

Tafsir Dergisi - Tafsir Journal

e-ISSN: 2792-078X

Cilt/Volume: 3, Sayı/Issue: 1 (Mayıs/ May 2023): 1-15

Kur'an Bağlamında Ahirette Aile Birliği Family Unity in the Hereafter in the Context of the Qur'an

İbrahim Yıldız

Doç. Dr., Mersin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi/ Tefsir Anabilim Dalı
Mersin University, Faculty of Islamic Sciences
Mersin, Türkiye
e-mail: i.yildiz@mersin.edu.tr orcid. org/ 0000-0003-0438-6994

Makale Bilgisi/Article Information
Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received: 03.03.2023
Kabul Tarihi/Accepted: 18.05.2023
Yayın Tarihi/Pub Date: 31.05.2023

Atıf/Cite as

Yıldız, İbrahim. Kur'an Bağlamında Ahirette Aile Birliği, Tafsir Dergisi 3/1 (Mayıs 2023), 1-15
Yıldız, İbrahim. Family Unity in the Hereafter in the Context of the Qur'an 3/1 (May 2023), 1-15

İntihal/Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. Published by Tafsir Journal, Turkey. <http://www.tafsirdergisi.com/index.php/tafsir/index>
Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Family Unity in the Hereafter in the Context of the Qur'an

Abstract

People first want to share the troubles and happiness they face with their family members and they want to be witnessed and to be appreciated for success they have. In both cases, the family, who is with the person, reduces the difficulties by sharing and increases the happiness by sharing. This is a natural result of the close and warm relationship that exists between the person and his family members. The most basic feature of the Islamic family is that it is a home of peace, love and mercy. In this family, spouses find peace with each other, and their children grow up in a beautiful environment. In the Islamic family, husband and wife become each other's paradise, and their children become the fruits of that garden of paradise. According to the Qur'an, the ultimate purpose of being a family is to help each other in order to gain Allah's approval (*rida*). The Qur'an considers family members not only as those who meet each other's material and spiritual needs in the worldly life, but also as supporters of each other while preparing for the hereafter and as people who will live together eternally in Paradise. Therefore, according to Islam, spouses who decide to marry do not only choose a spouse in this worldly life, but also choose their spouse in heaven. His wife and children are among the most loved people while in the world. The good news of Prophet, "a person is with the one he loves" inform that this happy togetherness in this world will continue in the hereafter and that their transient happiness in this world will turn into eternal happiness in Paradise. It is the greatest desire of every believer to share the happiness of the hereafter with his family, with whom he strives together to attain Allah's pleasure in this world. It has always been a matter of curiosity whether a person will know his family in the hereafter, whether he will meet with them, whether he will live together in eternal happiness in Paradise. Here are the first questions that will come to mind of anyone who has lost one or more of their family members who are so close to each other are: Will I be able to meet my family, who was so close to me in this world, in the hereafter? Will I be able to recognize them there? Will I be able to help them there? Will I be able to be with them in heaven? Researches on this subject show that such questions are frequently asked to institutions affiliated to the Presidency of Religious Affairs in our society. The Qur'an clearly informs us that these expectations of believers will come true. Every Muslim strives to gain Allah's approval (*rida*) in the world so that this good news can come true for his own family, and he tries to hold on to life with this hope after his family members have passed away. Considering the moral support to be given to people who have lost one or more of their family members due to accidents, natural disasters or other reasons, this good news is very valuable for them. Knowing that those who mourn their loss will be reunited with their loved ones in the hereafter, even if not in this world, will alleviate their pain and help them get through those difficult days more easily. In the Qur'an, it gives good news to the human being who have won Paradise that they will be there with their families. The only condition of this good news, which is expressed in many verses, is that each family member believes and acts good deeds. Therefore, the prerequisite for entering Paradise is to have faith, and everyone should deserve Paradise as a result of his own efforts. Each of the family members who enter Paradise deserves various post in Paradise in proportion to their own good deeds. Despite this, Allah, the Exalted, will treat them with His mercy, elevate them to the highest rank, bring the family together and give them the opportunity to experience the happiness of Paradise together. It is clear that this good news in the Qur'an will provide moral support to a person when he loses his family members whom he loves the most, trusts and shares his pain and joy with. Considering the spiritual distress experienced by those who lost their relatives in natural disasters that cause sudden deaths, the belief that one will meet with their relatives in the hereafter will make it easier for people to get out of this crisis. At the same time, to be tied the condition of faith and good deeds of person's meeting with his family in Paradise, it will make the Muslim more conscious and will lead him to do deeds in the world that will please Allah. Although the aim of our study is general, it is to help them in moral

support by determining the answers given by the Qur'an to the questions of people whose relatives passed away after natural disaster such as earthquakes, floods and fires in which unexpected sudden losses are experienced. In this study, in which the literature review method is used, the continuation of the family unity in the hereafter, the attitudes of the family members towards each other in the hereafter, and the unity of the family members who have won paradise were examined in the context of the relevant verses.

Keywords: *Tafsir*, Death, Hereafter, Paradise, Natural Disasters, Spiritual Support.

Kur'an Bağlamında Ahirette Aile Birliği

Öz

İnsanlar, karşılaştıkları sıkıntı ve mutlulukları ilk önce aile fertleriyle paylaşmayı, elde ettikleri başarıları onların da şahit olmalarını ve kendisini takdir etmelerini isterler. Her iki durumda da insanın yanında olan ailesi, zorlukları paylaşarak azaltır, mutlulukları paylaşarak çoğaltır. Bu durum, kişi ile aile fertlerinin arasında var olan yakın ve sıcak ilişkinin doğal bir sonucudur. İslam ailesinin en temel özelliği huzur, sevgi ve rahmet yuvası olmasıdır. Bu ailede eşler birbirleriyle huzura kavuşur, çocukları da güzel ortamda büyürler. İslam ailesinde karı-koca birbirlerinin cenneti olurken çocukları da o cennet bahçesinin meyveleri olurlar. Kur'an'a göre aile olmanın nihai gayesi, Allah'ın rızasını kazanmak için aile fertlerinin birbirlerine yardımcı olmasıdır. Kur'an, aile fertlerini sadece dünya hayatında birbirlerinin maddî ve manevî ihtiyaçlarını gideren kişiler olarak değil, aynı zamanda ahirete hazırlık yaparken birbirlerinin destekçileri ve cennette ebedî hayatı birlikte yaşayacak kişiler olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla İslam'a göre evliliğe karar veren eşler, yalnızca bu dünya hayatında kendilerine eş seçmekle kalmazlar, aynı zamanda cennetteki eşini de seçmiş olurlar. Dünyada iken insanın en sevdiği kişiler arasında eşi ve çocukları ilk sıralarda yer alır. Hz. Peygamber'in "Kişi sevdiğiyle beraberdir." müjdesi, dünyadaki bu mutlu beraberliğin ahirette de devam edeceğini ve dünyadaki fâni mutluluklarının cennette ebedî mutluluğa çevireceğini haber vermektedir. Dünyada Allah Teâlâ'nın rızasına erişmek için beraberce çabaladığı ailesi ile ahiret mutluluğunu paylaşmak, her müminin en büyük arzusudur. İnsanın ahirette ailesini tanıyıp tanımayacağı, onlarla görüşüp görüşmeyeceği, cennette ebedi mutluluğu birlikte yaşayıp yaşayamayacağı her zaman merak konusu olmuştur. Birbirlerine karşı bu derece yakın olan aile fertlerinden birini veya birkaçını kaybeden herkesin ilk aklına gelecek olan sorular şunlardır: Acaba dünya hayatında bana bu kadar yakın olan aileme ahirette de kavuşabilecek miyim? Orada onları tanıyabilecek miyim? Orada onlara yardım edebilecek miyim? Cennette de onlarla birlikte olabilecek miyim? Bu konuda yapılan araştırmalar, toplumumuzda bu tür soruların özellikle Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı kurumlara oldukça sık yöneltildiğini göstermektedir. Kur'an'ı-Kerim, net bir şekilde müminlerin bu beklentilerinin gerçekleşeceğini bizlere haber vermektedir. Her müslüman, bu müjdeli haberin kendi ailesi için de gerçekleşebilmesi için dünyada Allah'ın rızasını kazanmaya gayret etmekte ve vefat eden aile fertlerinin ardından bu umutla hayata tekrar tutunmaya çalışmaktadır. Konuya gerek kaza veya tabii afetler gerekse diğer sebeplerden dolayı aile fertlerinden birini veya birkaçını kaybeden kişilere verilecek manevi destek adına bakılacak olursa bu müjdeli haber, onlar için oldukça değerlidir. Kayıpları için yas tutanlar, dünyada olmasa bile ahirette sevdiklerine kavuşacağını bilmesi, acısını hafifletecek ve o zor günleri daha kolay atlattırmasına yardımcı olacaktır. Kur'an'da cenneti kazanan kullara orada aileleriyle birlikte olacaklarını müjdelemektedir. Birçok ayette ifade edilen bu müjdenin tek şartı, her bir aile ferdinin iman etmesi ve sâlih amel işlemesidir. Dolayısıyla cennete girmenin ön şartı iman sahibi olmaktır ve herkes, kendi çabası sonucu cenneti hak etmelidir. Cennete giren aile fertlerinden her biri, kendi işledikleri sâlih ameller ölçüsünde cennetin çeşitli makamlarını hak ederler. Buna rağmen Allah Teâlâ, rahmetiyle muamele ederek onları en üst makamda bulunan aile ferdinin yanına yükseltip aileyi bir araya getirecek ve cennet mutluluğunu birlikte yaşama imkânı lütfedecektir. Kur'an'daki bu müjdenin, dünya hayatında kişinin en çok sevdiği,

güvendiği, acısını ve sevincini paylaştığı aile fertlerini kaybettiğinde ona manevi bir destek olacağı gayet açıktır. Özellikle ani ölümlere neden olan tabii afetlerde yakınlarını kaybedenlerin yaşadıkları manevi sıkıntı düşünüldüğünde kişinin ahirette yakınları ile buluşacağı inancı, insanın bu buhrandan daha kolay çıkmasını sağlayacaktır. Aynı zamanda kişinin cennette ailesiyle buluşmasının iman ve sâlih amel şartına bağlanması, Müslümanı daha şuurlu kılacak ve dünyada Allah Teâlâ'yı razı edecek ameller işlemeye sevk edecektir. Çalışmamızın hedefi genel olmakla beraber özellikle beklenmedik ani kayıpların yaşandığı deprem, sel, yangın gibi tabii afetlerden sonra yakınları vefat eden insanların bu konudaki sorularına Kur'an'ın verdiği cevapları tespit ederek manevi destek konusunda onlara yardımcı olmaktır. Literatür taraması metodunun kullanıldığı bu çalışmada, ilgili ayetler bağlamında ahirette aile birliğinin devamı, mahkeme-i kübrada aile fertlerinin birbirlerine karşı sergiledikleri tavırları ve cenneti kazanan aile fertlerinin birlikte olmaları konusu incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Ölüm, Ahiret, Cennet, Tabii Afetler, Manevi Destek.

1. Giriş

İnsan, dünyada mücadele ettiği zorluklar karşısında büyük oranda ailesinden yardım alır ve yine elde ettiği başarıların mutluluğunu ailesi ile paylaşır. Her iki durumda da insanın yanında olan ailesi, zorlukları paylaşarak azaltır, mutlulukları paylaşarak çoğaltır. Bu nedenle aile fertleri, insanın her zaman yanında olmasını istediği kişilerdir. Bu istek, dünyada olduğu kadar, belki de daha fazla ahiretteki beraberliği de kapsamaktadır. Özellikle dünyada Allah Teâlâ'nın rızasına erişmek için beraberce çabaladığı ailesi ile ahiret mutluluğunu paylaşmak, her müminin en büyük arzusudur. İnsanın ahirette ailesini tanıyıp tanımayacağı, onlarla görüşüp görüşmeyeceği, cennette ebedi mutluluğu birlikte yaşayıp yaşayamayacağı her zaman merak konusu olmuştur. Kur'an'ı-Kerim, net bir şekilde tüm bunların gerçekleşeceğini bizlere haber vermektedir. Her müslüman, bu müjdeli haberin kendi ailesi için de gerçekleşmesi adına dünyada Allah'ın rızasını kazanmaya gayret etmekte ve vefat eden aile fertlerinin ardından bu umutla hayata tekrar tutunmaya çalışmaktadır. Konuya manevî danışmanlık açısından bakılacak olursa gerek kaza veya tabii afetler gerekse diğer sebeplerden dolayı aile fertlerinden birini veya birkaçını kaybeden kişiler için bu müjdeli haber oldukça değerlidir. Kayıpları için yas tutan kişinin dünyada olmasa bile ahirette sevdiğilerine kavuşacağını bilmesi, acısını hafifletecek ve o zor günleri daha kolay atlatmasına yardımcı olacaktır.

Toplumumuzda da bu konu her zaman merak edilmiş, araştırılmış ve özellikle doğru bilgi almak adına Diyanet İşleri Başkanlığının yetkili mercilerine ve personellerine sıklıkla sorulmuştur. Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kuruluna gönderilen elektronik posta soruları hakkında yapılan bir araştırmaya göre 2006-2010 yılları arasında bu kurula sorulan sorular içinde "ahirete iman" kategorisinde toplam 639 soru bulunmaktadır. Bu soruların yaklaşık altıda birine tekabül eden 109 soru, "Ahirette aile ve akraba ilişkileri, aile fertlerinin orada birbirlerini tanıyıp tanımayacakları, ahirette eşlerin durumunun nasıl olacağı" şeklinde "ahirette aile" olarak özetleyebileceğimiz konuları içermektedir.¹ Örneğin sorulan sorulardan bazıları şöyledir:²

- Ahirette cennete gidenler ailesiyle, akrabalarıyla görüşecek mi? (39 yaşında, lise mezunu, İstanbul).
- İnsanlar ahirette ailesi ile mi yaşayacak? Orada ailemi ve diğer akrabalarımı görebilecek miyim? (27 yaşında, lise mezunu, İstanbul).
- İnsanlar ölümlerinden sonraki hayatında anne, baba ve kardeşlerini eskisi gibi tanyacaklar mı? (23 yaşında, üniversite mezunu, İstanbul).

¹ Fatih Kurt, *Sorularla Günümüz İnsanın İnanç Problemleri* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 245.

² Kurt, *Sorularla Günümüz İnsanın İnanç Problemleri*, 248-249, 261.

- Ben evliyim, acaba ahirette de eşimle beraber olacak mıyım? (28 yaşında, lise mezunu, İstanbul).
- Kişi sevdiğiyle beraberdir, deniyor. Cennette eşimle beraber olabilecek miyim? (28 yaşında, lise mezunu, Kayseri).
- Cennetteki hayatta insanlar kimlerle birlikte yaşayacak? Mahşer gününde insanlar yakınlarını, ailelerini, akrabalarını tanıyacaklar mı? (16 yaşında lise öğrencisi, İstanbul).
- Ahirette de eşimizle ve çocuğumuzla beraber mi olacağız? (39 yaşında, lise mezunu, Giresun)
- İmam nikâhlı olan karı koca cennette beraber olurlar mı? Olmazlarsa da olması için ne yapmamız gerek? (29 yaşında, üniversite mezunu, Antalya).

Lise öğrencileri arasında yapılan bir araştırmada da öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerine en çok sordukları sorular arasında şunlar vardır:³

- Cennete gidersek, anne babamızı orada görebilecek miyiz?
- Dünyada evli olan çiftler, cennette de evli olacaklar mı?
- Cennette aile hayatı var mı? Orada da çocuklarımız olacak mı?

Bu çalışmada, toplumumuz tarafından oldukça merak edilen yukarıdaki sorulara cevap vermek amacıyla aile fertlerinin ahiret hayatındaki ilişkileri incelenmektedir. Çalışmada ele alınacak aile, çekirdek aile olarak adlandırılan karı-koca, ebeveyn-çocuk ve kardeşler ile sınırlandırılmıştır. Önce dünyadayken birbirini tanıyan bu kişilerin ahiret hayatında birbirlerini tanıyıp tanımayacakları, devamında ise mahşer, hesap, mizan, cennet ve cehennem safhalarında bu kişiler arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Bu ilişkiler, ilgili ayetler çerçevesinde tefsir külliyatında ele alınmasına karşın yapılan literatür taraması sonucunda konu ile ilgili herhangi bir tez veya makale çalışmasına rastlanmamıştır.

2. İslam'da Aile

İnsanlar, medenî canlılar oldukları için topluluk içerisinde yaşamak zorundadırlar. Bu zorunluluk, onların ihtiyaçlarının çok fazla ve çeşitli olmasından kaynaklanır. Kâdî Beyzâvî'ye (ö. 685/1286) göre, "*Ey insanlar! Sizler Allah'a muhtaç fakirlersiniz. Allah ise ganîdir, hamîddir.*" (Fâtır 35/15) ayetindeki "el-fukarâ" kelimesinin belirli (marife) olarak gelmesi, insanların ihtiyaçlarının fazla olmasındandır.⁴ İbn Haldûn (ö. 808/1406) ise şöyle demektedir: "Şüphe yok ki, insanî içtima (insanların toplum halinde yaşamaları) zarurîdir. Filozoflar bu hususu 'İnsan, tabiatı icabı medenîdir.' sözleriyle ifade etmişlerdir."⁵ İnsanların söz konusu ihtiyaçlarını karşılayan toplumun temel yapı taşı ise ailedir. Aile, ekonomik ve toplumsal bir birlik olarak tanımlansa da çocuk sahibi olan eşler için aile, sadece birlik olmaktan çıkıp daha kapsamlı bir anlam kazanır.⁶ Aile; evlenme, kan veya evlatlık edinme bağlarıyla birbirine bağlanmış, aynı evde yaşayan, aynı geliri paylaşan, oynadıkları çeşitli roller çerçevesinde (karı-koca, ana-baba, evlat-kardeş) birbirlerine tesir eden, kendilerine has bir görgüyü yaratıp devam ettiren insanlar topluluğudur.⁷

³ Mustafa Öcal, "Ahiret İnanıcının Öğretiminde Yeni Bir Yöntem Önerisi", *Gençlik Dönemi ve Eğitimi II* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003), 319.

⁴ Kâdî el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Subhî Hallâk - Mahmud Atrâş (Beyrût: Dâru'r-Reşîd, 2000), 2/270.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 1/213.

⁶ Birsan Gökçe, "Aile ve Aile Tipleri Üzerinde Bir İnceleme", *Hacettepe Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 8/1 (1976), 48.

⁷ Rezan Şahinkaya, "Türk Aileleri Hangi Yönlerden Birbirlerine Farklılıklar Gösterirler", *Aile Yazıları I* (Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1991), 37.

Aileler evlilik ile kurulur, böylece aile fertleri hem kan bağı hem de nikâh bağı ile birbirlerine bağlanırlar. Evlilik birliği temelinde eşler, daha sonra aileye katılan çocuklar, bu ailenin yakın ve uzak akrabaları, sadece iyi günde değil, sıkıntılı ve zor günlerde de birbirlerinin maddî ve manevî destekçileri olmak durumundadırlar. Bu nedenle evlenmek ve aile olmak, “Bir süre deneriz, geçinemezsek ayrılırız.” gibi sözlerle hafife alınmaz. İslam hukukunun iki temel kaynağı olan Kur’an ve Sünnet’e göre evlilik, ilke olarak mutluluk ve kalıcılık esasına göre kurulmalıdır. Kur’an’ın nikâhı kocanın eşine verdiği misâk-ı galîz (sağlam söz, teminat, sıkı bağ)⁸ olarak nitelendirmesi, Hz. Peygamber’in Allah’ın en sevmediği helalin eşlerin boşanması olduğunu haber vermesi,⁹ evliliğin devamına gösterilen özeni ifade eder. Bu durum, aynı zamanda eşlerin meleklerin karşıladığı bir törenle cennete girdikleri¹⁰ sonsuz bir süreci de ifade etmektedir.¹¹ İbn Nuceym (ö. 970/1563), bu konuda şöyle demektedir: “Hz. Âdem’den günümüze kadar meşru kılınmış ve cennette de devam edecek ibadetler, ancak iman ve nikâhtır.”¹²

Kur’an’da haber verildiğine göre ailenin temelleri cennette atılmıştır. Önce Hz. Âdem, ardından eşi Hz. Havva yaratılmış ve aile hayatı, onlarla cennette başlamıştır: “*Ey Âdem dedik, sen ve eşin cennete yerleşin, orada olandan istediğiniz gibi bol bol yiyin...*”¹³ Sonra yasak meyveden yedikleri için cennetten birlikte çıkarılmışlar ve yine birlikte tövbe etmişlerdir. Tövbeleri kabul edildikten sonra da bu ilk aile, dünyada devam etmiştir.¹⁴ Kur’an’ı-Kerim, ailenin hangi temeller üzerine kurulması gerektiğine şöyle işaret etmektedir: “*İçinizden, kendileriyle huzura kavuşacağınız eşler yaratıp, aranızda sevgi ve rahmet var etmesi, O’nun varlığının belgelerindedir. Bunlarda düşünen toplum için dersler vardır.*”¹⁵ Bu ayete göre İslam ailesinin en temel özelliği huzur, sevgi ve rahmet yuvası olmasıdır. Bu ailede eşler birbirleriyle huzura kavuşurlar; çocukları da bu huzuru soluyarak hep beraber karşılıklı sevgi ve rahmet ortamında yaşarlar.¹⁶ Sonuçta İslam ailesinde karı-koca birbirlerinin cenneti olurken çocuklar da o cennetin meyveleri olurlar. Hz. Peygamber, “*Kişi sevdiğiyle beraberdir.*”¹⁷ buyurmaktadır. Dünyada iken insanın en sevdiği kişiler arasında eşi ve çocukları ilk sıralarda yer alır. Ahirette de bu sevgi ve beraberlik devam edecek ve dünyadaki fâni mutluluklarını cennette ebedî mutluluğa çevireceklerdir.

Kur’an’a göre aile olmanın nihai gayesi, Allah’ın rızasını kazanmak için aile fertlerini birbirlerine yardımcı olmasıdır. Bu noktada “*Ey iman edenler! Kendinizi ve ailenizi, yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun.*”¹⁸ ve “*Onlar (eşleriniz) sizin için (günahlardan koruyan) bir elbise gibidirler ve siz de onlar için bir elbise gibisiniz.*”¹⁹ ayetleri dikkat çekicidir. Kur’an, aile fertlerini sadece dünya hayatında birbirlerinin maddî ve manevî ihtiyaçlarını gideren kişiler olarak değil, aynı zamanda ahirete hazırlık yaparken birbirlerinin destekçileri ve cennette ebedî hayatı birlikte yaşayacak kişiler olarak tasvir etmektedir. Dolayısıyla İslam’a göre

⁸ en-Nisâ 4/21.

⁹ Ebû Dâvûd, “Talâk”, 3; İbn Mâce, “Talâk”, 1.

¹⁰ er-Ra’d 13/23-24.

¹¹ Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu* (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2021), 86.

¹² Zeynuddîn b. İbrahim b. Muhammed el-Mısıri İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir alâ Mezhebi Ebi Hanîfe en-Nu’mân* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999), 147.

¹³ el-Bakara 2/35; el-A’raf 7/19.

¹⁴ Ali Akpınar, “Cennette Kurulan ve Cennette Devam Edecek Olan Kutlu Yuva: Aile”, *Siyer Araştırmaları Dergisi* 7 (2020), 138.

¹⁵ er-Rûm 30/21.

¹⁶ Ahmet Yaman, “İslâm Ailesinin Temel Nitelikleri”, *Mehir Üç Aylık İlmi ve Akademik Bülten* 1 (1997), 49.

¹⁷ Buhârî, “Edeb”, 96; Müslim, “Birr”, 165.

¹⁸ et-Tahrîm 66/6.

¹⁹ el-Bakara 2/187.

evliliğe karar veren eşler, yalnızca bu dünya hayatında kendilerine eş seçmekle kalmazlar, aynı zamanda cennetteki eşini de seçmiş olurlar. Bu nedenle mümin, evleneceği zaman kendisine cenneti kazandıracak vasıflara sahip adayı tercih etmelidir.²⁰ Nitekim Hz. Peygamber, evlenmek isteyen müminlere cenneti kazandıracak eşler seçmelerini şöyle tavsiye etmektedir: *"Kadınlarla dört hasletleri için evlenilir: Malı için, asaleti için, güzelliği için ve dini için. Sen dindar olanı tercih et, mesut olursun."*²¹ Ayrıca Hz. Peygamber, ailesinin dünya hayatındaki maddi ihtiyaçlarını karşılanmasına yönelik gayretlerinin mümine sevap kazandıracak olduğunu vurgularken²² diğer taraftan onların ahiret için hazırlık yapmalarına yardımcı olacak manevi ihtiyaçlarının karşılanmasına da önem verilmesi gerektiğini ortaya koymuştur. Bu anlamda anne-babanın çocuklarına bırakacağı en değerli hazinenin cenneti kazanmalarına vesile olacak güzel ahlak olduğunu vurgulamıştır.²³ Ayrıca Kur'an-ı-Kerim'de evlat sevgisinin fitri bir duygu olduğunu açıkça gösteren birçok ayet vardır. Örneğin Hz. Nuh'un oğlunu gemiye çağırmasının,²⁴ Hz. Ya'kub'un kaybolan oğlunun ardından üzüntüsünden gözlerinin kör olmasının²⁵ veya görme yetisinde zafiyet oluşmasının,²⁶ Hz. Zekeriya'nın Allah Teâlâ'dan kendisine bir evlat vermesi için dua etmesinin²⁷ altında hep evlat sevgisi yatmaktadır. Bu da göstermektedir ki insanlığı bu hayatta kendine sıcak bir ortam sunan ailesine ve evlatlarına düşkündür.²⁸

3. Ahirette Ailenin Durumu

3.1. Ahirette İnsanların Birbirlerini Tanımaları

Kur'an-ı-Kerim'in haber verdiği göre dünyada birbirlerini tanıyan insanlar, ahirette de birbirlerini tanıyacaklar; Müslümanların arasındaki akrabalık ve dostluk bağları orada da devam edecektir.²⁹ *"O gün (kıyamet gününde) Allah'a karşı gelmekten sakınanlar dışında, dostlar birbirine düşman olurlar."*³⁰ Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), bu ayetin tefsirinde şöyle demektedir: "Dünyadayken aralarında sevgi ve muhabbet bulunan dostların sevgileri, eğer dünya malı ve menfaati elde etmek amaçlı ise bu dostlukları kıyamette devam etmez, aksine orada elem ve üzüntüye sebep olur. Fakat dünyadaki sevgilerinin amacı, Allah'ın rızasını kazanmak ve O'na itaat etmek olursa kıyamette de devam eder ve hatta dünyadakinden daha güçlü, daha temiz, daha mükemmel ve daha üstün olur."³¹ Dünya hayatında yaşanan güzellikler, elde edilen menfaatler fâni olup ölüm ile birlikte sona erer. Eğer bu dostluklar, ahirette kişiye fayda vermemişse böyle dostlar, ahirette birbirlerini görüp tanıdıkları zaman

²⁰ Akpınar, "Cennette Kurulan ve Cennette Devam Edecek Olan Kutlu Yuva: Aile", 139.

²¹ İbn Mâce, "Nikâh", 6; Ayrıca bk. Buhârî, "Nikâh", 16; Müslim, "Radâ", 53; Ebû Dâvûd, "Nikâh" 2; Nesâî, "Nikâh" 13.

²² *"Bir kişi, sevabını Allah'tan umarak ailesine harcama yaptığında, bu harcama onun için sadaka olur."* (Buhârî, "İmân", 41; Müslim, "Zekât", 48).

²³ *"Bir anne ve babanın çocuğuna bırakacağı güzel ahlaktan daha değerli bir hazine yoktur."* (Tirmizî, "Birr ve Silâ", 33).

²⁴ Hûd 11/42.

²⁵ Yûsuf 12/84, 93, 96.

²⁶ Muhammed Bahaeddin Yüksel, "Yakup Peygamberin Gözlerinin Akıbeti Konusunda Genel Bir Kabulün Tahlili", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/31, (2018), 73-111.

²⁷ el-Enbiyâ 21/89.

²⁸ İbrahim Yıldız, *Kur'an İnsan ve Yanılgı - Psikososyal Bir Okuma-* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 265.

²⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlî's-sünne*, thk. Mecdi Ba Sellum (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 10/428.

³⁰ ez-Zuhruf, 43/67; Benzer âyetler için bk. el-Ankebût 29/25.

³¹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981), 27/225.

aralarındaki dostluk nefrete dönüşecektir. Çünkü karşılaştıkları korkunç sonuçta bu dostlarının da etkisi olduğu ortaya çıkacaktır.³²

3.2. Hesap Gününde Aile Fertlerinin Durumu

3.2.1. Hesap Anında Aile Fertleri

Ahret hayatı, kıyametin kopması ile başlayacaktır. Sûra ikinci kez üflendikten sonra kabirlerde bulunan insanlar, tekrar diriltilecek ve hesaba çekilmek üzere mahşer meydanında toplanacaklardır. Mahkeme-i kübrada amel defterleri ortaya konulacak, şahitler getirilecek,³³ insan dünyada yapması gerekirken yapmadıklarından ve yapmaması gerekirken yaptıklarından hesaba çekilecektir.³⁴ Fakat bu hesap bazı insanlar için gayet zor ve çetin olacaktır.³⁵ Hesaba çekilmeden önce hiç kimse hesabının zor veya kolay olacağını bilemez. Bu yüzden tüm insanlar hesap vermeye giderken kendi derterine düşecekler ve kendi nefislerinden başka bir şey düşünemeyeceklerdir. Çünkü dünyada iken beraber yaşadıkları diğer insanlara karşı görev ve sorumluluklarını tam olarak ifa edememe nedeniyle kul hakkına girmiş olma korkusu yaşayacaklardır. Kur'an'ı-Kerim, bu korku nedeniyle dünyada birbirini seven aile fertlerinin, dostların hesap gününün dehşetinden dolayı birbirlerinin hal hatırını soramayacaklarını haber vermektedir: *"Birbirlerine gösterildikleri halde hiçbir candan dost, dostunun hâlini sormaz."*³⁶ Müfessirler, hesap gününde aile fertlerinin ve can dostların, birbirlerine gösterileceğini, birbirlerinin hallerini göreceklerini ancak herkesin kendi derdine düşeceği için birbirleriyle meşgul olamayacaklarını, hallerini soramayacaklarını söylemektedirler.³⁷ Çünkü *"O gün seven, sevdiğine hiçbir şeyle fayda vermez. Onlara yardım da edilmez."*³⁸ Hatta insanlar o dehşetli günün azabından kurtulmak için ailesi de dâhil dünyadaki tüm sevdiklerini feda etmeye hazırdır: *"Birbirlerine gösterilirler. Günahkâr kimse ister ki, o günün azabından kurtulmak için oğullarını, karısını, kardeşini, kendisini koruyup barındıran tüm ailesini ve yeryüzünde bulunanların hepsini fide olarak versin de kendisini kurtarsın."*³⁹ Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687-88) ve Katâde'ye (ö. 117/735) göre, o gün birbirlerine gösterilecek olan insanlar, kişinin ailesi ve akrabalarıdır. Fakat herkes kendi derdine düşeceğinden, dünyada en çok bağlı olduğu ailesinin bile halini sorup onlarla ilgilenmek şöyle dursun, maruz kaldığı azaptan kurtulmak için onları feda etmek bile isteyecektir.⁴⁰

Hesap günü korkusu, insanları gerek ailesi gerekse yakın dostları ile karşılaşmaktan kaçacak bir hale sokacaktır. Kur'an'ı-Kerim, bu durumu şöyle haber verir: *"Kulakları sağır eden o ses geldiğinde, kişi kardeşinden, anasından, babasından, eşinden ve oğullarından kaçır. O gün, herkesin kendine yetip artacak bir derdi vardır."*⁴¹ Zemahşerî (ö. 538/1144), bu ayette kişinin

³² Örn. bk. es-Sâffât 50-61.

³³ Ayrıntılı bilgi için bk. İbrahim Yıldız, "Kur'an'da Hesap Günü Şahitleri", *Diyanet İlmî Dergi* 53/4 (2017), 55-75.

³⁴ *"Rabbine andolsun, onların hepsine yapmakta olduklarını mutlaka soracağız."* (el-Hicr 15/93); *"Sonra o gün, nimetlerden mutlaka hesaba çekileceksiniz."* (et-Tekâsür 102/8).

³⁵ er-Ra'd 13/18; et-Talâk 65/8.

³⁶ el-Meâric 70/10-11.

³⁷ Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîru'l-kebîr*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (y.y.: Merkezi Tahkiki't-Türâs, 1979), 4/436; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 9/31; Celâleddîn Mahallî - Celâleddîn Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn* (Beyrût: Dâru'l-Marife, ts.), 765; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedevî (Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 3/537; Mehmet Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 5/305.

³⁸ ed-Duhân 44/41.

³⁹ el-Mearic 70/11-14.

⁴⁰ Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Abdulmuhsîn et-Turkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 23/257-258; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 9/31.

⁴¹ Abese 80/34-37.

kendilerinden kaçacağı insanlar sayılırken yapılan sıralamaya dikkatleri çekerek önce kardeş ile başlanıp devamında ana baba, eş ve evlatların zikredilmesi yani insana en yakın ve en sevgili olanlara doğru gidilmesi nedeniyle ayet te âdeti, "O gün insan, kardeşinden hatta anne babasından hatta ve hatta hayat arkadaşından ve evlatlarından bile kaçacak!" şeklinde bir vurgu olduğunu söylemektedir.⁴² İbn Cüzey (ö. 741/1340) de ayette aile fertlerinin kendilerine karşı duyulan şefkat ve merhamet derecelerine göre sıralandığına işaret ederek en az sevilenden başlayıp en çok sevilen ile bitirildiğine işaret etmektedir.⁴³ İmam Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) göre kişinin o gün yakınlarından kaçması gerçek anlamda kaçış olabilir. Çünkü dünya hayatında akrabalar birbirlerinin hak ve hukukunu tam olarak yerine getiremezler. Bu yüzden de hesap günü kendilerinin sorguya çekileceğinden korkarlar ve bu korku onları akrabalarını gördüklerinde kaçışa sürükler. Kaçmalarının bir sebebi de onların günah yükünü üstlenmek istememesi olabilir: "*Günah yükü ağır gelen kimse onun taşınması için yardım çağrısında bulursa -çağrılan yakını bile olsa- o yükten hiçbirini, başkası üzerine alamaz.*"⁴⁴ Akrabalar dünyadayken birbirleriyle dayanışma içindedirler. Ama hesap gününde her biri kendi derdine düşecek ve birbirlerinden kaçacaklardır. Bir başka görüşe göre ise bu kaçış gerçek bir kaçışı değil kişinin içinde bulunduğu ruh halini anlatan bir mecazdır. Dünyada akrabalar birbirlerini gördüklerinde neşeleri artar. Birbirlerinden ayrı düştükleri zaman da hal hatır sorarlar. Oysa hesap gününde herkes kendi derdine düşeceğinden kimse kimsenin hatırını soramayacak veya onları gördüğünde sevinemeyecektir.⁴⁵ Nitekim Kur'an-ı-Kerim'de şöyle buyurulmuştur: "*Sûra üflendiğinde artık ne aralarındaki akrabalık bağları işe yarayacak ne de birbirlerine soru sorabilecekler!*"⁴⁶ Hesap günü aralarında akrabalık bağı bulunanların birbirinden kaçış sebepleri özetle şu şekilde maddeleştirilebilir:

"a) Kıyamet olayları herkesi dehşete düşüreceği için o ortamda insanların birbirini düşünmeleri mümkün değildir; herkes kendi başının derdine düşer. b) Akrabalıktan doğan haklarını isteyecekleri endişesiyle aile fertleri birbirinden kaçarlar. c) Kişi, ailesi onun içinde bulunduğu sıkıntılı durumu görmesin diye onlardan kaçar. d) İnsan, ailesinin içinde bulunduğu kötü durumu görmesine rağmen onlara yardım edemeyeceğini ve başlarına gelenlere engel olamayacağını bildiği için kaçar."⁴⁷

3.2.2. Hesap Bitiminde Aile Fertleri

Kur'an, kulların hesabının çok hızlı bir biçimde görüleceğini haber vermektedir. "... Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allah, hesabı çabuk görendir."⁴⁸ Hesap bitince kulların akıbetleri de belli olacaktır. Hesabın sonucuna göre kulların kitapları sağ veya arka taraflarından kendilerine verilecektir. Kur'an-ı-Kerim bu sahneyi insanlara şöyle aktarmaktadır: "*Kimin kitabı sağından verilirse, o kolay bir hesapla hesaba çekilecek ve sevinçli olarak ailesine dönecektir. Kimin de kitabı arkasından verilirse derhal yok olmayı isteyecek ve alevli ateşe girecektir.*"⁴⁹ Bu ayetlerde dikkat çeken bir husus ise cennetliklerin cennete

⁴² Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâ'ika gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Halil Me'mun Şeyha (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005), 1181.

⁴³ Ebü'l-Kâsım İbn Cüzey, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzil*, thk. Muhammed Sâlim Hâşim (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 2/539.

⁴⁴ Fâtır 35/18.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/428.

⁴⁶ el-Mü'minûn 23/101.

⁴⁷ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012), 5/557-558.

⁴⁸ el-Mâide 5/4; Ayrıca bk. el-Bakara 2/202; Âl-i İmrân 3/19, 199; er-Ra'd 13/41; İbrâhîm 14/51; en-Nûr 24/39; el-Mü'min 40/17.

⁴⁹ el-İnşikâk 84/7-12.

girmeden önce sevinç ile ailesinin yanına gideceğinin haber verilmesidir. Cehennemlikler ise doğrudan azaba sokulacaktır. Bu iki durum karşısında insanın aklına şu soru gelir: “Neden cennetlikler de cehennemlikler gibi doğrudan hak ettikleri cennete sokulmadılar da önce ailelerinin yanına gönderildiler?” Müfessirler, bu ayetleri tefsir ederken bu soruya da cevap aramışlardır. Onlara göre ayette geçen “أَهْلِيْهِ” kelimesi ile mümin olan eşler, çocuklar ve akrabalar kast edilmiştir. Ya da “أَهْلِيْهِ” kelimesinden maksat, aynı nimet ve ikramlara nâil olan cennetteki komşularıdır. Mümin kul, bu kolay hesaptan sonra kendi gibi azaptan kurtulup cennet ehli olan ehlinin yanına sevinçli ve cehennem azabından emin olarak döner.⁵⁰

Müslümanın dünya hayatında aile kurmasının bir hedefi de Allah'ın rızasını kazanma hususunda ailesinin kendisine yardımcı olmasıdır.⁵¹ Dolayısıyla müminin ahiretteki bu başarısında ailesinin de büyük katkısı ve emeği vardır. Bu nedenle hesap görüldükten sonra mümin kul, kurtuluşa erip esenliğe kavuştuğunu ailesine haber vermek üzere önce ailesinin yanına dönecektir. Onların da katkısı ile elde ettiği cennetin müjdesini yine öncelikle onlarla paylaşabilmesi, sevincinin de kat kat artmasına neden olacaktır.⁵² Sonuçta tartıda sevapları ağır gelenler aileleriyle birlikte sevinç içinde cennete doğru, hafif gelenler ise perişan ve pişman bir halde yapayalnız cehenneme doğru sevk edileceklerdir.⁵³

3.2.3. Cennette Aile Fertlerinin Durumu

Cennet, Allah Teâlâ'nın rızasını kazanan kulları için diledikleri her şeyin olduğu bir mükâfat yurdudur. Cennetteki hayat, dünyadaki sıkıntılardan, acılardan ve yorgunluklardan tamamen arınmış bir hayattır. Orada sonsuz bir saadet ve kendilerine bahşedilen nimetler olacaktır. Cennette müminlerin kendileri gibi mümin olan eşleri ve çocukları ile bir arada olması da bu mutluluğun bir parçasıdır. Buna göre sâlih kulların oluşturduğu aile birlikteliği sadece dünyada değil, ahirette de devam edecek ve dünyada iken sevinci ve hüznü paylaşan bu aile fertleri, cennette de hep birlikte sadece sevinci paylaşacaklardır: “*Şüphesiz cennetlikler o gün nimetlerle meşguldürler, zevk sürerler. Onlar ve eşleri gölgelerde koltuklara yaslanmaktadır. Onlar için orada meyveler vardır. Onlar için diledikleri her şey vardır.*”⁵⁴ Allah Teâlâ, ahirette sâlih müminleri kendileri gibi iman eden eşleri ve çocukları ile beraber cennete sokacaktır. Böylece dünyada inanç ve gönül birliği içinde olanlar, ahirette de beraber olacaklardır. Fakat bir mümin cennetin üst bir makamında olduğu halde babası, annesi, eşi veya çocukları başka cennetlerde, başka makamlarda olabilir. Bu durumda sevdiklerinden ayrı kalmak mümini üzebilir. Hâlbuki cennette sadece huzur ve mutluluk vardır. İşte bundan dolayı babalardan, annelerden, eşlerden veya çocuklardan hangisi cennetin en üst makamındaysa Allah Teâlâ öteki aile fertlerini de oraya gönderecektir. Çünkü insan, bu dünyadaki duygularına kıyas ederek cennette mutlu olabilmek için ailesinin de yanında olmasını ister. Kur'an'ı-Kerim, bu isteği olumlu karşılanmakla beraber her birinin iman, ahlâk ve iyiliklerle cennete layık olması şartına bağlar. Aksi halde yalnızca cennetlik kimselerin yakını olmak kişiye cennete girme hakkı vermeyecektir.⁵⁵

Allah'ın rızasına uygun amel işleyip cennetle ödüllendirilen mümin kullar, orada hiçbir üzüntü ve kaygı duymayacaklardır: “*Ey ayetlerimize iman eden ve müslüman olan kullarım! Bugün size korku yoktur, siz üzülmeceksiniz de. Siz ve eşleriniz sevinç ve mutluluk içinde*

⁵⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 31/106; Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 3/515; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/585.

⁵¹ “Kadınlar sizin için, siz de onlar için bir libassınız.” (el-Bakara 2/187); “Kişi evlendiği zaman dininin yarısını korumuş olur. Geriye kalan yarısı için de Allah'a karşı gelmekten sakınsın.” (Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, h. no: 7647).

⁵² Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 10/472-473; Ebû Abdullâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullah et-Türkî (Beyrût: Müessesetü'l-Risâle, 2006), 22/162.

⁵³ ez-Zümer 39/71, 73.

⁵⁴ Yâsîn 36/55-57.

⁵⁵ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/286.

cennete giriniz.”⁵⁶ Mâtürîdî, bu ayette geçen “ezvâc” (أزواج) kelimesinin iki manaya gelebileceğini söyler. Birincisi, bilinen anlamıyla “eş, aile” manasına gelir. Çünkü eşler ve diğer aile fertleri, ateşe düşmelerini gerektirecek günahları işlemekten birbirlerini korurlar: “Kendinizi ve ailenizi ateşten koruyun.”⁵⁷ İkinci ise “dostları, kişinin cennete gitmesini sağlayan sâlih amelleri yapmak konusunda kendisine yardımcı olan arkadaşları” manasına da gelebilir.⁵⁸ Cennette üzüntü olmayacaksa o zaman mümin, aile fertleri ile birlikte oraya girecek ve mutluluğunu onlarla paylaşacaktır. Bu aynı zamanda arşı yüklenen meleklerin de duasıdır: “(Arşı yüklenen melekler şöyle dua ederler): Ey Rabbimiz! Onları da onların babalarından, eşlerinden ve soylarından iyi olanları da kendilerine vaad ettiğin Adn cennetlerine koy. Şüphesiz sen mutlak güç sahibisin, hüküm ve hikmet sahibisin.”⁵⁹ Cennete giren kulların sevinçlerinin tam ve mükemmel olabilmesi için onların ailelerinin de orada onlarla beraber olması gerekir.⁶⁰ Ayette dikkatleri çeken bir husus da meleklerin aile fertlerinin hepsi için değil sadece مَنْ صَلَّحَ “iyi olanları” için dua etmeleridir. Bu durumu destekleyen başka ayetler de vardır. Örneğin “Adn cennetlerine girerler. Babalarından, eşlerinden ve çocuklarından sâlih/iyi olanlar da kendileriyle beraber olur. Melekler de her kapıdan yanlarına varırlar ve ‘Sabretmenize karşılık selâm sizlere. Dünya yurdunun sonucu (olan cennet) ne güzeldir!’ derler.”⁶¹

Abdullah b. Abbâs, bu ayetlerde geçen kulların sâlih oluşunu, “Allah’a ve Resûlüne iman etmek” olarak tefsir etmiştir. Eğer bu kişilerin iman ile birlikte sâlih amelleri de varsa cennete kendi iman ve itaatleri sebebiyle girmiş olurlar, yoksa cennetlik olan yakınlarına tabi olmak suretiyle cennete girmiş değildirlen.⁶² Mâtürîdî, ayetin “sâlih/iyi olan” babaları, eşleri ve çocukları özellikle belirttiğini, bu özellikleri nedeniyle de cennetlik olan yakınının derecesine ulaşamamış olsalar da onların derecesine yükseltileceklerini söylemektedir. Allah Teâlâ, onları dünyada olduğu gibi ahirette de birbirleriyle buluşturacak ve herkes kendi ailesini cennette yanına alacaktır. Fakat eğer babaları, eşleri ve çocukları sâlih değilse, çok yakını dahi olsa başkasının sâlih olması ona fayda vermeyecektir. Bu temel ilke, Hz. Nûh’un kâfir olan oğlu hakkındaki şu ayette açıkça ilan edilmiştir: “O senin ailenden değildir. Çünkü onun yaptığı iyi olmayan bir iştir.”⁶³ Bu ayet açıkça birinin babasının veya yakınının iyilerden olmasının, ahirette o kişiye bir fayda vermeyeceğini göstermektedir.⁶⁴ İnsan, yaratılışı itibarıyla yakınlarının da kendisiyle birlikte olmalarını ister. Ne var ki cennet, soydan dolayı girilen bir yer değildir. İnsanlar işledikleri ameller sayesinde cennete girerler. Kişinin iyi biri olması, yakınlarının da mutlaka iyi olacakları anlamına gelmediği gibi onun iyi biri olması, yakın akrabalarını da beraberinde cennete götürebileceği anlamına gelmez. Bu sebeple babalarından eşlerinden ve çocuklarından sâlih olanlarla birlikte oraya girecekler, denilmektedir.⁶⁵

Beyzâvî, ayetin aile fertlerinden mümin olarak ahirete gidenlerin fazilette diğer aile fertleri kadar olmasalar da Allah Teâlâ’nın lütfu ile onlara katılacaklarını, aynı makama

⁵⁶ ez-Zuhruf 43/68-70.

⁵⁷ et-Tahrîm 66/6.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 9/184.

⁵⁹ el-Mü’min 40/8.

⁶⁰ Beyzâvî, *Envârü’l-tenzîl*, 3/203; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü’l-akli’s-selîm*, 7/268.

⁶¹ er-Ra’d 13/23-24.

⁶² Kurtubî, *el-Câmi*, 12/60.

⁶³ Hûd 11/46.

⁶⁴ Örneğin Hz. İbrahim de babasının putlara tapmakta ısrar etmesi üzerine onun için Allah’tan mağfiret dilemiş (Meryem 19/47; eş-Şuarâ 26/86; el-Mümtehine 60/4), fakat onun bu dileği Allah Teâlâ tarafından “Allah düşmanı” olması nedeniyle kabul edilmemiştir (et-Tevbe 9/114). Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yıldız, *Kur’ân İnsan ve Yanılgı*, 307-310.

⁶⁵ Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’an Tefsiri*, 3/72.

ulaştırılacaklarını haber verdiğini söylemektedir. Bunlar, her ne kadar o derece amel işlememiş olsalar bile ailenin yüce makamlar elde etmiş üyesine hürmeten makamları yükseltilecektir.⁶⁶ Çünkü Allah Teâlâ, mümin kuluna ikram ve göz aydınlığı olsun diye iman eden ailesini de onun yanına katacaktır.⁶⁷ Bursevî (ö. 1137/1725), ayetin tefsirinde Allah Teâlâ'nın müttaki kullarına üç şeyi vadettiğini belirtmektedir: 1) Cennet, 2) Ailesinden iman edenleri, kendisi kadar amel etmeseler bile kendilerine katacağı, 3) Kendilerine cennetin her kapısından, selâmetin devamlılığını müjdeleyen meleklerin girmesi.⁶⁸

Kur'an'ı-Kerim, bir başka ayette dünyada en değerli nimetlerden olan çocukların, ebeveynleriyle cennette de beraber olacakları müjdesini şöyle vermektedir: *"Kendileri iman edip zürriyetleri de imanda kendilerine uyan kimselerin zürriyetlerini de kendilerine katmışızdır; kendi sevaplarından da hiçbir şey eksiltmemişizdir. Herkes kendi kazandığına bağlıdır."*⁶⁹ Fakat bu ayette de müjdenin, çocukların da ebeveynler gibi iman edip sâlih ameller işleyen kimseler olması şartına bağlandığına dikkat edilmelidir. Yani kan bağının, iman bağı olmadan ahirette bir faydası yoktur. Ayetin sonundaki *"Herkes kendi kazandığına bağlıdır."* ifadesi, ahiret ödülünün, babaların/ataların imanı ve sâlih ameli ile değil; herkesin kendi imanı ve sâlih ameli ile kazanılacağına işaret etmektedir.⁷⁰ Dolayısıyla müfessirlerin çoğunluğu bu ayette geçen *"زُرِّيَّتُهُمْ / zürriyetleri"* kelimesiyle iman eden fakat amelleri bakımından anne babalarının seviyesinde olmayan çocuklarının kastedildiğini söylerler. Bazı müfessirler ise *"زُرِّيَّتُهُمْ / zürriyetleri"* kelimesinin hem çocukları hem de ataları ifade ettiğine işaret ederek eğer çocukların cennetteki makamları daha üst seviyedeysen anne babanın makamının çocuklarının makamına yükseltileceğini söylemişlerdir. Örneğin İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714), bu ayeti açıklarken şöyle demiştir: *"Babalara verilenin aynısı çocuklarına, çocuklara verilenlerin aynısı da babalarına verilir."*⁷¹ Böylece her iki durumda da iman eden ve sâlih amel işleyen aile fertleri fertleri cennette birlikte olacaklardır.⁷² Bazı müfessirlere göre ise zürriyetleri kelimesi ile *"bulûğ çağına ermeden vefat eden çocuklar"* kastedilmektedir. Onlar da babalarının sevinmesi için yanlarına konulacaklardır. Buna göre *"زُرِّيَّتُهُمْ / zürriyetleri"* kelimesi ile verilen müjde, hem ataları hem bulûğ çağına ermiş çocukları hem de bulûğa ermeden vefat eden çocukları kapsamaktadır.⁷³ Bu bağlamda Hz. Peygamber de küçük yaşta vefat eden çocukların cennette anne babalarıyla kavuşacaklarını haber vermiştir. Ebû Hassan iki çocuğunu kaybedince Ebû Hureyre'ye bu acısından bahsedip bu konuda Hz. Peygamber'den kalbini ferahlatacak bir şey işitip işitmediğini sorar. Bunun üzerine Ebû Hureyre *"Evet var."* deyip Hz. Peygamber'in *"Onların küçükleri cennetin çocuklarıdır. Onların her birisi anne babalarını cennette karşılarlar."* şeklindeki hadisini nakleder.⁷⁴

Amellerinin az olması nedeniyle cennette diğer aile fertlerinden daha aşağı makamlar kazanabilmiş kişilerin en üst makamdaki aile ferdinin yanına çıkarılması Allah Teâlâ'nın bir

⁶⁶ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3/203; Mahallî - Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, 618.

⁶⁷ Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi'lmi't-tefsîr* (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1984), 4/325.

⁶⁸ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an* (İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1911), 4/368.

⁶⁹ et-Tûr 52/21.

⁷⁰ Bu durum, Ra'd sûresinin 23. âyetinde şöyle açıklanmaktadır: *"Adn cennetlerine girerler. Babalarından, eşlerinden ve çocuklarından sâlih/iyi olanlar da kendileriyle beraber olur."*

⁷¹ Ebû'l-Fazl Celaleddin es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü Hicr, 2003), 13/704.

⁷² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/579; İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselâm Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 5/189; Ebû'l-Fidâ' İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'anil-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selîme (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), 7/432.

⁷³ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 8/50-51.

⁷⁴ Müslim "Birr", 154; Konu hakkında ayrıntılı bilgi bk. Hasan Telli, "Çocuk ve Ölüm Bağlamındaki Olaylara Hz. Peygamber'in Yaklaşımı", XIV. Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu İslâm ve Çocuk Tebliğler Kitabı, (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2021), 225-228.

lütfudur. İnsanın aklına "Acaba üst makamdaki aile ferdinin amellerinden aşağı makamdakine verilerek mi bu gerçekleşecek? Böyle olursa üst makamdakinin makamı daha aşağı seviyelere düşecek mi?" şeklinde bir soru gelebilir. Bu muhtemel soruya yukarıdaki ayetin devamında "Kendi sevaplarından da hiçbir şey eksiltmemişizdir." şeklinde cevap verilerek anne babalarının sevabından alınıp çocuklarına verileceği zannının önüne geçilmiştir.⁷⁵ Ayetin "Herkes kendi kazandığına bağlıdır." kısmı ise bu derece yükseltilmesinin adaletle ilişkisine açıklık getirmektedir. Yani çocukların amellerinin, babanın amelinin düzeyine yükseltilmesi, ilâhî adalete aykırı değildir. Çünkü bu durum, Allah Teâlâ'nın hem ebeveyne hem de zürriyetlerine karşı bir lütfudur. Şayet ebeveynlerin amelleri, kendilerinden aşağı düzeyde olan evlatlarının düzeyine indirilseydi o zaman adaletsizlik olurdu.⁷⁶

4. Sonuç

İnsanlar dünyada yaşadıkları sıkıntılarını ve mutluluklarını öncelikle aile fertleri ile paylaşırlar. Elde ettikleri başarılarını da aile fertlerinin görmelerini, kendisini takdir etmelerini her şeyden daha çok arzu ederler. Bir müslümanın en büyük başarısı da Allah Teâlâ'nın rızasını kazanarak cennete girmesi olacağından bu başarısını da ailesi ile paylaşmak her müminin hayali ve hedefidir. Kur'an'ı-Kerim de cenneti kazanan kullara orada aileleriyle birlikte olacaklarını müjdelemektedir. Birçok ayette ifade edilen bu müjdenin tek şartı, her bir aile ferdinin iman etmesi ve sâlih amel işlemesidir. Dolayısıyla cennete girmenin ön şartı iman sahibi olmaktır ve herkes kendi çabası sonucu cenneti hak etmelidir. Allah Teâlâ, mümin kullarına cennette kavuşacakları mutluluğu ve mükâfatları, iman ve amel konusunda kendileriyle aynı yolu izleyen aile fertleri ile birlikte yaşama imkânı lütfedecektir. Cennete giren aile fertlerinden her biri, kendi işledikleri sâlih ameller ölçüsünde cennetin çeşitli makamlarını hak ederler. Buna rağmen Allah Teâlâ, onlara rahmetiyle muamele ederek en üst makamda bulunan aile ferdinin yanına yükseltip aileyi bir araya getirecektir.

Kur'an'ı-Kerim, bu konuda verilen müjdenin yanlış anlaşılması için her kulun kendi iman ve amellerinin cennete girişini sağlayacağını özellikle hatırlatmaktadır. Yani hiç kimse, sâlih amelleri çok az ve günahları ise çok fazla olduğunda cenneti kazanan yakınları sayesinde oraya gireceğini zannetmemelidir. Yani çocuklar iman edip sâlih ameller işlemediği halde ebeveyninin amellerinden onlara verilip de cehennemlik olanların cennete girmesi söz konusu değildir. Bu konudaki müjde, aile fertleri içinde iman edip sâlih ameller işleyerek cenneti hak edenler, hangi makamda olurlarsa olsunlar birlikte olmaları için en üst makamdaki aile ferdinin yanına yükseltilmesidir.

Kur'an'ı-Kerim, cennette bir araya getirilecek aile fertleri arasında iman birliği ve sâlih olma şartını açıkça belirterek bu şartı taşıyan aile fertleri arasında dünyada var olan sevgi ve yakınlığın cennette de devam edeceği müjdesini vermektedir. Cennette asla tasa ve kedere yer olmadığı için bu şartı taşımayan aile fertlerinin ahirette birbirlerine karşı dünyadaki gibi bir sevgi hissetmeyeceklerinden oradaki ayrılığın da bir üzüntü sebebi olmayacağı söylenebilir.

Kur'an'ı-Kerim'deki bu müjdenin, dünya hayatında kişinin en çok sevdiği, güvendiği, acısını ve sevincini paylaştığı aile fertlerini kaybettiğinde ona manevi bir destek olacağı gayet açıktır. Özellikle ani ölümlere neden olan tabii afetlerde yakınlarını kaybedenlerin yaşadıkları manevi sıkıntı düşünüldüğünde kişinin ahirette yakınları ile buluşacağı inancı, insanın bu buhrandan daha kolay çıkmasını sağlayacaktır. Aynı zamanda kişinin cennette ailesiyle buluşmasının iman ve sâlih amel şartına bağlanması, Müslümanı daha şuurulu kılacak ve dünyada Allah Teâlâ'yı razı edecek ameller işlemeye sevk edecektir.

Kaynakça

⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/406; Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 3/331.

⁷⁶ İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'ani'l-'azîm*, 7/434.

- Ağırbaş, Furkan. *Manevi Yönelimli Aile Danışmanlığı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Akpınar, Ali. "Cennette Kurulan ve Cennette Devam Edecek Olan Kutlu Yuva: Aile". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 7 (2020), 137-142.
- Beyzâvî, Kâdî. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Subhî Hallâk - Mahmud Atraş. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'r-Reşîd, 2000.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Merkezu'l-Buhûs. 10 Cilt. Beyrut: Dâru't-Te'sîl, 2012.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*. 10 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1911.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*, thk. Adil bin Muhammed vd. 8 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015.
- Ebüs-suûd Efendi. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Endelüsî, İbn Atıyye. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselâm Muhammed. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Gökçe, Birsen. "Aile ve Aile Tipleri Üzerinde Bir İnceleme". *Hacettepe Üniversitesi Sosyal ve Beşleri Bilimler Dergisi* 8/1 (1976).
- İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*. thk. Muhammed Sâlim Hâşim. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 5. Basım, 2007.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ'. *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selîme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 2. Basım, 1999.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid. *es-Sünen*. thk. Merkezu'l-Buhûs. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2014.
- İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrahîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir alâ Mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân*. Beyrut: y.y., 1999.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tenzîl*. 9 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 3. Basım, 1984.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 4. Basım, 2012.
- Kırca, Celal. "Kur'an'a Göre Ailenin Psikolojik Temelleri". *Diyanet İlmî Dergi* 27/2 (1991), 67-79.
- Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 9. Basım, 2021.
- Kurt, Fatih. *Sorularla Günümüz İnsanının İnanç Problemleri*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullah et-Türkî. Beyrût: Müessesetü'l-Risâle, 2006.
- Mahallî, Celâleddîn - Süyûtî, Celaleddin. *Tefsîru'l-Celâleyn*. Beyrût: Dâru'l-Marife, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdi Ba Sellum. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mukâtil b. Süleymân. *et-Tefsîru'l-kebîr*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 4 Cilt. y.y.: Merkezu Tahkîki't-Türâs, 1979.
- Müslim, Ebu'l-Hasan b. el-Haccâc en-Nîsâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. thk. Râid bin Sabri. Riyad: Dâru'l-Hadâra, 2015.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *Kitâbu's-Sünen*. Merkezu'l-Buhûs. 20 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2012.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedevî. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Öcal, Mustafa. "Ahiret İnançının Öğretiminde Yeni Bir Yöntem Önerisi". *Gençlik Dönemi ve Eğitimi II*. 317-342. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981.

- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 17 Cilt. Kahire: Merkezü Hicr, 2003.
- Şahinkaya, Rezan. "Türk Aileleri Hangi Yönlerden Birbirlerine Farklılıklar Gösterirler". *Aile Yazıları I*. Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1991.
- Şimşek, Mehmet Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Taberî, Ebû Ca'fer. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Abdulmuhsîn et-Turkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Telli, Hasan, "Çocuk ve Ölüm Bağlamındaki Olaylara Hz. Peygamber'in Yaklaşımı", *XIV. Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu İslâm ve Çocuk Tebliğler Kitabı*, (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2021), 225-228 233.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed. *Sünenü't-Tirmizî ve Hüve'l-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Merkezu'l-Buhûs, 5 Cilt. Beyrut: Dâru't-Te'sîl, 2016.
- Topaloğlu, Bekir. "Hûri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/387-390. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yaman, Ahmet. "İslâm Ailesinin Temel Nitelikleri". *Mehir Üç Aylık İlmi ve Akademik Bülten 1* (1997), 49-52.
- Yıldız, İbrahim. *Kur'ân İnsan ve Yanılgı -Psikososyal Bir Okuma-*. Bursa: Emin Yayınları, 2019.
- Yıldız, İbrahim. "Kur'an'da Hesap Günü Şahitleri". *Diyanet İlmi Dergi* 53/4 (2017), 55-75.
- Yüksel, Muhammed Bahaeddin. "Yakup Peygamberin Gözlerinin Akıbeti Konusunda Genel Bir Kabulün Tahlili". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/31, (2018), 73-111.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım. *el-Keşşâf an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*. thk. Halil Me'mun Şeyha. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.

Tafsir Dergisi - Tafsir Journal

e-ISSN: 2792-078X

Cilt/Volume: 3, Sayı/Issue: 1 (Mayıs/ May 2023): 17-37

Şâzz Kırâatlerin Mahiyeti Ve Çeşitleri The Nature And Types Of Shâzz Qırâ'ats

Yusuf Ziya Kurtuluş

Öğr. Gör., Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/ Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı

Sinop University, Faculty of Theology
Sinop, Türkiye

e-mail: yzkurtulus@sinop.edu.tr orcid.org/ 0000-0003-2384-3820

Makale Bilgisi/Article Information
Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received: 10.02.2023
Kabul Tarihi/Accepted: 25.04.2023
Yayın Tarihi/Pub Date: 31.05.2023

Atıf/Cite as

Kurtuluş, Yusuf Ziya. Şâzz Kırâatlerin Mahiyeti ve Çeşitleri, Tafsir Dergisi 3/1 (Mayıs 2023), 17-37

Kurtuluş, Yusuf Ziya. The Nature and Types Of Shâzz Qırâats, Tafsir Journal 3/1 (May 2023), 17-37

İntihal/Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. Published by Tafsir Journal, Turkey. <http://www.tafsirdergisi.com/index.php/tafsir/index>

Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

The Nature And Types Of Shâzz Qirâ'ats

Abstract

The fact of the *qira'at* differences that started in the life of the Prophet with the "The seven *ahruf* (letters) " has been an element that has occupied everyone who has worked in this field for hundreds of years, although it has undergone serious breaks. In this process, the *qira'ats* were exposed to critical interventions. Undoubtedly, the biggest intervention in the history of *qira'at* has been the movement to classify the *qira'ats*. Two different categories emerged as a result of these interventions. *Sahih* and *shâzz* category. The concept of *shâzz*, which forms the basis of the study, has an important place in the science of *qira'at*. This issue, which is in parallel with the emergence of the differences in *qira'at*, is evaluated in the category of *sahih* and *shâzz* in terms of the soundness of *qira'ats*. This study specifically focuses on the nature of *shâzz qira'ats* and focuses on their emergence, types and the personalities who made a name as *shâzz qira'at* imams in this field. In the study, an answer has been sought whether *shâzz qira'ats* can be accepted as *qira'at* or used as evidence in *fiqh*. The study has been limited only around the concept of *shâzz*, in a way collectively exhaustive, mutually exclusive. For this purpose, it will be possible to better understand the subject by bringing together the different classifications made for *shâzz qira'ats*, and by giving place to the *shâzz qira'at* distinctions, which are described as *shâzz*. This is one goal of this study. In addition, in the study, when the concept of *shâzz* first started to be used and the process it went through until the last stage was analyzed using the historical method.

Keywords: Qira'at, Ahad, Weak, Shâzz Qira'at, Shâzz Qira'at Imams.

Şâzz Kırâatlerin Mahiyeti Ve Çeşitleri

Öz

"Yedi Harf" ruhsatıyla birlikte Hz. Peygamber'in hayatında başlayan kırâat farklılıkları gerçeği, ciddi kırılmalar geçirmekle birlikte yüz yıllar boyunca bu alanda emek veren herkesi meşgul eden bir unsur olmuştur. Bu süreç içerisinde kırâatler kritik müdahalelere maruz kalmıştır. Kırâat tarihi açısından en büyük müdahale şüphesiz ki kırâatleri tasnif hareketi olmuştur. Bu müdahaleler sonucunda iki farklı kategori ortaya çıkmıştır. Sahih ve şâzz kategorisi. Çalışmanın temelini oluşturan şâzz kavramı Kırâat İlmi içerisinde önemli bir yer teşkil etmektedir. Kırâat farklılıklarının ortaya çıkışı ile paralellik arz eden bu konu, kırâatlerin sıhhati noktasında *sahih* ve *şâzz* kategorisi içerisinde değerlendirilmektedir. Bu çalışma özel olarak şâzz kırâatlerin mahiyetini odak noktasına alıp ortaya çıkışını, çeşitlerini ve bu alanda şâzz kırâat imamı olarak isim yapan şahsiyetleri konu edinmektedir. Çalışmada şâzz kırâatlerin, kırâat olarak kabul edilip edilmeyeceği veya fıkhî delil olarak kullanılıp kullanılmayacağına cevap aranmıştır. Çalışma sadece şâzz kavramı etrafında efradını cami, ağyarını mâni olacak şekilde sınırlı tutulmuştur. Bu amaçla şâzz kırâatler için yapılan farklı tasnifleri bir araya getirmek, şâzz olarak nitelendirilen şâzz kırâat ayrımlarına yer verilerek konunun daha iyi anlaşılması

sağlanacaktır. Bu çalışmanın bir hedefi de budur. Ayrıca çalışmada, tarihsel yöntem kullanılarak şâzz kavramının ilk ne zaman kullanılmaya başladığı ve son evreye kadar geçirmiş olduğu süreç bu yöntemle tahlil edilerek ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kırâat, Âhâd, Zayıf, Şâzz Kırâat, Şâzz Kırâat İmamları.

Giriş

Kırâat ilmini konu eden eserlerin ittifakla ifade ettiğine göre sahih kırâat şartlarından birini bulandırmayan kırâat şâzz olarak adlandırılmaktadır. Kırâatin sahih olabilmesi için de temel üç kriter; senedinin sahih olması, Arap diline muvafık olması ve resm-i mushafa uygun olmasıdır. Ancak ulemâ şâzz kırâatlerin hepsini aynı şekilde değerlendirmemiş; isnâdı/senedi en temel ölçüt olarak kabul etmiştir. Isnâdı olmayan kırâatler mevzû/uydurma konumunda olacağından pek itibar görmemiştir. Isnâdı sahih olan kırâatler ise her ne kadar tilavet edilemeseler de bir şekilde “yedi harf” ile bağlantısı olacağından Kur’ân’ı anlama ve onlardan fikhî hükümler çıkarma hususunda yardımcı unsur olarak görülmüştür. Buradan hareketle âlimler sahih kırâatlerle ilgilendikleri gibi şâzz kırâatlerle de ilgilenmiş; bazıları hadis eserlerinde, bir kısmı tefsir; bazıları nahiv, bazıları da müstakil şâzz kırâat eserlerinde onları toplamış ve tüm ilim dallarında ihtiyaç duydukça onlarla istişhâd etmişlerdir.

Şâzz kırâatler her ne kadar tilâvet olarak bir değer taşımasa da başta tefsir, fıkıh, hadis ve kelâm konularında ve bu alanlara ait kaynaklarda karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda şâzz kırâatleri bir bütün olarak terk etmek mümkün olmamaktadır.

Şâzz kırâatler, üzerinde ittifak edilen Hz. Osman’ın istinsah ettiği mushafın dışında kalmasına rağmen, bazıları tarafından bu okuyuşlar terkedilmemiş, tam tersine Hz. Peygamber’den sahih olarak gelen kırâat vecihlerinin terkedilip yok sayılmayacağı düşüncesiyle bu okuyuşlara sahip çıkılmıştır.

Bu durum, şâzz okumaları sahih kırâatlerden ayırmanın artık kaçınılmaz olduğu ve belli ölçülerin ve şartların ortaya konduğu üçüncü asra kadar devam etmiştir. Artık bu andan itibaren devrin âlimleri şâzz okuyuşlara karşı tepkilerini koymuş ve insanlara bu türden okuyuşlardan uzak durmalarını telkin etmişlerdir. İnsanlara bu türden okumalara karşı söylenen şu söz çok meşhurdur. “Âlimlerden şâzz okuyuşlarını alıp aktaranlar büyük bir kötülüğü üstlenmişlerdir.”¹

Şunu ifade etmek gerekir ki şâzz okuyuşlara bu adı ilk olarak veren, üçüncü yüzyılın sonu ve dördüncü yüzyılın başında Taberî’dir (öl. 310). Abdullah İbn Mes’ud’dan rivayet edilen “وَإِنْ كَانَ مَكْرَهُمْ”² kırâati ile ilgili olarak şu sözleri söylemiştir: “Bu kırâat Müslümanların mushafına muhalif olduğundan şâzz’dır ve onunla okumak caiz değildir.”³

¹ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn b. el-Cezerî Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetu'n-Nihâye fi Tabaqâti'l-Şâzz* (Bergstraesser: Mektebetu İbn Teymiyye, 1351/1932), 1/19.

² Mütevatir olan kırâat “وَإِنْ كَانَ مَكْرَهُمْ” şeklindedir. bk. İbrâhim 14/46.

³ Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî - Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, *Câmiü'l-Beyân an Te'vili Ayi'l-Kur'an* (Daru Hicr: y.y., 2001), 17/40-42.

Çalışma ele alınırken şâzz kı rââtlerin ne zaman ortaya çıktığı, ilk ne zaman kullanılmaya başladığı, mahiyetinin ne olduğu, varsa ne tür ayrımlara tabi tutulduğu ve bu kı rââtlerle meşhur olan imamlar kimlerdir? sorularına yanıt aranacaktır.

Çalışma konusu geniş bir alana sahip olduğundan konuya kaynak teşkil eden kı râât, tefsir, hadis, Kur'ân ilimleri gibi genel literatürden faydalanılmıştır. Bunun yanında güncel olan kaynaklardan da istifade edilmiştir.⁴

Bu çalışmada temel hedefimiz kı rââtleri tartışmaya açmak değil aksine şâzz olarak nitelendirilen kı rââtlerin daha iyi anlaşılmasını sağlamak, geçirdiği süreçleri ve mahiyetini ortaya koyarak ilim ehline katkı sunmaktır.

Bu kısa girişten sonra çalışmanın birinci kısmında şâzz kı rââtin manası, mahiyeti, ortaya çıkışı ve şâzz kı râât imamlarını, ikinci kısımda ise şâzz kı râât çeşitlerini ve bazı örneklerini ele alacağız.

1.1. Şâzz Kı rââtlerin Manası, Mahiyeti ve Ortaya Çıkışı

Şâzz kelimesi sözlükte “ş-z-z” kökünden türemiş ve “şezze” fiilinden “tek olmak, ayrı düşmek, azınlık olmak ve dışlanmak” gibi manalara gelen bir mastardır.⁵

Bir kı râât terimi olarak şâzz kavramının farklı şekillerde tarif edildiği görülmektedir.

a- *Kı rââtin kabul şartlarının herhangi bir maddesinde aykırı düşen kı rââtler şâzz'dır.* Bu görüş Ebu Şâme (öl. 665)⁶ ve İbnü'l- Cezerî (öl. 833)⁷'ye aittir. İbnü'l-Cezerî şâzz kı rââtini tanımladığı en-Neşr isimli eserinde şu ifadeleri kullanmaktadır: “Kı râât, senedi sahih, bir vecihle bile olsa Arap diline muvafık, takdirene bile olsa Hz. Osman'ın mushafına mutâbık olmalıdır. Bir kı râât bu üç unsuru bir arada bulundurursa sahih, bunlardan birisi eksik olursa şâzz olur. Bu kı râât hangi imama nispet edilirse edilsin durum değişmemektedir.”⁷

b- *Yedi kı rââtin dışında kalan kı rââtler şâzz'dır.* Bu tanım kı râât ilmi ile meşgul olan birçok kişiyi etkisi altına almıştır. Hicrî dördüncü asırda gündeme gelen bu tanıma ilk kez kulla-

⁴ Mehmet Dağ, “Kı râât İlminde Şâzz Kavramı -Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair-”, *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* VII/2 (2007), 57-110; Ahmet Gökdemir, “Osmanlı Kıraat Eğitiminde Şâz Kıraatler ve Yûsuf Efendizâde'nin Konuya Dair Tepkisi”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/1 (30 Haziran 2019), 67-81; İrfan Çakıcı, “İlk Dört Asırda Şâz Kıraatlere Yöneltilen Eleştiriler Üzerine Bir İnceleme”, *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 4/7 (30 Nisan 2021), 266-287; Yunus İşeri, “Sihhat Açısından Kıraat Çeşitlerinin Kavramsal Anlamda Değerlendirilmesi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (15 Aralık 2022), 471-489; Mehmet Maşuk Acar, “Kıraatlerin Sınırlandırılmasının Şâz Kıraatler Üzerindeki Etkisi”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (10 Ocak 2023), 322-343.

⁵ Ebû 'Abdurrahmân el-Ĥalîl b. Aĥmed el-Ferâĥîdî el-Ĥalîl b. Aĥmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Mehdî el-Maĥzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988), 6/215; Ebû'l-Faĥl Muĥammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî'î İbn Manzûr, *Lisân'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Şâdir, 1414/1993), 3/494.

⁶ Ebû 'Abdullâh Muĥammed b. 'Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfi'î ez-Zerkeşî, *el-Burĥân fi 'Ulûmi'l-Ĥur'ân*, thk. Muĥammed Ebu'l-Faĥl İbrâhîm (b.y.: Dâru 'İĥyâ'i'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1376/1957), 1/331.

⁷ Ebû'l-Ĥayr Şemsüddîn b. el-Cezerî Muĥammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kı râ'âti'l-'Aşr* (b.y.: y.y., ts.), 1/9.

nan kişinin Taberî'den sonra, Ebû Bekir Ahmed b. Mücâhid (öl. 324) olduğunu söylemek mümkündür.⁸ İbn Mücâhid bütün kırâatleri derleyip onları yedi sayısı ile sınırlı tutması ve bunların dışında kalan tüm kırâat birikimini şâzz olarak nitelendirmesi başta öğrencileri olmak üzere bu görüşe katılanların da etkisiyle tüm ümmet üzerinde ciddi yankı uyandırmıştır. Nitekim dokuzuncu asra kadar ulemanın büyük çoğunluğu yaptıkları çalışmalarda İbn Mücâhid'in bu gruplandırmasını esas almıştır.⁹

c- *Senedi sahih olmayan kırâatler şâzz'dır.* Bu tanım Celâleddin es-Suyûtî'ye (öl. 911) aittir. Suyûtî'nin farklı eserlerinden yararlanılarak elde edilen bilgiye göre şâzz konusunda birkaç farklı tanım yaptığı bilgisine ulaşılmıştır. O, senedi sahih olmakla birlikte İmam mushafına uymayan veyahut Arap diline de uygun düşmeyen ümmet içerisinde de meşhur olmayan kırâatler âhâd diye adlandırılır ve okunması da caiz değildir.¹⁰

d- *Çoğunluğun okuyuşuna aykırı düşen her tür okuyuş şâzz'dır.* Taberî'nin (öl. 310) yaptığı bu tanımlamaya göre bir imamın tüm okuyuşları şâzz olabileceği gibi muteber bir imamın diğer imamlar karşısında yalnız kaldığı münferit okuyuşlar da şâzz olabilir.¹¹

e- *Tevâtürün veya meşhur bir yol olmadan Kur'ân olarak nakledilmiş fakat ümmetin kabul etmediği kırâat şâzz'dır.* Bu görüşte olanlara göre bu okuyuşta üç şart aranmakta ve aksi durumda reddedilmektedir. Tevâtür derecesine ulaşmaması, meşhur ve ümmet içinde yaygın olarak okunmaması, ümmetin onu kabullenip benimsememesidir.¹²

Şâzz kelimesinin bu şekilde birkaç farklı anlamının olmasına bir sebep olarak da sahih kırâatlerin tespitinde ortaya konulan kriterlerin âlimler arasında tartışmalı olması gösterilebilir. Yapılan tartışmalar genelde kırâatlerin sahihliğini ve sahih olma ölçütlerini belirleme üzerinde cereyan etmiştir. Âlimlerin çoğunluğu üç madde üzerinde genel bir mutabakat oluştursa da kırâat otoritelerinden bazılarının bu ölçütlere itiraz etmesi ve kendi ölçütünü ilke olarak belirlemesi âlimlerin birinden diğerine sahih kırâati tanımlama farkını ortaya çıkarmıştır. Bu noktada genel kabul gören şekliyle sahih kırâatlerin kabul kriterleri de sahih bir senedle Hz. Peygamber'e ulaşması, Arap gramerine uygunluk ve İmam mushafına uygunluk olarak ortaya konmuştur.

Şâzz kırâatlerin ortaya çıkışının hangi tarih veya olaydan başlatılacağı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Şâzz kavramı uzun bir süreç içerisinde olgunluğa ulaşmıştır. Her ne kadar kavramsal olarak kullanılmasa da pratik olarak şâzz'ın varlığını Hz. Peygamber zamanına kadar götürmek mümkündür. Hicretin ardından yedinci ve sekizinci yıllara gelindiğinde irşad faaliyetleri ve İslâm davetinin Arabistan sınırlarının dışına taşıdığı, Arap ırkına mensup

⁸ Tayyar Altıkulaç, "İbn Mücâhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/214.

⁹ Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. 'Abdullâh İbn Yûsuf, Cemâleddîn İbn Hişâm Cemâleddîn b. Hişâm, *Metnu Kaṭru'n-Nedâ ve Bellu's-Şadâ* (b.y.: y.y., ts.), 20.

¹⁰ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Huḍayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm (b.y.: el-Hey'etu'l-Miṣriyyeti'l-'Amme li'l-Kuttâb, 1394/1974), 1/276.

¹¹ Taberî - et-Türki, *Câmiü'l-Beyân an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, 5/613, 9/189, 10/458, 10/526, 16/476, 21/478.

¹² Ebû'l-Hayr Şemsüddîn b. el-Cezerî Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Muḳri'in ve Murşidu't-Tâlibîn* (b.y.: y.y., 1420/1999), 81-85; Zerkeşi, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 1/331.

olan ya da olmayan veya değişik lehçe ve lisanlara sahip insanların İslâm'a yöneldiği görülmektedir. Bilhassa farklı lehçelere sahip olan Araplar, Müslüman olmakla birlikte Kur'ân'ın harf, kelime ve âyetlerini telaffuz ederken birtakım sorunlar yaşamışlardır. Bu durumda olan Müslümanlar Hz. Peygamber'den genişlik ve kolaylık istemişler, Hz. Peygamber de Allah'tan aldığı izinle onların bu taleplerine olumlu cevap vererek onları rahatlatmıştır. "*Muhakkak ki bu Kur'ân Yedi Harf üzere nazil olmuştur; ondan kolayınıza geleni okuyun*"¹³ hadisi bu kolaylığın mihenk taşı olmuştur. İslâm'ın insanlar içinde hızla yayılması ile beraber farklı bir ağız/lehçe yapısına sahip diğer Arap kabilelerinin okuyuşlarına kolaylık sağlamak ve insanlara Kur'ân eğitimini ve tebliğini kolaylaştırmak için "Yedi Harf" ruhsatı Allah'ın insanlar üzerine bir ruhsat, kolaylık, genişlik ve rahmeti olmuştur.

"Yedi harf" ruhsatı insanlara kolaylık getirdiği gibi farklı lehçelere sahip Müslümanların, bazı kelimeleri telaffuz ederken zorlanmaları yedi harf merkezli olarak birçok kırâat farklılığının ortaya çıkması kaçınılmaz olacaktır. Konunun daha iyi anlaşılması bakımından önce kırâat farklılıklarına bir çerçeve çizmek gerekir.

Kırâat farklılıkları incelendiğinde var olan ihtilafların bir kısmının fonetik (seslendirme) yapı üzerinde vuku bulduğu görülecektir.¹⁴ Kırâatin kendisine dayandırıldığı bir kırâat imamı, sonu elif ile biten bir kelimenin son harfinin harekesini "feth"¹⁵ ile okurken başka bir kırâat imamı son harfin harekesini "beyne"¹⁶ yahut "imâle"¹⁷ ile seslendirmektedir.¹⁸ Kırâat imamlarından biri sâkin olan bir harften sonra hemze harfi geldiğinde sâkin harf üzerinde "sekte"¹⁹ yaparak okurken başka bir kırâat imamı ise "nakil" yaparak bu okuyuşunu gerçekleştirmektedir.²⁰ Kırâat imamlarından biri idğam yaptığında müdğamın (idğam olunan harflerin birincisi) sakin olmasına bakarken diğeri müdğamın harekeli olması durumunda da idğam yapabilmektedir.²¹ Bunun gibi örnekler çoğaltılabilir. Bu şekildeki yapılan farklı okumalarının

¹³ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Buḥârî el-Buḥârî, *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*, thk. Muştafa Dîb el-Buḡâ (Dimaşk: Dâru İbn Keşîr; Dâru'l-Yemâme, 1414/1993), "Fedâilu'l-Kur'ân", 27.

¹⁴ Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 79.

¹⁵ bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâ'âti'l-'Aşr*, 2/29; Nihat Temel, *Kıraat ve tecvid istilahları*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1997), 51.

¹⁶ bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâ'âti'l-'Aşr*; Temel, *Kıraat ve tecvid istilahları*, 41.

¹⁷ bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâ'âti'l-'Aşr* 2/30; Süyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 1/316-317; Temel, *Kıraat ve tecvid istilahları*, 73.

¹⁸ bk. Ebû 'Amr 'Oşmân b. Sa'îd ed-Dâni, *et-Teyisr fi'l-Kırâ'âti's-Seb'*, thk. Hâlef Maḥmûd Sâlim (Hâil: y.y., 1436/2015), 48.

¹⁹ bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâ'âti'l-'Aşr*, 1/240; Temel, *Kıraat ve tecvid istilahları*, 118.

²⁰ Hâmid b Abdülfettâh el-Paluvî, *Zübdetü'l-irfan fi vücûhi'l-Kur'an*, thk. Halil İbrahim Üren (İstanbul: Haciveysizade İlim ve Kültür Vakfı, 2020), 15.

²¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâ'âti'l-'Aşr*, 1/274-275.

kelimenin yapısında veya mânâsında hiçbir değişiklik gerçekleştirmediğini söylemek mümkündür. Fonetik (seslendirme) diye isimlendirilen bu türden ihtilaflar kırâat ilmi disiplini içerisinde çoğunluğu oluşturmaktadır.²²

Diğer taraftan hem kelimelerin yapısında hem de mânâsında değişikliğe sebep olan bir takım farklı okumalar bulunmaktadır. Bu okumalar ferşî farklılıklar diye isimlendirilmektedir. Ferşî farklılıklar diye adlandırılan bu gibi ihtilaflar ise fonetik ayrılıklara kıyasen kırâat disiplininin çok az bir kısmını oluşturmaktadır. Bununla birlikte fonetik yapıdan kaynaklı ihtilaflar tamamen lehçe merkezli olduğu halde ferşî farklılıklardan kaynaklı ihtilaflar ise lehçelerle alakalı değildir. Bu okumaların tamamı Hz. Peygamber'den duyulmuş ve genel olarak neden böyle okunduğu bilinmeyen²³ kelimelerdir.

Kırâat ilmi çerçevesinde özellikle şâzz kırâat açısından zikredilmeye değer bir başka husus da müterâdif diye adlandırılan kelimelerdir.

Müterâdif denildiğinde anlaşılan, bir kelimenin yerine onunla aynı anlama gelen başka bir kelimeyi onun yerine koyarak okumak demektir. Kur'ân'ı Kerîm'de var olan bir kelimeyi, farklı bir ağız/lehçede ifade etmenin zorluğundan dolayı yine o ağız/lehçede aynı manaya gelen başka bir kelimeyle okuyarak kırâat farklılığına dolayısıyla ihtilafa neden olunuyordu. Allah Rasûlü'nün, "Rahmet âyetini azap, azap âyetini de rahmet âyeti ile değiştirmedikçe bu okumaların hepsi doğrudur"²⁴ sözünün buna işaret ettiği görülmektedir. O dönemde bir sahâbî herhangi bir kelimeyi okurken zorlanıyor veya o kelimeyi anlamayabiliyordu. Bu gibi durumlarda Allah Rasûlü, o sahâbîye kendi lehçesinde yine aynı mânâyı gelecek şekilde başka kelimelerle okumasına müsaade ediyordu. Öyle ki günlerden bir gün Enes b. Mâlik, Kur'ân'daki "قَبِيلًا وَأَقْوَمًا" pasajını "وَأَصْنُوبٌ قَبِيلًا" şeklinde okumuş ve yanındakiler onun bu okuyuşunu düzeltmeye kalkınca Enes: "أَقْوَمًا أَصْنُوبٌ أَهْدَى" bunlar aynıdır (yani bu okuyuşlar ile de okunabilir) demiştir.²⁵ Buna şu örnekte eklenebilir. Hz. Ömer, Cuma sûresinde bulunan "فَاسْعُوا إِلَيَّ ذِكْرَ اللَّهِ" pasajını "فَاسْعُوا إِلَيَّ ذِكْرَ اللَّهِ" şeklinde okumuş,²⁶ bu durum İmam Mâlik'e (öl. 179/795) sorulduğunda ise "câizdir" demiştir.²⁷ Elbette örnekler bunlarla sınırlı değil ve artırılabilir;²⁸ fakat müterâdif kelimeler ile ilgili genel bir bakış açısı kazandırma açısından yeterlidir.

Fonetik farklılıklar tamamen seslendirmeye yöneliktir. Lehçesel farklılıklar dikkate alındığında bir kelimenin farklı lehçelerde ayrı ayrı ifade edilme imkanına sahip olunması o

²² Abdurrahman Çetin, *Kur'ân ilimleri ve Kur'ân-ı Kerim tarihi*. (İstanbul : Dergah Yayınları, 2021), 157-160; İsmail Karaçam, *Kur'an Tilavetinin Esasları*. (İstanbul : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2018), 224.

²³ Örneğin bir kelimeyi malum kalıpta okumakla meçhul kalıpta okumak, takdim-te'hir yapmak, merfû veya mansub okumak lehçe yönünden oluşabilecek bir farklılık değildir.

²⁴ Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-'Arna'ût - 'Âdil Murşid v.dğr (Beyrut: Mu'essesetü'r-Risâle, 1421/2001), 34/70.

²⁵ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Ĥazrecî el-ĤurĤubî, *el-Câmi' li-ÂĤkâmi'l-Ĥur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim İtfeyyîş (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısrıyye, 1384/1964), 1/48.

²⁶ BuĤârî, *ŞaĤîhu'l-BuĤârî*. "Kitâbü-t Tefsir", 6/151.

²⁷ Mehmet Dağ, *İhticac bağlamında-geleneksel kiraat algısına eleştirel bir yaklaşım* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İstanbul : İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2022), 56.

²⁸ ĤurĤubî, *el-Câmi' li-ÂĤkâmi'l-Ĥur'ân*, 1/48-49.

lehçeyi kullanan kişilerce kolaylık ve rahmet anlamına gelecektir. Bu tür okumalar manaya ve yazı iskeletine etki etmediğinden kırâat ilminin tartışmalı konuları arasında yer almaz. Bunlar sahih kırâatler içerisinde tüm varyantlarıyla temsil edildiğinden şâzz kırâatleri işlerken bunları dikkate almayacağız.

Müteradifler ise tamamen tarihsel bir olgudur. Kolaylık prensibiyle direkt alakalı olup İslam'ın üçüncü halifesi Hz. Osman'ın Kur'ân'ı Kerîm'i bir araya getirme görevini üstlenip istinsah ettirdiği zamana kadar olan dönemde uygulamada kalan bir ruhsattır. Başlarda kolaylık ve rahmet olan müteradif farklılıklar, zamanla külfet ve fitneye dönüşmüştür. Bunu gören dönemin halifesi Hz. Osman, müteradif kelimelerle okuma esnekliğine son vermiş; verdiği talimatla Kureyş lehçesini esas alarak istinsah ettirdiği imam mushafının hattına uygun olmayan okuyuşları, özellikle yazıya geçirilenleri (özel mushafı) imha ettirmiştir. Buradan hareketle bu tür okuyuşların konumuz kapsamında olmaması gerekirdi. Ancak bazı kârîler bunları okumayı terk etmemiş; aksine Hz. Peygamber'den nakledilen sahih kırâatler olduğu ve zayi edilmemesi gerektiği vehmine kapılarak savunma çabası içerisine girmişlerdir.²⁹ Dolayısıyla az da olsa şâzz kırâat bağlamında müteradif farklılıklara işaret etmiş olacağız.

Ferşî farklılıklara gelince onlar lehçesel temelli olmadığından, ayrıca kolaylık ilkesine de dayanmadığından bu tür okumalar rivayet esaslıdır. Yani Hz. Peygamber'in kontrolünde oluşan farklılıklardır. Bir kısmını veya tümünü kendisi telaffuz etmiş olabileceği gibi en düşük ihtimalle Allah Resûlü formülü vermiş, ortaya çıkan farklılıklar bu kurallar çerçevesinde gerçekleşmiş de olabilir. Bu tür kırâat farklılıkları kırâat ilminin temelini teşkil eder. Günümüzde dahi kırâat ilmi denilince akla gelen farklılıklar bu türden olan kırâat farklılıklarıdır. Şâzz'lar bağlamında ele alacağımız kırâatler özellikle bu kapsama girenler olacaktır.

Kur'ân'da bulunan kırâat farklılıkları oluşum sürecine Hz. Peygamber döneminde başlamıştır. Bu durum hem sahih hem de şâzz kırâatler için geçerlidir. İlk kırılmanın yaşandığı Hz. Osman dönemine kadar ayrı bir kategori olarak şâzz kırâatlerden bahsetmek mümkün değildir. Sahih ve şâzz kırâatler bu döneme kadar hem sorun edilmiyor hem de bir ayırımı gitmeye gerek duyulmuyordu. Hz. Osman döneminde yapılan istinsahla birlikte kırâatlere resm-i hatta uyma zorunluluğu getirilmiş; bunun dışında kalan okuyuşlar şâzz pozisyonunda değerlendirilmiştir. Son arzada bu şekilde okunmuş dolayısıyla nesh edildiği de söylenebilir.³⁰ Buradaki, şâzz olarak değerlendirme ifadesinin dışlanma, hiçbir surette sahih kabul edilmeme manasında kullanılmadığını; daha sonra kullanılacak olan sahih ile batıl arasında bir kırâat kategorisi manasında ele alınmadığını ve durumun dördüncü asra kadar bu şekilde devam ettiğini söylemeliyiz.

İlk üç asırda, gelişme sürecinde olan şâzz'ın ancak tercih kavramı olarak kullanıldığı bilinmektedir. Şöyle ki bir âlim birçok kârînin okuduğu bir kırâate karşılık, azınlığın ya da bir kişinin okuduğu kırâati veya çok kullanılan, herkesçe bilinen bir okuyuşa karşılık az bilinen, kullanımı yaygın olmayan bir okuyuşu gruptan ayrılma manasında şâzz diye ifade ederdi ki bu

²⁹ Muharrem Önder, "Şâz Kırâatlar ve İslâm Hukuku Açısından Değeri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 163-194.

³⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâ'âti'l-'Aşr*, 1/31.

da o kırâati daha az tercihe şayan bulduğu anlamına gelmekteydi. Dolayısıyla şâzz kırâatleri herhangi bir sahih-şâzz ayırımına tabi tutulmadan dördüncü asra kadar okunmaya devam ettiği, dördüncü asırda kırâatlerin tasnife tabi tutulmasıyla birlikte şâzz kırâatler adı altında sahih ve batıl kırâatler dışında farklı bir kırâat çeşidi olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür.

1.1. Şâzz Kırâatler

Kırâatlerin sıhhati için üç ölçüt belirlendiğini, bunlardan birisini bulundurmeyen kırâatin şâzz durumuna düşeceğini belirtmiştik. Kırâatlerin tasnif edilme aşamasına geçilmeden önce yürürlükte olan birçok kırâatin varlığından bahsedilmektedir. Hicrî ikinci ve üçüncü asır, kırâatlerin en yoğun olduğu dönemlerdir. Bu döneme genel olarak bakıldığında insanların bazı imamların çevresinde öbeklendiğini ve her imamın az veya çok bir gruba hitap ettiği görülmektedir. Bu imamlar içerisinde öyleleri vardır ki şöhretleri yaşadıkları bölgeyi etkisi altına almıştır. Bu şöhretin ve rağbetin en büyük etkisi isnadlarının sağlam oluşuydu. Bu kişiler kırâatlerini farklı yollardan ve meşhur kişilerden almışlar ve her birinin isnadında en az iki sahâbi bulunmaktaydı. İsnadlarının kuvveti ve şöhretlerinin de yaygın oluşundan bu kırâatlere daha sonra mütevâtir kırâatler denilmiştir. “Sahih kırâatler” başlığı altında zikredilen kırâatlerin tümü bu vasıflara uygun mütevâtir kırâatlerdir. Bu kırâatlerin sahih olduğu ile alakalı hiçbir muteber âlimin şüphesi olmamıştır. Bu kırâatlerle birlikte aynı dönemde yürürlükte olan birçok kırâatin varlığı bilinmektedir. Bu kırâatlerin durumu neydi ve akıbetleri ne olmuştur? Evvela bu soruların cevabını irdelemek gerekir.

Kaynaklarda yirmi beşe kadar kırâat kayıt altına alınmıştır. Bunların onu sahih kırâatler olduğuna göre geriye on beş kırâat kalır. Hemen şunu belirtmek gerekir ki sayıları on beşi bulan bu kırâatler kırâat alanında isim yapmış âlimlerin itibar ettiği kırâatlerdir. Yoksa asılsız, uydurma kırâatler burada konumuz değildir. Sahihlerin dışında kalan kırâatlerin henüz tasnif yapılmadan önceki durumlarıyla alakalı şunları söyleyebiliriz.

Allah Resûlü’nden sonra kırâat ilmiyle temayüz eden birkaç sahâbi olmuştur. Bunlar, her biri bir bölgede kırâat meclisleri oluşturmuş ve bu meclislerde onlarca talebe yetiştirmişlerdir. Bu sahâbîler buldukları bölgede sadece ilimle iştiğal etmemiş her birisi o bölgenin yönetimine de kimisi yönetici kimisi yardımcı olarak katkıda bulunmuştur. Bunlar halka namaz kıldırıyor ve hutbeler îrâd ediyordu. Dolayısıyla halk tabii bir durum olarak bu zevâtın etrafını çepeçevre kuşatıyor ve onların Hz. Peygamber’den duydukları ve gördükleri ne varsa o birikimi almaya gayret sarf ediyordu. Bir süre sonra bu durum onların ekol haline gelmesini sağlamıştı. Sahâbîler bir bir hayattan çekilirken onlardan ders gören tabî'n neslinin öncü şahsiyetleri onların bıraktığı kutlu vazifeyi üstlenmiş; onlar da hocalarından aldıkları ilim mirasını sonraki kuşaklara aktarma gayreti içerisinde olmuştur. Bu süreçte Hz. Peygamber’den intikal eden ilim mirası kuşaktan kuşağa aktarılırken en önemli denetim mekanizması çevrelerinde toplanan halk olmuştur. Zira tebe-i tabî'n dönemi de dâhil olmak üzere halkın ilim seviyesi ve bilinç düzeyi önemsenecek düzeyde idi. Bu olup bitene şahit olan binlerce insan hataya meydan vermeyecek şekilde imamlarını mercek altına alma kudretindeydi. Bu durum kırâatlerin kendilerine nispet edildiği imamlara gelinceye kadar bu şekilde devam etmiştir. Yani bazı kırâat merkezleri her kuşakta insanların yoğun rağbetini kazanarak, kırâatlerini insanların gözü önünde hocalarından aldıkları şekliyle kuşaktan kuşağa aktarmaya devam etmişlerdir. O

halde bir kırâat merkezi insanların yoğun teveccühünü kazanmış ise bu teveccüh o kırâatin sıhhatinin temelini teşkil etmiş demektir. Kırâatlerin mütevâtir olmasının ardında yatan hakikat de budur. Kırâatlerde hadis ilminde olduğu üzere bir mütevâtir anlayışı yoktur. Her kârf kırâatini hocasından âhad yolla almıştır. Buna rağmen kırâatlerin mütevâtir olduğunu ısrarla savunanlar olmuştur.³¹ Onlara göre kırâatlerin mütevâtir olması;

1. Kırâatler, yapısı itibarı ile ezber nakledilen bir ilim olmakla birlikte, pratikte uygulama alanının da olmasıyla yüzlerce; belki binlerce insanın gözetimi altında bulunmaktadır. Ayrıca yetiştirdikleri hafızlar her harfine varıncaya kadar hocalarının okuduğu ve okuttuğu şekilde Kur'ân'ı ezberlemişlerdir. Eğer kârf hocasından almadığı bir okuyuşu sergileyecek olsa bu durum hafızların gözünden asla kaçmayacaktır. Dolayısıyla kırâatlerin mütevâtir oluşu, her tabakada etrafında azımsanmayacak bir kitlenin bulunmaya devam ettiğini, başka bir ifadeyle şöhretinin yaygın olduğunu gösterir.

2. Mütevâtir diye ifade edilen kırâat kendi bölgesi içerisinde bulunan birtakım kimseler tarafından da aynı şekilde okunuyor ve rivayet ediliyordu. Bu da o kırâatin bir kanalla değil birkaç kanalla geldiğini ortaya koymaktadır. Mütevâtirdeki "kalabalık bir kitlenin kendisi gibi bir kalabalığa rivayeti esastır" şartı bu şekilde yerine getirilmiş olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, sahih diye nitelendirilen on kırâatin her birisinin şöhretinin yaygın olduğunu; bunların dışında kalan kırâatlerin ise o derece şöhreti yakalayamadıklarını söylemek mümkündür. Belki de şöhreti yakalayamayan o kırâat temelini sahâbînin attığı bir kırâattir. Ancak sonraki kuşaklarda halkın yoğun rağbeti varlığını sürdürmemişse, o kırâat zamanla cazibesini ve sahilik kıymetini kaybetmiştir. Her ne kadar kırâatlerin tasnif edildiği dördüncü asra kadar okunmaya devam etmişlerse de kırâatlerin tasnifi yapılırken şöhret önemli bir ilke olarak kabul edildiğinden sahih kırâatlerin dışında kalan bu vasıflara uygun on beş kırâat şâzz durumuna düşmüştür.³²

Şöhretini kaybetmiş olan kırâatlerin akıbetlerine gelince, öncelikle ifade etmek gerekir ki hiçbir zaman bu kırâatler sahih olarak kabul edilmemiştir. Ancak sahih değildir diye büsbütün terk edilmiş de değildir. Bu kırâatlerin bir kısmının muhafaza edilmesi zaruret olarak görülmemiş olacak ki kayıt altına alınmamış, dolayısıyla zamanla unutulmuştur. Bir diğer kısmı ise şâzz olarak kaynaklara geçmiş; kırâat olarak değil de gerek Kur'ân'ı anlamaya yardımcı bir unsur, gerekse de Arap dili bünyesinde ihtilafa konu olan meselelerde bir dayanak olarak kullanılmıştır.

Bazı eserler "el-Kırâatü'l-Erbeatü Aşer" adı altında sahih kırâatleri konu alırken sahihlerle birlikte şâzz kırâatlere de yer ayırmış, bazıları da sadece şâzz kırâatleri konu edinmiştir. Bu tür eserler de genelde "el-Kırâatü's-Şâzze" adıyla karşımıza çıkmaktadır. Aşağıda zikredi-

³¹ Muhammed Abdülazîm Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1943), 1/347; Muhammed b Ömer b Salim Bâzemûl, *el-Kıraa Ve Eseruha Fi't-Tefsir Ve'l-Ahkâm*. (b.y: Dârü'l-Hicre, ts.), 1/166; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, 55.

³² Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, 55-57.

len şâzz kırâat imamlarının hepsinin bu türden okuyuşları aynı kategoride değerlendirilmektedir. Burada makalenin hacmi dikkate alınarak sadece adları zikredilecektir. Çünkü her bir imamın şâzz olarak okuyuşları farklı birer makale veya tez konusunu içermektedir.

1.2. Şâzz Kırâat İmamları

1. Ebû Said el-Hasen b. Yesâr el-Basrî (öl. 110)³³
2. Ebû Hafs Ömer b. Abdirrahman b. Muhaysın es-Sehmî (öl. 123)³⁴
3. Ebû Muhammed Süleyman Mihrân el-Küfî (öl. 148) (A'meş)³⁵
4. Ebû Amr İsbâ b. Amr es-Sekafî (öl. 149)
5. Ebû Dâvûd Şibl b. Abbâd el-Mekkî (öl. 160)
6. Ebu's-Salt İbn Kudâme (öl. 161)
7. Ebû Naîm Şucâ' b. Ebî Nasr (öl. 190)
8. Ebû Muhammed Yahya b. el-Mubârek b. el-Muğîre el-Yezîdî (öl. 202)³⁶
9. Ebû Eyyûb Süleyman b. Eyyûb b. el-Hakem (öl. 235)
10. Ebû Amr Hafs b. Amr b. Abdülaziz b. Suhbân (öl. 240)
11. Ebû Ca'fer Ahmed b. Ferah b. Cibrîl (öl. 303)
12. Ebu'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. Eyyûb el-Bağdâdî (öl. 328)³⁷
13. Ebu'l-Abbâs Hasan b. Saîd b. Ca'fer el-Mudavvaî (öl. 371)
14. Ebû Ali el-Hasen b. Ali b. İbrahim (öl. 446)
15. Ebû Tâhir Ahmed b. Ali b. Ömer b. Sivâr (öl. 496)³⁸
16. Ebû Muhammed Abdullah b. Ali b. Ahmed b. Abdullah (öl. 541)

2. Şâzz Kırâat Çeşitleri

Şâzz kırâatleri dört başlık altında incelemek mümkündür. Bu kırâatlerin dördü de bir kırâat olarak hiçbir surette kabul edilemeyecek kırâatlerdir. Bir kırâatin kabul edilmemesi iki

³³ Abdulfettah el-Kâdî, *el-Kırââtü's-Şâzze ve Tevcîhuhâ min Lügatil'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1401), 15-16; DÎA, "Hasan-ı Basrî (Literatür)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997); Abdulhamit Birışık, "Hasan-ı Basrî (Tefsir İlmindeki Yeri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997); Bayram Demircigil, *Hasan-ı Basrî kıraati ve Kur'an tefsirine katkısı*. (İstanbul: İFAV (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı), 2021), 54; Bayram Demircigil, "Hasan-ı Basrî Kiraatinin Fikhî Hükümlerle İlişkisi", *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 63 (31 Ekim 2017), 173-189.

³⁴ Kâdî, *el-Kırââtü's-Şâzze ve Tevcîhuhâ min Lügatil'l-Arab*, 11; Tayyar Altıkulaç, "İbn Muhaysın", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999).

³⁵ Kâdî, *el-Kırââtü's-Şâzze ve Tevcîhuhâ min Lügatil'l-Arab*, 16; Mücteba Uğur, "A'meş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991).

³⁶ Kâdî, *el-Kırââtü's-Şâzze ve Tevcîhuhâ min Lügatil'l-Arab*, 14; M. Suat Mertoğlu, "Yezîdî, Yahyâ b. Mübârek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

³⁷ Kâdî, *el-Kırââtü's-Şâzze ve Tevcîhuhâ min Lügatil'l-Arab*, 12; Tayyar Altıkulaç, "İbn Şenebûz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999).

³⁸ Şâzz kırâat imamları için bk. Kâdî, *el-Kırââtü's-Şâzze ve Tevcîhuhâ min Lügatil'l-Arab*, 19.

temel sebebe bağlıdır. Bunlar, isnadının zayıf olması veya hiç olmaması ve resm-i mushafa bir yönüyle de olsa muvafık olmamasıdır. Bu iki husustan herhangi birinin olmaması o kırâati reddetmek için yeterlidir. Bunlara Arap diline uymamasını da ekleyebiliriz; ancak bunun pratikte örneği olmadığı için zikretmeye gerek duymuyoruz.

İsnâd, diğer bir adıyla sened, kırâati getiren ravilerin tarihi sırasıyla zikredildikleri isim halkasına verilen addır. Bir başka deyişle ravilerin sıra ile zikredilerek sözün ilk sahibine nispet edilmesidir.³⁹ Kırâatler aslını korumaya yönelik belli bir disiplin ve düzen içerisinde aynı şekilde hadis ilminde olduğu gibi sened zinciri ile birlikte nakledile gelmiştir. Kırâat okuyan bir öğrenciye verilen icazetnamede hocasının adı ve bununla birlikte her bir hocanın hocasının, onun da hocası ta ki Hz. Peygamber'e kadar isim isim kaydedilmiştir. Bu şekilde her biri Kur'ân olma özelliği taşıyan kırâatlerin Hz. Peygamber'den sahih yolla gelmiş olma özelliğine azami özen gösterilmiştir.⁴⁰ Senedin önemine dair ulemadan birçok söz nakledilmiştir. Hepsini en veciz bir şekilde özetleyen Zeyd b. Sâbit'in "Kırâat uyulan bir sünnettir"⁴¹ sözüdür.

Kırâatlerin sıhhatine yönelik aranan en önemli şart isnad olmuştur. Diğer şartlar bunu te'kit ve teyit edici niteliktedir. Zira bir kırâatin senedinde zayıflık varsa veya senedi hiç yoksa bu tür kırâat şâzz durumuna düşecek ve ona itibar edilmeyecektir. Nitekim kırâat imamlarının sened ve tarîklerini geniş bir şekilde ele alan Ebû Amr ed-Dânî buna dair şunları söylemektedir: "Kırâat imamları ilahi kelâmın kırâati konusunda lügatın yaygınlığına ve salt olarak sadece Arap diline uygunluğuna değil; ancak Hz. Peygamber'den gelen bir senedle sabit olmasına, nakil ve rivayetinin sağlam olmasına itibar etmişlerdir. Eğer kırâat sahabeden kesintisiz olarak sağlam haber ve rivayetle birlikte gelmişse artık Arapça kurallar ve lügatın yaygın olması onu inkâr edemez. Dolayısıyla bu manada kırâat, tabi uyulması ve kabul edilmesi gereken bir sünnettir."⁴²

2.1. İsnâd Açısından Şâzz Kırâatler

Şâzz kırâatlerin kaderinin belirlenmesi noktasında, naklin birinci derecede ön plana çıktığı muhakkaktır. Nakil Hz. Peygamber'e varıncaya kadar inkıtasız bir sened zinciri ile ulaşmış ve sened içerisindeki ravilerin hepsi de adaletli ve güvenilir kimseler olmuş ise bu kırâat makbul kırâatler arasında; değilse merdûd kırâatler arasında değerlendirilmiştir. Bu kategoriye giren kırâatlere örnek olarak, Fâtîha Sûresi 1/3. Ayetinde yer alan "الَّذِينَ يَوْمَ مَالِكٍ" ifadesindeki "مَالِكٍ" kelimesini mazi fiil kalıbında "مَلَكٌ" şeklinde; yine aynı ayette yer alan "يَوْمٌ" kelimesinin son harfinin nasb ile "يَوْمٌ" şeklinde okunmasını örnek olarak gösterebiliriz. Aynı şekilde İbn Sümeffî ve Ebû Semmâl'in Ubeyy b. Kâ'b'a nispet ettikleri Yûnus Sûresi 10/92. âyeti de

³⁹ Raşit Küçük, "İsnad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001); İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, 2012), 29.

⁴⁰ Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukârrin ve müşhidü't-tâlibîn* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 18-25.

⁴¹ Ebû'l-Feth 'Osmân b. Cinnî el-Mevşîl el-Bağdâdî İbn Cinnî, *el-Muhteseb fi Tebyîni Vucûhi Şevâzi'l-Qırâ'ât ve'l-İddâhi 'anhâ* (b.y.: Vezâratu'l-Evkâf, 1420/1999), 1/23; Süyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 1/260.

⁴² M. Kemal Atik, *Câmiu'l-beyân fi'l-Kırâati's-Seb'i'l Meşhûra ve Kırâat İlmi Yönünden Tahlili* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1982), 2/380.

örnek verilebilir. Söz konusu ayette “آيَةُ خُلْفِكَ لِمَنْ لَتَكُونَ بِبَيْتِكَ تُنَجِّبُكَ فَالْيَوْمَ” cümlesindeki “نُنَجِّبُكَ/nü-neccîke” kelimesini zikredilen şahıslar “نُنَجِّبُكَ/nünehhîke” “خُلْفِكَ/halfeke” kelimesini de “خُلْفِكَ/halefeke” şeklinde lâm harfinin fethası ile okumuşlardır.⁴³ Bu kırâatler gerek hatt-ı Osmânî gerekse de Arap dili açısından uygun kırâatlerdir. Bunların sahih okuyuş olarak kabul edilmeme sebebi isnadlarının zayıf olması veya hiç olmamasıdır. Bu minvalde önemli bir örnek olarak, kaynaklarda dördüncü asırda Bağdat'ta yaşamış İbn Miksem'den bahsedilir. Rivayetlere göre İbn Miksem, bir okuyuşun Arap diline uygun olup resm-i mushafa da muvafık olması durumunda o kırâati muteber kabul eder; namaz içinde ve dışında o kırâatle her türlü amel ederdi. Onu bu durumundan vazgeçirmeye çalışmışlarsa da tutumundan vazgeçmeyen İbn Miksem, hakkında kurulan mahkemede kendisine yapılan ikazlar sonucunda uygulamasını terk etmek zorunda kalmıştır.⁴⁴

2.2. Mevzû (Uydurma) Şâzz Kırâatler

İsnâdı olmayan ve merdud olarak kabul edilen şâzz kırâatlere bir başka örnek de mevzû kırâatlerdir. Bu kırâat çeşidi aslında kendisinde kırâat kelimesinin herhangi bir şekilde olumlu manada hiçbir vasfı olmayan; mesnedsiz olarak bir kimseye nispet edilen, Hz. Peygamber'le ve de vahiyle herhangi bir şekilde ilişkisi olmayan uydurma/mevzû kırâat haberleridir.⁴⁵ En bilinen örneği Ebu'l-Fazl Muhammed b. Ca'fer el-Huzâî'nin (öl. 408) Ebû Hanîfe'ye nispet ederek bir araya getirmiş olduğu kırâatlerdir. Kaynaklarda ona nispet edilerek en fazla zikredilen ve Fâtır Sûresi 35/28. âyetinde bulunan “الله/lafzatullah”ı merfu, “العلماء/ulemâe” kelimesinin hemzesini fetha okuduğu örnektir. “Allah'tan layıkıyla ancak âlim olan kulları korkar” mealindeki âyet el-Huzâî'nin okuduğu şekilde Allah lafzının dammesiyle ve “hemze”nin fethasıyla okunacak olursa o takdirde mana “Allah, kulları içinden ancak âlimlerden korkar” şeklinde olur ki bu anlam kişiyi küfre kadar götürür. Huzâî bu okuyuşu Ebû Hanîfe'ye nispet etmiştir; ancak ulemadan bu okuyuşun Ebû Hanîfe'ye ait olabileceğini savunan hiçbir kimse çıkmamıştır. Dolayısıyla bu okuyuş hem merdud hem de Huzâî'nin hezeyanı kabul edilmiştir.⁴⁶ İslam tarihinde gerek Huzâî'nin girişimi olsun gerek başka girişimler olsun hiçbir mevzû kırâat dikkatli ve gayretli âlimlerin onayından geçmemiştir. Ne maksatla ortaya çıktığı belli olmayan bu tür kırâatler daha ilk anda karşı bir hamleyle bertaraf edilmiş ve İslâm'ı ifsad edecek oluşumlar, Müslümanlar içerisinde kendisine yaşam alanı bulamamıştır.

2.3. Âhâd Şâzz Kırâatler

Âhâd şâzz kırâatler, muttasıl bir isnada sahip olup resm-i mushaf veya Arap grameri ne uygun olmayan kırâatlerdir. Âhâd kırâatlere geçmeden resm-i mushafa ilgili kısa bir açıklama yapmak gerekir.

⁴³ İbn Cinnî, *el-Muhtesab fi Tebyîni Vucûhi Şevâzi'l-Kırâ'ât ve'l-İdâhi 'anhâ*, 1/316; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâ'ât il-'Aşr*, 1/16.

⁴⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâ'ât il-'Aşr*, 1/17; Mustafa Öztürk, “Kur'an Kırâatlerinin Tarihsel Serencamına Genel Bir Bakış”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2003), 201-224.

⁴⁵ Abdulhamit Birışık, “Kıraat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002).

⁴⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâ'ât il-'Aşr*, 1/16.

İmam mushafı veya Resm-î mushaf (hatt-ı Osmânî), Hz. Osman'ın derlediği mushaflarda onun tarafından uygun görülerek yazılan imlâsına denir.⁴⁷ Diğer bir ifade şekli olarak Hz. Osman'ın imlâ ettirdiği mushaflardaki hareke ve noktalardan tecrit edilmiş yazı iskeletinin görünüştüdür denilebilir.⁴⁸

Bilindiği üzere Hz. Osman'ın Kur'ân'ı Kerîm'i bir araya toplama faileyeti çerçevesinde yapılan çalışmalar sonucunda imam mushafları oluşturulmuştu. Oluşturulan bu mushafların bütün kırâat farklılıklarını da içinde barındıracak şekilde yazılmış olması, onları ön plana çıkaran özelliklerindedir. Nokta ve hareke bulunmayan bu mushafların hattı her tür hareke ve bazı harflerin değiştirilmesine uygun durumda olup, tüm farklı okumaları da içine alacak nitelikteydi. Misal olarak bir kelimenin hattında herhangi bir değişme olmadan o kelime farklı şekillerde okunabiliyordu. Bu okuyuşa örnek olarak “رَأَى” kelimesi gösterilebilir. Burada dikkat edilirse “رَأَى” kelimesi, hemzenin fethası ile yazılmıştır. Sahih kabul edilen kırâatler içerisinde birçok kırâat imamı bu kelimeyi bu şekilde okumaktadır. Fakat “رَأَى” kelimesini kesraya meylettirilerek imâle şeklinde de okumak mümkündür. Fonetik farklılıkların birçoğunun belki de bu şekilde değerlendirilmesi mümkündür.⁴⁹ Bilindiği üzere mushaf hattı her iki şekilde de okumaya fırsat tanımaktadır.

Başka bir konu da hareketin değişmesiyle beraber ortaya çıkan kırâat farklılıklarıdır ki bu türden olan bir okumaya “يُرْجَعُونَ”⁵⁰ fiilinin hem malum hem de meçhul kalıbında okunması örnek gösterilebilir. Burada “يُرْجَعُونَ” kelimesinin malum ya da meçhul fiil kalıbında okunabilmesi, harfin hareketi ile ilgili olup mushaf hattında bu kelimenin okunmasına dönük hiçbir engel bulunmamaktadır. Bu konudaki ihtilafların ekserisinin de hareketlerle ilgili olduğu söylenebilir.

Kur'ân harflerinin noktalama işaretlerinden kaynaklanan ihtilaflar da bu tahlilden zikredilmektedir. Harflerin bazıları noktasız olarak kendilerine benzedikleri için diğer bazı harflerin yerine geçip okunabilmektedir. Yâ (يَا) harfinin yerine, yine noktası olmadan tâ (تَا) harfi veyahut nûn (نَا) harfi gibi başka bir harf konulması buna açık bir durumdur. Harflerin yine onlara benzeyen harflerle yer değiştirmesine örnek olarak “فَتَنَّبَتُوا” kelimesi gösterilebilir. “فَتَنَّبَتُوا” kelimesi “فَتَنَّبَتُوا” şeklinde (bâ) harfinin yerine (sâ) harfi, (yâ) harfinin yerine (bâ) harfi

⁴⁷ Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/328.

⁴⁸ Harun Ögmüş, “Resm-i Mushaf Bağlamında Kur'an ve Kıraat Ayrımı (Harekenin Tekâmülüne Kadarki Süreç Çerçevesinde Bir Değerlendirme)”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/39 (22 Ağustos 2015), 9-28.

⁴⁹ Ebû 'Abdullâh el-Huseyn b. Aḥmed b. Ḥâleveyh İbn Ḥâleveyh, *İ'râbu'l-kırâ'âti's-seb'a ve 'ilelihâ*, thk. Abdurrahman b. Suleymân el-'Uşeymîn (Kahire: Mektebetu'l-Ḥâncî, 1413/1992), 101.

⁵⁰ el-Bakara 2/28.

