

e-ISSN: 2619-9114
Aralık/December 2024
Cilt/Volume: 8 Sayı/Issue: 2

BATMAN AKADEMİ DERGİSİ

Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

BATMAN ACADEMY JOURNAL
Batman University Journal of Islamic Sciences

**BATMAN
AKADEMİ
DERGİSİ**

Batman Üniversitesi
İslami İlimler Dergisi



**BATMAN
ACADEMY
JOURNAL**

Batman University
Journal of Islamic Sciences

Yayın Sahibi / Publication Owner

Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
adına/On Behalf of Batman University Faculty of
Islamic Sciences

Prof. Dr. Ömer Faruk Ertuğrul (Dekan V.) TR

Baş Editör / Editor In Chief

Doç. Dr. Fuat İSTEMİ (Batman Üniversitesi) TR

Editörler / Editors

Dr. Öğr. Üyesi Abdulgalip ASLAN (Batman
Üniversitesi) TR

Dr. Öğr. Üyesi Selman DEMİRBOĞA (Batman
Üniversitesi) TR

Sekreter / Secretary

Arş. Gör. Burhan AĞAR

Mizanpaj / Layout

Dr. Öğr. Üyesi Abdulgalip ASLAN (Batman
Üniversitesi) TR

Dil Editörleri / Language Editors

İngilizce: Arş. Gör. Fethullah ATSIZ (Batman
Üniversitesi) TR

Arapça: Dr. Öğr. Üyesi Ömer YILDIZ (Batman
Üniversitesi) TR

Farsça: Dr. Öğr. Üyesi Veysel BAŞÇI (Batman
Üniversitesi) TR

Alan Editörleri / Field Editors

Doç. Dr. Mehmet Nurullah AKTAŞ Tefsir,
(Batman Üniversitesi) TR

Doç. Dr. Ekrem UYSAL Kelam ve İslam
Mezhepleri Tarihi, (Batman Üniversitesi) TR

Doç. Dr. Ahmet BOZYİĞİT İslam Felsefesi,
(Batman Üniversitesi) TR

Doç. Dr. Abdulvasif ERASLAN Hadis, (Batman
Üniversitesi) TR

Dr. Öğr. Üyesi Ömer YILDIZ Arap Dili ve
Belagati, (Batman Üniversitesi) TR

Dr. Öğr. Üyesi Abdulvahap ERİN Tasavvuf,
(Batman Üniversitesi) TR

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KARA Türk İslam
Edebiyatı, (Batman Üniversitesi) TR

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Ömer Faruk Ertuğrul Batman, (Batman Üniversitesi)
TR
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN İstanbul, (İstanbul Üniversitesi)
TR
Prof. Dr. Adnan MEMDUHOĞLU Siirt, (Siirt Üniversitesi)
TR
Prof. Dr. Metin BOZAN Diyarbakır, (Dicle Üniversitesi) TR
Doç. Dr. Ümit GÜLER Batman, (Batman Üniversitesi) TR
Doç. Dr. Fuat İSTEMİ Batman, (Batman Üniversitesi) TR
Doç. Dr. Mehmet Nurullah AKTAŞ Batman, (Batman
Üniversitesi) TR
Doç. Dr. Ahmet BOZYİĞİT Batman, (Batman Üniversitesi)
TR
Doç. Dr. Bedri ASLAN Batman (Batman Üniversitesi) TR

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Ömer Faruk Ertuğrul Batman, (Batman Üniversitesi)
TR
Prof. Dr. Şeyhmus DEMİR Gaziantep, (Gaziantep İslam Bilim
ve Teknoloji Üniversitesi) TR
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN İstanbul, (İstanbul Üniversitesi)
TR
Prof. Dr. Mehmet BİLEN Diyarbakır, (Dicle Üniversitesi) TR
Doç. Dr. Veysel GÜRHAN Diyarbakır, (Dicle Üniversitesi)
TR
Doç. Dr. Abdulbasit SALTEKİN Batman, (Batman
Üniversitesi) TR
Doç. Dr. Ümit GÜLER Batman, (Batman Üniversitesi) TR
Doç. Dr. Ahmet YEŞİL Sakarya, (Sakarya Üniversitesi) TR
Doç. Dr. Abdulvasif ERASLAN Batman, (Batman
Üniversitesi) TR
Doç. Dr. Abdulvasif ERASLAN Batman, (Batman
Üniversitesi) TR
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Mekin MEÇİN Batman, (Batman
Üniversitesi) TR



I-IV | **Ön Sayfalar**
Front Pages

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

156-190 | **Murat GÜLER & Rifat AKBAŞ**
Ma'rûf er-Rusâfi'nin Mersiyeleri
Ma'rûf Al-Rusâfi's Elegies

191-216 | **Nurettin ERTEKİN**
Bûsirî'nin Bürde Kasîdesi ile Nâbî'nin Na'tında Allah Resulü'nün Vasıfları
The Qualities of The Prophet Muhammad in Bûsirî's Qasida Al-Burda and Nâbî's Na't

217-228 | **Selim ÖZARSLAN**
Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal Adlı Eserinde Hz. Osman
Othman B. Affan In Shahrastani's Work Called Al-Milal wa Al-Nihal

229-251 | **Muhammed Mubarek GÜNDÜZ**
İtikadî Sorunlara Şiirsel Bir Cevap: İmam Şâfiî'nin Divanı'nda İnanç Konuları
A Poetic Response to Theological Issues: Matters of Faith in Imam Shafi'i's Diwan

252-270 | **Uğur ERMAN**
Allah'ın Kıyamet Gününde Kur'an Okuyacağı ile İlgili Hadislerin Hadis İlmi Açısından Sıhhat Değeri
The Validity and Analysis of the Hadiths Regarding Allah Reciting the Qur'an on the Day of Judgment from the Perspective of Hadith Sciences

271-292 | **Abdullah SAVAS & Hawre Salam SALIH**
Ubeyd b. Umeyr ve İbn Kesîr'in Kıraatlerinde İsimlerin İ'râbındaki Farklılıklar
The Difference in the Declension of Nouns in the Readings of Ubaid bin Umair and Ibn Kathir
اختلاف إعراب الأسماء في قراءتي عبيد بن عمير وابن كثير

293-311 | **Durdane Zeynep TEKMEN**
Kelâbâzî'nin Ta'arruf'u Bağlamında Tasavvuf ve Kelam İlişkisi
The Relationship Of Sufism And Kalam In The Context Of Kalâbâdhî's al-Ta'arru

312-327 | **Muhammed BALBAY**
Kuşeyrî'den Bursevî'ye İşârî Tefsirde Dağ Metaforu
Mountain Metaphor in Ishari Tafsirs from al-Qushairi to Bursawi

Dizinlenme Bilgileri / Abstracting And Indexing Service

EBSCO | *Indexing Start: 2022*

Asos İndex | *Indexing Start: 2019*

İdealonline | *Indexing Start: 2016*



e-ISSN: 2619-9114

December / Aralık 2024, Volume / Cilt 8, Issue / Sayı 2

Ma'Rûf Er-Rusâfî'nin Mersiyeleri

Marûf Al-Rusâfî's Elegies

Murat GÜLER & Rifat AKBAŞ

Araş. Gör., Hakkâri Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi (Arap Dili ve Belagatı) Hakkari,
Türkiye

Res. Asst., Hakkari University, Faculty of
Theology (Arabic Language and Rhetoric),
Hakkari, Turkey

muratguler@hakkari.edu.tr

<https://orcid.org/0009-0007-1977-1701>

Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi (Arap Dili ve Belagatı)
Van, Türkiye

Prof. Dr., Van Yüzüncü Yıl University,
Faculty of Theology (Arabic Language and
Rhetoric), Van, Turkey

rifatakbas@yyu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-8533-3335>

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Güler Murat - Akbaş Rifat. "Ma'rûf er-Rusâfî'nin Mersiyeleri". *Batman Akademi Dergisi* 8/2 (Aralık 2024), 156-190

Doi: <https://doi.org/10.58657/batmanakademi.1545632>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 09.09.2024

Accepted / Kabul Tarihi: 03.12.2024

Published / Yayın Tarihi: 31.12.2024

Pages / Sayfa: 156-190

Plagiarism / İntihal:

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

Öz: Klasik ve modern Arap edebiyatının belirgin türlerinden biri olan mersiyeler, bir teselli sembolü olarak kabul edilmektedir. Ayrıca mersiyeler hayal gücüne ve sanatsal vizyona sahip olan, yas ve yargılama durumunda duyguları yönlendirme becerisi bulunan edebiyatçılar nezdinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu edebiyatçılar arasında 20. yüzyılın en önemli şahsiyetleri arasında gösterilen Iraklı şair Ma'rûf er-Rusâfi (1875-1945) de bulunmaktadır. Bağdat'ın yanı sıra Arap dünyasında da ünü yayılan Ma'rûf Rusâfi'nin şiir, dil ve edebiyat alanında pek çok eseri vardır. Eserleri arasında en fazla dikkat çeken Diwan'ıdır. Divân'da, ölen kimsenin ardından tutulan yas ve duyulan üzüntüyü ifade eden birçok mersiye göze çarpmaktadır. Rusâfi; hocaları, arkadaşları, devlet adamları ve vefat eden diğer önemli şahsiyetler için çok sayıda mersiye kaleme almıştır. Rusâfi'nin kullandığı birtakım hüznün ifadeleri ve anlatımı güçlü kılmak için başvurduğu edebî sanatlar söz konusu mersiyelerinde öne çıkan karakteristik özelliklerin başında gelir. Onun bu tür şiirlerinde dikkat çeken diğer bir özellik ise ölümden etkilenerek yaşadığı duygu yoğunluğudur. Bu durum onun mersiyelerinde kullandığı çeşitli başlıklarda da kendisini göstermektedir. Şair, bu şiirlerinde bazen birtakım söz öbekleri ve cümleler ile bazen de benzetmeler yaparak hüznün ve acısını dile getirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Şiir, Mersiye, Ma'rûf er-Rusâfi, Hüznün İfadeleri.

Abstract: The elegies, one of the prominent genres in classical and modern Arabic literature, are regarded as symbols of solace. Elegies hold significant value among literary figures with the imaginative and artistic vision to channel emotions in times of mourning and reflection. Among these figures is the Iraqi poet Ma'ruf al-Rusafi (1875–1945), considered one of the most important personalities of the 20th century. Renowned not only in Baghdad but also across the Arab world, al-Rusafi authored numerous works in poetry, language, and literature. His most notable work is his Diwan. The Diwan prominently features elegies that express the grief and sorrow felt for the deceased. Al-Rusafi composed numerous elegies for his teachers, friends, statesmen, and other prominent figures who had passed away. Rusâfi's expressions of sadness and the literary arts he used to make his narrative stronger are one of the prominent characteristics of his elegies. Another notable feature of his elegiac poetry is the intense emotional experience he conveys as influenced by death. This depth of feeling is reflected in the various titles he uses in his elegies. In these poems, the poet sometimes uses phrases and sentences or metaphors to express his grief and sorrow.

Keywords: Arabic Language Rhetoric, Poetry, Elegy, Ma'rûf al-Rusâfi , Expressions of Sorrow.

Giriş

Sevinç ve hüznün, insanın temel duygularındandır. Her insan hayatı boyunca mutluluk veren güzel şeylere sevinmiş, kendisini mutsuz eden olumsuz etkenlere de üzülmüştür. Ölüm olgusu da insanlığın varoluşundan bu yana insanın zihnini meşgul eden ve üzen gerçekler arasındadır. Bu gerçeklik karşısında insanoğlunun yaşadığı acı ve kederi dile getirmesi ise olağan bir durumdur. İnsanlar, sevdiklerinin kaybedilmesinden ötürü, başlangıçta ağlama ile karışık duygularını rast gele ifade etmişlerdir. Daha sonraları kolektif duygu yerini bireysel duyguların ortaya çıkmasına bırakmış ve dillerde terennüm eden güfteler halinde anlam kazanmaya başlamıştır. Bu durum zamanla estetik bir vaziyet olarak dünya edebiyatlarında kendine yer edinen edebî bir tür haline gelmiştir.¹ Klasik Arap edebiyatında mersiye olarak adlandırılan bu edebî tür, ilk dönemlerde klasik kasidenin bir bölümü iken tarihsel süreçte müstakil hale gelerek kendi içerisinde bölümlere ayrılmıştır.

Arap edebiyatında birçok örneği olan mersiyelerin şekillenmesinde Câhiliye dönemi yas adetlerinin ve kadınların rolü oldukça büyüktür. Acısını yüksek sesle ve bağırarak dile getiren kadınlar için es-sâlika (الصالقة); herhangi bir musibet karşısında ağlayıp saçını kazıtan kadınlar için el-hâlîka (الحالفة) ve ağlamanın ötesine geçip üstündeki elbiseleri yırtan kadınlar için eş-şâkke (الشاققة) o dönemin en yaygın kavramları arasındadır.² Sadru'l-İslâm döneminde dinî bir hüviyet kazanan mersiye³ Emevîler döneminde siyasetin etkisiyle şekillenmiş, Abbâsîler döneminde ise Fars, Rum ve Süryani gibi kültürlerin etkisiyle çeşitlilik kazanmıştır.⁴

Klasik Arap edebiyatında olduğu gibi Modern Arap edebiyatında da mersiyelerdeki hüznün ve duygu yoğunluğu derin bir şekilde işlenerek genellikle manzumeler halinde dile getirilmiştir. Hüznünlendiren duygularla yoğrulan bu manzumeler, his dünyasının duygusunu dile getirdiği için insan ruhunu kavrayan bir özelliğe sahiptir.⁵

Öte yandan mersiye; modern Arap edebiyatında çatışma, savaş ve yerinden edilmenin birey ve topluluklar üzerindeki duygusal ve psikolojik etkilerini ifade etmek için kullanıldığı gibi özellikle hassas olaylara ve insani trajedilere ilişkin duyguların ifade edilmesine de aracılık etmektedir. Nitekim modern dönem şairlerinden olan Ma'rûf er-Rusâfi (öl. 1364/1945), ölüm ayrılığında kaynaklanan hüznünü mersiye türü şiirlerinde dile getirerek acı ve kederini bu yolla anlatmaya çalışmıştır. Rusâfi, başta hocaları ve arkadaşları olmak üzere hüznünü kimi zaman birtakım sözcük, söz öbekleri ve cümleler kullanarak, kimi zaman da betimleme ve tasvirler yaparak ölenlerin yasını mersiyelerle belgelemeye çalışmıştır.

¹ Abidin Güzel, *İbni Abdîrabbîhîn el-İkdul Ferîd Adlı Eserinde Taziye ve Mersiye* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 1.

² Tarrâf Târîk en-Nehâr, *Resâü'l-hulefâ ve'l-kâde fi'l-asri'l-Ümevî* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2019), 34.

³ Abdülhâdi Ali Ebû Ali, *İtticâhâtü'r-resâ ve tetavvuruhu fi'l-asri'l-Abbâsiyyi'l-evvel* (Mısır: 1411/1990), 21.

⁴ Mahmûd Hasan Ebû Nâci, *er-Risâ' fi's-si'ri'l-'Arabî ev cirâhâtü'l-kulûb* (Beirut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, 1401/1981), 150; Mahmut Üstün, "Klasik Arap Şiirinde Mersiye", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/8 (2021), 393-417.

⁵ Gencay Zavotçu, "Mersiyenin Tarihi Hakkında", *Ankara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 13 (1999), 169-173.

Ülkemizde Rusâfî ile ilgili bazı akademik çalışmalar yapılmıştır. Nitekim Rabiha Çelebi, "Ma'rûf er-Rusâfî Sosyal, Siyasi ve Edebi Hayatı" adlı makalede Rusâfî'nin hayatı, şiirleri ve bazı eserleri hakkında kısa ve öz bilgiler vermiştir. Ahmet Farman Saeed al-Chalaby'nin kaleme aldığı "Ma'ruf er-Rusafi'nin Mustafa Kemal Atatürk Hakkında Yazdığı Şiire Bir Bakış" adlı makalede yazar, Rusâfî'nin Gazi Mustafa Kemal Atatürk'e yazdığı "Büyük Doğunun Kahramanına" isimli şiirini tahlil etmiştir. Adnan Arslan, "Iraklı Şair Ma'ruf er-Rusâfî'nin Gözünden Hülâgu'nun Bağdat İstilasını" başlığıyla bir makale hazırlamıştır. Çalışmada Rusâfî'nin kaleme aldığı ve Bağdat'ı istila edip Abbasi hilafetine son veren Hülâgu ile Abbasi halifesi Müsta'sım arasında yaşananları işlediği kasidesi tahlil edilmiştir. Taceddin Uzun, "Ma'rûf er-Rusâfî'nin Arap Dili ve Edebiyatıyla İlgili Eserleri" başlığı ile bir makale yayımlamıştır. Söz konusu çalışma, Ahmed Matlub'un "Dirâsât belâğîyye ve nakdiyye" ve "er-Rusâfî el-Luğâvî" başlıklı makalelerinin bazı bölümlerinin tercümesinden oluşmaktadır. Mezkûr çalışma genel olarak şairin hayatı ve eserleri üzerinde durmaktadır.

Nevin Karabela'nın kaleme aldığı "Ma'rûf er-Rusâfî'nin Şiirlerinde Kadın" adlı makale ise Rusâfî'nin kadın hakları ve problemleri hakkında yazdığı *nisâiyyât* temalı şiirleri konu edinmektedir. İ. Işık da, Rusâfî'nin "Cehalet ve Yoksulluk Ülkesi" başlıklı şiirini Türkçe'ye tercüme etmiştir. Serkevt Aziz, 2001 yılında "Turkiyâ ve'l-Etrâk fî şî'ri Ma'rûf er-Rusâfî (Ma'ruf er-Rusafi'nin Şiirlerinde Türkiye ve Türkler) başlıklı Arapça bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır. Rusâfî'nin hayatını ve şiirini ele alan yazar şaire ait dört kasideyi Türkçe'ye tercüme etmiştir. Türkçeye çevrilen kaidelerden *Dicleye Ağıt* adlı şiir, şehir mersiyesi türünde söylenmiş bir mersiyedir. Mustafa Alhammadeh tarafından Arapça dilinde hazırlanmış "eş-Şâir Ma'rûf er-Rusâfî" isimli diğer bir yüksek lisans tezinde ise şairin hayatı, şiirlerinde öne çıkan temalar ile edebi sanatlar işlenmektedir. Söz konusu çalışmada yazar mersiye temasına da değinmiş ve konuyla ilgili on iki beyti tahlil etmiştir. Rukiye Altındiş'in yüksek lisans tezi düzeyinde Türkçe dilinde hazırladığı "Ma'rûf er-Rusâfî'nin Şiirlerinde Toplumsal Temalar" adlı çalışmada ise Rusâfî'nin hayatı ve toplumsal temalı şiirleri ele alınmaktadır.

Rusâfî'nin hayatı ve şiirleri hakkında yukarıda da değinildiği üzere bazı akademik çalışmalar yapılmış olmakla birlikte mersiyelerinin yeterince ele alınmadığı söylenebilir. Bu bağlamda makalede, Rusâfî'ye ait mersiyeler tespit edildikten sonra kategorize edilerek semantik bir tahlile tabi tutulacaktır. Makalenin sınırlarını aşmamak amacıyla uzun mersiye şiirlerinin sadece bazı beyitleri Türkçeye çevirilecek ve bu minvalde bir tahlile gidilecektir.

1. Ma'ruf er-Rusâfî ve Yayınlanmış Eserleri

Tam adı Ma'rûf b. Abdilğânî er-Rusâfî'dir. 1875 yılında Bağdat'ta dünyaya gelmiş ve orada yetişmiştir. Annesi Fâtıma b. Câsım Araptır, babası ise Kürt asıllı olup Osmanlı ordusunda asker olarak görev yapmış Abdülğânî Mahmûd el-'Arîf'tir. Rusâfî henüz yedi yaşında iken babası vefat etmiştir. İlk eğitimini mahallesindeki "kuttâb" adlı eğitim

kurumunda almıştır.⁶ Küçük yaşta dini dersleri alan Rusâfi önce ibtidâiyeyi⁷ bitirmiş sonra da askeri rüştiyeye başlamıştır.⁸ Ancak rüştiyeyi bitirememiş ve bundan sonra resmi eğitim almamıştır. Daha sonra Şükrî el-Âlûsî (1856-1924), Abbâs el-Kassâb ve Kâsım el-Kaysî gibi hocalardan Arap dili, mantık, nahiv ve fıkıh gibi alanlarda eğitim almıştır. Bu eğitimden sonra da Bağdat'ta muhtelif eğitim kurumlarında müderrislik yapmıştır.⁹

Laik görüşlü olan Rusâfi, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Irak'ta Türkçe ve Arapça olarak yayımladığı gazetenin Arapça editörlüğünü yapmıştır.¹⁰ Ahmet Cevdet Paşa, gazetede editörlük yapması için onu İstanbul'a davet etmiş o da davete icabet etmiş ancak bu proje uygulanmayınca Beyrut'a gitmiştir. Sebülü'r-Reşâd dergisinde editörlük yapmak üzere ikinci kez İstanbul'a davet edilmiştir. Medrestu'l-vâizîn'de Arapça hitabet dersleri vermiştir. İttihat ve Terakki'nin önde gelen isimlerinden Talat Paşa ondan Arapça dersleri almıştır. Sonra da Talat Paşa'nın vasıtasıyla 1912'de Osmanlı Meclis-i Mebusanı'na milletvekili olarak seçilmiştir. Bu sıralarda cübbe ve sarık giymeyi bırakan Rusâfi, Türk bir kadın ile evlenmiştir.¹¹

İngiltere, I. Dünya Savaşı'nda Irak'ı işgal edince 1918 yılında İstanbul'dan Irak'a dönmüş, akabinde bir müddet Şam'da sonra da Filistin'de kalmıştır. 1921'de tekrar Bağdat'a dönmüştür. Aynı yıl Irak Tercüme ve Ta'rib Komisyonu'na başkan vekili olarak atanmış, fakat kısa bir süre sonra bu görevinden istifa etmiştir¹². Rusâfi, fikirlerini açık bir şekilde söylediği için siyâsî baskılarla karşı karşıya kalmış ve bir köşeye çekilerek münzevi bir hayatı tercih etmiştir.¹³ Bu yüzden 1928 yılında Irak Cumhuriyeti Devleti'ndeki vazifelerinden istifa ettiği düşünülmektedir. 1936'da Mısır'a gitmiştir. Mütevazı bir hayat yaşayan Rusâfi, 1945'te Bağdat'ta vefat etmiştir.¹⁴

⁶ Kuttâb, Her türlü yerleşim biriminde yaygın olarak bulunan bir eğitim kurumudur. Çocuklara Kur'an'ın okutulduğu ve belli başlı dini bilgilerin öğretildiği ilk eğitim merhalesini teşkil etmektedir. Bk. Ahmed el-İskenderî vd., *el-Mufasssal fî târihi'l-edebi'l-Arabî fi'l-usûri'l-kadîme ve'l-vasîta ve'l-hadîse* (Beyrut: 1994), 524; Nevin Karabela, "Ma'rûf er-Rusâfi ve Şiirlerinde Kadın", *Şarkiyat Mecmuası*, 14 (Aralık 2011), 40.

⁷ Osmanlı'da ilkökul düzeyindeki sıbyan mekteplerinin yetersiz kalmasıyla bu mektepleri islah etmek amacıyla usûl-ı cedîd üzere eğitim veren ibtidâiler kurulmuştur. Bk. Ayşe Yanardağ, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İlk Mektepler Talimatnameleri (1915-1929)", *Turkish History Education Journal*, 9/1 (Bahar 2020), 93. II. Abdülhamd döneminde ibtidâi mekteplerinin açılmasıyla sıbyan mektebi tabirinin yerini "mekâtibi ibtidâiyye" almıştır. Bununla birlikte zamanımıza kadar camilerde çocuklara basit dinî bilgiler veren ve Kur'an okumayı öğreten yerler halk arasında sıbyan mektebi olarak adlandırılmıştır. Bk. Cahit Baltacı, "Mektep (Osmanlılar'da Mektep)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: 2004) 29/7.

⁸ Ârif Haccâvî, *İhyâu's-ş-ri'l-Bârûdî ve'z-Zehâvî ve Şevkî ve Hâfız ve'r-Rusâfi ve'l-Cevâhirî*, haz. Hassân Hallâk (Kahire: Dârul-Meşrik, 2018), 487.

⁹ Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fî târihi'l-edebi'l-Arabî-el-edebu'l-hadîs* (Beyrut, 1986), 487; *Mevsû'atu Beyti'l-Hikme li a'lâmi'l-Arab fi'l-karneyni't-tâsi' 'aşer ve'l-işrîn* (Bağdat, 2000), 1/563.

¹⁰ Haccâvî, *İhyâu's-ş-ri'l-Bârûdî ve'z-Zehâvî ve Şevkî ve Hâfız ve'r-Rusâfi ve'l-Cevâhirî*, 488.

¹¹ Haccâvî, *İhyâu's-ş-ri'l-Bârûdî ve'z-Zehâvî ve Şevkî ve Hâfız ve'r-Rusâfi ve'l-Cevâhirî*, 488; Edhem Âl Cundî, *A'lâmu'l-edeb ve'l-fenn* (Dimeşk, 1958), 199.

¹² Erol Ayyıldız, "Ma'rûf er-Rusâfi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara, 2003), 28/70.

¹³ Ayyıldız, "Ma'rûf er-Rusâfi", 28/70.

¹⁴ Ebû Gays Muhammed Hayrüdîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut, y.y., 1995), 7/269.

Rusâfî, yaşadığı dönemde gerek Irak'ta gerekse Arapların nezdinde büyük bir şair olarak kabul edilmiş, şiiriyle Arap milletinin üzüntü ve sevincini dile getirmiş, bütün sevinç ve kederiyle hayatı tasvir etmiştir.¹⁵

Rusâfî'nin başlıca eserleri şunlardır:

1. 1. *Dîvân*

Rusâfî'nin 1910 yılında Beyrut'ta basılan bu eseri oldukça rağbet görmüş ve kısa sürede neredeyse tükenme noktasına ulaşmıştır.¹⁶ Eser hakkında "Ma'rûf er-Rusâfî'nin Dîvanı" başlığı altında daha detaylı bilgi verilecektir.

1. 2. *Kitâbu's-Şahsiyyeti'l-Muhammediyye*

Rusâfî bu eserini 1933 yılında Felluce'de yazmıştır. Eserin bir asıl nüshası Harvard Üniversitesi kütüphanesinde muhafaza edilmektedir.¹⁷ Hz. Muhammed'in (s.a.v) peygamberliğinin mahiyetini araştıran Rusâfî, *Muhammed haber verdiği (vahiy) ve iddia ettiği davasında samimi mi?* şeklinde sorular sorar. Rusâfî bu üslubuyla muhatabın zihninde şüphe uyandırarak meseleye dikkat çeker.¹⁸ 758 sayfalık hacimli bir kitap olan bu eserde hakikat ve tarih, rivayet ilmi ve Araplar, Hz. Muhammed'in aklı ve zekâsı, nübüvvetten önceki hayatı, mucizeleri, peygamberliğin geliş şekli, vahyin hakikati, Şam'a yolculuğu, Medine'de geçirdiği dönem, Hz. Hatice ile evliliği ve İslam'a davet gibi konular geniş bir şekilde ele alınmıştır.¹⁹

1. 3. *Def'ul-hüçne fi irtizahi'l-lükne*

Rusâfî bu eserinde Osmanlı Türkçesi'nde kullanılan Arapça kökenli kelimeleri bir araya getirmiştir. O, özellikle Osmalı Türkçesi ile konuşan Arapların, dillerini doğru kullanmalarını sağlamak, aslı Türkçe olan kelimeleri Arapçaymış gibi bilinçsiz bir şekilde kullanmalarının önüne geçmek gibi hususlara dikkat çekmek için bu eseri kaleme almıştır.²⁰

1. 4. *Def'u'l-merâk fî kelâmi ehli'l-'Irak*

Irak halkı ve Bağdat lehçesi ile ilgili kaleme alınmış bir eserdir. Eserin mukaddime bölümü 1919 yılında Rusâfî tarafından yazılmış ve "Luğâtu'l-Arab" dergisinde yayımlanmıştır. Rusâfî, kitabın yazılış amacını mukaddimesinde şöyle açıklar: "*Bizim bu kitabı yazmadaki yegane gayemiz, avam dilini, gerekli sarf ve nahiv kaideleriyle bazı sebeplerden dolayı tespit etmektir*".²¹

¹⁵ Şevkî Dayf, *Dirâsât fi's-Şi'ri'l-Arabiyyi'l-mu'âsir* (Kahire: Dâru'l-Meârif, Mektebetü'd-Dirâsâti'l-Edebiyye, 1953), 64.

¹⁶ Refa'il Buttî, *el-Edebü'l-asrî fi'l-İrâki'l-Arabî: kismun manzumun* (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye - el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1341/1923), 73.

¹⁷ Ma'rûf er-Rusâfî, *Kitâbu's-Şahsiyyeti'l-Muhammediyye* (Almanya: Menşûrâtu'l-Cemel, 2002), 4.

¹⁸ Rusâfî, *Kitâbu's-Şahsiyyeti'l-Muhammediyye*, 43-52.

¹⁹ Rusâfî, *Kitâbu's-Şahsiyyeti'l-Muhammediyye*, 7-740.

²⁰ Ahmet Matlûb, "Ma'rûf er-Rusâfî'nin Arap Dili ve Edebiyatıyla İlgili Eserleri", Çev. Taceddin Uzun, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1987), 291.

²¹ Ahmet Matlûb, "Ma'rûf er-Rusâfî'nin Arap Dili ve Edebiyatıyla İlgili Eserleri", Çev. Taceddin Uzun, 293.

1. 5. *Durûs fî târîhi âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye*

1928 yılında basılan bir kitap olup şairin başkent Bağdat'ta Yüksek Öğretmenevi'nde öğretmenlik yaparken kendisi hazırlayıp öğrencilerine anlattığı derslerden oluşmaktadır.²² Bu konferanslara bazı ilavelerde bulunulmuş bazıları da çıkarılmıştır. Sâti el-Husrî bunları yeniden bölümlere ayırarak “et-Terbiye ve't-Talîm” dergisinde yayımlamıştır. Sonrasında ise dergiden çıkarılıp bir kitap haline getirilmiştir. Eserde dil ve edebiyat tarihi, fasih ve avam şairlerin tabakaları gibi bilgiler mevcuttur.²³

Rusâfînin diğer eserleri ise şunlardır: *el-Enâşîdu'l-medresiyeye, er-Rü'yâ* (Namık Kemal'in *Rüya* isimli hikâye türü eserinin Rusâfî tarafından yapılan tercümesidir), *Nefhu't-tib fi'l-hatâbeti ve'l-hatîb* (İstanbul'da Medresetü'l-vu'âz öğrencilerine verdiği konferanslardan oluşmaktadır.), *el-Edebu'l-'Arabî ve mumejjizâtu'l-Luğati'l-Arabiyye fî edvâriha'l-muhtelife, Kitâbu'l-âle ve'l-edât ve mâ yetbe'uhuma mine'l-melâbis ve'l-merâfik ve'l-henât, Resâilu't-ta'likât, Alâ bâbi sicni Ebi'l-'Alâ, Ârâu Ebi'l-Alâ el-Ma'arrî, Havâtır ve nevâdir, el-Edebu'r-râfi' fî mizânî's-şi'ri ve kavâfih, Nazra icmâliyye fî hayati'l-mutenebbî, Nazra intikadiyye fi'l-edeb, Tabakatu's-şu'arâ.*²⁴

1.6. *Ma'rûf er-Rusâfî'nin Dîvan'ı*

Yukarıda da değinildiği üzere ilk defa 1910 yılında Beyrut'ta yayımlanan bu eser Muhyiddîn el-Hayyât ve Mustafa el-Galâyînî'nin tasnif ve takdimi ile edebiyat camiasının istifadesine sunulmuştur. Bu da ilim ehlinin, Rusâfî'nin kıymetini bildiklerini, dil ve dilbilimlerindeki bilgisinin derinliğini göstermektedir.²⁵ İkinci basımı 1931'de yapılan Dîvan'a bazı eklemeler yapılmıştır. Daha sonra da birçok kez basılan esere şairin birçok yeni şiiri eklenmiştir.²⁶ Dîvan, gerek Bağdat'ta gerekse Arap dünyasında büyük yankı uyandırmıştır.²⁷

Rusâfî, er-Rusâfiyât olarak da anılan²⁸ divanında birçok farklı konuda şiirler nazmetmiştir. Şairin şiir yazdığı temalar şu şekilde sıralanabilir: Varlık ve kâinat ile ilgili şiirler (الكُونِيَّات), sosyal ve toplumsal şiirler (الإجْمَاعِيَّات), felsefi şiirler (الفَلْسَفِيَّات), betimleyici şiirler (الْوَصْفِيَّات), yangın ile ilgili şiirler (الْحَرِيْقِيَّات), mersiye temalı şiirler (المَرْثِيَّات), kadın meselelerine dair şiirler (النِسَائِيَّات), tarih ile ilgili şiirler (التَّأْرِيْحِيَّات), siyâsî şiirler (السِّيَاسِيَّات), savaşlara dair şiirler (الْحَرْبِيَّات), mukatta'a türü kısa şiirler (المُقَطَّعَات). Yukarıdaki başlıklardan da anlaşılacağı üzere Rusâfî; kâinat, toplumsal meseleler, felsefe, betimleme, siyaset, tarih ve kadın gibi muhtelif konularda birçok şiir kaleme almıştır. Kadın, savaş, fakirlik ve vatan savunması gibi toplumsal konuları ele alan şiirler, şairin en çok şiir söylediği temalar arasındadır. Mersiye teması da önde gelen temalar arasında yer almaktadır.

²² Serkevt Aziz, *Türkiyâ ve'l-Etrâk fî Şi'ri Ma'rûf er-Rusâfî: Marûf er-Rusâfî'nin Şiirlerinde Türkiye ve Türkler* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 127.

²³ Matlûb, “Ma'rûf er-Rusâfî'nin Arap Dili ve Edebiyatıyla İlgili Eserleri”, Çev. Taceddin Uzun, 294.

²⁴ Aziz, *Türkiyâ ve'l-Etrâk fî Şi'ri Ma'rûf er-Rusâfî*, 127, 128.

²⁵ Haccâvî, *İhyâu's-şi'ri'l-Bârûdî ve'z-Zehâvî ve Şevkî ve Hâfız ve'r-Rusâfî ve'l-Cevâhirî*, 488.

²⁶ Aziz, “Türkiyâ ve'l-Etrâk fî Şi'ri Ma'rûf er-Rusâfî”, 127.

²⁷ Ayyıldız, “Ma'rûf er-Rusâfî”, 28/70.

²⁸ Bk. Yusuf b. İlyân b. Musa Serkîs, *Mu'cemu'l-matbûâtî'l-Arabiyye ve'l-mu'rebe* (Mısır: Matbaatu Serkîs, 1346/1928), 2, 939; Tefvik Recebî, “Ma'rûf er-Rusâfî Vekafâtun fî Hayatih ve Edebih”, *Mecelletü't-Turâsi'l-İslâmî*, 4/1967, 74.

Rusâfi'nin mersiyelerine verdiği isimlerden bazıları şöyledir: *Vah Arkadaşım!*²⁹ (وَإِ صَدِيقًا), *Hüzün Makamında*³⁰ (فِي مَوْقِفِ الْأَسَى), *Ah Muhammedim!*³¹ (وَإِ مُحَمَّدَاهُ), *Ah Üstadım!*³² (وَإِ شَيْخَاهُ), *Uçak Şehitleri*³³ (شَهْدَاءُ الطَّيْرَانِ), *Dicle'de Boğulan Adam*³⁴ (غَرِيقُ دَجْلَةَ), *Şiir ve Gözyaşları*³⁵ (الشِّعْرُ وَالذَّمْعُ), *Ulu Kahramanın Ölümü*³⁶ (مِيتَةُ الْبَطَلِ الْأَكْبَرِ), *Dost İçin Gözyaşı*³⁷ (دَمْعَةٌ عَلَى صَدِيقٍ), *Kalk da Ağlayalım!*³⁸ (هَلُمَّ نَبْكُ), *Sevgi Gözyaşları*³⁹ (دُمُوعُ الصَّدَاقَةِ), *Nâib'in Mezarı Başında*⁴⁰ (عَلَى ضَرْيَحِ النَّائِبِ), *Ruhlar Âleminde*⁴¹ (فِي الْمَلَكُوتِ الْأَعْلَى). Bu başlıklarda geçen hüznün, keder, acı ve üzüntü gibi bütün lafız ve söz öbekleri insanı derinden etkileyen ölüm olgusunun insan psikolojisi üzerinde bıraktığı etkilerin neticesinde kullanılmıştır.

2. Ma'rûf er-Rusâfi'nin Mersiyeleri

Arap şiirinde mersiye *en-nedb* (النَّدْبُ), *et-te'bîn* (التَّأْيِينُ) ve *el-'azâ* (العَزَاءُ) olmak üzere üçe ayrılır. *Nedb* aile efradı ile akrabalarından vefat eden kimselere ağlamak için kullanılır. *Te'bîn* ölen kimsenin güzel hasletlerini yâd etmek, müteveffanın toplum nezdindeki konumuna atıfta bulunmak ve onun hatırasını halkın zihninde canlı tutmak için faziletlerini övmektir. *'Azâ* ise *te'bînden* farklı olarak duygusallığın devre dışı kaldığı, varlık, yokluk ve ebediyetin teemmül edilerek her şeye rağmen hayatın devam ettiği inancı ve düşüncesi ile aklın ön planda tutularak teselli olunmaya çalışılan bir aşamadır.⁴² Mersiye türündeki şiirlerde dikkat çeken önemli bir unsur ise üzüntü, tasa, keder ve pişmanlık gibi ifadelerin açık bir şekilde görülebilir olmasıdır.⁴³ Rusâfi mersiye türünde toplam 29 şiir kaleme almıştır. Şair bu mersiyeleri genelde hocaları, ilim ehli, arkadaşları, devlet adamları ve vatan evlatları için söylemiştir. Söz konusu mersiyelerden ilgili beyitler sırası ile ele alınıp daha çok semantik açıdan tahlil edilecektir.

2.1. Hocalarına Yönelik Mersiyeleri

Rusâfi, hocaları Mahmûd Şükrî (öl. 1342/1924) ve Üstat Nâib'e yazdığı mersiyelerde yaşadığı hüznün ve üzüntüyü dile getirmektedir. Söz konusu mersiyelerdeki bazı beyitler seçilerek incelenecektir.

²⁹ Ma'rûf b. Abdulğani el-Bağdâdî er-Rusâfi, *Dîvânü Ma'rûf er-Rusâfi*, haz. Mustafa el-Galâyîni (Mısır: Muessesetu Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2012), 453.

³⁰ Rusâfi, *Dîvân*, 463.

³¹ Rusâfi, *Dîvân*, 459.

³² Rusâfi, *Dîvân*, 461.

³³ Rusâfi, *Dîvân*, 503.

³⁴ Rusâfi, *Dîvân*, 500.

³⁵ Rusâfi, *Dîvân*, 485.

³⁶ Rusâfi, *Dîvân*, 483.

³⁷ Rusâfi, *Dîvân*, 481.

³⁸ Rusâfi, *Dîvân*, 479.

³⁹ Rusâfi, *Dîvân*, 477.

⁴⁰ Rusâfi, *Dîvân*, 473.

⁴¹ Rusâfi, *Dîvân*, 455.

⁴² Şevkî Dayf, *Funûnu'l-edebi'l-'Arabî –el-fennu'l-ğinâi II- er-risâ'* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1987), 5-6.

⁴³ İbn Reşik el-Kayrevânî, Ebû Ali el-Hasen b. Reşik el-Ezdî, *el-'Umde fi mehâsini's-şi'r ve âdâbihi ve nakdihi* thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Mısır: Matba'atu's-Sa'âde, 1955), 2/147.

2.1.1. Mahmûd Şükrî Âlûsî

Mahmûd Şükrî, meşhur müfessir Şehâbeddîn Mahmûd el-Âlûsî'nin torunu olup tarihçi, edebiyatçı ve Seleffiye'ye bağlı bir âlimdir. Irak'ın meşhur din adamları arasında yer almıştır. İslâm dünyasında dini düşüncenin yeniden canlandırılmasında önemli bir yere sahiptir. Mahmûd Şükrî; Irak halkı, ilim ve siyaset adamları nezdinde büyük bir itibara sahiptir.⁴⁴

Rusâfî, hocası Mahmûd Şükrî el-Âlûsî için söylediği *Hüziin Makamında* isimli mersiye şiirinin aşağıdaki dizelerinde hocasının kendilerini gözyaşlarına boğduğunu şu ifadelerle dile getirir:

يَذُرْفَنُ	مِنْسَكِيَا	فِي	إِثْرٍ	مِنْسَكِبٍ	يَا	رَاحِلًا	تَرَكَ	الْأَمَاقَ	سَائِلَةً
وَأَيُّ	نَفْسٍ	لِدَاعِي	الْمَوْتِ	لَمْ	أَجِبْتَ	دَاعِي	مَوْتِ	حَمٍّ	عَنْ
قَدْرٍ	قَدْرٍ	قَدْرٍ	قَدْرٍ	قَدْرٍ	قَدْرٍ	قَدْرٍ	قَدْرٍ	قَدْرٍ	قَدْرٍ
مَنْ	فَاتَهُ	السَّيْفُ	مِنْهُمْ	مَاتَ	وَالنَّاسُ	أَسْرَى	الْمَنَايَا	فِي	حَيَاتِهِمْ

Ey akabinde miras olarak sürekli akan gözyaşı pınarlarını bırakan yolcu!

Kaderin hükmü gereği ölüm meleğine icabet ettin. Öyle ya, hangi nefis ölüm meleğine boyun eğmez ki!

İnsanlar hayatları boyunca ölümün tutsaklarıdır. Kılıç birini ıskalarsa hastalık onun canını alır.⁴⁵

Şair ilk beyitte dâr-ı bekâya irtihal eden hocası Mahmûd Şükrî'nin, mirasçılarında tükenmeyen gözyaşı pınarlarını bıraktığını söyleyerek hocasının vefatından duyduğu derin üzüntüyü edebi bir üslupla anlatmıştır. Müteakip beyitlerde ise hocasının da herkes gibi yazılan kadere boyun eğdiğini ve her insanın bir vesile ile mutlaka bir gün öleceği gerçeğini hatırlatarak hem ölümün kaçınılmaz bir son olduğuna dikkat çekmiş, hem de kendisini teselli etmeye çalışmıştır.

Rusâfî hocasının ölümüne kayıtsız kalamamış ve yazdığı mersiyede onun vefatından sonra gözyaşlarının adeta sel olup aktığına değinmiştir. Hocasının ölümünden dolayı Irak, Necid, Yemen, Hicaz, Mısır ve Halep dâhil bütün Arap dünyasında bulunan her hanenin onun yasını tuttuğunu dile getirmektedir.⁴⁶ Aynı kasidenin aşağıdaki dizelerinde ise Rusâfî, Mahmûd Şükrî'nin ölümüne sitem edercesine şu soruları sorarak üzüntüsünü anlatmaya çalışmaktadır:

لَمَنْ	تَرَكَتَ	فَنَوْنَ	الْعِلْمِ	وَالْأَدَبِ	أَمَا	خَشِيَتْ	عَلَيْهَا	مِنْ	يَدِ	الْعَطَبِ
--------	----------	----------	-----------	-------------	-------	----------	-----------	------	------	-----------

⁴⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Âlûsî, Mahmûd Şükrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1989), 2/548-549.

⁴⁵ Rusâfî, *Dîvân*, 464.

⁴⁶ Rusâfî, *Dîvân*, 464.

تلك المدارس قد أوحشتها فعدت
خلوا من الدرس والطلاب والكتب

İlim ve edebiyat sanatlarını kime bırakıp gidiyorsun? Bunların yok olmasından korkmadın mı hiç?

O okulları kimsesiz bıraktın! Artık ne ders (işleniyor) ne öğrenciler kaldı ne de kitaplar.⁴⁷

Şair bu dizelerde hocasının vefatı ile okulların adeta ıssız bir mekâna dönüştüğünü ve buralara öğrencilerin uğramadığını, kitapların bulunmadığını ve böylece derslerin de işlenmediğini mecâzî bir anlatımla dile getirerek üzüntüsünü anlatmaya çalışmaktadır.

Rusâfi, ilk beyitte bedî ilminin sanatlarından olan ve “iki mısradan oluşan kafiyeli şiir beyti” anlamına gelen tasrî sanatına⁴⁸ başvurarak anlatımını süslemiş ve mersiyesine güzellik katmıştır. Görüldüğü gibi beytin ilk şatırının son kelimesi olan الأَدَب ile ikinci şatırın son kelimesi العَطَب sözcüklerinin sonu aynı harf ile bitmektedir. Ayrıca الأَدَب ile العَطَب sözcüklerinin hece yapıları birbiriyle uyuşmaktadır ve musarra’lı kelimelerin ikisi de isim olarak gelmiştir. Bu da şairin üzüntüsünü dile getirmede lafzi güzelleştirici öğelere başvurduğunu ve bunda başarılı olduğunu göstermektedir.

Rusâfi, Mahmûd Şükrî için söylediği وا شَيْخَاهُ Ah Üstadım!⁴⁹ isimli diğer bir mersiyesinde ise ömrü boyunca hocasına minnet duyacağını ve gece gündüz demeden ona ağlayacağını şu dizelerle dile getirmektedir:

شكر لأفلامك اللامية كشفت بما
عن أوجه العلم أستارا وأسديلا
لأشكرتك (يا شكرى) مدى عمري
ولأبكينك أبكارا وأصلا

İlmin perdelerini kaldırıp vecihlerini açığa çıkaran kalemine sağlık.

Ey Şükri! Ömrüm boyunca sana hep müteşekkir olacağım ve sabah akşam sana ağlayacağım.⁵⁰

2.1.2. Üstat Nâib

Rusâfi, على ضريح النَّائب Üstat Nâib'in Mezarı Başında başlıklı mersiyesinde ise Ebu'l-Huseyn en-Nâib isimli başka bir hocası için tutulan yası şöyle anlatır:

ليس يسلي الفتى عن الموت إلا
خلف صالح وذكور جميل
مثلما مات شيخنا (النائب) الحبيب
ر فسالت من الدموع سيول
إن عبد الوهاب عاش جليل ال
قدر فردا ومات وهو جليل

⁴⁷ Rusâfi, *Dîvân*, 463.

⁴⁸ Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî el-Herevî, Ebû Mansûr, *Tehzîbu'l-luğa* thk. Muhammed 'İvad Mur'ib (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2001), 2/17.

⁴⁹ Rusâfi, *Dîvân*, 46-462.

⁵⁰ Rusâfi, *Dîvân*, 462.

وَقَضَى	عَادِمَ	الْمَثِيلِ	فَأَمْسَى	مَا	لَمَنْعَاهُ	فِي	الْخُطُوبِ	مِثْلِ
حَادِثٌ	أُظْلِمَتْ	بِهِ	الْأَرْضِ	وَاسْتَوَى	حَشَّ	مِنْهَا	حَزُونَهَا	وَالسُّهُولِ
إِنْ	أُسَيْنَا	أُسَى	عَلَيْهِ	كَثِيرًا	فَكَثِيرٌ	الْأُسَى	عَلَيْهِ	قَلِيلٌ
كَانَ	فَحَلَّ	الْفُحُولِ	عِلْمًا	وَفَضْلًا	فَلِهَذَا	بَكَتْ	عَلَيْهِ	الْفُحُولُ
كَيْفَ	لَا	تُجْرَعُ	الْعُلُومُ	لِمَنْعَى	رَجُلٍ	بَاعَهُ	بِحِنَّ	طَوِيلِ
قَدْ	بَكَتْهُ	مَدَارِسُ	عَامِرَاتُ	هُوَ	هُوَ	فِيهَا	الْمَدْرَسِ	الْمَسْؤُولِ
وَبَكَاهُ	الْكِتَابُ	ذُو	الذِّكْرِ	شَجَوَا	وَعُلُومٌ	إِلَى	الْكِتَابِ	تَوَوَّلُ
وَبَكَتْهُ	آيٌ	بِهِ	مَحْكَمَاتُ	وَبَكَاهُ	وَبَكَاهُ	التَّفْسِيرِ	وَالتَّوَوَّلِ	وَالتَّوَوَّلِ
وَبَكَتْهُ	أَرَامِلٌ	وَيَتَامَى	جَدُّ	عَنْهَا	بِمَوْتِهِ	بِمَوْتِهِ	التَّنْوِيلِ	التَّنْوِيلِ

Ölen bir yiğidi ancak ardında bırakacağı salih bir evlat ve ölümünden sonra güzel bir nam teselli eder.

Tıpkı üstadımız Allame “en-Nâib” gibi. Zira onun ölümünden sonra gözyaşları sel olup aktı.

Nitekim Abdülvehhab en-Nâib saygıdeğer bir zat olarak yaşadı ve öyle de müteveffa oldu.

(Daha önce) görülmemiş bir ölümdü. Öyle ki; ölüm haberinin yarattığı acının benzeri yoktu.

Öyle bir vakaydı ki, onun ölümü ile yeryüzü kara bulutlarla kaplandı, dağlar ve ovalar ıssızlaştı.

Ona ne kadar tasalanıp üzülsük de bu üzüntü onun için az olur.

İlim ve fazilet yönünden üstatların üstadıydı. Bu yüzden bütün ilim erbabı onun yasını tuttu.

İlim tahsil ederek bu alanda otorite sahibi olan bir zatın ölümüne ilimler nasıl üzülmez ki!

Öyle ya onun müderrislik yaptığı ve mesul olduğu mamur medreseler dahi gözyaşları döktü.

(Ve dahi) Kitâp ve ona bağlı ilimler (tefsir, fıkıh vs.) üzüntüden ona ağladı.

Muhkem ayetler, Tefsir ve Tevil de ona ağladı.

Dul ve yetimler dahi matem tuttular. Zira onun ölümüyle (dul ve yetimlere) yapılan yardım ve bağışlar da kesildi.⁵¹

Rusâfî, bu mersiyesinde ilim erbabından olan hocası Nâib için tutulan yası dile getirmektedir. Hocasının vefatının ardından akıtılan gözyaşlarının sel olup aktığını, yeryüzünün adeta kapkaranlık bir yere dönüştüğünü, dağların ve ovaların kimsesiz kaldığını, onun ilimde hocaların hocası olduğunu, içinde ders verdiği medreselerin hatta okuduğu ve okuttuğu Kuran ve Tefsir gibi ilimlerin de ona ağlayıp yas tuttuğunu veciz bir dille anlatmaktadır. Bütün bunların yanı sıra dul ve yetim kimselerin de onun vefatından ne kadar

⁵¹ Rusâfî, *Dîvân*, 474.

müteessir olduklarına değinmektedir. Şairin bu derece detaylara dikkat çekmesi, müteveffanın ne kadar sevildiğini ve vefatından duyulan acının da ne kadar büyük ve derin olduğunu göstermektedir.

Şair üçüncü beyitte zıt anlamlı عاش ve مات fiillerini, aynı şekilde altıncı beyitte karşıt anlamlı كثير ve قليل kelimelerini kullanarak tıbak sanatını⁵² icra etmiş, böylece değer verdiği kişinin kaybından duyduğu acıyı sanatsal ve edebî bir dille ortaya koymuştur.

2.2. İlim Ehline Yönelik Mersiyeleri

Rusâfi bir şair ve ilim adamı olduğu için bu camiada vefat eden aydın ve toplum tarafından tanınıp sevilen insanların ölümüne duyarsız kalmamış, onlar için birtakım mersiyeler kaleme almıştır. Sözgelimi dil ve edebiyatta tebarüz eden Cebr b. Dumit, en-Nu'mâniyye Üniversitesi'nin önde gelen hocalarından üstat Kasım, Irak'lı şair Abdülmuhsin el-Kâzımî (öl. 1354/1935), Mısır'ın ünlü şairi ve şairlerin prensi olarak bilinen Ahmed Şevkî (1351/1932), Irak'lı şair ve gazeteci Atâ el-Hatîb (öl. 1348/1929), Caferiye ulemasından Şeyh Muammed Mehdî ve şair Ebû Emîn olmak üzere ilmiye sınıfı diyebileceğimiz şahsiyetler için birer mersiye söylemiştir. Mezkûr isimlere yazılan bu mersiyeler sırası ile aşağıda verilmiştir.

2.2.1. Cebr b. Dumit

Rusâfi, ilim ehli, dilbilimci ve edip olan Cebr b. Dumit için yazdığı mersiyenin aşağıdaki dizelerinde şöyle der:

وَلَيْسَ لِكَسْرِ الْمَوْتِ فِي طِينَا جَبْرٍ	بَكَى الْفَضْلَ لَمَّا أَنْ قَضَى نَحْبَهُ جَبْرٍ
يُضِيءُ بِهِ لِلْعِلْمِ فِي أَفْقِهَا بَدْرٌ	رَزَيْنَاهُ فِي كَلِيَّةِ الْعِلْمِ هَادِيًا
وَيَرِثُهُ مِنْ أَبْنَائِهَا النَّظْمُ وَالنَّثْرُ	سَيِّبِكِيهِ فِي كَلِيَّةِ الْعِلْمِ مَنْبَرٌ
وَأَفْجَعَهَا أَنْ يَفْقَدَ الْعَالَمَ الْحَبْرُ	فَوَاجِعْنَا فِي ذِي الْحَيَاةِ كَثِيرَةٌ

Cebr öldüğünde fazilet ona ağladı. Ne yazık ki tıp ilmimizde ölüm hastalığının tedavisi yoktur.

Onu, ilim akademisinde bir dolunay (gibi) ilmin ufkunu aydınlatan bir rehber iken kaybettik.

İlim akademisindeki kürsü ona ağlayacak ve evlatları şiir ve nesir de onun yasını tutacaktır.

Şu hayatta başımıza gelen felaketler pek çoktur. Bunların en acısı ise derya misali bir âlimin kaybedilmesidir.⁵³

Şair ilk beyitte Cebr. b. Dumit'in vefatından duyduğu üzüntüyü fazilet kavramı üzerinden kişiselleştirerek farklı bir şekilde ortaya koymaktadır. Ölüm felaketinin önüne geçilemeyeceğini bildiği halde onu bir hastalığa benzeter ve tedavisinin olmadığını belirterek

⁵² Tıbâk; birbirine karşıt iki ögenin bir sözde, veya beyitte bir araya getirilmesi anlamında kullanılan bir bed'î terimdir. Bk. İsmail Durmuş, "Tezat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, 2012), 41/58.

⁵³ Rusâfi, *Dîvân*, 495.

dikkat çekici bir üslûb ile acısını kelimelere döker. Müteakip iki beyitte Cebr'in ders verdiği kürsünün ona ağlayacağını söyler. Bunun yanında merhumun çocukları mesabesinde olan şiir ve düzyazının da onun matemini tutacaklarını mecâzî bir anlatımla dile getirmektedir. Şair son dizede ise merhumun kaybını insanların başına gelen en acı felakete benzeterek yaşanan acının boyutunu anlatmaya çalışmaktadır.

Şair, ilk beytin birinci şatırının sonunda kullandığı جَبْر ismi ile Cebr b. Dûmit olan müteveffayı, aynı beytin ikinci şatırının sonundaki aynı kelime ile de *tedaviyi* kastetmiştir. Böylece bedi ilminin sanatlarından cinas sanatını kullanarak üzüntüsünü daha belîğ bir şekilde ortaya koymuştur.

2.2.2. Üstat Kasım

Rusâfî, aşağıdaki mersiyesinde ise en-Nu'mâniyye Üniversitesi hocalarından üstat Kasım'ın vefatından duyduğu hüznü şu beyitlerle anlatır:

عَلَى قَاسِمٍ شَيْخِ الطَّرِيقَةِ قَدْ بَكَتْ	جَوَاهِرُ فَضْلِ مَا لَهَا الدَّهْرُ قَاسِمٍ
بَكَاهُ التَّقَى وَالْعِلْمُ وَالْحِلْمُ وَالنُّهَى	وَحَسَنُ السَّجَايَا وَالْعِلَالُ وَالْمَكَارِمُ
فَقَدْنَا الَّذِي قَدْ كَانَ فِي الْعِلْمِ عَيْلِمًا	فَمَا جَتِ لِمَنْعَاهُ الْبِحَارُ الْعِيَالِمُ

Kaderi taksim etme yetkisi olmayan fazilet ceoherleri, tarikat liderimiz Kasım için ağladılar.

İyilik, ilim, sabır ve irfan, güzel huylar, yücelik ve faziletler ona ağladı.

Bilimde bir deniz olanı kaybettik; onun yasını tutmak için bilgelik denizleri dalgalandı.⁵⁴

Şair bu beyitlerde ise yine bir ilim erbabı olan üniversite hocası Kasım'ın vefatından duyulan üzüntüyü dile getirmektedir. Müteveffanın ilim ile işgalinden dolayı takva, ilim, hoşgörü ve güzel ahlak gibi bütün yüce değerlerin ona ağladığını ve onun yasını tuttuğunu (بَكَاهُ التَّقَى وَالْعِلْمُ وَالْحِلْمُ وَالنُّهَى وَحَسَنُ السَّجَايَا وَالْعِلَالُ وَالْمَكَارِمُ) "İyilik, ilim, sabır ve irfan, güzel huylar, yücelik ve faziletler ona ağladı" şeklindeki ifadelerle anlatmaktadır. Bunun yanı sıra yine merhumun ilim ve irfan konusunda benzetildiği denizin de bu acı vefata dayanamayıp kederden dalgalanarak adeta köpürdüğünü (فَقَدْنَا الَّذِي قَدْ كَانَ فِي الْعِلْمِ عَيْلِمًا فَمَا جَتِ لِمَنْعَاهُ الْبِحَارُ الْعِيَالِمُ) "Bilimde bir deniz olanı kaybettik; onun yasını tutmak için bilgelik denizleri dalgalandı" şeklindeki sözleri kullanarak güzel bir benzetme ile dile getirmektedir. Ayrıca ilk beytin birinci şatırında geçen müteveffanın ismi olan قَاسِمٍ kelimesi ile aynı beytin ikinci şatırında zikredilen ve *bir şeyi taksim etmek* anlamındaki قَاسِمٍ kelimeleri arasında bedi ilminin sanatlarından cinas sanatı icra edilmiştir.

2.2.3. Abdülmuhsin el-Kâzımî

Rusâfî, Mısır'da vefat eden Iraklı Şair Abdülmuhsin el-Kâzımî için 1935'te yapılan anma merasiminde söylediği mersiye'nin aşağıdaki beyitlerinde şöyle der:

⁵⁴ Rusâfî, *Dîvân*, 499.

قَدَ قَضَى الْكَاطِمِيُّ وَهُوَ جَدِيرٌ أَنْ تَعَزَّى فِي مَوْتِهِ الشُّعْرَاءُ
 عَاشَ مَنْسِيٌّ عَارِفِيهِ وَلَمَّا مَاتَ فَاضَتْ بِنَعْيِهِ الْأَنْبَاءُ
 أَفِينَسِي حَيًّا وَيَذَكَّرُ مِينَا إِنَّ هَذَا مَا تَنْكَرُ الْعُقَلَاءُ
 ضَحِكُوا مِنْهُ فِي الْحَيَاةِ وَمَذُّ مَا مَاتَ تَعَالَى نَحْيِيهِمْ وَالْبِكَاءُ

Ölümü ile şairler tarafından yasının tutulmasına layık olan Kâzîmî öldü.

O, yaşarken unutulandı ancak vefat ettiğinde ölüm haberi herkesi derinden sarstı.

Hayatta iken unutulan öldüğünde mi hatırlanır? Bunu, akıl sahibi kimseler kabul etmez.

O hayatta iken ona güldüler. Fakat ölünce feryat figan ve ağlama (sesleri) yükseldi.⁵⁵

Rusâfi, bu dizelerle vefat eden meslektaşısı şair Kâzîmî'nin hayatta iken değerinin pek bilinmediğini buna rağmen bu dünyadan göçüp gittiğinde herkesin onun için yas tuttuğunu anlatmaktadır. Bu hazin durumu dile getirirken de "O ölünce herkes feryat-ü figan ederek ağladı, onların çığlıkları ve ağlama sesleri yükseldi" anlamındaki (وَمَذُّ مَاتَ تَعَالَى نَحْيِيهِمْ وَالْبِكَاءُ) ifadesini kullanmaktadır.

Şair, mersiyesinin hâtime⁵⁶ bölümünde ise müteveffanın dünyada çektiği sıkıntıların sona erdiğini aşağıdaki dize ile dile getirerek meslektaşına şöyle seslenmektedir:

أَيُّهَا الْكَاطِمِيُّ نَمَّ مَسْتَرِحًا حَيْثُ لَا مَبْغِضَ وَلَا إِيْذَاءَ

Ey Kâzîmî! [kabrinde] müsterih bir şekilde uyu. Zira artık ne buğzeden var (sana) ne de eziyet eden.⁵⁷

2.2.4. Ahmed Şevkî

Rusâfi, 1932 yılında Emîru'ş-Şuarâ olarak bilinen Mısır'ın ünlü şairi Ahmed Şevkî için düzenlenen anma töreninde meslektaşının vefatından duyduğu üzüntü ve kaybı رِثَاءَ شَوْقِي شَاعِرٍ مُصْرَ الْأَكْبَرِ *Mısır'ın Büyük Şairi Şevkî'ye Mersiye* isimli şiirinde şöyle anlatır:

يَا أَهْلَ مِصْرَ عَزَاؤِكُمْ فَمَصَابِكُمْ أَمْرٌ قَضَاهُ اللَّهُ فِي تَقْدِيرِهِ
 الشُّعْرُ قَدْ ثَلُثَ بِمِصْرَ عَرُوشَهُ بَوَفَاةِ سَيِّدِهِ وَمَوْتِ أَمِيرِهِ

Ey Mısır halkı! Başınıza gelen bu felaket ve tuttuğunuz matem Allah'ın takdir ettiği bir hükümdür.

⁵⁵ Rusâfi, *Dîvân*, 511.

⁵⁶ Arap şiirinde bir kaside matla, mukaddime ve hâtime gibi bölümlerden oluşur. Makta adı da verilen hâtime; kasidenin son bölümüne verilen isimdir. Yusuf Huseyn Bekkâr, *Binâu'l-kasîde fi'n-nakdi'l-Arabiyyi'l-kadîm fi dav'i-n-nakdi'l-hadîs*, (Beirut: Dâru'l-Endelus, 1982), 229.

⁵⁷ Rusâfi, *Dîvân*, 512.

(Gerçekten de) Mısır'ın efendisinin vefatı ve prensinin ölümü ile (adeta) şiirin tahtı devrildi.⁵⁸

Şair, bu beyitlerle yaşadığı dönemde şiir sanatında otorite olarak kabul edilen Ahmed Şevkî'nin ölümü ile şiirin saltanatının yıkıldığını; “durumu kötüleşti, şanı lekelendi, tahtı yıkıldı” gibi anlamlara gelen *فَدَّ ثَلَّتْ غُرُوشُهُ* tabirini kullanarak mübalağalı bir dille anlatmaktadır. İkinci beyitte şiir ile şair, taht ile de şairlerin sultanı Ahmed Şevkî kastedilmektedir. Dolayısıyla Şevkî'nin ölümü ile şiirin tahtı da yıkılmıştır.

Rusâfî, mersiye'nin muhtelif beyitlerinde ise şiirin, Mısır'ın diğer önemli şairlerinden olan Hafız İbrahim'e ağladığı gibi Ahmed Şevkî'ye de ağlayıp yas tuttuğunu dile getirir. Hatta müteveffanın ölümünden dolayı bülbülün ötmediğine, aslanın kükremediğine, şiirin semasını aydınlatan güneş ve ayın battığına vurgu yaparak üzüntüsünü mübalağalı bir dille ortaya koymaktadır.⁵⁹

2.2.5. Atâ el-Hatîb

Rusâfî, vefat eden Iraklı şair ve gazeteci Atâ el-Hatîb için kaleme aldığı *هَلُمَّ نَبِّكَ* *Kalkın da Ağlayalım* başlıklı mersiye'nin ilk beyitlerinde merhumun sevenlerini ağlamaya çağırmaktadır:

هَلُمَّ نَبِّكَ التُّهَى وَالْعَلَمَ وَالشَّرْفَا	فَقَدَّ قَضَى مِنْ بَحْدَا كَانَ مُتَّصِفَا
هَلُمَّ نَبِّكَ اِذِّي كَانَتْ بِشَمَائِلَه	كَمَثَلِ قَطْرِ الْعَوَادِي رِقَّةً وَصَفَا
هَلُمَّ نَبِّكَ اِذِّي لَمْ يَغْلُ وَاصْفَه	بِالْحَيْرِ اِلَّا رَاَهْ فَوْقَ مَا وَصَفَا
عَطَا الْخَطِيبُ اِذِّي اَلُ الْخَطِيبِ بِهِ	فَقَتَّ مَصِيبَتَهُمْ اَكَابِدَانَا اَسْفَا
نَبِّكَ لِمَبْكَاهُمْ حَزْنَا بِحَيْثُ نَرَى	بَدْرَ التَّمَامِ بِاَعْلَى اَفْقِهِمْ خُسْفَا

Gelin! Ağlayalım; akla, ilme, asalete. Gerçekten de bu (hasletlere) haiz olan kimse vefat etti.

Gelin! Faziletleri sabah yağmurunun damlaları gibi narin ve duru olan kimseye ağlayalım.

Gelin! Onu methedenin övgüde mübalağa yapmadığı ve anlattığından daha üstün olduğunu düşündüğü kimseye ağlayalım.

(Bu), Âl-ü Hatîb'in kendisi ile (şanının devam ettiği) Atâ el-Hatîb'tir. Onların başına gelen bu musibetin verdiği keder ciğerimizi paramparça etti.

Onların ağladıkları yerlerin hatırına biz de efkârdan ağlayalım. Öyle ki en yüksek ufuklarında dolunayın (Atâ el-Hatîb) battığını görüyoruz.⁶⁰

⁵⁸ Rusâfî, *Dîvân*, 514.

⁵⁹ Rusâfî, *Dîvân*, 513.

⁶⁰ Rusâfî, *Dîvân*, 479.

Şair ilk beyitte ilim ehli olan merhumu ilim, akıl ve şan şeref gibi vasıflarla özdeşleştirerek övmüş ve sanki merhumun ölümü ile bu yüce değerler de vefat etmiş gibi güzel bir benzetme ile üzüntüsünü ifade etmiştir. İkinci beyitte ise merhumun şemâlini, sabah yağmurunun o narin ve berrak damlalarına benzeterek insanları ağlamaya davet etmektedir. Üçüncü beyitte de merhumun bu övgülere layık olduğunu vurgulayarak yine insanların ağlamasını istemektedir. Dördüncü dizede mezkûr kişinin Atâ el-Hatîb olduğunu beyan ettikten sonra Al-ü Hatîb'in yaşadığı bu musibetin kendilerini çok üzdüğünü, "onların başına gelen bu musibetin verdiği keder ciğerimizi paramparça etti" anlamındaki (فَتَتْ مُصِيبُهُمْ أَكَابِدَنَا أَسْفًا) cümlesi ile dile getirmektedir. Son beyitte ise ayın en güzel evresi olan dolunaya benzettiği merhumun öldüğünü hatırlatarak insanları tekrar ağlamaya çağırılmaktadır.

Şairin bu mersiyesinde nida üslubunu kullanarak insanları ağlamaya davet etmesinin sebebi, hem müteveffanın toplum nezdinde pek muhterem ve değerli olduğuna dikkat çekmek istemesi hem de ağlayarak paylaşılan acıların hafifleyeceğine inanmasıdır.

Ölen kişinin bir zamanlar yaşadığı, dolaştığı, vakit geçirdiği ve ondan belli başlı kalıntı ve izlerin kaldığı yerlerde durup onların hatırasına ağlamak, Câhiliye dönemi şairlerinden İmruülkays'tan itibaren bir adet haline gelmiştir. İmruülkays'ın özellikle meşhur muallakasına, *Durun da sevgilinin ve onun yurdunun hatırasına ağlayalım* şeklinde başlaması; sonraki şairleri etkilemiş ve onlara ilham vermiştir. Onlar da bu üslubu şiirlerinde uygulamışlardır.⁶¹

2.2.6. Şeyh Muhammed Mehdî

Rusâfi, Irak hükümetinin İran'a sürgün etmiş olduğu Caferiye ulemasından Şeyh Muammer Mehdî el-Hâlisî için bir mersiye kaleme almıştır. Aşağıdaki beyitler, müteveffanın dini ilimlerdeki otoritesini ve konumunu göstermesi açısından önem arz etmektedir:

أُدْهَقَ	الدَّهْرَ	بِالْمَنِيَّةِ	كَأَسَهَ	مَنْ	قَدِيمٍ	وَوَطَافٍ	يُسْقِي	أُنَاسَهُ
كَيْفَ	يَرْجَى	طُولُ	الْبَقَاءِ	لِحَيِّ	جَعَلَ	اللَّهِ	عَمْرَهُ	أَنْفَاسَهُ
مِثْلَ	ذَلِكَ	الشَّيْخِ	الَّذِي	مَذَّ	فَقَدْنَا	بِهِ	النُّهَى	وَالْكِيَّاسَهُ
هُوَ	ذَلِكَ	الْحَبِيرِ	الَّذِي	كَانَ	لِلشَّرِّ	مَقِيمًا	دَلِيلَهُ	وَقِيَّاسَهُ
كَانَ	فِي	الدِّينِ	آيَةً	اللَّهِ	أَفْنَى	فِيهِ	رِعَايَةَ	وَحِرَاسَهُ
أَفْقَ	العِلْمِ	قَدَّ	بَدَأَ	مَكْفَهْرًا	عِنْدَمَا	أَطْفَأَ	الرَّدَى	نَبْرَاسَهُ

⁶¹ Huseyn b. Ahmed b. Huseyn Ebû Abdullah ez-Zevzenî, *Şerhu'l-mu'allakâti's-seb'* (b.y., Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2002), 13.

وَلَقَدْ كَانَ فِي الْعُلُومِ إِمَامًا حَيْثُ فِيهَا أَنْتَهتَ إِلَيْهِ الرِّيَاسَةَ
أَنَا أَبُكِي عَلَيْهِ مِنْ جِهَةِ الْعَدَا وَأَغْضِي عَنْ خَوْصِهِ فِي السِّيَاسَةِ

Felek eskiden beri kadehini ölümle doldurmuş ve insanların etrafında dolaşarak onlara içirmektedir.

Allah'ın, ömrünü (sayılı) nefeslere bağlı yarattığı bir canlı için tûl-ü bekâ nasıl istenebilir ki?

O üstadı kaybettiğimizden bu yana akli ve basireti de kaybettik.

O, delil ve kıyaslarıyla şeriatı ayakta tutan bir din adamıydı.

O, Allah'ın dindeki mucizesiydi. Tüm ömrünü onu korumaya ve gözetmeye adadı.

Ölüm onun kandilini söndürdüğünde, ilmin ufku da kararmaya başladı.

İlimlerin önderiydi. Zira onun (ölümüyle) liderlik de sona erdi.

Ben onun ilmi yönüne ağlıyorum. Siyasi mücadelesi ile ilgilenmiyorum.⁶²

Rusâfî ilk beyitte ölümü bir içeceğe, ölüm meleğini ise kadere benzeterek mersiyesine etkileyici bir giriş yapmıştır. İkinci beyitte ise bu dünyanın fani olduğunu ve uzun ömürlü olmayı talep etmenin mümkün olamayacağını hikmetli bir sözle muhataba iletmeye çalışmaktadır. Sonraki beyitte ise akıl ve basiretin, Şeyh Mehdî'nin ahirete intikaliyle kayb olduğunu mübalağalı bir anlatımla dile getirmektedir. Diğer beyitlerde ise bir din âlimi olan müteveffanın dindeki konumuna ve din için yaptığı hizmetlere değinmektedir. Şair son dizelerde ise merhumun siyasi görüşünü dikkate almadan onun ilmi yönü için gözyaşı döktüğünü anlatmaktadır.

2.2.7. Şair Ebû Emîn

Rusâfî, fasih bir şair olduğunu belirttiği Ebû Emin için de bir mersiye söylemiştir. Rusâfî, merhumun şairliğini methettikten sonra torununa başsağlığı dileyerek onu teselli eder:

كَانَ شَهْمًا إِنْ جِنَّتَهُ فِي الْمَلَمَاءِ مِتَ وَوَيْدًا أَوَيْتَ رَكْنَا شَهْدًا
وَفَصِيحًا إِنْ أَنْشَدَ الْقَوْمَ شِعْرًا كَانَ فِي الشُّعْرِ مُفْلَقًا وَمَجِيدًا
إِنْ شَادَ بِالْقَرِيضِ لَمْ تَبْصُرِ الْأَدَّ مَعَ إِلَّا مُسْتَحْسًا وَمُسْتَهْيِدًا
يَا سَلْبِلَ الْمُقْتَدِ اعْظُمَ بِمَجْدٍ قَدْ رَزَقْنَاهُ فِي أَبِيكَ مَجِيدًا
أَنَا شَاطِرَتَكَ الْأَسَى بَدْمُوعٍ كُنَّ لِلْحَزْنِ فِي الْفُؤَادِ وَقُودًا

⁶² Rusâfî, *Dîvân*, 469-470.

Cömert bir insandı. Musibet zamanlarında ölüm döşeğindeyken ona gittin mi, güvenli bir barınağa sığınmış olurdun.

Fasih bir şairdi. İnsanlara şiir okuduğunda, şiirdeki yeteneği ve ustalığı kendisini belli ederdi.

Şiir söylediğinde, gözyaşların (gözlerin) duygulu ve müstefit olduğunu görürdün.

Ey merhumun oğlu! Babanın (ölümüyle) yoksun kaldığımız o yüce asaletle gururlan.

Ben, kalpteki hüznü tutuşturan gözyaşlarıyla kederini paylaşıyorum.⁶³

Rusâfi, merhumu; insanların zor zamanlarda iltica edeceği güvenli bir liman olarak görmektedir. Bunun yanında müteveffanın, dili akıcı kullanarak şiirleriyle insanları etkileyen mahir bir şair olduğunu da belirterek onun şairlik yönünü ön plana çıkarır. Son beyitlerde ise müteveffanın evladına hitap ederek babasının büyük bir izzet ve onura sahip olduğunu hatırlatır ve ağlayarak onunla acısını paylaştığını söyler.

2.3. Arkadaşlarına Yönelik Mersiyeleri

Rusâfi, arkadaşı Abdülmecid Bey eş-Şâvî, Abdülvehhab Muhammed Ağa, Cemil Sıdkî ez-Zehâvî (öl. 1355/1936) ve Muhyiddîn el-Hayyât (1332/1913) için birer mersiye kaleme almıştır.

2.3.1. Abdülmecid eş-Şâvî

Rusâfi'nin, hastalıktan dolayı vefat eden⁶⁴ Lübnanlı arkadaşı Abdülmecid Bey eş-Şâvî'nin cenaze töreninde söylediği *Sevgi Gözyaşları* isimli mersiyesinin ilk beyitleri hüznün ve keder doludur:

عَبْدُ	الْمَجِيدِ	قَضَى	فَوَا	أَسْفَا	مَاذَا	يَفِيدُ	تَأْسُفِي	جَزَعًا!
قَمٌ	وَيْكَ	نَبِكَ	الْمَجِيدِ	وَالشَّرْفَا	وَنَعَزَ	طَرْفَ	الْعَيْنِ	مَا
فَلَقَدَ	فَقَدَدْنَا	سَيِّدَ	الطَّرْفَا	وَأَجَلَ	سَاعَ	لِلْعَلَا	سَعَى	

Abdülmecid vefat etti. Yazık! Üzüntümün kaygıma bir faydası olacak mı ki?!

Yazıklar olsun sana, kalk! Onurumuz ve şan şerefimiz için ağlayalım ve gözlerimiz gözyaşı döktüğü sürece bakışlarımızı keskin kılalım.

Şüphe yok ki zarıflığın efendisini ve yüce gayeler için çalışanların en üstününi kaybettik.⁶⁵

Rusâfi, arkadaşı Şâvî'nin vefatından duyduğu üzüntü ve kederi dile getirmek için ilk beyitte "ne yazık", "ne kötü", "vah vah" ve "eyvah" gibi anlamlara gelen (وَ أَسْفَا) ünlem sözcüğünü kullanmıştır. İkinci beyitte ise (وَيْكَ) "sana yazıklar olsun" manasına gelen benzer bir lafız ile acısını ifade etmeye çalışmıştır. Şair son beyitte ise zarafet ve kibarlığın nişanesi ve

⁶³ Rusâfi, *Dîvân*, 505-506.

⁶⁴ Rusâfi, *Dîvân*, 478.

⁶⁵ Rusâfi, *Dîvân*, 477.

büyük hedeflere ulaşmak için çalışanların en yücesi olarak tavsif ettiği müteveffanın kaybının ne kadar büyük olduğuna işaret etmektedir.

Şair, ikinci beytin ikinci şatırında *bakışlarımızı keskin kılalım* anlamındaki *وَنَعَزَّ طَرْفَ الْعَيْنِ* cümlesi ile belagat ilmi sanatlarından istiareyi⁶⁶ kullanarak anlatılmak isteneni dikkat çekici bir dille vurgulamış ve üzüntüsünü daha etkili bir şekilde dile getirmiştir. Şair, burada bıçak, kılıç ve mızrak gibi bileme aletlerinin bilenmesini gözyaşı aracılığıyla gözün keskinliğine teşbih etmektedir. Nasıl ki bileme aleti bıçağı keskin hale getiriyorsa biz de ona gözyaşı döktüğümüz müddetçe bizim gözümüz de bakışımız da keskin hale gelir, böylece bakışımızı takviye etmiş oluruz.

2.3.2. Abdülvehhab Muhammed Ağa

Şair, samimi dostu Abdülvehhab Muhammed Ağa için nazmettiği *دَمْعَةٌ عَلَى صَدِيقٍ* *Dost İçin Akıtılan Gözyaşı* adlı mersiyesinde ise onun vefatından duyduğu üzüntüyü şöyle dile getirir:

فَأَمْسَى الْأَسَى	فِينَا لَهُ	مَالِي الصَّدْرِ	وَمَا زَادَنَا	إِلَّا أَسَى	بِفِرَاقِهِ
فَنَنْشَقُّ	مِنْ تَذَكَّارِهَا	أَطِيبِ النَّشْرِ	إِذَا مَا	ذَكَرْنَاهُ	تَفَوَّحَ خِرَالُهُ
وَنَفْرَعُ	مِنْ بَعْدِ الْبُكَاءِ	إِلَى الصَّيْرِ	وَنَلْجَأُ	عِنْدَ الْإِدْكَارِ	إِلَى الْبُكَاءِ
وَأَنْظِمُ	شِعْرِي فِي رِثَائِكَ	مِنْ دَرِّ	سَأُنْشِرُ	دَمْعِي فِيكَ	نَشْرَ لَأَلِي

Onun hicranıyla acımız katlanarak arttı. Ona üzüle üzüle nihayetinde gönlümüz kederle doldu.

Onu andığımızda onun iyi huyları güzel koku [gibi] etrafa yayılır ve biz de bu hatıradan hoş kokuyu soluyup içimize çekeriz.

Bir araya toplanıp onu hatırladığımızda ise ağlamaya sığınırız. Ağlamak da sona erince (acıya dayanabilmek için) sabırdan yardım dileriz.

Senin için saçılmış inciler gibi gözyaşı dökceğim ve senin ölümünün ardından bu incilerden bir şiir nazmedeceğim.⁶⁷

Rusâfî, dostu Abdülvehhab için nazmettiği bu beyitlerde ise arkadaşları ile birlikte merhumun vefatından sonra yaşadıkları acıyı az da olsa azaltabilmek için ne tür yollara başvurduklarını kederli bir şekilde anlatmaktadır. Sözelimi önce gönüllerinin hüznü ve kederle dolduğunu sonra bu hüznü hafifletmek için ağladıklarını, nihayetinde de sabredip bu duruma tahammül etmeye çalıştıklarını dile getirmektedir.

⁶⁶ Bir şey için ismi veya manası dışında başka bir isim veya anlamın ödünç alınmasıdır. Bk. Ahmed b. Yahyâ b. Zeyd b. Seyyâr eş Şeybânî, Sa'leb, *Kavâidu 'ş-şi'r* thk. Ramazân 'Abdu't-Tevvâb (Kahire: Mektebetu'l-Hânî, 1995), 33.

⁶⁷ Rusâfî, *Dîvân*, 481.

Yukarıdaki beyitlerde göze çarpan bir nokta da Rusâfî'nin merhumun ölümünden duyduğu acıyı farklı sanatları kullanarak anlatmasıdır. Şöyle ki şair birinci beyitte yaşadığı üzüntünün ağırlığı sebebiyle “kederin taş gibi göğsünde yer etmesi” anlamında مَالِي الصَّدْرُ terkiibini kullanarak kinaye sanatını icra etmiştir.⁶⁸ Tabiri caizse üzüntünün taş ve kor gibi içlerine oturduğunu ve içlerini kapladığını belîğ bir üslupla anlatmaktadır.

Şair ikinci beyitte ise istiare-i mekniyye sanatını icra etmiştir. Hatıralar güzel kokulara benzetilmiştir. O hatıralardan güzel kokuları içimize çekeriz denilmiştir. Aslında hatıralar içe çekilebilecek bir unsur değildir. Burada benzeyen öge olan hatıra zikredilmiştir, benzetilen öge olan merhum zikredilmemiştir. *Ağlamaya sığınırız, sabırdan yardım dileriz* gibi mecaz anlamlı ifadelerde ise istiare-i temsîliyye sanatı mevcuttur. Şair, sabrı zor zamanlarda sığınılacak bir kişiye benzetmektedir. Aynı şekilde ağlamayı da teselli edici bir dost gibi görmüş ve insana benzetmiştir. Nitekim ağlama da sığınılacak bir varlık değildir. Sığınmak bir insana veya bir yere olur. Burada şairin, dostunun yasını anlatırken edebî sanatlara başvurarak belîğ bir dil kullandığı ve bunda başarılı olduğu söylenebilir.

2.3.3. Cemîl Sıdkî ez-Zehâvî

Ma'rûf er-Rusâfî'nin çağdaşı ve arkadaşı Irak'ın büyük şairlerinden olan Cemîl Sıdkî ez-Zehâvî vefat ettiğinde Rusâfî onun kabrine gelerek ذَمْعَةٌ عَلَى قَدْرِ الرَّهْأَوِي Zehâvî'nin Mezarı Başında Akıtılan Gözyaşı isimli şu mersiyei söylemiştir:

أَيُّهَا	الْفَيْلَسُوفَ	قَدْ	عَشْتُ	مَضَى	مِثْلَ	مَيْتٍ	وَصَرْتُ	بِالْمَوْتِ	حَيًّا
مَا	حَيَاةَ	الْعَظِيمِ	إِلَّا	خُلُودَ	بَعْدَ	مَوْتٍ	يَكُونُ	لِلْجِسْمِ	طَيًّا
سَوْفَ	يَبْقَى	بَيْنَ	الْوَرَى	لَكَ	ذَكَرَ	نَاطِقٍ	بِالْبِقَاءِ	لَمْ	يَخْشَ
أَنْتَ	فَرْدٌ	فِي	الْفَضْلِ	حَيًّا	وَمَيِّتًا	حَزْتِ	فِي	الْحَالَتَيْنِ	ذَكَرًا
سَوْفَ	أَبْكِي	عَلَيْكَ	شَجْوًا	وَإِنِّي	كُنْتُ	أَبْكِيكَ	فِي	الْحَيَاةِ	شَجِيًّا

Ey filozof! Uzun süre ölü gibi hasta bir şekilde yaşadım, ölüm[ün]le hayat buldun.

Ölüm bedende meydana geldikten sonra, büyük kimselerin ölümü ancak ebediyettir.

İnsanlar içinde konuşacak, hiçbir şeyden çekincesi olmayan hatıran ilelebet baki kalacak.

Sen diri ve ölü olarak erdemde teksin, iki durumda da yüce bir şana sahipsin.

Hayatta iken kederli bir şekilde sana ağladığım gibi (öldükten sonra da) kederli bir şekilde sana ağlayacağım.⁶⁹

⁶⁸ Kinaye, bir şeyi anlatırken gerçek anlamdaki unsurdan (*mukennâ bih*)'dan cümlede geçmeyen unsura *mukennâ anh'* a geçiş yapmak için sarih (açık) manayı terk edip kendisine işaret edilen anlamı zikretmektir. Bk. Sirâcuddîn Ebû Yakup Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm* nşr. Na'im Zerzûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1983), 402.

⁶⁹ Rusâfî, *Dîvân*, 935.

Rusâfî, mersiyesinin son beytinde geçen “kederli bir şekilde sana ağlayacağım” anlamındaki *سَوْفَ أُبْكِي عَلَيْكَ شَجْوًا* ifadesi ile dostu Zehâvî'nin ölümünden duyduğu üzüntüyü şiirsel bir dille ortaya koymaktadır. Şairin bu beyitte dostu Zehâvî'nin ölümünden dolayı ona ağlayıp yas tutması alışlagelen bir durumdur. Ancak dostu hayatta iken de ona ağlaması dikkat çeken bir noktadır. Muhtemelen Zehâvî hayatta iken başına gelen musibetlerden ve müzmin hastalığından dolayı⁷⁰ arkadaşı Rusâfî ona ağladığını ve üzüldüğünü dile getirmektedir. Zira Zehâvî savunduğu dava ve fikirlerinden dolayı çevresi tarafından büyük eleştirilere maruz kalmış ve çok meşakkatli bir hayat geçirmiştir.⁷¹

Şair mersiyesinin birinci ve beşinci beyitlerinde geçen ve anlam olarak birbirine zıt olan *diri* anlamındaki *حَيٍّ* kelimesi ile *ölü* manasındaki *مَيِّتٍ* sözcüğünü bir arada zikrederek tıbak sanatını kullanmıştır.

2.3.4. Muhyiddîn el-Hayyât

Rusâfî, İstanbul'da olduğu sırada Beyrut'taki arkadaşı Şeyh Muhyiddîn'in ölüm haberini alır. Bundan derin bir üzüntü duyar ve onun için *وَ صَدِيقَاهُ! Vah Arkadaşım* başlıklı bir mersiye söyler. Şair aşağıdaki beyitlerde müteveffanın Beyrut için ne derece büyük bir kayıp olduğunu anlatır:

فَأَطْفَأَ	مِنْهُ	نِيرًا	أَيَّ	نِيرًا!	كَذَلِكَ	مَحِيٍّ	الدِّينِ	إِذْ	غَالَهَ	الرَّدَى
قَضَى	فِيكَ	مَحِيٍّ	الدِّينِ	مِنْ	عَلَيْكَ	العَفَا	بَيْرُوتَ	هَلْ	لَكَ	بَعْدَمَا
وَعَرِ	القَوَائِي	وَالكَلَامِ	المَحْبِرِ		فَتَى	كَانَ	رَكْنَا	فِيكَ	لِلْعَلْمِ	وَالْحَجَا
لَدَى	نَعِيهِ	أَهْوَى	إِلَى	بِخَنْجَرِ	نَعَاهُ	لِي	النَّاعِي	فَكَانَ	كَأَنَّهُ	

Keza ölüm de Muhyiddîn'i gafil avladı ve onun bütün aydınlatici özelliklerini söndürdü.

Allah sana sabır versin ey Beyrut! Muhyiddîn öldükten sonra seni teselli edecek başka kimse var mı ki!

Sen öyle bir yiğide sahiptin ki; o, ilmin ve aklın rüknü, kafiyenin ve süslü kelamın efendisiydi.

