 195b, 205a, 207b, 252b, 286a, 294b, 366a, 372a, 392a, 394a, 396b, 409b, 432a, 446a, 456b, 503b, 506a, 509a, 541a, 561b, 573a, 576a, 580a,622b, 630a, 654b, 659b, 672a, 676b, 698b, 707b, 711b, 714a, 716b, 720b, 725a, 736b, 741a.

⁹ Sırasıyla krş. el-Firüzâbâdi, *el-Ķāmüsu'l-Muĥîṭ*, Fatih, no. 5225, v.29a, 35a, 208a, 223a; el-Firüzâbâdi, *el-Ķāmüsu'l-Muĥîṭ*, Fatih, no.5227, v.84b, 102a, 568a, 604a.

¹⁰ Krş. el-Firüzâbâdi, *el-Ķāmüsu'l-Muĥîṭ*, Fatih, no. 5225, v.188a; Fatih, no.5227, v.522a.

Reddâdelerin tıpkı numaralandırma gibi sonradan, yani nüshanın eksik versiyonu üzerinden yazılmış olabileceği elbette hesaba katılması gereken bir husustu. Böyle olduğu varsayıldığında da reddâdeler üzerinden bir metin akışı takibinin hiçbir faydası olmayacağı da açıktı. Ancak reddâdelerden birinin sonraki yaprağın başlangıç ifadesini tekrar etmek üzere konulmadığını, aksine iki yaprak geçişi arasındaki normalde metinde olması gereken bir kelimenin metin yerine reddâdede verildiğini görmek rahatlatıcıydı.¹¹ Çünkü bu durum, reddâdenin en azından sonradan yapılmadığını veya bir başka ifadeyle eksik bir nüsha üzerinden yapılmadığını ya da sonradan gözden geçirilip tashih edildiğini ortaya koymaktaydı. Fakat yine de hâfız-ı kütüb notunda dikkat çekildiği üzere bir eksiklik olup olmadığını anlama noktasındaki çabamı reddâdelere indirgemek istemedim.

Metnin akışında bir kopukluk olup olmadığını, daha doğru bir ifadeyle 188 yapraklık önemli bir boşluk olup olmadığını metin takibi üzerinden yapabilir miydim? *el-Ķāmūsu'l-Muĥīf*'in epeyce hacimli bir metin olduğu göz önünde bulundurulduğunda, böylesi bir yönelim zaman alacak oldukça güç bir işti. Ama nihayetinde bir sözlüktü ve her sözlük gibi alfabetik bir akış doğrultusunda bir muhteva tertibi olmalıydı. Bu, diğer alanlardaki başka metinlerle kıyaslandığında metin takibini kolaylaştıran bir husustu. Hâfız-ı kütüb notunun bulunduğu nüshada, bāb ve faşl başlıkları ile kelime girdilerinin siyah mürekkeple celî olarak, kelime türevlerinin ve rumuzların ise kırmızı mürekkeple yazılmış olması ayrıca kolaylaştırıcı bir unsurdu. Bu çerçevede nüshayı baştan itibaren metin takibi doğrultusunda taramaya yöneldim. Ancak bir sözlükte olmasını umduğum muhteva tertibinden farklı bir tertiple karşılaştım. Genelde sözlüklerde köklerinin önce ilk harfi, ardından ikinci ardından üçüncü harfi esas alınmak suretiyle kelimeler alfabetik bir şekilde sıralanmakta ve her bir kökten türetilmiş kelimeler de kök bilgisinin sunulduğu yerde sunulmaktaydı ki buna taĥlīb sistemi adı verilmekteydi. Ancak *el-Firūzābādī*, *el-Ķāmūsu'l-Muĥīf*'inde İsmā'īl b. Ħammād el-Cevherī'nin (ö.400/1009'dan önce) *eş-Şihāh* olarak da bilinen *Tācu'l-Luġa* adlı sözlüğünde geliştirdiği yöntemi esas almıştı. Bu sistemde, kelime köklerinin ilk harfleri değil, aksine her türlü çekim ve kalıba rağmen

¹¹ Krş. *el-Firūzābādī*, *el-Ķāmūsu'l-Muĥīf*, Fatih, no. 5225, v.35a; Fatih, no.5227, v.102a. Hatta bir yerde yaprak geçişinde reddâde yerine genişçe bir ibare bulunmaktadır; karşılaştırıldığında bunun, geçiş öncesinde son kelimededen önce ana metinde yer alması gerekirken muhtemelen unutulmuş eksik bir ifade olduğu görülmektedir. Reddâdeleri yazan kişi bu eksikliği fark etmiş olacak ki bunu muhtemelen reddâde yerine not etmeyi uygun görmüştür. Krş. *el-Firūzābādī*, *el-Ķāmūsu'l-Muĥīf*, Fatih, no. 5225, v.49a; Fatih, no.5227, v.140a.

değişmeyen son harfleri merkeze alınmaktaydı. Buna göre son harfine göre kelimeler bâb başlığı altında önce alfabetik olarak kümelenmekte, her kümenin kendi iç akışı ise faşl başlığı altında kelimelerin ilk harfi esas alınarak alfabetik olarak oluşturulmaktaydı. Kelimelerin farklı türevlerine ise köklerin fasıllardaki yeri sırasında değinilmekteydi. Bu sistemin temel amacı ise şairler veya edebî yazan kimseler için kafiye ve secî bulma kolaylığı temin etmektir; bundan dolayı da bu sistem, kâfiye sistemi olarak adlandırılmıştı.¹²

el-Ķāmūsu'l-Muĥīṭ'in muhteva tertibinin mahiyetine vakıf olmak, hâfız-ı kütüb notunun yer aldığı nüsha üzerinde nasıl bir metin takibi yapılacağı sorusunu belirsizlikten kurtardı. Bu doğrultuda nüshayı hem bâb hem de fasıllardaki alfabetik akış doğrultusunda baştan sona taradım. Herhangi bir yerde metin akışını sekteye uğradığını düşündürecek bir durum söz konusu değildi. Dahası ister parça parça ister yek pare olduğu varsayılın, 188 yapraklık bir kopukluktan kesinlikle söz edilebilmesi mümkün değildi. Herhangi bir sorunla karşılaşmamış olmak şaşırtıcıydı; çünkü ortada bir sorun olduğu varsayımı üzerinden o sorunu tespitiye yönelmiş durumdaydım. Bu nedenle de sorunu çözmeye ve anlamlı bir sonuca ulaşma adına giriştiğim her çaba ve başvurduğum her farklı tetkik girişiminden eli boş dönmüş oldum. Bu durum, her şeyi başa saran ve çözmeye çalıştığım sorunun mahiyetini yeniden tarif etmeme neden olan bir sonuç ortaya çıkardı. Metin taramasına girişmeden önce vaz ettiğim ihtimallerden ikisi öne çıkmaya başladı. Ya nüshanın ilk halinde *el-Ķāmūsu'l-Muĥīṭ* metninden sonra başka bir metin daha vardı ve iki metnin toplam yaprak sayısı 468 etmekteydi. Ya da nüshanın zahriyesine yazılan "468 varak" şeklindeki ibarede bir sorun söz konusuydu. Kim yazdı ise burada bir yanlışlık yapmış olabilir miydi? Her iki ihtimal de mevcut durumda birbirine eşit seviyede geçerliliğini korumaktaydı ve bunun ötesinde bir sonuca varabilmek zordu. Ancak ben yine de ilk ihtimali ikincisine tercih etmeye meylettim ve hâfız-ı kütüb notundaki diğer tespitiye yani nüshanın Ebū'l-Feth Sultān Meĥmed Ĥān'ın vakfiyesi kapsamında olduğu yönündeki bilgiye odaklandım.

II

Nüshanın Semāniye Medreseleri'ndeki müderrislere vakfedilmiş kitaplardan olduğu ve Sultan Mehmed Han adına veya için vakfedilmiş kitaplardan olduğu yönündeki tespit de ilk tespit kadar önemliydi. Nüshanın

¹² Her iki sözlük ve takip ettikleri sisteme dair bilgi için bkz. Hulusi Kılıç, "Tâcu'l-Luga," *DİA*, 39:356-57; "el-Ķāmūsu'l-Muĥīṭ," *DİA*, 24:287; İsmail Durmuş, "Sözlük," *DİA*, 37:398-400.

zahriye sayfasında “Vağf-ı Sultān Meğmed Hān,” “Vağf-ı Ebū'l-Feth” ve “Vağf-ı Ebū'l-Feth Sultān Meğmed Hān” şeklinde üç ayrı not mevcuttu. Dibacenin hemen sağ kenarında da “Vağf-ı Sultān Meğmed Hān-ı ‘Aṭīk, a'nī [yani] Ebū'l-Feth” şeklinde bir kayıt söz konusuydu ki bu bilgi, nüshanın en az iki ayrı kalemden çıktığı anlaşılan kısa vakıf kayıtlarıyla tekrar edilmişti.¹³ Burada Ebū'l-Feth olarak veya Meğmed Hān-ı ‘Aṭīk olarak tavsif edilen kişi, kuşkusuz Fatih Sultan Mehmed'di. Gerek hâfız-ı kütüb notu gerekse vakıf kayıtları, nüshanın Sultan 2. Mehmed'in vakfettiği kitaplardan biri olduğu intibahı doğurdu. Kaynaklarda onun kendi sarayındaki kütüphanesi dışında, Ayasofya ve Fatih gibi camilerde birkaç bin kitaptan oluşan kitap odaları tesis ettiği, bazı eserlerin önemine binaen birkaç nüsha olarak çoğaltıldığı, bu sayede de buralarda görev yapan müderrislerin ödünç kitap sıkıntısından ve sıra bekleme derdinden kurtulduğu kaydedilmekteydi.¹⁴ Bu nüsha da bu kapsamda vakfedilmiş kitaplardan biri olmalıydı. Ancak nüshanın 951 Şaban'ının 15'inde (1 Kasım 1544) istinsah edilmiş olması¹⁵ bu yönde bir ihtimali ortadan kaldırmaktaydı. Zira nüsha, Sultan 2. Mehmed'in vefat tarihinden yaklaşık altmış beş yıl sonra istinsah edilmişti. Bu durumda nüsha üzerinde pek çok yerde bulunan “Vağf-ı Sultān Meğmed Hān,” “Vağf-ı Ebū'l-Feth” ve “Vağf-ı Ebū'l-Feth Sultān Meğmed Hān” şeklindeki kayıtlar nasıl anlaşılmalıydı? Hâfız-ı kütüb notunda nüshanın Sultan Mehmed Han adına/için vakfedilmiş kitaplardan olduğu belirtilmişti. Burada geçen “adına” veya “için” şeklinde anlaşılabilir ifade muhtemelen önemli bir ayrıntı idi ve vakfın Sultan 2. Mehmed tarafından değil de sonradan onun adına gerçekleştirildiğine işaret etmekteydi. Bu durumda onun vakfiyesinin, sonradan başka kitap ilaveleriyle genişlemiş olabileceği, ancak ilavelerin de yine vakfiye kapsamında nitelenmiş olabileceği muhtemeldi. Bunu bir ihtimalin ötesine taşıyabilmek için gerek Sultan 2. Mehmed'in vakfiyesine gerekse buna sonradan yapılan ilavelere odaklanmak gerekti.

Sultan 2. Mehmed'in kurduğu kütüphanenin mahiyetine dair çok sayıda araştırma söz konusuydu. Erünsal'ın ilgili kütüphaneyi gelişimsel açıdan ve süreç merkezli değerlendirmenin gerekliliğine vurgu yapan yaklaşımı, bunlar içerisinde en anlamlı olanıydı. Buna göre Semâniye Külliyesi'nin inşası tamamlanmadan önce tedris faaliyeti geçici bir süreyle Ayasofya ve

¹³ el-Firūzābādī, *el-Ķāmūsü'l-Muḥīṭ*, Fatih, no.5225, v.3a, 4a, 5a, 11a, 12a, 13a, 69b, 70a, 202b, 203a, 278b, 279a-b, 280a.

¹⁴ Hoca Saadettin Efendi, *Tâcüt-Tevârih*, haz. İsmet Parmaksızoğlu (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999), 3:182.

¹⁵ el-Firūzābādī, *el-Ķāmūsü'l-Muḥīṭ*, Fatih, no.5225, v.280b.

Zeyrek Medreselerinde yürütülmüş, bu kapsamda da buralara bir miktar kitap verilmişti. Semâniye Külliyesi'nin inşası üzerine buradaki dört medresenin her birinde birer kütüphane oluşturulmuştu. Sultan 2. Bayezid (ö. 918/1512) döneminde müstakil bir kütüphane kurulmuş, hem Semâniye Medreselerindeki kitaplar hem de Ayasofya ve Zeyrek Medreselerine verilmiş kitaplar buraya nakledilmişti.¹⁶ Ayrıca bu süreç ve sonrasında ulemanın ve yöneticilerin bağışladıkları kitaplarla kütüphane daha da genişlemişti.¹⁷ Kütüphanede biri Sultan 2. Bayezid döneminde Muhammed b. 'Alî el-Fenârî (ö. 929/1522-1523) tarafından, diğeri de Sultan 1. Süleyman döneminde Hacıhasanzâde Muhammed b. Hıdır tarafından gerçekleştirilen iki kitap sayımı ve bu çerçevede oluşturulmuş kataloglar söz konusuydu.¹⁸ Erünsal'ın tespitleri, Sultan 2. Mehmed'in vakfettiği kitapların bilahare sınırları tayin edilmiş bir vakfiye kapsamında birleştirildiğini, sonrasında ilave bağışlarla vakfiyenin sürekli olarak genişlediğini ortaya koymaktaydı ki bu durum aynı zamanda hâfız-ı kütüb notunda nüsha için kullanılan "Sultan Mehmed Han adına/için vakfedilmiş kitaplardandır." şeklindeki ifadeyi daha anlaşılır hale getirmekteydi.

Kütüphanede Hacıhasanzâde'nin yaptığı sayım kapsamında hazırladığı defterin 968/1561 tarihli oluşu¹⁹ ayrıca önemsenmeyi hak etmekteydi. Zira hâfız-ı kütüb notunun yer aldığı nüshanın istinsah kaydı 951/1544 olarak kayıtlıydı ve muhtemelen bu sayım öncesinde kütüphaneye bağışlanmış olmalıydı. Bu durumda nüshaya ilişkin bilgilerin ilgili deftere nasıl yansdığına bakmak anlamlı olabilirdi. Topkapı Sarayı Arşivi'nde yer alan ve 86 yapraktan oluşan bu defterde önce Sultan 2. Mehmed tarafından vakfedilmiş kitaplar konusal taksim üzerinden sıralanmış ve her birinin sonunda "vakf-ı sultânî" ifadesi kullanılmıştı. Bitiminde ise bu kapsamdaki eser sayısının yekûnu 839 olarak kaydedilmişti.²⁰ Ardından eski ilaveler (*el-ilhâkâtu'l-kadîme*) adı altında aralarında Kađizâde, Hađîbzâde, Muşannifek, Mişûd 'Acem, Ađmed Kâbilî, Tuzlalođlu, 'Alâ'iyeli Muđyiddîn, Hađîb-i Antalya, Silâhdârbaşı, Kâsım b. Hasan Karamânî, Hasan Paşa, Sultân Hađtûn,

¹⁶ İsmail E. Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi II: Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri* (Ankara: AKM Yayınları, 1991), 21-26.

¹⁷ Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi II*, 38.

¹⁸ Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi II*, 38, 47.

¹⁹ Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi II*, 26, dn.123.

²⁰ TSA, D. no.9559, 3b-39b; Defterde bu kapsamdaki kitaplara dair genel bir değerlendirme için bkz. Mehmet İnbâşî ve Tahsin Hazırbulan, "Ebü'l-Feth Sultan Mehmed'in Sahn-ı Semân Medreseleri Kütüphanesine Yapılan Kitap Vakıfları," *Uluslararası Fatih Sultan Mehmed Dönemi Osmanlı Dünyası Sempozyumu (İdeoloji - Diplomasi - Savaş - Fetih) Bildiriler Kitabı*, ed. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2021), 103-143.

Bezirgānzāde, Maḥbūb Çelebi, Kırkkiliselioğlu, ‘Aşık Nüreddin, Güngörmez ‘Acem, Baba ‘Alī, Faḍlullah Paşa gibi isimlerin bulunduğu kişilerce bağışlanmış kitapların listesi toplu ancak konusal taksim üzerinden sıralanmış, her bir kitabın sonunda da kim tarafından vakfedildiği kaydedilmişti. Bağışlayanı belli olmayan kitaplar için ise “ğayr-i ma’lūme” notu düşülmüştü. Eski ilaveler kapsamında kitapların toplam cilt adedi 553 olarak kaydedilmişti.²¹ Sonrasında ise Şeyḫzāde’nin 33 kitaptan, Ḥalebizāde’nin ise 333 kitaptan oluşan kitap bağışları listelenmekteydi. Bu son isim dikkat çekiciydi; zira bu kişi, hâfız-ı kütüb notunun bulunduğu *el-Ḳāmūsu’l-Muḥiṭ* nüshasının zahriye sayfasında Ḥalebizāde veya Çelebizāde olarak okunmasını muhtemel gördüğüm ve “468 varak” şeklindeki notun kenarında yer aldığı için de bir hâfız-ı kütüb olabileceğini düşündüğüm kişi olmalıydı. Bunu bir temellük kaydı olarak görmek doğru olmazdı; çünkü temellük kayıtlarında mülkiyet daha açık veya kalıp ifadelerle zikredilmekteydi. Zahriyedeki Ḥalebizāde yazısı, muhtemelen nüshanın kimden geldiğine ilişkin olarak sonradan yazılmış bir bilgi notuydu. Nüshanın yaprak sayısına ilişkin bilgiyi de muhtemelen bu notu düşen kişi yazmıştı. Ancak her iki bilgiyi yazan ile nüshanın Ebū’l-Feth Meḥmed Ḥān’ın vakfiyesi kapsamında olduğu yöündeki kayıtları yazanın aynı kişi olup olmadığı belirsizdi.

