

e-ISSN 2822-2261 ISSN 1300-8498

Diyanet İLMİ DERGİ

CİLT: 61 • SAYI: 2 • HAZİRAN 2025



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI





ISSN 1300-8498 e-ISSN 2822-2261

DIYANET İLMİ DERGİ

CİLT: 61 . SAYI: 2 . HAZİRAN 2025



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI



Diyanet İLMİ DERGİ



**Diyanet İşleri Başkanlığı Adına
İmtiyaz Sahibi**

Owner on Behalf of the Presidency
of Religious Affairs

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Managing Editor

Baş Editör
Chief Editor

Alan Editörleri
Field Editors

Cafer Tayyar Doymaz

Dr. Lamia Levent Abul

Prof. Dr. Huriye Martı

Dr. Lamia Levent Abul, DİB, Ankara
Prof. Dr. Ahmet Hakkı Turabi, Amasya Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan, Ankara Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Yusuf Acar, Selçuk Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Abdulkadir Erkut, DİB, Ankara
Doç. Dr. Bayram Köseoğlu, DİB, Ankara
Doç. Dr. Esra Atmaca, Sakarya Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Faruk Görgülü, Düzce Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Fatih Yücel, Ankara HBV Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Mustafa Çakır, DİB, Ankara
Doç. Dr. Mustafa Necati Barış, Ankara HBV Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Yaşar Seracettin Baytar, DİB, Ankara
Doç. Tacetdin Biyık, İnönü Ü. İlahiyat Fak.
Dr. Öğr. Üyesi Elif Erdem, Ankara Sosyal Bilimler Ü. İlahiyat Fak.
Dr. Esma Güner, DİB, Ankara
Dr. Hale Şahin DİB, Ankara
Dr. Hüseyin Anı DİB, Ankara
Dr. Kübra Çiçekli, DİB, Ankara
Dr. Mustafa Çuhadar, DİB, Ankara
Dr. Rukiye Aydoğdu Demir, DİB, Ankara

Editör Yardımcıları
Assistant Editors

Yayın Türü
Type of Publication

Yönetim Merkezi
Head Office

Grafik Tasarım
Graphic & Design

Dizinler
Indexes

Ahmet Dede
Savaş Özdemir

Üç Aylık, Yaygın, Süreli Yayın
Quarterly, Periodical, Periodical Publication

Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar Ve
Kütüphaneler Daire Başkanlığı
Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı
No: 147/A 06800 Çankaya - Ankara
Tel: (0312) 295 86 61 - 62
Faks: (0312) 295 61 92
E-mail: ilmidergi@diyanet.gov.tr
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/did>

Hasan Yıldırım

TÖZİN

ERIH PLUS

DOAJ

EBSCO

EBSCO-ARAB WORLD RESEARCH SOURCE: AL MASDAR

TR DİZİN

[ERIH PLUS \(European Reference Index for the Humanities\)](#)

[DOAJ: Directory of Open Access Journals](#)

[Central & Eastern European Academic Source - CEEAS \(EBSCO\)](#)

[EBSCO-ARAB WORLD RESEARCH SOURCE: AL MASDAR](#)

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Ali Erbaş
Prof. Dr. Huriye Martı, Ankara HBV Ü. İslâmi İlimler Fak.
Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Adnan Bülent Baloğlu Ankara HBV Ü. İslâmi İlimler Fak.
Prof. Dr. Ali Çelik, Eskişehir Osmangazi Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Gürbüz Deniz, Ankara Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Hülya Alper, Marmara Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu, Ankara Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. İlyas Çelebi, İstanbul 29 Mayıs Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. İsmail Karagöz, Düzce Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mehmet Ünal, AYBÜ. İslâmi İlimler Fak.
Prof. Dr. Muammer Cengil, Hitit Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mürteza Bedir, İstanbul Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ömer Kara, Atatürk Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Sami A. Al-Arian, İstanbul Sabahattin Zaim Ü.
İslâm ve Küresel İlişkiler Merkezi (CIGA) Direktörü
Prof. Dr. Suat Cebeci, Yalova Ü. İslâmi İlimler Fak.
Prof. Dr. Şehmus Demir, Gaziantep Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Ayşe Esra Şahyar, Marmara Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Mohd Asri bin Zainul Abidin, Malezya Perlis Müftüsü
Dr. Naeem Baig, Kuzey Amerika İslâm Camiası (ICNA) Eski Bşk.

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Huriye Martı, Ankara HBV Ü. İslâmi İlimler Fak.
Prof. Dr. Ali Avcu, Ankara Sosyal Bilimler Ü. İslâmi İlimler Fak.
Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu, Ankara Ü. İlahiyat Fak.
Cafer Tayyar Doymaz, DİB, Ankara
Dr. Lamia Levent Abul, DİB, Ankara

İnceleme Komisyonu /

Review Committee

Doç. Dr. Abdulkadir Erkut, DİB, Ankara
Doç. Dr. Mustafa Çakır, DİB, Ankara
Dr. Kübra Çicekli, DİB, Ankara
Dr. Mustafa Çuhadar, DİB, Ankara
Savaş Özdemir, DİB, Ankara
Adem Sarı, DİB, Ankara

İÇİNDEKİLER

Editörden / From The Editor

- Taberî Hanbellilerin Baskısına Maruz Kaldı mı? Taberî'nin İsrâ Sûresi 79. Âyeti Tefsiri Üzerine
Bir Değerlendirme / Araştırma Makalesi 417
Did Tabari Face Pressure from the Hanbalis? An Evaluation on Tabari's Exegesis of Verse 79 of Surah al-Isra
/ Research Article
Mesut Kaya
- Zeccâc'ın Ahmed b. Hanbel'e Yaptığı Atıfların Tefsir Tarihi Açısından Tahlili / Araştırma Makalesi 441
Analysis of Zaija's References to Ahmed ibn Hanbal in Terms of the History of Tafsir / Research Article
Abdulgabbar Adigüzel
- Bilimsel Tefsire Yönelik Tutumlara Dair Yeni Bir Tasnif Denemesi / Araştırma Makalesi 471
An Attempt at a New Classification of Attitudes Towards Scientific Exegesis / Research Article
Abdullah Karaca
- Kur'an'da Tekrar Olgusu ve Zemahşerî: Anlam, Hikmet ve Fonksiyonel Analiz / Araştırma Makalesi 509
The Phenomenon of Repetition in the Qur'an and Zamakhshari: A Semantic, Wisdom-based, and Functional Analysis / Research Article
Şafak Çatal
- Şii Tefsirde Mu'tezile İzleri: Haberî Sıfatların Yorumu / Araştırma Makalesi 541
Traces of Mu'tazila in Shi'ite Tafsir: Interpretation of Sifat al-Khabariyya / Research Article
Sabuhi Shahavatov
- Kur'an Dilinin Burhânî Niteliği: İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirileri Bağlamında Bir İnceleme / Araştırma Makalesi 567
The Demonstrative Nature of the Qur'anic Language: An Analysis in the Context of Ibn Taymiyya's Critique of Logic / Research Article
Rabia Hacer Bahçeci
- Oruç Âyetleri Bağlamında Kur'an-Sünnet İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme / Araştırma Makalesi 589
An Evaluation on the Relationship between the Qur'an and Sunnah in the Context of Fasting Verses / Research Article
Abdurrahman Ensari
- Hanefî Mezhebinde İstihsana Yönelik Bir Tavır: Bişr b. Gıyâs el-Merisî Örneği / Araştırma Makalesi 621
An Attitude Towards Istihsan in the Hanafi School: The Case of Bishr ibn Ghiyath al-Marisi / Research Article
Ekrem Koç

Kavramsal Tutarlılığın Önemi Bağlamında Gazzâlî'nin Müşterek Lafızlara Yaklaşımı / Araştırma Makalesi Conceptual Coherence in Al-Ghazali's Interpretation of Common Words / Research Article Fehmi Soğukoğlu	653
J. Locke Epistemolojisinde İman-Akıl İlişkisi ve Tann'nın İnâyeti / Araştırma Makalesi The Relationship between Faith-Reason and the Grace of God in J. Locke's Epistemology / Research Article Mahmut Buyankara	671
Ahlâk İçin Din Gerekli midir? Babanzâde Ahmed Naim Merkezli Bir İnceleme / Araştırma Makalesi Is Religion Necessary for Ethics?: An Analysis Centered on Babanzade Ahmed Naim / Research Article İsmail Yalçıntaş	695
Şam'ın Zengin Tasavvufî Kültüründe Yetişen Bir Âlim ve Âbid: Ubeydullah b. Muhammed Semerkandî ve Risaleleri Bağlamında Tasavvufî Görüşleri / Araştırma Makalesi An Islamic Scholar and Devotee Raised in the Rich Sufi Culture of Damascus: Ubaydullah ibn Muhammad al-Samarqandî and His Sufi Thought in the Context of His Treatises / Research Article Sevda Aktulga Gürbüz	725
Kur'ân-ı Kerîm Öğretiminde Kullanılan Elifbâların İncelenmesi (1972-2012) / Araştırma Makalesi Analysis Of Alifbas Used In Holy Qur'an Teaching (1972–2012) / Research Article Hatice Ayar	759
Sâib-i Tebrîzî'nin Ney Gazeline Ömer Fâik'in Şerhi (İnceleme-Metin) / Araştırma Makalesi Commentary of Omar Fâik on the Ney Ghazal of Sâib-i Tabrizî (Review-Text) / Research Article Halim Yar	791

Editörden / From The Editor

Diyanet İlmî Dergi'nin değerli okurları!