Onun ölümünü bana haber veren kişi, o esnada sanki (beni öldürme kastıyla) bana hançer doğrulttu.⁷²

Rusâfî, ikinci beyitte Beyrut'u kişileştirerek ona başsağlığı dilemekte, Allah'ın ona sabır ve dayanma gücü vermesi için dua etmektedir. Üçüncü beyitte, müteveffanın Beyrut için ilmin, aklın, şiirin ve güzel sözün bir nişanesi olduğuna vurgu yapmaktadır. Son beyitte ise arkadaşının ölümünden duyduğu üzüntünün şiddetini, bağrına saplanan bir hançerin acısına benzetmektedir. Nasıl ki yaralayıcı ve öldürücü bir alet olan hançer insan bedenini

⁷⁰ Bk. Cemîl Sıdkî b. Muhammed Feyzî b. Mollâ Ahmed el-Bâbânî ez-Zehâvî, *el-Lubâb* (Bağdat: Matbaatu'l-Furat, 1928), 39, 293.

⁷¹ Bk. Cemîl Sıdkî b. Muhammed Feyzî b. Mollâ Ahmed el-Bâbânî ez-Zehâvî, *Divanu'z-Zehâvî* (Mısır: Matbaatu'l-'Asriyye, 1924), 352, 356, 358, 365.

⁷² Rusâfî, *Dîvân*, 453-454.

parçalıyorsa, arkadaşı Muhyiddîn'in ölüm haberi de şairin yüreğini yaralamış ve derin bir yara açmıştır.

2.4. Devlet Adamlarına Yönelik Mersiyeleri

Rusâfi, devlet erkânından Mekke Emiri Şerîf Hüseyin (öl. 1350/1931), Irak Meliki I. Faysal (öl. 1352/1933), Mahmud Şevket Paşa (öl. 1332/1913), Muhammed Fevzî Paşa ve vezir Ebû Ali için birer mersiye inşat etmiştir.

2.4.1. Ebu'l-Mulûk Şerîf Hüseyin

Rusâfi, *Ebu'l-Mulûk* lakabıyla bilinen Mekke Emiri el-Melikü's-Şerîf Hüseyin b. Ali b. Muhammed el-Hasenî el-el-Hâşimî'nin⁷³ vefatından sonra kaleme aldığı *Ebu'l-Mulûk* adlı mersiyesinde geçen aşağıdaki beyitlerde üzüntüsünü şöyle dile getirir:

دَمًا	بِالدَّمْعِ	مِنْ	طَرْفٍ	مَسِيكٍ	قَرِينِ	الْقَبْلَتَيْنِ	عَلَيْكَ	نَبِيكِي
وَحَيْرٍ	نَضِيجٍ	تَجْرِبَةٍ	حَنِيكِ	فَقَدْنَا	مَنْكَ	خَيْرٍ	زَعِيمٍ	قَوْمٍ
مِنْ	الْخَلِيجِ	وَضَجَّ	إِلَى	تَبُوكِ	نَاحِ	الْعِرَاقِ	عَلَيْكَ	حَزْنًا

Ey iki kiblenin dostu! (Gözlerimiz) ağlama konusunda cimri iken (bugün) sana kan ağlıyoruz.

Senin ölümünle toplumunun en değerli liderini, ayrıca en olgun ve en tecrübeli önderini kaybettik.

Irak (halkı) kederden feryat figan etti ve Körfez'den Tebük'e kadar çılgılık atarak ağladı.⁷⁴

Şair, bu dizelerde ise Emir Şerîf Hüseyin'in kaybindan dolayı yaşadığı acıyı "sana kan ağlıyoruz" manasındaki (عَلَيْكَ نَبِيكِي دَمًا بِالْدَّمْعِ) lafızları ve "Irak halkı kederden feryat figan etti ve Körfez'den Tebük'e kadar çılgılık atarak ağladı" anlamındaki (نَاحِ الْعِرَاقِ عَلَيْكَ حَزْنًا وَضَجَّ مِنَ الْخَلِيجِ إِلَى) cümleleri kullanarak dile getirir.

Rusâfi'ye göre Şerîf Hüseyin dönemin siyâsî otoriteleri, İslami camia ve Arap ülkeleri tarafından tanınan, saygı gösterilen mümtaz siyâsî liderlerden biridir. Bu yüzden merhumun vefatı sadece Irak'ta değil bütün Arap ülkelerinde ve İslam toplumunda derin bir üzüntü ve mateme sebep olmuştur.

2.4.2. Irak Meliki I. Faysal

1921'de İngilizler tarafından Irak Devleti'nin krallığına getirilen Faysal, Mekke emiri Şerîf Hüseyin'in oğlu olup Arap milliyetçilik hareketinin önde gelen liderlerinden biridir. 12 yıl tahtta kalan Faysal, İngilizler'in desteğiyle ülkesi için bazı hizmetlerde bulunmuş ve

⁷³ Şerîf Hüseyin'in hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Azmi Özcan, "Şerîf Hüseyin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, 2010), 38/585-586.

⁷⁴ Rusâfi, *Dîvân*, 498.

1930'da İngiltere ile imzaladığı antlaşma ile Irak'ın bağımsızlığına kavuşmasını sağlamıştır. 1933'te kalp krizinden ölen Faysal'ın yerine oğlu Gazi Irak kralı olmuştur.⁷⁵

Rusâfi, I. Faysal'ı anma töreninde bir mersiye kaleme almıştır. Mersiye'nin bazı beyitleri şu şekildedir:⁷⁶

وَحِيدَةً	وَالْمَعَارِكِ	وَالْمَعَالِي	قَضَى	بَدْرَ	الْمَكْرَمِ
مَحْتِ	كُلِّ	الْمَرَاذِي	فِيَا	لِلَّهِ	يَوْمَ
فَأَسَّسَهُ	عَلَى	الْمَجْدِ	بَنَى	مَجْدًا	عَرَاثِيًّا
يُنَابِزُ	دُونَنَا	يَوْمَ	أَبَا	غَزَايَ	فَقَدْنَا
فِيَانَ	الْمَلِكِ	بَعْدَكَ	مَنْكَ	قَرَمَا	مَسْتَرِيحًا
وَالْمَعَالِي	وَالْمَعَارِكِ	وَالْمَعَالِي	قَضَى	بَدْرَ	الْمَكْرَمِ

Güzel haslet ve yüceliklerin dolunayı, savaş ve gazvelerin aslanı öldü.

Ölüm haberinin geldiği gün, ne büyük bir musibetti. Bütün musibetleri unutturdu.

Hicaz asaletinin üstüne yeni bir Irak asaleti inşa etti.

Ebû Gazi! Senin ölümünle, savaş zamanında bizi savaşmaktan müstağni kılan büyük bir lideri kaybettik.

Ey Faysal! Müsterih bir şekilde kabrinde uyu. Zira senden sonra kral, Melik Gazi'dir.⁷⁷

Rusâfi yukarıdaki beyitlerde, Kral Faysal'ın methedilen huy ve davranışlarını ayın en güzel evresi olan dolunaya, savaşlarda yiğit ve cesur oluşunu da cesaretin simgesi olan güçlü bir aslana benzetmiştir. Şair, kralın ölmesi ile ülkenin büyük bir yasa boğulduğunu ancak onun oğlu ve halefi olan Gazi'nin tahta geleceğini, bu yüzden endişe edilecek bir durum olmadığını hem müteveffaya telkin etmiş hem de halkı teskin edip duygularını yatıştırılmıştır.

2.4.3. Mahmud Şevket Paşa

Mahmud Şevket Paşa, Osmanlı Devleti'nde Harbiye Nazırlığı ve sadrazamlık görevlerinde bulunmuştur. İttihat ve Terakki yönetiminin iktidarını kabullenemeyen ya da onda numduğunu bulamayıp memnun olmayan çeşitli kişiler bir araya gelerek onu devirmek istemişlerdir. Siyasi açıdan iktidardaki İttihat ve Terakki Fırkası ile ilişkisi bulunan Şevket Paşa, Hürriyet ve İtilaf Fırkası'nın üyeleri tarafından 1913'te bir suikaste uğramış, kısa süre sonra ise ölmüştür. Bu suikast sadece Paşa'yı öldürmekle sınırlı olmayıp hükümeti devirme girişimi olarak görülmüştür.⁷⁸

Rusâfi, İstanbul'da olduğu sırada suikast sonucu öldürülen arkadaşı Sadrazam Mahmud Şevket Paşa için *Ruhlar Âleminde* adlı bir mersiye kaleme almıştır. Söz

⁷⁵ Mustafa L. Bilge, "Faysal I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, 1995), 12/264-265.

⁷⁶ Rusâfi, *Dîvân*, 507-509.

⁷⁷ Rusâfi, *Dîvân*, 507-509.

⁷⁸ Mahmud Şevket Paşa'nın hayatı ve suikastı hakkında geniş bilgi için bk. Hacer Göl, "Belgelerle Mahmut Şevket Paşa Suikastı", *Tarih ve Gelecek Dergisi*, 7/1 (Mart 2021), 334-362.

konusu şiirde geçen aşağıdaki beyitlerde şair, onun vefatından duyduğu derin acıyı şöyle anlatır:

فَأَيْقَظُنِي	التَّكْبِيرُ	مِنْ	سَنَةِ	الرُّقْدِ	المؤذن	في	الحمي	غدوة
وأحسست	من	رؤياي	بردا	فَقَمْتُ	وَبِي	مِنْ	خَشْيَةِ	اللَّهِ
رَعْدَةً	وَأَصْبَحْتُ	لَمْ	أَمْلِكْ	بِوَادِرِ	عَبْرَةَ	سَابِكِي	وَأَسْتَبِكِي	الجِيُوشِ
عَلَى	فَتَى	فَقَدْنَا	فَقَدَّ	الْغَيْثِ	فِي	الزَّمَنِ	الصُّلْدِ	

Mahalledeki müezzin sabah erkenden sala okudu ve tekbir sesleri beni uykunun sersemliğinden uyandırdı.

Allah korkusunun verdiği bir titreyişle yataktan kalktım ve gördüğüm rüya sebebiyle yüreğime su serpildi.

Sonra kendimi, yanaklarımın üzerinden hatlar çizerek birden akan gözyaşlarıma hâkim olamayacak bir halde buldum.

(Başka nasıl olabilirdim ki!) Kıtık zamanında yağmurdan yoksun olmuş gibi eksikliğini hissettiğimiz bir yiğit için ağlayacağım ve bütün orduları da ağlatacağım.⁷⁹

Şair, ilk beyitte ölen kimselerin vefat haberini duyurmada bir gelenek haline gelen salayı işittiğinde büyük bir korkuya kapılır. Çünkü bu duyurunun birinin ölümünü haber vereceğini iyi bilir. Bu durumun etkisi ise bir sonraki beytin ikinci şatırında geçen (أَحْسَسْتُ بَرْدًا) “gördüğüm rüya sebebiyle yüreğime su serpildi” ifadesi ile kendisini göstermektedir. Rusâfi, mersiye'nin sair beyitlerinde Mahmud Şevket Paşa'yı rüyasında gördüğünü anlatmaktadır. Merhumun Cennet'te hamd sancağını taşıdığını, orada mutlu olduğunu, kendisini de yanlarına çağırdığını dile getirerek arkadaşı ile aralarında geçen diyaloga yer vermektedir. Söz konusu rüyanın müezzinin sala sesi ile sona erdiğini ve aslında gördüğü rüyanın gerçek olduğunu fark edince yaşadığı korku ve ürpertiye dile getirmektedir.⁸⁰ Sonraki beyitlerde ise şair, üzüntünün en belirgin aşaması ve ağlamanın simgesi olan gözyaşlarından bahsetmekte ve döktüğü gözyaşlarına hâkim olamayışını anlatmaktadır. Şair, Sadrazam Mahmud Şevket Paşa'nın kaybını çorak toprakların yağmursuz kalışına benzetmektedir. Nasıl ki toprağa hayat ve canlılık veren yağmur bir yere yağmadığında o toprak kupkuru olup faydasız bir çöl haline geliyorsa Sadrazam'ın vefatı da arkadaşları ve sevenleri için bir afet etkisi oluşturmuştur.

2.4.4. Muhammed Fevzî Paşa

Rusâfi, Dimeşk'te aniden vefat eden Muhammed Fevzî Paşa için *Vah* وَا مُحَمَّدَاهُ! başlıklı bir mersiye söylemiştir. Aşağıdaki dizeler, Fevzî Paşa'nın büyük bir şahsiyet olduğunu ve şairin bu vefattan duyduğu hazin tabloyu göstermektedir.:

⁷⁹ Rusâfi, *Dîvân*, 457.

⁸⁰ Rusâfi, *Dîvân*, 455-457.

إِنَّ قَلْبِي قَدْ اسْتَطِيرَ بِمَنْعَاهُ
 فَكَأَنَّ النَّاعِي لَدَى النَّعِيِّ أَهْوَى
 قَدْ فَقَدْنَا مِنْهُ خَلَاتِقَ تَحْكِي
 يَا أَبَا خَالِدٍ وَمَا هَذِهِ الذُّرُ
 إِنَّ تَكُنْ هَالِكًا فَكَمْ لَكَ ذِكْرُ
 اخْتِطَافًا جَمِينَسِرِ الْأَلَامِ
 نَحْوِ قَلْبِي بِمَرْهَفِ صَمِصَامِ
 زَهْرِ الرُّوضِ غَبَّ صَوْبِ الْغَمَامِ
 يَا بَدَارَ مَعْدَةَ لِمَتَّامِ
 فِي الْعَلَا خَالِدٍ مَدَى الْأَيَّامِ

Onun ölüm haberi ile kalbim, elem gagasıyla gasbedilerek kaçırıldı adeta.

Onun ölümünü bana haber veren kişi, o esnada sanki (beni öldürme kastıyla) kalbime keskin bir kılıç doğrulttu.

Onun ölümüyle yağmurdan sonra pırıl pırıl ışıldayan bahçeleri andıran nice güzel hasletleri kaybettik.

Ey Ebû Halid! Bu dünya ikamet etmek için hazırlanmış bir dâr-ı bekâ değildir.

Sen fani olsan da, hayat boyunca en yücelerde ebedî kalacak büyük bir şöhrete sahipsin.⁸¹

Şair birinci beyitte, Fevzî Paşa'nın ölüm haberinden duyduğu acıyı tarif etmek için, kalbinin yırtıcı ve vahşi kuşlar tarafından zapt edilerek kaçırılmasına benzetmiştir. İkinci dizede ise, vefat haberini getiren kişinin, kalbine adeta keskin bir kılıç yöneltmesine benzeterek aynı acıyı farklı bir benzetme ile anlatmaya çalışmıştır. Üçüncü beyitte de güzel bir betimleme yapan şair, müteveffanın haiz olduğu güzel huyları yağmurdan sonra parıldayan bir bahçeye benzetmiştir. Son iki beyit ise, başta şairin kendisini olmak üzere merhumun sevenlerini teskin edecek nasihat ve teselli mahiyetindeki cümlelerdir.

2.4.5. Ebû Ali

Rusâfî, Ebû Ali adında bir vezir için bir mersiye kaleme almıştır. Aşağıdaki dizeler, müteveffanın toplum için ne denli önemli bir şahsiyet olduğunu göstermektedir:

حَتَّىٰ إِذَا لَمَّ يَجِدُ لِلْأَمْرِ
 أَرْمَىٰ مَسْدَهُ فِي صَدْرِهِ بِيَدِ
 فَيَا لَهَا رَمِيَّةَ حَمْرَاءَ دَامِيَّةِ
 لَمَّا رَأَيْنَا كَبِيرًا مَاتَ مِيتَتَهُ
 وَلَمْ يَجِدْ عَنِ بَلْوُغِ الْعَرِّ مَضْطَرًا
 لَا تَعْرِفُ الضَّعْفَ فِي الْمَرْمَىٰ وَلَا الْخَوْرَا
 قَدْ مَاتَ مِنْهَا وَلَكِنْ بَعْدَهَا نُشْرَا
 وَلَا وَجَدْنَا وَزِيرًا مِثْلَهُ انْتَحْرَا

Artık (vatanın bağımsızlığı) için bir çıkar yol ve sebat edip onurunu kazanacak kimseyi bulamadığımda,

Güçsüzlüğü ve korkaklığı tanımayan bir el ile tabancasını göğsüne ateşledi.

Ne kadar da kızıl ve kanlı bir atıştı. Onunla öldü ancak sonrasında yeniden dirildi.

⁸¹ Rusâfî, *Dîvân*, 459-460.

*Ne onun gibi ölen nüfuzlu birini gördük ne de onun gibi intihar eden bir veziri.*⁸²

Mersiyenin diğer beyitleri de incelendiğinde Ebû Ali'nin, işgal altındaki vatanı için sürekli mücadele eden, azimli, kararlı ve hedeflerine ulaşmak için uykusuz kalarak rahatından ödün veren bir yiğit olduğu anlaşılmaktadır. Ülkesi Irak'ı işgalden kurtarıp özgürlüğüne kavuşturmak için canhıraş bir şekilde uğraşan böylesine vatanperver bir devlet adamı, halkından beklediği mücadele ve direniş ruhunu göremeyince ümitsizliğe kapılır ve bu duruma daha fazla dayanamayıp canına kıyar. Şairin, intihar eden birini övmesi ve dâr-ı bekâda tekrar dirilip mutlu bir yaşam süreceğini dile getirmesi bir dua ve temenni olarak değerlendirilmelidir.

2.5. Vatan (Irak) Evlatlarına Yönelik Mersiyeleri

Rusâfi'nin, uçak kazasında şehit düşen yiğit vatan evlatları, intihar eden Ulu Kahraman Abdülmuhsin Bey ve Dicle nehrinde boğulan Thomas için söylediği mersiyelerinden bazı beyitler hüznün, keder, acı ve üzüntü içeren ifadeler yönünden incelenecektir.

2.5.1. Uçak Şehitleri

Rusâfi, uçak kazası sonucu şehit olan Iraklıları, vatanları uğruna canlarını feda eden kahramanlar olarak tavsif etmektedir. Onların; ölümleri ile aslında ebedi hayatı kazandıklarını, Cennet ile müjdelendiklerini ve Cafer-i Tayyar'ın onları Cennet bahçelerine uçan bir kartal gibi karşılayacağını müjdeleyerek şehitlerin yakınlarını ve halkını teselli etmeye çalışmıştır. Mersiyenin tamamı incelendiğinde şehit olanların vatani hizmetlerini yapan askerler olduğu ve yıldırım, şimşek ve aşırı rüzgâr gibi olumsuz hava şartlarından dolayı uçağın düşmesi sonucu vefat ettikleri anlaşılmaktadır.⁸³ Rusâfi, *شهداء الطَّيْرَان* Uçak Şehitleri adlı mersiyesinde, şehitlerin ardından duyulan üzüntüyü şu dizelerle anlatır:

لَقَدْ	نَزَلَ	الْقَضَاءُ	بِكُمْ	أَلِيمًا	وَلَا	مَنْجَاةَ	إِنْ	نَزَلَ	الْقَضَاءُ
لَقَدْ	عَظُمَتْ	مَنَاخَتِكُمْ	فَقَامَتْ	تَنُوحٌ	بِمَا	الْحَرَاثِرُ	وَالْإِمَاءُ	وَشَقَّقَتْ	الْجُيُوبُ
وَشَقَّقَتْ	الْجُيُوبُ	لَكُمْ	رِجَالٌ	وَلَطَمَتْ	الْحُدُودَ	لَكُمْ	نِسَاءً		

Ecel sizi acı bir şekilde yakalamış, hak vaki olmuştur. Öyle ya ecel geldiğinde ondan kurtuluş yoktur.

Sizin için büyük bir yas tutuldu. Zira hür kadınlar ve cariyeler dövünerek feryat figan ettiler.

*Erkekler sizin için yakalarını yırttılar. Kadınlar da sizin için yüzlerini tokatladılar.*⁸⁴

Şair, ilk beyitte "başına bela, felaket vb. gelmek" anlamındaki *نَزَلَ* fiilini kullanarak uçak şehitlerinin başına gelen musibetin kaza ve kaderin bir gereği olduğuna işaret

⁸² Rusâfi, *Dîvân*, 485-486.

⁸³ Rusâfi, *Dîvân*, 503-504.

⁸⁴ Rusâfi, *Dîvân*, 504.

etmektedir. Sonraki dizelerde ise şehitlerin vefatından çok etkilenen kadın ve erkeklerin acı ve kederlerini “yakalarını yırttılar” anlamındaki (وَشَقَّقَتْ الْجُيُوبَ) ile “yüzlerini tokatladılar” anlamına gelen (وَأَلْطَمَتْ الْخُدُودَ) ifadelerini kullanarak anlatmaya çalışır. Rusâfî bu beyitlerde uçak şehitlerinin yasını anlatırken beyân ve bedi ilimlerine ait sanatlara başvurmamış, sade ve yalın bir anlatımı tercih etmiştir.

2.5.2. Abdülmuhsin es-Sa’dûn

Rusâfî, intihar eden Abdülmuhsin Sa’dûn Bey için söylediği مَيْتَةُ الْبَطْلِ الْأَكْبَرِ *Ulu Kahramanın Ölümü* isimli mersiyesinde müteveffayı methetmiş ve onun bir hastalık veya delilik durumundan dolayı intihar etmediğini söylemiştir:

حَقُّهُ	بِالْمَوْتِ	عِزُّهُ	وَجَلَالُهُ!	من	كَعَبْدِ	الْمُحْسَنِ	الشَّهْمِ	الَّذِي
رام	قَتَلَ	نَفْسَهُ	مَسَّ	وخيال	ما	بَعْدَ	الْمُحْسَنِ	السَّعْدُونَ
من	بِئْسَ	الْغَرْبُ	انْتِدَابٌ	واحتلال	بل	رَأَى	أَوْطَانَهُ	يُرْهَقُهَا
كَانَتْضَاءَ	السَّيْفِ	مَا	فِيهِ	كَلَالٌ	فَانْتَضَى	الْهَمَّةَ	كَيْ	يُنْقِذَهَا
هو	لِلْأَبْطَالِ	حَسَنٌ	وَجَمَالٌ		فَانْدَبُوا	يَا	قَوْمَ	مَنْهُ
فَهُوَ	لِلْأَوْطَانِ	عِزُّهُ	وَجَلَالٌ		وَأَوْتَمُوا	عَائِبًا	تَمَيَّلًا	
غَرُّو	إِنْ	شَدَّتْ	لَمْشَوَاهُ	الرِّحَالُ	وَاقْصِدُوا	مَرْقَدَهُ	حَجًّا	فَلَا

Abdülmuhsin gibi; ölümüyle onur ve izzetin kendisini kucakladığı cesur kimse var mı?

Abdülmuhsin Sa’dûn canına kıymaya niyetlendiğinde hasta veya deli değildi.

Ancak Batılı manda rejimi ve işgalcilerin, vatanına zulmettiğini gördü.

Bu yüzden, o beldeleri kurtarmak için kendisinde körelme olmayan bir kılıç gibi himmet kılıcını çekti.

Ey halkım, onu bir kahraman olarak anın. Zira o, kahramanlar için bir mükemmellik ve güzellik (abidesidir).

Onun heykelini dikin. Çünkü o, vatanın onuru ve izzetidir.

Hac niyetiyle kabrini ziyaret edin. Onun istirahatgâhı için yola çıkmanız, şaşılacak bir durum değildir.⁸⁵

Rusâfî, gerek yukarıdaki beyitlerde gerekse kasidenin sair beyitlerinde Abdülmuhsin’in ülkesi Irak için verdiği mücadeleden bahsetmektedir. Mersiye incelendiğinde Abdülmuhsin’in, vatanın bağımsızlığı konusundaki mücadelesinde yüzüstü bırakıldığı ve bu durumun ümitsiz bir hal aldığı, nasihat ve tavsiyelerine itibar edilmediği, vatanın bağımsızlığını onulmaz bir yara, şifası olmayan bir hastalık olarak gördüğü için

⁸⁵ Rusâfî, *Dîvân*, 483-484.

çaresiz kaldığı anlaşılmaktadır. Müteveffanın, mezkûr sebeplerden dolayı büyük bir hayal kırıklığı yaşadığı ve ümidini kaybettiği için intihar ettiği anlaşılmaktadır.⁸⁶

Rusâfi'nin, intihar eden birini överek onun için mersiye yazması ilginç ve kayda değer bir durumdur. Zira İslami gelenekte canına kıyan birini methetmek alışılmışın dışında bir durumdur. Ancak Abdülmuhsin'in; ölümü, İngiliz esareti altında yaşamaya tercih etmesi, vatanperver bir yiğit olması, onu toplum nezdinde sevilen bir halk kahramanı yapmıştır. Bu yüzden şair böylesine bir yiğidin unutulamayacağını ve şöhretinin ebediyete kadar devam edeceğini söylemiştir. Bunun için de halkından onun heykelini dikmelerini ve hac maksadıyla kabrini ziyaret etmelerini talep etmiştir.

Rusâfi, Abdülmuhsin için söylediği başka bir mersiyede ise onun, kendisini nasıl öldürdüğünü anlattıktan sonra ona sitem etmektedir:

عَشِيَّةٌ أَطَلَّقْتُ الْمَسْدَسَ نَارَهُ
عَلَى قَلْبِكَ الْحَقَّاقَ مِنْ يَدِكَ الْيَمْنَى
أَلَسْتُ الَّذِي قَدَّ رَامَ قَتْلَكَ قَاتِلٌ
فَأَطَلَّقْتَهُ عَفْوًا وَأَوْسَعْتَهُ مَنَّا

Bir akşam vakti sağ elindeki tabanca ile nabız gibi atan kalbine ateş açtım.

*Senin ölümüne kasteden, kalbin iyiliklerle dolu olmasına rağmen af dileyerek kalbine ateşleyen katil sen değil miydin?*⁸⁷

Şair, ikinci beyitte Abdülmuhsin, karşındaymış gibi soru sorarak intihar ettiği için ona sitem etmektedir. Aslında iyiliksever olan, hayır hasenat yaparak özellikle vatan gibi mukaddes bir değer uğruna hayatını feda eden onurlu bir kahramanın canına kıyarak cinayet işlemesini doğru bulmamakta ve ona sitemde bulunmaktadır.

Şair, Abdülmuhsin'in ardından halkın içinde bulunduğu hazin tabloyu şöyle tasvir eder:

شَبَّ الْأَسَى فِي قُلُوبِ الشَّعْبِ مُسْتَعْرًا
يَوْمَ ابْنِ سَعْدُونَ عَبْدَ الْمُحْسَنِ انْتَحَرًا
يَوْمَ بِهِ كُلُّ عَيْنٍ غَيْرَ مُبْصِرَةٍ
إِذْ كَانَ إِنْسَانًا فِي الدَّمْعِ مَنْغَرًا

Abdülmuhsin İbn Sa'dûn'un intihar ettiği gün insanların gönüllerinde hüznün ateşi tutuştu.

*O gün bütün gözler görmez oldu. Çünkü insanlar gözyaşlarına boğulmuşlardı.*⁸⁸

Rusâfi, kaleme aldığı Sa'd ve Sa'dûn başlıklı yedi beyitlik başka bir mersiyesinde ise bu iki şahsı da metheden dizeler söylemiştir. Şair; Sa'd'ın Mısır'da, Sa'dûn'un da Irak'ta şöhretlerinin yayıldığını şu dizelerle dile getirir:

سَعْدٌ وَسَعْدُونَ مُحَمَّدٌ مَقَامَهُمَا
هَذَا بِمِصْرَ وَهَذَا هَهُنَا اشْتَهَرَا

⁸⁶ Rusâfi, *Dîvân*, 483-484.

⁸⁷ Rusâfi, *Dîvân*, 490-491.

⁸⁸ Rusâfi, *Dîvân*, 484.

فَإِنَّ سَعْدُونَ دَانِي الشَّمْسِ مَنْزِلَةً وَإِنَّ سَعْدًا بِمِصْرَ قَارَنَ الْقَمْرَا

Sa'd ve Sa'dûn, ikisinin de makamları övgüye layıktır. İlki Mısır'da diğeri ise burada (Irak) şöhret kazanmıştır.

Sa'dûn mertebe olarak Güneş'e yaklaşmıştır. Sa'd ise Mısır'da Ay ile mukayese edilmektedir.⁸⁹

2.5.3. Dicle'de Boğulan Adam: Thomas

Rusâfî, بِحُلَّةِ غَرِيْقٍ دِجْلَةَ Dicle'de Boğulan Adam adlı mersiyesinde Dicle nehrinde boğulan Thomas'ın ayrılığının verdiği acının, kalplerini adeta bir yangın yerine çevirdiğini şu beyitlerle dile getirir:

يا من قضى بين المياهِ غريقًا
أذكى فراقك في القلوب حريقًا
قد كنت فينا درةً فلاجلِ ذا
تخذ الحمام لك المياهِ طريقًا
سعديك يا (توماس) إنك لم تمت
ما دام ذكرك في الحياة عريقًا
لكن رقيت إلى السماء لتجتي
لله في أعلى السماء رفيقًا

Ey suda boğularak can veren kimse! Ayrılığın, kalplerimizi yangın yerine çevirdi.

Şüphesiz sen içimizde bir inci tanesiydin. Bu sebeple ölüm, suları senin için ecel vesilesi yaptı.

Sana mutluluklar dilerim Ey Thomas! Namın hayatta kök saldığı sürece sen ölmüş olmazsın.

Bilakis semanın en üst katında Allah'a dost olarak seçilmen için gökyüzüne terfi ettin.⁹⁰

Rusâfî, bu beyitlerde boğularak ölen Thomas'ın ardından yaşadığı acıyı "ayrılığın, kalplerimizi yangın yerine çevirdi" anlamındaki (أذكى فراقك في القلوب حريقًا) sözü ile dile getirmektedir. Bu da şairin arkadaşı Thomas'ın vefatının, şairin gönlünde açtığı yaranın ve yaşadığı acının olumsuz etkisini ve derinliğini göstermektedir. Son beyitte ise arkadaşının dar-ı bekâdaki makamının yüksek olması için temennide bulunarak acısını hafifletmeye ve dindirmeye çalışmaktadır.

Rusâfî, aynı kasidenin dokuzuncu dizesinde ise Irak halkının, Thomas'ın vefatından olumsuz bir şekilde etkilendiğini mecâzî bir üslupla şöyle anlatır:

إنَّ العِراقَ على بضاضة قطره
أَمسى بفقدك يايساً معروفاً

Irak, sulak ve verimli bir bölge olmasına rağmen senin yokluğunla çorak ve verimsiz bir toprağa dönüştü.

⁸⁹ Rusâfî, *Dîvân*, 487.

⁹⁰ Rusâfî, *Dîvân*, 501.

Şair, bu beyitte Thomas'ın güzel hasletlerini verimli toprakların bereketine benzeterek müteveffanın Irak halkı nezdindeki yüksek konumuna ve değerine atıfta bulunmaktadır. Ayrıca merhumun halk için büyük bir kayıp olduğuna işaret etmektedir.

Thomas'ın kim olduğu, Müslüman olup olmadığı tam olarak bilinmemekle birlikte, toplumun nezdinde önemli ve sevilen bir karakter olduğu anlaşılmaktadır. Şairin, Allah katındaki derecesinin yüksek olması için merhuma güzel temennilerde bulunması, onun Müslüman olma ihtimalini güçlendirmektedir.

2.6. Diğer Mersiyeleri

Rusâfi, buraya kadar tahlil edilen mersiyeler dışında Filistinli el-Hâlidî Bey ve Lübnanlı Cübrân için de mersiye kasideleri kaleme almıştır. Ayrıca şehir mersiyesi türünde *Dicle'nin Feryadı* ile *Hülâgû ve Müsta'sım*⁹¹ başlıklı iki mersiyesi daha bulunmaktadır. Her biri için özet mahiyette birer örnekle yetinilecektir.

Bir grup Filistinli genç merhum Hâlidî Bey için bir anma töreni düzenlemeyi planlamışlardı. Rusâfi'nin arkadaşlarından Adil Cabir Efendi de o sırada Kudüs'te olan Rusâfi'den mezkûr törende onlara bir şiir okumasını talep etmiştir. Şairin söylediği mersiyenin bazı beyitleri şöyledir:

لَأَبْلَتْهُ	مَنْ	كَرَّ	الْثِيَابِي	مَبَارِدٍ	لَعَمْرِكَ	لَوْ	كَانَتْ	حَدِيدًا	جَسْمَانَا
جَوَارِحِنَا	هَذِي	الدَّمَاءُ	الْجَوَاسِدُ؟!!		فَكَيْفَ	وَلَسْنَا	بِالْحَدِيدِ	وَأِنَّمَا	
مِنَ الْمَوْتِ	إِذْ	كُلُّ	عَلَى الْمَوْتِ	وَأَرَدُ	وَمَاذَا	عَسَى	يُجِدِي	التَّوَجُّعِ	وَالْأَسَى
عَلَى	أَنَّهُ	بِي	الْأَلْمَعِيَّةِ	وَاحِدٌ	يَعُدُّ	بِأَلْفٍ	مِنْ	رِجَالٍ	زَمَانِهِ

Ömrünün üzerine yemin ederim ki; bedenlerimiz demir olsaydı, gecelerin şiddetli saldırılarından dolayı eğeler o demiri eskitirdi.

Bizim (bedenlerimiz) demir olmadığına göre, uzuvarımızdan kuru kan mı akmaktadır?!

Acı ve dertlerin ölüm karşısında yapabileceği bir şey var mıdır acaba? Zira tüm bu (acılar) ölüm sebebiyle ortaya çıkmaktadır.

*O, dâhilikte yegâne olsa da, akranlarından bin yiğide bedeldir.*⁹²

Rusâfi, ilk dizede çektikleri acıların çok olduğunu anlatabilmek için insan vücudunu demir gibi varsaymış ve bu acılara demirin bile dayanamayacağını söylemiştir. Sonraki dizelerde ise ölümden sonra tezahür eden dert ve üzüntünün, ölüm karşısında çaresiz olduğunu dile getirmektedir. Son dizede de onun yetenek, zekâ ve ferasette benzersiz olmasına rağmen diğer meziyetlerde bin kişiye denk olduğunu mübalağalı bir dille anlatmaktadır.

⁹¹ Rusâfi, *Dîvân*, 553-556.

⁹² Rusâfi, *Dîvân*, 467-468.

Rusâfî, Cübrân adında Lübnanlı biri için de bir mersiye söylemiştir. Ardında yetim bir çocuk bırakan Cübrân için insanlar ağıt yakarak gözyaşı dökmüş ve derin bir yasa boğulmuşlardır. Şair bu durumu şöyle tasvir eder:

فَقَمَّتْ بَيْنَ أَنْاسٍ حَوْلَهُ وَقَفُّوا
مُسْتَعِيرِينَ وَكُلَّ نَحْوَهُ رَانَ
وَكُلُّهُمْ وَقَفُّوا مُسْتَسْلِمِينَ إِلَى
تَنْهَدَاتِ وَأَهْمَاتِ وَإِرْتَانِ

(Cübrân'ın oğlunun) etrafında toplanmış bir vaziyette gözyaşı dökerek çığlık atan insanların içine girdim.

Hepsi de çaresiz bir şekilde çığlıklara, ah vahlara ve feryat figanlara teslim olmuşlardı.⁹³

Rusâfî, I. Dünya savaşında Bağdat işgal edildiğinde دَجَلَةٌ نُوَاحٍ Dicle'nin Feryadı isimli bir şehir mersiyesi yazmıştır. Şairin içinde bulunduğu hâletiruhiyeyi anlatan mersiye'nin bazı beyitleri şöyledir:

هِيَ عَيْنِي وَدَمْعَهَا نَضَّاحٌ
كَيْفَ لَا أَذْرَفُ الدُّمُوعَ وَعَزِي
قَدْ رَمْتَنِي يَدَ الزَّمَانِ بِخَطْبِ
نُحْتِ حَتَّى رَثَى الْعَدُوَّ لِحَالِي
فَمِيَاهِي هِيَ أَنْسَكَابُ دُمُوعِي
أَوْ مَا تَبَصَّرُ اضْطِرَّابِي إِذَا مَا
إِنَّ وَجْدِي هُوَ الْجَحِيمُ وَلَوْلَا
لَوْ دَرَى مَنبَعِي بِمَا أَنَا فِيهِ
عَلَّهْ قَدْ دَرَى بِذَاكَ فَهَذَا

كُلُّ حُزْنٍ لِمَائِهَا بِمَتَّاحِ
بِيدِ الدُّلِّ هَالِكٌ مَجْتَنَحِ!
جَلَلِ مَا لِلَّيْلَةِ إِصْبَاحِ
وَاعْتِرَابِي مِنَ الْعَوِيلِ بِحَاحِ
وَخَرِيرِي هُوَ الْبُكَاءِ وَالنُّوَّاحِ
خَفَقَتْ فِي جَوَانِبِي الْأَرْوَاحِ؟
أَدْمَعِي أَحْرَقْتَنِي الْأَنْرَاحِ
مِنْ أَسَى جَفَّ مَاؤُهُ الضَّحَضَاحِ
هُوَ بَاكٍ وَدَمْعُهُ سَقَّاحِ

Bunlar şarıl şarıl gözyaşı döken gözlerimdir. Her üzüntü onun suyunu avuçlar.

Onurum zillet eliyle ayaklar altına alınmışken ben nasıl gözyaşı dökmeyeyim?!

Zaman beni, sabahı olmayan gece misali büyük bir felakete sürüklemiştir.

O kadar feryat ettim ki, düşmanlar bile halime acıyarak yas tuttular ve kopardığım feryattan dolayı sesim soluğum kesildi.

⁹³ Rusâfî, *Dîvân*, 493-494.

Sularım, gözyaşlarımın dökülmesidir; sesim ise ağlamak ve feryat etmektir.

İçinde bulunduğum hengâmeyi görmüyor musun? Birden bire etrafımdaki insanların nabzı atmaz oldu.

Vicdanım Cehennemdir adeta. Şayet gözyaşlarım olmasaydı dertler beni yakıp küll ederdi.

(Gözyaşı) membaim, çektiğim acıları bilseydi sığ suları kururdu.

Belki de bunu biliyordur. İşte ağlayan budur; gözyaşı ise oluk gibi akan kandır.⁹⁴

Rusâfi, beşinci beyitte akıttığı gözyaşlarını suya, ağlama ve feryat etme seslerini ise suyun çıkardığı sese benzeterek çektiği acıyı edebi bir dille tasvir etmiştir. Altıncı beyitte insanların nabzının atmaması durumu, insanların can çekiştiklerini göstermektedir. Bu da şairin içinde bulunduğu kargaşanın bir savaş ortamından kaynaklandığını ortaya koymaktadır. Vicdanını Cehennem'e benzeten şair, çektiği acıları da Cehennem'in alevlerine benzetmiş ve bundan korunmak için de döktüğü gözyaşlarını siper olarak görmüştür.

Rusâfi, Hülâgû'nun (öl. 663/1265), 656/1258'de Abbasi Devleti'nin son hükümdarı Müsta'sım Billâh'ın (öl. 656/1258) yönetimindeki Irak'ı işgal edişini konu eden şehir mersiyesi türünde uzun bir kaside kaleme almıştır. Şair aşağıdaki beyitlerde, şehrin içinde bulunduğu vahim durumu şöyle anlatmaktadır:

فَطَلَّتْ	بِهِمْ	بَغْدَادَ	تَكَلَّى	مَرَّةً	تَفَجَّعَ	بَيْنَ	الْقَتْلِ	وَالسَّيِّ	وَالنَّهْبِ
وَجَاسُوا	خِلَالَ	الدُّورِ	يَنْتَهِيوْنَهَا	وَأَمْسَى	بِهِمْ	قَصْرَ	الْحِلَافَةِ	خَاشِعًا	مَهْتَكَةً
أَسْتَارَهُ	خَائِفَ	السَّرْبِ	أَمَّا	صَبَّ	وَصَبُّوا	عَلَيْهَا	بَطْشَهُمْ	أَمَّا	صَبَّ

Onların (istilası) ile Bağdat; savaş, esaret ve yağma arasında çılgılık atan bir öksüze döndü.

Bütün haneleri yağmalayıp talan ettiler ve her türlü zulmü yaparak harap ettiler orayı.

Hilafet sarayı, insanları korkmuş ve perdeleri yırtılmış (namusları çiğnenmiş) bir şekilde [Moğol'a] boyun eğer oldu.⁹⁵

Rusâfi, ilk beyitlerde Bağdat'ı, ebeveynini kaybeden birine benzeterek şehrin yaşamış olduğu tutsaklığı, yıkımı, felaketi ve çaresizliği anlatmaya çalışmaktadır. Son beyitte ise hilafet merkezinin düşman güçlerine yenilerek onlara itaat ettiğini, insanların telaş içinde olduklarını, en mahrem değerlerinden olan namuslarının ayaklar altına alındığını söylemektedir.

Bağdat'ı işgal eden Hülâgû'nun şehirde yaptığı katliamlar dünyada eşine az rastlanacak fecaatleydi. Moğolların daha önce Çin, Buhara vs. yerlerdeki benzer katliamları, bu durumun onlarda acımasız bir savaş stratejisi olduğunu göstermektedir.⁹⁶

⁹⁴ Rusâfi, *Dîvân*, 609.

⁹⁵ Rusâfi, *Dîvân*, 555.

⁹⁶ Adnan Arslan, "Iraklı Şair Ma'rûf er-Rusâfi'nin Gözünden Hülâgû'nun Bağdat İstilasası", *İslâmî İlimler Dergisi*, 17/2 (Güz 2022), 55.

Sonuç

Mersiye, Arap halklarının siyâsî, sosyal ve kültürel değişim dönemlerinde maruz kaldığı mücadele, acı ve trajediyi somutlaştırmada büyük rol oynamıştır. Mersiyeler aracılığı ile kaybedilen yakınların, dostların, çok sevilen insanların, ilim ehlinin ve devlet adamlarının ardından hüznün, keder ve acılar dile getirilmiştir. Yaşanılan duygusal acı ve trajediler sonrasında özellikle teselli bulma ve duyguları yatıştırma amacıyla mersiye nazmetme sanatına başvurulmuştur. 1875-1945 yılları arasında yaşamış olan ve dönemin önemli edip ve şairleri arasında yer alan Rusâfî de onlarca mersiye kaleme almıştır. Mersiyeleri; evren, kâinat, sosyal hayata dair konular, kadın hakları, savaş, siyaset, tarih, tabiat gibi farklı temaların da göze çarptığı divanında bir araya getirilmiştir.

Rusâfî mersiyelerinde yakınlarının, dostlarının, arkadaşlarının ve önemli şahsiyetlerin vefatlarından duyduğu acıyı dile getirmiştir. Bu acısını bazen bir sözcük, bazen bir söz, bazen bir cümle bazen de farklı benzetme ve teşbihlerle anlatmaya çalışmıştır.

Rusâfî, hocaları ve ilim ehli için yazdığı mersiyelerde genelde hikmetli ifadeler ve mecâzî anlatım yöntemine başvurmuştur. Bu anlatımını da bedi ilminin sanatlarından cinas ve tıbak gibi lafzı güzelleştirici sanatlarla süsleyerek üzüntüsünü belîğ bir dille ortaya koymuştur. Arkadaşlarına ve devlet adamlarına yönelik kaleme aldığı mersiyelerde ise beyân sanatlarından teşbih, istiare ve kinaye gibi sanatsal anlatım yöntemlerinden faydalanarak hüznünü anlatmaya çalışmıştır. Şairin arkadaşları ve dostları için söylediği mersiyelerde göze çarpan diğer bir husus kullanılan ifadelerin samimiyet, cana yakınlık ve sadakat dolu olmasıdır. Abdülmuhsin Bey, Sa'd, Sa'dûn ve uçak şehitleri gibi vatan evlatları için nazmettiği mersiyelerinde de sanatsal dil göze çarpmakla birlikte genelde yalın dil sanatsal amaçların önünde gözükmektedir. Başka bir ifadeyle şair, hüznünü genelde dokunaklı ama sade bir dil kullanarak ifade etmeyi yeğlemiştir.

Rusâfî'nin mersiyelerinde tebarüz eden bir başka husus onun, ölüm ve savaş gibi olgulara kayıtsız kalmayıp hassas bir kişiliğe sahip olmasıdır. Zira şair bu duyarlı yapısı ile dost ve sevenleri için ahde vefa ederek söylediği mersiyelerle onları yâd etmiştir. Hatta insanların yanı sıra yaşadığı topraklarda vuku bulan savaşlara da kayıtsız kalmamış, Bağdat ve Dicle'yi de bir şahıs gibi görmüş ve onlara da mersiye yazmıştır.

Rusâfî'nin şiirlerine yönelik temalar modern literatürde farklı açılardan akademik incelemelere konu edinmiştir. Ancak şairin çok yönlü ve etkili bir eleştirmen olduğu göz önüne alındığında bu konuda yeterli çalışmaların olduğu söylenemez. Ayrıca Rusâfî'nin şiirlerindeki edebî sanatlar da araştırmacıları bekleyen konular arasındadır.

Kaynakça

- Arslan, Adnan. "Iraklı Şair Ma'rûf er-Rusâfî'nin Gözünden Hülâgû'nun Bağdat İstilasası". *İslâmî İlimler Dergisi* 17/2 (Güz 2022), 53-67.
- Ayyıldız, Erol. "Ma'rûf er-Rusâfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/69-71. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Aziz, Serkevt. *Türkiyâ ve'l-Etrâk fî şî'ri Ma'rûf er-Rusâfî: Marûf er-Rusâfî'nin Şiirlerinde Türkiye ve*

- Türkler*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Âl Cundî, Edhem. *A'lâmu'l-edeb ve 'l-fenn*, Dımeşk: y.y., 1958.
- Baltacı, Cahit. "Mektep (Osmanlılar'da Mektep)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/6-7. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Bekkâr, Yusuf Huseyn. *Binâu'l-kasîde fi'n-nakdi'l-Arabiyyi'l-kadîm fi dav'i-n-nakdi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1982.
- Bilge, Mustafa L.. "Faysal I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/264-265. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Durmuş, İsmail. "Tezat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/58-60. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed b. Ebû Mansûr. *Tehzîbu'l-luğa*. thk. Muhammed 'İvad Mur'ib. 16. Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001.
- Ebû Nâcî, Mahmûd Hasan. *er-Risâ' fi's-şî'ri'l-'Arabî ev cirâhâtü'l-kulûb*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, 1401/1981.
- Ebû Ali, Abdülhâdi Ali. *İtticâhâtü'r-resâ ve tetavvuruhu fi'l-asri'l-Abbâsiyyi'l-evvel*. Mısır: y.y., 1411/1990.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahman b. 'Amr b. Temîm. *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. b.y., Dâru'l-Hilâl, ts.
- Göl, Hacer. "Belgelerle Mahmut Şevket Paşa Suikastı". *Tarih ve Gelecek Dergisi* 7/1 (Mart 2021), 334-362. doi: <http://dx.doi.org/10.21551/jhf.892783>.
- Güzel, Abidin. *İbni Abdîrabbihîn el-İkdul Ferid Adlı Eserinde Taziye ve Mersiye*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Haccâvî, Ârif. *İhyâu's-şî'ri'l-Bârûdî ve'z-Zehâvî ve Şevkî ve Hâfız ve'r-Rusâfi ve'l-Cevâhirî*. Kahire: Dâru'l-Meşrik, 2018.
- Hannâ el-Fâhûrî. *el-Câmi' fi târihi'l-edebi'l-'Arabî-el-edebu'l-hadîs*. Beyrut: y.y., 1986.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ el-Kazvînî er-Râzî. *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6. Cilt. b.y., Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem b. Ali Ebu'l-Fadl Cemâluddîn el-Ensârî el-İfrîkî. *Lisânu'l-'Arab*. 14. Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Basım, 1993.
- İskenderî, Ahmed vd., *el-Mufasssal fi târihi'l-edebi'l-'Arabî fi'l-'usûri'l-kadîme ve'l-vasîta ve'l-hadîse*. Beyrut: y.y., 1994.
- Karabela, Nevin. "Ma'rûf er-Rusâfi ve Şiirlerinde Kadın". *Şarkiyat Mecmuası* 14 (Aralık 2011). 39-57.
- Kayrevânî, İbn Reşîk Ebû Ali el-Hasen. *el-'Umde fi mehâsini's-şî'r ve âdâbihi ve nakdihi*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Mısır: Matba'atu's-Sa'âde, 1955.
- Kudâme b. Ca'fer, Ebu'l-Ferec Kudâme b. Ziyâd el-Bağdâdî. *Nakdu's-şî'r*. Kostantiniyye: Matba'atu'l-Cevâib, 1302/1885.
- Matlûb, Ahmed. "Ma'rûf er-Rusâfi'nin Arap Dili ve Edebiyatıyla İlgili Eserleri". Çev. Taceddin Uzun, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1987). 291-297.
- Nehâr, Tarrâf Târik. *Resâü'l-hulefâ ve'l-kâde fi'l-asri'l-Ümevî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2019.
- Özcan, Azmi. "Şerîf Hüseyin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/585-586. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Refa'il Buttî. *el-Edebü'l-asrî fi'l-İrâki'l-'Arabî: kısmun manzumun*. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye-el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1341/1923.

- Rusâfî, Ma'rûf b. Abdulğani el-Bağdâdî. *Dîvânü Ma'rûf er-Rusâfî*, haz. Mustafa el-Galâyînî, Mısır: Muessesetu Hindâvî lî't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2012.
- Rusâfî, Ma'rûf b. Abdulğani el-Bağdâdî. *Kitâbu'ş-Şahsiyyeti'l-Muhammediyye*. Almanya: Menşûrâtü'l-Cemel, 2002.
- Recebî, Tefvik. "Ma'rûf er-Rusâfî vekafâtun fî hayatih ve edebih". *Mecelletü't-Turâsi'l-İslâmî* 4 (1967), 72-79.
- Sa'leb, Ahmed b. Yahyâ b. Zeyd b. Seyyâr eş Şeybânî. *Kavâidu'ş-Şi'r*. thk. Ramazân 'Abdu't-Tevvâb Kahire: b.y., Mektebetü'l-Hâncî, 2. Basım, 1995.
- Sekkâkî, Sirâcuddîn Ebû Yakup Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-'ulûm*. nşr. Na'îm Zerkûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- Şevkî Dayf. *Dirâsât fi'ş-Şi'ri'l-Arabiyyi'l-mu'âsır*. Kahire: Dâru'l-Meârif, Mektebetü'd-Dirâsâti'l-Edebiyye, 1953.
- Şevkî Dayf. *Funûnu'l-edebi'l-'Arabî -el-fennu'l-ğinâî II- er-risâ'*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 4. Basım, 1987.
- Üstün, Mahmut. "Klasik Arap Şiirinde Mersiye". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2021), 393-417. doi:10.17050/kaüifd.0.2021-18-840699.
- Yanardağ, Ayşe. "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İlk Mektepler Talimatnameleri (1915-1929)". *Turkish History Education Journal* 9/1 (Bahar 2020), 89-108.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Âlûsî, Mahmûd Şükrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2/548-549. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yusuf b. İlyân b. Musa Serkîs, *Mu'cemu'l-matbûâti'l-Arabiyye ve'l-mu'rebe*. 2 Cilt. Mısır: Matbaatu Serkîs, 1346/1928.
- Zavotçu, Gencay, "Mersiyenin Tarihçesi Hakkında". *Ankara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 13 (1999), 169-173.
- Zehâvî, Cemîl Sıdkî b. Muhammed Feyzî b. Mollâ Ahmed el-Bâbânî. *Dîvanu'z-Zehâvî*. Mısır: Matbaatu'l-'Asriyye, 1924.
- Zehâvî, Cemîl Sıdkî b. Muhammed Feyzî b. Mollâ Ahmed el-Bâbânî. *el-Lubâb*. Bağdat: Matbaatu'l-Furat, 1928.
- Zevzenî, Huseyn b. Ahmed b. Huseyn Ebû Abdullah. *Şerhu'l-mu'allakâti's-seb'*. b.y., Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2002.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn. *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*. 9 Cilt. Beyrut: y.y., 1995.



e-ISSN: 2619-9114

December / Aralık 2024, Volume / Cilt 8, Issue / Sayı 2

Bûsirî'nin Bürde Kasîdesi ile Nâbî'nin Na'tında Allah Resulü'nün Vasıfları

The Qualities of The Prophet Muhammad in Bûsirî's Qasida Al-Burda and Nâbî's Na't

Nurettin ERTEKİN

Dr., Hakkari Üniversitesi, Yazı İşleri Müdür Vekili (İslam Araştırmaları), Hakkari, Türkiye
Dr., Hakkari University, Acting Chief of Administrative Affairs (Islamic Studies), Hakkari,
Turkey

nurettin.ertekin@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2744-0447>

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Ertekin, Nurettin. "Bûsirî'nin Bürde Kasîdesi ile Nâbî'nin Na'tında Allah Resulü'nün Vasıfları". *Batman Akademi Dergisi* 8/2 (Aralık 2024), 191-216

Doi: <https://doi.org/10.58657/batmanakademi.1550036>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 14.09.2024

Accepted / Kabul Tarihi: 30.10.2024

Published / Yayın Tarihi: 31.12.2024

Pages / Sayfa: 191-216

Plagiarism / İntihal:

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

Öz: Bir edebî tür olan na't, Allah Resulü'nü metheden şiirler olarak Türk ve İslam edebiyatında büyük bir öneme sahiptir. Müslüman şair ve ediplerin manzum ve mensur eserlerinde Allah'a münacattan sonra Allah Resulü'nü metheden bölümler yer alması edebî bir gelenek olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışma, Allah Resulü için yazdığı şiirlerle meşhur olan Arap edebiyatı şairlerinden Bûsîrî'nin *Kasîdetü'l-bürde* adlı na'tı ile Türk edebiyatında hîkemî şiirin öncüsü kabul edilen Nâbî'nin divanında yer alan *ilk na'tı* karşılaştırmalı olarak incelemektedir. Nitel bir araştırma olan bu çalışma literatür taraması yöntemini benimsemiş ve her iki şairin na'tında geçen Allah Resulü'nün vasıfları ile kendini sınırlandırmıştır. Karşılaştırmalı edebiyat alanına giren bu çalışmanın araştırma problemi; Nâbî'nin Bûsîrî'den etkilenip etkilenmediğidir. Çalışmanın girişinde bir edebî tür olan na't üzerinde kısaca durulmuştur. Birinci bölümde şairlerin kısa hayatları ile incelenen şiirlerin biçimsel özellikleri ele alınmıştır. Çalışmanın esas bölümünü teşkil eden ikinci bölümde her iki şairin na'tında Allah Resulü'nün vasıfları; beşerî ve manevî vasıflar olmak üzere iki alt başlık altında incelenmiştir. Sonuçta görüldü ki Nâbî, na'tında Bûsîrî'den daha fazla Allah Resulü'nün vasıflarını dile getirmiştir. Her iki şairin na'tında Allah Resulü'nün ortak vasıfları ele alınmış olsa da Nâbî'nin na'tında Bûsîrî'nin etkisi tespit edilmemiştir.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk Edebiyatı, Klasik Arap Edebiyatı, Karşılaştırmalı Edebiyat, Na't, Allah Resulü'nün Vasıfları, Bûsîrî, Nâbî.

Abstract: Na't, a literary genre, has a great importance in Turkish and Islamic literature as poems praising the Prophet Muhammad. In the verse and prose works of Muslim poets and writers, it is a literary tradition to include chapters praising the Messenger of Allah after the invocation to Allah. This study comparatively analyses the na't called *Qasida Al-Burda* of Bûsîrî, one of the poets of Arabic literature who is famous for his poems written for the Prophet Muhammad, and the first na't in the diwan of Nâbî, who is considered the pioneer of wisdom poetry in Turkish literature. This study, which is a qualitative research, has adopted the literature review method and limited itself to the qualities of the Prophet Muhammad in the na't of both poets. The research problem of this study, which falls within the field of comparative literature, is whether Nâbî was influenced by Bûsîrî. In the introduction of the study, na't, a literary genre, is briefly discussed. In the first chapter, the short lives of the poets and the formal characteristics of the poems analysed are discussed. In the second part, which constitutes the main part of the study, the qualities of the Prophet Muhammad in the na't of both poets are analysed under two subheadings: spiritual qualities and human qualities. As a result, it was seen that Nâbî expressed the qualities of the Prophet Muhammad more than Bûsîrî in his na't. Although the common qualities of the Prophet Muhammad are discussed in both poets' na't, the influence of Bûsîrî on Nâbî's na't was not detected.

Keywords: Classical Turkish Literature, Classical Arabic Literature, Comparative Literature, Na't, Qualities of the Prophet Muhammad, Bûsîrî, Nâbî.

Giriş

Müslüman milletlerin şair ve yazarlarının manzum ve hatta mensur eserlerine baktığımızda şu sonuca ulaşıyoruz. Daima besmele ve Allah'a münacattan sonra Allah Resulü'nü methetmek için bir bölüm ayrılmıştır. Dinî ve edebî terimlerle *Besmele*, *Hamdele* ve *Salvele* denilen bu bölümlerin¹ edebî ve ilmî metinlerde yer alması İslamî ve edebî bir gelenek olarak karşımıza çıkmaktadır.

Arapça bir kelime olan na't; sıfat, nişan ve vasıf anlamına gelmektedir. Na't, sözlüklerde; bir şeyi kendisinde olan bir özelliği ile övmek ve övmeye mübalağa etmek diye tarif edilmiştir.² Edebî bir terim olarak na't; Allah Resulü'nü metheden şiirlerin genel adıdır.³ Na't, haddizatında methiyenin bir türüdür. İbn-i Reşîk el-Kayrevânî şiiri konulara göre methiye, hiciv, mersiye ve aşk olarak tasnif eder.⁴ Arap edebiyatının bu tasnifini olduğu gibi Fars edebiyatında da görmek mümkündür.⁵ Bu nedenle Arap ve Fars edebiyatında na't methiyenin altında yer almaktadır. Türk edebiyatında ise na't, ayrı bir şiir türü olarak methiye ile beraber yan yana durmaktadır.⁶

Allah Resulü'nü methetme ve övme uzun ve süregelen bir geçmişe sahiptir. Allah Resulü daha hayatta iken başlayan ve günümüze kadar süregelen edebî bir gelenek olarak önemini korumaktadır. Günümüzde de devam eden Allah Resulü'nü övme, Allah Resulü'nün her Müslümanın hayatında manevi olarak bulunduğunu göstermektedir. Allah Resulü'nün Müslümanların yaşamında manevi olarak bulunması, onun risaletinin canlı olduğunu ve Müslümanların Allah Resulü'nü üsve-i hasene, rol model olarak gördükleri ile açıklanabilir. Allah Resulü'nün manevi ve beşerî hasletlerinin işlendiği na'tlar ve bu hasletlerin şiirsel bir anlatımla nesillere aktarımı, yeni nesillerin Allah Resulü'nü tanıma ve kendilerini örnek almada büyük önem taşımaktadır. Bu şekilde Allah Resulü'nde bulunan vasıfların değişik şekillerde işlendiği şiirler Müslüman milletlerin ekser şairlerinin şiirlerinde de görmek mümkündür.

Bu çalışma, Arap edebiyatı şairlerinden Bûsîrî'nin İslam âleminde büyük şöhrete sahip *Kasîdetü'l-Bürde*'si ile Türk edebiyatının önemli şairlerinden Nâbî'nin divanının ikinci kasidesinde dile getirilen Allah Resulü'nün vasıflarını karşılaştırmalı olarak incelemektedir. Karşılaştırmalı edebiyatta farklı dil ile yazılan iki eserin karşılaştırmasındaki amaç iki eserin birbiri üzerine olan etkisinin olup olmadığını ortaya çıkartmaktır. Bürde Kasidesi'nin üç önemli özelliğinden biri olan kendisinden sonra yazılan bütün na'tları etkilemesi,⁷ her iki şiirin kaside nazım biçimi ile yazılmış olmaları, beyit sayılarının birbirine çok yakın olmaları (Bürde 160 beyit, Nâbî'nin na'tı 163 beyit) Nâbî'nin Bûsîrî'den etkilenip etkilenmediği sorunsalını oluşturmaktadır. Dolayısı ile bu çalışmanın ana sorusu; Nâbî'nin Allah Resulü'nün vasıflarını na'tında işlerken Bûsîrî'den etkilenip etkilenmediğini ortaya çıkarmaktır. Nitel araştırma ve literatür taraması yöntemini benimseyen bu çalışma üç hususla kendini sınırlandırmıştır. Her

¹ Metinlerde Besmele, Hamdele ve Salvele hakkında ayrıntılı bilgi için bk: Veyis Değirmençay, "Nizâmî-i Gencevî'de Besmele, Hamdele ve Salvele", *A Journal of Iranology Studies*, 19, (2023), 27-39.

² Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Menzûr el-İfrikî el-Mısırî, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1993), 2/99.

³ Cem Dilçin, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992), 257.

⁴ İbn-i Reşîk el-Kayrevânî, *el-'umdetü fi Mehasini's-şî'rî ve Adabihî*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 283.

⁵ Fars edebiyatında şiir türleri için Bk. Mansûr Ristgâr Fesâyî, *Envâ-i Şi'r-i Fârsî*, (Tahrân: İntişârât-i Nuvid, 1380), 170.

⁶ Dilçin, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, 257.

⁷ Zekî Mûbârek, *el-Medâihu'n-Nebeviyye Fi'l-Edebi'l-'Erebi*, (Mısır: Daru'l-Hüccetü'l-Beyda 1345), 141.

iki şairin divanında bulunan birer kaside, bu kasidelerde sadece Allah Resulü'nün vasıflarının ele alınması ve vasıfların fikrî kaynaklarına değinilmemesi bu çalışmanın sınırlarını oluşturmaktadır.

Bûsîrî'nin Bürde Kasidesi üzerine bir kütüphaneyi dolduracak kadar ilmî ve akademik çalışma yapılmış; Türkçe, Farsça, Malayca, Urduca, Peştuca, İngilizce, Almanca, Fransızca, Grekçe, İtalyanca, İspanyolca⁸ ve Kürtçe⁹ gibi doğu ve batı dillerine çevrilmiştir. Yapılan bu çalışmalar üzerine akademik tez¹⁰ ve kitaplar¹¹ hazırlanmıştır. Nâbî, bu konuda Bûsîrî kadar şanslı değildir. Nâbî'nin incelediğimiz na'tı üzerine çok fazla akademik çalışma yapılmamıştır.¹² Karşılaştırmalı edebiyat açısından baktığımızda Bürde Kasidesi birkaç karşılaştırmalı çalışmaya konu olsa da¹³ Nâbî'nin na'tı karşılaştırmalı olarak incelenmemiştir. Dolayısı ile bu çalışma Bûsîrî'nin kasidesi ile Nâbî'nin kasidesinde geçen Allah Resulü'nün vasıfları üzerine yapılan ilk karşılaştırma olma noktasında önem taşımaktadır.

Bu çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde şairlerin kısa hayatları ve incelemeye konu kasidelerin biçim özellikleri üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde her iki kasidede geçen Allah Resulü'nün vasıfları ele alınarak karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Sonuçta Bûsîrî'nin Nâbî üzerinde – incelenen kasideler bazında – bir etkisine rastlanılmamıştır.

⁸ Ebubekir Sıdık Şahin, Kaside-i Bürde'nin Türkçe Şerh ve Tercümelere, *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997), VI.

⁹ Yaptığımız çalışmada Eski Cizre Müftüsü Melâ Mahmut Bilge tarafından Bürde Kasidesi'nin manzum çeviri ve şerhinin yapıldığı ancak bu şerh ve tercümenin bitmediği anlaşılmıştır. Bilge'nin bu manzum çevirisini Melâ Ali Bakustanî'nin tahmis ettiği bilinmektedir. Bk: Mehmet Zahir Ertekin, *Dîwançeyâ Baqustanî (Metn ü Lêkolîn)*, (Van: Lorya, 2015), 61-64. Melâ Zâhid Zeherî tarafından *Burdîya Kurdîya* ismiyle manzum tercümesi yapılmış, ancak bu çalışma basılmamıştır. Bk: Nurettin Ertekin, "Nazim û Şa'ir Mela Zahid Zeherî: Jîyan, Berhem û Kesayetiya Wî ya Edebi" *Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi*, 11, (2020/1), 123-124. Abdürrahim İnanç tarafından Bürde Kasidesi'nin manzum çevirisi ve şerhi yapılmış ve bu çalışma yayınlanmıştır. Bk: Abdürrahim İnanç, *Qesîdeya Burde*, (Van: Peyvend, 2022).

¹⁰ Türkiye'de Bürde üzerine yapılan çalışmaları inceleyen tez için Bk: Şahin, "Kaside-i Bürde'nin Türkçe Şerh ve Tercümelere", *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997).

¹¹ Arap edebiyatında Bürde üzerine yapılan çalışmalar için Bk: Mûbârek, *el-Medâihu'n-Nebeviyye Fi'l-Edebi'l-'Erebi*, 161-170.

¹² Yaptığımız çalışmada Nâbî'nin incelediğimiz na'tı üzerine tek bir müstakil çalışma tespit edilmiştir. Emine Yeniterzi tarafından yapılan bu çalışmanın tematik bir çalışma olduğu görülmüştür. Bk: Emine Yeniterzi, "Nâbî Dîvânı'ndaki İlk Na't-i Şerif", *Vefatının 300.Yıldönümünde Şair Nâbî Sempozyumunu Bildirileri Kitabı*, (Ankara: AKDTYK Atatürk Kültür Merkezi, 2014), 119-143. Kevser Gökçeli ve Ekrem Bektaş'ın çalışmalarında ise incelediğimiz na'tın bazı beyitleri ele alınmıştır. Bk: Kevser Gökçeli, "Hz. Peygamber'i Nâbî'nin dilinden okumak ve şairlerinde geçen Esmâ-i Nebî'ye epitet kavramı açısından bakmak", *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 7(2022), 875-917.; Ekrem Bektaş, "Nâbî'nin Şiirlerinde Hz. Muhammed Sevgisi", *I. Kutlu Doğum Sempozyumu "Hz. Peygamber ve İnsan Sevgisi" Bildirileri Kitabı*, Ed: Musa K. Yılmaz, (Şanlıurfa: 20-22 Nisan 2007), 359-371.

¹³ Yaptığımız çalışmada Bürde Türkiye'de iki karşılaştırmalı çalışmaya konu olmuştur. Bir çalışmada Bürde Kasidesi Arif Nihat Asya'nın na'tı ile tematik bir karşılaştırmadır. Bk: Mehmet Şahin Yavuzer, "Bûsîrî'nin Kasîdetü'l-bürde'si ile Arif Nihat Asya'nın Naat Şiiri Üzerine Tematik Bir Karşılaştırma". *Gazi Türkiyat*, 33, (2023), 61-80. Diğer çalışma da ise Bürde, Kaside-i Bür'e ve Su Kasidesi ile mukayese edilmektedir. Bk: İbrahim Halil Şahin, *Kaside-i Bürde, Kaside-i Bür'e ve Su Kasidesi (Metin-Mukayese-Tahlil)*. (İzmir: İrfan Kültür Eğitim Derneği Yayınları), 1995. Fars edebiyatında ise Bürde üzerinde bir karşılaştırma tespit ettik. Bu çalışmada Sa'dî-i Şîrâzî'nin şiirlerinde Allah Resulü'nün sevgisi Bürde ile mukayese edilmektedir. Bk: Hacer Pülâtçeng, Berresi-yi Tetbiki Medâyh-i Nebvî Der Şi'ri Sa'dî-i Şîrâzî û Kaside-i Burde-i Bûsîrî, *Heftemin Hümayî-i Pizuheşhay-i Zeban ü Edebiyat-i Farsi*, 7, (1392), 304-315.

1. Bûsîrî ve Nâbî'nin Hayatı ve Kasidelerin Biçim Özellikleri

1.1. Bûsîrî

Adı Ebu Abdillâh Şerefüddîn Muhammed b. Sâ'id b. Hammâd b. Muhsin Senhâcî'dir. Hicri 608 yılında (Miladi 1212) Mısır'ın Behnesâ şehrine bağlı Delâs veya Behşim'de doğmuştur.¹⁴ Annesinin Bûsîrîli, babasının Delâslı olması¹⁵ nedeni ile *el-Delâsîrî* nisbesini kullansa da *Bûsîrî* nisbesiyle meşhur olmuştur.¹⁶ Mısır'da doğup büyüyen Bûsîrî'nin aslen Mağripli olduğu şiirlerinden anlaşılmaktadır.¹⁷

Döneminin kültürü ile yetişen Bûsîrî, eğitimine Kur'an-ı Kerim'i öğrenmekle başlar. Daha sonra Şeyh Abdürrezzak Camii'nde İslâmî ilimleri öğrenir. Burada sarf, nahiv, aruz, edebiyat, tarih ve siyer öğrenir. Daha sonra tasavvufa yönelen Bûsîrî, Şâzelîye tarikatına intisap ederek Şâzelîye tarikatının halifelerinden Ebü'l Abbas Ahmed el-Mürsi'den istifade eder.

Bir süre devlet işlerinde çalışan Bûsîrî, Kahire ve İskenderiye'de çocuklara Kur'an öğretmek için yer açar ve şiirle uğraşır.¹⁸ Ölüm tarihi hakkında kaynaklarda hicri 694, 695 ve 696 (1296) yılı geçmektedir. İskenderiye'de vefat eden Bûsîrî, Mükettem mezarlığında İmam-i Şafi'î'ye yakın defnedilir.

Bûsîrî, her ne kadar iyi bir hattat, muhaddis, fakih ve Kur'an kârisi olsa da daha çok şiirleri ile tanınmıştır. Özellikle Hazret-i Peygamber'e yazdığı na'ları onun ünlü olmasını sağlamıştır. Şiirlerinde bulunan insicam, sözlerin uyumu, üslubunun latif olması onu diğer şairlerden ayıran özelliklerin başında gelmektedir.

1.2. Kasîdetü'l-Bürdenin Biçim Özellikleri

Bûsîrî'nin *el-Kevâkibü'd-dürriye fî medhi hayri'l-beriyye* adını verdiği ancak *Kasîdetü'l-Bürde* olarak tanınan şiir, adından da anlaşılacağı gibi kaside nazım biçimiyle yazılmıştır. Kasideler; konu, kafiye ve redif kullanımına göre isimlendirilmektedirler.¹⁹ Kasîdetü'l-Bürde'nin ana konusu Hazret-i Peygamber'in övgüsü olduğu için *medîhe* veya başka bir deyişle *methiyedir*. Şiirde redif olmadığı için bu konuda isim almamaktadır. Şiirin kafiyesinde revî harfi *mîm* (م) olduğu için *Kasîde-i Mîmîyedir*.²⁰ Edebî tür olarak Hazret-i Peygamber'i övdüğü için na'ttır. Beyit sayısı muhtelif kaynaklarda 160, 161, 162 ve 163 olarak geçmektedir.

¹⁴ Halil b. Aybek el-Sefedî, *el-vâfi bi'l-vefeyât*, (Beyrut: Daru'l- İhyâu't-turâsu'l- 'Erebî, 1420), 3/111.; Celalüddîn Abdürrahman es-Süyûtî, *Husnu'l Muhâdire fî Tarîh-i Mısır ve'l-Kâhire*, Tehkik: Muhemem Ebü'l-Fedl İbrahim, (Mısır: Daru'l- İhyâu'l-kütübu'l-'Erebîyye, 1387), 1/570.; İbn 'Umâd el-'Ekrî, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ehbârî Min Zeheb*, (Dimeşk: Darü İbnî Kesîr, 1399), 5/432.; Yakût Hemevî, *Mu'cemü'l-Büldan*, (Tahran: Çap-i Ofset, 1965), 2/582.; Bûsîrî, *Dîvânü'l-Bûsîrî*, Şerh: Ahmed Hasan Besic, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415), 5.

¹⁵ Mahmut Kaya, "Bûsîrî, Muhammed b. Sa'id", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/busiri-muhammed-b-said> (26.08.2024).

¹⁶ Bûsîrî, *Dîvânü'l-Bûsîrî*, s 5.

¹⁷ Bûsîrî, *Dîvânü'l-Bûsîrî*, s 5.

¹⁸ 'Umer Firûh, *Tarihü'l-Edebü'l-'Erebî*, (Beyrut: Daru'l-İlmî Li'l-Melayîyîn, 1989), 3/674

¹⁹ Nasır Nîkobaht, *Envâ-i Şi'r-i Fârsî*, (Tahran: Semt, 1389), 59-61; Fesâyî, *Envâ-i Şi'r-i Fârsî*, 373-378; Celeleddîn Humâyî, *Funûn-i Belâğât ü Sinâ't-i Edebî*, (Kum: Çaphâne-i Sitâre 1373), 76-81.

²⁰ Belagat kitaplarında kasidelerin kafiyelerine göre adlandırılmaları noktasında şöyle tanımlama yapılmıştır. Bir kaside ve şiir parçasının kafiyesinde bulunan revî harfi *mîm* ise kaside-i *mîmîye*, revî harfi *lam* ise Kaside-i *lâmîye*, revî harfi *nûn* ise kaside-i *nûnîye* diye isimlendirilir. Konu hakkında daha fazla bilgi için bk: Emil Bedî'

Kasîdetü'l-Bürde üzerinde şerh yazan şarihler ve araştırmacılar, kasideyi on bölüm şeklinde şerh etmiş ve incelemişlerdir.²¹ Bu bölümler sırasıyla; Hazret-i Peygamber'e duyulan aşk ve özlem, nefsin keyfiyeti ve terbiyesi, Hazret-i Peygamber'in övüldüğü beyitler, Hazret-i Peygamber'in dünyaya teşrifleri, Hazret-i Peygamber'in duasının bereketi (mucizeleri), Kur'an-i Kerim'in vasıfları, Hazret-i Peygamber'in miracı, Hazret-i Peygamber'in cihadı, istiğfar ve şefa'at isteme ile dua ve vesile bölümleridir.

1.3. Nâbî

Şiir ve manzumelerinde kullandığı Nâbî mahlası ile tanınan 17. yüzyılın önde gelen şairin asıl adı Yusuf'tur. 1642 yılında Urfa'da doğmuştur. Çocukluğu ve yirmili yaşlarda İstanbul'a gelinceye kadar Urfa'daki hayatı hakkında bilgi bulunmamaktadır.²² Urfa'nın Hacı Gaffarzâde²³ veya Karakapıcılar²⁴ ailesine mensup olduğu, babasının adının Seyit Mustafa olduğu, dolayısıyla soyunun seyit olduğu kaynaklarda belirtilmiştir.²⁵

Aldığı eğitim hakkında elimizde bilgi bulunmayan Nâbî'nin Türkçenin yanı sıra Arapça ve Farsça bildiği şiirlerinden anlaşılmaktadır. Yine eserlerine baktığımızda dinî literatüre hâkim olduğu görülmektedir. Yazı yazma konusunda kabiliyetli olması nedeni ile Urfa'daki devlet görevlileri tarafından İstanbul'a gitmeye teşvik edildiği söylenmektedir.²⁶

İstanbul'a gelen Nâbî, burada Musâhip Mustafa Paşa'nın (1640-1685)²⁷ himayesine girer ve divân kâtibi olur. 1678 yılında hacca giden Nâbî, hac dönüşü Mustafa Paşa'ya kethüdâlık yapar. Musâhip Mustafa Paşa'nın ölümünden sonra Halep şehrine yerleşir, burada evlenir.²⁸ Halep'te geçirdiği sürede Şam Defterdarlığı görevini talep ettiği ve Şam defterdarı olarak atandığı arşiv kaynaklarından anlaşılmaktadır.²⁹ 1710 yılında tekrar İstanbul'a dönen Nâbî, 12 Nisan 1712'de 70 yaşında vefat eder ve Karacaahmed Mezarlığı'na defnedilir.³⁰

Yaşadığı dönemde *Şeyhu's-Şu'ârâ* (Şairlerin Şeyhi) olarak anılan,³¹ klasik Türk edebiyatında *Hikemî* şiir tarzının öncüsü kabul edilen Nâbî, üretken bir şair olup manzum ve mensur 10 eser geride bırakmıştır. Kendisinde bulunan şairlik kabiliyeti ondan sonra gelen şairler tarafından dile getirilmiş, kendisinden sonra gelen şairleri etkilemesi yönüyle de bir

Yâkûb, *el-Mu'cemu'l-mufassal fi 'ilmi'l-'Arûzî ve'l-kâfiye ve funûni's-şi'rî*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411), 388.

²¹ Bürde Kasidesi'ni bölümlere ayırarak inceleyen bazı eserler için bak: Mûbârek, *el-Medâihu'n-Nebevîyye Fi'l-Edebi'l-'Erebî*, 151-160; Ali b. Hasan Zevârî, *Medihetnâme-yi Vahiy*, (Kûm: Mecme'ê Zehâir-i İslâmî, 1394); İlhan Armutçuoğlu, *Kasîde-i Bürde*, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2009); İnanç, *Qesîdeya Burde*, (Van: Peyvend, 2022).

²² Ali Fuat Bilkan, *Nâbî, Hayatı-Sanatı- Eserleri-Bazı Şiirlerinin Açıklamaları*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 6. Baskı, 2018), 9.

²³ Ramazan Ötkün, "Dinî ve Tasavvufî Yönden Nâbî Divanı'nın Tahlili", *Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslâm Tarihi Sanatları Anabilim Dalı, Türk İslâm Edebiyatı Bilim Dalı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, (Bursa: 2003), 11.

²⁴ Abdülkadir Karahan, "Nâbî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nabi> (28.08.2024).

²⁵ Mahmut Kaplan, *Hikmet Şairi Yûsuf Nâbî*, (Ankara: Şanlıurfa Valiliği, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, Şehir Kitaplığı Dizisi: 15, Tarihsiz), 11.

²⁶ Bilkan, *Nâbî, Hayatı-Sanatı- Eserleri-Bazı Şiirlerinin Açıklamaları*, s 10.

²⁷ Musâhip Mustafa Paşa hakkında ayrıntılı bilgi için bkn: Sami, Ağaoglu, "Musahip Mustafa Paşa Vakfı". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 15, (2004), 377-399.

²⁸ Bilkan, *Nâbî, Hayatı-Sanatı- Eserleri-Bazı Şiirlerinin Açıklamaları*, s 14-16.

²⁹ Mahmut Kaplan, "Arşiv Belgelerine Göre Nâbî", *Vefatının 300. Yıldönümünde Şair Nâbî Sempozyumu Bildirileri*, (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını: 439, Bilimsel Toplantılar: 58 2014),19-24.

³⁰ Bilkan, *Nâbî, Hayatı-Sanatı- Eserleri-Bazı Şiirlerinin Açıklamaları*, s 17-18.

³¹ Ahmet Özer, *Türk Edebiyatında Naatler*, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2008), 188.

ekol olarak kabul edilmiştir. Şiirlerindeki ifade rahatlığı, kelimeleri ustaca kullanması üslubunun ayırt edici özelliklerinin başında gelmektedir.³²

1.4. Nâbî'nin Na'tının Biçim Özellikleri

Divanında yedi na't bulunan Nâbî'nin incelenecek na'tı kaside nazım şekliyle yazılmıştır. 163 beyitten oluşan na't, aruz vezninin remel bahri, remel-i müsemmen-i mahbûn-ı mahzûf kalıbı ve Fâ'ilâtün, Fe'ilâtün, Fe'ilâtün, Fe'ilün vezni ile yazılmıştır. Kasidede redif kullanılmamış, kafiye kullanılmıştır. Kullanılan kafiyenin revî harfi *dal* olduğu için bir *Kasîde-i Dâliye* olarak adlandırılabilir.

Nâbî'nin bu na'tını daha önce müstakil bir çalışma konusu yapan Emine Yeniterzi, na'tı 13 konu başlığı altında incelemiştir.³³ Ancak na'tta işlenen konular şiirde dağınık bir şekilde işlenmiştir. Dolayısı ile na'tı konu bakımından bir tasnife tutmak mümkün olsa da bölümlere ayırarak incelemek mümkün görünmemektedir.

2. Şiirlerin Muhteva (Allah Resulü'nün Vasıfları) Bakımından İncelenmesi

Allah Resulü'nün peygamber olması hasebiyle manevi, insan olması yönüyle de maddi vasıflara sahiptir. Maddi hayat ile ilgili meselelerde diğer insanlar ile ortak özelliklere sahiptir. Ancak manevi yönüyle onunla diğer insanlar arasında büyük farklar vardır ki Allah Resulü'nün bütün ehemmiyet ve imtiyazı burada saklıdır. Allah Resulü'nün Hâlik ile mahlûk arasında vasıta olması, insanlara üsve ve rol model olması manevi yönüyle alakalıdır. Bu nedenle biz Allah Resulü'nün vasıflarını maddi ve manevi olmak üzere iki başlık altında değerlendirdik.

2.1. Allah Resulü'nün Manevi Vasıfları

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Allah Resulü'nün manevi vasıfları risâleti ile alakalı vasıflardır. Allah Resulü'nün diğer peygamberler ile alakalı vasıfları ile mucizelerini de birer alt başlık olarak manevi vasıflar kapsamında incelendi.

2.1.1. Allah Resulü'nün Risâlet'i ile İlgili Vasıfları

2.1.1.1. Dünyanın Allah Resulü İçin Yaratılması

Her iki şair de dünyanın Allah Resulü için yaratıldığını dile getirmişler.³⁴

وَكَيْفَ تَدْعُو إِلَى الدُّنْيَا ضَرُورَةً مَنْ لَوْلَا لَمْ تَخْرُجِ الدُّنْيَا مِنَ الْعَدَمِ

"Dünyanın kendisi için yaratıldığı birisi mümkün müdür ki ihtiyaçları için dünyaya meyl etsin." (B. 33)

Şâh-ı levlâk gibi hısn-ı hasînüm var iken

Ne bu sûziş bu güdâziş ne bu âh u feryâd

³² Bilkan, *Nâbî, Hayatı-Sanatı- Eserleri-Bazı Şiirlerinin Açıklamaları*, s 19-30; Kaplan, *Hikmet Şairi Yûsuf Nâbî*, s 29-44.

³³ Yeniterzi, "*Nâbî Dîvânı'ndaki İlk Na't-i Şerif*", 121-142.

³⁴ Bûsîrî'nin kasidesi için, Muhammed Yahya el-Helu, *el-Bürdetu, Şerhen ve İ'rabun ve Belağaten*, (Dimeşk: Darı'l-Beyrûtî, 2005). Nâbî'nin na'tı için Ali Fuat Bilkan, *Nabi Divanı*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2011), 1/11-26. Esas alınmıştır. Örnek beyitler Türkçe açıklamadan sonra şairin adının baş harfi ve şiirin beyit numarası (B. 1) şeklinde verilmiştir.

"Şahı Levlâk³⁵ gibi sağlam bir kalem varken, bu ne yanma, bu ne sızlanma ve bu ne feryat figandır?" (N. 141)

Zâtına hâss idi ma'mûre-i bûd u nâ-bûd

İtmedin hâme-i kudret dahi tahrîr-i bilâd

"Allah'ın kudret kalemi beldelerin isimlerini yazmadan önce, varlık ve yokluk şehirleri onun zatına tahsis edilmişti." (N. 37)

2.1.1.2. Allah Resulü'nün Nuru

Nâbî, varlık âleminde ilk yaratılanın Allah Resulü'nün nuru olduğunu birçok beyitte vurgulamaktadır. Bûsîrî ise bu konuya değinmez.

Evvelü mâ-halaka'llâh ki senün nûrundur

Seni idrâk idecek kimdür eyâ nûr-ı cevâd

"Allah'ın ilk yarattığı senin nurundur. Seni hakkıyla kim idrak edebilir ey Cevâd (Çok cömert) olan Allah'ın nuru?" (N. 99)

Nûr-ı pîşânî-i Âdem güher-i kân-ı kerem

Asl-ı ihsân-ı ni'am 'ârife bahş-ı imcâd

"Hz. Âdem'in alnındaki nursun, cömertlik madeninin incisinin, nimetlerin verilmesine sebep, ârifin şeref kazanmasına vesilesin." (N. 28)

Nûrî ârâyîş-i kandîl-i serâ-perde-i Hak

Pertevisi nâ'ire-i hubba medâr-ı ikâd

"Cenab-ı Hakk'ın otağının kandilini süsleyen nursun, aşk ateşinin tutuşmasına vesile olan ışıksın." (N. 34)

Zâtı âsûde-i gehvâre-i nûr olmuş idi /

Levh-i hâk olmadın etfâl-i mevâlîde mihâd

"Zatı huzurla nur beşiğinde iken yeryüzü varlığın çocuklarına daha yatak olmamıştı." (N. 44)

Nûrî âyîne-i vech-i ezeli olmuş idi

Olmadın çihre-nümâ şîşe vü levh-i pûlâd

"Şişe ve cam daha ortaya çıkmamışken Allah Resulü'nün nuru Allah'ın ezeli cemâlinin aynasıydı." (N. 45)

Zâtı olmuşdu gıdâ-bahş-ı tuyûr-ı ceberût

Yog iken dahı ne hayvân ne nebât ü ne cemâd

"Allah Resulü'nün zatı ceberrut âleminde kuşlara gıda bağışlardı, henüz hayvanlar, bitkiler ve cansız varlıklar yaratılmamışken." (N. 47)

³⁵ Levlak; (لولاك لما خلقت الافلاك) *eğer sen olmasaydın kâinatı yaratmazdım*. Bk: el-Hâfiz ebî Abdullah el- Hâkim el-Nîsâbûrî, *el-Mustedrek 'Ale's-Sehîheyin*, (Mısır: Daru'l-Tesîl, 1435), 2/472. Birçok kaynakta geçen ancak kudsi hadis olup olmadığı tartışmalı olan bu söze yapılan telmihtir. Bûsîrî'nin örnek verdiğimiz beytinde (لولاك) olarak geçmektedir.

Nâmu ârâyîş-i pîşânî-i arş olmuş idi

İtmedin kâtib-i hikmet dahi terkîb-i midâd

"Allah Resulü'nün adı arşın alnını süslemişti hikmet kâtibi daha mürekkebi karıştırmadan önce." (N. 38)

2.1.1.3. Allah'ın Cemâlinin Tecellisi Olması

Nâbî, Allah Resulü'nün yaratılışını anlatırken onu, Allah'ın Cemâl, güzellik sıfatının bir tecellisi olduğunu dile getirmektedir. Bûsîrî ise bu konuya temas etmemektedir.

Hazret-i Ahmed ü Mahmûd u Muhammed Hâmid

Mazhar-ı nûr-ı cemâl âyîne-i hubb u vidâd

"Allah Resulü; Hazret-i Ahmed, Mahmûd, Muhammed ve Hâmid'dir (sav). Allah'ın güzellik nurunun bir tecellisi ve Allah'ın sevgi ve dostluğunun görüldüğü aynadır." (N. 30)

Nûrî âyîne-i vech-i ezeli olmuş idi

Olmadın çihre-nümâ şîşe vü levh-i pûlâd

"Şişe ve cam daha ortaya çıkmamışken Allah Resulü'nün nuru Allah'ın ezeli cemâlinin aynasıydı." (N. 45)

2.1.1.4. Varlıkların Aslı Olması

Nâbî, bütün varlıkların vücuda gelmesi ve varlıklarını devam edebilmeleri için Allah Resulü'nün bir ismi olan Tâhâ'dan yardım istediklerini, kâinatın yaratılış sebebi olduğunu belirtir. Bûsîrî bu konu değinmemektedir.