Ḥacıḥasanzāde’nin hazırladığı defterde Ḥalebizāde’nin kitaplarının sunulduğu liste “Ḥalebizāde olarak bilinen Molla’nın vakfettiği ve Sultān Meḥmed Ḥān’ın ‘aleyhi’r-raḥme ve’l-ḡufrān- Camii’ne koyduğu kitapların tafsilatı” şeklinde başlıklandırılmış ve konusal taksim üzerinden oluşturulmuştu. Tahmin edileceği üzere bu listede bir *el-Ḳāmūsu’l-Muḥiṭ* nüshası da yer almaktaydı. Arapça kitaplar başlığının altında ve ilk sırada yer verilmiş olan esere ilişkin şu şekilde bir fiziksel tasvirde bulunulmuştu:

İmām el-Firūzābādī’nin Arap dilindeki *Kitābu’l-Ḳāmūsu’l-Muḥiṭ*’i. Hindî kuşî kağıt üzerine yazılmış tam. Müzehheb, siyah ciltli. Mıklebinde altınla *Kitābu’l-Ḳāmūsu’l-Muḥiṭ* yazılı. Başında altın, lacivert ve başka renklerden bir levha mevcut, burada nesih kalem ile üstübeçli besmele-i şerife yazılı. Evvelinde iki sahife hatla cetvelenmiş. Zahriyesinde de bir levha mevcut, burada altınla *Kitābu’l-Ḳāmūsu’l-Muḥiṭ ve’l-Ḳābūsu’l-Vasīṭ fi’l-Luḡa Mu’ellifuhu* yazılı. Altta tercümenin geri kalanının ‘an-‘an şeklinde sayfa sonuna kadar uzatılmış kısmı mevcut olup etrafında altın bir cetvel söz konusu. Başından sonuna kadar nesih kalemle yazılmış

²¹ TSA, D. no.9559, 42b-66a.

olup Necmuddîn lakaplı Aḥmed b. İbrâhîm ‘Alemuddîn el-‘Abbâsî’nin hattıyla hoş bir hat. Dört yüz altmış sekiz varak.²²

Ḥacıḥasanzâde’nin nüshaya dair sunduğu fiziksel tasvir, nüsha görülmeden yapılması pek de mümkün olmayan bir tasvirdi ve gerçekten hayranlık uyandırıcıydı. Buna göre nüshanın metin başlangıcında altın, lacivert ve başka renklerden oluşan bir tabanın bulunduğu, bu taban üzerinde de nesih hatla bir besmelenin yazılı olduğu bir serlevha olmalıydı. Besmelenin ise kurşun karbonat tabanlı beyaz bir boya olan üstübeç boya ile yazılmış olması gerekti. Nüshanın zahriye sayfasında da altın ile kitabın isminin yazılı olması, bunun altında da sayfanın altına kadar uzanacak şekilde müellifin yani el-Fîrûzâbâdî’nin biyografisinin yer alması gerekiyordu. Dahası müstensihin istinsah kaydında “Aḥmed el-med’û bi-Necmuddîn b. İbrâhîm ‘Alemuddîn el-‘Abbâsî” olarak kayıtlı, nüshanın tamamının da nesih hatla yazılmış ve 468 yapraktan oluşuyor olması gerekiyordu.

Ḥacıḥasanzâde’nin sunduğu tasvir, *el-Ḳāmûsu’l-Muḥîṭ* nüshasındaki hâfız-ı kütüb notunu anlayabilme açısından kritik önemi haizdi. Nüshanın zahriye sayfasında mevcut olan “468 varak” şeklindeki bilginin mercii çok büyük ihtimalle Ḥacıḥasanzâde idi. Hatta nüsha üzerine bu bilgiyi ve yanındaki “Ḥalebzâde” şeklindeki kaydı da onun yazmış olması muhtemeldi. Bu durumda hâfız-ı kütübün nüshanın eksik olduğuna ilişkin tespitini, zahriye sayfasındaki bilgi üzerinden matematiksel olarak yaptığını düşünmek hiç de yanlış olmayacaktı. Ne var ki bu ihtimallerin hiçbiri doğru değildi; zira hâfız-ı kütüb notunun bulunduğu *el-Ḳāmûsu’l-Muḥîṭ* nüshası maalesef Ḥacıḥasanzâde’nin yaptığı tavsifle örtüşmemekteydi. Metin başlangıcında herhangi bir levha mevcut değildi. Zahriye sayfasında altın cetvelle çerçevelemiş dikdörtgen bir istif sayfa boyunca uzanmakta, *el-Ḳāmûsu’l-Muḥîṭ*’in eşsizliğine vurgu yapan bir dörtlük üst ve altta birer beyit olarak siyah bir hatla ve tezhiplenmiş bir zemin üzerinde yer almaktaydı. Ortada ise yine etrafı altınla çevrelenmiş, içinde siyah hatla kitabın ve müellifin adının bulunduğu bir madalyon söz konusuydu. Burada, müellife dair genişletilmiş bir biyografik aktarım mevcut değildi. Nüshanın hattı, hoş bir nesih hattı şeklindeki tanımlamaya da pek uymamaktaydı. En önemli ayrıntı ise nüshanın

Bu kitabın neshinin tamamlanması 951 Şaban’ının 15’i (1 Kasım 1544) Pazar günü kuşluk vakti ile ikindi arasında aczini ve kusurunu dile

²² TSA, D. no.9559, 79b.

getirmekten geri durmayan, Allah'ın kullarının onun affı ve keremine en muhtacı olan bu aciz kul Ahmed b. Muhammed b. Ebî'l-Kerem eliyle gerçekleşti.²³

şeklindeki istinsah kaydının Hacıhasanzâde'nin verdiği bilgi ile örtüşmüyor oluşuydu. Hacıhasanzâde'nin müstensih ismini yanlış okumuş olabileceği elbette düşünülebilirdi; ancak nüshaya dair verdiği diğer bilgilerin hâfız-ı kütüb notunun bulunduğu nüsha ile uyumsuzluğu göz önünde bulundurulunca bunun bir yanlış okuma olarak değerlendirilebilmesi pek de mümkün değil gibiydi. Dahası Şemsuddîn el-Kirmânî'nin (ö. 786/1384) *Şahîh-i Buḥârî*'ye yazdığı *el-Kevâkibu'd-Derârî* isimli şerhin 938 Şevval'inin 2'sinde (8 Mayıs 1532) istinsah edilmiş bir nüshasında müstensih ismi "Ahmed el-med'û bi-Necmuddîn b. İbrâhîm 'Alemuddîn el-'Abbâsî" olarak kayıtlıydı.²⁴ Bu künye bilgisi, Hacıhasanzâde'nin *el-Ķâmûsu'l-Muḥîṭ* nüshasına dair yaptığı tasvirde geçen müstensih ismi ile birebir aynıydı. Ayrıca nüshanın hattı onun *el-Ķâmûsu'l-Muḥîṭ* nüshası için yaptığı "nesih hattıyla hoş bir hat" şeklindeki tavsifi de doğrular nitelikteydi. Bu durum, bu isimde bir müstensihin gerçekte var olduğunu ortaya koymaktaydı.

Peki, bu nasıl olabilirdi? Ya da var olan durum nasıl izah edilecekti? Bir ihtimal, Hacıhasanzâde'nin Fatih Kütüphanesi'ndeki sayım sırasında başka bir *el-Ķâmûsu'l-Muḥîṭ* nüshasına dair bilgileri yanlışlıkla Halebîzâde'nin vakfettiği *el-Ķâmûsu'l-Muḥîṭ* nüshası için kaydetmiş olabileceğiydi. Bu durumda, onun bu sayım vesilesiyle oluşturduğu deftere tekrardan bakmakta fayda vardı. Ancak defterde ne Sultan 2. Mehmed'in vakfettiği kitaplar arasında ne de sonraki ilave bağışlar arasında herhangi bir *el-Ķâmûsu'l-Muḥîṭ* nüshasına tesadüf edilememekteydi. Defterde zikri geçen tek nüshanın Halebîzâde'nin vakfettiği nüsha oluşu, ilk ihtimali ortadan kaldırmaktaydı. Diğer bir ihtimal ise Halebîzâde'nin vakfettiği ve Hacıhasanzâde'nin defterde tasvir ettiği *el-Ķâmûsu'l-Muḥîṭ* nüshasının bir şekilde kaybolmuş olabileceğiydi ki bu güçlü bir ihtimaldi. Bu durumda üzerinde hâfız-ı kütüb notunun yer aldığı ve halihazırda Fatih Kütüphanesi'nde mevcut bulunan nüshayı, kaybolan asıl nüsha yerine ikame edilmiş bir nüsha olarak değerlendirmek, bu nedenle de üzerinde kayıtlı olan bazı bilgilere şüpheli bir gözle tekrardan bakmak gerekecekti.

²³ el-Fîrûzâbâdî, *el-Ķâmûsu'l-Muḥîṭ*, Fatih, no.5225, v.280b.

²⁴ Şemsuddîn el-Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-Derârî*, Köprülü Yazma Eser Ktp.-Fazıl Ahmed Paşa, no.326, v.427b.

Hâfız-ı kütüb notunun yer aldığı nüshada yer alan “468 varak” şeklindeki bilgi ile “Halebîzâde” ya da “Çelebîzâde” olarak okunmaya imkan tanıyan bilgi, anlaşıldığı kadarıyla sonradan düşülmüştü ve bu bilgi için de Hacıhasanzâde’nin defterde sunduğu bilgi esas alınmıştı. Çünkü o bu buradaki tasvirin en sonunda nüshanın yaprak sayısını 468 olarak vermişti. Bilhassa da “468 varak” şeklinde yaprak sayısına ilişkin bilginin, ikame nüsha üzerinde derinlikli bir inceleme yapılmadan ve nüshada metinsel anlamda herhangi bir eksiklik olup olmadığı tetkik edilmeden yazıldığı açıktı. Bu iki bilgiyi, nüshanın eksik olduğuna ilişkin notu yazan hâfız-ı kütübün yazıp yazmadığı belli değildi. Ancak ister o ister başkası yazmış olsun, hâfız-ı kütüb notunda nüshanın eksik olduğu yönündeki tespiti, Hacıhasanzâde’nin nüshanın 468 yapraktan müteşekkil olduğu yönündeki bilginin zemin oluşturduğu anlaşılmaktaydı. Bu sayı göz önünde bulundurularak 280 yapraktan oluşan ikame nüshanın eksik olduğuna hükmedilmişti.²⁵

Halebîzâde’nin vakfettiği asıl nüshanın kayıp olması nedeniyle oluşan boşluğun sonra aynı türde başka bir nüsha ile doldurulmaya çalışıldığı açıktı. Ancak burada merak uyandıran husus, ikame edilen nüshanın gerçekten asıl nüsha olduğuna kanaat getirilerek mi alındığı yoksa asıl nüsha olmadığı gayet iyi bilindiği halde sırf oluşan boşluğun tamamlanması gayesiyle mi ikame edildiğiydi? İkame nüshanın Halebîzâde’nin vakfettiği ve Hacıhasanzâde’nin deftere kaydettiği tarihten önce istinsah edilmiş olması, dahası müstensihin Aşmed olan ilk isminin aynı zamanda Hacıhasanzâde’nin tasvir ettiği nüshadaki müstensihin de ilk ismi olması gibi hususların, ikame nüshanın gerçekten asıl nüsha olabileceğine yönelik bir kanaat doğurması ihtimal dahilindeydi. İkame nüshanın zahriyesinde, biri kendisini Medine-i Münevvere’de Ravza-i Mutahhara’nın hizmetçisi olarak tarif eden Celâluddin b. Hayruddin el-ĦaneĦi’ye ait 952 (1545-1546) tarihli, diğeri de Yûsuf b. Ħusâm b. İlyâs’a ait 960 (1552-1553) tarihli iki temellük kaydı, bu ihtimali desteklemekteydi. Zira bu tarihler, Hacıhasanzâde’nin defteri oluşturduğu 968/1561 tarihinden önceye tekabül etmekteydi. Yine zahriye sayfasında

²⁵ Nitekim bir yazma eser nüshasında yer alan bir hâfız-ı kütüb notu benzer istikamettedir ve hâfız-ı kütüblerin evrak adedine ilişkin bilgilerde defterlerde kayıtlı bilgileri esas aldıklarını ortaya koymaktadır: “Bismillahirrahmanirrahim. Molla Bedruddin’den aldığımız kitapta yaşadığımız şey bu kitapta da başımıza geldi. Evrakının sayısını, hareket noktamız olan imzalar ile karşılaştırdık. Kitabın üçte birinin eksik olduğunu gördük. Sonra başka bir nüsha üzerinden konu başlıklarını karşılaştırdık, konu başlıklarının doğru olduğunu gördük. Anladık ki hata imzalar daymış. Doğrusunu en iyi bilen Allah’tır. Bunu hâfız-ı kütüb fakir MeĦmed yazdı.” Bkz. MuĦyî’s-Sunne el-Beğavî, *MeşâbiĦu’s-Sunne*, Süleymaniye Yazma Eser Ktp.-Fatih, no.1186, v.Ib.

yer alan “‘İvaz Efendi hazretlerine cānib-i vakfdan i‘tā olundu.” şeklindeki bir not da aynı ihtimali teyit eden bir veri olarak görülebilirdi.

Özellikle ‘İvaz Efendi’nin isminin geçtiği son not, nüshanın gerçekte vakfiye kapsamında bir eser iken bir başkasına verildiğini ortaya koymaktaydı ki, kayıp bir nüshanın söz konusu olduğu bir bağlamda bu not, kaybolan nüshanın gerçekte bu nüsha olabileceğini çağrıştırmış olmalıydı. Bununla birlikte, bu son notun silinmiş bir zemin üzerine yazılmış olması düşündürücüydü. Muhtemelen zahriyede var olan bir yazı, mürekkebi dağıtılmak ve hiçbir şekilde okunamayacak hale getirilmek suretiyle silinmiş, üzerine de ‘İvaz Efendi hazretlerine vakıf canibinden verildiği yönünde bir not yazılmıştı. Bu husus, nüshanın gerçekten asıl nüsha olduğuna kanaat getirilerek ikame edilmiş olabileceği ihtimaline gölge düşürmekte, aksine nüshanın asıl nüsha imiş gibi anlaşılmasına imkan tanıyacak şekilde ince bir tashihe maruz kalmış olabileceği ihtimaline kapı aralamaktaydı.

Pek çok sayfasında yer alan ve nüshanın Sultan 2. Mehmed’in vakfiyesi kapsamında yer aldığına ilişkin vakfiye kayıtlarının ne zaman yazıldığı da önemsenmesi gereken bir husustu. Zira bu kayıtların bulunduğu bir nüshanın, kaybolan nüsha olarak mütalaa edilmesi hiç de zor değildi. Ancak bu kayıtların, kaybolan yerine ikame edilmek istenen bir nüsha üzerine sonradan yazılmış olabileceği de göz ardı edilemezdi. Nitekim metnin dibacesinin hemen sağ kenarında yer alan “Vakf-ı Sulṭān Meḥmed Ḥān-ı ‘Aṭīḳ, a’nī [yani] Ebū’l-Feth” şeklindeki kayıt²⁶ bu açıdan dikkat çekiciydi. Kayıtta Sultan 2. Mehmed için “‘aṭīḳ” nitelemesi kullanılmış, sonra da buna açıklık getirme sadedinde “Ebū’l-Feth” şeklinde bir açıklamada bulunulmuştu. Hacıhasanzāde’nin defteri oluşturduğu 968/1561 tarihinde Sultan 2. Mehmed için “‘aṭīḳ” şeklinde bir nitelemenin kullanılmayacağı, bunun için en azından Mehmed adında yeni bir sultanın olması gerektiği açıktı. Mehmed adlı sonraki sultanın, yani 3. Mehmed’in tahta oturuşu 1003/1595 tarihinde gerçekleşmişti. Bu durumda, vakfiye kayıtlarının en erken Sultan 3. Mehmed’in tahta oturuşu sonrasında yazılmış olması muhtemel görülebilirdi. Bu ise, ikame nüshanın asıl nüsha imiş gibi anlaşılması yönünde bir çabaya, dolaylı da olsa işaret ediyor olabilirdi.

Ḥalebizāde tarafından vakfedilmiş olan asıl nüshanın ne zaman kaybolduğu, aynı şekilde hâfız-ı kütüb notunun yer aldığı ikame nüshanın ne zaman kütüphaneye dahil edildiği tespit edilebilir miydi? Fatih

²⁶ el-Firūzābādī, *el-Ḳāmūsul-Muḥīt*, Fatih, no.5225, v.3a.

Kütüphanesi'nde sonraki süreçte bir kitap sayımı yapıp yapılmadığının, yapılmışsa da buna ilişkin defterlerde *el-Ķāmūsu'l-Muĥiṭ* nüshasının nasıl tavsif edildiğinin tespiti belki kısmen de olsa fikir verebilirdi. Kütüphanede bir sonraki sayım 1155'te (1742) yapılmış ve aynı yılın Recep ayının başlarında sayıma ilişkin defter oluşturulmuştu. Defterde Sultan 2. Mehmed'in vakfettiği kitaplar ile sonraki süreçte başkalarınca vakfedilen kitapların toplu olarak ve konu merkezli bir şekilde taksim üzerinden tek tek listelenmiş olması sevindiriciydi. Bununla birlikte Hacıhasanzâde'nin yaptığı gibi ayrıntılı bir tasvir söz konusu değildi, sadece nüshanın hattına, satır sayısına ve kim tarafından bağışlandığına dair kısa bilgiler sunulmuştu. Defterin tamamında tek bir *el-Ķāmūsu'l-Muĥiṭ* nüshasından söz edilmiş ve bu nüsha "Riĳ'â haṭṭıyla; 'aded-i suṭur 33; Çelebîzâde" şeklinde tavsif edilmişti.²⁷ Bu bilgi, 1162/1749 tarihli bir başka defter ile 1187 Rebiülevvel'inin başı (1768) tarihli bir defterde de tekrar edilmişti.²⁸

Hacıhasanzâde'nin Halebîzâde olarak kaydettiği vakıf sahibi, üç defterde de açık bir şekilde Çelebîzâde olarak yazılmıştı. Bu durum, diğer iki defterdeki bilgilere 1155/1742 tarihli defterde geçen bilgilerin kaynaklık etmiş olabileceğini güçlü bir şekilde düşündürmekteydi. Fakat vakfeden kişinin Halebîzâde mi yoksa Çelebîzâde mi olduğu cevabı aranması gereken bir husustu. Bunun için vakfa konu olan eserler üzerinde, vakfeden kişiye ya da ailesine ilişkin kayıtların olup olmadığına bakılabilirdi. Nitekim bunlardan birinde alışveriş yoluyla nüshanın Muhammed b. 'Ömer el-Halebî'ye intikal ettiğine dair bir temellük kaydı vardı.²⁹ Bu kişi, Taşköprizâde'nin Sultan 2. Mehmed dönemi alimlerinden biri olarak sınıfladığı Sirâcuddîn el-Halebî (ö. 850/1446) idi. Başka bir nüshada ise kendisini Muhammed b. 'Ömer el-Halebî el-Hanefî'nin oğlu olarak tanıtan bir kişinin düştüğü bir temellük kaydı mevcuttu.³⁰ Bu kişi de Sirâcuddîn el-Halebî'nin oğlu 'Abdurrahmân olmalıydı. Taşköprizâde Sultan 2. Bayezid dönemi alimleri kapsamında onun hal tercümesine yer vermiş ve Halebîzâde olarak zikretmişti.³¹ İlgili kitapları vakfeden kişinin bu kişi olması ihtimal dahilindeydi. Fakat böyle bir vakıf gerçekleşmiş olsaydı, Hacıhasanzâde'nin bunlara Sultan Mehmed Han'ın vakfiyesine eskiden ilhak edilen kitapları sıraladığı listede yer vermesi

²⁷ *Fatih Kütüphanesi Defteri*, Süleymaniye Yazma Eser Ktp.-Yazma Bağışlar, no.244, v.30b.

²⁸ *Defter-i Atik Sultan Mahmud-ı Evvel*, Süleymaniye Yazma Eser Ktp.-Yazma Bağışlar, no.242; v. 123a; Ev.d...no.45208, 85.

²⁹ Muhyiddin en-Nevevî, *Muhtaşaru'l-İrşâd*, Süleymaniye Yazma Eser Ktp.-Fatih 669, v.1a.

³⁰ Kütübdin er-Râzî, *Şerhu Muşkilâti'l-Keşşâf*, Süleymaniye Yazma Eser Ktp.-Fatih 602, v.1a.