Alanlarına katkı sağlayacağını düşündüğümüz on dört makale ile dergimizin 61/2. sayısını istifadenize sunuyoruz.

Mesut Kaya, “Taberî Hanbelîlerin Baskısına Maruz Kaldı mı? Taberî'nin İsrâ Sûresi 79. Âyeti Tefsiri Üzerine Bir Değerlendirme” başlıklı makalesiyle tefsir tarihinde mümtaz bir yere sahip olan Taberî'nin bazı görüşleri sebebiyle baskı gördüğüne dair algıya onun makam-ı mahmud kavramının geçtiği âyete yaptığı tefsir üzerinden eleştirel yaklaşmakta ve bu algının Taberî sonrası dönemde oldukça abartıldığını dile getirmektedir. “Zeccâc'ın Ahmed b. Hanbel'e Yaptığı Atıfların Tefsir Tarihi Açısından Tahlili” adlı çalışmasıyla Abdülcabbar Adıgüzel, Zeccâc'ın filolojik ve rivayet merkezli *Meâni'l-Kur'ân* adlı eserindeki rivayetlerde ana kaynak olarak Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr* adlı kitabını kullanmasını tahlil ederek ilk dönem tefsir anlayışına yönelik alana katkı sunmaktadır. Abdullah Karaca “Bilimsel Tefsire Yönelik Tutumlara Dair Yeni Bir Tasnif Denemesi” isimli makalesini “Bilimsel tefsire yönelik tutumlar genellikle bilimsel tefsiri ‘savunanlar’ ve ‘karşıtlar’ gibi ikili yahut ‘kabul’, ‘mutedil’ ve ‘ret’ şeklinde üçlü bir taksimle sınıflandırılmaktadır. Bu makale, mevcut ikili veya üçlü sınıflandırmaların ötesine geçmek ve müfessirlerin bilimsel verilere bakış açılarını daha geniş bir perspektifle incelemek amacıyla yeni bir tasnif önerisi sunmaktadır.” şeklinde betimlemektedir. Tefsir alanına “Zemahşerî'nin Perspektifinden Kur'ân'daki Tekrarlar: Anlam, Hikmet ve Fonksiyonel Analiz” başlıklı çalışmasıyla Şafak Çatal katkıda bulunmaktadır. Sabuhi Shahavatov, “Şîî Tefsirde Mu'tezile İzleri Haberî Sıfatların Yorumu” adlı makalesiyle kelâm ekolleri ve müfessirler arasındaki etkileşimi Mu'tezile ile İmâmiyye arasındaki ilişkinin varlığını merkeze alarak sorgulamakta; konuya bu iki mezhebin haberî sıfatlara getirdiği yorumlar üzerinden yaklaşmaktadır. Rabia Hacer Bahçeci, “Kur'an Dilinin Burhânî Niteliği: İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirileri Bağlamında Bir İnceleme” adlı makalesiyle, “İbn Teymiyye'nin Kur'an dilinin epistemolojik değeri hakkındaki görüşlerini, özellikle klasik mantıktaki bilgi değeri kategorilerine yönelik eleştirileri bağlamında incelemektedir. Abdurrahman Ensari, “Oruç Âyetleri Bağlamında Kur'an-Sünnet İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme” başlıklı çalışmasıyla dinî bilginin kaynağının sadece Kur'an olduğu düşüncesini oruç âyetleri özelinde sünnetin belirleyiciliği çerçevesinde ele almıştır.

Ekrem Koç, “Hanefî Mezhebinde İstihsana Yönelik Bir Tavır: Bısr b. Gıyâs el-Merîsî Örneği” adlı makalesiyle Hanefî fıkıh literatüründe Ebû Yusuf'un öğrencisi olarak anılan Bısr b. Gıyâs el-Merîsî'nin istihsan yöntemine yönelik mesafeli tutumunu incelemektedir.

“Kavramsal Tutarlılığın Önemi Bağlamında Gazzâlî'nin Müsterek Lafızlara Yaklaşımı” konulu çalışmasıyla Fehmi Soğukoğlu, Gazzâlî'nin kelâmî konulardaki “müsterek lafız”larla ilgili metodunun kavramsal tutarlılık boyutunu

iman, Kur'an, kadim, akıl, bilgi, nefis ve mecâz kelimelerine yüklediği anlamlar üzerinden ortaya koymaktadır.

“J. Locke Epistemolojisiinde İman Akıl İlişkisi ve Tanrı'nın İnayetı” isimli makalesinin amacını Mahmut Buyankara, “Katı akılcı bir filozof olarak değerlendirilen John Locke'un bilgi kuramı çerçevesinde vahiy anlayışını incelemek; vahiy yoluyla elde edilen bilgi ile doğal bilgi arasındaki ilişkiyi nasıl temellendirdiğini ortaya koymak ve bu bağlamda ilâhî inayetin epistemolojik işlevini değerlendirmektir.” şeklinde belirtmektedir.

İsmail Yalçıntaş, “Ahlâk İçin Din Gerekli midir? Babanzâde Ahmed Nâim Merkezli Bir İnceleme” başlıklı makalesiyle Babanzâde'nin ahlâk anlayışını din-felsefe çerçevesinde ele almakta, ahlâkın akli ve dinî temellendirilmesinin niteliğini analiz etmektedir.

Sevda Aktulga Gürbüz, “Şam'ın Zengin Tasavvufî Kültüründe Yetişen Bir Âlim ve Âbid Ubeydullah b. Muhammed Semerkandî ve Risaleleri Bağlamında Tasavvufî Görüşleri” adlı incelemesiyle Semerkandî'nin tasavvuf literatürüne sunduğu katkıları konu edinmektedir.

Araştırmasının temel amacını, “Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayımlanan ilk elifbâ olma özelliğine sahip Kur'an Okumaya Giriş'ten başlayarak, 2012 yılına kadar hazırlanan elifbâları incelemek, elifbâ yazımında yaşanan değişimi değerlendirmek, elifbâ öğretiminde benimsenen ilke ve yöntemleri tespit etmek ve tarihî birikimden istifade ederek yeni hazırlanacak elifbâlara önerilerde bulunmaktır.” şeklinde özetleyen Hatice Ayar, “Cumhuriyet Dönemi'nde Kur'an-ı Kerîm Öğretiminde Kullanılan Elifbâlar (1972-2012)” konulu çalışmasıyla alana katkı sunmaktadır.

Halim Yar, “Sâib-i Tebrîzî'nin Ney Gazeline Ömer Fâik'in Şerhi (İnceleme-Metin)” isimli makalesiyle Ömer Fâik'in Sâib-i Tebrîzî'ye ait ney konulu Farsça gazelinin şerhini şekil ve içerik yönünden incelemektedir.

Dergimizde yer alan ve ilim dünyamıza katkı sunan araştırmacılara teşekkür ediyor, sizlere bereketli okumalar diliyoruz.