Tâli' u hâbit-i hestî vü büleld ü pestî

Dergeh-i hazret-i Tâ-Hâdan ider istimdâd

İsm-i pâkinde olan ma'nî-i Tâ-Hâ eyler

Cümle eşyâda tulû' ile hübüta imdâd

"Varlığın oluşu ve yok oluşu, yükselmesi ve alçalması Hazret-i Tâhâ'nın dergâhından istimdât ile olur. Onun pak ismi Tâhâ'nın anlamı meydana gelmede ve yok olmada bütün varlıklara yardım eder." (N. 23-24)

Çün senün zâtun ola asl-ı hayât-ı dâreyn

Ehl-i dâreyn ne bilsün seni ey asl-ı mevâd

"Her iki dünya hayatının aslı senin zatın oldu. İki cihan ehli seni hakkıyla nasıl bilsin Ey maddenin aslı." (N. 98)

Girmedin kisve-i terkîbe vücûd-ı pâki

Zâtı olmuşdu mevâlîde medâr-ı îcâd

"Temiz bedeni varlık elbisesine girmeden önce zatı bütün varlıkların yaratılma sebebi olmuştu." (N. 36)

Merdüm-i dîde-i cân ma'nî-i sırr-ı Kur'ân

Maksad-ı kevn ü mekân bâ'is-i nakş-ı îcâd

"Allah Resulü, canın gözbebeği, Kur'an'ın sırlarının anlamı, kâinatın yaratılış gayesi ve yaratılış sanatının sebebidir." (N. 26)

Sanâ halk oldı cihân senden alur feyzi yine

Ahmed-âbâda gelür emti'a-i hayr-âbâd

"Bu kâinat senin için yaratıldı, feyz ve bereketini senden alır, Ahmed'in ülkesine gelir hayır âleminin bütün malları." (N. 92)

Hep seniün âb-ı ruhun hürmetine gelmişdür

Bu cihân halkı velî sensin olan asl-ı murâd

"Bu cihan halkı senin yüzü suyun hürmetine yaratılmıştır, ancak yaratılışın asıl gayesi Sensin." (N. 101)

Hep seniün bendeleründür dimek az ma'nâdur

Çünkü halk oldı vücûdunla 'ademden âzâd

"Varlıkların hepsi senin kullarıdır demek yetmez. Çünkü senin varlığınla her şey yokluktan kurtuldu." (N. 112)

Evvelîn noktası rûhı kalem-i a'lânun

Kümmelün rûhına ol rütbeden eyler imdâd

"Allah Resulü'nün temiz ruhu kalem-i 'âlanın ilk noktası olduğu için bütün kâmil ruhlara o makamdan yardım eder." (N. 46)

Bü'l-beşerden sana dek ey güher-i dürc-i vücûd

Nûr-ı rûhânî idi bâr-ı katâr-ı ecdâd

"Ey varlığın inci kutusu! Hazret-i Âdem'den beri ecdad kervanının taşıdığı senin rûhânî nurundu." (N. 124)

Zâtı çün kevn ü mekânun sebab-i hilkatidür

Halkun üstinde olan hakkı olunmaz ta'dâd

"Allah Resulü kâinatın yaratılış sebebi olduğu için bütün yaratılmışların üstünde hakkı vardır ve bu hak sayılarla ifade edilemez." (N. 86)

2.1.1.5. Yaratılmışların En Hayırlısı Olması

Allah Resulü'nün yaratılmışların en hayırlısı olması her iki şairde de işlenen ortak temalardan birisidir.

وَأَنَّهُ خَيْرٌ خَلَقَ اللَّهُ كَلِمَهُ

فَمَبْلُغُ الْعِلْمِ فِيهِ أَنَّهُ بَشَرٌ

"İlim onun hakkında zat olarak bir beşer olduğu sonucuna varsa da O, Allah tarafından yaratılmışların en hayırlısıdır." (B. 51)

خَيْرَ الْبَرِيَّةِ لَمْ تَنْسُجْ وَلَمْ تَحْمِ

طُنُّوا الْحَمَامَ وَطُنُّوا الْعَنْكَبُوتَ عَلَى

"Zannettiler ki yaratılmışların en hayırlısının üzerinde güvercin uçmaz, örümcek ağını örmez." (B. 78)

سِوَاكَ عِنْدَ حُلُولِ الْحَادِثِ الْعَمِيمِ

يَا أَكْرَمَ الْخَلْقِ مَالِي مَنْ أَلُوذُ بِهِ

"Ey yaratılmışların en hayırlısı! Günahlarımı ikrar ediyorum. Büyük ölüm olayında senden başka sığınacak kim var ki?" (B. 152)

Merkez-i âlem olan Mekkenen oldı tâli'

Hayr-ı mahlûkun olur mevridi de hayr-ı bilâd

Dünyanın merkezi olan Mekke'de doğdu. Yaratılmışların en hayırlısının doğum yeri de şehirlerin en hayırlısı olur. (N. 65)

2.1.1.6. Âlemlere Rahmet Olması

Allah Resulü'nün bütün âlemlere rahmet olduğunu Nâbî bir beyitle ifade ederken Bûsîrî'de bu ifadeyi görmemekteyiz.

Rahmet-i âlemiyân nakş-ı nigîn-i câhun

Şân-ı fazlun dahı neyle olmur istişhâd

"Âlemlere rahmetsin diye yazılmış senin rütbenin yüzüğünde, daha senin şanının fazlına ne şahit gösterilebilir ki?" (N. 95)

2.1.1.7. Allah Resulü'nün İlmî

Allah Resulü'nün bütün ilimlerin kaynağı olduğu her iki şair tarafından işlenen ortak konulardan birisi olsa da Nâbî tarafından daha fazla işlenmiştir.

فإنَّ من جُودِكَ الدنيا وَضَرَّتْهَا ومن علومِكَ علمُ اللوحِ والقلمِ

"Dünya ve ahiret senin bereket ve cömertliğinden hâsıl oldu. Kalem ve Lavh'in ilmi de senin ilminden hâsıl oldu." (B. 154)

كَفَّاكَ بِالْعِلْمِ فِي الْأُمِّيِّ مُعْجَزَةً فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَالتَّأْدِيبِ فِي النَّيْمِ

"Mucize olarak cahiliye döneminde ümmî olduğun hâlde ilmin, yetim olduğun hâlde edebin yeter bize." (B. 139)

Ana ma'lûm idi esrâr-ı kitâb-ı melekût

Gelmedin levh-i hecâya kelimât-ı eb ü câd

"Allah Resulü, ebced harfleri daha alfabe sayfasına girmeden melekût kitabının sırlarına vâkıftı." (N. 35)

Ana ma'nâsını keşf eyledi levh-i kaderün

Eyleyen Âdemi esmâ ile ancak irşâd

"Allah Resulüne levh-i kaderin manasını öğreten Allah, Hazret-i Âdem'e sadece varlıkların isimlerini öğretti." (N. 42)

Dûde-i fazlınun ednâ şererin bulmuşdur

Kangı âlemde ki peydâ ola zihn-i vekkâd

"Senin fazıl dumanının en edna huzmesini bulmuştur, âlemde nerede bir parlak zihin ortaya çıkarsa." (N. 49)

Bahrinün katresidür kimde ki var gevher-i ilm

Mihrinün zerresidür kimde ki var nûr-ı reşâd

"Kimde ilim cevheri varsa Allah Resulü'nün ilim denizinin bir damlasıdır. Kimde Hak yolunda yürümeye dair bir pırıltı varsa onun ilim güneşinin bir zerresidir." (N. 48)

Kısrını magz-ı ehâdîsinün itmiş çîde

Kangı fâzılâda hüveydâ ise tab'-ı nakkâd

"Allah Resulü'nün hadislerinin özünün kabuğunu toplamasındandır herhangi bir fazilet sahibi kimsede eleştirme ahlakı ortaya çıkmışsa." (N. 50)

Oldı zânû-zede-i medrese-i mâ evhâ

Olmadıysa n'ola zânû-zen-i pîş-i üstâd

"Mâ evhâ³⁶ medresesine öğrenci oldu. Bir öğretmen önünde diz çöküp ders almadıysa ne olmuş?" (N. 41)

İlm-i resmîyi tenezzül mi ider tahsile

Kisbe mevokûf degüldür şeref-i mâder-zâd

"Allah Resulü okullarda öğretilen bilgiye tenezzül eder mi? onun doğuştan var olan şerefi çabalayarak öğrenmeye engeldir." (N. 43)

Dâver-i taht-ı risâlet şeh-i iklim-i kemâl

Gevher-i bahr-i hured pâdişeh-i mülk-i sedâd

"Peygamberlik tahtının hükümdarı, kemal diyarının şahı, akıl denizinin incisi ve doğruluk ülkesinin padişahıdır." (N. 29)

2.1.1.8. Allah Resulü'nün Makamı

Allah Resulü'nün bütün makamların en üstünde bir makama sahip olduğu her iki şair tarafından değişik benzetmeler ile ifade edilmiştir.

خَفِضْتَ كُلَّ مَقَامٍ بِالإِضَافَةِ إِذْ نُودِيَْتَ بِالرَّفْعِ مِثْلَ الْمُفْرَدِ الْعَلَمِ

Allah (c.c) Seni diğer insanlardan üstün kılmak için çağırdığında bütün peygamberlerin makamlarını ve asfiyanın bütün mertebelerini geride bıraktın. (B. 112)

فَخَزَّتْ كُلَّ فَخَارٍ غَيْرِ مُشْتَرِكٍ وَجَزَّتْ كُلَّ مَقَامٍ غَيْرِ مُرَدِّحِمِ

"Öyle bir şerefe nail oldun ki şimdiye kadar hiç kimse bu şerefe ortak olamadı ve bütün makamları zahmetsizce elde ettin." (B. 114)

Sana ikrâr iledür sıhhat-i îmân-ı enâm

Rütbeni anlamaya kimsede yok isti'dâd

"İnsanların sahih imana sahip olmaları seni tasdik etmelerine bağlıdır. Senin makamının büyüklüğünü anlamaya kimsenin gücü yetmez." (N. 100)

Ne disem rif'atün ol mertebeden ber-terdür

'Arşa nisbetle habâba dinilür mi bünyâd

"Ne söylesem de makamın ondan daha yüksektir. Arşa oranla hava kabarcığına bina denilir mi?" (N. 105)

³⁶ Kur'an-ı Kerimde Necm suresinin 10. Ayetinden iktibastır. (فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ) Böylece Allah, kuluna vahyini ilettili.

Kim ki var misl ü şebîhi bulunur 'âlemde

Münhasır sanâ fakat rütbe-i nefy-i endâd

"Âlemde her şeyin bir örneği, benzeri vardır. Sadece sana mahsustur benzeri olmayan rütbe ve makam." (N. 122)

Sen benim halk seniün eclün içündür didi Hak

Bundan a'lâ dahı bir mertebe olmaz müzdâd

"Cenab-ı Hak Allah Resulüne; 'Sen benim için diğer varlıklar da senin içindir.' dedi. Bundan daha yüce bir makam yoktur." (N. 94)

2.1.1.9. Allah Resulü'nün Faziletleri

Bûsîrî, Allah Resulü'nün faziletlerinin çok üstün olduğunu bu nedenle de dile getirilemeyeceğini belirterek fazilet bakımından bir güneş olduğunu beyan eder. Nâbî ise arşın ve göklerin onun faziletleri ile beslendiğini, şereflediklerini, yaratılış beşiğini süsleyen yegâne varlık olduğunu, bütün ilimlerin onun değerini ifade etmek için olduğunu dile getirir.

فإنه شمسٌ فضلٍ هم كواكبها يُظهِرْنَ أنوارها للناس في الظلم

"O, fazilet, insanlara yol gösterme bakımından güneş gibidir. Diğer peygamberler ise karanlıkta insanlara yol gösteren yıldızlar gibidirler." (B. 53)

كالشمس تظهر للعينين من بُعدٍ صغيرةٍ وتكفل الطرْف من أم

وكيف يُدرك في الدنيا حقيقتُهُ قومٌ نيامٌ تسألوا عنه بالعلم

"O, güneş gibidir. Uzaktan bakınca küçük görünse de yakından bakınca gözleri kamaştıran güneş gibi ışık saçmaktadır. Bu nedenle uykuda rüyalarla teselli bulmaya çalışanlar onun yüce varlığını nasıl anlayabilirler ki?" (B. 49-50)

فإن فضل رسول الله ليس له حدٌ فيغرب عنه ناطقٌ بقم

"Allah Resulü'nün faziletlerinin bir sınırı yoktur, sonsuzdur. Bu nedenle üstün özellik ve faziletleri dile getirilemez." (B. 45)

Bûsegâh-ı kademi küngüre-i arş-ı azîm

Rîze-hâr-ı ni'amı dâ'ire-i seb'-i şidâd

"Allah Resulü'nün ayağını bastığı öpülesi yer arşın en şerefli yeridir. Yedi gök dairesi onun nimetlerinin artıklarıyla beslenir." (N. 32)

Olmadı misli dahı zîver-i gehvâre-i sun'

Nefs-i külliyeye akl-ı kül olaldan dâmâd

"Akl-ı küll, nefis-i külle damat olalı, Allah Resulü'nün bir benzeri yaratılış beşiğini süslemedi." (N. 39)

Lutfınun kadrini bildürmek içündür mutlak

Istîlâhât-ı fînûn içre bulunmak eb'âd

"Allah Resulü'nün değerini bildirmek içindir bütün bilimlerin terimlerinde bulunan ölçü ve sayılar." (N. 51)

Hâzin-i cennet olur hüccet-i iflâs be-kef

Kemterîn mûyın iderlerse bihişt içre mezâd

"Cennetin hazinedarının iflasına sebep olur eğer Allah Resulü'nün saçının en küçük bir teli açık arttırmaya çıkarsa." (N. 54)

Olur evsâf-ı kemâli rakama güncîde

Güneşün zerresi mümkün olur ise ta'dâd

"Güneşin zerrelerini saymak mümkün olduğu zaman ancak Allah Resulü'nün mükemmel özellikleri rakamla yazılabilir." (N. 76)

2.1.1.10. Allah Resulü'nün Getirdiği Din ve Şeri'ât

Allah Resulü'nün şeriat sahibi olduğunu belirten Nâbî, Allah Resulü'nün getirdiği dinin bir hikmet okulu olduğunu ve bu hikmet okulunun adaleti ayakta tuttuğunu güzel bir üslup ile ifade etmektedir. Bûsîrî'de bu bağlamda beyitlere rastlanılmamaktadır.

Mevrid-i vahy-i İlâhî dil-i gayb-ülfetidür

Vahy-i Kur'âna dahı kimsede yok isti'dâd

"Onun gönlü gaybın sırlarına aşına olduğu için İlâhi vahyin ulaştığı yer oldu. Yoksa Kur'an'ın vahyini taşıyacak kabiliyet kimsede yoktur." (N. 66)

Cümle mahkûm-ı şerî'atdür odur sâhib-i şer'

Cümle müsterşid-i ahkâm o pîr-i irşâd

"Allah Resulü şeriat sahibidir. Herkes onun şeriatine uymakla mükelleftir. Herkes onun şeriatıyla irşad olunmak ister, çünkü O, irşadın piridir." (N. 60)

Dîni bir câmi'-i hikmetdür imâmı Kur'ân

Şer'i bir kasr-ı mu'allâdur ana adl'imâd

"Allah Resulü'nün dini bir hikmet mektebidir, bu mektebin önderi Kur'an'dır. Şeriatı, direği adalet olan yüce bir köşktür." (N.61)

2.1.1.11. Allah ile Kul Arasında Vasıta Olması

Bûsîrî, Allah Resulü'nün davetine icabet ederek, insanların İslam dinini kabul etmeleriyle Allah'a inananların asla kopmayacak sağlam bir ipe tutunduklarını ifade ederken bir yönüyle Allah'a giden yolun zâhirî yönüne işaret eder. Nâbî ise Allah Resulü'nü Allah'a giden yolun sırlarını öğreten bir rehber olarak vasıflandırarak Allah'a giden yolun manevi yönüne işaret eder.

دعا إلى الله فالمستمسكون به مستمسكون بحبل غير منقسم

"İnsanları Allah'a inanmaya, İslam'a davet etti. Ona uyanlar hiç kopmayacak sağlam bir ipe sarıldılar." (B. 37)

Hazret-i şâh-ı rûsül hâdî-i esrâr-ı sübüül

Şârik-ı çarh-ı hüda hâzin-i genc-i is'âd

"Allah Resulü, resullerin şahi, Allah yolunun sırlarını öğreten rehber, hidayet göğünün güneşi ve mutluluk hazinesinin koruyucusudur." (N. 27)

Sendedür mecma'-ı kavseyn-i vücûb u imkân

Sensin ey nûr-ı ezel vâsita-i Rabb u 'ibâd

"Vücûb ve imkân âlemini birleştiren yay sendedir. Allah ile kul arasında vasıta sensin Ey Allah'ın ezeli nuru." (N. 93)

2.1.1.12. Manevi Rehber Olması

Nâbî, Allah Resulü'nün şeriat sahibi olduğunu, dolayısı ile bu şeriatın piri olduğunu dile getirir. Bûsîrî bu konuyu işlememektedir.

Cümle mahkûm-ı şerî'atdür odur sâhib-i şer'

Cümle müsterşid-i ahkâm o pîr-i irşâd

"Allah Resulü şeriat sahibidir. Herkes onun şeriatine uymakla mükelleftir. Herkes onun şeriatıyla irşad olunmak ister, çünkü O, irşadın piridir." (N. 60)

Fâtih-i dahme-i der-beste-i gayb-ı mutlak

Hâtem-i şâh-ı risâlet şeh-i iklim-i reşâd

"Mutlak gaybın kapalı kapısını açan fatihisin, peygamberlik makamını mühürleyip sonlandıran sultanısın, irşad ülkesinin şahısın." (N. 25)

Evvêlîn noktası rûhı kalem-i a'lânun

Kümmelün rûhına ol rütbeden eyler imdâd

"Allah Resulü'nün temiz ruhu kalem-i 'âlanın ilk noktası olduğu için bütün kâmil ruhlara o makamdan yardım eder." (N. 46)

Sensin ey merkez-i nüh dâ'ire-i kevn ü mekân

Rûh-ı ervâh-ı 'alâ kutb-ı medâr-ı irşâd

"Ey kâinatın dokuz dairesinin merkezi! Yüce ruhların ruhu ve irşad kutbunun yörüngesi sensin." (N. 91)

Harc ider cümle seniün kîse-i ihsânundan

Ser-be-ser şâh u gedâ cümle 'ibâd u âzâd

"Herkes senin cömertlik kesenden harcar; şah, fakir, köle, hür ve baştanbaşa bütün insanlar." (N. 103)

Hep seniün rîhte-i sufre-i in'âmundur

'Âleme cûd-ı vücûd eylesün Allâh ziyâd

"Kainattaki bütün cömertliğin hepsi senin nimet sofrasının artıklarıdır, Allah ziyade etsin." (N. 104)

2.1.1.13. Allah Resulü'nün Mucizeleri

Bûsîrî, Allah Resulü'nün risaletine delalet eden mucizelere bir bölüm ayırarak ifade etmeye çalışır. Nâbî ise Allah Resulü'nün büyüklüğünü ifade etmek için mucizelerini saymaya gerek olmadığını belirtse de ayın ikiye ayrılması ve ağaçlar ile taşların konuşması mucizelerini beyitlerinde dile getirir.

كَتَمَلْ أَصْحَابِ كِسْرَى غَيْرَ مُلْتَمِمْ

وَبَاتَ إِبْرَاهِيمُ كِسْرَى وَهُوَ مُنْصَدِّعٌ

"Onun doğduğu gece Kisra'nın sarayı sarsıldı, dağılan ve bir daha toplanamayacak askerleri gibi." (B. 61)

وَالنَّارُ خَامِدَةٌ الْأَنْفَاسُ مِنْ أَسْفِ عَلَيْهِ وَالنَّهْرُ سَاهِي الْعَيْنِ مِنْ سَدَمِ

"Taptıkları (Mecusilerin) ateş söndü üzüntüden, nehirleri de kaynağından kurudu, akmaz oldu." (B. 62)

وَسَاءَ سَاوَةٌ أَنْ غَاضَتْ بُحَيْرُتُهَا وَرَدَّ وَارِدَهَا بِالغَيْظِ حِينَ ظَمِي

"Sava gölünün kuruması Savahlıları çok üzdü, su almak için gidenler öfkeyle geri döndüler." (B. 63)

وَالجِنُّ تَهْتَفُ وَالْأَنْوَارُ سَاطِعَةٌ وَالْحَقُّ يَظْهَرُ مِنْ مَعْنَى وَمِنْ كَلِمِ

"Onun dünyaya teşrifiyle cinler birbirlerine müjde veriyor, nurlar yükseliyor, Hak mana ve kelimada zahir oluyordu." (B. 65)

تَبْدًا بِهِ بَعْدَ تَسْبِيحِ بَيْطِنَهُمَا تَبْدًا الْمَسِيحِ مِنْ أَحْشَاءِ مُلْتَقِمِ

"Onun avucundaki çakıl taşları teşbih ediyorlardı atılırken, Hazret-i Yunus'un balığın karnından çıktığı gibi." (B. 71)

جَاءَتْ لِدَعْوَتِهِ الْأَشْجَارُ سَاجِدَةٌ تَمْشِي إِلَيْهِ عَلَى سَاقِ بِلَا قَدَمِ

"Onun davetine ağaçlar secde halinde, kökleri üzerine sürünerek icabet ettiler." (B. 72)

أَفْسَمْتُ بِالْقَمَرِ الْمُنْشَقِّ إِنَّ لَهُ مِنْ قَلْبِهِ نَسْبَةً مَبْرُورَةَ الْقَسَمِ

"İkiye ayrılan aya yemin olsun ki ayın ve göğsünün ikiye ayrılması arasında bir münasebet vardır." (B. 75)

وَمَا حَوَى الْغَايُ مِنْ خَيْرٍ وَمِنْ كَرَمِ وَكُلُّ طَرْفٍ مِنَ الْكُفَّارِ عَنْهُ عَمِي

"Mağaranın (sevr) hayır ve kerem sahibini korumasını ve bütün kafirlerin gözlerinin kör kesilmesini hatırla." (B. 76)

وَمَا حَوَى الْغَايُ مِنْ خَيْرٍ وَمِنْ كَرَمِ وَكُلُّ طَرْفٍ مِنَ الْكُفَّارِ عَنْهُ عَمِي

"Allah Resulü'nün hayır ve kerem sahibi olması nedeni ile mağaranın O'nu saklaması ve kafirlerin gözlerinin kör olması, onun mucizelerinden birisidir." (B. 76)

كَمْ أَبْرَأَتْ وَصَبَا بِاللَّمْسِ رَاحَتَهُ وَأَطْلَقَتْ أَرْبَابًا مِنْ رَبَقَةِ اللَّمَمِ

"Kaç hasta Allah Resulü'nün elinin dokunmasıyla şifa buldu. Kaç muhtacı delilik bağından kurtarıp selamete erdirdi." (B. 85)

وَأُحْيَيْتِ السَّنَةَ الشَّهْبَاءَ دَعْوَتُهُ حَتَّى حَكَتْ غُرَّةً فِي الْأَعْصُرِ الدُّهْمِ

"Allah Resulü duası ile kuraklık yılını ihya etti, o kadar ihya etti ki o sene diğer asırlar içinde parlayan bir yıla benzedi." (B. 86)

بِعَارِضٍ جَادٍ أَوْ خَلَّتِ الْبَطَاحَ بِهَا سَيْبٌ مِنَ النَّيْمِ أَوْ سَيْلٌ مِنَ الْعَرَمِ

"Allah Resulü duası ile buluttan öyle bir sağanak yağmur yağdı ki vadiden deniz geldiğini veya barajın patladığını zannedersin." (B. 87)

كَفَاكَ بِالْعِلْمِ فِي الْأَمِّيِّ مُعْجَزَةٌ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَالتَّأْدِيبِ فِي النَّيْمِ

"Mucize olarak cahiliye döneminde ümmi olduğun hâlde ilmin, yetim olduğun hâlde edebin yeter bize." (B. 139)

Zâhirinden tolaşur dâ'ire-i rif'atinün

Medhde mu'cizenün vasfın idenler ta'dâd

"Seni methetmek için mucizelerini sayanlar, gerçekte senin yücelik dairenin dışında dolaşp duruyorlar." (N. 107)

Dest-i i'câzı olup sîne-şikâfende-i meh

Eyledi vâkı'a-i Bedrde icrâ-yı cihâd

"Mucizeler gösteren eliniz ayın göğsünü ikiye yardı, Bedir gazasında cihat yaptı." (N. 67)

Bende de cür'et-i medhün o memerdendür kim

Geldi nutk itdi huzûrunda nebâtât u cemâd

"Ben, ağaçların ve taşların senin huzuruna gelip konuşmalarından cesaret alarak seni methettim." (N. 160)

2.1.2. Allah Resulü'nün Diğer Peygamberlerden Üstün Olması

2.1.2.1. Peygamberlerin Sonuncusu Olması

Nâbî, Allah Resulü'nün son peygamber olduğunu dile getirir ancak Bûsirî bunu dile getirmemektedir.

Fâtih-i dahme-i der-beste-i gayb-ı mutlak

Hâtem-i şâh-ı risâlet şeh-i iklim-i reşâd

"Mutlak gaybın kapalı kapısını açan fatihisin, peygamberlik makamını mühürleyip sonlandıran sultansın, irşad ülkesinin şahısın." (N. 25)

Oldı bünyân-ı risâlât vücûdıyla tamâm

Güherün a'zamın a'lâya kor elbet üstâd

"Peygamberlik binası Allah Resulü'nün varlığı ile tamamlandı. Elbette üstat cevherin en büyüğünü en üste koyar." (N. 77)

2.1.2.2. Diğer Peygamberlerden Üstün Olması

Her iki şair Allah Resulü'nün diğer peygamberlerden daha efdal olduğu noktasında aynı görüşü paylaşırlar.

فَاقَ النَّبِيِّينَ فِي خَلْقٍ وَفِي خُلُقٍ وَلَمْ يُدَاوُهُ فِي عِلْمٍ وَلَا كَرَمٍ

"Bütün peygamberleri ahlakta ve güzellikte geçti. Hiçbir peygamber ilimde ve cömertlikte O'na yaklaşamadı." (B. 38)

وَوَاقِفُونَ لَدَيْهِ عِنْدَ حَدِّهِمْ مِنْ نُقْطَةِ الْعِلْمِ أَوْ مِنْ شَكْلَةِ الْحَكْمِ

"Bütün peygamberler onun ilmi üstünlüğü karşısında bir nokta ve hikmetinin büyüklüğü karşısında şekil gibi kalırlar." (B. 40)

وَقَدَّمَكَ جَمِيعُ الْأَنْبِيَاءِ بِهَا وَالرُّسُلُ تَقْدِيمَ مَخْدُومٍ عَلَى خَدَمٍ

"Bütün nebi ve resuller o gece (isra gecesi) hizmetçinin efendiyi öne geçirdiği gibi sena buyur dediler." (B. 109)

لَمَّا دَعَا اللَّهُ دَاعِيَنَا لَطَاعَتِهِ بِأَكْرَمِ الرُّسُلِ كُنَّا أَكْرَمَ الْأُمَمِ

"Allah, peygamberlerin en şereflişi ile bizi kendisine ibadet etmeye davet ettiğinden biz de en şerefli ümmet olduk." (B. 117)

Hazret-i şâh-ı rüsûl hâdî-i esrâr-ı sübûl

Şârik-ı çarh-ı hüda hâzin-i genc-i is'âd

"Allah Resulü, resullerin şahı, Allah yolunun sırlarını öğreten rehber, hidayet göğünün güneşi ve mutluluk hazinesinin koruyucusudur." (N. 27)

Dâver-i taht-ı risâlet şeh-i iklîm-i kemâl

Gevher-i bahr-i hıred pâdişeh-i mülk-i sedâd

"Peygamberlik tahtının hükümdarı, kemal diyarının şahı, akıl denizinin incisi ve doğruluk ülkesinin padişahıdır." (N. 29)

Enbiyâ her biri râyet-keş-i ahkâmundur

Gitdiler âhirete itmeğe 'arz-ı ecnâd

"Her bir peygamber senin hükümlerinin sancağını taşır, askerlerini sana arz etmek üzere gittiler ahirete." (N. 117)

2.1.2.3. Diğer Peygamberlerin Allah Resulü'nün Maneviyatından İstifade Etmesi

Bütün peygamberlerin Allah Resulü'nün manevi büyüklüğüne muhtaç olduğu her iki şair tarafından işlenen ortak bir konudur.

وكلهم من رسول الله ملتصق غزفاً من البحر أو رشفاً من اليم

"Hiçbir peygamber yoktur ki onun irfan denizinden bir avuç su veya onun rahmet yağmurundan biraz içmeyi istemesin." (B. 38)

وكلُّ أي أتى الرُّسُلُ الكرامُ بها فإنما اتَّصلتْ من نوره بهم

"Diğer bütün peygamberlere verilen ayetler (mucizeler) ancak onun nurundan onlara ulaşanlardır." (B. 52)

Enbiyâ cümlesi pervâne-i envârundur

Sensin ey nûr-ı nazargâh-ı Hudâ şem'- i murâd

"Bütün peygamberler senin nurunun pervanesidir. Sen Allah'ın baktığı nur, istediği mumsun." (N. 113)

2.1.3. Allah Resulü'nün Şefaati

Şefaati konusu ve Allah Resulü'nün şefaati sahibi olması her iki na'tta da işlenen ana temalardan birisidir.

هُوَ الحبيبُ الذي تُرجى شفاعتهُ لِكُلِّ هَوْلِ مِنَ الأحوالِ مُقْتَحِمٌ

"O, öyle bir Peygamberdir ki kıyamet gününde dehşetli korkuların saldırısı karşısında kendisinden şefaati umulur." (B. 36)

وَلَنْ يَفُوتَ الغنى منه بدأ تَرَبَّتْ إِنَّ الحيا يُنْبِئُ الأزارَ في الأكم

"Allah Resulü'nün şefaati, yağmurun kuru toprakta çiçekleri yetiştirdiği gibi kendisine uzanan eli mahrum bırakmaz." (B. 150)

Zâgir-i kabriüme hod va'd-i şefâ'at ma'lûm

Nice kâbil ki beni ide cehennem îkâd

"Kabrini ziyaret edene şefaât vadiniz biliniyorken cehennemini beni yakması mümkün olabilir mi?" (N. 145)

Vâkı'a dergeh-i sultân-ı şefâ'at var iken

Görinür nâle vü feryâd münâfi-i sedâd

"Gerçi şefaât sultanının dergâhı varken feryat ve figan etmek gerçeğe aykırı olur." (N. 140)

2.1.4. Karşılaştırma

Bûsîrî'nin Bürde Kasidesi ile Nâbî'nin divanında yer alan ilk na'tında geçen Allah Resulü'nün manevi vasıfları üç ana başlık altında incelendi. Bu başlıklar bir; Allah Resulü'nün risaleti ile ilgili vasıflar. İki; Allah Resulü'nün diğer peygamberlerden üstün olması ile ilgili vasıflar. Üç; Allah Resulü'nün şefaati. Allah Resulü'nün risaleti ile ilgili vasıfları 13 alt başlık, Allah Resulü'nün diğer peygamberlerden üstün olması ile ilgili vasıfları üç alt başlık ve Allah Resulü'nün şefaati tek başlık altında incelendi.

2.1.4.1. Ortak Yönler

Allah Resulü'nün risaleti ile ilgili vasıflarında şu ortak hususları müşahade etmekteyiz. Dünyanın Allah Resulü için yaratıldığını Bûsîrî bir beyitle Nâbî iki beyitle dile getirmiştir. Allah Resulü'nün yaratılmışların en hayırlısı olduğu her iki şair tarafından dile getirilmiş, Bûsîrî üç beyitle Nâbî ise bir beyitle ifade etmiştir. Allah Resulü'nün bütün ilimlerin kaynağı olması her iki şairin temas ettiği ortak temalardan birisi olsa da Nâbî sekiz, Bûsîrî iki beyitle konuya temas etmiştir. En büyük makamın Allah Resulü'ne ait olduğu hususunda Bûsîrî'nin iki beytini, Nâbî'nin dört beytini görüyoruz. Allah Resulü'nün üstün faziletlerini Bûsîrî dört, Nâbî beş beyitle izah etmeye çalışmıştır. Allah Resulü'nün insanları Allah'a ulaştırmada vasıta olduğunu Bûsîrî'nin bir beytinde, Nâbî'nin iki beytinde görmekteyiz. Allah Resulü'nü mucizeleriyle vasıflandırma Bûsîrî'nin 13, Nâbî'nin üç beytinde geçmektedir.

Allah Resulü'nün diğer peygamberlerden üstün olduğunu Bûsîrî dört, Nâbî üç, bütün peygamberlerin Allah Resulü'den manevi olarak istifade etiklerini her iki şair de ikişer beyitle izah etmeye çalışmışlardır.

Allah Resulü'nün şefaati ile vasıflandırma her iki şair tarafından ikişer beyitle şiirlerinde yer almaktadır.

2.1.4.2. Farklı Yönler

Her iki şair tarafından Allah Resulü'nün risaleti ile ilgili bazı vasıfları dile getirilmiştir. Ancak Allah'ın ilk olarak Allah Resulü'nün nurunu yaratması, Allah Resulü'nün Allah'ın cemâl sıfatının bir tecellisi olması, bütün varlıkların aslı olması, âlemlere rahmet olması, getirdiği dinin ve şeriâtın faziletleri, manevi rehber olması sadece Nâbî tarafından dile getirilmiştir.

Allah Resulü'nün risaleti ile ilgili vasıflarının Bûsîrî tarafından 24, Nâbî tarafından 57 beyitle dile getirilmiş olması önemli farklardan birisidir.

Allah Resulü'nün diğer peygamberlerden üstün olması hususlarından Allah Resulü'nün son peygamber olma vasfının sadece Nâbî tarafından dile getirilmesi iki şair arasındaki farklardan birisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Üç ana başlık ve 17 alt başlık altında incelenen Allah Resulü'nün manevi vasıflarından Bûsîrî'nin 10 alt başlıkta ve toplamda 32 beyit, Nâbî'nin 17 alt başlık ve toplamda 66 beyit ile Allah Resulü'nü tavsifleri yine önemli bir fark olarak tespit edilmiştir.

2.2. Allah Resulü'nün Maddî (Beşerî) Vasıfları

Allah Resulü insan olması hasebiyle maddî özelliklere sahiptir. Bu başlık altında her iki şairin Allah Resulü'nün ahlakî özellikleri ve şemali hakkındaki görüşlerini iki alt başlık olarak ele alındı.

2.2.1. Allah Resulü'nün Ahlakı

2.2.1.1. Güzel Ahlak Sahibi Olması

Allah Resulü'nün güzel ahlak sahibi olduğu gerçeği her iki şair tarafından değişik benzetmelerle ifade edilmiştir.

أكرم بخلق نبي زانه خلق
بالحسن مُشْتَمِلٍ بِالْبَيْتِ مُتَّسِمٍ

"Allah Resulü'nün yaratılışı ve güzel ahlakla süslenmesi, güzelliğin çepeçevre O'nu kuşatması ve çehresinin güzelliği Allah'ın bir ikramıdır." (B. 54)

فَهُوَ الَّذِي تَمَّ مَعْنَاهُ وَصُورُهُ
ثُمَّ اصْطَفَاهُ حَبِيبًا بَارِيءَ النَّسَمِ

"O, ruhen ve sûreten kemale erdirilmiş ve sonra Bârî olan Allah (c.c) O'nu kendisine sevgili seçmiştir." (B. 41)

مُنَزَّرَةٌ عَنِ شَرِيكَ فِي مَحَاسِنِهِ
فَجَوْهَرُ الْحُسْنِ فِيهِ غَيْرُ مُنْقَسِمٍ

"Güzel sıfat ve vasıflarda onun hiçbir ortağı olamaz. O'ndaki güzellik cevheri parçalara ayrılıp kimseye geçmemiştir." (B. 42)

فَمَا تَطَاوُلُ أَمَالُ الْمَدِيحِ إِلَى
مَا فِيهِ مِنْ كَرَمِ الْأَخْلَاقِ وَالشَّيْمِ

Ne kadar uzaktır ki Allah Resulü'nü övenlerin amaçlarına ulaşması. Çünkü Allah Resulü'nün güzel ahlakını anlatmaya kimsenin gücü yetmez." (B. 90)

Münderic nüsha-i zâtında kemâlât-ı vüücüd

Münderic tıynet-i pâkinde havâss-ı icâd

"Varlıkların bütün mükemmel özellikleri onun zatında birleşmiştir. Yaratılışın bütün özellikleri onun temiz fitratına dürülüp sarılmıştır." (N. 31)

Şemme-i hulkını vasf itse çemenlerde nesîm

Gürbe-i bîd virür bûy-ı dil-âvîz-i zebâd

"Çimenlerdeki nesim senin güzel ahlakının kokusunu anlatmaya kalksa sultan söğüdü gönülleri cezp eden misk kokusunu verir." (N. 53)

Ma'den âb içse eger çeşme-i âhlâkından

İder ibrîşime ta'lîm-i nu'ûmet fûlâd

"Senin ahlak çeşmenden maden su içerse eğer çelik, ipeğe yumuşaklık dersi verir." (N. 56)

Nüsha-i hulkı miyânında yazılsa farazâ

Bî-ta'ab ma'nî-i teslîm virür lafz-ı inâd

"Faraza, senin ahlakını anlatan metnin ortasına inat kelimesi yazılsa, zahmetsizce teslim anlamını verir." (N. 84)

2.2.1.2. Doğru Kararlar Vermesi

Her iki şair de Allah Resulü'nün en doğru kararları verdiği noktasında hemfikirdirler.

نَبِيًّا الْأَمْرُ النَّاهِي فَلَا أَحَدٌ
أَبْرَ فِي قَوْلٍ «لَا» مِنْهُ وَلَا «نَعَم»

"O, bize gönderilen bir nebidir. İyiliği emreder ve kötülükten men eder. Her durumda, yapınız ve yapmayınız dediği her şeyde, insanların en doğru sözlüsüdür." (B. 35)

Muhtevî cümle kemâlâtı kitâb-ı zâtun

Olamaz gayre sezâ sende olan istibdâd

"Senin varlığının kitabında bütün mükemmellikler vardır. Senden başka kimseye yaraşmaz tek başına karar verme hasleti." (N. 111)

2.2.1.3. Kerem, İyiliksever, Vefalı Olması ve Himayesi

Allah Resulü'nün kerem sahibi olması, hamiyetperver olması her iki şair tarafından da dile getirilmiş olsa da Bûsîrî'de daha fazla işlenen bir konu olarak görülmektedir.

حَاشَاءُ أَنْ يَحْرَمَ الرَّاجِي مَكَارِمَهُ
أَوْ يَرْجِعَ الْجَائِزُ مِنْهُ غَيْرَ مُحْتَرَمٍ

"Hâşâ, Allah Resulü, kendisine sığınıp bir şey dileyenleri, kendisine müracaat eden komşularını kereminden mahrum etmez." (B. 148)

مَا سَامَنِي الدَّهْرُ ضَيْمًا وَاسْتَجْرْتُ بِهِ
إِلَّا وَنَلْتُ جَوَارًا مِنْهُ لَمْ يُضَمِّ

"Zamanın bana yaptığı zulüm ve zarardan korunmak için Allah Resulüne ne zaman sığındıysam beni himaye ettiğini gördüm ancak." (B. 80)

فَإِنَّ لِي ذِمَّةً مِنْهُ بِتَسْمِيَّتِي
مُحَمَّدًا وَهُوَ الْخَلْقِيُّ بِالذِّمَمِ

"Adımın Muhammed olması nedeni ile ben onun himayesi altındayım. Ve Allah Resulü, sözünü yerine getirenlerin en vefalısıdır." (B. 146)

وَمَنْذُ الْأَزْمَتِ أَفْكَارِي مَدَائِحُهُ
وَجِدَّتُهُ لَخَلَاصِي خَيْرٍ مُلْتَرَمِ

"Samimi niyetim ve içten düşüncelerimle Allah Resulü'nün methine ve senasına başladığımda, O'nu kurtuluşum için hamilerin en hayırlısı olarak gördüm." (B. 149)

كَالزَّهْرِ فِي تَرْفٍ وَالبَدْرِ فِي شَرْفٍ
وَالْبَحْرِ فِي كَرَمٍ وَالدَّهْرِ فِي هِمَمِ

"Allah Resulü, çiçek gibi yumuşak, yükselen dolunaydır. Denizler gibi cömert, himmeti sonu olmayan zaman gibidir." (B. 55)

وَلَا التَّمَسُّتُ غَنَى الدَّارَيْنِ مِنْ يَدِهِ
إِلَّا اسْتَلَمْتُ النَّدَى مِنْ خَيْرِ مُسْتَلَمِ

"Allah Resulü kendisinden dünya saadeti ve ahiret sevabını isteyenleri asla geri çevirmez ve istenilenin en hayırlısını verir." (B. 81)

يَا خَيْرَ مَنْ يَمَمَ الْعَافُونَ سَاحَتَهُ
سَعْيًا وَفَوْقَ مَثُونِ الْأَيْتُقِ الرُّسْمِ

"Sen, koşarak ve develere binerek sana gelen ihtiyaçları ve talepleri olan insanların kendisine gittikleri kimselerin en hayırlısısın." (B. 105)

Tabakât-ı dü cihân abd-i kerem-dîdesidür

Resmdür birr ile ahrâr olınur isti'bâd

"Her iki cihan Allah Resulü'nün keremini görüp kul olmuştur. Hürleri kul edinmenin yolu iyilik yapmaktır." (N. 85)

Seg-i kem-kadr-i derüinden dahı kem-kadrterem

Üstühân-pâre-i ihsânun ile it beni yâd

"Kapındaki değersiz köpekten de daha değersizim. Lütfunun bir kemik parçasıyla beni de hatırla." (N. 162)

Anlurun birisiyem ben de bana merhamet it

Ey şeh-i hutta-i nâz ey gül-i destâr-ı murâd

"Ey naz ülkesinin şahı, ey dilek sarığındaki gül! Ben de onlardan biriyim, bana da merhamet eyle." (N. 161)

2.2.1.4. Ümmetine Muhabbeti

Allah Resulü'nün ümmetine olan muhabbetini sadece Bûsîrî'de görmekteyiz.

لَمْ يَمْتَحِنًا بِمَا تَعْيَا الْعُقُولُ بِهِ حِرْصًا عَلَيْنَا فَلَمْ نَرْتَبْ وَلَمْ نَهَم

"Ümmetine olan sevgisinden, aklın idrak edemeyeceği şeylerle (mucizelerle) bizi sınamadı, biz de şüpheye düşüp şaşırmadık." (B. 47)

2.2.1.5. Heybet ve Celâlet Sahibi Olması

Allah Resulü'nün celâletli ve heybetli olmasını Bûsîrî'nin bir beytinde dile getirilmiştir.

كَأَنَّهُ وَهُوَ فَرْدٌ مِنْ جَلَالَتِهِ فِي عَسْكَرٍ حِينَ تَلْقَاهُ وَفِي حَشَمٍ

"Öyle heybetli ve celâletlidir, O'nu yalnız iken gördüğün zaman ordusu içinde bir komutan veya kendisine hizmet edenler arasında bir efendi edasında görürsün." (B. 56)

2.2.1.6. Dünyaya Önem Vermemesi

Allah Resulü'nün dünya metasına önem vermemesi sadece Bûsîrî'nin beyitlerinde ifade edilmiştir.

وَرَاوَدَتْهُ الْجِبَالُ الشُّمُّ مِنْ ذَهَبٍ عَنْ نَفْسِهِ فَأَرَاهَا أَيَّمَا شَمَمٍ
وَأَكَدَتْ زُهْدَهُ فِيهَا ضَرُورَتُهُ إِنَّ الضَّرُورَةَ لَا تَعْدُو عَلَى الْعَصَمِ

"Büyük altın dağları kendilerini ona sundular ama o, onlara rağbet etmeyerek yüceliğini gösterdi. İhtiyacı olması onun zühdünü pekiştirdi. Muhtaç olmak şeref ve ismete zarar vermez." (B. 31-32)

2.2.1.7. Sözü ve Tebessümü

Nâbî'nin dile getirmediği Allah Resulü'nün bu vasfı Bûsîrî tarafından işlenmiştir.

كَأَنَّمَا الْوَلُؤُ الْمَكْنُونُ فِي صَدَفٍ مِنْ معدني منطقي منه ومبتسم

Allah Resulü o kadar güzel söz ve tatlı bir tebessüme sahiptir ki sanki sedef içinde gizlenen inciler onun tatlı söz ve tebessümünden meydana gelmişlerdir. (B. 57)

2.2.1.8. Allah Resulü'nün Soyu

Her iki şair de Allah Resulü'nün temiz bir soydan geldiği hususunda mutabık kalmışlardır.

أَبَان مَوْلَاهُ عَنْ طَيْبٍ عُصْرِهِ يَا طَيْبٍ مُبْتَدَأٍ مِنْهُ وَمُخْتَمِّمٍ

Tertemiz bir soydan meydana geldi. Başlangıcı da temiz ve güzel, sonu da temiz ve güzel. (B. 59)

Kim bilür küntü nebî vaktini senden gayri

Yine sensin seniün aslun bilen ey pâk-nijâd

"Ben peygamber idim buyurduğunuz zamanı senden başka kim bilebilir? Yine sensin seniün aslını bilen ey temiz soylu!" (N. 96)

2.2.1.9. Askerî Yönü

Bûsîrî'nin üç beyitle dile getirdiği Allah Resulü'nün komutanlık vasfını Nâbî'de de görmemekteyiz.

بَجْرُ بَحْرٍ خَمِيسٍ فَوْقَ سَابِحَةٍ يَزْمِي بِمَوْجٍ مِنَ الْأَبْطَالِ مُنْطَمٍ

"Allah Resulü, deniz dalgaları gibi kâfirlere oklar ve mızraklar atan, silahları düşmanlardan kaçmadan veya onlardan sakınmadan çarpışan kahramanlardan oluşan bir orduyu sürüklüyor ve yönetiyordu." (B. 123)

وَمَنْ تَكُنْ بَرَسُولِ اللَّهِ نُصْرَتُهُ إِنْ تَلَقَّهَ الْأَسَدُ فِي آجَامِهَا تَجِم

"Şerefli sahabeler onun desteği ve yardımıyla cihatta galip geliyorlardı. Aslanlar onlarla karşılaşsalar heybetlerinden susarlardı." (B. 135)

وَلَنْ تَرَى مِنْ وَلِيِّ غَيْرِ مُنْتَصِرٍ بِهِ وَلَا مِنْ عَدُوِّ غَيْرِ مُنْقَصِمٍ

"Allah Resulü'nün yardımıyla muzafferdir olmayan dostu ve kırılmayan düşmanını göremezsin." (B. 136)

2.2.2. Allah Resulü'nün Şemali

Allah Resulü'nün şemali her iki şair tarafından en az dile getirilen husustur.

2.2.2.1. Allah Resulü'nün Siması

Bûsîrî, Allah Resulü'nün simasının güzelliğini dile getirmiş, Nâbî ise Allah Resulü'nün yanağını Kur'an'ın ilk ayetine benzetmiştir.

أَكْرَمُ بَخْلِقِ نَبِيِّ زَانَهُ خُلُقُ بِالْحُسْنِ مُشْتَمَلٍ بِالْبِشْرِ مُتَّسِمٍ

"Allah Resulü'nün yaratılışı ve güzel ahlakla süslenmesi, güzelliğin çepeçevre O'nu kuşatması ve çehresinin güzelliği Allah'ın bir ikramıdır." (B. 54)

Ârızî âyet-i ûlâ-yı kelâm-ı ezeli

Suhanı gâyet-i ma'nâ-yı kitâb-ı irşâd

"Allah Resulü'nün yanağı kelâm-ı ezelinin ilk ayetidir, sözleri de doğru yola götüren kitabın (Kur'an-ı Kerim'in) anlamının sonudur." (N. 33)

2.2.2.2. Allah Resulü'nün Boyu

Nâbî, Allah Resulü'nün kâd u kâmetini elife benzetir. Bûsîrî'nin na'tında bu konuda bir şey geçmemektedir.

Ey vücûdun güher-i kimme-i tâc-ı îcâd

Resm-i kaddün elif-i Fâtiha-i isti'dâd

"Ey varlığı yaratılış zirvesindeki inci olan Allah'ın Resulü, boyun hazırlık Fatiha'sındaki elife beziyor." (N. 90)

2.2.3. Karşılaştırma

Allah Resulü'nün maddi (beşerî) vasıfları; Allah Resulü'nün ahlakı ve Allah Resulü'nün şemai olarak iki ana başlık altında incelendi. Şiirlerde geçen Allah Resulü'nün ahlakı dokuz, şemai iki alt başlık altında değerlendirildi.

2.2.3.1. Ortak Yönler

Allah Resulü'nün maddi vasıflarından onun ahlakı ile ilgili iki şair arasında şu ortak yönleri görmekteyiz. Allah Resulü'nün güzel ahlak sahibi olması, en doğru karar verici olması, iyiliksever, kerem, vefa sahibi ve hamiyetperver olması, pak ve temiz bir soydan gelmekle vasıflandırılması her iki şairin na'tında işlenen ortak hususlardır.

Her iki şair tarafından Allah Resulü'nün güzel ahlak sahibi olduğunu dörder, doğru karar verici olduğunu birer, soyunun pak olduğunu birer beyitle dile getirmeleri de ortak yönlerindedir.

Allah Resulü'nün şemai konusunda her iki şairin birer konu ve birer beyitle temas etmesi başka bir ortak yön olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.2.3.2. Farklı Yönler

Allah Resulü'nün ahlakı ile ilgili iki şair arasında; Allah Resulü'nü, ümmetine olan sevgisi, heybet ve celalet sahibi olması, dünyaya önem vermemesi, güzel söz ve tatlı tebessümü ve askerî yönü ile sadece Bûsîrî tarafından vasıflandırılması her iki şair arasındaki temel farklar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Allah Resulü'nün ahlakî vasıflarını Bûsîrî'nin dokuz alt başlıkta ve 21 beyit, Nâbî'nin dört alt başlık ve dokuz beyitte dile getirmesi de iki şair arasındaki farklardan birisidir.

Allah Resulü'nün şemai konusunda Bûsîrî'nin Allah Resulü'nü simasının güzelliği ile Nâbî'nin ise Allah Resulü'nü boyu ile methetmesi iki şair arasındaki farktır.

Sonuç

Bu çalışmada 1296 yılında vefat eden Bûsîrî'nin *Kasîdetü'l-Bürde* ismiyle İslam âleminde büyük bir şöhret yakalayan na'tı ile klasik Türk edebiyatında hikemî şiir ekolünün öncüsü kabul edilen ve 1712 yılında vefat eden Nâbî'nin divanında yer alan ilk na'tında geçen Allah Resulü'nün vasıfları karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Allah Resulü'nün vasıfları manevi vasıflar ve maddi vasıflar şeklinde iki alt başlık altında şairlerin beyitleri üzerinde ele alınmıştır.

Nâbî, Allah Resulü'nün vasıflarını belirtirken felsefi konulara büyük önem vermiştir. Allah'ın ilk olarak Allah Resulü'nün nurunu yaratması, Allah'ın cemâl sıfatının bir tecellisi ve aynası olması, maddenin aslı olması, yaratılan bütün yaratılmışların aslı olması, varlıkların yaratılış sebebi olması gibi tasavvuf felsefesi konularına değinmiştir. Bununla beraber Allah Resulü'nün manevi rehber olarak vasıflandırma da Nâbî'nin na'tında dikkat çeken bir konudur. Nâbî, Allah Resulü'nü irşadın piri, bütün kâmil ruhların yardımcısı, irşad kutbu, irşad ülkesinin şahı gibi nitelermeler ile doğrudan tasavvufi konulara girmiştir.

Bûsîrî ise felsefi ve tasavvufi konulara girmeyerek daha çok Allah Resulü'nün maddi vasıflarına odaklanmıştır. Bûsîrî'nin na'tında görülen Allah Resulü'nün ümmetine muhabbeti,

heybet ve celaleti, zühdü, sözü, tebessümü ve bir komutan olarak askerî yönü Nâbî'nin na'tında dile getirilmeyen hususlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bûsîrî, Allah Resulü'nün vasıflarını belirtirken Allah Resulü'nü doğrudan belirtecek isim ve tamlamalardan kaçınmaya çalışmıştır. Allah Resulü'nün vasıflarını beyitte sebep sonuç ilişkisi üzerinde ifade etmeye çalışmıştır. Bu nedenle bir beyitte en fazla Allah Resulü'nün iki vasfını ifade edebilmiştir.

Nâbî ise Allah Resulü'nü methederken çoğunlukla kısa ve uzun tamlamaları kullanmıştır. *Nûr-ı pîşânî-i Âdem*, *Güher-i kân-ı kerem*, *Asl-ı ihsân-ı ni'am*, *'Ârife bahş-ı imcâd* gibi uzun tamlamalar ve *Nûr-ı rûhânî*, *Hayr-ı mahlûk*, *Rahmet-i âlemiyân* gibi kısa tamlamalar Nâbî'ye bir beyitte birçok Allah Resulü'nün vasfını sığdırmaya imkân sağlamıştır.

Yukarıda belirtilen tespitler doğrultusunda her iki şairin na'tında Allah Resulü'nün bazı evsafı tema olarak benzerlik göstermektedir. Ancak her iki şairin bu vasıfları dile getirmeleri kendi üslupları çerçevesinde olmuştur. Aynı zamanda her iki şair birbirinden farklı temalar üzerinde Allah Resulü'nü methettikleri tespit edilmiştir. Dolayısı ile incelenen her iki na't kapsamında Bûsîrî'nin Nâbî üzerinde bir etkisi olduğu görülmemektedir.

Kaynakça

- Ağaoğlu, Sami. Musahip Mustafa Paşa Vakfı. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 15, (2004), 377-399.
- Armutçuoğlu, İlhan. *Kasîde-i Bürde*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2009.
- Bektaş, Ekrem. "Nâbî'nin Şiirlerinde Hz. Muhammed Sevgisi", *I. Kutlu Doğum Sempozyumu "Hz. Peygamber ve İnsan Sevgisi" Bildirileri Kitabı*, Ed: Musa K. Yılmaz, (Şanlıurfa: 20-22 Nisan 2007), 359-371.
- Bilkan, Ali Fuat. *Nabi Divanı*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2011.
- Bilkan, Ali Fuat. *Nâbî, Hayatı-Sanatı- Eserleri-Bazı Şiirlerinin Açıklamaları*. Ankara: Akçağ Yayınları, 6. Baskı, 2018.
- Bûsîrî. *Dîvânü'l-Bûsîrî*. Şerh: Ahmed Hasan Besic. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Değirmençay, Veyis. "Nizâmî-i Gencevî'de Besmele, Hamdele ve Salvele", *A Journal of Iranology Studies*, 19, (2023), 27-39.
- Dilçin, Cem. *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992.
- el-'Ekrî, İbn 'Umâd. *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ehbârî Min Zeheb*. 5. Cilt. Dimeşk: Darı İbnî Kesîr, 1399.
- el-Helu, Muhammed Yahya. *el-Bürdetu, Şerhen ve İ'raben ve Belağaten*, Dimeşk: Darı'l-Beyrûtî, 2005.
- el-Kayrevânî, İbn-i Reşîk. *el-'umdetû fi Mehasini's-Şi'rî ve Adabihî*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- el-Nisâbûrî, Hâfiz ebî Abdullah el- Hâkim. *el-Mustedrek 'Ale's-Sehîheyn*, Mısır: Daru'l-Tesîl, 1435.
- el-Sefedî, Halil b. Aybek. *el-vâfi bi'l-vefeyât*. 3. Cilt. Beyrut: Daru'l- İhyâu't-turâsu'l- 'Erebî, 1420.
- Ertekin, Mehmet Zahir. *Dîwançeya Baqustanî (Metn û Lêkolîn)*, Van: Lorya, 2015.
- Ertekin, Nurettin. "Nazim û Şa'ir Mela Zahid Zeherî: Jîyan, Berhem û Kesayetîya Wî ya Edebî" *Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi*, 11, (2020/1), 105-136.
- es-Süyûtî, Celalüddîn Abdürrahman. *Husnu'l Muhâdire fi Tarîh-i Mısır ve'l-Kâhire*. thk: Muhememd Ebü'l-Fedl İbrahîm. 1. Cilt. Mısır: Daru'l- İhyau'l-kütûbu'l-'Erebiyye, 1387.
- Fesâyî, Mansûr Ristgâr. *Envâ-i Şi'r-i Fârsî*. Tahran: İntişârât-i Nuvid, 1380.
- Firûh, 'Umer. *Tarihü'l-Edebü'l-'Erebî*. 3. Cilt. Beyrut: Daru'l-İlmî Li'l-Melayiyîn, 1989.

- Gökçeli, Kevser. "Hz. Peygamber'i Nâbî'nin dilinden okumak ve şiirlerinde geçen Esmâ-i Nebî'ye epitet kavramı açısından bakmak", *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 7(2022), 875-917.
- Hemevî, Yakût. *Mu'cemü'l-Büldan*. 2. Cilt. Tahran: Çap-i Ofset, 1965.
- Humâyî, Celaleddîn. *Funûn-i Belâgât û Sinâ'at-i Edebî*. Kum: Çaphâne-i Sitâre 1373.
- İbn Menzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem el-İfrikî el-Mısırî. *Lisânu l-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1993.
- İnanç, Abdurrahim. *Qesîdeya Burde*. Van: Peyvend, 2022.
- Kaplan, Mahmut. "Arşiv Belgelerine Göre Nâbî", *Vefatının 300. Yıldönümünde Şair Nâbî Sempozyumu Bildirileri*, (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını: 439, Bilimsel Toplantılar: 58 2014),19-24.
- Kaplan, Mahmut. *Hikmet Şairi Yûsuf Nâbî*. Ankara: Şanlıurfa Valiliği, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, Şehir Kitaplığı Dizisi: 15, Tarihsiz.
- Karahan, Abdülkadir "Nâbî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nabi> (28.08.2024).
- Kaya, Mahmut. "Bûsîrî, Muhammed b. Saîd", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/busiri-muhammed-b-said> (26.08.2024).
- Mûbârek, Zekî. *el-Medâihu'n-Nebevîyye Fi'l-Edebi'l-'Erebî*, Mısır: Darü'l-Hüccetü'l-Beyda 1345.
- Nîkobaht, Nasır. *Envâ'-i Şi'r-i Fârsî*. Tahran: Semt, 1389.
- Özer, Ahmet. *Türk Edebiyatında Naatler*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2008.
- Pûlâtçeng, Hacer. "Berresi-yi Tetbiki Medâyih-i Nebevî Der Şi,'ri Sa'dî-i Şîrâzî û Kaside-i Burde-i Bûsîrî", *Heftemin Hümayış-i Pizuheşhay-i Zeban û Edebiyat-i Farsi*, 7, (1392), 304-315.
- Şahin, Ebubekir Sıdık. *Kaside-i Bürde'nin Türkçe Şerh ve Tercümelere, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997), VI.
- Şahin, İbrahim Halil. *Kaside-i Bürde, Kaside-i Bür'e ve Su Kasidesi (Metin-Mukayese-Tahlil)*, İzmir: İrfan Kültür Eğitim Derneği Yayınları, 1995.
- Yâkûb, Emil Bedî'. *el-Mu'cemu'l-mufasssal fi 'ilmi'l-'Arûzî ve'l-kâfiye ve funûni'ş-şî'rî*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411.
- Yavuzer, Mehmet Şahin. "Bûsîrî'nin Kasîdetü'l-bürde'si ile Arif Nihat Asya'nın Naat Şiiri Üzerine Tematik Bir Karşılaştırma", *Gazi Türkiyat*, 33, (2023), 61-80.
- Yeniterzi, Emine. "Nâbî Dîvânı'ndaki İlk Na't-i Şerif". *Vefatının 300.Yıldönümünde Şair Nâbî Sempozyumu Bildirileri Kitabı*. Ankara: AKDITYK Atatürk Kültür Merkezi, 2014.
- Zevârî, Ali b. Hasan. *Medihetnâme-yi Vahiy*. Kûm: Mecme'ê Zehâir-i İslâmî, 1394.



e-ISSN: 2619-9114

December / Aralık 2024, Volume / Cilt 8, Issue / Sayı 2

Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal Adlı Eserinde Hz. Osman Othman B. Affan In Shahrastani's Work Called Al-Milal wa Al-Nihal

Selim ÖZARSLAN

Prof. Dr., Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, (Kalam), Elazığ, Türkiye
Prof. Dr., Fırat University, Faculty of Theology, Department of Theology (Kalam),
Elazığ, Turkey
sozarlan1@firat.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-4881-6987>

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atf: Özarlan, Selim. "Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal Adlı Eserinde Hz. Osman". *Batman Akademi Dergisi* 8/2 (Aralık 2024), 217-228

Doi: <https://doi.org/10.58657/batmanakademi.1574240>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 26.10.2024

Accepted / Kabul Tarihi: 22.11.2024

Published / Yayın Tarihi: 31.12.2024

Pages / Sayfa: 217-228

Plagiarism / İntihal:

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

Öz: Bu çalışmada Şehristânî'nin Milel ve'n-nihal adını taşıyan klasik İslâm ve İslâm dışı mezhepler tarihini konu edinen eserinde Râşid halifelerin üçüncüsü Hz. Osman'la ilgili bilgi, rivayet ve değerlendirmeler konu edinilecektir. Böylece onun Şehristânî nazarında İslâm düşüncesine tarihinin hangi açılarından nasıl bir katkısı olduğu tespit edilmiş olacaktır. Hz. Osman İslâmî çağrının ilk döneminde kendisi gibi ticaretle uğraşan Hz. Ebû Bekir'in aracılığıyla Hz. Peygamberle görüşerek 34 yaşındayken Müslüman olmuştur. Şehristânî, O'nun hilafeti zamanında İslâm davetinin devam ettiğini, Hz. Ömer devrinde başlayan fetihlerin artarak çoğaldığını, devlet hazinesi olan beytülmalin dolduğunu, Hz. Osman'ın yönettiği insanlara iyi ve güzel davrandığını ve cömertlik gösterdiğini vurgular. Büyük fetihlerin zengin ganimetleri yüzünden Benî Ümeyye ile Benî Haşim arasında var olan ihtilaf daha da derinleşmiştir. Hz. Osman devrinde ortaya çıkan sosyal ve toplumsal olayların kaynağı olarak Ümeyye oğullarından akrabalarını gösterir. Hz. Osman'ın akrabaları O'nun kötü akıbetine sebep olacak olaylara ön ayak olarak halka zulmetmişler ancak suç halifenin üzerine yüklenmiştir. Bu sebeple ona göre Hz. Osman mazlum olarak suçsuz yere öldürülmüştür. Çalışmada takip edilen yöntem, kaynak taramasıyla elde edilen verilerin betimleme ve analitik/ çözümlenmeye dayanarak işlenmesinden ibarettir.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Mezhepler Tarihi, Şehristânî, Osman b. Affan, el-Milel ve'n-nihal.

Abstract: In this article, in the book of Shahrastânî, which deals with the history of classical Islamic and non-Islamic sects named al-Milal va'n-nihal, the third of the Rashid caliphs is information, rumors and evaluations about Othman will be the subject. Thus, in what ways he contributed to the history of Islamic thought in the eyes of Shahrastânî will be determined. In the first period of the Islamic invitation, through Abu Bakr, he became a Muslim at the age of 34 by meeting with the Prophet. Shahrastani emphasizes that the invitation to Islam continued during the caliphate of Osman, the conquests that began during the reign of Omar increased, the state treasury, namely the Bayt Al-Mal was full, and Osman treated the people he ruled well and showed generosity. Due to the rich spoils of great conquests, the conflict between Banu Umayya and Banu Hashim has deepened. It shows the relatives of the sons of Umayya as the source of the social and social events that took place in the Othman period. Othman's relatives persecuted the people by initiating events that would cause his bad fate, but the crime was attributed to the caliph. He was killed without guilt. The method followed in the study consists of processing the data obtained through source scanning based on description and analytical analysis.

Keywords: Kalam, History of Sects, Shahrastâni, Othman b. Affan, Al-Milal wa Al-Nihal.

Giriş

Bu makalede İslâm ve İslâm dışı ekolleri konu edinen mezhepler tarihi kaynaklarından Şehristânî'nin (ö. 548/1153) Milel ve'n-nihal adını taşıyan 3 ciltlik klasik dönem eserinde Müslümanların üçüncü Râşid Halifesi Hz. Osman b. Affân el-Kureşî (ö. 35/ 656) ile ilgili bütün bilgi, olay ve değerlendirmeler tespit edilecektir. Bununla onun Şehristânî ve Bağdâdî (ö. 1037) gibi önemli kelâm ve mezhepler tarihçileri katında İslâm düşünce tarihine dinî, fikhî ve hukukî, siyasî/politik, kültürel, sosyal, ekonomik açılardan nasıl ve ne tür bir etkisinin olduğunu belirlemeye çalışacağız. Şunu belirtmeliyiz ki Şehristânî, ilk iki İslâm halifesi olan Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'de olduğu gibi üçüncü halife Hz. Osman'la ilgili verdiği bilgileri hangi kaynaklardan aktardığını belirtmemektedir. Başka bir deyişle Şehristânî Milel'inde istifade ettiği eserlerin ismini anmamaktadır. Ancak eserinde en çok ismi geçenler arasında Mu'tezilî Kâbî (ö. 931), Muhammed İbn Yahya Râvendî (ö. 913), Ebû İshak el-Verak (ö. 899) ve Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 935) bulunmaktadır.

1. Hz. Osman'ın Hayatı ve Kişiliği

Hicretten 47 yıl önce Mekke'de doğan Hz. Osman, Kureyş kabilesinin belirgin kollarından Benî Ümeyye'nin önde gelenlerinden Affan b. Ebu'l-Âs'ın oğludur. Osman'ın annesi ise Ervâ bt. Kureys b. Habib b. Rabia b. Abdişems'dir.¹ Hz. Osman İslâmî davetin ilk döneminde kendisi gibi ticaretle uğraşan Hz. Ebû Bekir'in² (ö. 13/634) aracılığıyla Hz. Peygamberle görüşerek 34 yaşındayken Müslüman olmuştur. Hz. Osman, ilk on Müslüman arasına girdiği gibi Resulü Ekrem'den sonra 644 tarihinde Müslümanların üçüncü halifesi makamına da ulaşmıştır.³ İslâm'dan vazgeçmesi için ailesinden şiddetli baskılara maruz kalmıştır. İnanıcı uğruna eşi Rukiye ile beraber önce Habeşistan'a, peşinden de Medine'ye hicret eden ilk muhacirlerdendir. Allah Elçisi'nin vahiy kâtiplerinden biri olan Hz. Osman, ilk halife Ebu Bekir'in döneminde de onun kâtipliğinde ve müşavirliğinde bulunmuştur. Hz. Peygamber'in Medine'de en yakın komşusu ve sahabelerinden olan Hz. Osman, cennet ile müjdelenen on kişiden yani aşere-i mübeşşereden biri olma onur ve bahtiyarlığına da erişmiştir.⁴ Hz. Peygamber'in Osman hakkındaki övücü sözlerini hadis kaynaklarının dışında

¹ Halife b. Hayyât, *Tarihu Halife b. Hayyât*/ Halife b. Hayyât Tarihi, çev. Abdulhalik Bakır, (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2001), 195.

² Ebû Bekir, Allah'ın rızasını elde etmek ve Müslüman köleleri sahipleri müşriklerin ağır işkencelerinden kurtarmak için bütün servetini harcayan, erkeklerden ilk Müslüman olan kişi ve ilk İslam halifesidir. Tefsir kaynaklar onun Allah yolundaki bu fedakârlığı üzerine 92. Leyl Sûresi'nin 5-7. ayetlerinin indirildiğini rivayet etmişlerdir. "Artık kim verir ve sakırsa, en güzeli de tasdik ederse biz de onu en kolaya hazırlarız (onda başarılı kılarız)". bk. Ebu Cafer Muhammed b. Cerir Taberî, *Taberi Tefsiri*, trc. Mehmet Keskin, (İstanbul: Ümit Yayıncılık, 1995), 6/2822; Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Kahire: Mektebetü'l-Kayyime, ts.), 4/504; Celaleddin Muhammed b. Ahmed el-Mahalli- Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekir es-Suyûtî, *Tefsirü'l-Celâleyn*, (İstanbul: Eser Neşriyat, ts.), 2/264.

³ Halife b. Hayyât, *Tarihu Halife b. Hayyât*, 195.

⁴ Hz. Peygamber tarafından daha hayatta iken cennete girecekleri kendilerine müjdelenen on sahâbî şunlardır: Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali, Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvâm, Abdurrahman b. Avf, Sa'd b. Ebû Vakkâs, Ebû Ubeyde b. Cerrâh ve Saîd b. Zeyd'dir. Aşere-i mübeşşere hadisini iki sahâbi rivayet etmiştir. Rivayet edenlerden biri Said b. Zeyd diğeri de Abdurrahman bin Avf'dır ve bunlar da cennetlik olarak addedilen kişiler arasında bulunmaktadır. Söz konusu hadis Sahih-i Buhari ve Sahih-i Müslim'de rivayet edilmemekte, Tirmizî (*Menâkıb*, 25;) ile İbn Mace'nin (133) Sünenlerinde ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'inde* (I, 193) rivayet edilmiştir. Bu hadisin Hz. Peygamber'e isnadında kopukluk olduğunu söyleyenler bulunduğu gibi sağlam bir isnadla geldiğini kabul edenler daha fazladır. Hz. Peygamber'in bu on sahabinin dışında Hz. Hatice gibi başka sahabilerin de cennetlik olduğunu belirttiği hadisler de bulunmaktadır. Bu kişilerin adlarının zikredilmesi, İslâm'a ve Hz. Peygamber'in davet faaliyetine bütün varlıklarıyla yardım etmelerine bağlanabilir ve diğer Müslümanları da onlar gibi İslâm'a ve elçisine yardımda teşvik etmeyi amaçlamış olabilir. Yani bu

kelam kitapları da zikretmiştir. Bunlardan birkaçına örnek verecek olursak şunları anabiliriz: “Osman benim kardeşim, cennette arkadaşımdır”, “O (Hz. Osman) hesaba çekilmeksizin cennete girecektir”, “Gökteki meleklerin hayâ ettiği kimseden ben hayâ etmeyeyim mi?”⁵ Hz. Peygamber’in önce büyük kızı Rukiyye, onun vefatıyla diğer kızı Ümmü Gülsüm ile evliliği sebebiyle iki nur sahibi/Zü’n-nûreyn lakabı verilmiş,⁶ hayâlî, cömert, yardım seven ve yumuşak huylu ender bir şahsiyettir. Bu güzel hasletleri onu Hz. Peygamber’in en yakın dostlarından ve danışmanlarından biri yapmıştır. Müslümanların sosyal yaşamlarını kolaylaştırmak için Rûme kuyusunu satın alarak vakfetmiş, Halifeliği döneminde 646 tarihinde günden güne sayısı artan müminlere dar gelen Mescid-i Nebvî’nin genişletilmesi çalışmasını gerçekleştirmiş, masraflarını bizzat üstlenmiş⁷, Tebük Seferine çıkan ordunun silah ve gereksinimlerinin yarısını tek başına karşılamıştır. 26/ 646. yıldan 36/ 656. yıla kadar hac organizasyonunu da bizzat yönetmiştir.⁸ Hilafeti döneminde Azerbaycan, Ermenistan, Kafkasya, Horasan, Merâkes, Kiman, Afrika, Kıbrıs gibi birçok ülke İslâm topraklarına dâhil edilmiştir.⁹ Hz. Osman’ın hilafeti döneminde fetihlerin hız kazanmasıyla İslâm toprakları olabildiğince genişlemiş, Hülefa-i Raşidîn döneminin en geniş sınırlarına ulaşılmıştır. Hz. Ebu Bekir iktidarında kitap haline getirilen yüce Kur’an-ı Kerim, Hz. Osman’ın halifeliği döneminde çoğaltılarak İslâm vilayetlerine gönderilmiş, böylece Kur’an’ın okunuşundaki ihtilaf ve farklılıkların önüne¹⁰ geçilmiştir. Bu hizmetinden dolayı Nâşirü’l-Kur’ân unvanını almıştır.¹¹ Üçüncü Râşid halife Hz. Osman, bu Kur’an hizmetinden başka Hz. Peygamber’den 146 adet hadis naklinde de bulunmuştur. Oğlu Ebân b. Osman (ö. 105/723) da ilk siyer ve İslâm tarihi yazarları arasında yer almıştır. Hz. Osman on bir yıl, on bir ay on sekiz gün halifelik yaptıktan sonra seksen iki veya seksen dört yaşında iken¹² Hicret’in 35. senesinde 656’da Medine’de Kurban Bayramı sabahı evinde Kur’an okurken isyancılar tarafından suçsuz olarak şehit edilmiştir.¹³

2. Şehristânî’nin Hz. Osman’ın Çeşitli Alanlardaki Uygulamalarına İlişkin Değerlendirmeleri

Kelamcılığı yanında mezhepler tarihçisi de olan Şehristânî, Hz. Osman b. Affan’dan ve onun siyasî, dinî ve hukukî olarak eyleme geçirdiği birçok uygulama ve faaliyetlerden bazen doğrudan Müslümanlar arasında çıkan ilk ihtilafları anlattığı yer ve bölümde bazen de dolaylı olarak yani çeşitli ekollerin ve bu ekollere bağlı kelamcılarının sahabe hakkındaki fikirlerini açıklarken söz etmektedir. Şehristânî, ilk olarak Hz. Osman’ın ismini Hz. Peygamber’in

hadis sadece bu on kişinin cennete gireceği diğer inananların girmeyeceği şeklinde anlaşılabilir. Bu hadislerin sahih yahut zayıf oldukları hususu ayrı bir araştırmanın konusudur.

⁵ Ebu’l-Muîn Nesefî, *Tabşiratü’l-edille fi usûlid-dîn*, thk. Hüseyin Atay- Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 2/488.

⁶ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, (Beyrut: ts.), 3/53-56.

⁷ İzzüddin Ebu’l-Hasen İbnü’l- Esîr, *el-Kâmil fi’t-târîh*, (Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1407/1987), 2/493; Halife b. Hayyât, *age*, 198.

⁸ Halife b. Hayyât, *age*, 198.

⁹ İbnü’l- Esîr, *el-Kâmil fi’t-târîh*, 2/ 489.

¹⁰ Bu Kur’ân derlemesinin müphemliği ortadan kaldırmak amacıyla değil de öncelikle "teminat nüshası" olmak işleviyle hazırlanmış olduğunu düşünenler de bulunmaktadır. Bk. Thomas Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslam Farklı Bir İslam Tarihi Okuması*, çev. Tanıl Bora, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 62.

¹¹ İzzüddin Ebu’l-Hasen İbnü’l- Esîr, *Üsdü’l-ğâbe fi marifeti’s-sahabe*, (Kahire, 1970), 3/ 376; Şemsüddin Ahmed Sivasî, *Hulefâ-i Râşidîn/ Dört Büyük Halife*, (İstanbul, 2005), 25-26.

¹² Halife b. Hayyât, *Tarihu Halife b. Hayyât/ Halife b. Hayyât Tarihi*, 221-222.

¹³ İbn Kuteybe, Ebî Muhammed Abdullah b. Müslim, *Kitâbü’l-İmâme ve’s-Siyâse* Nşr. Muhammed Mustafa Fehmi, (Kahire/Mısır: Matbaatü’l-Fütûhu’l-Edebiyye, trs.), 39.

ahirete irtihalinin peşinden ortaya çıkan ilk anlaşmazlıkları (ihtilafları) zikrettiği giriş kısmında anar. Şehristânî'ye göre Hz. Peygamber'in ölüm hastalığı ve vefatından sonra sahabe arasında meydana gelen ihtilaflar, içtihadı dayanan ihtilaflar olup, şeriatın ve dinin buyruklarının yerine getirilmesi ve devam ettirilmesi gayesini içerir.¹⁴ Şûrâ konusundaki ihtilafın 2. Râşid Halife Hz. Ömer b. Hattab'ın (ö. 23/644) ölümü sonrası şûra üyelerinin¹⁵ Hz. Osman'a biat etmeleriyle son bulduğunu belirtir. O'nun zamanında İslâm davetinin devam ettiği, fetihlerin çoğaldığı, devlet hazinesi olan beytülmalin dolduğu, Hz. Osman'ın yönettiği insanlara iyi ve güzel davrandığı ve cömertlik gösterdiği vurgulanır. Hz. Osman devrinde ortaya çıkan sosyal ve içtimai olayların kaynağı olarak Ümeyye oğullarından akrabalarını gösterir. Kendi ifadesiyle Hz. Osman'ın akrabaları o'nun felaketine sebep olacak olaylara ön ayak olmuşlar, halka zulmetmişler, suç halifenin üzerine yüklenmiştir. Hâlbuki Hz. Osman'ın döneminde meydana gelen ve kendisinin sorumlu tutulduğu birçok olayda da Ümeyye oğullarının doğrudan etkisi bulunmaktadır.¹⁶

Milel ve'n-nihal'inde Şehristânî'nin Hz. Osman'la ilgili yaptığı anlatımlarının ikincisi, Hz. Osman'ın iktidarında yaptığı uygulamalara ilişkindir. Halifenin bu uygulamaları toplum katmanlarında bazı problemlerin ortaya çıkmasına ortam oluşturmuştur. Bunlardan birincisi Hz. Osman'ın kendi halifeliği zamanında Hz. Peygamber'in sağlığında Medine'den Taif'e kovulmuş, Hz. Peygamber'in sürgün ettiği kişi diye bilinen Hakem b. Ümeyye'yi (ö. 31/651) Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer dönemlerinde onlardan rica ederek Medine'ye getirmek isteyip, her ikisinin de kabul etmeyip, hatta Halife Ömer'in onu Yemen'den yaklaşık 200 kilometre daha uzak bir yere sürmesine rağmen Medine'ye getirtmesi olayıdır.¹⁷ Bu Hz. Osman'ın akrabalarına düşkünlüğü ve Hz. Peygamber'in verdiği sürgün cezasını geçici bir süre olarak algılamasıyla açıklanabilir. Hakem b. Ümeyye Hz. Osman'ın amcasıdır. Bununla birlikte tarihi kaynaklarda Hz. Osman'ın amcası Hakem'e 100 bin dirhem verdiği, Fedek topraklarını Hakem'in oğlu Mervan b. Hakem'e (ö. 65/685) tahsis ettiği, Mervan'ın kardeşi Haris'e Medine çarşısının gelirini aktardığı, damadı Abdullah b. Halid'e 600 bin veya 400 bin dirhem para verdiği biçiminde bilgiler de bulunmaktadır.¹⁸ Hz. Osman'ın bu uygulaması akrabalarına düşkün olduğu şeklinde yorumlanabilirse de Hz. Peygamber ve önceki halifelerin takip ettikleri sünnete uygun bulunmamıştır. Hâlbuki o, şûrâ sürecindeki halife seçimi sırasında Abdurrahman b. Avf'ın (ö. 32/652) "Allah'ın kitabına Hz. Peygamber'in sünnetine ve önceki halifelerin takip ettiği yola uyacak mısınız?" sualine Hz. Ali'nin (ö. 40/661) "bilgim ve gücümün yettiği kadarıyla" demesine rağmen "tamamen/ kesinlikle" cevabını vermişti.¹⁹

¹⁴ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmet Fehmi Muhammed, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), I-III, 11.

¹⁵ Halife Ömer, Mescid-i Nebevî'de ağır şekilde yaralandığında içlerinde amcasının oğlu ve eniştesi olan Saîd b. Zeyd b. Amr b. Nufeyl hariç aşere-i mübeşşereden olan altı kişiyi (Ali, Osman, Sa'd b. Ebû Vakkâs, Abdurrahman b. Avf, Zübeyr b. Avvâm ve Talha b. Ubeydullah) içlerinden birini üç gün içinde halife seçmek üzere görevlendirmişti. Aşere-i mübeşşereden olan diğer üç kişi de şunlardır: Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer b. Hattab ve Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh. Ehl-i Sünnet, Bedir, Kuzman adlı bir kişi dışında Uhud'a katılanların ve yine Hudeybiye'de Rıdvan biatına katılanların da cennetlik olduklarını kabul etmiştir. bk. Ebu Mansur Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak/Mezhepler Arasındaki Farklar* çev. E. Ruhi Fıçlalı, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 279.

¹⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 14-15.

¹⁷ Şehristânî, *el-Milel*, 15

¹⁸ Ebû Zeyd el-Basrî İbn Şebbe, *Kitabu Tarihi'l-Medineti'l-Münevverâ*, (thk. Fehim Muhammed Şeltut), Cidde: ts., 3/1090-1091.

¹⁹ İbn Kuteybe, *Kitâbü'l-İmâme ve's-Siyâse*, 24-25; İsmail Yiğit, "Osman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, 2007), 33/ 439.

Hz. Osman'ın diğer bir siyasi uygulaması ise meşhur sahabelerden biri olan Ebu Zer Gifârî'yi (ö. 31/652) Medine dışına Rebeze'ye sürgüne göndermesidir. Hz. Osman'ın kendi kızını Hz. Peygamber'in Medine'den sürgüne gönderdiği Hakem b. Ümeyye'nin oğlu Mervan b. Hakem'le evlendirmesi ve ona 200.000 dinara ulaşan İfrikiyye/ Tunus ganimetlerini teslim etmesi de Şehristânî'nin Hz. Osman hakkında verdiği bilgiler arasındadır.²⁰ Hz. Osman'ın Ebu Zer'i bir miktar para ve deve vererek Rebeze'ye göndermesi halifenin en çok eleştiri konusu yapılan uygulamalarındandır.

Hz. Osman'ın eleştirilmesine neden olan siyasi uygulamalarından birisi de babasının katili Ebû Lülü'e'nin kızı ile önceden İslâm'a giren eski Sâsanî subaylarından Hürmüzan-ı Fârisî ve Hıristiyan bir köle olan Cüveyne'yi intikam amacıyla öldüren Hz. Ömer'in oğlu Ubeydullah'ı (ö. 37/657) affetmesidir. Hz. Ali'nin de başını çektiği bazı sahabeler Ubeydullah'a kısas uygulanmasını istemişlerse de Halife bazı gerekçelerle onu affetmiştir.²¹

Hz. Osman'ın eleştirilmesine sebep olan uygulamalarından bir diğeri de akrabalarını çeşitli İslâm beldelerine vali tayin etmesidir.²² Hz. Osman'ın yaptığı siyasi uygulamalardan biri de Hz. Muhammed'in kanını heder kabul ettiği, sütkardeşi Abdullah b. Sa'd b. Ebi Serh'i koruyup kollaması ve bütün ailesiyle birlikte Mısır'a vali tayin etmesidir. Vali tayin ettiklerinden birisi de kendisinin sorumlu tutulduğu birçok olay çıkaran Basra valisi Abdullah b. Amir'dir. Askeri komutanları da yine akrabalarından oluşuyordu ve bazıları şunlardı: Şam âmili Ebu Süfyan'ın oğlu Muaviye, Kûfe âmili Sa'd b. Ebi Vakkas ve daha sonra Saîd b. el-As, Basra âmili Abdullah b. Âmir, Mısır âmili Abdullah b. Sa'd b. Serh'di. Kaynaklarda vali yerine âmil, emir kavramları da kullanılmaktadır. Şehristânî vali yerine âmil kavramını tercih etmiştir. Şehristânî'ye göre bütün bu atadığı vali ve komutanlar zor anında Hz. Osman'ı terk ederek onu kaderiyle baş başa bırakmışlar ve sonunda evinde mazlum olarak öldürülmüştür. Bu haksız öldürülmeden dolayı hala sönmeyen bir fitne ortaya çıkmıştır.²³

Mâtürîdî Kelâmı'nın öncülerinden Nureddin es-Sabûnî (ö. 580/1184), Hz. Osman hakkında dış görünüşüyle eleştiri ifade eden bu tür rivayetlerden bir kısmının iftira, bir kısmının da onun şan ve şerefine uygun yerinde bir tevil ile yorumlandığını söyleyerek, bu tür rivayetlerin onun sarsılmaz kimlik ve kişiliğine zarar veremeyeceğini belirtir.²⁴

Kelamcı ve mezhepler tarihçisi Abdulkaâhir el-Bağdadî (ö.429/1037) de Hz. Osman'ın adını Müslümanların ayrılığa düştüğü konuları anlattığı giriş bölümünde zikreder. Ona göre Müslümanlar Hz. Osman'ın edip eylediği işler üzerinde anlaşmazlığa düştüler ve bu anlaşmazlık Hz. Osman'a zulmedilerek öldürülmesine kadar sürdü. Öldürülmesinden sonra da katilleri ve ona sahip çıkmayıp terk edenlerin durumu hakkında anlaşmazlığa düştüler.²⁵

Şehristânî ve Bağdadî'nin dolaylı yollardan Hz. Osman'dan söz etmelerine Mu'tezile Kelâm ekolünün kurucusu sayılan Vasıl b. Atâ'nın (ö. 131/748) sahabeyle ilişkin olumsuz fikirlerini aktarırken değindiklerini misal olarak anabiliriz. Buna göre Vâsıl, Cemel (15

²⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 15.

²¹ Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri* (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1992), 158-161.

²² Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed, *Tesbitü Delâilî'n-Nübüvve Mûcizelerle Hz. Peygamberin Hayatı*, Çev. M. Şerif Eroğlu, Ömer Aydın, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2023), 560-561.

²³ Şehristânî, *el-Milel*, 15.

²⁴ Nureddin es-Sâbunî, *el-Bidaye fi Usulî'd-Din* thk. Bekir Topaloğlu, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995), 60.

²⁵ Bağdadî, *el-Fark*, 17.

Cemâziyelâhir 36/ Aralık 656) ve Sıffîn (Zilhicce 36/ Haziran 657) savaşına iştirak edenlerin hangisi olduğu bilinmeksizin birinin mutlaka fâsık/ hatalı olduğunu söyler. Halife Osman'ın hem katillerini hem de onu yarımsız bırakanları da aynı kategoride yani onları da fâsık görür. Hz. Osman ve Ali'nin yapıp ettiklerinde hata üzerinde olmasını da mümkün görmüştür. Amr b. Ubeyd (ö.144/761) de bu savaşlara katılanların tanıklıklarının geçerli olmayacağını belirterek adeta onların fâsık sayılması ve cehennemlik olduklarını ifade etmeye çalışmıştır.²⁶

Eş'arî kelamcısı Şehristânî, Hz. Osman'ın ismini, Sıffîn Savaşı²⁷ başlarında kendisiyle beraber olup hakem tayininden sonra Hz. Ali'ye isyan ederek onu ve Muaviye'yi (ö. 680) kâfir sayan Hâricîleri²⁸ anlattığı bölümde bir kez daha zikreder: “Karşımızdaki kavim bizi Allah'ın kitabına çağırıyor, sen ise bizi kılıca çağırıyorsun” diyen isyancı Haricî liderlerine karşı Hz. Ali “Ben Allah'ın kitabında olanı biliyorum, kalan gruplarla savaşa devam edin, Allah ve Resulü yalan söyledi diyenlere karşı savaşın. Siz Allah ve Resulü doğru söyledi diyorsunuz” demişti. Hz. Ali'nin bu sözüne karşı ona isyanda ve dinden uzaklaşmada ileri gidenler- Eş'as b. Kays el-Kindî, Zeyd b. Husan et-Tâî, Mis'ar b. Fedekî et-Temimî- “Eşter'i Müslümanlarla savaşmaktan alıkoymazsan, Osman'a yaptığımızı sana da yaparız” dediler. Bunun üzerine Hz. Ali, Muaviye²⁹ taraftarlarının çoğu yenilip, az bir miktarı kalmışken ordu komutanı Eşter'i savaştan alıkoymak mecburiyetinde kalmıştı.³⁰ Bu anlatımlardan anlaşılan Hz. Osman'ın öldürülmesine kadar varan isyana katılanların en azından bir kısmı Hz. Ali'nin Muaviye'ye karşı oluşturduğu orduda bulunuyorlardı. Kolayca halifeye karşı çıkmaya ve onu öldürmeye alışmış bu tür insanlar, Sıffîn Savaşı'nda da Hz. Ali'ye isyan etmişler ve onu Hz. Osman'a yaptıklarını yapmakla tehdit etmişlerdir. Şehristânî ve Bağdâdî, Hâricîlerin siyasî ve itikâdî görüşlerine değindiği yerlerde Hâricîlerin bütün fırkalarının Hz. Osman'a, Cemel ve Sıffîn savaşına katılanlara bir kısım bahanelerle ta'n ettiklerini ve yine Hz. Osman ve Ali'den teberri ettikleri yani uzaklaştıkları fikri üzerinde anlaştıklarını belirtir. Yine onlar büyük günah sahiplerini kâfir kabul etmeyi, imam yani devlet başkanı sünnete aykırı davrandığında ona itaat etmeyip isyan etmeyi gerekli bir hak olarak görmüşlerdir.³¹ Hâricîlerin Ezârika fırkası ise daha ileri giderek Hz. Ali, Hz. Osman, Hz. Talha, Hz. Zübeyr, Hz. Aişe, Abdullah b. Abbas ve onlarla birlikte bulunan Müslümanları tekfir ederek cehennemde sonsuza kadar kalacaklarını ileri sürmüşlerdir. Yine bu gruba göre Allah, “İnsanlardan öylesi de vardır ki, dünya hayatına ilişkin sözleri senin hoşuna gider. Bir de kalbindekine (Sözünün özüne uyduğuna) Allah'ı şahit tutar. Hâlbuki o, düşmanlıkta en amansız olandır” (Bakara 2/204) ayetini Ali hakkında indirmiştir. Yine bunlar Hz. Ali'yi öldüren Haricîlerden Abdurrahman b. Mülcem'in (ö. 40/661) bu eylemini tasvip ederek “İnsanlardan öylesi de vardır ki, Allah'ın

²⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 43; Bağdâdî, *el-Fark*, 250.