⁵¹ en-Nisâ 4/94; el-Hucurât 49/6.

ve (nûn) harfinin yerine (tâ) harfi ile okunmaktadır.⁵² İstinsah edilmiş olan mushafların hareketlerden yoksun/uzak olduğu düşünüldüğünde mushaf hattının bu tür okuyuşların tamamına dahil olduğu gerçeği ortaya çıkacaktır.⁵³

Bir kırâatin sahih olabilmesi için resm-i mushafa uygun olması ulemânın ittifakıyla vaciptir. Buna gerekçe olarak imlânın uygulama noktasında uyulması gereken bir sünnet olduğu, bununla beraber evvelki ulemâdan yapılmış olan nakiller ve sahâbenin aynı şekilde bu imlâ üzerinde mutabakata vardığı bilgisine dayanılmaktadır.⁵⁴ Resm-i mushafın makbul ve merdud kırâat ayrımında kritik önem arz ettiği, ancak bu ölçütün (kırâatlerin resm-i mushafa uygunluğu) tek başına yeterli olmayacağı; sahih bir senedle birlikte değerlendirilmesi gerekeceği gerçeğini göz ardı etmemek gerekir. Burada önemli olan bir başka husus da bir kırâatin senedinin sahih olup; Arap diline de muvafık olduğu halde resm-i mushafa uygun olmazsa bu durumda ne olacaktır. Âlimlerin bir kısmı bu durumda tevakkuf edilmesi gerektiği eğilimindedir. Çünkü bu kırâat sahihlik ölçütlerini tam manasıyla yerine getiremediğinden sahih kabul edilemeyecektir. Ayrıca Kur'ân'ın indirildiği yedi harften birinin kapsamına girme ihtimalinden dolayı da reddedilemeyecektir.⁵⁵ Bir başka grup âlim de hiç tereddüde meydan vermeden bu tür kırâatlerin şâzz olduğunu dolayısıyla bunlarla amel edilemeyeceğini düşünmektedir. İbnü'l-Cezerî bu konuda ikinci grubu destekler mahiyette asıl takip edilmesi gereken tavrı şu şekilde ifade etmektedir: "Bu tür kırâatler günümüzde şâzz diye isimlendirilmektedir. Çünkü üzerinde ittifak edilen Hz. Osman mushafına uymayıp dışında kalmıştır."⁵⁶

Bu kategoriye giren kırâatlere âhâd kırâat denilmiştir. Âhâd kırâat, sika raviler tarafından muttasıl senetle nakledilen ancak resm-i mushafa veya Arap gramerine uymayan kırâatlere denir. Bu türden kırâatler daha çok sahâbenin büyüklerinden nakledilen, bir kısmı, daha önce bahsi geçen "müterâdif" kapsamına giren kırâatlerdir. Bu bağlamda birkaç örnek vermek yerinde olacaktır.

a. Ömer b. Hattâb, Abdullah ibn Mes'ûd ve Abdullah ibn Abbâs gibi sahâbenin önde gelenleri Cumâ sûresi 62/9. âyetindeki "فَأَسْتَعُوا" kelimesini "فَأَمَضُوا" şeklinde okumuştur.⁵⁷

b. Tirmizî'de geçen bir hadiste Bîşr b. Hilâl Ca'fer b. Süleyman'dan, o Harûn el-A'ver'den, A'ver Büdeyl b. Meysere'den, Büdeyl Abdullah b. Şekîk'ten o da Hz. Âişe'den naklettiğine göre

⁵² Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî Ebû Bekir el-Bağdâdî İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâ'ât*, thk. Şevkî Dayf (Mısır: y.y., 1400), 236; Ebû Abdullâh el-Huseyn b. Ahmed b. Hâleveyh İbn Hâleveyh, *el-Hucetü fi'l-Kırâ'ât*, thk. 'Abdu'l-Âl Sâlim Mekrem (Beyrut: y.y., 1401), 126; Abdullâh b. 'Abdilmu'min b. el-Vecîh b. 'Abdullâh b. 'Alî b. el-Mubârek Ebû Muhammed el-Vâsi'î, *el-Kenz fi'l-Kırâ'ât*, thk. Hâlid el-Meşhedânî (Kahire: Mektebetu's-Şekâfeti'd-Diniyye, 1425/2004), 2/658; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâ'ât*, thk. Hâlid el-Meşhedânî (Kahire: Mektebetu's-Şekâfeti'd-Diniyye, 1425/2004), 2/658; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâ'ât*, thk. Hâlid el-Meşhedânî (Kahire: Mektebetu's-Şekâfeti'd-Diniyye, 1425/2004), 2/658.

⁵³ Hasan Hüseyin Havuz, "Teysîr /Şâtibiyye ve Tayyibe Tarikleri Çerçevesinde İbn Mucâhid'in Kitâbü's-Seb'a Adlı Eserindeki Tariklerin Farklılığı Meselesi - Âsım Kırâati Özelinde Bir Değerlendirme-", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/2 (30 Aralık 2022), 519-549.

⁵⁴ Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/337.

⁵⁵ Önder, "Şâz Kırâatlar ve İslâm Hukuku Açısından Değeri".

⁵⁶ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, 82.

⁵⁷ İbn Cinnî, *el-Muhtesab fi Tebyîni Vucûhi Şevâzi'l-Kırâ'ât ve'l-İdâhi 'anhâ*, 2/321; Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1992), 5/337.

H. Peygamber Vâkıa sûresindeki “فَرُوحٌ وَرِيحَانٌ وَجَنَّةٌ نَعِيمٌ” âyetini “فَرُوحٌ وَرِيحَانٌ” şeklinde “rûh” kelimesini (râ)'nın dammesiyle okumuştur.⁵⁸

c. Yine Tirmizî'nin aktardığı bir başka hadiste Hannâd'ın Ebû Muâviye'den, onun A'mes'ten, A'mes'in İbrahim'den ve İbrahim'in de Alkame'den aktardığına göre Ebud-Derdâ Alkame'nin de içerisinde bulunduğu bir ekip Şâm'a gelince onlara içlerinde Abdullah İbn Mes'ûd'un kırâatiyle okuyanın olup olmadığını sorar. Alkame İbn Mes'ud'un kırâatiyle okuduğunu söyleyince Ebû'd-Derdâ ona İbn Mes'ud'un Leyl sûresi üçüncü âyetini nasıl okuduğunu sorar. Bunun üzerine Alkame “وَالْأَنْتَى الذَّكَرُ تَجَلَّى إِذَا وَالنَّهَارُ يَغْشَى إِذَا وَاللَّيْلِ” şeklinde, “وَمَا خَلَقَ” ifadesini hafifederek okuduğunu söyler. Ebu'd-Derdâ bu cevabı alınca ona “vallahı ben de Allah Resûlü'nden bu âyeti bu şekilde okuduğumu işittim” diyerek onun bilgisinin doğruluğunu tasvip etmiştir.⁵⁹

d. Ebû Hureyre'den nakledildiğine göre Secde sûresinin 17. âyeti kerimesindeki “فَرَّةٌ” kelimesini Hz. Peygamber “فَرَاتٌ” şeklinde okumuştur.⁶⁰

Bakıldığında, bu rivayetlerin hadis kitaplarında Hz. Peygamber'e kadar ulaşan kesintisiz bir senedle birlikte yer aldığı görülecektir. Ancak bu kırâatlarla Hz. Osman'ın istinsahından sonra amel edildiğine dair bir bilgi nakledilmemiştir. Aksine amel edilemeyeceği yönünde rivayetler vardır. Bu kırâatlarla amel edilmeme sebebi, bunların hatt-ı Osmânî'ye muvafık olmamalarıdır.

2.4. Müdrec Şâzz Kırâatler

Kaynaklarda “müdrec kırâatler” diye yer alan okuyuşları da konuya uygun olduğundan burada zikretmek yerinde olacaktır. Müdrec kırâatler esasında bir kırâat olmayıp sahâbeden bazısının kendi özel mushaflarına sadece tefsir kabilinden veya özel not şeklinde yaptıkları ilavelerdir. Kendilerinin bu ilaveleri Kur'ân'dan bir âyet gibi okuduklarına dair bir rivayet gelmemiştir. Asıl sorun bu sahâbîlerin, gittikleri bölgelerde bir Kur'ân muallimi olmaları nedeniyle ellerinde bazı notların bulunmuş olması ve onlar vefat ettikten sonra insanların o notların özel not mudur; yoksa Kur'ân âyetinin bir parçası mıdır? Bu ayrımı yapamamış olmalarıdır. Âyetlerin hareke ve noktadan uzak olduğu ve yapılan bu ilavelerin de âyetlerden ayırt edilemeyecek şekilde hem Arapça hem de âyetin akışına uygun olduğu düşünülürse karışma ihtimalinin tabii olduğu sonucuna varmak zor olmaz. Bu konuda birkaç örnek konuyu daha anlaşılır hale getirecektir.

Mâide sûresinde yer alan ve yeminlerin kefareten bahseden 89. âyeti bütün kırâat imamlarına göre “أَيَّامٌ ثَلَاثَةٌ فَصِيَامٌ يَجِدُ لَمْ فَمَنْ” şeklindedir. İbn Mes'ud bu âyetin ardına açıklayıcı olması bağlamında muhtemelen Hz. Peygamber'den işittiği “مَنْكَاعَاتٌ” ifadesini eklemiştir.⁶¹

⁵⁸ Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ et-Tirmizî, *Sunenu't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Fu'ad 'Abdulbâkî (Mısır: Şirketu Muştafâ'l-Bâbî'l-Halebî, 1395/1975), 5/190 (H.No:2938).

⁵⁹ Tirmizî, *Sunenu't-Tirmizî*, 5/191 (H.No:2939).

⁶⁰ Buḥârî, *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*, 4/1794 (H.No:4501); Süyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 1/265.

⁶¹ Taberi - et-Türki, *Câmiü'l-Beyân an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, 10/560; Cessâs, *Aḥkâmü'l-Kur'ân*, 1/260; Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf 'an Ḥakâiki Ğavâmiḍi't-Tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407).

Aynı şekilde “وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ” âyeti kerimesine⁶² Sâ'd b. Ebî Vakkâs “مَنْ أَلَمَّ” ifadesini⁶³ ekleyerek; İbn Abbâs da “رَبِّكُمْ مِّنْ فَضْلًا تَبْتَغُوا أَنْ جُنَاحٌ عَلَيْكُمْ لَيْسَ” âyetine⁶⁴ “فِي مَوَاسِمِ الْحَجِّ” ifadesini ziyade ederek okumuşlardır.⁶⁵

Müdreç kırâatleri hiç kimse kırâat olarak benimsememiştir. Çünkü bu tür ilaveler sahâbenin kendi tasarrufu olduğu için hem Hz. Peygamber'e kadar ulaşan isnaddan yoksundur hem de resm-i mushafa muvafık değildir. Zaten kırâatlerin sıhhatinde aranan en önemli şart bunlardı. Bu müdreçler kaynaklarda yer almakla kalmamış sahih bir kırâat olmamasına rağmen sahih kırâat gibi önemsenmiştir. Bu tür ziyadeler âyeti daha iyi anlamak için tefsirlerde kullanılmıştır. Âyet, eğer ahkâm içerikli bir âyet ise bu ilave sahâbenin görüşünü yansıtmaya anlamında önem arz etmekteydi. Dolayısıyla hüküm istinbat etmede fakih bu ziyadeyi daima önemsemiş ve göz önünde bulundurmıştır. Örneğin yeminin kefaretiyle ilgili verilen örnekte İbn Mes'ûd âyete “مُتَّبِعَاتٌ” ard arda ilavesini getirmiştir. Yemin kefaretinde fakihlerin vardığı sonuç İbn Mes'ûd'un okuyuşuna uygun olarak orucun üç gün peş peşe tutulmasının vücûbiyeti yönündedir.

Özetlenecek olursa, merdûd şâzz kırâatler dört kategoride ele alınmıştır.

1. İsnadındaki kusur sebebiyle şâzz.
2. Uydurma (mevzû) olması sebebiyle şâzz.
3. Resm-i mushafa uymaması nedeniyle şâzz.
4. Tefsir kabilinden ilaveler (müdreç) olması, isnada, resm-i mushafa veya her ikisine de uymaması nedeniyle şâzz.⁶⁶

Bu tür kırâatler merdud şâzz kapsamında değerlendirilmiş ve hiçbir zaman sahih bir kırâat ile amel edildiği gibi onlarla amel edilmemiştir. Özellikle namaz ibadetinde bu tür kırâatlerin farz olan kırâat yerinde eda edilebileceğine hiç kimse olumlu bir yaklaşım göstermemiştir. İlk iki kategorideki kırâatler isnadı olmadıkları için namazda da namaz dışında da itibar edilen kırâatler olmamıştır. Üçüncü kategorideki kırâatler önekilere nazaran daha müsamahayla karşılanmış; Kur'ân'ın yorumu noktasında kullanıldığı bazı durumlar olmuştur. Onları önekilere ayıran vasıf ise bunların -her ne kadar uygulamadan kaldırılmışsa da- en azından bir dönem Hz. Peygamber tarafından uygulanmış olmasıdır. Kırâat olma özelliği bir

1:673; Ebû Muhammed 'Abdulhak b. Ğâlib b. 'Abdirrahman b. Temmâm el-Endelûsî İbn 'Atiyye, *el-Muharreru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-'Aziz*, thk. 'Abdusselâm 'Abduşşâfi Muhammed (Beyrut: y.y., 1422), 2/232.

⁶² en-Nisâ 4/12.

⁶³ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm eş-Şa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk. Heyet (Cidde: y.y., 1436/2015), 10/124; Zemahşerî, *el-Keşşâf'an Hakâiki Ğavâmi'di'l-Tenzil*, 1/486; Ebû 'Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420), 9/523; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâ'ati'l-'Asr*, 1/28.

⁶⁴ el-Bakara 2/198.

⁶⁵ Taberi - et-Türki, *Câmiü'l-Beyân an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, 4/165; Ebû Bekr 'Abdullâh b. Suleymân b. el-Eş'âş el-Ezdi es-Sicistânî İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Meşâhif*, thk. Muhammed b. 'Abduh (Kahire: y.y., 1423/2002), 189; Kurtubî, *el-Câmi' li-Âhkâmü'l-Kur'an*, 1/84; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/386.

⁶⁶ Buna ilave olarak belki meşhurluğunu kaybetmiş kırâatler de beşinci olarak eklenebilir. Çünkü bunlar her ne kadar kendi dönemlerinde kırâat hüviyetinde olsalar da belli bir süre sonra şöhretini kaybetmiş ve artık okunmaz hale gelmiştir. Kanaatimizce bunlarda aynı kategoride değerlendirilip merdûd şâzz kısmına girilmektedir.

kenara bırakılarak Kur'ân'ı anlamaya katkısı olduğu durumlarda onlardan istifade edilmiştir. Son kategorideki kırâatler ise sadece bir görüş olarak dikkate değer bulunmuş ve onlardan istifade edilmiş; bunun dışında kırâat olarak hiçbir anlam ifade etmemiştir.

Sonuç

Kırâat ilmi, rivayet ilmidir. Silsile yoluyla tüm kırâatler şüphesiz Hz. Peygamber'e dayanmaktadır. Hz. Peygamber'den duyulmayan veya onun izin verdiği bir formül olmaksızın her ne kasıtlı olursa olsun icra edilen okuyuş sahih değildir. Bu türden kırâatler şâzz kırâat kapsamında değerlendirilmiş ve Kur'ân olarak kabul edilmemiştir. Ayrıca sahâbe döneminde kırâatlerle ilgili geniş bir müsamaha ve uygulamadan bahsedilmektedir. Onlar vahyin tanıkları olan bir nesil oldukları için neyin ne amaçla hangi sınırlar içerisinde kullanılabileceği onlar tarafından bilinmekteydi. Bu bilinç sahâbe neslinin vefatıyla birlikte azalınca, ortam fesada uygun hale gelmiş alakasız okumalar meydana çıkmış; Hz. Osman'ın hilâfeti döneminde Kur'ân'ı Kerîm, sahih kırâatler dışında farklı okuyuşları devre dışı bırakacak şekilde istinsâh edilmiştir. İstinsâh, kırâatler açısından önemli bir başlangıçtır. Artık istinsâh eyleminden sonra kırâatlerin resm-i mushafa arz edileceği ve resm-i mushafa uyuyorsa sahih olarak kabul edileceği resm-i mushafa uymadığı takdirde şâzz olarak değerlendirileceği bir sistem geliştirilmiştir.

Dördüncü asra gelinceye kadar kırâatlerin, önemli bir denetim mekanizması olarak resm-i mushafa uygunluğu ölçüt alınmıştır. Bu döneme kadar insanlar isnadına/senedine güvendikleri kişiler etrafında toplanıyor ve bazı kırâatleri diğerlerine karşı tercih edilir duruma getiriyordu. Bir taraftan bu kırâatlerin şöhreti yayıldıkça diğer yandan kimisinin isnadında/senedinde, kimisinin yapısal formunda, kimisinin de Arap diline uygunluğunda sorunlar olmasına rağmen uygulanmaya devam ediyordu.

Hicrî dördüncü asra gelindiğinde bir yandan kırâatlerin çokluğu onların muhafazalarını/korunmalarını zorlaştırırken öte yandan da git gide çemberi genişleyen İslâm âleminin daha sistematik ve sınırları belli bir kırâat disiplinine ihtiyacı zirveye ulaşmıştır. Bu noktada çağın önemli kırâat bilginlerinden birisi olan İbn Mücâhid kırâatleri sahih ve şâzz diye tasniflemeyi kendisine vazife edinmiştir. Tartışmalı bir süreci de başlatan bu tasnif işlemi büyük oranda Müslümanlar tarafından olumlu karşılanmış, ortaya konan çalışmalar bu tasnif dikkate alınarak yapılmıştır. İbn Mücâhid dördüncü asırda sahih kırâatleri buldukları bölgedeki halkın rağbetine göre yedi kırâat olarak belirlemiş bunun dışında kalan kırâatleri şâzz olarak adetmiştir.

Dokuzuncu asra kadar durum böyle devam etmiş dokuzuncu asırda İbnü'l-Cezerî kaynaklarda kayıt altına alınan kırâatleri ciddi bir taramaya tabi tutunca yedi sahih kırâate üç kırâat daha ilave edilmesini gerekli bulmuş ve bu şekilde kırâat-i aşere geleneğini başlatmıştır. İbnü'l-Cezerî'den sonra sahih kırâatlerin on olduğu; bunların dışında kalanların da şâzz olduğu üzerinde ittifak durumu oluşmuştur.

Şâzz kırâat isimlendirmesi dönem dönem farklılık arz etse de kırâatlerin tasnifinden sonra şâzz durumuna düşen kırâatlerin sahih olması gerektiğini savunan muteber bir âlim olmamıştır. Kırâatlerin sahih ve şâzz olarak ayrılmaları noktasında üç ölçüt belirlemişlerdir. Bunlar Sahih bir isnâd, bir ihtimalle de olsa resm-i mushafa uygunluk ve Arap gramerine bir

yönüyle de olsa muvafık olmasıdır. Bu ölçütlerden birine uymayan kırâat şâzz durumuna düşmüştür.

Bakıldığında, şâzz kırâatlerin isnâd açısından şâzz, mevzû, âhâd ve müdrec olması yönleriyle şâzz olmak üzere dört kategoride incelendiği görülecektir. Daha ilk dönemlerde şâzz kırâatler kayıt altına alınmış bir taraftan muhtemel karışıklık önlenirken diğer taraftan şâzz kırâatlerden istifade edilebileceği yönleriyle faydalanmaya hazır hale getirilmiştir. Bu eserlerin bir kısmı İbn Mücâhid'in tasnifini dikkate alarak şâzz kırâatleri belirlerken diğer bir kısmı ise aşere tasnifini esas almıştır.

Kaynakça

Acar, Mehmet Maşuk. "Kıraatlerin Sınırlandırılmasının Şâz Kıraatler Üzerindeki Etkisi". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (10 Ocak 2023), 322-343. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7513491>

Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu'ayb el-'Arna'ût - 'Âdil Murşid v.dğr. 50 Cilt. Beyrut: Mu'esse-setu'r-Risâle, 1421/2001.

Altıkulaç, Tayyar. "İbn Muhaysın". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/209-210. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Altıkulaç, Tayyar. "İbn Mücâhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/214-215. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Altıkulaç, Tayyar. "İbn Şenebûz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/376-377. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Atik, M. Kemal. *Câmiu'l-beyân fi'l-Kırâati's-Seb'i'l Meşhûra ve Kırâat İlmi Yönünden Tahliili*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1982.

Bâzemûl, Muhammed b Ömer b Salim. *el-Kıraa Ve Eseruha Fi't-Tefsir Ve'l-Ahkâm*. : Dârü'l-Hicre, ts.

Birişik, Abdulhamit. "Hasan-ı Basrî (Tefsir İlmindeki Yeri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/301-303. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Birişik, Abdulhamit. "Kıraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/426-433. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Buḥârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Buḥârî el-. *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*. thk. Muṣṭafa Dîb el-Buḡâ. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Keşîr; Dâru'l-Yemâme, 5. Basım, 1414/1993.

Cemâleddîn b. Hişâm, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. 'Abdullâh İbn Yûsuf. Cemâleddîn İbn Hişâm. *Metnu Kaṭru'n-Nedâ ve Bellu's-Şadâ*. b.y.: y.y., ts.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-. *Aḥkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1992.

Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, 2012.

Çakici, İrfan. "İlk Dört Asırda Şâz Kıraatlere Yöneltilen Eleştiriler Üzerine Bir İnceleme". *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 4/7 (30 Nisan 2021), 266-287.

Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân ilimleri ve Kur'ân-ı Kerim tarihi*. İstanbul : Dergah Yayınları, 2021.

Dağ, Mehmet. *-İhticac bağlamında- geleneksel kıraat algısına eleştirel bir yaklaşım*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İstanbul : İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2022.

Dağ, Mehmet. "Kırâat İlminde Şâzz Kavramı -Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair-". *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* VII/2 (2007), 57-110.

Dânî, Ebû 'Amr 'Osmân b. Sa'îd ed-. *et-Teysîr fi'l-Qırâ'âti's-Seb'*. thk. Hâlef Maḥmûd Sâlim. Hâil: y.y., 1436/2015.

Demircigil, Bayram. *Hasan-ı Basrı kıraati ve Kur'an tefsirine katkısı*. İstanbul : İFAV (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı), 2021.

Demircigil, Bayram. "Hasan-ı Basrı Kıraatinin Fikhî Hükümlerle İlişkisi". *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 63 (31 Ekim 2017), 173-189.

DİA. "Hasan-ı Basrı (Literatür)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/293. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Ebû Muhammed el-Vâsiṭî, 'Abdullâh b. 'Abdilmu'min b. el-Vecîh b. 'Abdullâh b. 'Alî b. el-Mubârek. *el-Kenz fi'l-Qırâ'âti'l-Aşr*. thk. Hâlid el-Meşhedânî. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu's-Seḳâfeti'd-Dînîyye, 1425/2004.

Gökdemir, Ahmet. "Osmanlı Kıraat Eğitiminde Şâz Kıraatler ve Yûsuf Efendizâde'nin Konuya Dair Tepkisi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/1 (30 Haziran 2019), 67-81. <https://doi.org/10.33420/marife.553572>

Hâlîl b. Aḥmed, Ebû 'Abdurrahmân el-Hâlîl b. Aḥmed el-Ferâhîdî el-. *Kitâbu'l-Ayn*. thk. Mehdî el-Maḥzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâ'î. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988.

Havuz, Hasan Hüseyin. "Teysîr/Şâtubiyye ve Tayyibe Tarikleri Çerçevesinde İbn Mücâhid'in Kitâbü's-Seb'a Adlı Eserindeki Tariklerin Farklılığı Meselesi -Âsım Kıraati Özelinde Bir Değerlendirme-". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/2 (30 Aralık 2022), 519-549. <https://doi.org/10.51447/uluid.1126632>

İbn Cinnî, Ebû'l-Feth 'Osmân b. Cinnî el-Mevsîlî el-Bağdâdî. *el-Muhteseb fi Tebyîni Vucûhi Şevâzi'l-Qırâ'ât ve'l-İdâhi 'anhâ*. 2 Cilt. b.y.: Vezâratu'l-Evkâf, 1420/1999.

İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekr 'Abdullâh b. Suleymân b. el-Eş'aş el-Ezdî es-Sicistânî. *Kitâbu'l-Meşâhif*. thk. Muḥammed b. 'Abduh. Kahire: y.y., 1423/2002.

İbn Hâleveyh, Ebû 'Abdullâh el-Hüseyn b. Aḥmed b. Hâleveyh. *el-Huccetu fi'l-Qırâ'âti's-Seb'a*. thk. 'Abdu'l-'Âl Sâlim Mekrem. Beyrut: y.y., 1401.

İbn Hâleveyh, Ebû 'Abdullâh el-Hüseyn b. Aḥmed b. Hâleveyh. *İ'râbu'l-Qırâ'âti's-seb'a ve 'ilelhâ*. thk. Abdurrahman b. Suleyman el-'Uşeymîn. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1413/1992.

İbn Manzûr, Ebû'l-Faḍl Muḥammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî. *Lisân'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 1414/1993.

İbn Mücâhid, Aḥmed b. Mûsâ b. el-'Abbâs et-Temîmî Ebû Bekir el-Bağdâdî. *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Qırâ'ât*. thk. Şevkî Dayf. Mısır: y.y., 1400.

İbn 'Atiyye, Ebû Muḥammed 'Abdulḥak b. Ğâlib b. 'Abdirrahman b. Temmâm el-Endelûsî. *el-Muḥarreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. 'Abdusselâm 'Abduşşâfi Muḥammed. Beyrut: y.y., 1422.

İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Ḥayr Şemsüddîn b. el-Cezerî Muḥammed. *en-Neşr fi'l-Qırâ'âti'l-Aşr*. 2 Cilt. b.y.: y.y., ts.

İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Ḥayr Şemsüddîn b. el-Cezerî Muḥammed. *Ğâyetu'n-Nihâye fi Ṭabaḳâti'l-Qurrâ'*. 3 Cilt. Bergstraesser: Mektebetu İbn Teymiyye, 1351/1932.

- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn b. el-Cezerî Muhammed. *Muncidu'l-Mukri'in ve Mürşidu't-Tâlibîn*. b.y.: y.y., 1420/1999.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Muncidü'l-mukri'in ve mürşidü't-tâlibîn*. 1 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- İşeri, Yunus. "Sihhat Açısından Kıraat Çeşitlerinin Kavramsal Anlamda Değerlendirilmesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (15 Aralık 2022), 471-489. <https://doi.org/10.18505/cuid.1073516>
- Kâdî, Abdulfettah el-. *el-Kırââtü's-Şâzze ve Tevcihuhâ min Lügatil'l-Arab*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1401.
- Karaçam, İsmail. *Kur'an Tilavetinin Esasları*. İstanbul : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2018.
- Kurtubî, Ebü 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî el-. *el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim İtfeyyîş. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısrıyye, 1384/1964.
- Küçük, Raşit. "İsnad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/154-159. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Mertoğlu, M. Suat. "Yezîdî, Yahyâ b. Mübarek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/524-525. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Öğmüş, Harun. "Resm-i Mushaf Bağlamında Kur'an ve Kıraat Ayrımı (Harekenin Tekâmülüne Kadarki Süreç Çerçevesinde Bir Değerlendirme)". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/39 (22 Ağustos 2015), 9-28.
- Önder, Muharrem. "Şâz Kıraatlar ve İslâm Hukuku Açısından Değeri". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 163-194.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an Kıraatlerinin Tarihsel Serencamına Genel Bir Bakış". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2003), 201-224.
- Paluvî, Hâmid b Abdülfettâh el-. *Zübdetü'l-irfan fi vücuhî'l-Kur'an*. thk. Halil İbrahim Üren. İstanbul: Hacıveysizade İlim ve Kültür Vakfı, 2020.
- Râzî, Ebü 'Abdillâh Faḥrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Mefâtihü'l-Ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 1420.
- Şa'lebî, Ebü İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm eş-. *el-Keşf ve'l-Beyân*. thk. Heyet. 33 Cilt. Cidde: y.y., 1436/2015.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebü'l-Faḍl İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: el-Hey'etu'l-Mısrıyyeti'l-'Amme li'l-Kuttâb, 1394/1974.
- Taberi, Ebü Cafer İbn Cerir Muhammed b Cerir b Yezid - Türki, Abdullah b. Abdülmuhsin et-. *Câmiü'l-Beyân an Te'vili Ayi'l-Kur'an*. 24 Cilt. Daru Hicr: y.y., 2001.
- Temel, Nihat. *Kıraat ve tecvid ıstılahları*. İstanbul : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1997.
- Tirmizî, Ebü 'İsâ Muhammed b. 'İsâ et-. *Sunenu't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Fu'âd 'Abdülbâkî. 5 Cilt. Mısır: Şirketu Muştafâ'l-Bâbî'l-Halebî, 1395/1975.
- Uğur, Mücteba. "A'meş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/54. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.

Zemaşşerî, Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr ez-. *el-Keşşâf 'an Ḥaḳâîkı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407.

Zerkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1943.

Zerkeşî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfi'î ez-. *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muḥammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: Dâru 'İhyâ'i'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1376/1957.

Tafsir Dergisi - Tafsir Journal

e-ISSN: 2792-078X

Cilt/Volume: 3, Sayı/Issue: 1 (Mayıs/ May 2023): 38-52

Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî Örneğinde “Siyasal Egemenliğin Sahipliği” Sorunsalı **The Problematic of “Possession of Political Sovereignty” by the Example of Abu'l-A'la al-Mawdudi**

Ömer Faruk Şen

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/ Tefsir Anabilim Dalı (Dr.) Öğrencisi
Ankara University, Faculty of Divinity
Ankara, Türkiye
e-mail: omerr.f.sen@gmail.com orcid.org/ 0000-003-3052-9514

Makale Bilgisi/Article Information
Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received: 01.01.2023
Kabul Tarihi/Accepted: 27.03.2023
Yayın Tarihi/Pub. Date: 31.05.2023

Atıf/Cite as

Şen, Ömer Faruk. Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî Örneğinde “Siyasal Egemenliğin Sahipliği” Sorunsalı, 3/1 (Mayıs 2023), 38-52

Şen, Ömer Faruk. The Problematic of “Possession of Political Sovereignty” by the Example of Abu'l-A'la al-Mawdudi, Tafsir Journal 3/1 (May 2023), 38-52

İntihal/Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. Published by Tafsir Journal, Turkey. <http://www.tafsirdergisi.com/index.php/tafsir/index>
Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

The Problematic of "Possession of Political Sovereignty" by the Example of Abu'l-A'la al-Mawdudi

Abstract

The Qur'an is the last divine book. Throughout history, Muslims have attempted to make inferences from the commands of this last revelation in accordance with the needs of the period they lived in. Political management proposals are subjects that have been brought to the agenda for this purpose. The fact that the Qur'an does not specify a certain state model has made the studies on this subject important. Especially in the last two centuries, the efforts of Muslim societies, which have been looking for a way out against the technical and psychological superiority of the West, to create a unique management model have accelerated. Ebu'l-A'la al-Mawdudi is an important Islamic thinker who has spent a lot of time on this subject. In this study, the political structure that he proposes for Muslims, adhering to his book "*Government in Islam*", will be discussed in the context of "possession of political sovereignty". The criticisms of the thinker against the Western-based management models will be examined and the views he defended will be analyzed comparatively. It will be attempted to search for the projections of Almighty Allah's being the only source of sovereignty on practical life. It will be also benefited from data of modern political science in the research. At the end of the study, our view will be presented as a "proposal".

Keywords: Qur'an, possession of political sovereignty, Ebu'l-A'la al-Mawdudi, *Government in Islam*, political management.

Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî Örneğinde "Siyasal Egemenliğin Sahipliği" Sorunsalı

Öz

Kur'an son ilahi kitaptır. Müslümanlar tarih boyunca bu son vahyin buyruklarından yaşadıkları dönemin gereksinimlerine uygun çıkarımlarda bulunmaya çalışmışlardır. Siyasal yönetim teklifleri de bu amaçla gündeme gelmiş konulardır. Kur'an'ın belli bir devlet modeli belirtmemiş olması bu konudaki çalışmaları ayrıca önemli kılmıştır. Özellikle son iki asırdır Batının teknik ve psikolojik üstünlüğü karşısında bir çıkış yolu arayan Müslüman toplumların kendilerine özgü bir yönetim modeli oluşturma çabaları hız kazanmıştır. Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî bu konuda oldukça mesai harcamış önemli bir İslam düşünürüdür. Bu çalışmada onun "*İslâm'da Hükümet*" adlı kitabına bağlı kalınarak Müslümanlar için önerdiği siyasal yapılanma, "Siyasal egemenliğin sahipliği" bağlamında ele alınacaktır. Düşününürün Batı kaynaklı yönetim modellerine karşı yaptığı eleştiriler irdelenecek savunduğu görüşler karşılaştırmalı olarak tahlil edilecektir. Yüce Allah'ın egemenliğin tek kaynağı olmasının pratik yaşama olan iz düşümleri aranmaya çalışılacaktır. Araştırmada modern siyaset biliminin verilerinden de yararlanılacaktır. Çalışmanın sonunda kendi görüşümüz bir "öneri" olarak sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, siyasal egemenliğin sahipliği, Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, siyasal yönetim.

Giriş

Devlet, bireylerin düşünce ve eylemleri sonucu oluşan bir kurumdur. Bu kurumun oluşmasında siyasi bakış açılarının büyük rolü vardır. Siyaset, en genel anlamıyla "insanların yaşamlarını düzenleyen birtakım genel kuralları koymak, onları uygulayıp korumak ve/veya değiştirmek için gerçekleştirdikleri faaliyetlerdir."¹ Bu bağlamda dinlerin devlet yapılarının şekillenmesindeki konumu ve siyasal yönetim erkine etkisi geçmişten günümüze en tartışmalı konulardan biri olmuştur. Zira dinler tamamen siyasetten bağımsız olmayan, olamayan yapılardır. Mahatma Gandhi'nin (öl.1948) "Dinin politikadan ayrı olduğunu düşünenler ne

1 Cengiz Çağla, *Siyaset Bilimi*, (İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2019), 15,155.

politikayı ne de dini anlamışlardır"² sözü konuyu özetler niteliktedir. Dinin politikadan ayırlamayacağını sosyolojik gerçekliğinin yanı sıra dini gereklilikleri de vardır. Muhammed Esed (öl.1992) bu konuyu şöyle belirtmiştir: "Şeriatın görüş bildirmedeği ya da genel ilkelerden fazlasını beyan etmediği durumlarda, Kur'an ve Sünnet temelli serbest içtihatla bulunmak izin değil bir zorunluluktur."³ Gerek Batıda gerekse İslam dünyasında, din kurumunun siyaseti ve devlet yönetimini nasıl şekillendirebildiğinin örneklerini görmek mümkündür.⁴

İslam dininin siyasal yönetim mekanizmalarına etki sürecini Hz. Peygamber'in nübüvveti ile başlatmak isabetli bir yaklaşım olacaktır. Hz. Peygamber oligarşik yapının hâkim olduğu bir toplumda yetişmiş; ancak doğup büyüdüğü topraklarda hiçbir zaman yerli ya da yabancı bir devlet hüküm sürmemiştir. Dolayısıyla Hz. Muhammed, hükümdarlık altında bir araya gelmemiş bir toplumda devlet örgütleyen ilk kişi olmuştur.⁵ Bununla birlikte politik bir lider ya da yönetici olabilmek için özellikle çaba sarf etmemiştir. İşin doğası gereği hareketinin siyasi sonuçları olmuş ve neticede siyasi bir rejim kurmuştur. Bu durum tarihi gidişata bağlı olarak gelişen doğal bir sonuçtur.⁶

Kur'an, kral ve krallıklara atıf yapan ayetler vasıtasıyla genelde monarşik yönetimlere gönderme yapar. Oysa Hz. Peygamber'in vefatından sonraki yönetimlerin (Hulefâ-yi Râşidîn dönemi) daha ziyade cumhuriyet rejimini andıran özellikleri kayda değerdir.⁷ Bu örnekten ve Kur'an'ın konuyla ilgili genel tutumundan hareketle, İslam'ın belli bir hükümet modeli öngörmeyip sadece ana ilkeleri ortaya koyan (Şûrâ, adalet, liyakat, özgürlükler vs.)⁸ ve toplumun mevcut zaman dilimindeki ihtiyaçları doğrultusunda siyasi yapılanmaya izin veren bir tutum izlediği söylenebilir.

Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî (öl. 1979) bu siyasi yapılanma üzerine oldukça emek sarfetmiş bir Müslüman düşünürdür. 1903 yılında Hindistan'da dünyaya gelen Mevdûdî, Müslüman entelektüel dünyasında özellikle İslami uyanış, demokrasi, şeriat, toplumsal cinsiyet, gayrimüslimler ve cihat gibi konular gündeme geldiğinde akla gelen ilk isimlerden biridir. Mevdûdî'yi yaşamı ve düşünceleriyle günümüz İslam dünyasında -pek çok açıdan- tekrar eden bir şablon, ismiyle de eko yapmaya devam eden bir düşünür olarak görmek mümkündür.⁹

Mevdûdî, "Cemâat-i İslâmî" teşkilâtının kurucusudur. 1947 yılında Pakistan'ın kuruluşunun ardından Pakistan tarafında kalan Lahor'a yerleşmiş ve Cemâat-i İslâmî'nin Pakistan liderliğini üstlenmiştir. Pek çok eseri kaleme almış olan Mevdûdî'nin "*Tefhîmu'l-*

2 "Those who thought that religion could be separate from politics understand neither religion, nor politics". Nader Hashemi, *Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2009), 133.

3 "Thus, our right to independent *ijtihad* on the basis of Qur'an and Sunnah is not merely permissive, but mandatory; and particularly so in matters on which the *shari'ah* is neither entirely silent or has given us no more than general Principles". Muhammad Asad, *The Principles of State and Government in Islam* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2007), 26-27.

4 Batıdaki bazı örnekleri için bk. Durmuş Hocaoğlu, *Laisizm'den Milli Sekülerizm'e* (İstanbul: Kocav Yayınları, 2014), 81-202; Salih Akdemir, *Kur'an ve Laiklik*, (b.y: Form Yayınları, ts.), 43-72.

5 Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 691, 723.

6 İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 28.

7 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 724.

8 Şûrâ: Âl-i İmrân 3/159; eş-Şûrâ 42/38.

Adalet: en-Nisâ 4/135; el-Mâide 5/8; en-Nahl 16/126; Sâd 38/26; el-Mümtehine 60/8.

Liyakat: en-Nisâ 4/58.

İnanç ve düşünce özgürlüğü: el-Bakara 2/256; Yûnus 10/99; el-Gâşiye 88/21.

Yaşama hakkı: en-Nisâ 4/92; el-İsrâ 17/31, 33.

9 Roy Jackson, *Mawlana Mawdudi & Political Islam* (New York: Routledge, 2011), 9.

Kur'an" adlı tefsiri meşhurdur.¹⁰ Bu çalışmada düşünürün, "*İslâm'da Hükümet*" adlı kitabına bağlı kalınarak İslami devlet anlayışını hangi Kur'anî temellere dayandığı özellikle "siyasal egemenliğin sahipliği" sorunsalı bağlamında incelenecektir.

1. Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî'nin Siyasal Yönetim Teklifinin Tahlili

1.1. İslami Hükümetin Gerekliği

Mevdûdî, İslam'ın sadece teorik konularda beyanda bulunup pratik konuları ihmal etmesi gibi bir durumun söz konusu olmadığını belirtir. Düşünüre göre İslam dini, "hükümet" i ve "siyaset" i de işin içine dâhil etmiştir. "*Ve şöyle niyaz et: 'Rabbim! Girilecek yere doğrulukla girmemi, çıkılacak yerden de doğrulukla çıkmamı sağla, bana tarafından yardımcı bir güç ver!'*"¹¹ ayetindeki "*Yardımcı güç*" ifadesini "iktidar, hükümet" olarak yorumlamıştır.¹²

Düşünür, hükümeteşiz bir İslam'ı kolu bacağı kırık, sakat bir vücuda benzeter. Hükümeteşiz bir toplumda adil bir yönetimin yerini "kölelik", "esaret" ve "sefalet" alacaktır.¹³ Mevdûdî; hükümetleri, Müslüman ülkelerin vazgeçilmez kurumları olarak kabul eder. Ona göre din ile devleti birbirine zıt görmek asla mümkün değildir. Hükümetin olmadığı yerde kanunlar işlemez olur ve Kur'an'ın ortaya koymak istediğı toplumsal yaşam gerçekleşemez.¹⁴

Mevdûdî gerek Kur'an'da gerekse Tevrat ve İncil'de Yüce Allah'ın irade buyurduğu doğrultuda hükümetler kurulmasının gerekliliğinin açıkça ifade edildiğini belirtir. Düşünüre göre, Kur'an'da Hz. Yûsuf, Hz. Mûsâ, Hz. Dâvûd, Hz. Süleyman ve Peygamberimiz Hz. Muhammed'in bu yönde çaba harcadıklarına işaret eden anlatımlar vardır. Aynı şekilde Tevrat ve İncil'de Peygamberlerin bu uğurda gayret sarf ettiklerine ve Allah'ın kanunlarına uygun olmayan yönetimlerle mücadele ettikleriyle ilgili bölümlerin varlığına dikkat çeker.¹⁵

Mevdûdî, İslam düşüncesinde din ile devletin birbirini tamamlayan kurumlar olduğuna vurgu yaparak bunun doğal bir sonucu olarak Müslümanların kendi değerlerini önceleyen bir hükümet modeli oluşturmasının imanlarının bir gereğı olduğunu belirtir. Öyle ki düşünür; Müslüman bir toplumda hükümetin bulunmasını, "şart ve farz" olarak ifade eder. Geçmişteki İslam bilginlerinin "İmâmet" hakkındaki görüşlerini kendisinin bu konudaki düşüncelerine delil gösterir.¹⁶

1.2. İslami Hükümetin Kaynakları/Esasları

Yüce Allah'ın mutlak otoritesine en güçlü şekilde vurgu yapan Mevdûdî, İslam Anayasasının kaynaklarını açıklarken Kur'an'ı birinci sıraya koyar. "Resmi bildiri" olarak tanımladığı Kur'an'ın kendisinden önce gönderilmiş bütün kitapların hakikatlerini içerdiğini belirtir. İlahi kitaplar dizisinin "son baskısı" olarak tarif ettiği Kur'an'a uymak ve önceki kitaplarla ilişkiyi keserek Kur'an'a tabi olmak; düşünüre göre hidayete ermek isteyen her fert için tek seçenektir. Mevdûdî Kur'an'ı salt bir "ahlak kitabı" olarak görmez. Yüce Allah'ın gönderdiği bu "son baskı"da, toplumsal yaşamın tüm yönlerine işaret eden/yön veren ilahi buyruklar da vardır. Düşünür bu ilahi buyrukları yeni yapılacak bir İslami Anayasanın ilahi zemini olarak kabul eder.¹⁷

¹⁰ Anis Ahmad, "Mevdûdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 08 Ekim 2022)

¹¹ en-Nisâ 4/80.

¹² Ebu'l A'lâ el-Mevdûdî, *İslam'da Hükümet*, çev. Ali Genceli (İstanbul: Hilal Yayınları, 2016), 22-23, 209-210.

¹³ Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 27.

¹⁴ Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 35.

¹⁵ Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 22.

¹⁶ Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 25.

¹⁷ Mevdûdî, *İslam'da Hükümet*, 356, 359.

Düşünüre göre İslami Anayasa için Kur'an'ın birinci derecede hâkimiyetini kabul ettikten sonra takip edilmesi gereken ikinci ilke Hz. Peygamber'in "ispatlı sünneti"dir. Çünkü Yüce Allah Peygamber'i vasıtasıyla siyasi hâkimiyetini ortaya koymaktadır. Mevdûdî Hz. Peygamber'in bir "postacı" olmadığına vurgu yaparak onun bir "rehber" bir "öğretmen" olduğunu belirtir.¹⁸ Ayrıca Kur'an'da Hz. Peygamber'e tabi olmak gerektiği ile ilgili ayetlerin varlığını hatırlatır. *"Biz her bir peygamberi, Allah'ın izniyle, ancak kendisine itaat edilmesi için gönderdik"*¹⁹, *"Resûlullah'a itaat eden Allah'a itaat etmiş olur"*²⁰, *"Peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçının"*²¹ ayet kesitlerini bu görüşlerine delil olarak gösterir. Mevdûdî, oluşturulacak bir İslami Anayasada sünnete aykırı hükümlerin bulunamayacağını çok net ifadelerle ortaya koyar.²²

Mevdûdî oluşturulacak İslami Anayasada Kur'an ve Sünnetten sonra üçüncü kaynak olarak Hulefâ-yi Râşidîn'in uygulamalarının esas alınması gerektiğini belirtir. Râşid Halifeler anayasa ve kanuni işlerde Sahâbîlerle istişarede bulunup onların fikirlerini almışlardır. Müşavere neticesinde şekillenen bu görüşler; hadis, tarih ve siyer kitapları yoluyla bizlere ulaşmıştır. Mevcut bu bilgiler Müslümanlar için birer delildir. Bu görüşler arasında ihtilaf varsa ilgili zaman ve mekân bağlamında alındığı kabul edilerek ihtilafı gibi görünen mevcut tüm görüşlere bu açıdan bakılarak itibar edilir.²³

Düşünür, İslami Anayasanın dördüncü esasının "ümmetin müctehitlerinin çözümleri" olduğunu ifade eder. Bu görüşler he ne kadar delil olarak kabul edilemezse de yapılacak Anayasanın ruhunda hissedilmelidir. Mevdûdî geçmiş İslam bilginlerinin belli koşullarda üretmiş oldukları çözümleri bugünün Müslümanları için "rehber" olarak nitelemektedir. Yazarın bu düşüncelerinden geleneğe önem verdiği ve bu mirası geçmişten geleceğe bir köprü olarak gördüğü anlaşılmaktadır.²⁴

1.3. Siyasal Egemenliğin Sahipliği

Egemenlik kavramı ortaçağ Batı Hristiyan dünyasının bir ürünüdür. Her ne kadar Fransa'da sistemleştirilmişse de esas itibarıyla bütün bir ortaçağ Batı dünyasının kendi iç çekişmeleri ve dinamikleri sonucunda ortaya çıkmıştır. Kilisenin mutlak egemenliğine karşı bir tepki olarak önce krallık egemenliğine, Fransız devrimi ile de halk egemenliğine doğru evrilmiştir. Hâkimiyet kavramı ise daha çok İslami terminolojide kullanılan bir mefhumdur. Kur'an'ın önemli kavramlarından biri olan hâkimiyet modern siyaset biliminin egemenlik kavramının tam karşılığı değilse de büsbütün bağlantısız da değildir.²⁵ Her ne kadar iki arasında yapısal ve anlamsal bazı farklılıklar mevcutsa da çalışmanın ana konusu bu olmadığından bundan sonraki bölümlerde bu iki kavram aynı anlamda kullanılacaktır.²⁶

"Siyasal egemenliğin sahipliği" konusuna geçmeden önce Mevdûdî'nin sekülerizm ile ilgili düşüncelerine kısaca değinmek sonraki konuların daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Müellif, sekülerizmi hiçbir zaman pratiğe dökülememiş bir teori olarak görür. İki büyük savaş deneyimi yaşamış bir dünya için tasarlanmış olan bu sistemin günümüzde geçerli

¹⁸ Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 363.

¹⁹ en-Nisâ 4/64.

²⁰ en-Nisâ 4/80.

²¹ el-Haşr 59/7.

²² Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 464-465.

²³ Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 381-382.

²⁴ Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 382.

²⁵ Ahmet İnan, *Çağdaş Egemenlik Teorisi ile Kur'an'ın Hakimiyet Kavramının Karşılaştırılması* (Ankara: Etüt Yayınları, 1999), 49, 51, 145.

²⁶ Bu konuyla ilgili detaylı bir çalışma için bk. İnan, *Çağdaş Egemenlik Teorisi ile Kur'an'ın Hakimiyet Kavramının Karşılaştırılması*.

olamayacağını iddia eder. Sekülerizmin devletin sadece "güvenlik kaygılarını gideren bir kurum" olarak görüldüğünde bir anlam ifade edebileceğini savunur. Oysa devlet sadece güvenlik değil; sosyal hayatta pek çok ilişkiler ağının iç içe olduğu bir ortamı düzenlemek durumundadır. Bu yüzden Müslümanların gereksinim duyduğu hükümet modeli, seküler teoriye muhalif bir hükümet yapılanmasıdır.²⁷

Düşünürü göre söz konusu muhalif yapılanma, "Asli Kanun" yapma yetkisinin insandan tamamen alındığı ve ilahi kaynağa verildiği bir yapılanma şeklindedir. Toplum sadece Asli Kanun'un rehberliğinde, zamanın gereksinimlerine uygun "Fer'i Kanunlar" yapabilir. Zira Yüce Allah'ın emri "hükümet" in kendi kanunlarının esasını üzerine kurulmasıdır.²⁸ Mevdûdî'nin bu hükümetin amacını açıklarken kullandığı "demir" metaforu dikkat çekicidir. "*Andolsun biz peygamberlerimizi açık kanıtlarla gönderdik, beraberlerinde kitap ve adalet terazisini de indirdik ki insanlar hakkaniyete uygun davranırlar. Bir de demiri indirdik ki onda büyük bir güç ve insanlar için yararlar vardır*"²⁹ ayetindeki "demir" kelimesini "siyasi güç" olarak yorumlamaktadır.³⁰

Düşünür, seküler siyasi sistemin alternatifi olarak ele aldığı İslami hükümetin varoluş amacını açıklarken "*Onlar öyle kimselerdir ki, kendilerine bir yerde egemenlik versek, namazı kılarlar, zekâtı verirler, iyiliği emrederler ve kötülükten alıkoymaya çalışırlar. İşlerin sonu Allah'a varır*"³¹ ayetine atıf yapar. Hükümetin amacının yalnızca iç ve dış güvenlik tedbirlerini almak ve halkın refah düzeyini yükseltmek olmadığını savunan düşünür, aynı zamanda namazı ve zekâtı ayakta tutmak, iyilikleri emredip kötülüklerden menetmek olduğunu belirtir. Böyle bir hükümetin idaresi altındaki toplumda kadınların, cinsel duyguları kısırtacak şekilde davranamayacaklarını ifade eden Mevdûdî karma eğitim modeline de karşı çıkar.³²

Mevdûdî kendi hükümet modelini, "Siyasal egemenliğin sahipliği" sorunsalını başat konumda tutarak kitabında ortaya koymaktadır. Düşünür gerek krallık ya da padişahlık gibi "mutlak monarşik"³³ yönetimler olsun gerekse "katılımcı/demokratik"³⁴ rejimler olsun bunların hiçbirinde siyasi hâkimiyetin sahibinin insan olmayacağını savunur. "Hâkimiyet" denilen kavramın çok ağır bir sorumluluk olduğunu ve her insanın bu yükü kolay kolay taşıyamayacağını belirtir. Siyasi tercihlerin belli bir kişinin ya da zümrenin eline geçtiği zaman zulmün kaçınılmaz olduğunu ifade eder. Bu zulüm ve haksızlık toplumsal ilişkilerde olabileceği gibi devletin dış ilişkilerinde de olabilir. Yüce Allah Kur'an'da "*Ve her kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar zalimlerin ta kendileridir diye yazdık*"³⁵ buyurmuştur. Hâkimiyet bir ferdin tekelinde olduğunda "fesadın" ortaya çıkmasının kaçınılmaz olduğunu dile getirir.³⁶

27 Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 32-34.

28 Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 66-70.

Mevdûdî'nin bu görüşlerini dayandırdığı bazı ayetler için bk. Âl-i İmrân 3/26; el-Fâtır 35/13; el-İsrâ 17/111; el-Mû'min 40/12; el-Kehf 18/26; el-A'râf 7/54.

29 el-Hadîd 57/25.

30 Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 178.

31 el-Hac 22/41.

32 Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 474.

33 Yasama, yürütme ve yargı yetkisinin tek bir kişinin elinde bulunduğu hükümet sistemidir. Kemal Gözler, *Kısa Anayasa Hukuku* (Bursa: Ekin Kitabevi Yayınları, 2022), 65.

34 Etkin siyasal makamların, düzenli aralıklarla tekrarlanan seçimlerle işbaşına geldiği rejimdir. Bu seçimlerin temel özellikleri şunlardır: Birden fazla siyasal partinin katılması, muhalefetin iktidara gelebilme şansının olması, temel kamu haklarının tanınmış ve güvence altına alınmış olması. Gözler, *Kısa Anayasa Hukuku*, 88.

35 el-Mâide 5/45.

36 Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 405-410.

Mevdûdî 'ye göre gerek kanuni hâkimiyetin gerekse siyasi hâkimiyetin tek sahibi Yüce Allah ve onun izni ile Peygamber'dir. İktidarı elinde tutan kimse hâkimiyeti elinde tutuyor değildir. O bu konuda Yüce Allah'a vekâlet etmektedir. Ancak bu “vekâlet” kelimesi açıklanmaya gereksinim duyan bir kavramdır. Düşünür bu terim ile “Zillullah” ya da “Papalık” gibi bir kurumu öngörmemektedir. Mevdûdî 'ye göre “ vekâlet makamı” bir kısım zümrenin ya da hanedanın hakkı değildir. Aksine bütün halkın hakkıdır. Bu halk da Allah'ın mutlak hâkimiyetini kabul etmiştir. Yani bu bir “Cumhuriyet”tir. Ama şu farkla: Batının Cumhuriyet anlayışında hükümet halk tarafından seçilir, değiştirilir. İslami Cumhuriyet de böyledir; ama Batıda Cumhuriyet hükümeti, mutlak hâkimiyet sahibidir. Oysa İslam Cumhuriyetinde (Mevdûdî bunu “Cumhuri Hilafet” olarak da adlandırır) kanunlar Allah'ın kanunlarıdır ve yegâne mutlak güç Yüce Allah'tır.³⁷

Mevdûdî zihnindeki hükümet yapısını tarif ederken Hulefâ-yi Râşidîn dönemine vurgu yapmakta ve halifelik için “İslam'ın mizacına en uygun devlet tarzı ve rejimidir ki bizim de idealimiz budur” demektedir. Parti sistemine tamamen karşıdır. Particiliğin taassuba yol açacağını buna bağlı olarak kaosa sebep olacağını savunur.³⁸ Halifenin seçimle iş başına gelmesi gerektiğini ifade eden düşünür, hiç kimsenin zorbalıkla iktidarı ele geçirmeyeceğini ve iktidarın sadece bir hanedanın hakkı olamayacağını çok net ifadelerle ortaya koyar. Bu bağlamda seçimlerin önemini dile getiren Mevdûdî, seçimlerin serbest bir ortamda ve zamanın koşullarına uygun yöntemlerle yapılması gerektiğini belirtir.³⁹

Mevdûdî'nin İslam'da Hilafet nazariyesini açıklarken atıfta bulunduğu bir ayet, “siyasi egemenlik” kavramı ile ilgili görüşlerini anlamak açısından ilgiye değerdir. Düşünür “Allah, içinizden iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapan kimselere vaad etti ki, kendilerinden öncekilere verdiği gibi onlara da yeryüzünde hâkimiyet verecek”⁴⁰ ayetindeki لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ kelimesini, “hâkimiyet vermek” olarak değil; “halife tayin etmek” olarak anlamlandırmaktadır.⁴¹ Bu durumda Mevdûdî'ye göre ayetin meali şöyledir: “Sizin içinizden iman edip de salih amel işleyenleri Allah yeryüzünde Halife tayin etmeyi vaad eder. Nitekim sizden evvelkileri de Halife tayin etmişti.” Düşünür, burada “hâkimiyet” kavramı yerine “Hilafet” kelimesinin kullanılmasını gerektiğini savunur. Çünkü “Hâkimiyet Allah'ındır” ve hükümetin başındaki idareci ancak Allah'ın halifesidir. Yine bu ayetten hareketle halifeliğin her mü'min için mümkün olduğu düşüncesindedir.⁴²

Mevdûdî İslam hükümetini adlandırırken Batı siyaset terminolojisinin kullanılmaması gerektiğini belirtir. İslami esaslara göre kurulacak bir hükümete “Dini hükümet (teokrasi)” ya da “Cumhuriyet (demokrasi)” denemeyeceğini belirtir.⁴³ Cumhuriyet rejimi ile demokratik

³⁷ Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 413-414, 466.

Mevdûdî'nin, mutlak hâkimiyetin Allah'a aitliğini ortaya koyarken delil getirdiği bazı ayetler için bk. el-Mâide 5/44-45; Hüd 11/107; Yûsuf 12/40; el-Enbiyâ 21/23; el-Mü'minûn 23/88; el-Haşr 59/23.

³⁸ Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 443-444.

³⁹ Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 435.

⁴⁰ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفْنَا فِي الْقِبْلَةِ مِنْ قَبْلِهِمْ en-Nûr 24/55.

<https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/N%C3%BBr-suresi/2846/55-ayet-tefsiri> (05 Kasım 2022)

⁴¹ Bu kelimeye Türkçe meallerde “Halife tayin etmek” anlamı verildiği gibi “hâkim kılmak” “egemen kılmak” manaları da verilmektedir ki böyle bir çeviri, güç ve iktidar sahibinin insan olduğu anlamına gelebilecektir. bk. <https://acikkuran.com/24/55> (05 Kasım 2022)

Benzer bir durum A'raf 7/10; Hac 22/41; Kasas 28/6 da mevcuttur. Normalde “yerleştirmek” manasındaki “Mekkene” kelimesi bazen “yerleştirmek” bazen de “güç ve iktidar vermek” şeklinde anlamlandırılmaktadır. bk. Abdülkadir Hamîd, *Kur'an ve Siyaset*, çev. Enise Anaş, (İstanbul: İnkılab Basım yayım, 2008), 70; Bayraktar Bayraklı, *Kur'an'a Göre İlahi Siyaset*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2020), 22-23.

⁴² Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 183.

⁴³ Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 580.

rejimi aynı manada kullandığı anlaşılabilir Mevdûdî⁴⁴, Cumhuriyet yönetiminin iki esas üzerine kurulduğunu ifade eder. Bunlardan ilki halkın "kanuni ve siyasi hâkimiyeti"dir. Halkın seçtiği temsilciler yoluyla hükümet, icraatlarını gerçekleştirmektedir. İkincisi ise bu yönetim modelinde halk istediği zaman hükümeti değiştirme hakkına sahiptir. Bu esaslardan ikincisinin İslam'a uygun olduğunu düşünen Mevdûdî'nin ilkine itirazı vardır. Zira düşünür siyasi hâkimiyetten Allah'ın mutlak hâkimiyetini anlamakta ve bunun yönetim sistemlerindeki karşılığının "Hilafet rejimi" olması gerektiğini savunmaktadır.⁴⁵

Düşünür, bir topluluğun ya da idarenin başında bulunan bir kimsenin hâkimiyeti elinde tutmasını açıklarken "fertler üzerinde hükümlerini yürütür ve hudutsuz ve sınırsız yetki sahibi olur" demektedir.⁴⁶ Mevdûdî'nin yaptığı bu tanımın modern siyaset bilimindeki "mutlak monarşi" ya da "diktatörlük"⁴⁷tür. Bununla birlikte Mevdûdî demokratik rejimlerde de gerçek egemenliğin halkta olmadığını, görünen bu mutlak tercihlerin arkasında başka güçlerin olduğunu savunur.⁴⁸

Düşünür, katılımcı yönetimlerde de siyasi hâkimiyetin Allah'tan başkasına atfedilemeyeceğini öne sürer. Halkın onayının bulunmasının böyle bir egemenliği meşru kılamayacağına vurgu yapan Mevdûdî, yönetime bu onayı veren kişinin kendisini yönetime "sattığını" iddia eder. Kişinin bu tarz bir siyasal modelle başkasının "malı" olmaması gerektiğini ve "satın alanın" da bu şahıs üzerinde "mâliklik/sahiplik" elde edemeyeceğini belirtir.⁴⁹ Bu ifadelerle yukarıdaki "Cumhuri Hilafet" açıklamaları topluca değerlendirildiğinde düşünürün şayet sistem ilahi kanunlar üzerine inşa edilmişse oy kullanmanın bir hükmü ve anlamının olacağı anlaşılabilir. Mevdûdî aksi durumda yani şeriat kanunlarına göre oluşturulmamış bir anayasal sistemde oy kullanmayı, seçmenin "kendisini satması" olarak değerlendirmektedir.