³¹ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâ'i'd-Devleti'l-Osmâniyye*, haz. Muhammed Hekimoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 514.

gerekirdi. Ancak Halebîzâde'nin vakfettiği 333 kitabı, en son da ve müstakil olarak zikretmişti. Bu durumda buradaki vakıf olarak ismi geçen Halebîzâde'nin Sirâcuddîn el-Halebî'nin torunu ve Halebîzâde 'Abdurrahmân'ın oğlu olabileceğini göz ardı etmemek gerekti. Nitekim Taşkoprîzâde'nin Sultan 1. Süleyman dönemi alimleri arasında zikrettiği Muhammed İbnu'l-Halebî, dedesi Sirâcuddîn el-Halebî ile aynı adı taşıyan bir isimdi. Daha da önemli olanı onun, ne kadar kitabı varsa hepsini Semân Medreseleri'ndeki müderrislere vakfettiğinin belirtilmiş olmasıydı.³² Bir *eş-Şekâ'ik* nüshasında Sirâcuddîn el-Halebî'nin hal tercümesinin kenarına Luţfibezyâde tarafından düşülen bir notta, evlatlarından birinin Sirâcuddîn el-Halebî'nin çok sayıda kitabını Sultan Mehmed Han'ın vakfettiği kitaplar arasına kattığı ifade edilmekteydi.³³

III

1155/1742 tarihli sayımdaki bilgiler, asıl nüshanın ne zaman kütüphaneden çıktığı, aynı şekilde ikame nüshanın ne zaman kütüphaneye dahil edildiği sorusu bağlamında net bir cevap ortaya koyabilmek için yeterli değildi. Nüshanın hattının riğ'a olduğunun belirtilmesi belki önemsenebilirdi. Çünkü bu bilgi, Hacıhasanzâde'ye ait önceki tasvirde hoş bir nesih hat olarak karşılık bulmuştu. Üstelik Necmuddîn Ahmed b. 'Alemuddîn İbrâhîm el-'Abbâsî'nin istinsah ettiği başka bir eserde görülen hat, bu tasviri teyit etmekteydi. Bununla birlikte hâfız-ı kütüb notunun bulunduğu nüsha, hem riğ'a hem de nesih yazıyı andırmaktaydı. Ayrıca satır sayısının 33 olarak zikredilmiş olması da bir başka sorundu. Zira 280 yapraktan oluşan ikame nüshanın satır sayısı 43 idi. Burada 1155/1742 tarihli sayımda satır sayısının 43 yerine yanlışlıkla 33 yazılmış olabileceği, sonraki tarihli iki defterde de bu bilginin nüshaya bakılmaksızın tekrar edilmiş olabileceği de elbette ihtimal dahilindeydi. Ancak yine de asıl nüsha tespit edilemediği sürece 1155/1742 tarihli sayımdaki kısa tasvirin hangi nüsha merkeze alınarak yapıldığı netleştirilemeyecekti. Bu nedenle de asıl nüshanın kütüphaneden ne zaman çıkmış olabileceği sorusu da yanıtız kalacaktı.

Peki, asıl nüsha tespit edilebilir miydi? Hacıhasanzâde'nin tasviri olmasa belki de çok zordu. Onun tasviri sayesinde ne aradığım belli idi. Öyle ki metin başlangıcında altın, lacivert ve başka renklerin bulunduğu bir serlevha, üzerinde de nesih hat ve üstübeçle yazılmış bir besmele olacaktı. Zahriye

³² Taşkoprîzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 738.

³³ Taşkoprîzâde, *eş-Şekâ'îku'n-Nu'mâniyye*, Süleymaniye Yazma Eser Ktp.-Hasan Hüsnü Paşa, no.835M, v.53b.

sayfasında da bir serlevha, burada “Kitābu’l-*Ḳāmūsu’l-Muḥīṭ* ve’l-*Ḳābūsu’l-Vasīṭ* fi’l-Luġa Mu’ellifuhu” yazacak, bunun altında da el-el-Firūzābādī’nin genişçe hal tercümesi yer alacaktı. Daha da önemlisi Necmuddīn Aḥmed b. ‘Alemuddīn İbrāhīm el-‘Abbāsī isminde bir kişi tarafından istinsah edilmiş olacak ve toplamda 468 yapraktan oluşacaktı. Bu betimlemelerin her birini merkeze alarak Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yazma Eserler Veritabanı üzerinden kaybolmuş asıl nüshayı aradım; ancak bir netice elde edemedim. Bu kez yine aynı veritabanı üzerinde görselleri paylaşılan tüm *el-Ḳāmūsu’l-Muḥīṭ* nüshalarını gözden geçirdim. Hacıhasanzāde’nin tasvirinden bazı unsurları taşıyan nüshalara tesadüf ettiysem de tasvirin tamamıyla örtüşen bir nüsha bulamadım.

Yaptığım tetkikin son noktaya ulaştığını ve elimdekilerle yetinmem gerektiğini düşünürken aklıma Hacıhasanzāde’nin tasvirinde zikri geçen müstensihin ismini internet sitelerinde taramak geldi. Akademik literatürde Necmuddīn Aḥmed b. ‘Alemuddīn İbrāhīm el-‘Abbāsī isimli müstensih veya yazdığı başka nüshalar karşılık bulmuş olabilirdi. Müstensihin künye bilgilerini İngilizce transkribe ederek yaptığım bir taramada oldukça şaşırtıcı bir sonuçla karşılaştım. Michigan Üniversitesi Kütüphanesi’nin online kataloğunda aradığım isim tarafından istinsah edilmiş bir *el-Ḳāmūsu’l-Muḥīṭ* nüshası söz konusuydu. Nüsha British Museum’dan gelmişti ve Horace Rackham’ın karşıladığı bir finansmanla temin edilmişti. Katalog kaydında nüshaya dair verilen bilgilerde en dikkat çekici olan husus, kataloglama yapanların nüshanın sonunda yer alan bir ifadeyi “... درثیوز الشمس سکز ورق کتبه ... بن الحاج حسین الفقیر محمد بن جقر [؟]” şeklinde okumuş olmalarıydı. Buradaki 468 ayrıntısı, hemen dikkatimi çekti; ama bundan daha dikkat çekici olanı yaprak sayısını yazan kişiydi. Muḥammed b. Caḡr (?) b. el-Ḥāc Ḥuseyn olarak okudukları kişi, gerçekte Hacıhasanzāde Muḥammed b. Ḥıdır olabilir miydi?

Michigan Üniversitesi’ndeki nüshayı mutlaka gözden geçirmem gerekiyordu; nüshanın basit bir üyelik ile online erişime açık olduğunu fark ettiğimde yaşadığım heyecanı anlatamam. Tek tek yapraklarını incelemeye başladım. Cildi siyahtı ve hem ön hem de arka cilt kapağında altın bezemeli bir şemse figürü mevcuttu; ön cilt kapağının arka yüzünde British Museum’dan geldiğine ilişkin bir etiket yer almaktaydı. Nüshanın en başında açık renk bir kağıt üzerine *el-Ḳāmūsu’l-Muḥīṭ*’in dibacesinin şerhi mahiyetinde bir metin söz konusuydu. Numaralandırma yazma eserlerdeki usule göre, yani yaprak esas alınarak yapılmamıştı. Aksine matbu kitaplardakine benzer şekilde her yaprağın ön ve arka yüzleri ayrı ayrı

numaralandırılmıştı. Buna göre baştaki metin 16 sayfadan (=8 yaprak) oluşmaktaydı ve ‘Alī b. Muḥammed isminde bir kişi tarafından 1166 Safer’inde (1752-1753) istinsah edilmişti. Michigan Üniversitesi’nin online kataloğunda bu metnin müellifi ‘İsā b. ‘Abdirrahīm olarak tespit edilmişti. Metnin hemen devamında el-Firūzābādī’nin 4 sayfalık (=2 yaprak) hal tercümesi sunulmuştu ki bu da bir önceki metnin müstensihisi eliyle aynı tarihte yazılmıştı. Sayfa tabanlı numaralandırmada 23. sayfadan itibaren kağıt rengi değişmekteydi. Daha koyu renk ve eski bir kağıt söz konusuydu. Zahriyenin olduğu 25. sayfa ile metin başlangıcının yer aldığı 26. sayfayı görmek oldukça şaşırtıcı, ancak bir o kadar da mutluluk vericiydi. Çünkü Hacıhasanzāde’nin yaptığı fiziksel tasvire birebir uyuyordu. Zahriye sayfasında altta tuğraya benzer bir figürün okunamayacak şekilde silinmiş olduğu, benzer şekilde zahriyedeki levhanın hemen üstünde yer alan bir ifadenin de kırmızı mürekkeple üstünün tümüyle kapatıldığı görülmekteydi. Üstü kırmızı mürekkeple kapatılmış ifadenin bir kısmı “...zāde Mevlānādur...” şeklinde okunabilmekteydi. Bunun üstünde de 1313 sayısının açık okunduğu bir sayısal not söz konusuydu. Zahriyede kitabın başlığının sunulduğu levhanın altında, tıpkı Hacıhasanzāde’nin tasvir ettiği gibi sayfa altına kadar uzanacak şekilde müellifin biyografisine dair aktarımlara bulunulmuştu. Yanda biyografideki bazı hususların açıklaması sadedinde biri Burhānuddīn el-Ḥalebī’den diğeri de İbn Ḥacer’den olmak üzere iki açıklama notuna yer verilmişti. Zahriyede dikkat çeken en önemli ayrıntılardan biri de “Kāmūsu’l-Muḥīṭ. Vakfu es-Seyyid el-Ḥāc ‘Abdullah el-Muftī bi-Kutubhāneti’l-Ma‘mūre bi-Erzincān” şeklindeki kayıt idi. Nüshanın sayfa temelli numaralandırmada 953. sayfasında yer alan istinsah kaydı da dikkat çekiciydi ve şu şekildeydi:

Yazımın tamamlanması 934 yılının aylarından olan Zilkade ayında, 18. gün olan Salı (22 Haziran 1532) gününde öğle ve ikindi arasında, aczini ve kusurunu itiraf etmekten geri durmayan ve Kadir olan Rabb’inin affını uman, Rabbi onu unutursa hiçbir lütuf umudu olmayan aciz, zelil ve muhtaç kul Necmuddīn olarak bilinen Aḥmed b. İbrāhīm ‘Alemuddīn el-‘Abbāsī eliyle gerçekleşti.³⁴

Müstensihin künyesinin, tıpkı Hacıhasanzāde’nin defterde kaydettiği üzere “Aḥmed el-med’ū bi-Necmuddīn b. İbrāhīm ‘Alemuddīn el-‘Abbāsī” olarak kayıtlı olması, onun fiziksel tasvirde bulunurken ne kadar ana metne sadık kaldığını göstermesi bakımından dikkat çekiciydi. Ancak belki de en

³⁴ el-Firūzābādī, *el-Kāmūsu’l-Muḥīṭ*, Michigan Üniversitesi, Özel Koleksiyonlar Araştırma Merkezi (Special Collections Research Center), Isl. Ms. 123, 953.

büyük sürpriz, 955. sayfanın en alt kısmında yer alan bir nottu. Notun başlangıç kısmı silinmişti ancak yine de “Vakf-ı Halebîzâde” olarak okunabilmekteydi. Devamında ise “dört yüz altmış sekiz varak, ketebehe el-fakîr Muhammed b. Hıdır b. el-Hâc Hasen” denilmişti. Bu kişi, hiç kuşkusuz Hacıhasanzâde idi. Deftere not ettiği yaprak sayısını nüsha üzerine not etmişti. Nitekim Halebîzâde’nin vakfı olan ve halen Fatih koleksiyonu içerisinde yer alan yazma eserlerde de Hacıhasanzâde’nin aynı şekilde notları mevcuttu.³⁵

Mesele vuzuha kavuşmuş, hâfız-ı kütüb notundaki muamma da belli ölçüde çözülmüştü. Ancak Halebîzâde’nin gerçekte vakfettiği asıl nüshanın ne zaman kaybolduğu, yerine hâfız-ı kütüb notunun yer aldığı 280 yapraklık nüshanın ne zaman ikame edildiği hala belirsizliğini korumaktaydı. Michigan Üniversitesi’nde yer alan asıl nüsha üzerindeki bazı ayrıntılar bu hususta kısmi de olsa bir öngörüle bulunmaya imkan tanımaktaydı. Nüshanın Fatih Vakfı’ndan çıktıktan sonra ne türden bir dolaşıma tabi olduğuna dair eldeki tek veri, zahriye sayfasında yer alan Muftî Seyyid ‘Abdullah adına oluşturulmuş vakıf kaydı idi. Kayda göre kitap, Erzincan’daki kütüphane-i mamureye vakfedilmişti. Bu şahıs kimdi? Bu yönde yaptığım araştırmalardan yeterince tatmin edici bir netice elde edebildiğimi söyleyemem; ancak Ali Kemali Bey, Erzincan tarihini konu edinen kitabında Erzincan’ın meşhurları bölümü altında “Müftî Abdullah Efendi” şeklinde başlıklandığı bir isimden söz etmekteydi. Ali Kemali, bu şahsın zengin bir kütüphanesi olduğunu, el yazısı kitaplarını istila sırasında Rusların alıp götürdüklerini, kalan kitapların ise Gazi Paşa Mektebi dahilindeki Umumi Kütüphane’ye nakledildiğini belirtmişti.³⁶

Ali Kemali Bey’in Müftî Abdullah Efendi’nin ne zaman vefat ettiği hakkında herhangi bir bilgi paylaşmamış olması üzücüydü, bununla birlikte onun önemli kitapları haiz bir kütüphanesi olduğundan ve bunlardan el yazma olanlarının Ruslar’ın Erzincan’ı işgali sırasında götürüldüklerinden söz etmiş olması oldukça dikkat çekiciydi. Çünkü Halebîzâde’nin vakfı olan asıl *el-Kâmûsü’l-Muhtâ* nüshasının yer aldığı alt koleksiyonun adı Tiflis Koleksiyonu idi. Tiflis Koleksiyonu, Michigan Üniversitesi’nde Özel Koleksiyonlar Araştırma Merkezi’ndeki beş özel koleksiyondan biriydi ve

³⁵ er-Râzî, *Şerhu Muşkilâti’l-Keşşâf*, Fatih, no. 602, v.262b; Sa’duddin et-Teftâzânî, *Hâşiye ‘alâ’l-Keşşâf*, Süleymaniye Yazma Eser Ktp.-Fatih, no.585, v.1a; Şadru’s-Şerî’a el-Mahbûbî, *et-Tavdîh*, Süleymaniye Yazma Eser Ktp.-Fatih, no.1271, v.1a.

³⁶ Ali Kemali Bey, *Erzincan: Tarihi Coğrafi, İçtimai, Etnoğrafi, İdarî, İhsai Tetkikat Tecrübesi* (Byy.: Resimli Ay Matbaası, 1932), 254.

1924 yılında Francis W. Kelsey (1858-1927) aracılığıyla toplu olarak Michigan Üniversitesi'ne kazandırılmıştı. Aslında koleksiyon ilkin British Museum'a intikal etmişti; buranın yetkilileri koleksiyon içerisinde yer alan eserlerin kendi koleksiyonlarındaki eserlerle mükerrer olduğunu belirterek koleksiyonu Michigan Üniversitesi'nin aracısı konumundaki Kelsey'e teklif etmişler, hatta bunun için de biraz aceleci davranmışlardı. Bu nedenle de koleksiyonun Michigan Üniversitesi yetkililerince dikkatli bir şekilde incelenebilmesi için yeterli vakit olmamış, koleksiyon Horace Rackham'ın finansmanı ile apar topar Michigan Üniversitesi'ne kazandırılmıştı.³⁷

Michigan Üniversitesi'ndeki Tiflis Koleksiyonu'nda başka hangi eserlerin mevcut olduğu, Erzincan'dan götürülmüş kitapların, hususene de Müfti Abdullah Efendi'nin kitaplarının burada bulunup bulunmadığı ilave araştırma gerektiren hususlardı. Benzer şekilde kitapların Erzincan'dan Tiflis'e nasıl götürüldüğü ve buradan British Museum'a nasıl intikal ettiği de ilave bir tetkiki gerektirmekteydi. Ancak *el-Ķāmūsu'l-Muĥīṭ* nüshasının Rusların Erzincan'ı işgali sırasında veya buradan çekilirlerken götürüldüğü açık gibiydi. Nitekim nüshanın 57. sayfasında yer alan bir dilekçe bunu kısmen teyit etmekteydi. 2 Haziran 332 tarihinde İaşe Memuru Şükri tarafından Yüzbaşı Reşid Efendi'ye hitaben yazılmış olan dilekçede "Mayıs mâhi zarfında kâbil-i devr olan bâlâda görüşüldüğü üzere yetmiş iki kuruş yirmi beş paranın irsâli mütemennâdır." denilmekteydi.³⁸ Dilekçenin üst kısmında ise bazı kelimeler yazılıydı. Bunlar sırasıyla bölük, yemek iaşesi, ekmek iaşesi ve gün şeklindeydi ve her birinin altına sayılar not edilmişti. Bunların altında ise yevmiye = 615 ifadesi mevcuttu. Dilekçenin tarihi büyük ihtimalle Rumi takvimdi ve miladi olarak 15 Haziran 1916'ya denk gelmekteydi. Bu tarih, Ruslar'ın Erzincan'ı fiilî olarak işgallerinden kısa bir süre öncesine denk gelmekteydi. 25 Temmuz 1916 yılında başlayan işgal 1918 Şubat'ına kadar yaklaşık on yedi ay sürmüş, yerel Ermeni unsurlar da Ruslar lehine kol gücü işlevi görmüştü.³⁹

Hala belirsiz olan husus, *el-Ķāmūsu'l-Muĥīṭ* nüshasının Fatih Vakfiyesi'nden ne zaman çıkmış olabileceğiydi. Nüshanın üzerinde üstü kırmızı mürekkeple kapatılmış ancak bir kısmı "...zâde Mevlânâdur..." şeklinde okunabilen bir ifadeye ve bunun üstünde yer alan 1313 sayısına tekrardan dönmekte fayda vardı. Bu ifade, Halebîzâde tarafından vakfedilmiş

³⁷ <https://guides.lib.umich.edu/islamicmss/about> (Erişim: 10.11.2024).

³⁸ Dilekçenin çözümünde katkı sunan Eyüp Öztürk'e teşekkür ederim.