Prof. Dr. Huriye Martı

Taberî Hanbelîlerin Baskısına Maruz Kaldı mı? Taberî'nin İsrâ Sûresi 79. Âyeti Tefsiri Üzerine Bir Değerlendirme*

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 13 Kasım 2024 Kabul Tarihi: 11 Haziran 2025

✉ **Prof. Dr. Mesut Kaya**
İstanbul Medeniyet Üniversitesi / İstanbul Medeniyet University
İslami İlimler Fakültesi / Faculty of Islamic Studies
<https://ror.org/05j1qpr59>
<https://orcid.org/0000-0003-0884-8340>
mesut.kaya@medeniyet.edu.tr

Öz

Ebû Ca'fer et-Taberî'nin, hayatını sürdürdüğü Bağdat'ta, Hanbelîlerin baskılarına maruz kaldığına dair yaygın bir kanaat vardır. Bu minvaldeki en meşhur rivayet, Taberî'nin bir dersinde İhtilâfû'l-fukahâ' adlı eserine Ahmed b. Hanbel'i almadığı ve makâm-ı mahmûdun Hz. Peygamber'in (s.a.s.) arşın üzerine oturtulması olduğu görüşünü reddettiği gerekçesiyle saldırılara uğradığı, baskı altında kalarak söz konusu görüşü kabul etmek zorunda kaldığı rivayetidir. Taberî'nin saldırıya uğramasına gerekçe gösterilen makâm-ı mahmûdun yorumu meselesi, o dönem Bağdat'ının ilmî mahfillerini çokça meşgul eden, özellikle Hanbelîlerin Mücâhid'den gelen bir rivayet doğrultusunda makâm-ı mahmûdun Hz. Peygamber'in Allah'ın arşı üzerine oturtulması olduğunu bir akide olarak benimsediği bir konudur. Nitekim Hanbelî Ebû Bekir el-Mervezî konuyla ilgili bir kitap yazmış, Mücâhid'den gelen rivayeti reddedenler hakkında ağır ithamlarda bulunmuştur. Esasen Taberî de kendi döneminde çokça tartışılan bu konuyu tefsirinde, İsrâ Sûresi 79. âyet bağlamında değerlendirip Mücâhid'den gelen rivayetin gerek rivayet gerekse dirayet yönünden reddedilemeyeceğini ilmî bir üslupla ortaya koymuştur. Taberî'nin meseleyi değerlendiriş biçimine bakıldığında, onun bu yorumları baskı altında yaptığına dair bir izlenim oluşmamaktadır. Kaldı ki Taberî'nin görüşleri benzer içerikteki âyetlerin yorumuyla da örtüşmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Taberî, Mücâhid b. Cebr, Hanbelîler, Makâm-ı Mahmûd.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Did Tabari Face Pressure from the Hanbalis? An Evaluation on Tabari's Exegesis of Verse 79 of Surah al-Isra*

Research Article

Received: 13 November 2024 Accepted: 11 June 2025

Abstract

There is a common belief that Abu Ja'far al-Tabari faced pressure from the Hanbalis in Baghdad, the city where he resided. The most well-known account of this is that Tabari was attacked during a lecture for not including Ahmad ibn Hanbal in his work *Ikhtilaf al-Fuqaha* and for rejecting the view that "al-Maqam al-Mahmud" refers to the Prophet Muhammad sitting upon the Throne of Allah. This pressure reportedly caused him to retract his stance. The issue of Maqam al-Mahmud, cited as a reason for the attacks on Tabari, was a subject of intense debate in the scholarly circles of Baghdad during that period. The Hanbalis, in particular, upheld the belief that Maqam al-Mahmud referred to the Prophet Muhammad being seated upon Allah's Throne, a view based on a narration from Mujahid. In his book on the subject, Abu Bakr al-Marwazi leveled harsh accusations against those who rejected the narration from Mujahid.

In fact, Tabari extensively addressed this widely debated issue in his exegesis, examining it in the context of Verse 79 of Surah al-Isra. He argued, with scholarly rigor, that this view could not be refuted either on narrational or rational grounds. When examining Tabari's approach to the matter, there is no indication that he made these interpretations under pressure. Moreover, his views align with the interpretations of verses with similar themes and content.

Keywords: Tafsir, Tabari, Mujahid ibn Jabr, Hanbalis, al-Maqam al-Mahmud.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

There is a widespread belief that Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Tabari (d. 310/923) faced pressure from the Hanbalis during his time in Baghdad. One of the most well-known accounts suggests that Tabari was attacked for not including Ahmad ibn Hanbal in his work *Ikhtilaf al-Fuqaha* and for rejecting the view that the *al-maqam al-mahmud* mentioned in Surah al-Isra (17:79) refers to the Prophet Muhammad sitting upon the Throne of Allah.

The issue of *al-maqam al-mahmud* was a significant topic of discussion in the scholarly circles of Baghdad at that time, particularly among the Hanbalis. They held the belief, based on a narration from Mujahid, that it referred to the Prophet being placed upon Allah's Throne. Abu Bakr al-Marwazi, one of Ahmad ibn Hanbal's students (d. 275/889), wrote a book compiling views that rejected the narration from Mujahid, labeling such rejections as an innovation (*bid'a*), a form of Jahmism, or even disbelief (*kufri*).

Tabari evaluated this highly debated issue within the context of the aforementioned Qur'anic verse in his tafsir, arguing that this view could not be refuted either narratively or rationally. His approach gives no impression that he was under pressure while making these interpretations. In fact, Tabari's views are consistent with his interpretations of similar verses. His emphasis on this issue stems from the rejection of the reports of the Jahmiyah in his time, which espoused anthropomorphism and comparison, while wrongly elevating the Prophet Muhammad to a status of divinity. Tabari aimed to demonstrate the absurdity of these claims through the evidence he presented.

Tabari's omission of Ahmad ibn Hanbal in his *Ikhtilaf al-Fuqaha* was not unique to him, as other scholars before and after him also did not include Ibn Hanbal. It is noted that Tabari had conflicts with some Hanbalis of his time, such as Abu Bakr Ibn Abi Dawud (d. 316/929). Tabari was accused of being Shia due to his acceptance of the Ghadir al-Khumm narrations, while Ibn Abi Dawud faced accusations of harboring animosity toward Ali.

There are accounts suggesting that Tabari's lectures were obstructed and that students had difficulty reaching him. For example, Ibn Khuzayma (d. 311/924) inquired whether someone from Baghdad had met Tabari, to which the response indicated that the Hanbalis prevented anyone from meeting him. However, these accounts are not substantial enough to imply that his life and views were entirely impacted, nor did they compel him to apologize to the Hanbalis or retreat into isolation.

Historical accounts mention that seven years after Tabari's death, a fitna arose between a group of people and the students of Abu Bakr al-Marwazi. During this period, the Hanbalis insisted that *al-maqam al-mahmud* referred to the

Prophet being placed on the Throne, while others rejected this claim, leading to conflict and casualties.

The narratives describing Tabari's persecution come from a single source and do not appear in accounts from his close students, who instead depict him as leading a calm life while continuing his scholarly work. Therefore, the narrative suggesting that Tabari faced significant pressure appears to be a dramatized reconstruction of events that took place after his time.

It is illogical for a scholar who produced competent works in nearly all fields of Islamic sciences, such as tafsir, hadith, fiqh, kalam, and qira'at, to yield to pressure, retract his views, and issue an apology in a book or letter while incorporating this into his interpretation of the relevant verse. On the contrary, the views expressed in Tabari's tafsir are consistent with his theological perspective and overall system of thought.

Giriş

Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923), hayatını sürdürdüğü Bağdat'ta, Hanbelîlerin baskılarına maruz kaldığına dair yaygın bir kanaat vardır. Bu minvaldeki en meşhur rivayete, Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) *İrşâdü'l-erîb* adlı eserinde rastlanır. Makalemiz önemli ölçüde bu rivayet merkezinde ilerleyeceği için öncelikle rivayete yer vermenin uygun olacağını düşünüyoruz:

Taberistan'a dönüşünden bir süre sonra tekrar Bağdat'a gelen Taberî burada Ebû Abdillâh el-Cessâs (ö. ?), Ca'fer b. Arafe (ö. 287/901) ve [Ebû Ali Muhammed b. İsa] el-Beyyâdî'nin (ö. 293/905) taassubuyla karşılaşmıştı. Taberî'nin derslerine devam eden Hanbelîler, bir cuma namazı öncesinde Taberî'ye, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) fikhî görüşleri hakkında ne düşündüğünü ve Allah'ın Hz. Peygamber'i arşın üzerine oturtmasıyla ilgili hadisi nasıl değerlendirdiğini sordular. Taberî şöyle cevap verdi: "Ahmed b. Hanbel'in ihtilaf sahasında kayda değer bir görüşü yoktur." Cemaat; "Ama âlimler ihtilaf konularında onun da görüşlerini zikrederler..." diye itiraz ettiler. Taberî; "İhtilaf sahasında ondan dişe dokunur bir şey rivayet edildiğine şahit olmadığım gibi talebelerinden de bu sahada görüşleri dikkate değer birini bilmiyorum. Arşa cülûs hadisine gelince, böyle bir şeyin olması muhaldir." dedi ve şu şiiri okudu:

Bir yareni olmayan zat ne de yücedir!