Siyasal egemenliğin sahipliği sorunsalına etki edeceği düşünülen bir başka konu da Mevdûdî'nin "milliyetçilik" ve "ümmeçilik" ile ilgili görüşleridir. Müellife göre "milliyetçilik" bir "taassub"tur. "Ülke birliği" fikrini "çürük ve suni" kelimeleriyle tavsif eder. Kendine belli miktarda bir yeri yurt edinen kişiyi "zavallı" olarak niteler. Böyle bir tutum insanın bütün dünyayı yurt edinmesini engelleyen bir durumdur. "İrkçılık", "nesebçilik"le birlikte "vatancılık" ve "ülkecilik" gibi değerleri de "sapık zihniyetler" olarak ifade eder.⁵⁰ "Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık, tanışasınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık"⁵¹ ayetinin bir ayrışmaya neden olmayacağını aksine "büyük insanlık ailesinin birbirlerini tanıması için vesile" olabileceğini belirtir.⁵² Burada konumuzu ilgilendiren nokta şudur: Düşünür, ümmeçilik anlayışının bir gereği olarak bütün Müslümanları aynı yapının öğeleri olarak gördüğünden ortaya koyacağı devlet modeli de -her ne kadar ayrıntılarda farklılaşmalar olabileceksede- bu yapının tüm fertlerini kapsayan bir sistem olacaktır.

44 Günümüz siyaset bilimine göre demokrasi ile cumhuriyet arasında bir bağıntı yoktur. Bir cumhuriyet demokratik olabileceği gibi antidemokratik de olabilir. Gözler, *Kısa Anayasa Hukuku*, 52.

45 Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 581.

46 Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 405.

47 Diktatörlük; Yasama, yürütme ve yargı kuvvetinin tek bir kişinin ya da gurubun elinde toplandığı rejimdir. Gözler, *Kısa Anayasa Hukuku*, 66.

48 Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 407.

49 Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 405-411.

50 Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 279, 291.

51 el-Hucurât 49/13.

52 Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, 282.

2. Değerlendirme

2.1. Mevdûdî'nin Görüşlerini Olumlayan Değerlendirmeler

Mevdûdî'nin konuyla ilgili ortaya koyduğu görüşler çerçevesinde yapılacak bir değerlendirmede “siyasal egemenliğin sahipliği” sorunsalının öne çıktığı görülmektedir. Düşünürün “mutlak monarşik/diktotöryal” yönetimler ile ilgili yaptığı olumsuz yorumların günümüz siyaset bilimcileri tarafından da kabul görmüş ilkeler olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Müslüman toplumlar için de bir seçenek olmayan bu tür yönetimlerin burada tartışılmasına gerek yoktur. Bununla birlikte Mevdûdî'nin “Cumhuriyet” olarak tanımladığı; ancak “modern devlet teorileri” içerisinde “Anayasacı devlet” teorisine karşılık gelen siyasal sistemin⁵³ ele alınması ve Mevdûdî'nin eleştirilerinin sağlamlasının yapılması uygun olacaktır.

Demokratik devlet, mutlakiyetçiliğin aksine anayasalcılığın öngördüğü devlettir. Bu devlet hukukun üstünde olmayıp hukuka bağlı, hukukla sınırlıdır. Böyle bir devlette erkler ayrılığı esastır. Yasama, yürütme ve yargı farklı ellere teslim edilmiş, bu erklerin yetkileri anayasa ile düzenlenmiştir.⁵⁴ Bu durumda konunun daha doğru bir zeminde tartışılabilmesi için “anayasa” kavramını -konumuzu ilgilendirdiği kadarıyla- irdelemek yerinde olacaktır.

Demokratik bir hukuk devletinde yöneticilerin kullandığı yetkilerin, üstünlüklerin, ayrıcalıkların kaynağı kendileri değildir. Söz konusu yetkiler onlara bir süreliğine tanınmış, devredilmiş yetkililerdir. Devletin erkleri arasında bir ayırım yapılması gerektiğinde anayasa zorunlu bir metindir. Anayasalar devletin egemenlik yetkisini kullanmasında en üst noktanın ölçütüdür. Devletin kamu kudretini sınırlayan, devlet erkinin sınırlarını çizen hukuki normlardır. Modern devletin kurumsal ve temel örgütlenmesi bir anayasa ile mümkün olur.⁵⁵

Anayasalar; her ülkenin tarihsel geçmişi, sosyal kültürel yapısı ve içinde bulunduğu şartlar dikkate alınarak yapılır. Anayasa her toplum için aynı usullerin takip edilmesiyle hazırlanamaz. Anayasalar hazırlanırken her milletin kendine özgü yapısı göz önünde bulundurulmalıdır.⁵⁶ Toplumsal ihtiyaç, inanç ve kanaatler anayasal metinlerin içeriğini besleyen unsurlardır. Bir anayasanın değeri toplum katında kabul görmesiyle orantılıdır.⁵⁷ Demokratik bir devlette anayasanın varlığıyla birlikte önemli başka bir unsur da seçimlerdir.

Bilindiği üzere demokratik sistemlerin olmazsa olmazlarından biri de yönetimin seçimle iş başına gelmesi ve yine seçimle görevinden ayrılmasıdır. Bununla birlikte seçimlerin halkın özgür iradesini ne ölçüde yansıttığı siyaset biliminin en çetin konularından biri olmuştur. Seçime katılım oranları, seçime katılım oranlarını belirleyen faktörler, seçim sistemleri (çoğunluk oy sistemi/plurality-majority, nispi temsil/proportional representation, yarı-nispi temsil/semi-proportional representation vb.) din ve oy kullanma davranışı gibi faktörler hep ilgili konunun bileşenleri olmuştur.⁵⁸ Seçimlerin halkın özgür iradesini yansıtabilmesinin en önemli koşullarından biri de fikir ve ifade hürriyetinin olmasıdır. Düşüncelerin özgürce açıklanamadığı bir siyasal ortamda yapılan özgür seçimler bir şey ifade etmeyecektir.⁵⁹ Seçimler sonucu oluşacak iktidarın siyasal egemenliği hangi ölçütlerle kullanılacağı demokrasinin bir başka önemli konusudur.

⁵³ “Modern devlet teorileri” için bk. Cengiz Çağla, *Siyaset Bilimi* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2019), 168-178.

⁵⁴ Cengiz Çağla, *Demokrasi* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2021), 180.

⁵⁵ Ender Ethem Atay, “Anayasa Kavramının Tanımı, Hazırlanması ve Değiştirilmesi Arasındaki İlişki”, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 12/1-2 (2008), 507, 510.

⁵⁶ Atay, “Anayasa Kavramının Tanımı, Hazırlanması ve Değiştirilmesi Arasındaki İlişki”, 527.

⁵⁷ Atay, “Anayasa Kavramının Tanımı, Hazırlanması ve Değiştirilmesi Arasındaki İlişki”, 519.

⁵⁸ Kenneth Newton - Jan W. van Deth, *Foundations of Comparative Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 251-272.

⁵⁹ Giovanni Sartori, *The Theory of Democracy Revisited: Part One: The Contemporary Debate* (Chatham, N.J.: Chatham House Publishers, Inc, 1987), 102.

Günümüz siyaset biliminde siyasal egemenlik teorileri "Teokratik teoriler" ve "Demokratik teoriler" olmak üzere ikiye ayrılır. Teokratik teoriler, egemenliğin Tanrı'dan geldiğini savunur. Şayet yöneticiler doğrudan Tanrı tarafından seçiliyorsa buna "Doğaüstü ilâhi hukuk teorisi", doğrudan Tanrı tarafından tayin edilmeyip beşeri olaylar neticesinde seçiliyorsa buna da "Providansiyel ilâhi hukuk doktrini" denir. Krallar, feodal beyler ve benzeri sistemlerdeki yöneticiler halka değil doğrudan doğruya Tanrı'ya karşı sorumlu olduklarından bu yönetim sistemleri "Doğaüstü ilâhi hukuk teorisi" kapsamında değerlendirilir. "Providansiyel ilâhi hukuk doktrini" de egemenliğin Tanrı'ya ait olduğu bir sistemdir; ancak yeryüzünde egemenlik doğrudan Tanrı tarafından değil Tanrı'nın görünmez yön vermesi altında seçilen insanlar tarafından kullanılır.⁶⁰

Demokratik egemenlik teorilerinde ise siyasi hâkimiyet Tanrı'nın değil insanlarındır. Eğer egemenlik tek tek vatandaşlara değil de millete aitse ki bu millet kavramı sadece şu anda yaşayanları kastetmemekte aynı zamanda geçmişte yaşamış olanları da kapsamaktadır, buna "Milli egemenlik teorisi" denir. Şayet egemenlik halka yani hayatta olan tek tek her bir bireye aitse buna "Halk egemenliği teorisi" denir. Bu teoride egemenlik bölünebilir ve herkes oransal olarak egemenliğin bir miktarına sahip olabilir.⁶¹ Bu incelemelerden Mevdûdî'nin savunduğu yönetim sisteminin modern yönetim teorilerine iz düşümünün "Providansiyel ilâhi hukuk doktrini" olduğu anlaşılmaktadır. Yukarıda özetlemeye çalıştığımız demokratik modeller -değişik versiyonları ile birlikte-⁶² gelişmiş ülkelerin uygulaya geldikleri siyasal yönetim modelleridir. Bununla birlikte Mevdûdî'nin bu sisteme yaptığı eleştirilerde hiç haklılık payı yok mudur?

Hatırlanacağı üzere Mevdûdî demokratik rejimlerde de gerçek egemenliğin halkta olmadığını, görünen bu mutlak tercihlerin arkasında başka güçlerin olduğunu savunmuştu. Demokratik devletler için vazgeçilmez olan anayasaların, hazırlanma sürecine bakıldığında bunun gerçekten de böyle olduğu anlaşılmaktadır. Anayasa hukukunda, anayasayı yapan veya değiştiren güce "kurucu güç" denir. Bu "güç" aynı zamanda devletin hukuki ve siyasi kimliğini belirler. "Kurucu güç" önceden bir anayasanın var olmadığı ya da anayasanın devrim/ihtilal sonucunda değiştirilmek istenmesiyle ortaya çıkan "egemen güç"tür.⁶³ Bu "güç" Anayasa Hukukunun tarifine göre: sahibi açısından "filen en kuvvetli olanlar"a ait bir güçtür. Hukuki niteliği bakımından "hukuk dışıdır". Sınırlılık özelliği yönünden "sınırsız"dır.⁶⁴

Yukarıda nitelikleri incelenirken belirtildiği gibi anayasaların; toplumun ihtiyaçlarına cevap veren, bu cevabı verirken de toplumun inanç, adet, örf ve düşünceleriyle çelişmeyen metinler olması gerekir. Haksız ve hukuksuz bir şekilde yönetime el koyanların "kurucu güç" olarak hazırlayacağı bir metinde bu ihtiyaçların ne ölçüde karşılanacağı, toplumun maddi ve manevi değerlerinin ne ölçüde gözetileceği tartışmalı bir durumdur.

Ayrıca şu da unutulmamalıdır ki hukuk açısından kabul edilebilir bir anayasanın, oluşum sürecine ilgili ülkenin vatandaşlarının da katkıda bulunduğu bir metin olması gerekir. Her anayasa bir tepkidir. Bu tepki anayasal metne dönüşürken duygusalıktan uzak kalınmalı, temel normun, tartışma konusu yapılacak bir süreç içinde hazırlanmasından kaçınılmalıdır. Anayasanın bir "toplumsal uzlaşma metni" olduğu unutulmamalı anayasanın asıl hedefinin insan onuru olduğu gerçeği göz önünde bulundurulmalıdır.⁶⁵ "Kurucu güç"ün bütün bunlara uyması durumunda Mevdûdî'nin haksız olabileceğini iddia edebiliriz.

⁶⁰ Gözler, *Kısa Anayasa Hukuku*, 39-41.

⁶¹ Gözler, *Kısa Anayasa Hukuku*, 41-42.

⁶² Başkanlık sistemi ve Parlamenter sistemin özellikleri için bk. Newton - Deth, *Foundations of Comparative Politics*, 94-107.

⁶³ Atay, "Anayasa Kavramının Tanımı, Hazırlanması ve Değiştirilmesi Arasındaki İlişki", 525-526.

⁶⁴ Gözler, *Kısa Anayasa Hukuku*, 32.

⁶⁵ Atay, "Anayasa Kavramının Tanımı, Hazırlanması ve Değiştirilmesi Arasındaki İlişki", 529.

Demokratik yönetimlere “siyasal egemenlik teorisi” açısından bakıldığında da Mevdûdî'nin eleştirilerinde haklılık payı olduğu görülmektedir. “Egemenlik teorisi”, modern siyasetin temel sorunlarından biridir. Günlük yaşamın acil pratik gereksinimleri söz konusu olduğunda bu sorun daha da karmaşık hale gelebilir. Her ne kadar, Thomas Hobbes (öl.1679) gibi filozofların da belirttiği üzere, modern devlette halkın despotik kaprislerle değil; yasalarla yönetilmesi gerektiği konusunda bir görüş birliği varsa da güncel yaşamda karşılaşılan olaylarla başa çıkabilmek ve çözüm yolları bulabilmek için yöneticilerin belli bir takdir yetkisine de sahip olması gerekmektedir. Karşılaşılan bu olaylar sadece teorik katkılarla çözülemeyeceğine göre aktif bir tutum takınmak gerekecek; ancak bu da işin içine insan faktörünün girmesine neden olacaktır. İşte bundan sonra da egemenlik yetkisinin oluşturacağı risk ve egemenliğin sınırları konusu ciddi bir sorun oluşturacaktır. Her ne kadar alternatif durum daha kötü olabileceksede yani egemenlik yetkisinin yönetici tarafından pratik alanda günün şartlarının gerektirdiği biçimde kullanılmaması yönetilenler için bir güvenlik sorunu yaratabileceksede de konumuzla ilgili durum şudur ki böyle bir durumda yani yöneticinin takdir hakkını kullanmasında “öznellik” devreye girmiş olacaktır.⁶⁶

Demokratik rejimlerin artı ve eksileri elbette başlı başına bir çalışma konusudur. Bununla birlikte çalıştığımız konu ve yukarıda belirttiğimiz hususlar bağlamında yapılacak bir değerlendirmede, Mevdûdî'nin modern yönetim modellerine karşı yaptığı eleştirilerde azımsanmayacak ölçüde haklı yanların bulunduğu anlaşılmaktadır. Demokrasi normal şartlarda yasal ve akılcı otoritenin egemen olduğu bir rejimdir. Ancak tarihsel birçok örneğin gösterdiği gibi yozlaştığında güce dayalı, kararların emir komuta zinciri dâhilinde alındığı otoriter bir rejime dönüşebilir. Bu pratikte çok karşılaşılan bir durumdur.⁶⁷

Bu durum zaten Batılı siyaset bilimcileri ve devlet adamları tarafından da dile getirilen bir olgudur. Winston Churchill'in (öl.1965) demokrasi ile ilgili ünlü sözünü buraya almanın tam da zamanıdır. “Bu günahkâr ve gam yüklü dünyada pek çok hükümet modeli denendi ve daha da denenecek. Hiç kimse demokrasinin mükemmel olduğunu ya da her derde çare bulunduğunu iddia edemez. Gerçekten de demokrasi, geçmiş muhtelif zamanlardaki denenmiş tüm yönetim modelleri hariç tutulursa, en kötü yönetim şeklidir.”⁶⁸ Evet demokrasi Churchill'in de ifade ettiği gibi -diğerleri hariç tutulursa!- mükemmel bir yönetim modeli değildir; ancak Mevdûdî'nin eleştirdiği Batı kaynaklı bu yönetim modelleri karşısında onun savunduğu devlet modelinin ve siyasal egemenlik teorisinin eleştirilecek yönleri yok mudur?

2.2. Mevdûdî'nin Görüşlerini Olumsuzlayan Değerlendirmeler

Mevdûdî, siyasal egemenliğin biricik sahibi olarak Yüce Allah'ı gösterirken sekülerizmi -söyleminin genelinden anlaşıldığı kadarıyla laikliği de- ciddi şekilde eleştirmekte ve Müslüman toplumlar için kabul edilemeyecek seçenekler olarak değerlendirmektedir. Her ne kadar “sekülerlik” ile “laiklik” arasında ciddi bazı farklar varsa da⁶⁹ düşünürün konuyu ele aldığı çerçeveye muvafık kalınarak ve her iki terim de aynı anlamda kullanılarak

⁶⁶ Kenneth Minogue, *Politics: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 39.

⁶⁷ Çağla, *Demokrasi*, 183.

⁶⁸ Many forms of Government have been tried, and will be tried in this world of sin and woe. No one pretends that democracy is perfect or all-wise. Indeed, it has been said that democracy is the worst form of Government except all those other forms that have been tried from time to time. <https://api.parliament.uk/historic-hansard/commons/1947/nov/11/parliament-bill> (19 Aralık 2022)

⁶⁹ Dünyevileşme, Katolik kültürünün hâkim olduğu Latin kökenli ülkelerde (Akdeniz ülkeleri) “laiklik”; Protestan kültürünün hâkim olduğu Germen ve Anglo Sakson kökenli ülkelerde (Almanya, İngiltere, ABD vb.) “sekülerlik” olarak ortaya çıkmıştır. Her ikisinde de din reddedilmemiş; ancak dinle hayat arasındaki bağlar en aza indirilmiştir. Fransız ihtilali ile birlikte dünyanın gündemine gelen “laisizm”, sekülerizme göre daha sert ve müdahaleci bir yapıya sahiptir. “Türk laikleşmesi” birçok unsurunu Fransız Laisizminden almıştır. Durmuş Hocaoğlu, *Laisizm'den Milli Sekülerizm'e* (İstanbul: Kocav Yayınları, 2014), 84-86. Fransız laisizmi (*laïcité*) için ayrıca bk. Oliver Roy, *Secularism Confronts Islam*, Trans. George Holoch (New York: Columbia University Press, 2007), xii-xiii.

değerlendirme yapılacaktır. Laiklik karşıtlığının Sünni İslamcı kökleri Mevdûdî ile birlikte yakın dönem Sünni siyasal İslam'ın önemli teorisyeni Seyyid Kutub'a (öl.1966) kadar götürülebilir. Sonraki dönem İslam bilginleriyle de bu durum devam etmiştir. Örneğin, Yûsuf el-Karadâvî (öl.2022) "Laiklik, Hristiyan bir toplumda kabul edilebilir; ancak Müslüman bir toplumda asla genel kabul görmez. Müslümanlar için laiklik, ateizmdir ve İslam'ı reddetmektir." diyerek laiklikle ateizmi bir tuttuğunu belirtmiştir.⁷⁰

Laiklik konusundaki görüşlerinde yalnız olmadığı anlaşılan Mevdûdî ve onun gibi düşünenlerin bu görüşlerinin yanlış bir çıkarsamaya dayandığını iddia edenler de vardır. Din ile devlet arasındaki normatif ilişkiyi düzenleyen bu sistemin Avrupa ve Kuzey Amerika için "organik" olduğu, dışarıdan ithal edilmediği belirtilmiştir. Batı ülkeleri için aşağıdan yukarıya kendi doğal tarihi süreci içinde var olan bu sistem, İslam dünyasında yukarıdan aşağıya doğru uygulanmak istenince baskıcı bir rejime dönüşerek "inorganik" bir hal almış, deyim yerindeyse Müslüman bünyeye uymamıştır. Müslüman düşünürler, laiklik gibi yeni fikirleri, sömürgeci Hristiyan Batının teknik ve psikolojik üstünlüğünden soyutlayarak anlamayı başaramamışlardır.⁷¹

Konuyla ilgili önemli bir iddia da Batıda laikliğin dini reformasyonun ardından ortaya çıkmış olduğudur. Yani önce geçmişin eleştirisi ve dinde yeni bir anlayış süreci yaşanmış sonrasında laik uygulamalar bir gereksinim olarak yaşama monte edilmiştir. İslam dünyasında ise beklenen yenilenme süreci henüz tamamlanmadan laikliğin yukarıdan aşağıya doğru dayatılması, sistemin ateizmle bir tutulması gibi bir süreci tetiklemiştir. Yukarıdan empoze edilen "devlet laikliği" ile aşağıdaki laik olmayan siyasi kültür arasındaki bu uçurum, dini partilere verilen desteği ve bir "İslam devleti" kurulması çağrılarının günümüzde neden hala bu kadar çekici olduğunu da açıklamaktadır.⁷² Laiklikle ilgili bu açıklamalar bağlamında yapılacak bir değerlendirmede, Mevdûdî'nin "siyasal egemenliğin sahipliği" meselesini ele alırken gösterdiği laiklik karşıtı tutumun öznellik içerdiği ve eleştiriye açık olduğu söylenebilir.

Mevdûdî'nin halifenin seçimle iş başına gelmesi gerektiği görüşü de öznellik içeren bir görüştür. "*Süleyman Dâvûd'a mirasçı oldu*"⁷³ ayet kesitinden hareketle şeriat açısından babanın oğlunu veliaht tayin etmesinin bir sakıncasının olmadığı savunulmuştur. Muâviye'nin oğlu Yezîd'i devletin istikrarı için kendisinden sonra halife tayin ettiği belirtilerek bunun anlaşılabilir bir durum olduğu iddia edilmiştir.⁷⁴ Dolayısıyla halife tayininde seçimlerin uygulandığı demokratik usuller mi yoksa mutlak monarşik yöntemler mi söz konusu olacaktır? Bu tercihlerin "siyasal egemenliğin sahipliği" sorunsalına etkisi olacağı söylenebilir.

Düşünür İslami bir hükümetin yürürlükte olduğu, başka bir deyişle "siyasal egemenliğin sahibinin" Allah olduğu bir toplumda kadınların cinsel duyguları kışkırtacak şekilde davranamayacaklarını ifade eder. Bu söylemin de subjektif değerlendirmelere yol açacağı iddia edilebilir. Örneğin, kadının başka erkeklerin duyabileceği şekilde konuşması diğer bir ifadeyle sesi erkekler için cinsel yönden kışkırtıcı bir unsur mudur? Ya da kadının yüzü ve eli erkeğin cinsel duygularını tahrik etmemesi için kapatması gereken yerleri midir? Benzer şekilde Mevdûdî'nin "karma eğitim modeli" ile ilgili görüşleri de tartışmalı bir konudur. Karma olmayan eğitim modelinin kız ve erkek öğrenciler arasında yabancılaşmaya neden olabileceği ve çarpık cinsel yönelimlere yol açabileceği belirtilmiştir.⁷⁵ Bahse konu kıyaslarda

⁷⁰ Hashemi, *Islam, Secularism, and Liberal Democracy*, 145.

⁷¹ Hashemi, *Islam, Secularism, and Liberal Democracy*, 136-137.

⁷² Hashemi, *Islam, Secularism, and Liberal Democracy*, 151-152.

⁷³ en-Neml 27/16.

⁷⁴ Muhammed Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, ed. Vecdi Akyüz (İstanbul: Beyan Yayınları, 2018), 39.

⁷⁵ Akif Coşkun, Türkiye'deki Karma Eğitim Uygulamasına Yönelik Öğretmen Görüşleri, *Eğitim Bilim Toplum Dergisi* 16/64, 2018, 87.

neyin İslam’a uygun olup olmadığı bu çalışmanın konusu değildir. Burada vurgulanmak istenen mesele bu gibi sorular çerçevesinde Mevdûdî’nin görüşlerinin de tıpkı modern yönetim teorilerindeki seküler/laik görüşler gibi tartışmaya açık, sorgulanabilir, öznellik içeren savlar olduğudur.

Mevdûdî’nin siyasal egemenlikle ilgili görüşleri bağlamında yapılacak bir değerlendirmede ortaya çıkan başka bir konu da düşünürün “milliyetçilik” ve “ümmeçilik” anlayışının sonucu ortaya çıkabilecek meselelerdir. Daha önce de belirtildiği üzere düşünür, “milliyetçilik” “vatancılık” gibi değerlere şiddetle karşı çıkmakta ve bunlara karşı “ümmeçilik” fikrini savunmaktaydı. Mevdûdî’nin bütün Müslümanları aynı yapının birer unsuru olarak görmesi çeşitli coğrafyalarda yaşayan tüm Müslümanlar için aynı devlet modelinin öngörülebilir olması sonucunu doğurabilir ve bu da siyasi bir kaosa neden olabilir. Örneğin “Başkanlık sistemi” ABD’de sorunsuz olarak işlemekteyken başka pek çok ülkede başarısızlıkla sonuçlanmış bir siyasal yönetim modelidir.⁷⁶

Her toplumun ve coğrafyanın kültürel, sosyolojik, psikolojik, antropolojik farklılıklar barındırdığı bilinen bir gerçekliktir. Örneğin, doğulularla batılılar arasındaki düşünme tarzının farklılığı ve coğrafyanın buna etkisi hakkında pek çok bilim insanı görüş birliği içindedir. Batılılar “kategorileştirme” yoluyla düşünme süreçlerini oluştururlar. Bu da kurallı bir düşünme tarzıdır ve formel mantık, problem çözmede büyük rol oynar. Doğu asyalılar ise nesnelere herhangi bir kategorileştirmeye tabi tutmazlar. Onları içinde buldukları şartlar bağlamında ve geniş bir kontekste ele alırlar. Sonuç olarak dünya doğululara batılılara görüldüğünden çok daha karmaşık görünür.⁷⁷ Coğrafyanın düşünmeyi nasıl şekillendirdiğine bir başka örnek, toplumların kullandığı dillerin dünyayı algılama biçimlerine etkisidir. Fiil yönünden zengin, isimlerden yana yoksul bir dil, devinim ve toplumsal süreçlerin işleyişi bakımından güçlü; ancak olaylar karşısında bir tutum belirlemek yönünden zayıftır. Diğer taraftan isim yönünden zengin, filler açısından yoksul bir dil, olaylara daha iyi odaklanmış bir dünya görüşünü benimsemektedir.⁷⁸ Mevdûdî’nin bahse konu görüşlerinde, tartışmalı bir “ümmeçilik” anlayışının olduğunu düşünmekteyiz. Müslüman olmak, başka bir kavme intisap etmek/karışmak ya da milliyetini, vatanını inkâr etmek değildir. Yüce Allah’ın takdir ettiği coğrafyada, milli ve kültürel değerlere sahip çıkarak da dini bir yaşantı ve milli bir hükümet kurmak mümkündür.

Bütün bu değerlendirmeler sonucu gelinen nokta, gerek Batı kaynaklı hükümet modellerindeki siyasal egemenliğin sahipliği gerekse Mevdûdî’nin önerdiği İslami hükümet modelindeki siyasal egemenliğin sahipliği meselesi olsun özneliğin her ikisinde de ortak sorun olduğu noktasıdır. Öyleyse özneliğin olmadığı ya da en aza veya kabul edilebilir bir düzeye indirgenebildiği bir siyasal yöntem geliştirmek mümkün müdür? Bir bilim dalında yeni bir yöntem üretmenin her araştırmacının bilimsel kapasitesi dâhilinde olamayacağı açıktır. Bununla birlikte bir “öneri” olarak nitelendirilmesini istediğimiz görüşlerimizi sunmak istiyoruz.

2.1. Bir Öneri Olarak “Adalet Devleti”

Kur’an insanlığa prototip/standart bir siyasi yapılanma önermedi. Önermesi de beklenemezdi. Çünkü o “son saate” kadar hükmünü sürdürecektir, tüm zamanları bağlayan bir ilahi metindir ve doğal olarak genel ilkeleri/maksatları kapsamaktadır. Bu onun “son kitap” olmasının mantıksal sonucudur. Bu noktada Süleyman Uludağ’ın konuyla ilgili tespiti ilgiye değerdir: “Kur’an’da tanımı yapılmış, çerçevesi tespit edilmiş bir devlet modeli bulunmadığı

⁷⁶ Newton - Deth, *Foundations of Comparative Politics*, 97.

⁷⁷ Richard E. Nisbett, *The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Differently... and Why* (New York: Free Press, 2003), xvi.

⁷⁸ Thomas Hylland Eriksen & Finn Sivert Nielsen, *A History of Anthropology* (London: Pluto Press, 2001), 66.

gibi genel ilkeler dışında kuralları ve ayrıntıları belirlenmiş bir siyaset şekli de mevcut değildir. Aslında kuralları ve ayrıntıları belirlenmiş, esnekliği bulunmayan statik bir siyasetin yürümesi de mümkün değildir.”⁷⁹

Müslümanlar tarih boyunca Kur'an'daki genel ilkelerden yaşadıkları dönemin koşullarına uygun çıkarımlar elde etmeye çalışmışlardır. Siyasal yönetim teklifleri de bunun sonucunda gündeme gelmiş çalışmalardır. Bununla birlikte Mevdûdî özelinde incelediğimiz bu çalışmalar, kişisel görüşümüze göre, öznel yaklaşımlara açık gayretlerdir. Okur bu önerileri incelerken çoğu zaman “kime göre?” “neye göre?” sorularını kaçınılmaz olarak sormaktadır. Gayret sahibinin, bütün bu çalışmalarını Kur'an ve Sünnete dayandırıyor olması da maalesef konuyu bir ittifak zemininde ele almaya yetmemektedir. Zira ilgililerince çok iyi bilinir ki Kur'an; dil bilimi, siyaset, te'vil, yorumun kendi doğası vb. unsurlar nedeniyle farklı gruplar tarafından farklı yorumlarla anlaşılabilir.⁸⁰

Kanımcı konu doğru ve sağlam bir zemine oturtulmadığı için istenilen sonuç elde edilememektedir. Şöyle ki; bir yapı için en önemli faktör onun temelidir. Çünkü sağlam temel üzerine kurulmayan bir sistem yıkılmaya mahkûmdur. Bundan dolayı sağlam bir zemin işin esasıdır. Bize göre İslam'ın temeli/kalbi adalettir. Adalet olmayan bir toplumda dinin hükmü, kalbi olmayan bir bedende mevcut diğer organların hükmü kadardır. Adaletin sağlanmadığı bir toplumda Yüce Allah'ın murad ettiği, razı olduğu bir siyasal yönetim inşa etmek olası değildir. Zira adalet, “tüm sadakati Allah'a teslim etmektir”⁸¹ ve doğrudan tevhidle ilişkilidir. Adaletin hâkim olduğu bir toplum oluştuğunda zaten şirk ortadan kalkacak, gerekli zemin hazırlanmış olacak ve deyim yerindeyse su yolunu bulacaktır. O suyun maalesef Halife Hz. Osman'dan bu yana -istisnalar hariç- mecrasında akmadığı, İslam tarihini az çok bilen herkes için kanıtlanması zor olmayacak bir iddiadır.

Adalet herkes içindir⁸² ve nasıl tesis edileceği evrensel değerlerle sabittir. Bunun için insan olmak yeterlidir. Din zaten insana, yaşamın tüm engellemelerine karşın, fitratına rüçû ettirmeyi teklif eden ilahi bir davettir. Adalet, farkında olarak ya da olmayarak bu davete icabet edip fitratına rüçû edenlerin gerçekleştirebileceği bir erdemdir. Farkında olmadan yapılabildiği “seküler adalet” farkında olarak yapılabildiği “Allah rızası için adalet” diyebiliriz. Her ikisinin de dünyevi sonuçları benzer olacaktır. Uhrevi sonuçlarını yargılayacak olan ise Rahîm olan Allah'tır. Burada yanlış anlaşılması engellemek için şu açıklamayı yapmayı gerekli görmekteyiz: Bu tespitimizden “seküler adalet” ile “Allah rızası için adalet”i aksiyolojik olarak eşitlediğimiz sonucu çıkarılmamalıdır. Bizim bu iki tanımla yapmak istediğimiz şey; adaleti tesis etmenin teorik alt yapısının, bir devlet modeli inşa etmek gibi karmaşık ve göreceli bir iş olmadığına vurgu yapmaktır. Yoksa bir Müslümanın bahse konu iki tanım arasında nasıl bir pozisyon alması gerektiği izahtan varestedir.

Adalet; “kâinatın nizamıdır”⁸³, “takvaya en yakın görevdir”, “Allah'ın korumasına girmek için en yakın vasıta”⁸⁴ Adalet, Allah'tan başka ilah olmadığını ikrar etmektir. Bundan dolayıdır ki Tevhid adaletin en yüksek mertebelerinden biridir.⁸⁵ Egemenliğin temelini adalet oluşturur.⁸⁶ Adaletin olmadığı bir toplumun ömrü uzun sürmez. Zira böyle bir

⁷⁹ Süleyman Uludağ, “Kur'an'da Bir Devlet Modeli ve Siyaset Teorisi var mıdır? “ *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları 1*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000), 114.

⁸⁰ Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, 14.

⁸¹ Abdülkadir Hamid, *Kur'an ve Siyaset*, çev. Enise Anaş (İstanbul: İnkılab Yayınları, 2008), 131.

⁸² Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân* (Kahire: Dâr eş-şurûk, 2003), 1/689.

⁸³ Elmahlı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Zehraveyn, ts.), 5/282.

⁸⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/195.

⁸⁵ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. (Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 8/86. (Abdullah b. Abbas'tan naklen)

⁸⁶ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 1/689.

toplumun fertleri arasında huzur olmaz ve çöküş başlar.⁸⁷ Kur'an'daki "vasat ümmet"⁸⁸ tabirini Hz. Peygamber "adl" kelimesi ile tefsir etmiştir. Hakkaniyeti gözeten, her türlü aşırılıktan uzak kalan toplum demektir.⁸⁹

Kur'an'da emaneti ehline vermek ve insanlar arasında hükmetmek gerektiğinde adaletle hükmetmek emredilmiştir.⁹⁰ *Ümmühât'ül Âyat* (ayetlerin anaları) olarak vasıflandırılan ayetler arasında gösterilen⁹¹ bu ayette, emanet ile adaletin birlikte ele alınması Müslümanlar için önemli bir işarettir. Yüce Allah Kur'an'da kişinin anne babasının ya da akrabasının aleyhine bile olsa duygularına kapılarak adaletten ayrılmamasını, adalet söz konusu olduğunda zengin ile fakir arasında ayırım yapmamasını emretmiştir.⁹²

Sonuç olarak adil bir toplum düzeni için mücadele etmenin, liyakatsizliğe, favorizme ve nepotizme karşı durmanın; siyasal egemenliğin sahipliğini tartışmaktan çok daha anlamlı ve öncelikli gayretler olduğunu düşünmekteyiz. Kanımca adalet topraktır, din tohumdur, meyvesi ahlakıdır. Bir taraftan taşta tohum ekmeye, diğer taraftan İslami hükümet kurmaya çalışmak, Anadolu insanının tabiriyle "havanda su dövmek"tir. Müslümanların kuracağı devlete bir isim aranacaksa ne Batıda ne de Doğuda aranmalıdır. Aranacak yer Kur'an'ın kendisidir ve bizce o devletin adı "Adalet Devleti"dir.

Sonuç

Evrende soyut ve somut var olan her şeyin tek sahibi, onları yokken var eden Yüce Allah'tır. İzzet onundur, şan-şeref onundur, mutlak ilim onundur. Yerde, gökte ve her ikisi arasında ne varsa mutlak sahibi odur. Onun yüceliğinin mevsulü mülkü elinde bulundurmasıdır. Kur'anî anlatımlara göre "mutlak sahiplik" Tanrı olmanın doğal bir sonucudur ve yalnızca onun inhisarındadır. Bu söylem Kur'an'ın en muhkem söylemlerinden biridir. İnsanın sahipliği ise daha çok "vekillik" ve "emanet" kavramları üzerinden açıklanabilmektedir. Bununla birlikte Yüce Allah insanı "sahip olmak" yetisiyle, arzusuyla donatmıştır ve bahsettiği bu kabiliyetle onu sınamaktadır.

Bu çalışmada "sahip olmak" ediminin Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî örneğiğinde siyasal egemenlikle olan ilişkisi ele alınmıştır. Mevdûdî her şeyin olduğu gibi siyasal egemenliğin mutlak sahibinin de Yüce Allah olduğunu belirterek Batıdaki yönetim modellerini şiddetle eleştirmiştir. Bahse konu bu yönetim modellerinin kısa bir incelemesi Mevdûdî'nin görüşlerinde hiç de haksız olmadığını göstermiştir. Bununla birlikte düşünürün savunduğu siyasal yapının da pek çok yönden eleştiriye açık olduğu sonucuna ulaşılmıştır. "Adalet Devleti" bir "öneri" olarak okurun gündemine getirilmiştir. Teorik alt yapısı evrensel değerlerle sabit olduğundan Müslüman olmayanlar için, aynı zamanda "adalet" gibi Kur'an'ın en temel iddialarından biriyle sıfatlanıyor olmasından dolayı da Müslümanlar için, velhasıl Müslim/gayrimüslim tüm toplum için bir uzlaş ve altında rahatlıkla toplanacak şemsiye bir yönetim modeli olacağı düşünülmektedir.

⁸⁷ Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerîm Tefsîri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998), 2/637.

⁸⁸ el-Bakara 2/143.

⁸⁹ İsmail Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 29.

⁹⁰ en-Nisâ 4/58.

⁹¹ Muhammed eş-Şevkânî, *el-Fethu'l Kadîr* (Beyrut: Dâru'l Marife, 2007), 308.

⁹² en-Nisâ 4/135.

Adaletle ilgili bazı ayetler için bk. Âl-i İmrân 3/18, 21; en-Nisâ 4/3, 127; el-Mâide 5/8, 42; el-En'am 6/115, 152; el-A'raf 7/29, 181; en-Nahl 16/90; el-Hucurât 49/9; er-Rahmân 55/9; el-Hadîd; el-Mümtehhine 60/8.

Kaynakça

- Ahmad, Anis. "Mevdûdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Erişim 05 Kasım 2022 <https://islamansiklopedisi.org.tr/mevdudi>
- Akdemir, Salih. *Kur'an ve Laiklik*. İstanbul: Form Yayınları, ts.
- Asad, Muhammad. *The Principles of State and Government in Islam*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2007.
- Atay, Ender Ethem. "Anayasa Kavramının Tanımı, Hazırlanması ve Değiştirilmesi Arasındaki İlişki". *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 12/1-2 (2008), 503-549.
- Ateş, Süleyman. *Kur'an-ı Kerîm Tefsiri*. 6 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998.
- Bayraklı, Bayraktar. *Kur'an'a Göre İlahi Siyaset*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 1. Basım, 2020.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- Coşkun, Akif. "Türkiye'deki Karma Eğitim Uygulamasına Yönelik Öğretmen Görüşleri". *Eğitim Bilim Toplum Dergisi* 16/64 (2018), 43-93.
- Çağla, Cengiz. *Demokrasi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2. Basım, 2021.
- Çağla, Cengiz. *Siyaset Bilimi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 3. Basım, 2019.
- Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Eriksen, Thomas Hylland - Nielsen, Finn Sivert. *A History of Anthropology*. London: Pluto Press, 2001.
- Gözler, Kemal. *Kısa Anayasa Hukuku*. Bursa: Ekin Kitabevi Yayınları, 20. Basım, 2022.
- Hamid, Abdülkadir. *Kur'an ve Siyaset*. çev. Enise Anaş. İnkılab Yayınları, 2008.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Anayasa Hukuku*. ed. Vecdi Akyüz. İstanbul: Beyan Yayınları, 2018.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Mehmet Yazgan. Beyan Yayınları, 2015.
- Hashemi, Nader. *Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies*. Oxford ; New York: Oxford University Press, Reprint edition, 2009.
- Hocaoğlu, Durmuş. *Laisizm'den Milli Sekülerizm'e*. İstanbul: Kocav Yayınları, 2014.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İnan, Ahmet. *Çağdaş Egemenlik Teorisi ile Kur'an'ın Hakimiyet Kavramının Karşılaştırılması*. Ankara: Etüt Yayınları, 1999.
- Jackson, Roy. *Mawlana Mawdudi & Political Islam*. New York: Routledge, 1. Basım, 2011.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Çur'ân*. Kahire: Dâr eş-şurûk, 32. Basım, 2003.
- Mevdûdî, Ebu'l A'lâ. *İslâm'da Hükümet*. çev. Ali Genceli. İstanbul: Hilal Yayınları, 2016.
- Minogue, Kenneth. *Politics: A Very Short Introduction*. Oxford ; New York, 2000.
- Newton, Kenneth - Deth, Jan W. van. *Foundations of Comparative Politics*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press, 3rd edition, 2016.
- Nisbett, Richard E. *The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Differently... and Why*. New York: Free Press, 2003.
- Sartori, Giovanni. *The Theory of Democracy Revisited: Part One: The Contemporary Debate, Vol. 1*. Chatham, N.J.: Chatham House Publishers, Inc, 1987.
- Şevkânî, Muhammed. *el-Fethu'l Kadîr*. Beyrut: Dâru'l Marife, 4. Basım, 2007.
- Uludağ, Süleyman. "Kur'an'da Bir Devlet Modeli ve Siyaset Teorisi var mıdır?" *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları 1*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Zehraveyn, ts.

Tafsir Dergisi - Tafsir Journal

e-ISSN: 2792-078X

Cilt/Volume: 3, Sayı/Issue: 1 (Mayıs/ May 2023): 53-70

Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin Te'vîl'âtü'l-Kur'ân Adlı Tefsiri'nde Vahdet-i Vücûda Delâlet Eden Âyetler Hakkında About the Verses Indicating Wahdat Al-Wujûd in 'abd Al- Razzâq Al-Kâshânî's Tafsir Ta'wilat Al-Qur'ân

Zehra Özdemir

Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi/
Tefsir Anabilim Dalı

Istanbul Sabahattin Zaim University, Faculty of Islamic Sciences
İstanbul, Türkiye

e-mail: zozdemir61@hotmail.com orcid.org/ 0000-0003-0752-2007

Makale Bilgisi/Article Information
Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received: 12.11.2022
Kabul Tarihi/Accepted: 25.02.2023
Yayın Tarihi/Pub Date: 31.05.2023

Atıf/Cite as

Özdemir, Zehra. Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin Te'vîl'âtü'l-Kur'ân Adlı Tefsiri'nde Vahdet-i
Vücûda Delâlet Eden Âyetler Hakkında, Tafsir Dergisi 3/1 (Mayıs 2023), 53-70
Özdemir, Zehra. About The Verses Depending On The Wahdat Al-Wujûd In 'abd Al-Razzâq Al-
Kâshânî's Commentary Of Ta'wilat Al-Qur'ân, Tafsir Journal 3/1 (May 2023), 53-70

İntihal/Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article
has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. Published
by Tafsir Journal, Turkey. <http://www.tafsirdergisi.com/index.php/tafsir/index>
Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile
lisanslanmıştır.

About the Verses Indicating Wahdat Al-Wujūd in ‘abd Al-Razzāq Al-Kāshānī’s Tafsir Ta’wilat Al-Qur’ān

Abstract

The unity of existence (*Wahdat al-wujūd*) is one of the most difficult subjects of theology. This issue has been attempted to be understood by many researchers and religious scholars throughout history. *Wahdat al-wujūd* also known as "*Tawhīd*" can be evaluated from special sciences (science of the educated-cultivated class). Because it is not a science/subject that can be understood, comprehended and studied by everyone, or that is in the field of interest. In this study, the verses are determined used by al-Kashani (ö.736/1335) in his *tafsir* named *Te’vîlâtü’l-Quran*, one of the most important representatives of Muhyiddin İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240) who is the first name that comes to mind when said "*Wahdat al-wujūd*". Then, within the scope of the verses determined, al-Kashani's ideas about unity of existence were discussed. In this respect, our study will make a contribution to the works known as "*ishari* (spiritual) *tafsir*" in the tradition of *tafsir*. During the research, methods such as "determination of verse in the work", "literature review", "qualitative research", "quantitative research " and " benchmarking technique " were followed. In the study, with an introduction, information about Kashani's short life and his related work is given, then, according to this work, the theory of existence, the concept of oneness, the degrees of oneness, the divine person, divine names and attributes, creation, evil, etc. the basic issues of unity of existence have been examined. It has been determined that about thirty verses in his *Tafsir* are directly or indirectly related to unity of existence. It has been seen that the number of determined verses is more than the others in *surah al-Baqara* and *surah al-Isra*. It can be concluded that al-Kashani associates the aforementioned verses with the theory of existence, *tawhīd* and its degrees, divine names and attributes, the divine essence, creation, self-detachment and turning to Allah, among the main issues of unity of existence. It has been determined that a certain proportion of the verses are related to divine names and attributes. *Surah Ikhlas* is the only *surah* that tells about *tawhīd* with all its verses, and for this reason, it has not been studied under the main issues of unity of existence in this study, but separately. Al-Kashani is of the following opinion on the subject in general: There is no existence other than Allah, there is only Him as existence. According to him, Allah, is revealed in the form of all things and existing things in the heavens and the earth. His divinity is equal in relation to the highest and lowest realm.

Keywords: *Tafsir*, Sufism, Kashani, Verse, Unity of existence/*Wahdat al-wujūd*, *Ta’vil*,

Abdürrezzâk el-Kâşânî’nin Te’vîl’âtü’l-Kur’ân Adlı Tefsiri’nde Vahdet-i Vücûda Delâlet Eden Âyetler Hakkında

Öz

Vahdet-i vücûd, İlâhiyat alanının en zor konularından birisidir. Tarih boyunca pek çok araştırmacı ve din âlimi tarafından anlaşılmaya çalışılmıştır. Vahdet-i vücûd diğer adıyla "Tevhîd" ilmi havas ilimlerden değerlendirilebilir. Çünkü her kesimin anlayabileceği, kavrayabileceği ve çalışabileceği yahut ilgi alanına giren bir ilim/konu değildir. Bu çalışmada esas itibarıyla vahdet-i vücûd denilince akla gelebilecek ilk isim olan Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin (ö. 638/1240) en önemli temsilcilerinden Abdürrezzâk el-Kâşânî’nin (ö. 736/1335) *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* adlı tefsirinde vahdet-i vücûdu ispat için kullandığı âyetler tespit edilmiş, akabinde tespit edilen âyetler kapsamında el-Kâşânî’nin vahdet-i vücûd hakkındaki fikirleri ele alınmıştır. Bu yönüyle çalışmamız tefsir geleneğinde "işârî tefsir" olarak bilinen çalışmalara bir katkı sunmuş olacaktır. Araştırma esnasında "eser içerisindeki âyet tespiti", "literatür taraması", "nitelik açısından araştırma", "nicelik açısından araştırma" ve "kıyaslama tekniği" gibi yöntemler izlenmiştir. Çalışmada bir girişle birlikte Kaşani’nin

kısa hayatı ve ilgili eseri hakkında malumat verilmiş, akabinde bu esere göre vücûd nazariyesi, tevhîd kavramı, tevhîd mertebeleri, ilahî zât, ilahî isimler ve sıfatlar, yaratma, fena vb. vahdet-i vücûdun temel meseleleri incelenmiştir. Tefsir'de otuz kadar âyetin vahdet-i vücûd ile doğrudan veya dolaylı olarak ilişkilendirildiği tespit edilmiştir. Tespit edilen âyetlerin sayı bakımından Bakara ve İsrâ sûrelerinde diğerlerinden fazla olduğu görülmüştür. el-Kâşânî'nin mezkûr âyetleri vahdet-i vücûdun temel meseleleri arasından varlık nazariyesi, tevhîd ve mertebeleri, İlâhî isimler ve sıfatlar, İlâhî zât, yaratma, fenâ ve kurbiyet bahisleri ile ilişkilendirdiği sonucuna ulaşılabilir. Âyetlerin belli bir oranının İlâhî İsim ve Sıfatlar ile ilgili olduğu tespit edilmiştir. İhlâs sûresi tüm âyetleriyle tevhîdi anlatan tek sûredir ve bu sebeple çalışmada vahdet-i vücûdun temel meseleleri altında değil de müstakil olarak işlenmiştir. el-Kâşânî, konu ile ilgili olarak genel itibariyle şu kanaattedir: Hak'tan başka varlık yoktur, varlık olarak sadece O vardır. Ona göre Yüce Allah, göklerde ve yerde bütün eşya üzerinde var olan şeyler suretinde açığa çıkmıştır. O'nun ulûhiyeti, en yüce ve en aşağı âleme nispet edilme noktasında eşittir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tasavvuf, el-Kâşânî, Âyet, Vahdet-i Vücûd, Te'vil.

حول الآيات التي تدل على وحدة الوجود في تفسيره تأويلات القرآن لعبد الرزاق الكاشاني

ملخص

تعتبر وحدة الوجود من أصعب مواضع اللاهوت. وقد حاول العديد من الباحثين وعلماء الدين على مر التاريخ فهم هذه المسألة. يمكن تقييم وحدة الوجود المعروف أيضاً باسم "التوحيد" من العلوم الخاصة لأنه ليس علماً / موضوعاً يمكن فهمه وفهمه ودراسته من قبل الجميع، أو في مجال الاهتمام. محي الدين ابن العربي (ت 1240/638) هو الاسم الأول الذي يتبادر إلى الذهن عند ذكر كلمة وحدة الوجود. من أهم ممثلي ابن عربي عبد الرزاق كاشاني (ت 1135/736) في هذا المقال، أولاً وقبل كل شيء، تم تحديد الآيات التي استخدمها كاشاني لإثبات وحدة الوجود في تفسيره تأويلات القرآن. ثم، في نطاق الآيات المحددة، نوقشت أفكار كاشاني حول وحدة الوجود في هذا الصدد، ستساهم دراستنا في الأعمال المعروفة باسم "التفسير الإشاري" في تقليد التفسير. خلال البحث تم اتباع طرق مثل "كشف الآيات في العمل" و "مراجعة الأدبيات" و "البحث من حيث الجودة" و "البحث من حيث الكمية" و "تقنية المقارنة". في الدراسة، مع مقدمة، تم تقديم معلومات عن حياة كاشاني القصيرة وتعليقاتها. ثم حسب هذا التفسير، نظرية الوجود، مفهوم التوحيد، مستويات التوحيد، الجوهر الإلهي، الأسماء والصفات الإلهية، الخلق، الفناء، إلخ تم فحص القضايا الأساسية لوحدة الوجود.

الكلمات المفتاحية: التفسير، الصوفية، الكاشاني، الآية، وحدة الوجود، التأويل.

Giriş

Vahdet-i vücûd, İlâhiyat alanının en zor konularından birisidir. Tarih boyunca pek çok araştırmacı ve din âlimi tarafından anlaşılmaya çalışılmıştır. Fakat bu konuda yazılan eserler nicelik bakımından fazla bir yekün teşkil etmemektedir. Bu araştırmanın konusu, esas itibariyle vahdet-i vücûd denilince akla gelebilecek ilk isim olan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) en önemli temsilcilerinden Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin (ö. 736/1335) *Te'vîl'âtü'l-Kur'ân* adlı tefsirinde öncelikle vahdet-i vücûdu ispat için kullandığı âyetleri tespit etmeye çalışmak; akabinde tespit edilen âyetler kapsamında el-Kâşânî'nin vahdet-i vücûd hakkındaki fikirlerini çalışma konusu olarak ele almaktır. Bu yönüyle çalışmamız tefsir geleneğinde "işârî tefsir" olarak bilinen çalışmalara bir katkı sunmuş olacaktır.

Bir konu yahut meseleye ilgi duymak o konu yahut mesele hakkında daha verimli araştırma yapabilmeyi sağlamaktır. İlâhiyat alanında çalışma yaparken vahdet-i vücûd konusuna tarafımızdan duyulan ilgi fark edilmiş ve bu konuda bir çalışma yapma ihtiyacı duyulmuştur. Bu minval üzere İbnü'l-Arabî'nin önemli temsilcilerden el-Kâşânî çalışılmaya karar verilmiştir. Çünkü el-Kâşânî hakkındaki çalışmalara katkı sağlamak tarafımızca uygun görülmüştür. Bu çalışmada asıl hedef el-Kâşânî özelinde vahdet-i vücûd konusuna delâlet eden âyetlerin tespit edilmesi olup el-Kâşânî'nin vahdet-i vücûd ile alakalı görüş ve düşünceleri gibi bir takım konuların da ortaya çıkarılması hedeflenmektedir. Çalışmada ilk olarak müellifimiz Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin kısa hayatı verilmiş, hemen akabinde makalemizin ana konusunu oluşturan el-Kâşânî'nin *Te'vîl'âtü'l-Kur'ân* adlı tefsiri kısaca

tanıtılmıştır. Ardından bu eserde vahdet-i vücûda ve temel meselelerine delâlet ettiği düşünülen âyetlerin el-Kâşânî tarafından yorumları incelenmiştir. Çalışma önemli bulgularla sonuçlandırılmıştır.

1.1. Abdürrezzâk el-Kâşânî

Tam adı, Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî'dir. Abdürrezzâk el-Kâşânî olarak bilinmektedir. Nisbesi ile ilgili herhangi bir şüphe bulunmamaktadır.¹ El-Kâşânî'nin hayatı hakkında kaynaklarda fazla bilgiye rastlanmamaktadır. Benzer şekilde ailesi hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.² Nerede ve ne zaman doğduğu kesin olarak bilinmemekle³ birlikte konu hakkında çalışma ve araştırma yapan Abdurrahim Alkış görüştüğü bazı âlim ve âriflerin vefat tarihlerinden yola çıkılarak tahmini bir "on yıl" belirlenebileceğini (en geç hicrî 670'lere tekabül edebileceğini) belirtmiştir.⁴ Ona göre el-Kâşânî'nin doğum tarihi 674 ile 679 yılları arasında tekabül etmektedir.⁵ Doğduğu yer ile ilgili olarak, İran'da Kum ile İsfahan arasında yer alan Kâşân şehrinde olduğu bilinmektedir.⁶ Kâşân'da doğmuş olması büyük bir olasılıktır. Çünkü genellikle nisbeleri ile meşhûr âlimlerin doğdukları şehre nisbetle şöhret kazandıkları görülmüştür. Kâşânî nisbesi de Kâşân şehrinde yaşayan kişiler için kullanılmaktadır.⁷ Doğduğu yerin adı kaynaklarda Kâsân, Kâşân, Kâşân gibi farklı biçimlerde yazıldığından nisbesinin de farklı şekillerde (Kâsânî, Kâşânî, Kâşânî, Kâşî) kaydedildiği belirtilmiştir. Konu hakkında çalışma yapan araştırmacı Mehmet Kaya, el-Kâşânî'nin 730-735 yılları arasında vefat etmiş olduğunu serdederken,⁸ 736/1335 olarak kaydedildiği de vâkîdir. Ailesi herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.⁹

Abdurrahim Alkış, el-Kâşânî'nin en az elli yılını tasavvufla ve tasavvuf erbabıyla geçirdiğini tespit etmiştir. Onun Sadreddin Konevî ile görüşmüş olması ihtimalini de Konevî'nin 674 yılında vefat etmiş olmasından dolayı reddetmiştir. Zira Alkış, görüşmüş olsaydı da bunu zikredeceği kanaatini taşımaktadır. Onun Konevî'den talebesi Kutbüddîn-i Şirazî vesilesi ile istifade etmesi ihtimalini serdetmiştir.¹⁰ Bunun dışında el-Kâşânî'nin ve Şiraz'a yaptığı yolculuklar bilinmektedir. Görüştüğü şeyhlerin de İsfârâînî dışındakilerin Şiraz'da oturdukları bilgisine ulaşılabilmektedir. İsfârâînî ise Bağdat'ta ikamet etmiştir.¹¹

1.2. Te'vilâtü'l-Kur'ân

Bu eser *Te'vilü'l-Kur'ân*, *Te'vilü'l-âyât* ve *Te'vilât-ı Kâşânîyye* olarak da tanınmıştır. Müellifin *Hakâikü't-te'vil fi dekâiki't-tenzil* adlı tefsirinin te'vil bölümlerini oluşturmaktadır. *Hakâikü't-te'vil fi dekâiki't-tenzil* hakkında araştırmacıların fazla bilgisi bulunmadığından çoğu zaman muhtasarı *Te'vilâtü'l-Kur'ân* ile karıştırılmıştır.¹² Tefsirin daha çok İbnü'l-

¹ Abdurrahim Alkış, *Abdürrezzâk Kâşânî ve 'Şerhu Fusûsi'l-Hikem' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2008), 34.

² Uludağ, "Kâşânî", 25/5-6.

³ Necmettin Ergül, *Kâşânî ve 'Hakâiku't-Te'vil fi Dekâiki't-Tenzil' Adlı Eserinin I. Cildinin (Fatiha-En'am) Tahkik ve Tahriri* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 25.

⁴ Alkış, *Abdürrezzâk Kâşânî ve 'Şerhu Fusûsi'l-Hikem' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 34.

⁵ Alkış, *Abdürrezzâk Kâşânî ve 'Şerhu Fusûsi'l-Hikem' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 41.

⁶ Alkış, *Abdürrezzâk Kâşânî ve 'Şerhu Fusûsi'l-Hikem' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 37; Süleyman Uludağ, "Kâşânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002) 25/5-6.

⁷ Mehmet Kaya, *Kemâlüddin Abdürrezzâk Kâşânî ve Tefsiri Te'vilâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 45.

⁸ Kaya, *Kemâlüddin Abdürrezzâk Kâşânî ve Tefsiri Te'vilâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı*, 98.

⁹ Ergül, *Kâşânî ve 'Hakâiku't-Te'vil fi Dekâiki't-Tenzil' Adlı Eserinin I. Cildinin (Fatiha-En'am) Tahkik ve Tahriri*, 25; Uludağ, "Kâşânî", 25/5-6.

¹⁰ Alkış, *Abdürrezzâk Kâşânî ve 'Şerhu Fusûsi'l-Hikem' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 46.

¹¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Alkış, *Abdürrezzâk Kâşânî ve 'Şerhu Fusûsi'l-Hikem' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 47.

¹² Kaya, *Kemâlüddin Abdürrezzâk Kâşânî ve Tefsiri Te'vilâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı*, 59.