³⁹ Haluk Selvi, *Milli Mücadele Döneminde Erzincan* (Ankara: TÜBA, 2024), 250-252.

olan ve halen Fatih Koleksiyonu'nda yer alan eserlerde sıklıkla karşılaşılmaması muhtemel bir tenbîh notu olmalıydı. Vakfeden kişinin, dedesiyle aynı ismi taşıyor olması nedeniyle karışıklık olmaması için eserlerin genellikle zahriye sayfalarına "Vağf-ı merhûm Halebîzâde Mevlânâdur, leyse Muğammed Halebî'dür. Vesselâm,"⁴⁰ "Vağf-ı merhûm Halebîzâde Mevlânâdur, leyse Muğammed"⁴¹ şeklinde notlar düşülmüştü. Bu açıdan bakıldığında *el-Kâmûsu'l-Muğît* nüshasında üstü kırmızı mürekkeple kapatılmış ifade de muhtemelen "Vağf-ı Halebîzâde Mevlânâdur, leyse Muğammed" olmalıydı. Bunun üzerinde yer alan 1313 sayısı ise Halebîzâde'nin vakfiyesi kapsamındaki pek çok eserde yer alan bir kayıttı. Dahası Fatih Koleksiyonu'nda başkalarının yapılmış bazı vakıflarda da bu sayıya tesadüf edilmekteydi.⁴² Bunun, ilgili koleksiyonda gerçekleştirilmiş bir kitap sayımı çerçevesinde bir kütüphaneci tarafından düşülmüş bir tarih kaydı olması ihtimal dahilindeydi. 2 Kanun-ı Sani 1309 (14 Ocak 1894) tarihinde Maârif Nezâretinden Evkâf-ı Hümâyun'a gönderilen bir yazı, bu sayımın motivasyonuna belki ışık tutabilirdi. Yazıda Fatih Kütüphanesi'ndeki eski kitapların hâfız-ı kütübler tarafından okunmak üzere meraklısına verildiği, zamanla da bunların ya çalınma ya da zayi olma nedeniyle kaybolduğuna yönelik dedikoduların söz konusu olduğu, bu türden sözlere mahal verilmemesi için bir teftiş ve muayene yapılması gerektiği belirtilmişti. Buna yönelik cevapta, yapılan teftişte yalnızca iki kıta matbu kitabın kütüphanede mevcut olmadığı belirtilmiş ve bu türden iddiaların asılsız olduğu dile getirilmişti.⁴³ Acaba vakfiyedeki eserler üzerinde yer alan 1313 (1897-1898) tarihi, buna benzer ve kapsamlı bir kitap sayımının neticesinde düşülmüş notlar olabilir miydi? Böyle olduğu varsayıldığında, bu tarihin *el-Kâmûsu'l-Muğît* nüshasında da yer alıyor olması ilave bir anlam ifade etmekteydi. Bu durumda, Halebîzâde'nin vakfettiği ve Hacıhasanzâde'nin tasvir ettiği nüshanın 1313 (1897-1898) tarihinde hala Fatih Kütüphanesi'nde yer alıyor olduğunu, ancak bu tarihten sonraki bir süreçte buradan çıktığını düşünmek mümkündü. Üstelik bu ihtimal, 1155/1742 tarihli sayımda satır sayısının 33 olduğu yönündeki bilgiyi de daha anlamlı hale getirmekteydi. Çünkü asıl

⁴⁰ er-Râzî, *Şerhu Muşkilâti'l-Keşşâf*, Fatih, no.602, v.262b.

⁴¹ en-Nevevî, *Muğtaşaru'l-İrsâd*, Fatih, no.669, v.1a.

⁴² 1313 tarihinin kütüphanede daha çok erken dönemdeki vakıf eserlerde yer alıyor olması dikkat çekicidir. Zira kütüphanede yer alan dört *Rabî'u'l-Ebrâr* nüshasından sadece 'Alâ'iyeli Muhyiddin'in vakfettiği nüshada 1313 tarihi mevcuttur. Bkz. Cârullâh ez-Zemağşeri, *Rabî'u'l-Ebrâr*, Süleymaniye Yazma Eser Ktp.-Fatih, no.3896, v.1a. Ancak yine de bütün koleksiyonu merkeze alan bir çalışma yürütülmediği sürece, temkinli davranmak elzemdir.

⁴³ MF. MKT., no. 192-104.

nüşhanın başlangıç sayfası besmele satırıyla birlikte 33 satırdan, sonraki sayfaları ise 35 satırdan oluşmaktaydı.

Sonuç

Bu yazı boyunca gerçekleştirdiğim tetkik, pek çok şeyi fark etmeme vesile oldu. Elde ettiğim cevaplar kadar yanıtlanması ve tetkik edilmesi gereken çok sayıda yeni sorun ortaya çıktı. Bunların belki de en önemlisi, Fatih Koleksiyonu'nda yer alan yazma eserlerin Hacıhasanzâde'nin oluşturduğu defter esas alınarak incelemeye tabi tutulmasıydı. Çünkü Halebizâde'nin vakfettiği kitaplar listesinde tasvir edilen kitapların bir kısmı ya tasvir edildikleri şekliyle ya da hiçbir şekilde,⁴⁴ halihazırda ilgili kütüphanede yer almamaktaydı. Diğer bir husus, hâfız-ı kütüblerin evrak sayımı ya da kütüphane sayımı çerçevesinde nüshalar üzerine düştükleri notların süreç merkezli incelenmesi, bunlar arasında çapraz sorgulamaların yapılmasıydı. Çünkü kayıp nüshaların hesabının sorulma ihtimali, hâfız-ı kütübleri, oluşan boşluğu başka nüshalar ile ve ustaca doldurmaya sevk etmiş olabilirdi. Bir diğer husus, Rus İşgali sırasında Erzincan, Erzurum, Bayburt, Gümüşhane gibi şehirlerden tahmin ettiğimizin de ötesinde kitabın götürülmüş olabileceğiydi. Batı'daki çok sayıda koleksiyonda, üzerindeki kayıtlar merkeze alınmak suretiyle bu kitapların izinin sürülmesi anlamlı sonuçlar verebilirdi. Ve nihayet son husus, tarih söz konusu olduğunda hiçbir şeyin küçük veya önemsiz olarak değerlendirilemeyeceğiydi. En sıradan olduğu varsayılan hususların bile gerisinde tahmin edilemeyecek ölçüde büyük hikayeler yatabilmekteydi. Yapılması gereken sadece dikkat kesilmek, cılız da olsa duyumsanan seslere kulak vermektir; çünkü bir sesin cılızlığı, gerçekten cılız olmasından ziyade sesin geldiği yere bizim uzak oluşumuzdan kaynaklanıyor olabilirdi.

KAYNAKÇA

Ali Kemali Bey, *Erzincan: Tarihî Coğrafî, İçtimaî, Etnoğrafî, İdarî, İhsâî Tetkikat Tecrübesi*. Byy.: Resimli Ay Matbaası, 1932.

el-Begâvî, Muhyî's-Sunne. *Meşâbihu's-Sunne*, Süleymaniye Yazma Eser Ktp.-Fatih, no. 1186.

Defter-i Atik Sultan Mahmud-ı Evvel, Süleymaniye Yazma Eser Ktp.-Yazma Bağışlar, no. 242.

Durmuş, İsmail. "Sözlük." *DİA*, 37:398-400.

⁴⁴ Örneğin Hacıhasanzâde'nin hazırladığı defterde Halebizâde'nin de bir ez-Zemaşşerî'nin *Rabî'u'l-Ebrâr*'ından bir nüsha vakfettiği görülmekteyse de kütüphanede buna karşılık gelebilecek bir nüsha yer almamaktadır.

- Erünsal, İsmail E.. *Orta Çağ İslâm Dünyasında Kitap ve Kütüphanâne*. İstanbul: Timaş, 2018.
- Erünsal, İsmail E.. *Türk Kütüphaneleri Tarihi II: Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*. Ankara: AKM Yayınları, 1991.
- Fatih Kütüphanesi Defteri*, Süleymaniye Yazma Eser Ktp.-Yazma Bağışlar, no.244.
- el-Fîrüzâbâdî, Mecdüddîn. *el-Ķâmûsu'l-Muĥîṭ*. Süleymaniye Yazma Eser Ktp.-Fatih, no. 5225.
- el-Fîrüzâbâdî, *el-Ķâmûsu'l-Muĥîṭ*, Michigan Üniversitesi, Özel Koleksiyonlar Araştırma Merkezi (Special Collections Research Center), Isl. Ms. 123, 953.
- Hoca Saadetin Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, haz. İsmet Parmaksızoğlu. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999.
- İbn Sînâ, *eş-Şifâ*?. Süleymaniye Yazma Eser Ktp.-Damad İbrahim, no. 822.
- İnbaşı, Mehmet ve Tahsin Hazırbulan. "Ebü'l-Feth Sultan Mehmed'in Sahn-ı Semân Medreseleri Kütüphanesine Yapılan Kitap Vakıfları." *Uluslararası Fatih Sultan Mehmed Dönemi Osmanlı Dünyası Sempozyumu (İdeoloji - Diplomasi - Savaş - Fetih) Bildiriler Kitabı*, ed. Abdülkadir Özcan, içinde 103-143. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2021.
- Kılıç, Hulusi. "Tâcu'l-Luga." *DİA*, 39:356-57.
- Kılıç, Hulusi. "el-Ķâmûsü'l-Muĥîṭ." *DİA*, 24:287.
- el-Ķırîmî, Şerafuddîn b. Kemâl. *Şerĥu'l-Menâri'l-Envâr*. Süleymaniye Yazma Eser Ktp.-Fatih, no. 1422.
- el-Kirmânî, Şemsuddîn. *el-Kevâkibu'd-Derâri*, Köprülü Yazma Eser Ktp.-Fazıl Ahmed Paşa, no. 326.
- el-Maĥbûbî, Şadru's-Şerî'a. *et-Tavḍîĥ*, Süleymaniye Yazma Eser Ktp.-Fatih, no. 1271.
- en-Nevevî, Muĥyiddîn. *Muĥtaşaru'l-İrşâd*, Süleymaniye Yazma Eser Ktp.-Fatih 669.
- er-Râzî, Kuṭbuddîn. *Şerĥu Muşkilâti'l-Keşşâf*, Süleymaniye Yazma Eser Ktp.-Fatih 602.
- Selvi, Haluk. *Milli Mücadele Döneminde Erzincan* (Ankara: TÜBA, 2024), 250-252.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, haz. Muhammet Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye*, Süleymaniye Yazma Eser Ktp.-Hasan Hüsnü Paşa, no. 835M.
- et-Teftâzânî, Sa'duddîn. *el-Muṭavvel*. Süleymaniye Yazma Eser Ktp.-Mahmud Paşa, no. 343.
- et-Teftâzânî, Sa'duddîn. *Ĥâşiye 'alâ'l-Keşşâf*, Süleymaniye Yazma Eser Ktp.-Fatih, no. 585.
- ez-Zemaşşerî, Cârullâh. *Rabî'u'l-Ebrâr*, Süleymaniye Yazma Eser Ktp.-Fatih, no. 3896.
- <https://guides.lib.umich.edu/islamicmss/about> (Erişim: 10.11.2024).



A Beginning without End: An Aristotelian Defence of the Kalam*

HAYYAN SHEIKH

Bağımsız Araştırmacı

Independent Scholar

hayyansheikh70@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3608-5141>

Abstract

In recent times, William Lane Craig's version of the Kalam Cosmological Argument has become one of the most, if not the most popular arguments for the existence of God. Consequently, it has also invited extensive criticism. One of the key modern objections to the Kalam has been made by Alex Malpass and Wes Morriston, who argue that on Aristotle's definition of an actual infinite, the beginningless past is not an actual infinite, whereas, if one were to accept William Lane Craig's definition of actual and potential infinities as well as his temporal ontology, then both the future and the past are either actually or potentially infinite, which is an undesirable consequence for Craig. In this paper I argue that one can argue for the finitude of the past even on Aristotle's definition of an actual infinite.

Keywords: Kalam Cosmological Argument, Actual Infinite, Potential Infinite, Aristotle.

Sonu Olmayan Bir Başlangıç: Kelam'ın Aristotelesçi Savunusu

Öz

Son yıllarda, William Lane Craig'in geliştirdiği Kelam Kozmolojik Argümanı, Tanrı'nın varlığını savunan en popüler argümanlardan biri haline gelmiştir. Bu durum, aynı zamanda yoğun eleştirileri de beraberinde getirmiştir. Kelam Kozmolojik Argümanı'na yöneltilen modern itirazlardan biri Alex Malpass ve Wes Morriston tarafından ortaya konulmuştur. Bu eleştiride, Aristoteles'in "bilfiil sonsuz" tanımına göre, başlangıcı olmayan bir geçmişin bilfiil bir sonsuz olmadığı, ancak William Lane Craig'in bilfiil ve bilkuvvve sonsuz kavramları ile onun zaman ontolojisi kabul edildiğinde, hem geçmiş hem de gelecek ikisi birden ya bilfiil ya da bilkuvvve olarak sonsuz olmaktadır. Bu ise Craig için istenmeyen bir sonuçtur. Bu çalışmada Aristoteles'in bilfiil sonsuz tanımı üzerinden bile geçmişin sonlu olduğu yönünde bir savunma yapılabileceğini öne sürüyorum.

Anahtar Kelimeler: Kelam Kozmolojik Argümanı, Bilfiil Sonsuz, Bilkuvvve Sonsuz, Aristoteles.

Introduction

Scholarly work in an academic discipline like Natural Theology was never known to be everyone's favourite pass-time. However, with the advent of the internet, and the curiosity of the general public surrounding the God question, it has gained at least some significant amount of popularity. Add to that the popularity of arguably the most famous Christian Apologist, William Lane Craig, and what results is a poster boy argument for the existence of God. This argument, called The Kalam Cosmological Argument, is by no means new. First Cause arguments of its kind have been discussed since ages. The catch however is that human knowledge has progressed a lot since the early days of the Kalam. Advances in the Natural Sciences but particularly in Mathematics (such as Set Theory) have allowed it to once again bask in the glory of relevance. As a result of its new-found fame, the Kalam has also encountered some novel objections. One such objection is the objection most recently stated by Alex Malpass and Wes Morriston. They argue, in essence, that the past and the future are symmetrical. Thus, if one wishes to argue for a first cause based on the finitude of the past whilst holding to an infinite future, they must provide some symmetry breaker. In this paper I argue that such a symmetry breaker is not required, rather even if the infinite past and the infinite future are both considered to be similar kinds of infinities (namely potential infinities), that's all one requires to derive a scenario famously considered to be absurd. I first explain the issue in more detail, then I state my argument and defend its premises. Further I explain the difference between mine and a similar argument and why I think Malpass and Morriston's objection to that argument is unsuccessful. I then briefly discuss my argument's implications for another existing response to their objection and end with some concluding remarks.

Actual and Potential Infinite

The Kalam cosmological argument as made by William Lane Craig¹ takes the following form...

- a) Whatever begins to exist has a cause.
- b) The universe began to exist.

* I would like to thank Dr. Mohammad Saleh Zarepour for engaging with an uncooked version of this argument in an email exchange. I would also like to thank my friend and colleague Mr. Mirza Wajid Ahmed Begg for his constant support.

¹ William Lane Craig, *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*, 3rd ed. (Wheaton, IL: Crossway Books, 2008), 111.

c) Therefore, the universe has a cause.

One of the arguments given in defence of the second premise is the impossibility of an *actual infinite*. Craig's definition of an actual infinite allows him to assert that an infinite past would be an actual infinite, and since he argues that actual infinities are impossible, so too an infinite past is impossible, thereby supporting premise (b). When questioned about his belief in an infinite future, he responds by saying the future is what he understands to be a *potential infinite*.

Craig defines actual and potential infinities the following way...

"An actual infinite is a collection of definite and discrete members whose number is greater than any natural number 0, 1, 2, 3... This sort of infinity is used in set theory to designate sets that have an infinite number of members, such as {0, 1, 2, 3...}. The symbol for this kind of infinity is the Hebrew letter aleph: \aleph . The number of members in the set of natural numbers is \aleph_0 . By contrast, a potential infinite is a collection that is increasing toward infinity as a limit but never gets there. The symbol for this kind of infinity is the lemniscate: ∞ ."²

His definition is significantly different from how Aristotle defines actual and potential infinities. Aristotle's definitions are as follows...

"The infinite series in potentiality: The series is not actually ever completed. What makes the series infinite is simply the fact that a next step in the series is always possible.

The infinite series in actuality: We conceive of the series as completed."³

This difference has inspired philosophers such as Alex Malpass and Wes Morriston⁴ to raise the objection that even on the presentist ontology of time, Craig's understanding of what actual infinities entails that the future is actually infinite. In their own words...

"As far as the actual infinite is concerned, a beginningless series of past events and an endless series of future ones are in the same boat. We think (and we expect most friends of the Kalam argument to agree) that an endless series of events, each of which will occur, is at least metaphysically possible.

² Craig, *Reasonable Faith*, 116.

³ Henry Mendell, "Aristotle and Mathematics," in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), ed. Edward N. Zalta, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/aristotle-mathematics/supplement3.html/>.

⁴ Alex Malpass and Wes Morriston, "Endless and Infinite," *The Philosophical Quarterly* 70, no. 281 (2020). <https://doi.org/10.1093/pq/pqaa005>.

But then an actual infinity of events occurring one-after-another is plainly possible, in which case the possibility of a beginningless series of past events should not be rejected merely on the ground that it would be an actual infinite.”⁵

However, if Craig were to accept Aristotle’s definition of actual and potential infinities, then that would render both the past and the future as potentially infinite thereby preventing him from proving a finite past. Malpass and Morrision’s objection thus attempts to point out that the past and future are symmetrical.

I will not comment on whether Craig’s rebuttal of the same is successful. I will instead further argue that on presentism, one can argue for a finite past using Aristotle’s definition of an Actual infinite, as long as creation ex-nihilo is possible.

Finitude of the past

To Craig an infinite past (under his own definition) is an actual infinite and hence impossible.

However, we can formulate a more modest argument for the finitude of the past using Aristotle’s definition of an Actual Infinite in the following way...

- i. Hilbert’s hotel is impossible. (assumption)
- ii. If creation ex-nihilo is possible, then if a beginningless series of events is possible, then the actualisation of Hilbert’s hotel possible.
- iii. Creation ex-nihilo is possible.
- iv. A beginningless series of events in time is impossible. (from i, ii and iii)

We will now look at each premise and some objections, however this paper will not be arguing for the impossibility of Aristotle’s actual infinite, rather we will be assuming it, consequently also assuming premise (i).

What’s different?

The key difference between this argument for the finitude of the past and Craig’s argument is that this argument concludes an absurdity (namely Hilbert’s Hotel) regardless of whether the past is considered an actual or a

⁵Malpass and Morrision, "Endless and Infinite," 19.

potential infinite. It only requires that an actual infinite as understood by Aristotle is impossible.

Premise (ii)

Proponents of the Kalam use a version of the Hilbert's hotel where the infinite rooms exist all at the same time, thus satisfying the definition of an actual infinite as understood by Aristotle. Critics of the Kalam rightly remark that the infinite past does not satisfy that definition and therefore the impossibility/possibility of the Hilbert's hotel is immaterial to whether or not the past is finite.

However, Hilbert's hotel can easily be modified in the following way...

Consider the scenario where a hotel room is actualised for every day that passes. In a beginningless past, an infinite number of days have passed. While it is correct that on presentism the instantiated past is not actual anymore, however the hotel rooms would still be actual (unless they dematerialise for some reason). This scenario would therefore lead to the construction of Hilbert's hotel, i.e. the hotel with infinite rooms. Thus, we can argue for premise (ii)...

- 1.) If premise (iii) then it is possible that a hotel room can be actualised for each day that passes.
- 2.) If it is possible that the past is beginningless then it is possible that an infinite number of hotel rooms would be actualised.
- 3.) It is possible that the past is beginningless.
- 4.) Therefore, it is possible that an infinite number of rooms (Hilbert's hotel) can exist, if premise (iii) is true. (i.e. if creation ex nihilo is possible).
- 5.) Therefore, premise (ii) is true.

On Creation Ex Nihilo and Premise (iii)

What should we make of the possibility of creation ex-nihilo?