O'nun arşında oturan bir başkası da mevcut değildir.¹

Hanbelîler ve ashâbü'l-hadîs bunu duyar duymaz ayağa fırladılar ve sayılarının binleri bulduğu nakledilen okkalarını Taberî'ye fırlattılar. Ebû Ca'fer kürsüyü terk ederek evine girdi. Evini o kadar taş tutular ki kapının önünde, atılan taşlardan büyük bir tepe oluştu. Emniyet idaresinin başı olan Nâzûk (ö. 317/929), on binlerce askerle birlikte onu avamın öfkesinden korumaya çalıştı. O gün akşama kadar Taberî'nin kapısında bekledi ve taşların temizlenmesini emretti. Taberî, daha önce evinin kapısına şu beyti yazdırmıştı:

Bir yareni olmayan zat ne de yücedir!

O'nun arşında oturan bir başkası da mevcut değildir.

Nâzûk, bu beytin silinmesini emretti. Ashâbü'l-hadîsten biri bu beytin yerine şunları yazdı:

¹ سبحان من ليس له أنيس ... ولا له في عرشه جليس

Kuşkusuz, çok yüce bir makamı vardır Ahmed'in (s.a.s.);
 Bir elçi geldiği zaman Rahman'ın yanına,
 Hasetçilerin hasedine rağmen
 Bir ikram olarak yaklaştırır Allah onu kendine ve oturtur
 Güzel kokularla tütsülediği bir tahtın üzerine;
 Zalimlerin ve hakikati kabule yanaşmayanların ateş dolsa da ciğere

Hem bu özel makam sadece ona layıktır;
 Zaten Leys'in de Mücahid'den naklettiği budur.²

Taberî evine çekildi ve Hanbelîlerden özür dilediği meşhur eserini kaleme aldı. Kitapta konuyla ilgili kendi görüşünü ve itikadını zikrederek kendisi hakkında bundan farklı kanaatleri olanları tenkit etti. Kitabı Hanbelîlere okudu ve Ahmed b. Hanbel'in faziletine vurguda bulunarak bu çerçevedeki görüşlerini zikretti ve İbn Hanbel'in itikadî yaklaşımını doğru bulduğunu ifade etti. Bu düşüncelerini ölene kadar söylemeye devam etti. Vefatına kadar ihtilaf konularındaki kitabını ortaya çıkarmadı. Daha sonra bu kitabını, yani ihtilâf-ı l-fukaha sahasındaki çalışmasını toprağa gömülü olarak buldular ve çıkarıp istinsah ettiler. [Râvi dedi ki:] Rahmetli babamın da için de olduğu bir topluluktan hadiseyi bu şekilde duydum.³

Bu rivayete göre Taberî, Ahmed b. Hanbel'in fakihliği ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Allah'ın arşının sağ tarafında bir makama yerleştirileceği meselesindeki görüşü sebebiyle Hanbelîlerin baskısına maruz kalmıştır. Rivayette özellikle onun bu olaylar öncesi Hz. Peygamber'in arşın üzerine oturtulmasında menfi bir görüşe sahipken baskılara boyun eğip Hanbelîlerin bu itikadına döndüğü ve onlardan özür dilediği şeklindeki beyan dikkat çekicidir. Buna göre Taberî benimsemediği bir görüşü kabul etmek zorunda kalmıştır. Öte yandan İsrâ Sûresi 79. âyetin tefsirine bakıldığında,

² لأحمد منزل لا شك عال ... إذا وافى إلى الرحمن وافد
 فيدنيه ويقعه كريما ... على رغم لهم في أنف حاسد
 على عرش يغلفه بطيب ... على الأكباد من باغ وعائد
 له هذا المقام الفرد حق ... كذلك رواه ليث عن مجاهد

³ Yâkût el-Hamevî, *İrşâd-ı l-erîb ilâ ma 'rifeti l-edîb*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/ 1993), 6/2450-2451; Yâkût el-Hamevî'nin Taberî'nin tercüme-i hâlini kaydettiği bölüm Türkçeye de çevrilmiş ve bu çeviriden istifade edilmiştir: "Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib [et-Taberî]", çev. Fethi Ahmet Polat, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2010), 272-273. Rivayeti, anlaşıldığı kadarıyla Yâkût'tan Ebü's-Safâ es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût-Türkî Mustafâ (Beyrut: Dâru l-hyâi't-Türâs, 1420/2000), 2/213, 214; ve bazı farklarla birlikte Celâleddin es-Süyûtî nakletmiştir, *Tahzîru'l-havâs min ekâzîbi'l-kussâs*, thk. Muhammed es-Sabbâğ (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1394/1974), 161. Süyûtî, "bazı mecmualarda geçtiği üzere" deyip açıkça kaynak vermemiştir.

Taberî'nin Mücâhid b. Cebr'den (ö. 103/721) gelen ve Hz. Peygamber'in arşın üzerine oturtulması meselesine temel teşkil eden rivayeti kabul edip çeşitli argümanlarla desteklediği görülmekte ve delillerini ortaya koyarken de bu rivayeti cebir altında savunduğu gibi bir izlenim vermemektedir. O zaman Yâkût el-Hamevî tarafından nakledilen rivayet, Taberî'nin İsrâ Süresi 79. âyeti ve benzer muhtevadaki diğer âyetleri tefsiri çerçevesinde incelenmeli, Taberî'yi bu rivayeti kabul etmeye sevk eden başka etkenlerin olup olmadığı araştırılmalıdır. Bu makale böyle bir amaçla kaleme alınmıştır. Modern dönemde, Ignaz Goldziher (ö. 1921) bu konuya temas etmiş, ancak rivayeti kritik etmeksizin olduğu gibi nakletmekle yetinmiştir.⁴ Taberî'nin *İhtilâfû'l-fukahâ* adlı eserini neşreden Kern Friedrich ise Taberî'nin Hanbelîler'in baskısına maruz kaldığını anlatan rivayet ile onun İsrâ Süresi 79. âyeti tefsirinin örtüşmediğini dile getirmiştir.⁵ Görebildiğimiz kadarıyla konuyu arka planıyla inceleyen detaylı, müstakil bir çalışma yapılmamıştır.

1. Meselenin Tarihî Arka Planı ve Ehl-i hadîs'in Mücâhid'den Gelen Rivayete Yaklaşımı

Hız. Peygamber'in (s.a.s.) arşın üzerine oturtulmasıyla ilgili rivayet tâbiîn müfessirlerinin önde gelenlerinden Mücâhid b. Cebr'e nispet edilmekte, Taberî öncesi bazı hadis kitaplarında nakledilmekte, Ahmed b. Hanbel tarafından doğrudan rivayet edilmese de oğlu Abdullah ve bir kısım Hanbelî ulema tarafından rivayet edilmektedir.

Rivayet, öncelikle Ebû Bekir b. Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Musannef*'inin "Kitâbü'l-Fedâil"inde karşımıza çıkmaktadır:

حَدَّثَنَا ابْنُ عُصَيْنٍ، عَنْ لَيْثٍ، عَنْ مُجَاهِدٍ، {عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا} قَالَ: يُقْعِدُهُ عَلَى الْعَرْشِ

"İbn Fudayl'in bize Leys'ten rivayet ettiğine göre Mücâhid "*Umulur ki rabbın seni övülmüş bir makama yükseltir*"⁶ âyetinin tefsirinde şöyle demiştir: "Onu arşının üzerine oturtacaktır."⁷

İbn Ebî Şeybe'den sonra rivayet Hanbelî Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed el-Hallâl'in (ö. 311/923) *es-Sünne* adlı eserinin "Fedâilü Nebiyyinâ" bölümünde 'el-Makâmü'l-Mahmûd' babında yer almaktadır. Hallâl, önce Ahmed b. Hanbel ve oğlu Abdullah'la ilgili bazı nakillere yer vermiştir: "Rivayet edildiğine göre Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (ö. 290/903) şöyle dedi: 'İbn Fudayl'in Leys'ten gelen Mücâhid'in {عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا} âyetiyle ilgili hadisini, Ebû Ma'mer, kardeşi, İbn Fudayl tarikiyle işittim.