Arabî'nin geliştirdiği terim ve kavramlarla yazıldığı tespit edilmiştir. Bu açıdan, işârî tefsir geleneğinden farklı bir nitelik taşıdığı dile getirilmiştir.¹³ Eser, metodu gereği işârî tefsir geleneğinden farklı bir nitelik taşısa da işârî tefsir geleneği içerisinde yazılan tefsirlerden olup az da olsa zâhir manalara yer verilmiştir.¹⁴

Eser incelendiğinde, bütün âyetlerin değil, sûre sırasıyla olmak üzere bazı âyetlerin tefsir edildiği görülmüştür. Kâtip Çelebi, her ne kadar el-Kâşânî'nin Kur'ân'ı Sâd sûresine kadar tefsir ettiğini söylese¹⁵ de bu, doğru bir bilgi değildir. Kur'ân'ı baştan sona tefsirinin el yazma nüshaları bize ulaşmıştır. Kaya, metnin mükemmel bir üslup ve düşünce birliği içerisinde olduğu ve buna bir ikinci kısmın sonradan eklenme ihtimaline hiç imkân olmadığı kanaatinde.¹⁶

2.1. Te'vîlâtü'l-Kur'ân'a Göre Vücûd Nazariyesi

El-Kâşânî, *وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا* "De ki: Hak geldi bâtil yıkılıp gitti! Zaten bâtil yıkılmaya mahkûmdur."¹⁷ âyetini tefsir ederken hak kavramını "vücûd/varlık" kavramıyla ilişkilendirmiştir. El-Kâşânî'ye göre bu âyette hak, değişmeyen, değiştirilemeyen, sâbit adâlet gerekliliği olan vücûd manasını taşımaktadır. Bâtil ise bilakis yok olan, yok olabilen, değişebilen ve ortadan kaybolma ihtimalini daima kendinde barındıran bir terim anlamı içermektedir. Burada esasen insana ait vücûdun yok olduğundan bahsedilmiştir. El-Kâşânî, âyetin ikinci kısmındaki aslı olmayan bâtilin, yok oluculuk vasfının sonradan meydana gelmediğini; fakat bu özelliğin kendisinde sâbit olduğunu belirtmiştir. Esas itibarıyla buradaki yok olan şeyin, başlangıçta da olmayıp bu hal üzere bâkî olabileceği ihtimal dâhilindedir. Bunun yanı sıra daima kalıcı olma yönünden vücûda/asla bakıldığında el-Kâşânî, bunun âyette yok edildiğini ifade etmiştir. Fakat bu ifadelerden el-Kâşânî'nin bunları ihtimal olarak zikrettiği anlaşılmaktadır. O, son açıklama sadedinde insanlar olarak bizlerin fâsid ve bâtil bir vehme kapılmadan örtündüğümüzü belirtmiştir. Âyette ise bu örtünme açığa çıkarılmış oldu.¹⁸

Vücûd konusunda el-Kâşânî bir başka yerde önemli açıklamalarda bulunmuştur. "Nûr âyeti" olarak bilinen *اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نَوْره كَمَشْكُوَةٍ فِيهَا مِصْبَاحُ الْمِصْبَاحِ فِي زَجَاجَةٍ كَانَهَا نُورٌ يَهْدِي اللَّهُ كَوْكَبَ دَرِّيٍّ يُوَقِّدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ* "Allah, göklerin ve yerin Nûr'udur. O'nun nûrunun misâli, içinde lamba bulunan bir kandillik gibidir. O lamba bir cam içindedir. O cam da, sanki inciden bir yıldızdır; bu lamba, ne doğuya ne de batıya nisbeti olmayan mübârek bir ağaçtan, zeytin ağacından (çıkan yağdan) yakılır; onun yağı, nerede ise kendisine ateş değmese bile ışık verecek! Nûr üstüne nûrdur. Allah, dilediği kimseyi nûruna hidâyet eder. İşte Allah, insanlara böyle misâller getirir. Çünkü Allah, her şeyi hakkıyla bilendir."¹⁹ âyetini tefsir ederken bunu görmek mümkündür. El-Kâşânî, âyette lafız olarak "vücûd" yer almasa da Nûr âyetini izâha ilk olarak "vücûd"la başlamıştır. Çünkü ona göre vücûddan maksat, Allah'ın vücûdudur. Bununla birlikte görünme olarak tanımlanan şeyden maksat da yine Allah'ın görünmesi manasınadır. El-Kâşânî, "Allah göklerin ve yerin nûrudur." âyet pasajında yer alan gökleri "ruhlar gökleri" olarak tanımlarken yeri ise "gövdeler/bedenler yeri" olarak değerlendirmiştir. Akabinde, Yüce Allah'ın bütün bunların yaratıcısı olduğunu belirtmiş,

¹³ Uludağ, "Kâşânî", 25/5-6.

¹⁴ Kaya, *Kemâlüddin Abdürrezzâk Kâşânî ve Tefsiri Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı*, 59.

¹⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmîyil-kütüp ve'l-fünûn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1/336.

¹⁶ Kaya, *Kemâlüddin Abdürrezzâk Kâşânî ve Tefsiri Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı*, 98.

¹⁷ *Kur'ân Yolu Türkçe Meal Tefsir*, çev. Hayreddin Karaman – Mustafa Çağrııcı – İbrahim Kâfi Dönmez – Sadrettin Gümüş (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), el-İsrâ 17/81.

¹⁸ Abdürrezzâk b. Ebî'l-Ganâim b. Ahmed el-Kâşânî, *Te'vîlât-ı Kâşânîyye*, çev. Ali Rıza Doksanvedici (Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1988), 2/213-214.

¹⁹ *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâlî Kerîm*, çev. Hasan Basri Çantay (İstanbul: Risale Yayınları, 2005), en-Nûr 24/35.

O’nun bütün mahlûkâtın kendisiyle var olmuş olan *Mutlak Vücûd* olduğunu ifade etmiştir.²⁰ Bununla beraber âyette nûrun misâlle açıklanması kısmından hareketle Yüce Allah’ın vücûdu ve kendi yarattığı âlemler üzerinden görünür olmasını kendisinde kandil bulunan pencereye benzetmiştir. Bu pencereyi de beden olarak tanımlamıştır. Bu pencere lamba ile nasıl aydınlanıyorsa, beden de âyette işaret edilen *misbah* ile yani el-Kâshânî’nin yorumuyla ‘ruh nûru’ öyle aydınlanmaktadır.²¹

2.2. Te’vîlâtü’l-Kur’ân’a Göre Vahdet-i Vücûd

Burada el-Kâshânî’nin Hak’tan başka varlık bulunmadığını ifade ederek vahdet görüşünü temellendirdiği bariz bir örneği sunmak önem arz etmektedir. Bunu Âl-i İmrân sûresi 3/6. âyetinde görmek mümkündür. O, *هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ* “Sizi rahimlerde dilediği gibi şekillendiren O’dur. Mutlak güç ve hikmet sahibi olan Allah’tan başka ilâh yoktur.”²² âyetini tefsir ederken Allah’tan başka ilâh bulunmadığının beyan buyrulduğu âyeti, varlık olarak sadece Hakk’ın bulunduğu şeklinde yorumlayarak vahdet düşüncesini dayandırdığı temeli ortaya koymuştur.²³

2.3. Te’vîlâtü’l-Kur’ân’a Göre Tevhîd

Tevhîd, ilk dönemlerdeki kelâmî tartışmaların konusu olması²⁴ yanında, İbnü’l-Arabî ve el-Kâshânî’den önceki dönem tasavvufunda vahdet-i vücûd düşüncesini de ifade etmek için kullanılan kavramlardan biridir. Bu kavramın el-Kâshânî ve dönemi ile birlikte birkaç farklı kullanımı yanında “tevhîd ehli” şeklinde de yaşadığının görülmesi bakımından *تَسْبِيحُ لَهُ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا* “Yedi gök, yer ve bunlarda bulunanlar O’nu tesbih eder; O’nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Fakat siz onların tesbihini anlayamazsınız. O halîmdir, bağışlayıcıdır.”²⁵ âyetinin el-Kâshânî tarafından yorumu önem arz etmektedir. El-Kâshânî, bu âyetin tefsiri sadedinde yaptığı açıklamada, Yüce Allah’ı tesbih etmekte olan her şeyin bir “olgunluk seviyesi” olduğu kanaatini belirtmiştir. Ona göre bu seviye hamd ile tesbîh süreci ile beraber devam etmektedir. Olgunluk kıvâmı elde edildiğinde o varlık elde ettiği kemâl ve kabiliyeti korumakta ve bunları sevmektedir. O varlık/eşya, esasen kabiliyetini keşfetmekle Yüce Allah’ı bir ortağı olmaktan tenzih etmiştir. Böylece kendi kabiliyet ve özellikleriyle *tevhîd ehli* olmuştur. O eşya/varlık hal diliyle adeta şunları ifade etmiştir: “Beni bir yapmış olması hasebiyle ben Hakk’ı *tevhîd* ederim.” Bu noktada el-Kâshânî, meseleyi benzetme ile anlatmaya çalışmıştır. Evvela canlı veya cansız o varlık/eşya adeta “Ey Kamil! Beni olgunlaştır!” şeklinde serzenişte bulunmaktadır. Kemâl sıfatı kendinde tamamlandığında ve o varlıkta kabiliyet keşfolunduğunda, “Beni, kâmil ve mükemmel olan Yüce Allah kemâle erdirdi.” demektir.²⁶ El-Kâshânî’nin bu açıklamaları her ne kadar *tevhîd ehli* ibaresinin yaşadığını göstermek açısından ele alınsa da bu yorumdaki vurgular, onun vahdet-i vücûd düşüncesine dair fikir vermektedir.

El-Kâshânî, genel itibarıyla *tevhîd* bahsiyle ilişkisi olduğunu düşündüğümüz *وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا* “Andolsun biz Âdemoğluna şan, şeref ve nimetler verdik; onları karada ve denizde taşıdık, kendilerine güzel güzel rızıklar verdik ve onları yarattıklarımızın çoğundan üstün kıldık.”²⁷ âyetini zâhir ve bâtın itibarıyla iki farklı şekilde tefsir etmiştir. Zâhiren açıkladığı kısmı ‘vahdet makamı’ özelinde değerlendirirken bâtın yorumladığı kısmı ise, ‘tevhîd marifetleri’ çerçevesinde

²⁰ el-Kâshânî, *Te’vîlât-ı Kâshâniyye*, 2/322-323.

²¹ el-Kâshânî, *Te’vîlât-ı Kâshâniyye*, 2/322-323.

²² *Kur’an Yolu*, Âl-i İmrân 3/5-6.

²³ el-Kâshânî, *Te’vîlât-ı Kâshâniyye*, 1/100.

²⁴ Mehmet Demirci, “Tevhîdden Vahdet-i Vücûda”, *Kubbealtı Akademi Mecmûâsı*, 1 (Ocak 1982), 24.

²⁵ *Kur’an Yolu*, el-İsrâ 17/44

²⁶ el-Kâshânî, *Te’vîlât-ı Kâshâniyye*, 2/207.

²⁷ *Kur’an Yolu*, el-İsrâ 17/70.

değerlendirmiştir. Onun bu açıklamalarını görmek vahdet tasavvuru konusundaki düşüncelerine ışık tutmaktadır. O, el-İsrâ 17/70. âyetin ilk kısmı ile alakalı olarak bâtinî anlamda şöyle bir yorumda bulunmuştur: ona göre burada kastedilen mâna insanoğlunun yakınlaştırılması ve tevhîd marifetleri ile yüceltilmesidir. Bir anlamda ruh ve beden bütünlüğünden oluşan insanın olgunlaşması için, ruh bedeninin içerisinde yürütülmektedir. Yani ruhlar âlemi deniziyle bedenler âlemi içerisinde bir yüceltme söz konusudur. El-Kâşânî, âyetin diğer kısmındaki temiz rızıkların yedirilmesini ise “ilimler” ve “marifetler” olarak yorumlamıştır. Bu özellikleriyle kendilerine bütün mahlûkâta nazaran tam üstünlük verilmiştir.²⁸ Görüldüğü üzere el-Kâşânî burada âyetin açık, anlaşılır ve görünen kısmının ötesinde vahdet-i vücûd düşüncesine delil olabilecek nitelikteki kanaatlerini ortaya koymuştur.

2.4. Te'vîlâtü'l-Kur'ân'a Göre Tevhîd-i Ef'âl

El-Kâşânî, tevhîdin, ikinci mertebesi sayılan fiillerin birlenmesini, **فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ** *“Savaştta onları siz öldürmediniz, onları Allah öldürdü; (oku) attığında da sen atmadın, Allah attı; bunu da müminlere kendinden güzel bir lütufta bulunmuş olmak için yaptı. Allah her şeyi iştirmektedir, her şeyi bilmektedir.”*²⁹ âyetiyle ilişkilendirmiştir. O, bu âyeti tefsir ederken te'vîl yöntemini kullanmış ve konuyu vahdet-i vücûd düşüncesi merkezinde yorumlamıştır. Ona göre, *“Onları siz öldürmediniz fakat Allah öldürdü.”* ifadesi ile Yüce Allah ilk olarak müminleri terbiye etmek sûretiyle onları “tevhîd-i ef'âl”e yöneltmiştir. Bunun yanı sıra müminlerin üzerinden gizli şirk kategorisinde değerlendirilen, Allah'a birtakım konularda ortak koşma günahının bir kısmını kaldırma ile onları “tevhîd-i ef'âl”e yöneltmiştir. Bütün iş ve fiilleri kendine nispet etmekle aynı şekilde onları “tevhîd-i ef'âl”e yöneltmiştir.³⁰ El-Kâşânî, her ne kadar öldürme işi müminlerin eliyle yapılmış olsa da bu işin tek fâilinin Yüce Allah olduğunu kendisinin bildiğini ifade etmiştir.

El-Kâşânî, *“Attığın zaman da sen atmamıştın, fakat Allah atmıştı.”* ifadesini tefsir ederken burada Hz. Peygamber'in Hakk ile bekâ makamında³¹ olduğunu belirtmiş, bu ibarenin cem'e³² ait aynilikte farklılık manasını ifade etmek için bu şekilde kullanıldığını serdetmiştir.³³ Ayrıca burada Yüce Allah'ın “atma işini” müminlere değil de Hz. Peygamber'e nispet etmesini müminlerin bu işi yaptıkları takdirde kendi benlikleriyle yapacak olmalarından kaynaklandığını belirtmiştir. El-Kâşânî'ye göre Yüce Allah müminleri “tevhîd-i ef'âl” cihetinden güzel bir hediye ile sınamak için böyle bir iş gerçekleştirmiştir.³⁴

2.5. Te'vîlâtü'l-Kur'ân'a Göre Tevhîd-i Ef'âl, Tevhîd-i Sıfat ve Tevhîd-i Zât

El-Kâşânî'nin Şûrâ sûresindeki meşhur **فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ** *“Gökleri ve yeri yaratan O'dur. Size kendinizden eşler, hayvanlardan da çiftler yarattı. Bu şekilde çoğalmanızı sağlamaktadır. O'na benzer hiçbir*

²⁸ el-Kâşânî, *Te'vîlât-ı Kâşânîyye*, 2/209-210.

²⁹ *Kur'an Yolu*, el-Enfâl 8/17.

³⁰ el-Kâşânî, *Te'vîlât-ı Kâşânîyye*, 2/59-60.

³¹ *Bekâ*: Seyr u sülûk yolcusunun konakladığı *sonlar* kısmındaki on makamdan birisidir. Bu makam, Hak vasıtasıyla duyan ve gören kişinin makamıdır. Bu makam, *fenâ makamından* sonra gelmektedir. Bkz. Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim b. Ahmed el-Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Mantık Yayınları, 2015), 112.

³² Cem' terimi, tasavvuf istilâhında farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Hak ile meşgul olmak cem'in anlamlarından biridir. Bunun yanı sıra bu terim, seyr u sülûk yolcularının kat ettikleri *sonlar* kısmındaki on menzilden birisi için de kullanılmıştır. Bu, kendisine varıldığında ikilik halinin yok ve var sayılmasının birleştiği menzildir. Kul bununla yaratılmışın Yaratılmayanda silinmesiyle tevhîdin en üst mertebesine ulaşabilir. Bununla beraber Kâşânî, bu terimin 'cem hazreti' manasında da kullanabildiğini belirtmiştir. Bu, tevhîd, mutlak tevhîd, evvel ve âhir, zâhir ve bâtinliği birleştiren ara mertebedir. Bkz. Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 188.

³³ el-Kâşânî, *Te'vîlât-ı Kâşânîyye*, 2/59-60.

³⁴ el-Kâşânî, *Te'vîlât-ı Kâşânîyye*, 2/59-60.

şey yoktur. O her şeyi işitir, her şeyi görür.”³⁵ âyetini önündeki³⁶ ve arkasındaki³⁷ âyetleri dikkate alarak yorumladığı pasajın bir kısmı şu şekildedir:

“Her şeye sahip sultan ve hakîm olduğu için dost ancak Allah’tır. Başkalarının dostlukları nasıl dosdoğru olur? Fiillerin fenâsıyla Allah’a tevekkül ederim. Sizin fiillerinize kendi fiillerim ile mukabelede bulunmam. Sıfatımın fenâsıyla Hakk’a rücû ederim. Sizde bulunan sıfat mukabilinde sıfatlarımdan bir sıfatla görünmem. Eşyanın tamamı O’nda yaratılmış ve fânîdir. Bu sebeple Hakk’a kendi dışında bir şeyde ve varlıkta benzer olabilecek hiçbir şey yoktur. O’nun duyma sıfatı öylesine yücedir ki her duyan O’nunla duyar. Yine O’nun görme sıfatı öylesine yücedir ki her gören O’nunla görür. O, zâtıyla hepsini yok eder ve sıfatıyla yeniden icâd eder, vücûda getirir. Yemek ve meşrûbât cinsinden rızıkların anahtarları ve melekler âlemi saltanatının hazineleri O’nun kudret elindedir. İlmi, bütün gerektirdiği şekillerde, yaratılmışlara, yine zenginlik ve fakirlik durumlarını ya genişçe yahut da belli bir ölçü ile takdir ve tayin eder.”³⁸

El-Kâşânî’nin mezkûr âyete yaptığı yorumları dikkate alındığında ilk olarak belki tevhd-i ef’âl kabilinden değerlendirilebilecek “fiillerin fenâsı” ve “Hakk’ın fiileri” üzerindeki ibare ve açıklamalarına dikkat çekmekte fayda vardır. Belki kişinin tam tevekkülde bulunduğu makâmın *tevhd-i ef’âl* mertebesi olduğu kastedilmiştir. Çünkü el-Kâşânî, ibarede görüldüğü üzere fiillerin yok olduğu mertebe ile tevekkül edildiğini belirtmiştir. Fiillerin akabinde belki *tevhd-i sıfat* kabilinden değerlendirilebilecek “sıfatın fenâsı” vurgusuna bakmak gerekmektedir. Burada Hakk’a dönüş ve yönelişin sanki *tevhd-i sıfat* mertebesinde olduğu anlaşılmaktadır. Yüce Allah’ın hiçbir şekilde eşinin, denginin ve benzerinin bulunmadığının ifade edildiği kısmın yorumunda el-Kâşânî’nin sanki *tevhd-i zât* mertebesini kastettiği kanaatindeyiz. Önce yaratma ve fenâ meselesine değinse de akabinde varlık bakımından bir misli ve benzeri bulunmamasının idrâkini bu mertebeye bırakmıştır. Ona göre bütün yaratılmışın yok edilme hâdisesi Hakk’ın zâtı olurken, yeniden yaratma ve icâdı da O’nun sıfatlarıyla gerçekleşmektedir. Genel çerçevede bakıldığında burada âyeti el-Kâşânî’nin önündeki ve sonundaki âyetlerle ilişkilendirerek pasaj halinde fiil, sıfat ve zât konusu üzerinden değerlendirdiği görülmektedir.

2.6. Te’vilâtü’l-Kur’ân’a Göre Yaratma Bahsi

El-Kâşânî’nin Kâf sûresindeki *أَفَعَبَّبْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي نَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ* “Düşünseler ya, ilk yaratışta acze düştük mü? Buna rağmen onlar yeni bir yaratma konusunda şüphe içindeler.”³⁹ âyetine yaptığı yorumun yaratma bahsi ile ilişkilendirildiği görülmüştür. Ona göre “İlk yaratılıştan âciz kalıp yorulmuş muyduk?” âyeti yol göstericilik görevi üstlenmiştir. Yani burada ruhların, gökler ve benzerleri gibi ilk eşyanın meydana getirilmesine ve hakikatlerin örnek olarak ilkin meydana getirilmesine gücü yetmez mi, şeklinde soru yöneltilmiştir. Aslında ilk eşyanın meydana getirilmesinden ve hakikatlerin örneksiz olarak meydana getirilmesinden zayıf olunmadığı itiraf edilmiştir.⁴⁰ Her vakit yeni olma özelliği bulunan “*halk-ı cedîd (yeni yaratılış)*” ten şüphe duyuluyordu ve iki veya daha çok şey, biri öteki sanılacak sûrette birbirine benzetilmekteydi. El-Kâşânî, böyle düşünenlerin şeytan tarafından aldatıldığını belirtmiştir. Hatta bu kimseler “*Bizi ancak zaman yok edebilir.*” diyerek etkiyi zamana nisbet etmişlerdir. O, bu noktada Rahmân sûresinden delil getirerek görüşünü desteklemek istemiştir. Ona göre bu kimseler *يَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ* “Göklerde ve yerde bulunanların hepsi O’ndan ister (O’na muhtaçtır). O her an yaratma

³⁵ Kur’ân Yolu, eş-Şûrâ 42/11-12.

³⁶ eş-Şûrâ 42/10.

³⁷ eş-Şûrâ 42/12.

³⁸ el-Kâşânî, *Te’vilât-ı Kâşâniyye*, 3/67.

³⁹ Kur’ân Yolu, el-Kâf 50/15.

⁴⁰ el-Kâşânî, *Te’vilât-ı Kâşâniyye*, 3/114.

halindedir.”⁴¹ âyetindeki Yüce Allah'ın her an yeni bir işte ve oluş üzerinde bulunmasının manasından perdeli kalmışlardır. Eğer Allah'ı hakkıyla bilseler ve tanısalar, “halk-ı evvel/ilk yaratılış”ın meydana gelmesi konusundaki bilgileri de ilm-i yakînden olsaydı, her anda yeniden yaratılışı müşâhede ederler ve ba'sı/yeniden gönderilişi inkâr etmeyip şeytanın kendilerine tasallutu olamayan ihlâslı ve samimi kullardan olurlardı. El-Kâşânî, bu noktada Yüce Allah'ın kullarına şahdamarından daha yakın olduğunu hatırlatmıştır.⁴²

2.7. Te'vîlâtü'l-Kur'ân'a Göre Fenâ Bahsi

El-Kâşânî, *“Ben ancak bu şehrin Rabbine -ki O, bunu hürmetli kalmıştır- ibâdet etmemle emrolundum. Her şey O'nundur. Ben müslümanlardan olmamla emrolundum.”*⁴³ âyetini tefsir ederken gerçek Müslümanı/Müslümanlığı fenâ mertebesi ile ilişkilendirmiştir. Ona göre âyette adı geçen belde, kalp beldesidir, ibadetle emrolunan da kalbin Rabbidir. Yüce Allah, kalbi benlik hallerinin kaplamasından korumuş, dinin yasak saydığı şeylerin kalbe girmesine de mânî olmuştur. Bununla birlikte kalp beldesine ve orada bulunanlara güven temin etmiştir. Bu noktada El-Kâşânî, ibadetin emredilme gerekçelerinden birinin yüzüstü ateşe düşmemek olduğunu belirtmiştir. O, Rabbin saltanat ve rubûbiyeti karşısında herbir şeyin âcizliğine ve küçüklüğüne; O'nun tasarruflarındaki serbestisine değinmenin hemen akabinde gerçek Müslümanları vasıflandırmıştır. Ona göre âyette ibadetle emrolunan Müslümanlar, Yüce Allah'ta yok olma ile zâtlarını sadece O'na teslim etmiş kimseler olmak durumundadır.⁴⁴ Buradan anlaşılmaktadır ki El-Kâşânî'ye göre gerçek Müslümanın Yüce Allah ile olan ilişkisini/irtibâtını fenâ mertebesinde yürütmesi gerekmektedir.

El-Kâşânî'nin, bütün işlerin, durumların Yüce Allah'a döndürüldüğü ifade edilen âyetleri de *fenâ/Yüce Allah'ın zâtında yok olma* bahsi ile ilişkilendirdiği görülmüştür. Bunun bir örneğini Kasas sûresi 28/88. âyetin sonundaki *“وَالِيهِ تَرْجَعُونَ”* *“Ve siz ancak O'na döndürüleceksiniz.”* kısmını tefsir ederken görmek mümkündür. Ona göre Yüce Allah'a dönüş ancak fenâ/O'nun zâtında yok olma ile gerçekleşecektir.⁴⁵

2.8. Te'vîlâtü'l-Kur'ân'a Göre Kurbiyet Bahsi

El-Kâşânî'nin, *“İnsanı biz yarattık ve elbette içinden geçenleri biliriz. Biz ona şah damarından daha yakınız.”*⁴⁶ âyetinin son cümlesi üzerindeki açıklamaları onun vahdet görüşüne ışık tutması ve konu hakkında fikir vermesi açısından önem arz etmektedir. Ona göre âyetin son cümlesi, mâna ile kurbiyetine tanık olunan duygu yönünden bir benzetmedir. Şöyle ki, el-Kâşânî insan ile kendisine ulaşmış olunan parçası arasında mesafe olmadığı kanaatindedir. Bununla beraber Hakk'ın daha yakın olması, parçanın bir şeye ulaşması, gerçek birleşmeye mahal vermeyen ikilik ve iki şey arası mesafeye tanıklık etmektedir. O, Hakk'ın beraberliğinin ve kuluna yakınlığının böyle olmadığını belirtmiştir. Bunun gerekçesi olarak da kulun kimliği ve hakiki olarak ortaya çıkmasının, Hakk'ın kimlik ve hakikatinin dışında olmadığını göstermiştir. Akabinde kulun vücûdu özel olan beraberliğinin, sadece vücûd olma özelliğinden ötürü vücûttan başka bir şey olmayan hakikatinin kendisi ile olduğu ihtimalinden söz etmiştir. Hakikati olan vücûdun olmaması durumunda ise, bunu kul olunmaması, mutlak yokluk ve değersizlikle izah etmiştir.⁴⁷

⁴¹ Kur'ân Yolu, er-Rahmân 55/29.

⁴² el-Kâşânî, *Te'vîlât-ı Kâşânîyye*, 3/115.

⁴³ Çantay, en-Neml 27/91.

⁴⁴ el-Kâşânî, *Te'vîlât-ı Kâşânîyye*, 2/365.

⁴⁵ el-Kâşânî, *Te'vîlât-ı Kâşânîyye*, 2/381.

⁴⁶ Kur'ân Yolu, el-Kâf 50/16.

⁴⁷ el-Kâşânî, *Te'vîlât-ı Kâşânîyye*, 3/115.

“*Hablü'l-verid*” yani şahdamarı meselesine gelinecek olursa el-Kāşânî, öncelikle bunu görünürde olan yakınlığın bir neticesi olarak nitelendirmiştir. Akabinde bu nitelemeyi, bedende ondan daha şiddetli bir birleşme olamayan azlıkla ulaşma olarak zikretmiştir. Şahdamarı kişinin hayat sebebi olmakla beraber, Hakk’ın beraberlik ve yakınlığı, bekâsı dolayısı ile o birleşmeden daha tam olmaktadır. Bu noktada el-Kāşânî, ittisal (ulaşma/birleşme) ve mukârenet (yaklaşma/bitişme) mânasına kullanılan kurbun (yakınlık) yok olan olması için Hakk’ın daha yakınlığının beyan edildiğini ifade etmiştir. O, meseleyi konunun özeti olarak değerlendirilebilecek Hz. Ali’ye nispet edilen şu sözle sonlandırmayı uygun bulmuştur: “*Hak, her şey ile beraberdir; fakat bitişiklikle değildir. Çünkü şey, Hak ile şeydir. Hak’sız şey değildir ki, Hak şey’e bitişik olsun.*”⁴⁸

2.9. Te’vilât-ı Kur’ân’a Göre İlâhî İsimler ve Sıfatlar

Burada el-Kāşânî’nin “İlâhî İsimler ve Sıfatlar bahsi” ile alakalı olarak mezkûr tefsirinde yer verdiği âyet ve yorumları incelenecektir.

El-Kāşânî’nin tefsirinde yorumladığı **لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ** *Göklerde ve yerdekilerin hepsi Allah’ındır. İçinizdekileri açığa vursanız da gizleseniz de Allah ondan dolayı sizi hesâba çekecektir, sonra dilediğini affeder, dilediğine de azâp eder. Allah her şeye kadirdir.*⁴⁹ âyeti, İlâhî isimler ve sıfatlar konusu özelinde ilk âyet olarak değerlendirilebilir. El-Kāşânî, bu âyetteki gökler ve yer ifadelerini ‘ruhlar ve cisimler âlemi’ olarak açıklamıştır. Ona göre ruhlar âlemindeki her şey bütünüyle, Allah’ın görünürde bulunmayan şeyleri ve sıfatları, saklı bulunan perdeleridir. Cisimler âlemindekiler ise bütünüyle Allah’ın görünürde bulunan isimleri ve işleridir. El-Kāşânî, burada ‘eş-Şehîd’ isminin tecellîsi noktasına değinmiş ve Allah’ın her iki âleme de her şeyi bütün boyutlarıyla idrâk eden ve gören anlamında *Şehîd* ismi ile tecellî ettiğini ifade etmiştir.⁵⁰

El-Kāşânî, âyetin devamıyla alakalı olarak, insanların dışa vurdukları şeylerin Allah’ın isimleri ve görünürde olan işleri vasıtasıyla tanık olduğunu ve bildiğini belirtmiştir. İnsanların içlerinde olanı da sıfatları ve kendi içinde bulunanla bildiğini ifade etmiştir.⁵¹

Konu hakkında değerlendirilecek bir diğer âyet de **وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ** *Doğu da Allah’ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü (zâtı) oradadır. Şüphesiz Allah’(ın rahmeti ve nimeti) geniştir, O her şeyi bilendir.*⁵² âyetidir. ‘Allah’ın yüzü’ ifadesinden hareketle esas itibarıyla bu âyet İlâhî zât konusuyula doğrudan ilişkilendirilebilecek mâhiyettedir. El-Kāşânî’nin âyetin bu pasajı ile ilgili yorumları “İlâhî Zât bahsi”nde değerlendirilecektir. El-Kāşânî’nin âyetin diğer pasajındaki açıklamaları daha çok İlâhî isimler ve sıfatlarla ilişkili olduğu düşünüldüğünden bu bahiste yer verilmiştir.

El-Kāşânî, Bakara sûresindeki bu âyeti iki şekilde tefsir etmiştir. Tefsir ederken iki mânada da eserin adının adeta hakkını verir nitelikte *te’vil* yöntemini kullanmıştır. O, ikinci mânâ olarak, ‘doğu’ ifadesini insanların varlık ve yokluk hallerinde ‘cemâl’ isminin tecellî ve zuhûru ile açıklamıştır. Batı’yı ise yokluktan sonra bekâ halinde ‘celâl’ ismi sebebiyle kalplere ait sûretlerle perdelenme ve kalplerdeki batma olarak yorumlamıştır. Bununla birlikte yönelme esnasında Allah’ın yüzünden başka hiçbir şeyin bulunmadığını ifade etmiştir. Âyetin son kısmında, Yüce Allah’ın varlığı bütünüyle kapladığını, bütün yönlerle ve varlıklara rahmetinin bol olduğunu belirtmiştir.⁵³ El-Kāşânî’nin bu âyette doğu ve batı ifadelerini cemâl

⁴⁸ el-Kāşânî, *Te’vilât-ı Kâşânîyye*, 3/115.

⁴⁹ *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*. çev. Hayreddin Karaman – Ali Özek – İbrahim Kâfi Dönmez – Mustafa Çağrıçı – Sadreddin Gümüş – Ali Turgut. Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017, el-Bakara 2/284.

⁵⁰ el-Kāşânî, *Te’vilât-ı Kâşânîyye*, 1/97-98.

⁵¹ el-Kāşânî, *Te’vilât-ı Kâşânîyye*, 1/97-98.

⁵² *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, el-Bakara 2/115.

⁵³ el-Kāşânî, *Te’vilât-ı Kâşânîyye*, 1/50.

ve celâl isimlerinin insanlar üzerindeki tecellileri olarak yorumladığı görülmüştür.

El-Kâşânî, Yüce Allah'ın en güzel isimlerinden bahseden **وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا** **الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ** "En güzel isimler Allah'ındır; siz O'na bu isimlerle dua edin. O'nun isimleri konusunda haktan sapanları kendi hallerine bırakın. Çünkü onlar, yaptıklarının cezasını çekeceklerdir."⁵⁴ âyetiyle alakalı yorumu da meseleye ışık tutacak niteliktedir. Âyetin başında isimlerin en güzelinin Allah'a ait olduğu şuûru kazandırılmış ve hemen akabinde de bu en güzel isimlerle dua edilme emri müminlerin içinde bulunan ve hakikat üzere "tevhîd ehli"nden olanlara hasredilmiştir. Burada esasen bir dua şeklinden bahsedilmektedir.⁵⁵ Bunun yanı sıra el-Kâşânî'nin âyette önemli bir ayrıma gittiğini görmek mümkündür. 'Hakikat üzere tevhîd ehli' vurgusu onun vahdet-i vücûd konusundaki görüşleri hakkında bir fikir vermektedir. Bu ibare, onun bu konudaki görüşlerini ortaya çıkarmak ve görüşlerine bütüncül yaklaşmak açısından önem arz etmektedir.

El-Kâşânî, bu âyetteki 'esmâü'l-hüsna/en güzel isimler' ibaresini açıklarken, ilk etapta bir insanın yüce Allah'ın herhangi bir ismine ihtiyaç duyduğunda o isimle dua etmesini tavsiye etmektedir. Çünkü insan fakirlik çektiği o isimle dua ettiği zaman o sıfatın eseri ve varlık üzerindeki etkisi görülmektedir. Böylece o isim varlıkta bir kabiliyet oluşturmaktadır.⁵⁶ El-Kâşânî, müstakil bir isimle değil de, doğrudan "Rab ismi"/Rubûbiyet sıfatıyla dua edildiği takdirde kişinin fakirliğini çektiği şeyin hal diliyle seslenilerek istenmiş olduğunu belirtmiştir. Ona göre her ikisi de nihâyetinde aynı sonuca götürse de ikincisinde bizzât hal diliyle tek bir isim-sıfat ile dua edilmektedir.⁵⁷

El-Kâşânî, bu noktada kavli ve fiili duanın beraberce yapılması gerektiğini belirtmiştir. Bir kişi âlim olmak yahut cahillikten kurtulmak istediğinde "Âlim" ismiyle dua etmelidir. Fakat öncesinde veya dua ile birlikte "ilim" sıfatıyla sıfatlanması gerektiği gibi Hakk'ın ismi ile kendi ilminden yok olmuş bir halde istemelidir. Yani söz ve fiil beraberliği vukû bulmalıdır. El-Kâşânî, müminler arasındaki "gerçek tevhîd ehli"nin dua etme usûllerinin bu şekilde olduğunu belirtmiştir. Ona göre bu emre itaat etmeli ve dua konusunda bu şekilde hareket mekanizması belirlenmelidir.⁵⁸

Benzer şekilde **قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُتْ بِهَا سَبِيلًا** "De ki: 'İster Allah diyerek, ister Rahmân diyerek yakarın; hangisiyle yakarsanız olur, çünkü bütün güzel isimler O'na mahûstur.' Namazında niyâzında sesini fazla yükseltme, fazla da kasma, ikisinin arasında bir yol tut."⁵⁹ âyetinde de el-Kâşânî'nin ilâhî isim ve sıfatlar ile ilgili tefsir ve te'vîlini görmek mümkündür. O, âyeti isimde ve zâtta fenâ bulmakla ilişkilendirmiştir. Ona göre âyetin ilk kısmı sıfatın tecellisi olan 'isimde fenâ/yok olma' ile *Rahmân*'ın istenmesi; sıfatların tümünü kendisinde toplayan 'zâtta fenâ/yok olma' ile de *Allah*'ın istenmesi şeklinde anlaşılmaktadır. "Hangisi ile yakarırsanız yakarın" sözü ile ifade edilmek istenen mana, bu iki makamdan hangisi istenmiş olursa olsun kişi aslında orada var olan değildir. Kişinin gerçekte orada bâkiyesi/kalıcılığı, ismi, zâtı/aynı/kendisi ve eseri bulunmamaktadır. Çünkü *Rahmân* isminin, sıfatların hepsini içine alan zâtın dışında görünen varlıklara ait bir isim olması uygun ve doğru olmaz. Aynı şekilde bu ismin ve sıfatın yani *Rahmân* ismi ve onun rahmet sıfatının mutlak olan zâtın dışında görünen varlıklarda sâbit olması da mümkün değildir. Bundan dolayı, bâkiyenin/kalıcılığın bir varlığı bulunması gerekmemektedir. El-Kâşânî, diğer isimler ve sıfatların bu şekilde olmadığını belirtmiştir.⁶⁰

⁵⁴ *Hakk'ın Dâveti Kur'an-ı Kerim Meâli ve Tefsiri*, çev. Ömer Çelik, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2013), A'râf 7/180.

⁵⁵ el-Kâşânî, *Te'vîlât-ı Kâşâniyye*, 2/53.

⁵⁶ el-Kâşânî, *Te'vîlât-ı Kâşâniyye*, 2/53.

⁵⁷ el-Kâşânî, *Te'vîlât-ı Kâşâniyye*, 2/53.

⁵⁸ el-Kâşânî, *Te'vîlât-ı Kâşâniyye*, 2/53.

⁵⁹ *Kur'ân Yolu*, el-İsrâ 7/10.

⁶⁰ el-Kâşânî, *Te'vîlât-ı Kâşâniyye*, 2/218.

El-Kāshānī, âyetin devamından hareketle isimler ve güzelliğin tamamı, bu iki makam da dâhil Allah’ın olduğunu zikretmiştir. Bunlar hiçbir kişiye ait değildir.⁶¹

Namazdaki okuyuş tarzının öğretilmesi kısmına gelince, el-Kāshānī, meseleyle ilgili gerekli gördüğü açıklamaların akabinde, namaz esnasında hepten kısık sesle okunmasını doğru bulmamıştır. Çünkü böyle olduğu takdirde, henüz ‘bekâ makâmı’na yükselmeden, ‘fenâ makâmı’nda yok olmak sûretiyle mahviyetin haber verildiğini belirtmiş ki bunu da doğru bulmamıştır. Bunun yanı sıra tek bir kişinin dahî bu durumdaki kişiye uyması mümkün olmaz.⁶²

El-Kāshānī’nin mezkûr bahis ile ilgili tefsir ve te’vîlinin devamını bir sonraki âyette görmek de mümkündür. -ki bu âyet el-İsrâ’nın son âyetidir:- وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَكِبْرُهُ تَكْبِيرًا شَرِيكَ فِي الْمَلِكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذَّلِّ وَكِبْرُهُ تَكْبِيرًا “Çocuk edinmeyen, hâkimiyette ortağı bulunmayan, âcizlikten münezzeh olduğu için bir dayanağa da ihtiyacı olmayan Allah’a hamdederim” de ve tekbir getirerek O’nun şânını yücelt!⁶³ O, âyetin başındaki hamd ibaresini, Hz. Peygamber’in sadece zâtın birliğine mahsûs olan Rahmân sıfatının kemâlâtını açıklaması şeklinde yorumlamıştır. Yüce Allah’ın çocuk edinmediğini bildirildiği kısım ise kendi cinsinden bir mevcûda âlet olmadığı şeklinde açıklamıştır. Çünkü el-Kāshānī bu konuda illetli/hastalıklı bir varlığın hakikatte varlığının bulunmadığını ve mümkün varlığın Allah’a muhtaç olmasının zarûfî olduğunu savunmaktadır. Binâenaleyh Hak’tan var olmuş zât ile vâcip olan zâtın her yönden aynı olması mümkün değildir. Aynı şekilde ilâhî zâta kahır, kudret ve kuvvetinde denk ve ortak olunması mümkün değildir. Şâyet O’nun mülkünde herhangi bir ortağı bulunsaydı, vâcibiyet, vücûd ve hakikatte ortaklık olması gerekirdi. Bununla beraber bu ortakların her birisinin hakikati vâcip olan başka bir şeyle, diğerlerinden ayrıcalığı olması ve farklılığı bulunması gerekirdi. El-Kāshānī, netice olarak ortakların herbirinin mürekkep (bir arada durmuş) ve vâcip değil, mümkün olmaları gerektiğini belirtmiştir.⁶⁴

El-Kāshānī, şâyet ortaklardan her biri, etki bakımından bağımsız olmazlarsa, hiçbirinin Tanrı olamayacağını serdetmiştir. Birisi bağımsız olursa, bağımsız olan Tanrı olduğu gibi, diğeri için mümkün değildir. Aynı zamanda bağımsız olan ilâha diğeri ortak olamamaktadır. Eğer etki noktasında beraberce bağımsız olurlarsa, bu durumda ikisi bağımsız ilâhın, bir illetli/hastalıklı/kusurlu olanın üzerinde toplanmaları gerekmektedir. Eğer birlikte yapamazlarsa, birinin tasarrufuna diğeri râzî olsun yahut olmasın, aynı şekilde ikisinin değil de yalnız birinin ilâh olmasını gerektirmektedir.⁶⁵

Mezkûr âyetin وَالَّذِي لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذَّلِّ kısmına gelindiğinde el-Kāshānī burada gerek illet olarak gerekse de illetin bir parçası olarak yokluk zilletinden kurtaracak bir yardımcı ve takviye edici bulunmadığını zikretmiştir. Şâyet ona bir yardımcı olmuş olsa, bu onun vücûbiyetini değil de mümkünlüğü gerekli kılar. Bu noktada el-Kāshānī, Hz. Peygamber’in nefsi ile değil de belki Hak ile kâim olarak onun ‘Habîbi/Sevgilisi’ oluşu sebebiyle وَكِبْرُهُ تَكْبِيرًا buyrulduğunu belirtmiştir. Akabinde, Zât’ın ulûhiyet boyutunun, birtakım sıfatların aşağısında bazı isimlerle, birtakım sûretlerin dışında bazı görüntülerle kayıtlanmaması gerektiğini serdetmiştir. Nitekim Yüce Allah bu ve benzer her türlü kayıt ve noksandan münezzeh ve yücedir. Bu yüceliğe boyun eğme maksatlı, kadri ve kıymeti bilinemeyen ve takdir de edilemeyen bir tekbir “Allahu ekber” ile Yüce Allah ululanarak yüceltilmelidir. Çünkü kendisinden başka herhangi bir şey, O’nun üstünlüğü ve o şeye nisbeti sebebiyle yok olmaya mahkûmdur. Tasavvurdakilerin tamamı ve akla getirilecek olan O’dur. el-Kāshānī, bu

⁶¹ el-Kāshānī, *Te’vîlât-ı Kāshāniyye*, 2/219.

⁶² el-Kāshānī, *Te’vîlât-ı Kāshāniyye*, 2/219.

⁶³ *Kur’ân Yolu*, el-İsrâ 17/111.

⁶⁴ el-Kāshānī, *Te’vîlât-ı Kāshāniyye*, 2/219.

⁶⁵ el-Kāshānī, *Te’vîlât-ı Kāshāniyye*, 2/219.

tekbir, ululama ve yüceltmenin başkası için düşünülmemeyeceğini belirterek meseleyi sonlandırmıştır.⁶⁶

El-Kâşânî'nin "Nûr âyeti" olarak bilinen Nûr 24/35'i yukarıda vücûd nazariyesine göre açıkladığı ifade edilmişti. Bu bahiste ise âyetteki "en-Nûr" tabiri konusundaki kısa tefsirini görmek önem arz etmektedir. Onun bu konudaki açıklaması, kısa da olsa bu bahisle doğrudan ilişkilidir. Ona göre "Nûr" zâtıyla görünen ve eşyanın kendisiyle görünür olduğu şey mânasına gelmektedir. O, nûrun, ortaya çıkma şiddeti ve eşyanın kendisiyle görünür olma yönüyle mutlak olduğunu belirtmiştir. Şu halde 'en-Nûr' ilâhî isimlerden bir isim olmaktadır.⁶⁷

El-Kâşânî'nin, Rûm sûresi 30/27. âyetin *وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ* "Göklerde ve yerde en yüce sıfat O'nundur."⁶⁸ kısmındaki açıklamalarını da "İlâhî Sıfatlar bahsi" ile ilişkilendirmek mümkündür. O, göklerde ve yerdeki en yüce örnekleri, varlıktaki ferdâniyet/teklikle ve zâta vahdet/birlik ile ilgili sıfatlar olarak yorumlamıştır. Yani, varlığın teklifi ve zât ile birlik konusu ile ilgili bütün sıfatlar Yüce Allah'a aittir. O'na göre yüce örneğin/en yüce sıfatın manası, "Lâ ilâhe illâ hû/Hû'dan başka ilâh yoktur." sözüdür. El-Kâşânî, bu kâide etrafında mücâdele eden ve buna bizzat tanık olan kişilerin görüşlerinin doğru ve isabetli olduğu kanaatinde.⁶⁹

Benzer şekilde el-Kâşânî'nin Zâriyât sûresi 20-21. âyetleri de ilâhî isimler ve sıfatlarla ilişkilendirdiği görülmektedir. *وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ* "Sağlam düşünce ve inanç sahipleri için yeryüzünde açık kanıtlar vardır."⁷⁰ âyetinin tefsirinde el-Kâşânî, yeryüzünü, beden; âyetleri, ilâhî isimler ve sıfatların varlıklar üzerindeki görüntüsünden deliller; mukîm kimseleri de bu ilâhî isim ve sıfatların tecellisini müşâhede eden kimseler olarak yorumlamıştır. Bu durumda âyet el-Kâşânî tarafından şöyle anlaşılmaktadır: Zâhir bedende, ilâhî isim ve sıfatların tecellisini müşâhede eyleyen kimseler için ilâhî isim ve sıfatlar tecellisinden âyetler vardır.⁷¹ El-Kâşânî, hemen akabindeki *وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ* "Hatta kendinizde de. Hiç görmüyor musunuz?"⁷² âyetini de bir önceki âyetteki konuya devamlı şu şekilde yorumlamıştır: İlâhî isimler ve sıfatların nûrlarından sizin nefislerinizde de âyetler vardır. Bunu inkâr edip de görmüyor musunuz?⁷³ Görüleceği üzere el-Kâşânî bu iki âyetin tefsirini yaparken te'vîl yöntemini kullanmak sûretiyle meseleyi ilâhî isimler ve sıfatlar cihetinden değerlendirmiştir.

Bu bahis altında Allah'ın "âlim" sıfatı ile alakalı olarak el-Kâşânî'nin açıklamalarını serdetmek yerinde olacaktır. Bu sıfat insanlar üzerinde teçellî etse de kimi zaman yalnızca Hakk'a mahsûs kılınmıştır. el-Kâşânî, *وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ* "Size zor geldiği halde savaş üzerinize farz kılındı. Haklarınızda hayırlı olduğu halde bir şeyden hoşlanmamış olabilirsiniz. Sizin için kötü olduğu halde bir şeyden hoşlanmış da olabilirsiniz. Yalnız Allah bilir, siz bilmezsiniz."⁷⁴ âyetini tefsir ederken âlim sıfatının Hakk'a mahsûs kılındığını ve insanlardaki zâhir-bâtın örtüsü sebebiyle birtakım hakikatlerin kendilerinden gizlendiğini belirtmiştir. O, âyetteki savaşı şeytanın benliği ile muhârabe olarak yorumlamıştır. Bu savaşın, insanlar için acı diken yemekten daha kerih ve nahoş olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte arzu edilip sevilen, tükenebilme olasılığı bulunan ve hemen alınması gereken lezzetler, devamlı ve kalıcı olan hayırlara nisbetle hayli değersiz kalmaktadır. Nefsin hevâ ve heves perdeleri sebebiyle hemen

⁶⁶ el-Kâşânî, *Te'vîlât-ı Kâşânîyye*, 2/220.

⁶⁷ el-Kâşânî, *Te'vîlât-ı Kâşânîyye*, 2/322-323.

⁶⁸ *Kur'ân Yolu*, er-Rûm 30/27.

⁶⁹ el-Kâşânî, *Te'vîlât-ı Kâşânîyye*, 2/390-391.

⁷⁰ *Kur'ân Yolu*, ez-Zâriyât 51/20.

⁷¹ el-Kâşânî, *Te'vîlât-ı Kâşânîyye*, 3/124.

⁷² *Kur'ân Yolu*, ez-Zâriyât 51/21.

⁷³ el-Kâşânî, *Te'vîlât-ı Kâşânîyye*, 3/124.

⁷⁴ *Kur'ân Yolu*, el-Bakara 2/216.

alınabilecek lezzetler sevilebilmektedir. Bu durumda kişi kerih görülen birtakım şeylerin altındaki pek çok hayır ve rûhânî lezzetten mahrum kalabilmektedir. Kişi kendine kötülüğü dokunacak şeye arzu duyup, onu sevdiğini ifade edebilmektedir. El-Kāshānî, bunun üstü kapalı olan devamlı azaba kıyasla geçici olan lezzetinin çok değersiz kaldığını belirtmiştir. Bu noktada el-Kāshānî’nin kişinin zâhir ile bâtından örtülü olması dolayısı ile bu ve benzer nitelikteki hakikatlerden mahrumiyetini ifade ettiği görülmektedir. O, Yüce Allah’ın bütün işlerdeki iyilik ve kötülüğü bildiğini serdetmiş, geçici ve hızlı lezzetlerle devamlı lezzetler ve bunların hakikatini kişinin perdeleri sebebiyle bilemediğini zikretmiştir.⁷⁵

Allah’ın isimleri özelinde vahdet-i vücûda delil teşkil ettiği düşünülen ve burada zikredilmesi uygun görülen meşhûr bir âyet daha vardır. O da Hadîd sûresindeki **هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** “O, evvel ve âhir, zâhir ve bâtıdır. O her şeyi bilir.”⁷⁶ âyetidir. O, Yüce Allah’ın *el-Evvel* oluşunu, ortaya çıkarma itibarıyla, bağlı bulunduğu şeye göre değişen vücûdun/varlığın kendisinden başladığı zât olarak izah etmiştir. Âyette onun zıttı olarak getirilen *el-Âhir* ismini ise, olabirliği ve ihtiyacının onda olması itibarıyla, bağlı bulunduğu şeye göre değişen vücûdun/varlığın yine onda son bulduğu zât olarak açıklamıştır.⁷⁷ Şu durumda her şey Yüce Allah ile var olmakta ve yine onunla fenâ bulmaktadır. El-Kāshānî, bunu Yüce Allah’ın bir halde iki değer ile o şeyin evveli ve âhiri olduğunu belirtmiştir.⁷⁸

Ez-Zâhir ve *el-Bâtın* isimlerine gelindiği takdirde, el-Kāshānî ilk olarak *ez-Zâhir*’i Yüce Allah’ın sıfat ve fiilleriyle kâinat üzerindeki görünürlüğü şeklinde açıklamıştır. *el-Bâtın*’ı ise Yüce Allah’ın zâtı ile varlıkların aslı olup, onlar ile gizlenmesi sebebiyle bâtın olduğu şeklinde izâh etmiştir. O, bu kısa açıklamaların akabinde Yüce Allah’ın her şeyi bildiği bildirilen âyetin tefsirine geçse de bu kısmı *el-Bâtın* ismi ile ilişkilendirerek değerlendirmiştir. Yüce Allah her şeyi bilmektedir. Çünkü bir şeyin mahiyetinin/iç yüzünün kendisi ve o şey bilinen bir sûrettir. Eşyanın sûretlerinin bütünü de levh-i mahfuzdadır.⁷⁹ El-Kāshānî, Yüce Allah’ın sûretlerle birlikte, o sûretlerle işlenmiş olan levhin hakikatini, iç yüzü ile birlikte bildiğini belirtmiştir. Bu nokta herkesçe malûm olsa da el-Kāshānî’nin konu ile şu tespitini görmek önem arz etmektedir. Ona göre, Cenâb-ı Hakk’ın levh-i mahfûzla ilgili ilmi, zâtı ile ilgili olan ilminin ayısıdır.⁸⁰

Bu bahis altında incelenmesi uygun bulunan bir diğer yorum da el-Kāshānî’nin İsrâ sûresindeki **وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ فَمَحْوًا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّيَتَّبِعُوا فُضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَلِيَتَّعَلَّمُوا عَدَدَ فَضْلِنَا نَقْصِيلاً** “Biz geceyi ve gündüzü birer nişân olarak yarattık. Nitekim rabbinizin nimetlerini arayınız, ayrıca yılların sayısını ve hesâbını bilesiniz diye gecenin nişânını siler, aydınlatıcı olarak gündüzün nişânını getiririz. İşte biz her şeyi açık açık anlattık.”⁸¹ âyetine yaptığı yorumdur. El-Kāshānî, gece ile gündüzün iki âyet olarak alışımlılık gecesiyile “beden karanlığını”, yeni ve güzel bir eser ortaya koyma gündüzü ile “ruh nûrunu” kendileri ve marifetleriyle zât ve sıfatın marifetlerine erişmiş iki âyet olarak anlamıştır. Ona göre alışımlılık gecesi ve beden karanlığı âyeti bozulmuş ve yok edilmiştir. Gündüz âyeti olan ruh nûru, sonsuz olarak kalıcı, açık, bütünüyle aydınlatan ve hakikatleri gösteren kılınmıştır. Bütün bunlar, kişinin kendi olgunluğunu rabbinden istemesi, meretebe ve makamlarını bilmesi içindir. Yani olgunlaşma serüveninin evvelinden hallerin sonuna ulaşıldığında kader mertebelerinin bilinmesi, birkaç ilimle uğraşmak sûretiyle geniş bilgi sahibi olmak ve hallerin hesaplanabilmesi içindir. Bununla beraber kötü niyetler sebebiyle karşılaşılan kötülüğün, buna karşılık o cinsten bir iyilikle, bir rezilliğin de onun zıddı

⁷⁵ el-Kāshānî, *Te’vilât-ı Kāshāniyye*, 1/82.

⁷⁶ *Kur’ân Yolu*, el-Hadîd 57/3.

⁷⁷ el-Kāshānî, *Te’vilât-ı Kāshāniyye*, 3/155.

⁷⁸ el-Kāshānî, *Te’vilât-ı Kāshāniyye*, 3/155.

⁷⁹ Bütün nesne ve olaylara ilişkin ilâhî ilim ve takdîrin kayıtlı bulunduğu kitap. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Levh-i Mahfûz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/151.

⁸⁰ el-Kāshānî, *Te’vilât-ı Kāshāniyye*, 3/154-155.

⁸¹ *Kur’ân Yolu*, el-İsrâ 17/12.

olabilecek bir faziletle giderilmesi; hallerdeki günahlardan bir günah sebebiyle Hakk'a tevbe ile yönelmesi için gündüz âyeti nurlu kılınmıştır. Kemâl ve akıl indirilirken ilim ve hikmet cinsinden her şey akılların nûruyla farklılık sağlanmıştır ⁸²

El-Kâşânî'nin bu bahis altında değerlendirdiği el-Furkân 25/2 ⁸³ ve ez-Zümer 39/69 ⁸⁴ âyetleri de İlahî isimler ve sıfatlar konusuyla yakından ilişkilendirilebilir.

2.10. Te'vîlâtü'l-Kur'ân'a Göre İlahî Zât

Burada el-Kâşânî'nin "İlahî Zât" bahsiyle alakalı olarak mezkûr tefsirinde yer verdiği âyet ve yorumları incelenecektir.

El-Kâşânî, ilahî zât konusu ile doğrudan ilişkili olduğu düşünülen, **وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ** "Doğu da Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (zâtı) oradadır. Şüphesiz Allah (ın rahmeti ve nimeti) geniştir, O her şeyi bilendir." ⁸⁵ âyetini iki şekilde tefsir etmiştir. Tefsir ederken iki mânada da te'vîl yöntemini kullanmıştır. O, âyette geçen 'doğu' ve 'batı' ifadelerini ilk olarak Hristiyanlar ve Yahudiler açısından yorumlamıştır. Doğu, Hristiyanların cenneti ve hakikatte bâtını, onların kiblesi olan nûr ve zuhûr/meydana çıkma/ortaya çıkma âlemidir. Batı ise Yahudilerin cenneti ve hakikatte zâhiri, onların kiblesi olan karanlık ve gizlilik âlemi olarak yorumlanmıştır. El-Kâşânî, âyetin ilgili kısmı olan 'Allah'ın yüzü' ifadesini 'Allah'ın zâtı' olarak yorumlamıştır. ⁸⁶ El-Kâşânî'nin âyeti ikinci mânâ olarak yorumlaması İlahî İsimler ve Sıfatlar bahsinde ele alınmıştır.

İlahî zât bahsiyle ilişkilendirilen bir başka âyet **وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ** "Allah ile birlikte başka bir tanrıya yalvarma! O'ndan başka tanrı yoktur. O'nun zâtından başka her şey yok olacaktır. Hüküm yalnızca O'nundur ve siz ancak O'na döndürüleceksiniz." ⁸⁷ âyetidir. Bu âyetin yorumlarına bakıldığında görülmüştür ki, bu açıklama ve yorumlar zât konusunun anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. O, âyetle alakalı olarak ilkin "Hû'dan başka mevcûd bulunmadığından bahsedildiğine değinmiştir. ⁸⁸ Bu "mevcûd" lafzı ve "Hû'dan başka mevcûd yoktur." ifadesi genel olarak tasavvufta özel olarak da vahdet-i vücûd düşüncesini benimseyen, buna inanan İbnü'l-Arabî ekolü savunucuları için önemli bir kaide/kural niteliğindedir. El-Kâşânî'ye göre âyetin ilk kısmında Yüce Allah ile birlikte başkasının, insanın kendisine yahut da bir başkasına davet etmemesi lüzumundan bahsedilmiştir. Akabinde Yüce Allah'tan başka her şeyin mahvolucu oluşu ifade edilmiştir. Çünkü Yüce Allah'tan başka mevcûd/var olan bulunmamaktadır. ⁸⁹ El-Kâşânî'nin, burada fazla açıklamaya girmedeği görülmüştür. Fakat vahdet-i vücûdun temel savunusu olan "Lâ mevcûde illâ hû" kaidesini benimsediği ve savunduğu açıkça anlaşılmaktadır. Benzer şekilde onun âyetin son kısmında yer alan hüküm konusundaki yorumu dikkate değerdir ve mesele konusunda fikir vermesi açısından önemlidir. Yüce Allah'ın kendisi dışında görünen şeylerin üzerindeki hükmü kahrı sebebiyle, mutlak zâtındır. O'na dönüş ise ancak fenâ/O'nun zâtında yok olma ile gerçekleşecektir. ⁹⁰ Buradan anlaşılmaktadır ki el-Kâşânî, mâsivâyı kahrı sebebiyle hükmü zât-ı Hakk'a bağlamış ve Yüce Allah'a dönüş durumunu fenâ mertebesi ile ilişkilendirmiştir.

Benzer şekilde el-Kâşânî'nin **وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ** "O, göklerde ve yerde tek Allah'tır. Gizlinizi, açığınızı bilir. (Hayır ve şerden) ne kazanacağınızı da

⁸² el-Kâşânî, *Te'vîlât-ı Kâşânîyye*, 2/203.

⁸³ el-Kâşânî, *Te'vîlât-ı Kâşânîyye*, 2/329.

⁸⁴ el-Kâşânî, *Te'vîlât-ı Kâşânîyye*, 3/46.

⁸⁵ *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, el-Bakara 2/115.

⁸⁶ el-Kâşânî, *Te'vîlât-ı Kâşânîyye*, 1/50.

⁸⁷ *Kur'ân Yolu*, el-Kasas 28/88.

⁸⁸ el-Kâşânî, *Te'vîlât-ı Kâşânîyye*, 2/381.

⁸⁹ el-Kâşânî, *Te'vîlât-ı Kâşânîyye*, 2/381.

⁹⁰ el-Kâşânî, *Te'vîlât-ı Kâşânîyye*, 2/381.

*bilir.*⁹¹ âyetini tefsir sadedinde yaptığı açıklaması onun vahdet-i vücūd konusundaki düşüncesi hakkında bir fikir vermesi açısından önem arz etmektedir. Âyet ve yorumu ilâhî zât konusu ile ilişkilendirilebilir. Özellikle âyetin ilk kısmını yorumlarken vahdet düşüncesinden izler taşıdığı bariz görülmektedir. Ona göre, mutlak olan zât Allah, gökler ve yerde bütün eşya ve var olan şeyler sûretinde açığa çıkmıştır. O’nun ulûhiyeti, en yüce ve en aşağı âleme nispet edilme noktasında eşittir.⁹²

El-Kāshānî, “gayb âlemi”ni *ruhlar âlemi*, “şehâdet âlemi”ni de *görünen varlıklar âlemi* olarak açıklamıştır. Bu noktada her iki âlemde de Allah’ın insanların gizlilik ve açıklık vasıflarını bildiğini ifade etmiştir. Ona göre, gayb ve şehâdet âleminde kazanılan bütün ilimler, bütün inanç konuları, bütün hareket mekanizması ve sekînet halinde işlerin geçerliliği ve hatası, iyiliği ve kötülüğü Allah tarafından bilinmektedir. Bununla birlikte kişilerin iyi veya kötü ameller ile elde ettikleri karşılıklar kendilerine verilecektir.⁹³

2.11. İhlâs Sûresi

İhlâs sûresinin bütünüyle Yüce Allah’ı anlatması sebebiyle vahdet-i vücûda delil olarak kullanılan bir sûre olduğu malumdur. Bu yüzden bu sûre ile ilgili yapılan araştırma için müstakil bir başlık kullanılması uygun bulunmuştur. El-Kāshānî’nin bu sûreyi tefsiri ve te’vîli incelendiğinde Allah’ın isimleri, sıfatları ve zâtı ile ilgili önemli açıklama ve tespitlerine şahit olunmuştur.