I do not intend this paper to be a paper on the existence of God although it certainly has implications relevant to that discussion. I instead intend this paper to be read by Theists and Atheists alike as a contribution to the discussion on the impossibility/possibility of a beginningless past, irrespective of one's take on the God question. Keeping that in mind, I recognize and consider the following possible takes on premise (iii)...

Those who think Premise (iii) is true

Many Philosophers reading this may already believe in the existence of God due to other arguments found in the literature. Such philosophers may already be motivated to think that creation ex-nihilo is possible, and hence can follow along with the rest of the argument.

On the other hand, many philosophers reading this are going to be non-theists who either deny or do not see any reason to accept the first premise of the Kalam. Such philosophers would also find themselves open to the possibility of creation ex-nihilo and can follow along with the rest of the argument.

Those who think Premise (iii) is false

Are there good reasons to think that creation ex-nihilo is impossible? One could either use the argument in this paper as a refutation of creation ex-nihilo instead of a refutation of a beginningless past, or one must give separate reasons to think that creation ex nihilo is impossible. On the other hand, there are potential ways to independently motivate the possibility of creation ex nihilo.

To think that creation ex-nihilo is impossible would be to assert that everything that begins to exist has a *material* and an *efficient cause*, as asserted by Felipe Leon⁶ in his attempt at critiquing classical theism. I will briefly examine this assertion. I will call it the material cause assertion (MCA)...

Firstly, the onus of justification would be on the one making such a mammoth assertion.

The traditional causal premise requires only that things which begin to exist have an efficient cause, they may or may not have a material cause.

Aristotle understands Efficient and Material cause the following way...

"The material cause or that which is given in reply to the question 'What is it made out of?' What is singled out in the answer need not be material objects such as bricks, stones, or planks.

⁶ Felipe Leon, "The Problem of Creation Ex Nihilo: A New Argument against Classical Theism," in *Ontology of Divinity*, ed. Mirosław Szatkowski (Berlin: De Gruyter, 2024), 291-304. <https://doi.org/10.1515/9783111332536-016>.

The efficient cause or that which is given in reply to the question: 'Where does change (or motion) come from?'. What is singled out in the answer is the whence of change (or motion)."⁷

An efficient cause can therefore simply be understood as the producer of the effect, whereas the material cause are the building blocks of the effect (if any).

This leads to the revelation that the traditional causal premise is more modest as it does not require the existence of two kinds of causes for everything which begins to exist but rather only one, and explains everything the MCA could possibly explain. The MCA requires for there to be a material as well as an efficient cause to achieve what the traditional causal premise achieves without needing to appeal to the existence of a material cause.

Therefore, the issue with adopting the MCA as opposed to being open to the possibility of creation ex-nihilo is simply that the latter option is more modest and hence more parsimonious.

There are other more restricted causal premises that have been developed but this is not the place to discuss them.

A proponent of the MCA might resort to sensory experience and assert that since everything which comes into being around us seems to have a material cause, therefore we should favour the MCA over the traditional causal premise.

One could however ask what about our conscious experiences themselves? The only reason to think that our conscious experiences themselves would have a material cause is if one already assumes some kind of reductive materialism as an ontology. While there are plenty of good arguments for the immateriality of the mind, they are beyond the scope of this paper. However, what is relevant is that to adopt the MCA one must go very far from being simply a neutral inquisitive observer of the discourse and hence further sacrifice parsimony. Thus, the MCA requires more metaphysical commitments than the traditional causal premise.

Moreover, if one were to modify the MCA to assert only that everything which comes into being has a material cause, not necessarily an efficient cause, in that case they face a different problem. When discussing something

⁷ Andrea Falcon, "Aristotle on Causality," in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), ed. Edward N. Zalta and Uri Nodelman, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/aristotle-causality/>.

which began to exist, by citing the material cause, they will have only answered the question “what is this effect made out of”, as opposed to the more important question of “what has produced this effect?” If the causal premise of the kalam is denied, then it becomes inexplicable why effects are not produced uncaused all the time, the addition of a material cause would only restrict the number of possible effects, it would however still be susceptible to this critique.

What then to think about Premise (iii)?

It is clear that the most modest and parsimonious view to adopt is to be open to the possibility of creation ex-nihilo. One could, as I mentioned earlier, treat the argument I presented to be an argument against creation ex-nihilo instead. However, the considerations I highlighted above should also be kept in mind. For example, if one thinks that denying creation ex-nihilo would result in some kind of reductive materialism, a position they are not comfortable accepting, then that would be a motivation to accept premise (iii).

The Flaw In Loke’s Version of a Similar Argument

A somewhat similar argument to mine has been made by Andrew Loke. He puts it as follows...

“Suppose this is how Hilbert’s Hotel is constructed: there exists a ‘hotel room builder’ who has been building hotel rooms at regular time intervals as long as time exists. Suppose there also exists a ‘customer generator’ which has been generating customers who checked in the hotel at regular time intervals as long as time exists. Suppose that the hotel rooms and the customers continue existing after they have been built and generated, respectively. Now if the actual world is one in which the universe is past eternal, then there would have been an actual infinite number of time intervals, and an actual infinite number of hotel rooms and customers occupying the rooms. In other words, if the actual world were one in which the universe is past-eternal, then there would be a world in which an actually infinite number of things have been actualized.”⁸

There is a crucial difference between my version and Loke’s version. Loke’s version suffers from a fatal flaw, namely that he misses that the scenario is only possible if creation ex nihilo is possible or if an actually

⁸ Andrew Loke, “No Heartbreak at Hilbert’s Hotel: A Reply to Landon Hedrick,” *Religious Studies* 50 (2014): 47–50, 49. <https://doi.org/10.1017/S0034412513000346>.

infinite amount of building material already exists. If an actually infinite amount of building material already exists, then he has already sneaked into his world an actual infinite, thus it shouldn't be surprising if another actual infinite can be actualized in that world. If Loke were to respond by saying that the hotel room creator could be God, even then God would either have to create an infinite number of rooms by an actually infinite amount of pre-existing building material, or he would have to create them ex nihilo.

Moreover, let us say the premise in my argument which states that 'creation ex nihilo is possible' is replaced with a premise that states 'God is possible'. If one attempts that then they must independently motivate the possibility of God, for otherwise the interlocutor could deny the premise that 'God is possible' instead of concluding that a beginningless past is impossible. However, that runs into another issue. Since God is normally understood to be modally necessary, independently motivating the mere possibility of God would be the same as independently motivating his actuality, which defeats the purpose of using the Kalam argument in the first place.

On Malpass and Morrison's Objection to Loke's Version

Malpass and Morrison raise an interesting objection to Loke's version. It goes like this...

"A hotel room builder with restricted omnipotence has the ability to spend any finite number of those past times creating hotel rooms (formula A), but not to devote every one of an infinite number of past times to creating hotel rooms (formula B). That is, a builder with restricted omnipotence could make it the case that the totality of past room-creation events is numbered from 1 to n , for any n , but not that there is a unique past room-creation-event for every n . To insist that the builder have the ability to do the latter is precisely to insist on violating the restriction on omnipotence that the defender of the Kalam argument just appealed to in order to respond to Cohen."⁹

Earlier in the paper, they describe the restriction referred to in the above paragraph as follows...

"They will say that God could make a hotel all in one go such that the hotel rooms are numbered 1 to n , for any n (formula A), but he could not make a hotel all in one go where every single natural number corresponds to a

⁹ Malpass and Morrison, "Endless and Infinite," 17.

unique room (formula B). We can put it in a slogan like this: *each is possible, but not all.*"¹⁰

Thus, their objection is as follows; if God could actualize every hotel room, it thereby follows he could actualize the entire Hilbert's hotel as well, and if one was to restrict his omnipotence, then simply the ability to actualize every room would not translate to the ability to actualize the entire hotel. I shall call this objection the 'Objection to Loke' (OTL).

I find this objection rather perplexing. For it seems to me that this response undermines the original objection they raised against Craig (I shall refer to it as OTC). The slogan they mention is extremely helpful for it makes it easier to see the issue. Following their lead, I would like to propose the following two slogans:

Slogan C: *'Every equals All'*

Slogan L: *'Every does not equal All'*

These two slogans seem to me to be the theme of their entire paper. As is clear, both of these cannot be simultaneously held, which they rightly point out, yet their OTC and their OTL, each rely on a different slogan. This means that if they believe slogan C is correct, then while their OTC would hold up, their OTL would be undermined. However, if they believe slogan L, then while their OTL would hold up, their OTC would be undermined. Thus, irrespective of which option they choose, the Kalam remains undefeated.

Their concern with Craig is that if one asserts that 'there will be a potentially infinite number of future events' then one must also assert that 'there has been a potentially infinite number of past events' (as does Aristotle), whereas, if one asserts 'there has been an actually infinite number of past events' then one must also assert 'there will be an actually infinite number of future events.' Thus, the slogan in use here, is slogan C, *every* event being actualized is the same as *all* the events being actualized. However, as I argued throughout this paper, if one were to adopt Aristotle's understanding, it can still be argued that the beginningless past is impossible as long as Hilbert's hotel is impossible (and creation ex nihilo is possible). To that they may respond similar to how they responded to Loke, i.e. the actualization of *every* room does not translate to the actualization of *all* the rooms. Seems fair

¹⁰ Malpass and Morrision, "Endless and Infinite," 16.

enough right? No. For the slogan in use now, is Slogan L, which, if they accept, undermines their original concern with Craig.

Thus, Malpass and Morriston's supposed conquest of the Kalam, relies on two objections, the OTC and the OTL, each of which rely on two mutually inconsistent assumptions, namely slogan C and slogan L respectively. Unless they think one can hold to inconsistent set of propositions, they *have* (or *will have*, whichever tense they prefer) failed.

Implications for the Varieties of Finitism

One interesting alternative method of dealing with the Malpass-Morrison objection is to differentiate between varieties of finitism as attempted by Mohammad Saleh Zarepour¹¹. However, my argument has implications that affect the distinctions made by him. He proposes that actual infinities are of four different types. The two types relevant to this paper are what he refers to as type (a) and type (b1). The distinction is as follows...

"Type (a) = There is a moment of time t such that every member of the collection exists at t.

Type (b1) = There is a moment of time t such that every member of the collection exists either at t or at some moment of time before t."¹²

He argues that while the absurdity of Hilbert's Hotel might prove that type (a) actual infinities are impossible, it does not inform us about the possibility/impossibility of type (b1) actual infinities. A beginningless past would be a type (b1) actual infinite whereas the traditional Hilbert's hotel would be a type (a) actual infinite.

However, based on the argument I presented above, given the possibility of creation ex-nihilo, the construction of Hilbert's hotel is made possible if type (b1) actual infinities are possible. Thus, it can be argued...

- I. The existence of a type (a) actual infinite is impossible because Hilbert's Hotel is impossible.
- II. If the existence of a Type (b1) actual infinite and creation ex-nihilo are possible, then the construction of Hilbert's hotel is possible.
- III. Creation ex-nihilo is possible.

¹¹ Mohammad Saleh Zarepour, "On the Varieties of Finitism," *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers* 38, no. 3 (2021): Article 3, 302-312. <https://doi.org/10.37977/faithphil.2021.38.3.3>.

¹² Zarepour, "On the Varieties of Finitism," 306.

IV. Therefore, If the existence of a type (b1) actual infinite is possible then the existence of a type (a) actual infinite becomes possible.

V. Therefore, the existence of a Type (b1) actual infinite is impossible.

Thus, the implication of my argument is that the distinction between the two varieties of finitism mentioned above is nullified.

Conclusion

In conclusion, I have argued that the second premise of the Kalam Cosmological Argument can be defended even if one adopts Aristotle's definitions of Actual and Potential Infinites, one does not need to adopt Craig's definition and then argue against Malpass and Morrision's symmetry objection, instead one could just sidestep that objection. I also briefly argued that it is more parsimonious to be open to creation ex-nihilo as opposed to denying it. I then consider a similar argument to mine and why I think it is flawed and also discuss Malpass and Morrision's objection to that argument. I conclude by showing that my argument leads to distinctions between certain varieties of finitism being nullified.

REFERENCES

- Craig, William Lane. *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*. 3rd ed. Wheaton, IL: Crossway Books, 2008.
- Falcon, Andrea. "Aristotle on Causality." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/aristotle-causality/>.
- Leon, Felipe. "13 The Problem of Creation Ex Nihilo: A New Argument against Classical Theism". *Ontology of Divinity*, edited by Mirosław Szatkowski, Berlin, Boston: De Gruyter, (2024): 291-304. <https://doi.org/10.1515/9783111332536-016>
- Loke, Andrew. "No Heartbreak at Hilbert's Hotel: A Reply to Landon Hedrick." *Religious Studies* 50 (2014): 47-50. <https://doi.org/10.1017/S0034412513000346>.
- Malpass, Alex, and Wes Morrision. "Endless and Infinite." *The Philosophical Quarterly* 70, no. 281 (2020). 830-849. <https://doi.org/10.1093/pq/pqaa005>.
- Mendell, Henry, "Aristotle and Mathematics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/aristotle-mathematics/>.
- Zarepour, Mohammad Saleh, "On the Varieties of Finitism," *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers* 38:3, (2021) 302-312.



Abdulkadir Tanış. *Tanrı Değişir mi?: İlahi Değişmezlik Üzerine Felsefi bir İnceleme*. Ankara: Elis Yayınları, 2024. 231 s. ISBN: 978-605-9513-87-6

MÜNTEHA BEKİ

Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Yozgat Bozok University Faculty of Theology, Türkiye
munteha.beki@yobu.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0001-6906-3366>

Değişim, içinde yaşadığımız gerçeklik düzleminde nesnelerin, olay ve durumların niteliksel, niceliksel, mekansal ya da zamansal olarak farklılık göstermelerinde açığa çıkan bir olgudur. Tecrübe ettiğimiz bu farklılıkların değişim olarak yorumlanması, değişmeyen/sabit/kalıcı olana ilişkin kavrayışımızın olmasına bağlı görünmektedir. Değişim ve değişmezlik kavramları birbirine referansla anlaşılabilir kavramlar olmakla birlikte bu iki kavram/gerçeklik arasında nasıl bir ilişki olabileceği önemli bir felsefi problemdir. Değişen ve değişmeyen arasındaki ilişkinin, tarihsel olarak bakıldığında, birçok felsefi/metafizik tartışmanın merkezinde yer alan meselelerin belki de en başında geldiğini söylemek mümkündür. Abdulkadir Tanış'ın *Tanrı Değişir mi?: İlahi Değişmezlik Üzerine Felsefi bir İnceleme* adlı eserinde ele almış olduğu bu problem, değişim olgusunun dayandığı değişmez/sabit bir düzlemin olması gerektiği varsayımı temelinde alemde değişim ve akış varsa bunun değişmeyen bir nihai gerçekliğe atıfla açıklanabileceği düşüncesini öngörmektedir. Yazarın değişen ve değişmeyen arasındaki ilişkiden hareketle Tanrı'nın değişip değişmeyeceğine dair sorduğu soru, nihai gerçeklik olan Tanrı'nın değişmediğini kabul ettiğimizde değişen alemle ilişkisinin nasıl olabileceği üzerinden tartışılmaktadır. Tanrı ve değişim meselesini teizm bağlamında tartışan yazar, teistik geleneğin klasik çizgisini belirleyen en önemli parametrelerden birinin ilahi değişmezlik öğretisi olduğuna dikkat çeker. Bununla birlikte yazarın bu öğretiye yöneltilen eleştirilerin klasik teizmden kopuşun başladığı nokta olduğunu vurgulaması da konunun önemini göstermesi açısından dikkate değerdir.

Yazar, giriş bölümünü müteakip üç bölümde ele aldığı Tanrı ve değişim ilişkisinde ilk olarak değişimin kavramsal çerçevesine yer vermiş, ikinci bölümde ilahi değişmezliğin analizi ve temellendirilmesi üzerinde durmuş, son bölümde ise ilahi değişmezlik öğretisi ile Tanrı'nın bilgisi ve iradesine dayalı fiilleri arasındaki ilişki üzerinden birtakım tartışmalarla konuyu derinlemesine irdelemeye çalışmıştır. Yazarın metafizik tartışmalardan bilimsel çalışmalara kadar geniş yelpazede ele alınabilecek değişim gibi bir meseleyi değişim ve değişmezliğe ilişkin kavramsal analizlerin yanı sıra ilahi bilgi ve fiiller çerçevesinde tartışması konunun sınırlarını görmek açısından önemlidir.

Yazar, kitabın giriş bölümünde Tanrı'nın değişimle olan ilişkisinin, benimsenen Tanrı tasavvuruna bağlı olarak farklı şekillerde açıklanabileceğini öne sürer. Bu noktada teizm geleneğinde ön plana çıkan kavramın *mükemmellik* olduğundan hareketle mükemmel varlık teolojisinin makul, tutarlı ve tatmin edici bir Tanrı tasavvurunun oluşturulmasında en makul yöntem, mükemmellik kavramının da iyi bir başlangıç noktası olacağı düşüncesi savunulmaktadır (ss. 16-17). Mükemmellik ve değişmezlik arasında yakın bir ilişki olduğu düşünüldüğünde, Tanrı'nın değişmez olup olmadığı tartışmalarında temel motivasyonun Tanrı'nın mükemmelliğini korumak olacağı açıktır. Bu motivasyon, Tanrı ve değişim ilişkisinin ne olabileceğini ele alan bu çalışmanın da temel çerçevesini oluşturmaktadır. Zira Tanrı'nın değişime konu olup olamayacağı ve konu olabiliyorsa ne tür bir değişimin Tanrı için söz konusu olabileceği tartışmalarında, Tanrı'nın mükemmelliği düşüncesi eksen alınarak ya ilahi mükemmelliğe hanel getirebilecek yorumlardan kaçınılmakta ya da ilahi mükemmelliğin değişime imkan tanıyacak şekilde yeniden revize edilmesi gerektiği savunulmaktadır. Yazar bu bağlamda, klasik teizmin ilahi değişmezlik düşüncesini benimsediğini öne sürerek bu iddiasını "söz konusu öğretinin özellikle mükemmelliği temel alan bir tanrı tasavvuru açısından son derece önemli dayanaklara sahip olduğu ve bu yüzden kolayca üstü çizilebilecek bir öğreti olmadığı" (s. 17) şeklinde savunur.