⁴ Ignaz Goldziher, *Mezâhibü't-tefsiri'l-İslâmî*, Arp. çev. Abdülhalim en-Neccâr (Mısır: Mektebetü'l-Hânci, 1374/1955), 116, 123, 124.

⁵ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *İhtilâfû'l-fukahâ*, nşr. Friedrich Kern (Mısır: Matbaatey el-Mevsûât ve't-Terakkî, 1320/1902), neşreden giriş, 19.

⁶ İsrâ 17/79.

⁷ Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Dâru't-Tâc, 1409/1989), 6/305 (31652).

Babamla bunu müzakere ettim. Dedi ki: ‘Bana (bu rivayet) âli isnadla ulaşmadı.’ Ve sanki hayıflanmaya başladı. Yani âli isnadla elde edemediği için.’ Hallâl ikinci bir nakil daha nakletmekte, buna göre yukarıdaki nakil Abdullah b. Ahmed b. Hanbel’in yanında zikredilmekte, o İbn Fudayl’dan bu rivayeti alamadığını söylemekte ve buna hayıflanmaktadır.⁸

Hallâl ayrıca Muhammed b. Abdülmelik ed-Dakîki’den, Ali b. Hasen b. Süleyman ve Osman Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, İbn Fudayl, Leys tarikiyle Mücâhid’den rivayeti *يُخْلِسُهُ* fiiliyle nakletmiştir. Bundan başka Muhammed b. Ahmed b. Vâsıl el-Mukrî’den, Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe, İbn Fudayl, Leys tarikiyle Mücâhid’den, İbn Ebî Şeybe’nin yukarıda verdiğimiz lafızlarıyla nakletmiştir.⁹

Hallâl’in bundan sonra yer verdiği nakiller ve rivayet etrafındaki görüşler, Hanbelîlerin Hz. Peygamber’in (s.a.s.) arşın üzerine oturtulması meselesini itikat olarak benimsediklerini ve bu rivayet etrafında ciddi tartışmalar meydana geldiğini göstermektedir. Tartışmaların odağında bu mesele yanında arşın ve arşı istivanın hakikat mi mecaz mı olduğu, sıfat âyetlerinin tevil edilip edilmeyeceği yer almaktadır. Dolayısıyla ortada bir Hanbelî-Cehmîye, Mu‘tezile karşıtlığı söz konusudur. Hallâl’in bundan sonra nakledeceği görüşler, Hanbelîlerin karşı tarafı küfürle itham etmeye varan karşıtlıklarının bir ürünüdür.

Hallâl’in nakline göre, kendisinin İbn Ebî Şeybe’nin rivayetini aldığı Muhammed b. Ahmed b. Vâsıl: “Mücâhid’in sözünü kim reddederse o Cehmî’dir.” derken, rivayeti nakleden Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/889) de şöyle demiştir: “Kim bu rivayeti reddederse bize göre imanından şüphe edilir (müttehemdir). İnsanlar, Cehmîye’ye olan öfkeleri sebebiyle bu rivayeti nakletmeyi sürdürmektedir. Zira Cehmîye arşın üzerinde bir şey olduğunu inkar etmektedir.”¹⁰ Bu iki rivayet, meselenin arka planına ışık tutmakta, Cehmîye’nin Allah’ın arşı istiva ettiğini anlatan âyetleri tevil ettiğini, dolayısıyla aynı paraleldeki bu rivayeti de kabul etmediklerini ortaya koymaktadır.

Hallâl, “Ebû Bekir el-Mervezî (ö. 275/889)¹¹, *Kitâbü’l-Makâmi’l-Mahmûd*’u, bir kez cuma mescidinde bize okuttu. Kitaba bakmadım ve onu almadım. Kirman’a gittim, döndüğümde Mervezî vefat etmişti” demektedir.¹² Onun bu ifadelerinden Mervezî’nin böyle bir eser telif edip talebelerine okuttuğu ve meselenin müstakil bir kitaba konu olacak biçimde Hanbelîleri

⁸ Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed el-Hallâl, *es-Sünne*, thk. Atıyye ez-Zehrânî (Riyad: Dâru’r-Râye, 1410/1999), 1/212, 213.

⁹ Hallâl, *es-Sünne*, 1/213, 214.

¹⁰ Hallâl, *es-Sünne*, 1/214, 215.

¹¹ Ahmed b. Hanbel’in talebesi olan Ahmed b. Muhammed b. Haccâc el-Mervezî için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’ruf (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1422/2002), 6/104.

¹² Hallâl, *es-Sünne*, 1/217.

ve ilmî mahfilleri meşgul ettiği anlaşılmaktadır.

Hallâl, bunlardan başka, rivayetle ilgili söz konusu kitabın icazeti- ni alan iki kişiden, Ebû Bekir el-Mervezî'nin naklettiği İshâk b. Râhûye (ö. 238/853) gibi bazı isimlerin görüşlerine ver verir. Bu görüşlerin genel muhtevasını, bu rivayetleri inkar edenlerin Cehmî olacağı, dininden şüphe edileceği, bu hadise iman etmek gerektiği, bu hadisi âlimlerin 160 yıldır naklettiği ve bunu ancak ehl-i bid'atin inkar ettiği gibi söylemler oluşturmaktadır.¹³

Hallâl bundan sonra Leys'in sika bir râvi olduğuna ve Mucâhid'in faziletlerine dair rivayetler nakletmektedir. Hemen ardından da kendi eserini kastederek *Kitâbü's-Sünne*'yi Tarsus Cuma Mescidi'nde defalarca okuttuğunu, 92 (292) senesinde “el-Makâmü'l-Mahmûd” bahsini okurken kim olduğuna dair kaynaklarda herhangi bir bilgi de bulunamayan Tirmizî'nin¹⁴ bir kısım talebelerinin bu rivayeti inkâr ettiklerini, onları terk edip Bağdat'taki şeyhlerine işin hakikatini ortaya çıkarmayı istediği bir mektup yazdığını, onların da kendine bir mektup yazıklarını, bunu talebelerine defalarca okuduğunu ifade etmekte, yukarıdaki benzer muhtevaya sahip bu mektuba bütünüyle yer vermektedir.¹⁵

Hallâl'in şu rivayeti de meselenin Ahmed b. Hanbel ve oğlu Abdullah'la ilgisi dolayısıyla dikkat çekicidir: “Hârûn b. Abbâs el-Hâşimî dedi ki: ‘Bana Abdullah b. Ahmed b. Hanbel geldi. Ona dedim ki: ‘Resûlullah'ın faziletini inkâr eden şu Cehmî Tirmizî bana seninle delil getiriyor.’ ‘Bana iftira ediyor’ dedi ve bu konudaki rivayetleri zikretti. Abdullah’a dedim ki, ‘O zaman bana yaz.’ O da bana kendi el yazısıyla yazdı: ‘Bize Hârûn b. Ma'rûf, Muhammed b. Fudayl, Leys tarikiyle rivayet ettiğine göre Mucâhid {عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا} âyetinin tefsirinde ‘Onu arşın üzerine oturtacak.’ Hadisi babama arzettim. ‘Muhammed b. Fudayl bu rivayeti tahdis ediyordu. Ondan işitme imkânı bulamadım’ dedi.” Hârûn dedi ki: “Ona dedim ki: ‘Bana verilen bilgiye göre baban bir adam vasıtasıyla İbn Fudayl'dan bu rivayeti yazmış.’ ‘Evet ondan böyle bir bilgi naklediyorlar’ dedi.”¹⁶

Hallâl toplamda 90 rivayete yer vererek söz konusu rivayetin sahih ve bu rivayeti inkâr edenin kâfir, Cehmî ve Zındık olduğunu kendi asrındaki Hanbelî âlimlerin görüşlerinden de deliller getirerek ispat etmeye çalışmaktadır.¹⁷ Rivayetlerden Hanbelîlerin Ahmed b. Hanbel veya oğlu Abdullah üzerinden bu meseleye bir meşruiyet kazandırma çabasına girdikleri

¹³ Hallâl, *es-Sünne*, 1/217 vd.

¹⁴ Bk. Tirmizî'nin kimliğinin tespitiyle ilgili tartışmalar için bk. *Arşif mültekâ Ehli'l-hadîs*, <https://al-maktaba.org/book/31615/23834#p1>; erişim tarihi, 02.01.2025.

¹⁵ Hallâl, *es-Sünne*, 1/221-232.

¹⁶ Hallâl, *es-Sünne*, 1/243-244.