El-Kāshānî, İhlâs sûresinin ilk âyeti olan *قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ* “De ki: O Allah’tır, bir tektir.”⁹⁴ âyetini açıklamaya “Hû” lafzından başlamıştır. Burada Hû’dan bedel Allah’tır ve Allah “ehad” yani birdir. “De ki” ifadesi, ayn-ı cem’den⁹⁵ (cem’in⁹⁶ üç mertebesinden biri) tafsîl/farklılık mazharı/tecellîsi/mertebesi üzerine bir emirdir.⁹⁷ El-Kāshānî, “Hû”yu Allah’tan başkasının bilmediği/bilemediği (sırf/katkısız) ehad/bir ile ilgili hakikatler olarak açıklamıştır. Bu da esas itibarıyla herhangi bir sıfat değerlendirmesi olmadan zât olması özelliğiyle Hû’nun zâtı anlamına gelmektedir. O, “Allah” isminin bütün sıfatları içinde bulundurduğu zât ismi olduğunu belirtmiştir. Yukarıda ifadelendirildiği gibi burada “Allah” ismi Hû’dan bedel kılınmıştır. Bu bedel, ilâh ile ilgili sıfatın, zâtın üstüne zâit olmayarak, belki zâtın aynı/kendisi olduğuna işaret eder. El-Kāshānî, bu noktada sıfat ile zâtın arasında sadece ve sadece aklî anlamda bir fark bulunduğu kanaatini belirtmiştir. Bu sebeple söz konusu sûreye “İhlâs” sûresi denilmiştir. Çünkü ihlâs, ehad/bir ile ilgili gerçeği, çokluk, şüphe ve kusurundan kurtarmak anlamına gelmektedir.⁹⁸ El-Kāshānî, mezkûr tefsir pasajını meselenin özeti niteliğinde değerlendirilebilecek, Hz. Ali’ye nispet edilen bir sözle kapatmıştır: “*Hakk’a kemâli ihlâs, ondan sıfatı nefyetmektir.*”⁹⁹ Burada temas edilmesinde fayda olan bir mesele vardır. Yüzyıllardır kelâm, tasavvuf ve benzer nitelikte ilimlerle uğraşan ilim adamlarının arasında süregelen bir tartışma mevcuttur. O da, “Allah’ın sıfatları zâtının aynı mıdır, yoksa bu sıfatlar kendinden gayrı mıdır?” sorusudur. El-Kāshānî’nin bu soruya verdiği cevap, mezkûr pasajın tefsir ve te’vîlinden anlaşılmalıdır ve fakat aynı zamanda bunu kendisi de

⁹¹ *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, el-En’am 6/3.

⁹² el-Kāshānî, *Te’vîlât-ı Kâshāniyye*, 1/210-211.

⁹³ el-Kāshānî, *Te’vîlât-ı Kâshāniyye*, 1/210-211.

⁹⁴ *Cantav*, el-İhlâs 112/1.

⁹⁵ *Cem’u’l-ayn (ayn-ı cem’)*: Kulun Hakk’ın zâtında fânî olarak iki ayrı vücut görmekten kurtulmasıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Kamil Yılmaz, “Cem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/278-279.

⁹⁶ *Cem*: Sâlikin her şeyi Allah’tan bilerek halkı yok, Hâlikli var görmesi hali anlamına gelen tasavvuf terimi. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yılmaz, “Cem” 7/278-279.

⁹⁷ el-Kāshānî, *Te’vîlât-ı Kâshāniyye*, 3/291.

⁹⁸ el-Kāshānî, *Te’vîlât-ı Kâshāniyye*, 3/291.

⁹⁹ Hakk’a ihlâs olan olgunluk, O’ndan sıfatları uzaklaştırmaktır.

ifade etmiştir.¹⁰⁰ Ona göre Allah'ın sıfatları zâtın aynı/aynısı/kendisi olmadığı gibi O'ndan gayrı da değildir. Yani Allah'ın sıfatları ne aynıdır ne de gayrı.

Ehad/tek lafzına gelince, el-Kâşânî mezkûr ibareyi isim cümlesi olarak değerlendirmiş ve mübtedâ'ya haber yapmıştır. O, Ehad ile Arapça'da sayı olarak "bir" anlamına gelen "vâhid" arasında fark bulunduğunu belirtmiş; bu farkı açıklarken de âyette Yüce Allah'ın "Allah" lafzını "Hû" lafzından bedel kılarak "Vâhidiyet" yerine "Ehadiyet"i tercih etmesini anlatmaya çalışmıştır. "Ehad" kendisinde çokluk anlamı taşımaksızın yalnızca zâtı ifade etmektedir. Vâhid ise, sıfatların çokluğu değeriyle beraber zât anlamını taşımaktadır. Bu da O'nun yüce isimlerindedir. El-Kâşânî bu noktada ismin, sıfat ile birlikte zât olduğunu belirtmiştir. Bundan dolayı âyette, "kesret/çokluk" hakikatte bir anlam ifade etmemiş olup, ehadiyyet bilincini iptal etmediği gibi vahdeti de etkilememiştir. El-Kâşânî, bunu denizdeki katrelerin kuruntusu benzetmesiyle açıklamıştır. Şöyle ki, bu benzetme yoluyla Yüce Allah'ın vâhidiyetinin/birliğinin hakikat itibariyle ve aynıyle/tamamen Yüce Allah'ın ehadiyyetini/teklifiğini ifade ettiğini belirtmiştir. Ancak Yüce Allah'ın kendisinde bulunan hakikati tabir etmek için "Hû" lafzını kullanmış olabileceğini; sıfatın hakikatte zâtın vahdetinin aynı/kendisi olduğuna delâletini anlatmak için de bütün yüce sıfatları kendisinde toplayan zât anlamı taşıyan "Allah" lafzını kullanmış olabileceğini belirtmiştir. Sonuç itibariyle el-Kâşânî, Yüce Allah'ın, konu hakkındaki hakikatin özünü ifade etmek için "ehadiyyet" tabirini kullandığını serdetmiştir.¹⁰¹

El-Kâşânî, ^عالله الصَّمَدُ "Allah Samed'tir."¹⁰² âyetini zâtın yüce "vâhidiyet"te isimlerin değeri sebebiyle bütün eşyaya mutlak dayanak olduğu şeklinde anlamıştır. Çünkü her mümkün olan şey, zâtâ muhtaç ve mecbûr olup, O'nunla mevcûd olmaktadır. Bu sebepten âyet-i celîlede ^عالله وَالْفُقَرَاءُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ "Zira Allah zengindir, siz ise miskinsiniz."¹⁰³ buyrulmuştur. El-Kâşânî, Muhammed sûresindeki bu âyetten yola çıkarak Allah'ın zâtını her şeyin kendisine muhtaç bulunduğu mutlak zengindir, şeklinde açıklamıştır. El-Kâşânî'nin buradaki zât telakkisine ve bunu *es-Samed* isminin anlamıyla ilişkilendirmesine temas etmek önem arz etmektedir.¹⁰⁴

İhlâs sûresi 112/3. âyetin el-Kâşânî tarafından yapılan tefsir ve te'vîline bakıldığında, bir önceki âyetle beraber yorumlandığı görülmüştür. Şöyle ki, ona göre bir şeyin aslı için gerekli imkân/olabilirlik, varlığı/vücûdu gerektirmemektedir. Bundan dolayı mâsivânın/Allah'ın dışında görünenlerin hiçbiri kendi nefis ve benlikleriyle var olmayıp, her biri ancak Hakk'ın vücûduyla/varlığıyla mevcûd olmuşlardır. Varlıkta hiçbir şey Hakk'a benzememekte olup, O'nunla aynı cinsten de olamamaktadır. Bunun için âyette ^علَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ "Allah baba değildir, oğlu yoktur, oğul da değildir, babası yoktur, varlığından eksilmemiştir, varlığında artış da olmamıştır."¹⁰⁵ buyrulmuştur. El-Kâşânî meseleyi yukarıda ifade edildiği üzere vahdet-i vücûdla ilişkilendirmiştir. Yüce Allah, baba değildir; çünkü O'ndan çıkan vücûd/varlık O'na bitişik değildir. Bu, belki O'nun varlığıyla varlık bulmak ve mevcûdun kendi benliğinden kaynaklanmadığı şeklinde anlaşılabilir. Yüce Allah'ın oğul da olmadığı ifade buyrulan âyete gelince, el-Kâşânî, bunu Yüce Allah'ın mutlak olarak *es-Samed* yani kimseye ihtiyacı olmayıp, her şeyin kendisine muhtaç oluşuna bağlamıştır. Bu isim dolayısı ile varlık da/vücûd da hiçbir şeye muhtaç olmamıştır. Bununla birlikte "ehadiyyet"te kesret bulunması yahut bunun parçalara ayrılması dahî mümkün değildir. Mutlak varlığın dışında görünenler salt yokluktan başka bir şey değildir. Bunlar, zât ile birleşmiş olanın dışındakine bitişmesi mümkün olmadığından bir sonraki âyette, ^عوَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ "O'nun hiçbir dengi

¹⁰⁰ el-Kâşânî, *Te'vîlât-ı Kâşânîyye*, 3/291.

¹⁰¹ el-Kâşânî, *Te'vîlât-ı Kâşânîyye*, 3/291.

¹⁰² *Kur'ân Yolu*, el-İhlâs 112/2.

¹⁰³ *Kur'ân Yolu*, Muhammed 47/38.

¹⁰⁴ el-Kâşânî, *Te'vîlât-ı Kâşânîyye*, 3/291.

¹⁰⁵ *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru Tefsiri Meal*. çev. Ahmet Tekin. İstanbul: Kelâm Yayınları, 2016, el-İhlâs 112/3.

yoktur.”¹⁰⁶ buyrulmuştur. Hiç kimse O’na denk ve benzer olamadığı gibi beraber de olamamıştır. Çünkü mutlak yokluk/mutlak anlamda yok olan şey sırf vücûdla birlikte olamaz. El-Kāshānî, bu sebepten ötürü sûreye “asıl/esas” sûresi de denildiğini belirtmiştir. Onun bu noktadaki tespiti, vahdet prensibine katkı sağlayacağı düşüncesinden önem arz etmektedir. Nitekim O, özellikle bu âyetten hareketle dînin ve belki vücûdun esasının *tevhîd* üzere olduğu kanaatindedir. Görüşünü desteklemek üzere Enes b. Mâlik’ten (r.a.) gelen şu rivâyeti de delil olarak kullanmıştır: “*Yedi kat gökler, yedi kat yerler ‘Kul huvallahu ehad’ üzerine kurulmuştur.*” El-Kāshānî bu hadîsi yerlerin ve göklerin aslı/esası ve temelini “*Kul huvallahu ehad/ De ki: O Allah tektir.*” olduğu şeklinde açıklamıştır. Bu ise Samediyetin yani Samed özelliğinin mânasıdır.¹⁰⁷

Sonuç

Çalışmamızda ulaşılan tespit ve sonuçlara gelindiği takdirde;

- El-Kāshānî’nin mezkûr tefsirinde otuz kadar âyetin el-Kāshānî tarafından vahdet-i vücûd ile doğrudan veya dolaylı olarak ilişkilendirildiği tespit edilmiştir.
- Konu ile ilgili tespit edilen âyetlerin sayı bakımından Bakara ve İsrâ sûrelerinde diğerlerinden fazla olduğu görülmüştür.
- El-Kāshānî’nin mezkûr âyetleri vahdet-i vücûdun temel meseleleri arasından şu bahsilerle ilişkilendirdiği görülmüştür: Varlık Nazariyesi, Tevhîd ve Mertebeleri, İlâhî İsimler ve Sıfatlar, İlâhî Zât, Yaratma, Fenâ ve Kurbiyet bahisleri.
- Âyetlerin belli bir oranının “İlâhî İsim ve Sıfatlar” bahsi ile ilgili olduğu tespit edilmiştir.
- İhlâs sûresi tüm âyetleriyle *tevhîdi* anlatan tek sûredir ve bu sebeple çalışmada vahdet-i vücûdun temel meseleleri altında değil de müstakil olarak işlenmiştir.
- El-Kāshānî’nin vahdet-i vücûdla ilgili tespit edilen âyetlerde eserin adının hakkını verircesine te’vîl yöntemini kullandığı ve âyetlerin daha çok bâtinî mânalarına eğildiği tespit edilmiştir.
- El-Kāshānî, tevhîd ehli kimselerden olabilmenin kemâl sıfatına sahip olmak yani olgunluğa erişmek ile doğru orantılı olduğunu düşünmektedir. Ona göre bu seviye Hakk’ı hamd ile tesbîh edebilmekle gerçekleşmektedir.
- El-Kāshānî’ye göre gerçek Müslümanın Yüce Allah ile olan ilişkisini/irtibatını fenâ mertebesinde yürütmesi gerekmektedir. Benzer şekilde Yüce Allah’a dönüş de ancak fenâ/O’nun zâtında yok olma ile gerçekleşecektir.
- Ona göre ruhlar âlemindeki her şey bütünüyle, Allah’ın görünürde bulunmayan şeyleri ve sıfatları, saklı bulunan perdeleridir. Cisimler âlemindekiler ise bütünüyle Allah’ın görünürde bulunan isimleri ve işleridir.
- El-Kāshānî, bir insanın yüce Allah’ın herhangi bir ismine ihtiyaç duyduğunda o isimle dua etmesini tavsiye etmektedir. Çünkü insan fakirlik çektiği o isimle dua ettiği zaman o sıfatın eseri ve varlık üzerindeki etkisi görülmektedir. Böylece o isim varlıkta bir kabiliyet oluşturmaktadır.
- El-Kāshānî, namaz esnasında hepten kısık sesle okunmasını doğru bulmamıştır. Çünkü böyle olduğu takdirde, henüz ‘bekâ makamı’na yükselmeden, ‘fenâ makamı’nda yok olmak sûretiyle mahviyetin haber verildiğini belirtmiş ki bunu da doğru bulmamıştır. Bunun yanısıra tek bir kişinin dahî bu durumdaki kişiye itibâ etmemesini tavsiye etmiştir.
- O, göklerde ve yerdeki en yüce örnekleri, varlıktaki ferdâniyet/teklikle ve zâtle vahdet/birlik ile ilgili sıfatlar olarak yorumlamıştır. Yani, varlığın teklîği ve zât ile

¹⁰⁶ Kur’ân Yolu, el-İhlâs 112/4.

¹⁰⁷ el-Kāshānî, *Te’vîlât-ı Kāshāniyye*, 3/92.

birlik konusu ile ilgili bütün sıfatlar Yüce Allah'a aittir. O'na göre yüce örneğin/en yüce sıfatın manası, "Lâ ilâhe illâ hû/Hû'dan başka ilâh yoktur." sözüdür.

- Ona göre, mutlak olan zât Allah, gökler ve yerde bütün eşya ve var olan şeyler sûretinde açığa çıkmıştır. O'nun ulûhiyeti, en yüce ve en aşağı âleme nispet edilme noktasında eşittir.
- El-Kâşânî, konu ile ilgili olarak genel itibariyle şu kanaattedir: Hak'tan başka varlık yoktur, varlık olarak sadece O vardır.
- Çalışmanın başlıklandırılmasında el-Kâşânî'nin âyet yorumları büyük oranda belirleyici olmuştur.

Kaynakça

- Alkış, Abdurrahim. *Abdürrezzâk Kâşânî ve 'Şerhu Fusûsi'l-Hikem' Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlîli*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2008.
- Demirci, Mehmet. "Tevhîdden Vahdet-i Vücûda". *Kubbealtı Akademi Mecmûâsı*, 1/23-32. 1982.
- Ergül, Necmettin. *Kâşânî ve 'Hakâiku't-Te'vîl fi Dekâiki't-Tenzîl' Adlı Eserinin I. Cildinin (Fatîha-En'am) Tahkîk ve Tahrîci*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Hakk'ın Dâveti Kur'an-ı Kerim Meâli ve Tefsiri*. çev. Ömer Çelik. İstanbul: Erkam Yayınları, 2013.
- Kâşânî, Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim b. Ahmed. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Mantık Yayınları, 2015.
- Kâşânî, Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim b. Ahmed. *Te'vîlât-ı Kâşânîyye*. çev. Ali Rıza Doksanyedi. Ankara: Kadıoğlu Matbaası, 1988.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn an esâmiyi'l-kütüp ve'l-fünûn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1.Basım, 1993.
- Kaya, Mehmet. *Kemâlüddin Abdürrezzâk Kâşânî ve Tefsîri Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlîl ve Tanıtımı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Kur'ân Yolu Türkçe Meal Tefsir*. çev. Hayreddin Karaman – Mustafa Çağrıncı – İbrahim Kâfi Dönmez – Sadrettin Gümüş. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Sarıkçıoğlu, Ekrem - Yavuz, Yusuf Şevki. "Mehdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/369-374. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*. çev. Hayreddin Karaman – Ali Özek – İbrahim Kâfi Dönmez – Mustafa Çağrıncı – Sadreddin Gümüş – Ali Turgut. Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Kur'ân-ı Hakîm ve Meâli Kerîm*. çev. Hasan Basri Çantay. İstanbul: Risale Yayınları, 2005.
- Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru Tefsîri Meal*. çev. Ahmet Tekin. İstanbul: Kelâm Yayınları, 2016.
- Uludağ, Süleyman. "Kâşânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/5-6. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Levh-i Mahfûz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/151. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yılmaz, Hasan Kamil. "Cem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/278-279. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Tafsir Dergisi - Tafsir Journal

e-ISSN: 2792-078X

Cilt/Volume: 3, Sayı/Issue: 1 (Mayıs/ May 2023): 71-86

el-Hafâcî ve İnâyetü'l-Ķâđî ve Kifâyetü'r-Râzî Hâşiyesindeki Kur'ân İlimlerini Kullanım Metodu The Method of Using the Sciences of the Qur'an in *al-Khafâcî* and *İnâyetü'l-Ķâđî* and *Kifâyetü'r-Râzî* annotation (*hashiya*)

Mustafa Alkhedr

Yüksek Lisans Öğrencisi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim
Dalı,
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir
Dumlupınar University
Kütahya, Türkiye
mustafa.alkhedr90@gmail.com orcid.org/0000-0001-6002-4168

İlhami Günay

Doç. Dr., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir
Dumlupınar University
Kütahya, Türkiye
ilhami.gunay@dpu.edu.tr orcid.org/0000-0002-3618-7204

Makale Bilgisi/Article Information Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 18.03.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 20.05.2023

Yayın Tarihi/Pub Date: 31.05.2023

Atıf/Cite as

Alkhedr, Mustafa. el-Hafâcî ve İnâyetü'l-Ķâđî ve Kifâyetü'r-Râzî Hâşiyesindeki Kur'ân
İlimlerini Kullanım Metodu, Tafsir Dergisi 3/1 (Mayıs 2023), 71-86
Alkhedr, Mustafa. The Method of Using the Sciences of the Qur'an in *al-Khafâcî* and *İnâyetü'l-*
Ķâđî and *Kifâyetü'r-Râzî* annotation (*hashiya*), Tafsir Journal 3/1 (May 2023), 71-86

İntihal/Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article
has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. Published
by Tafsir Journal, Turkey. <http://www.tafsirdergisi.com/index.php/tafsir/index>
Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

The Method of Using the Sciences of the Qur'an in al-Khafâcî and İnâyetü'l-Kâdî and Kifâyetü'r-Râzî annotation (hashiya)

Abstract:

Tafsir of al-Baydawi called (*Anwar al-Tanzil wa-Asrar al-Ta'wil*) had a great impact on the Islamic scientific movement, especially attracting the attention of scholars and author of a *tafsirs* (*mufasssiran*). This very concise commentary of him has become the main work of the *madrasa* education curriculum in the Islamic world. The aforementioned *tafsir* had a great impact on the Islamic science movement. The fact that three hundred and thirty-three authors wrote annotations (*hashiyas*) on Baydawi's *tafsir* is a clear proof of this. These hundreds of studies on Baydawi's *tafsir*; concise, commentary, *ta'liq*, annotation, criticism and in the form of a *takhrij* of *hadiths*. One of the annotations written on the aforementioned *tafsir* is *Şihâbüddîn al-Khafâcî's* work *İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-Râzî Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Baydawi*. The aforementioned annotation is accepted as the most useful and the easiest to express work on Baydawi's *tafsir*. The reason for this is al-Khafâcî's; because of his deepening in language, rhetoric, verse and *tafsir* sciences, he understands and explains Baydawi's words correctly and beautifully, and clarifies concise, difficult and ambiguous expressions appropriately. This competence stems from the status of *Imam Khafâcî's* knowledge and his deepening in more than one of his religious sciences. This specialization of the author, especially in *shar'i* sciences such as *fiqh*, *qira'ats*, and instrumental sciences such as language and rhetoric, enabled Baydawi to elaborate and correctly understand his explanation. With this competence, the author explained the contradictory statements, corrected what he thought to be correct, cleared the doubts about some of the phrasing and eloquence of the Qur'an, and refuted the contrary claims. Al-Khafâcî applied a clear method in dealing with Baydawi's *tafsir* and the *hadiths* he added to it, and he also benefited from other *tafsirs* such as *er-Razi's tafsir* and annotations written on Baydawi. One of the things that makes al-Khafâcî special and privileged in this annotation is that he benefited from the annotations written on al-Kashshaaf of al-Zamakhshari in many ways. In this work, the author combined *tafsir* and *ta'wil* according to the rules of the Arabic language, and analyzed and detailed the data on the *sunnah* that al-Baydawi had referenced as appropriate. In this study, al-Hafâcî's life and the method of using and explaining the Qur'anic sciences will be discussed concisely, based on the printed copy and annotation.

Keywords: *Tafsir*, *Al-Khafaji*, *Enayat al-Qadi* and *Kifayat al-Radi*, method, *hashiya* (annotation) Qur'anic sciences.

el-Hafâcî ve İnâyetü'l-Kâdî ve Kifâyetü'r-Râzî Hâşiyesindeki Kur'ân İlimlerini Kullanım Metodu

Öz

Beydâvî'nin *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* adlı tefsiri, İslam ilmî hareketinde büyük etki bırakmış, özellikle âlimlerin ve müfessirlerin ilgisini çekmiştir. Onun gayet özlü olan bu tefsiri, İslam âleminde medrese eğitim müfredatının baş eseri olmuştur. Anılan tefsir, İslami ilim hareketinde büyük bir etki bırakmıştır. Beydâvî'nin tefsiri üzerinde üç yüz otuz üç müellifin haşiye yazması bunun açık ispatıdır. Beydâvî tefsiri üzerinde yapılan bu yüzlerce çalışma; muhtasar, şerh, ta'lik, haşiye, tenkit ve hadislerinin tahriri şeklindedir. Anılan tefsir üzerine yazılan haşiyelerden birisi de Şihâbüddîn el-Hafâcî'nin *İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-Râzî Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* adlı eseridir. Zikredilen haşiye, Beydâvî'nin tefsiri üzerine yazılmış en faydalı ve ifadesi en kolay eser olarak kabul edilmektedir. Bunun nedeni, el-Hafâcî'nin; dil, belâgat, nazım ve tefsir ilimlerinde derinleşmesinden dolayı Beydâvî'nin sözlerini doğru ve güzel anlayıp izah etmesi, mücmel, müşkil ve muğlak ifadeleri yerli yerince açıklığa kavuşturmasıdır. Bu yetkinlik, İmam Hafâcî'nin ilminin statüsünden ve dinî ilimlerinin birden fazlasında derinleşmesinden kaynaklanmaktadır. Müellifin özellikle fıkıh, kıraat, gibi şer'î ve dil ve belagat gibi alet ilimlerindeki bu ihtisası, Beydâvî'nin açıklamasını detaylandırmasını ve doğru anlaşılmasını sağlamıştır. Müellif bu yetkinliğiyle, çelişkili ifadeleri açıklamış, kendince

doğru bulduklarını düzeltmiş, Kur'ân'ın bazı lafız ve belagat inceliklerine yönelik şüpheleri gidermiş ve aksi iddiaları çürütmüştür. Hafâcî, Beydâvî'nin tefsiri ve ona eklediği hadisleri ele alırken açık bir metodu uygulamış ve o, er-Râzî tefsiri gibi diğer tefsirlerden ve Beydâvî üzerine yazılan haşiyelerden de istifade etmiştir. el-Hafâcî'yi bu haşiyesinde özel ve ayrıcalıklı kılan hususlardan birisi de ez-Zamahşerî'nin *el-Keşşâf*'i üzerine yazılan haşiyelerinden çok yönlü faydalanması olmuştur. Müellif bu eserinde, Arap dili kurallarına göre tefsir ve tevili birleştirmiş ve el-Beydâvî'nin istişhat ettiği sünnete dair verileri yeri geldikçe tahlil ve tafsil etmiştir. Bu çalışmada el-Hafâcî'nin hayatı ve haşiyesinin matbu nüshasına dayanarak bahse konu haşiyesinde Kur'ân ilimlerini kullanma ve açıklama metodu özlü olarak ele alınacaktır.

Anahtar: Tefsir, el-Hafâcî, Şihâbüddîn, İnâyetü'l-Ķâđî ve Kifâyetü'r-Râzî, Metod, haşiyeye, Kur'ân ilimleri.

Giriş

Haşiyeye ve şerh yazma geleneği, Müslümanlarca kitap yazım fenlerinden biri kabul edilmektedir. Yapılan bu çalışmaların, fıkıh, tefsir, dil vb. alanlarında yapılmış olması bu kabulü değiştirmemektedir. Zira haşiyeler, birçok temel alanda telif edilen çok değerli klasik eserler üzerine yazılmıştır. şerhlerin ve haşiyelerin, anılan değerli eserlerdeki ince meseleleri ve faydalı konuları içermesi hasebiyle bu hazinelerin ortaya çıkarılmasına ve onlardan yararlanmaya çok ihtiyaç bulunmaktadır.

Genelde haşiyeler, bilimsel ansiklopediler mesabesinde dir. Çünkü yazarları anılan eserlerinde, İslami ve Arapça ilim ve sanatları ile ilgili birçok meseleye değinmiştir. Bu durum, uzmanları onların üzerinde derin araştırmaya ve farklı ilim dallarındaki bu yararlı konuları tetkike sevk etmektedir. Haşiyeler; özetin şerhini, araştırmanın tahkikini, meselelerin istinbatını, reddedilmesini gerekeni reddedilmesini, doğrunun tasdikini sağlamakla, öncekilerin ilmî mirasının tahkikine ve yanlışlardan arındırılmasına imkan vermektedir. Aynı şekilde haşiyelerin, önceki âlimlerin yazdıkları eserler üzerinde ilmi münakaşalara dikkat çekmesi, geçmişin ilmi mirasını içinde toplaması/cem ve özetlemesi genel özelliklerindedir. Dolayısıyla haşiyeler, mazinin değerli bilgilerini içermekle, yararlı ve aydınlatıcı araştırmalar yapılmasına imkan vermektedir.¹

Umumi manada şer'i ilimlerde özelde tefsir ilminde, haşiyelerde okuyucuyu yoracak derecede uzatmalar yapılarak, haşiyeye sahibinin bahsettiği asıl konudan onu uzaklaştırdığı şekilde eleştiriler yapılmaktadır. Halbuki bu doğru bir eleştiri olmasa gerektir. Çünkü haşiyeden maksat, zaten mücmel konuları açıklamak, müphem noktaları izah etmektir. Bu durumda açıklamayı yapan haşiyenin, ilgili olduğu metinden ayrılması söz konusu olmamaktadır. Bilakis haşiyeye sahibi, ana metne sağlam şekilde bağlı bir açıklama yapmaktadır. Haşiyeden tam istifade için öncelikle asıl metnin doğru anlaşılması gerekmektedir. Daha sonra haşiyeye ve onun tafsilatı okunmalı ki, metin ve haşiyeye okumaktan maksat hâsıl olsun. Üzerine haşiyeye yazılan esas eserin müellifinin kastı ile haşiyeye sahibinin, onun ana metindeki temel amacını okuyucuya ulaştırmasıyla anlama tamamlanmaktadır. Bu yüzden haşiyenin tek başına okunup, kendisi için konulan metinle irtibatlandırılmaması, ilim ve anlayış bakımından maksada ulaştırmayı sağlamayacaktır. Haşiyeye hakkındaki bu genel girişten sonra çalışmamıza konu olan müellifi hayatı ve eserleriyle tanıtmak, haşiyesinin değerini ortaya koymak da faydalı olacaktır.

Hafâcî'nin haşiyesi, Beydâvî'nin tefsiri üzerine yazılmış en önemli haşiyelerden biridir. Bu, Hafâcî'nin bilimsel şöhretinden ve haşiyenin Kur'ân-ı Kerîm'in tamamını içerecek şekilde tamamlanmasından kaynaklanmaktadır. Müellif ve eseri tanınmış olmakla birlikte üzerinde yeterince akademik çalışma yapıldığı söylenemez. Ulaşabildiğimiz kadarıyla Türkiye'de müstakil olarak biri yüksek lisans tezi ve ikisi makale olmak üzere üç çalışma yapılmıştır. Birincisi müellifin hayatı ve Şifâü'l-ġalîl adlı eseri üzerinde yüksek lisans seviyesinde iki bölüm

¹ Bk. İbrahim Abdulhalim Muhammed, "el-Hâfız es-Suyûtî ve Haşiyetuhu alâ tefsîri'l-Beyzâvî". *Mecelletü Câmîati'l-Melik Abdülaziz* 29/2 (2021), 96.

olarak çalışılmıştır. Bölümün ilki hayatına, ikincisi eserin tanıtımına² tahsis edilmiştir. İkinci olarak makale seviyesinde yapılan çalışmada da Hafâcî'nin hayatı, ilmi şahsiyeti ve eserlerini ana hatlarıyla incelemiştir. Bu makalede, çalışmamızın konusu oluşturan haşiyesi hakkında birkaç cümlelik bilgi verilmiş ve mahtut nüshaları tanıtılmıştır.³ Yapılan diğer bir makalede, müellifin hayatına ve eserlerine kısa birer paragrafla yer verilmiş, sonrasında haşiyesi de de dâhil olmak üzere üç kitabına dayanarak nahiv yöntemi örneklendirilmiştir.⁴

Ulaşabildiğimiz kadarıyla müellifin eserleri üzerinde yurt dışında iki makale seviyesinde çalışma bulunmaktadır. Bunun ilki Hafâcî'nin haşiyesindeki sarf ilmine dair metoduna dairdir. Arap bir araştırmacı tarafından telif edilen makale, Hafâcî'nin haşiyesinde yer alan sarf ilmine dair bilgileri bol örnekle⁵ ele almaktadır. Diğer makale ise müellifin eserleri kısmında belirtildiği üzere *Şifâü'l-ğalîlî*' üzerine yapılmış bahse konu haşiyesine temas edilmemiştir. Bütün bu ilmi çalışmalar göstermektedir ki Hafâcî'nin bahse konu haşiyesindeki tefsir metodu çalışılmamıştır. Bu yüzden müellifin haşiyesinin Kur'an ilimleri açısından incelemesi, haşiyenin ve dolayısıyla Beydâvî tefsirinin doğru anlaşılmasına katkı sağlayacağı ve bu alandaki boşluğu dolduracağı düşünülmektedir.

Araştırmamızda el-Hafâcî'nin hayatına ve eserleri temas ettikten sonra önemli eseri olan *İnâyetü'l-Kâdî ve Kifâyetü'r-Râzî* adlı haşiyesi incelenecektir. Çalışmamızda anılan haşiyenin el-Hidiviyye matbaasında 1283 basılmış olan nüshasını tekraren basan (Beyrut Dâru Sadr) nüshası esas alınmıştır. Çalışmamız müellifin ilmî şahsiyetine ve bilhassa tefsir metoduna dair kapsamlı ve ayrıntılı çalışmaların başlangıcı mahiyetindedir.

1. Müellifin Hayatı ve Eserleri

1.1. Adı, Künyesi, Soyu ve Mezhebi

Tam ismi Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî'dir. Hanefî mezhebine mensup olan el-Hafâcî, Mısır'da doğup orada büyümüş, ilim tahsil etmiş, müderrislik ve kazaskerlik yapmış ve burada vefat etmiştir.⁶ Şihâbüddîn el-Hafâcî,⁷ bir süre yargı görevini üstlenmiş ve Kâdî-kudât/Kadıların başkanı unvanını almıştır.⁸ Şihâbüddin, onun lakabıdır. el-Hafâcî ise, *Reyhânetü'l-elibbâ ve zehretü'l-hayâtî'd-dünyâ* isimli kitabında dediği üzere mensup olduğu kabileye nisbesidir. Zira kendisi, bu kabileye mensubiyetini anılan kitabında dile getirmiştir.⁹

1.2. Doğumu, Yetiştirilmesi ve Vefatı

Şihâbüddîn el-Hafâcî 977/1569 yılında Kahire yakınlarındaki "Seryâkûs" köyünde doğmuş ve çocukluğunu orada geçirmiştir. Kendisi hakkında şunları söylemektedir:

"Temyiz çağından sonra, değerli babamın kucagında canım olan iyi bitkilerle dolu bir tarladaydım, Tarîfî'nin ve çocuklarımla hazinelerinin tadını çıkarıyordum, hem zahiri ve hem

² Yusuf Sami Samancı, *Şihâbüddin el-Hafâcî'nin Hayatı ve Şifâü'l-ğalîlî Adlı Eseri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 120.

³ Bk. Mustafa Keskin, "Şihâbüddin el-Hafâcî: Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve Eserleri", *Sirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık 2016), 125-126.

⁴ Abdulhamit Turgut, "Şehâbeddin el-Hafâcî ve Nahivdeki Yöntemi", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2022), 848-864.

⁵ Mühenned Ömer Renne, "el-Menhecü's-sarfî 'inde's-Şihâbî'l-Hafâcî fi haşiyetihî 'alâ tefsiri'l-Beyzâvî", *Mecelletü Câmiati'l-B'as*, 38/39 (2016), 71-96.

⁶ Bk. Muhammed b. el-Hâc b. Abdullahes-Sağır el-İfrânî, *Safvetu men inteşera min ahabâr-isulehâi'l-karni'l-hâdî'aşar*, thk. Abdüllmecid Hayâlî (Dârü'l-Beyzâ: Merkezü Tûrâsî's-Sekâff fi'l-Mağrib, 2004), 231-232.

⁷ Bk. Muhammed b. Abdurrahman el-Gazzi, *Dîvânü'l-İslam*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan (Beyrut Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 2/228.

⁸ Kâdî Beydâvî'nin de aynı makamı ihraz ettiği düşünüldüğünde onun bu eseri daha anlamlı hale gelmektedir. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Kâdî Beyzâvî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/100-103.

⁹ Bk. Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî, *Reyhânetü'l-elibbâ ve zehretü'l-hayâtî'd-dünyâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü'l-İslâmî'l-Garbî, 1982), 2/337. Bk. Keskin, "Hafâcî: Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve Eserleri", 107-108.

batını ilmin gıdasıyla besleniyordum... İlimde belli bir seviyeye ulaştıktan sonra (devrinin Sîbeveyh'i dediği dayısı)¹⁰ Ebû Bekir eş-Şenevânî'den ilmimi almaya başladım".¹¹

Babası Muhammed bin Ömer el-Hafâcî el-Hanefî'dir. O da çağında mezhebinin önde gelenlerinden bir fakihidir. Hatta onun, yaşadığı devrin insanlarına, onunla fetvalar verilen bir fıkıh kitabı vardır. Hafâcî, 1069/1659 yılında vefat etmiştir.¹²

1.3. İlmi Hayatı

Müellif, el-Hafâcî, *Reyhânetü'l-elibbâ* adlı kitabında, kendilerinden hangi ilmi aldığı hocalarını ismen saymaktadır. Bazı hocalarını ise ismen zikretmiş, ondan hangi ilmi aldığına temas etmemiştir. O, ilim tahsiline nahiv âlimi olarak tanınan dayısı Ebû Bekir eş-Şenevânî'nin yanında lügat ilimleri ile başlamıştır. Aynı şekilde ondan meânî ve mantık ilimlerini almış, böylece alet ilimlerini tamamlamıştır. Bu süreci takiben Hanefî ve Şafiî mezheplerini incelemiştir.¹³ Diğer hocaları olan Ahmed el-Alkamî, Muhammed es-Salihî eş-Şâmî¹⁴ ve el-İnâyetî'den edebiyat ve şiir tahsil etmiştir.¹⁵ Şemsüddîn er-Remlî, Zekeriyâ el-Ensârî, hadis hâfızı İbrâhim el-Alkamî, Ali b. Gânim el-Makdisî, Nüreddin ez-Zeyyâdî gibi hocalardan hadis ve fıkıh dersleri okuyarak icâzet almıştır.¹⁶ Ayrıca Ali b. Gânim el-Makdisî el-Hanefî'den diğer bütün fenleri de öğrenmiş ve hocası da ona öğrettiği fenlere ilişkin icazet vermiştir.¹⁷ İbrahim el-Alkamî'den, en-Nahvî'nin *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttaĶîn* kitabını okumuştur.¹⁸ Davud el-Basîr'den tıp öğrenmiş¹⁹ ve bunu Ali b. Cârullah'a okumuştur.²⁰ Rahip Davud'tan cebir ve geometri dersleri almış ve ona *Öklides'i* okumuştur.²¹ Sa'dulmille ve'd-dîn b. Hasan'dan ilim tahsil etmiştir.²² el-Hafâcî'nin yukarıda sayılan hocaları ve onlardan aldığı ilimler göstermektedir ki o, akli ve şer'î ilimlerini genişletmiş ve derinleşmiş bir âlimdir. Dolayısıyla onun sayılan ilimlerdeki engin vukufiyeti, muhakkik bir müfessir olduğuna işaret etmektedir.

Birçok hocadan ders alan el-Hafâcî'nin kendisi de pek çok talebe yetiştirmiştir. Bu öğrencilerden H. 1072 yılında vefat eden İbnü'l-Cemmâl, Ali b. Ebî Bekir b. Ali el-Mekkî eş-Şafiî, kendisinden hadis almıştır.²³ el-Hafâcî'den tefsir hadis ve edebiyat alanında eğitim alan bir diğer talebesi Abdulkâdir el-Bağdâdî'dir (ö. 1073/1663). Kahire yerleşen el-Bağdâdî; birçok alanda eser veren, gezgin, Arap dilini, eşsiz hikâyelerini, şiirini, nesrini ve edebiyat tarihini çok iyi bilen bir âlimdir. Türkçeyi ve Farsçayı da çok iyi bilen el-Bağdâdî, müteahhirin döneminin anılan ilim dallarını en iyi bilen âlim olarak kabul edilmektedir. el-Hafâcî, onun bu alanlardaki geniş malumatından dolayı bazı anlaşılmaz konularda ona müracaat etmiştir. el-Hafâcî öldüğünde kitaplarının çoğu el-Bağdâdî'ye kalmıştır.²⁴ el-Hafâcî'den ders alan meşhur alimlerden birisi de birçok hocadan ders alan Ebû Mehdî İsâ b. Muhammed es-Seâlibî'dir. Hicrî 1080 yılında vefat eden bu büyük âlim, Mekke ve Medine'de dersler vermiştir.²⁵ el-Hafâcî'nin yetiştirdiği meşhur talebelerden birisi de Ahmed b. Ahmed b. Muhammed el-Acemî eş-Şafiî el-Vefâî'dir. Arap tarihi ve soyları, akli ve edebî ilimlerde yetkin olan bu âlim, hicrî 1086

¹⁰ Ali Şakir Ergin, "HAFÂCÎ, Şehâbeddin", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/72.

¹¹ Bk. Hafâcî, *Reyhânetü'l-elibbâ*, 2/327.

¹² Bk. Muhammed Amin b. Fadlullah b. Muhibbillâh el-Muhibbî, *Hulâşatü'l-eser fi a'yâni'l-Ķarni'l-hâdî 'aşer* (Kahire: Vehebîye, ts.), 4/76.

¹³ Bk. Hafâcî, *Reyhânetü'l-elibbâ*, 2/327.

¹⁴ Bk. Hafâcî, *Reyhânetü'l-elibbâ*, 1/27.

¹⁵ Bk. Hafâcî, *Reyhânetü'l-elibbâ*, 1/17.

¹⁶ Bk. Hafâcî, *Reyhânetü'l-elibbâ*, 2/300. Ergin, "Hafâcî", 15/72.

¹⁷ Bk. Muhibbî, *Hulâşatü'l-eser*, 3/180.

¹⁸ Bk. Hafâcî, *Reyhânetü'l-elibbâ*, 2/77.

¹⁹ Bk. Hafâcî, *Reyhânetü'l-elibbâ*, 2/117.

²⁰ Bk. Hafâcî, *Reyhânetü'l-elibbâ*, 1/440.

²¹ Bk. Hafâcî, *Reyhânetü'l-elibbâ*, 2/273.

²² Bk. Hafâcî, *Reyhânetü'l-elibbâ*, 2/273.

²³ Bk. İlyas b. Ahmed Hüseyin b. Süleyman el-Bermavi es-Sââtî, *İmtaü'l-Fudela bi-Teracimi'l-Kurra* (Mısır: Uluslararası Nedve Evi, 2000), 2/225.

²⁴ Bk. Muhibbî, *Hulâşatü'l-eser*, 2/451.

²⁵ Bk. Muhibbî, *Hulâşatü'l-eser*, 2/451.

senesince vefat etmiştir.²⁶ Müellifin rahle-i tedrisinden geçen bir diğer âlim Ebû Sâlim el-Ayyâşî'dir (ö. 1090/1680). Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Bekr es-Sicilmâsî el-Ayyâşî, Hayır ve doğruluk ehlinden zahit ve takvalı bir âlimdir. Abdülber b. Abdülkâdir b. Muhammed b. Ahmed b. Zeyn el-Feyyûmî de el-Hafâcî'den ilim tahsil edenlerdendir. Şair, edip ve Hanefî mezhebine mensup olan bu âlim, el-Hafâcî'ye Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu Telhîşî'l-Miftâh'ın* bir kısmını okumuştur. el-Hafâcî, el-Beydâvî'nin tefsiri üzerine yaptığı haşiyesi ve İmam Nevevî'nin *Sahih-i Müslim'in* şerhi derslerinin tekrarını ona yaptırmıştır. el-Feyyûmî hicrî 1071 senesinde İstanbul'da vefat etmiştir.²⁷

1.4. Eserleri:

el-Hafâcî, farklı ilim dallarında elde ettiği birikimini bu alanlarda kalıcı eserlere dönüştürerek gelecek nesillere miras bırakmıştır. Birçoğu basılan bu değerli eserleri, kısa künyeleriyle şöyle hülâsa edilebilir:

1. *Şifâ'ü'l-ğalîl fîmâ fî kelâmi'l-Arab mine'd-dağîl*. Müellifin bu eserini el-Muhibbî, *Hulâşatü'l-eser*'de zikretmiştir. Bahse konu eser, Arapçaya yabancı dillerden giren kelimeleri alfabetik sırayla veren sözlük mahiyetindedir.²⁸ Dr. Muhammed Kaşas'ın tahkikiyle Dâru'l-kütübi'l ilmiyye tarafından Beyrut'ta 1998 senesinde basılmıştır. Ayrıca müellifin bu eseri, uzun bir makale seviyesinde değerlendirmeye²⁹ tabi tutulmuştur.

2. el-Hafâcî'nin *İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-Râzî, Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* adlı eseri, hicrî 1025 yılında yazmayı bitirdiği Beydâvî'nin tefsiri üzerine yazdığı en hacimli eseridir/haşiyesidir. İstanbul'da Hicrî 1257 ve 1283 yılında Mısır'da Mektebetü'l-Hidiviyye tarafından sekiz cilt halinde basılmıştır. Bahse konu matbu tefsiri ofset basımını, Dâru Sâdir (Beyrut 1326/1908) yapmıştır.³⁰

3. Müellifin, *Reyhânetü'l-elibbâ*'sında ve el-Muhibbî "*Hulâşatü'l-eser*"inde zikrettiğine göre *Tırâzü'l-mecâlis (el-Emâli)* eseri bulunmaktadır. Dil ve edebiyat alanındaki eserde elli meclis yer almakta ve ayrıca tefsir, hadis ve tarih ile alakalı bazı konulara yer vermektedir. Anılan kitabı, el-Matbaatu'l-Vehbiyye'de hicrî 1284 yılında basılmıştır.³¹

4. *Nesîmü'r-riyâz fî şerhi Şifâi'l-Kâdî İyâz*, adlı eseri, Kâdî İyâz'ın *es-Şifâ bi-ta'rîfi hukûkı'l-Muştafâ* adlı kitabının şerhidir. Eserin birçok neşri yapılmıştır: (Bulak: 1257; el-Âmira matbaasında dört büyük cilt halinde basılmıştır İstanbul: 1267; Kahire: 1312-1317, 1325, 1327; Beyrut: 1326/1908 (ofset). Bu kitabı ayrıca Muhammed Abdülkadir Atâ'nın tahkikiyle Daru'l-kütübü'l-İlmiyye tarafından 2001 senesinde basılmıştır.³²

5. *Dîvânü'l-edeb fî zikri (meğâsin-i) şu'arâ'i'l-Arab* isimli eseri hicrî 1316/1898 yılında Beyrut'ta neşredilmiştir.³³

6. *Reyhânetü'l-elibbâ ve zehretü'l-hayâti'd-dünyâ*,³⁴ el-Hafâcî'nin kendisinin ve zamanının şairlerinin hayatını, onlardan bazı örneklerle naklettiği faydalı bir eserdir. Bu kitabı, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv'ün tahkikiyle Mısır'da İsa el-Bâbî el-Halebî yayınevi 1386/1967 yılında yayınlamıştır.

7. *Şerhu Dürreti'l-ğavvâş fî evhâmi'l-havâş*, isimli eserini, Abu Dabi Kültür ve Miras Kurumu, Meysûn Abdusselam Nacib'in tahkikiyle yayınlamıştır (Dâru'l-Kütübü'l-Vataniyye, 2012).

²⁶ Bk. İfrenî, *On Birinci yüzyılın sulaha haberlerinden Yayılan olan safvası*, 324.

²⁷ Bk. Muhibbî, *Hulâşatü'l-eser*, 2/291. Bk. Keskin, "Hafâcî: Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve Eserleri", 113-114-115.

²⁸ Bk. Muhibbî, *Hulâşatü'l-eser*, 1/333. Ergin, "Hafâcî", 15/72-73.

²⁹ Abdullah b. İsa b. Ahmed el-Fudayh, "Mevkûf Şihâbüddîn el-Hafâcî mine't-tevlîdi'l-m'ucemi'r-rasîdi'l-m'ucemi' fî Şifâi'l-Ğalîl enmûzecen", *Câmiatü'l-Kasîm Mecelletü'l-'ulûmi'l-Arabîyyeti'l-insâniyye*, 14/3 (2021), 1123-1207.

³⁰ Bk. İsmâil el-Bâbânî, *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâ'ü'l-Müellifîn ve Âşârü'l-Muşannifîn* (İstanbul: Maarif Ajansı, 1951), 1/161. Ergin, "Hafâcî", 15/73. Bu çalışmamızı dayandırdığımız eseri bu haşiyesidir.

³¹ Bk. Muhibbî, *Hulâşatü'l-eser*, 1/333. Bk. Hafâcî, *Reyhânetü'l-elibbâ*, 1/340.

³² Bk. Muhibbî, *Hulâşatü'l-eser*, 1/333.

³³ Bk. Muhibbî, *Hulâşatü'l-eser*, 1/333.

³⁴ Bk. Muhibbî, *Hulâşatü'l-eser*, 1/333.

8. *Habâya'z-zevâyâ fimâ fi'r-ricâl mine'l-beĶâyâ'sı*, kendisinin ve oğlunun hocalarının da yer aldığı çağdaşı yetmişin üzerinde âlimin hayatına dair bilgi içeren eserdir. "Şeyhülislâm Zekeriyâzâde Yahyâ Efendi adına yazılan eser, müellifin *Reyhânetü'l-elibbâ'sının* esasını teşkil etmektedir. Kitabın çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunmaktadır."³⁵

9. *Dîvân*, "Bir mukaddime ile başlayıp kafiye ve konu gözetilmeden -belki de müsvedde olarak- tertip edilen divanın, çeşitli kütüphanelerde nüshaları bulunmaktadır."³⁶

2. Haşiyenin El Yazma Nüshaları ve Nitelikleri

el-Hafâcî'nin *İNâyetü'l-Ķâđî ve kifâyetü'r-Râzî (Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvi)*, adlı haşiyesinin birçok mahtut nüshası bulunmaktadır. Bu başlık altında anılan eserin beş nüshası hakkında kısa bilgi verilecektir.

2.1. Türkiye Kütüphanelerindeki Nüshaları

Millet Kütüphanesi 129 numarada kayıtlı nüsha, müellif nüshasından Muhammed eş-Şazeli b. eş-Şeyh Cadülkerîm tarafından h. 1082'de yazılmıştır. Mukabelesi ve tashihi Muhammed el-Esved tarafından yapılmıştır. Nesh talik hattıyla yazılan nüsha; 371 varaktan oluşmakta ve her sayfasında 35 satır bulunmaktadır. Bölüm başlıkları, bazı isimler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. El yazmanın üzerinde Feyzullah Efendi vakfi temellük kaydı ve 1113 tarihi konulmuştur. Nüsha Bakara Suresi'nin başının tefsiriyle başlamakta ve: (أولئك لهم نصيب) (اولئك لهم نصيب) (Jel-Bakara: 2/202[âyetinin tefsiri ile bitmektedir. Eserin müellif nüshası beş cilt halinde Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Başa bölümünde 211 numarada bulunmaktadır. Zikredilen kütüphanenin diğer bölümlerinde yer alan nüshaları en eskiden başlayarak: Yeni Medrese 175, Turhan V. Sultan 35, Hekimoğlu 74 numaralarında kayıtlıdır. Eserin Zâhiriye Kütüphanesinde on beş civarında nüshası bulunmaktadır.³⁷

2.2. Yurt Dışıdaki Nüshaları:

Şam Esed Kütüphanesinde 460 numarada kayıtlı olan nüsha, hicrî 12. yüzyılda yazılmıştır. Nesh hattıyla yazılan eser, 233 yapraktan oluşmakta ve her sayfada 45 satır bulunmaktadır. Sure isimleri ve bölüm başları kırmızıyla yazılmış, özel isimler siyah renkle hamîşte kaydedilmiştir. Aynı şekilde hamîşinde el-Hafâcî'nin kimden naklettiği bilgisi de belirtilmiştir. Güzel bir nüsha olmakla birlikte bazı yerlerinde eksiklikler ve düzeltmeler bulunmaktadır. Temellük kaydında Süleyman Paşa Medresesi kaydı ve 1150 tarihi yer almaktadır. Nüsha, en-Nisâ suresinin tefsiri ile başlamakta ve et-Tevbe suresinin sonunun tefsiri ile tamamlanmaktadır.

Eserin diğer bir yazması, Medine'de Mescid-i Nebevi Kütüphanesi 1049 numarada kayıtlıdır. İki cüzden ve her bir sayfası 37 satırlı 898 varaktan oluşan bu nüsha, Hicri 1103 senesinde güzel bir nesih hattıyla Abdurrahman b. Sâlih el-Verdânî tarafından yazılmıştır. Bu el yazması renkli olarak gösterilmiş ve paragrafların başı kırmızı renkli yazılmıştır. Temellük kaydında Muhammed Emin bin Ebî Abdullah ismi bulunmaktadır. Fatiha suresinin tefsiri ile başlayan nüsha Hûd sûresinin tefsiri ile son bulmaktadır.

Haşiyenin başka bir nüshası Şam Esed Kütüphanesinin 590 numarada kayıtlı ve eksik bir nüshadır. Eser, her sayfası 35 satırdan oluşan ve nesih hattıyla yazılan 441 varaktan ibarettir. Surelerin isimleri ve paragraf başlıkları kırmızı, bazı şahıs isimleri ise kenarında siyah mürekkeple yazılmıştır. Üzerinde Vezir Muhammed Paşa'nın (1190) yılındaki vakfi kaydı mevcuttur. Nüsha güzel olmakla birlikte bazı eksiklikler ve düzeltmeler içermektedir. Âl-i İmrân Suresi'nin ilk âyetinin tefsiri ile başlamakta ve Hud Suresi'nin son âyetinin tefsiri ile bitmektedir.

³⁵ Ergin, "Hafâcî", 15/72-73.

³⁶ Müellifinin diğer eserleri hk. bk. Ergin, "Hafâcî", 15/73. Bk. Keskin, "Hafâcî: Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve Eserleri", 120-121-122- 23-124-125. Bk. Faruk Sümer, "Mehmet Bey, Karamanoğulları", *TDV İslam ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 24/444-446.

³⁷ Samancı, *Şihâbüddin el-Hafâcî'nin Hayatı ve Şifâü'l-Ķalil Adlı Eseri*, 21.

Eserin ulaşabildiğimiz son nüsha Şam Esed Kütüphanesi 453 numarada kayıtlı olup yine eksik bir nüshadır. Her bir sayfası 27 satırdan meydana gelen ve ince nesih hattıyla İbrahim b. Yusuf el-Haddâd tarafından 1100 tarihinde yazılmıştır ve 612 yaprakтан oluşmaktadır. Sure isimleri ve paragraf başları kırmızıyla yazılmıştır. Vezir Es'ad Paşa'nın, babası el-Hâc İsmail Paşa Medresesine vakfettiği kaydı bulunmaktadır. Nüsha Bakara Suresi'nin 203. ayetinin tefsiri ile başlayıp Tevbe Suresi'nin son âyetinin tefsiri ile bitmektedir.

el-Hafâcî'nin Haşiyesi neşredilmiş olmakla beraber Şam Üniversitesi Şeriat Fakültesinin bazı master ve doktora öğrencileri, bilimsel tezleri çerçevesinde yeniden çalışmaktadır. Çünkü haşiyenin sekiz ciltten oluşan Dar-u Sâdır baskısı, birçok hata içermekte ve eserde yer alan görüşleri sahiplerine nispet etmekte özen gösterilmemiştir. el-Hafâcî haşiyesinin anılan baskısının, yukarıda vasıflarını belirttiğim mahtutlarından son dört nüshasına dayandırıldığı tarafımızca tespit edilmiştir. Haşiyenin birinci nüshasının mukabelesi ise henüz tarafımızca yapılmamıştır.

3. Hafâcî'nin Tefsirdeki Metodu:

Şihâbüddîn el-Hafâcî, baştan itibaren Kur'an'ın Kur'an ile tefsirine özen göstermiştir. Çünkü tefsirlerin en güzeli, sahibinin yüce kelâmındaki maksadını daha iyi bilen olarak yaptığı tefsiridir. Dolayısıyla Kur'an'ın Kur'an ile tefsirinin yapıldığı yerde öncelikle bu tefsir tercih edilmektedir. el-Hafâcî'nin bu tefsir nev'ini, aşağıdaki örneklerle göstermek mümkündür:

(قل لا أسئلكم عليه أجرًا)

"Sizden tebliğimin karşılığında hiçbir ücret istemiyorum" [el-En'âm 6/90] âyetini tefsir ederken: (جعلنا من جهنكم) "Sizden gelecek bir hediye/ücret" kaydını düşmüştür. Aslında âyetteki "Sizden istemiyorum" ifadesinden bu mana anlaşıldığı halde bu kayda ilave olarak âyetin anlamını: (إن أجري إلا على الله) "Benim ücretimi ancak Allah verecektir." [Yûnus 10/72] âyetini zikrederek pekiştirmiştir.³⁸ Aynı şekilde el-Hafâcî, (تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا)

"Siz Tevrat'ı kâğıtlara yazıp istediğinizi açıklıyor, çoğunu da gizliyorsunuz" [el-En'âm 6/91] âyetini tefsir ederken: "Tevrat'ın hükümlerinin uygulamaksızın sırf ezberlenmesi" manasının kastedildiğini: (مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها) "Tevrat'la yükümlü tutulup da onunla amel etmeyenlerin durumu..." [el-Cum'a 62/5] âyetine dayandırmaktadır.³⁹

el-Hafâcî'nin âyeti âyetle tefsirine bir diğer misal olarak: (وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة) "O, sizi bir tek nefisten yaratandır. (Sizin için) bir kalma yeri, bir de emanet konulacağınız bir yer vardır..." [el-En'âm 6/98] âyeti gösterilebilir. el-Hafâcî, âyetteki "kalma yeri"ne: (ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين) [el-Bakara 2/36] âyetinin desteğiyle "babanın sulbü" veya "yeryüzü üzerinde" manası vermektedir. Keza o, (ونقر في الأرحام) "rahimlerde tutarız" [el-Hac 22/5]. Ayetine dayanarak "kalma yeri"ne "rahimler" manası da vermektedir.⁴⁰

el-Hafâcî haşiyesinde, Kur'an ilimleriyle ilgili konulara da itina göstermiştir. O eserinde, ehline nispet etmeksizin kıraat vecihlerini zikretmektedir. el-Hafâcî'nin bu metoduna aşağıdaki örnekler gösterilebilir. (نرفع درجات من نشاء) "Biz dilediklerimizin derecesini yükseltiriz" [el-En'âm 6/83] âyetindeki "derecât" tenvin ile okunur. Ebu'l-Bekâ, bu kelimenin, "nerfeu" fiilinin mefulü ve izâfetle "derecât-i men neşâe" şeklinde okunduğunu söylemiştir. el-Hafâcî, insanın derecesinin yükseltilmesinin, kendisinin yükseltilmesi anlamına geldiğini... de söylemektedir.⁴¹

el-Hafâcî bazen, el-Beyzâvî'nin sahipleriyle birlikte zikrettiği kıraat farklılıklarının vecihlerini Arapça kuralları çerçevesinde göstermiştir. Mesela «Hamza ve el-Kisâî; "el-Yesâ"ı

³⁸ Bk. Şihâbüddîn el-Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî Ve Kifâyetü'r-Râzî, Hâşiye Şehâbeddin el-Hafâcî 'alâ Tefsiri'l-Beyzâvî* (Beyrut: Dar Sader), 4/93.

³⁹ Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî*, 4/94.

⁴⁰ Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî*, 4/102.