Klasik teizmin Tanrı anlayışını oluşturan ilahi sıfatlar ve bunlara yüklenen anlamların Tanrı-alem ilişkisini açıklama noktasında birtakım problemleri de beraberinde getirmesi ilahi mükemmelliğe ilişkin revizyon arayışının önemli bir nedenidir. Yazar da çalışmasında buradan hareketle Tanrı'nın değişip değişmeyeceği tartışmasını özellikle iki gerilim üzerinden yürütmeye çalışmıştır. Bunlardan birincisi, klasik teizmin dinamik Tanrı-alem ilişkisi tasavvuru ile mutlak değişmez bir Tanrı anlayışının bir arada savunulmasının beraberinde getirdiği gerilimdir. Diğeri ise mutlak değişmezlik düşüncesinin bir taraftan mutlak bilgi, irade, kudret gibi ilahi sıfatlarla tutarlı olup olmadığını

diğer taraftan Tanrı'nın alemle olan ilişkisini ifade eden fiilleriyle tutarlı bir şekilde savunulmasının imkanını sorgulayan gerilimdir. Dolayısıyla, değişimin bir mesele olarak kilitlendiği noktanın Tanrı'nın alemle olan ilişkisinde düğümlendiği rahatlıkla söylenebilir. Söz konusu gerilimlerin çıkış noktası da değişmeyen bir Tanrı'nın değişen alemle olan ilişkisinin mümkün olup olmadığıdır. Bu önemli nokta, yazarın da dikkat çektiği gibi, klasik teizme yöneltilen eleştirilerin ve klasik teizmin yeniden yorumlanmasının ya da alternatif arayışlara gidilmesinin en temel motivasyonlarından biri olmuştur. Nitekim kendi teistik yaklaşımını neo-klasik olarak adlandıran Hartshorne'nun klasik teizme yönelik en önemli eleştirisi, mutlak değişmezliği gerektiren bir mükemmellik anlayışının Tanrı ve alem arasındaki ilişkiyi açıklamak noktasında yetersiz kalacağıdır. Klasik teizmin Tanrı anlayışının doğurduğu gerilim/problemlerin temel kaynağının böyle bir mükemmellik anlayışı olduğunu savunan Hartshorne'nun kaygısını paylaşan ve benzer şekilde neo-klasik çizgide değerlendirilebilecek açık teizm gibi yaklaşımlar da değişmeyen Tanrı'nın değişen alemle ilişki kurmasının sınırlı olacağı iddiasına dayanarak mutlak değişmezlik ve mükemmellik düşüncesinin yeniden gözden geçirilmesi gerektiği düşüncesiyle ortaya çıkmışlardır (ss. 135-137).

Tanrı'nın değişmezliğine dair bu tür tartışmalara girmeden önce ilk bölümde değişimin kavramsal çerçevesi üzerinde duran yazar, değişimin ne olduğuna ilişkin genel bir tanımlamadan bahsetse de nesne, nitelik ve zamanla ilgili benimsenen yaklaşımlara bağlı olarak farklı değişim tanımlarının olabileceğini öne sürer (ss. 31-32). Değişimin imkanı ve mahiyeti, değişenin mi yoksa değişmeyenin mi gerçek/var olduğu, hangisinin daha temel olduğu, özdeşlik meselesi gibi birçok metafizik tartışmaya işaret eden yazar, özellikle Tanrı ve değişim ilişkisi bağlamındaki tartışmaları dikkate alarak daha ziyade ne tür değişimlerden bahsedilebileceği ve değişimin zamanla olan ilişkisi üzerine yoğunlaşmaktadır. Yazar bu noktada farklı sınıflandırmaların olduğundan bahsetmekle birlikte değişimle ilgili yapılan tanımlamanın hangi örneklerle uygulanabileceğine dair tartışmalarla ön plana çıkan *gerçek/ilişiksel-olmayan değişim* ve *Cambridge/ilişiksel değişimi* ayrımı üzerinde durur. Bu ayrımın tüm değişim durumlarına uygulanamayacağını kabul eden yazar, nihayetinde birçok değişim örneklerine uygulanabilecek bir ölçüt olarak bu ayrımı korumak gerektiğini savunur. Tanrı'nın herhangi bir değişime konu olup olamayacağı tartışmalarında sıklıkla başvuru olan bu ayrım, Tanrı ve alem arasındaki ilişkiye bağlı olarak Tanrı'nın gerçek bir değişime mi yoksa ilişiksel bir değişime mi konu olabileceğini açık hale getirebileceği gibi ilahi

değişmezliğin mümkün olup olmadığını da göstermesi açısından önemlidir (ss. 49-50).

Değişimin zamansal süreç gerektiren bir olgu olduğu düşünüldüğünde değişimin olabilmesi için zamanın varlığının zorunlu olmasına karşılık zamanın da değişimi gerektirip gerektirmediği noktasında birtakım tartışmalara değinen yazar, değişim ve zaman arasındaki yakın ilişkinin zamanın nasıl tanımlandığına bağlı olarak ele alınabileceğine dikkat çeker. Yazar, zaman-değişim ilişkisi konusunda mutlak ve ilişkisel zaman ayrımı üzerinden yapılan birtakım tarihsel tartışmalara değinmekle birlikte değişim meselesini daha ziyade çağdaş felsefede öne sürülen ve günümüz tartışmalarında önemli bir yere sahip olan *statik* ve *dinamik* zaman teorileri bağlamında ele alır. Zamanın karakterinin oluş/akış olduğunu savunan dinamik zaman anlayışına karşılık zamansal ilişkileri ön plana çıkaran ve değişimi yadsıyan statik zaman anlayışı şeklindeki bu ayrım, zamanın değişimle olan ilişkisi zamanın karakterine ve zamansal konulara bağlı olarak irdelenmektedir. Yazar, Tanrı ve değişim ilişkisine dair tartışmalara da önemli bir açılım getirdiğini öne sürerek bu ayrımın özellikle ilahi değişmezliğin savunulmasına zemin oluşturduğuna işaret eder. Günümüzde klasik teizmin benimsediği ilahi değişmezlik düşüncesinin statik bir zaman anlayışı bağlamında savunulabileceği düşünülmektedir (s. 74). Ancak yazara göre, her ne kadar statik zaman anlayışının değişmezliğe daha çok imkan tanıdığı düşünülse de klasik teizm içinde ilahi değişmezliği savunanların zamanın karakterinden ziyade başka sezgileri korumak adına hareket ettikleri ve her iki zaman anlayışına karşılık gelecek şekilde ilahi değişmezliği açıkladıkları da göz ardı edilmemelidir (ss. 120-121).

Bu nokta özellikle çağdaş tartışmalarda öne çıkan statik-dinamik zaman şeklindeki bir ayrımın zamanı karakterize etmek noktasında tatmin edici olup olmadığı, bu iki anlayışın birbirini zorunlu olarak dışlayıp dışlamadıkları gibi sorular hesaba katıldığında önemlidir. Dolayısıyla, değişmezlik meselesini bu ayrıma dayalı olarak ele almak makul görünse de söz konusu problemlerin de dikkate alınması gerekli görünmektedir. Zamanın karakterine ilişkin bu ayrımın daha ziyade Tanrı'nın alemle olan, yani zamanla ve zamansal varlıklarla olan ilişkisinde göz önünde bulundurulması gerektiği söylenebilir. Bu sebeptendir ki yazar, Tanrı'nın değişip değişmeyeceğinin zamansal olup olmamasıyla doğrudan ilgili olduğu dikkate alındığında, bu tür bir ayrımın gerek Tanrı'nın doğası konusunda gerekse de ilahi değişmezliği savunmak noktasında dikkate değer olmadığı düşüncesine katılmakta haklı görünmektedir (ss. 119-120).

Yazar ikinci bölümde ele aldığı ilahi değişmezlik konusunda teizmde genel olarak Tanrı'nın değişmeyeceği noktasında bir uzlaşımın olduğunu, bununla

birlikte bu değişmezliğin Tanrı'nın zamansal olup olmamasına bağlı olarak güçlü veya zayıf formlarıyla savunulduğunu öne sürmektedir (s. 81). Tanrı'nın değişmezliğini güçlü formda savunan klasik teizmin Tanrı'nın zamansız olduğunu iddia etmesinin yanı sıra ilahi mükemmellik, basitlik, bilfillik ve zorunluluk gibi gerekçelere de dayandığı görülür. Yazar klasik teizmin, Tanrı'nın hiçbir açıdan değişime konu olamayacağı ve bunun mantıksal bir imkansızlığa delalet edeceği şeklinde güçlü bir değişmezlik öğretisini savunduğu öne sürer. Buna karşın Tanrı'nın değişmezliğini daha zayıf formda savunan süreç teizmi ve açık teizm gibi neo-klasik yaklaşımların ise Tanrı'nın alemle olan dinamik ilişkisi gereği zamansal olması gerektiğine dayandıkları görülmektedir. Yazar burada neo-klasik yaklaşımların argümanları üzerinde durmaktan ziyade bu yaklaşımların ortaya çıkmasına zemin hazırlayan, geleneksel teizmde ilahi değişmezliğin güçlü savunusu ile Tanrı'nın alemle olan ilişkisinin birlikte savunulmaya çalışılmasının beraberinde getirdiği birtakım problemler üzerine yoğunlaşır.

Bu tür problemler, Tanrı'nın güçlü anlamda değişmez olduğu benimsendiğinde gerçek ve ilişkisel değişim ayrımının Tanrı'ya uygulanıp uygulanamayacağını yanı sıra Tanrı'da olabilecek gerçek bir değişimin iyi/kötü yönde değil, nötr bir değer olarak düşünülüp düşünülemediği şeklinde sıralanabilir (ss. 82-106). Yazarın bu tarz problemlerle ilgili olarak, klasik teizmin Tanrı'nın zamansız olduğu görüşünü vurgulamasıyla bu sorunların üstesinden gelinebileceğini göstermeye çalışmasının son derece yerinde bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Bir başka ifadeyle, nötr değeri de olsa gerçek bir değişimin zamandan bağımsız olamayacağı ve değişmezlik ile zamansızlık arasında sıkı bir ilişki olduğu dikkate alındığında, Tanrı'nın zamansız olmasıyla birlikte gerçek bir değişime konu olabileceği söylenemez.

Yazar son bölümde, ilahi bilgi ve ilahi fiilleri Tanrı'nın mutlak değişmezliğiyle tutarlı bir şekilde savunmanın imkanını ve bu konudaki gerilime ilişkin çözümleri -tarihsel olarak Antik dönemlere kadar götürülebilirse de- geniş bir literatüre sahip çağdaş tartışmalar üzerinden ele almaya çalışır. Söz konusu gerilim, ilahi değişmezliğin güçlü şekilde savunulmasının Tanrı'nın alemle olan ilişkisinde birtakım problemleri de beraberinde getirmesidir. Yazarın da öne sürdüğü gibi mesele, alemin değişim içeren karakterinden dolayı Tanrı'nın alemle olan aktif ve dinamik ilişkisinde değişip değişemeyeceğidir. Bu noktadaki önemli tartışmalardan biri Tanrı'nın mutlak bilgisinin alemdeki değişimi kapsayıp kapsamadığıdır (s. 137). Yazarın ayrıntılı bir şekilde ele aldığı bu konudaki gerilimin temelinde Tanrı'nın

zamansız olup olmaması, ilahi bilginin doğası, kipli/endeekli ifade ve olguları bilmenin koşulları gibi problemlerin olduğu söylenebilir. Geleneksel teistik yaklaşımlarda Tanrı'nın değişmezliği ve mutlak bilgisi korunarak Tanrı'nın değişimi ve zamansal olayları bilebileceği savunulmuştur. Buna karşın, Tanrı'nın bilgisi gereği zamansal olayları bilmesi için zamansal olması gerektiği savunulmuştur. Tanrı'nın mutlak bilgisi lehine değişmezliğini sınırlayan bu yaklaşımlarda Tanrı'nın değişmeksizin değişimi bilmesinin mümkün olmadığı, dolayısıyla gerçek bir değişime uğramasının alemle olan aktif ilişkisinin kaçınılmaz bir sonucu olduğu öne sürülmektedir.

Bu noktada yazar, Tanrı'nın zamansız varlık olarak zamansal olayları bilip bilemeyeceği noktasında mutlak kudret ile yapılan analogiye yer verir. Buna göre, mutlak kudretin Tanrı için mantıksal olarak mümkün olanı kapsamasına benzer şekilde mutlak bilginin de Tanrı için bilinebilir olanı kapsadığı düşünülebilir. Dolayısıyla, fiziksel bazı eylemleri Tanrı'nın yapamaması nasıl ki sınırlama değilse insanın bildiği zamansal olguları Tanrı'nın bilmemesi de bir sınırlama olmayacaktır. (ss. 160-167) Ancak, ilahi bilginin kapsamının ilahi kudretten daha geniş olduğu dikkate alındığında yazarın da savunduğu bu analogi tartışmaya açık görünmektedir. Kudretin konusu olacak her şeyin doğrudan ilahi kudrete taalluk etmesinin mantıksal imkana bağlı olmasından farklı olarak, bilginin konusu olabilecek her şeyin ilahi bilginin kapsamına girebileceğini düşünmek pekala mümkündür. Zira yazarın da vurguladığı gibi, Tanrı'nın âlim-i mutlak olabilmesi için insanın zamansal perspektifini paylaşması gerekmediği gibi bu zamansal olayları zamansız yolla bilmek mümkünse Tanrı da bunu bilebilir. Burada mesele, zamansal bir olayı bilmenin tek bir yolu olduğunun iddia edilmesidir. Dolayısıyla, her iki varlığın bilme tarzının farklı olduğu dikkate alındığında, burada söz konusu olan Tanrı'nın bilmeyeceği değil insanın bildiği gibi bilmesinden bahsedilemeyeceğidir. Diğer türlü, iki varlık ontolojik olarak bütünüyle farklı olduğu için bunların aynı bilme biçimlerine sahip olmalarını düşünmek bu ontolojik farklılığı göz ardı etmek demektir. Yazara göre, Tanrı'nın mutlak bilgisi için bu tür bir bilmeyi şart koşmak dogmatik bir ısrardan başka bir şey değildir. Yazarın dikkat çektiği bir başka husus da zamansal ve değişen Tanrı anlayışını savunanların dinamik zaman anlayışını benimsemek noktasında ortak olmalarının yanı sıra bu yaklaşımı benimseyenlerin önemli bir kısmının Hıristiyanlığın enkarnasyon gibi inançlarının ancak bu tür bir Tanrı anlayışıyla bağdaşabileceğini düşünmeleridir (ss. 170-173). Dolayısıyla, yazarın haklı olarak belirttiği gibi, Tanrı'nın zamanı ve değişimi bilip bilemeyeceğiyle ilgili itiraz ve tartışmalar dinamik zaman anlayışının kabul edilmesi durumunda söz konusu olacak, buna

karşılık statik zaman anlayışının doğru kabul edilmesi halinde Tanrı için bunları bilip bilemeyeceği tartışması da anlamsız hale gelecektir.

Tanrı-alem ilişkisindeki diğer gerilim ise Tanrı'nın alemi yaratma ve idame, vahiy ve mucizeler gönderme, dualara cevap verme gibi alemdeki fiilleriyle değişmezliğinin birlikte nasıl tutarlı bir şekilde savunulabileceğidir (s. 175). Bu gerilimin esasında ilahi irade ile değişmezlik arasında olduğu da söylenebilir. İlahi fiillerin ilahi iradenin sonucu gerçekleştiği düşünüldüğünde bunların değişmezlikle bağdaşıp bağdaşmayacağı önemli bir tartışma konusudur. Bu gerilimde ya ilahi iradeyi koruyarak değişmezliği sınırlamak veya değişmezliği korumak adına ilahi iradeyi sınırlamak yoluna gidilebilir. Tanrı'nın iradesini koruyarak değiştirdiğini savunan görüş ilahi fiillerle değişmezliğin tutarsız olduğu iddiasını şu gerekçelere dayandırır: Özgür fail olmanın doğası gereği değişim gerektirmesi; neden-sonuç ilişkisinin zamanda gerçekleşmesi; Tanrı ve alem/insan arasındaki ilişkinin gerçek bir ilişki olması ve kutsal kitaplardaki tasvirler (ss. 183-205). Bu gerekçelerden hareketle Tanrı'nın alemle olan ilişkisinde değişimin kaçınılmaz olduğu vurgulanmaktadır. Hatta klasik değişmezlik öğretisinin Tanrı ve alem/insan ilişkisinde gerçek değişimi sadece aleme/insana yüklemenin Tanrı ile alem arasında önemli bir kopuş meydana getirdiği düşünülmektedir. Buna karşın ikinci görüşü savunanların ise ilahi değişmezliği korumak adına yoktan yaratma gibi irade gerektiren fiiller yerine alemin ezeli ve zorunlu olarak var olduğu düşüncesini benimsedikleri görülür. Bu düşüncüyü benimseyenler değişmezliğin yanı sıra zamansızlık, basitlik, bilfillik gereği de Tanrı'nın iradi fiilleri yerine zorunlu fiillerini tercih ettikleri söylenebilir. Yazarın bu nokta üzerinde yeterince durmadığı, bunun yerine daha çok ilahi irade bağlamındaki fiillerle değişmezlik ilişkisi üzerinde durduğu görülmektedir.

Yazarın konuyu bu şekilde sınırlandırmasının gerekçesi, ilahi değişmezliğin savunulmasında karşılaşılan en güç meselenin Tanrı'nın iradesi olduğu ve Tanrı'nın fiillerinin zorunluluğa dayandırılmasının iradeye dayalı fiillere nispetle daha az güçlük içerdiği düşüncesidir (s. 183). Bununla birlikte yazar, ilahi irade ve değişmezlik arasındaki gerilimi ikisinden de vazgeçmeksizin aşmanın mümkün olduğunu da göstermeye/savunmaya çalışmaktadır. Bu noktada ilahi irade lehine ilahi değişmezliğe yapılan eleştirilerin ortak noktasının Tanrı'nın iradeye dayalı fiilleri için zamansal olması gerektiği iddiasının bulunduğunu öne süren yazar, bu ortak noktaya istinaden zamansız bir varlığın da özgür fail olabileceğini, zamansal bir şeyi nedenleyebileceğini ve alem/insanla gerçek bir ilişki kurabileceğini savunarak birtakım gerekçelerle ve bu konudaki tartışmalara değinerek bu savunusunu desteklemeye

çalışmıştır. Yazara göre, özgür fail olabilmenin koşulu iradenin belirlenmemesi ise bir fiili ezelde veya zaman içinde irade etmek arasında bir fark olmayacaktır. Bunun yanı sıra, bir fiili irade etmekle onun gerçekleşmesinin ya da etkilerinin (neden ve sonucu) aynı zamansal düzlemde olması gerekmediği ve değişimi irade etmekle iradenin değişmesi arasında bir ayırım olduğu dikkate alındığında, değişmez ve zamansız bir Tanrı'nın iradi fiillerinin zamansal düzlemde gerçekleşmesini savunmak da mümkün olacaktır. Ayrıca, statik zaman anlayışının da bu düşünceyi destekleyebileceği pekala açıktır.

Diğer taraftan, yazara göre, Tanrı ve insan arasında öngörülen dinamik ilişkide her iki tarafın da değişmesi gerektiği iddiasının, Tanrı-insan arasındaki ontolojik farklılığı göz ardı ettiği gibi bu ilişkinin antropomorfik ve insan-insan ilişkisi modeli üzerinden kurgulandığı da açıktır. Bu model pahasına Tanrı'nın mutlak bilgisi, iradesi, kudreti, mükemmelliği, zamansızlığı, mutlaklığı, değişmezliği gibi özsel sıfatlarını sınırlandırmak ya da bunlardan vazgeçmek noktasına gidilmesi problemlidir. Bu şekilde sınırlı bir mükemmelliğe sahip bir Tanrı ile kurulacak aktif ve dinamik bir ilişkinin insan açısından ne kadar tatmin edici olabileceği de haklı bir sorudur. Dolayısıyla, yazarın haklı bir şekilde savunduğu gibi, klasik ilahi değişmezlik için öne sürülen itiraz ve eleştiriler makul görünmediği gibi ilahi değişmezlikten vazgeçmek için de yeterince ikna edici görünmemektedir (ss. 204-205).