²⁷ Sıffîn, bugün Suriye'de Rakka şehir merkezinin batısında, Fırat Nehri'nin sağ kıyısında bir yer ismidir. Resmi Halife Hz. Ali ile görevden alınmış Şam valisi Muaviye arasında vuku bulan savaş burada 37/657 yılında meydana gelmiştir.

²⁸ Şehristânî, *el-Milel*, 106; Fahreddin Muhammed b. Ömer el-Hatîb Râzî, *İ'tikâdatü fırakâ'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, (*el-Mürşidü'l-Emin* ile birlikte) (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1398/1978), 52.

²⁹ Muaviye (ö. 60/680) Ebû Süfyan b. Harb b. Ümeyye'nin oğludur. Mekke'nin fethinde ailesiyle birlikte Müslüman olmuş, akabinde Hz. Peygamber, Muaviye'yi yanına vahiy kâtibi olarak atamıştır. İkinci İslam Halifesi Ömer b. Hattab tarafından önce Ürdün sonra 638 tarihinde Şam valiliğine atanmıştır. Hz. Osman'ın halifeliğinde ise Suriye eyalet valiliğine getirilmiştir. Hz. Ali halifeliğe seçildiğinde ise Muaviye, 18 yıldır Şam valiliği yapmaktaydı. Hilafeti döneminde 49/669'da karadan ve denizden ilk İstanbul Kuşatması gerçekleştirilmiştir. Bk. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Endülüsî İbn Arabî, *el-Avasım mine'l-Kavasım* thk. Muhammed el-Hatib, (Kahire: 1399/1979), 234.

³⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 106.

³¹ Şehristânî, *el-Milel*, 107, 109; Bağdâdî, *el-Fark*, 54.

rızasını kazanmak için kendini feda eder” (Bakara 2/207) ayetinin Abdurrahman b. Mülcem için indiğini ileri sürmüşlerdir.³²

Sahabe arasında baş gösteren fitneye katılmayacaklarını vurgulayarak Hz. Ali’den ayrılıp uzaklaşan, karşıtlarıyla yaptığı savaşlara katılmayan ve ancak Ali b. Ebû Talib’e karşı muhalif ve düşman da olmayan kişiler ise Halife Ömer’in oğlu Abdullah b. Ömer (ö. 73/693), Hz. Resulü Ekrem’in azatlı kölesi Zeyd’in oğlu Üsâme b. Zeyd b. Hârise (ö.54/674), Aşere-i mübeşşereden ve Hz. Ömer’in belirlediği altı kişilik şûrâ üyelerinden Sa’d b. Ebi Vakkas (ö. 55/675) ve Muhammed b. Mesleme el-Ensârî’dir.³³

Horasan ve civarında yayılmış bulunan Hâricîlerin Acârîde fırkası ise dinde aşırılıklarına Hz. Osman başta olmak üzere Hz. Ali gibi birçok sahabeyi küfürle ithamlarına bir de kıssalardan bir kıssa olması, bir aşk hikâyesinin Kur’an’da bulunmasının imkân dâhilinde olamayacağından hareketle Yusuf Sûresi’ni Kur’an’dan bir sûre olarak kabul etmemişlerdir.³⁴

Hâricîlerden Urve b. Hudeyr’in Hz. Osman hakkındaki görüşünü de aktaran Şehristânî, Urve’nin Hz. Osman’ın hilafetinin ilk altı yılında kendisini sevip tasvip ettiğini, daha sonra ortaya koyduğu birtakım olaylardan ötürü ondan teberri edip küfrüne şahadet ettiğini belirtmiştir. Hz. Ali için de tahkime kadar iyi, ondan sonrası için de aynı şeyleri söylemiştir. Yani teberri ettiğini ve küfrüne şahadet ettiğini belirtmiştir.³⁵

Kelamcımız Şehristânî, el-Eş’arî’nin itikâdî görüşlerini anlatırken onun ashabın şûrâ sonunda Hz. Osman’ın hilafeti konusunda ittifak ettiklerini benimsediğini belirtir.³⁶ Şehristânî, Kerramiyye’nin³⁷ imamet hakkındaki iki ayrı yerde iki ayrı imamın bulunmasını mümkün gördükleri şeklindeki görüşlerini açıklarken Hz. Osman’dan bahseder. Ona göre Kerramiye’nin aynı esnada iki ayrı devlet başkanını mümkün görmesi, Hz. Osman’ın kanunun talebi üzerine Muaviye’nin şer’î hükümleri zorlayarak savaşa yönelmesini, beytülmalde bağımsız olarak tasarrufunu onaylaması anlamına gelmektedir. Ona göre yine Kerrâmiyye, Hz. Osman konusunda meydana gelen olaylarda, sabır ve sükûtundan dolayı Hz. Ali’yi itham ederek suçlamıştır.³⁸ Hâlbuki Hz. Ali’nin Hz. Osman’la herhangi bir sorunu bulunmamaktadır. Hz. Ali ile Haşimoğullarının Hz. Ömer ile olan dostça ilişkileri ve önerileri Hz. Osman’ın halifelîği zamanında da devam etmiştir. Hz. Ali’nin oğulları Hasan ve Hüseyin, yeğenleri Abdullah b. Cafer, Abdullah b. Abbas başta olmak üzere Haşimoğullarından birçok kişi Hz. Osman’ın Ordu komutanları yönetiminde Horasan başta olmak üzere başka yerlere savaşlara katılmışlardır.³⁹

Mezheplerin ortaya çıkışından söz eden İslâm mezhep tarihçileri, Hz. Osman’ın hilafeti döneminde siyasi, dinî, fikhî, hukukî ve ictimâî alanlara ilişkin çeşitli kararlar alıp

³² Şehristânî, *el-Milel*, 113-115.

³³ Şehristânî, *el-Milel*, 136-137.

³⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 124.

³⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 110-111.

³⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 91.

³⁷ Kerrâmiye, “Muhammed b. Kerram’ın (ö. 255/869) kuruculuğunu yaptığı, Allah’a cisim ve mekân izafe edip, O’nun hâdislere mahal teşkil ettiğini kabul edenlerin Müşebbihe ve Mücessime’den sonra Horasan ve Maverâünnehir’de oluşturdukları itikâdî bir ekoldür.” Bk. Ebu’l-Hasan el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü’l-musallîn* thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit, (Beyrut: 1411/1990) 1/338; Razi, *İ’tikâdatü firak’l-Müslimîn ve’l-Müşrikîn*, 101; Selim Özarslan, *Kelâm Tarihi* (Ankara: Nobel Akademik Yayınları, 2020), 59.

³⁸ Şehristânî, *el-Milel*, 104-105.

³⁹ Kâdî Abdülcebâr b. Ahmed, *Tesbîtu Delâilî’n-Nübüvve*, 474.

bunları uygulamaya koyduğundan da çeşitli ekollerin bu hususlardaki görüşlerinden bahsederken söz ederler. Bu da onun kendinden önceki Râşid halifeler gibi Kur'an ve Sünnet'ten hareketle çeşitli içtihatlarla bulunduğunu göstermektedir. Bu içtihatlarıyla Hz. Osman, dış ezanı Cuma namazına ilave ettirmiş, mirastan yoksun olması için ölmek üzere olan kocası tarafından boşanan kadının mirasçılık hakkını devam ettirmiştir. Yine onun, hac döneminde Mina'da 4 (dört) rekâtlı farz namazı Hz. Muhammed'in ve ilk iki halifesinin uyguladığı gibi yolculuk sebebiyle kısaltıp iki rekât kılması mümkün iken Müslümanların yanlış anlayabileceği kuşkusuyla 4 (dört) rekât kılması bu tür içtihatlarından bir başkasıdır. Nitekim Şehristânî, Mu'tezilî kelamcı Ebû İshak en-Nazzâm'ın (ö.235/845) Osman b. Affan'ı halifeliği sürecinde Resulü Ekrem'in Tai'f'e sürgün ettiği Hakem b. Ümeyye'yi Medine'ye geri getirttiği, Ebu Zer isimli sahabeyi Rabeze'ye sürdüğü, kötü insanlardan sayılan Velid b. Ukbe'yi (ö. 61/681) Kûfe'ye, Ebu Süfyan'ın oğlu Muaviye'yi Şam şehrine, Abdullah b. Âmir'i Basra vilayetine vali olarak atadığı, kendisinin iktidarının bozulmasına sebep olan Mervan b. Hakem'i öz kızıyla nikâhlendirdiği, Mushaf'ın çoğaltılması esnasında Abdullah b. Mesud'u dövmesi ve birçok başka nedenlerden dolayı eleştirdiğini de belirtir.⁴⁰ Bağdâdî ise Nazzâm'ın, Hz. Osman'ı malın eşit olarak dede/büyük baba, anne ve kız kardeş arasında bölünmesiyle ilişkin olarak verdiği el-Harkâ' isimli fikrinden dolayı kınadığını bildirmiştir. Yine Nazzâm, kedilerin babası lakabıyla anılan Ebû Hureyre'yi de Kaderiyye ekolünün aksine pek çok hadis aktardığı için yalancılıkla itham etmiştir.⁴¹ Şehristânî'nin belirttiğine göre Nazzâm yalnızca Ömer b. Hattab ve Osman b. Affan'ı yaptıkları bir takım uygulamalarından dolayı ayıplamakla kalmamış, bebeklerin cariye olan anaları (ummu'l-veled) hakkındaki fetvasıyla "ben onların satılabilecekleri yönündeki görüşümü söylüyorum"⁴² tarzındaki sözlerinden ötürü Hz. Ali ve Abdullah b. Mesud'u, yine, "Saîd/mesut annesinin karnında saîddir, şakî/bedbaht de annesinin karnında şakîdir"⁴³ şeklindeki rivayeti ile ayın ikiye ayrılmasıyla (inşikâk-ı kamer) ilgili rivayetinden ve cinleri çingenelere benzetmesinden ötürü Abdullah İbn Mesud'u da yalanlamıştır. Hz. Osman gibi birçok sahabe hakkında ileri geri sözler sarf eden Nazzâm, Şehristânî'nin aktardığı biçimiyle cinleri de kabul etmeyip inkâr etmiştir.⁴⁴

Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm isimli eserinden dolayı Eş'arî kelamcısı olarak da bilinen Şehristânî'nin Milel ve'n-nihal'inde Hz. Osman'a ilişkin önemli bulduğumuz olaylardan birisi de onun Hz. Ebu Bekir, Ömer b. Hattab ve bir yer hariç⁴⁵ Hz. Osman b. Affan'dan bahsederken sadece isimlerini belirtmesi, 4. Raşid halife Hz. Ali b. Ebu Talip'ten bahsederken ise emiru'l-müminîn/müminlerin başkanı, aleyhisselâm/ Allah'ın selamı üzerine olsun, radiyallahu anhu /Allah ondan razı olsun ve kerramallâhu vechehu /Allah yüzünü ayartsın/ beyazlatsın vs. gibi pek yüceltici isim, sıfat/ nitelik ve dualarla anması olmuştur.⁴⁶ Şehristânî'nin bu yaklaşımı Şiî düşünceye eğilimli olabileceği yorumuna⁴⁷ sebebiyet verse de biz bu kanaatte değiliz. Şehristânî'nin Hz. Ali'yi yüceltici niteliklerle anmasını Hz.

⁴⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 51.

⁴¹ Bağdadî, *el-Fark*, 249-250.

⁴² Bağdadî, *el-Fark*, 249.

⁴³ Müslim, *Sahih*, "Kader", 3, 4; İbn Mâce, *Sünen*, "Mukaddime", 7

⁴⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 51-52; Ayrıca bkz. Râzî, *İ'tikâdatü fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, 33.

⁴⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 12, 13, 14. Sadece bir yerde Osman b. Affan'dan söz ederken radiyallahu anhu demektedir. 14.

⁴⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 13,16, 106, 107, 109;

⁴⁷ Bu hususla ilgili bk. Akman, Mustafa, "İtikadi Mezhepler Tarihinin Kaynakları: İçerik ve Özellikleri", *Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, III/2, (2019), 187.

Peygamber'e yakınlığı (amcaoğlu ve damadı) sebebiyle özel sevgisi ve ilgisi olarak yorumlamaktayız.⁴⁸

Şehristânî, söz konusu eserinde Hz. Osman'la ilgili bilgiler verirken hilafeti döneminde yaptığı kimi icraat ve uygulamalarından dolayı kendisini kınayan ve hatta küfürle itham eden ekol ve kurucularından da söz etmiştir. Bunlardan birisi Zeydiyye'nin Süleymaniyye kolunun kurucusu Süleyman b. Cerir'dir (ö. 187/803). Onun küfürle ithamı yalnızca Hz. Osman'la sınırlı kalmamış, Halife Ali ile savaşmaları dolayısıyla başta Hz. Âişe olmak üzere Talha b. Ubeydullah (ö. 36/656) ile Zübeyr b. Avvam'ı (ö. 36/656) da kâfirlikle nitelemiştir.⁴⁹ Kâdî Abdülcebbar da Hz. Osman'ı akrabalarını vali ataması ve benzeri işlerinden dolayı küfürle itham eden ekoller arasına İmamiyye'yi de dahil etmektedir.⁵⁰ Hz. Osman'ın mü'min mi yoksa kâfir mi olduğu konusunda şüpheyne düşenler sınıfına Zeydiyye'nin Butriyye ve Salihyye kolunu dâhil eden Şehristânî onların bu hususu şu şekilde açıkladıklarını belirtmiştir: "Osman'a ilişkin gelen haberlerden, cennetle müjdelenen on bireyden biri olduğunu duyduğumuz anda onun iman ve İslâm'ının geçerli olup cennetlik olması icap eder şeklinde hüküm veriyoruz. Fakat ülkeyi idaresinde Ümeyye ve Mervan oğullarına aşırı düşkünlüğü ve bazı konularda sahabenin sîretine yakışmayan zorlayıcı uygulamalarını gördüğümüz zaman da küfrüne hükmediyoruz. Bu sebeple Osman'ın durumu hakkında karar vermekte şüpheyne düşüp onu en güzel hükmedene bırakıyoruz".⁵¹ Görüldüğü gibi İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkan itikâdî ekoller ve bu ekollerin mensupları tarafından Hz. Osman'ın uygulamaları farklı yönleriyle ele alınmış, olumlu ve olumsuz yönde eleştirilere konu teşkil etmiştir.

Sonuç

Özellikle Şehristânî ve Bağdâdî gibi mezhepler tarihçileri üçüncü İslâm halifesi Hz. Osman'dan onun dinî, fikhî, içtimai, siyasi ve hukukî kararlarından, Medine merkezli devletin taşra teşkilatlarına yakınlarını vali olarak atamasından çeşitli münasebetlerle söz etmişlerdir. Hz. Osman ve onun İslâm tarihinde oynadığı etkin ve tesirleri günümüze kadar devam eden rol ve uygulamalarından söz eden mezhepler tarihçileri, Hz. Ömer ve Hz. Ali de olduğu gibi kitaplarında ona ilişkin özgün bir başlık açmamışlar; eserlerinin başlangıç ve giriş bölümünde bulunan "İslâm toplumu içinde ortaya çıkan ilk şüphe ve ihtilaflar ve İslâm ümmetinin nasıl bölündüğü" başlığı altında ve değişik mezhep ve ekollerin ve bu mezheplere mensup kelim bilgilerinin fikirlerini anlatırken Hz. Osman'ın söz konusu uygulamalarından da söz etmişlerdir. Hz. Ömer'in hilafeti devrinde olduğu gibi onun zamanında da İslâm fetihlerinin çoğaldığı, Azerbaycan ve Kafkasya, Afrika gibi birçok bölgenin İslâm topraklarına katıldığı, elde edilen esir, ganimet ve feyler sonucu Müslüman halkın refah ve zenginliklerinin arttığı, zamanında Hz. Ömer'in izin vermediği deniz seferlerine başlandığı, Kıbrıs adasının fethedildiği, beytülmalin yani devlet hazinesinin dolup taşıdığı, ekonomik imkânların artışıyla Müslümanların sosyal toplumdaki refah toplumuna geçtiği, halka yumuşak ve müşfik davrandığı ve oldukça cömert olduğuna dikkat çekilmiş, Hz. Peygamber'in Medine'den Taif'e

⁴⁸ Selim Özarslan, "Mezhepler Tarihi Kaynaklarından Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal'inde Hz. Ömer", *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu/ International Umar Symposium*, (2-3 Kasım 2017), Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Editör: Ali Aksu, Sivas, 2018, 3. Cilt, s. 490-491.

⁴⁹ Şehristânî, *el-Milel*, 159; Selim Özarslan, "Şehristânî'ye Göre Hz. Ali", *The Second International Conference On Current Trends In The Middle East 2018 Proceedings Book*, November 5-9 2018, (Tekirdağ/ Turkey: Tekirdağ Namık Kemal University, 2018), 340.

⁵⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Tesbitü Delâilî'n-Nübüvve Mucizelerle Hz. Peygamberin Hayatı*, 560-561.

⁵¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 161; Özarslan, "Mezhepler Tarihi Kaynaklarından Şehristânî'nin El-Milel ve'n-Nihal'inde Hz. Ömer", 491.

sürdüğü kimi yakınlarını geri getirttiği ve kimilerini çeşitli İslâm beldelerine vali atadığı ve onların hakkaniyete ve ahlaki normlara uygun olmayan yönetim tarzlarından dolayı siyasi, sosyal ve içtimaî birçok farklı görüşün ortaya çıktığı vurgulanmıştır.

Şehristânî'ye göre Hz. Osman devrinde ortaya çıkan sosyal ve toplumsal olayların kaynağı bizzat kendisi ve uygulamaları değil, Ümeyye oğullarından akrabaları ve onların kötü yönetim ve uygulamalarıdır. Hz. Osman'ın akrabaları O'nun kötü sonuna sebep olacak olaylara ön ayak olarak halka zulmetmişler ancak suç halifenin üzerine yüklenmiştir. Bu sebeple o, Hz. Osman'ın mazlum ve suçsuz yere öldürüldüğünü düşünse de kendisinin de belirttiği üzere İslam düşünce tarihinde onu uygulamalarında hatalı bulunları da eksik olmamıştır.

Kaynakça

- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri* İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1992.
- Akman, Mustafa. "İtikadi Mezhepler Tarihinin Kaynakları: İçerik ve Özellikleri", *Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, III/2, (2019), 169-204.
- Bağdadî, Ebu Mansur Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed. *el-Fark beyne'l-fırak/ Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Bauer, Thomas. *Müphemlik Kültürü ve İslam Farklı Bir İslam Tarihi Okuması*, çev. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-musallîn* thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit, Beyrut: 1411/1990.
- el-Mahalli, Celaleddin Muhammed b. Ahmed - es-Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekir. *Tefsirü'l-Celâleyn*. İstanbul: Eser Neşriyat, ts.
- es-Sâbunî, Nureddin. *el-Bidaye fi Usulî'd-Din*. Thk. Bekir Topaloğlu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995.
- Halife b. Hayyât. *Tarihu Halife b. Hayyât*. Halife b. Hayyât Tarihi. çev. Abdulhalik Bakır, Ankara, 2001.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail. *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*. Kahire: Mektebetü'l-Kayyime, ts.
- İbn Kuteybe, Ebî Muhammed Abdullah b. Müslim. *Kitâbü'l-İmâme ve's-Siyâse*. Nşr. Muhammed Mustafa Fehmi, Kahire/Mısır: Matbaatü'l-Fütûhu'l-Edebiyye, trs.
- İbn Mace, Ebî Abdullah b. Yezid el-Kazvînî. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- İbn Sa'd, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Beyrut: ts.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd el-Basrî. *Kitabu Tarihi'l-Medineti'l-Münevvera*. thk. Fehim Muhammed Şeltut, Cidde, ts.
- İbnü'l- Esîr, İzzüddin Ebu'l-Hasen. *el-Kâmil fi't-târîh*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İbnü'l- Esîr, İzzüddin Ebu'l-Hasen. *Üsdü'l-gâbe fi marifeti's-sahabe*. Kahire: 1970.
- Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve Mûcizelerle Hz. Peygamberin Hayatı*, Çev. M. Şerif Eroğlu, Ömer Aydın, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2023.
- Müslim, Ebi Hüseyin Müslim b. Haccac. *Sahih-i Müslim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tabsiratü'l-edille fi usulî'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.
- Özarlan, Selim. "Mezhepler Tarihi Kaynaklarından Şehristânî'nin El-Milel Ve'n-Nihal'inde Hz. Ömer", *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu/ International Umar Symposium* (2-3

- Kasım 2017*), Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Editör: Ali Aksu, Sivas, 2018, 3. Cilt, ss. 485-492.
- Özarlan, Selim. "Şehristânî'ye Göre Hz. Ali", *The Second International Conference On Current Trends In The Middle East 2018 Proceedings Book*. November 5-9 2018 Tekirdağ/ Turkey: Tekirdağ Namık Kemal University, 2018, ss. 338-341.
- Özarlan, Selim. *Kelâm Tarihi*. Ankara: Nobel Akademik Yayınları, 2020.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer el-Hatîb. *İ'tikâdatü fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn* (el-Mürşidü'l-Emin ile birlikte) Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1398/1978.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Ahmet Fehmi Muhammed. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts., I-III.
- Şemsüddin Ahmed Sivasî. *Hulefâ-i Râşidîn Dört Büyük Halife*. İstanbul, 2005.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. *Taberi Tefsiri*. trc. Mehmet Keskin. İstanbul: Ümit Yayıncılık, 1995.
- Yiğit, İsmail. "Osman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul, 2007, 33/ 439.



e-ISSN: 2619-9114

December / Aralık 2024, Volume / Cilt 8, Issue / Sayı 2

İtikadî Sorunlara Şiirsel Bir Cevap: İmam Şâfiî'nin Divanı'nda İnanç Konuları

A Poetic Response to Theological Issues: Matters of Faith in Imam Shafi'i's Diwan

Muhammed Mubarek GÜNDÜZ

Doktora Öğrencisi. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri (Kalam), Siirt, Türkiye
PhD Student, Siirt University, Faculty of Theology,
Department of Basic Islamic Sciences (Kalam), Siirt, Turkey
gndz72@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-5280-3030>

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Gündüz, Muhammed Mubarek. "İtikadî Sorunlara Şiirsel Bir Cevap: İmam Şâfiî'nin Divanı'nda İnanç Konuları". *Batman Akademi Dergisi* 8/2 (Aralık 2024), 229-251

Doi: <https://doi.org/10.58657/batmanakademi.1580289>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 06.11.2024

Accepted / Kabul Tarihi: 03.12.2024

Published / Yayın Tarihi: 31.12.2024

Pages / Sayfa: 229-251

Plagiarism / İntihal:

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

Öz: Bu çalışma, İmam Muhammed b. İdris eş-Şâfiî'nin (ö. 204/820) itikadî ve fıkhi düşüncelerini, Tanrı tasavvuru, kader, rızık ve şefaât gibi temel başlıklar altında analiz etmektedir. Hicri ikinci yüzyılda eğitim alan İmam Şâfiî, çeşitli âlimlerden edindiği bilgileri eleştirel bir süzgeçten geçirerek kendine özgü bir düşünce sistemi geliştirmiştir. Çalışmada, Şâfiî'nin şiirlerinde dinî konulara dair düşüncelerini nasıl ifade ettiği ve içinde bulunduğu toplumun siyasi ve sosyal meselelerine nasıl atıflarda bulunduğu ayrıntılı olarak incelenmiştir. Ehl-i Bey'te duyduğu sevgi, selef ulemasının izini takip etme konusundaki hassasiyeti ve bid'at ehline karşı duruşu, Şâfiî'nin ilmi kimliğinde öne çıkan belirleyici unsurlar olarak tespit edilmiştir. İmam Şâfiî'nin, Allah'ın mutlak kudretini ve rahmetini merkeze alan bir Tanrı tasavvuruna sahip olduğu; kader, rızık ve şefaât gibi konularda ise Allah'ın iradesi ile insanın sorumluluğu arasında dengeli bir yaklaşım geliştirdiği gözlemlenmiştir. Bu bağlamda, İmam Şâfiî'nin hem ilmî kişiliği hem de toplum üzerindeki etkisi, yaşadığı dönemin itikadî ve siyasi yapısında derin izler bırakmış; geliştirdiği düşünce sistemi, sonraki İslam ilim geleneğinde kalıcı bir referans noktası haline gelmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İmam Şâfiî, Tanrı Tasavvuru, Şefaât, Rızık.

Abstract: This study examines the theological and jurisprudential thought of Imam Muhammad ibn Idris al-Shafi'i through an analysis of core themes such as the conception of God, destiny, sustenance, and intercession. Educated during the second and third centuries of the Hijri calendar, Imam al-Shafi'i developed a distinctive intellectual system by critically assessing and filtering the knowledge he acquired from various scholars. The study delves into how al-Shafi'i articulated his views on religious matters in his poetry and made reference to the political and social issues of his society. His deep affection for the Ahl al-Bayt (the Prophet's family), his meticulous adherence to the path of the early scholars (salaf), and his firm stance against proponents of innovation (bid'ah) have been identified as defining aspects of his scholarly identity. It is observed that Imam al-Shafi'i held a conception of God centered on absolute power and mercy, while maintaining a balanced approach between divine will and human responsibility in matters such as destiny, sustenance, and intercession. In this context, both Imam al-Shafi'i's scholarly persona and his societal impact left a profound imprint on the theological and political landscape of his era; the intellectual framework he established has since become a lasting reference within the subsequent Islamic scholarly tradition.

Keywords: Kalam, Imam al-Shafi'i, Conception of God, Intercession, Sustenance.

Giriş

İmam Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, hicri ikinci yüzyılda İslam medeniyetinin çeşitli merkezlerinde eğitim alarak kendi özgün düşünce sistemini geliştirmiştir. Eğitim hayatı boyunca farklı hocalardan ders almış, ancak aldığı eğitimi eleştirel bir süzgeçten geçirerek körü körüne bir taklitten kaçınmıştır.¹ Bu bağlamda, ilmi açıdan yüksek değerde gördüğü İmam Malik'e (ö. 179/795) eleştirel bir bakışla bir reddiye yazdığı gibi, Hanefi fıkıh âlimi Muhammed b. Hasan eş-Şeybani'ye (ö. 189/805) de karşı eleştirilerini içeren bir reddiye kaleme aldığı bilinmektedir. İmam Şâfiî, Mekke ve Medine'de yaygın olan ehl-i hadis metodunu olduğu haliyle kabul etmediği gibi, Bağdat'taki ehl-i rey çizgisini de tamamen benimsememiştir. Her iki ekolde de mevcut sorunları eleştirip analiz eden İmam Şâfiî, nihayetinde kendi özgün düşünce ve yöntemini geliştirerek İslam hukukunda yeni bir yaklaşım ortaya koymuştur.²

İmam Şâfiî'nin eserleri incelendiğinde, onun özellikle usul ve hadis yönünün ön planda olduğu görülmektedir. Ancak bu ilmi yönlerinin yanı sıra, Şâfiî'nin aynı zamanda usta bir şair ve edip olduğu; düşünce ve görüşlerini sanatkârane bir üslupla şiirlerinde ifade ettiği de bilinmektedir. Nitekim İmam Şâfiî'nin Yemen'de bulunduğu dönemde, vali tarafından kendisine psikolojik baskı uygulandığı ve bunun üzerine valinin onu Abbasi Halifesi Harun Reşid'e (ö. 193-809) şikâyet ettiği rivayet edilmektedir. Yemen valisinin Harun Reşid'e yazdığı mektupta, "*Rafıziler arasında Muhammed b. İdris adında biri bulunuyor; savaş meydanlarında kılıçla yapılamayanı o, diliyle başarıyor,*"³ şeklinde ifadeler yer almaktadır. Valinin bu sözlerinden, İmam Şâfiî'nin düşünce dünyasının derinliği ve fikirlerini edebi bir maharetle aktarma becerisi anlaşılmaktadır.

Edebiyat ve şiir, ait olduğu toplumun düşünce yapısını ve bakış açısını anlamamıza yardımcı olan önemli ipuçları sunar. Çalışmamızın temelini oluşturan İmam Şâfiî'nin şiirleri ise yalnızca birer edebi metin olarak değerlendirilmemelidir. Aksine, bu şiirler İmam Şâfiî'nin yaşadığı toplumun siyasi, sosyal ve dini hayatını gözler önüne seren değerli bir kaynak olarak ele alınmalıdır. Şâfiî'nin şiirlerinin derinlemesine incelenmesi, onun itikadî düşüncelerini anlamamıza katkıda bulunmakla kalmayacak, aynı zamanda yaşadığı dönemin toplumsal yapısı ve düşünsel iklimi hakkında da önemli bilgiler sağlayacaktır.

İmam Şâfiî'nin **Divan**'ı bağlamında yürüttüğümüz çalışmamızın amacı, onun usulcü ve fakih kimliğinin ötesinde, özellikle Eş'arî ve Şâfiî ekollerine mensup âlimlerce dile getirilen akide ve kelam yönünü araştırmaktır. Bu doğrultuda, İmam Şâfiî'nin kaleme aldığı şiirlerden hareketle, onun akide ve kelam sahasındaki yaklaşımını açığa çıkarmayı hedeflemekteyiz. Bilindiği üzere, İslam ilimlerinin ilk dönemlerinde âlimler birçok alanda derin bilgi sahibi idiler; örneğin, Ebu Hanife (ö. 150-767) fakih olarak tanınmasına rağmen akide alanında *el-Fıkhu'l-Ekber* gibi eserler kaleme almış ve bu eserler, Matüridilik gibi kelam ekollerinin doğuşuna zemin hazırlamıştır.⁴ İmam Şâfiî'nin doğrudan akide veya kelâma dair müstakil bir eseri bulunmamaktadır. Bununla birlikte, kendisine nispeti tartışmalı olan *İsbâtü'n-Nübüvve ve*

¹ İmam eş-Şâfiî'nin hayatıyla ilgili geniş bilgi için bkz. İmam Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut-Muhammed Naîm el-Arkasüsî, (Beyrut: 1982), 10/5-90.

² M. Mahfuz Söylemez, *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfiî*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 253-254; Cemalettin Erdemci, "İmam eş-Şâfiî ve Akıl-Nakil İlişkisine dair görüşleri", *İSAM*, 2014, 253-270; Bilal Aybakan, "Şâfiî", *TDVİA*, (İstanbul: DİA, 2010), 38/223-233.

³ Ebû Bekir Ahmed b. El-Hüseyn el-Beyhâkî, *Menâkbü's-Şâfiî*, (Mısır: Dâru't-Türas, 1970), 1/97.

⁴ Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, (Ankara: OTTO Yayınları, 2018), 29; Ahmet Ak, "Mâverâünnehirli Hanefi Âlimlerin Mâtüridiliğin Gelişimine Katkıları", *e-makâlât* 13/2 (2020), 420.

er-Red ale'l-Berâhime gibi eserler, kelâm alanında nübüvvetin ispatına yönelik gerçekleştirilen ilmi gayretlerin önemini vurgulamaktadır.⁵ Bu çalışmalar, kelâm perspektifinden nübüvvetin savunulması ve ispatına yönelik derinlemesine araştırmaların değerini ortaya koymaktadır. Bu doğrultuda, İmam Şâfiî'nin kelâmî bakış açısını anlamak amacıyla Divan'ında yer alan şiirlerine başvurduk. Şiirlerinden yola çıkarak, onun kelâm ilminin temel meselelerini nasıl ele aldığını ve dönemin sorunlarına ne tür çözümler sunduğunu analiz etmeyi hedefledik.

İmam Şâfiî'nin Divan'ı üzerine yapılan çalışmalar, tefsir ve edebiyat alanlarında yoğunlaşmaktadır. Tefsir bağlamında, Nurettin Turgay'ın kaleme aldığı "İmam Şâfiî ve Divan'ında Kur'an Yaklaşımı"⁶ başlıklı makalesi öne çıkarken; edebiyat alanında Orhan Oğuz'un "İmam Şâfiî Divanında İlim"⁷ adlı çalışması dikkati çekmektedir. Ayrıca, İbrahim Yılmaz'ın "İmam Şâfiî Divan'ında Geçen Başlıca Şiir Temaları,"⁸ Adnan Arslan'ın "İmam-ı Şâfiî'nin Divanında Bir Söz Sanatı Olarak Teşbih-i Zımnî"⁹ ve Zeynep Alp'in yüksek lisans tezi olan "İmam Şâfiî: Hayatı, Şahsiyeti, Edebî Kişiliği ve Meâni İlmi Açısından Divanı"¹⁰ adlı akademik çalışmalar, Divan ile ilgili kapsamlı çalışmalar arasında yer almaktadır. Ancak, görüldüğü üzere İmam Şâfiî'nin kelimâ yönünü ele alan bir çalışma bulunmamaktadır. Bu bağlamdaki eksikliği gidermek amacıyla, çalışmamızla bu alana katkıda bulunmayı amaçladık.

1. Tanrı Tasavvuru

İnsanlık tarihinin başlangıcından günümüze kadar insanoğlu, her zaman bir Tanrının varlığına ihtiyaç duymuştur. Bu ihtiyaç, insanın doğasında bulunan zayıflık ve sınırlılık duygusundan kaynaklanmaktadır. Örneğin, insan hastalandığında şifa arayışına girer; ancak tıbbi çare bulamadığında, hastalığının iyileşmesi için metafizik bir güce başvurma ihtiyacı hisseder. Benzer şekilde, tarımla uğraşan bir çiftçi, ekinlerinin yeşermesi için yağmura, olgunlaşması ve hasat edilmesi için ise güneşe muhtaçtır. Bu gibi ihtiyaçlarının karşılanması hususunda da metafizik bir desteğe yönelme eğilimindedir. Bu örneklerin ötesinde, insanoğlunun en derin ihtiyaçlarından biri de "anlam arayışına" cevap bulma arzusudur. Allah, bu anlam arayışına rehberlik etmesi için peygamberler göndermiş, bu peygamberleri de vahiy yoluyla desteklemiştir. İnsanoğlu, peygamberler aracılığıyla gelen ilahi vahyi çeşitli yorumlara tabi tutarak yaratıcıyı anlamlandırma çabası içerisine girmiştir. Bu bağlamda, bazı düşünürler Mutlak Tanrı tasavvurundan hareketle, Allah'ın her şeye kadir olduğunu ve yeryüzündeki olayların onun gözetiminde gerçekleştiğini savunmuşlardır. Diğer düşünürler ise, mutlak adalet ilkesi doğrultusunda, Allah'ın âlemi yarattığını, bu âleme düzen verdiğini ve bu düzenin işleyişine müdahale etmeyerek insanın fiillerine karışmadığını öne sürmüşlerdir.¹¹

Mutlak adil Tanrı tasavvuruna göre, Allah adalet sahibi olup kullarına zulmetmez. Mu'tezile mezhebi, adalet ilkesinden yola çıkarak Allah'ın insanın fiillerini önceden belirlemediğini; insana özgür bir irade vererek onu eylemlerinde serbest bıraktığını savunur.

⁵ Lütfi Bozkale, "Nübüvvet savunusu Bağlamında Delâilü'n-Nübüvve'nin Yeri ve Önemi" *Kader*, 21/2 (2023), 806.

⁶ Nurettin Turgay, "İmâm Şâfiî ve Divan'ında Kur'an Yaklaşımı", *BÜİF Dergisi*, 1/2 (2013), 1-27.

⁷ Orhan Oğuz, "İmam Şâfiî Divanında İlim", *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 14 (2019), 215-223.

⁸ İbrahim Yılmaz, "İmam Şâfiî Divânında Geçen Başlıca Şiir Temaları", *Ekev Akademi Dergisi*, 1/2 (1998), 303-319.

⁹ Adnan Arslan, "İmam Şâfiî Divânında Bir Söz Sanatı olarak Teşbih-i Zımnî", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25/43 (2020), 61-74.

¹⁰ Zeynep Alp, *İmam Şâfiî Hayatı, Şahsiyeti, Edebî Kişiliği ve Meâni İlmi Açısından Divanı*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

¹¹ Mehmet Evkuran, "İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru", *İslâmi İlimler Dergisi*, 2 (2007), 45-50.

Bu özgür irade kapsamında insan, kendi fiilleriyle sorumlu olup, iyi ya da kötü eylemlerinden dolayı ödül ya da cezaya hak kazanmaktadır.¹²

Tanrı tasavvuruna dair bir diğer görüş ise Mutlak Tanrı tasavvur anlayışıdır.¹³ Bu anlayışa göre, yeryüzünde meydana gelen her olay Allah'ın izni ve kudreti dâhilinde gerçekleşmektedir. Bu anlayış, hemen hemen tüm dini düşünce ve felsefi ekollerde kabul gören temel bir inanç olarak öne çıkar. Dinî inanç sistemlerinde, Tanrı'nın her duaya karşılık verdiği, her türlü zorluğun üstesinden gelebildiği ve sınır tanımaz bir güçle donatıldığı üzerinde durulmaktadır. Semavi dinlerin Tanrı tasavvurunun temelinde, atomdan evrenin en uzak köşelerine kadar her yerde Allah'ın müdahalesinin var olduğu düşüncesi yatmaktadır. Kur'an'da geçen "Allah'ın âlemde dilediği gibi hükmedeceği"¹⁴ ifadesi de bu sonsuz mutlak Tanrı tasavvurunu destekleyen önemli bir örnektir.¹⁵ İslam düşüncesinde Eş'ari ve Maturidi ekolleri de bu mutlak Tanrı tasavvurunu benimsemektedir. Bu görüşe göre, Allah ezeli ilmiyle, insan fiilleri de dâhil olmak üzere tüm olayları önceden takdir etmiş olup, bu olaylar yeri ve zamanı geldiğinde Allah'ın kudretiyle gerçekleşmektedir.¹⁶

Kur'an, insanın olayların arkasındaki aşkın bir Tanrı'nın varlığını idrak edebilme yetisine sahip olduğunu vurgulamakta ve bu yetilerin aktif bir şekilde kullanılmasını ısrarla talep etmektedir. Bu yaklaşım, insanın akıl yürütme ve sorgulama kapasitesine önem atfeden bir yapıya sahiptir. Kelâm ilminde önemli bir dönüm noktası olan Eş'ariyye ekolü, Mutezile'den ayrılarak Ebu'l-Hasan el-Eş'ari tarafından kurulmuştur. Eş'ari, Mutezile'nin Allah'ın mutlak soyutlanması (tenzih) anlayışına itiraz etmiş ve Allah'ın ezeli ilmi ve iradesine vurgu yaparak kendi teolojik sistemini oluşturmuştur. Bu yaklaşım, Allah'ın mutlak hâkimiyeti ilkesini mezhebinin temel taşı haline getirmiştir. Eş'ari'ye göre, Allah'ın ilim, irade ve yaratma sıfatlarında hiçbir varlık O'na ortak olamaz; Allah, dilediğini dilediği şekilde yaratır ve bu hususta hiçbir şekilde sorgulanamaz. İyilik ve kötülüğün fiillerdeki, güzellik ve çirkinliğin varlıklardaki belirleyicisi Allah'tır; dolayısıyla, insanın O'nun emir ve yasalarını sorgulamaksızın, mutlak bir teslimiyetle yerine getirmesi gerekmektedir. Eş'arilik, Allah'ı ontolojik bir biçimde tasvir etmekten kaçınmış, bunun yerine O'nun sıfatlarına odaklanarak bilinebileceğini savunmuştur. Bu yaklaşım, Tanrı'nın mahiyetine dair soyutlamalardan ziyade sıfatlarının teolojik ve felsefi açıdan derinlemesine incelenmesi gerektiği tezini öne çıkarmaktadır.¹⁷

Mâtürîdî'ye göre, Allah'ı Kadir, Âlim, Hayy ve Kerim gibi sıfatlarla nitelenmek ve bu sıfatlarla isimlendirmek, hem naklî hem de aklî delillerle sabittir. Ancak, ilahi isimlerin Allah'a nispet edilmesi ve sıfatlarına zatında bir geçerlilik atfedilmesi, yaratıcı ile yaratılmış arasında herhangi bir benzerlik unsurunu barındırmamaktadır. Çünkü bu sıfatların yaratılmış varlıklarda kazandığı mahiyet ve anlam, Allah'a nispet edildiğinde nefyedilmektedir. Dolayısıyla, mahlûkattaki sıfatlarla Allah'ın sıfatları arasında mahiyet açısından hiçbir

¹² Seyithan Can, *Kudret-Fiil İlişkisi*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 140.

¹³ Abdulhamit Sinanoğlu, *Kelâm Tarihinde Tanrı Tasavvuru ve İnsana Ulaştırılması*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005), 219.

¹⁴ Ra'd Suresi, 13/41.

¹⁵ Esmâ Çavuş, "İslam Geleneğinde Tanrı Tasavvurları", *Eskiye*, 19 (2010), 55-61; Mehmet Ata Az, "Descartes'ta Tanrı, Kudret ve Ezeli Doğrular", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2 (2011), 69-90.

¹⁶ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, (Ankara: Ankara Okulu, 2013), 329-338; Sinanoğlu, *Tanrı Tasavvuru*, 219-220.

¹⁷ Sinanoğlu, *Tanrı Tasavvuru*, 219.

ortaklık bulunmamaktadır. Mâtürîdî'ye göre, ilahi isimler ve sıfatlar, zat-ı ilahiyeyi tanıtmak ve O'nun rubûbiyyetini gereği gibi açıklamak için zorunludur. Çünkü insanoğlunun idrak edebildiği kavramlar aracılığıyla, akıl, kendisinin anlamaktan aciz kaldığı daha büyük hakikatlere dair çıkarımlarda bulunabilir. Örneğin, ahiret mükâfatı ve azabı, dünyadaki lezzetler ve acılar üzerinden anlaşılabilir kılınmıştır. Bu bağlamda, Allah Teâlâ'nın kendisini mahlûkatın anlayabileceği kavramlarla tanımlaması, Âlim ve Kadir gibi ifadelerin kullanılması, insanların zihinsel kavrayışını kolaylaştırma ve doğru bir yol gösterme amacını taşımaktadır. Bununla birlikte, Allah'ı sıfatlardan soyutlamak (ta'tîl) veya sıfatları yaratılmışların sıfatlarıyla benzeştirmek (teşbîh) arasında bir denge kurulması gerekliliği, bu anlayışın merkezinde yer alır. Bu nedenle, "Allah bilicidir, ancak diğer bilenler gibi değildir" gibi ifadeler kullanılarak, ilahi sıfatların ispatı sırasında teşbihin nefyedilmesi sağlanmıştır. Bu yöntem, hem aklı zaruretlerin hem de naklî gerekliliklerin dayattığı bir uzlaşma noktasıdır ve Mâtürîdî'nin kelâm anlayışında önemli bir yer tutar.¹⁸

Sonuç olarak, Tanrı'yı belirli bir biçimde anlama ve tasavvur etme sürecinde yalnızca Tanrı'nın değil, insanın da etkin bir rolü bulunmaktadır. İnsan, bu tasavvurları oluştururken yaşadığı dönemin kültürel dinamiklerinden, toplumsal kurumlarından, teolojik sistemlerinden ve bireysel tecrübelerinden etkilenir. İnsanların Tanrı karşısında geliştirdiği tutumlar, onların dünyaya ve topluma yönelik yaklaşımlarının da temelini oluşturur. Bu bağlamda, insanın yaşama dair perspektifinin, varlıklarla kurduğu ilişkilerdeki konumunun, dünya görüşlerinin ve toplumsal düzlemde inşa ettiği kurumların şekillenmesinde Tanrı tasavvurlarının belirleyici bir rol oynadığı açıktır. Aynı şekilde, insan eliyle oluşturulan teolojik ve ahlaki sistemler başta olmak üzere sosyal, siyasal ve ekonomik yapıların şekillenmesinde, Tanrı'yı algılama biçimlerinin önemli bir etkiye sahip olduğu söylenebilir. İnsanlar tarafından tasarlanan her türlü kurum ve organizasyon, büyük ölçüde meşruiyetini ve istikrarını din veya dinsel anlayışlardan almaktadır. Bu durum, dinin ve Tanrı tasavvurunun, beşeri düzenlemeler üzerindeki belirleyici etkisini ortaya koymakta ve toplumsal yapıların temellerinde yer alan derin teolojik etkileri vurgulamaktadır.

Bir düşüncenin ya da düşünürün itikadî yönünü anlamak için ilk incelenmesi gereken, onun nasıl bir Tanrı tasavvuruna sahip olduğudur. Çünkü bireyler, inanç temellerini Tanrı anlayışları üzerinden kurmaktadır. İmam Şâfiî'nin itikadî yönünü belirlemede de onun Tanrı tasavvuruna dair görüşleri en temel kaynağı oluşturmaktadır. İmam Şâfiî'nin bu konuda kaleme aldığı şiirleri, onun inanç ve Tanrı tasavvurunu anlamamıza ışık tutar. Şâfiî'nin aşağıdaki şiirinde bu bakış açısı net bir şekilde görülmektedir:

"Allah'tan başka bir Rab olmadığına tanıklık ederim.

Şahitlik ederim ki diriliş gerçektir ve bir hakikattir.

İman; ifade edilen bir söz, temiz bir ameldir.

Ve iman artabilir ya da eksilebilir..."¹⁹

Bu mısralarda İmam Şâfiî, Tanrı tasavvurunu ve imana dair temel düşüncelerini ortaya koymaktadır. İlk olarak, Allah'tan başka bir ilah olmadığını kabul eder ve dirilişin hakikat

¹⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Kitâbü't-Tevhîd*, Thk. Fethullah Hâlif (İskenderiyye: Daru'l-Cemaati'l-Mısriyye), 25.

¹⁹ Tacuddin es-subkî, *Tabakâtu's-Şâfiîyyetu'l-Kubra*, (Dâru'l-İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1964), 1/156; el-Beyhâkî, *Menâkbü's-Şâfiî*, 2/67; Muhammed Afif ez-Zu'bî, *Divânü'l-İmam eş-Şâfiî*, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1974), 248; İmam Şâfiî, *Divan*, çev. Ali Ural, (İstanbul: Şule Yayınları, 2021), 248.

olduğunu vurgular. Bununla birlikte, imanın yalnızca sözden ibaret olmadığını, eylemle de desteklenen bir yapısı olduğunu ifade eder. Ayrıca, imanın artabileceğini veya eksilebileceğini belirtir. Şâfiî'nin burada *"imanın artıp eksilmesi"* ifadesiyle kastettiği, imanın dinamik bir yapı olduğudur; yani, kişinin ruh haline ve manevi gelişimine göre imanda bir coşkunculuk ya da zayıflık olabilir. Şâfiî, imanın tüm şartlarının toplu kabul edilmesi gerektiğini savunur.

İmam Şâfiî'nin ehl-i hadis düşüncesine bağlı olması, Tanrı tasavvurunu da şekillendiren temel bir etkidir. Ehl-i hadis düşüncesinin merkezinde yer alan sonsuz ve mutlak Tanrı anlayışı²⁰, İmam Şâfiî'nin şiirlerinde de yankı bulur. Örneğin, aşağıdaki dizelerinde, insanın kendi isteklerinin Allah'ın iradesi karşısında ikincil öneme sahip olduğunu ve Allah'ın iradesinin her şeyin üzerinde olduğunu vurgulamaktadır:

*"Yarının da yeni bir rızkı vardır,
Dilerse Allah, bir şeyi
Teslim olurum hemen,
Onun isteğine bırakırım isteklerimi.
Allah istemezse eğer,
Nedir ki kıymeti isteklerimin."*²¹

Bu dizeler, İmam Şâfiî'nin Tanrı tasavvurunun mutlak irade ve kudret ilkelerine dayandığını ortaya koymaktadır. Şâfiî, kişinin arzularının ve isteklerinin yalnızca Allah'ın dilemesi halinde anlam kazandığını, Allah'ın istemediği bir şeyin gerçekleşmeyeceğini net bir şekilde ifade etmektedir. Bir diğer şiirinde ise şu ifadelerle yer vermektedir:

*"Günaha batmışsan, buz gibi eriyorsan,
Dönüş gününün tehdidi seni korkutuyorsa,
Bil ki Muheymin'in affı sana ulaşır,
Nimetleriyle seni sarar ve kuşatır.
Rabbinin lütfundan sakın umudunu kesme,
Ana karnında bir parça etken ya da bebekken bile,
Cehennemi ebedi kılmak isteseydi,
Kalbine tevhide hiç ilham eder miydi?"*²²

Bu dizelerde İmam Şâfiî, Allah'ın iradesine ve mutlak merhametine vurgu yapar. Şâfiî'ye göre, günah işleyen kişi dahi Allah'ın bağışlayıcılığından umut kesmemelidir, zira Allah'ın lütfu her mahlûkatı kuşatır. Ayrıca, şiirin devamında Allah'ın insanlara tevhid inancını ilham ettiğini, bu nedenle cehennem ebedi bir kader olmadığını ifade etmektedir. Bu, Allah'ın yarattıkları üzerindeki mutlak tasarrufunu ve merhametini öne çıkaran bir anlayış olarak belirir. Yukarı da yer alan şiirler, İmam Şâfiî'nin, Allah'ın mutlak iradesi ve

²⁰ Mustafa Akman, "Eş'arilerin Nedensellik Analizi Üzerinde Ehl-i Hadis'in Vardığı Sonuçlar", *İslami Araştırmalar*, 12/2 (2011), 73-75.

²¹ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Menâkıbü'l İmam Eş-Şâfiî*, thk. Ahmed Hicâzi, (Kahire, 1986), 105; İmam Şâfiî, *Divan*, 46.

²² Mümin b. Hasan Mümin Eş-Şeblenci, Mü'min b. Hasen, *Nûru'l-Ebsâr fî Menâkıbi Âl-i Beyti'n-Nebîyyi'l- Muhtâr*, (Mısır: 1948), 28; İmam Şâfiî, *Divan*, 36.

sınırsız kudretiyle her şeyi yönetebileceği inancını yansıtmaktadır. Şâfiî, insanın sınırlı iradesi karşısında Allah'ın mutlak otoritesine vurgu yaparken, aynı zamanda O'nun bağışlayıcılığına ve şefkatine de işaret etmektedir.

İmam Şâfiî, Tanrı tasavvurunu Allah'ın rahmetine dayandırarak şekillendirmektedir. Aşağıdaki dizelerde de görüldüğü gibi, Şâfiî, lütfun ve bağışlanmanın tek kaynağı olarak Allah'ı işaret etmekte ve günahların O'nun rahmetiyle affedileceğine duyduğu inancı dile getirmektedir:

"...Ve devam ettiren sensin

Lütfunu, nimetini.

Affedilmesi umulur ihsan sahibinin,

Ayak sürçmelerimi, düşüşlerimi.

Örtmesi umulur geçmiş suçlarımı."²³

Bu dizelerde, İmam Şâfiî'nin, Allah'ın lütufkâr ve bağışlayıcı niteliğini merkeze alarak, insanın hatalarının ve geçmişteki kusurlarının Allah'ın merhametiyle örtülebileceğine dair derin bir inancı görülmektedir. Şâfiî'nin **Divan'**ında yer alan bu gibi şiirleri, onun mutlak Tanrı tasavvurunu ve bu tasavvur içinde rahmetin nasıl önemli bir yer tuttuğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak, İmam Şâfiî'nin Tanrı tasavvuru, Allah'ın mutlak kudretini ve merhametini merkeze alan bir anlayışla şekillenmiştir. Şiirlerinde Allah'ın her şeye hükmetme gücünü vurgulayan Şâfiî, aynı zamanda Allah'ın bağışlayıcılığını, lütufkârlığını ve rahmetini ön plana çıkarmıştır. Ehl-i hadis geleneğine bağlı olarak, Allah'ın iradesinin evrenin her yönünü kuşattığına olan inancını ifade eden Şâfiî, insanın sınırlı iradesi karşısında Allah'ın mutlak otoritesini kabul etmekte ve kişinin isteklerinin Allah'ın iradesine tabi olduğunu dile getirmektedir. Bununla birlikte, Allah'ın rahmetinin her türlü günahı kuşatabileceği düşüncesini dile getirerek, O'nun bağışlayıcılığına yönelik sarsılmaz bir umut taşır. Şâfiî'nin bu yaklaşımı, onun itikadî düşüncesinin temelini oluşturan mutlak Tanrı anlayışını, güçlü bir inanç ve teslimiyet ile harmanlamaktadır. Bu bağlamda, İmam Şâfiî'nin Tanrı tasavvuru hem Allah'ın sınırsız kudretini hem de sonsuz merhametini yansıtan bir düşünce olarak öne çıkmaktadır. İmam Şâfiî'nin Tanrı tasavvuru, teolojik olarak güçlü ve insani bir umut taşıyan bir yaklaşımı yansıtır. Allah'ın kudreti ve merhametini birleştiren bu anlayış, İslam düşüncesinde önemli bir yer tutar. Bununla birlikte, Şâfiî'nin bu düşünceleri, teolojik bağlamda güçlü bir teslimiyet ve inanç modelini temsil eder.

2. Şefaât Düşüncesi

"Şefaât" kelimesi sözlükte "*aracılık yapmak, vesile olmak ve dua etmek*" gibi anlamları içermektedir.²⁴ Terimsel anlamda ise şefaât, şefaâtçinin bir kimseyi sıkıntıdan kurtarmak veya daha yüksek makamlara ulaşmasını sağlamak için yaptığı aracı ricayı ifade eder.²⁵ Kelam epistemolojisinde ise şefaât, Allah'ın izin verdiği bazı kimselerin ahirette müminleri mahşer

²³ İbn Asakir, *Târihu Dimeşk*, Thk. Amr b. Gurame el-Urvi, (Dâru'l-Fikr, 1995), 10/210; İmam Şâfiî, *Divan*, 35.

²⁴ İbn Manzûr, Celâlüddîn Muhammed b. Mukrim, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâr'u Sadır, 1968), 8/183-185.

²⁵ Ebü'l-Hasan Abdulcebbar b. Ahmed Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Çev. İlyas Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/606.

meydanında karşılaşacakları zorluklardan kurtarması ya da dereceleri düşük olan müminlerin manevi makamlarının yükseltilmesi şeklinde tanımlanmaktadır.²⁶

Şefaata meselesi, kelâm ilminin en çok tartıştığı ve farklı yorumlara konu olduğu başlıklardan biridir. Bu tartışmaların temelinde, şefaata ilgili ayetlerin zahiren birbiriyle çelişiyormuş gibi görünmesi yatmaktadır. Örneğin, Kur'an'da yer alan "Her şefaataçının Allah'ın izni olmadan şefaata etme yetkisi yoktur"²⁷, "Kendisine şefaata etme yetkisi verilenlerin, yine Allah'ın rızası olmadan başkasına şefaata edemeyeceği"²⁸, "Şefaata, o gün yalnızca Rahman'ın izin verdiği ve sözünden hoşnut olduğu kimselere fayda verir"²⁹ gibi ayetler, şefaatin bütünüyle reddedilmediği, aksine bazı şartların yerine getirilmesi durumunda mümkün olabileceğine işaret edildiği görülmektedir. Şefaata, yalnızca Allah'ın izni ve rızasına bağlı olarak gerçekleşebilen bir olgu olarak tanımlanmakta ve bu yönüyle tevhid inancı çerçevesinde Allah'ın mutlak otoritesine vurgu yapılmaktadır. Dolayısıyla, şefaatin mümkünlüğü ile ilgili tartışmalar, esasen ilahi adalet, rahmet ve otorite kavramlarının teolojik bağlamda nasıl ele alınması gerektiği sorusunu da gündeme getirmektedir.

Bu nedenlerden dolayı kelimacıların çoğu eserlerinde şefaata konusuna yer vermişlerdir. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936), *el-İbâne* adlı eserinde, Peygamberin büyük günah sahiplerine şefaata edeceği konusunda fikir birliği (icmâ) bulunduğunu ifade eder.³⁰ Benzer şekilde, Bâkîllânî (ö. 403/1012), *Kitâbu't-Temhid*'inde şefaatin yalnızca küçük günah sahipleriyle sınırlı olmadığını, büyük günah işleyen Müslümanlar da dâhil olmak üzere, tüm Müslümanlara yönelik olacağını savunur.³¹ İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ise *Kitâbu't-Tevhîd*'inde, şefaatin varlığını Kur'an ve Sünnet'te yer alan delillerle temellendirmiştir. Mâtürîdî'ye göre, şefaata hakkı yalnızca peygamberlerle sınırlı değildir; aynı zamanda melekler ve salih kullar da bu hakkı kullanabilecektir.³²

Mu'tezilî âlim Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025), peygamberlerin ümmetlerine şefaata edeceği hususunda genel bir ittifak olduğunu ifade eder. Ancak asıl tartışma, bu şefaatin kimlere yönelik gerçekleşeceği konusundadır. Abdülcebbar, Mu'tezile görüşüne dayanarak şefaatin büyük günah sahipleri (fasıklar) için geçerli olmadığını savunur. Şefaatin yalnızca itaatkâr olanlara ve günahlarından tövbe edenlere özgü olduğunu dile getirir. Bu çerçevede, *Şerh Usûlü'l-Hamse*³³ adlı eserinde, bu görüşünü desteklemek için çeşitli ayetlere atıfta bulunur.³⁴ Mu'tezile'ye göre, kıyamet günü şefaata, Allah'a itaat edenlerin veya samimi bir şekilde tövbe edenlerin derecelerinin yükseltilmesi ve sevaplarının artırılması anlamına gelir. Büyük günah işleyen fasıklar ise şefaatin kapsamı dışında tutulur. Bu yaklaşım, Mu'tezile'nin ilahi adalet ve sorumluluk anlayışına uygun olarak, şefaatin yalnızca ahlaki ve dini sorumluluklarını yerine getirenlere yönelik bir lütuf olduğunu vurgular. Dolayısıyla, şefaata,

²⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, Nşr. Mehmet Boynukalın, Bekir Topaloğlu, (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 1/464.

²⁷ Yunus, 10/3.

²⁸ Enbiya, 21/28.

²⁹ Tâhâ, 20/109.

³⁰ Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne* (Kahire: h. 1385), 74.

³¹ Ebu Bakr Muhammed b. Et-Tayyip el-Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhid*, Thk. Richard J. Mc Carthy (Beyrut: 1957), 365-367.

³² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 421-423; Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Dr. Navaf el-Cerrah, (Beyrut: Dârü's-Sadr, 2006), 2/1663; A. Saim Kılavuz, *İslâm Akaidi ve Kelama Giriş*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 343.

³³ Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse, 2/604-608.

³⁴ Bakara, 2/48; Mü'min, 40/18; Zümer, 39/19; Enbiyâ, 21/28.

tövbe ve itaate dayalı bir ödüllendirme aracı olarak değerlendirilir, bağışlanma veya cezadan kurtuluş yolu olarak görülmez.³⁵

Şîi literatüründe de şefaatin önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Ebû Ca'fer Muhammed el-Kummî (ö. 381/991), *Risâle* adlı eserinde şefaatin kavramına dair şu ifadeleri dile getirmiştir: "Biz, ister büyük günah işlesin ister küçük, Allah'ın dinini kabul eden kimsenin şefaate erişeceğine inanırız. Ancak, günah işledikten sonra tövbe edenler şefaate ihtiyaç duymazlar." Ayrıca, Hz. Muhammed'in (s.a.v.), "Benim şefaatiye inanmayan kimseye, Allah şefaatiyi nasip etmez" ve "Töveden daha etkili bir şefaatiçi yoktur" şeklindeki hadislerine de atıfta bulunur. Bunun yanı sıra, şefaatin peygamberlere ve onların vâsilerine özgü bir ayrıcalık olduğu vurgulanmaktadır. Şîi anlayışa göre, müminler de şefaatin yetkisine sahip olabilirler. Ancak bu yetki, şüpheliler, müşrikler, kâfirler ve inkârlarında ısrar edenler için geçerli değildir. Şefaatin, yalnızca Allah'ın rızasını kazanmış kişiler için söz konusu olup, bu bağlamda ilahi adalet ve rahmet kavramlarıyla uyum içinde ele alınmaktadır. Şîi düşüncesi, şefaatin, iman edenler için bir ilahi lütf olduğuna ve bu lütfün ancak belirli şartlar altında gerçekleşeceği görüşünü benimsemektedir.³⁶

İmam Şâfiî'nin yaşadığı dönem, itikadî konuların derinlemesine tartışıldığı bir zaman dilimidir. Bu dönemde, bireyler ve gruplar kendi zihinsel perspektifleri doğrultusunda Kur'an ayetlerini yorumlayarak itikadî düşüncelerini şekillendirmişlerdir. İmam Şâfiî de, bu dönemde kendi itikadî görüşlerini şiirleri aracılığıyla ifade etmeye çalışmıştır. Onun şefaate dair yaklaşımını şu dizelerde görmek mümkündür:

"Hayra vesiledir peygamberin ailesi,

İhmal etmem, esbaba tevessül etmeyi.

Dilerim ki yarın verilir

Onların hatırına,

Sağ elimle alırım defteri."³⁷

Bu dizeler, İmam Şâfiî'nin, Ehl-i beyte olan sevgisini ifade etmenin ötesinde, Ehl-i beyti sevmenin hayra ve kurtuluşa götüren bir vesile olduğunu vurgulamaktadır. İmam Şâfiî, burada şefaatin varlığını kabul etmekle birlikte, şefaati yalnızca peygamberlere özgü bir olgu olarak sınırlandırmamış, Ehl-i beytin de şefaatte bulunabileceğini belirtmiştir. Şâfiî'nin, Ehl-i beyti şefaatin çerçevesinde ele almasının, dönemin sosyo-siyasi koşullarından kaynaklanmış olabileceği düşünülmektedir. Zira o dönemde, Ehl-i beyt siyasi otorite tarafından bir tehdit olarak algılanmakta ve bu nedenle yoğun baskılara maruz kalmaktaydı. Şâfiî'nin, iktidar baskısından, Ebu Hanife'nin öğrencisi Muhammed eş-Şeybani aracılığıyla korunmuş olması, onun bu dönemde Ehl-i beyt sevgisine ve şefaatine vurgu yapmasına zemin hazırlamış olabilir. Ayrıca, İmam Şâfiî'nin soyu itibarıyla Ehl-i beyt ile akrabalık bağı bulunmasının, onu Ehl-i beyte daha fazla yakınlaştırdığı düşünülmektedir. Bu nedenle, İmam Şâfiî, Ehl-i beyti sevmenin şefaatin bir parçası olarak kabul edilmesi gerektiği inancını benimsemiştir.

3. Rızık Anlayışı

³⁵ Saadettin et-Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, (İstanbul: Matbaa-i Amire, h.1277), 2/175.

³⁶ Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbaveyh el-Kummî, *Risâletu'l-İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye (Şîi-İmamiyye'nin İman Esasları)*, Çev. Ethem Ruhi Fırlı, (Ankara: Ankara Üniv. Basımevi, 1978), 74; Özden Kanter, *İslâm'da Kelâma Semantik Yaklaşım ve Rağîb el-İsfehânî'nin Kelâm Anlayışı*, (İstanbul: Maruf Yay., 2017), 271.

³⁷ Beyhakî, *Menâkıbu's-Şâfiî*, 2/100; İmam Şâfiî, *Divan*, 249.

"Rızık" kelimesi, Arapça "r-z-k" kökünden türemiş olup, çoğulu "erzâk" olarak kullanılmaktadır. Hem isim hem de mastar olarak kullanılabilen bu kelime, sözlük anlamında "varlığından faydalanılan şey" olarak tanımlanmaktadır. Rızık tanımında temel ölçüt, "fayda sağlayan şey" olmasıdır. Bu kapsamda yiyecek, giyecek, barınma, yağmur, mal, mülk, aile, evlat, güç, ilim ve çaba gibi unsurlar rızık çerçevesinde değerlendirilir.³⁸ Ebu'l-Mu'in en-Nesefî'ye (ö. 508/1114) göre, rızık iki kategoriye ayrılır: Birincisi insanın doğrudan tükettiği gıda, ikincisi ise insanın sahip olduğu diğer varlıklardır.³⁹ Fahreddin er-Râzi (ö. 606/1210) ise rızık yalnızca tüketilen şey olarak değil, sahip olunan tüm varlıklar olarak tanımlanmaktadır.⁴⁰

Rızık kavramı, kelam ilminde Allah'ın isim ve sıfatları ile doğrudan ilişkili bir kavramdır. Allah'ın isimlerinden "Rezzâk" (rızık verici) ismi, fiili sıfatlar arasında yer almakta olup, Allah'ın mahlûkatı Rezzâk ismiyle rızıklandığı inancı tüm itikadî mezhepler tarafından kabul edilmektedir. İnsan hayatında, temel yaşamını sürdürebilmesi için zorunlu ihtiyaçlar bulunmaktadır; bunlar arasında yemek, içmek, giyinmek ve barınmak gibi hayati gereksinimler yer alır. Bu zorunlu ihtiyaçlar rızık kapsamında değerlendirildiğinden, rızık düşüncesi insanın zihnini sürekli meşgul eden bir kavram olmuştur. Bu kavram, zamanla İslam âlimleri ve itikadî mezhepler arasında tartışma konusu haline gelmiştir.

İtikadî mezhepler ve ulema, bağlı oldukları mezhepsel düşünce doğrultusunda rızık kavramını farklı şekillerde açıklamaya çalışmışlardır. Rızıkın Allah tarafından verildiği hususunda Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasında herhangi bir ihtilaf olmamakla birlikte, ihtilaf daha çok rızıkın tanımı ve kapsamı üzerinedir. Ekonomik bir yaşamın gereklilikleri içerisinde yaşayan insan, adil, rahim ve rahman sıfatlarına sahip bir Tanrı'nın rızık dağıtımında nasıl bir denge kuracağı ve bu dengede insan iradesinin nasıl bir rol oynayacağı konusunu sürekli sorgulamıştır. Bu bağlamda, rızık paylaşımı ve Allah'ın adalet sıfatının rızık üzerindeki etkisi, itikadî mezheplerin üzerinde tartıştığı temel meselelerden biri olmuştur.⁴¹

İmam Şâfiî, şiirlerinde rızık kavramını ele alarak, rızık kim tarafından verildiğini ve kişinin bu rızık elde etmede nasıl bir rol oynadığını açıklamaktadır. Şâfiî'nin rızık hakkındaki düşüncelerini yansıtan şiirlerinden biri şu şekildedir:

"Rızıkını eksiltmez ağırdan alış

Ve artırmaz hızla çabalamak, yorulmak.

Feza daralır hükmettiğinde kader."⁴²

Bu dizelerde İmam Şâfiî, kişinin rızık elde etmek için gösterdiği çabanın miktarının sonuçta alacağı rızık değiştirmeyeceğini vurgulamaktadır. Ona göre, az çabalayan da çok çabalayan da ancak Allah'ın kendileri için takdir ettiği rızıkla ulaşacaktır. Rızıkın daralması ve genişlemesi, tamamen kaderin bir parçası olarak değerlendirilir. Bir diğer şiirinde, Şâfiî rızık kimlere verileceğini akıl ve ahlak ölçütlerinden bağımsız ele alır:

"İstediyine ulaşıydım yalnız akilla,

³⁸ Şerafettin Gölcük "Rızık", TDVİA, (Ankara: DİA, 2008), 35/73-74.

³⁹ Ebü'l- Mu'in en-Nesefî, *Tâbsiratü'l-Edille fi usûli'd-din*, Trc. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, (Ankara: DİB Yayınları, 2003), 2/279.

⁴⁰ Fahreddin er-Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, Trc. S. Yıldırım, L. Cebeci, S.Kılıç, vd. (Ankara: Akçağ Yayınları, 1990), 2/30.

⁴¹ Gölcük "Rızık", 73-74; Abdülkadir Çitil, "Ehl-i Sünnete Göre Rızık", *GÜİFD*, 8/15, (2019), 20-34.

⁴² Ahmed b. İbrahim b. Mustafa es-Seyyid el-Haşimî, *Cevâhiru'l-Edeb*, (Beyrut: Müessesetü'l-Me'arif, 1969), 665; İmam Şâfiî, *Divan*, 100.

*Dünyadan uzaklaşmış olarak gelip geçmezdin.
Cehaletine rağmen mal verilirdi ve yaşadın onunla,
Rızık verilmiş ilk deli sen değilsin.”⁴³*

Bu dizelerde Şâfiî, akıllı ya da sefih herkesin Allah tarafından rızıklandırılacağını ifade etmektedir. İnsan akli belirli bir noktaya kadar etkili olsa da nihai belirleyici olan Allah'ın iradesidir. Rızık konusunda aklın rolünü ele aldığı bir başka şiirinde şöyle demektedir:

*”Ne güçlü ve akıllı kimseler var ki,
Yanlarına uğramadan geçer rızıklar.
Ne zayıf ve akli eksik kimseler,
Körfezleri avuçlayıp dururlar.
Bu da gösterir ki,
Allah'ın göstermediği bir sırrı var.”⁴⁴*

Bu dizeler, rızıkın mutlak anlamda Allah'ın iradesine dayandığını belirtmektedir. İmam Şâfiî, rızıkın zeki veya sefih olmaya bağlı olmadığını, Allah'ın hükmü ve sırrının bunda belirleyici olduğunu vurgulamaktadır. Bu tezatlık, İmam Şâfiî'nin açıklayamadığı ve Allah'ın sırrına bağladığı bir durum olarak karşımıza çıkar. İmam Şâfiî, tevekkül ve rızık ilişkisini ise şu dizelerde ele alır:

*”Rızıkım için tevekkül ettim yaratıcım Allah'a
Ve inandım ki Allah şüphesiz Rızık'ımdır.
Kaçmaz elimden rızıkımsa şayet,
Derin denizlerin dibinde bile olsa.
Bende konuşan bir dil olmasa da,
Büyük Allah getirir onu fazlasıyla.
Nefis neye yanar yakılır bilmem,
Mahlûkatın rızıkını Allah bölüştürmüşken.”⁴⁵*

Bu şiirde, Allah'a tevekkül etmenin (güven ve dayanma) güçlü bir şekilde vurgulandığı açıkça görülmektedir. İmam Şâfiî, rızıkın Allah tarafından taksim edildiğine ve hiçbir mahlûkun bu ilahi taksimattan mahrum bırakılmadığına olan inancını dile getirmektedir. İslam kelâmında tevekkül, kulun üzerine düşen sorumlulukları yerine getirip sonuçları Allah'a bırakması anlamına gelir. Ancak bu yaklaşım, insanın çaba göstermeyi bırakıp sadece beklemesi gerektiği anlamına gelmez. Şairin “Rızıkım için tevekkül ettim” ifadesi, tevekkülün aktif bir boyutunu işaret eder ve Allah'ın takdir ettiği rızıkın mutlaka kendisine ulaşacağına dair tam bir güveni ifade eder. İmam Şâfiî, Allah'ı “Rızık” sıfatıyla nitelendirerek, İslam inancındaki Esmâ-i Hüsnâ'dan bir ismi öne çıkarmaktadır. “Derin denizlerin dibinde bile olsa, Allah rızıkı getirir” ifadesi ise Allah'ın kudretinin sınır tanımaz ve her yerde geçerli olduğunu vurgular. Bu yaklaşım, İslam kelâmındaki rubûbiyet (Allah'ın yaratıcı, sürdürücü

⁴³ Muhammed Zerzûr, *Dîvânü'l-İmam eş-Şâfiî*, (Beyrut: Dârü'l Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 83; İmam Şâfiî, *Divan*, 110.

⁴⁴ Beyhakî, *Menâkıbu's-Şâfiî*, 2/91; İmam Şâfiî, *Divan*, 111.

⁴⁵ İmam Şâfiî, *Divan*, 48.

ve yöneticilik sıfatları) kavramıyla doğrudan ilişkilidir. İmam Şâfiî, “*Nefis neye yonar yakılır bilmem*” diyerek, insanın rızık elde etme konusundaki endişelerinin yersiz olduğunu ima eder ve her canlının rızıkının Allah tarafından adil bir şekilde paylaştırıldığına dair bir inancı ifade eder. Bu şiir, tevekkül kavramını hem ahlaki hem de teolojik bir düzlemde ele alır. Allah’a olan güven, insan ruhunu sakinleştirirken, kader ve rızık konusundaki kelâmî düşünceleri de pekiştiren bir anlatı sunar. İmam Şâfiî, dinî bilginin derinliği ile teslimiyetin güzelliğini bir araya getirerek Allah’ın rahmetini hem duygusal hem de akli bir şekilde işlemektedir. Böylece, hem tefekkür hem de teslimiyet ekseninde güçlü bir mesaj veren bir metin ortaya çıkmaktadır.

4. Kader ve Kaza Anlayışı

Kader kavramı, insanın fiillerinin özgürlüğü ve bu fiillerin temel hak ve hukuk alanıyla yakından ilişkili bir meseledir. Kader, temelde insani bir konu olup, insanlık tarihi boyunca farklı etnik gruplar tarafından tartışılmıştır. Kader inancı, Peygamberimizden önceki dönemde de cahiliye Arapları arasında bilinen bir kavramdı. Ancak, Peygamber Efendimiz döneminde kaderle ilgili yoğun tartışmalar olduğuna dair pek fazla rivayet bulunmamaktadır. Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer dönemlerinde kader konusuna dair bazı rivayetler mevcut olsa da, kader tartışmalarının özellikle Hz. Osman’ın şehit edilmesinden sonra belirginleşmeye başladığı kaynaklarda yer almaktadır.⁴⁶

Kader konusu, Hz. Osman’ın şehit edilmesinden sonra tartışılan bir konu haline gelmiş, ancak bu tartışmalar en yoğun şekilde Emeviler döneminde yaşanmıştır. Emeviler, iktidarları süresince halka uyguladıkları orantısız gücü ve haksızlıkları Allah’ın kaderine dayandırarak meşrulaştırmaya çalışmışlardır. Bu bakış açısına karşı çıkan Ma’bed el-Cühenî (ö. 83/702 [?]) insanın fiillerinde özgür olduğunu savunmuş ve kader anlayışını reddetmiştir.⁴⁷ Ma’bed’in bu özgürlükçü düşüncesini benimseyen bir diğer isim olan Geylân ed-Dimaşkî (ö. 120/138 [?]) de, insanın eylemlerinde bağımsız olduğunu savunmuş ve tıpkı Ma’bed gibi, bu görüşleri nedeniyle Emeviler tarafından şehit edilmiştir. Ma’bed ve Geylân’ın bu fikirleri, daha sonra Kaderiyye fırkasının doğmasına yol açmıştır.⁴⁸ Öte yandan, Ma’bed ve Geylân’ın özgürlükçü yaklaşımlarına karşı olarak, Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46), insanın “*rüzgârın önünde savrulan bir yaprak*” gibi olduğu ve fiillerinde herhangi bir iradesinin bulunmadığı görüşünü benimsemiştir.⁴⁹ Cehm’in bu düşünceleri, Cebriyye fırkasının oluşumuna zemin hazırlamıştır. Mu’tezile ise, mutlak adalet ilkesi çerçevesinde, Allah’ın insana fiillerini hür bir şekilde gerçekleştirebilmesi için potansiyel bir güç verdiğini savunmuştur. Bu yaklaşıma göre, insan, kendisine verilen bu güç dâhilinde fiillerinde özgürdür.⁵⁰

Ehl-i Sünnet kelimacıları, kader konusundaki düşüncelerini mutlak Tanrı tasavvuruna dayanarak temellendirmektedir. Bu görüşe göre, Allah, ezeli ilmiyle yeryüzünde gerçekleşecek olan her şeyi, insan fiilleri de dâhil olmak üzere, ezelde takdir etmiş ve belirlemiştir. Bu olaylar, zamanı ve yeri geldiğinde Allah’ın kudretiyle gerçekleşir. Ancak insan fiillerinin nasıl ortaya çıktığı konusunda Eş’ariler ve Maturidiler farklı açıklamalar

⁴⁶ Ahmed Akbulut, “Allah’ın Takdiri Kulun Tedbiri”, *AÜİFD*, 32/1 (1992), 129.

⁴⁷ Abdulhamit Sinanoğlu, “İslâm’ın İlk Siyasallaştırılma Sürecinde Kader İnancı”, *AÜİFD*, 43/2 (2002), 249-255.

⁴⁸ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Mâtüridî ve Neseffî’ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, (Ankara: 1988), 9; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, (İzmir: İzmir Fakültesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017), 103.

⁴⁹ Muhammed b. Abdulkerim, eş-Şehristânî, el-Milel ve’n-Nihal, Thk. Öuhammed Seyyid Geylani, (Beirut: Daru’l-Marife, 1404), 1/4.

⁵⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 2/33,77, 249.

getirmişlerdir. Eş'ariler, insan fiilleri konusundaki görüşlerini kesp teorisiyle açıklamaktadır.⁵¹ Bu teoride, insan fiillerinin yaratıcısı Allah olup, insan fiilleri sadece "kesp" yani "kazanma" yoluyla elde eder. Diğer bir deyişle, insan fiillerini gerçekleştiren Allah iken, insan bu fiilleri kendi tercihi olarak kabul eder.⁵² Maturidiler ise insan fiillerini "cüzi" ve "külli" irade kavramları ile açıklarlar. Onlara göre, kişi bir fiili gerçekleştirmek istediğinde bu isteği cüzi irade ile belirler, fiilin kendisi ise külli irade sayesinde gerçekleşir. Böylece, Maturidiler insanın iradi eylemlerinde Allah'ın iradesi ile insanın tercihi arasında bir denge kurmaya çalışmaktadır.⁵³

Kader konusu, insanın fiilleriyle yakından ilişkili olduğundan, tarihin her döneminde tartışılan bir kavram olmuştur. Bu konu, İmam Şâfiî'nin *Divan*'ında en sık değindiği temalardan biridir. Şâfiî, kaderle ilgili şu dizeleri kaleme almıştır:

*"Bırak günleri dilediğini yapsın,
Razı ol hükmedince kader.
Gecelerin musibeti sabrını taşıtmasın,
Baki değil dünyadaki zorluklar."*⁵⁴

Bu dizelerden, İmam Şâfiî'nin kaderin varlığını kabul ettiğini, kaderin Allah tarafından belirlenmiş olduğunu ve insanın, bu belirlenmiş kader doğrultusunda yaşadığını anlamaktayız. Şiirin devamında ise, bu dünyanın geçici olduğunu ve bu geçici dünyanın sıkıntılarını fazla dert etmememiz gerektiğini ifade etmektedir. Bir başka şiirinde kaderin belirleyiciliği hakkında şunları dile getirir:

*"İstediğin olur, istemesem de,
İstediğim olmaz, sen istemezsen.
Kulları yarattın ilmine göre,
O ilimde koşar, genç yaşlı ile.
Kimisi bedbahttır, kimisi mutlu,
Kimisi güzeldir, kimisi çirkin.
Kimisi yalnız bırakır, lütfedersin kimine,
Kimine yardım eder, kimini bırakırsın kendi haline."*⁵⁵

Bu dizelerde, İmam Şâfiî insanın kaderle olan ilişkisine değinmektedir. Ona göre, insanın istekleri ancak Allah'ın rızası doğrultusunda gerçekleşebilir ve Allah istemedikçe, insan ne kadar arzu etse de bu istekleri gerçekleşmeyecektir. Şâfiî, Allah'ın insanları kendi ilminde belirlediği özelliklere göre yarattığını; kimini mutlu, kimini üzgün, kimini güzel,

⁵¹ Eş'arî Celaleddin Devvânî, Allah'ın "fâil-i muhtâr" olduğu şeklindeki Eş'arîlerin "kesp teorisi"ni savunurken Eflâtûn'dan kesp teorisini destekleyecek şekilde alıntılar yapmaktadır: "Sonuçta insan kaderin oklarından kaçamaz. İnsan hedef; olay, ok ve oku atan Allah'tır. İnsanın kaçacağı herhangi bir yer de olamaz." Eş'arî'nin bu yaklaşım cebriyeden çok farklı gözükmemektedir. Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed ed-Devvânî, *Akaid-i Adudiye Şerhi*, çev. Mustafa Akman, (Batman: Mütercim Yayınları, 2021), 43-45.

⁵² Kalaycı, Eşarilik Maturidilik İlişkisi, 331-332.

⁵³ Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, 221-263; Kalaycı, *Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 333-335; Fadıl Aygan (ed.), *Sistematik Kelam*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2021), 258-260.

⁵⁴ el-Haşimî, *Cevâhiru'l-Edeb*, 665; İmam Şâfiî, *Divan*, 99.

⁵⁵ İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihâye*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, h.774), 10/254; İmam Şâfiî, *Divan*, 44

kimini çirkin kıldığını ve her kulunun durumunu ilahi bir hikmete göre tayin ettiğini ifade etmektedir. Bu dizelerden, insan fiillerinin nihai belirleyicisinin Allah olduğunu ve insanın iradesinin sınırlı olduğunu anlıyoruz. Şâfiî'nin diğer şiirlerinde kaderin kaçınılmazlığı şu şekilde işlenir:

"...Ne yazıyorsa amel defterine onu görürsün,

Kitapta yazılana kim engel olabilir?

Kitabın reddettiğini kim gönderebilir?"⁵⁶

"Arzularına ulaşmak ister insan daima,

Allah'ın takdiri dışında bir şeye,

Ulaşmak hiç mümkün müdür?"⁵⁷

"Rabbim istemezse tutar okları,

Kaderin hükmü varsa, açar yolları."⁵⁸

Bu dizeler, İslam inancında kişinin tüm fiillerinin amel defterine kaydedildiği ve kıyamet gününde bu defterin kişinin önüne konulacağı düşüncesini ifade etmektedir. Bu bağlamda, Allah'ın mutlak bilgisi ve kudretiyle ilgili kelâmî meseleler ön plana çıkar. İmam Şâfiî, Allah'ın mutlak kudretini vurgulayarak, insanın kader karşısındaki sınırlı kontrolüne dikkat çeker. "Kitapta yazılana kim engel olabilir?" ifadesi, İslam kelâmındaki Allah'ın iradesinin asla engellenemeyeceği fikrini güçlü bir şekilde destekler ve kader ile insanın özgür iradesi hakkındaki tartışmalara, özellikle Cebriye ve Ehl-i Sünnet görüşlerine kapı aralar. İmam Şâfiî'nin "Arzularına ulaşmak ister insan daima, Allah'ın takdiri dışında bir şeye" ifadesi, insanın özgür iradesi ile ilahi takdir arasındaki hassas dengeyi vurgular. İnsan, arzularına ulaşmak için çaba gösterir; ancak bu arzuların gerçekleşmesi, Allah'ın iradesine bağlıdır. Bu yaklaşım, İslam kelâmında kesb (insanın kendi fiilini seçme çabası) ile kader (Allah'ın önceden belirlediği takdir) arasındaki ilişkiyi açıkça ortaya koyar. İmam Şâfiî, insanın çabasının sınırlı olduğunu, asıl belirleyicinin Allah'ın iradesi olduğunu vurgular. "Okuları tutar" ifadesi, Allah'ın koruyuculuğunu ve her şeyi kontrol etme gücünü simgelerken, "yolları açar" ifadesi O'nun inayetini ve lütfunu yansıtır. Bu dizelerde, insanın çabalarının ancak ilahi hikmet ve adalet çerçevesinde anlam kazandığı ve gerçekleştiği fikri işlenmiştir. İmam Şâfiî, her şeyin Allah'ın adaletine ve rahmetine dayalı bir düzen içerisinde gerçekleştiğini ifade eder ve bu düzenin insan tarafından tam anlamıyla idrak edilmesi gerektiğini öğütler. İmam Şâfiî'nin bu dizeleri, kader, amel ve tevekkül gibi İslam düşüncesinin temel kavramlarını derin bir kelâmî bakış açısıyla ele alır. İmam Şâfiî, Allah'ın iradesine güvenmenin insana huzur verdiğini, insanın arzularının sınırlı olduğunu ve her şeyin ilahi takdirle gerçekleştiğini güçlü bir şekilde hatırlatır. Bu yaklaşım, hem insanın fiillerine yönelik sorumluluğunu hem de Allah'ın mutlak iradesine teslimiyetin gerekliliğini dengeli bir biçimde ortaya koyar.

5. Bid'at Kavramı Hakkındaki Değerlendirmesi

Bid'at kavramı, Arapça "b-d-a" kökünden türetilmiş bir sözcük olup, "bed'" kelimesi, eşi ve benzeri olmadan, bir şeyi ilk defa yaratma veya icat etme anlamlarına gelmektedir. Bu

⁵⁶ İbn Abdilber, *Behcetü'l-Mecalis*, 1/181; İmam Şâfiî, *Divan*, 140.

⁵⁷ Beyhakî, *Menâkıbu's-Şâfiî*, 2/100; İmam Şâfiî, *Divan*, 90.

⁵⁸ Şihabuddin Muhammed Ahmed el-Ebheşi, *el-Müstetraf fi Kulli Fennin Müstetraf*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2008), 1/181; İmam Şâfiî, *Divan*, 43.