⁴¹ Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî*, 4/90.

el-En'âm 6/86; Sâd 38/48 “ed-Dayğam” (الضَّيِّعَم) vezninde “Leysa”/ (الليْسَع) şeklinde okumuşlardır. el-Hafâcî bu kelimenin Arapça dışında olmasına rağmen lam-ı tarif getirilmek ve Arapçaya nakledilmekle kıyas dışı olarak Arapçaya girdiğini söylemiştir.⁴² Ayrıca el-Hafâcî bazen, kıraatlerin sıhhati üzerinde hüküm vermekte, şaz kıraatleri mütevatirlerinden ayırmaktadır. Meselâ Yüce Allah'ın: (ومن النخل من طلعها قنوانٌ دانيةٌ وجنَّاتٌ من نخيلٍ وأعنابٍ “hurma ağacının tomurcuğunda da aşağıya sarkmış salkımlar- üzüm bahçeleri, zeytin ve nar çıkarırız: (Her biri) birbirine benzer ve (her biri) birbirinden farklı” [el-En'âm 6/99]. ayetini tefsir ederken: “Beydâvî, Keşşâf'taki kıraat sırasını değiştirmiş, üzerine ittifak edilen nasb okunuşuyla başlamıştır. Âsım'dan rivayet edilen A'mes kıraati şaz olduğu için onu sona bırakmıştır.” demektedir.⁴³

el-Hafâcî, tecvid ilminin terimlerine dikkat etmiş ve bunları dipnotlarında açıklamıştır: (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) “İşte, o peygamberler, Allah'ın doğru yola ilettiği kimselerdir. (Ey Muhammed!) Sen de onların tuttuğu yola uy!” [el-En'âm 6/90] âyetinin tefsirinde; (اقتده) “İktedih” deki sakın “ha”nın vakıf halinde eklenen “hâ-i seket” olduğunu söylemektedir.⁴⁴ Yine aynı yerde Beydâvî'nin kullandığı (أشبعها) “Eşbe'ahâ” sözünden kastedilenin, onu kesra ile okuduğu ve “ya” harfi ile geçiş yaptığı/vasl açıklamasını yapmaktadır.⁴⁵

el-Hafâcî, haşiyesinde esbab-ı nüzul ile alakalı bilgiler açıkça yer vermektedir. Mesela: (ولم تأسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم) “Onların, Allah'ı bırakıp tapındıkları na sövmeyin, sonra onlar da haddi aşarak, bilgisizce Allah'a söverler.” [el-En'âm 6/108] âyetinin iki yönlü iniş sebebinin “Keşşâf”tan alıntılanmaktadır. Birincisi: (إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) “Hiç şüphesiz siz ve Allah'tan başka kulluk ettikleriniz cehennem odunusunuz.” [el-Enbiyâ 21/98] âyeti indiğinde inkarcılar: “Ya bizim ilahlarımıza sövmeyi terk edersiniz veya biz de senin ilahını hicvederiz” demişlerdir. İkincisi: Müslümanlar müşriklerin ilahlarına hakaret ediyorlardı. Onların da Allah'a küfürle karşılık vermelerine sebep olmamak için bundan yasaklanmışlardır.⁴⁶

Müfessir bazen nüzul sebebine işaret etmekle yetinmektedir. Mesela (وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشرٍ من شيء) “Allah'ın kadrini gereği gibi bilemediler. Çünkü “Allah, hiç kimseye hiçbir şey indirmede” dediler.” [el-En'âm 6/91] âyetinden Yahudilerin kastedildiğini ve nüzul sebebi rivayetlerinin bunu desteklediğini söylemektedir. el-Hafâcî bazen de iniş sebebine açıklama yapmaksızın göndermede bulunmaktadır. Aynı âyet kapsamında; Yahudilerden Malik b. el-Sayf adında şişman bir din adamı Rasûlullah (sav) ile tartışmıştır. O da kendisine: “Musa'ya Tevrat'ı indirene yemin olsun ki, Tevrat'ta Allah'ın şişman din adamında nefret ettiğini görmüyor musun?” demesi üzerine Hz. Peygamber'e öfkelenmiş ve: “Allah'a yemin ederim ki, Allah insanlara hiçbir şey indirmede” demiştir. Bunun üzerine beraberindeki arkadaşları ona: “Vay haline, Musa'ya da inmedi mi? Demişler ve bunun üzerine Cenab-ı Hak bu ayeti indirmiştir.⁴⁷

el-Hafâcî, âyet ve sûrelerin mekki-medeni tayininde, indiği zamanı değil de mekanı dikkate almaya meyilli olmakla birlikte Beydâvî'nin bu husustaki sözlerini nakletmektedir. Ancak onun görüşleri arasında tercihe şayan gördükleri varsa ona öncelik vermektedir. Mesela Beydâvî'nin Fatıha Suresinin iniş yeri hakkındaki: (وقد صح أنها مكية....) “Onun mekki oluşu sahihtir” sözü konusunda şu açıklamayı yapmaktadır. Mekkî olmasıyla kastettiği, meşhur manalarının da gösterdiği üzere bu surenin Mekke'de nazil olmasıdır. Bu görüş, İbn

⁴² Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Ķâdî*, 4/91.

⁴³ Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Ķâdî*, 4/104.

⁴⁴ Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Ķâdî*, 4/93.

⁴⁵ Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Ķâdî*, 4/93.

⁴⁶ Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Ķâdî*, 4/110. Bk: Cârullah Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâ'ika ĵavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-eĵâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Arapî Kitap Evi, 1047), 2/56.

⁴⁷ Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Ķâdî*, 4/95.

Abbas ve çoğu sahabe ve müfessirlere aittir. Denildiğine göre Beydâvî: "Mekke'de nazil olmuştur" dememiş, müfessirlerin (hicreti esas alan yaklaşımına dayalı olarak) Mekki demiştir. Fâtiha sûresinin Medeni olduğu görüşü Mücâhid'e aittir ve bu konuda hata etmiştir denilmiştir. Müellif, surenin bir kısmının Mekki ve bir kısmının Medeni olduğunu söylemeyi ise çok zayıf görmektedir.⁴⁸

el-Hafâcî, muhkem ve müteşabih ayetler hakkında ve Allah'ın sıfatlarına dair âyetlerin tefsirinde tevîl ehlinin yolunu takip etmiştir. Mesela: (إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ) (Allah'ın eli onların elleri üzerindedir [el-Fetih ٤٨/10] âyeti kapsamında bu ayetin (يُبَايِعُونَكَ) ve (إِنَّمَا يُبَايِعُونَ) iki lafzı arasında müşâkele olduğu çirkin sözüdür. Bu söze göre Allah'ın biat alan olması için ele sahip olması gerekmektedir. Hâlbuki âyetteki "el" ifadesi "kudret" ile tevîl edildiğinde böyle bir vehim ortadan kalkacaktır demektir.⁴⁹

Müellif, haşiyesinde Hz. Peygamber'in sünnetine özen göstermekte, Beydâvî'nin tefsirindeki, haşiyesindeki ve tahririndeki hadislere ve müellifinin o hadis hakkındaki sözlerine yer vermektedir. Mesela, İbn Ebi Serh'in hadisinden (فتبارك الله) "Allah ne yücedir" [el-Mü'minûn 23/14] ayeti bağlamında bahsederken: "İbn Ebi Serh'in hadisini, 'İbn Cerîr, es-Suddî'den kıssayı nakletmeksizin tahrîç etmiştir" demektir.⁵⁰ Aynı şekilde el-Hafâcî, el-Beydâvî'nin Malik b. es-Sayf'in hadisinden bahsederken: "Bu hadisi İbn Cerîr ve et-Taberânî, Saîd bin Cübeyr'den tahrîç etmiştir" açıklamasını yapmaktadır.⁵¹

Hafâcî bazen, Beydâvî'nin tefsirinde ve şerhlerinde zikredilen hadislere ilavelerde bulunmakta ve hadislerin sıhhat ve zayıflık derecelerini de beyan etmektedir. Mesela Beydâvî'nin (الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ) "İman edip de imanlarına haksızlık/zulüm bulaştırmayanlar" [el-En'âm 6/82] âyetini tefsir ederken "Rivayet olduğu üzere bu âyet indiğinde sahabeye ağır gelmiş ve "hangimiz kendisine haksızlık etmez ki" demişlerdir. Bunun üzerine Rasûlullah (sav): "Bu âyet sizin anladığınız manayı kast etmiyor. Bilakis Lokman'ın oğluna söylediği (إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ) "Şirk büyük zulümdür" (Lokmân 31/13) sözünde belirttiği üzere "imana şirki karıştırmak manasını içeriyor" buyurmuştur" hadisini nakletmiştir. el-Hafâcî ise onun bu açıklaması üzerine şu bilgiyi eklemektedir: "Bu hadis sahihtir. Onu el-Buhârî, Müslim, Ahmed b. Hanbel ve et-Tirmizî Abdullah b. Mesûd'tan rivayet etmişlerdir."⁵²

el-Hafâcî, Beydâvî'nin tefsirinde isimlerini zikrettiği alimleri ve şahısları tanıtmaktadır. Mesela Beydâvî'nin adını andığı Müseylime hakkında: "İsm-i tasğîr kalıbı olduğundan, hatalı yaygın Müseyleme kullanımının aksine Müseylime denilmesi gerekir. Bu zat, Yemame halkından Hanifeoğullarındandır. Hz. Peygamber döneminde peygamberlik iddiasında bulunmuş ve Ebu Bekir'in halifeliği esnasında öldürülmüştür." Bilgisini vermektedir. el-Hafâcî, el-Esved el-Ansî hakkında ise: Yemen'de Ans oğullarına mensup bir rahipti. Peygamberlik iddiasında bulunup Yemen'i hâkimiyetine almış ancak Allah Resulü'nün görevlendirdiği kimseler onu oradan kovmuştur. el-Ansî'nin ölümü, Feyruz ed-Deylemî eliyle olmuş ve öldürüldüğü haberi Hz. Peygamber'in vefatından hemen önce veya sonra geldiği söylenmiştir."⁵³ Demektir. el-Hafâcî, Amr b. Luhay hakkında ise, Cahiliyye devrinde beş defa yavrulayan ve sonucusu dışı olan deveyi/bahîra ve putlar için serbest bırakılan ve sütünden yalnızca misafirlerin faydalandığı deveyi/sâibe ilk defa salıveren kişidir" demektir.⁵⁴

el-Hafâcî bazen de Beydâvî'nin hadislerin birazını naklettiği yerde onu tamamlamaktadır: el-Beydâvî, tefsirinde Malik bin Sayf'in hadisinde Rasûlullah'ın ona:

⁴⁸ Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî*, 1/26.

⁴⁹ Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî*, 8/59.

⁵⁰ Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî*, 4/97.

⁵¹ Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî*, 4/94.

⁵² Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî*, 4/95.

⁵³ Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî*, 4/96.

⁵⁴ Bk. Mâide 5/103; Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî*, 4/97.

"Musa'ya Tevrat'ı indirene yemin olsun ki, Tevrat'ta Allah'ın şişman alime nefret ettiğini görmüyor musun?" demiştir. O da "Evet! Allah şişman âlime nefret eder" diyerek onaylamıştır. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "O şişman âlim sensin" demiştir." Kısmını nakletmiştir. el-Hafâcî ise hadisin konusu olan bu olayın eksik kalan şu kısımlarını tamamlamıştır: "Rasûlullah ona: "Sen, Yahudilerin sana kazandırdığı malı yiyerek şişmanlamış alimsin" deyince halk kendisine gülmüştür. Buna öfkelenen Mâlik, Hz. Ömer'e bakarak: "Allah hiçbir insana bir şey indirmemiştir." demiştir. Bunun üzerine kavmi ona: "Sen bize ulaşan Tevrat hakkında bunu nasıl söylersin!?" demesi üzerine kavmine: "O beni öfkelenirdiği için dedim" şeklinde cevap vermiştir. Bu sözü ondan işiten Yahudiler, onu reisleri olmaktan azletmişler ve yerine Ka'b b. Eşref'i başkan seçmişlerdir."⁵⁵

eş-Şihâb el-Hafâcî, bazen de Beydâvî'nin zikrettiği hadisleri şerh ve tahlil etmektedir. Mesela bir hadiste rüyada görülen altını, nübüvvet olarak tevîl etmiştir. Bunu da; altının yeryüzünde geçimi sağlama ve hayatı onunla düzenleme açısından madenlerin en değerli olduğunu, peygamberlerin de insanlık vasıflarının en şerefli olduğu ve onun getirdikleriyle hayatın düzendiği ile gerekçelendirmiştir.⁵⁶ Müellif haşiyesinde bazen de bir hadise bir kelime ile veya onun içinde geçen bir olaya işaret ederek temas etmektedir. Mesela Hz. Ali'den rivayet edilen uzunca İsrâ hadisinde zikredilen "hicâb/perde" hakkında: "Perde/gizlenme yaratılanlar hakkında söz konusu olabilir, Allah hakkında değil. Zira insanlar gizlenebilir, yoksa Allah (cc) gizlenmekten münezzehtir." demektedir.⁵⁷

el-Hafâcî, âyeti yorumlamakta Kur'ân'da ve sünnette o âyeti açıklayıcı bir bilgi bulamadığında Sahabe ve Tâbinin görüşlerine yönelmektedir. O, Beydâvî'nin tefsirinde naklettiği görüşleri, Sahabe ve Tabiinden sahibine nispet etmektedir. Mesela el-Hafâcî (إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى) "Allah tohumları ve taneleri çatlatandır" [el-En'âm 6/95] âyetini tefsir ederken el-Beydâvî'nin: "الشَّقَاقُ/Çatlatma" yorumunun, Mücahit'ten rivayet edildiğini belirtmiştir.⁵⁸

el-Hafâcî aynı zamanda Sahabe ve Tabiin sözlerini, Kur'ân'ın manasını anlamak için kullanmaktadır: Buna: "İbn Abbas'ın (الْوَيْلُ) "Veyl'in manasını azaptır." yorumu⁵⁹ örnek gösterilebilir. Yine Şihâb: (وَالْمَحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ) "kendilerine kitap verilenlerden olan iffetli kadınlar da" [el-Mâide 5/5] âyetinin tefsirinde bu âyette bahsedilen kadınları Abdullah b. Ömer'in "İslam'a giren kadınlar" şeklinde tefsir ettiğini söylemektedir.⁶⁰

Müfessir, sahabe sözlerini nahvi konularda da kullanmaktadır: Mesela olumsuz sorunun cevabında (بَلَى) "belâ" denilmesinin "evet", "neam/evet" şeklinde cevabın ise "hayır" manasına geldiğini söylerken Abdullah b. Abbas'tan örnek vermektedir. İbn Abbas: (أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى) "Rabbiniz değil miyim?" [el-'A'râf 7/172] sorusuna "neam"/Evet deselerdi (Evet Rabbimiz değilsin diyecek) inkâr etmiş olacaklardı" demiştir.⁶¹

el-Hafâcî, sahabe ve tabiinin sözlerini, fikhî hükümleri bilmekte de kullanmaktadır. Nitekim o: (وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ) "Allah'ın kitabınca, kan akrabaları birbirlerine (varis olmaya) daha lâyıktırlar." [el-Enfâl 8/75] âyetinin tefsirinde Abdullah İbn Mesud'un, zevi'l-erhâmın, mevla'l-ataka'dan daha önceliğe sahip olduğunu savunmuş, diğer sahabeler ona muhalefet etmiştir.⁶² Aynı şekilde el-Hafâcî, sûrelerin Mekki ve Medeni

⁵⁵ Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Ķâdî*, 4/97.

⁵⁶ Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Ķâdî*, 4/97.

⁵⁷ Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Ķâdî*, 4/86.

⁵⁸ Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Ķâdî*, 4/100.

⁵⁹ Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Ķâdî*, 4/190.

⁶⁰ Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Ķâdî*, 3/219.

⁶¹ Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Ķâdî*, 2/192.

⁶² Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Ķâdî*, 4/295.

olduğunu tayin etmekte Sahabe ve Tabiin sözlerini şahit getirmiştir. Mesela A'râf sûresinin 163. âyeti dışında Mekki olduğunu, Mücâhid ve Katâde'ye dayandırmaktadır.⁶³

el-Hafâcî'nin Sahabe ve Tabiin sözlerini, Beydâvî'nin tercih ettiği veya sahih olduğunu söylediği yerlerde onu teyit için kullanmaktadır. Mesela el-Hafâcî: (إذ يغشيكم النعاس أمانة منه) "Sizi saran uyuklama, Allah'tan bir güvendir" [el-Enfâl 8/11] âyetini yorumlarken: "Üçüncü nimet, korkunun onları uyumaktan alıkoymasıdır. Fakat Allah onların kalplerini yatıştırınca uykuya dalmışlardır. Bundan dolayı İbn Abbâs (r.a.): "Savaşta uyuyabilmek Allah'tan bir güven/eman, namazda ise şeytandan bir vesvesedir"⁶⁴ dediği yorumunu yapmıştır.

Şihâb, Sahabenin kıraatini de Kur'ân'ın anlaşılmasında kullanmaktadır. Nitekim o: (الذين يظنون أنهم ملقوا ربهم وأنهم إليه راجعون) "Onlar, Rablerine kavuşacaklarını ve gerçekten O'na döneceklerini çok iyi bilirler." [el-Bakara 2/46] âyetine verdiği: "Yani Allah'a (cc) kavuşmayı ve onun katındaki nimetlere erişmeyi umarlar. Veya Allah'ın huzurunda toplanacaklarından ve sonrasında ödüllendirileceklerinden emindirler" manasını, İbn Mesud'un (يعلمون)/Bilirler kıraatine dayandırmaktadır.⁶⁵

el-Hafâcî'nin haşiyesinin en dikkat çeken yönlerinden birisi el-Beydâvî'nin az da olsa tefsirde kullandığı israiliyat ve zayıf hadislere yönelik yaklaşımıdır. O, el-Beydâvî'nin tefsirini bu anılan iki hususta temizlemeye çalışmış, haberin israili ve zayıf olduğuna dikkat çekmiş veya onu düzeltmiştir. Mesela el-Hafâcî, el-Beydâvî tefsirinde İbn-i Hatal ve onun Rasûlullah için yazdığı rivayet edilen kıssa bulunduğunu ancak İbn-i Cevzî'nin bu kıssayı uydurma olarak değerlendirdiğini belirtmektedir.⁶⁶ Bilindiği gibi el-Beydâvî, sûrelerin faziletleriyle ilgili mevzu hadislere yer vermiştir. Mesela bunlardan Sâffât sûresinin fazileti hakkında naklettiği: "Kim Sâffât sûresini okursa, kendisine cin ve şeytanın sayısınca onar sevap verilir. Ondan cinlerin ve şeytanların inatçı isyankârları uzaklaşır ve o şirkten uzak kalır. Onun iki hafaza meleği kıyamet gününde elçilere inanan bir mümin olduğuna dair lehinde şahitlik eder".⁶⁷ Hadisi hakkında el-Hafâcî: "Übeyy b. Ka'b'ın meşhur hadisinden uydurma bir hadistir" notunu eklemektedir.⁶⁸

el-Hafâcî'nin haşiyesinde özen gösterdiği bir diğer yön; Kur'ân'ın bağlamından ve âyetler ve sûreler arasında bulunan münasebetten yardım alarak Allah'ın muradını bulmaya çalışmasıdır. Hatta bağlam ve münasebetten, müfessirlerin çıkarımları arasında tercihte bulunmakta da faydalanmaktadır. Mesela: (لا تتركه الأبصار وهو يدرك الأبصار) "Gözler O'nu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder." [el-En'âm 6/103] âyetini tefsir ederken "ilmi bütün bakışları kuşatır" yorumunu yapmaktadır. Devamında, âyetin yorumlarından en uygun olanının, görme vasıtasıyla bilme/ilim olduğunu ve bunu genellemesinin de mümkün bulunduğunu ifade etmektedir.⁶⁹

Müellif aynı şekilde: (أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين) "Onlar kendilerine kitap, hikmet ve peygamberlik verdiğimiz kimselerdir. Eğer şunlar (inanmayanlar) bunları tanımayıp inkâr ederlerse, biz onları inkâr etmeyecek olan bir kavmi, onlara vekil kılmışızdır." [el-En'âm 6/89] âyetinin tefsirinde (هؤلاء) ile Kureyşlilerin kastedildiğini, delaletin işaretinden elde edilen harici bir karine âyetin bağlamından çıkarmaktadır. Çünkü ona göre âyetin bağlamı tehdittir ve bunun da Kureyş'e yönelik olması cümlenin akışına münasip düşmektedir.⁷⁰

⁶³ Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî*, 4/145.

⁶⁴ Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî*, 4/257.

⁶⁵ Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî*, 2/155.

⁶⁶ Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî*, 2/155.

⁶⁷ Bk. Nasiru'd-Din el-Beyzavî, thk: Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşli, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil* (Beyrut: Dar İhyau't-Turasu'l-A'rabi, 1418), 5/22.

⁶⁸ Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî*, 7/293.

⁶⁹ Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî*, 4/109.

⁷⁰ Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî*, 4/92.

el-Hafâcî, el-Beydâvî'nin lafzı aynı olan/lafzî müteşabih âyetleri, bağlamının farklılığına, kök manasındaki değişimine de işaret ederek farklı yorumladığına dikkat çekmiştir. Nitekim o, el-Beyzâvî'nin: (وما قدروا الله حق قدره) "Allah'ın kadrini gereği gibi bilemediler." [el-En'âm 6/91] âyetini, bağlamını dikkate alarak "Allah'ı hakkıyla tanımadılar" şeklinde yorumladığı dile getirmektedir. Aynı lafızdaki ez-Zümer sûresinin 39/67. âyetini, kendi bağlamına dayanarak "Kendi vicdanlarında Allah'ı hakkıyla tazim edememişlerdir." şeklinde yorumlamıştır. Çünkü "kadr" kelimesi aslen, bir şeyin miktarını *sondaj* ile bilmekte kullanılırken sonradan bir şeyi her açıdan öğrenmek hakiki anlamında kullanılmaya başlamıştır. Nitekim (رحم الله من عرف قدره) cümlesinde "Kendi hakikatini bilen kimseye Allah rahmet eylesin" cümlesi, bu mana değişimini göstermektedir. Allah'ı tanımak ise ancak O'nun sıfatlarını kendi mahallinde layık olduğu şekilde tefsir etmekle gerçekleşecektir. Bu âyetlerin bağlamı müşriklerin ve kâfirlerin Allah'ı yüceltmeleri olduğu için "tazim" manası buraya uygun düşmüştür. demektedir.⁷¹

el-Hafâcî'nin Arapçaya hakimiyeti onu, rey tefsirinde maharetle kullanmasına imkan vermiştir. Bu özelliğini haşiyesinin hemen her sayfasında görmek mümkündür. O, Kur'ân'ın temel kelime ve kavramlarının izahına özen göstermiş ve kelimelerin temel manalarına lügatlerden ulaşarak âyette kastedildiği anlamı doğru şekilde vermeye çalışmıştır. Mesela el-Hafâcî (الكاهل)/el-kâhil" kelimesinin; "omuzlar arasındaki bölge" ve "bir şey uydurmak, iftira etmek" manalarına geldiğini söylemektedir.⁷²

Müellif bu minvalde (فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ) (el-En'âm 6/76) âyetine "gecenin karanlığı onu örttü" manası verdikten sonra bu kelimenin kök manasının, türevleriyle bir şeyi örtmek manasına geldiğini ve Arapların kullandığı kalıplarını Isfehânî'den alıntıyla izah⁷³ etmektedir.

Müfessir, garibü'l-Kur'ân'ın Arapça asıllı olmayıp, başka dilden girerek Arapçalaşmış kelimelerin manasına da temas ettiği görülmektedir. Onun bu alandaki vukufiyetine, (أَزْر) "Âzer" kelimesi hakkında yaptığı açıklaması örnek gösterilebilir: "Bu kelime, Farsçanın Harezmi ağzına göre "Yaşlı kişi" manasında sıfat, Süryanicede "Eğri/Beli bükük" ve "Hata eden" manalarına geldiği söylenmiştir."⁷⁴

el-Hafâcî, lügavî işkal oluşturabilecek bazı yerlerde mukadder bir soru sorarak okuyucunun zihninde oluşabilecek yanlış anlamaları gidermektedir. Mesela alanın erbabınca iyi bilinen (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون) [el-En'âm 6/82] âyetin tefsirinde "zulüm"den kastedilenin şirk olduğu, (إن الشرك لظلمٌ عظيمٌ) "Şüphesiz şirk büyük zulümdür" [Lokmân 31/13] âyetine dayandırılmaktadır. Bu noktada müellif: "Şüphesiz şirk büyük zulümdür" sözü, 'şirkin dışındaki şeylerin zulüm olmasını gerektirmez!?' mukadder soru sormakta ve bunu şöyle cevaplamaktadır: "Zulm"deki tenvin büyüklük anlamındadır. Sanki ayette: "İmanlarına büyük zulüm katmayanlar..." denilmiştir. Şirkin büyük zulüm olduğu ortaya çıktığına göre kastedilen mananın "İmanlarına şirki katmayanlar" olduğu bilinir. Anılan soruya: "Mutlak lafızdaki mana, onu oluşturan bütün fertlerini kapsar" şeklinde de cevap verilebilir" demektedir.⁷⁵

Müellifin, belagi ve edebi yönüne gelince o; Kur'ân'ın edebi üsluplarına çok riayet etmektedir. Bunlar arasında; hazif, zikir, kasr sanatı ve onun manaya etkilerini göstermektedir. Aynı şekilde Kur'ân lafzının; takdim tehirine, icaz ve itnabına, iltifat sanatına dikkat çekmektedir. el-Hafâcî'nin beyan ilminde özen gösterdiği ve dikkat çektiği sanatlar ise; zımnî, mufassal ve belîğ çeşitleriyle teşbih ve açıklamalarıdır. Keza müellif, bütün neveleriyle mecazı ve kinayeyi ve bedi ilminin üsluplarını haşiyesinde zikretmektedir:

⁷¹ Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Ķâdî*, 4/93.

⁷² Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Ķâdî*, 4/97.

⁷³ Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Ķâdî*, 4/96.

⁷⁴ Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Ķâdî*, 4/84.

⁷⁵ Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Ķâdî*, 4/89.

el-Hafâcî'nin hasr sanatı hakkında söylediklerine Fâtiha sûresinin (الله الحمد) cümlecîği misal verilebilir. Normal cümle yapısında lafza-i celalin başa gelmesi gerekirken "hamd" kelimesini takip etmesi ve başında ihtisas lamının gelmesi burada hasr sanatın bulunduğunu göstermektedir.⁷⁶

Müellifin icaz ve itnâp sanatına dair söyledikleri, (وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ) "ben sizin ortak koştuğunuz şeylerden ne diye korkayım?" [el-En'âm 6/81] âyeti üzerinden gösterilebilir. Bu âyetin lafzında mananın tam aktarımı için (أَشْرَكْتُمُوهُ بِهِ) şeklinde olması gerekirken, âyetin öncesi ve sonrasında söylenenler "hüve" ve "bihî" zamirlerinin tekrar edilmesine ihtiyaç bırakmamıştır. Bu karinelere dolayı özlü ifade için bu iki zamir hafzedilerek kelam kısaltılmıştır. Çünkü sözde asıl olan, manayı ifade ettiği takdirde olabildiğince kısa ve özlü söylemektir...⁷⁷

el-Hafâcî, muhatapla konuşurken bir maksada binaen huzurda olmayan birine hitaba/iltifat geçiş sanatına (تَجْعَلُونَهَا فَرَاتِيسَ تُبْذَوْنَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا) "Kâğıtlar haline koyup ortaya çıkardığınız, pek çoğunu ise gizlediğiniz" [el-En'âm 6/91] âyetini tefsir ederken işaret etmektedir: Yahudilerden bahseden ilgili âyet "Allah'ı gereği gibi tanımadılar..." şeklinde gıyap ile başlamışken, yukarıda lafzı verilen yerden itibaren muhatap kalıbına dönülmektedir. Zira âyetin gıyaben hitap kısmında muhatapların çirkin bir şey işlemeleri sebebiyle onu artık bırakmaları kastedilmiştir. Âyetin yarısına kadar uzanan gayba hitaptan sonra iyiliğe dönmelerini teşvik etmek üzere "kitaba sahip oldunuz...öğrendiniz" güzellik iltifatıyla muhatap kipiyle hitap edilmiştir. Dolayısıyla âyetteki bu sanatın inceliğine dikkat edilmesi gerekmektedir.⁷⁸

Müellif haşiyesinde Arap şiirine ve atasözlerine de yer vermiştir. O, el-Beydâvî'nin kullandığı şiir ve atasözlerini sahiplerine nispet ettiği gibi, gerektiği yerde onun zikretmediği bazı şiir ve özdeyişleri âyetin irap ve nahiv tahlilleri esnasında zikretmiştir. Bununla kelimenin kazandığı manaya temas etmekte ve istişhat ettiği şiiri, nahiv, sözlük mana ve belagat yönlerinden delil olarak kullanmaktadır. Mesela el-Beydâvî'nin kullandığı:

رَأَيْتَ الْوَلِيدَ بْنَ الْيَزِيدِ مَبَارِكًا شَدِيدًا بِأَعْيَابِ الْخَلِيفَةِ كَاهِلُهُ

beytinin, er-Ramâh b Meyâde'nin Velid b Yezid b. Abdülmelik Mervan'ı övdüğü kasidesinden alındığını belirtmiştir. Sonrasında beytin üzerine bazı nahiv ve irap yorumları yapmıştır.⁷⁹

el-Hafâcî, haşiyesinde itikadî görüşlerini gayet açık şekilde ortaya koymaktadır. Müellif bu merkezde; Allah'ın perdeli/mahcûb sıfatıyla sıfatlanamayacağını belirtmiştir. Mutezilenin itikadî görüşlerine işaret etmiş ve onun batıl olduğuna dair deliller serdetmiştir. Peygamberlerin meleklerden üstünlüğünü, peygamberlerin vahiyden önce ve sonra küfürden ittifakla uzak olduklarını söylemiştir. Eşyada haddizatında fayda veya zararın bulunmadığı na değinmiştir.⁸⁰

el-Hafâcî, Beydâvî'nin (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا) "Allah dileseydi ortak koşmazlardı." [el-En'âm 6/107] âyetinin tefsirinde söylediklerine "Allah (cc), kâfirlerin imanını murat etmediğine delildir, çünkü O'nun iradesi mutlaka yerine gelir/vacibü'l-vuku' (Yani imanlarını dilemiş olsaydı imana mutlaka girmeleri gerekirdi, oysa onlar inkârcı olarak ölmüşlerdir)" yaptığı ilave yorumu Mutezileye reddiyedir. Aynı şekilde el-Hafâcî, el-Beydâvî'nin (وَلَا أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ) [el-En'âm 6/80] âyetinin tefsiri zımında söylediği: "Ben sizin putlarınızdan korkmuyorum, çünkü onlar kendilerine zarar ve fayda vermezler" yorumunda (بِنَفْسِهَا)/binefsihâ" kaydını özellikle koyduğunu söylemiştir. Çünkü el-Beydâvî bununla, "sahte

⁷⁶ Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî*, 4/108.

⁷⁷ Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî*, 4/88.

⁷⁸ Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî*, 4/94.

⁷⁹ Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî*, 4/91.

⁸⁰ Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî*, 4/85.

ilahlar kendisine Allah dilemedikçe zarar veremezler manasını kastetmiştir.”⁸¹ Sözyle Mutezileye cevap verdiğini ima etmektedir.

el-Hafâcî, usulî ve fıkhi meselelerle de ilgilenmiş ve haşiyesinde bu konulardan bahsetmiştir. Mesela el-Beydâvî'nin “Bizden önceki şeriatlar bizim için delil/şer' değildir” görüşüne tabi olarak bu hususta şöyle demektedir: “Biliniz ki bu konuda uyulmakla emir olunan, mutlak olarak akaidi meselelerdir, yoksa fer'î meseleler değildir.”⁸² Yine ona göre çocuğun/sabi kâfirliği geçerli değildir ve onun (fitrî imanı sahihtir. Buna binaen peygamberler fakihlerin de dediği üzere, risaleti öncesinde ve sonrasında ittifakla küfürden münezzehtir.”⁸³

Müellif haşiyesinde, tafsilatına girmeksizin tefsir etmekte olduğu âyetten çıkarılan fıkhi hükümlere temas etmektedir. Mesela (قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا) “De ki: "Bu tebliğe karşı sizden bir ücret istemiyorum.” [En'âm 6/90] âyetinin tefsiri zımında: «Bu âyete dayanarak denilmiştir ki ilahi ahkâmı tebliğ ederken ve öğretirken ücret almak helal değildir. Fakihlerin bu hususta söyledikleri herkesçe bilindiği için burada açıklamaya gerek bırakmamaktadır”⁸⁴ demektedir.

el-Hafâcî haşiyesinde, mutasavvıflardan nakillerde bulunmakta ve onların ıstılahlarına yer vermektedir. Mesela “havf/korku” kavramını açıklarken: “Hakikat ehli korkuyu iki kısımda değerlendirmektedir. İlki asiler için cezalandırma korkusudur. İkincisi ise yüce Allah'ın celal ve azametinin korkusudur.”⁸⁵ Demektedir. Müellifin tasavvuf önderleri için “hakikat ehli” tabirini kullanması, tasavvufa yakınlığına işaret etmektedir.

Değerlendirme

Müslümanların ilim mirasında hemen bütün ilim dallarında şöhret olmuş eserler üzerinde haşiyeler yazılmıştır. Bu eserler, klasik eserlerin daha doğru anlaşılmasını sağlamanın yanında, çağının ilmi anlayışını ve kapasitesini de aksettirmektedir. Kendisinden önceki ilmi mirasın yanlışlarını düzeltmekte, mevcut bilgilerini açıklarken ona yeni bakış açıları kazandırmakta ve geliştirmektedir. Bu manada tesir özelinde yazılan haşiyeler; Arap dili ve belâgati, Kur'ân ve kıraat ilimleri, kelim ve tasavvuf gibi temel İslami ilimlere dair birçok ilmi haiz bilimsel ansiklopedi mahiyetindedir. Haşiyelerden istifade, ana metnin müellifinin kastı ile onu ortaya çıkarmaya çalışan haşiyeye sahibinin açıklamaları örtüştüğü oranda artacaktır. Tefsir alanında özlü anlatımıyla çok beğenilen ve yaygınlaşan el-Beydâvî'nin tefsiri üzerinde haşiyeye tarzı yazılan üç yüzün üzerindeki eser arasında el-Hafâcî'nin haşiyesi önemli yer tutmaktadır. el-Hafâcî'nin haşiyesini emsallerinden öne çıkaran; müellifinin parlak şahsi özelliklere ve zengin kütüphaneye sahip olmasının yanında âlet, tabiî ve şer'î ilimleri yetkin ilim muhitte mütehasıslarından almış olmasıdır. Ayrıca müellifin ilmî emanete ve delillere sadık olması, taklitten sakınması, görüşler arasında delile dayalı tercihler yapması onu farklı kılmaktadır. Aynı şekilde et-Taftazani'nin (ö. 792/1390) ve İbn-i Müneyyir'in (683/1284) *el-Keşşâf* haşiyelerinden faydalanması, onun haşiyesini üstün konuma yükseltmiştir. Bu noktada el-Hafâcî'nin ilmî birikiminin ve ifa ettiği kâdî'l-kudât vazifesinin, el-Beydâvî'ye benzer olmasını ve bunun da onu iyi anlamakta ve anlatmaktaki katkısını unutmamak gerekmektedir. el-Hafâcî haşiyesinde; ana metne katkı mahiyetinde Kur'ân-ı Kur'ân ile, sünnetle, Sahabe ve kavliyle tefsirde bulunmuştur. Kıraat vecihlerini zikretmiş, sıhhati üzerinde hüküm vermiş ve şaz kıraatleri mütevatirlerinden ayırmıştır. Âyetlerin nüzul sebeplerine yer vermiş, sûrelerin mekki medeni olmaları üzerinde değerlendirmeler yapmış ve muhkem-müteşabihler hakkında tevillerde bulunmuştur. el-Beydâvî'nin tefsirinde zikrettiği kişileri tanıtmış, israiliyatı ve zayıf hadisleri göstermiş, ayet ve surelerin arasındaki tenasübe değinmiştir. Sarf, nahiv ve belagat ilmindeki yetkinliğini haşiyesinde sıklıkla göstermiştir. Dolayısıyla el-Hafâcî'nin haşiyesi, Beydâvî'nin tefsirindeki

⁸¹ Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî*, 4/88.

⁸² Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî*, 4/93.

⁸³ Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî*, 4/86.

⁸⁴ Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî*, 4/93.

⁸⁵ Bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî*, 4/252.

muğlak, müphem ve müşkilleri aşmakta öncelikli müracaat kaynakları arasındaki yerini almıştır.

Kaynakça

- Bâbânî, İsmâîl. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âşârü'l-muşannifîn*. İstanbul: Maarif Ajans, 1951.
- Beyzavî, Nasiruddin. *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vîl*. thk: Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşli. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-A'rabî, 1418.
- Ergin, Ali Şakir. "HAFÂCÎ, Şehâbeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/72-73. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Fudayh, Abdullah b. İs'a b. Ahmed. "Mevkıfû Şihâbüddîn el-Hafâcî mine't-tevlîdi'l-m'ucemi'r-rasîdi'l-m'ucemî fi Şifâi'l-Ğalîl enmûzecen". *Câmiatü'l-Kasîm Mecelletü'l-ulûmi'l-Arabiyyeti'l-insâniyye* 14/3 (Şubat 2021), 1123-1207.
- Gazzî, Muhammed b. Abdurrahman. *Divânü'l-İslam*. thk: Seyyid Kesrevî Hasan. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Hafâcî, Şihâbüddîn. *Reyhânetü'l-elibbâ ve zehretü'l-hayâti'd-dünyâ*. thk: İhsan Abbas. Beyrut: Dârü'l-İslâmî'l-Garbî, 1982.
- Hafâcî, Şihâbüddîn. *İnâyetü'l-Kâdî Ve Kifâyetü'r-Râzî, Hâşiye Şehâbeddin el-Hafâcî 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*. Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- İfrânî, Muhammed b. el-Hâc b. Abdullah es-Sağîr. *Safvetu men inteşera min ahbâr-i sulehâi'l-karni'l-hâdî 'aşar*. thk. Abdüllmecid Hayâlî. Dârü'l-Beyzâ: Merkezü'Türâsi's-Sekâfî fi'l-Mağrib, 2004.
- Keskin, Mustafa. "Şihâbüddîn el-Hafâcî: Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve Eserleri". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık 2016), 101-130.
- Renne, Mühenned Ömer. "el-Menhecü's-sarfî 'inde's-Şihâbi'l-Hafâcî fi hâşiyetihî 'alâ tefsîri'l-Beyzâvî". *Mecelletü Câmiati'l-B'as*, 38/39 (2016), 71-96.
- Muhammed, İbrahim Abdulhalim. "el-Hâfiz es-Suyûtî ve Haşiyetuhu alâ tefsîri'l-Beyzâvî". *Mecelletü Câmiati'l-Melik Abdülaziz* 29/2 (2021), 91-125. DOI:10.4197/Art.29-2.5
- Muhibbî, Muhammed. *Hulâşatü'l-eşer fi a'yâni'l-karni'l-hâdî 'aşer*. Kahire: Vehebîye, ts.
- Sââtî, İlyas. *İmtâü'l-fudela bi-terâcimi'l-kurrâ*. Mısır: Dârü'n-Nedveti'l-Âlemî, 2000.
- Samancı, Yusuf Sami. *Şihâbüddin el-Hafâcî'nin Hayatı ve Şifâü'l-ğalîl Adlı Eseri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Sümer, Faruk. "Mehmet Bey, Karamanoğulları". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi*. 28/445-446. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Turgut, Abdulhamit. "Şihâbüddîn el-Hafâcî ve Nahivdeki Yöntemi". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Aralık 2022): 845-866.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1146269>
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kâdî Beyzâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/100-103. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Zemahşerî, Cârullah. *el-Keşşâf 'an haqâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-eqâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'Arabî, 3. basım, 1407.

Tafsir Dergisi - Tafsir Journal

e-ISSN: 2792-078X

Cilt/Volume: 3, Sayı/Issue: 1 (Mayıs/ May 2023): 87-101

Mehmet Görmez'in İdeolojik Sünnet ve Hadis Tartışmalarına Yaklaşımının Değerlendirilmesi ("Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu" Adlı Eseri Özelinde)

An Assessment of Mehmet Görmez's Approach to the Ideological Discussions on Sunnah and Hadith (As Specific to his Work titled "Sunnah and Hadith Knowledge Guide")

Ahmet Emin SEYHAN

Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi/ Hadis Anabilim Dalı
University of Afyon Kocatepe Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith
Afyonkarahisar, Türkiye
e-mail: ahmeteminseyhan@gmail.com orcid.org/ 0000-0002-5740-487X

Makale Bilgisi/Article Information
Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received: 10.02.2023
Kabul Tarihi/Accepted: 15.04.2023
Yayın Tarihi/Pub Date: 31.05.2023

Atıf/Cite as

Seyhan, Ahmet Emin. Mehmet Görmez'in İdeolojik Sünnet ve Hadis Tartışmalarına Yaklaşımının Değerlendirilmesi (*Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu* Adlı Eseri Özelinde), Tafsir Dergisi 2/1 (Mayıs 2023), 87-101
Seyhan, Ahmet Emin. An Assessment of Mehmet Görmez's Approach to the Ideological Discussions on Sunnah and Hadith (As Specific to his Work titled "*Sunnah and Hadith Knowledge Guide*"), Tafsir Journal 2/1 (May 2023), 87-101

İntihal/Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. Published by Tafsir Journal, Turkey. <http://www.tafsirdergisi.com/index.php/tafsir/index>
Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

**Evaluation of Mehmet Görmez's Approach to Ideological Sunnah and Hadith
Discussions
(Specific to His Work Entitled "The Guide to Understanding Sunnah and
Hadith")**

Abstract

As in the Islamic world, the discussions on *sunnah* and *hadith* also continue in Türkiye, individuals or groups who decide by looking at a small piece of the truth but cannot see the whole picture act on the line of overstatement-understatement and move away from the conservative way. Most Muslims are affected by statements of overstatement-understatement, and they may make wrong decisions. In this respect, it is important to become aware of the ideas that scientists who have endeavoured to make *sunnah* and *hadith* understood correctly and compiled books on this issue for years have revealed in their studies. Mehmet Görmez, who is the former chair of the Religious Affairs Directorate in our country and also taught *hadith* at the university for years, had identified critical issues and made evaluations in his work titled "*The Guide to Understanding the Sunnah and Hadith*" in order to contribute to the *sunnah* discussions to be held on the correct basis. Because Görmez realized that one of the most important reasons for these debates that have been going on for centuries is the "lack of method and method in understanding and interpretation" and he studied this issue in his doctoral dissertation. This dissertation was granted "the award of Türkiye Diyanet Foundation for Islamic Studies" in 1996 and published with the title "*The Problem of Methodology in Understanding and Interpreting the Sunnah and Hadith*". Görmez applied "the method of understanding the *sunnah* and *hadith*" proposed in his dissertation a quarter-century ago in the "*Sunnah and Hadith Knowledge Guide*" that is the continuation of the argument for holding *sunnah* discussions on the correct basis and offered a new method composed of forty-two principles. He proposed to approach the issue without breaking Islam's 14-century-old evidence system and evidence hierarchy and losing the Quran-*sunnah* relationship and reason-transmission (*Aql-Naql*) connection, in the light of total norms of Islam, under the guidance of the Quran, within the frame of universal representativeness of risâlet-i Muhammadiyye, and with a holistic view. Görmez believed that Muslims who cannot correctly understand the universal and timeless message of the Prophet cannot resolve any of their problems. He explained his purpose in writing his work as "to contribute to the efforts of understanding and interpreting the *Sunnah* of the Prophet as an example and the *hadith* narrations (*riwayat*) that carry this example to all times in a wholeness". This article discussed Mehmet Görmez's perspective on ideological *sunnah* and *hadith* discussion, the main discourses of the section moving on the overstatement-understatement, and his suggestions for finding a middle way. In order not to force the volume of the article, Görmez's other views were excluded from the study. The purpose of the article is to draw attention to the negative effects of the discussions that continue today, to point out what needs to be done to meet on the moderate path, and to emphasize the importance of the morality of criticism. In addition, it is to analyze the warnings of a scholar who served as the Vice President of Religious Affairs for seven years and the Head of Religious Affairs for seven years, and who increased his knowledge, manners and experience by making numerous visits to the geographies where Muslims live, in the book he wrote for the correct understanding of *sunnah* and *hadith*.

Key Words: *Hadith*, *Sunnah*, Mehmet Görmez, People of *hadith* (*Ahl al-hadith*), People of Quran (*Ahl al-Quran*).

**Mehmet Görmez'in İdeolojik Sünnet ve Hadis Tartışmalarına Yaklaşımının
Değerlendirilmesi
("Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu" Adlı Eseri Özelinde)**

Öz

İslâm dünyasında olduğu gibi Türkiye'de de sünnet ve hadise dair tartışmalar devam etmekte, hakikatin küçük bir kısmına bakarak karar veren ama resmin tamamını göremeyen kişi veya gruplar ifrat-tefrit çizgisinde hareket etmekte ve mu'tedil yoldan uzaklaşmaktadır. Müslümanların büyük bir kısmı ise ifrat-tefrit söylemlerinin etkisinde kalmakta ve yanlış kararlar alabilmektedir. Bu itibarla yıllardır sünnet ve hadisin doğru anlaşılması için çaba sarf eden, bu konuda kitaplar telif eden ilim adamlarının çalışmalarında ortaya koyduğu fikirlerden haberdar olmak önem arz eder. Ülkemizde Diyanet İşleri Başkanlığı yapmış, aynı zamanda üniversitede yıllarca hadis dersleri vermiş Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu* adlı eserinde sünnet ve hadis tartışmalarının doğru zeminde yapılmasına katkı sunmak amacıyla önemli tespit ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Çünkü Görmez, asırlardır süren bu tartışmaların en önemli sebeplerinden birinin "anlama ve yorumlama konusundaki usûl ve yöntem eksikliği" olduğunu fark etmiş, konuyu doktora tezi olarak çalışmış, bu çalışma 1996 yılında "TDV İslâm Araştırmaları ödülüne" layık görülmüş, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* ismiyle neşredilmiştir. Görmez, sünnet ve hadis tartışmalarının doğru zeminde yapılması için çeyrek asır önce tezinde önerdiği "sünnet ve hadisi anlama yöntemini" tezin devamı niteliğinde olan *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*'nda uygulamış ve kırk iki ilkedен oluşаn yeni bir usûl teşebbüsünde bulunmuştur. O, İslâm'ın on dört asırlık deliller sistemini ve deliller hiyerarşisini bozmadan, Kur'ân-sünnet ilişkisini ve akıl-nakil münasebetini kaybetmeden, İslâm'ın küllî kâideleri ışığında, Kur'ân'ın öncülüğünde, risâlet-i Muhammediyye'nin evrensel örneklığı çerçevesinde ve bütüncül bir bakışla meseleye yaklaşılmasını önermiştir. Görmez, Resûlullah'ın evrensel ve çağlar üstü mesajını doğru anlayamayan Müslümanların hiçbir sorunlarını halledemeyeceklerine inanmış, eserini yazmaktaki gayesini ise "bir örneklik olarak Hz. Peygamber'in sünnetini ve bu örneklığı bütün zamanlara taşıyan hadis rivâyetlerini bir bütünlük içinde anlama ve yorumlama çabalarına katkı sunmak" olarak açıklamıştır. Bu makalede Mehmet Görmez'in ideolojik sünnet ve hadis tartışmalarına yaklaşımı, ifrat-tefrit çizgisinde hareket eden kesimlerin temel söylemleri ve onun orta yolda buluşmak için yaptığı tavsiyeler değerlendirilmiştir. Makalenin hacmini zorlamamak amacıyla Görmez'in diğer görüşleri çalışma dışında tutulmuştur. Makalenin amacı, günümüzde de devam eden söz konusu tartışmaların olumsuz etkilerine dikkat çekmek, mu'tedil yolda buluşmak için yapılması gerekenlere işaret etmek, tenkit ahlâkının önemini vurgulamak, yedi yıl Diyanet İşleri Başkan yardımcılığı ve yedi yıl da Diyanet İşleri Başkanlığı yapmış, Müslümanların yaşadıkları coğrafyalara sayısız ziyaretler gerçekleştirerek bilgi, görgü ve tecrübelerini artırmış bir ilim adamının sünnet ve hadisin doğru anlaşılması için yazdığı kitaptaki uyarılarını analiz etmektir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Mehmet Görmez, Ehl-i Hadis, Ehl-i Kur'ân.

GİRİŞ

Müslümanlar, bir taraftan sünnet ve hadise dair tarihten tevârüs eden ve halledilemeyen pek çok meseleyle, asırların biriktirdiği ve cevabını bulamadığı sorunlar yumağıyla boğuşurken, diğer taraftan da Modernizm'in sorgulamalarına ve meydan okumalarına maruz kalmıştır. Modernizm'in söz konusu iddialarına günümüzde de ikna edici cevaplar verilememiş olması sünnet ve hadisin tartışma konusu yapılmasına neden olmuştur. Bilginin dijitalleşmesiyle yaşanan bilgi kaosu ve yorum anarşisi bu tartışmaları daha da körüklemiş ve mesele içinden çıkılmaz hâl almıştır. Müslümanlar arasında ihtilaf ahlâkının yokluğu, münâzaraların ifrat-tefrit, takdîs-takbîh, tadrîl-tadrîl çizgisinde

seyretmesine yol açmış, temel hadis kaynaklarının güçlü bir usûl ve derin makâsîd bilgisiyle, Kur'ân ve risâlet-i Muhammediyye'nin evrensel örnekliliği çerçevesinde ve bütüncül bir yaklaşımla ele alınamamış olması da sünnet ve hadisin polemik düzeyinde tartışılmasına neden olmuştur.¹

Hız. Peygamber'den nakledilen sözler hadis külliyyâtında izleri açıkça görülen Emevî-Hâşimî, Emevî-Abbâsî ihtilâfları, siyasî-sosyal bölgesel hareketlerin etkileri vs. hesaba katılmadan anlaşılmaya çalışılmış, evrensel bakış açısı ve bütüncül perspektifin olmayışı tartışmaların kısır döngü içinde seyretmesine yol açmıştır. Bu kısır döngü bir yana hadis külliyyâtının büyük kısmı -başta Hanefî ve Mâlikî mezhepleri olmak üzere- mezhepsel muhâlefet sâikiyle tasnif edilmiştir. Günümüzde ise mezhepleri yetersiz gören ve mezhep doktrinleri dışında düşünmeye başlayan "yeni Ehl-i Hadis çevreleri" problemleri belirli bir usûlden yoksun ele almış, bu nedenle mezkûr tartışmalarda bir mesafe kat edilememiştir.²

Bu ve benzeri sebeplerle sünnet ve hadis tartışmaları günümüze kadar devam etmiş, söz konusu problemlerin üstesinden gelecek ilmî birikim oluşmamış, ilim adamları kendi aralarında derin ayrışmalar yaşamış ve bu durum yeni sorunları da beraberinde getirmiştir. Sünnet ve hadise dair her konuda ifrat-tefrit noktaları oluşmuş, bu hâl karşısında bazıları sünnet ve hadisi tamamen reddederek çareyi Kur'ân'a sığınmakta bulmuş ve kendilerine "Kur'âniyyûn/Ehl-i Kur'ân (Kur'âncılar)"³ adını vermiştir. Bazıları da savunmacı refleksle "hadis olarak" rivâyet edilen her ne varsa hepsine sahip çıkmış, onlara da "Ehl-i Eser/Ehl-i Hadis (rivâyeti önceleyenler)" denilmiştir. İfrat-tefrit çizgisinde hareket eden her iki kesim kaosu daha da büyütme ve derinleştirmekten öteye geçememiştir.⁴

Diğer taraftan tarihte Ebû Hanîfe (ö. 150/767),⁵ Ehl-i Re'y⁶ ve Mu'tezile mezhebinin⁷ rivâyetlere yaklaşımı "hadis inkârcılığı" şeklinde değerlendirilmiş, bunlar "hadis münkiri", "bid'at ehli", "fâsık" ilan edilmiş, bu vahim hata nedeniyle onların sundukları çözüm önerilerinden faydalanılamamıştır.⁸ Günümüzde de bazı İslâm âlimleri hak etmedikleri halde benzer gerekçelerle suçlanmakta, itibarsızlaştırılmakta ve dışlanmaktadır. Oysa sünnet ve hadis ile ilgili ilmî değerlendirmeler yapan âlimleri "hadis münkiri", "hadis düşmanı", "sünnet düşmanı", "itikâdı bozuk" veya "sapık" ilan etmek çok büyük bir haksızlıktır. Elbette sünneti âdil şahitler ve sadık haberlerle Müslümanlara ulaştıran her hadis Allah Rasûlü'nün bir emânetidir. Ancak sünnetin mercîyetini, hadisin hücciyetini tartışırken "risâleti rivâyete, Allah Rasûlü'nü râvîye feda etmek" doğru değildir. Eğer böyle yapılırsa bu ayrışmalar hiç bitmeyecek, rivâyetin otoritesi "risâletin otoritesiyle", Ehl-i Hadis'in⁹ ve hadis külliyyâtının

¹ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu* (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 27.

² Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 28.

³ Ayrıntılar için bk. Abdulhamit Birışık, "Kur'âniyyûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/428-429.

⁴ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 28-29.

⁵ İbn Abdilberr'e göre Ehl-i Hadis ile Ehl-i Re'y arasındaki ihtilâfın temel sebebi Ebû Hanîfe'nin birçok hadis Kur'ân'dan ve hadislerin bütününden çıkarılan "dinin genel ilkelerine" arz ettikten sonra uygun düşmeyenleri şâz olarak nitelendirip reddetmesidir. bk. Salim Ögüt, "Ehl-i Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/511.

⁶ Sahâbe ve tâbiîn döneminde Irak'ta başlatılan Kur'ân ve sünnete dayalı dinî bilginin re'y ve ictihadla zenginleştirilmesi gayretlerinin II. (VIII.) yüzyılın ortalarında Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin çabalarıyla sistemleşip ekolleşmiş olduğu söylenebilir. bk. M. Esat Kılıçer, "Ehl-i re'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/521. Ebû Hanîfe ve ekolünün Ehl-i re'y olarak adlandırılmasının bir sebebi, bu ekolü oluşturan fakihlerin hüküm çıkarmada re'yi maharetle ve diğerlerine göre daha sıkça kullanmış olmalarıdır. bk. Kılıçer, "Ehl-i re'y", 10/522. Hemen hemen her dönemde Ehl-i re'y "hadise aykırı hüküm verdiği, sahîh hadislerle ameli terk ettiği, re'yi hadisten üstün tuttuğu" gibi ithâmlara mâruz kalmıştır. bk. Kılıçer, "Ehl-i re'y", 10/522.

⁷ Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin Ehl-i re'y olarak adlandırılıp re'ye yöneltilen tenkitlerin giderek Hanefiler'i hedef almasında akılcı bir ekol olarak bilinen Mu'tezile mezhebinin ortaya çıkışı ve Mu'tezile'nin ileri gelenlerinin daha çok Hanefî mezhebine mensup olmaları etkili olmuştur. bk. Kılıçer, "Ehl-i re'y", 10/523.

⁸ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 33.

⁹ Nasrlara yaklaşımları farklılık arz eden Ehl-i Hadis'in en belirgin özelliği hadisleri mümkün olduğunca yoruma tâbi tutmadan ve kıyâsa başvurmadan uygulamak ve aklî-edebî ilimlerden ziyade naklî ilimlerle ilgilenmektir.

otoritesi "sünnetin otoritesiyle" karıştırılacak,¹⁰ bu kısır tartışmalar ilânihâye devam edecek, mu'tedil yoldan her geçen gün uzaklaşılacak, din kardeşliği bundan olumsuz anlamda etkilenecek ve neticede tüm Müslümanlar bu çözümsüzlükten zarar göreceklerdir.¹¹

Öte yandan hadislerin başlangıçta Kur'ân gibi yazılmaması, nispeten geç tedvîni veya Hz. Peygamber adına hadis uydurma/üretme faaliyetlerinin olması hadisin değerinden hiçbir şey eksiltmez. Çünkü bir altın küpünün içine kum, toprak veya çakıl karıştı diye altınlardan vazgeçmek nasıl düşünülemezse hadisler arasına uydurmalar karıştı diye de hadislerin tamamından vazgeçmek düşünülemez. Zira mevzû hadisleri sahanın uzmanları simyacı titizliğiyle ayırıştırır, sahih, hasen ve zayıf olanları tespit eder. Kaldı ki hadis ilmi, cerh-ta'dil ilmi, ricâl ilmi vs. hep bu nedenlerle ortaya çıkmıştır.¹²

Vahyin ilk temsilcilerini takip eden kuşakların yeni bir medeniyet inşa ederken, şifâhî kültürden yazılı kültüre geçerken, Resûlullah'ın sünnet ve hadislerini, Medine'nin hâfızasını, sahâbenin söz ve amellerini gelecek kuşaklara aktaracak şekilde "kayıt altına almaları" tüm insanlık adına alkışlanacak ve takdir edilecek üstün çaba ve gayretlerdir. Bu nedenle Ehl-i Kur'ân'ın; "*Bunlar Kur'ân'a eş bir otorite ihdâs ettiler*" diyerek bu büyük ilmî mirası ve insanî vazifeyi küçümsemesi son derece yanlıştır. Elbette bu çalışmaların kitâbeti, tedvîni, tasnîfi ve sağlamını çürüğünden ayırt etme faaliyetlerinde "beşer faktörü söz konusu olduğu için" birtakım hatalar olması kaçınılmazdır. Ancak bu hataları gerekçe göstererek tüm hadisleri reddetmek de olacak şey değildir. Zira burada bir ictihâd faaliyeti söz konusudur; isabet edene iki ecir, hata edene de bir ecir vardır.¹³ Bu bakımdan fıkhîta gibi olduğu gibi hadiste de ictihâd faaliyetlerinin sürdürülmesi gerekir. Lakin bu ictihâd sened ve metin tenkîdi ihmal edilmeden,¹⁴ İslâm'ın küllî kâideleri ışığında ve Kur'ân'ın öncülüğünde yapılmalıdır.¹⁵ Mesela söz konusu ictihâd faaliyetlerinde isabet kaydedebilmek için sahîh hadisin tanımında yer alan "şâz ve illeten ârî (uzak) olmak" ilkesi geniş anlamda ele alınmalıdır. Bilindiği üzere "adâlet ve zabt sahibi râvîlerin muttasıl (kesintisiz) bir isnâd ile rivâyet ettikleri şâz ve illeten ârî hadisler" sahîh hadis denilir.¹⁶ Şüphesiz râvîlerin adâlet ve zabtî subjektif olabilir. Ancak sened ve metin tenkîdine taalluk eden "şâz ve illet" geniş anlamda ele alınırsa subjektifliğin getirdiği olumsuzluklar büyük ölçüde ortadan kalkar. Ayrıca fakîh ve usûlcülerin sahîh hadiste aradıkları şartlar buna ilave edildiğinde mesele büyük oranda halledilmiş olur. Nitekim Hanefî âlimlerin ortaya koydukları manevî inkıtâ' yani; "metin ve anlam bakımından ortaya çıkan kopukluk" her hadisin sahihliğinin sigortasıdır. Şâz ve illet sadece râvînin râvîye muhâlefetine yani; sadece "isnâda taalluk eden bir illet" değildir. Zira hadis metninin İslâm'ın küllî bir esasına muhâlefeti, Kur'ân'a yahut aklın sarîh ilkelerine aykırı oluşu öncelikle "şâz ve illet kategorisine" girer. Dolayısıyla hem hadisçilerin hem de fakîh ve usûlcülerin ortaya koydukları bu ilkeler var iken "içlerine zayıf ve uydurma hadisler karıştı" diye hadis külliyâtını terk etmek akıl kârı değildir.¹⁷ Nitekim hadis eczanesinde farklı dertlere derman çeşitli ilaçlar vardır. Ancak doktor tavsiyesi olmadan her ilacı kullanmak

Nitekim Ehl-i Hadis çeşitli dönemlerde söz konusu şekilci tutumları nedeniyle tenkit edilmiştir. bk. Abdullah Aydın, "Ehl-i Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/507.