¹⁷ Hallâl, *es-Sünne*, 1/244-255.

de anlaşılmaktadır. Bütün bu görüş ve çabalar, III. yüzyıl Bağdat’ında bu meselenin ciddi bir tartışma konusu olduğunu, özellikle Hanbelîlerin mesele üzerinde çok durduklarını göstermektedir.

Mücâhid’den gelen rivayete yer verenlerden biri de Ebû Bekir el-Âcurrî’dir (ö. 360/970). O, *eş-Şerî’a* adlı eserinin “el-Makâmü’l-Mahmûd” babında, İsrâ Sûresi 79. âyetin tefsirinde, İbn Abbas’tan gelen şefaât rivayetine yer verdikten sonra Muhammed b. Hüseyin’in şöyle dediğini nakleder: “Mücâhid’in Hz. Peygamber’in (s.a.s.) fazileti ve bu âyeti ‘Onu Allah Teâlâ’nın arşının üzerine oturtacağı’ şeklindeki tefsirine gelince, ilim ve hadis ehlinde ileri gelenler, bu rivayeti iyi bir rivayet olarak telakki ve kabul etmiş, inkar etmemişler, Mücâhid’in rivayetini reddedenleri şiddetle tenkit etmişler ve ‘Kim ki Mücâhid’in hadisini reddeder, o kötü bir adamdır’ demişlerdir. Ben derim ki: Bu meselede bizim kanaatimiz (mezhebünâ), Mücâhid’in hadisini kabul ve reddetme konusunda muaraza ve münazarayı terk etme yönündedir.” Âcurrî bu rivayeti İbn Fudayl’dan çeşitli tariklerle nakletmiştir.¹⁸ Âcurrî’nin, rivayeti kabul etmekle birlikte meseleye itidalli yaklaşımı, onun konu hakkında mutaassıp bir tavır içinde olmadığı şeklinde anlaşılabileceği gibi, IV. yüzyılda meselenin artık hararetini kaybetmiş olmasıyla da açıklanabilir.

Rivayetler daha sonraki dönemlerde Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın (ö. 458/1066) eserlerinde görülmektedir. Ebû Ya‘lâ, *İbtâlû’-te’vilât* adlı eserinin “el-Makâmü’l-Mahmûd” başlığında, Hallâl gibi bu konuda gelen rivayetlere yer vermekte, Ebû Bekir el-Mervezî’nin konuyla ilgili eserine atıfta bulunmaktadır. Bu rivayetlerden birinde meselenin Ahmed b. Hanbel’e sorulduğu şöyle rivayet edilmektedir: “İbn Umeyr dedi ki: ‘İşittiğime göre Mücâhid’in Allah’ın Hz. Peygamber’i arşının üzerine oturtacağına dair hadisi Ahmed b. Hanbel’e sorulunca ‘Âlimler onu kabul etmişlerdir. Haberi geldiği gibi kabul ederiz’ demiştir.”¹⁹ Ebû Ya‘lâ Ahmed b. Hanbel’in rivayeti zahiri üzere aldığını, hadisi zahiri üzere hamletmenin Allah’ın sıfatına bir hâlel getirmediğini, çünkü Allah’ın bir cihette olduğunu söylemediklerini aksine bu sıfatı bir cihette olduğu şeklinde değil, Allah’ın arşın üzerinde olduğunu nitelemeye cevaz verecek şekilde nitelendirdiklerini söylemektedir.²⁰

Tabakâtü’l-Hanâbile müellifi İbn Ebî Ya‘lâ (ö. 526/1131) da *el-İtikâd* adlı eserinde aynı rivayetlere yer vermekte, *Kitâbü’l-Makâmî’l-Mahmûd*’u kastederek, Ebû Bekir el-Mervezî’nin konuyla ilgili büyük bir eser yazdı-

¹⁸ Ebû Bekir el-Âcurrî, *eş-Şerî’a*, thk. Abdulla ed-Dümeycî (Riyad: Dâru’l-Vatan, 1420/1999), 4/1612-1617.

¹⁹ Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, *İbtâlû’-te’vilât*, thk. Ebû Abdillâh en-Necdî (Kuveyt: Dâru İlah fi’l-Devliyye, 1416/1995), 2/480.

²⁰ Ebû Ya‘lâ, *İbtâlû’-te’vilât*, 2/480.

ğını, babasından bu kitabın icazetini aldığını söylemektedir.²¹

Şemseddin ez-Zehebî (ö. 748/1348) bir yerde Mücâhid'den gelen rivayeti zikrettikten sonra “Bu sözün beş tariki vardır. İbn Cerîr tefsirinde yer vermiş, Mervezî de hakkında bir kitap telif etmiştir” der.²² Diğer bir yerde ise rivayetin değerlendirmesini şöyle yapar: “Peygamberimizin arşın üzerine oturması meselesine gelince bu konuda sabit bir nas bulunmayıp çok zayıf (vâh) bir hadis vardır. Mücâhid'in âyeti tefsirini ise kelâmcılardan bir kısmı reddetmiştir. Mervezî ise kalkıp oturmuş bunu desteklemek için mübalağa etmiş, bu konuda bir kitap ve Mücâhid'in Leys b. Ebî Süleym'den gelen rivayetinin tariklerini toplamıştır.” Zehebî bu girişten sonra Mervezî'nin o dönem görüşlerini topladığı ulemanın kanaatlerine yer vermiş, Taberî ve Nakkâş'ın tefsirlerinde rivayeti naklettiklerini, Şâfiî fakihî İbn Süreyc'in Hallâl'in anlattığı rüyadan hareketle rivayeti inkâr edenleri reddettiğini belirtmiş, Ebû Ya'lâ'nın “Bir kimse Allah'ın Muhammed'i arşının üzerine oturtacağına dair üç talakla yemin etse, ona doğru söylediğine dair fetva veririm” sözünü nakletmiştir. Nihayet herhangi bir hüküm vermeksizin, “Bak gör, muhaddisler münker bir eseri almanın vücubuna dair nasıl aşırıya gidiyorlar. Bugün ise Allah'ın arşa yükselmesi ('uluv) konusundaki sarîh hadisleri inkar ediyorlar. Hatta bazı rezil insanlar, Allah Teâlâ'nın {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} âyetini reddetmeye çalışıyor” demiştir.²³

2. Taberî'nin Âyeti Tefsiri ve Rivayete Yaklaşımı

Taberî İsrâ Sûresi 79. âyette geçen {عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا} ifadesi ile ilgili bazı lügavî tahlillerden sonra âyeti kısaca tefsir etmekte, ardından da müfessirlerin bahse konu makâm-ı mahmûdun anlamında ihtilaf ettiklerini, ehl-i ilmin çoğunun Allah Resûlü'nün (s.a.s.) kıyamet günü ihraz edeceği bu makamın insanlara şefa'at etmesi olduğunu ifade etmektedir. Sonra da Huzeyfetü'l-Yemânî, İbn Abbas, Abdullah b. Mes'ûd gibi sahâbeden, Hasan el-Basrî, Mücâhid ve Katâde gibi tâbiînden gelen rivayetlere yer vermektedir. Taberî ardından “Diğerleri ise Allah Teâlâ'nın peygamberine yükselteceğini vaad ettiği bu makâm-ı mahmûdun onu arşının üzerine oturtması” olduğunu söylemişlerdir, demekte ve Abbâd b. Ya'kûb el-Esedî, İbn Fudayl, Leys tarikiyle Mücâhid'den gelen rivayeti zikretmektedir.²⁴

Taberî, bu rivayetlerin ardından “Bu konuda iki görüşten en doğru olan Allah Resûlü'nden sahih olarak gelen şu rivayetlerdir” deyip ilk görüşü destekleyici mahiyette makâm-ı mahmûdun şefa'at makamı olduğunu be-

²¹ Ebû'l-Hüseyn İbn Ebî Ya'lâ, *el-İ'tikâd*, thk. Muhamed el-Hamîs (Riyad: Dâru Atlas el-Hadrâ, 1423/2002), 37-40.

²² Şemseddin ez-Zehebî, *el-Uluw li-Âliyyi'l-Gaffâr*, thk. Ebû Muhammed Eşref b. Abdûlmaksûd (Riyad: Mektebetü Advâü's-Selef, 1416/1995), 124.

²³ Zehebî, *el-Uluw*, 171.