çerçevede, sözlük anlamı itibarıyla bid'at, daha önce benzeri olmayan bir olay veya yeniliktir. Mutlak anlamda ise her tür yenilik veya yeni olan her şey için kullanılan bir terimdir. Terimsel olarak bid'at, Sünnet kavramının zıddı olup, peygamberden sonra şeriatın tamamlanmasıyla birlikte dinde ortaya çıkan yenilikleri ifade etmektedir. Bazı âlimler, bid'at kavramıyla ilgili sınırı peygamber dönemiyle sınırlı tutarken, bazıları ise bu sınırı tabiin dönemine kadar genişletmektedir.⁵⁹

Bid'at kavramı, hicri birinci yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlamış bir terimdir. Ehl-i hadis çizgisini takip eden selef âlimleri, özellikle Allah'ın zatı ve sıfatları gibi müteşabih konulara dair ayetleri te'vil etmekten kaçınarak, bu tür ayetleri olduğu gibi kabul etmeyi tercih etmişlerdir. Selef müteşabih ayetlere yönelik bu teslimiyetçi yaklaşımına karşın, bazı gruplar ayetleri akli yorumlarla anlamaya çalışmışlardır. Selef âlimleri, müteşabih ayetleri akli yöntemlerle tefsir eden bu grupları, dinde yenilik getirdikleri gerekçesiyle "ehl-i bid'at" olarak adlandırmıştır. Bu bağlamda "ehl-i bid'at" kavramı, temelde tepkisel ve metodolojik bir nitelik taşıyıp, teolojik bir kavram olmaktan ziyade, tepkisel ve metodolojik daha doğrusu ideolojik bir kavramdır.⁶⁰

İmam Şâfiî, selef imamlarından biri olarak, teşri hüküm vermede yalnızca iki kaynağı esas almıştır: Kur'an ve sünnet. Bu iki temel kaynağa dayalı olarak itikadî düşüncelerini temellendirmiş ve kendisine yöneltilen ihtilaflı konuları bu çerçevede yanıtlamaya çalışmıştır. Selef uleması gibi, İmam Şâfiî de Kur'an ve sünnette yer alan müteşabih ayetleri akli yorumlarla açıklamaya çalışan bid'at ehliyle ilişki kurmayı uygun görmemiş, bu tür uygulamaları bid'at olarak değerlendirmiştir. Bu bağlamda, İmam Şâfiî, bid'at ehlinin yanlış uygulamalarını şiirlerinde eleştirmiştir. Onun bid'at ehline yönelik eleştirilerinden biri şu şekildedir:

*"Dinde bid'at çıkarmadıkça,
Rahat etmez içleri.
Akıllarına uymuş bazı insanlar,
Yaparlar resullerin
Yapmadığı işleri.
Risaleti taşımakken
Onların görevleri,
Hafife alır çoğu
Allah'ın yüce dinini."*⁶¹

Bu dizelerde, İmam Şâfiî, bid'at ehlinin kendi görüşlerine dayalı yenilikler çıkararak, peygamberin izah etmediği veya uygun görmediği konuları akli yorumlarla açıklamaya çalıştıklarını eleştirmektedir. Şiirin devamında, bid'at ehline mensup bazı kimselerin, peygamberin dini insanlara tebliğ etme görevini yeterince ciddiyetle üstlenmediğini belirtmektedir. Bununla birlikte, Şâfiî, bid'at ehline yönelik eleştirilerinde tüm bid'at ehline değil, çoğunluğuna yönelik bir eleştiri getirmekte; şiirinde bazı bid'at ehli kişilerin tebliğ

⁵⁹ Yusuf Şefki Yavuz, "Ehl-i Bid'at", *TDVİA*, (İstanbul: DİA, 1994), 10/501-505.

⁶⁰ Mevlüt Özler, *Tarihsel Bir Adlandırmanın Tahlili Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at*, (Ankara: Ankara Okulu, 2010), 56-58.

⁶¹ İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihâye*, 10/254; İmam Şâfiî, *Divan*, 239.

görevini yerine getirdiğine işaret etmektedir. İmam Şâfiî, selef uleması gibi, bid'at ehli ile oturup kalkmayı uygun görmemiş ve bu kişilerden uzak durulması gerektiğini ifade etmiştir. Şâfiî, "bağlı bulunduğu bid'atten kopmayacağını bildiğim kişilerle tartışmaya girmedim" diyerek körü körüne bir düşünceye bağlı olanlarla tartışmaya girmeyeceğini de ifade etmiştir. Bu düşünce doğrultusunda Bağdat'tan ayrılarak Mısır'a göç etmiştir. Onun Mısır'a göç etmesinin en önemli sebeplerinden biri, Bağdat'ta Mu'tezilenin hâkim güç haline gelmiş olmasıdır.⁶² İmam Şâfiî'nin bu tavrı, bid'at ehlinin selef uleması tarafından nasıl değerlendirildiğine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Şâfiî'nin şiirinde de ifade ettiği gibi, peygamber döneminde açıklanmayan müteşabih konuların ahabına olduğu gibi aktarılmasına karşın, bid'at ehlinin bu konuları akli yorumlara tabi tutmaya çalıştığı belirtilmektedir. İmam Şâfiî, selef bu teslimiyetçi yaklaşımını benimseyerek, peygamberin ve sahabenin yolunu takip etmiş ve bid'at ehline yönelik eleştirilerini bu çizgide temellendirmiştir. İmam Şâfiî'nin selefe mutlak olarak bağlı olması O'nun Selefî mutlak isabetli ve dediklerini nas olarak görmesinden kaynaklandığını düşünmekteyiz.

6. Hülefai Raşidin ve Ehli Beyt Düşüncesi

Peygamber Efendimiz hayatta iken Müslüman toplumun hem dini hem de siyasi liderliğini bizzat yürütmekteydi. Onun vefatından sonra, Müslümanlar ortaya çıkan dini ve siyasi boşluğu doldurmak amacıyla halife seçimine yönelmişlerdir. Müslümanlar tarafından seçilen ilk halife Hz. Ebubekir olmuştur.⁶³ Hz. Ebubekir, kendisinden sonra halifeliği Hz. Ömer'e devrederek Müslümanların seçim yapmasına imkân tanımamıştır. Halifelik görevini devralan Hz. Ömer, kendi döneminde önemli başarılar elde etmiştir. Ancak Hz. Ömer, kendisinden sonra bir halife tayin etmemiş; bunun yerine bir şura oluşturarak halifenin bu şura tarafından seçilmesini istemiştir. Hz. Ömer'in oluşturduğu bu şura sonucunda Hz. Osman halife olarak seçilmiştir. Hz. Osman, halifelik süresince akrabalarına tanıdığı imtiyazlar ve yönetimde gösterdiği zafiyetler nedeniyle toplumun eleştirilerine maruz kalmış; bu sebeple halkın tepkisini çeken yanlış uygulamaları sonucunda, görevini şadetle sonlandırmıştır. Hz. Osman'ın vefatından sonra halife olan Hz. Ali, halifeliği süresince birçok başarıya imza atmış olsa da, Hz. Osman döneminden miras kalan siyasi ve toplumsal karışıklıklar nedeniyle halifeliği kısa sürmüştür. Sonunda Hz. Ali de, tıpkı Hz. Osman gibi, suikasta uğrayarak şehit edilmiştir.⁶⁴

Hz. Ali'nin halifeliğinden sonra iktidara gelen Emeviler, Ali ailesini bir tehdit olarak görmüş ve bu aileyi sert bir şekilde bastırmıştır. Ali ailesine yönelik bu baskılar, taraftarlarının Ehl-i Beyt kavramı çerçevesinde Hz. Ali ve ailesine haksızlık yapıldığını ve Emevilerin iktidarı gasp ettiğini savunmalarına yol açmıştır. Ali taraftarlarına yönelik bu baskılar, onların düşüncelerinde daha da aşırıya gitmelerine neden olmuş; bazı taraftarlar, ilk üç halifenin de Hz. Ali'nin hakkını gasp ettiğini öne sürmüştür. Emevilerden sonra iktidara gelen Abbasiler de Ali taraftarlarını tehdit olarak görmüş ve onları sert bir şekilde bastırmaya çalışmıştır. Emeviler ve ardından Abbasilerin bu sert tepkileri, Ali taraftarlarının bir çatı altında toplanarak sistematik bir yapı kurmalarına zemin hazırlamıştır. Bu dönemde Ali taraftarları "Şii" adı altında birleşmiş, kendilerini çeşitli kavramlarla tanımlamaya başlamışlardır. Örneğin, "Rafizilik" kavramı Hz. Ali taraftarlığını kabul etmeyi ve ilk üç halifenin iktidarını

⁶² Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehrâ, *Târihu'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabiyye, 1978), 411-412.

⁶³ Mehmed Said Hatipoğlu, *Hilâfetin Kureyşiliği*, (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 65-70.

⁶⁴ İbnu'l-Esir Ali b. Ebi'l-Kerem, *el-Kâmil fi't-Tarih*, Beyrut: 1972), 3/163.

reddetme düşüncesini ifade ederken, “Nâsibilik” kavramı ise Hz. Ali ve ailesine karşı kin ve düşmanlık beslemeyi tanımlayan bir terim haline gelmiştir. Özellikle İmam Şâfiî'nin yaşadığı dönemde, bu kavramlar çeşitli grupları birbirinden ayırmak için sıkça kullanılmaktaydı ve bu ayrımların yansımaları İmam Şâfiî'nin şiirlerine de yansımıştır. Abbasiler döneminde Ali taraftarlarına uygulanan baskılardan İmam Şâfiî de etkilenmiştir. Peygamber Efendimizle ortak bir soy kütüğüne sahip olması, Abbasi hükümdarlarının dikkatini çekmiş ve İmam Şâfiî'nin “Rafızilik” ile suçlanmasına neden olmuştur. Bu süreç, Şâfiî'nin Abbasiler dönemindeki siyasi iklimden nasıl etkilendiğine ve dönemin mezhebi gerilimlerinin onun hayatında nasıl yankı bulduğuna işaret etmektedir.⁶⁵

İmam Şâfiî, şiirlerinde sadece dini düşüncelerini değil, aynı zamanda yaşadığı toplumun siyasi ve sosyal problemlerini de ele almıştır. Döneminin en önemli siyasi sorunlarından biri, iktidarın Ehl-i Beyt'e, yani Hz. Ali ve ailesine karşı uyguladığı orantısız güç ve baskıdır. İmam Şâfiî, bu dönemin toplumsal olaylarından etkilenmiş ve şiirlerinde Ehl-i Beyt sevgisine geniş yer vermiştir. Ehl-i Beyt'e olan sevgisini şu dizelerinde dile getirir:

*“Vesiledir hayra, peygamberin ailesi
İhmal etmem, esbaba tevessül etmeyi.
Dilerim ki yarın verilir
Onların hatırına
Sağ elimle alırım defteri.”*⁶⁶

Bu dizelerde, İmam Şâfiî Ehl-i Beyt'e duyduğu sevgiyi vurgulamakta, onların sevgisinin insanı hayra ulaştıracağına ve kıyamet günü cennete götüreceği bir vesile olacağına inandığını ifade etmektedir. Şâfiî'nin, Ehl-i Beyt'e yönelik sevgisini bu şekilde açıkça ifade etmesi, o dönemdeki siyasi baskılar göz önüne alındığında büyük bir cesaret olarak değerlendirilebilir. Bir diğer şiirinde ise Ehl-i Beyt sevgisi nedeniyle suçlanmasına yönelik düşüncelerini şu sözlerle dile getirir:

*“Fırat'ın çırpınan dalgaları gibi coşkun,
Akarken seher vakti,
Hacılar minaya dur ey süvari minanın çakıllığında,
Seslen, duran ve oturan dağın eteklerinde;
Muhammed ehlini sevmek, rafızilikse eğer,
İnsanlar ve cinler şahit olsun, rafızıyım ben de.”*⁶⁷

İmam Şâfiî'nin, bu şiiri hac yolunda Mekke'de söylediği rivayet edilmektedir. Şiirin, iki ana nedenle söylendiği belirtilmektedir: İlki, Ehl-i Beyt'e olan sevgisini cesurca ifade etmesi ve bu sevgiyi toplum önünde ilan etmesidir. İkincisi ise, muhalifleri tarafından rafızilik ile suçlanması üzerine, Şâfiî'nin bu suçlamalara şiirle yanıt vermesidir. Bu dizelerden, İmam Şâfiî'nin Ehl-i Beyt'e olan sevgisini ve bu sevgiyi açıklamaktan çekinmediğini görmekteyiz.

⁶⁵ Namık Kemal Karabiber, İmam Şâfiî'nin Ehl-i Beyt ve İlk Halifeler ile ilgili Tasavvuru/Algısı”, ÇÜİFD, 9/1 (2009), 97-121.

⁶⁶ Beyhakî, Menâkıbu's-Şâfiî, 2/691; İmam Şâfiî, Divan, 249.

⁶⁷ Beyhakî, Menâkıbu's-Şâfiî, 2/71; İmam Şâfiî, Divan, 250

Şâfiî'nin döneminde Ehl-i Beyt sevgisini ifade edenlere yönelik rafızı suçlamaları sıkça yapılmaktaydı. Şâfiî, buna dair bir başka şiirinde şöyle der:

*"Raftızileştin dediler, asla!
Rafızilik ne itikadım, ne de dinimdir.
Olsa olsa hayırlı bir imamı ve mürşidi
Sekiz dost edinmişimdir.
Ali'yi sevmek rafızilikse,
Bütün kullar bilsin ki rafızıyım." 68*

Bu dizelerde, İmam Şâfiî'nin Ehl-i Beyt'e duyduğu sevgiyi açıklarken, Hz. Ali'yi sevenlerin yanlış anlaşılmasına karşı durduğu görülmektedir. Dönemin genel kanısına meydan okuyarak, Ehl-i Beyt sevgisini savunmuş ve bu sevgiyi itikadının bir parçası olarak ifade etmiştir. Ancak İmam Şâfiî, yalnızca Ehl-i Beyt'e değil, dört halifenin tümüne sevgi beslemekteydi. Bu sevgisini şu dizelerinde ifade eder:

*"Ali'yi övsek raftızıyızdır, cahillerin zannında.
Ebubekir'in faziletlerini anacak olsak,
Ehl-i Beyt'e düşmanlık ediyor derler.
Her ikisini de seveceğim ömrüm oldukça,
Toprağın altına girene kadar.
Ehl-i Beyt düşmanı da, rafızı de deseler." 69*

Bu şiir, İmam Şâfiî'nin dönemin siyasi ve dini ayrışmalarına mesafeli duruşunu gösterir. Dönemin iki ana akımı arasında kalmış olan Şâfiî, her iki gruba yönelik övgü ve eleştirilerini dengeli bir şekilde ortaya koymuş, ne Ehl-i Beyt düşmanlığına ne de yalnızca Ehl-i Beyt sevgisine dayalı bir bakış açısını benimsemiştir. Aynı zamanda, bu iki gruptan gelen olası suçlamaları göze alarak dört halifeye duyduğu sevgiyi de açıkça ifade etmiştir. İmam Şâfiî'nin halifelerle ilgili bir başka şiirinde, dört halifenin faziletlerini övmekte ve her birine ayrı bir değer atfetmektedir:

*"...Ebubekir Rabbinin halifesidir.
Ebu Hafıs da hayır üzere titizdir.
Rabbim şahit olsun ki, Osman ne faziletlidir.
Ali'nin fazileti ise daha özeldir.
Onlar imamlarıdır ümmetin; izlerinde yürünür.
Kadirlerini bilmeyip kınamaya kalkanlar,
Allah'ın kınamasıyla yüz üstü sürünür." 70*

⁶⁸ Şeblenci, *Nûru'l-Ebsâr*, 216; İmam Şâfiî, *Divan*, 251.

⁶⁹ Beyhakî, *Menâkıbu's-Şâfiî*, 2/70; İmam Şâfiî, *Divan*, 247.

⁷⁰ Beyhakî, *Menâkıbu's-Şâfiî*, 2/67. İmam Şâfiî, *Divan*, 248.

Bu dizeler, İslam'ın ilk dört halifesi olan Hz. Ebubekir, Hz. Ömer (Ebu Hafs), Hz. Osman ve Hz. Ali'nin faziletlerini yücelten ve onların ümmet üzerindeki liderlik rollerini vurgulayan bir anlayışı temsil etmektedir. İmam Şâfiî, bu şahsiyetlere karşı derin bir hürmet duyarak, onların İslam toplumunun rehberleri ve dini önderleri olarak sahip oldukları özel konuma işaret etmektedir. Halifeler, hem siyasi hem de ahlaki rehberlikleriyle Müslüman toplumun temel dayanakları olarak sunulmaktadır. Hz. Ebubekir'in "*Rabbinin halifesi*" olarak anılması, onun Peygamber Efendimiz'den sonra liderlik makamındaki eşsiz yerini teyit eder. Hz. Ömer'in adalet ve hayır üzerindeki hassasiyeti, Hz. Osman'ın fazilet ve iffet dolu kişiliği ve Hz. Ali'nin ilim ve cesarettaki üstünlüğü, her biri için ayrı bir övgüyle dile getirilmiştir. Bu, Ehl-i Sünnet inancında dört halife arasında tanınan fazilet sıralamasına uygun bir yaklaşımla ifade edilmiştir. İmam Şâfiî'nin, bu dört halifeye duyduğu saygıyı kelimelere dökerken onların ümmet için taşıdığı ahlaki ve dini önemi vurgulaması, halifelerin sadece birer siyasi lider değil, aynı zamanda izlenmesi gereken örnek şahsiyetler olduğunu göstermektedir. "*Onlar imamlarıdır ümmetin; izlerinde yürünür*" ifadesi, halifelerin ümmet üzerindeki rehberlik rollerini yüceltirken, bu kişilere karşı saygısızlık edenlere yönelik açık bir uyarı içerir: "*Allah'ın kınamasıyla yüz üstü sürünür.*" Bu, dini liderlere karşı saygısızlık edenlerin ilahi bir cezayla karşılaşacağı inancını yansıtır. İmam Şâfiî'nin Hz. Ali'nin faziletini "*daha özel*" olarak nitelendirmesi ise, Ehl-i Sünnet'in genel yaklaşımına uygun olarak, fazilet sırasını korurken Hz. Ali'ye duyulan özel sevgiyi ifade etmektedir. Sonuç olarak bakıldığında bu dizeler, Hulefa-i Raşidin'in ümmet için rehberlik rollerine ve İslam toplumunda birliği sağlamadaki önemlerine vurgu yapar. İmam Şâfiî, halifelerin rehberliğini ümmet için bir görev olarak sunarken, bu şahsiyetlerin ahlaki ve dini rehberlikteki önceliklerini güçlü bir şekilde vurgulamıştır. Halifeleri küçümseyen veya onlara saygısızlık edenlerin yanlış bir yolda olduğunu belirten İmam Şâfiî, bu dizeleriyle İslam toplumundaki birlik, bağlılık ve hürmet anlayışını teşvik eder. Şairin bu yaklaşımı, hem tarihsel hem de kelâmî bir derinlik taşır ve İslam düşüncesinde hulefa-i raşidin vazgeçilmez yerini hatırlatır.

Sonuç

İmam Şâfiî'nin itikadî düşünceleri, onun İslam düşüncesi ve ilim geleneği üzerindeki derin etkisini ortaya koymaktadır. İmam Şâfiî'nin yaşadığı dönem, İslam ilimlerinin temellerinin atıldığı, mezhepsel oluşumların hız kazandığı ve farklı kültürlerin etkisiyle İslam toplumunda yeni tartışmaların başladığı bir dönemdir. Bu dönemde Şâfiî, dinî, itikadî ve ahlâkî konularda getirdiği özgün yaklaşımlarıyla selef âlimleri arasında önemli bir konum elde etmiştir. Onun görüşleri, Tanrı tasavvuru, kader, rızık, şefaât ve bid'at gibi temel itikadî meseleleri kapsarken, bu meselelerde dengeli ve mutedil bir tavır sergilemesi, onun İslam ilim geleneğinde büyük bir saygınlık kazanmasına neden olmuştur.

İmam Şâfiî'nin Tanrı tasavvuru, Allah'ın mutlak kudretini ve her şeyin üzerindeki hâkimiyetini merkeze almaktadır. Allah'ın yüce sıfatlarını ön plana çıkararak, insanın yaratıcı karşısındaki konumunu teslimiyet çerçevesinde tanımlamış; bu bağlamda Allah'ın sınırsız gücüne, mutlak rahmetine ve her şeyin belirleyicisi olduğuna vurgu yapmıştır. Allah'ın mutlak iradesini kabul etmekle birlikte, insana verilen sınırlı irade kavramını da ihmal etmeyen İmam Şâfiî, kader ve rızık gibi konuları ele alırken, bu dengeyi korumuş ve insana düşen sorumluluğu açık bir şekilde dile getirmiştir. Rızık konusunda, her ne kadar rızıkın Allah tarafından belirlenmiş olduğu görüşünü benimsemiş olsa da, insanın gayret göstermesi ve tevekkül ile Allah'a güvenmesi gerektiğini savunmuş; bu, onun mutlak cebir düşüncesine sahip olmadığını göstermiştir. Şiirlerinde sıkça dile getirdiği üzere, rızıkın Allah'tan geldiğine

olan inancı, insanın yaşam mücadelesindeki sorumluluğunu göz ardı etmemesine işaret etmektedir.

Kader konusuna dair şiirlerinde de İmam Şâfiî, Allah'ın her türlü olay üzerinde mutlak hâkimiyet sahibi olduğuna dair inancını vurgulamaktadır. Kaderin Allah'ın ilahi iradesine bağlı olduğunu belirtirken, insanın sınırlı iradesini göz ardı etmeyen Şâfiî, insan fiillerindeki özgürlüğü kabul eden ve kaderin gerçekleşmesi sürecinde insan iradesinin rol oynadığına işaret eden görüşleriyle dengeli bir bakış açısı geliştirmiştir. Onun şiirlerinde kaderin kaçınılmaz bir gerçek olduğunu kabul ederken, bu kadere karşı insanın sorumluluğunu da ihmal etmemesi gerektiği vurgulanmaktadır. İmam Şâfiî'nin bu görüşleri, onun kader anlayışında selef düşüncesine olan bağlılığını gösterirken, insanın yaşamındaki iradesine yer vermesi ise onun itikadî meselelerdeki esnek ve kapsayıcı yaklaşımını yansıtmaktadır.

Bid'at kavramına yönelik eleştirileri, İmam Şâfiî'nin İslam geleneğini koruma konusundaki hassasiyetini göstermektedir. Ona göre, dinde yenilik getirme eğiliminde olan bid'at ehli, İslam'ın temel ilkelerinden uzaklaşma riski taşımaktadır. Kur'an ve sünneti temel kaynak kabul eden ve akli yorumları ihtiyatla karşılayan Şâfiî, bid'at ehlinin dini konularda aşırıya kaçtığını düşünmüş ve bu görüşlerini şiirlerinde de dile getirmiştir. Bu bağlamda, İmam Şâfiî'nin bid'at karşısındaki tutumu, onun dinin özüne sadık kalma isteğini ve dinin asıl kaynaklarından uzaklaşmadan anlaşılması gerektiğine olan inancını ortaya koymaktadır. Bid'at eleştirisi, onun dinî geleneği koruma çabasının ve mezhepsel sapmalara karşı duruşunun önemli bir göstergesidir.

Ehl-i Beyt'e olan sevgisi ise, İmam Şâfiî'nin İslam toplumunda birlik ve dengeyi sağlama çabasını ortaya koymaktadır. Şâfiî, Ehl-i Beyt'e olan sevgisini açıkça dile getirmekten çekinmemiş, onların İslam'daki yüce konumunu vurgularken, aynı zamanda bu sevgiyi diğer halifeleri eleştirmek için bir gerekçe olarak kullanmamıştır. Şâfiî, Ehl-i Beyt ve dört halifeye duyduğu sevgiyi dengeli bir şekilde ifade ederek, mezhepsel ayrışmaların yoğun olduğu bir dönemde tarafsız bir tavır sergilemiştir. Ehl-i Beyt ve halifelere yönelik sevgisini şiirlerinde işleyerek, İslam toplumu içindeki birleştirici rolünü pekiştirmiştir. Şâfiî'nin bu denge gözetim tutumu, onun İslam toplumundaki mezhepsel ayrılıkları aşan bir yaklaşım benimsediğini ve dini konularda birleştirici bir rol oynadığını göstermektedir.

Kaynakça

- Ak, Ahmet, "Mâverâünnehirli Hanefi Âlimlerin Mâtüridiliğin Gelişimine Katkıları", *e-Makâlât* 13/2 (2020), 399-429.
- Akbulut, Ahmet, "Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri", *AÜİFD*, 32/1 (1992), 129-156.
- Akman, Mustafa, "Eş'arîlerin Nedensellik Analizi Üzerinde Ehl-i Hadis'in Vardığı Sonuçlar", *İslami Araştırmalar*, 12/2 (2011), 71-88.
- Alp, Zeynep, *İmam Şâfiî Hayatı, Şahsiyeti, Edebî Kişiliği ve Meâni İlmi Açısından Divanı*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Arslan, Adnan, "İmam Şâfiî'nin Divânında Bir Söz Sanatı olarak Teşbih-i Zımnî", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25/43 (2020), 61-74.
- Aybakan, Bilal, "Şâfiî", *TDVİA* (İstanbul: DİA, 2010), 38/223-233.
- Aygan, Fadıl (ed.), *Sistemik Kelam*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2021.
- Az, Mehmet Ata, "Descartes'ta Tanrı, Kudret ve Ezeli Doğrular", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2 (2011), 69-90.
- Bâkillânî, Ebu Bakr Muhammed b. Et-Tayyip, *Kitâbu't-Temhid*, Thk. Richard J. Mc Carthy Beyrut: 1957.

- Beyhâkî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn, *Menâkbü'ş-Şâfiî*, Mısır: Dâru't-Türas, 1970.
- Bozkale, Lütfi, "Nübüvvet savunusu Bağlamında Delâilü'n-Nübüvve'nin Yeri ve Önemi" *Kader*, 21/2 (2023), 795-825.
- Can, Seyithan, *Kudret-Fiil İlişkisi*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- Çaviş, Esmâ, "İslam Geleneğinde Tanrı Tasavvurları", *Eskiye*, 19 (2010), 55-61.
- Çitil, Abdülkadir, "Ehl-i Sünnete Göre Rızık", *GÜİFD*, 8/15, (2019), 20-34.
- Devvânî, Ebû Abdillâh Muhammed, *Akaid-i Adudiye Şerhi*, çev. Mustafa Akman, Batman: Mütercim Yayınları, 2021.
- Ebheşî, Şihabuddin Muhammed Ahmed, *el-Müstetraf fi Kulli Fennin Müstezraf*, Beyrut: Dâru'l-Marife, 2008.
- Ebû Zehrâ, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ, *Târihu'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabiyye, 1978.
- Erdemci, Cemalettin, "İmam eş-Şâfiî ve Akıl-Nakil İlişkisine dair görüşleri", *İSAM* (2014), 253-270.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne* Kahire: h. 1385.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Thk. Dr. Navaf el-Cerrah, Beyrut: Dâru's-Sadr, 2006.
- Evkuran, Mehmet, "İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru", *İslâmi İlimler Dergisi*, 2 (2007), 45-62.
- Gölcük, Şerafettin "Rızık", *TDVİA*, Ankara: DİA, 2008, 35/73-74.
- Haşimî, Ahmed b. İbrahim b. Mustafa es-Seyyid, *Cevâhiru'l-Edeb*, Beyrut: Müessesetü'l-Me'arif, 1969.
- Hatipoğlu, Mehmed Said, *Hilâfetin Kureşiliği*, Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- İbn Abdilber, *Behcetü'l-Mecalis*, Thk. Muhammed Mursî el-Hulî, Beyrut: ed-Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Ty.
- İbn Asakir, *Târihu Dimeşk*, Thk. Amr b. Gurame el-Urvi, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihâye*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, h.774.
- İbn Manzûr, Celâlüddîn Muhammed b. Mukrim, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dâr'u Sadır, 1968.
- İbnu'l-Esir Ali b. Ebi'l-Kerem, *el-Kâmil fi't-Tarih*, Beyrut: 1972.
- Kâdı Abdulcebbar, Ebû'l-Hasan Abdulcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Çev. İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu, 2013.
- Kanter, Özden, *İslâm'da Kelâma Semantik Yaklaşım ve Rağib el-İsfehânî'nin Kelam Anlayışı*, İstanbul: Maruf Yay., 2017.
- Karabiber, Namık Kemal, "İmam Şâfiî'nin Ehl-i Beyt ve İlk Halifeler ile ilgili Tasavvuru/Algısı", *ÇÜİFD*, 9/1 (2009), 97-121.
- Kılavuz, A. Saim, *İslâm Akaidi ve Kelama Giriş*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Kummî, Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbaveyh, *Risâletü'l-İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye (Şî-İmamiyye'nin İman Esasları)*, Çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Ankara: Ankara Üniv. Basımevi, 1978.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, Nşr. Mehmet Boynukalın, Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd*, Thk. Fethullah Hâlif, İskenderiyye: Daru'l-Cemaati'l-Mısriyye, Ty.
- Nesefî, Ebû'l- Mu'in, *Tâbsiratü'l-Edille fi usûli'd-din*, Trc. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, Ankara: DİB Yayınları, 2003.
- Oğuz, Orhan, "İmam Şâfiî Divanında İlim", *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 14 (2019), 215-223.

- Özler, Mevlüt, *Tarihsel Bir Adlandırmanın Tahlili Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at*, Ankara: Ankara Okulu, 2010.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Menakibü'l İmam Eş-Şâfiî*, thk. Ahmed Hicâzi, Kahire, 1986.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Mefâtihu'l-gayb*, Trc. S. Yıldırım, L. Cebeci, S.Kılıç, vd. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.
- Sinanoğlu, Abdulhamit, "İslâm'ın İlk Siyasallaştırılma Sürecinde Kader İnancı", *AÜİFD*, 43/2 (2002), 249-276.
- Sinanoğlu, Abdulhamit, *Kelam Tarihinde Tanrı Tasavvuru ve İnsana Ulaştırılması*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005.
- Subkî, Tacuddin, *Tabakâtu's-Şâfiyyetu'l-Kubra*, Dâru'l-İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1964.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, *Divan*, çev. Ali Ural, İstanbul: Şule Yayınları, 2021.
- Şeblencî, Mümin b. Hasan Mümin, Mü'min b. Hasen, *Nûru'l-Ebsâr fî Menâkibi Âl-i Beyti'n-Nebîyyi'l-Muhtâr*, Mısır: 1948.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Thk. Muhammed Seyyid Geylani, Beyrut: Daru'l-Marife, 1404.
- Taftazânî, Saadettin, *Şerhu'l-Makâsîd*, İstanbul: Matbaa-i Amire, h.1277.
- Turgay, Nurettin, "İmâm Şâfiî ve Divan'ında Kur'an Yaklaşımı", *BÜİF Dergisi*, 1/2 (2013).
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, İzmir: İzmir Fakültesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017.
- Yavuz, Yusuf Şefki, "Ehl-i Bid'at", *TDVİA*, İstanbul: DİA, 1994, 10/501-505.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara: 1988.
- Yılmaz, İbrahim, "İmâm Şâfiî Divânında Geçen Başlıca Şiir Temaları", *Ekev Akademi Dergisi*, 1/2 (1998), 303-319.
- Zerzûr, Muhammed, *Dîvânü'l-İmam eş-Şâfiî*, Beyrut: Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Zu'bî, Muhammed Afif, *Dîvânü'l-İmam eş-Şâfiî*, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1974.



e-ISSN: 2619-9114

December / Aralık 2024, Volume / Cilt 8, Issue / Sayı 2

Allah'ın Kıyamet Gününde Kur'an Okuyacağı ile İlgili Hadislerin Hadis İlmi Açısından Sıhhat Değeri

The Validity and Analysis of the Hadiths Regarding Allah Reciting the Qur'an on
the Day of Judgment from the Perspective of Hadith Sciences

Uğur ERMAN

Doç. Dr., Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Hadis), Siirt, Türkiye
Assoc. Prof. Dr., Faculty of Theology, Siirt University (Hadith), Siirt, Turkey
uerman1@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0942-8148>

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Erman, Uğur. "Allah'ın Kıyamet Gününde Kur'an Okuyacağı ile İlgili Hadislerin Hadis İlmi Açısından Sıhhat Değeri". *Batman Akademi Dergisi* 8/2 (Aralık 2024), 252-270

Doi: <https://doi.org/10.58657/batmanakademi.1575365>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 29.10.2024

Accepted / Kabul Tarihi: 21.12.2024

Published / Yayın Tarihi: 31.12.2024

Pages / Sayfa: 252-270

Plagiarism / İntihal:

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

Öz: Allah'ın konuşma yetisini ifade eden Kelâm sıfatına sahip olması ve onun mütekellim oluşu gerek Ehl-i sünnet gerekse Mu'tezile tarafından aklî ve naklî deliller öncülüğünde kabul edilmiştir. Allah'ın Kelâm sıfatı İslam dininde olduğu gibi Hristiyanlık ve Yahudilikte de Allah-insan arası ilişkilerin çerçevesinin belirlenmesinde esas rolü oynamıştır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde Allah'ın konuşan bir varlık olduğuna değinilmiştir. İslam düşünce tarihinde Allah'ın Kelâm sıfatının olduğu ve konuşma yetisine sahip olduğu hususunda mezhepler arası bir ittifak olsa da bu sıfatın ezeli olup olmadığı, kelâmının lafzî mi nefsî mi olduğu, Allah'ın kelâmının ses ve harf cinsinden mi olduğu, işitilip işitilemeyeceği, ezeli mi yoksa hâdis mi olduğu gibi konular itikâdî ekoller arasında tartışılmıştır. Her ekol kendi görüşüne uygun olan aklî ve naklî deliller öncülüğünde Kelâm sıfatının mahiyetini, kadîm mi yoksa sonradan mı yaratıldığını, Allah'ın konuşmasının reel haliyle işitilip işitilemeyeceği konusunu tartışmış ve ileri sürdüğü deliller öncülüğünde adı geçen konularda görüş bildirmiştir. Bu çerçevede günümüzde gerek vaaz ve sohbetlerde gerekse kitle iletişim araçları vasıtasıyla Allah'ın ahirette Kur'ân okuyacağına dair hadislerin aktarıldığına şahit olmaktayız. Bu itibarla çalışmada mezkûr konuda vârid olan hadislerin hadis ilmi açısından değerini ve sıhhatini tespit cihetine gidilmiştir. Ayrıca metin ve muhteva tahlili yapılarak hadislerin sıhhati hakkında genel bir kanaate varılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Kur'ân, Tahrîc, Tâhâ, Yâsîn.

Abstract: The attribute of Speech (Kelâm) of Allah, which expresses His ability to speak, has been accepted by both Ahl al-Sunnah and Mu'tazila based on rational and textual evidence. The attribute of Kelâm has played a fundamental role in defining the relationship between God and humans in Islam, as well as in Christianity and Judaism. Indeed, the Qur'an and Hadith mention that Allah is a speaking being. Although there is an inter-sect consensus in Islamic thought regarding the existence of Allah's Kelâm attribute and His ability to speak, various issues have been debated among theological schools, such as whether this attribute is eternal, whether His speech is literal or inherent, whether it consists of sound and letters, whether it can be heard, and whether it is eternal or created. Each school has discussed the nature of the Kelâm attribute based on rational and textual proofs that align with their views, addressing whether it is ancient or newly created, and whether Allah's speech can be heard in its real form. In this context, we witness that Hadiths regarding Allah reading the Qur'an in the hereafter are conveyed in sermons, discussions, and through mass communication. Accordingly, this study aims to assess the value and authenticity of the Hadiths related to this topic from the perspective of Hadith science. In addition, an analysis of the texts and content of the hadiths has been conducted in an effort to form a general judgment on their authenticity.

Keywords: Hadith, Qur'an, Authentication, Tâhâ, Yâsîn.

Giriş

Allah'ın emir ve yasaklarını bildirmek üzere kulları ile iletişime geçmesi onun zâfî sıfatlarından biri olan "Kelâm" sıfatı ile alakalı bir vasfıdır. Allah'ın konuşma yetisine sahip olduğu anlamına gelen¹ bu sığata gerek Kur'ân-ı Kerim'de bulunan ayetler gerekse Hz. Peygamber'den (a.s) nakledilen rivayetler değinmiştir. Nitekim Kur'ân'da geçen / قال / dedi, / نادى / seslendi, / كلم / konuştu gibi fiiller Allah'ın mahlukatıyla konuştuğuna en bariz delildir. Hadislerde ise Allah'ın mahlukatıyla konuşma vasıtasıyla iletişime geçtiği belirtilmiştir. Allah'ın dünyada birtakım insanlarla perde arkasından konuşması,² Allah'ın cennet ve cehenneme ehline aracı olmaksızın hitap edeceğini bildiren rivayetler,³ çeşitli günahlarından dolayı Allah'ın ahiret gününde konuşmayıp yüzlerine bakmayacağı kişilerle ilgili rivayetler,⁴ keza manası Allah'a ait olup lafzı Hz. Peygamber'e ait olan kudsî hadislerin⁵ bu meyanda değerlendirilmesi mümkündür.

İslam alimleri arasında Allah'ın kelâm sıfatına dair tartışmalar ilk dönemlerde başlamıştır. Alimler Allah'ın kelâm sıfatının niceliği üzerinde farklı görüşler bildirmişlerse de Allah'ın "kelâm" yani konuşma sıfatının mevcut olduğu konusunda görüş birliğine varmışlar ve bunu gerek aklî gerek naklî delillerle ispat etmeye çalışmışlardır. Bu çerçevede Allah, insanın künhüne vakıf olamayacağı, keyfiyetini bilemeyeceği konuşma vasfına sahiptir. Zira Allah'ın mahlukatına konuşma yetisi verip kendisinde bu vasfın olmaması Allah hakkında acz ifade eder ki bu da Allah hakkında muhaldir. Nitekim Allah mahlukatına indirdiği dini öğretecek, dininin emir ve yasaklarını bildirecektir. Bu emir ve yasakların bildirilmesi için Allah'ın mezkûr vasfa sahip olması onun uluhiyetinin gereğidir.⁶ Onun kelâm vasfı kadîm ve ezelîdir. Ancak onun kelâm vasfı mahlukatın konuşmasına benzemez. Ses ve harflerden müteşekkil değildir.⁷

İslam âlimlerinin Allah'ın kelâm sıfatı hakkındaki tartışmalarının diğeri bir mihveri kelâm sıfatının kadîm veya hâdis (sonradan olma) olması açısındanır. Bu çerçevede Cehmiyye, Mu'tezile ve Şîa Allah'ın kelâmının harf ve ses vasıtasıyla olduğunu ve bu sıfatın kadîm olmayıp hâdis olduğunu ifade etmişlerdir. Selefî alimler ise Allah'ın konuşmasının ses

¹ Ebû'l-Kâsım el-Ḥuseyn b. Muḥammed er-Râğıb el-İşfehânî, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Şafvân 'Adnân ed-Dâvûdî (Dimaşk; Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412), 724.

² Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Yezîd el-Kazvî'nî İbn Mâce, *Sünenu İbn Mâce*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), Ebvâbu's-Sünne, 13.

³ Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buḥârî el-Buḥârî, *el-Câmi u'ş-Şaḥîḥ*, thk. Muḥammed Zuheyr en-Nâsır (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), "Rikâk", 49.

⁴ Ebû 'Abdullâh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî Aḥmed b. Ḥanbel, *Müsnedü'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût, 'Âdil Murşid v.dğr (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001), 12/410, 16/168 vd.; Ebû'l-Ḥasen Muslim b. el-Ḥaccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim, *Şaḥîhu Müslim*, thk. Muḥammed Fuâd 'Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1374/1955), "İmân", 46; İbn Mâce, *Sünenu İbn Mâce*, "Ticârât", 30; Suleymân b. el-Eş'as. es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenu Ebî Dâvûd*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430), "Büy'ü", 62; Ebû İsâ Muḥammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't Tirmizî*, thk. Beşşâr 'Avvâd Marûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), "Siyer", 34.

⁵ bkz. Zeynuddîn Muḥammed 'Abdirraûf b. Tâcu'l-Ârifîn el-Ḥaddâdî el-Munâvî, *el-İthâfâtü's-Seniyye bi'l-Eḥâdis i'l-Kudsîyye ve Ma'uh en-Nefehâtü's-Selefiyye bi Şerhi'l-Eḥâdis i'l-Kudsîyye*, thk. 'Abdulkâdir el-Arna'ût, Tâlib 'Avvâd (Dimaşk; Beyrut: Dâru İbn Kes.îr, ts.).

⁶ Ebû Manşûr Muḥammed b. Muḥammed el-Mâturîdî, *et-Tevhîd*, thk. Fethullâh Ḥalîf (İskenderiye: y.y., ts.), 57-58.

⁷ Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Ebî 'Alî Seyyiduddîn es-Salebî el-Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm*, thk. Ḥasen Maḥmûd 'Abdullaṭîf (Kahire: y.y., ts.), 88.

ve harflerle mümkün olabileceğini, bu harf ve seslerin zatıyla kâim olup ezeli olduğunu söylemiş ve bu görüşlerine âyet ve hadislerden delil getirmişlerdir. Kerrâmiyye ise, Allah'ın konuşma kudretinin ezeli olduğunu ancak harf ve ses yaratarak konuşmasının hâdis olduğunu ifade etmiştir. İbn Sina (ö. 428/1037) gibi bazı filozoflar ise Allah'ın konuşmasının kavli değil fiili bir nitelikte olduğunu ve onun konuşmasının insan konuşmasına benzemediğini dile getirmişlerdir. Eş'ârî ve Maturidiler ise kelâm sıfatının Allah'ın zatıyla kâim ve ezeli olduğunu, bu manaların onun kelâm-ı nefsi kabilinden olduğunu, ilahi kitaplardaki emir ve nehiylerin ise kelâm-ı lafzi cinsinden olduğunu, Allah'ın mahlukatıyla iletişim kurmasının kelâm-ı lafzi ile mümkün olabileceğini belirtmişlerdir.⁸

Allah'ın kelâm sıfatı ile ilgili tartışma konusu olan meselelerden biri de Allah'ın kelâmının gerçek anlamda insan tarafından işitilip işitilemeyeceğidir.⁹ Esasen çalışmamıza konu edindiğimiz Allah'ın Kur'an okuyup okumayacağı ilgili rivayetleri değerlendirmeye geçmeden önce bu konuyu irdelemek istiyoruz. Zira bu konudaki hadislerin sahih olması durumunda Allah'ın gerçek sesinin işitilip işitilmeyeceği, Kur'an okumanın mahiyetinin nasıl olacağı konusunu anlamamıza yardımcı olacaktır. Allah'ın gerçek sesinin işitilip işitilmeyeceği konusunda alimler farklı görüşler serdetmişlerdir. Eş'ârî (ö. 324/935-36) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) Allah'ın kelâmının ezeli olduğunu, harf ve ses olmaksızın dilediği kuluna işittirebileceğini,¹⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) Allah'ın kelâmını halk edeceği bir ses vasıtasıyla olağanüstü bir tarzda işitilebileceğini,¹¹ Eş'ârîlerin geneli ise Allah'ın zatıyla mündemiç olan kelâm sıfatının ezeli olduğunu ve işitilemeyeceğini sadece Allah'ın kelâmına delalet eden lafızların işitilebileceğini iddia etmişlerdir.¹² Hz. Musa'nın "kelimullâh" olmasını ve Allah'la konuşmasını da bu çerçevede değerlendirmişlerdir.¹³ Aktarılan bu bilgiler çerçevesinde Allah'ın kelâm sıfatı etrafında âlimler arasında görüş birliği ve görüş ayrılığının olduğu noktalar olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu sıfat sadece harf ve sesleri yaratan anlamına gelmez. Zira kelâm sıfatı kullara emir ve nehiy verilmesi açısından zorunlu bir sıfattır. Bu sıfatın harf ve ses yaratmasından da ayrı bir sıfat olması gerekmektedir. Zira yaratma ve konuşma birbirinden farklı iki sıfattır. Dolayısıyla Allah'ın sıfatlarının mahiyeti bilinmese de onun harf ve sözcüklere bağlı olmayan, zatına yakışır ve mahiyetinin bilinmediği kelâm sıfatının varlığı bir hakikattir. Çünkü Allah'ın konuşmaması onun eksik vasıflara sahip olduğunu gösterir ki Allah (c.c.) her türlü eksiklikten münezzehtir. Onun konuşma yetisine sahip olmaması muhaldir.

Allah'ın kelâm sıfatı ve keyfiyeti ile alakalı İslam alimleri arasında yaşanan ihtilaflar hakkında bilgi verdikten sonra genellikle vaazlarda veya ikili sohbetlerde çokça duyulan Allah'ın kıyamet gününde Kur'an okuması ile ilgili rivayetlerin sıhhati tespit edilecektir. Daha önce ifade edildiği üzere gerek âyetlerde gerekse hadislerde Allah'ın kelâm sıfatının olduğu, konuşma sıfatı ile vasıflandırıldığı, perde arkasından bazı insanlarla konuştuğu ve günahkârlarla konuşmayacağı şeklinde rivâyetler vârid olmuştur. Bunun yanında Allah'ın

⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/194-195.

⁹ Sinan Öge, *İlahi Kelâmın Yapısı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 31-120.

¹⁰ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd* (Beirut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2004), 81-83.

¹¹ Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, 59.

¹² Ebu'l-Feth Muhammed b. 'Abdu'l-Kerîm eş-Şehristânî eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl* (b.y.: Muessesetu'l-Halebî, ts.), 1/96.

¹³ Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid* (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 4/156-157; Verilen bu bilgileri Krş. Yavuz, "Kelâm", 25/196.

kıyamet gününde Kur'an okuyacağı ile alakalı hadisler de nakledilmiştir. Bu çerçevede hadis kitapları irdelendiğinde Allah'ın Kur'an okuması ile alakalı cennet ehline Kur'an okuyacağı, kıyamet gününde Kur'an okuyacağı ve ahirette Tâhâ ve Yâsîn sûrelerini okuyacağına dair rivayet edilen hadislerle rastlanılmaktadır. Bu itibarla çalışmamızda bu hadislerin tespit ve tahlilini ve hadis ilmi açısından ifade ettiği hükmü vermeye çalışacağız.

Allah'ın (c.c) Cennet Ehline Kur'an Okuyacağına Dair Hadisler

Allah'ın cennet ehline Kur'an okuması ile ilgili üç hadis nakledildiği görülmektedir. Bu hadislerden birincisi şu şekilde rivayet edilmiştir:

كَأَنَّ النَّاسَ لَمَّا يَسْمَعُوا الْقُرْآنَ جِئْنَ يَتْلُوهُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ فِي الْجَنَّةِ

"Allah insanlara cennette Kur'an okuduğunda sanki insanlar onu daha önce hiç duymamış gibidirler." şeklinde vârid olan hadistir. Mezkûr hadisi Süyûtî (ö. 911/1505) *el-Câmiu's-sağîr*, *el-Câmiu'l-kebîr* adlı eserlerinde ve Yûsuf en-Nebhânî (1849-1932) Süyûtî'nin kısa hadisleri derleyen *el-Câmiu's-sağîr*'i ile bu esere eklediği *Ziyâdetü'l-Câmi'* adlı zeylindeki hadislerin alfabetik şekilde sıraladığı *el-Fethu'l-kebîr* adlı eserinde tahrîc etmiş ve Ebû Nasr Ubeydullâh b. Saîd b. Hâtim es-Siczî'nin (ö. 444/1052) *el-İbânetü'l-kübrâ* adlı eserinde Hz. Enes'ten nakledildiğini ve hadis hakkında "garîbun hasenün cidden" dediğini belirtmişlerdir.¹⁴ Keza Ali el-Müttakî (ö. 975/1567) *Kenzu'l-ummâl* adlı eserinde hadisi tahrîc etmiş ve hadisin Hz. Enes kanalıyla Siczî'nin *el-İbâne* adlı eserinde geçtiğini ifade etmiştir.¹⁵ Zikredilen eserlerde hadislerin senedsiz bir şekilde aktarılması ve Siczî'nin *el-İbâne* isimli eserine havale edilmesi dikkat çekicidir. Hadisi senet tenkidine tabi tutan Nâsirüddin el-Elbânî hadisin zayıf olduğunu ifade etmiştir.¹⁶

Konu ile ilgili nakledilen ikinci hadis ise şöyledir:

إن أهل الجنة يدخلون على الجبار كل يوم مرتين فيقرأ عليهم القرآن وقد جلس كل امرئ منهم مجلسه الذي هو مجلسه على منابر الدر والياقوت والزمرد والذهب والفضة بالأعمال فلا تقرأ أعينهم قط كما تقرأ بذلك ولم يسمعوا شيئاً أعظم منه ولا أحسن منه ثم ينصرفون إلى رحالهم وقررة أعينهم ناعمين إلى مثلها من الغد

"Şüphesiz Cennet ehli, her gün iki kez Cebbâr olan Allah'ın huzuruna girerler ve onlara Allah Teâlâ Kur'an okur. Her biri işledikleri amellerinin derecesine göre, inci, yakut, zümrüt, altın ve gümüşten yapılmış minberlerine otururlar. Gözleri daha önce başka bir makamdan daha çok tatmin olmadığı kadar bu makamdan ve Kur'an dinlemekten tatmin olur ve onlar Kur'an'dan daha değerli ve daha güzel bir şey işitmemişlerdir. Sonra ertesi gün aynı şekilde her biri, buldukları makama ve gözlerinin zevkini artıran nimetlere dönerler."

¹⁴ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Huđayrî es-Süyûtî, *Cem u'l-cevâmi'* (*el-Câmi u'l-kebîr*), thk. Muhtâr İbrahim el-Hâic vd. (Kahire: el-Ezherî's-Şerif, 1426), 6/294; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Huđayrî es-Süyûtî, *el-Fethu'l-Kebîr fi Dammi'z-Ziyâdeti ile'l-Câmi'i's-Şağîr*, thk. Yûsuf en-Nebhânî (Beyrut; Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1423/2003), 2/296.

¹⁵ 'Alâ'u'd-Dîn 'Alî b. Hîsâmî'd-Dîn b. Kâdî Hân el-Kâdirî eş-Şâzelî el-Hindî el-Burhânî el-Muttakî el-Hindî, *Kenzu'l-Ummâl*, thk. Bekrî Hayyânî (Beyrut: Müessesetü'r risâle, 1401/1981), 14/480.

¹⁶ Muhammed Nâsirüddin Elbânî, *Daifu'l-câmi'i's-sağîr ve ziyâdetihi* (b.y.: el-Mektebetu'l-İslâmî, ts.), 607.

Mezkûr hadisi Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) *Nevâdirü'l-usûl fi ehâdisi'r-Resûl*,¹⁷ Süyûtî *ed-Dürri'l-mensûr*¹⁸ ve *Câmiu'l-kebîr*,¹⁹ Ali el-Müttakî *Kenzü'l-ummâl*,²⁰ Nebhânî *Fethu'l-kebîr*²¹ adlı eserlerinde tahrîc etmişlerdir. Hakîm et-Tirmizî hadisi Salih b. Hayyân → Abdullah b. Büreyde → Büreyde tarikiyle tahrîc etmiştir. Ayrıca Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö.430/1038) de söz konusu hadisi *Sıfatu'l-cenne* adlı eserinde Muhammed b. Hayyân → Abdurrahman b. Abdillâh et-Taberî → Muhammed b. Fadl → Müseyyeb b. Şerîk → İbrahim el-Bekrî → Salih b. Hayyân → Abdullah b. Büreyde tarikiyle tahrîc etmiştir.²²

Hadisin ravilerinden Müseyyeb b. Şerîk (ö. 186/802) hadis ilminde zayıf, hadisleriyle ihticâc edilmeyen,²³ aşırı dalgın, hadis rivayet edip rivâyette hata yapan, sikalardan yapmış olduğu rivayetlerin mu'dal olduğu, kendisinden hadis rivayet etmenin caiz olmadığı, leyse bi şey',²⁴ seketû anhu (Hakkında bir şey söylemediler), metrûk, zayıf²⁵ şeklinde ağır cerh tabirleriyle cerh edilmiştir. Bu cerh tabirleriyle mezkûr ravinin adalet vasfını kaybettiği anlaşılmaktadır.

Hadisin diğer bir ravisi ravilerinden Sâlih b. Hayyân fîhi nazar (durumu şüphelidir),²⁶ sikalardan sikaların hadislerine benzemeyen hadisler rivayet eden, zayıf²⁷, güvenilir olmayan (leyse bi-sikatin), rivayet ettiği birçok hadisin gayr-ı mahfûz olduğu,²⁸ hadis ilminde kuvvetli olmayan²⁹, zayıf bir ravi olması hususunda muhaddislerin icmâ ettiği³⁰ münker hadislerinin olduğu, hadis ilminde gevşek davranan, sika ravilerden mevzû hadisler rivayet eden³¹ şeklinde cerh edildiği görülmektedir. Dolayısıyla hadisin senedi zayıf olduğundan zayıf kategorisinde olduğu değerlendirilmiştir.³² Ayrıca mezkûr ravi sika raviler adına hadis

¹⁷ Ebû'Abdullâh Muhammed b. 'Alî el-Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdirü'l-Uşûl fi Ehâdisi'r-Rasûl*, thk. 'Abdurrahmân 'Amîre (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 2/90.

¹⁸ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Huđayrî es-Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 7/687.

¹⁹ Süyûtî, *Cem u'l-cevâmi*; 2/481-482.

²⁰ Muttakî el-Hindî, *Kenzu'l-Ummâl*, 14/476.

²¹ Süyûtî, *el-Fethu'l-Kebîr fi Dammi'z-Ziyâdeti ile'l-Câmi'i's-Şağîr*, 1/355.

²² Ebû Nuaym Ahmed b. 'Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Sıfatu'l-Cenne*, thk. 'Alî Rıdâ 'Abdullâh (Dımaşk: Dâru'l-Memûn, ts.), 2/114.

²³ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Men' İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dâru Şâdir, 1388/1968), 7/332.

²⁴ Ebû Hâtîm Muhammed İbn Hibbân el-Büstî, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Hamdi Abdülmecid Selefî (Riyâd: Dârü's-Sumey'î, 1420), 2/358-359.

²⁵ Şemseddin Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Mizânü'l-i-tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Bicavi (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1963), 4/113-114.

²⁶ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî el-Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, thk. Heyet (Haydarabad: Dâiratü'l-Me'ârifü'l-Os mâniyye, ts.), 4/275.

²⁷ İbn Hibbân el-Büstî, *el-Mecrûhîn*, 1/469.

²⁸ Ebû Ahmed 'Abdullâh b. 'Adiy el-Curcânî İbn 'Adiy, *el-Kâmil fi Du'afâ'i'r-Ricâl*, thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd, 'Alî Muhammed Mu'avviğ (Beyrut: el-Kutubu'l-İlmiyye, 1418/1997), 5/80-83.

²⁹ Yusuf b. Abdurrahman Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi Esmâ'i'r-Ricâl*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 13/33-35; Zehebî, *Mizânü'l-i-tidâl*, 2/292-293.

³⁰ Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Os mân ez-Zehebî, *Divânu'd-Du'afâ' ve'l-Metrûkîn ve Halkun mine'l-Mechûlîn ve Sıkkâton fihim Lîn*, thk. Hammâd b. Muhammed el-Enşârî (Mekke: Mektebetü'n-nahdati'l-hadîse, 1387/1967), 191.

³¹ Alâüddîn Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fi Esmâ'i'r-Ricâl*, thk. Muhammed b. Osman (Beyrut: Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 4/88-89.

³² Elbânî, *Daifu'l-câmi'i's-sağîr*, 265.

uyduran biri olarak cerh edildiğinden hadisin aşırı zayıf veya uydurma kategorisinde de değerlendirilmesi imkân dahilindedir.

Allah'ın cennet ehline Kur'ân okuyacağına dair diğer bir rivayet ise yukarıda verilen hadisin lafızlarına benzer lafızlarla şu şekilde nakledilmiştir:

قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهْرٍ فِي مَقْعَدِ صَدَقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ أَنَّ أَهْلَ الْجَنَّةِ يَدْخُلُونَ عَلَى الْجِبَارِ كُلِّ يَوْمٍ مَرَّتَيْنِ فَيَقْرَأُ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنَ وَقَدْ جَلَسَ كُلُّ امْرِيءٍ مِنْهُمْ مَجْلِسَهُ عَلَى مَنَابِرِ الذَّرِّ وَالْيَاقُوتِ وَالزَّمْرَدِ وَالذَّهَبِ وَالْفِصَّةِ بِالْأَعْمَالِ فَلَا تَقْرَأُ عَلَيْهِمْ قَطُّ كَمَا تَقْرَأُ بِذَلِكَ وَلَمْ يَسْمَعُوا شَيْئًا أَكْبَرَ مِنْهُ

“Hz. Peygamber ‘Şüphesiz ki muttakiler, hüküm sahibi ve gücü sonsuz olan bir hükümdarın yanında, cennetlerde ve ırmaklarda olacaklardır.’ ayeti hakkında ‘Cennet ehli, her gün iki kez Allah tarafından okunan Kur’ân’ı işitirken onların her biri, yaptığı amellere göre mercan, yakut, zümrüt, altın ve gümüşten yapılmış tahtlar üzerinde oturmuş olacak ve hiçbir göz, onların o manzarasından daha zevk almayacaktır ve onlar daha büyük bir şey işitmemişlerdir.’ buyurmuştur.”

Mezkûr hadisi Hâkim et-Tirmizî *Nevâdiru'l-usûl* adlı eserinde Salih b. Hayyân→ Abdullah b. Büreyde→ Babası (Büreyde) tarikiyle tahrîc etmiştir.³³ Keza hadisi Süyûtî *ed-Dürri'l-mensûr* adlı tefsiri ile³⁴ *Câmiu'l-kebîr* adlı eserinde,³⁵ Ali el-Müttakî ise *Kenzü'l-ummâl*³⁶ adlı eserinde hadisi tahrîc etmiştir. Hadisin ravilerinden Sâlih b. Hayyân daha önce ifade edildiği üzere ağır cerh tabirleriyle cerh edildiği gerekisiyle zayıf bir ravi addedildiğinden hadisin aşırı zayıf hükmünde olduğu öngörülmüştür.³⁷

Allah'ın (c.c.) Kıyamet Gününde İnsanlara Kur'ân Okuyacağına Dair Nakledilen Hadisler

Allah'ın cennet ehline Kur'ân okuyacağı ile ilgili hadislerin yanı sıra ayrıca kıyamet gününde insanlara Kur'ân okuyacağı ile ilgili hadisler nakledildiği görülmektedir. Konu ile ilgili hadislerden birincisi şu şekildedir:

كَأَنَّ الْخَلْقَ لَمْ يَسْمَعُوا الْقُرْآنَ حِينَ يَسْمَعُونَهُ مِنَ الرَّحْمَنِ يَتْلُوهُ عَلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

“Kıyamet gününde mahlukat, Rahman'dan Kur'an'ı işittiklerinde sanki onu daha önce duymamış gibidirler.”

Hadisi Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) *el-Müttefik ve'l-müfterik*,³⁸ Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm er-Râfiî el-Kazvîni (ö. 623/1226) *et-Tedvîn fi aḥbâri Kazvîn*,³⁹ Süyûtî *ed-Dürri'l-mensûr*,⁴⁰ ve *Câmiu'l-kebîr*⁴¹, Ali el-Müttakî *Kenzü'l-ummâl*⁴² adlı eserlerinde Muhammed b. Abdîrahmân el-Abdî → İsmail b. Râfi' → Muhammed b. Ka'b el-Kurazî → Ebû Hüreyre tarikiyle adı geçen müşterek ravilerle hadisi tahrîc etmişlerdir.

³³ Hâkim et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Uşûl fi Eḥâdisi'r-Rasûl*, 2/90.

³⁴ Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, 7/687.

³⁵ Süyûtî, *Cem u'l-cevâmi*; 2/481-482.

³⁶ Müttakî el-Hindî, *Kenzu'l-Ummâl*, 14/476.

³⁷ Elbânî, *Daifu'l-câmi'i's-sağîr*, 265.

³⁸ Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî b. Sâbit el-Bağdâdî Ḥatîb el-Bağdâdî, *el-Müttefik ve'l-müfterik mine'l-esmâ' ve'l-ensâb*, thk. Muhammed Şâdiq 'Âyдын el-Ḥâmidî (Dımaşk: Dâru'l-Ḳâdirî, 1417/1997), 1/405.

³⁹ Ebü'l-Kâsım 'Abdülkerîm b. Muhammed b. 'Abdülkerîm el-Ḳazvîni er-Râfiî, *et-Tedvîn fi Aḥbâri Kazvîn*, thk. 'Azîzullâh el-'Atârdî (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408/1987), 2/403.

⁴⁰ Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, 3/257.

⁴¹ Süyûtî, *Cem u'l-cevâmi*; 6/294.

⁴² Müttakî el-Hindî, *Kenzu'l-Ummâl*, 14/480.

Hadisin ravilerinin cerh ve tadil durumlarına göz atıldığında hadisin ravilerinden Muhammed b. Abdurrahmân el-Abdî hakkında İbn Ebî Hâtim herhangi bir cerh ve tadilde bulunmamış, sadece ismi ve hadis hocası ile kendisinden kimin hadis rivayet ettiği bilgisini vermiştir.⁴³ Hadisin diğer bir râvîsi olan İsmail b. Râfi'; leyse bi şey',⁴⁴ daifu'l-hadis, metrûku'l-hadîs, münkerü'l-hadîs, rivayet ettiği hadislerin çoğunun şüpheli olduğu,⁴⁵ Leyse bi'l-kavî, leyse bi-sika ve lâ hücce⁴⁶ şeklinde cerh tabirleriyle cerh edilmiştir. Muhammed b. Ka'b el-Kurazî ise tâbiûndan olup sika, alim, muttaki, çokça hadis rivayet eden biri⁴⁷ olarak tevsik edilmiştir. Hadisin ravilerinden İsmâil b. Râfi' hakkında yapılan hadisi münker, terk edilmiş, çok aşırı zayıf bir ravi olduğundan hadis aşırı zayıf hükmünde olduğu değerlendirilmiştir.

Konu ile ilgili nakledilen diğer bir hadis ise şöyledir:

إذا كان يومُ القيامةِ يقرأ اللهُ القرآنَ فكانهم لم يسمعه فيحفظه المؤمنون وينسأه المنافقون

"Kıyamet gününde Allah, Kur'ân okuduğunda insanlar sanki onu daha önceden duymamış gibidirler. Müminler onu hatırlayacak münafıklar ise unutacaklardır." Mezkûr hadisi Deylemî (ö. 509/1115) *Kitâbü'l-Firdevs bi-meşûri'l-ḥiṭâb* (Firdevsü'l-aḥbâr) adlı eserinde Ebû Hüreyre tarikiyle tahrîc etmiştir.⁴⁸ Keza Süyûtî⁴⁹ ve Ali el-Müttakî⁵⁰ de hadisi aynı tarikle eserlerine almışlardır. Deylemî hadisi Ebu Mansûr Zeyd b. Tâhir → Talha b. Yusuf → İbrahim b. Ali el-Huceymî → Muhammed b. Yusuf el-Küdeymî → Abbâd b. Zâid → Abdullah b. Arâde eş-Şeybânî → Eş'as b. Câbir el-Huddânî → Şehr b. Havşeb → Ebu Hüreyre tarikiyle nakletmiştir.

Hadisin ravilerinden Ebu Mansûr Zeyd b. Tâhir'in sâlih bir kişi olduğu belirtilmiştir.⁵¹ Talha b. Yusuf'un biyografisi hakkında herhangi bir bilgi bulunmamakla birlikte bazı hadis senedlerinde ismi geçtiği görülmüştür.⁵² İbrahim b. Ali el-Huceymî (ö. 351/962) Basra muhaddislerinden hadis hocası (şeyh),⁵³ imam, muhaddis, sadûk⁵⁴ şeklinde değerlendirilirken Muhammed b. Yusuf el-Küdeymî (ö. 286/899) ise hadis uydurmakla itham edildiği, sika

⁴³ Ebû Muhammed 'Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Tadîl* (Haydarabad: Matbaatü Meclisi Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1371/1952), 7/326.

⁴⁴ İbn Hibbân el-Büstî, *el-Mecrûhîn*, 1/131.

⁴⁵ İbn 'Adiy, *el-Kâmîl fî Du'afâ'i'r-Ricâl*, 1/452-454; el-Makdisî Abdülganî b. Abdilvâhid b. Ali, *el-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, thk. Şâdî b. Muhammed Âl-i Nu'mân (Kuveyt: Şeriketu Gurâs, 1337), 3/271; Zehebî, *Mîzânü'l-i tidâl*, 1/227.

⁴⁶ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb*, ed. İbrahim Zeybek-Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1435), 1/149-150.

⁴⁷ Şemseddin Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ*; thk. Şuayb el-Arnâvut, Hüseyin el-Esed (Beyrüt: Müessesetü'r-Risâle, 1405), 5/67.

⁴⁸ Şireveyh b. Şehridâr b. Şireveyh b. Fenâşserü 'Ebû Şucâ' ed-Deylemî el-Hemezânî ed-Deylemî, *el-Firdevs bi'Meşûri'l-Ḥiṭâb*, thk. es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986), 1/253.

⁴⁹ Süyûtî, *Cem'u'l-cevâmi*; 1/486.

⁵⁰ Muttaḳî el-Hindî, *Kenzu'l-Ummâl*, 1/555.

⁵¹ Ebu'l-Fidâ Kâsım b. Kutluboğa, *es-Sikât mimmen Lem Yaka' fî kütübi's-sitte*, thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim Âl-i Nu'mân (San'a: Merkezü'n-Nu'mân, 1432), 4/381.

⁵² Ebû'l-Kâsım 'Alî b. el-Ḥasen İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, thk. 'Amr b. Ğurâme el-Umrevî (b.y.: Dâru'l-Fikir, 1415/1995), 44/193.

⁵³ Şemseddin Muhammed b. Ahmed Zehebî, *el-Mu'in fî tabakâti'l-muhaddisîn*, thk. Hemmam Abdürrahim Saîd (Amman: Dâru'l-Furkan, 1984), 113.

⁵⁴ Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ*; 15/525.

raviler adına hadis uydurduğu,⁵⁵ vâhî (zayıf bir ravi), kezzâb⁵⁶ hâlik⁵⁷ ve hadis ilminde zayıf olduğu⁵⁸ şeklinde cerh edilmiştir. Hadisin diğer bir râvîsi olan Abbâd b. Zâid Ebû Muhammed Mevlâ benî Hâşim hakkında cerh ve tadil eserlerinde herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Yahya b. Maîn hadisin diğer bir ravisi olan Abdullah b. Arâde eş-Şeybânî'nin hadis ilminde zayıf bir râvî olduğunu⁵⁹, Buhârî (ö. 256/870) Abdullah b. Arâde'nin münkerü'l-hadis, Nesâî (ö. 303/915) zayıf biri olduğunu, İbn Adî (ö. 365/976) rivâyet ettiği hadislerin genelinin mütâbiinin olmadığını, İbn Hibbân ise haberleri kalb ettiğini ve rivayetleriyle ihticâc edilmeyeceğini⁶⁰ ifade etmişlerdir. Eş'as b. Câbir el-Huddânî ile ilgili Nesâî; onun sika bir ravi olduğunu,⁶¹ Dârekutnî (ö. 385/995) rivayetlerine itibar olunabileceğini⁶², Ukaylî (ö. 322/934) hadislerinde vehm olduğunu,⁶³ İbn Hacer (ö. 852/1449) ise sadûk bir râvî olduğunu belirtmiştir.⁶⁴ Şehr b. Havşeb ise zayıf,⁶⁵ sika ravilerden mu'dal hadisler, sebt ravilerden maktûb hadisler rivayet eden, hakkında olumsuz kanaatlerin var olduğu,⁶⁶ hadislerinin terk edildiği,⁶⁷ leyse bi'l-kavî,⁶⁸ hadisleriyle ihticâc olunmayan⁶⁹ biri olarak değerlendirilmiştir. Öte yandan onu tevsik edenler de vardır.⁷⁰ Görüldüğü üzere hadisin ravilerinin geneli zayıf addedilmiştir. Bununla beraber hadisin ravilerinden Muhammed b. Yusuf el-Küdeymî ağır cerhe delalet eden tabirlerle cerh edilmiş, hadis uydurduğu ifade edilmiştir. Cerh ve tadil ilminde bu denli cerh edilen ravinin rivayetleri terk edilmektedir. Bu sebeple hadisin bu senedle uydurma olduğu anlaşılmaktadır.⁷¹

Allah'ın (c.c.) Tâhâ ve Yâsîn Sûrelerini Okumasıyla İlgili Hadisler

Allah'ın Tâhâ ve Yâsîn sûrelerini okuyacağına dair vârid olan hadisleri üç kısımda değerlendirmek mümkündür. Zira konu ile ilgili vârid olan hadislerin bir kısmında Allah'ın mahlukatın yaratılmasından önce, bir kısmında yer ve göklerin yaratılmasından önce, diğer bir kısmında ise Hz. Âdem'in yaratılmasından önce Tâhâ ve Yâsîn sûrelerini okuyacağı nakledilmiştir. Hadisler aynı tarikle geldiğinden ayrıca ufak lafız farklılıkları olsa da bu farklılık hadisin anlamına etki etmediğinden hadislerin sened tenkidini aynı sened üzerinden

⁵⁵ Zehebî, *Dîvânü'd-Du'afâ*; 381.

⁵⁶ Ebû Amr Ahmed b. Atiyye el-Vekîl, *en-Nesli'n-nebâl bi mu'cemi ricâli'l-lezine terceme lehum fadîletü's-Şeyh 'ul muhaddis Ebû İshâk el-Huveynî* (Mısır: Dâru İbn Abbâs, 1433), 3/297.

⁵⁷ Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Aşmed b. 'Os mân ez-Zehebî, *el-Muğnî fi'd-Du'afâ*, thk. Dr. Nûreddîn İtr (b.y.: y.y., ts.), 2/646.

⁵⁸ Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ*; 13/302-305.

⁵⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 5/133.

⁶⁰ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ ve'l-Metrûkûn*, thk. 'Abdullâh el-Ğâdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1985), 2/132.

⁶¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 3/273.

⁶² Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ*; 6/275.

⁶³ Alâüddîn Moğultay b. Kılıç, *İkmâlu Tehzîbi'l-Kemâl*, 1/432.

⁶⁴ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Takribü't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvame (Haleb: Dârü'r-Reşid, 1986), 113.

⁶⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/449.

⁶⁶ İbn Hibbân el-Büstî, *el-Mecrûhîn*, 1/459.

⁶⁷ İbn 'Adiy, *el-Kâmil fi Du'afâ'i'r-Ricâl*, 5/59.

⁶⁸ Zehebî, *Mîzânü'l-i-tidâl*, 2/283.

⁶⁹ Zehebî, *Dîvânü'd-Du'afâ*; 189.

⁷⁰ Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ*; 4/374.

⁷¹ İbn Hacer el-Askalânî, *el-Ğarâibü'l-mülteka'ta min Müsnedi'l-Firdevs (Zehrü'l-Firdevs)*, ed. el-Arabî Ed-Dâiz el-Feryâtî (Abu Dabi: Cem'iyetü dâri'l-bir, 1439), 1/783.

değerlendireceğiz. Allah'ın mahlukatı yaratmadan önce Tâhâ ve Yâsîn sûrelerini okuyacağına dair rivayet şu şekilde nakledilmiştir:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ مَوْلَى بَنِي هَاشِمٍ، نَا إِبْرَاهِيمَ بْنَ الْمُنْذِرِ الْجَزَامِيِّ، نَا إِبْرَاهِيمَ بْنَ مُهَاجِرٍ، عَنْ عَمْرِ بْنِ حَفْصِ بْنِ ذَكْوَانَ، عَنْ مَوْلَى لِحَرْقَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَرَأَ طَهَ وَبِيسَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ بِأَلْفِ عَامٍ، فَلَمَّا سَمِعَتِ الْمَلَائِكَةُ الْقُرْآنَ؛ قَالُوا: طَوْبَى لَأُمَّةٍ يَنْزِلُ هَذَا عَلَيْهَا، وَطَوْبَى لَأَجْوَابِ تَحْمِلِ هَذَا، وَطَوْبَى لَأَلْسِنَةٍ تَكَلِّمُ بِهِذَا

Ebû Hüreyre'den yapılan bir rivayette Resulullah (a.s.) şöyle buyurdular: “Yüce Allah, mahlukları yaratmadan bin yıl önce Tâhâ ve Yâsîn sûrelerini okudu.” Melekler Kur'an'ı duyduklarında dediler ki: “Bunun (Kur'an'ın), üzerine indirilecek olan ümmete müjdelersun! Ve yine onu, içinde taşıyacak olanlara müjdelersun ve yine bununla konuşacak olan dillere müjdelersun!”

Mezkûr hadis Muhammed b. Abdurrahman (Benî Hâşim'in kölesi) → İbrahim b. Münzir el-Hizâmî → İbrahim b. Muhâcir → Ömer b. Hafs b. Zekvân → Hureka'nın azadlısı → Ebû Hüreyre tarikiyle nakledilmiştir. Hadisi en erken nakledenin Dârimî (ö. 255/869) olduğu görünmektedir. Ancak hadisin metninde “Yüce Allah, mahlukları yaratmadan bin yıl önce...” lafzının yerine “ *قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ* / Yer ve gökleri yaratmadan önce” şeklinde bir farklılık söz konusudur.⁷² Ayrıca mezkur hadis İbn Ebî Âsım'ın (ö. 287/900) *es-Sünne*⁷³ ve İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) *et-Tevhîd*,⁷⁴ Süyûtî'nin *Cem'u'l-cevâmi'*,⁷⁵ Ali el-Müttakî'nin *Kenzü'l-Ummâl*⁷⁶ adlı eserlerinde “ *قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ آدَمَ بِأَلْفِي عَامٍ* / Adem'in yaratılmasından iki bin yıl önce” şeklinde aktarılmıştır. Öte yandan hadisi Taberânî “ *قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ آدَمَ بِأَلْفِ عَامٍ* / Adem'in yaratılmasından bin yıl önce” şeklinde aktarmış, hadisin sadece bu senedle nakledildiğini ve İbrâhim b. Münzir'in bu hadisin naklinde teferrüd ettiğini ifade etmiştir.⁷⁷ Keza Ukaylî (ö. 322/934),⁷⁸ Âcurrî (ö. 360/970),⁷⁹ İbn Adî (ö. 365/976),⁸⁰ İbn Mende (ö. 395/1005) aynı sened ve lafızlarla hadisi tahrîc etmişlerdir.⁸¹ Beyhakî (ö. 458/1066) de aynı lafızlarla ve aynı senedle hadisi tahrîc etmiştir.⁸² Öte yandan hadisin bazı varyantlarında “ *قَرَأَ طَهَ وَبِيسَ* / Allah Tâhâ

⁷² Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 1412), 4/2147.

⁷³ Ebû Bekr b. Ebî Âşım Ahmed b. 'Amr eş-Şeybânî İbn Ebî Âşım, *es-Sünne*, thk. Muḥammed Nâşir ed-Dîn el-Elbânî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1400), 1/269.

⁷⁴ Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme en-Nisâbûrî İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd ve İs bâtu Şifâti'r-Rab 'Azze ve Celle*, thk. 'Abdulâzîz b. İbrâhîm eş-Şehvân (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1414/1994), 1/402.

⁷⁵ Süyûtî, *Cem'u'l-cevâmi'*; 2/193.

⁷⁶ Muttaḳî el-Hindî, *Kenzu'l-Ummâl*, 1/588.

⁷⁷ Ebû'l-Kâsım Taberânî, *el-Mu'cemü'l-ıvsa't*, thk. Târık b. Abdullah, Abdulmuhsin b. İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Harameyn, ty), 5/133.

⁷⁸ Ebû Cafer Muhammed b. 'Amr el-Mekkî el-Ukaylî, *ed-Du'afâu'l-Kebîr*, thk. 'Abdulmuḳti Emîn Çalâcî (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1404/1984), 1/66.

⁷⁹ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hüseyn b. 'Abdullâh el-Bağdâdî el-Âcurrî, *eş-Şer'ûa*, thk. 'Abdullâh b. 'Umar b. Suleymân el-Demîcî (Riyad: Dâru'l-Vaḫan, 1420/1999), 1/538.

⁸⁰ İbn 'Adiy, *el-Kâmil fi Du'afâ'i'r-Ricâl*, 1/352-353.

⁸¹ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yahya İbn Mende, *Kitâbü't-Tevhîd ve marifeti esmâillâhi azze ve celle ve şifâtihi'le'l-itifâk ve't-teferrüd*, thk. 'Alî b. Muhammed b. Nâşir el-Faḳihî (Medine: el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, 1423/2002), 3/316.

⁸² Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-sifât*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî (Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1993), 1/566; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, thk. Abdülalî Abdülhamid Hamid (Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 2003), 4/89; Hadisteki bazı lafız farklılıkları için bk. Ebû'l-Kâsım (Ebû'l-Hüseyn) Hibetullâh b. el-Hasen b. Mansûr el-Lâlekâî, *Şerhu uşûli itikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâu*, thk. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Gâmidî (Suudi Arabistan: Dâru Taybe, 1423), 2/251.

ve Yâsîn surelerini okudu" yerine " وإنَّ الله عز وجل نزل طه، ويس" şeklinde vârid olmuştur.

Mezkûr hadislerin senedlerinin tahliline gelince İbrâhim b. Münzir sadûk,⁸³ sika, hafız, imam⁸⁴ şeklinde tevsik edilirken İbrâhim b. Muhâcir b. Mismâr münkerü'l-hadîs,⁸⁵ hadis ilminde zayıf,⁸⁶ kezzâb⁸⁷ biri olarak tecrîh edilmiştir. Ömer b. Hafs b. Zekvân ise leyse bi-sika, metrûk, zayıf, leyse bi-şey',⁸⁸ kitap satın alıp sema olmaksızın hadis rivayet eden⁸⁹ biri şeklinde ağır cerh tabirleriyle cerh edilmiştir. Hadisin senedinde geçen Hureka'nın mevlâsı Abdurrahman b. Yakub b. Alâ' b. Abdirrahmân'dır.⁹⁰ Tâbiûnlardan olup sika,⁹¹ mutkin,⁹² leyse bihi be's⁹³ şeklinde tevsik edilmiştir.

Mezkûr hadisin hükmü hakkında Ukaylî İbrahim b. Muhacir'in münkerü'l-hadis olduğunu ifade edip mezkûr hadisi rivayet ettiğini,⁹⁴ İbn Adî mezkûr hadisi sadece İbrâhim b. Muhâcir'in rivayet ettiğini ve bu hadisten daha münker bir hadis rivayet etmediğini,⁹⁵ İbn Hibbân ise İbrâhim b. Muhâcir'in Allah'ın Tâhâ ve Yâsîn sûrelerini okuyacağı ile ilgili rivayet ettiği hadisin uydurma olduğunu⁹⁶ ifade etmişlerdir. Hadis ile ilgili mevzûât türü kitaplar incelendiğinde İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201) *el-Mevzûât* adlı eserinde, hadisin râvîlerinden İbrahim b. Muhacir hakkında bazı eleştirilerde bulunmuştur. Buhârî'nin İbrahim b. Muhacir için münkerü'l-hadis ifadesini kullandığını, Ahmed b. Hanbel'in ise "Onun hadislerini yaktık" şeklinde bir değerlendirme yaptığını belirtmiştir. Ayrıca, Yahyâ b. Maîn'in leyse bi-şey' ve Nesâî'nin metrûku'l-hadis ifadeleriyle bu râviyi ağır bir şekilde cerh ettiğine dikkat çekmiştir. Bu değerlendirmelere dayanarak İbnu'l-Cevzî, söz konusu hadisin mevzû olduğuna hükmetmiş ve İbn Hibbân'ın da bu görüşü benimsediğini ifade etmiştir.⁹⁷ Mevzûât

⁸³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 2/139.

⁸⁴ Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ*; 10/689.

⁸⁵ Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 1/328.

⁸⁶ Zehebî, *Mizânü'l-i-tidâl*, 1/67; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb*, 1/171; İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-tehzîb*, 94.

⁸⁷ Ebü'l-Fađl Muhammed b. Tâhir b. 'Alî b. Ahmed el-Makdisî İbnü'l-Kayserânî, *Marifetü't-Tezkira fi'l-Ehâdis il-Mevdûâ*, thk. eş-Şeyh 'İmâd ed-Dîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1406/1985), 108.

⁸⁸ Ebü'l-Fađl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, thk. 'Abdulfettâh Ebû Ğudde (b.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002), 6/88.

⁸⁹ İbnu'l-Cevzî, *ed-Đu'afâ' ve'l-Metrûkûn*, 2/206.

⁹⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/309.

⁹¹ Ebü'l-Hasan Ahmed b. 'Abdullâh el-Kûfî el-İclî, *es-Sikâh*, thk. 'Abdul'alîm 'Abdul'azîm el-Bestevî (Medine: Mektebetü't-Dâr, 1405/1985), 2/91.

⁹² Ebü Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî İbn Hibbân, *Meşâhîru Ulemâi'l-Emşâr ve Alâmu Fuğahâi'l-Akğâr*, thk. Merzûk 'Alî İbrâhîm (b.y.: Dâru'l Vefâ, 1411/1991), 122.

⁹³ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 18/18-20.

⁹⁴ Ukaylî, *ed-Đu'afâ' ve'l-Kebîr*, 1/66.

⁹⁵ İbn 'Adiy, *el-Kâmil fi Đu'afâ'i'r-Ricâl*, 1/353.

⁹⁶ İbn Hibbân el-Büstî, *el-Mecrûhîn*, 1/108; Zehebî, *Mizânü'l-i-tidâl*, 1/67.

⁹⁷ Ebü'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1376), 1/109-110.

literatüründe eser telif eden Süyûtî⁹⁸ ve İbn Arrâk⁹⁹ (ö. 963/1556) da hadisin mevzû' olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak İbn Hacer (ö. 852/1449) hadisin ravilerinden İbrâhim b. Muhâcir'in birçok münekkit tarafından metrûk addedilse de bazı tenkitçilere göre zayıf bir ravi olduğu dolayısıyla hadisin uydurma değil de zayıf konumunda olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁰ Ancak hadisin ravilerinin cerh uzmanları tarafından metrûk, münker, kezzâb gibi ağır cerh tabirleriyle cerh edilmesi, hadisin mevzûât türü eserlerde yer alması gibi hususiyetler dikkate alınırca hadisin uydurma olduğu kanaati hasıl olmaktadır.

Hadisler Hakkında Şârihlerin Görüşleri

Mezkûr hadisler hakkında şârihlerin görüşlerine gelince Hakîm et-Tirmizî Allah'ın cennet ehline günde iki kez Kur'ân okuyacağına dair rivayeti, dünyada şarki dinleyenlerin ahirette Allah'ın Kur'ân okuyuşunu dinleyemeyeceklerine ve onlara haram kılındığına dair delil olarak getirmiştir.¹⁰¹ Ancak bu okuyuşun keyfiyeti hakkında herhangi bir yorum yapmamıştır. Süyûtî de "Muhakkak ki muttakiler cennetlerde ve ırmakların başındadırlar. Doğruluk makamında güçlü bir hükümdarın katındadırlar." (Kamer, 54/54-55) ayetini tefsir ederken bu hadisi delil olarak gösterse de herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.¹⁰² Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) ise ahirette rü'yetullâh'ın vuku bulacağına dair delilleri serdederken bu hadisi de deliller arasında saymıştır.¹⁰³ Âlûsî (ö. 1270/1854) de Kamer sûresinin mezkûr ayetini tefsir ederken kulların Allah'a olan yakınlığının saadet ve mutluluk nevinden olduğunu, Allah'a olan kurbiyetin (yakınlık) gözün görmediği, kulakların duymadığı ve akılların kavrayamayacağı, Melik ve Muktedir isimlerinin künhüne vakıf olunamayacağı şeklinde yorumlayıp mezkur hadisi delil olarak göstermiştir.¹⁰⁴ Ancak adı geçen alimler Allah'ın Kur'ân okumasının keyfiyetinden bahsetmemişlerdir. Bazı şârihler ise hadiste geçen "duhul" kelimesinin Allah ile insan arasında olan perdenin kalkacağı, "insirâf" (menzillerinden dönüş) kelimesinin de bu örtünün tekrar bırakılması şeklinde mecaz anlamlar taşıdığını, yoksa Allah'ın mekan ve zamandan münezzehe olduğu şeklinde yorumlamıştır.¹⁰⁵ Diğer bazı şârihler ise hadislerde geçen Allah'ın kelamının işitilmesinin Hz. Musa'nın Allah'la vasitasız konuşması gibi "mutlak" ve mübelliğ vasıtasıyla dinlenen "mukayyed" şeklinde ikiye ayrıldığını, bu hadiste geçen Allah'tan Kur'ân işitilmesinin vasıtalı yani mukayyed bir şekilde cereyan edeceğini ifade etmişlerdir.¹⁰⁶

⁹⁸ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Le'âlî'l-maşnû a fi'l-aḥbâri (eḥâdisi)l-mevzû'â*, thk. Ebü Abdurrahman b. Salâh b. Muhammed b. Uveyda (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417), 1/17.

⁹⁹ Nûru'd-Dîn 'Alî b. Muhammed b. 'Alî b. 'Abdurrahman b. 'Arâk el-Kenânî İbn 'Arâk, *Tenzîhu's-Şer'îati'l-Merfû'â uni'l-Eḥbâri's-Şen'îati'l-Mevdû'â*, thk. 'Abdulvehhâb 'Abdullaṭîf, 'Abdullâh Muhammed eş-Şadîk el-Ġamârî (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1399), 1/139.

¹⁰⁰ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Aḥmed b. 'Alî b. Muhammed el-Asḳalânî İbn Ḥacer el-Asḳalânî, *İthâfu'l-Mehere bi'l-Kavâidi'l-Mubtekire min Etrâfi'l-Aşere*, thk. Merkezu Ḥidmeti's-Sunne ve's-Sıra (Medine: Mecma'u'l-Melik Fehd, 1415/1994), 15/303.

¹⁰¹ Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Uşûl fi Eḥâdisi'r-Rasûl*, 2/90-91.

¹⁰² Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mens'ûr fi't-tefsîr bi'l-me's'ûr*, 7/687.

¹⁰³ Ebü'l-Ḥasen Nûrüddîn 'Alî b. Sultân Muhammed 'Alî el-Kârî, *Mirḳātu'l-Mefâtiḥ Şerḥu Mişḳâti'l-Meşâbih* (Beyrut; Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1422/2002), 9/3603.

¹⁰⁴ Maḥmûd b. 'Abdullâh el-Ḥuseynî el-Âlûsî, *Rûḥu'l-Me'ânî fi Tefsîr el-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'u'l-Mes'ânî*, thk. 'Alî 'Abdubârî Aṭiyye (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1415), 14/95.

¹⁰⁵ Ebü 'Abdillâh Muhammed b. Aḥmed b. Muhammed İliş el-Miṣrî Muhammed b. Aḥmed İliş, *Fethu'l-Âliyyi'l-Mâlik fi'l-Fetâvâ ulâ Mezhebi'l-İmâm Mâlik* (b.y.: y.y., ts.), 1/27.

¹⁰⁶ Muhammed b. Aḥmed İliş, *Fethu'l-Âliyyi'l-Mâlik fi'l-Fetâvâ ulâ Mezhebi'l-İmâm Mâlik*, 521.

Allah'ın Tâhâ ve Yâsîn sûrelerini okuduğuna dair rivayetlerle ilgili Dârimî adı geçen sûrelerin faziletini bu hadisle değerlendirmiş görünmektedir.¹⁰⁷ İbn Huzeyme (ö. 311/924),¹⁰⁸ İbn Batta (ö. 387/997)¹⁰⁹ve İbn Ebî Zemenîn (ö. 399/1008)¹¹⁰ Mürcie'nin Kur'ân'ın mahluk olduğu iddialarını çürütmek için bu hadisi delil olarak sunmuşlardır. İbn Mende (ö. 395/1005) ise nüzul, rü'ye gibi haberî sıfatları açıklamak için bu hadisi tahrîc etmiştir. Ancak adı geçen muhaddisler herhangi bir yorum yapmaktan kaçınmışlardır. Beyhakî ise Allah'ın Kur'ân okumasından kastın surelerle konuşması, meleklere işittirmesi ve öğretmesi demek olduğu şeklinde yorum yapmıştır. "Eğer sahihse" şeklinde bir kayıt koyarak, bu hadisin ihtiyaç duyulmadan önce O'nun kelâmının varlığına delil teşkil ettiğini ifade etmiştir.¹¹¹ Ebû Ya'la el-Ferrâ (ö. 458/1066) da mezkûr hadiste geçen konuşma sıfatının Allah hakkında kullanılabileceği gibi okuma sıfatının da kullanılabileceğini, Allah'ın Kur'ân okumasının Kur'ân'ın mahluk ve hâdis (sonradan meydana gelen) olmasını gerektirmeyeceğini ifade etmiştir.¹¹² Netice itibarıyla birçok şârih hadisin Allah'ın kelâmının işitilmesi, ahiretteki yakınlık ve rü'yettullâh, Kur'ân'ın mahluk olup olmadığı, sûrelerin fazileti gibi konularla bağlantılı olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak hadis şârihleri bu hadisin uydurma olduğu hususunu göz önünde bulundurmaksızın sırf hasımların Kur'ân'ın mahluk olduğu iddiasına delil olarak göstermeleri, müfessirlerin ise Tâhâ ve Yâsîn sûrelerinin faziletine işaret etmek için bu hadisi delil olarak kullanmaları, öte yandan Süyûtî'nin *el-Mevzûât* isimli eserinde bu hadisin uydurma olduğunu ifade etmesine rağmen *ed-Dürri'l-mensûr*¹¹³ isimli tefsirinde bu hadisi Tâhâ sûresinin faziletine dair delil olarak sunması oldukça düşündürücüdür.