Sonuç olarak, yazarın bu çalışmasının, klasik teizmin ilahi değişmezlik öğretisinin -tüm eleştirilere rağmen- güçlü bir öğreti olarak hala yerini koruduğunu göstermesi açısından önemli ve titiz bir çabanın ürünü olduğu söylenebilir. Yazar bu çalışmada konuyu sistematik bir çerçevede ele almış, argümantatif ve eleştirel bir yöntemle analiz edip değerlendirmiştir. Yazarın böylesine çetin bir metafizik meseleyi felsefi analiz ve değerlendirme yöntemiyle irdelemesi din felsefesine katkı noktasında önemli olduğu kadar bu alandaki bir boşluğu doldurması da takdire şayan bir durumdur. Bu titiz çalışmasıyla yazarın geniş bir literatürden yararlanması, konuyu açık ve anlaşılır bir üslupla ele almış olmasının yanı sıra meseleleri derinlemesine tartışırken belli bir bakış açısına sahip olup bunu korumaya çalışmasının da konuya ilişkin tartışmaları takip etmeyi kolaylaştırdığı söylenebilir.



On İkinci Uluslararası Bilād-ı Şām Tarihi Sempozyumu Tanıtımı (2-5 Haziran 2024 Amman & İrbid – Ürdün Hāşimī Krallığı)*

BARIŞ ÇAKAN

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology, Türkiye
b.cakan@ogu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-4768-2689>

Uluslararası Bilād-ı Şām Tarihi Sempozyumları (المؤتمرات الدولية لتاريخ بلاد الشام) hatırı sayılır bir geçmişe sahip olup günümüz İslam dünyasında seri halinde devam eden en istikrarlı bilimsel toplantılardandır. 1972 senesinde Ürdün’de, dönemin Ürdün Üniversitesi ve Dimeşk Üniversitesi Tarih Bölümü akademisyenleri tarafından bölge tarihine dair ilmî toplantılar tertip etmek üzere ortak bir komisyon kurulmasına karar verildi. Bu kararın resmî mercilere arz edilmesinden sonra, Ürdün Kraliyeti tarafından yayımlanan resmî bir kararla, Ürdün Üniversitesine bağlı *Merkezu’l-Veşāiḳ ve’l-Maḥtūṭāt ve Dirāsāti Bilādi’ş-Şām* (Arşiv Belgeleri, Yazma Eserler ve Bilād-ı Şām Araştırmaları Merkezi) kuruldu.¹ Merkez bünyesinde kurulan *Bilād-ı Şām Tarihi Komisyonu*’nun en önemli misyonu, tarihî Bilād-ı Şām coğrafyasının geçmişini ilmî ve akademik bir üslupla ortaya çıkarmak için bilimsel toplantılar tertip etmektir. Bu çalışmaların en önemli ürünü, “Bilād-ı Şām Tarihi Sempozyumları” olmuştur. Sempozyumun düzenleyici paydaşları başlangıçta Ürdün Üniversitesi ve Dimeşk Üniversitesi iken bilahare Yermük Üniversitesi de programın ortaklarından biri olmuştur. Sempozyumun en baştan beri hem Ürdün Hāşimī Krallığı tarafından, -bir defa da Suriye Arap Cumhuriyeti tarafından- resmen sahiplenilmesi ve finanse edilmesi, meşhur Ürdünlü tarihçi Prof. Dr. Muḥammed ‘Adnān el-Baḥīṭ’in sempozyumun düzenlenmesi konusundaki müstesna çabası ve

* Bu sempozyumun tanıtımı TÜBİTAK 2214-A Yurt Dışı Doktora Sırası Araştırma Bursu desteğiyle Ürdün’de bulunduğumuz dönemde programı takip edebildiğimiz için yapılabildiği için.

¹ <https://centers.ju.edu.jo/ar/Manuscripts/Pages/DirectorSpeech.aspx> (Erişim tarihi:18.06.2024) Bundan sonra Bilād-ı Şām Araştırmaları Merkezi şeklinde kısaltılacaktır.

yukarıda ismini zikrettiğimiz merkez komisyonunun misyonun adeta bu sempozyuma hasredilmesi gibi etkenler programın hayatiyetini ve istikrarını sürdürmesindeki en önemli etkenlerdendir.² Ürdün Kraliyet ailesinden Prens Hasan'ın (b. Tālāl) en başından beri sempozyuma verdiği özel destek ayrıca belirtilmesi gereken diğer bir husustur. 1972 senesinde teşkil edilen komisyonun çalışmaları neticesinde, günümüze kadar gelen Uluslararası Bilād-ı Şām Tarihi Sempozyumlarının tarih ve temaları aşağıdaki şekildedir.

Dizi	Tema	Yer	Tarih
Birinci	6. Yüzyıldan 17. Yüzyıla Bilād-ı Şām	Amman	1974
İkinci	1516-1939 arası Bilād-ı Şām	Dımeşk	1978
Üçüncü	Filistin	Amman	1980
Dördüncü	Erken Dönem İslam Tarihinde Bilād-ı Şām	Amman	1985
Beşinci	Abbāsiler Döneminde Bilād-ı Şām	Amman	1990
Altıncı	Selçuklu Dönemi Başlangıcından Memlükler Dönemi Sonuna Kadar Bilād-ı Şām	Dımeşk	2001
Yedinci	Bilād-ı Şām'da Vakıflar	Amman	2006
Sekizinci	Hicrî Birinci-Beşinci Asır Arası Bilād-ı Şām'da Bilimler ve İlimler (Ma'ārif ve 'Ulüm)	Dımeşk	2009
Dokuzuncu	Bilād-ı Şām'da Ziraat	Amman	2012
Onuncu	Bilād-ı Şām'da Osmanlı Kurumları ve Uygulamaları	Amman	2017
On Birinci	Bilād-ı Şām'da Siyasi, Toplumsal, İktisadi ve Dinî Kurumlar	Amman	2020
On İkinci	Hicrî İlk Beş Asırda Bilād-ı Şām'da Tarih Yazıcılığı	Amman	2024

Tablodaki verilerden anlaşılacağı üzere sempozyum farklı periyodik aralıklarla, tam olarak elli yıldan beri kesintisiz olarak düzenlenmektedir.

² Bilād-ı Şām Tarihi Sempozyumlarının genel bir tanıtımı ve değerlendirmesi için bk. 'Ulyān el-Cālūdī, "Mu'temerāt Tārīh Bilādi'ş-Şām ve Devruhu fī Tetāvveri'l-Kitābeti't-Tārīhiyye", *el-Mecelletü'l-Ürdünniye li't-Tārīh ve'l-Āsār* 16, sy 3 (2022): 89-111, <https://doi.org/10.54134/jjha.v16i3.656>.

Her seferinde belli bir temayı gündemine alan sempozyum, Bilâd-ı Şâm tarihi araştırmacılarının müstağni kalamayacağı on yedi bin sayfayı aşan onlarca ciltlik bir kaynak haline gelmiştir. Sempozyum tarihindeki katılımcılara bakıldığında ‘Abdul‘azîz ed-Dürî, İhsân ‘Abbas, Korkîs Avvâd, Fred M. Donner, C. E. Bosworth, Walter Emil Kaegi, Hugh Kennedy gibi hem Arap hem de Batı dünyasında tanınmış, önemli tarihçilerin programa katkı sundukları görülecektir.³ Önemli bir gelenek oluşturmayı başaran sempozyum dört-beş yıllık aralıklarla icra edilmektedir. Sempozyumun on ikincisinin, Ürdün’de bulunduğumuz döneme denk gelmesi bizim için önemli bir fırsat olmuştur. Program birbirini takip eden tekli oturumlar halinde gerçekleştirildiğinden tüm tebliğleri dinleme fırsatı bulduk.

Sempozyumun himaye ve sponsorluğunu üstlenen Prens Hâsan’a ithaf edilen açılış oturumu, Ürdün Üniversitesi merkez kongre salonunda gerçekleştirildi. İlk selamlama konuşmasını, Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanı Prof. ‘Adnân el-Baḥît yaptı. Ardından Ürdün Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Nezîr ‘Ubeydât ve daha sonra da Yermük Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. İslâm Messâd konuşmalarını yaptılar. Prof. Baḥît’in konuşması, sempozyumun başlangıçtan günümüze kadar olan serencamına dair bir özet ve katkı veren herkese, özel desteği için özellikle Prens Hâsan’a bir teşekkür mahiyetindeydi. İki rektörün konuşmaları da böylesi bir sempozyumun tertip heyeti üyesi olmanın gururu ve emeği geçenlere teşekkürü ihtiva etmekteydi. Programda Dimesşk Üniversitesi Rektörü’ne de konuşma süresi ayrılmıştı ancak rektör programa katılmadı. Her üç konuşma toplamda yaklaşık yarım saat sürdü. Ardından söz sırası Prens Hâsan’a geldi.

Prens Hâsan b. Ṭalâl, şu anki Ürdün Kralı 2. ‘Abdullah’ın amcasıdır. Esasen babasından sonra ülkenin başına geçen ağabeyi Kral Huseyn b. Ṭalâl tarafından 1965 senesinde veliaht ilan edilmişti. Prens Hâsan bilahare ağabeyi Kral Huseyn tarafından 1999 senesinde şu anki Kral 2. ‘Abdullah lehine veliahtlıktan azledilene kadar otuz dört sene boyunca Ürdün Hâşimî Krallığı’nın veliaht prensi makamında kalmıştır. Hayatının oldukça aktif olan bu döneminde çok önemli tecrübeler edinmiştir. İlmî faaliyetleri her zaman destekleyen Prens Hâsan sempozyumun açılış oturumuna da oldukça hazırlıklı gelmişti. Sözü devralan Prens Hâsan’ın konuşması yaklaşık iki saat sürdü.

³ Sempozyumdaki sunulan tüm bildirilerinin künyelerini bibliyografik bir makale olarak ayrıca yayınlamayı düşünmekteyiz.

Prens Hasan, konuşmasına başlamadan evvel tüm katılımcıları Gazze’de hayatını kaybeden Müslümanlar için bir Fatiha suresi okumaya davet etti. Son derece entelektüel bir kişiliğe sahip olan Prens Hasan’ın birinci gündemi şu sıralar İslam dünyasının da ana gündemini meşgul eden Gazze meselesiydi. Özel hazırlattığı anlaşılan slayt dosyası eşliğinde Gazze meselesine dair tarihsel bir çerçeve çizerek, Siyonist projeye dair önemli değerlendirmeler yaptı. Bu güncel meseleyi sempozyumun üst teması olan Bilād-ı Şâm’ın tarihi ile ilişkilendirerek sözü konuşmasının ikinci gündemi olan On İkinci Uluslararası Bilād-ı Şâm Sempozyumu’na getirdi. Tarihî gerçeklerin belgelere dayalı, olabildiğince tarafsız şekilde değerlendirilmesi ve neticede böylesi ilmî toplantılarla ortaya çıkarılmasının önemine vurgu yaptı. Soğukkanlı duruşu ve son derece teenniyle konuşması doğrusu dikkat çekiciydi.

Prens Hasan daha sonra elindeki sempozyum kitapçığını açarak tebliğ başlıklarını ve tebliğ sahibi araştırmacıları tek tek zikredip onları taltif sadedinde kendilerine sunumları ile ilgili sorular sordu. Aldığı cevaplar karşısında yeni sorular sorarak konunun daha da açılmasını sağladı. Uzun ve bir o kadar da doyurucu olan açılış oturumunun, sempozyumun geri kalan kısmına katılmayacak olanlar için önemli oranda fikir verdiğini ifade edebiliriz. Daha sonra Prens Hasan’a soru sormak isteyenlere söz hakkı verildi. Soruların önemli bir kısmı bizzat Prens Hasan’ın gündeme taşıdığı Gazze meselesine dair olup politik nitelikliydi. Prens Hasan kendisine yöneltilen sorulara yılların verdiği tecrübeyle diplomatik zekasını kullanarak cevaplar verdi.

Yukarıdaki tabloda da belirttiğimiz üzere sempozyumun teması *Hicrî İlk Beş Asırda Bilād-ı Şâm’da Tarih Yazıcılığı* idi. Birinci oturumun moderatörü Prof. Bahîd idi. İlk sunumu yapan, Sidney Üniversitesi’nde görev yapan Ürdünlü akademisyen Prof. Dr. Aḥmed Şubûl idi. Tebliğ konusu Bilād-ı Şâm’daki sosyal tarih yazımında dönemin tarihçileri açısından coğrafya bilgisi ve kişisel tecrübenin önemine dairdi. Konuşmasında ayrıca ilk dönemlerde bölgedeki tarih yazıcılığının nasıl başladığına dair değerlendirmelerde bulundu. Dönemin siyasi gelişmelerinin, tarihçilerin dikkatini nasıl etkilediğini, Bilād-ı Şâm coğrafyasındaki bazı tarihçilerin iktidar değişimleri ile mekan değiştirmelerine ve bunun tarih yazımına etkilerine de değindi. Oturumda ikinci sunum Ürdün Üniversitesi öğretim üyesi Doç. Dr. Mehdî Revâdiye tarafından yapıldı. Revâdiye hicrî beşinci asırda Bilād-ı Şâm’daki tarihî rivayetlerin aktarım ağlarına, raviler arasındaki veri geçişkenliklerine ve bilgilerin karşılıklı etkileşimine dair

teknik, metodik bir içerik sundu. Hazırladığı sunumu yansıdaki görsellerle desteklemesi, bu teknik konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağladı. Üçüncü konuşmacı günümüz İslam dünyasının tanınmış tarihçi ve muhakkiklerinden Prof. Dr. Beşşār ‘Avvād Ma‘rūf idi. Onun konusu Dimeşkli muhaddis Velīd b. Muslim (ö. 195/810) örneğinde Bilād-ı Şām’ın yetiştirdiği megazi yazarlarıydı. Velīd b. Muslim’in megazi rivayetleri üzerinden, onun konumuna dair tespitlerde bulunan tebliğci, megazi kelimesinin terimleştiği dönemde, günümüzdeki gibi Hz. Peygamber’in (sav) savaşları anlamında olmadığını, daha geniş bir anlamı ifade ettiğini özellikle vurguladı. Oturumun son tebliğcisi Yermük Üniversitesi Tarih Bölümünden Doç. Dr. Muḍār ‘Adnān idi. Onun tebliğ konusu ise hicrî 199’da vefat eden Dimeşkli tarihçi Heysem b. ‘İmrān el-‘Ansī idi. Heysem’in günümüze ulaşan bir eseri olmadığı için, tebliğci onun sonraki kaynaklara geçmiş rivayetleri üzerinden bu tarihinin önemini ve tarihçiliğini değerlendirdi.

İkinci günün öğleden önceki ve sonraki oturumları yukarıda bahsi geçen Bilād-ı Şām Araştırmaları Merkezi’nde gerçekleştirildi. Merkezin özel toplantılara ayrılan yaklaşık elli kişilik salonunda icra edilen oturumların önceki güne göre daha az dinleyiciyle ve daha samimi bir ortamda geçtiğini ifade etmeliyiz. İlki Hollanda’dan, ikincisi Uman Sultanlığı’ndan katılan iki Arap akademisyenin tebliğ konuları birbirine yakın olup Bilād-ı Şām’daki Süryani tarih yazıcılığına dair idi. İlk tebliğci Dr. İhsān Zūnūn es-Şāmīrī, eseri Arapçaya tercüme edilmiş Süryani tarihçi Zūknīnī’nin tarihçiliğine dair genel değerlendirmelerde bulundu. İkinci sunumu yapan Dr. Es‘ad Ḥāmūd el-‘Amīrī ise Zūknīnī’nin eserinde doğal afetleri nasıl işlediğinden hareketle tespitler yaparak onun sosyal tarihçiliğine işaret etti. Her iki tebliğci de eserin Arapça tercümesi üzerinden değerlendirmelerini yaptılar.

Oturumun üçüncü tebliği, programa Hayfa’dan katılan Filistinli akademisyen Prof. Dr. Conī İlyās Maṣṣūr’a aitti. Tebliğin konusu miladi 900’lü yılların ortasında vefat eden Hıristiyan tarihçi Agapius of Hierapolis (Arapça’daki adıyla Maḥbūb b. Koṣṣānṭīn) ve *el-‘Unvān* isimli eserine dair idi. Konuşmacı eserin içeriğine ve yazarının tarihçiliğine dair tespitlerini aktardı. Sonraki tebliğci Halep Üniversitesi’nden Dr. Hezār Fāruḳ Ebrem’in sunumu Süryani tarihçilerin eserlerinde genel anlamda Araplar ve Müslümanlara dairdi. Araştırmacının Süryaniceyi biliyor olması sebebiyle değerlendirmelerini eserlerin aslından yaptığı için daha kayda değer görüldü. Ürdünlü Prof. Dr. Fu‘ād ‘Abdurrahīm ed-Duveykāt ise sunumunda Ermeni kronik yazarlarından Ghevont’un eseri üzerinden Ermeni kroniklerin Bilād-ı Şām tarihi açısından önemini gündeme taşıdı. Basra asıllı

90 yaşındaki Ürdünlü Profesör Huseyn Muhammed el-Şamî ise meşhur coğrafyacı el-Mağdisî'nin (ö. 390/1000 civarı) Bilâd-ı Şâm için kaynaklık değerine dair değerlendirmelerini paylaştı. Elinde hiçbir metin olmadan son derece sistemli, ilerleyen yaşından dolayı ağır ağır ama akıcı şekilde sunumunu yaptı. el-Mağdisî'nin eserindeki bazı bilgilerin günümüz araştırmacılarından bazıları tarafından yanlış anlaşıldığını ve dolayısıyla yanlış çıkarımlar yapıldığını, eserin bir bölümünde gemi anlamında kullanılan *bağle* (بَاغِلَة) kelimesinin katır olarak anlaşıldığı örneği üzerinden anlattı. Bu yanlış anlayışın, sözgelimi metindeki deniz seferi anlatısının, kara savaşı olarak anlaşılmasına sebep olacağı için beraberinde hatalı değerlendirmeler getireceğine işaret etti. Altı tebliğin sunulduğu bu oturumun sonunda gerçekleşen müzakere bölümünün tam bir saat sürdüğünü, sunumların sorularla daha açıklığa kavuştuğunu eklememiz gerekmektedir.

Bir sonraki oturumda yer alan dört sunumdan ilki Ürdün Üniversitesi Tarih Bölümü öğretim üyesi Prof. Dr. Faliş Huseyn'e aitti. Konuşmacı Filistin'deki arkeolojik kazılarda ortaya çıkarılan bazı papirüs evraklarının Bilâd-ı Şâm'daki tarih yazımına kaynaklık değeri üzerinde durdu. Kudüs İbrani Üniversitesinden programa katılan arkeolog Profesör Tefîk De'âdile ise Emevî Halifeleri Mu'âviye b. Ebî Sufyân ve 'Abdumelik b. Mervân'ın bazı kış aylarını geçirdiği Sinberâ sarayına dair kazı çalışmalarında elde edilen bulguları görsellerle anlattı. Daha çok Emevîlerin diğer sarayları ve Bizans Dönemi sarayları ile teknik mukayeselerde bulundu ve sanat tarihi açısından değerlendirmeler yaptı. Ürdünlü arkeolog Dr. 'Ali Yûnus el-Menâşîr ise Ürdün'ün kuzeydoğu bölgesindeki bazı taşlara kazınmış kitabelerin Bilâd-ı Şâm tarihi için önemini, bir arkeolog gözüyle değerlendirdi. Ürdün Âl-i Beyt Üniversitesinde görev yapan Prof. Dr. 'Ulyân 'Abdulfettâh el-Câlûdî ise hicrî beşinci yılın sonuna kadar Bilâd-ı Şâm'daki Selçuklular hakkında yazılan literatüre dair bir sunum yaptı.