²⁴ Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdûlmuhsin et-Türkî (Cize: Hecar li't-Tibâa ve'n-Neşr), 1422/2001), 15/42-47.

yan eden merfu rivayetlere yer vermektedir.²⁵ Ancak Taberî konuyu burada noktalamamakta, Mücâhid'den gelen görüşten de sarf-ı nazar etmemek gerektiğini söylemektedir:

{عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا} “*Umulur ki Rabbin seni makâm-ı mahmûda erdirecektir*” âyetinin tefsirinde sahih olan görüş, Resûlullah (s.a.s.), ashâbı ve tâbiînden naklettiğimiz rivayetlere dayanan görüş olsa da, Mücâhid'in söylemiş olduğu Allah'ın Muhammed'i (s.a.s.) arşının üzerine oturtması sözü, ne rivayet (haber) ne de akıl (nazar) bakımından sıhhati savunulamaz bir görüş değildir. Çünkü bu konuda Resûlullah'tan (s.a.s.), ashâbının herhangi birinden veya tâbiînden gelen, bu görüşün imkânsızlığına dair aktarılmış hiçbir bilgi (haber) yoktur.”²⁶

Taberî, haber yönünden bu konuda aksi yönde bir rivayet gelmemiştir demekle yetinmiş, rivayetin sıhhatiyle ilgili herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. Onun az da olsa İbn Fudayl, Leys b. Ebî Süleym, Mücâhid tarikiyle naklettiği rivayetlerde, sıhhat yönünden herhangi bir problem görmediği anlaşılmaktadır. O meseleyi daha çok nazar yönünden tahkik etmekte, Hz. Peygamber'in arşta oturmasının kelâmî açıdan mümkün olup olmadığını tartışmakta, bu konudaki görüşleri şöyle ifade etmektedir:

İslâm dinine mensup olanların tamamı, bunun manası konusunda üç farklı görüş üzerindedirler: Onlardan bir grup şöyle demektedir: “Allah Teâlâ yarattıkları ile tamamen ayırdır. O, mevcûdâtı/eşyayı yaratmadan önce de var idi sonra mevcûdâtı/eşyayı yaratmış ve yarattıklarına temas etmemiştir. O başlangıcı olmadığı gibi (ezelî), mevcûdâtı/eşyayı yaratmıştır. Yarattıklarına temas etmediğine göre, O'nun yarattıklarıyla tamamen ayrı olması (mübâyin) gerekir. Şöyle ki; eşyayı var eden ya o var ettiği cisimlerle birlikte/onlara teması vardır veya onlardan tamamen ayırdır. Durum bu şekilde olunca, Allah Teâlâ eşyayı var edendir, onlara göre O'nun eşya ile temas ettiğini söylemek/O'nu bu şekilde vasfetmek caiz değildir.”

Onların iddialarına göre O'nun mevcûdât/eşya ile ayrı olması (mübâyin) vaciptir. Şu halde bunların mezhebine göre; Allah'ın Muhammed'i (s.a.s.) arşına veya arzına oturtması eşdeğerdir. Çünkü onların açıklamalarına göre, Allah'ın arşından ayrı olmasıyla, arzından ayrı olması bir anlamdadır zira her birisinden de ayırdır, herhangi birine teması bulunmamaktadır.

Diğer grup şöyle demektedir: “Şanı yüce Allah mevcûdâtı/eşyayı yaratmadan önce ne hiçbir şeye temas etmiş ne hiçbir şeyden ayrı olmuştur. Sonra mevcûdâtı/eşyayı yaratmış ve kudretiyle onları sevk ve idare etmiştir (ikâme). Tıpkı mevcûdâtı/eşyayı yaratmadan önceki ezeli oluşu

²⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15/47-51.

²⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15/51.

gibi hiçbir varlığa/eşyaya temas etmemiş, hiçbir varlığın dışında/onlardan ayrı olmamıştır.”

Bunların mezhebine göre de Allah'ın Muhammed'i (s.a.s.) arşına veya arzına oturtmuş olması fark etmemektedir. Zira onların açıklamalarına göre Allah'ın arşı ile arzı, Allah onlara ne temas ettiği ne de ayrı olduğu için birbirine eşittir. Çünkü Allah ne onlarla temas halindedir ne de onlardan ayrıdır.

Diğer grup ise şöyle demektedir: “Allah mevcûdâtı/eşyayı yaratmadan önce ne hiçbir şey O'nunla birlikte/bitişik/temas halinde; ne de hiçbir şey O'ndan ayrı/O'nun dışında idi. Sonra mevcûdâtı/eşyayı var etti, yarattı. Kendisi için de bir arş yarattı ve ona oturarak (celese/câlisen) istivâ etti ve ona (arşa) temas etmiş oldu. Bu durum şuna benzer: O mevcûdâtı/eşyayı yaratmadan önce ne herhangi bir varlığı rızıklandırıyor ne herhangi bir varlığı mahrum bırakıyor/yasaklıyordu. Sonra mevcûdâtı/eşyayı yarattı ve şunları rızıklandırdı, şunları mahrum bıraktı/yasağa tabi tuttu. Şuna verdi, şuna vermedi. Açıklandığı gibi, O mevcûdâtı/eşyayı yaratmazdan önce ne hiçbir şey ona temas etmiş/bitişik idi; ne hiçbir şey ondan ayrı idi. Mevcûdâtı/eşyayı yarattı ve diğer varlıkların dışında arşına oturmasıyla temas etti. O yarattıklarından dilediğine temas eder; dilediğinden ayrı olur.”

Bunların mezhebine göre; aynı şekilde Allah'ın Muhammed'i (s.a.s.) arşının üzerine oturtması veya nurdan bir minber üzerine oturtması aynıdır. Zira onlar şöyle demektedir: Rabbin arşının üzerine oturması, arşın tamamını kaplayan bir oturuş değildir. Muhammed'in (s.a.s.) oturtulması ona rubûbiyyet/rablik sıfatı vermeyi gerektirmez ve onu rabbine karşı ubûdiyyet/kulluk sıfatından da çıkarmaz. Muhammed'in (s.a.s.) ayrı olması, onu eşyadan ayırmadığı gibi, ona rablik sıfatını gerektirmez ve onu Rabbine karşı kulluk sıfatından çıkarmaz. Zira O (Allah Teâlâ), ondan (Hz. Peygamber'den) ayrı olmakla vasıflanmıştır. Yine bu görüşü dile getirenin değerlendirmesine göre Allah Teâlâ yarattıklarından (eşya) ayrı/farklıdır (mübâyin) ve O (Allah Teâlâ), ondan ayrıdır. Görüş sahipleri dediler ki: “Hem manada hem de zatta mübâyenet olunca Muhammed (s.a.s.) için kulluk sıfatından çıkarak, rablik manasına girmesi gerekmemektedir. Bütün bu anlatılanlardan ötürü, onun Rahmân'ın arşına oturması aynı durumu gerektirmeyecektir.”

O halde bizim ifade ettiğimiz, Mücâhid'in dediği şanı yüce Allah'ın Muhammed'i (s.a.s.) arşına oturtması, kendisini İslâm'a nispet eden herhangi bir kimsenin sözü çerçevesinde imkânsız olmayacağı apaçık ortaya çıkmış bulunmaktadır.²⁷

Anlaşıldığı kadarıyla Taberî son görüşü benimsemektedir. Nitekim bu görüşe gelebilecek bir itirazı dile getirip buna şöyle cevap vermektedir:

²⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15/51-53.

Biri “Biz Allah’ın Muhammed’i arşına oturtmasını reddetmiyoruz biz onun, kendisiyle birlikte (maahû) oturtmasını reddediyoruz” derse buna karşılık şöyle denir: Sana göre O’nunla beraber olmaksızın, arşın üzerine oturtulması caiz midir? Şâyet caiz görürse; Allah’ın arş ile ayrı (mübâyin) veya temassız ve ayrı olduğu halde, Hz. Peygamber’in ya O’nunla beraber olduğunu veya sadece onu oturtmasını kabul etmiş olur. Hangisini söylerse söylesin, reddettiği şeylerin bir kısmıyla iç içelik söz konusu olacaktır. Eğer caiz değildir derse, görüşlerini aktardığımız grupların tamamının dışına çıkmış olur. Bu da İslam’ı benimseyenlerin tamamının görüşlerinden ayrılmak olur ki bu konuda anlattığımız üç görüşün dışında bir görüş bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu konuda Mücâhid’in söylediği olmayacak bir şey değildir.²⁸

Taberî âyetin Hz. Peygamber’in şefaatine yorumlanması gerektiğini kabul etmekle birlikte bu görüşün de reddedilemeyeceğini söylemesi ve rivayetin İslam ilâhiyatı ile çelişmediğini dile getirmesi bütünüyle onun ilmî bakış açısının bir ürünüdür. Bir başka deyişle yukarıdaki ifadelerde baskılara maruz kalmış ve bu konuda bir açıklama yapma zorunluluğu hissetmiş birinin ifadeleri yoktur. Hatta İbn Atıyye (ö. 541/1147), Taberî’nin Mücâhid’den gelen bu görüşün mümkün olduğunu “mübalağalı bir anlatım”la (بشطط من القول) desteklediğini ifade etmektedir.²⁹ Yani İbn Atıyye’ye göre Taberî meseleyi ele alış biçimiyle meselenin tamamen arkasında olduğunu hissettirmektedir.