Hadislerin Metin Tenkidi Kriterleri Açısından Tahlili

Hadiste metin tenkidi hadislerin sıhhati ve güvenilirliğini tespit etmenin önemli bir sürecidir. Muhaddisler hadiste metin tenkidi için birtakım kriterler belirlemişler ve hadis metninin doğruluğunu bu kriterler öncülüğünde sonuca bağlamışlardır. Bu kriterler hadisin Kur'ân'a, sahih hadislere, tarihi bilgilere, müspet ilimlere ve akla arz etmek, hadisin tariklerini karşılaştırmak, hadisin üslubunu incelemek, ravilerin cerh ve ta'dîl durumlarına göre metin hakkında hüküm vermek gibi kriterlerdir.¹¹⁴ Bu ölçütler hadisin sahih olanını zayıf ve uydurma olanından ayırt etmeye böylece yanlış inançların, yanlış rivayetlerin toplumda yayılmasına engel olacaktır. Hadislerin tarihsel bağlamda değerlendirilmesi ve hadisler arası ilişkiler bu kriterler esas alınarak çözülebilecektir.

Konu ile alakalı mezkûr hadislerin metinleri incelendiğinde şu değerlendirmeleri yapmak mümkündür: Bazı hadisler başlangıçtan itibaren yazılı kaynaklarda ve hadis edebiyatı türlerinde yer alırken, bazıları ise sadece daha sonraki dönemlerde yazılan eserlerde bulunmaktadır. Bu durum, ilk kaynaklarda yer almayan ve daha sonra kaleme alınan

¹⁰⁷ Dârimî, *es-Sünen*, 4/2147.

¹⁰⁸ İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, 1/390-402.

¹⁰⁹ Ebû 'Abdullâh b. Muhammed b. Muhammed el-'Ukberî İbn Batta, *el-İbânetu'l-Kubrâ*, thk. Rıdâ Mu'tî vdğr. (Riyad: Dâru'r-Râye, 2005), 5/224, 268.

¹¹⁰ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh İbn Ebî Zemenîn, *Usûlu's-Sunne*, thk. 'Abdullâh b. Muhammed el-Buhârsî (Medine: Mektebetü'l Gurebâ, 1415), 82-84.

¹¹¹ Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, 4/89; Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-sifât*, 1/566.

¹¹² Muhammed b. el-Huseyn İbnu'l-Ferra' Ebû Ya'la el-Ferrâ, *İbtâlû't-tevilât li-ahbâri's-şifât*, thk. Muhammed b. Hamdilhamûd en-Necdî (Kuveyt: Gıras li'n-Neşr, 1434), 447-450.

¹¹³ Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, 5/548.

¹¹⁴ Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi (Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 333-531; Mehmet Hayri Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi* (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 182-347.

eserlerde ortaya çıkan rivayetlerin doğruluğuna dair ciddi şüpheler doğurmaktadır. Özellikle Müslümanları doğrudan ilgilendiren meselelerin ilk kaynaklarda bulunmayıp, yalnızca sonraki dönemlerde yer alması, hadislerin sahlıhlığıne karar vermeyi güç kılmaktadır. Mezkûr hadisler incelendiğinde, hadislerin en erken Hakîm et-Tirmizî ve sonrasında kaleme alınan hadis kitaplarında, birçoğu senedsiz bir şekilde yer aldığı görülmektedir. Bu durumun, mezkûr hadislerin güvenilirliğini zedeleyecek bir unsur olduğu aşıkardır.

Öte yandan, mezkûr hadisler, asli hadis kaynağı sayılmayacak olan Hatîb el-Bağdâdî'nin *el-Müttefiğ ve'l-müfterik*, İbn Asâkir'in *Târîhu Dimaşk*, Süyûtî'nin *ed-Dürri'l-mensûr* ve *el-Câmiu'l-kebîr*, Ali el-Müttakî'nin *Kenzü'l-ummâl*, Deylemî'nin *Kitâbü'l-Firdevs* gibi eserlerinde geçmektedir. Adı geçen eserlerin asli hadis kaynağı olmadığı; tabakât, tarih, ricâl ve tefsir nevinden eserler olduğu, bundan da öte, adı geçen eserlerin zayıf ve mevzû haberlerle dolu olduğu ehline malumdur. Buna bağılı olarak adı geçen eserlerde hadislerin nakledilme amacı, sahlıh olan hadisleri nakletmek değildir. Bilakis bu eserler bir beldenin tarihini, râvîlerin biyografilerini, bir âyetin tefsirini, aynı ismi taşıyan râvîleri birbirlerinden ayırt etmek için onlardan nakledilen hadisleri derleyen eserlerdir. Bu eserlerde genelde meşhur hadis kaynaklarında yer almayan hadisler mevcut olsa da bu eserlerin çoğu -geç dönemlerde telif edilmeleri hasebiyle- mevzu ve merdûd hadislerle doludur. Dolayısıyla adı geçen eserlerde nakledilen hadislere ihtiyatla yaklaşmak bu eserleri asli hadis kaynağı konumunda değerlendirmemelidir. Özellikle itikâdî alanlarda kullanılmaya müsait olan rivayetler konusunda daha da hassas davranmak gerektiği, bu tür hadislerin doğruluğunu ve güvenilirliğini dikkatle değerlendirmeyi zorunlu kılmaktadır.

Hadislerin metinleri karşılaştırıldığında rivâyetlerin bir kısmında Allah'ın (c.c.) cennet ehline Kur'an okuyacağı, diğeri bir kısmında Hz. Âdem'in yaratılmasından iki bin yıl önce, diğeri bir kısmında yaratıklar yaratılmadan bin yıl önce Kur'an okuduğunun nakledilmesi, öte yandan bazı rivâyetlerde tüm Kur'an'ı değil de sadece Tâhâ ve Yâsîn surelerini okuyacağının ifade edilmesi, keza hadisin bazı varyantlarında "*Allah Tâhâ ve Yâsîn sûrelerini okudu*" yerine "*Allah Tâhâ ve Yâsîn sûrelerini indirdi.*" şeklinde vârid olması rivayetler arasında telif edilmeyecek şekilde ciddi bir çelişkinin varlığını göstermektedir. Bu durumda, mezkûr hadislerin metinlerinin tarihi gerçeklerle çeliştiği açıktır. Bu sözlerin Hz. Peygamber (a.s.) tarafından söylenilmeyeceği az çok tahmin edilmelidir. Zira Hz. Peygamber (a.s.) zamanında kapaklar arasında yazılı bir Kur'an olmadığı, Kur'an'ın Hz. Ebûbekir zamanında cem edilip Hz. Osman zamanında çoğaltıldığı tarihi bir gerçektir.

Hadisleri rivayet eden ravilerin cerh ve tadil durumları açısından bir değerlendirme yapılacak olunursa, bilindiği üzere hadisin senedi ve ravilerin cerh açısından durumu hadisin metninin güvenilir olup olmadığı konusunda önemli ipuçları vermektedir. Hadis naklinde güvenilirliği sorunlu olan ravilerin naklettiği metinler de genellikle güvenilir sayılmamaktadır. Diğeri bir tabirle râvî sika değilse rivâyet ettiği metnin doğruluğu sorgulanacaktır. Mezkûr hadislerin ravilerinin çoğunun zayıf, leyse bi'l-kavî, vâhî (aşırı zayıf bir ravi), kezzâb, hâlik, münkerü'l-hadis, leyse bi hücce, leyse bi-sika, metrûk, zayıf, leyse bi-şey şeklinde ağır cerh tabirleriyle ta'n edildikleri görülmektedir. Buna bağılı olarak mezkûr hadislerin metinlerinin aşırı zayıf veya uydurma olduklarını tahmin etmek hiç de zor değildir.

Netice itibariyle çalışmamıza konu olan hadislerin metinlerindeki tutarsızlıklar ve tarihi gerçeklerle çelişen unsurlar barındırması, hadislerin ravilerinin çoğunun ağır cerh tabirleriyle cerh edilmeleri, bilimsel gerçeklere ve akla aykırı olması, hadislerin mevzûât literatürü içinde değerlendirilmeleri gibi hadislerin güvenilirliğini ciddi bir şekilde

zedeleyecek etkenler barındırdığı müşahede edilmektedir. Bu nedenle, söz konusu rivayetlerin sıhhatini değerlendirirken adı geçen hususların dikkate alınması gerekmektedir.

Diğer taraftan mevzubahis hadislerin İslam'ın belirlemiş olduğu Allah tasavvuruyla da çeliştiği görülmektedir. Zira Allah'ın Kur'an okuyacağını kabul etmek tevhid inancına zarar verecektir. Bu da Müslümanların yanlış inançlara yönelmesine sebep olacaktır. Allah her türlü eksiklikten münezzehtir. Allah'ın Kur'an okumasını kabullenmek onun sınırsız gücüne ters düşecek, bu kabul bireyi Allah'ı belirli bir kalıba sokan teşbih ve tecsîm gibi yanlış Allah tasavvurlarına sevk edecektir. Antropomorfist (insan biçimci) uluhiyet temelli bu Allah tasavvuru dînî liderlerde de aranacak ve dînî liderlere fanatik bağımlılıklara yol açabilecektir. Neticede İslam'ın temel inanç ve öğretileriyle çelişen bir Allah tasavvuru yanlış ibadet ve inanç formellerini ortaya çıkaracaktır. Ayrıca Allah'ın Kur'an okuyacağını kabullenmek Kur'an'ın Allah'ın kadîm kelâmı olmaktan çıkaracak, onun hâdis olduğu fikrine sevk edecektir.

Sonuç

Allah'ın Kelâm sıfatına sahip olduğu, kulları ile Peygamberler vasıtası ile iletişim kurduğu ayet ve hadislerle sabittir. Kelâm sıfatıyla ilgili tartışmalar erken dönemde başlamış olsa da bu tartışmalar Allah'ın Kelâm sıfatına sahip olduğu ile ilgili değil bilakis bu kelâmın keyfiyeti ile alakalıdır. Bu tartışmalar daha çok Allah'ın kelâmının ezeli olup olmadığı, Allah'ın kelâmının harf ve seslerden meydana gelip gelmediği, insanlar tarafından işitilip işitilmeyeceği gibi konular etrafında yoğunlaşmıştır. Bu çerçevede Cehmiyye, Mu'tezile, Şia, Selefiyye, Eş'âriyye ve Mâturîdiyye âlimleri farklı görüşler bildirmişlerdir. Bununla beraber Allah'ın ahirette Kur'an okuyacağı ile ilgili hadisler vârid olmuştur. Çalışmanın ana fikrini oluşturan bu konu etrafında vârid olan hadislerin hadis ilmi açısından değerinin tespiti ehemmiyet arz etmektedir. Zira gerek sosyal medya gerekse kitle iletişim araçları vasıtasıyla yapılan sohbetlerde Allah'ın ahirette Kur'an okuyacağı konusu işlenmekte ancak bu hadislerin hükmü hakkında bilgi verilmemektedir. Bu çerçevede yaptığımız çalışmada Allah'ın ahiret gününde Kur'an okuyup okumayacağı konusuyla ilgili yapılan rivayetlerin sıhhati ile ilgili aşağıdaki bulgulara rastlanılmıştır.

Allah'ın kıyamet gününde Kur'an okuyup okumayacağı ile ilgili rivayetler üç farklı şekilde nakledilmiştir. Birinci grup hadislerde Allah'ın cennette Kur'an okuyacağı ile ilgilidir ki bu konuda üç hadis vârid olmuştur. Bu hadislerin ravileri ağır cerh tabirleriyle cerh edildiğinden zayıf ve aşırı zayıf kategorisinde olduğu değerlendirilmiştir. İkinci grup hadisler ise kıyamet gününde Allah'ın Kur'an okuyacağına dair rivayetlerdir. Bu hadislerin birincisi aşırı zayıf, ikinci hadisin ise uydurma olduğu gözlemlenmiştir. Üçüncü grup hadisler ise Allah'ın Tâhâ ve Yâsîn sûrelerini okuyacağına dair hadislerdir. Bu hadisler hadisin anlamına etki etmeyecek şekilde aynı senedle "mahlukat yaratılmadan önce", "Hz. Âdem yaratılmadan bin yıl önce", Hz. Âdem'in yaratılmasından iki bin yıl önce", "yer ve gökleri yaratmadan önce" şeklinde farklı lafızlarla nakledildiği, hadisin bazı varyantlarında ise "okudu" yerine "indirdi" şeklinde rivayet edildiği müşahede edilmiştir. Ancak bu hadislerin sened ve metinleri incelendiğinde hadislerin uydurma olduğu ve uydurma hadisleri derleyen eserlerde yerini aldığı gözlemlenmiştir.

Hadis ve tefsir yorumcularının bu hadisleri genellikle Allah'ın kelâmının işitilmesi, ahiretteki yakınlık ve rü'yettullâh, Kur'an'ın mahluk olup olmadığı, sûrelerin fazileti gibi konularla ilintilendirdikleri, mevzû olmasına rağmen bu hadisleri delil olarak kullandıkları,

bazı şârihlerin farklı eserlerinde hadise farklı yaklaşımlar sergilemesinin oldukça düşündürücü olduğu fikri hasıl olmuştur.

Araştırmaya konu olan hadislerin metin ve muhtevaları da incelenmiş, ravilerinin çoğunun raviyi güvenilmez kılacak şekilde cerh edildikleri, bilimsel gerçeklerle ve akıl yoluyla doğrulanabilir inanç olgularıyla ve Müslümanların Allah inancıyla çeliştiği, mezkûr hadislerin mevzûât türü literatürde geçtiği, buna bağlı olarak hadislerin aşırı zayıf ve uydurma olduğu, hadislerin çoğunun senedsiz bir şekilde aktarıldığı gerekçeleriyle, hadislerin güvenilirliğinin zedelendiği kanaatine varılmıştır.

Kaynakça

- Abdülganî b. Abdilvâhid b. Alî, el-Makdisî. *el-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Şâdî b. Muhammed Âl-i Nu'mân. Kuveyt: Şeriketu Gurâs, 1337.
- Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn b. 'Abdullâh el-Bağdâdî el-. *eş-Şerîa*. thk. 'Abdullâh b. 'Umar b. Suleymân el-Demîcî. 5 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vaţan, 1420/1999.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu'ayb el-'Arnaûţ, 'Âdil Murşid v.dğr. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Alâuddîn Moğultay b. Kılıç. *İkmâlu Tehzîbi'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*. thk. Muhammed b. Osman. Beyrut: Daru'l Kütübî'l İlmiyye, ts.
- Âlûsî, Maḥmûd b. 'Abdullâh el-Huseynî el-. *Rûḥu'l-Me'ânî fi Tefsîr el-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Sebu'l-Me'ânî*. thk. 'Alî 'Abdubârî 'Atiyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ebî 'Alî Seyyiduddîn es-Salebî el-. *Ğâyetu'l-Merâm fi İlmi'l-Kelâm*. thk. Ḥasen Maḥmûd 'Abdullaṭîf. Kahire: y.y., ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *el-Esmâ' ve's-sıfât*. thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî. I-II Cilt. Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1. Basım, 1993.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Şuabü'l-İmân*. thk. Abdülali Abdülhamid Hamid. I-XIV Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1. Basım, 2003.
- Buḥârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buḥârî el-. *el-Câmi'u's-Şaḥîḥ*. thk. Muhammed Zuheyr en-Nâşır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkı'n-Necât, 1422.
- Buḥârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buḥârî el-. *et-Târîḫu'l-Kebîr*. thk. Heyet. 8 Cilt. Haydarabad: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, ts.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selîm Esed. I-IV Cilt. Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 1412.
- Deylemî, Şireveyh b. Şehridâr b. Şireveyh b. Fenâḥserû 'Ebû Şucâ' ed-Deylemî el-Hemezânî ed-. *el-Firdevs bi'Me'sûri'l-Ḥitâb*. thk. es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Ebû Amr Ahmed b. Atiyye el-Vekîl. *en-Neslü'n-nebâl bi mu'cemi ricâli'l-lezine terceme lehum fadîletü's-Şeyh 'ul muhaddis Ebû İshâk el-Huveynî*. Mısır: Dâru İbn Abbâs, 1433.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenu Ebî Dâvûd*. thk. Şu'ayb el-'Arnaûţ. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430.
- Ebû Nuaym el-İşfahânî, Ebû Nu'aym Ahmed b. 'Abdillâh b. İshâk el-İşfahânî. *Şifatu'l-Cenne*. thk. 'Alî Rıdâ 'Abdullâh. Dımaşk: Dâru'l-Memûn, ts.
- Ebû Ya'la el-Ferrâ', Muhammed b. el-Huseyn İbnu'l-Ferra'. *İbtâlû't-tevilât li-ahbâri's-sıfât*,. thk.

- Muhammed b. Hamdilhamûd en-Necdî. 2 Cilt. Kuveyt: Gıras lî'n-Neşr, 1434.
- Elbânî, Muhammed Nâsırüddin. *Daîfu'l-câmiî's-sağîr ve ziyâdâtihî*. b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *el-İktisâd fi'l-İtikâd*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdullâh Muhammed b. 'Alî el-. *Nevâdiru'l-Uşûl fi Ehâdîs-i'r-Rasûl*. thk. 'Abdurrahmân 'Amîre. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.
- Haţîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *el-Müttefik ve'l-müfterik mine'l-esmâ' ve'l-ensâb*. thk. Muhammed Şâdik 'Âyдын el-Hâmidî. 3 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kâdirî, 1417/1997.
- İbn Baţta, Ebû 'Abdullâh b. Muhammed b. Muhammed el-'Ukberî. *el-İbânetu'l-Kubrâ*. thk. Rıdâ Mu'î vdğr. 9 Cilt. Riyad: Dâru'r-Râye, 2005.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed 'Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerḥ ve't-Tadîl*. Haydarabad: Matbaatü Meclisi Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1371/1952.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh. *Usûlu's-Sunne*. thk. 'Abdullâh b. Muhammed el-Buḥârsî. Medine: Mektebetü'l Gurebâ, 1415.
- İbn Ebî 'Âşım, Ebû Bekr b. Ebî 'Âşım Aḥmed b. 'Amr eş-Şeybânî. *es-Sünne*. thk. Muhammed Nâşir ed-Dîn el-Elbânî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1400.
- İbn Hacer el-Askalânî, Aḥmed b. Ali. *Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvame. Haleb: Dâru'r-Reşid, 1. Basım, 1986.
- İbn Hacer el-Askalânî, Aḥmed b. Ali. *Tehzîbu't-tehzîb*. ed. İbrahim Zeybek-Adil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1435.
- İbn Hacer el-Askalânî. *el-Ġarâibü'l-mültekaṭa min Müsnedi'l-Firdevs (Zehrü'l-Firdevs)*. ed. el-Arabî Ed-Dâiz el-Feryâfî. Abu Dabi: Cem'iyetü dâri'l-bir, 1439.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Aḥmed b. 'Alî b. Muhammed el-Askalânî. *İthâfu'l-Mehere bi'l-Kavâidi'l-Mubtekire min Etrâfi'l-Aşere*. thk. Merkezu Ḥidmeti's-Sunne ve's-Sîra. 19 Cilt. Medine: Mecma'u'l-Melik Fehd, 1415/1994.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Aḥmed b. 'Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânu'l-Mîzân*. thk. 'Abdulfettâḥ Ebü Ğudde. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî. *Meşâḥîru Ulemâi'l-Emsâr ve Alâmu Fuḳahâi'l-Aḳṭâr*. thk. Merzûk 'Alî İbrâhîm. b.y.: Dâru'l Vefâ, 1411/1991.
- İbn Hibbân el-Büstî, Ebû Hâtim Muhammed. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Hamdi Abdülmecid Selefî. Riyâd: Dâru's-Sumey'î, 1420.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme en-Nîsâbûrî. *Kitâbu't-Tevoḥîd ve İsbâtu Şifâti'r-Rab 'Azze ve Celle*. thk. 'Abdul'azîz b. İbrâhîm eş-Şehvân. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1414/1994.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Ķazvînî. *Sünenu İbn Mâce*. thk. Şu'ayb el-'Arna'ût. 5 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Mende, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yahya. *Kitâbü't-Tevoḥîd ve marifeti esmâ illâhi azze ve celle ve şifâtihi' âle'l-ittifâk ve't-teferrüd*. thk. 'Alî b. Muhammed b. Nâşir el-Faḳîhî. Medine: el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, 1423/2002.
- İbn Sa'd, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî. *eṭ-Ṭabaḳâtu'l-Kubrâ*. thk. İḥsân 'Abbâs. 8

- Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 1388/1968.
- İbn 'Adiy, Ebû Aḥmed 'Abdullâh b. 'Adiy el-Curcânî. *el-Kâmil fi Du'âfâ'i'r-Ricâl*. thk. 'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd, 'Alî Muḥammed Mu'avviḍ. 9 Cilt. Beyrut: el-Kutubu'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn 'Arâk, Nûru'd-Dîn 'Alî b. Muḥammed b. 'Alî b. 'Abdurrahman b. 'Arâk el-Kenânî. *Tenzîhu's-Şer'îati'l-Merfû'a ani'l-Eḥbâri's-Şen'îati'l-Mevdû'a*. thk. 'Abdulvehhâb 'Abdullaṭîf, 'Abdullâh Muḥammed eṣ-Şadîk el-Ğamârî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1399.
- İbn 'Asâkir, Ebû'l-Kâsım 'Alî b. el-Ḥasen. *Târîḫü Dimeşk*. thk. 'Amr b. Ğurâme el-'Umrevî. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec. *el-Mevzûât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. I-III Cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1. Basım, 1376.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muḥammed el-Bağdâdî. *ed-Du'âfâ' ve'l-Metrûkûn*. thk. 'Abdullâh el-Kâḍî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1985.
- İbnü'l-Kayserrânî, Ebü'l-Faḍl Muḥammed b. Ṭâhir b. 'Alî b. Aḥmed el-Makḍisî. *Marifetü't-Tezkira fi'l-Eḥâdis_i'l-Mevdû'a*. thk. eṣ-Şeyḫ 'İmâd ed-Dîn Aḥmed Ḥaydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1406/1985.
- Kâsım b. Kutluboga, Ebu'l-Fidâ. *es-Sikât mimmen Lem Yaka' fi kütübi's-sitte*. thk. Şadî b. Muhammed b. Sâlim Âl-i Nu'man. San'a: Merkezü'n-Nu'mân, 1432.
- Kırbaşoğlu, Mehmet Hayri. *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: Otto Yayınları, 6. Basım, 2019.
- Lâlekâî, Ebü'l-Kâsım (Ebü'l-Hüseyn) Hibetullâh b. el-Ḥasen b. Mansûr el-. *Şerḫu uṣûli i tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*. thk. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Gâmidî. Suudi Arabistan: Dâru Taybe, 1423.
- Mâturîdî, Ebû Manşûr Muḥammed b. Muḥammed el-. *et-Tevhîd*. thk. Fethullâh Ḥalîf. İskenderiye: y.y., ts.
- Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl fi Esmâ'i'r-Ricâl*. thk. Beṣṣar Avvad Ma'ruf. I-XXXV Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1980.
- Muḥammed b. Aḥmed 'İlîş, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed 'İlîş el-Mıṣrî. *Fethu'l-'Aliyyi'l-Mâlik fi'l-Fetâvâ ulâ Mezhebi'l-İmâm Mâlik*. 2 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- Munâvî, Zeynuddîn Muḥammed 'Abdirraûf b. Tâcu'l-Ârifîn el-Ḥaddâdî el-. *el-İthâfâtu's-Seniyye bi'l-Eḥâdis_i'l-Ḳudsiyye ve Ma'âh en-Nefehâtu's-Selefiyye bi Şerḫi'l-Eḥâdis_i'l-Ḳudsiyye*. thk. 'Abdulḳâdir el-Arnaûṭ, Ṭâlib 'Avvâd. Dimaşk; Beyrut: Dâru İbn Kes'îr, ts.
- Muttakî el-Hindî, 'Alâ'u'd-Dîn 'Alî b. Ḥisâmi'd-Dîn b. Kâḍî Ḥân el-Kâdirî eṣ-Şazeli el-Hindî el-Burhânfüri el-. *Kenzu'l-Ummâl*. thk. Bekrî Ḥayyânî. Beyrut: Müessesetü'r risâle, 5. baskı., 1401/1981.
- Müslim, Ebû'l-Ḥasen Muslim b. el-Ḥaccâc el-Ḳuşeyrî en-Nisâbüri. *Şaḫîhu Müslim*. thk. Muḥammed Fuâd 'Abdulbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs_i'l-'Arabî, 1374/1955.
- Öge, Sinan. *İlahi Kelamın Yapısı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Râfiî, Ebû'l-Kâsım 'Abdulkerîm b. Muḥammed b. 'Abdulkerîm el-Ḳazvînî er-. *et-Tedvîn fi 'Aḥbâri Ḳazvîn*. thk. 'Azîzullâh el-'Aṭârdî. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408/1987.
- Râğîb el-Işfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Ḥuseyn b. Muḥammed er-. *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Ḳur'ân*. thk.

- Şafvân 'Adnân ed-Dâvûdî. Dımaşk; Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *el-Le'âli'l-maşnûa fi'l-aḥbâri (ehâdisi)'l-mevzûa*. thk. Ebû Abdurrahman b. Salâh b. Muhammed b. Uveyda. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Ḥuḍayrî es-. *Cem'u'l-cevâmi' (el-Câmi'u'l-kebîr)*. thk. Muhtâr İbrahim el-Hâic vd. Kahire: el-Ezherî's-Şerîf, 1426.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Ḥuḍayrî es-. *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Ḥuḍayrî es-. *el-Fethu'l-Kebîr fi Dammi'z-Ziyâdeti ile'l-Câmi'i's-Şağîr*. thk. Yûsuf en-Nebhânî. 3 Cilt. Beyrut; Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1423/2003.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. 'Abdu'l-Kerîm eş-Şehristânî eş-. *el-Milel ve'n-Nihal*. b.y.: Muessesetu'l-Halebî, ts.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik b. Abdullah, Abdulmuhsin b. İbrâhim. I-X Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, ty.
- Teftâzânî, Sa'düddîn et-. *Şerḥu'l-Makâşid*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa et-. *Sünenü't Tirmizî*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kelam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/194-196. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadiste Metin Tenkidi (Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Aḥmed b. 'Os_mân ez-. *Dîvânu'd-Ḍu'afâ' ve'l-Metrûkîn ve Ḥalkun mine'l-Mechûlîn ve Sıkkâtun fihim Lîn*. thk. Ḥammâd b. Muhammed el-Enşârî. Mekke: Mektebetu'n-nahdati'l-hadîse, 1387/1967.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Aḥmed b. 'Os_mân ez-. *el-Muğnî fi'd-Du'afâ*. thk. Dr. Nûreddîn İtr. b.y.: y.y., ts.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *el-Mu'în fi tabakâti'l-muhaddisîn*. thk. Hemmam Abdürrahim Saîd. Amman: Dârü'l-Furkan, 1. Basım, 1984.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-i tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed Bicavi. I-IV Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1. Basım, 1963.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru alâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnavut, Hüseyin el-Esed. I-XXV Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1405.
- 'Ali el-Ḳârî, Ebü'l-Ḥasen Nûrüddîn 'Alî b. Sultân Muhammed. *Mirḳātu'l-Mefâtîḥ Şerḥu Mişkâti'l-Meşâbih*. 9 Cilt. Beyrut; Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1422/2002.
- İclî, Ebü'l-Ḥasan Aḥmed b. 'Abdullâh el-Kûfî el-. *es-Sıkkât*. thk. 'Abdul'alîm 'Abdul'azîm el-Bestevî. Medine: Mektebetü't-Dâr, 1405/1985.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. 'Amr el-Mekkî el-. *ed-Ḍu'afâu'l-Kebîr*. thk. 'Abdulmu'tî Emîn Ḳal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1404/1984.



e-ISSN: 2619-9114

December / Aralık 2024, Volume / Cilt 8, Issue / Sayı 2

اختلاف إعراب الأسماء في قراءتي عبید بن عمر وابن كثير

Ubeyd b. Umeyr ve İbn Kesîr'in Kıraatlerinde İsimlerin İ'râbındaki Farklılıklar

The Difference in the Declension of Nouns in the Readings of Ubaid bin Umair and Ibn Kathir

Abdullah SAVAS & Hawre Salam SALIH

Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl
Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, (Kıraat),
Van, Türkiye
Assistant Professor, Van Yüzüncü Yıl
University, Faculty of Theology,
Department of (Qiraat), Van, Turkey
abdullahsawwas12@gmail.com,
orcid.org/0000-0001-5888-3051

Dr., Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı,
Süleymaniye, Iraq,
Department of Arabic Language and
Rhetoric
Süleymaniye, Iraq,
hawresalam126@gmail.com,
orcid.org/0009-0000-6719-3108

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Savas - Salih, Abdullah - Hawre Salam. "Ubeyd b. Umeyr ve İbn Kesîr'in Kıraatlerinde İsimlerin İ'râbındaki Farklılıklar". *Batman Akademi Dergisi* 8/2 (Aralık 2024), 271-292

Doi: <https://doi.org/10.58657/batmanakademi.1570339>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 19.10.2024

Accepted / Kabul Tarihi: 22.11.2024

Published / Yayın Tarihi: 31.12.2024

Pages / Sayfa: 271-292

Plagiarism / İntihal:

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

Bu makale, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında Hawre Salam Salih tarafından hazırlanmış olan "Ubeyt b. Umeyir ve İbn Kesîr'in kıraatı –gramatik ve karşılaştırmalı bir çalışma-" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

Öz: Kıraat ilmi, dil bilimciler ve dil âlimleri nezdinde Arap dili için önemli kaynaklardan biri olarak kabul edilir. Ayrıca bu ilim, anlamların çıkarılmasında önemli bir rol oynar ve Allah'ın kitabının mucizelerinin bir yönünü ortaya koymada büyük bir öneme sahiptir. Bu nedenle, araştırma, Ubeyd b. Umeyr ve İbn Kesîr'in kıraatlerinde isimlerin hareketlerindeki farklılıklara ışık tutmayı amaçlamaktadır. Nahivciler ve müfessirlerin bu isimler hakkındaki görüşlerini aktararak, her meseleyi ayrıntılı bir şekilde ele alan uygulamalı bir çalışma olarak hazırlanmıştır. Araştırmanın önemi, dil ve nahiv âlimlerinin Kur'an'a hizmetlerini ve onların görüşlerini yansıtarak tartışmaları ışığında belirginleşmektedir. Aynı zamanda tefsir kitaplarının derinliklerine inerek, kıraat farklılıklarından kaynaklanan ayetlerden çıkarılan bilimsel materyalleri ve ince anlamları ortaya çıkarmaktadır. Araştırma, benzer dönemlerde ve aynı ortamda bulunan ancak biri şâz, diğeri ise mütevatir olan iki kıraati karşılaştırmaktadır. Araştırmanın amacı, bu iki kıraatte i'râbı farklı olan isimleri belirlemek, Ubeyd b. Umeyr'in şâz kıraatinin Arapça dil kurallarına uygunluğunu ve dil ile tefsir âlimleri nezdindeki yerini öğrenmektir. Bu çalışmada betimleyici analitik yöntem kullanılmış olup, kıraatlerin analizinde nahivsel görüşler incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Ubeyd b. Umeyr, İbn Kesîr, Mukârane, İ'râb, İhtilâf, Şâz.

Abstract: The science of Quranic readings is considered one of the important sources of the Arabic language, for grammarians and linguists, and it has a great impact on deriving meanings, and great importance in highlighting an aspect of the miracle of the Book of God Almighty, and therefore this research came to shed light on the difference in the movement of the inflected nouns in the readings of Ubaid bin Umair and Ibn Kathir, with the transfer of the statements of grammarians and interpreters about these nouns, and the details of the statement in each issue, in an objective applied study. The importance of this research is highlighted in that it sheds light on the efforts of grammarians and Arabic scholars and their service to the Holy Quran, and transfers and discusses their opinions, and on the other hand, it delves into the depths of the books of interpretation, and extracts from them the scientific material, and the great meanings that the interpreters derived from the verses in which the readers differed in their reading, as it compares between two readings that were in a close time and in the same environment, but one of them is from the anomalous readings and the other from the transmitted readings. The research aims to identify the inflected nouns whose readings differed in these two readings, and to identify the extent to which the deviant reading of Ubaid bin Umair agrees with the rules of the Arabic language, and to know its status among linguists and interpreters. In this research, we followed the descriptive analytical approach, and we also studied the grammatical opinions when analyzing the readings.

Keywords: Qira'at, Ubaid bin Umair, Ibn Kathir, Comparison, I'rab, Differences, Shaz.

ملخص: يُعتبر علم القراءات القرآنية من المصادر المهمة للغة العربية لدى جمهور النحاة وعلما اللغة، كما أن له أثراً بالغاً في استنباط المعاني، وأهمية جليلة في إبراز جانب من جوانب إعجاز كتاب الله تعالى، ولذلك جاء هذا البحث ليلقي الضوء على اختلاف حركة الأسماء المعربة في قراءتي عبيد بن عمير (٩٤هـ) وابن كثير (١٢٠هـ)، مع نقل أقوال النحاة والمفسرين حول هذه الأسماء، وتفصيل القول في كل مسألة، في دراسة موضوعية تطبيقية. وتبرز أهمية هذا البحث في كونه يسلط الضوء على جهود علماء النحو والعربية وخدمتهم للقرآن الكريم، وينقل آراءهم ويناقشها، ومن جهة أخرى يدخل في أعماق كتب التفسير، ويستخرج منها المادة العلمية، والمعاني العظيمة التي استنبطها المفسرون من الآيات التي اختلفت القراء في قراءتها، فهو يقارن بين قراءتين كانتا في زمن متقارب وفي بيئة واحدة، لكن إحداهما من القراءات الشاذة والأخرى من القراءات المتواترة. ويهدف البحث إلى معرفة الأسماء المعربة التي اختلفت في قراءتها في هاتين القراءتين، والتعرف على مدى موافقة قراءة عبيد بن عمير الشاذة لقواعد اللغة العربية، ومعرفة مكانتها عند علماء اللغة والتفسير، وقد اتبعنا في هذا البحث المنهج التحليلي الوصفي، كما قمنا بدراسة الآراء النحوية عند تحليل القراءات.

الكلمات المفتاحية: القراءات، عبيد بن عمير، ابن كثير، مقارنة، الإعراب، الاختلاف، الشاذ.

مقدمة

إن علم القراءات القرآنية من أهم العلوم التي حظيت باهتمام المسلمين منذ هُضمتهم الأولى على يد رسول الله ﷺ - وصحابته الكرام إلى يومنا هذا، وقد تجرد لخدمة هذا العلم عددٌ كبيرٌ من علماء الإسلام لتعلقهم بكتاب الله تعالى وهو أحد مزاياه الذي اختصها الله تعالى بها إذ أنزله على وجوه القراءات المختلفة، وكان ذلك سبباً في اختلاف أخذ الصحابة - رضي الله عنهم - وتلقيهم عن رسول الله ﷺ -، فلما تفرقوا في البلاد وهم على هذه الحال، اختلف بسبب ذلك أخذ التابعين عنهم، وأخذ تابعي التابعين عن التابعين، وعلى هذا المنوال، حتى وصل الأمر إلى الأئمة القراء المشهورين، الذين تخصصوا وافرغوا للقراءات، وقاموا بضبطها وإتقانها ونشرها.

وقد اهتم النحويون بالقراءات القرآنية اهتماماً بارزاً، ولكنهم لم يتخذوا موقفاً واحداً من القراءات، فمنهم من ينكر بعضها، ومنهم من يقبلها، ويستنبط منها أوجهاً وأحكاماً نحويةً ويؤسس عليها قواعد، ومنهم من يخضعها للمقاييس النحوية، فالكسائي ما كان يطعن في القراءات التي رويت بسند صحيح - كغيره من النحاة -، وإن كان وجهها اللغوي مخالفاً للأفصح، بل كان يعالجها ويجدها موضعاً في الاستعمال النحوي واللغوي، ويجعلها داخلةً ضمن القراءات المقبولة، أما ثعلب فكان مثل سابقه في إخضاعها للقياس وللقواعد النحوية، لكن سيبويه كان منصفاً، فهو يصفها بالقوة، إذا كانت موافقة للنقل عن القراء، غير أن الأخص ليس له موقفٌ واحدٌ من القراءة الشاذة والنادرة، بل يخضعها لمقياسه، ويقبل بعضاً منها ويرفضُ آخر، وكان لا يرفض قراءة الجمهور، وقد قبلَ المبرد كل ما وافق مذهبه النحوي، ولم يقبل ما خالفه، وأخذ موقف الحذر من بعضها، واحتجَّ أحياناً بما قبله بالقرآن والأشعار، وبالجملة كان بعض النحاة يأخذ بالقراءات بعد أن يطبق مقاييسه عليها.¹

والأصل في القراءة الصحيحة الإسناد الصحيح، ولا يبحث القراء عن مطابقة القراءة للقواعد النحوية، أو الأفضى في اللغة والأقيس في العربية بل على الأثبت في الأثر والأصح في النقل، والرواية إذا ثبتت عنهم لم يردها قياس عربية ولا فشو لغة، لأن القراءة سنة متبعة يلزم قبولها والمصير إليها، فأية قراءة اختلف فيها ركن من الأركان الثلاثة - صحة السند وموافقة العربية وموافقة المصحف العثماني - تعد شاذةً، وكل ما وراء القراءات العشر التي جمعها القراء، شاذ غير متواتر، لا يجوز اعتقاد قرآنيته، ولا تصح قراءته في الصلاة، والتعبد بتلاوته، وهذا ما ذهب إليه جمهور أهل العلم من الفقهاء والمحدثين،² غير أنهم أجازوا تعلم القراءات الشاذة وتعليمها وتدوينها، وبيان أوجهها من جهات اللغة والإعراب، ويستفاد منها في التفسير وفي بيان بعض الأحكام الشرعية واللغوية، ولا يوجد تضاد بين تحريم القراءة بها والاستفادة منها في مجال استنباط الأحكام، لذلك فإن القراءات القرآنية المتواترة تعد من القرآن الكريم، وأما القراءات الشاذة فليست من جوهر القرآن، فكل قراءة صحيحة وثابتة عن النبي ﷺ -، تعد جزءاً من القرآن الكريم، ولا يوجد تناقض بينهما، وتم تزييلها للتيسير والتخفيف على الأمة، كما ثبت ذلك في الأحاديث الواردة في الأحرف السبعة.

وقراءة الإمام ابن كثير المكي قراءة متواترة معروفة من قراءات الأئمة القراء العشرة، وكانت من أشهر القراءات في مكة سابقاً، لما تتميز به من سهولة أحكامها ومرونتها، وأما التابعي الجليل عبيد بن عمير الليثي المكي فهو من قراء القرن الأول

¹ صبيح، الصالح، مباحث في علوم القرآن، (بيروت: دار العلم، 1969)، 250.

² عبد الله، سواس، مكانة الاحتجاج في علم القراءات وصلته بالعلوم الإسلامية (بيروت: دار الفجر، 2023)، 26-27.

الهجري، وله مكانة عالية كأحد المفسرين المعروفين والقضاة البارزين في مكة، وكان من رواة الحديث الثقات، وله مذهب خاص في القراءة، وقراءته تُعتبر من القراءات الشاذة لعدم تحقق بعض شروط القراءات المقبولة، ورغم ذلك تُعدّ مرجعاً مهماً لدى علماء التفسير والفقه واللغة.

منهج البحث

وقد اتبعنا في هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي، كما قمنا بدراسة الآراء النحوية عند تحليل القراءات، دراسة نحوية مقارنة، مع ترجيح الراجح منها، كما قمنا بضبط ما يحتاج إلى الضبط من الكلمات.

الدراسات السابقة

وقفنا على دراسة بعنوان: "الاختلاف بين قراءتي ابن كثير وعاصم دراسة صرفية نحوية"، إعداد: عواد بايق الشمري، رسالة الدكتوراه، جامعة مؤتة، ٢٠١٤م، تناول فيها الباحث قراءتي الإمامين ابن كثير وعاصم بن أبي النجود، أما دراستنا "اختلاف إعراب الأسماء في قراءتي عبيد بن عمير وابن كثير" فإنها تختلف عنها بأنها قامت بجمع قراءة شاذة متناثرة بين كتب التفسير، وقد بلغ عدد مواضع الخلاف في الآيات ٧ مواضع، اختلفت فيها قراءة عبيد بن عمير صاحبنا، عن قراءة الإمام ابن كثير المكي الذي هو أحد القراء السبعة المشهورين.

أهداف البحث

ويهدف هذا البحث إلى تسليط الضوء على جهود علماء النحو والعربية وخدمتهم للقرآن الكريم، وينقل آراءهم ويناقشها، ومن جهة أخرى يدخل في أعماق كتب التفسير، ويستخرج منها المادة العلمية، كما يهدف البحث إلى معرفة الأسماء المعربة التي اختلفت في قراءتها في هاتين القراءتين، والتعرف على مدى موافقة قراءة عبيد بن عمير الشاذة لقواعد اللغة العربية، ومعرفة مكانتها عند علماء اللغة والتفسير.

خطة البحث

وقد تناولنا هذا البحث من خلال مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة، على النحو التالي: مقدمة: نعرف فيها بالموضوع وأهميته، ثم المبحث الأول: نتكلم فيه عن معنى القراءات وأنواعها، ثم نتعرف في المبحث الثاني على حياة الإمامين عبيد بن عمير وابن كثير، وفي المبحث الثالث نتكلم عن اختلاف حركة الأسماء المعربة في قراءة هذين الإمامين، ثم خاتمة نذكر أهم النتائج التي توصلنا إليها في البحث.

1. القراءات وأنواعها

لا بد لنا قبل أن ندخل في تفاصيل قراءتي عبيد بن عمير وابن كثير من التعرف على معنى القراءات لغةً واصطلاحاً، وأنواعها، وذلك لشدة تعلقها بموضوع البحث، ولنبداً بتعريف القراءات.

1.1. القراءات لغة واصطلاحاً

القراءات لغة: جمع كلمة قراءة، قولك قرأ الكتاب، قراءةً، وتقول بالضم (قرآناً)، وقوله -ﷺ-: ﴿إِنَّ عَلِيَّ نَا جَمَّ عَهُ وَقُرَّ عَانَهُ﴾^٣، بمعنى قرأته،^٤ وإذا قرأت الشيء قرآنا: أي جمعته وجمته بضم بعضه إلى بعض، وقول أحدهم: ما قرأت هذه الناقة سلى قط، وما قرأت جنينا، أي رحمها لم تضم على ولد.^٥

القراءات اصطلاحاً: علم يبحث عن كيفية أداء ألفاظ القرآن واختلافها، مع العزو إلى ناقله،^٦ وعرفها الزركشي بأنها اختلاف في ألفاظ الوحي المذكورة في كفييتها وكتابة حروفها من تثقيب وتخفيف وهكذا، وهذا التعريف يركّز على محل الاختلاف في القراءات ولا يركز على اتفاقها.^٧

والقراءات: مذهب يذهب إلى إمام من أئمة القراء مخالفاً به غيره في النطق بالقرآن الكريم مع اتفاق الروايات والطرق عنه، سواء أكانت هذه المخالفة في نطق الحروف أم في نطق هيئتها.^٨

1.2. أنواع القراءات

إن أنواع القراءات التي ذكرها العلماء ستة، وهي على الشكل التالي:

المتواتر: وهو ما رواه جمع عن جمع لا يمكن اتفاقهم على الكذب عن مثلهم: على سبيل المثال ما توافق الطرق في نقله عن السبعة المشهورين، وأكثر أنواع القراءات المعتمدة من هذا القبيل.

المشهور: وهو ما وافق العربية والرسم العثماني، واشتهر عند القراء، وصح سنده، لكنه لم يبلغ درجة المتواتر، ولا يعد من الغلط ولا من الشذوذ، وهذا النوع أيضاً من القراءات المعتمدة.

الآحاد: وهو ما صح سنده، لكنه خالف الرسم العثماني أو العربية أو لم يصل إلى درجة الاشتهار المذكور، هذه القراءة لا يقرأ بها ولا يجب الاعتقاد بها.

الشاذ: وهو ما لم يصح سنده، أو خالف الرسم العثماني، أو العربية، كقراءة عبيد بن عمير، ومثاله: قوله تعالى: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾^٩، قرأ عبيد بن عمير: (فصيام ثلاثة)، على النصب.

الموضوع: هو ما ليس له أصل، وينسب إلى قائله على سبيل الافتراء، ومثاله قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾^{١٠}، ينسب إلى أبي حنيفة افتراءً، على أنه قرأ: (إنما يخشى الله من عباده العلماء)، وكيف يليق بجلال الله -ﷻ-، أن يخشى من عباده ومخلوقاته.

^٣ سورة القيامة، ١٧/٧٥.

^٤ أبو عبد الله، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي، مختار الصحاح (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٩)، مادة: ق ر أ، ٢٤٩.

^٥ أبو نصر، إسماعيل بن حماد الفارابي الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧)، ٦٥/١.

^٦ أبو عمرو، عثمان بن سعيد الأندلسي الباني، التيسير في القراءات السبع (السعودية: دار الأندلس للنشر والتوزيع، ٢٠١٥)، ١٩.

^٧ أبو عبد الله، بدر الدين محمد بن عبد الله بن محمدر الزركشي، البرهان في علوم القرآن (القاهرة: عيسى البابي الحلبي وشركائه، ١٩٥٧)، ٣١٨/١.

^٨ أبو منصور، محمد بن محمد بن محمود، تفسير الماتريدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥)، ٦٠-٥٩/١.

^٩ سورة المائدة، ٨٩/٥.

^{١٠} سورة الفاطر، ٢٨/٣٥.

المدرج: هو ما يشبه أحد أنواع الحديث، وهو ما فيه زيادة في القراءة على وجه التفسير، على سبيل المثال قوله تعالى:

﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾،^{١١} قرأها بن مسعود: (ثلاثة أيام متتابعات).^{١٢}

2. عبيد بن عمير وابن كثير

في هذا المبحث نتكلم عن حياة العَلَمَيْنِ الجليلين، عبيد بن عمير وابن كثير، من خلال جوانب شتى في حياتهما الشخصية والعلمية، ورجال قراءتهما ومشايخهما، وطلاب العلم الذين أخذوا القراءة عنهما.

2.1. حياة عبيد بن عمير الليثي

هو أبو عاصم،^{١٣} عبيد بن عمير بن قتادة بن سعد بن عامر الليثي الجندعي المكي.^{١٤} من كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر،^{١٥} ونقل العسقلاني عن البخاري أن عبيد بن عمير رأى النبي -ﷺ-،^{١٦} وهو قاص أهل مكة ومتبعدهم،^{١٧} ذكر ثابت البناني أنه أول من قصّ على عهد عمر-رضي الله عنه-،^{١٨} وكان قاضي أهل مكة،^{١٩} الواعظ المفسر،^{٢٠} من أبلغ الناس.^{٢١} أبوه عمير بن قتادة من صحابة رسول الله -ﷺ-.^{٢٢} قال العسكري: شهد والد عبيد الفتح.^{٢٣}

ولد التابعي الجليل المفسر لكتاب الله عبيد بن عمير في أواخر حياة رسول الله -ﷺ-.^{٢٤} يعد من كبار التابعين، حيث عاصر ولقي عدداً كثيراً من كبار الصحابة.

وكان عبيد بن عمير من ثقات التابعين وأئمتهم بمكة، ويذكر الناس، فيحضر ابن عمر-رضي الله عنهما-، مجلسه.^{٢٥}

قال مجاهد: كنا نفخر على الناس بأربعة بفقهيها وبقارئنا وبقاضينا ومؤذنا، ففقيها ابن عباس وقارئنا عبد الله بن

السائب وقاضينا عبيد بن عمير ومؤذنا أبو مخذولة.^{٢٦}

^{١١} سورة المائدة، ٨٩/٥.

^{١٢} محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، د. ت)، ٤٠٣/١؛ مصطفى ديب البغا، محي الدين ديب مستو، الواضح في علوم القرآن (مشق: دار الكلم الطيب، ١٩٩٨)، ١١٨-١١٩.

^{١٣} عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، طبقات الحفاظ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣)، ٢٢.

^{١٤} أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن عثمان بن قاتماز الذهبي، سير أعلام النبلاء (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥)، ١٥٦/٤؛ أبو الفداء، إسماعيل بن عمر القرشي البصري ثم الدمشقي ابن كثير، البداية والنهاية (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٨)، ٩/٩.

^{١٥} أبو محمد، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، المعارف (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢)، ٤٣٤/١.

^{١٦} أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥)، ٤٧/٥؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٩/٩.

^{١٧} أبو حاتم، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن معبد الدارمي (المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩١)، ١٣٤.

^{١٨} أبو الخير، محمد بن محمد بن يوسف بن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٣٥١)، ٤٩٦/١.

^{١٩} ابن قتيبة، المعارف، ٤٣٤/١.

^{٢٠} أبو العباس، أحمد بن علي بن عبد القادر، المقرئ، إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩)، ٢٩٨/٤.

^{٢١} السيوطي، طبقات الحفاظ، ٢٢.

^{٢٢} الدارمي، مشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار، ٦٤.

^{٢٣} العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، ٦٠١/٤.

^{٢٤} المقرئ، إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، ٢٩٨/٤.

^{٢٥} الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٥٧/٤.

^{٢٦} ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء، ٤٩٧/١.

روى غيلان بن جرير، أن عبيد بن عمير كان إذا آخى في الله استقبل هو وصديقه إلى القبلة، وقال: اللهم اجعلنا سعداء بما جاء به نبيك محمد ﷺ، واجعله شهيداً لنا بالإيمان.^{٢٧} إسباغ الوضوء في المكاره، من صدق الإيمان وبره، ومن صدق الإيمان وبره أيضاً إذا خلى الرجل بالمرأة الحسناء فيتركها لا يتركها إلا لله تعالى.^{٢٨}

2.2. أساتذته وتلاميذه

له رواية عن أبيه، قال الإمام مسلم بن الحجاج: لم يرو عن عمير رضي الله عنه إلا ابنه عبيد.^{٢٩} وروى عن عمر بن الخطاب، وعلي، وأبي ذرٍّ، وأبي بن كعب، وأبي موسى الأشعري، وعائشة، وابن عمر، وأبْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهم، وغيرهم.^{٣٠}

ومن تلاميذه: عبد الله بن أبي مليكة، وعطاء، ومجاهد، وعبد العزيز بن رفيع، وعمرو بن دينار، وأبو الزبير، ومعاوية بن قرّة، وآخرون.^{٣١}

2.3. منزلة قراءته بين القراءات الشاذة

إن قراءة عبيد بن عمير تعدُّ من جملة القراءات الشاذة، وقد ذكر ابن أبي داود أن لعبيد بن عمير مصحف خاص.^{٣٢} وما يؤكد على أهمية قراءته هناك عدد من علماء التفسير وعلماء القراءات، ذكروها في كتبهم في مواطن عديدة، ما بين قليل وكثير، غير أنه لم يتطرق أحدٌ لجمعها بين دفتي كتاب واحد، والحكم على قراءة عبيد بن عمير بالشذوذ لا يعني أنه لا يتوافق مع العشرة في شيء من قراءته، بل يوجد توافق كما هو مثبت من بين طيات هذه الدراسة، غير أن هناك قراءات كثيرة تخالف فيها العشرة، ولم نجد في بعضها من قرأ بها غيره، والذي يلفت النظر أن بعضاً من قراءات عبيد بن عمير غير مستفيض فلا يكاد يوجد إلا في كتاب أو كتابين من المصادر المطبوعة، وفي مقدمة من اعتنى بنقل قراءة عبيد بن عمير، الكرمانلي في كتابه: شواذ القراءات، وفي المرتبة الثانية يأتي أبو حيان الأندلسي في كتابه: البحر المحيط، ثم بعد ذلك الثعلبي في: الكشف والبيان، والفائدة من قراءة عبيد بن عمير في النحو والتفسير واتضح غامض المعاني من خلال ما سيأتي بيانه من أوجه القراءات الواردة عنه.

2.4. وفاته

مات سنة أربع وسبعين للهجرة، رحمه الله تعالى.^{٣٣} وقيل توفي عبيد بن عمير: قبل ابن عمر بأيام يسيرة،^{٣٤} وقيل إنه مات سنة ثمان وستين للهجرة.^{٣٥} والأرجح كما ورد في كتب التاريخ والسير والتفاسير أنه مات في أربع وسبعين للهجرة بأيام يسيرة قبل ابن عمر.

^{٢٧} الذهبي، تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ٢٥٧/٦.

^{٢٨} أبو نعيم، أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (مصر: دار السعادة، ١٩٧٤)، ٢٦٨/٣.

^{٢٩} النيسابوري، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري، المنفردات والوحدان (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨)، ١٩.

^{٣٠} العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، ٤٧/٥.

^{٣١} العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، ٤٧/٥.

^{٣٢} أبو بكر بن أبي داود، عبد الله بن سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، كتاب المصاحف (القاهرة: مكتبة الفاروق الحديثة، ٢٠٠٢)، ٢١٩.

^{٣٣} الذهبي، تذكرة الحفاظ، ٤١/١.

^{٣٤} الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٥٧/٤.

^{٣٥} ابن قتيبة، المعارف، ٤٣٤/١.

3. حياة ابن كثير المكي

هو عبد الله بن كثير بن عمرو بن عبد الله بن زاذان بن فيروزان ابن هرمز،^{٣٦} مولى عمرو ابن عبد الله الكنايني، من كنانة ابن خزيمة،^{٣٧} وكان فصيحاً بليغاً مفوهاً عليمًا بالعربية.^{٣٨} تحفه السكينة ويحوطه الوقار، كنيته: أبو سعيد، وقيل: أبو معبد.^{٣٩} ويقال له الداري، والدار بطن من لحم، وهو من أبناء فارس الذين كانوا بصنعاء، بعثهم كسرى إلى اليمن لما طرد الحبشية عنها،^{٤٠} وكان يخضب بالحناء، وكان قاص الجماعة بمكة، وهو من الطبقة الثانية من التابعين، وهو قارئ أهل مكة، وإليه صارت قراءة أهل مكة أو أكثرهم وبه اقتدوا فيها وكان مقدماً في عصره، قرأ على مجاهد بن جبر ولم يخالفه في شيء من قراءته وأحد القراء السبعة المشهورين.^{٤١} كان ثقة له أحاديث صالحة.^{٤٢} ولد بمكة سنة خمس وأربعين للهجرة.^{٤٣} ولقى من الصحابة عبد الله بن الزبير وأبا أيوب الأنصاري وأنس بن مالك.^{٤٤} ويعد من الطبقة الثانية من طبقات التابعين.

كان يتصف بالفصاحة والبلاغة وكان مفوهاً، عالماً بالعربية، ذا سكينة ووقار وهو الإمام المجتمع عليه في القراءة وتلاوة القرآن بمكة حتى توفاه الله.^{٤٥}

ورد في كتاب أبي معشر الطبري: كان ابن كثير شيخاً كبيراً، أبيض الرأس واللحية، طويلاً جسيماً، أسمر أشهل العينين، يغير شيبته بالحناء أو بالصفرة، وكان حسن السكينة.^{٤٦}

3.1 ثناء العلماء عليه

قال الأصمعي لأبي عمرو سائلاً، هل قرأت القرآن على ابن كثير؟ فأجاب أبو عمر قائلاً: نعم ختمت على مجاهد وعلى ابن كثير، لكن بعدما انتهيت عن ختمتي عند ابن كثير رأيت أنه أعلم بالعربية من مجاهد.^{٤٧} وقال عنه مجاهد: هو الإمام المجتمع عليه في القراءة وفي تلاوة القرآن بمكة حتى توفاه الله.^{٤٨} وقال عنه ابن عيينة أيضاً: لم يوجد بمكة أقرأ من عبد الله بن كثير، ومن حميد بن قيس. وصرح جرير بن حازم بأنه كان فصيحاً ومهماً بالقرآن، وقال عنه ابن معين: قارئ ثقة، وقال أبو عبيد: أكثر أهل مكة اقتدوا به، وإليه صارت قراءتهم.^{٤٩}

^{٣٦} أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، معجم الأديباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣)، ١٥٤٤/٤.

^{٣٧} أبو السعادات، المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني ابن الأثير الجزري، جامع الأصول في أحاديث الرسول (القاهرة: مكتبة الحلواني، ١٤٢٥)، ٦٧٤/١١.

^{٣٨} أبو علي، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي، الحجة للقراء السبعة (بيروت: دار المأمون للتراث، ١٩٩٣)، ٢٣٧/٣.

^{٣٩} أبو نصر، عبيد الله بن سعيد بن حاتم الوائلي البكري السجزي، رسالة السجزي إلى أهل زيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت (المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ٢٠٠٢)، ١٥٦.

^{٤٠} أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)، ٢٠٣/٧.

^{٤١} الداني، جامع البيان في القراءات السبع، ١/١٦٥؛ النيسابوري، التفسير البسيط، ٥/٣٣٢.

^{٤٢} الكرمانلي، لياح التفسير، ١٢١٣.

^{٤٣} الفارسي، الحجة للقراء السبعة، ٣/٢٣٧.

^{٤٤} الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/٤٥٧.

^{٤٥} توفيق إبراهيم ضمرة، الطريقة المنير إلى قراءة ابن كثير بروايتي البيه وقيل (الأردن: المكتبة الوطنية، ٢٠١٨)، ١٣.

^{٤٦} أبو جعفر، أحمد بن علي بن أحمد بن خلف الأنصاري الغرناطي ابن الباذش، الإقناع في القراءات السبع (طنطا: دار الصحابة للتراث، د. ت)، ١٨.

^{٤٧} ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء، ١/٤٤٥.

^{٤٨} ضمرة، الطريقة المنير إلى قراءة ابن كثير بروايتي البيه وقيل، ١٣.

^{٤٩} العسقلاني، تهذيب التهذيب، ٥/٣٦٨.

3.2. أساتذته

وقد قرأ على عبد الله بن السائب بواسطة الحافظ أبو عمرو الداني وغيره، وأشرنا إلى أن ابن مجاهد روى النص على قراءته وتم عرضه أيضاً على مجاهد بن جبر ودرباس مولى عبد الله بن عباس، وقرأ عبد الله بن السائب على عمر بن الخطاب وأبي بن كعب وقرأ عمر بن الخطاب وأبي بن كعب رضي الله عنهما على رسول الله ﷺ -^{٥٠}.

3.3. تلامذته

روى القراءة عنه شبيل بن عباد مولى عبد الله بن عامر الأموي وإسماعيل بن عبد الله بن قسطنطين مولى بني ميسرة موالي العاص بن هشام المخزومي ومعروف ابن مشكان، وقد روى عنه حماد بن سلمة حروفاً ليست بالكثيرة وروى عنه أيضاً أبو عمرو بن العلاء والخليل بن أحمد وقرّة بن خالد وجريير بن حازم وصدقة بن عبد الله بن كثير وأبو بكر مطرف بن معقل الشقري، وقد روى عنه حماد بن سلمة حروفاً ليست بالكثيرة.^{٥١} وأشهر راوي ابن كثير المكي اثنان:

الأول: البزي وهو أحمد بن محمد بن عبد الله بن القاسم بن نافع بن أبي بزة، واسم أبي بزة بشار، فارسي أسلم على يدي السائب بن صيفي، ويكنى البزي أبا الحسن، وكان مؤذن الحرم، قيل: هو مولى لبني مخزوم، قال الأهوازي: توفي سنة سبعين ومائتين وله ثمانون سنة، وفيما قاله نظر، وما أظن موته إلا أقدم مما ذكر، والله أعلم.^{٥٢}

كان ضابطاً، وأستاذاً، محققاً، من المتقنين، قرأ القرآن على أبيه، وعلى عبد الله بن زياد، وعكرمة بن سليمان، ووهب بن واضح، وأصحاب البزي هم شيوخه في قراءة ابن كثير، وعدّ ابن الجزري خمسة عشر رجلاً هم قرءوا على البزي، من هؤلاء إسحاق بن محمد الخزاعي، وأحمد بن فرح، وموسى بن هارون، وأبو معمر الجمحي، ومن رواة القراءة عنده أيضاً: قنبل، وروى عنه أبو بكر أحمد ابن عميد بن أبي عاصم النبيل، وابن صاعد، وغيرهم.^{٥٣}

والثاني: قنبل وهو أبو عمرو محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن خالد بن سعيد بن جرجة، ويلقب بقنبل: يقال رجل قنبل وقنابل؛ أي: غليظ شديد ذكره صاحب المحكم وهو ابن سيدة المرسي وغيره، وقرأ قنبل على أبي الحسن القواس وابن فليح، وقرأ على أصحاب القسط، وقرأ على ابن كثير، وروي أن قنبلاً قرأ أيضاً على البزي وهو في طبقة شيوخه المذكورين.^{٥٤} وكان قنبل قد ولي الشرطة في مكة في مقتبل عمره، فتسبب في تحميد سيرته، وكان لا يليها إلا رجل من أهل الصلاح والفضل والخير، ليكون على صواب لما يأتيه من الحدود والأحكام، وقد قرأ عليه خلق كثير، منهم أبو الحسن بن شنبوذ، وأبو بكر ابن مجاهد، ومحمد بن عبد العزيز بن الصباح.^{٥٥} ومات قنبل سنة إحدى وتسعين ومائتين.^{٥٦}

^{٥٠} ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء، ٤٤٣/١.

^{٥١} أحمد بن موسى بن العباس التميمي، أبو بكر بن مجاهد البغدادي، كتاب السبعة في القراءات (مصر: دار المعارف، ١٤٠٠)، ٦٦.

^{٥٢} ابن الباذش، الإقناع في القراءات السبع، ١٩.

^{٥٣} مجموعة من الأساتذة والعلماء المتخصصين، الموسوعة القرآنية المتخصصة، ٣٤٣/١.

^{٥٤} شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي الدمشقي أبو شامة، إبراز المعاني من حرز الأمان (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت) ٢٨.

^{٥٥} مجموعة من الأساتذة والعلماء المتخصصين، الموسوعة القرآنية المتخصصة، ٣٤٤/١.

^{٥٦} أبو شامة، إبراز المعاني من حرز الأمان، ٢٨.

3.4. وفاته

قال ابن عيينة: حضرت جنازة ابن كثير سنة عشرين ومائة بمكة، وقال غيره: عاش خمساً وسبعين سنة.^{٥٧} وثقه النسائي في سننه.^{٥٨} رحمه الله رحمة واسعة.

4. اختلاف قراءتي عبيد بن عمير وابن كثير في الأسماء المعربة

اختلفت قراءتا عبيد بن عمير وابن كثير في عدة أسماء معربة، وصل عددها إلى سبعة أسماء، وردت في كتب التفاسير والقراءات وناقشها العلماء وذكرها لها تعليقات لغوية ونحوية مستدلين بذكر الشواهد من لهجات العرب وأشعارهم، وتفصيلها كالاتي:

4.1. الآية الأولى

قوله -ﷻ-: ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾.^{٥٩} قرأ عبيد بن عمير: (الحق)، بالنصب.⁶⁰ وقرأ ابن كثير: (الحق)، بالرفع.

قرأ عبيد بن عمير (الحق من ربك)، بالنصب على أنه بدل من الأول أو مفعول ليعلمون.^{٦١} أو نصباً على الإغراء.^{٦٢} وذكر السمين الحلبي ثلاثة أوجه في نصب (الحق من ربك)، أحدها: أنه منصوب على البدل من الحق المكتوم، والثاني: أن يكون منصوباً بإضمار فعل (الزم)، ويدل عليه الخطاب بعده في قوله: (فلا تكونن)، الثالث: أنه يكون منصوباً ب(يعلمون)، قبله، وذكر هذين الوجهين ابن عطية، وعلى هذا الوجه الأخير يكون مما وقع فيه الظاهر موقع المضمرة أي: وهم يعلمونه كائناً من ربك، وذلك سائق حسن في أماكن التفتيح والتهويل.^{٦٣}

وقد قرأ ابن كثير (الحق من ربك): بالرفع على أنه مبتدأ وخبر، أي الحق الذي أنت عليه يا رسول الله كائن من ربك، ويحتمل أن الحق خبر مبتدأ محذوف، أي: ما كتموه هو الحق.^{٦٤} أي: هذا الحق، خبر ابتداء مضمرة، وقيل: رفع بإضمار فعل، أي: جاءك الحق، كما قال -ﷻ-: ﴿وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ﴾.⁶⁵ وقال تعالى: ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾،^{٦٦} والعكبري يؤيد أن (الحق من ربك): ابتداء وخبر، وقيل: تقديره: ما كتموه الحق، أو ما عرفوه، وقيل: هو مبتدأ والخبر محذوف، تقديره: يعرفونه أو يتلونه، و (من ربك): على الوجهين حال.^{٦٧}

^{٥٧} الذهبي، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، ٥٠.

^{٥٨} الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ٤٠٥/٧.

^{٥٩} سورة البقرة، ١٤٧/٢.

⁶⁰ الكرماني، شواذ القراءات، ٧٨.

^{٦١} محمد بن عمر الجاوي نووي، مراح لبيد لكشف معنى القرآن المجيد (بيروت دار الكتب العلمية، ١٤١٧)، ٥١/١.

^{٦٢} التعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، ١٩٤/٤.

^{٦٣} أبو العباس، شهاب الدين أحمد بن يوسف بن عبد الدائم السمين الحلبي، الدر المنصون في علوم الكتاب المكنون (دمشق: دار القلم، د. ت)، ١٧٠/٢.

^{٦٤} نووي، مراح لبيد لكشف معنى القرآن المجيد، ٥١/١.

⁶⁵ التعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، ١٩٤/٤.

^{٦٦} سورة البقرة، ١٤٧/٢.

^{٦٧} أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري، التبيان في إعراب القرآن (القاهرة: عيسى البابي الحلبي، د. ت)، ١٢٦/١.

أما بالنسبة لقراءة ابن كثير والجمهور بالرفع، فذكر السمين الحلبي ثلاثة أوجه، أظهرها: أنه مبتدأ وخبره الجار والمجرور بعده، وفي الألف واللام حينئذ وجهان، أحدهما: أن تكون للعهد، والإشارة إلى الحق الذي عليه الرسول -عليه السلام-، أو إلى الحق الذي في قوله (يكنتمون الحق)، أي: هذا الذي يكتُمونه هو الحق من ربك، وأن تكون للجنس على معنى الحق من الله لا من غيره، الثاني: أنه خبر مبتدأ محذوف أي: هو الحق من ربك، والضمير يعود على الحق المكتوم أي ما كتُموه هو الحق، الثالث: أنه مبتدأ والخبر محذوف تقديره: الحق من ربك يعرفونه، والجار والمجرور على هذين القولين في محل نصب على الحال من (الحق)، ويجوز أن يكون خبراً بعد خبر في الوجه الثاني.⁶⁸

وفصل في ذلك صالح وزاد في إعراب الحلبي، الحق: خبر مبتدأ محذوف تقديره: هو، مرفوع بالضم، من: حرف جر، ربك: اسم مجرور للتعظيم بمن وعلامة الجر: الكسرة، والكاف: ضمير متصل مبني على الفتح في محل جر بالإضافة وشبه الجملة، من ربك: في محل رفع خبر ثان للجملة الاسمية (هو الحق)، ويجوز أن يكون: من ربك، في محل نصب حالاً، وهناك وجه آخر لإعراب الجملة الاسمية هو (الحق): مبتدأ مرفوع بالضم، وشبه الجملة، من ربك: في محل رفع خبر المبتدأ (الحق).⁶⁹

ويمكن القول: إنَّ لكلتا القراءتين في قوله تعالى: (الحق من ربك) بنصب الحق ورفع ثلاثة أوجه من حيث الإعراب، ففي النصب: أولاً أنه منصوب على البدل من الحق المكتوم، والثاني: أن يكون منصوباً بإضمار فعل (الزَمَ)، ويدل عليه الخطاب بعده في قوله: (فلا تكونن)، الثالث: أنه يكون منصوباً ب(يعلمون)، وفي الرفع: أولاً أنه مبتدأ وخبره الجار والمجرور بعده، الثاني: أنه خبر لمبتدأ محذوف أي: هو الحق من ربك، والضمير يعود على الحق المكتوم أي ما كتُموه هو الحق، الثالث: أنه مبتدأ والخبر محذوف تقديره: الحق من ربك يعرفونه، ونلاحظ أن كلاً من قراءة ابن كثير، وقراءة عبيد بن عمير موافقة لرسم المصحف، ولها أوجه قوية في اللغة العربية، وأن قراءة عبيد بن عمير بالنصب تفيد التفخيم والتهويل، إلا أن قراءة ابن كثير هي الراجحة، لأنها جملة اسمية تفيد الاستمرار والتأكيد، كما أنها موافقة لقراءة الجمهور.

4.2. الآية الثانية

قوله ﷻ: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفْرَةٌ أَيْنَكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾.⁷⁰ قرأ عبيد بن عمير: (فصيام ثلاثة) بالنصب.⁷¹ وقرأ ابن كثير: (فصيام) بالرفع.

قرأ عبيد بن عمير: (فصيام)، نصباً على تقدير فليصم، وأضيف المصدر إلى ظرفه معنى، وهو في اللفظ مفعول به على السعة، وفي الحج: متعلق بصيام، وقدر بعضهم مضافاً، أي: في وقت الحج، ومنهم من قدر مضافين، أي: وقت أفعال الحج، ومنهم من قدره ظرف مكان أي: مكان الحج.⁷² أي: فليصم صيام ثلاثة أيام، والمصدر مضاف للثلاثة بعد الاتساع، لأنه لو

⁶⁸ السمين الحلبي، الدر المنصون في علوم الكتاب المكنون، 170/2.

⁶⁹ صالح، الإعراب المفصل لكتاب الله المنزل، 190/1.

⁷⁰ سورة المائدة، 89/5.

⁷¹ الكرمانى، شواذ القراءات، 160.

⁷² السمين الحلبي، الدر المنصون في علوم الكتاب المكنون، 318/2.

بقي على الظرفية لم تجز الإضافة، في الحجج^{٧٣} وذهب الزجاج أن النصب جائز على فليصم هذا الصيام، ولكن القراءة لا تجوز بما لم يقرأ به.⁷⁴

وفي قراءة ابن كثير (فصيامٌ ثلاثة أيام)، ارتفع صيام على الابتداء، أي: فعلية، أو على الخبر، أي: فواجب.^{٧٥} معناه فعلية صيام.⁷⁶ ويقال في الإعراب: الفاء: رابطة لجواب الشرط، صيام: مبتدأ مؤخر مرفوع بالضممة وخبره محذوف تقديره عليه، أي فعلية صيام ثلاثة: مضاف إليه مجرور بالكسرة وهو مضاف، أيام: مضاف إليه مجرور بالكسرة المنونة لأنه نكرة وجملة (فعلية صيام ثلاثة أيام)، جواب شرط جازم مقترن بالفاء في محل جزم، وجملة فعل الشرط وجوابه في محل رفع خبر المبتدأ، من.⁷⁷ والمتأمل في هذا يرى أن (فصياماً) بالنصب على قراءة عبيد بن عمير مفعول به على تقدير فليصم صيام، وهذا جائز عند الزجاج إلا أنه لا يقرأ به، لأنه لم يصلنا بطريق صحيح، أما (فصياماً) بالرفع على الابتداء هو قراءة ابن كثير وعليه الجمهور معناه فعلية صيام.

4.3. الآية الثالثة

واختلفا في قوله -ﷺ-: ﴿وَإِذَا مَا أَنْزَلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَن يَقُولُ أَيْكُمُ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا﴾.^{٧٨} قرأ عبيد بن عمير: (أَيْكُم)، بالنصب.^{٧٩} وقرأ ابن كثير: (أَيْكُم)، بالرفع.

وقراءة عبيد بن عمير: (أَيْكُم) بالنصب على الاشتغال، والنصب فيه عند الأخفش أفصح ك(هو) بعد أداة الاستفهام نحو: أزيداً ضربته، والتقسيم يقتضي أن الخطاب من أولئك المنافقين المستهزئين عام للمنافقين والمؤمنين.⁸⁰ ويرى الزمخشري أن أَيْكُم، بالفتح في قراءة قرأ عبيد بن عمير: على إضمار فعل يفسره زادته تقديره: أَيْكُم زادته هذه إيماناً، فزادتم إيماناً لأنها أزيد لليقين والثبات، وأتلج للصدر.⁸¹

وفي قراءة ابن كثير (أَيْكُم): مرفوع بالابتداء.⁸²

أما فيما يخص الإعراب فإنه يمكن أن يعرب الاسم المتقدم مشغولاً عنه منصوباً ولا داعي لأن نذكر له ناصباً؛ لأن تقديم الناصب مبني على نظرية العامل التي لا موجب لها، فإنه يمكن أن يقال إن الفاعل في العربية مرفوع، والمفعول به منصوب، والمبتدأ مرفوع والمشغول عنه منصوب، وهكذا، ولا داعي للسؤال عن العامل الذي أحدث هذا وإذا كان لا بد من الجواب، فالعرب هم الذين فعلوا هذا وأحدثوه.⁸³

^{٧٣} الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، 265/٢.

⁷⁴ الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ٢٦٨/١.

^{٧٥} الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، 265/٢.

⁷⁶ الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ٢٦٨/١.

⁷⁷ صالح، الإعراب المفصل لكتاب الله المنزل، 130/٣.

^{٧٨} التوبة. ١٢٤/٩.

^{٧٩} الكرمان، شواذ القراءات، ٢٢٣؛ الزمخشري، الكشاف، ٣١٠/٢؛ الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ١٨٥/٥؛ الألويسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥)، ٥٠/١٠.

⁸⁰ أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، ٥٢٩/٥.

⁸¹ الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ٣٢٤/٢.

⁸² الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ٣٢٤/٢.

⁸³ السامرائي، فاضل صالح، معاني النحو (الأردن: دار الفكر، ٢٠٠٠)، ١٢٧/٢.

ولكن يقدر الفعل متأخراً عنه من أجل أن له صدر الكلام والنصب عند الأخفش في هذا النحو أحسن من الرفع؛ لأنه يجري اسم الاستفهام مجرى الأسماء المسبوقة بأداة الاستفهام نحو: أزيداً ضربته، في ترجيح إضمار الفعل.⁸⁴ وهذا الحكم مختص بالهمزة على مذهب سيبويه، وذهب الأخفش إلى التسوية بين الهمزة وغيرها من أدوات الاستفهام في اختيار النصب نحو: أيهم زيدا ضربته، ومن أمة الله ضربتها، ومثل إن زيدا ضربته، قولك: أكل يوم زيدا تضربه.⁸⁵

وإن سألنا، لم لم يقولوا: أيهم مررت به؟ الجواب: لأن أيهم: حرف الاستفهام، لا تدخل عليه الألف وإنما تركت الألف استغناءً فصارت بمثلة الابتداء، ألا ترى أن حد الكلام أن تؤخر الفعل فتقول: أيهم رأيت، كما تفعل ذلك بالألف، فهي نفسها بمثلة الابتداء.⁸⁶ (أَيُّكُمْ زَادَتْهُ) أي: مرفوع بالابتداء لسقوط الفعل على الهاء فإن قلت: ألا تضمير في أوله فعلاً، كما قال (أبشراً منا واحداً)، فلأن قبل بشر حرف استفهام وهو أولى بالفعل و (أي)، استغنى به عن حرف الاستفهام فلم يقع قبله شيء هو أولى بالفعل فصارت مثل قولك: زيد ضربته، ومن نصب زيدا ضربته، في الخبر نصب أي: ها هنا.⁸⁷ وقرأ عبيد بن عمير (أيكم)، بفتح الياء وكل صواب.⁸⁸

والذي يظهر أن توجيه الأخفش الأوسط، أكثر واقعية؛ لأنه متمم بالوضوح، وعدم التكلف، ويتضح فيه أثر الموقعية وهو صدارة اسم الاستفهام، والذي يمكن أن يزداد على رأي فاضل السامرائي، أن الاشتغال من أساليب العرب في كلامهم، وقد لا يخضع لنظريات عامة، لكن الذي يرجح اختيار الرفع هو الابتداء، وهذا ما ذكره سيبويه عندما سأل الخليل عن أيهم: لم لم يقولوا أيهم مررت به، فأجاب؛ لأن أيهم من حروف الاستفهام، لا تدخل عليه الألف، واستغنت عن الألف فتركت، فصارت بمثلة الابتداء.⁸⁹

4.4. الآية الرابعة

وكذلك اختلفا في قوله -ﷺ-: ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾.⁹⁰ قرأ عبيد بن عمير: (والشعراء) بالنصب.⁹¹ وقرأ ابن كثير: (والشعراء) بالرفع. ويرى الشوكاني أن المعنى في قوله -ﷺ-: ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾،⁹² أن الشعراء يتبعهم، أي: يجاريهم ويسلك مسلكهم ويكون من جملتهم الغاوون، أي الضالون عن الحق، والشعراء جمع شاعر، قرأ الجمهور (والشعراء)، بالرفع على أنه مبتدأ، وخبره ما بعده.⁹³

⁸⁴ السمين الحلبي، الدر المنصون في علوم الكتاب المكنون، ١٤٠/٦-١٤١.

⁸⁵ أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أنير الدين الأندلسي، ارتشاف الضرب من لسان العرب (القاهرة مكتبة الخانجي، ١٩٩٨)، ٢١٦٨/٤.

⁸⁶ أبو بشر، عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه، الكتاب (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٨)، ١٢٦/١.

⁸⁷ أبو الحسن، الأخفش الأوسط البلخي ثم البصري، معاني القرآن للأخفش (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٠)، ٣٦٩/١.

⁸⁸ النعالي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، ١٣٦/١٤.

⁸⁹ سيبويه، الكتاب، ١٢٦/١.

⁹⁰ سورة الشعراء، ٢٢٤/٢٦.

⁹¹ الكرماني، شواذ القراءات، ٣٥٧.

⁹² سورة الشعراء، ٢٢٤/٢٦.

⁹³ الشوكاني، فتح القدير، ١٤٠/٤.

أما إعراب (والشعراء يتبعهم الغاؤون) فنقول: الواو استئنافية، الشعراء: مبتدأ مرفوع بالضمّة، يتبع: فعل مضارع مرفوع بالضمّة، وهم: ضمير الغائبين، أي؛ الشعراء في محل نصب مفعول به مقدم، الغاؤون: فاعل مرفوع بالواو لأنه جمع مذكر سالم والنون عوض من تنوين المفرد، والجملة الفعلية (يتبعهم الغاؤون)، في محل رفع خبر المبتدأ.⁹⁴

وقرأ عبيد بن عمير (والشعراء)، بالنصب على الاشتغال.⁹⁵ ومن باب اشتغال الفعل عن المفعول بضميره، وربطوا في هذا الباب اختيار النصب على الرفع بالأمر والنهي والاستفهام والجدد والجزاء، وليس مقصوداً على هذه المواضع، بل كل موضع يكون القصد فيه إلى الفعل والفائدة في ذكره أقوى كان النصب فيه هو الوجه، نرى في قول الله سبحانه: ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾⁹⁶، كيف أجمع القراء على نصبه؟ ودل ذلك على قبح الرفع فيه؛ لأن مقصد الآية المدح بالفعل والاعتدال على خلق الأشياء وتقديرها، مع أنه لو قال: (إنا كل شيء)، لذهب الوهم إلى الصفة لا إلى الخبر في قوله: (خلقناه)، فكان يكون فيه للقدريّة متعلق بأن يقولوا: نعم كل شيء خلقه فهو بقدر يقدره، وكل شيء لم يخلقه فهو بخلاف ذلك، لأن فعل الإنسان عندهم غير مخلوق للرب تعالى عن قولهم.⁹⁷

ويفهم من هذا أن (الشعراء) يصبح بالرفع والنصب من حيث التركيب النحوي، ولكن هل يكون المعنى واحداً؟ من الواضح أن المتحدث عنه في نحو قولنا: محمد أكرمته، هو محمد، وفي قولنا: محمد أكرمته، هو المتكلم، وكذلك في نحو قولنا: زيد سلمت عليه، الإخبار فيه عن زيد وفي زيداً سلمت عليه، الإخبار عن المتكلم.⁹⁸ وجاء في الإيضاح في علل النحو: قال أبو العباس: الفرق بين: ضربت زيداً، وزيد ضربته، إنك إذا قلت: ضربت زيداً، فإنما أردت أن تخبر عن نفسك، وتثبت أين وقع فعلك، وإذا قلت: زيد ضربته، فإنما أردت أن تخبر عن زيد، ولكنك قدمت زيداً، في قولك: زيداً ضربته، للاهتمام به، والحديث عنه غير أنه حديث لا يرقى إلى درجة العمدة.⁹⁹

ويفهم من هذا أننا إذا قدمنا المنصوب في الاشتغال فنحن نتحدث عنه بدرجة أقل من المبتدأ، لأن المبتدأ متحدث عنه، والحديث يدور عليه أساساً بخلاف المشغول عنه، فإن الحديث يدور على غيره أساساً، فالفرق بين قولنا: محمد أكرمته، ومحمد أكرمته، أننا بالرفع جعلنا مدار الحديث محمداً، وجعلنا أخبارنا عنه هو مدار الاهتمام، أما الأولى فقد قدمنا فيها محمداً للاهتمام، ولنتحدث عنه بدرجة أقل من العمدة، فإن الإخبار عن المتكلم، ولكن قد يقتضي السياق أن نخص محمداً بحديث، وأما محمداً أكرمت، فللاختصاص.¹⁰⁰

4.5. الآية الخامسة

⁹⁴ صالح، الإعراب المفصل لكتاب الله المنزل، 263/8.

⁹⁵ محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني الشوكاني، فتح القدير (بيروت: دار الكلم الطيب، 1414)، 140/4.

⁹⁶ سورة القمر، 49/54.

⁹⁷ أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي، نتائج الفكر في النحو للسهيلي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992)، 336.

⁹⁸ السامرائي، معاني النحو، 131/2.

⁹⁹ أبو القاسم، الإيضاح في علل النحو الزجاجي (بيروت: دار النفائس، 1986)، 137.

¹⁰⁰ صالح مهدي فاضل السامرائي، معاني النحو (الأردن: دار الفكر، 2000)، 131/2.

قوله-: ﴿إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ مِيقَاتُهُمْ أَجْمَعِينَ﴾. ١٠١ قرأ عبید بن عمیر: (مِيقَاتُهُمْ) بالنصب علی أنه اسم: إن مؤخر. ١٠٢
وقرأ ابن كثير: (مِيقَاتُهُمْ) بالرفع علی أنه خبر إن.

وفي إعراب (إن يوم الفصل) يقال: إن: حرف نصب وتوكيد مشبه بالفعل، يوم: اسم إن منصوب بالفتحة، الفصل: مضاف إليه مجرور بالإضافة وعلامة جره الكسرة أي ان يوم القيامة سمي بالفصل لأنه يفصل فيه بين الخلق، ميقاتهم: خبر إن مرفوع بالضممة، وهم: ضمير الغائبين في محل جر بالإضافة أي ميعاد حسابهم وجزائهم، (أجمعين): توكيد لضمير الغائبين هم، في ميقاتهم: مجرور مثله وعلامة جره الياء لأنه ملحق بجمع المذكر السالم والنون عوض من الحركة في المفرد وهو جمع: أجمع، الذي هو واحد في معنى جمع وليس له مفرد من لفظه. ١٠٣

وقرأ عبید بن عمیر بالنصب (مِيقَاتُهُمْ)، وأجاز الفراء ذلك ويجعل اليوم صفة أي: (الخبر)، كما في قول جرير:

لو كنت أعلم أن آخر عهدكم... يوم الرحيل فعلت ما لم أفعل ١٠٤

فنصب: يوم الرحيل، علی أنه صفة أي: (الخبر). ١٠٥ وأيد ذلك الكسائي ونصب (مِيقَاتُهُمْ)، ب(إن)، و(يوم الفصل) ظرف في موضع خبر إن، أي إن ميقاتهم يوم الفصل. ١٠٦ وكذلك يرى الزمخشري أن (مِيقَاتُهُمْ) يُنصب علی أنه اسم إن، ويوم الفصل: خبرها، أي: إن ميعاد حسابهم وجزائهم في يوم الفصل. ١٠٧ ويرى المرري أن (أجمعين): تأكيد للضمير في (مِيقَاتُهُمْ)، والجملة مستأنفة (يوم): بدل من (يوم الفصل)، أو ظرف لما دل عليه الفصل، أي: يفصل بينهم. ١٠٨

وقرأ ابن كثير والجمهور (مِيقَاتُهُمْ) ولا خلاف بين القراء في رفع ميقاتهم علی أنه خبر إن، واسمها: يوم الفصل. ١٠٩
وذكر المرري أن الميقات اسم للوقت المضروب للفصل، فيوم القيامة وقت لما وعدوا به، من الاجتماع للحساب والجزاء. ١١٠
والذي يظهر هنا أن في تقديم الخبر في قراءة عبید بن عمیر، اهتماماً من قِبَل الله-، بيوم الفصل أكثر من عده جزءاً لهم، وله وجه صحيح في النحو، ولكن قراءة ابن كثير هي الراجحة، لأنها قراءة عامة القراء.

4.6. الآية السادسة

وكذلك اختلفا في قوله-: ﴿فَإِذَا أَنْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ﴾. ١١١ قرأ عبید بن عمیر: (فكانت وردة)، بالرفع، علی أنه فاعل لـ: (كان) التامة. ١١٢ وقرأ ابن كثير: (فكانت وردة) بالنصب، علی أنه خبر لـ: (كان) الناقصة. ١١٣

١٠١ سورة الدخان، ٤٤/٤٠.

١٠٢ التعليل، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، ٣٠٢/٦؛ الكرمانی، شواذ القراءات، ٤٣٢؛ الخطيب، معجم القراءات، ٤٣٤/٨.

١٠٣ صالح، الإعراب المفصل لكتاب الله المرتل، ١٠/٥١٠.

١٠٤ جرير بن عبد الله بن حذافة البجلي، ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب (القاهرة: دار المعارف، د. ت)، ٢/٩٤٠.

١٠٥ أبو زكريا، يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الدليمي الفراء، معاني القرآن (القاهرة: دار الكتب، ١٩٥٥)، ٣/٤٢٣.

١٠٦ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٤٧/١٤-١٤٨؛ الأبياري، الموسوعة القرآنية، ٤/٤٠٣.

١٠٧ أبو الفاسم، محمود بن عمرو بن أحمد جار الله الزمخشري، الكشف عن حقائق غوامض التبريل (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧)، ٤/٢٨٠.

١٠٨ محمد الأمين بن عبد الله الأرمي العلوي الشافعي المرري، تفسير حدائق الروح والريحان في روي علوم القرآن (بيروت: دار طوق النجاة، ٢٠٠١)، ٢٤/٣٨٨-٤٠٣.

١٠٩ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٤٧/١٤-١٤٨؛ الأبياري، ٤/٤٠٣.

١١٠ المرري، تفسير حدائق الروح والريحان في روي علوم القرآن، ٢٤/٣٨٨-٤٠٣.

١١١ سورة الرحمن، ٥٥/٣٧.

١١٢ أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، ١٩٤/٨؛ السمين الخليلي، الدر المنصون في علوم الكتاب المكنون، ٥/١٧٣.