Sempozyumun üçüncü günkü iki oturumu İrbid kentindeki Yermük Üniversitesi'nin ev sahipliğinde gerçekleşti. Ürdün Üniversitesi tarafından sempozyum katılımcılarına tahsis edilen otobüsle Amman'dan İrbid'e hareket edildi. İlk oturum *İlmî Araştırmalar* binasındaki merkez konferans salonunda gerçekleştirildi. Üniversite yönetimini temsilen Rektör Yardımcısı Prof. Dr. Aşmed Rebâbî'a yaptığı selamlama konuşmasında, sempozyum tarihinde ilk defa Yermük'ün de ev sahipliği yapmasını heyecanla karşıladıklarını ve memnuniyetlerini dile getirerek başarı dileklerini ifade etti. Sabah oturumunu yönetecek olan moderatör Edebiyat

Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Muḥammed ‘Anākira tarih bölümü öğretim üyesiydi. Oturumda Yermük Üniversitesi Tarih Bölümü öğretim üyelerinden Dr. Riyâd Ḥammûde 379/990 tarihinde vefat eden tarihçi Ebû Suleymân Muḥammed b. ‘Abdullah’a ait *Tārīhu’l-‘Ulemâ ve Vefeyâtihim* isimli eseri tanıttı. Tarihçinin eserindeki metodolojisine dair değerlendirmelerini paylaştı. Ürdünlü tarih araştırmacısı Dr. Ra’ûf ‘Abdullah da önceki sunuma benzer şekilde Ebu’l-Ḥasen ‘Ali b. Muḥammed el-Ḥennâî’nin (ö.428/1037) tarih yazıcılığına dair bir sunum yaptı. Yermük Üniversitesi Tarih Bölümü öğretim üyelerinden Prof. Dr. ‘Ömer Salih el-‘Ömerî ise Ebu’l-Ḥasen Ali b. Muḥammed el-Rib’î’nin (ö.444/1052) yüz elli sayfa hacmindeki *Feḏâilü’ş-Şâm ve Dımaşq* isimli eserindeki tarih yazıcılığına dair tespitlerini aktardı. Ürdünlü akademisyen Dr. Muḥammed Ḥuleyfât ise hicrî dördüncü ve beşinci asırlarda Dimeşk’e gelen tarihçilere ve o dönemde Dimeşk’te mevcut tarih yazım hareketindeki rollerine değindi. Oturumun son tebliğcisi, Suudi Arabistan’daki Prenses Nevre bint ‘Abdurrahman Üniversitesi’nde öğretim üyesi olan Prof. Dr. Munîre el-Ḳahtânî’nin sunumu, Ürdün’e gelemediğinden programa gönderdiği ses kaydı dinletilerek gerçekleştirildi. Onun tebliğ konusu İbn ‘Asâkir’in en önemli rivayet kaynaklarından biri olan Ebû’l-Ḥasen er-Râzî’nin (ö.347/956) fethinden kendi dönemine kadar Dimeşk idaresinde görev almış emirleri anlattığı eserine dairdi. Günümüze ulaşmayan bu eserin hatırı sayılır bir hacimdeki rivayetlerini İbn ‘Asâkir üzerinden öğrenmekteyiz. Oturum soru cevap faslı ile nihayete erdi.

Öğleden sonraki oturumda dört tebliğ sunuldu. İlk tebliğ genç araştırmacı Dr. İhâb Muḥammed Zâhir’e aitti. O tebliğinde Muḥammed b. Sa’îd el-Ḳuşeyrî’nin (ö.334/945) tarihçiliği üzerine bir takdimde bulundu. İkinci tebliğin sahibi Abdulmecid İbrâhîm el-Ḥâc, Alman oryantalistlerin Ebû Zur’a ed-Dimeşkî’ye yaklaşımlarını genel anlamda özetledi. Sonraki tebliğin konusu meşhur coğrafyacı el-Maḳdisî ile ilgiliydi. Dr. ‘Adnân Muḥammed, el-Maḳdisî’nin en bilinen eseri *Aḥsenu’t-Tekâsîm*’deki metodolojisine dair bir sunum gerçekleştirdi. Yermük Üniversitesi öğretim üyesi Prof. Dr. Velîd Şubḥî el-‘Arîd ise hicrî beşinci asırda yaşayan bir diğer Beytulmakdisli tarihçi Ebû’l-Meâlî Muşrif b. Murcî’nin eseri *Kitâbu Feḏâili Beytulmaḳdis* üzerinden onun tarih yazım metoduna dair çıkarımlarını sundu. Oturum moderatörü, açıklamadığı bir sebepten ötürü soru cevap bölümü yapılamayacağını bildirerek özür diledi ve oturumu sonlandırdı. Böylelikle İrbid’deki program son buldu.

Programın dördüncü ve son gününde Bilād-ı Şām Araştırmaları Merkezi program salonunda tek oturum gerçekleştirildi. Ürdünlü akademisyen Prof. Dr. Semîr Mahmud sunumunda hicrî dördüncü asırda yaşamış olan şair Ebû'l-Hasen et-Tihâmî'nin şiirlerinin Bilād-ı Şām tarihi için kaynaklık değeri üzerinde durdu. Şiirlerdeki tasvirler ve satır arasındaki bilgilerden dönemin siyasi ve sosyal hayatına dair tespitlerini örneklerle açıkladı. İkinci tebliğ sahibi Prof. Dr. İbrâhîm es-Se'âfîn de benzer şekilde Ebû'l-'Alâ el-Ma'arri'nin şiirlerinde kendi döneminin sosyal hayatına dair bulunduğu izleri katılımcılarla paylaştı. Programa Beyrut'tan katılan genç araştırmacı Dr. Meryem Sa'îd el-'Ali ise İbn 'Asâkir'in eserinde geçen Dâru Hâdîce'nin nerede yer aldığına ve dönemin ilmî hayatına dair rolüne yönelik tespitlerini paylaştı. Lübnan'dan katılan bir diğer araştırmacı Dr. Cemâne Bağdrâdî ise bazı tarihçi ve muhaddislerin Trablusşâm'ın siyasi, iktisadi ve kültürel tarihine yönelik verdikleri bilgiler üzerinden metodolojileri ve aralarındaki farklılıklara dair tespitlerini paylaştı. Soru cevap bölümündeki müzakerelerle oturum daha da zenginleşmiş oldu. Bu arada Yermük Üniversitesi'nde soru cevap bölümü yapılamayan oturuma dair sorusu olanlar salondaki ilgili tebliğcilere sorularını yönelttiler.

Son oturumun da icra edilmesinin ardından Bilād-ı Şām Araştırmaları Merkezi müdürü Doç. Dr. Nedâ er-Revâbîze ve Araştırma Komisyonu Başkanı Prof. Dr. Muhammed 'Adnân el-Bahît sözü devraldılar ve katılımcılara teşekkürlerini bildirdiler. Genel bir değerlendirmenin ardından sonraki sempozyumun teması üzerinde görüş bildirmek isteyenlere söz verildi. Öne çıkan temel görüşlerden biri Haçlı Seferleri döneminde Bilād-ı Şâm'ın tema olarak seçilmesi yönünde oldu. Bir diğer öne çıkan teklif ise Bilād-ı Şâm'ın tarihi kaynakları üzerinde yapay zeka gibi yeni tekniklerin kullanılması, bunun yöntemleri, örneklerinin konunun uzmanları tarafından masaya yatırılması oldu. Şu an için daha çok Batı'da kullanılan bu yöntemlerin tartışılması amacıyla Batılı araştırmacılardan konu uzmanlarının davet edilmesi fikri konuşulurken Prof. Bahît, hâli hazırda icra edilen on ikinci sempozyuma katkı sunmaları için çok sayıda Batılı ilim adamına özellikle davet gönderildiğini ve hiçbirinin olumlu yanıt vermediğini, bunun temel sebebinin ise Gazze meselesindeki tutumlarından kaynaklandığını düşündüğünü ifade etti. Neticede sonraki sempozyumun da zamanı geldiğinde duyurulacağı ve tüm ilgili araştırmacılarının katkılarının kendilerini memnun edeceği merkez yönetimi tarafından ifade edildi.

Dört günlük bu programı takip edebilmek bizim için de önemli bir tecrübe oldu. Tanıştığımız ve araştırma alanımıza yakın bulduğumuz bazı

Arap akademisyenlerle verimli diyaloglarımız oldu. Ufkumuzu açan görüş ve tavsiyeleri bizim için oldukça önemliydi. Özellikle Prof. el-Bahî'tin ilerleyen yaşına rağmen, bir elinde bastonuyla diğer elinde önündeki yazıları okumak için büyüteciyle sempozyumun tüm oturumlarını takip etmesi programdaki özellikle genç araştırmacılar için oldukça motive edici idi. Ayrıca Prof. el-Bahî'tin, bir oturumda merhum tarihçi 'Abdul'azîz ed-Dürî'nin bir öğrencisini, hocasının hatırasına hürmeten en öne oturtması da takdirle karşılanan bir tutum oldu.

Tüm tebliğler Arapça sunuldu. Bunun yanı sıra zaman zaman fasih Arapça dışında mahalli kelimeler kullanan hatta tebliğini tamamen Ammice denilen halk Arapçasıyla sunan tebliğciler de oldu. Son olarak Bilâd-ı Şâm Araştırmaları Merkezi'nin basacağı bu son sempozyumun metinleri ile birlikte, başlangıcından günümüze kadar tüm sempozyum kitaplarının İstanbul'daki İsam Kütüphanesi'ne kazandırılması için iki kurum arasında yaptığımız aracı görüşmelerin, gerekli prosedürlerin tamamlanmasından sonra olumlu sonuçlanacağını umduğumuzu da ifade etmek isteriz.

Sempozyumdan Bazı Kareler



Fotoğraf 1: Sempozyumun açılış oturumu.



Fotoğraf 2: Prof. Dr. Beşşār 'Avvād Ma'rūf sunumunu yapıyor.



Fotoğraf 3: Prof. el-Baḥīt notlarını inceliyor.



Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi; İslami ve Dinî Araştırmalar sahasında, yılda iki kez yayımlanan ve kör hakemlik sistemini uygulayan açık erişimli bir dergidir.

Dergide; “araştırma makalesi”, “araştırma notu ve yorum”, “eser değerlendirme”, “bilimsel toplantı değerlendirme” ve “vefa notu” kategorilerinde çalışmalar yayınlanır. *Dergiye* gönderilecek yazıların İlahiyat alt disiplinlerinden en az biriyle ilişkili olması ve Türkçe, İngilizce ve Arapça dillerinden birinde yazılmış olması beklenmektedir.

Dergi, yılda iki kez (Mayıs, Kasım) yayınlanır ve yayın periyoduna bağlı kalmaya özen gösterir. Araştırma makalesi kategorisindeki yazıların, derginin yayın tarihinden 4 ay öncesinde (Mayıs sayısı için en geç 31 Ocak tarihinde; Kasım sayısı için en geç 30 Temmuz tarihinde) gönderilmiş olması beklenir. Diğer kategorilerdeki yazıların ise yayın tarihinden 2 ay öncesine kadar (Mayıs sayısı için en geç 31 Mart tarihinde; Kasım Sayısı için en geç 30 Eylül tarihinde) gönderilmesi mümkündür. *Derginin* yayın tarihi geldiğinde, hakemleme veya editöryal inceleme süreçleri tamamlanmamış olan makaleler bir sonraki sayıya tehir edilir.

Dergiye yazı başvuruları Dergipark sistemi üzerinden alınır (<https://dergipark.org.tr/auifd>). Bu nedenle yazı göndermek isteyenlerin söz konusu sisteme üye

Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University is a double-blind peer-reviewed open access academic journal published semi-annually in the fields of Islamic and Religious Studies.

The Journal publishes writings under the following categories: research articles, research notes and comment, book reviews, reviews of conferences and meetings, interviews, and tributary notes. Manuscripts are expected to be related to at least one of the sub-fields of Islamic and Religious Studies. The Journal accepts articles in Turkish, English and Arabic.

The Journal is published twice a year (May, November). Research articles must be submitted at least four months before (January 31 for the May issue; July 30 for the November issue) and contributions in the other categories should be sent at least two months before the publication date (March 31 for the May issue; and September 30 for the November issue) to be considered for inclusion in the nearest issue. However, timely submission does not necessarily guarantee that the manuscripts will have undergone all the necessary steps to be published in that period of time. Articles whose reviewal and editorial processes have not been completed are postponed to the next issue.

The Journal requires that all authors submit all manuscripts online through the Dergipark system

olmaları gerekmektedir. Bu konuda sıkıntı yaşayanlar bizimle iletişim (iladergi@ankara.edu.tr) kurabilirler.

Dergiye gönderilen yazıların, tamamı veya bir kısmı daha önceden başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.

Dergiye gönderilen yazılar, sıkı bir intihal denetiminden geçirilir. Tüm yazılar, iki aşamalı bir değerlendirme sürecine tabidir. İlk aşamada, yazı muhtevası ve ele alış biçimi bakımından editörler kurulunca öndene time tabi tutulur. Bu aşaması olumlu neticelenen yazılar, ikinci aşama olan kör hakemleme sürecine tabi tutulur. İlk aşama en az 15, ikinci aşama ise en az 30 gün sürebilmektedir. *Derginin* kapsamı ve beklentilerine uygun olan yazılar üç hakeme gönderilir; iki hakemin kanaatinin olumlu olması durumunda yayınlanmasına karar verilir.

Tüm yazılar; imlası, kaynakları ve dipnotları bakımından sıkı bir editöryal okumaya tabi tutulur. Editöryal okuma süreci, –yazının genişliği ve transliterasyon gereksinimine göre değişkenlik gösterebilmekle beraber– birkaç hafta sürebilmektedir.

Dergide bir sayıda aynı yazara ait birden fazla araştırma makalesi yayınlanamaz. Farklı kategorilerde olmak kaydıyla aynı yazara ait birden fazla yazının yayınlanması mümkündür ve bu hususta Editörler Kurulunun kararı geçerlidir.

(<https://dergipark.org.tr/auifd>). Authors who cannot submit online should contact (iladergi@ankara.edu.tr) so they could get help from the editorial team.

All or parts of the submitted manuscripts should not have been published previously or should not be under consideration elsewhere.

Manuscripts are checked against a plagiarism software during the initial evaluation process. All manuscripts undergo a two-tiered review: first, initial evaluation by the editorial staff for overall quality and interest, and second, peer-review process. The initial evaluation process normally takes approximately 15 days while the reviewing process takes approximately 30 days but occasionally much longer. Articles that fit *the Journal's* scope and standards are sent to three reviewers and those approved by at least two of the reviewers are accepted for publication.

Articles accepted for publication are rigorously edited and their sources and references are meticulously checked by the editorial board. This may take a few weeks and may possibly delay the publication of the article.

As a rule, *the Journal* does not publish more than one research paper of the same author in a single issue. It is, however, possible to publish more than one piece by the same author in

Yayınlanmasına karar verilen yazıların yayın hakkı *Dergiye* aittir. Bu nedenle hangi kategoride olursa olsun yazıların ilk başvurusunda, Telif Hakkı Devir Sözleşmesi'nin usulüne uygun bir şekilde doldurulması ve yazı ile birlikte sisteme yüklenmesi gerekmektedir.

Yazı göndereceklerin *AÜİF Dergisi Yayın Ahlakı ve Yayın İstismarı Belgesi*'ni önceden okuması beklenir.

Gönderilecek yazıların; kaynakça, tablolar, resimler ve ekler hariç olmak üzere 35 sayfayı geçmeyecek şekilde olması beklenir.

Yazarlar, ilk başvuru sürecindeki yazı versiyonlarında kimliklerini açığa çıkaracak şekilde kendi eserlerine atıfta bulunmamalıdır. Bu husus, kör bir hakemlik için önemlidir. Bu türden referanslara, yazının son versiyonunda yer verilmelidir.

Bütün yazıların, yazıda referansta bulunulan eserleri ihtiva edecek bir kaynakçası olmalıdır. Arapça ve Farsça yazılar için, ayrıca Latin harfleriyle bir kaynakça hazırlanmalıdır.

Dergide tam transliterasyon yöntemi uygulanmaktadır. Bu nedenle Türkçe yazıların, *AÜİF Dergisi Yayın Rehberinde* belirtilen ilkeler doğrultusunda transliterasyonunun gerçekleştirilmiş olması beklenir. İngilizce yazıların ise *IJMES Translation and Transliteration guide* esas alınarak translitere edilmesi beklenmektedir.

Dergi, yazıların dipnot ve kaynakçasının oluşturulmasında *CMOS 17*

different categories depending on the Editorial Board's decision.

The publication rights of the articles to be published belong to *the Journal*. For this reason, in the initial submission of the manuscripts, regardless of the category of the manuscript, the Copyright Transfer Agreement must be filled out duly and uploaded to the system together with the manuscript.

Those who send an article are expected to read the Journal's Publication Ethics and Publication Malpractice Statement beforehand.

We expect manuscripts to be 35 pages or fewer, excluding bibliography, tables and figures, but still consider longer manuscripts.

The authors should avoid any self-reference that may reveal their identity to the reviewers. They can make the necessary changes and add the necessary references to the final version of the article.

All articles should include a bibliography of the works cited. Arabic and Persian articles should also be appended with a bibliography in Roman script.

The Journal applies the full transliteration system for Arabic, Persian, and the Ottoman Turkish. For this reason, we expect English manuscripts to be transliterated according to the rules of the *IJMES Translation and Transliteration guide* and Turkish manuscripts to be transliterated according to the rules laid out in the *AUIFD Publication Guide*.

(The Chicago Manual of Style 17th edition) sistemini esas almakla birlikte sistemi bazı açılardan Türkçeye uyarlamıştır ve takip edilecek ilkeleri *AÜİFD Yayın Rehberinde* yayımlamıştır.

Bütün yazılar için İngilizce ve Türkçe 150-250 kelimelik bir özet ile 5-8 kelimeden oluşan anahtar kelimelerin hazırlanması beklenir.

Başvuru öncesinde, yazarların *AÜİFD Genel Yayın İlkelerini* okumaları beklenir. Yazıların, Microsoft Office Word programında Cambria fontu ile 11 punto büyüklüğünde ve 1.5 aralıklı yazılıp (.doc) veya (.docx) uzantılı olarak kaydedilmiş, sola hizalanmış ve başlıklar dahil tüm metnin "normal metin" olarak tanımlanmış olması gerekmektedir. Ayrıntılı bilgi için adresimize bakabilirsiniz:

AUIFD follows the *CMOS 17* (The Chicago Manual of Style 17th edition) for citations and bibliography in English articles and modifies it in articles in Turkish and other languages. For Turkish submissions, authors are expected to peruse the *AUIFD Publication Guide*.

All articles should include an abstract both in English and in Turkish of 150-200 words and 5-8 keywords.

Prior to the submission of the manuscripts to the journal, authors are expected to peruse the *AUIFD Publication Policy*. Manuscripts should be written in Microsoft Office Word with the Cambria font in 11-point size and 1.5-spaced (.doc) or (.docx) extension, left-aligned, and all text, including headings, should be defined as normal text. For detailed information you can visit our Web address:

<https://dergipark.org.tr/auifd>