¹⁰ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 33.

¹¹ Kırbasoğlu, Müslümanların şu an içinde buldukları "atalet, donukluk, katı muhafazakârlık, taklitçilik, bunların doğal sonucu olan dayatmacılık ve baskıcılıktan" kurtulmaları için "gelişmelere açık, dinamik, eleştirel ilim ve düşünce geleneği inşa etmelerini" bir zorunluluk olarak görür. M. Hayri Kırbasoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 8-9.

¹² Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 33-34.

¹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "İ'tisâm", 13, 21; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Akdıye", 15.

¹⁴ Metin tenkîdi, isnâd tenkîdinden bağımsız değil isnâd tenkîdiyle birlikte ve bütünlük içinde yapılmalıdır. Ayrıntılar için bk. Salahattin Polat, *Metin Tenkîdi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 303-315.

¹⁵ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 34.

¹⁶ Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 32-36.

¹⁷ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 34-35.

doğru olmaz. Kaldı ki bazen ilaçla zehir arasındaki fark “dozaj” farkıdır. Bu fark bilinmezse ve dozaj çok iyi ayarlanmazsa şifâ için alınan bir ilaç zehir olur. Uzman doktorlar hangi derde, hangi ilacın, hangi ölçüde deva olacağını çok iyi bilir ve ona göre ilaç tavsiye eder. İlaç olmadan doktor görevini tam olarak yapamaz, doktor olmadan da ilaç tek başına derde derman olamaz. Bu itibarla uzman hadisçilerin, fakîh ve usûlcülerin tespit edip önerdikleri “doğru anlaşılmalı ve yorumlanan sahîh ve hasen hadisler” ümmetin derterine çare olabilir. Eğer yukarıda bahsedilen hususlar dikkate alınmazsa sünnet ve hadis tartışmaları ideolojik bir mahiyet kazanır, Müslümanlar ifrat-tefrit noktalarına savrulur, ehil âlimlere kulak verilmediği için de her geçen gün mu'tedil yoldan uzaklaşılır. Oysa Hz. Peygamber, sahâbe-i kirâm'ı eğitirken, onlara model davranışlar kazandırırken ifrat-tefritten sakındırmış ve mu'tedil yolun önemine dikkat çekmiştir.¹⁸ Bu bakımdan Ümmet-i Muhammed'in Resûlullah'ın bu uyarılarını dikkate almaları icap eder.

Bu makale iki başlıktan oluşmaktadır. Birinci başlıkta sünnet ve hadis tartışmalarında ifrat-tefrit çizgisinde hareket eden Ehl-i Kur'ân ile Ehl-i Hadis'in temel söylemlerine kısaca temas edilmiş, ikinci başlıkta ise Mehmet Görmez'in mu'tedil yolda buluşmak için yaptığı tavsiyeler maddeler halinde verilerek gerekli değerlendirmeler yapılmıştır.

1. İdeolojik Sünnet ve Hadis Tartışmalarında İfrat-Tefrit Noktaları

Mehmet Görmez, söz konusu eserinde ifrat-tefrit noktalarına savrulan kesimlerin başlıca iddialarına işaret etmiş, girdikleri yolun yanlışlığına dikkat çekmiş ve onları uyarmıştır.

Şimdi problemi daha net görebilmek için Görmez'in eserinde ikaz ettiği kesimlerin söylemlerini ele alalım:

1. İdeolojik sünnet ve hadis tartışmalarında bazıları “risâlet-nübüvvet, resûl-nebî ayrımı üzerinden bir hâtemiyet tartışmasına girişmiş, sünneti risâletten saymayarak” ifrata sapmış, bunun tam tersini savunanlar ise “varlığını ve meşrûyetini bu ayrım üzerine bina ederek” tefrite düşmüş, nihayet her iki grup da savrularak mu'tedil yoldan uzaklaşmıştır.

2. Bazıları, “nübüvvet ve risâleti sadece Yüce Allah'tan vahiy almak ve insanlara ulaştırmak (postacı/ara kablosu) konumuna indirgeyerek”¹⁹ ifrata sapmış, bazıları ise “Hz. Peygamber'in beşer olduğu gerçeğini²⁰ göz ardı edip sır ve tılsımlarla örölü, aşırı derecede yüceltilmiş ve örnek alınamaz konuma yükseltilmiş peygamberliği savunarak” tefrite düşmüş, her iki kesim de savrularak mu'tedil yoldan uzaklaşmıştır.²¹

3. Bazıları, “sünnetin Kur'ân'dan önce geldiğini, Kur'ân'ın sünnete ihtiyacının sünnetin Kur'ân'a olan ihtiyacından çok daha fazla olduğunu söyleyerek” ifrata sapmış, bazıları ise “dinin sadece vahiyden, vahyin ise Kur'ân'dan ibaret olduğunu iddia ederek” tefrite düşmüş, her iki kesim de savrularak mu'tedil yoldan uzaklaşmıştır.

4. Bazıları, “Hz. Peygamber'in içinde yaşadığı toplumun kültürünü, örfünü, âdetini evrensel dinin değişmez kurallarına dönüştürerek” ifrata sapmış, bazıları ise “sünnet ve hadise dair her türlü unsuru on dört asır öncesinin örf, âdet ve kültürü görüp reddederek” tefrite düşmüş, her iki kesim de savrularak mu'tedil yoldan uzaklaşmıştır.

¹⁸ Erdoğan Köycü, “Sahâbenin Model Davranışlarının (İ'tidâl) Oluşumunda Hz. Peygamberin (s.a.s.) Rolü”, *Uluslararası İslam ve Model İnsan Sempozyumu Bildiri Kitabı*, 26-27 Nisan 2018, (Kahramanmaraş: y.y., 2018), 1/396-404.

¹⁹ Sadece Kur'ân ile yetinmek gerektiğini düşünenlerin ileri sürdükleri delillerin yetersizliği, yanlışlığı ve tutarsızlığı konusunda ayrıntılı bilgi için bk. M. Hayri Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet, -Eleştirel Bir Yaklaşım-* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 128-147.

²⁰ el-Kehf 18/110; el-Fussilet 41/6.

²¹ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 37.

5. Bazıları, "Allah Rasûlü'nün her davranış, her söz ve her onayının ilâhî vahiyle belirlendiğini söyleyerek"²² ifrata sapmış, bazıları ise "Kur'ân'dan başka hiçbir vahiy olmadığını, Peygamber'den sâdır olan her şeyin beşer olarak sudûr ettiğini söyleyerek" tefrite düşmüş, her iki kesim de savrularak mu'tedil yoldan uzaklaşmıştır.

6. Bazıları, "fıkhın ve usûlün dışına çıkarak Hz. Muhammed'in hem beşer hem de peygamber olarak yaptığı bütün tasarruflarını ümmet için bağlayıcı kabul ederek" ifrata sapmış, bazıları "dinin tek kaynağının Kur'ân olduğunu, bağlayıcı hiçbir sünnet olmadığını iddia ederek" tefrite düşmüş, her iki kesim de savrularak mu'tedil yoldan uzaklaşmıştır.

7. Bazıları, "hicri üçüncü asır ve sonrasında cem ve te'lif, tedvîn ve tasnîf edilen hadis külliyyâtını dokunulmaz/eleştirilmez mukaddes kitaplar ilan ederek" ifrata sapmış, bazıları ise "hayatlarını hadis ilmine vakfeden, sağlamlarını çürüğünden ayırt etmek için büyük ilmî mesâî harcayan hadis imamlarının paha biçilmez eserlerini, ilmî gayretlerini bir kalemde yok sayarak" tefrite düşmüş, böylece her iki kesim de savrularak mu'tedil yoldan uzaklaşmıştır.²³

8. Bazıları, "Hz. Peygamber'in söylemesi mümkün olmayan asılsız ve mevzû hadisleri ona nispet ederek" ifrata sapmış, bazıları ise "Resûlullah'ın bütün insanlık için bir hikmet hazinesi olan hadislerinin tamamını inkâr ederek" tefrite düşmüştür.²⁴ Bazıları, "tarihte defalarca hesabı verilmiş ve uydurma oldukları tespit edilip kaynaklara geçirilmiş hadisleri bahane edip topyekûn sünnet ve hadis karşıtlığı/düşmanlığı yaparak" ifrata sapmış, bazıları ise "Resûlullah'a atılmış nice yalan ve iftirayı körü körüne sahiplenip sünnet ve hadis savunucusu kesilerek" tefrite düşmüş, her iki kesim de savrularak mu'tedil yoldan uzaklaşmıştır.

9. Bazıları, "Klasik Oryantalizm'in her biri birkaç kitaplık reddiyelere konu olmuş çapsiz iddialarını müsellemler hakikatlermiş gibi savunarak" ifrata sapmış, bazıları, "hadis âlimlerinin hayatları pahasına ortaya koydukları ilmî gerçekleri, mezhep imamlarının hadislerle ilgili belirledikleri bütün ilke ve prensipleri yok sayarak" tefrite düşmüş, böylece her iki kesim de savrularak mu'tedil yoldan uzaklaşmıştır.

10. Bazıları, "hadis âlimlerinin uydurma hadisleri tespit için gösterdikleri gayretleri, ricâl, cerh ve ta'dil ilimlerini, râvî ve hadisleri güvenilirlik derecelerine göre tasnîf eden hadis usûlünü, isnâd sistemini, metin tenkîdini istihza konusu yaparak" ifrata sapmış, bazıları ise "alabildiğine yücelttikleri bu ilmî mirası garip bir şekilde dikkate almayarak, sahîh-sakîm ayrımı yapmadan vaaz ve irşâd kürsülerinde Hz. Peygamber'e iftira etme pahasına

²² Ehl-i Hadis'in ideolojik yaklaşımları ve hadisleri adeta silah olarak kullanmalarıyla ilgili bazı tespitler için bk. Bünyamin Erul, "Hadislerin Anlaşılması Meselesi (İslâm Geleneğinde Hadisleri Farklı Okuma Biçimleri)", *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler)*, 02-06 Ekim 2002 (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 105-106. Bünyamin Erul'un da ifade ettiği üzere kendi lehine olan zayıf ve uydurma rivâyetleri kabul edip savunan, aleyhine olan en sahih hadisleri bile reddeden her fırka veya mezhep "taassubu oranında" ideolojik davranmıştır.

²³ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 37-38.

²⁴ Kırbasoğlu, İslâm'ın ilk asırlarından itibaren sünnetin konumuyla ilgili yapılan tartışmaların hâlâ sonuçlandırılmadığını, bunun en önemli sebebinin bu tartışmaların büyük ölçüde "ön yargılı ve savunmacı bir zihniyetin baskısı altında" yapıyor olmasından kaynaklandığını belirtir. O, bu hatanın konuyla ilgili yazılan en son eserlerde de devam ettirildiğini kaydeder. Kırbasoğlu, Ehl-i Kur'ân'ın yalnızca Kur'ân'ın yeterli olduğu görüşünü savunduğunu, Hz. Peygamber'in rolünü sadece "tebliğ" indirgediğini, onu postacı konumuna koymakla "gerçekçilikten" uzaklaştığını, bu önyargının kaçınılmaz sonucu olarak da bazı âyetlere zoraki anlamlar verdiğini, âyetlerin siyâk ve sibâkını dikkate almayarak "yetinmek istedikleri Kur'ân'a olan sadakatlerine gölge düşürdüklerini" söyler. Ayrıca o, Ehl-i Kur'ân'ın delil olarak sadece Kur'ân'ı kabul ettiklerini söyledikleri halde bu iddialarını ispatlamak için bazı rivâyetlere başvurmalarını da "çelişkiye düşmek" olarak değerlendirir. Öte yandan müellif, Ehl-i Hadis'in de aynı şekilde sünneti temellendirirken delil olarak kullandıkları bazı âyetlere zoraki anlamlar yüklediğini, âyetlerin bağlamını (kontekst) hiç dikkate almadığını ifade eder. O, Ehl-i Hadis'in de tıpkı Ehl-i Kur'ân'ın düştüğü hataya düşerek "Kur'ân'dan başka delil tanımadığını" söyleyen Kur'âncılara" bazı hadisler ile cevap vermeye kalkışmalarını "tutarsız, anlamsız, boş ve faydasız bir tavır" olarak görür. Özetle Kırbasoğlu, hem müfrit Ehl-i Kur'ân'ı hem de mutaassıp Ehl-i Hadis'i haklı olarak eleştirir ve bunların içinde düştükleri çelişki ve tenâkuzlara dikkat çeker. bk. Kırbasoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, 213.

anlatmaya devam etmiş, bu üstün ilmî emeğe -tıpkı eleştirdikleri diğer kesim gibi- fiilen hiç itibar etmeyerek” tefrite düşmüş, her iki kesim de savrulmuş mu’tedil yoldan uzaklaşmıştır.²⁵

Görüldüğü üzere tarih boyunca oluşan bu ifrat-tefrit görüşler, savrulmalar ve sapmalar Kur’ân-sünnet ilişkisini belirleyen müsellemlerden uzaklaşmaktan, bir başka ifadeyle “dinin üzerine bina edildiği usûlden kopmaktan” kaynaklanmıştır. Dolayısıyla aşırılıklardan uzaklaşıp orta yolda buluşmak için Ümmet-i Muhammed’e önemli görevler düşmektedir. Müminler bu mühim vazifelerinin hakkını verebilmek için öncelikle konuyla ilgili görüş belirten âlimlerin “ileri sürdükleri fikirlerin delilleri üzerinde” sağlıklı tefekkür yapmak, sözün/görüşün/kanaatin/düşüncenin/ictihâdın en doğrusunu arayıp bulmak,²⁶ ona güzellikle ittibâ etmek, her ortamda bunları savunmak ve hakikati seslendiren İslâm âlimlerinin yanında yer almak durumundadır. Diyanet İşleri Başkanlığı yapmış Mehmet Görmez de söz konusu eserinde aşırı uçlara savrulan müfrit Ehl-i Hadis ile müfrit Ehl-i Kur’ân’ı orta yolda buluşturmak için birtakım önemli tavsiyelerde bulunmuştur. Şimdi onun bu önerilerini değerlendirelim:

2.Görmez’in Mu’tedil Yolda Buluşmak İçin Yaptığı Önerilerin Değerlendirilmesi

Mehmet Görmez’in sünnet ve hadis tartışmalarının doğru zeminde yapılması ve mu’tedil yolda buluşulması için yaptığı tavsiyeleri şöyle özetleyebiliriz:

1. İfrat-tefritten uzak mu’tedil yolda buluşmak için öncelikle sünnet ve hadis güçlü bir usûl ve derin makâsîd bilgisiyle, risâlet-i Muhammediyye’nin evrensel örnekliği çerçevesinde, bütüncül bir yaklaşımla ve doğru bakış açısıyla ele alınmalıdır. Eğer bu mesele ilmî çerçevede ve soğukkanlı bir şekilde doğru zemine taşınmaz, çözüm için her âlim elini taşın altına koymazsa, ilerleyen yıllarda sokakta ve geniş halk kitlelerinde bunun vahim sonuçlarını görmek kaçınılmaz olur. Zaten yaşanan yığınla örnekte bu büyük tehlikenin izleri müşâhede edilmektedir.²⁷ Kanaatimizce Görmez’in bu tespitleri makul ve yerindedir. Bize göre de bu vazife ihmal edilirse ümmetin içine düştüğü tefrika, bölünmüşlük ve parçalanmışlık katlanarak artar,²⁸ İslâm medeniyetinin yeniden güçlü bir şekilde tarih sahnesindeki yerini alması zorlaşır. Bu bakımdan her Müslüman aşırı uçlara savrulmaktan kaçınmalı, istikamet üzere olmalı, mu’tedil yolun önemine inanmalı ve bu yolu dikkatle ve özenle takip etmelidir.

2. Aslında hadis meselesi ilk asırlarda varoluşsal bir meseleye dönüşmüştü. Fevkalâde ilmî çabalarla sağlamı çürüğünden ayrılmış, tedvîn ve tasnîf faaliyetleriyle her biri kayıt altına alınmıştı. Gerek devasa şerh edebiyatı gerekse fıkıh kitapları bir usûl çerçevesinde hadisleri anlama ve yorumlama probleminin üstesinden gelmeye çalışmış ve başarılı da olmuştu. Fakîhler, usûlcüler, kelâmcılar, bazen hadisçilerle beraber bazen onlara rağmen sünnet ve hadisin İslâm medeniyetine süreklilik kazandıran ve ümmeti birleştiren bir kaynağa dönüşmesine imkân sağlamıştı. Buhârî ve Müslim’in *Sahih*’leri başta olmak üzere büyük hadis külliyâtı bu ilmî çabalar sonucu meydana gelmiş, “hadis ilimleri” denilen oldukça zengin bir literatür oluşmuş, böylelikle hadis ıstılahları ve hadis usûlü müstakil bir

²⁵ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 38-39.

²⁶ ez-Zümer 39/18. Bu âyette Yüce Allah, müminlerin “farklı görüşlere” kulak verdiklerini belirtir ve fikir özgürlüğüne dair bir ilkesini vaz’ eder. Nitekim müminler muhtelif fikirleri dinler, bunlar arasında kıyaslama yapar ve sözün en güzeline uyar. Kendi görüşlerine güvenmeyen, taraftarlarını kaybetme endişesi taşıyan fanatik kimseler ise değişik düşüncelerden korkar, onların konuşulmasına/yazılmasına/anlatılmasına tahammül edemez ve susturmak isterler.

²⁷ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 39.

²⁸ “Gönülden O’na yönelin, O’na saygısızlıktan sakının, namazı kılın ve şirke sapanlardan, dinlerinde ayrılığa düşüp - her bir grubun kendindekini beğendiği- firkalara ayrılanlardan olmayın.” Rûm 30/31-32. Ayrıca bk. Âl-i İmrân 3/103-105; el-En’âm 6/159; el-Enfâl 8/46; el-Mü’minün 23/53.

ilme dönüşmüştü. Ancak bütün bu yapılanlar sorunu çözmeye yetmedi. Bu bakımdan Ümmet-i Muhammed birbirini suçlamadan, ötekileştirmeden, tekfir, tadril, tefsik etmeden yukarıda bahsedilen ifrat-tefrit noktalarına savrulmanın sebeplerini masaya yatırmalı, özeleştiri yapmalı, birbirlerinin söylediklerini anlamaya çalışmalı, zengin hadis tarihinden faydalanarak "hadis ilimlerini yeniden ihyâ ve inşâ etmeyi" başarmalıdır.²⁹ İslâm'ın on dört asırlık deliller sistemini ve deliller hiyerarşisini bozmadan, Kur'ân-sünnet ilişkisini ve akıl-nakil münasebetini kaybetmeden, güçlü bir metodolojiyi esas alarak "temel hakikatlerde buluşmaya" gayret etmelidir. Bunu başarabilmek için çözüm olarak sunulan "kıyas, icmâ, istihsân, ıstıslâh, ıstıshâb, örf, sedd-i zerîa" gibi delillere kıymet verilmeli, bunlar yok sayılmamalıdır.³⁰ Kanaatimizce Görmez'in bu tavsiyeleri de isabetli ve yerindedir. Mu'tedil yolda buluşmak için müfrit her iki kesimin mensuplarının bu önerilere kulak vermesi gereklidir.

3. Hadisleri sağlıklı anlamak ve yorumlamak için rivâyetler aklın açık, genel ve herkes tarafından kabul edilen prensiplerine arz edilmeli, ancak bu akıl yönlendirilmemiş, ön yargılardan ve tarafgirlikten uzak,³¹ dış etkilerden korunmuş, mantık kurallarına göre hareket eden, vahyin ışığında çalıştırılan bir akıl (akl-ı selim) olmalıdır.³² Kanaatimizce Görmez'in önerisinde "salt akla" değil "akl-ı selime" yaptığı vurgu doğru anlaşılmalıdır. Zira sağlıklı tefekkür yapıp "aklı doğru kullanmak" ile "akılcılık (doğru bilginin tek kaynağının sadece akıl olduğu iddiası/varsayımı)" arasında fark vardır. Bu ikisini tefrik edemeyen müfrit Ehl-i Hadis'in akıl düşmanlığı yapması nasıl yanlışsa müfrit Ehl-i Kur'ân'ın da bütününü akılcılığı savunması aynı ölçüde yanlıştır.

4. Her ne kadar "hadis" ve "sünnet" kavramlarını birbirinden ayrı düşünmek mümkün değilse de ilk usûlcü ve fakihler "hadis" ve "sünneti"³³ farklı manada kullanmışlardır.³⁴ Bu nedenle kafa karşılıklarını ortadan kaldırmak ve daha sağlıklı değerlendirmeler yapmaya imkân tanımak için biri diğerinin yerine kullanılmamalıdır. Kanaatimizce Görmez'in yaptığı bu tespit de isabetlidir. Çünkü "hadis" ve "sünnet" birbirine karıştırıldığı zaman birçok anlama ve yorumlama hatası yapılmakta, yanlış icthâdlar ortaya konulmaktadır. Kaldı ki günümüzde yaygın olarak bilinenin aksine İslâm'ın ilk iki asrında "sünnet" ve "hadis" ayrı kabul edilmiş, hadis, sünnetin kaynaklarından sadece birisi olarak görülmüş, İmam Şafî (ö. 204/819) ile birlikte Ehl-i Hadis'in "sünnet ve hadisi aynı değerlendiren görüşü" baskın ve yaygın hâle gelmiştir.³⁵ Nitekim Tebeu't-tâbiîn âlimlerinden Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813-814); "Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) hadiste imam olup sünnette olmadığını, Evzâî'nin (ö. 157/774) sünnette imam olup hadiste olmadığını, ancak Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) her ikisinde de imam olduğunu"³⁶ söyleyerek aradaki bu bariz farka dikkat çekmiştir. Dolayısıyla Görmez'in bu uyarısının dikkate alınması, hadis ve sünnetin eşanlamlı olarak kullanılmaktan vazgeçilmesi gerekir.

²⁹ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 314.

³⁰ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 39-41.

³¹ Pozitivizm ve Rasyonalizm'in egemen olduğu günümüzde yeterli bilgi ve birikime sahip olmadan, gerekli inceleme ve araştırmaları yapmadan, hadisleri sırf kendi aklına aykırı düştüğü gerekçesiyle derhal reddetme şeklinde kendini gösteren yaklaşımlar sakattır. Bu zihniyet, aklına yatmayan her hadisi "Emevî uydurması" olarak görür ve izah edilebilir ma'kul hadisleri dahi bir kalemde reddeder. Dolayısıyla geçmişte muhaddislerin hadislerin sahîhini sakîminden ayırt etmek amacıyla zaman zaman akl-ı selime başvurmaları ile günümüzdeki bu tarz bir "akla arz kriterini" birbirinden ayırt etmek gerekir. Aynı şekilde, sünnet ve hadiste zikredilen herhangi bir meseleyi "Kur'ân'da yok!" mantığıyla reddetme kolaylığı da bu kabildendir. Ayrıntılar için bk. Erul, "Hadislerin Anlaşılması Meselesi (İslâm Geleneğinde Hadisleri Farklı Okuma Biçimleri)", 107-108.

³² Ayrıca bk. Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 318.

³³ Sünnet teriminin kavramlaşma süreciyle ilgili bilgi için bk. Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 14-18.

³⁴ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 56.

³⁵ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 22.

³⁶ Ebû Muhammed İbn Asâkîr, *Târîhu Dimaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amrî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 35/183.

5. Hz. Peygamber'e ittibâ'nın taklit ve teşebbüh (şeklen benzemek) ile değil bilakis teessî ile (örnek almakla) mümkün olacağı bilinmeli, onun hangi tasarruflarının sünnet hangisinin sünnet olmadığı çok iyi tespit edilmelidir.³⁷ Kanaatimizce Görmez'in bu tavsiyesi de oldukça önemlidir. Çünkü müfrit Ehl-i Hadis, taklit ile teessî arasındaki farkı tefrik edemediği için hem Hz. Peygamber'i yanlış anlamakta hem de onun yanlış tanıtılmasına sebep olmaktadır.

6. Hadisler, İslâm'ın küllî kaideleri doğrultusunda Kur'ân-sünnet bütünlüğü (uyumu/birlikteliği), sünnet-siret bütünlüğü, akıl-vahiy bütünlüğü, şekil-ruh bütünlüğü, konu bütünlüğü, rivâyet bütünlüğü gibi kriterler esas alınarak anlaşılmalıdır.³⁸ Kanaatimizce Görmez'in bu önerisi de isabetlidir. Zira bu uyuma yeterince özen ve dikkat gösterilemediği için hâlâ Hz. Peygamber'in hadisleri ve sünneti yanlış anlaşılmakta ve yorumlanmaktadır.

7. Sünnet parçacı yaklaşımla değil bütüncül bir bakışla ele alınmalı, sadece "sözler, fiiller, takrîrler, şemâil ve fazîletler" olarak okunmamalı, Hz. Peygamber'in yirmi üç yıllık risâlet hayatında ve sonrasında inşâ ettiği "yeni bir ümmet ve medeniyet" olarak değerlendirilmeli, her bir hadis "rivâyet ve dirâyet bütünlüğü içinde" tahlil edilmelidir. Kanaatimizce Görmez'in bu tespitleri de isabetli ve yerindedir.

8. Dirâyetü'l-hadis, sadece rivâyetle uğraşan bir ilim dalı değil hadis metinlerinin anlaşılması ve yorumlanmasıyla ilgilenen ilim dalına dönüştürülmelidir.³⁹

9. Fıkhu'l-hadis, "dar anlamda" hadisleri kanun metni gibi tahlil eden bir ilim dalı olmaktan çıkartılmalı, "geniş anlamda" hadislerin "İslâm'ın genel ilke ve esasları doğrultusunda" pratik hayatı aktarılışını konu edinen bir ilim dalına dönüştürülmelidir.⁴⁰

10. Garîbu'l-hadis, hadislerdeki yabancı kelimeleri açıklayan bir sözlük olmanın ötesinde hadislerde geçen temel kavramların ifade ettiği düşüncelerin metodolojik analizini yapan ve bu yolla "Hz. Peygamber'in kavramlar dünyasını" tespit etmekle uğraşan bir ilim dalına dönüştürülmelidir.⁴¹

11. Muhtelifu'l-hadis veya müşkilu'l-hadis ilmi sadece "çelişkili hadisleri uzlaştırmaya yarayan bir ilim dalı" değil, hadis ve sünnetin iç bütünlüğünü sağlamak amacıyla "hadislerin hadislerle, Hz. Peygamber'in genel tavır ve davranışlarıyla, akıl ve tecrübeyle ve Kur'ân ile mukâyesesini konu edinen bir yapıya" kavuşturulmalıdır.⁴²

12. Esbâb-ı vurûdi'l-hadis'in (hadislerin söyleniş sebepleri) müstakil bir ilim dalı olabilmesi için "sünnet ve hadisin tarihsel ve toplumsal bağlamı" sadece sahîh rivâyetlerde aranmamalı, buna ilave olarak tıp, tarih, coğrafya, astronomi, sosyoloji, psikoloji, antropoloji, arkeoloji, dinler tarihi, din fenomenolojisi vs. bilim dallarından da yararlanılmalı, bu konuda yeni ilmî metotlar geliştirilmeli ve bu, sağlıklı bir yönetime kavuşturulmalıdır. Ayrıca sünnetin yerelliği ve evrenselliği, zaman ve mekân boyutu, örfî olup olmadığı, hâss ve âmm olanların ayırt edilmesi gibi hususlar bu ilmî etütler içinde yer almalı, sadece "sebepe" değil, "illet ve hikmet" konusu da buna dâhil edilmelidir. Hz. Peygamber'in bir sözü hangi vesileyle söylediği değil, "hangi gerekçeyle" ve "hangi ilkeyi" göz önünde bulundurarak söylediği de dikkate alınmalı, bir başka ifadeyle "sebepe-i hikmet" ile "hikmet-i teşrî" birlikte değerlendirilmelidir. Aynı şekilde nâsîh-mensûh konusunun esbâb-ı vurûdi'l-hadis'le bağlantısı unutulmamalıdır.⁴³

³⁷ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 58.

³⁸ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 57.

³⁹ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 54. Ayrıca bk. Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 98-102.

⁴⁰ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 102-110.

⁴¹ Ayrıca bk. Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 110-117.

⁴² Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 54. Ayrıca bk. Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 117-122.

⁴³ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 54-55. Ayrıca bk. Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 125; Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2021), 245-250.

Kanaatimizce Görmez'in "Hz. Peygamber'in bir sözü hangi vesileyle söylediği değil, hangi gerekçeyle ve hangi ilkeyi göz önünde bulundurarak söylediği tespiti" mühimdir. Çünkü Resûlullah'ın sözlerinin arkasındaki "gerekçe" ve "ilke" tam olarak tespit edilemediği zaman birçok hadis yanlış anlaşılabilir ve yorumlanabilir, ümmete hatalı, eksik ve yanlış bilgiler nakledilmekte, böylece Müslümanların Allah, peygamber, âlem, varlık, ahiret, melek, insan, değer, kader, cin vs. tasavvurları menfî manada şekillenmektedir. Dolayısıyla Görmez'in dirâyetü'l-hadis, fıkhu'l-hadis, garîbu'l-hadis, muhtelifu'l-hadis ve esbâb-ı vurûdi'l-hadis konusunda yaptığı özgün tespitler yerindedir ve mu'tedil yolda buluşmayı temin edecek bu önerilere kulak verilmesi gereklidir.

13. Usûl-i Fıkıh, sünnet ve hadisin doğru anlaşılması ve yorumlanması için yeniden gözden geçirilmeli, öncelikle Usûl-i Fıkıh ile Usûli'd-Dîn birlikte ele alınmalı, her ikisi de "tek tek deliller" üzerine değil, "birçok delilden neşet eden küllî esaslar" üzerine bina edilmelidir. Küllî esaslar belirlenirken lafzî mebhâslar değil, Şâri'in maksatları esas alınmalı, makâsıduş-Şerîa⁴⁴ konusunda zarûriyyât, hâciyyât ve tahsiniyyât tasnifine gidilmeli, bu maksatlar lafzî, nazmın, sîganın delâletinde değil, "hayatın varlık sebebinde, insanın yaratılış gayesinde ve dinin gönderiliş hikmetinde" aranmalıdır. Binaenaleyh dinin sahibinin Allah Teâlâ olduğu, bu dini insanların iki cihan saadeti için gönderdiği, kullarının her türlü maslahatının Şâri'in en büyük gaye ve maksadı olduğu hiçbir zaman akıldan çıkartılmamalıdır.⁴⁵ Kanaatimizce Görmez'in bu önerileri de isabetlidir. Zira doğru dinî bilgiyi üretme yöntemi olan Usûl-i Fıkıh ile Usûli'd-Dîn birlikte ele alınmadığı, Yüce Allah'ın maksadı tam olarak tespit edilmediği, kullarının her türlü maslahatının O'nun en büyük gaye ve maksadı olduğu göz ardı edildiği zaman sünnet ve hadis yanlış anlaşılabilir ve yorumlanmaktadır.

14. Sünnetin ve hadisin anlaşılmasında Şerîat'ın küllî esaslarından biri olan "evrensellik ilkesi" göz ardı edilmemeli, Usûl-i Fıkıh'ta egemen olan lafzî yorumun esas aldığı beyânu'l-ibâre yerine beyânu'l-i'tibâra öncelik tanınmalıdır.⁴⁶ Kanaatimizce Görmez'in beyânu'l-i'tibâra öncelik tanınması teklifi yerindedir ve bu husus mutlaka dikkate alınmalıdır.

15. Hadis ilmi ve tekniği konusunda bilgi sahibi olmayan Müslümanları doğru bilgilendirmek yerine onları "taraf veya taraftar haline getirecek söz, tavır ve davranışlardan" mutlaka kaçınılmalı, orta yolun önemine inanılmalı ve ümmeti bu yolda buluşturmak için herkes üzerine düşen vazifeyi eksiksiz yapmalıdır.⁴⁷ Kanaatimizce Görmez'in bu tespiti de haklı ve yerindedir. Zira günümüzde hâlâ bazı müfrit kesimler aynı yanlışlığı yapmaya devam etmekte, ümmet olma bilincine zarar vermekte, Müslümanların dinî duygularını istismar etmekte, taraftarlarını din kardeşlerine aleyhine kışkırtmaktan çekinmemekte, onları müsamahası olmayan bağnaz ve fanatiklere dönüştürmektedir.

⁴⁴ Bünyamin Erul bu konuda şunları ifade eder: İnançtan ahlâka, ilimden irfâna, ibadetten muamelata, sosyal hayattan siyasete, kültürden medeniyete kadar hayatın her alanıyla ilgili olarak hadislerin, İslâm'ın genel prensipleri, Kur'an'ın belirleyiciliği, sünnetin rehberliği, aklın verileri, nasların illetleri, geleneğin öğretileri, Şâri'in maksatları, Müslümanların maslahatları, günümüzün şartları ve ihtiyaçları göz önünde bulundurularak bütüncül bir yaklaşımla okunması ve çağdaş problemlerimize çözümler üretilmesi şarttır. Böyle bir hizmetin gerçekleştirilebilmesi için de "ideal, makul ve yeterli bir metodolojiye" ihtiyaç vardır. Çağımızda biriken binlerce problemi çözecek böyle bir çalışmada Hz. Âişe ve İbn Abbas gibi fakih sahâbîlerin anlama yöntemleri, İmam Mâlik ve Hanefî'lerin usûlleri, Mu'tezile ve İbn Hazm'ın tenkitçiliği, Hz. Ömer gibi müçtehit sahâbîler ile Şâtıbî'nin makâsîd ağırlıklı yorumculuğu azamî derecede belirleyici olmalıdır. Erul, "Hadislerin Anlaşılması Meselesi (İslâm Geleneğinde Hadisleri Farklı Okuma Biçimleri)", 110. Biz de Bünyamin Erul'un bu tespitlerine aynen katılıyoruz.

⁴⁵ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 55. Ayrıca bk. Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 314, 316-317. Kırbasoğlu, "egemen hadis usûlü anlayışını" eleştirmiş, kendisi pek başarılı olamasa da "alternatif hadis usûlü" geliştirmeye çalışmıştır. M. Hayri Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi* (Ankara: Kitabiyat, 2002).

⁴⁶ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 55-56. Ayrıca bk. Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 317-318.

⁴⁷ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 44.

16. Birileri kendilerini dinin, sünnetin ve Ehl-i Sünnet'in hâmisî ve müdâfîi olarak görmekten, farklı düşünen İslâm âlimlerini "dini bozmakla, sünneti ve hadisi inkâr etmekle" suçlamaktan behemehâl vazgeçmelidir.⁴⁸ Herkes "ihtilaf ahlâkını" esas alarak,⁴⁹ sağlıklı tefekkürün hakkını vererek, mantık kurallarını özümseyerek, sağlam delillere dayanarak konuşmalı, basîret, ferâset ve hikmet sahibi "muttakî müminler" olmak için çaba sarf etmelidir.⁵⁰ Kanaatimizce Görmez'in bu tavsiyesi de isabetlidir. Çünkü onun sürekli tekrarladığı ve üzerinde ısrarla durduğu ihtilaf ahlâkını öğrenemeyen ve uygulamayan Müslümanların hiçbir problemlerini çözebilmesi mümkün değildir.

17. Büyük ilmî gayretlerle ortaya konulan hadis külliyyâtını ceffe'l-kalem silip atmaktan kadar büyük bir cinayetse onu tümünden takdîs edip hatadan ve kusurdan münezzehtir görmek de o denli korkunç bir cinayettir. Söz konusu külliyyât tezyîf-takdîs çizgisinden uzak bilimsel metotla ele alınmalı, bu eserlerin ilmî, tarihî ve kültürel eserler olduğu, "amentüye dâhil edilebilecek imân, tevhîd ve akâid eserleri olmadığı" Müslümanlara anlatılmalıdır.⁵¹ Zira hadisi Hz. Peygamber'e isnâd edilen "bir söz, bir eser/haber veya bir rivâyet" olmaktan

⁴⁸ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 44. Mihne'yi tarihin bir döneminde yaşamış ve orada kalmış sıradan bir vaka olarak görmenin yanlışlığıyla alakalı bazı tespitler için bk. Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 70-91.

⁴⁹ Görmez, Müslümanlar arasında müşâvere ve müzâkerelerin belli bir usûl ve adâp içinde yapılmasını isterken sıklıkla kendi kavramsallaştırdığı "ihtilaf ahlâkı" terimini kullanır. Bununla Müslümanların tartışma adâbına sahip olmalarını ister. Nitekim ihtilaf, fikirler arasında olurken hilaf ise, şahıslar arasında yaşanır. Müsâdeme-i efkârden bârîka-i hakikat doğarken, müsâdeme-i eşhâstan kin, öfke, adâvet ve fitne ortaya çıkar. İhtilaf delile ve beyyineye, hilaf ise delilsiz iddialara ve zanna dayanır. İhtilaf isabetli görüşe, hakka ve hakikate götürür, hilaf ise kısır ve sonu gelmez tartışmaları beraberinde getirir, "tefrika" denilen parçalanmayı ortaya çıkarır. İhtilaf dikkatle yönetilirse besleyici ve geliştirici olur, hilaf katı ayrışmaların habercisidir. Hilaf, sadece zihinsel değil duygusal anlamda da birbirinden uzaklaşan ve yabancılaşan insanlar üretir, toplumun birlik ve beraberliğini tehdit eder, fitneye, kaosa zemin hazırlar. İhtilaf, sahâbeden itibaren var olan ve rahmet olarak değerlendirilen bir durumdur. Nitekim insanlar arasındaki "çeşitlilik" ve "görüş farklılıkları" ihtilaf olarak adlandırılır. İhtilaf, bir konuda çözüme giderken kullanılan yol ve yöntemlerin ayrı, maksadın bir olmasıdır. İslâmî açıdan bakıldığında ihtilaf iyi niyet sahibi farklı zihinlerin birbirini teşvik etmesi anlamında hayra vesiledir. Ancak ihtilafı hilafa ve nizaa dönüştürmek doğru değildir. İhtilaf ahlâkı, farklı fikirlerle ve düşüncelere saygı göstermektir. Bu saygı, aslında hakikate duyulan özlemin ve din kardeşliğine gösterilen özenin bir ifadesidir. İhtilaf ahlâkı, doğru bilgi ve delile dayanarak konuşmak, kit ve yetersiz bilgilerle hareket etmemek, İslâm'ın sabitelerini ve sarsılmaz esaslarını tartışmalı fer'î meselelere feda etmemektir. İhtilaf ahlâkı, dinin helal-haram çizgilerine azamî surette dikkat ve özen göstermektir. İhtilaf ahlâkı, fikhî detaylar hakkında kanaat belirtirken haklı çıkabilmek adına dinin asıllarını çiğnememek, mübâhları harama, haramları da mübâha dönüştürmemektir. Çünkü hiçbir kimse Yüce Allah'ın belirlediği sınırları daraltarak şahsî kanaatlerine veya evhamlarına dayanarak haram koyma yahut Yüce Allah'ın yasakladığı hususları kit malumat ve indî fetvalarıyla ibâhaya çevirme yetkisine sahip değildir. İhtilaf ahlâkı, bireyleri aşan bir doğru, herkesi kuşatan bir hakikat olduğuna inanmak ve o hakikatin peşine düşmektir. Eğer fikrî tartışmalar hakikate ulaşmak için yapılmıyor, sağlam bilgilerle ve sahih kaynaklarla yola çıkmıyorsa orada ihtilaf ahlâkından söz edilemez. İhtilaf ahlâkı, kendi görüşünü mutlak doğru görmemek, hatalı olabileceğini, kardeşinin isabet etmiş olabileceğini hesaba katmaktır. İhtilaf ahlâkı, tartıştığı din kardeşinin niyetini sorgulamamak, onu samimiyetsizlikle suçlamamak, kendini -haşa- dinin sahibi ve Ehl-i Sünnet'in hamisi olarak görmemektir. Nitekim geçmişte âlimler bir konuyu enine boyuna tartıştıktan sonra "Allahu a'lem" yani "en doğrusunu Allah bilir" derlerdi. Bugün ufku dar, dünyası küçük, bilgisi yetersiz kimseler şahsî düşüncelerini ifade ettikten sonra; "*Bunu ben demiyorum, Allah diyor. Bunu ben demiyorum, Peygamber diyor*" şeklinde kesin konuşmakta ve ihtilaf ahlâkına aykırı hareket etmektedir. İhtilaf ahlâkını yerle yeksan eden en büyük yanlış ise "din kardeşini bid'atle ve dalâletle suçlayıp tekfir etmektir." Oysa Ehl-i kible tekfir olunamaz. Ebû Hanîfe'nin dediği gibi; "*Allah'tan inen kitaba iman eden bir kimse tevildinden dolayı tekfir edilemez.*" Bu itibarla indî fikir, düşünce ve idealleri "indirilmiş din", yüzyıllar boyunca sağlam bir gelenek tarafından dile getirilen düşünce, yorum ve uygulamaları da toptancı bir yaklaşımla "uydurulmuş din" ilan etmek ihtilaf ahlâkına yakışmaz. Biz de Mehmet Görmez'in yaptığı bütün bu tespit ve tavsiyelere aynen katılıyoruz. Ayrıntılar için bk. <https://www.umranhareketi.com/sayfa.php?detay=ihtilaf-ahl%C3%A2ki-br-prof.-dr.-mehmet-gormez-47e3> (Erişim tarihi 22.01.2023).

⁵⁰ Bünyamin Erul bu konuda şunları söyler: "İster Ehl-i Hadis'ten gelsin ister hasımlarından gelsin ideolojik hadis okumalarının, sözlü veya yazılı polemiklerin zararı kadar faydası da olmuştur. Ancak günümüzde bilimsellikten ve objektiflikten uzak, duygusal, savunmacı ya da tepkisel okumalardan vazgeçilmeli, yapıcı olmak kaydıyla öz eleştiriden çekinilmemeli, İslâm kültür ve medeniyetinin en belirleyici dayanaklarından olan hadislerin en doğru bir şekilde okunabilmesi/anlaşılabilmesi için mevcut gelenekten azami derecede istifade edilmeli, yeni yöntem/yaklaşım arayışlarına da devam edilmelidir." Erul, "Hadislerin Anlaşılması Meselesi", 110.

⁵¹ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 47.

çıkartıp Hz. Peygamber ile aynileştirmek (özdeşleştirmek), hadis tartışmalarını “Hz. Peygamber’e nispeti üzerinden yapılan ilmî ihtilaftan” ziyade “bir inanç ihtilafına dönüştürmek” asla ve kat’a doğru değildir.⁵² Kanaatimizce Görmez’in bu tavsiyesi de isabetlidir. Çünkü İslâmî ilimler alanında yaklaşık yarım asırdır çalışan bir hadis araştırmacısı olarak bilgi, birikim, gözlem ve tecrübelerimiz Mehmet Görmez’in ulaştığı bu sonuçları doğrulamakta ve onun haklılığını teyit etmektedir.

18. Temel hadis kaynaklarındaki bazı rivâyetleri eleştiren veya uydurma oldukları gerekçesiyle reddeden İslâm âlimlerini dinden çıkmış kabul edip tefsik, taddil ve tekfir etme (fâsık, sapık ve kâfir ilan etme) cehâletine düşülmemeli, bu büyük eserlerdeki bazı uydurma hadisleri “sağlam ve güçlü delillere dayanarak reddetmenin” söz konusu kitapların kıymetinden hiçbir şey eksiltmeyeceği bilinmelidir.⁵³ Kanaatimizce Görmez’in bu önerisi de isabetlidir. Çünkü hâlâ bazı İslâm âlimleri mesnetsiz bir şekilde ve gayr-i ciddi iddialarla bu tür itham ve iftiralara maruz bırakılmakta, dışlanmakta ve itibarsızlaştırılmaktadır.

19. Hz. Peygamber, tüm zamanlara gönderildiği halde onun belirli bir zamanla mukayyet olan herhangi bir uygulamasını bütün çağlara teşmil etmenin “sünnetin çağlar üstü olma özelliğini” yok edeceği unutulmamalıdır. Binaenaleyh sünneti doğru anlamak için âdet ile ibadet, yerel olan ile evrensel olan, dinî olan ile kültürel olan birbirinden tefrik edilmelidir. Bunu başarabilmek için sünnetin yazılı belgeleri olan hadis rivâyetleri doğru anlaşılmalı, sahîhi sakîminden ayrılmalı ve Şâri-i Hakîm’in maksadına uygun yorumlar yapılmalıdır.⁵⁴ Kanaatimizce Görmez’in bu tavsiyesi de yerinde ve isabetlidir. Müminler sağlıklı kararlar verebilmek için âdet ile ibadeti, yerel olan ile evrensel olanı, dinî olan ile kültürel olanı birbirinden ayırt etmek mecburiyetindedir.

20. Müslümanlar, sünnet ve hadisi doğru anlamak ve sünneti bir örneklik olarak kendi içinde yaşadıkları zamana/topluma taşımak istiyorlarsa İslâm’ın hem evrensel (tüm insanlara) hem de ebedî (tüm çağlara) olduğu hakikatini dikkate almalıdır.⁵⁵ Bir başka ifadeyle Hz. Peygamber’in belli bir kavme yani; sadece “Hicâz ve çevresinde yaşayan Araplara” değil, kıyametin kopacağı ana kadar dünyada yaşayan/yaşayacak olan tüm insanlığa gönderildiği gerçeğini⁵⁶ göz ardı etmemelidir.⁵⁷ Kanaatimizce Görmez’in bu önerisi de yerindedir. Çünkü İslâm, hem evrensel hem de ebedî olan tek hak dindir.⁵⁸ Şu an dünyadaki dinlerin tamamı “batıl dinler”⁵⁹ kategorisindedir. Bu muharref dinlerin insanları hidayete erdirmesi, maddî ve mânevî problemlerine çare olabilmesi ve onları karanlıklardan aydınlığa⁶⁰ çıkarabilmesi asla ve kat’a mümkün değildir.

Sonuç olarak Mehmet Görmez, İslâm’ın, Kur’ân’ın ve Hz. Peygamber’in doğru anlaşılması ve tanıtılması, ideolojik sünnet ve hadis tartışmalarının azaltılarak sona erdirilmesi ve müzâkerelerin sağlıklı bir ortamda sürdürülmesine katkı sunmak amacıyla yukarıda bir kısmını özetlediğimiz tespit ve tavsiyeleri yapmıştır. Onun bu önerilerinin her biri değerlidir ve bundan sonra da üzerinde sağlıklı analizler yapılarak geliştirilmesi gerekmektedir. Çünkü her dönemin İslâm âlimleri geçmişte yapılan hatalardan dersler çıkarmak, bunları bir daha tekrarlamamak ve ümmete faydalı olacak hayırlı faaliyetler yapmak durumundadır. Görmez de asırlardır devam eden bu hataları tekrar etmemek ve

⁵² Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 25.

⁵³ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 48.

⁵⁴ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 50-51.

⁵⁵ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 49-50.

⁵⁶ el-A’râf 7/158; el-Enbiyâ 21/107; es-Sebe’ 34/28.

⁵⁷ “Hz. Muhammed’in bütün zamanların ve bütün insanların peygamberi” olduğuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Erdoğan, *Vahiy-Akl Dengesi Açısından Sünnet* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2001), 279.

⁵⁸ Âl-i İmrân 3/19.

⁵⁹ “Kim İslâm’dan başka bir din ararsa (Allah’a kayıtsız şartsız teslim olup sadece O’na kulluk etmezse bilsin ki o din) ondan kabul edilmeyecek ve o ahirette hüsrana uğrayanlardan olacaktır.” Âl-i İmrân 3/85.

⁶⁰ Yüce Allah’ın kullarını karanlıklardan aydınlığa çıkartmak istediğiyle ilgili bazı âyetler için bk. el-Mâide 5/16; İbrâhim 14/1; el-Ahzâb 33/43; el-Hadid 57/9; et-Talâk 65/11.

mensubu olduğu Ümmet-i Muhammed'e faydalı olmak gayesiyle mezkûr eseri telif etmiş, "bir örneklik olarak Hz. Peygamber'in sünnetini ve bu örnekliği tüm zamanlara taşıyan hadis rivâyetlerini bir bütünlük içinde anlama ve yorumlama çabalarına" mütevâzî katkı sunmuştur. Temennimiz odur ki, genç İslam araştırmacıları onun eserinde ulaştığı bu sonuçları daha da geliştirecek, ümmetin aşırı uçlara savrulmasını önleyecek nitelikli ilmî çalışmalar yapacak, müfrit kesimleri mu'tedil yolda buluşturmak için çaba ve gayretlerine hız ve ağırlık vereceklerdir.

SONUÇ

Mehmet Görmez, uzun yıllar sonucu edindiği bilgi ve birikimle sünnet ve hadis tartışmalarında ifrat-tefrit çizgisinde hareket eden kesimlerin savdukları görüşleri tenkit etmiş, hiçbir şahsı veya grubu hedef almamış, kimseyi tekfir, taddil ve tefsik etmemiş, sadece savrulma noktalarına işaret edip mu'tedil yolda buluşmanın önemine dikkat çekmiştir. Zira müellif ümmetin dertlerine çare arayan, yedi yıl Diyanet İşleri Başkan yardımcısı ve yedi yıl da Diyanet İşleri Başkanı olarak görev yaparken birçok İslâm ülkesinin âlimleriyle görüşen, hem İslâm dünyasındaki hem de ülkemizdeki dinî yapıların sünnet ve hadis anlayışlarına derinden vâkıf olan tecrübeli bir hadis âlimidir.

"*Bize Kur'ân yeter/Sadece Kur'ân*" diyerek Hz. Peygamber'in sünnetini devre dışı bırakmaya çalışanlar ifrata düşmüştür. Çünkü müfrit Ehl-i Hadis'in ısrarla savunduğu asılsız ve uydurma rivâyetlere veya çarpık din yorumlarına tepki göstererek hadisleri toptan reddetmek, sünnet ve hadis karşıtlığı yapmak doğru değildir. Nitekim Ehl-i Kur'ân'ın büyük çoğunluğu sağlıklı tefekkürden uzak, aşırı genellemeler yapan, düz/salt mantıkla hareket eden, Hz. Peygamber'e itaati emreden âyetleri hatalı te'vil eden, âyetlere bütüncül değil parçacı yaklaşan, nüzûl ortamını hiç hesaba katmadan âyetleri tevil eden, iddialarına delil getirdikleri âyetlerin sadece bir yorumunu -üstelik yanlış olanını- esas alan, diğer tüm yorumları görmezden gelen ve nihayet son elçi Hz. Muhammed'i "postacı/ara kablosu konumuna" indirgeme gafletine düşen kimselerdir.

"*Bize hadisler yeter*" diyerek Hz. Peygamber'den rivâyet edilen tüm malzemeyi hiçbir ayırma tabi tutmaksızın sahiplenip savunanlar da aynı şekilde tefrite düşmüştür. Çünkü müfrit Ehl-i Kur'ân'ın; "*Bize Kur'ân yeter*" söylemine kızarak genellemeler yapmak, zayıf veya uydurmalar dâhil olmak üzere tüm hadis rivâyetlerini "vahiy kabul etmek", sonra da bunların Kur'ân'ı nesh edebileceğini iddia etmek doğru değildir. Nitekim müfrit Ehl-i Hadis'in büyük çoğunluğu sağlıklı tefekkür kabiliyeti olmayan, akıl ve rey düşmanlığı yapan, âyetlere bütüncül değil parçacı yaklaşan, âyetlerin siyâk ve sibâkını hiç dikkate almayan, çok yönlü analiz yeteneği bulunmayan, hadis külliyâtını hatadan münezzeh ve kusursuz gören, hicrî 2. ve 3. asırda yazılan bazı hadis kaynaklarını mukaddes, dokunulmaz ve eleştirilmez kabul eden, bu eserlerdeki mevzû hadisleri bile Hz. Peygamber'e iftira etme pahasına savunmaya devam eden ve nihayet Hz. Muhammed'i ve İslâm'ı yanlış tanıtmaya gafletine düşen kimselerdir.

Meseleye ideolojik yaklaşan her iki tarafın (Ehl-i Kur'ân ile Ehl-i Hadis) günümüz temsilcileri ifrat-tefritten uzak, doğru ve mu'tedil yolda buluşmak için bir araya gelmeli, oturup konuşmalı, orta yolda buluşmaya karar vermeli, objektif ve dengeli bir yaklaşım içinde olmalı, "kısa, orta ve uzun vadede yapılacaklar" konusunda bir yol haritası belirlemeli ve bunu ivedilikle uygulamaya başlamalıdır. Bu konuda hiçbir gayret göstermeyerek kendi gettolarında hâkimiyetlerini sürdürmeye devam eden, İslâm âlimlerinin uyarılarına kulak tıkayan, din kardeşlik bağlarına zarar veren, ümmetin tefrikaya düşmesine neden olan her iki kesim büyük bir vebali üstlendiğini bilmelidir.

Müslümanlar ehil âlimlerin yaptığı "hadis tenkidiyle" müfrit Ehl-i Kur'ân'ın savunduğu "hadis karşıtlığı/düşmanlığı" arasındaki farkı çok iyi bilmeli, hadislerle ilgili muhtelif ilmî değerlendirmeler yapan İslâm âlimlerini "sünnet ve hadis münkiri" yaftasıyla

itibarsızlaştırmaya çalışan “müfrit Ehl-i Hadis'in söylemlerine” itibar etmemeli, bunlara destek olmamalı ve asla peşlerinden gitmemelidir.

Büyük ilmî çabalarla yazılan hadis külliyyâtını bir kalemde silmek nasıl yanlış ise insan ürünü olan bu eserleri hatasız, kusursuz ve mükemmel görmek de aynı şekilde yanlıştır. Dolayısıyla bu külliyyât tezyîf-takdîs çizgisinden uzak bilimsel metotla incelenmeli, bunların ilmî, tarihî ve kültürel eserler olduğu, amentüye dâhil edilebilecek imân, tevhîd ve akâid eserleri olmadığı hiçbir zaman akıldan çıkartılmamalıdır.

Sünnet ve hadis parçacı değil bütüncül yaklaşımla, güçlü bir metodoloji ve derin bir makâsîd bilgisiyle, risâlet-i Muhammediyye'nin evrensel örnekliliği çerçevesinde anlaşılmalı, İslâm'ın on dört asırlık deliller sistemi ve deliller hiyerarşisi bozulmamalı, Kur'ân-sünnet ilişkisi ve akıl-nakil münasebeti kaybedilmemelidir. Hangi kitapta olduğuna bakılmaksızın tüm rivâyetler aklın açık, genel ve herkes tarafından kabul edilen ilkelerine arz edilmeli, ancak bu akıl tarafgirlikten, önyargılardan uzak, saf ve dış etkilerden korunmuş bir akıl olmalıdır.

Âdet ile ibadet olan, yerel olan ile evrensel olan, dinî olan ile kültürel olan asla birbirine karıştırılmamalı, hiçbir peygamberin kendi kavminin kültürünü “evrensel bir din kuralına” dönüştürmeyeceği bilinmeli, Hz. Muhammed'in içinde yaşadığı toplumun örf, âdet ve gelenekleri gereği yaptıklarını “aynen alıp tekrarlamanın” sünnet değil “taklit” olduğu fark edilmelidir. Hz. Peygamber'e ittibâ'nın taklit ve teşebbüh ile değil bilakis iktidâ ve teessî ile mümkün olacağı idrak edilmeli, onun hangi tasarruflarının sünnet hangisinin sünnet olmadığı iyi tespit edilmelidir. Hz. Muhammed tüm zamanlara gönderildiği halde onun belirli bir zamanla mukayyet olan uygulamasını bütün çağlara teşmil etmenin “sünnetin çağlar üstü olma özelliğini” yok edeceği bilinmeli, sünnet “bir örneklik olarak” zamanımıza taşınmak isteniyorsa İslâm'ın hem evrensel hem de ebedî olduğu gerçeği daima göz önünde bulundurulmalıdır.

Müslümanların büyük bir kısmını İsrâiliyyât, Mesîhiyyât, Mecûsiyyât, efsane, masal, hikâye, mevzû hadislerle vs. etkileyerek, kısa yoldan cennet vaadiyle aldatarak “fanatik taraftarlar” haline getiren “ideolojik dinî yapılar” kendilerini dinin, sünnetin ve Ehl-i Sünnet'in koruyucusu/hâmisi olarak görmekten vazgeçmelidir. Bu kesimler kendilerinden farklı düşünen İslâm âlimlerini “hiçbir ciddi delile dayanmaksızın” dini bozmakla, sünneti ve hadisi inkâr etmekle suçlamaktan, temel hadis kaynaklarındaki rivâyetleri tenkit eden ehil âlimleri “fâsık, sapık, hain ve kâfir ilan etme” yanlışına/gafletine/garâbetine/hatasına düşmekten sakınmalıdır.

Netice itibarıyla makalede yaptığımız bu tespitleri sert, tepkisel, duygusal veya savunmacı yaklaşımlar olarak değerlendirenler çıkabilir. Ancak şurası bir gerçektir ki, asırlardır devam eden ideolojik sünnet ve hadis tartışmalarını sona erdirmek ve müfrit kesimleri orta yolda buluşturmak için bazen sert ve sarsıcı uyarılara ihtiyaç duyulabilir. Ümmetin dertlerine çareler ararken bazen aşırı uçlara savrulan kesimlere hatalarını fark ettirecek şekilde sert bir üslup kullanmak gerekebilir. Salt akademik kaygılarla hareket ederek üstü kapalı ifadelerle, kimseyi üzmeyen ve kırmayan bir dil ve üslup kullanımı, sorunların çözümünde yetersiz, etkisiz ve işlevsiz kalabilir. Bu bakımdan tarafların meseleye bütüncül bakmalarını sağlamak ve acı gerçeklerle yüzleşmelerini temin etmek için bazen onları sarsarak uyandırmak bir seçenek olarak düşünülebilir.

KAYNAKÇA

Aydınlı, Abdullah. “Ehl-i Hadis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/507-508. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Birişik, Abdulhamit. “Kur'âniyyûn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/428-429. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

- Erdoğan, Mehmet. *Vahiy-Akıll Dengesi Açısından Sünnet*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2001.
- Erul, Bünyamin. "Hadislerin Anlaşılması Meselesi (İslâm Geleneğinde Hadisleri Farklı Okuma Biçimleri)". *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler)*, 02-06 Ekim 2002. 95-114. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*. Ankara: Otto Yayınları, 2020.
- İbn Asâkîr. Ebû Muhammed. *Târihu Dimaşk* thk. Amr b. Garâme el-Amrî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: Kitabiyat, 2002.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *İslâm Düşüncesinde Sünnet, -Eleştirel Bir Yaklaşım-*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Kılıçer, M. Esat. "Ehl-i re'y". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/520-524. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Köycü, Erdoğan. "Sahâbenin Model Davranışlarının (İ'tidâl) Oluşumunda Hz. Peygamberin (s.a.s.) Rolü". *Uluslararası İslam ve Model İnsan Sempozyumu Bildiri Kitabı*, 26-27 Nisan 2018. 1/396-404. Kahramanmaraş: y.y., 2018.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Polat, Salahattin. *Metin Tenkidi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Öğüt, Salim. "Ehl-i Hadis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/508-512. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özafşar, Mehmet Emin. *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka Planı Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2021.
- <https://www.umranhareketi.com/sayfa.php?detay=ihtilaf-ahl%C3%A2ki-br-prof.-dr.-mehmet-gormez-47e3> (Erişim tarihi 22.01.2023).