١١٣ الألويسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ١٤/١١٣.

وقراءة ابن كثير بالنصب يدل على أن في الكلام تشبيه بليغ، لأنه بمعنى كانت منها، أو فيها سماء وردة مع أن المقصود أنها نفسها كذلك، وقوله تعالى: كالدهان خبر ثان لكانت، أو نعت لوردة.^{١١٤}

وذكر الزمخشري أن قراءة الرفع بمعنى: فصلت سماء وردة، وهو من الكلام الذي يسمى التجريد.^{١١٥} كقوله:

فلئن بقيت لأرحلن بغزوة ... تحوي الغنائم أو يموت كريم.^{١١٦}

وأما معنى التجريد الذي ذكره الزمخشري: فهو أن تخلص خطابك لغيرك، وأنت تريد نفسك به، وليس المخاطب نفسه؛ وأصله في وضع اللغة من جرّدت السيف؛ إذا أفلعته من غمده، وجرّدت هذا الشخص؛ إذا نزعته ملبسه.

وعلى هذا قال -رحمه الله-: (لا مدّ ولا تجريد)، وذلك في النهي عند إقامة الحد أن يمدّ صاحبه على الأرض وأن تجرّد عنه ثيابه، وهذا المعنى قد نقل إلى أحد أنواع علم البيان، وعند التأمل نجد أن له فائدتان: أولاهما أبلغ من الأخرى:

فالأولى: طلب التوسع في الكلام، فإنه إذا كان ظاهره خطاباً لغيرك وباطنه خطاباً لنفسك فإن ذلك من باب التوسع؛ وهذا شيءٌ اختصت به اللغة العربية دون غيرها من اللغات.

والفائدة الثانية: وهي الأبلغ، وذلك أنه يأتي المخاطب ويجري الأوصاف المقصودة من ذم أو مدح أو غيره على نفسه، إذ يكون مخاطباً بما غيره، ليكون أبرأ وأعذر من العهدة فيما يقوله غير محصور عليه.

وعلى هذا فإن أقسام التجريد قسمان: أحدهما: تجريد البحث أو المحض، والآخر تجريد غير محض.^{١١٧}

فالأول: وهو البحث، أن تأتي بكلام هو خطاب لغيرك وأنت تريد به نفسك.

والثاني: وهو غير المحض، فإنه خطاب لنفسك لا لغيرك، ولئن كان بين النفس والبدن فرق إلا أنهما كأنهما شيء واحد، لعلاقة بعضهما البعض.^{١١٨}

وزاد سيبويه على المعنى التام لكان بأنه قد يكون لكان موضع آخر يقتصر على الفاعل فيه تقول: قد كان عبد الله، أي قد خلق عبد الله، وقد كان الأمر، أي وقع الأمر. وقد دام فلان، أي ثبت، كما تقول رأيت زيدا تريد رؤية العين، وكما تقول أنا وجدته تريد وجدان الضالة، وكما يكون أصبح وأمسى مرة بمتزلة كان، ومرة بمتزلة قولك استيقظوا وناموا.^{١١٩}

ونقل الألويسي عن الفراء: أريد لون الفرس الورد يكون في الربيع إلى الصفرة، وفي الشتاء إلى الحمرة، وفي اشتداد البرد إلى الغبرة فشبهه تلون السماء بتلون الورد من الخيل، وروي هذا عن الكلبي أيضا، وقال أبو الجوزاء: وردة صفراء والمعول عليه إرادة الحمرة.^{١٢٠}

^{١١٤} الألويسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ١١٣/١٤.

^{١١٥} السمين الحلبي، الدر المنصون في علوم الكتاب المكنون، ١٧٣/٥.

^{١١٦} الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ٤٥٠/٤.

^{١١٧} أبو الفتح، نصر الله بن محمد بن عبد الكريم ابن الأثير الجزري، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر (بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٠)، ٤٠٨/١.

^{١١٨} ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ٤٠٨/١.

^{١١٩} سيبويه، الكتاب، ٤٦/١.

^{١٢٠} الألويسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ١١٣/١٤.

وذهب الغرناطي أن (كانت وردة كالدهان) معنى وردة حمراء كالوردة، وقيل: هو من الفرس الورد، قال قتادة السماء اليوم خضراء ويوم القيامة حمراء، والدهان جمع دهن كالزيت وشبهه شبه السماء يوم القيامة به؛ لأنها تذاب من شدة الهول، وقيل: يشبه لمعانها بلمعان الدهن.^{١٢١}

وأما بالنسبة لإعراب (فكانت وردة) فيقال: الفاء عاطفة للتعقيب، كانت: فعل ماض ناقص مبني على الفتح واسمها ضمير مستتر جوازا تقديره هي والتاء تاء التأنيث الساكنة لا محل لها، وردة: خبر كان، منصوب بالفتحة أي وردة حمراء، أي صارت حمراء كالأديم في يوم القيامة.^{١٢٢} وجملة الشرط مستأنفة، جملة (فكانت)، معطوفة على جملة (انشقت)، والجار (كالدهان)، متعلق بنعت لـ (وردة)، وجواب الشرط محذوف أي: رأيت هولاً عظيماً.^{١٢٣}

ونلاحظ مما سبق أن ل(كان)، إعرابين حسب القراءتين، إما تامة على قراءة عبيد بن عمير وإما ناقصة على قراءة الجمهور وابن كثير، و(وردة)، تكون منصوبا على القراءة العامة على أنه خبر كان وفي الكلام تشبيه بليغ، وبالرفع (وردة)، بمعنى حصلت في السماء وردة، من باب التحريد والمعنى: فيها وردة، أو كانت فيها وردة.

4.7. الآية السابعة

وكذلك اختلفا في قوله -ﷺ-: ﴿يَجِبَالُ أَوْبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَأَنَا لَهُ الْحَدِيدُ﴾.^{١٢٤} قرأ عبيد بن عمير: (والطير) بالرفع.^{١٢٥} وقرأ ابن كثير: (والطير) بالنصب، وتفخم الراء في الوصل سواء كانت مفتوحة أو مضمومة، وترقق في حالة الوقف، لأنها ساكنة وقبلها ياء ساكنة.^{١٢٦}

رفع الراء من (والطير) عطفاً على لفظ جبال أو على الضمير المستكن في أوبي للفصل بالظرف انفراداً لابن مهران عن هبة الله بن جعفر عن أصحابه عنه، ولا يقرأ بها، ولذا أسقطها صاحب الطيبة على عادته رحمه الله تعالى، والمشهور عن بعضهم النصب كغيره عطفاً على محل جبال.^{١٢٧}

وقرأ الجمهور: والطير، بالنصب عطفاً على موضع يا جبال، وذكر سيبويه عن أبي عمرو أنه بإضمار فعل تقديره: وسخرنا له الطير، ونقل الأندلسي عن الكسائي: عطفاً على فضلاً، أي وتسيح الطير، وقال الزجاج: نصبه على أنه مفعول معه، وهذا لا يجوز، لأن قبله معه، ولا يقتضي الفعل اثنين من المفعول معه إلا على البدل أو العطف، فكما لا يجوز: جاء زيد مع عمرو مع زينب إلا بالعطف، كذلك هذا، وقرأ السلمي، وعبيد ابن عمير، وجماعة من أهل المدينة، وعاصم في رواية: والطير،

^{١٢١} أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله بن جزي الكلبي الغرناطي، التسهيل لعلوم التنزيل (بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، ١٤١٦)، ٣٣٠/٢.

^{١٢٢} صالح، الإعراب المفصل لكتاب الله المنزل، ٣٣٥/١١.

^{١٢٣} أبو بلال، أحمد بن محمد الخراط، المحتج من مشكل إعراب القرآن (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٦)، ١٢٦٩/٤.

^{١٢٤} سورة سبأ، ١٠/٣٤.

^{١٢٥} أبو حيان، تفسير البحر المحیط، ٤١٩٤/٨، السمين الحلبي، الدر المنصون في علوم الكتاب المكنون، ١٧٣/١٠.

^{١٢٦} شريف محمد مراد، الماهر في التجويد والقراءة والضبط (ديار بكر: مكتبة سيدا، ٢٠١٥)، ١٠٣.

^{١٢٧} الدمياطي، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، ٤٥٨.

بالرفع، عطفاً على لفظ يا جبال وقيل: عطفاً على الضمير في أوبي، وسوغ ذلك الفصل بالطرف وقيل: رفعاً بالابتداء، والخبر محذوف. ١٢٨

ونقل السمين الحلبي في الدر المصون أوجهاً:

أحدها: أنه عطف على محل جبال، لأنه منصوب، تقديرًا.

الثاني: أنه مفعول معه، قاله الزجاج، ورد عليه: بأن قبله لفظة: معه، ولا يقتضي العامل أكثر من مفعول معه واحد، إلا بالبدل أو العطف لا يقال: جاء زيد مع بكر مع عمرو، قلت: وخلافهم في تقضية حالين يقتضي مجيئه هنا.

الثالث: أنه عطف على: فضلاً، قاله الكسائي، ولا بد من حذف مضاف تقديره: آتيناه فضلاً وتسيح الطير.

الرابع: أنه منصوب بإضمار فعل أي: وسخرنا له الطير، قاله أبو عمرو.

وقرأ السلمي والأعرج ويعقوب وأبو نوفل وأبو يحيى وعاصم في رواية: والطير، بالرفع، وفيه أوجه، الأول: العطف

على لفظ قوله: جبال، قال الخطيئة: ألا يا زيد والضحاك سيراً... فقد جاوزتما حمر الطريق

والثاني: عطفه على الضمير المستكن في: أوبي، وجاز ذلك للفصل بالطرف، والثالث: الرفع على الابتداء، والخبر

مضمر، أي: والجبال كذلك أي: مؤوبة. ١٢٩

ونقل سيبويه عن الخليل رحمه الله: من قال يا زيد والنضر فنصب، وإنما نصب؛ لأن هذا كان من المواضع التي يرد فيها

الشيء إلى أصله، فأما العرب فأكثر ما رأيناهم يقولون: يا زيد والنضر، وقرأ الأعرج، يا جبال أوبي معه والطير فرفع، ويقولون:

يا عمرو والحارث، وقال الخليل رحمه الله: هو القياس، كأنه قال: ويا حارث، ولو حمل الحارث على يا كان غير جائز البتة

نصب أو رفع، من قبل أنك لا تنادى اسماً فيه الألف واللام بيا، ولكنك أشركت بين النضر والأول في يا، ولم تجعلها خاصة

لنضر، كقولك ما مررت بزيد وعمرو، ولو أردت عملين لقلت ما مررت بزيد ولا مررت بعمرو. ١٣٠

وقال الخليل رحمه الله: ينبغي لمن قال النضر فنصب، لأنه لا يجوز يا النضر، أن يقول: كل نعجة وسخلتها بدرهم

فينصب، إذا أراد لغة من يجز، لأنه محال أن يقول كل سخلتها، وإنما جر لأنه أراد وكل سخلة لها، ورفع ذلك لأن قوله والنضر

بمثلة قوله ونضر، وينبغي أن يقول: أي فتى هيجاء أنت وجارها لأنه محال أن يقول وأي جارها، وينبغي أن يقول: رب رجل

وأخاه، فليس ذا من قبل ذا، ولكنها حروف تشرك الآخر فيما دخل فيه الأول، ولو جاءت تلي ما وليه الاسم الأول كان غير

جائز، لو قلت: هذا فصيلها لم يكن نكرة كما كان هذه ناقة وفصيلها، وإذا كان مؤخرًا دخل فيما دخل فيه الأول. ١٣١

والذي يظهر أن وجه العطف على الضمير المستتر في (أوبي)، هو الوجه الأقرب، لأنه فيه العطف على أقرب مذكور

سابق، لكن قراءة ابن كثير بالنصب هي الصحيحة والراجحة، لأنها قراءة العامة.

الخاتمة

من خلال ما سبق يتبين لنا النتائج التالية:

١٢٨ أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، ٥٢٥/٨.

١٢٩ السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، ١٥٩/٩-١٦٠.

١٣٠ سيبويه، الكتاب، ١٨٦/٢-١٨٧-١٨٨.

١٣١ سيبويه، الكتاب، ١٨٦/٢-١٨٧-١٨٨.

إن الصلة بين العربية وعلم القراءات صلة وثيقة، فهما علمان متلازمان مع بعضهما، ولا يمكن لأحد أن يدعي إتقان علوم العربية دون معرفته بعلم القراءات، وإن هذه القراءات من أفصح لغات العرب، ولا تخرج عنها، وكلمات القراءات والقرآن كلها بليغة، لأنها مروية عن الصحابة وقراء التابعين، وهم جميعاً ممن يحتج بكلامهم العادي، فكيف بنقلهم لروايات القرآن الكريم التي تحروا ضبطها جهد طاقتهم كما سمعوا من رسول الله ﷺ، ولذلك ينبغي لنا أن نحتج بالقراءات القرآنية الصحيحة على صحة القواعد النحوية التي وضعها النحاة، لا أن نحتج بالقواعد ونجعلها المعيار في قبول القراءات وردها، لأن القراءات مصدرها الوحي، والقراء يعتمدون على النقل والرواية، لا على القواعد النحوية.

إنَّ عبید بن عمیر اللیثی، أسبق من ابن كثير من حيث الزمن، إذ توفي عبید اللیثی سنة: (٧٤) للهجرة على الراجح، لكن ابن كثير توفي سنة: (١٢٠) للهجرة، والدراسة أثبتت أن كلا القارئین تمتعا بصحبة عدد كثير من الصحابة الكرام، وهما يعدان من الطبقة الأولى من جيل التابعين الكرام الذين تشرفوا بصحبة أصحاب النبي ﷺ.

إن الاختلاف بين قراءتي عبید بن عمیر وابن كثير في إعراب الأسماء في سبعة مواضع، ذكر العلماء وجهها في الإعراب، وبين معناها المفسرون، واستفادوا منها في إيضاح معنى الآيات وإثراء معانيها.

إنَّ القراءات الشاذة مصدر ثري من مصادر اللغة العربية، ولذلك كانت حجة عند جمهور النحاة وعلماء اللغة، إذ إنَّ الذين قرأوا بها قد عاشوا في زمن الفصاحة والاحتجاج، وفي عصر حافل بالعلم والعلماء، ويستفاد منها في التفسير وفي بيان بعض الأحكام الشرعية واللغوية.

إنَّ أغلب قراءة عبید بن عمیر اللیثی رغم كونها من القراءات الشاذة لها وجه من الأوجه الصحيحة في اللغة العربية، ولها مكانة مرموقة عند علماء التفسير والفقهاء واللغويين، وهي محل استئلال عندهم لهذه العلوم، أما قراءة ابن كثير فهي من القراءات المتواترة، بل هي من أشهر القراءات السائدة في مكة سابقاً؛ وكل حروفها صحيحة مقبولة في العربية.

Kaynakça

- Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed bin Ali bin Muhammed bin Ahmed bin Hacer. *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, thk. Adil Ahmed Abdulmecid ve Ali Muhammed Mağzuz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Cerîr bin Abdullah bin Huzâfe el-Becelî, *Dîvânü Cerîr*, 3 Cilt. thk. Nu'man Muhammed Emin Tâhâ. Kahire: Dârü'l-Maârif, 3. Basım, ts.
- Dumra, Tufeyk İbrahim. *et-Tarîk el-Münir ilâ Kırâati İbn Kesîr bi-Rivâyetey el-Bizzi ve Künbü'l-Ürdün*: el-Mektebetü'l-Vataniyye, 2. Basım, 2018.
- Ebû Hayyan, Muhammed bin Yusuf bin Ali bin Yusuf bin Hayyan Esîrüddîn el-Endelüsî. *İrtişâfü'd-Darb min Lisâni'l-Arab*. 5 Cilt. thk. Receb Osman Muhammed. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998.
- Ebû Şâme, Ebû'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahman bin İsmail bin İbrahim el-Makdisî ed-Dîmaşkî. *İbrâzü'l-Meâni min Hirzi'l-Emânî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- ed-Dânî, Ebû Amr Osman bin Said el-Endelüsî. *et-Teysîr fî'l-Kırâatü's-Seb'*. thk. Halef Hammûd Sâlim eş-Şağdilî. es-Suudiyye: Dârü'l-Endelüs, 2015.

- ed-Dârimî, Ebû Hâtim Muhammed bin Hibbân bin Ahmed bin Hibbân bin Ma'âz bin Ma'bed, et-Temîmî, el-Büstî. *Meşâhîrü Ulâmâi'l-Emsâr ve A'lâmü Fukahâi'l-Ektâr*. thk. Merzuk Ali İbrahim. el-Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1991.
- el-Ahfeş el-Evsat, Ebû'l-Hasan el-Mecâşî'î el-Belhi sonra el-Basrî. *Me'ânî'l-Kur'ân li'l-Ahfeş*. 2 Cilt. thk. Hudâ Mahmûd Karâ'a, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1990.
- el-Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd bin Abdullah el-Hüseynî. *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*. 16 Cilt. tak. Ali Abdalbârî Atıyye. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- el-Bağdâdî, Ahmed bin Musa bin Abbâs et-Temîmî, *Ebû Bekr bin Mücâhid. Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâât*. 4 Cilt. thk. Şevkî Dayf, Mısır: Dârü'l-Maârif, 2. Basım. 1400.
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail bin Hammâd. *es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*. 6 Cilt. thk. Ahmed Abdulğafûr Attar. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn. 4. Basım, 1987.
- el-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman bin Ali bin Muhammed. *el-Muntazam fî Târihi'l-Ümem ve'l-Mülûk*. 19 Cilt. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- el-Hamevî, Ebû Abdullah Yâkut bin Abdullah er-Rûmî. *Mu'cemü'l-Udebâ-İrşâdü'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*. 7 Cilt. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- el-Harrat, Ebû Bilâl Ahmed bin Muhammed, *el-Müctebâ min Müşkili İ'râbi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. el-Medîne el-Münevvere: Mecmau'l-Melik Fahd, 1426.
- el-İsfahanî, Ebû Nuaym Ahmed bin Abdullah bin Ahmed bin İshak bin Musa bin Mehran. *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*. 10 Cilt, Mısır: Dârü's-Saâde, 1974.
- el-Ukberî Akberî, Ebû'l-Bekâ Abdullah bin Hüseyin bin Abdullah. *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.
- ez-Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed bin Ahmed bin Osman bin Kıymaz. *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût, 25 Cilt. Beyrut: Müesseset-Resâle, 3. Basım, 1985.
- Fâdıl es-Sâmerâî, Sâlih Mehdi. *Meânî'n-Nahv*. Ürdün: Dârü'l-Fikr, 2000.
- Farîsî, Ebû Ali, el-Hasan bin Ahmed bin Abdu'l-Gaffâr. *el-Hüccetü li'l-Kurrâ es-Seb'a*. thk. Bedreddin Kahvecî ve Beşir Cuveycabî. Beyrut: Dârü'l-Memûn li't-Turâs, 2. basım, 1992.
- Ferrâ, Ebû Zekeriya Yahya bin Ziyad bin Abdullah bin Manzûr ed-Deylemî. *Meânî'l-Kur'ân*. 3 Cilt. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî, Muhammed Ali en-Naccâr, Abdu'l-Fettâh İsmail eş-Şelebî. Kahire: Dârü'l-Kütüb, 1955.
- Harrârî, Muhammed el-Emin bin Abdullah el-Ermî el-Alavî eş-Şâfiî. *Tefsîr Hadâiku'r-Rûh ve'r-Reyhân fî Revâbi Ulûmi'l-Kur'ân*. 33 Cilt. thk. Hâşim Muhammed Ali bin Hüseyin Mehdi. Beyrut: Dâr Tûku'n-Necât, 2001.
- İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım, Muhammed bin Ahmed bin Muhammed bin Abdullah, el-Kelbî Grenâtî. *et-Teshîl li-Ulûmi't-Tenzîl*. Thk. Abdullah el-Hâlidî. Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1995.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl bin Ömer el-Kureşî el-Basrî sonra ed-Dımaşkî. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. 14 Cilt. thk. Ali Şirî. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1988.

- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed, Abdullah bin Müslim, ed-Dînûrî. *el-Maârif*. thk. Servet Akaşa. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, 2. Basım. 1992.
- İbnü'l-Bâziş, Ebû Cafer, Ahmed bin Ali bin Ahmed bin Halef el-Ensârî el-Gırnâtî. *el-İknâ' fî'l-Kırââtü's-Seb'*. Tanta-Mısır: Dârü's-Sahâbe li't-Turâs, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Muhammed bin Muhammed bin Yusuf. *Gaye't-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*. 3 Cilt. Kahira: Mektebetü İbn Teymiyye, 1351.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Feth, Nasrullah bin Muhammed bin Muhammed bin Abdülkerîm, el-Cezerî, Diyâüddîn. *el-Meseli's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1420.
- İbnü'l-Esîr, Ebû's-Saâdât el-Mübârek bin Muhammed bin Muhammed bin Muhammed İbn Abdülkerîm eş-Şeybânî el-Cezerî. *Câmiu'l-Usûl fî Ehâdîsi'r-Resûl*. 4 Cilt. thk. Abdulkadir el-Arnaût, Tetimme, Beşir Uyûn. es-Suudiyye: Mektebetü'l-Hilvânî, 1969.
- İbrahim el-Ebiyârî. *el-Mavsû'atu'l-Kurâniyye*. Mısır: Müessesetü Sicilî'l-Arab, 1405.
- Kirmânî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd bin Hamza. *Lubâbü't-Tefâsîr*. thk. Nasır bin Süleyman el-Ömer, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed bin Muhammed bin Mahmûd. *Tefsîrû'l-Mâtürîdî*. thk. Mecdi Baslûm. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mekrîzî, Ebû'l-Abbâs Ahmed bin Ali bin Abdulkâdir, el-Mekrîzî. *İmtâü'l-İsmâ' bimâ li'n-Nebî mine'l-Ahvâl ve'l-Emvâl ve'l-Hefede ve'l-Metâ'*. thk. Muhammed Abdulhamîd en-Nemîsî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Murad, Şerif Muhammed, *el-Mâhir fî't-Tecvîd ve'l-Kırâe ve'z-Zabt*. Diyarbakır: Mektebetü Seyda, 2015.
- el-Buğa, Mustafa Dib Muhyiddin Musto. *el-Vâdih fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Şam: Dârü'l-Kelemü't-Tayyib, 2. basım, 1998.
- Nevâvî, Muhammed bin Ömer el-Câvî. *Merâh Labîd li-Keşfi Ma'nâ el-Kur'âni'l-Mecîd*. thk. Muhammed Emin es-Sinâvî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Nisâbü'rî, Müslim bin Haccâc Ebû'l-Hasan el-Kuşeyrî. *el-Müfredât ve'l-Vihdân*. thk. Abdu'l-Gaffâr Süleyman el-Bendârî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Razî, Ebû Abdullah Muhammed bin Ebî Bekir bin Abdulkadir el-Hanefî. *Muhtârü's-Sihâh*. thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 5. Basım, 1999.
- Seczî, Ubeydullah bin Saîd bin Hâtim el-Vâilî el-Bekrî, Ebû Nasr. *Risâletü's-Seczî ilâ Ehli Zebîd fî'r-Red alâ Men Enkera'l-Harf ve's-Savt*. thk. Muhammed Kerîm Abdullah. Medine: İslâm Üniversitesi Araştırma Merkezi, 2. basım, 2002.
- Semîn el-Halebî, Ebû'l-Abbâs, Şihâbeddin, Ahmed bin Yûsuf bin Abdü'd-Dâim. *ed-Dürrü'l-Mesûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*. 11 Cilt. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Şam: Dârü'l-Kalem, ts.
- Şevkânî, Muhammed bin Ali bin Muhammed bin Abdullah el-Yemenî. *Fethu'l-Kadîr*. Şam: Dâru İbn Kesîr, Beyrut: Dâru'l-Kelimü't-Tayyib, 1994.
- Sîbeveyh, Amr bin Osman bin Kânber el-Hârisî bil-Velâ, Ebû Bişr. *el-Kitâb*. 4 Cilt. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 3. Basım. 1988.

- Sicistânî, Ebû Bekir bin Ebî Dâvûd, Abdullah bin Süleyman bin el-Eş'as el-Ezdî. *Kitâbü'l-Mesâhif*. thk. Muhammed bin Abde. Kahire: Mektebetü'l-Fârûk el-Hadîse, 2002.
- Süheyli, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman bin Abdullah bin Ahmed. *Netâicü'l-Fikr fi'n-Nahv li's-Süheyli*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman bin Ebû Bekir. *Tabakâtü'l-Huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.
- Tîbî, Şerefuddin el-Hüseyn bin Abdullah. *Fütûhü'l-Ğayb fi'l-Keşf an Kınâi'r-Rîb Haşiyetü't-Tîbî ala'l-Keşşâf*. thk. Eyad Muhammed el-Gavc. Dubai: Uluslararası Kur'an-ı Kerim Ödülü, 2013).
- Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım. *el-Îzâh fi İlâli'n-Nahv*. thk. Mazen el-Mubârek. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 5. basım, 1986.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd bin Ömer bin Ahmed, Cârullah. *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmuzi't-Tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. basım, 1987.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed bin Abdullah bin Behâdir. *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhu, 1957.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhu, 3. basım, ts.



e-ISSN: 2619-9114

December / Aralık 2024, Volume / Cilt 8, Issue / Sayı 2

Kelâbâzî'nin Ta'arruf'u Bağlamında Tasavvuf ve Kalam İlişkisi

The Relationship Of Sufism And Kalam In The Context Of Kalâbâdhî's al-Ta'arruf

Durdane Zeynep Tekmen

Araştırma Görevlisi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Tasavvuf Ana Bilim Dalı

Kilis, Türkiye

Research Assistant, Kilis 7 December University, Department of Sufism

Kilis, Turkey

durdanezeynep@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0005-3091-4692>

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atf: Tekmen, Durdane Zeynep. "Kelâbâzî'nin Ta'arruf'u Bağlamında Tasavvuf ve Kalam İlişkisi". *Batman Akademi Dergisi* 8/2 (Aralık 2024), 293-311

Doi: <https://doi.org/10.58657/batmanakademi.1441655>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 22.02.2024

Accepted / Kabul Tarihi: 11.11.2024

Published / Yayın Tarihi: 31.12.2024

Pages / Sayfa: 293-311

Plagiarism / İntihal:

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

Öz: Çalışmada erken dönem sûfilerinin kelâmî görüşlerine yer verilmiştir. Bu kapsamda tasavvuf ve kelâm disiplinleri arasındaki ilişkiler tartışılmış ve bu tartışmalarda mutasavvıfların tasavvufî eserleri-ki bahusus Kelâbâzî'nin *et-Ta'arruf* u- dikkate alınmıştır. Binaenaleyh önce *el-Lüma*; *Keşfü'l-mahcûb*, *Kütü'l-kuşûb*, *er-Risâle* ve *Risâleler (Kitâbu'l Ferağ)*' da kelâmî konulara nasıl ve ne oranda yer verildiği ortaya konulmuş; ardından -yazımızı üzerine inşa ettiğimiz- *et-Ta'arruf* a geçiş yapılmıştır. Bu bağlamda *et-Ta'arruf* un kelâm ve tasavvuf açısından özelliklerine, dolayısıyla da bu eserin neden tercih edildiğine değinilmiştir. Bunların akabinde tevhid, Allah'ın isim ve sıfatları, insanın fiilleri ve kader, peygamber, melek gibi daha pek çok mesele kelâmî açıdan ve fakat sûfilerin yorumlarıyla ele alınmıştır. Netice itibarıyla tasavvufun erken döneminde neredeyse sûfilerin tamamının yukarıda zikrettiğimiz konularda Ehl-i sünnet kelâmına bağlı oldukları anlaşılmıştır. Nitekim Kelâbâzî de *et-Ta'arruf* ta bunu deklare etmiştir. Öte taraftan zikredilen konular arasında tasavvufî boyutları olanlar (yani tevhid, peygamber gibi tasavvuf ve kelâmı ortak işlenen mevzular) varsa sûfiler, bu konuların kelâmî yönlerinde kelâma bağlı olduklarını, tasavvufî yönlerinde ise bağımsız olduklarını beyan etmişlerdir. Bu minvalde ikinci hususla ilgili sözlerin *et-Ta'arruf* ta doğrudan değil; bilakis dolaylı olarak ve peyderpey yer aldıkları görülmektedir. Hâsılı *et-Ta'arruf* ta apolojik olarak tasavvufun kelâmı ile olan ilişkisi ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Kelâm, Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, Ehl-i sünnet.

Abstract: In this study, the theological views of early Sûfis are included. In this context, the relations between the disciplines of Sufism and Kalam were discussed, and in these discussions, the Sûfî works of the Sûfis - especially al-Kalâbâdhî's *al-Ta'arruf* - were taken into consideration. Therefore, firstly, it was revealed how and what theological subjects were included in *al-Lüma*, *Kashf al-Mahjûb*, *Qûtu'l-kuşûb*, *al-Risâla* and *al-Risâlahs (book of feragh)*; Then, we moved on to *al-Ta'arruf* - on which we built our article. In this context, the characteristics of *al-Ta'arruf* in terms of theology and Sufism, and therefore why this work was preferred, were mentioned. Following these, many other issues such as Tawhîd, Allah's names and attributes, human actions and destiny, prophets and angels were discussed from a theological perspective but with the interpretations of Sûfis. As a result, it has been understood that in the early period of Sufism, almost all of the Sûfis adhered to the ahl al-Sunnah theology on the subjects mentioned above. As a matter of fact, al-Kalâbâdhî also declared this in *al-Ta'arruf*. On the other hand, if there are Sûfî dimensions among the mentioned topics (that is, topics that are common in Sufism and theology, such as monotheism and prophet); Sûfis declared that they were dependent on theology in the theological aspects of these issues, and that they were independent in the mystical aspects. In this sense, your words regarding the second issue are not directly mentioned in *al-Ta'arruf*; On the contrary, it seems that they take place indirectly and gradually. In short, in *al-Ta'arruf*, the relationship between Sufism and theology is revealed apologetically.

Keywords: Sufism, Kalam, al-Kalâbâdhî, *al-Ta'arruf*, Ahl al-Sunnah.

Giriş

Tasavvufun kelâmla olan ilişkisinde belirtilmesi gereken ilk husus, konunun temelde tasavvufun din bilimleri arasına girmesiyle ilgili olmasıdır. Nitekim 3/9. asır ortaları itibariyle sünnilleşme sürecine giren¹ ve 4/10. asırdan itibaren sünnililiğin etkisinin giderek arttığı tasavvuf, bu süreçte dini ilimler arasına girme temayülü göstermiştir.² Ancak bu, tasavvuf için kolay olmamıştır. Zira mutasavvıflar, bir tarafta ibâhî ve heretik gruplara ya da bilgisiz mübtedîlere karşı şeriat kurallarının gereğini vurgularken; diğer taraftan ilk sûfîlerin sünnette ve selefte olmayan uygulamalarını Sünnî dairede tutmak için uğraşmıştır. Bununla birlikte tasavvuf, kendini diğer ilimlerden bağımsız müstakil bir ilim olarak sunmuştur. Binâenaleyh erken dönem tasavvufta bu çabanın en bâriz örnekleri, Ebû Said el-Harrâz (öl. 277/890 [?]), Hakîm et-Tirmizî (öl. 320/932), Ebû Nasr es-Serrâc (öl. 378/988), Ebû Tâlib el-Mekkî (öl. 386/996), Ali b. Osman el-Cüllâbî el-Hücvîrî (öl. 465/1072 [?]) ve Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî'nin (öl. 465/1072) eserleri ile -görüşleri üzerine çalışmamızı inşa ettiğimiz- Ebu Bekir el-Kelâbâzî'nin (öl. 380/990) *et-Ta'arruf* tur.

Bu meselede erken dönem tasavvufunun diğer dînî ilimlerle ilişkisini en açık ortaya koyan ilk isim es-Serrâc olmuştur. O, sûfîlerin özellikle itikat konularında muhaddis ve fakihlerle aynı görüşte olduklarını belirtmiş ve fakat onların itikâdî görüşlerini detaylıca ele almamıştır. Sadece inanç, ibadet ve muamelatla ilgili temel dini meselelerde sûfîlerin ulemâyâ bağlı olduğunu belirtmiştir.³ Bu meyanda “sûfî şeyhlerinin akîdeleri usul ve akâid meselelerinde hak ehli olan Sünnîlerin kanaatlerine uymaktadır”⁴ diyen Kuşeyrî ise itikatla ilgili konuları farklı başlıklara ayırmadan ‘sûfîlerin akâid ve tevhid meseleleri hakkındaki inançlarının açıklanması’ şeklinde tek bir başlık altında toplamıştır. Bu bölümde Allah'ın birliği ve kadîm olması, eşi ve benzerinin olmaması, zaman ve mekândan münezze olmaları, yaratıkların hâdis olması, tahkikî- taklidî iman, kalp ile iman ve dil ile ikrar, ru'yet, Kelâm'ın mahlûk veya ezeli oluşu, Allah'ın sıfatları ve O'nun hakîki fâil olması, insan fiilleri, ruhun kıdemi, lütfundan dolayı peygamber göndermesi gibi mevzular hakkında sûfîlerin birer-ikişer sözlerine yer verilmiştir.⁵ Bu minvalde *Risâle*'de birçok mevzuya yer verilmiş olsa da detaylarına girilmediği için konuların kapsamı oldukça dar kalmıştır. Harrâz ve Tirmizî'ye bakıldığında onların doğrudan kelâm konularına girmedikleri belirtilebilir; ancak onlar nebî ve velî ilişkisi üzerinden peygamberlere ittibâ, mucize ve kerâmet gibi bazı mevzular üzerinde

¹ Bu kapsamda Sünnîleşmeden kasıt, belirtilen dönem itibariyle sûfîlerin mübtedî ve aşırı grupları Sünnî kelim ve fıkıh eksensiz bir tasavvufta yönlendirmeye başlamış olmasıdır. Bu durum istisnalar olmakla birlikte dönemin sûfîlerinin Sünnî düşünceyi benimsediği anlamına gelmektedir. Daha öncesinde ise genel itibariyle -ve özellikle çöl, dağ vb. yerlerde ikâme eden veya dolaşan- sûfîlerin mezhepsel bağları bilinmemektedir. Hatta nakledildiğine göre bazıları mezhep bağlarını terk etmişlerdir. Örneğin önceleri Hanefî mezhebine mensup olan Davud-i Tâî ve Bâyezid gibi. Bk. Hâce Abdullah Herevî, *Tabakâtü's-Şûfiyye*, nşr. Muhammed Server Mevlâî (Tahran, 1943), 104. Mevlânâ Abdullah Molla Câmî, *Nefehâtü'l-Üns (Evlîyâ Menkıbeleri)*, çev. Kollektif (İstanbul: Medine Yayınları, 2017), 171, 190. Bu bakımdan herhangi bir mezhebi benimsemedikleri ileri sürülebilir. Binâenaleyh özellikle ilk sûfîlerin sünnette uyumayan yaşam tarzları da onların belirli bir mezhebe bağlanmaksızın serbest davranmayı tercih ettiklerine işaret etmektedir. Buna mukabil 3/9. asır ortalarında itibaren sünnete ittibâ güçlü bir şekilde dile getirilmeye başlanmıştır.

² Ekrem Demirli, *İbnü'l Arabî Metafizîği* (İstanbul: Sufi Kitap, 2017), 11-12.

³ Ebû Nasr Abdullah es-Serrâc, *el-Lüma* (Kahire: Dâru'l-kütübü'l-hâdis bi-Mısır, 1960), 51-76; Ebû Nasr Abdullah es-Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012), 31-40.

⁴ Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 90. Bundan sonra bu esere “Kuşeyrî Risâlesi” şeklinde atıfta bulunulacaktır.

⁵ Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, nşr. Abdülhalîm Mahmûd – Mahmûd b. Şerîf (Kahire, 1966), 24-39; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 83-91.

eserlerinin muhtelif yerlerinde durmuşlardır.⁶ Hücûvîrî ise itikâdi görüşlerine eserinin ‘giriş’, ‘ilmin ispatı’, ‘Hakîmiyye’ ve ‘Hulûliyye’ gibi bölümlerde peyderpey ve genelde tasavvufa mahsus konularla iç içe yer vermiştir.⁷ Mekkî’ye geldiğimizde *Kütü’l-kuşûb*’un ilk cildinde “Kalbe gelen düşünceler ve gafillerin halleri” başlığı altında tevhid, irade ve kudret gibi meselelerden doğrudan ve dolaylı olarak bahsetmiştir. Üçüncü ciltte ‘İman ve İslam’ ile ‘İman ve İslam arasındaki irtibat’ başlıkları altında kelâmî açıdan konuları ele almıştır. Dördüncü ciltte ise büyük günahlara ayrı bir bölüm ayırmıştır.⁸ Binaenaleyh *Kütü’l-kuşûb*, şimdiye kadar geçen eserler arasında kelâmî konuların en geniş ele alındığı bir eserdir. Bu noktada Kelâbâzî’ye gelirsek o, hacimde az ama daha yoğun bir şekilde kelâm konularına yer vermiştir. Böylece o, mutasavvıfların parça parça yer verdiği kelâmî konuları bir araya getirmiş ve bunlar hakkında doğrudan sûfilerin görüşlerine yer vermiştir. Bu noktada kendisinden önceki sûfilerle yetinmeyip dönemindeki birçok sûfi ile görüştüğünü ve bu sûfilerin eserdeki kelâmî konularda büyük çoğunlukla mutabık olduklarını belirtmiş olması da önemlidir.⁹ Bu ve benzeri nedenlerden dolayı çalışmamız Kelâbâzî’nin *et-Ta’arruf li-mezhebi ehli’t-tasavvuf*¹⁰ üzerine inşa edilmiştir.

Kelâbâzî’nin *et-Ta’arruf*’u ve şerhleri üzerine birkaç çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalarda yazar hakkındaki bilgilerle birlikte *et-Ta’arruf*’un yazılma sebebi, ebâtı, uslûbu, muhteva ve kaynakları hakkında detaylı bilgilere yer verilmiştir. Ayrıca eserin hem kendi hem de sonraki dönemlerde etkileri üzerinde durulmuştur.¹¹ Bu çerçevede tekrara düşmemek adına *et-Ta’arruf*’la ilgili zikredilen verileri çalışmamıza taşımadığımızı belirtelim. Buna mukabil çalışmamızda Kelâbâzî’nin bu eserle tasavvufu dînî ilimlerle uzlaştırma çabası ve bunu başarıp başaramadığı sorgulanmıştır. Bunun da ötesinde Kelâbâzî (ve onun gibi düşünen mutasavvıflar) eserlerinde iddialarından vazgeçmiş bir tasavvuf mu inşa etmiştir? sorusuna cevap aranmıştır. Bu meyanda yukarıda bahsi geçen araştırmalarda Kelâbâzî’nin tasavvufu dönemlendirme gibi bir probleme nasıl baktığı ya da bakabileceği üzerinde durulmadığını ifade edebiliriz. Çalışmamızda bütün bu hususlar göz önüne alınarak *et-Ta’arruf*’un yeniden gözden geçirilmesi amaçlanmaktadır.

⁶ Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî b. Hasen Tirmizî, *Hatmü’l-Evliya*, thk. Osman İsmail Yahya (Beyrut: Mecelletü’l-Meşrik, 1965), 336-346 ve 380-391; Ahmet Ateş, “Kastamonu Genel Kitaplığında Bulunan Bazı Mühim Arapça ve Farsça Yazmalar”, *Leiden: Oriens Milletlerarası Şark Tetkikleri Cemiyeti Mecmuası* V/1 (1952), 28-46; Ebu Said Harrâz, *Risaleler*, çev. Naile Baltacı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 66-71.

⁷ Ali b. Osman b. Ebu Ali Cüllâbî Hücûvirî, *Keşfu’l-Mahcub*, thk. İsmâil Abdülhadi Kandil (Mısır: Mektebetü’l-İskenderiyye, 1974), 1/191-239; Ebü’l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî Hücûvirî, *Keşfu’l Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2014), 71-82.

⁸ Mekkî’nin yer verdiği bütün bu konular için bk. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü’l- Kuşûb (Kalplerin Azığı)*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2011), 1/453-505, 3/521-587, 4/13-37.

⁹ Bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya’kûb el-Buhârî Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf (Ta’arruf)*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2021), 51.

¹⁰ Ebu Bekr Muhammed b. İshâk Kelâbâzî, *et-Ta’arruf li mezhebi ehli’t-tasavvuf*, thk. Ahmed Şemsü’l-din (Beyrut-Lübnan: Dâru’l-kütübü’l-ilmiyye, 1993).

¹¹ Bk. Vahit Gökteş, “Kelâbâzî’nin et-Ta’arruf li-Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf Adlı Eserinin Şerhleri ve Şârihleri”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2008), 129-146; Vahit Gökteş, *Kelâbâzî (ö. 380/990) ve Tasavvuf Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007); Mücahit Akbal - Hasan Kamil Yılmaz, “Sûfilerin İtikâdi Konulara Yaklaşımı: -Kelâbâzî-Sühreverdi- Örneği-”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 26/51 (2023), 55-81.

1. Tasavvuf ve kelâm arasında *et-Ta'arruf*

et-Ta'arruf'ta en dikkat çekici nokta, bir tasavvuf kitabı olmasına rağmen yarıya yakın bir kısmının kelâm ve kısmen de fıkıhla ilgili konulardan oluşmasıdır. Binaenaleyh tasavvuf ehlerinden bir kişinin eserinde kelâm konularına büyük bir yer ayırması sorgulanması gereken bir mevzudur. Bu sorgulamada cevabı -yukarıda işaret ettiğimiz gibi- mutasavvıfların tasavvufu dînî ilimler arasına dâhil etme çabasında bulmaktayız. Fakat tasavvufun din bilimleri arasına girmesi kolay olmamıştır. Zira ulemâ tarafından tasavvufa yöneltilen ciddi ithamlar bulunmaktadır. Nitekim erken dönem tasavvuf eserlerinin yazılmasındaki bir sebep de bu suçlamaları bertaraf etmektir. Bu bakımdan erken dönemde kaleme alınan tasavvufî eserler, apolojik (savunmacı) bir nitelik taşımaktadır ki bunlar arasında *et-Ta'arruf*, apolojik yönüyle en dikkat çekici olanıdır.¹² Bu doğrultuda mutasavvıfları böyle bir yönleme sevk eden nedir? diye sorabiliriz. Bu sorunun pek çok yanıtı olmakla birlikte temelinde tasavvufa yöneltilen suçlamalar bulunmaktadır. Bunları iki maddeyle şöyle özetleyebiliriz:

a) Tasavvuf, yabancı din ve düşünce sistemlerinin etkisiyle ortaya çıkmış, İslam menşeli olmayan bir gelenektir. Bu yüzden mistik ve hulûlî hareketlere benzer vakıalar ortaya çıkmıştır.

b) Sûfilerde açlık, uzlet, bekârlık ve kesbin terki gibi sünnet dışı, bâtil uygulamalar bulunmaktadır ki bunlar ruhbanlık gibi gayr-i İslamî grupların âdetidir.

Bu suçlamalar karşısında sûfiler (tam aksine) görüşlerinin akîde ve amel başta olmak üzere diğer dînî ilimlerin alanına giren bütün konularda Ehl-i sünnet akîdesi ve fıkıhıyla tam olarak uyduğuna belirterek savunuda bulunmuşlardır. Ancak sûfiler arasında yukarıdaki özelliklere sahip pek çok kişi mevcuttu. Bu nedenle mutasavvıflar, sûfilerin artık sahtelerinden arındırılması gerektiğini düşünmüştür. Nitekim bu düşünce, *et-Ta'arruf*'un yazılmasında etkili olan sebeplerinden biridir. Bu bağlamda Kelâbâzî şöyle demiştir:

“Nihayet mânâ bitti, isim kaldı. Hakikat kayboldu, şekil zuhur etti. Sonuç olarak hakikati aramak bir süs, onu tasdik etmek bir ziynet haline geldi. Tasavvuftan anlamayanlar sûfilik iddia etti, sûfilik vasfını haiz olmayanlar tasavvufu süslenmeye özendi. Tasavvufu kabul ettiklerini dilleri ile ikrar edenler, davranışlarıyla bu yolu inkâr etti. Tasavvufu halka açıklama durumu bulunanlar, bu yolun gerçek mahiyetini gizli tuttu, tasavvuftan olmayan şeyleri bu yola nispet etti. Böylece bu yolda hak olanı batıl olarak gösterdi, gerçekten Tasavvufu bilenlere cahil adını taktı. Bu durum beni bu kitapta Tasavvuf yolunun vasıflarını tespit etmeye, bu mezhebi açıklamaya ve sûfilerin gidişatını anlatmaya sevk etti”¹³

Binaenaleyh Kelâbâzî, eserinde bahusus itikâdî konular üzerinden Sünnî tasavvufun çerçevesini çizmekle yukarıda zikrettiği durumların önüne geçmeye çalışmıştır. Bu kapsamda zikredilen mevzular aşağıda detaylandırılmıştır.

2. Erken dönem sûfilerinin kelâmî görüşleri

Kelâbâzî'nin dikkati çekecek düzeyde akîde ile tasavvuf irtibatı üzerinde durduğundan bahsetmiştik. Zira bu irtibat, başından itibaren bahusus Allah'ın rezzâk olmasına bağlı olarak tevekkül ve kesb veya ru'yetullah ve müşahede gibi tasavvufta bazı

¹² Bu bağlamda Kelâbâzî ve diğer mutasavvıfların tasavvufu din bilimleri arasına dâhil etme çabası için bk. Ekrem Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi” (Erişim 13 Şubat 2024) <https://nazariyat.org/sayilar/4/m0030>.

¹³ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 7; Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 50-51.

sorunların etkisi altında gelişmiştir. Bu meyanda nasların yorum hakkını kendinde gören kelâm ve fıkıh ulemâsı, sûfileri ciddiye almazken; sûfiler, tasavvufun dînî bir zemine yerleştirilmesinde hadis, kelâm ve fıkıh hesaba katmışlardır. Nitekim tasavvufî gelenek, Ehl-i sünnetin inanç ilkelerini kabul ederek kendisini sınırlamış ve kelâmın yetkisini kabul etmiştir. Binaenaleyh Kelâbâzî, sûfilerin itikâdî anlamda Ehl-i sünnet kelâmına uyduğunu ve onların hükümlerini kabul ettiğini çeşitli açılardan belirtmiştir. Söz gelimi o önce: “Bu eseri, tasavvuf konusunda ehliyetli olan birçok âlimin kitabını inceledikten ve tasavvufun hakikatini bilenlerin menkıbelerini araştırdıktan ve sûfilerle sohbet ederek kendilerine sorular sorduktan sonra telif ettim”¹⁴ diyerek hem eserinin kaynaklarını zikretmiş hem de esas aldığı bütün sûfilerin görüşlerinden haberdar olduğunu belirtmiştir. Ardından eserdeki bütün kelâmî (ve fikhî) konularda sûfilerin aynı düşündüğünü -ittifak ettiğini- gördüm, demiştir. Böylece sûfiyenin itikâdî, Sünnî kelâma mutabıktır diyen Kelâbâzî, zımnen

1) Sahih tasavvuf anlayışının- ki “Sahih olmanın ölçütü Ehl-i sünnet akîde ve fıkıh anlayışıyla uyumluluktur-”¹⁵ sürekliliğini ortaya koymuştur. Bir başka deyişle Hz. Peygamber’den itibaren akîde ve amel açısından tasavvufî geleneğin ana akımında bir değişiklik olmadığını belirtmiştir. Bu durum, aynı zamanda Kelâbâzî’nin tasavvufta tarihsel dönemlendirmeyi kabul etmediği (etmeyeceği) mânâsına gelmektedir. Daha açık söylemek icab ederse; ona göre tasavvuf ibtidâî (bu, genelde zühd diye isimlendirilmektedir) bir halden daha gelişmiş (tasavvuf adı verilen) düzeye doğru boyut değiştirmiş değildir.

2) Sûfileri bid’at ya da hurafe ehlinden gören ulemânın yanıldığını ifade etmiştir. Bu noktada *et-Ta’arruf*’ta geçen kelâmî konulardan bazı örneklere aşağıda yer verilmiştir. Bununla birlikte bu konularla ilgili diğer sûfî ve mutasavvıfların farklı veya husûsî görüşleri varsa bunlara da yazımız sınırları içerisinde değinilmiştir.

2.1. Tevhid

Kelâmla ilgili Kelâbâzî’nin eserinde yer verdiği ilk mevzu “tevhid”tir. Burada Allah’ın cisim, madde, şekil, cevher ve araz olmadığı, sıfatlarının başkalaşmayıp isimlerinin değişmediği, misli ve benzeri olmadığı ve her şeyi bilen olduğuna dair tevhidle ilgili çeşitli mevzularda Ehl-i sünnetin kelâmî görüşleri sunulmuştur. Ardından bütün bu konularda sûfilerin de ittifak halinde oldukları beyân edilmiştir.¹⁶ Bu minvalde Kelâbâzî’nin -Hallâc-ı Mansur (öl. 309/922) olması muhtemel- büyük sûfilerden birinin: “... ‘e, a’ (ismin e, a hali) ‘ilâ’ (Allah’tan Allah’a) O’na yapışmaz, ‘de’ (fi, Allah’ta) sözü O’na girmez. (Ne O bir şeydir ne de bir şey O’ndandır) ...”¹⁷ sözlerine yer vermesi dikkat çekmektedir. Bilindiği gibi Hallâc, hulûlî olmakla itham edilmiş bir sûfidir. Binaenaleyh bu ithamın doğru olmadığını göstermek amacıyla *et-Ta’arruf*’ta Hallâc’ın yukardaki sözlerine yer verilmesi kuvvetle muhtemeldir. Bu kapsamda -Hallâc örneğinde olduğu gibi- 4/10. asır ortalarına kadar sûfiler kelâmî konulardan çok nadir bahsetmişlerdir. Söz gelişi “tevhid, Kadîm olanı hâdis olandan ayırt etmektir”¹⁸ diyen Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909) ve “Hadesi refetmek (Allah’tan başkasına bir şey nisbet etmemek, masivadan yüz çevirmek), kıdemi fert haline getirmek (sadece Allah ile meşgul

¹⁴ Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, 7; Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 51.

¹⁵ Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu”, 5.

¹⁶ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 65.

¹⁷ Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, 33. Bu meyanda Kuşeyrî, Hallâc’ın ismini doğrudan zikrederek yukarıdaki sözlere yer vermiştir. Bk. Kuşeyrî, *Risâle*, 84.

¹⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 389.

olmak, ibadeti ve iradeyi ona hasretmek)¹⁹ diyen Cüneyd'in takipçilerinden Ebu'l Hasan el-Husrî (öl. 371/981) gibi. Tevhid meselesiyle ilgili bu ifadeler nicelikte az da olsa erken dönemlerde sûfîlerin görüşlerini öğrenmek için önem arz etmektedir. Nitekim sûfîlerin tevhid mevzusunda Ehl-i sünnet görüşünü benimsedikleri, Cüneyd ve Husrî'den hareketle anlaşılmaktadır ki bu durum, Kelâbâzî'nin -sûfîler, Sünnî görüşe mensuptur- iddiasını desteklemektedir.

Kelâbâzî'ye göre bu konuya eserinde daha fazla yer ayıran Mekkî, genellikle herhangi bir isim zikretmeden Allah'ı birlemede tasavvuf ehlinin Ehl-i sünnet görüşünde olduğunu ileri sürmüştür.²⁰ Tevhid meselesine çok az yer ayıran Kuşeyrî ise bu konuda Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Muhammed Cerîrî (öl. 321/933), Ebû Bekir eş-Şiblî (öl. 334/946), Ruveym b. Ahmed (öl. 303/915-16), Ebu Bekr Zahrabâzî (öl. ?), Ebu'l Hasan Buşencî (öl. 348/959), Hallâc-ı Mansur, Zünnûn-ı Mısrî (öl. 245/859 [?]), Ebû Osman Mağribî (öl. 373/983), Ebu'l Hüseyin en-Nûrî (öl. 295/908), Ebû Ali Rûzbârî (öl. 322/934), Yahyâ b. Muâz (öl. 258/872), Ca'fer b. Nusayr (öl. 348/959), Ebu Ali ed-Dekkâk'ın (öl. 405/1015) çeşitli sözlerine yer vermiştir.²¹ Serrâc'ın da Yusuf b. Hüseyin er-Râzî (öl. 304/917), Zünnûn, Cüneyd, Şiblî, Ruveym, Harrâz, Ebu'l Abbas Atâ el-Bağdâdî'nin (öl. 309/922) sözlerine yer verdiğini görmekteyiz.²² Bu kapsamda adı geçen sûfîlerin ekseriyetle Sünnî tevhid görüşüyle uyumlu sözleriyle karşılaşmaktayız. Öte yandan aynı kısımlarda Cüneyd ve Şiblî gibi bazı sûfîlerin "fenâ" haline atıfla yalnız Hakk'ın olduğu; buna mukabil kulun (fiillerinin) silindiği mânâsında ifadeleri geçmektedir. Bu durumda tasavvuf ehlinin Ehl-i sünnetin dışında -hulûlîkle itham edilmelerine yol açabilecek- bir tevhid görüşüne sahip olduğu anlaşılmaktadır. Mutasavvıflar, bu tevhid türüne havâssın tevhidi demişlerdir.²³ Fakat onlar, diğer taraftan bu tevhidin vecd, mahv veya fenâ gibi durumlarda sâlikte ortaya çıktığını söylemekle bu durumun geçici olduğunu, dolayısıyla sûfîlerin yine Ehl-i sünnet ekseninde bir tevhid düşüncesinde olduklarını belirtmişlerdir. Böylece bu iddialarından kısmen de olsa vazgeçtikleri söylenebilir.

2.2. Allah'ın İsimleri/Sıfatları²⁴

Kelâbâzî ikinci olarak sûfîlerin Allah'ın sıfatlarının varlığını kabul ettiğini ve bu konularda (örneğin Allah'ın sıfatları Allah'ın aynı da gayri de değildir gibi) Ehl-i sünnet görüşlerini benimsediklerini ifade etmiştir.²⁵ Bu kapsamda *et-Ta'arruf'tan* sûfîlerin nüzûl ve ityân gibi tevilsiz bir şekilde Allah'ın haberî sıfatlarını kabul ettikleri için Selefiyyeye,²⁶ fiilî sıfatları kabul ettikleri için de Mâtürîdî (öl. 333/944) kelâmına²⁷ yakın durdukları anlaşılmaktadır. Fakat neticede ilk selefî, Eş'arî ve Mâtürîdîler bir bütün halinde Ehl-i sünnet kanadını oluşturdukları için Kelâbâzî, tasavvufu Sünnî daireye dâhil etmekte beis görmemiştir.²⁸ Ancak her konuda bütün sûfîlerin aynı görüşte olduklarını söylemek büyük bir

¹⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 387.

²⁰ Mekkî, *Kalplerin Azığı*, 3/358-366.

²¹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 83-89.

²² Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 27-32.

²³ Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 27-32.

²⁴ Bu meyanda tasavvuf eserlerinde teknik olarak isim ve sıfat ayrımı yapılmadığı için bu şekilde bir başlıklandırma yapılmıştır.

²⁵ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 60-66.

²⁶ Selefilik'e dair bk. Ferhat Koca, "İslam Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği", *İlahiyat Akademi* 1-2 (2015), 15-70.

²⁷ Mâtürîdîlik için bk. Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019); Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi, 2021).

²⁸ Bk. Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 66-67.

iddiadır ve aslında Kelâbâzî de bunun farkındadır. Hatta o, bazı konularda farklı görüşleri olan sûfilerden de bahsetmiştir. Örneğin sûfilerin ekseriyetle Allah'ın ezelde yaratıcı olduğu görüşünde mutabık olduklarını ifade eden Kelâbâzî, diğer taraftan bazı sûfilerin "Bu durum Allah'la birlikte varlıkların da ezelde mevcut (yani kadîm) olmalarını gerektirir" diyerek bu görüşe itiraz ettiklerini belirtmiştir. Lakin bu sûfilerin isimlerine yer vermemiştir. Çünkü maksadı sûfilerin çoğunlukla kabul ettiği Sünnî görüşü vurgulamaktır. Nitekim sûfiler, kahir ekseriyetle Allah ezelde İlah ve Mâlik iken; kul ve köle yoktu, o halde yaratılan, icat edilen yok iken de Allah, Hâlık ve Müsavvir'dir demiştir.²⁹ Tam anlamıyla Sünnî düşüncenin bir yansıması olan bu görüş, erken dönem sûfilere ile daha sonra gelecek olan metafizikçi sûfilerin arasını ayırmıştır.³⁰

Kelâbâzî, Allah'ın isimleri bahsinde bazı sûfilerin 'Esmâ Allah'ın aynısıdır' bazılarının da 'Esmâ, Allah'ın ne aynısı ne gayrisidir' dediklerini aktarmıştır. Fakat o, bu görüşlerin sahibi sûfilere ne zikretmiş³¹ ne de bu sûfilerin görüşleri hakkında yorumda bulunmuştur. Ancak Kelâbâzî'nin naklettiği görüşten hareketle sûfilerin bir kısmının sıfatları reddeden Cehmiyye ve Mu'tezile'nin dâhil olduğu sıfâtiyyeye³² yakın durduğu söylenebilir. Bu minvalde aslında isim ve sıfatlar mevzusu, sûfiler arasında daha ziyade kelâmullah ve ru'yetullah üzerinden tartışılmıştır. Söz gelişi yaratma mevzusuna Allah'ın kelâmı üzerinden değinen Mekkî, Allah'ın bilmesi, yaratması, kader ve kazası gibi daha pek çok konuya Ehl-i sünnet ekseninden uzunca yer verdikten sonra Mu'tezile, Kaderiyye, Cehmiyye ve İbâdiyye'nin Allah'ın ezelde bilen, yaratan, konuşan, işiten ve gören olmadığına ittifak ettiklerini belirtmiştir.³³ Bu gruba göre

"Allah bir şey ortaya çıkmadıkça onun hakkında konuşmaz. Bir şey ortaya çıktığı zaman Allah da kelâmı yaratır. Bu sözleriyle onlar, kâinatın kelâm sıfatından önce yaratılmış olduğunu kabul etmişler ve kâinatın da Allah'ın ona nazar etmesinden önce yaratılmış olduğunu savunmuşlardır."³⁴

Bu çerçevede Mekkî'nin zikrettiği gruplar kelâmın hâdis, Ehl-i sünnet ise kadîm olduğunu kabul etmiştir ve fakat Kur'an'ın söz ve heceden oluşup oluşmadığı meselesinde Sünnî düşünürler arasında da ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Bu doğrultuda Kelâmullah konusu aşağıda detaylandırılmıştır.

2.3. Allah'ın Kelâmı

²⁹ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 68-69.

³⁰ Bu bağlamda metafizikçi sufiler, 'yoktan yaratma'nın bir bilgi sağlayamayacağını zikretmişlerdir. Çünkü yaratma lafzının ne anlama geldiği sorgulansa bunu yanıtlamak çok zordur. Söz gelimi buradan Tanrı-âlem arasındaki bağın kesilmesi gibi bir anlam da çıkmaktadır. Buna mukabil âlem, yokluk ve varlıktan yaratılmıştır demek daha uygundur. Muhakkik sufiler, buradan imkân kavramına yönelmişlerdir. Bu çerçevede imkânın bir yönüyle veya durumda var olan, bir yönüyle yok olandır demişlerdir. Yani imkân, yok-var olandır. Binaenaleyh metafizikçi sufiler, "yokluk" derken imkânın ilk akla gelen birinci yönüne, "yokluğun yokluğu" derken imkânın ikinci yönüne dikkat çekmişlerdir. Dolayısıyla 'Allah eşyayı yokluktan ve yokluğun yokluğundan, yani varlıktan izhar etmiştir' dediler. Bu da onların âlemin ezeli kabul ettiklerinin bir göstergesidir. Detaylı bilgi için bk. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2016), 169; Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 14, 23; Demirli, *İbnü'l Arabî Metafiziği*, 70-78 ve 94-106.

³¹ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 69.

³² İlyas Çelebi, "Sıfâtiyye", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2019).

³³ Mekkî, *Kalplerin Azığı*, 3/373-374.

³⁴ Mekkî, *Kalplerin Azığı*, 3/373.

*et-Ta'arruf*ta Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olduğu ve O'nun kelâmının mahlûk olmadığına sûfilerin ittifak ettikleri belirtilmekle birlikte sûfilerden farklı görüşte olanlara da yer verilmiştir. Söz gelişi Kelâm'ın ses, hece ve harf türünden olup olmadığına bazılarının Kelâm'ın ses ve hece gibi şeylerden olmadığını; Hâris el-Muhâsibî³⁵ (öl. 243/857) ve İbn Sâlim (öl. 297/909) gibi bazılarının ise harf ve ses olmadan Kelâm'ı tanımak imkânsızdır, diyerek Kelâm'ın ses ve harften ibaret olduğunu söyledikleri nakledilmiştir. Ancak Kelâbâzî'ye göre bu isimler de dâhil bütün sûfiler, Allah'ın Kelâmı'nın yaratıkların kelâmı gibi ses ve harften oluşmadığına ittifak halindedir.³⁶ Dolayısıyla detaylarda farklılıklar olsa bile ana meselelerde sûfiler benzer görüşlere sahiptir. Bu noktada Kelâbâzî'nin de çekimser davrandığını görmekteyiz. Söz gelişi o: "Allah'ın hâdis olmayan bir Kelâmı bulunduğu sabit olunca onu ikrar etmek, bu kelâmın ses ve harften oluştuğu sabit olmadığı için de bu konuda susmak vacip olmuştur" demiştir.³⁷ Bu nedenle Kelâm konusunda vakfetmek gerektiğine işaret etmiştir. Şöyle ki ona göre Kelâm hakkında şu iki sebeple susulabilir. 1) Kişi, eğer Kelâm'ın mahlûk olduğuna inanıyor ve fakat çevresinden çekiniyorsa takiyye yaparak sessiz kalabilir. 2) Kelâm'ın Allah'ın sıfatı olduğuna ve Allah'ın sıfatının da mahlûk olmadığına inanan biri, "Kur'an mahlûktur" diyen biriyle karşılaşmadığı için "Kur'an Allah'ın kelâmıdır" demek ona düşmez ve bu yüzden susar. Kelâbâzî'ye göre bu kişi susmakla isabet etmiştir. "Çünkü "Kur'an mahlûk değildir" hükmü ne âyet ne de hadiste sabit olmuş değildir."³⁸ Bu durumda Kelâbâzî'nin selefi görüşe yakın durduğunu ifade edebiliriz. Bu meseleyle ilgili olarak erken dönemlerde Bişr-i Hâfi (öl. 227/841) ve Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) kıyaslandığını da görmekteyiz. Nakledildiğine göre Mihne olayları çıkmadan önce Bişr, İbn Hanbel'den üstün tutulmaktaydı. Fakat çatışmalar esnasında Bişr sessiz kalmıştır. Kendisine bunun nedeni sorulduğunda "Heyhat Ahmed b. Hanbel peygamber makâmında duruyor. Onun gibi yapmak kimin elinden gelir? Bende o güç yok."³⁹ Yine o: "Allah'a karşı görevini ihmal edenin musibeti ne kadar büyüktür" demiştir.⁴⁰ Bu kapsamda Bişr'in İbn Hanbel ile aynı görüşte olduğu söylenebilir. Lakin o, yukarıda Kelâbâzî'nin belirttiği gibi sükûtu tercih etmiştir.

Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı meselesinde son olarak İbn Atâ ve Sehl b. Abdullah Tüsterî'nin Kur'an'ın harf ve heceye dökülmüş şeklinin yaratılmış olduğunu kabul ettikleri nakledilmişlerdir.⁴¹ Nitekim bu görüş, Ehl-i sünnetin Matürîdilik ve Eş'ârilik kanadından gelmektedir.⁴² Buna mukabil mânânın ezeli olduğu ve şayet Allah dilerse kuluyla doğrudan konuşacağı kabul edilmiştir. Bu konuda Allah'ın Hz. Musa'ya hitabı örnek verilmektedir. Nitekim Mekkî de âyet ve Arap dili âlimlerinden getirdiği delillerle bu meyanda görüş bildirmiştir.⁴³

³⁵ Muhâsibî'nin Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı meselesindeki görüşleri için bk. Hâris el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân (Akıl ve Kur'ân'ı Anlamak)*, çev. Veysel Akdoğan (İstanbul: İşaret Yayınları, 2018), 356-360.

³⁶ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 70-71.

³⁷ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 71.

³⁸ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 72.

³⁹ Ebu Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliya (Allah Dostlarının Dünyası)*, çev. Hüseyin Yıldız - Hasan Yıldız (Ocak Yayıncılık, 2015), 7/176; Câmî, *Nefehât*, 181.

⁴⁰ Câmî, *Nefehât*, 181.

⁴¹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 89.

⁴² Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet -Kitâbu Usûli'd- Din-*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 139; İmâm-ı Haremeyn el-Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu -Kitabü'l-İrşad-*, çev. A. Bülent Baloğlu vd. (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 118.

⁴³ Mekkî, *Kalplerin Azığı*, 3/523.

2.4. Ru'yetullah

Ru'yet meselesine tartışılan konuları iki maddede toplayabiliriz. 1) Allah'ın dünyada görülmesi 2) Âhirette görülmesi. Bu kapsamda Kelâbâzî Ehl-i sünnet düşüncesinde olduğu gibi- sûfilerin dünyada değil; fakat âhirette Allah'ın görüleceğinde hemfikir olduklarını ifade etmiştir. Mü'minlere mahsus olan bu görme, aklen caiz, naklen de vaciptir. Bu konuda Sehl b. Abdullah da: "Sonunu idrak ve ihâta etmek söz konusu olmaksızın mü'min Allahu Teâlâ'yı (ahirette) gözü ile seyredecektir" demiştir.⁴⁴ Aynı doğrultuda Kelâbâzî Kur'an'da keyfiyet ve ihâtanın olmadığı ru'yetin değil, keyfiyet ve ihâtayı gerektiren ru'yetin reddedildiğini belirtmiştir.⁴⁵

Esasen mutasavvıfların tartışmaları âhirette değil; dünyada Allah'ın görülmesi üzerine olmuştur. Kelâbâzî, sûfilerin "Allah dünyada ne gözle ne de kalple görülmez" konusunda ittifak ettiler demiştir. Lakin hemen ardından "O'nu ikân ve yakîn cihetiyle kalple görmek yukarıdaki hükmün istisnasını teşkil eder. Allah dünyada görülemez. Çünkü ru'yet lütufkârlığın son haddi ve nimetlerin en üstünüdür. Mekânların en üstünü olan cennetten başka bir yerde böyle bir ihsana nail olmak mümkün değildir" demiştir.⁴⁶ Bu durum, Kelâbâzî'nin ru'yet konusunda kısmen de olsa Sünnî düşünceden uzaklaştığına işaret etmektedir. Fakat Kelâbâzî, bu görüşüne kaçamak bir şekilde yer vererek herhangi bir izahta bulunmamıştır. Buna mukabil Allah'ın dünyada görülemeyeceği konusu üzerinde delilleriyle birlikte uzunca durmuştur.⁴⁷ Bu durum, Kelâbâzî'nin uzlaşmayı sağlamak adına problem teşkil edecek ve tartışmalara yol açacak tasavvufî hususları geri plana ittiğinin bir göstergesidir.⁴⁸

Öte taraftan ru'yetin temellendirilmesi miraç konusuyla da ilgili olduğu için mutasavvıflar bu konudaki tartışmalara da yer ayırmışlardır. Örneğin Cüneyd, Nûrî ve Harrâz gibi sûfilerin çoğunun "Ne Muhammed (sa) ne de yaratılmışlardan herhangi birisi dünyada Allah'ı gözle görmemiştir" dedikleri; buna mukabil Ebu Abdullah Kureşî (ya da Muhammed b. Said el-Kuraşî)⁴⁹ (öl. ?), Şiblî ve sonraki bazı sûfilerin: Hz. Peygamber'in miraç gecesi Rabbini görmüş ve Allah'ı görme husûsiyeti yaratıklar içinde sadece ona verilmiştir dedikleri nakledilmiştir.⁵⁰ Buradan hareketle Hz. Peygamber hakkında aralarında ihtilaf olmakla birlikte sûfilerin diğer insanlar için baş göz ile ru'yetullahı mümkün görmedikleri konusunda mutâbık kaldıkları ifade edilebilir. Nitekim Kelâbâzî şöyle der:

"Ne sûfiler zümresine mensup tanınmış şeyhlerin ne de bu yolun hakikatini bilenlerin: 'Allah Teâlâ dünyada görülür, Onu gören insanlar vardır' iddiasında bulduklarını bilmiyorum... Kendilerine yetiştiğim sûfilerin böyle bir şey söylediklerini duymadım. Ancak kim oldukları bilinmeyen bir gruba böyle bir iddia isnad edilmiştir. Hatta bazı kimseler: 'Sûfilerin bir kısmı Allah'ı gördüklerini iddia etmiştir' demiştir."⁵¹

Kelâbâzî her ne kadar Allah'ı dünyada gördüm diyen bir sûfiye rastlamadım demiş olsa da bu durumun aksine bazı anlatılarla karşılaşmaktayız. Söz gelişi Ebu Hamza Bağdâdî'nin (öl. 269/880) "bir keresinde (vecd halinde) der ki: İzzet sahibi Rabb'i aşikâr bir

⁴⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 86.

⁴⁵ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 74.

⁴⁶ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 74.

⁴⁷ Bk. Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 73-74.

⁴⁸ Mekkî, *Kalplerin Azığı*, 3/523.

⁴⁹ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 7/550-551.

⁵⁰ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 74.

⁵¹ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 74-75.

surette gördüm, O'nunla yüz yüze geldim" dediği ve bu yüzden kendisine çok işkence edildiği nakledilmiştir.⁵² Yine İbrahim b. Ethem'in (öl. 161/778 [?]): "Ben Allahu Teâlâ'yı rüyamda yüz yirmi kez gördüm. Kendisine yetmiş mesele sordum. Onlardan dört tanesini insanlara açıkladım; insanlar onları inkâr ettiler. Ben de diğerlerini gizledim" dediği rivayet edilmiştir.⁵³ Ancak bu tür vakâîlarda görmenin keyfiyetsiz olduğu ve tıpkı rüyada görmek gibi uyanıkken görmenin gerçekleştiği şeklinde yorumlar yapılmıştır.⁵⁴ Bu meyanda Tirmizî, nefisler uykudayken arzularından kurtuldukları için ru'yet mümkündür demiş ve buna Hz. Peygamber'in "Uyumuştum, iki gözüm arasına sahip oldum ve Rabbimi gördüm" hadisini misal vermiştir. Ona göre bu haberleri ancak zorba ve inatçı olanlar inkâr edebilir. Diğer taraftan o, arzularından kurtulmuş kimselerin kalplerinin ise mazhar yeri olduğunu zikretmiştir.⁵⁵ Dolayısıyla bu kimseler için uyumadan ru'yetin mümkün olduğuna işaret etmiştir.

Bu farklı görüşlere ve baş gözü ile Allah'ı gördüm diyenlerin (Harrâz ve Cüneyd gibi)⁵⁶ tasavvuf ehline eleştirilmesine rağmen; dünyada kalp gözü ile ru'yetullahı inkâr eden herhangi bir sûfiye rastlamış değiliz. Nitekim Hz. Peygamber dünya gözü ile Allah'ı görmemiştir diyenler de kalple görmeyi kabul etmişlerdir. Söz gelişi Nûrî: "Hakk Teâlâ bütün kalplere nazar kıldı, kendisini görmeye Muhammed'in (sav) kalbinden daha çok şevk ve özlem duyan bir kalp bulamadı. O sebeple Allah'ı görme ve O'nunla konuşma halini çabuklaştırmak için kendisine miraç yapmayı nasip eyledi" demiştir.⁵⁷ Aynı şekilde kalp ile görme seçilmiş kullar için de söz konusudur. Aslında bu görme hali, Tirmizî ve Serrâc'ın ifadesiyle iman nuruyla görmektir.⁵⁸ Bir başka deyişle imanın hakikatına ermekle gerçekleşmektedir. Bütün bunlara bakıldığında ru'yetullah konusunda tasavvuf ehli ve Ehl-i sünnet arasında ortak yönler olduğu inkâr edilemez. Lakin sûfilerin ister rüya ister kalp gözü cihetiyle müşâhede ve mükâsefe etmek olsun bu konuda ulemâdan ayrıştıkları ortadadır.

2.5. Fâil-i Muhtar Tanrı anlayışı ve mükellefiyet

Tasavvuf tarihinin başından itibaren şu veya bu şekilde her zaman gündemde olmuş ve tartışılmış belki de tek kelâm konusu insan fiilleri/teklif problemidir. Zira bilhassa ilk sûfilerle ortaya çıkan tevekkül ve kesbin terki meselesi tam olarak burayla ilgilidir. Fakat bunun öncesinde tasavvuf ehlinin gerçek ve tek failinin Allah olduğunda hemfikir olduğunu belirtmeliyiz. Söz gelişi Harrâz, Ebu Bekir Vâsıtî (öl. 320/932'den sonra) ve Ebu Osman Mağribî'ye (öl. 373/983) göre iman ve küfür, cennetlik ya da cehennemlik olma, sâlih ya da günahkâr olma, tasavvufî hal ve makâmalar gibi her bir durum ve olay Allah'ın meşîetine bağlı olarak gerçekleşmektedir.⁵⁹ Bu kapsamda "Firavun açıktan açığa Rabb olduğunu iddia etti. Mu'tezile aynı şeyi kapalı olarak iddia etti ve 'Dilediğini yapabilirsin' dedi" diyen Vâsıtî durduğu tarafı açıkça ortaya koymuştur.⁶⁰ Aslında tasavvuf ehlinin ekseriyeti böyle düşünmüştür. Nitekim *et-Ta'arruf'ta* sûfilerin -hayır ve şer olsun- insanın bütün fiillerinin Allah

⁵² Ferîdüddîn Attâr, *Tezkîretü'l Evlîyâ*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2013), 862.

⁵³ Mekkî, *Kalplerin Azığı*, 3/285.

⁵⁴ Attâr, *Tezkîre*, 862.

⁵⁵ Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî b. Hasen Tirmizî, *Menâzilu'l- Kurbiyye: Allah'a yakınlığın dereceleri*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki (İstanbul: Hayy Kitap, 2013), 85.

⁵⁶ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 74-76.

⁵⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 86.

⁵⁸ Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 411; Tirmizî, *Allah'a Yakınlığın Dereceleri*, 61.

⁵⁹ Bk. Harrâz, *Risâleler*, 80-81; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 86-87.

⁶⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 87.

tarafından yaratıldığında hemfikir oldukları zikredilmiştir. Dolayısıyla onlara göre insanların amelleri -hak etme suretiyle- mükâfat ya da cezayı gerektirmez. Lakin Allah'ın lütfu mükâfatı, adaleti ise cezayı iktiza etmektedir. Binaenaleyh Cüneyd: "Allah Teâlâ'nın ezelde kulu için takdir ettiği şeyden dünyada peşin (ve avans olarak) verdiği müjde, ibadet ve taattir. Günah için de durum böyledir"⁶¹ demiştir.

Öte yandan Kelâbâzî insanların iradeli fiil ve kesb sahibi olduklarında ve işledikleri amellere göre ceza ve mükâfat göreceklerinde sûfilerin ittifak ettiğini belirtmiştir. Aslında bu tam anlamıyla bir çelişki durumudur. Lakin Kelabâzî, burada cebrîlikle suçlanan sûfiler adına konuşmaktadır. Bu konuda o, Sehl b. Abdullah Tüsterî'nin (öl. 283/896) Allah iyi kullarını cebren değil; ikân ve yâkin vererek bu işlere kâdir kılmıştır, mealindeki sözünü misal vermiştir.⁶² Lakin Sehl'in bu sözü açık değildir; zira yakîn'in cebre yol açıp açmadığı tartışmalıdır. Bir başka deyişle yakîn insanda tercih etmeye mahal bırakır mı? problemi ortaya çıkmaktadır. *et-Ta'arruf* ta bunun izahı yapılmamış; lakin sûfilerin cebr değil, kesb görüşünde oldukları belirtilmiştir.⁶³ Nitekim abid, havf ehli ve bekkâundan olan şahısların durumları göz önüne alındığında Kelâbâzî'nin söylediği 'insan amellerine göre karşılık bulur' mealindeki ifadesi sanki çok daha öncesinden tasavvuf ehline benimsenmiş gibidir. Yani Mu'tezilî görüşe yakın bir durumla karşılaşmaktayız. Fakat Kelâbâzî şaşırtıcı bir şekilde bunun böyle olmadığını ifade etmiştir. Ona göre

"Tevbenin şartları ve küçük günahların affedilmesi bahsinde şiddet gösteren ve katı davranan sufiler (Mu'tezile gibi) (ve ilâhî tehdidin) gereğini Allah üzerine vacip gördükleri için böyle davranmış değillerdir. Tersine böyle yapmakla yasaklanan şeylerin işlenmesine son verme konusunda Allah'ın hakkına riayet etmenin farz olduğu kanaatini telkin etmek için günahları büyük göstermek istemişlerdir..."⁶⁴

Kelâbâzî, burada sûfilerin nefislerini hor ve hakir görmeye insanların en ileri gidenleri olduğunu zikretse de Rablerine karşı en çok hüsn-i zan besleyenler yine sûfilerdir demiştir.⁶⁵ Böylece o, Mutezilî karaktere benzer tavır sergileyen sûfilerin aslında Sünnî görüşte olduklarını beyan etmiştir.

İnsan fiilleriyle ilgili olarak teklif meselesine ayrıca değinilmelidir. Çünkü tasavvuf geleneğinde yüksek mânevî hal ve hakîkatlere ulaştığını söyleyerek artık kulluk boyunduruğundan çıkıp hürriyete ulaştığını ileri sürenler çıkmıştır. Onlar, kendi üzerlerinde iradelerinin değil; Allah'ın hükmünün işlediğini ve fenâya ulaştıklarını belirterek "işledikleri haramlardan veya işlemedikleri farzlardan dolayı azarlanıp yerilemeyeceklerini" iddia etmişlerdir.⁶⁶ Bu doğrultuda bazıları kesbi de haram saymıştır. Binâenaleyh biline gelen sûfiler arasında sadece Şakîk-i Belhî'nin (öl. 194/810) "Mademki Allah kullarına rızık vereceğini vaat etmiş ve bunu üstlenmiştir, o halde insanın rızık peşinde koşması, Allah'ın bu teminatından şüphe duymak anlamına gelir" diyerek kesbi haram gördüğü nakledilmiştir.⁶⁷ Muhâsibî'ye göre Şakîk sadece akıyla hareket ederek naslara, sahabe ve tabiin büyüklerine ters düştüğü için hataya düşmüştür.⁶⁸ Bunun dışında ne tabakat ne de tasavvuf eserlerinde kesbin haram

⁶¹ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 94-95.

⁶² Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 52, 95.

⁶³ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 48-53; Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 76-83.

⁶⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 86.

⁶⁵ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 56-59; Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 86-87.

⁶⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 81.

⁶⁷ Hâris el-Muhâsibî, *Helal Rızık ve Namazın Anlaşılması*, çev. Muhammed Coşkun (İlk Harf Yayınevi, 2018), 39.

⁶⁸ Muhâsibî, *Helal Rızık*, 39.

olduğunu iddia eden herhangi bir sûfîyle karşılaşmış değiliz. Buna mukabil Cüneyd gibi Sünnî sûfîler, kesb ve kazancın mübah olduğunu ve nafîle bir ibadet olarak yapılabileceğini söylemişlerdir. Şayet kişinin bakmakla sorumlu olduğu kimseler varsa bu durumda kesbin farz olduğu ifade edilmiştir.⁶⁹ Bütün bunlardan tasavvuf ehli ve Ehl-i sünnet ulemasının bu konuda ortak olduklarını söylemek mümkündür. Hatta ulemânın teoride kabul ettiği ve fakat pratiğe dökemedikleri meseleleri sûfîlerin uygulamaya geçirdikleri ifade edilebilir. Bu noktada Hâtîm-i Esam (öl. 237/851) ve Ahmet b. Hanbel arasında geçen şu diyaloga misal verilebilir. Nakledildiğine göre

“Hâtîm, Ahmet b. Hanbel'e “Rızık arıyor musun?” diye sormuş; karşılığında ‘evet’ yanıtını alınca: ‘Vaktinden önce mi sonra mı, yoksa tam vaktinde mi?’ diye sormuştur. Devamında Ahmet b. Hanbel'in bu soruya zihninden yanıt bulmaya çalıştığı ve fakat cevap vermekte aciz kaldığı ifade edilmiştir.”⁷⁰

Bu nedendir ki sûfîlerin tevekkülle ilgili soru ve cevapları daha güçlü ve etkili olmuştur. Bu bağlamda tasavvuf ve Ehl-i sünnet arasında bir uyuşma olduğunu ifade etmek bile İmam Şeybânî (öl. 189/805) gibi kazancın farz olduğunu ileri süren âlimler de karşımıza çıkmaktadır. Hatta o, “Ehl-i sünnet ve'l cemaatten cumhuru'l fukahâyâ göre ise insanın kendisine yetecek kadar rızık temini ile uğraşması gereklidir ve farzdır” demekle bu konuda diğer âlimlerin de böyle düşündüklerini belirtmiştir.⁷¹ Zira ona göre farzın eda edilmesi için (örneğin beden sağlığı, avret mahallinin örtülmesi vs. için) gerekli olan şeyin bizzat kendisi de farzdır.⁷² Binâenaleyh Şeybânî, ‘Kazanç ile meşgul olmak haramdır. Hâlbuki biz Allah'a tevekkülle emrolunduk’ diyen ve tasavvuf ehlinin kabukta kalmış olanlarının cahil ve ahmaklarından diye vasıflandırdığı bir topluluktan bahsetmiş ve onları eleştirmiştir.⁷³ Söz gelişi o, bazılarının yemeği terk ettiği için açlıktan ölenlerin günahkâr olmayacaklarını; çünkü kötülüğe sevk eden nefis insanın düşmanı olduğunu söylediklerini aktarmıştır. Buna karşılık kendisi, nefisle mücadelenin ibadet yapmakla mümkün olduğunu, onu aç bırakmanın ise ibadetin fevtine yol açacağını ifade etmiştir.⁷⁴

Hâsılı tevekkül ve kesb konusunda mutasavvıflar, Ehl-i sünnetle bir uzlaşmaya girmiş gibi görünseler de işin esasında tam bir uzlaşma sağlanamamıştır. Çünkü her seferinde onlar, bu konularda istisna tuttıkları bir gruptan söz etmişlerdir. Örneğin Tirmizî, yakîne ulaşmadan kesbi terk edenin helâk olacağını söylemiş ve fakat yakîne ulaşanı kimin bilebileceği veyahut yakîn ehlinin mükellefiyeti hakkında herhangi bir izahta bulunmamıştır.⁷⁵ Yine o, “rızık ancak rızık unutan ve Rabbiyle meşgul olmaktan hayrete düşen kimselere, rızık garanti görmeksizin Allah'a güvenen kimselere çalışıp çabalamaksızın verilir” demiştir.⁷⁶ O halde bu konuda sûfîlerin çelişkiye düştükleri söylenebilir. Tıpkı Harrâz'ın: “Kim çaba harcıyarak maksadına ulaşacağını zannederse kendisini boşuna sıkıntıya sokar, kim çaba

⁶⁹ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 127.

⁷⁰ Attâr, *Tezkîre*, 381.

⁷¹ İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *İslam İktisadında Helal Kazanç (Kitabü'l-Kesb)*, çev. Mustafa Bakır (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2019), 51.

⁷² Şeybânî, *Helal Kazanç*, 40-42.

⁷³ Şeybânî, *Helal Kazanç*, 45.

⁷⁴ Şeybânî, *Helal Kazanç*, 94.

⁷⁵ Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî b. Hasen Tirmizî, *Âdâbu'l Mürîdîn (Edep Yâ Hu: Kalbi, Nefsin Esaretinden Nasıl Kurtarırız?)*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki (İstanbul: Hayy Kitap, 2016), 90-91.

⁷⁶ Tirmizî, *Edeb Ya Hu*, 96-97.

sarf etmeden maksadına vâsıl olacağını zannederse kuru bir temenninin peşinde koşar” sözünde geçtiği gibi!⁷⁷

2.6. Ruhun mahiyeti, kadîm ya da hâdis olması

Tasavvuf geleneğinde ruh üzerine konuşmalar genelde müellif ve Sünnî mutasavvıflarla başlamıştır. Bu bakımdan ilk sûfîlerin konuya dair görüşleri bilinmemektedir. Daha açıkçası onlar bu ve benzerî kelâm mevzularını tartışmamışlardır. Ruh hakkında söz söyleyenlerden hareket edersek hem Kelâbâzî hem de Hücvirî, sûfîlerin çoğunun bu konuda Ehl-i sünnet görüşünü benimsediklerini ifade etmişlerdir. Bu görüş: Ruh bir araz değil; cevher veya zâttır ve ruh bedene hayat veren bir mânâdır. Binâenaleyh ruh bedenle bitişik olarak mevcut olduğu müddetçe o bedende hayat ve canlılık ortaya çıkar. Lakin uykuda olduğu gibi ruh bedenden ayrıldığında da canlılık sürmektedir. Bununla birlikte akıl ve ilim, ruhla birlikte bedenden ayrılmıştır.⁷⁸ Öte yandan ruhun var olduğu hakkında bilginin kesinliğine rağmen; keyfiyeti hakkında aklın acizliği kabul edilmiştir.

Sünnî düşüncede ruh hakkındaki asıl tartışmalar, onun mahlûk olup olmadığına yoğunlaşmıştır. Bu meyanda “Allah ruhtan daha makbul bir şey yaratmadığı halde, ruhun yaratılmış olduğunu sarâhaten beyan eylemiştir”⁷⁹ diyen Vâsîti gibi Cüneyd, Harrâz, Tirmizî, Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hücvirî ruhun yaratılmışlığı konusunda ittifak etmişlerdir.⁸⁰ Kelâbâzî ve Hücvirîye göre bu konuda sûfîlerin cumhuru da böyle düşünmektedir. Bu sûfîlerin ortak oldukları bir nokta da ruhun bedenden önce (elest bezminde) yaratılmış olmasıdır. Bu meyanda Cüneyd ve Harrâz’ın kimi zaman “ezel” lafzını kullanmış olmaları onların ruhun ezeliğini dile getirdikleri zannına yol açmaktadır. Lakin onların “ezel”den kastı ruhun benden öncesi yaratılmışlığıdır. Nitekim Harrâz, mârifetin üç esasından birisi “ezeliyeti bilmek”tir demiştir. Bu da ancak ruhun ezeliyet bilgisine ulaştırmasıyla mümkündür.⁸¹ Dikkat edilirse Harrâz, burada ruhun ezeliğinden değil; ruhun ezeli bilgiye ulaşmasından söz etmiştir. Onun beden öncesini ‘ezel’ olarak nitelendirdiği göz önüne alınırsa; ruhun bu ezeliğe –ki ferdâniyet halidir- ulaşması gerekmektedir. Aslında erken dönem tasavvufta ulaşılmak istenen hedef de kendi ferdâniyetine ulaşmaktır. En genelde ferdâniyet “elestü birabbikum” hitabının olduğu ana dönüş olarak tarif edilmiştir. Bu konu Harrâz’la birlikte özellikle Cüneyd tarafından dile getirilmiştir⁸² ve fakat yukarıda işaret ettiğimiz gibi bu sûfîler, ruhun ezeliğini ‘elest’ öncesine taşımamış/taşıyamamışlardır. Mutasavvıfları ruhun kadîm olduğu fikrinden uzaklaştıran en büyük etken çevrede tenâsühçü ve hulûlî fikirlerin olmasıdır.⁸³ Bu nedenle ruhun ezeliği katı bir şekilde reddedilmiştir. Buna bağlı olarak ruh ve beden birliktedir ve mükâfatı tattıkları belirtilerek öldükten sonra ruhun (tenâsühün aksine) bedenle tamamen ilişkisi kopmaksızın birlikteliğinin devam ettiği kabul edilmiştir.

⁷⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 86.

⁷⁸ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 102; Hücvirî, *Hakîkât Bilgisi*, 323-324.

⁷⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 89.

⁸⁰ Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1970), 230-231; Harrâz, *Risaleler*, 75; Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî b. Hasen Tirmizî, *Edebü'n-Nefs (Kalbini Bul: Nefs Terbiyesi ve Allah'a Yakın Olmanın Güzelliği)*, çev. Hacı Bayram Başer (İstanbul: Hayy Kitap, 2013), 13-14; Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 518; Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 103; Hücvirî, *Hakîkât Bilgisi*.

⁸¹ Harrâz, *Risaleler*, 83.

⁸² Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, 230-231.

⁸³ Detaylar için bk. Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 518; Hücvirî, *Hakîkât Bilgisi*, 324-325.

Bu meselede son olarak ruhun kâdimliğini savunan ya da bu görüşe yakın duran birkaç kişiden söz edeceğiz. Bunlardan *ilki* tasavvuf ehli olup olmadığından emin olamadığımız Ebû Bekir Kahtabî'dir (öl. ?). O, Kelâbâzî'nin aktarımına göre ruhun mahlûk olmadığını ileri sürmüştür. Bu konuda onun delili: "De ki ruh Rabbinin emrindedir"⁸⁴ âyetidir. "Binâenaleyh Allah'ın emri O'nun kelâmıdır, kelâmı ise mahlûk değildir."⁸⁵ Aslında Kahtabî'nin bu görüşü Hristiyanların Hz. İsa'yı Tanrı'nın sözü diyerek onun mahlûk değil; Tanrı olduğu inancına yakın durmaktadır. Ancak aralarındaki fark, Kahtabî'nin bütün ruhlar için ezeliği kabul etmesidir. Bu bağlamda Serrâc, ruhu kâdim ve beşerî olmak üzere ikiye ayıran bir sûfiden bahsetmiş ve fakat ismini zikretmemiştir. Bu sûfiye göre Hz. Peygamber'in ruhu kadîm iken diğerleri mahlûktur. Ancak Serrâc, muhtemeldir ki (Hristiyanların Hz. İsa'yı tanrılaştırması gibi) Hz. Peygamber'in tanrılaştırılmasına yol açacağı endişesiyle bu görüşü doğru bulmamıştır.⁸⁶ Üçüncü olarak Allah Teâlâ'nın: "Ben ona ruhumdan üfledim"⁸⁷ âyetine binâen Hz. Âdem'e secde edilmesi iktiza etti diyen Ebu'l Hüseyin en-Nûrî'ye yer vereceğiz. Kuşeyrî, onun bu sözünün muğlak ve müphem olduğunu belirterek buradan ruhun kadîm olduğu fikrine gidilmemelidir, demiştir. Çünkü Kuşeyrî'ye göre "Üflenmeye, cisimlere bitişmeye ve onlardan ayrılmaya elverişli olan bir şey (ruh) tesir altında kalmaya ve değişmeye maruz kalır, bu ise hâdis şeylerin alametidir."⁸⁸ O halde Hz. Âdem'e secde edilmesi, ona ruhun üflenmesinden dolayı değil; emredildiği için vâkî olmuştur. Dördüncü olarak bir camide Ebû İshak el-İsferâyînî'nin (öl. 418/1027) ruhun mahlûk olduğuna dair dersini dinleyene kadar ruhun kâdemine inanan Ebu'l Kâsım Nasrabâzî'ye (öl. 367/978) yer vereceğiz.⁸⁹ Bütün bu rivayetlerden özellikle 3/9. asır sonlarından itibaren tasavvuf ehli içerisinde az ya da çok ruhla ilgili farklı görüşlerin yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Fakat galip olan taraf Sünnî düşünce olmuştur.

Yukarıdaki mevzulara ilaveten istitâat, aslah, şefaât, melek ve peygamber, zelle, mûcize ve kerâmet, iman vb. kelâmî konular mutasavvıfların eserlerinde yer almıştır. Fakat incelediğimiz kadarıyla bu mevzularda sûfilerden farklı görüşte olanlara rastlamış değiliz. Binâenaleyh bu konularda söz söyleyen mutasavvıflar ise genelde Mu'tezile karşıtlığı üzerine Sünnî bir tutum sergilemişlerdir.⁹⁰ Bu meyanda *et-Ta'arruf*'ta sûfilerin Sünnî kelâmcılarla aynı görüşte oldukları kuvvetle vurgulanmıştır.⁹¹ Ebû Said el-Harrâz'ın da peygamber, melek ve mûcize konularını ele almış ve fakat o, bunları tasavvufî meseleler olan velî ve kerâmet ile

⁸⁴ İsrâ 17/85.

⁸⁵ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 102.

⁸⁶ Detaylar için bk. Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 257.

⁸⁷ Sâd, 38/72.

⁸⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 324.

⁸⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, 87; Abdülkâdir b. Ahmed ed-Dûmî ed-Dimaşkî, *Tehzîbü Târîhi Dimaşkı'l-kebir li'bn 'Asâkir* (Beyrut, 1979), 51.

⁹⁰ Örneğin istitâatın fiille birlikte olduğunu kabul eden sûfiler, istitâat fiilden öncedir diyen Mu'tezile'nin aksine Ehl-i sünnet görüşünü benimsemişlerdir. Yine insanların fayda ve iyiliğine uygun olsun ya da olmasın, Allah Teâlâ kullarına istediği şekilde muamelede bulunabilir, onlar hakkında dilediği hükmü verebilir, diyen sûfiler, bu konuda Mu'tezile'nin 'aslah' ilkesini reddetmişlerdir. Üçüncü olarak şefaât ve kerâmet gibi durumları adâlet ilkesine aykırı bularak reddeden Mu'tezile'ye karşılık sûfiler, şefaât ve kerâmetin hak olduğunu kabul etmişlerdir. Dördüncü olarak iman, kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve amelden oluşmaktadır diyen Mu'tezile'nin aksine Sünnî sûfiler, imanın amellerle artıp eksilmeyeceğini ve fakat kuvvet ve yakîn olarak artabileceğini kabul etmişlerdir. Onlara göre tasdikte eksilme olmaz. Bütün bu konuların detayları için bk. Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 49 ve 82-111; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 53-56 ve 121; Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 372-373; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 85, 435; Mekkî, *Kalplerin Azığı*, 3/287-288 ve 532-536; Hücvirî, *Hakîkât Bilgisi*, 277-282; Tirmizî, *Hatmü'l-Evliya*, 140.

⁹¹ Bk. Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 88-96.

ilişkilendirerek anlatmıştır.⁹² Aynı doğrultuda Serrâc'ın 'sûfîlerin Hz. Peygamber'e uymaları' başlığı altında kelâmî tartışmalara girmeden peygamberin ahlâkî yönünü öne çıkarttığını ve peygambere itaatten söz ettiğini görmekteyiz.⁹³ Ayrıca mûcize meselesine yer veren Serrâc, bu konuyu tıpkı Harrâz gibi sadece kerâmetle ilişkili (nebi-veli irtibatına bağlı) olarak ele almıştır.⁹⁴ Bunlara Hakîm Tirmizî'yi ve Hakîmiyye ekolünün temsilcisi olarak Tirmizî'den bahseden Hücûvî'yi de eklemeliyiz. Çünkü bu iki isim de eserlerinde nebî ve velî, mûcize ve kerâmet, melek vb. meselelere yer vermiştir; ancak onlar da daha ziyade tasavvufî açıdan konuları tartışmışlardır.⁹⁵ Bu çerçevede Kelâbâzî ise tasavvufun husûsî konu ve tartışmalarına girmeksizin meseleleri doğrudan kelâmî cihetten ele almıştır. Böylece Kelâbâzî, inanç esaslarında sûfîlerin Ehl-i sünnete bağlı olduklarını deklare etmiştir. Bu bakış açısına göre sûfîler, naslar amelle ilgili olduğunda fıkha; akîdeyle ilgili olduğunda ise kelâma başvurmuşlardır. Tasavvuf ve kelâmın çatıştığı bir mesele olduğunda mevzubahis olan konu akîdenin kabul etmediği bir mesele ise tasavvufta da kabul edilmemiştir. Lakin Ehl-i sünnet icmasına uymak, her sûfî için şart mıdır? diye sorulduğunda bunun cevabını Kelâbâzî de değil; Serrâc da bulmaktayız. Zira o, "Sûfîlerden bilgi ve anlayışta muhaddis ve fakihlerin derecesine ulaşmamış olanlar, ahkâm-ı şer'iyeye ve hudûd-ı İslâmiyye konusunda karşılaştıkları müşkillerin halli için mutlaka muhaddis ve fakihlere başvururlar" demiştir.⁹⁶ Böylece Serrâc, fakih ve muhaddis derecesine ulaşan (Cüneyd gibi) bir sûfînin kendi içtihadına uyabileceğine zımnen işaret etmiştir. Bununla birlikte Sünnî sûfîler, tasavvufta sorun çıkaran (veya çıkarabilecek) pek çok meseleyi geri plana itmişlerdir. Tıpkı yukarıda örneklerini gördüğümüz Kelâbâzî'nin *et-Ta'arruf* ta uyguladığı yöntem gibi.

Sonuç

Kelâbâzî, *et-Ta'arruf* ta kelâmî konulara yer vermekle aslında tasavvufu akîde açısından zabt u rabt altına almak istemiştir. Bunun için ibahî ve heretik oluşumlar gibi taşkın hareketlerde bulunan gruplardan tasavvufun kurtulması gerektiğini düşünmektedir. Bunun ise ancak tasavvufun naslara, ardından da sahabe görüşüne dayanan Ehl-i sünnete bağlılığı ortaya koymakla mümkün olduğunu ifade etmek istemiştir. Bu noktada Kelâbâzî'nin amacı iki maddede cemedilebilir. *Birincisi*, tasavvufu çevresel etkilerden kurtarıp itikat ve amelde dînî ilimlerden biri olduğunu ispatlamak. *İkincisi* ise Müslüman cemaat arasında tasavvufu

⁹² Bu kapsamda Harrâz, nebî ve velî üstünlüğü tartışmasına girmiştir. O, tasavvuf ehlinden bazılarının enbiyâ ve evliyâ makâmını karıştırdıklarını, ancak bu konuda yanıldıklarını ifade etmiştir. Bunun için enbiyânın şefaatinin hem dünya hem ahirette olmasını delil getirmiştir. Böylece onların önder olduklarını göstermiştir. Harrâz, *Risaleler*, 63.; Ayrıca Harrâz, melek, nebî ve velînin kendi makâmlarındaki özelliklerine yer vermiştir; fakat nebîyi velîden üstün tutmasına rağmen, melek ve nebî arasında bir derecelendirmeye gitmemiştir. Buna mukabil melek ve nebînin ortak ve farklı yönlerine yer vermiştir. Harrâz, *Risaleler*, 64-66.; Aynı minvalde o, nebî ve velî ilişkisini mucize ve kerâmet üzerinden tartışmış ve mûcizenin sadece peygambere, kerâmetin ise hem peygamber hem veliye verildiğini zikretmiştir. Harrâz, *Risaleler*, 68. Hâsılı Harrâz, -Kelâbâzî'den farklı bir tarzda- bazı kelâmî konuları tasavvufî yönleriyle ele alıp bunlardan ortaya çıkan sorunları tartışmıştır. Neticede bu konular üzerinden sûfîlerin Sünnî daireden çıkmadıkları beyan edilmiştir.

⁹³ Serrâc, *Lüma*, 130-141; Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 101-119.

⁹⁴ Serrâc, *Lüma*, 390-395; Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 369-375.

⁹⁵ Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî b. Hasen Tirmizî, *Velîliğin Sonu: Hatmu'l Evliyâ*, haz. Salih Çift (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018); Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî b. Hasen Tirmizî, *Mesâilü'l-meknûne*, thk. Muhammed İbrahim el-Ceyûşî (Kâhire: Dârü't-Türâsî'l Arabî, 1975); Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî b. Hasen Tirmizî, *Riyâzetü'n Nefs (Nefs Terbiyesi)*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2014) vs. Hücûvî, *Hakikât Bilgisi*, 280-304.

⁹⁶ Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 12.

tam olarak tahkim etmektir. Dolayısıyla Kelâbâzî şunu demek istemiştir: Tasavvuf, din dışına çıkmadı; zira Ehl-i sünnet akâdesiyle tasavvuf tam olarak uyuşmaktadır. Öte taraftan tasavvuf, kelâm ve fıkıh gibi dînî ilimlerden farklı bir alana da sahiptir. O halde Kelâbâzî gibi mutasavvıflar, tasavvufu kelâm, fıkıh ya da bir başka dînî ilme alternatif olarak sunmamışlardır. Bu meyanda erken dönem sûfîlerinin yaptıkları şey, söz konusu bilimlerin yorumlarına yeni yorumlar katmak olmuştur.

Tasavvuf, neyle ilgilenmektedir diye Kelâbâzî'ye sorduğumuzda; cevaben takvâ, verâ, ihlas ve ihsan gibi ahlakî meseleler diyecektir. Ancak ona göre bu ahlâkî meseleler, itikat ve amelden bağımsız değil; bilakis Ehl-i sünnet akâid ve fikhına bağlı olmalıdır. Bu çerçevede o, kelâmın en tartışmalı konularına eserinde yer vermiş ve fakat bu konuların tasavvufî geleneği ilgilendiren yönlerine nadiren değinmiştir. Çünkü onun üzerinde durduğu mesele bütün sûfîlerin itikatta Ehl-i sünnete bağlı olduğunu vurgulamaktır. Bu iddiasına rağmen - çalışmamızdaki örneklerden anlaşıldığı gibi- zikredilen itikat konularında sûfîlerin az da olsa farklı fikirlerine *et-Ta'arruf*'ta yer vermiştir. Ancak Kelâbâzî, sûfîler arasındaki bu farklılıkların detaylarda olduğunu öne sürmüştür. Oysaki verdiği bazı örnekler, ana meselelerde sorun çıkaracak (yani Sünnî düşünceden ayrışacak) düzeydedir.

Sonuç itibarıyla Kelâbâzî, tasavvufa dâhil olan ibâhî ve heretik gruplar ile mübtedîler için tasavvuf ve kelâm arasında ara bir formül bulmaya çalışmış ve bu doğrultuda kısmen başarılı olmuştur diyebiliriz. Arka planda ise esas kabul ettiği sûfîlerin (Sünnî düşünceye uymayan) iddialarını reddetmemiştir.

Sonuç olarak Kuşeyrî ve Bursevî dağların zâhirî anlamına ek olarak farklı anlamlar yükleyerek Kur'an'ın anlam yelpazesini genişleterek manaya zenginlik katmışlardır.

Kaynakça

- Ak, Ahmet. *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî Ve Mâtürîdilik*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Akbal, Mücahit - Yılmaz, Hasan Kamil. "Sûfîlerin İtikâdî Konulara Yaklaşımı: -Kelâbâzî-Sühreverdî- Örneği-". *Tasavvuf İlmi Ve Akademik Araştırma Dergisi* 26/51 (2023), 55-81.
- Ateş, Ahmet. "Kastamonu Genel Kitaplığında Bulunan Bazı Mühim Arapça Ve Farsça Yazmalar". *Leiden: Oriens Milletlerarası Şark Tetkikleri Cemiyeti Mecmuası* V/1 (1952), 28-46.
- Ateş, Süleyman. *Cüneyd-İ Bağdâdî Hayatı, Eserleri Ve Mektupları*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1970.
- Attâr, Ferîdüddîn. *Tezkîretü'l Evliyâ*. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2013.
- Bağdâdî, Abdülkâhir El-. *Ehl-İ Sünnet -Kitâbu Usûli'd- Din-*. Çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- Câmî, Mevlânâ Abdullah Molla. *Nefehâtü'l-Üns (Evliyâ Menkıbeleri)*. Çev. Kollektif. İstanbul: Medine Yayınları, 2017.
- Cüveynî, İmâmü-L Haremeyn El-. *İnanç Esasları Kılavuzu -Kitabü'l-İrşad-*. Çev. A. Bülent Baloğlu Vd. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Çelebi, İlyas. "Sifâtiyye". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-2/503-505. Ankara: TDV, 2019.
- Demirli, Ekrem. *İbnü'l Arabî Metafizîği*. İstanbul: Sufi Kitap, 2017.
- Demirli, Ekrem. "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri İle Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi". Erişim 13 Şubat 2024. [Https://Nazariyat.Org/Sayilar/4/M0030](https://Nazariyat.Org/Sayilar/4/M0030)

- Dımaşkı, Abdülkâdir B. Ahmed Ed-Dûmî Ed-. *Tehzîbü Târîhi Dımaşkı'l-Kebîr Li'bn 'Asâkir*. I-VII Cilt. Beyrut, 1979.
- Göktaş, Vahit. *Kelâbâzî (Ö. 380/990) Ve Tasavvuf Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Göktaş, Vahit. "Kelâbâzî'nin Et-Ta'arruf Li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf Adlı Eserinin Şerhleri Ve Şârihleri". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2008), 129-146.
- Harrâz, Ebu Said. *Risaleler*. Çev. Naile Baltacı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Herevî, Hâce Abdullah. *Tabakâtü's-Sûfiyye*. Nşr. Muhammed Server Mevlâî. Tahran, 1943.
- Hücvirî, Ali B. Osman B. Ebu Ali Cüllâbî. *Keşfu'l-Mahcub*. Thk. İ's'ad Abdulhadi Kandil. Mısır: Mektebetü'l İskenderiyye, 1974.
- Hücvirî, Ebû'l-Hasen Alî B. Osmân B. Ebî Alî El-Cüllâbî. *Keşfu'l Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.
- İsfahânî, Ebu Nuaym El-. *Hilyetu'l-Evliya (Allah Dostlarının Dünyası)*. Çev. Hüseyin Yıldız - Hasan Yıldız. 12 Cilt. Ocak Yayıncılık, 2015.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2016.
- Kelâbâzî, Ebu Bekr Muhammed B. İshâk. *Et-Ta'arruf Li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*. Thk. Ahmed Şemsü'd-Din. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993.
- Kelâbâzî, Ebû İshâk İbrâhîm B. Ya'Küb El-Buhârî. *Doğuş Devrinde Tasavvuf (Ta'arruf)*. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2021.
- Koca, Ferhat. "İslam Düşünce Tarihinde Selefîlik: Tarihsel Serüveni Ve Genel Karakteristiği". *İlahiyat Akademi* 1-2 (2015), 15-70.
- Konevî, Sadreddin. *Tasavvuf Metafiziği*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm B. Hevâzin. *Er- Risâletü'l- Kuşeyriyye*. Nşr. Abdülhalîm Mahmûd - Mahmûd B. Şerîf. Kahire, 1966.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm B. Hevâzin. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur El-. *Kitabü't-Tevhid*. Çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi, 2021.
- Mekkî, Ebû Tâlib El-. *Kûtu'l- Kulûb (Kalplerin Azığı)*. Çev. Dilaver Selvi. 4 Cilt. İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2011.
- Muhâsibî, Hâris El-. *El-Akl Ve Fehmü'l-Kur'ân (Akıl Ve Kur'ân'ı Anlamak)*. Çev. Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları, 2018.
- Muhâsibî, Hâris El-. *Helal Rızık Ve Namazın Anlaşılması*. Çev. Muhammed Coşkun. İlk Harf Yayınevi, 2018.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah Es-. *El- Lüma*. Kahire: Dâru'l- Kütübî'l- Hâdise Bi- Mısır, 1960.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah Es-. *İslam Tasavvufu: Lüma*. Çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2012.
- Şeybânî, İmam Muhammed B Hasan Eş-. *İslam İktisadında Helal Kazanç (Kitabü'l-Kesb)*. Çev. Mustafa Baktır. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2019.
- Tirmizî, Ebû Abdullâh Muhammed B. Alî B. Hasen. *Âdâbu'l Mürîdîn (Edep Yâ Hu: Kalbi, Nefsin Esaretinden Nasıl Kurtarırız?)*. Çev. Mehmet Zahit Tiryaki. İstanbul: Hayy Kitap, 2016.
- Tirmizî, Ebû Abdullâh Muhammed B. Alî B. Hasen. *Edebü'n-Nefs (Kalbini Bul: Nefs Terbiyesi Ve Allah'a Yakın Olmanın Güzelliği)*. Çev. Hacı Bayram Başer. İstanbul: Hayy Kitap, 2013.
- Tirmizî, Ebû Abdullâh Muhammed B. Alî B. Hasen. *Hatmü'l-Evliya*. Thk. Osman İsmail Yahya. Beyrut: Mecelletü'l-Meşrik, 1965.
- Tirmizî, Ebû Abdullâh Muhammed B. Alî B. Hasen. *Menâzilu'l- Kurbiyye: Allah'a Yakınlığın*

- Dereceleri*. Çev. Mehmet Zahit Tiryaki. İstanbul: Hayy Kitap, 2013.
- Tirmizî, Ebû Abdullâh Muhammed B. Alî B. Hasen. *Mesâilü'l-Meknûne*. Thk. Muhammed İbrahim El-Ceyûşî. Kâhire: Dârü't-Türâsî'l Arabî, 1975.
- Tirmizî, Ebû Abdullâh Muhammed B. Alî B. Hasen. *Riyâzetü'n Nefs (Nefis Terbiyesi)*. Çev. Mehmet Zahit Tiryaki. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2014.
- Tirmizî, Ebû Abdullâh Muhammed B. Alî B. Hasen. *Velîliğin Sonu: Hatmu'l Evliyâ*. Haz. Salih Çift. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.

Kuşeyrî'den Bursevî'ye İşârî Tefsirde Dağ Metaforu
Mountain Metaphor in Ishari Tafsirs from al-Qushairi to Bursawi

Muhammed BALBAY

MEB DİKAB Öğretmeni, Harran Üniversitesi,
Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi (Tefsir), Urfa, Türkiye
MEB DİKAB Teacher, PhD Student at the Institute of Social Sciences,
Harran University (Tafsir), Urfa, Turkey
muhammed.balbay@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-1945-9239>

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Balbay, Muhammed. "Kuşeyrî'den Bursevî'ye İşârî Tefsirde Dağ Metaforu".

Batman Akademi Dergisi 8/2 (Aralık 2024), 312-327.

Doi: <https://doi.org/10.58657/batmanakademi.1484070>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 14.05.2024

Accepted / Kabul Tarihi: 17.09.2024

Published / Yayın Tarihi: 31.12.2024

Pages / Sayfa: 312-327

Plagiarism / İntihal:

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

Bu makale, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalında, Prof. Dr. Atilla Yargıcı'nın danışmanlığında Muhammed Balbay tarafından yürütülmekte olan 'İşârî Tefsirlerde Tabiat Sembolizmi' başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

Öz: Dağlar, yükselen varlıkları ve kalıcı doğasıyla, Kur'an'ın sûfi yorumlarında derin sembolik öneme sahiptir. Dağlar âdeta metanetin, kararlılığın, vakarın ve sıkıntılara karşı koyma yeteneğinin tecessüm etmiş hâlidir. Dağlar genellikle ilahi vahiy ile bağlantılı yerler olarak görülür. Hz. Muhammed (s.a.v.) dağda ilahi hitaba muhatap olmuş, kezâ Hz. Musa da (a.s.) ilahi vahiy dağda müşahede etmiştir. Dolayısıyla dağlar, Yüce Allah'a yakınlığı simgeler ve doğanın görkemi içinde manevi uyanış ve derin deneyimlerin potansiyelini temsil ederler. Heybetli duruşları ve cesametleriyle Yüce Allah'ın kibriyasına mazhardırlar. Ayrıca tasavvufî tefsirlere bakıldığında sapasağlam ve vakur duruşları ile abdalları simgeledikleri de görülür. Kur'an-ı Kerim'de farklı bağlamlarda geçen "dağ", "dağlar" şeklindeki lafızlara bu özellikleri sebebiyle işârî tefsirlerde sembolik bazı anlamlar yüklenmiştir. Bu makalede işârî tefsirlerin anlam dünyası ve sûfi müfessirlerden Kuşeyrî ve Bursevî'nin dağlara yüklemiş oldukları sembolik anlamlar ele alınmıştır. Kuşeyrî, dağlara atfettiği anlamlarla derin bir metaforik zenginlik sunarken, korku, ümit ve istikamet gibi insani duyguların yansımalarını ortaya koymuştur. Öte yandan Bursevî'nin dağlara yüklediği anlamlar, fiziksel beden, kâmil insan, nefes, abdallar, iman gibi kavramlarla geniş bir perspektif sunmaktadır. Bursevî, dağları yeryüzünün kemikleri ve damarları olarak tanımlayarak onların varoluşsal ve ontolojik boyutunu vurgulamıştır. Bu çalışma, Kuşeyrî ile Bursevî'nin dağların anlam dünyasını nasıl zenginleştirdiğini ve derinleştirdiğini gösterecektir.

Anahtar Kelimeler: İşârî Tefsir, Kuşeyrî, Letâif, Bursevî, Ruhul-Beyân, Kevnî Âyetler, Sembolizm.

Abstract: Mountains, with their towering presence and enduring nature, have deep symbolic significance in Sufi interpretations of the Quran. Mountains are the embodiment of fortitude, determination, dignity, and the ability to withstand adversity. Mountains are often seen as places associated with divine revelation. The Prophet Muhammad (pbuh) received divine address on the mountain, and so did the Prophet Moses (pbuh) witness the divine revelation on the mountain. Therefore, mountains symbolize closeness to God Almighty and represent the potential for spiritual awakening and profound experiences within the grandeur of nature. With their majestic stance and size, they are the recipients of God Almighty's arrogance. In addition, when we look at Sufi interpretations, we see that they symbolize the abdals with their solid and dignified stance. The words "mountain" and "mountains" used in different contexts in the Quran have been given some symbolic meanings in ishari interpretations due to these features. This article examines the semantic world of ishari interpretations and the symbolic meanings attributed to mountains by Sufi commentators Kuşeyrî and Bursevi. Kuşeyrî presents a deep metaphorical richness with the meanings he attributes to mountains, while revealing the reflections of human emotions such as fear, hope and direction. On the other hand, the meanings Bursevi attributes to mountains offer a broad perspective with concepts such as the physical body, the perfect human being, the soul, the ablutions and faith. Bursevi defines mountains as the bones and veins of the earth, emphasizing their existential and ontological dimensions. This study will show how Kuşeyrî and Bursevi enrich and deepen the semantic world of mountains.

Keywords: İshari Tafsir, Qushayri, Lataif, Bursavi, Ruh Al-Bayan, Cosmic Verses, Symbolism.

Giriş

Tefsir ve tasavvuf, İslam düşünce geleneğinin iki önemli ve birbirini besleyen alanıdır. Bu iki alanın kesiştiği noktada ise işârî tefsir geleneği ortaya çıkar. İşârî tefsir, Kur'an'ın kelimelerinin ve kavramlarının literal anlamlarının ötesine geçerek metnin daha derin ve tasavvufî anlamlarını keşfetmeye çalışır. Bu geleneğin öncü ve en güçlü simalarından biri ise Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî'dir. Kuşeyrî, X. yüzyılda yaşamış tasavvufun önemli isimlerinden biridir. Kuşeyrî'nin *Letâifü'l-İşârât* adlı tefsiri, işârî tefsir geleneğinin en önemli eserlerinden biri olarak kabul edilir. Bu eser, bilginin ancak Kur'an ve sünnet temelinde meşruiyet kazanabileceği ilkesini benimseyen ve ehl-i sünnet çizgisine riâyet eden mutedil yapısıyla, zâhirî ve bâtinî anlam dengesini koruyan örnek bir eser olarak değerlendirilmektedir.

Kuşeyrî, *Letâif* te rivâyet ve dirâyet tefsirine dair usullere de yer vererek, ağırlıklı olarak işârî metodu kullanmıştır. Bu bağlamda Kuşeyrî, tasavvufta kullanılan kavramları Kur'an âyetleriyle temellendirmeye çalışmıştır. Bu sayede tasavvufun Kur'anî bir temele oturtulmasına katkıda bulunmuştur. O, tefsirinde sûfilerin bilgi kaynaklarından, yaşadıkları hâllerden ve ulaştıkları makamlardan bahsederek tasavvufî deneyimin Kur'an'da nasıl yer aldığını göstermiştir. Ayrıca tefsirinde Kur'an'daki kevnî âyetlere tasavvufî bir bakış açısıyla yaklaşmıştır. Bu sayede Kur'an'ın sadece zâhirî bir metin olmadığını, aynı zamanda işârî, derin ve tasavvufî mesajlar da taşıdığını göstermiştir.

İsmail Hakkı Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân* tefsiri, tasavvufî ağırlığı olan ancak hem rivâyet hem de dirâyet tefsirinin özelliklerini taşıyan çok yönlü bir eserdir. Tefsirinde Kur'an'ın; Kur'an, sünnet, sahâbe ve tâbiîn sözleriyle tefsir edilmesi esasına uymuştur. Eserin tasavvufî yönü büyük ölçüde nakledilen tasavvufî içerikli yorumlardan kaynaklanmaktadır. Bursevî, tabiat ile ilgili âyetleri yorumlarken âyetlere bazen sembolik anlamlar da vermiştir. Bu da *Rûhu'l-Beyân*'ı diğer tefsirlerden ayıran önemli bir özelliktir. Bursevî, doğadaki unsurları genellikle Allah'ın güç, kudret ve güzelliğinin bir göstergesi olarak yorumlamıştır. Örneğin Bursevî güneş, ay, yıldızlar, rüzgârlar, bitkiler, hayvanlar gibi tabiat varlıklarına sembolik anlamlar yükleyerek bunların insanın manevi hayatına dair mesajlar içerdiğini belirtir. *Rûhu'l-Beyân*, rivâyet ve dirâyet özelliklerini barındıran kapsamlı bir tefsir olmasının yanı sıra tabiat sembolizmi hakkında da önemli bilgiler sunan çok yönlü bir eserdir.

Dinlerde mekânın kutsallığına paralel olarak dağlar da ayrı bir öneme sahiptir. Bu kutsallık, dağların Yüce Allah'a en yakın yerler olarak kabul edilmelerinden, Tanrı'nın yüceliğini ve aşkınlığını sembolize etmelerinden ve Tanrı'nın tecelli ettiği yerler olmalarından kaynaklanmaktadır. Dağlar, yükseklikleri ve ulaşılmazlıkları nedeniyle Allah'a daha yakın olarak algılanmıştır. Bu algı, insanlığın yüce varlıkla olan ilişkisini de etkilemiştir. Dağların ihtişamlı ve heybetli görünümü, Yüce Allah'ın kudret ve azametini sembolize etmiştir. Bu nedenle dağlar, kutsallık ve saygıyla anılmıştır. Bazı dinlerde Tanrı'nın tecelli ettiği ve insanlarla iletişim kurduğu yerler olarak kabul edilmiştir. Bu da dağların kutsallığını pekiştiren bir etken olmuştur.

Dağlar Yahudilik ve İslam dinlerinde Tanrı'nın Hz. Musa ile konuştuğu yer olarak kabul edilir. Dağların kutsallığı, insanlığın yüce varlıkla olan ilişkisini ve ona duyduğu saygıyı gösteren önemli bir olgudur. Bu olgu, farklı dinlerde farklı şekillerde karşılık bulsa da ortak bir tema olarak karşımıza çıkmaktadır. Dağların kutsallığı, sadece dini inançlarla sınırlı kalmayan bir olgudur. Dağların ihtişamı ve güzelliği, insanları etkilemeye ve saygı

uyandırmaya devam etmektedir. Bu nedenle dağlar, sadece dini metinlerde değil, edebiyat ve sanatta da önemli bir yer tutmaktadır.¹

Kur'an-ı Kerim'de dağlar, yerkürenin çalkalanmadan yerinde durabilmesi için yeryüzüne çakılan kazıklar olarak nitelendirilir.² Bu benzetme, dağların sadece görsel ihtişamlarından öte, önemli bir denge unsuru olduklarını da vurgular. Dağlar, yerkürenin kabuğunu sabit tutarak depremleri ve diğer doğal afetleri önlemede önemli rol oynarlar. Denge unsuru olmanın ötesinde dağlar, doğal su depoları işlevini de görürler. Yağmur suları dağlarda birikerek yeraltı sularını besler ve nehirlerin oluşmasına katkıda bulunur. Bu sayede dağlar, tüm canlılar için hayati önem taşıyan suyun kaynağı hâline gelir.

Manevi açıdan da dağlar dinler tarihinde önemli bir fonksiyona sahiptir. Birçok dinî gelenekte kutsalın merkezi kabul edilen dağlar, vahyin indiği mistik mekânlardır. Dağların yüceliği ve ihtişamı, tanrının kudretini ve azametini simgeler. Bu nedenle dağlar, insanın ruhsal açıdan yücelmesine ve tanrıya yaklaşmasına yardımcı olur. Kur'an'da dağlar, farklı bağlamlarda ve çeşitli kelimelerle nüans oluşturacak şekilde kullanılmıştır. Bu kullanımlar, dağların farklı anlamlar ve işlevler taşıdığını gösterir. Örneğin, bazı âyetlerde dağlara emanet arz edilmiş fakat onlar bunu reddetmişlerdir. Bu, dağların sorumluluk sahibi varlıklar olarak algılanabileceğini gösterir. Diğer âyetlerde ise dağların Kur'an'ın indirilmesinden haşyet ve korku duyduğu belirtilir. Bu da dağların ilahî güce karşı saygılı ve itaatkâr olduğunu gösterir. Hz. Musa (a.s.) dağda vahye mazhar olmuş, Allah'la ahitleşme mekânı olarak dağ seçilmiştir. Keza Hz. Peygamber'e (s.a.v.) de dağ ilk vahye ev sahipliği yapmıştır. Bu örnekler, dağların kutsal ve ilahî bir güce sahip olduğuna dair inancı pekiştirmektedir.³

Daha önce ülkemizde işârî tefsirlerde dağlar ile ilgili Ahmet Gül tarafından yazılan "Dağın Öteki Yüzü: Sûfî Tefsirde Dağ Metaforu" adlı bir makale kaleme alınmıştır. Çalışmamızda istifade ettiğimiz eserler arasında olan bu makalede dağlar genel çerçevede ele alınmıştır. Dağ kavramına daha ziyade genel bir bakış mahiyetinde olan bu çalışmada, dağ anlamında kullanılan kavramlara yer verilmiştir. Biz ise bu çalışmamızda konuya genelden özele doğru yeni bir boyut katmak adına Kuşeyri ve Bursevî tefsirleri özelinde daha kapsamlı bir şekilde konuyu incelemeye çalıştık.

Bu itibarla çalışmamız Kur'an'da dağ/dağlar şeklinde yer alan lafızların işârî tefsirdeki anlam dünyası ile ve yukarıda bahsi geçen iki tefsir ile sınırlıdır. Söz konusu iki tefsirin ilki klasik tasavvufî-işârî tefsirlerin en meşhuru, ikincisi ise Osmanlı döneminde tasavvufî-işârî tefsirin tarihsel ve geleneksel birikimini bir araya getiren en geniş eser olduğu için seçilmiştir. Bu eserler üzerinde yapılan literatür taraması ile elde edilen bilgiler, içerik analizi ile ve bazen de karşılaştırma-mukayese yöntemleri kullanılarak kompoze edilmiştir. İlgili verilere geçmeden önce kısaca işârî tefsirin mahiyetine ve tanımına değinilecektir.

İşari Tefsirin Mahiyeti ve Tanımı

Tefsir geleneği, Kur'an'ın kutsal metninin anlamlarını ve mesajlarını açıklığa kavuşturmak için geliştirilmiş bir dizi yorumlama yönteminden oluşur. Bu yöntemler arasında öznel bakış açılarını yansıtan tefsirler de yer alır. İşârî tefsir olarak adlandırılan bu

¹ Ömer Faruk Harman, "Dağlar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 8/ 400-401

² Nebe 78/7.

³ Ahmet Gül, "Dağın Öteki Yüzü: Sûfî Tefsirde Dağ Metaforu", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (Aralık 2020), 512-532.

tarz tefsirler, Kur'an âyetlerine zâhirî anlamlarının ötesinde, tasavvufî anlamlar yükleyen bir yorumlama metodudur.⁴

İşârî tefsirin ortaya çıkışı, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) vefatından sonra tasavvufun gelişmesi ile yakından ilişkilidir. Tasavvuf ehli, Kur'an'ı sadece zâhirî bir metin olarak değil aynı zamanda manevi bir rehber ve ilham kaynağı olarak da görmüşlerdir. Bu bakış açısıyla Kur'an âyetlerini tefsir ederek tasavvufî deneyimlerini ve bilgilerini temellendirmeye çalışmışlardır.⁵

Bazı araştırmacılar, işârî tefsirin ortaya çıkışında sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel faktörlerin de rol oynadığını savunmaktadır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra yaşanan sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel değişimler, bazı insanlarda manevi arayışlara yöneltmiştir. Bu arayışlar, Kur'an'ı sadece zâhirî bir metin olarak değil, aynı zamanda manevi bir rehber olarak da yorumlama ihtiyacını doğurmuştur.⁶

Zühd hayatı, dünyadan uzaklaşma ve ibadete yoğunlaşma üzerine kurulu bir tasavvufî yaşam tarzıdır. Zühd ehli, Kur'an âyetlerini kendi zühd anlayışlarına uygun şekilde yorumlamaya başlamışlardır. Bu yorumlar, âyetlerin zâhirî anlamlarının ötesine geçerek bâtinî ve tasavvufî anlamlarını da kapsamaktadır.⁷ Burada bâtinî derken zâhirînin zıt anlamı olan bâtinî kastedilmektedir. "Her dış görünüşün (zâhir) bir iç anlamı (bâtin) ve her dinî ifadenin (nass) bir yorumu (te'vil) olduğunu" ileri süren ve bu bilgiye ancak Allah tarafından belirlenmiş ya da Allah ile bağlantı kurmuş masum bir imamın sahip olabileceğini savunan Bâtinîlik düşüncesi kastedilmemektedir.⁸

Bu görüş sahipleri Kur'an ve hadislerin zâhirî anlamlarının yanı sıra daha derin, gizli anlamlarının da olduğunu öne sürmektedir. Bunlara göre sadece özel bir din bilgisine ve Allah ile yakın bağlantıya sahip kişilerin bu gizli anlamları kavrayabilecekleri iddia edilmektedir.

İşârî tefsirde kelimeler ve kavramlar sadece literal anlamlarıyla değil, aynı zamanda remzî ve sembolik anlamlarıyla da ele alınır. Bu sayede âyetlere daha derin bir anlam katılır.

İşârî tefsirde önemli bir yer tutan keşf ve ilham, tefsir eden kişinin ilahî bir kaynaktan aldığı manevi bilgiyi ifade eder. Bu bilgi, âyetlerin bâtinî anlamlarını kavramada önemli bir rol oynar. Tasavvuf ehli, kendi manevi deneyimlerini ve bilgilerini de işârî tefsire dâhil ederek âyetlerin bâtinî anlamlarını yorumlamaya çalışırlar. İşârî tefsir, Kur'an'ın sadece zâhirî bir metin olmadığını, aynı zamanda tasavvufî bir mesaj da taşıdığını gösteren önemli bir tefsir yöntemidir. Bu yöntemle yapılan tefsirler, tasavvufun temelini oluşturmuş ve tasavvufî deneyimin Kur'an'da nasıl yer aldığını göstermiştir.⁹

⁴ Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974), 19; Yunus Emre Gördük, "İşârî Tefsirin Mahiyeti, Meşrûiyeti ve Bâtinî Yorumdan Farkı", *Marife Dergisi* 3/2 (2011), 9-47.

⁵ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*. 63-65.

⁶ Celal Kırca, *Kur'an'a Yönelişler-İlimler ve Yorumlar Açısından-* (Ankara: Fecr yayınları, 2021) 138; Gördük, "İşârî Tefsirin Mahiyeti, Meşrûiyeti ve Bâtinî Yorumdan Farkı". 10-11.

⁷ Muhammed Vehbi Dereli, "İşârî Tefsirlerin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2011), 131.

⁸ Bâtinîyye ile ilgili bkz. Avni İlhan, "Bâtinîyye" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.), c. 5, 190-194 ; Mustafa Öztürk, *Kur'an'ın Bâtinî ve işârî Yorumu / editör: Mustafa Öztürk* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018); Gördük, "İşârî Tefsirin Mahiyeti, Meşrûiyeti ve Bâtinî Yorumdan Farkı", 1-39 ; Mustafa Öztürk, *Kur'an ve aşırı yorum: Tefsirde bâtinîlik ve bâtinî te'vil geleneği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016); M. Zeki Süslü, *Tasavvufî Tefsir Metodu ve Bâtinî Te'vil Geleneğiyle Mukayesesi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Doktora, 2017)., 9-47.

⁹ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1431). 2/261.

İşârî tefsir, Kur'an'ın zenginliğini ve derinliğini kavramak için önemli bir araçtır. Bu yöntemle yapılan tefsirler, tasavvufî deneyimi ve Kur'an'ın bâtinî anlamlarını anlamamıza yardımcı olur. İşârî tefsir geleneği, tasavvufun temelini oluşturmuş ve Kur'an'ın yorumlanmasındaki farklı yaklaşımlar hakkında zengin bir anlam yelpazesini önümüze sermiştir.

Sözlükte basit bir gösterme eylemi olarak tanımlanan "işaret", tasavvufta derin bir anlam kazanır. Kelimelerin sınırlarını aşarak kalbin ve sezginin diliyle ifade edilebilen gizli anlamlara açılan bir kapı görevi görür. Tasavvuf ehli, kelimelerin sadece zâhirî anlamlar yansıtmadığına inanır. Kelimelerin ardında, ancak kalbin ve sezginin diliyle kavranabilecek gizli anlamlar da bulunur. Bu gizli anlamlara ulaşmanın yolu ise işarettir. İşaret, sözle anlatılamayan, ancak ilham, sezgi ve keşf yoluyla elde edilen bir bilgidir. Bu bilgi, kalbin derinliklerine işleyerek kelimelerin ötesine uzanan bir anlam dünyasına açılır.¹⁰

Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin (v. 1977) yaptığı tanıma göre feyzi tefsir ya da işârî tefsir, "sülûk ehli" olarak bilinen tasavvuf yolcularına görünen "gizli işaretler" üzerinden Kur'an âyetlerini yorumlamaya verilen bir isimdir. Bu yorumlamada, âyetlerin zâhirî anlamlarının ötesine geçilerek tasavvufî anlamlar öne çıkarılır.¹¹

Fransız İslam bilimi araştırmacısı Pierre Lory, işârî tefsiri "manevi işârî yorum" veya "keşfî te'vil" olarak tanımlamıştır. Bu tanımda Lory, işârî tefsirin temelini sezgisel bir bilgiye ve doğrudan bir keşfe dayandığını vurgulamaktadır. Ona göre, işârî tefsirde âyetlerin veya terimlerin içsel anlamlarını kavramak için sezgisel bir bilgiye ihtiyaç vardır. Bu sezgisel bilgi, aklın sınırlarını aşarak kalbin ve ruhun derinliklerinde saklı olan hakikatlere ulaşır.¹²

Lory bu tefsir yönteminin kendine özgü karakterini ve diğer tefsir yöntemlerinden nasıl ayrıldığını gösterir. Sezgi ve keşf unsurları, işârî tefsiri, aklî ve mantıksal bir yorumlama yönteminden ziyade, manevi bir keşif ve aydınlanma süreci olarak sunar.

Tasavvuf geleneğinde, "işaret" kavramı özel bir yere sahiptir. Bu kavram, kelimelerin sınırlarını aşarak kalbin ve sezginin diliyle ifade edilebilen gizli anlamlara ulaşmanın bir yolunu gösterir. Kelime anlamı olarak "bir nesneyi gösterme" ve "bir manayı örtük bir şekilde ifade etme" gibi anlamlara gelen işaret,¹³ tasavvufta bu anlamların ötesine uzanan bir derinlik kazanır. Elde ettikleri gizli bilgileri örtük bir üslupla, işaret ve remizler yoluyla anlatan sûfler âyetlere yönelik bu şekilde yaptıkları yorumları ifade etmek için "tefsir" yerine "işaret" kavramını kullanmışlardır. Herkesin bu tür bilgileri hazmedemeyeceği ve bunların yanlış uygulamalara neden olacağı düşüncesi bu şekilde hareket edilmesine yol açmıştır.¹⁴ Birçok tefsirde bu tarz yaklaşımlarından dolayı sûflerden "ehl-i işaret" diye söz edilmiştir.¹⁵

¹⁰ Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23/424-428.

¹¹ ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*. 2/ 261.

¹² Pierre Lory, *Kaşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*, çev. Sadık Kılıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001). 16

¹³ Fikret Karapınar, "Rivayetlerde İşârî Yorum", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/2 (Aralık 2007), 90.

¹⁴ Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 19; Uludağ, "İşârî Tefsir", *DİA*, 23/424.

¹⁵ Muhyi es-Sünne Ebu Muhammed Hüseyin bin Mes'ud el-Beğavî, *Mealimu't-Tenzîl fî Tefsiri'l-Kur'an* (Tefsiru Beğavî), thk. Muhammed Abdullah Nemr- vd. Dâru't-Taybe, 1997, 8/356, 425; Razî, *Fahrud-din, Mefâtihu'l-Gayb*, 1/93, 103; 2/359; Ahmed bin Muhammed bin İbrahim es-Sa'lebî Ebu İshak, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsiri'l-Kur'an*, thk. İmam Ebi Muhammed bin Aşur, *Dâru İhyau't-Türasi'l-Arabî*, Beyrut 2002, 1/ 140, 153, 187; Ebu Abdullah Muhammed bin Ahmed el-Ensârî el-Kurtûbî, *el-Câmî li-Ahkami'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdunî-İbrahim Atfîş, *Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye*, Kahire 1964, 15/103, 105, 291; Ebu'l-Berekat Abdullah bin Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakaiku'l Te'vil* (Tefsiru'n-Nesefî), thk. Yusuf Ali Bedevî, *Dâru'l-Kelimu't-Tayyib*, Beyrut 1998, 1/84;

İşârî tefsir, Kur'an'ın derin anlamlarını ve gizli işaretlerini, yalnızca sülûk ehli olan kişilere açılan bir perspektiften ele alan bir tefsir türüdür. Bu yaklaşım, âyetlerin zâhirî anlamlarının ötesinde, ilk bakışta akla gelmeyen ancak kalbe ilham edilen anlamların keşfine odaklanır. İşârî tefsir, Yüce Allah'ın ilham ve fethiyle aydınlatılan zihinler tarafından gerçekleştirilen bir yorumlama biçimidir. Bu bağlamda, mücahede ve tasfiye sürecinden geçmiş olan kişilerin, Kur'an âyetlerini zâhirî anlamlarına uygun bir şekilde yorumlaması, aynı zamanda da bu anlamların ötesindeki derin sırları keşfetmesi söz konusudur. Dolayısıyla işârî tefsir hem zâhirî hem bâtinî anlamları bir araya getirerek Kur'an'ın çok katmanlı yapısını anlamaya yönelik önemli bir çaba olarak karşımıza çıkar.¹⁶ Bu tefsir yönteminde, ilk başta akla gelmeyen, ancak âyetlerin işaretinden kalbe doğan birtakım manalar söz konusudur. Diğer bir ifadeyle, işârî tefsir, Yüce Allah'ın kalplerini aydınlattığı, Kur'an'ın derin sırlarına vâkıf olan ve Cenâb-ı Hakk'ın keşf ve ilham vasıtasıyla zihinlerine ilkâ ettiği mücahede ve sulûk ehli kişilerin âyetleri zâhirlerine uygun bir şekilde fakat aynı zamanda zâhirî anlamının haricinde Kur'an-ı Kerim'i tefsir etmeleridir.

İşârî tefsir, âyetlerin zâhirî anlamlarının ötesine geçerek tasavvufî anlamlara odaklanır. İşârî tefsirde, aklî delillerden ziyade sezgi ve keşf önemli bir rol oynar. İşârî tefsir müellifleri âyetlerin içsel anlamlarını keşf ve zevklerine istinaden yorumlarlar. İşârî tefsir, Kur'an'ın içsel ve tasavvufî mesajlarını açığa kavuşturmak için kullanılan bir tefsir yöntemidir. Bu yöntemde, sezgi, keşif ve manevi olgunluk önemli bir rol oynayıp tasavvuf geleneğinde önemli bir yere sahiptir ve Kur'an'ı farklı bir bakış açısıyla yorumlamamızı sağlar.¹⁷

1. Kuşeyrî ve *Letâifu'l-İşârat*'inde İşârî Yorumlar

İslam toplumlarında ahlâkî bozulma ve dünyevileşmeye karşı bir tepki olarak doğan işârî tefsir anlayışı, zühd ve ahlâk ile ilgili âyetlerin izahına odaklanan bir tefsir ekolü olarak ortaya çıkmıştır. Zamanla sistemleşerek müstakil bir disiplin hâline gelen bu tefsir türü, tefsir literatürünün göz ardı edilemeyecek bir boyutunu oluşturmuştur. Bu akımın en önemli eserlerinden biri de Kuşeyrî'nin "*Letâifu'l-İşârat*" adlı tefsiridir. Eser, tasavvufî bakış açısının Kur'an âyetlerinin yorumlandığı işârî tefsirin ilk ve en değerli örneklerinden biri olarak kabul edilmiştir.

Ebu Ali el-Kuşeyrî, tasavvuf, kelam, hadis, fıkıh, tefsir, gramer, lugat ve edebiyat gibi birçok alanda derin bilgi sahibi bir âlim ve mutasavvıftır.¹⁸ Kuşeyrî'nin (v. 465/1072) adı, kaynaklarda, Abdü'l-Kerîm b. Hevazin b. Abdî'l-melik b. Talha b. Muhammed şeklinde geçmektedir. Künyesi "Ebu'l-Kâsım", lakabı "Zeynü'l-İslâm" dır. 971 yılında İran'ın Bistam kentinde doğmuştur. Âlim bir mutasavvıf olan Kuşeyrî, Kuşeyrîyye tarikatının kurucusudur. 1074 yılında Nişabur'da vefat etmiştir.¹⁹

Kuşeyrî'nin geniş bilgi yelpazesi, eserlerine zenginlik katmaktadır. Kuşeyrî, tasavvuf silsilesini Ebû Ali ed-Dekkâk, Nasrâbâdî, Ebû Bekir eş-Şiblî, Cüneyd-i Bağdâdî, Serî es-Sakatî ve Ma'rûf-i Kerhî vasıtasıyla Dâvûd et-Tâî'ye bağlar. Tasavvuf tarihi kaynaklarında kendisine Kuşeyrîyye adıyla bir tarikat nisbet edilir. Bu tarikatın XVIII. yüzyıla kadar Hindistan'da

Alaud-Din Ali bin Muhammed bin İbrahim bin Ömer el-Hâzîn, Lübabu't-Te'vil fi Meani't-Tenzîl, tsh. Muhammed Ali Şahin, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1995, 4/ 401, 468.

¹⁶ Ali Akpınar, "İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) Besmele Tefsiri", *Tasavvuf Dergisi*, yıl 3 (2002). 56

¹⁷ Akpınar, "İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) Besmele Tefsiri", 56

¹⁸ Süleyman Uludağ, "Abdal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınevi, 1988). 1/59-61.

¹⁹ Ebu'l-Hasan İzzüddin Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybanî el-Cezerî İbn Esîr, *El-Kâmil fit-tarih* (Beyrut/Lübnan: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1997). 8/245, 667

varlığını sürdürdüğü bilinmektedir. Kuşeyrî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve en seçkin öğrencilerinden Ebû Ali el-Fârmedî vasıtasıyla Gazzâlî'yi etkileyen önemli bir tasavvuf âlimidir. O, tasavvufu Sünnî bir çerçeveye içine almak istemiştir. Bu tutumu, eserlerinde ve öğretilerinde açıkça görülmektedir.²⁰

Kuşeyrî, tasavvufun en önemli isimlerinden biri olarak kabul edilmekle birlikte, ilk eserinde tasavvufî yorumlara pek yer vermemiştir. İlk kaleme aldığı tefsir olan *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 410/1019 yıllarında yazılmış ve daha çok kelâmî konulara odaklanmıştır.

Letâifu'l-İşârât'ın dışında *Risale-i Kuşeyrî*, *Kutbul-İrşad* ve *Telvîhu'l-İşârât* gibi eserleri de bulunmaktadır. Eserinde tasavvufî bir bakış açısıyla Kur'an âyetlerini yorumlayan Kuşeyrî, bâtnî ve sembolik anlamlara odaklanır, sade bir dil kullanır.

Kuşeyrî'nin *et-Tefsîru'l-Kebîr* adlı eseri, tasavvufun en önemli isimlerinden biri olan bu âlimin farklı bir yönünü göstermesi açısından önemlidir. Eserdeki kelâmî tartışmalar ve Mutezile eleştirisi, Kuşeyrî'nin sadece bir mutasavvıf değil, aynı zamanda güçlü bir kelimci olduğunu da ortaya koymaktadır.

Kuşeyrî'nin *Letâifu'l-İşârât*'ında tasavvufta bulunan küçük büyük her meselenin Kur'an'da bir dayanağının bulunduğu belirtilmekte ve ilgili âyetlere işaret edilmektedir. Bilhassa Kur'an-ı Kerim'de geçen ve tasavvuf ıstılahı olarak zikredilen tevekkül, zikir, rıza, hak, zâhir, bâtn, velî ve velâyet gibi kavramların geçtiği âyetler tefsir edilirken bu husus tüm açıklığı ile gözler önüne serilmektedir.²¹

Letâifu'l-İşârât'ında geniş ölçüde tatbikî te'villere rastlanmaktadır. İnsan evrene benzetilerek evrendeki olaylar ve varlıklar enfüsî yönüyle açıklanmaktadır. O, tefsirinin birçok yerinde tabiattaki güneş, ay, dağlar, rüzgâr, yağmur, deniz, gece gündüz gibi evrendeki varlıklardan yararlanarak tasavvuf ilminin inceliklerini bu varlıklar üzerinden açıklamaya çalışmaktadır.

2. Kuşeyrî Tefsirinde Dağlar ile İlgili İşârî Yorumlar

Kuşeyrî *Letâifu'l-İşârât* adlı tefsirinde dağlara bazı sembolik anlamlar yüklemiştir. Kuşeyrî²² "وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوْسِيَّ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُونٍ" âyetinde geçen "رَوْسِيَّ" "sarsılmaz dağlar ve sabit dağlar" ifadesinin "koru ve ümit", "Allah'ın yerde sabit kıldığı dağlardan kastın veliler olduğunu zikreder. Ona göre nefisler âbidlerin ibadetlerinin zemini, âriflerin kalpleri de marifetin zemini, ihtiyaç sahiplerinin ruhları da muhabbetin zeminidir. Korku ve ümit ise o zeminlerdeki sabit dağlardır. Bir tevile göre de Yüce Allah'ın yerde sabit kıldığı dağlar, veliler olup insanlar başlarına bir korku geldiği zaman onların vesilesiyle ayakta dururlar. O dağların bazıları da dinî ayakta tutan âlimlerdir. Bu açıdan kelim âlimleri dinin temelini fâkihler ise şeriatın gerektirdiği düzenin dayanakları hükmündedir.²³

Kuşeyrî,²⁴ "وَالْقَى فِي الْأَرْضِ رَوْسِيَّ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَارًا وَسُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ" âyetinde geçen "رَوْسِيَّ" "sağlam dağlar" kavramının zâhirde dağları ifade ettiğini teşbih yoluyla velileri de

²⁰ Uludağ, "Abdal", 1/59-61

²¹ Abdülbaki Turan, "Kuşeyri ve Letâifu'l-İşarat İsimli Tefsiri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (Mayıs 1991), 38.

²² Hicr 15/19 "Arzı da yaydık, oraya sağlam dağlar yerleştirdik, orada ölçüleri belli her türden ürünler bitirdik."

²³ Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdulmelik el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât/Tefsîru'l-Kuşeyrî* (Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Ammetu lil Kitab, 1431), 2/265-266.

²⁴ Nahl 16/15 O, sizi sarsmaması için yere sağlam dağlar yerleştirdi, ırmaklar ve yollar açtı ki gideceğiniz yere ulaşabilirsiniz.

kapsadığını zikreder. Ona göre veliler, halkın yardımına koşarlar ve Yüce Allah onlarla halka merhamet edip yardım eder. Bunlardan *abdal*, *evlad* ve *kutub* gibi farklı mertebelerde olanlar vardır.

Yukarıdaki âyette Yüce Allah, yarattığı nimetlerden bazılarını zikrederek kullarını şükür ve tefekküre teşvik etmektedir. Bir hadis-i şerifte, "Bir topluluktaki şeyh, bir ümmetin peygamberi gibidir." denmektedir. Bu hadis, velilerin toplumdaki önemli rolüne ve onlara duyulması gereken saygıya işaret etmektedir.²⁵

Kuşeyrî ²⁶“بَارِزَةٌ الْأَرْضِ وَتَرَى الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً”²⁶ âyetinde geçen “الْجِبَالَ” kelimesine de *abdal*²⁷ anlamını vermekte dağların ve velilerin (abdalların) dünyadaki dengeyi korumadaki rollerini metaforik bir şekilde anlatmaktadır. Ona göre, kıyamet günü dağların yerlerinden sökülecekleri gibi, abdalların (velilerin) ölümü ile de yeryüzü sökülecektir. Bu metafor, abdalların dünyadaki dengeyi korumadaki önemini vurgulamaktadır. Tıpkı dağların yeryüzünü sabit tutması gibi, abdallar da manevi âlemden aldıkları feyiz ile dünyayı dengede tutarlar. Müfessir diğer bir ifadeyle abdalların "hakikatte dünyanın denge unsurları" olduğunu, onların sadece sıradan insanlar olmadığını, aksine Allah'ın özel kulları ve manevi âlemlerle bağlantılı kişiler olduğunu zikreder.²⁸

“أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ فَرَارًا وَجَعَلَ خِلْفَهَا أَنْهَرًا وَجَعَلَ لَهَا رُؤْسِي وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِرًا”²⁹

Kuşeyrî bu âyette geçen “رُؤْسِي” “sağlam dağlar” kelimesini birkaç farklı şekilde tefsir etmiştir. Sağlam dağlardan kasıt korku, ümit, istikamet, arzular, kesin inanç ve tevekküldür.³⁰

Kuşeyrî'ye göre sağlam dağların maksat, istikamet yolunu bulmak isteyenlere Yüce Allah'a giden yolda onlara rehberlik yapan önderler olduğu kastedilmiştir. Ayrıca o sağlam dağlardan kasıt *abdallar*, *veliler* ve *evtadlar* olduğunu, Yüce Allah'ın onlarla yeryüzünün düzenini sağladığını zikreder.³¹

Kuşeyrî benzer şekilde aşağıdaki âyetlerde geçen “dağ” kavramına da Allah'ın velileri/abdalları manasını vermiştir.

²⁵ el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*. 2/289.

²⁶ Kehf 18/47 “Bir gün dağları yürüteceğiz ve yeryüzünü dümdüz göreceksin. Hiçbirini geride bırakmaksızın onları da mahşerde toplarız.”

²⁷ Abdâl: Dünya ilgilerinden kurtularak kendisini Allah yoluna adayan ve "ricâlü'l-gayb" diye adlandırılan evliya zümresi içinde yer alan sûfî veya erenlerdir. "Abdal" kelimesi Arapça kökenlidir ve "karşılık, birinin yerine geçen" anlamına gelir. Zamanla Farsça ve Türkçede tekil anlamda kullanılmaya başlamıştır. Bu kelime ve türevleri, Kur'an-ı Kerim'de tasavvufta kullanılan anlamıyla yer almamaktadır. Abdal ve bûdelâ kelimeleri bazı hadislerde geçmekte ve bu kişilerin nitelikleri, sayıları ve yaşadıkları yerlerden bahsedilmektedir. Abdal kavramına, "birbirinin yerine geçenler, diledikleri zaman yerlerine aynı şekil ve görünümde başkasını (bedel) bırakarak istedikleri yere gidenler, Peygamber'e veya kutba vekil (bedel) olanlar" gibi zorlama anlamlar yüklenmiştir. Arapçada "bedel" ve "bedîl" kelimelerinde tasavvuf kaynaklarının abdalın başta gelen nitelikleri olarak gösterdikleri "ubûdiyyet, zühd, riyâzet, inzivâ, kalp temizliği, velîlik" gibi anlamlar bulunmamaktadır. Abdal telakkisi, ilk ortaya çıktığı sıralarda âbid ve zâhidlerle birlikte muhaddis ve fakihler için de kullanılmaktaydı. Süleyman Uludağ, “Abdal” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 1/59-61.

²⁸ el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*. 2/399.

²⁹ Neml 27/61 “Peki yeryüzünü yerleşmeye elverişli kılan, vadilerinden nehirler akıtan, yerde sarsılmaz dağlar yaratan, iki deniz arasına engel koyan kim? Allah'tan başka bir tanrı mı? Doğrusu onların çoğu gerçeği bilmiyorlar.”

³⁰ el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*. 3/43-44.

³¹ el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*. 3/43-44.

“وَيَسْتَأْتُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا”³²

“وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رُوسِي أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ”³³

“خَلَقَ السَّمُوتَ بَعِيرَ عَمَدٍ تَرْوَاهَا وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رُوسِي أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ”³⁴

“وَجَعَلَ فِيهَا رُوسِي مِنْ فَوْقِهَا وَبُرُكٍ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ”³⁵

Kuşeyrî, dağlar ile ilgili âyetleri tefsir ederken bu ifadelerin önemine odaklanarak, bunların Yüce Allah'a yakınlık ve hayranlık uyandıran doğasıyla sembolik temsilini vurgulamıştır. Müellif, bu kavramı genişleterek dağlar ile manevi figürler arasında paralellikler çizmekte, bunu özellikle de veliler veya "abdallar" üzerinden yapmaktadır. "Dağlar"ı anlatan Kur'an âyetlerini bu bireylerin metaforik referansları olarak yorumlayarak onların manevi dengeyi koruma ve insanlığı Yüce Allah'a yönlendirme rolüne vurgu yapmaktadır. Ayrıca, dağlar"ın "yeri destekleyen sütunlar" olarak hem fiziksel hem de manevi olarak çok önemli rol oynadığına dikkat çekmektedir.

Bu dağların, korku, umut, arzular, sarsılmaz inanç, tevekkül ve Allah'a güven gibi unsurlar olarak yorumlanabileceğini öne sürerek bunların insan varoluşunda kritik bir rol oynadığını ifade etmektedir.

Kuşeyrî, dağların ihtişamı ile manevi şahsiyetlerin derin etkisi arasında paralellikler çizmektedir. Onun yorumu, dini geleneklerde dağların sembolik önemini daha derin bir anlayışla ele alma hususunda bize yardımcı olmaktadır. Kuşeyrî'nin "جبال" kelimesine verdiği "abdal" anlamı, dağların ve velilerin dünyadaki dengeyi korumadaki rollerini metaforik bir şekilde anlatmaktadır. Bu, dağların fiziksel dayanıklılığı ve manevi anlamı arasındaki ilişkiyi vurgulayarak velilerin/abdalların toplumun manevi denge ve düzenini korumada önemli bir rol oynadığına da işaret etmektedir.

3. Bursevî ve Ruhu'l-Beyân Adlı Tefsirinde İşârî Yorumlar

İsmâîl Hakkı Bursevî, 1063/1653 yılında bugünkü Bulgaristan sınırları içinde bulunan Aydos'ta doğdu. Uzun süre Bursa'da yaşadığı için "Bursevî" olarak anıldı. Aynı zamanda Celvetiyye tarikatına mensup olduğu için "Celvetî" nisbesini de kullanmıştır. İslamî ilimlerde ve tasavvuf alanında yüzden fazla eser yazarak çağının önde gelen müellifleri arasında yer alan İsmâîl Hakkı Bursevî'nin düşünceleri, İbnü'l-Arabî, Sadreddîn Konevî, Mevlânâ, Şeyh

³² Taha 20/105 "Sana dağları soruyorlar. De ki: "Rabbim onları un ufak edip savuracak." el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, 2/477

³³ Enbiya 21/31 "Yeryüzüne onları sarsmasın diye sağlam dağlar yerleştirdik; kolayca yollarını bula bilsinler diye orada vadiler, yollar açtık." el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, 2/500-501.

³⁴ Lokman 31/10 "O, gökleri görebileceğiniz herhangi bir destek olmadan (duracak şekilde) yarattı, sizi dengede tutması için yere sağlam dağlar yerleştirdi, orada her türlü canlının çoğalmasını sağladı. Biz, gökten su indirip (bununla) yeryüzünde her türden faydalı bitkiler bitirdik." Kuşeyrî bunların zahirde dağlar olduğunu fakat hakikatte halkın yardımcıları olan abdallar ve evladlar olduğunu, Yüce Allah'ın bunlar vesilesiyle mahlukatı koruduğunu zikreder. el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, 3/129.

³⁵ Fussilet 41/10 "Arz üzerinde sarsılmaz dağlar oturttu, orayı bereketli hale getirdi; gerekli besinlerini orada -bunlara ihtiyacı olan varlıklar için eşit derecede olmak üzere- uygun ölçülerle yarattı. (Bütün bunlar) dört günde oldu." Kuşeyrî bu âyette dağların zahirde yeryüzünün dayanakları olduğunu fakat hakikatte yeryüzünün dayanaklarının ve sabit dağlarının veliler olduğunu ifade eder. el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*. 3/322.

Üftâde ve Azîz Mahmûd Hüdâyî gibi diğer sûfilerin öğretileriyle şekillenmiştir.³⁶ Bursevî; tasavvuf, edebiyat, tefsir, hadis ve İslam hukuku alanlarına önemli katkılarda bulunmuştur.³⁷

İsmâîl Hakkı Bursevî, aynı zamanda âlim, mutasavvıf, şair, hafız, bestekâr ve hattat gibi birçok farklı kimliğe de sahiptir. Bursevî'nin babası Mustafa Efendi'nin, İstanbul'un Aksaray mahallesinde yaşarken büyük bir yangın sonucunda evi yanmış ve Mustafa Efendi ailesi ile birlikte Aydos'a taşınmıştır. Yedi yaşında annesini kaybeden İsmail Hakkı, Osman Fazlı Efendi'nin halifesi Ahmed Efendi'den Arapça dersleri almıştır. Bu dönemde din ilimlerini öğrenirken aynı zamanda hüsn-i hatla da ilgilenmiştir.

Bursevî, tasavvuf alanında Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin etkisinde kalmış ve vahdet-i vücûd teorisine gerçek tevhid nazarıyla bakmıştır. Eserleri arasında *Tamâmü'l-Feyz* ve *Silsilenâme-i Celvetî* önemli yer tutar. Ayrıca İslam hukuku, tefsir, hadis ve edebiyat alanlarında da yazdığı eserlerle tanınmıştır.

Bursevî de tabiat ile ilgili bazı âyetlerin tefsirinde edebî sanatlar kullanmıştır. Onun tefsirinde mecaz, analogi, teşbih örneklerine çok yer verildiğini görmekteyiz.³⁸

4. Bursevî'nin *Ruhu'l-Beyân* Adlı Tefsirinde Dağlar ile İlgili İşârî Yorumlar

Bursevî de *Ruhu'l Beyân* adlı tefsirinde dağlara sembolik bazı anlamlar yüklemiştir. Örneğin,

“لَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن نَرْتِنِي وَلَكِنِ أَنْظُرْ إِلَىٰ”³⁹

Bursevî âyette geçen “الْجَبَل” “dağ” kelimesinin fiziksel bedeni temsil ettiğini ve ruhun gerçek özünü örtmekte olan "hicab"ı, “perde”yi simgelediğini ifade eder. Cismin de riyazet ve fena yoluyla parçalanıp yok olmadığı sürece tecelliye müsait bir hâle gelemeyeceğini, tecellinin de ancak kalp makamında bulunan ruh için olduğunu söyler. Diğer bir ifadeyle manevi aydınlanma yolunun "riyazat" ve "fena" süreçlerinde yattığını belirtir. Riyazat yoluyla birey; öz farkındalık, disiplin ve dünyevi arzularından ayrılma gibi manevi uygulamalarla kendini geliştirir. Bu öz-dönüşüm süreci, enenin aşamalı olarak çözülmesine yol açar ki bu da alt benliğin "fena", yani yok edilmesiyle temsil edilir.

“وَقِيلَ يَا رَجُلُ أَأَنبِئِي مَا فِيكَ وَيَسْمَاءُ أَقْلِي وَغِيصَ الْمَاءِ وَفُضِيَ الْأَمْرُ وَأَسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ”⁴⁰

Bursevî âyetinde geçen “الْجُودِي” kelimesinin tefsirinde, dağların bazı durumlarda insana benzediğini hatta kâmil insanlara dağ dendiğini ifade eder.⁴¹ Dağlar; yükseklikleri, boyun eğmeyen güçleri ve kalıcı varlıklarıyla uzun zamandır ihtişam, güç ve istikrarın sembolleri olarak saygı görmüşlerdir. Doğanın güçlerine karşı direnme yetenekleri ve değişen

³⁶ Necmi Sarı, “Kendi Dilinden İsmâîl Hakkî Bursevî'nin Hayatı ve Şahsiyeti” *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (KTUİFD)* 2/1 (Mayıs 2015), 137-157.

³⁷ Ali Namlı, “İsmail Hakkı Bursevî”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ts.). 23/102-106; Ali Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî Hayatı, Eserleri ve Tarikat Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora, 2001), 27-155.

³⁸ Nurullah Denizer, “İşârî Tefsirlerdeki Kissa ve Mesel Yorumlarında İtibâr / Analogi Yöntemi: İsmail Hakkı Bursevî Örneği”, *Journal* 6/11 (2017), 92-114.

³⁹ A'raf 7/143 “Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de rabbi onunla konuştuğunda o, “Rabbim! Bana görün; sana bakayım” dedi. Rabbi, “Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin” buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti; Mûsâ da bayılıp düştü. Kendine gelince dedi ki: “Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tövbe ettim; ben inananların ilkiyim.”

⁴⁰ Hud 11/44 “(Sonra) “Ey toprak suyunu yut! Ey gök sen de tut!” denildi. Su çekildi; hüküm yerini buldu, gemi Cûdî'nin üzerine oturdu; ‘Zalimlerin topunun canı cehenneme!’ denildi.”

⁴¹ Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, 4/135-136.

mevsimler arasında kararlı kalmaları, manevi olgunluğa erişmiş bir bireyin niteliklerini yansıtır. Dağlar çevredeki manzaradan yükseldiği gibi, mükemmel bir kişi de maddi dünyanın sıradan endişe ve dikkatlerinin üzerinden yükselir. Mezkûr kişiler, ene ve dünyevi arzularının sınırlarını aşarlar, diğerleri için manevi rehberlik ve ilham ışığı olurlar.

“وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوْسِيَ وَأُنْبِتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُونَ”⁴²

Bursevî bu âyette geçen “رَوْسِيَ” “sarsılmaz yüksek dağlar” kelimesine de “kâmil insanlar” manasını vermiştir.⁴³

“وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوْسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ”⁴⁴

O, bu âyetin tefsirinde *et-Te'vilatü'n-Necmiyye*'den naklen burada geçen “رَوْسِيَ” “sabit ve yüksek dağlar” kelimesinin abdallara işaret ettiğini söylemektedir.⁴⁵ Yeryüzündekiler onların yüzü suyu hürmetine rızıklandırılır ve yeryüzüne yağmur yağdırılır. “Abdallar, öyle bir topluluktur ki Allah, yeryüzünü onlarla ayakta tutar.” ifadesi, abdalların kozmik dengeyi korumadaki rolüne ve ve insanlığın refahını sağlamadaki derin ve çok yönlü katkısına işaret etmektedir. Sûfî geleneğinde kökleri derin olan abdallar, ilahî erdemleri temsil eden ve ilahî alan ile insan dünyası arasında aracı olarak hizmet eden, bir grup manevi olarak aydınlanmış bireyi temsil eder.⁴⁶

“أَمْ مَنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوْسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا.”⁴⁷

Bursevî âyette geçen “رَوْسِيَ” kelimesinin te'vilinde de bunun abdalları sembolize ettiğini ifade eder. Diğer bir ifadeyle ona göre dünyanın manevi direkleri, abdallar ve evliyalar. Sağlam bir temel oluşturan *abdallar, evliyalar ve evtadlar* da ruhsal direkler olarak hizmet eder; insanlığın refahını destekler ve evrendeki dengeyi korur. Bu ruhsal olarak aydınlanmış bireyler, ilahî ışığın fenerleri gibi, yaratılış üzerine bereket ve koruma yayar; felaketleri önler ve uyumu teşvik eder.⁴⁸

“وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ”⁴⁹

Bursevî âyette geçen “الْجِبَالَ” kelimesini İbn Ata'dan naklen imanun, kulun kalbinde sabit yüksek dağlara benzediğini ve imanun nurlarının en yüksek hicabları bile yırttığını zikreder.⁵⁰ O, ayrıca şunları söyler: Cafer-i Sadık (r.a.) bu âyeti tefsir ederken; “Ruh çıktığı vakit nefisleri yerinde duruyor gibi görürsün. Oysa ruh, arş-ı ala'nın altındaki yerine sığınmak için kuds âlemine gider.” Müfessirin bu yorumundan da anlıyoruz ki dağlara “nefs” manasını vermiştir.⁵¹ Bursevî, müminin kalbindeki imanı, sağlam ve yüksek bir dağa benzetiyor. Bu metafor, gerçek imanun gücünü, kararlılığını ve sarsılmaz doğasını vurgular. Bir dağ fırtınalar

⁴² Hicr 15/19 “Arzı da yaydık, oraya sağlam dağlar yerleştirdik, orada ölçüleri belli her türden ürünler bitirdik.”

⁴³ Bursevî, *Ruhu'l-Beyânî*, 4/451-452.

⁴⁴ Enbiya 21/31 “Yeryüzüne onları sarsmasın diye sağlam dağlar yerleştirdik; kolayca yollarını bulabilsinler diye orada vadiler, yollar açtık.”

⁴⁵ Bursevî, *Ruhu'l-Beyânî*, 5/473.

⁴⁶ Uludağ, “Abdal”, 1/59-61.

⁴⁷ Neml 27/61 “Peki yeryüzünü yerleşmeye elverişli kılan, vadilerinden nehirler akıtan, yerde sarsılmaz dağlar yaratan, iki deniz arasına engel koyan kim? Allah'tan başka bir tanrı mı? Doğrusu onların çoğu gerçeği bilmiyorlar.”

⁴⁸ Bursevî, *Ruhu'l-Beyânî*, 6/362

⁴⁹ Neml 27/88 “Dağları görür, onların durduğunu sanırsın; oysa bulutlar gibi hareket ederler. Bu, her şeyi sapasağlam yapan Allah'ın sanatıdır. Şüphesiz ki O, yaptıklarınızdan tamamıyla haberdardır.”

⁵⁰ Bursevî, *Ruhu'l-Beyânî*, 6/376

⁵¹ Bursevî, *Ruhu'l-Beyânî*, 6/376

ve zorluklar arasında sağlam dururken imanla kök salmış bir kalp de şüpheler ve baştan çıkarmalar karşısında kararlı kalır.

”خَلَقَ السَّمُوتَ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَالْأَقْصَىٰ فِي الْأَرْضِ رُوسِي أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ“⁵²

Yukarıdaki âyette geçen “رُوسِي” kelimesi Bursevî tarafından dağların yeryüzünün kemikleri ve damarları olduğu şeklinde yorumlanmıştır.⁵³ Dağlar, yeryüzünün fiziksel yapısını oluşturan büyük kara kütesidirler. Kemikler de insan vücudunun iskeletini oluşturan yapı taşlarıdır.⁵⁴

Dağlar, yeryüzünün şekillenmesinde önemli bir rol oynar ve coğrafi özelliklerin oluşumunda etkilidir. Dağlar yeryüzünde suyun akışını sağlayan ve doğal dengeleri etkileyen önemli su yollarıdır. Dağlardan kaynaklanan nehirler ve akarsular vücutta kanın dolaştığı ince damarlar gibi işlev görür. Bu teşbih, doğanın büyüsunü ve yeryüzünün karmaşık yapısını anlatmak için kullanılmış olabilir. Ayrıca dağların, yeryüzünün canlı bir organizma gibi işlediğini zihne getiren bir yorumdur.⁵⁵

”وَجَعَلَ فِيهَا رُوسِيٍّ مِنْ فَوْقِهَا وَبَرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ“⁵⁶

Bursevî bu âyette geçen “رُوسِي” ‘nin tasavvuf anlayışında “adam” denilen yüksek makamlara yükselen kişilere işaret olduğunu zira kâmil insanlara “dağ” denildiğini zikreder. Ona göre sabit dağlar, yerin yüzeyinde belirgin bir şekilde yükselen kazıklardır. Ancak veliler, sadece manevi yükseklikleriyle değil, aynı zamanda manevi derinlikleriyle de öne çıkarlar. Veliler, insanların fevkinde olan özelliklere sahip kişilerdir ve bu özellikleri sebebiyle gerçek anlamda kazıklar olarak kabul edilirler. Müfessir burada dağların fiziksel yükseltileri ile velilerin manevi yükseltileri arasındaki benzerliğe dikkat çekmektedir.⁵⁷

Sonuç

Manevi boyutta dağlar, birçok dinî geleneğe kutsal mekânlar olarak kabul edilir. Vahyin indiği yerler olarak tanımlanan dağlar, tanrının kudret ve azametini simgeler. Dağlar, insanın ruhsal yücelmesine ve Allah’a yakınlaşmasına yardımcı olur. Kur’an’da dağlar, farklı bağlamlarda çeşitli anlamlar taşır. Örneğin, bazı âyetlerde dağlar sorumluluk sahibi varlıklar olarak algılanırken, diğerlerinde Kur’an’ın indirilmesinden haşyet ve korku duyan unsurlar olarak tasvir edilir.

Kur’an-ı Kerim’de “جبل” kelimesi, dağları ifade etmek için kullanılır. Bu kelime, büyüklüğü, yüceliği ve ihtişamı içinde barındırır. Dağlar, yeryüzünün fiziksel yapısında önemli bir rol oynar ve coğrafi özelliklerin oluşumunda etkilidir. Aynı zamanda dağlar, Allah’ın kudretini ve azametini yansıtan doğal birer semboldür. “رواسي” kelimesi de sağlam ve yüksek dağları ifade eder. Bu dağlar, yeryüzünde belirgin bir şekilde yükselir ve manevi anlamda da gücü temsil eder. İnsanların büyüklenmemesi ve enaniyete kapılmaması için

⁵² Lokman 31/10 “O, gökleri görebileceğiniz herhangi bir destek olmadan (duracak şekilde) yarattı, sizi dengede tutması için yere sağlam dağlar yerleştirdi, orada her türlü canlının çoğalmasını sağladı.”

⁵³ Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, 7/70-71

⁵⁴ https://www.youtube.com/watch?v=k_Z4sK9K6bg erişim tarihi: 26.12.2022.

⁵⁵ Hüseyin Yakar, “Kur’an’da Dağların Oluşumu ve İşlevine Dair Ayetlerin Tefsir Kaynakları ve Bilimsel Veriler Üzerinden Değerlendirilmesi”, *Usul İslam Araştırmaları* 33/33 (Haziran 2020), 118-120.

⁵⁶ Fussilet 41/10 “Arz üzerinde sarsılmaz dağlar oturttu, orayı bereketli hale getirdi; gerekli besinlerini orada - bunlara ihtiyacı olan varlıklar için eşit derecede olmak üzere- uygun ölçülerle yarattı. (Bütün bunlar) dört günde oldu.”

⁵⁷ Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, 8/233-234.

Allah'ın kudret ve azametini ve abdalları yani veli kullarını temsil eder. Kuşeyrî ve Bursevî, dağların genel anlamda abdalları temsil edip sembolize ettiğini zikreder.

Kuşeyrî'nin tefsirinde dağlar, zâhirî anlamlarının ötesinde manevi ve sembolik anlamlar taşır. Kuşeyrî, "رُؤْسِي" ifadesini "sarsılmaz dağlar ve sabit dağlar" olarak yorumlar ve bu ifadenin korku ve ümit gibi manevi kavramları sembolize ettiğini belirtir. Ayrıca velilerin yer kabuğunu sabitleyen dağlar gibi, insanları manevi açıdan sabit tuttuklarını ifade eder. O, farklı âyetlerde geçen dağ kavramını veliler ve abdallar gibi manevi şahsiyetlerle ilişkilendirir. Ona göre, veliler halkın yardımına koşan ve Allah'ın merhametini insanlara ileten kişilerdir. Velilerin toplumsal ve manevi dengeyi sağlama rolü, Kur'an'da dağlara atfedilen fiziksel denge unsuru olma işleviyle paralellik taşır.

Kuşeyrî'nin tefsirinde dağlar, hem fiziksel hem de manevi düzlemde önemli roller üstlenir. Dağların fiziksel dayanıklılığı ve manevi anlamı, iman, tevekkül ve Allah'a güven gibi önemli kavramları temsil eder. Kuşeyrî, dağların ihtişamı ile manevi şahsiyetlerin derin etkisi arasında bağlantılar kurarak dinî geleneklerde dağların sembolik önemini derinlemesine inceler.

Bursevî'nin *Ruhu'l-Beyân* adlı eserinde de dağların sembolik yorumları geniş bir şekilde ele alınmıştır. Kur'an'da dağlar, sadece fiziksel varlıklar olarak değil, aynı zamanda manevi ve sembolik anlamlarla da yüklüdür. Bu yorumlar, Kur'an'ın mesajını daha derin ve anlamlı hale getirerek, insanlığın manevi ve maddi yaşamına rehberlik eder.

Bursevî, Hz. Musa'nın yüce Allah ile konuşmasını anlatan âyetteki dağ kelimesini, fiziksel bedeni ve ruhun gerçek özünü örtmekte olan perdeyi simgelediğini ifade eder. Burada Bursevî, cismin manevi aydınlanma yolunda yok olması gerektiğini vurgular ve bu sürecin "riyazat" ve "fena" ile gerçekleştiğini belirtir. Bu süreç, bireyin manevi olarak kendini disiplin altına alması ve dünyevi arzulardan arınması ile gerçekleştirilen bir dönüşüm sürecidir.

Diğer bir âyette, dağların mükemmel bireyleri temsil ettiğini ifade eden Bursevî, manevi olgunluğa erişmiş bireylerin dağlar gibi kararlı olduğunu, maddi dünyanın sıradan endişelerinin üzerine yükseldiğini ve manevi rehberlik sunduğunu belirtir. Yine, bazı âyetlerde "رُؤْسِي" kelimesinin "kâmil insanlar" anlamına geldiğini ifade eder ve bu bireylerin kozmik dengeyi korumadaki rollerine vurgu yapar.

Bursevî, dağları yeryüzünün kemikleri ve damarları olarak yorumlar. Dağlar, yeryüzünün fiziksel yapısını oluşturur ve su yolları gibi işlev görür. Bu teşbih, doğanın karmaşık yapısını ve yeryüzünün canlı bir organizma gibi işlediğini anlatmak için kullanılmıştır.

Bursevî, dağların velîleri temsil ettiğini ifade eder ve manevi derinlikleriyle öne çıkan bu bireylerin, insanların fevkinde olan özellikleri sebebiyle kazıklar olarak kabul edildiğini belirtir. Bu yorumda, dağların fiziksel yükselteleri ve velîlerin manevi yükselteleri arasındaki benzerliğe dikkat çekilmektedir. Bu sembolik yorumlar, Kur'an'ın mesajının daha derin ve anlamlı hâle gelmesine yardımcı olurken aynı zamanda insanlığa manevi rehberliğini de sağlar. Kuşeyrî dağlara abdallar, korku, ümit ve istikamet anlamları verirken Bursevî fiziksel beden, kâmil insan, nefis, abdallar, iman, yeryüzünün kemikleri ve damarları manalarını vermiştir. Bundan da anlıyoruz ki Kuşeyrî'den Bursevî'ye dağların anlam dünyasının zenginleştiğini görmekteyiz.

Sonuç olarak Kuşeyrî ve Bursevî dağların zâhirî anlamına ek olarak farklı anlamlar yükleyerek Kur'an'ın anlam yelpazesini genişleterek manaya zenginlik katmışlardır.

Kaynakça

- Akpınar, Ali. "İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) Besmele Tefsiri". *Tasavvuf Dergisi*, yıl 3 (2002).
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Ruhu'l-Beyân*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1431.
- Denizer, Nurullah "İşârî Tefsirlerdeki Kıssa ve Mesel Yorumlarında İ'tibâr / Analoji Yöntemi: İsmail Hakkı Bursevî Örneği". *Journal* 6/11 (2017), 92-114.
- Dereli, Muhammet Vehbi. "İşârî Tefsirlerin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2011), 129-147.
- Gördük, Yunus Emre. "İşârî Tefsirin Mahiyeti, Meşrûiyeti ve Bâtınî Yorumdan Farkı". *Marife Dergisi* 3/2 (2011), 9-47.
- Gül, Ahmet. "Dağın Öteki Yüzü: Sûfî Tefsirde Dağ Metaforu". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (Aralık 2020), 512-532.
- Harman, Ömer Faruk. "Dağlar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993. 8/ 400-401.
- Hâzîn, Alaud-Din Ali bin Muhammed bin İbrahim bin Ömer el-Hâzin. *Lübabu't-Te'vil fi Meani't-Tenzîl*, tsh. Muhammed Ali Şahin, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan İzzüddin Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybanî el-Cezerî. *El-Kâmil fit-tarih*. Beyrut/Lübnan: Daru'l-Kitabî'l-Arabî, 1997.
- İlhan, Avni. "Bâtıniyye". İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ts. 5/190-194.
- Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed bin Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî. *el-Câmî li-Ahkami'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdunî-İbrahim Atfiş, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire 1964.
- Nesefî, Ebu'l-Berekat Abdullah bin Ahmed en-Nesefî es-Semerkindî. *Medâriku't-Tenzîl ve Hakaiku'l Te'vil (Tefsiru'n-Nesefî)*, thk. Yusuf Ali Bedevî, Dâru'l-Kelimu't-Tayyib, Beyrut 1998.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an'ın Bâtınî ve işârî Yorumu / editör: Mustafa Öztürk*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtınlık ve Bâtınî Te'vil Geleneği*. Ankara: Ankara Okulku Yayınları, 4. basım. 2016.
- Razî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer el-Hasan b. Hüseyin et-Teymî er-Râzî el-Mulekkab bi Fahreddîn Hatîbur-Rey (ö. 606/1210). *Mefâtihu'l-Ğaybet-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut: Daru İhyait-Türasi'l-Arabî, 1420.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî en-Nisâbûrî (ö. 427/1035). *el-Keşf ve'l-beyân an Tefsiri'l-Kur'an*, thk. el-İmam Ebî Muhammed bin Aşur. Dâru İhyau't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 2002.
- Sarı, Necmi. *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (KTUİFD)* 2/1 (Mayıs 2015), 137-157.
- Süslü, Mehmet Zeki. *Tasavvufî Tefsir Metodu ve Bâtınî Te'vil Geleneğiyle Mukayesesi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Doktora, 2017.
- Turan, Abdülbaki. "Kuşeyrî ve Kuşeyrî ve Letaifu'l-işarat İsimli Tefsiri". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (Mayıs 1991).
- Uludağ, Süleyman. "Abdal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınevi, 1988. 1/59-61.
- Uludağ, Süleyman. "İşârî Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV

Yayınevi, 2001. 23/424-428.

Yakar, Hüseyin. "Kur'an'da Dağların Oluşumu ve İşlevine Dair Ayetlerin Tefsir Kaynakları ve Bilimsel Veriler Üzerinden Değerlendirilmesi". *Usul İslam Araştırmaları* 33/33 Haziran 2020, 103-130.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1431.