İbn Atıyye’nin de dediği gibi Taberî’nin konuyu “mübalağalı bir biçimde” ele almasının bir arka planı olduğu anlaşılmaktadır. Bu arka plan da Taberî’nin Hanbelîlerin konuyla ilgili baskılarına maruz kalması değil, tamamen dönemin ilim mahfillerinde dolaşımında olan Mücâhid’den gelen rivayetin kabul edilip edilmeyeceği meselesidir. Nitekim Zehebî, Mervezî’nin *Kitâbü’l-Makâmi’l-Mahmûd*’u 270 civarlarında, Cehmiyye’den birinin bahse konu rivayeti inkar etmesi üzerine kaleme aldığını söylemektedir.³⁰ Taberî de tefsirini tam bu tarihlerde kaleme aldığına göre, Taberî’yi de ilgili âyette bu meseleyi ele almaya sevk eden etkenin aynı olduğu söylenebilir.

Ehl-i hadîs rivayeti sahih görmüş ve reddedilmemesi gerektiğini dile getirmiş, hatta yine İbn Atıyye’nin de dikkat çektiği üzere Ebû Dâvûd

²⁸ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 15/53-54. (Taberî’nin bu görüşlerinin çevirisinde, Ömer Saruhan’ın Bekâ Yayınları tarafından tercüme edilmekte olan *Taberî Tefsiri*’nin İsrâ Sûresi çevirisinden istifade edilmiştir.)

²⁹ Abdülhak İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-azîz*, nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1422/2001), 3/479

³⁰ Şemseddin ez-Zehabî, *el-Arş*, thk. Muhammed et-Temîmî (Medine: Câmiatü’l-İslâm, 1424/2003), 2/272.

es-Sicistânî gibi muhaddislerin “Bu hadisi inkar edenin itham edileceği, ehl-i ilmin bu rivayeti naklettiklerini” söylemişlerdir. Cehmiyye ise rivayeti daha sonra Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) de rivayetle ilgili söylediği gibi “tecsim” ve “teşbih”e kaçtığı gerekçesiyle reddetmektedir.³¹ İşte Taberî'yi harekete geçiren ve rivayetin Cehmiyye'nin iddia ettiği gibi “tecsim” ve “teşbih” ifade etmediğini, Hz. Peygamber'in böyle bir makama oturtulmakla, uluhiyet mertebesine çıkartılmış olmadığını, Allah ile peygamber arasında bir beynûnetin devam ettiğini nazârî ve kelâmî çerçevede izah etmiştir. Taberî, Hanbelîler gibi rivayeti inkâr etmenin küfrü, hatta katli gerektirdiği gibi aşırı bir söyleme kapılmaksızın, nezih ilmî üslubuyla meselenin imkân dâhilinde olduğunu dile getirip Cehmiyye'nin iddialarına cevap vermiştir.

Vakıa Taberî selefî-sünnî akideyi benimseyen bir âlimdir. O “yed”, “vech” ve “istivâ” gibi haberî sıfatlar konusunda genel olarak nassın zâhîrine bağlı kalmakla birlikte dilin imkânları ölçüsünde bu tür âyetleri tevil etmeye de çalışmıştır. Bir anlamda Taberî, yeri geldiğinde selefin akidesi üzere hareket ederken yeri geldiğinde bir kelâmcı tavrıyla haberî sıfatları tevil etme yoluna giden bir tutum sergilemiştir.³² Ancak bu tür âyetleri sistematik bir biçimde tevil eden gerek Cehmiyye'ye gerekse Mu'tezile'ye cevaplar vermiş, onların selef akidesiyle bağdaşmayan görüşlerini reddetmiştir. Yâkût el-Hamevî'nin de belirttiği gibi o, “Kur'an'ın sonuna kadar Kur'an hakkında ehl-i bid'atin (Cehmiye, Mu'tezile ve Şîa) söz konusu ettiği konulardan ehl-i nazar, ehl-i isbatın (Ehl-i sünnet kelâmcılarının) ve sünnete bağlıların (Ehl-i hadîs'in) görüşlerinden hareketle cevap vermiştir.”³³ Dolayısıyla Taberî bu meselede de Mücâhid'den gelen rivayetten yana tavır almış ve Allah'ın arşını, onun azameti olarak tevil eden Cehmiyye'nin³⁴ inkar ettiği bu rivayetin aklen de mümkün olduğunu ortaya koymuştur.

Taberî'nin bazı âyetleri benzer şekilde yorumlaması da onun bizzat bu görüşte olduğunu teyit eder mahiyettedir. Mesela “*Melekler 'ey Meryem' diye seslendiler 'Allah sana kendinden bir kelimeyi müjdeliyor. İsmi Mesih, Meryem oğlu İsa dünyada ve âhirette büyük bir şeref sahibi ve Allah'a yaklaştırılanlardan'*”³⁵ âyetinde geçen {وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ} ifadesini şöyle tefsir etmektedir: “Allah Teâlâ bununla, onun kıyamet günü Allah'ın yakınlaştırdığı kimselerden olmasını, onu kendi civarında yerleştirmesini ve kendisine

³¹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb, et-Tefsîrû'l-kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 21/387-388.

³² Taberî'nin kelâmî tartışmalardaki tavrı için bk. Naif Yaşar, *İlk Üç Asır Kelam Tartışmaları ve Taberî* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 167, 168.

³³ Yâkût, *İrşâdü'l-erîb*, 6/2453.

³⁴ Hallâl, *es-Sünne*, 236.

³⁵ Âl-i İmrân 3/45.

yaklaştırmasını kasteder.”³⁶ Taberî’nin Hz. İsa için kullandığı فيسكنه في جواره “Onu kendi civarında yerleştirir” ifadesi Mücâhid’den gelen rivayetle örtüşmektedir. Dolayısıyla Taberî bunu peygamberler için mümkün görmektedir.

Öte yandan tefsir geleneğinde Taberî’nin bu görüşlerinin bir etki oluşturduğu görülmekte, onun bu görüşü zorla kabul ettiğine dair müfessirlerin herhangi bir imasına rastlanmamaktadır. Mesela Sa‘lebî’nin (ö. 427/1035) âyeti tefsirine bakıldığında, onun Taberî’nin teviline benzer tarzda -hatta onun lafızlarıyla- ancak Ehl-i sünnet kelâmının gelişimine paralel olarak biraz daha gelişmiş bir tevil yapmaya çalıştığı görülmektedir. Sa‘lebî rivayeti Mücâhid’den nakledip “Bu imkânsız bir tevil değildir.” diye söze başlamakta, Allah’ın eşya ile temasını Taberî’nin ifadeleri ile dile getirdikten sonra şöyle demektedir: “Muhammed’in (s.a.s.) arşa oturtulması ona rububiyet sıfatı verilmesini veya ondan ubudiyet sıfatının çıkarılmasını gerektirmez. Aksine bu onun derecesinin yükseltilmesi, şerefının ortaya çıkarılması ve onun diğer yaratıklarına üstün kılınmasıdır. Rivayetlerde geçen ‘onunla birlikte’ ifadesi ise Allah Teâlâ’nın şu gibi âyetlerdeki sözlerine benzemektedir: “*Rabbini nezdindekiler...*”,³⁷ “*Rabbim, katında bana bir ev inşa et...*”³⁸ Bütün bunlar rütbe ve dereceye işaret eder, mekân ve cihete değil.”³⁹ “Onunla birlikte” meselesini de ele alması, Taberî tarafından ortaya atılan mevhum itiraza Sa‘lebî’nin kendi perspektifinden ürettiği bir çözümü yansıtmaktadır.

İbn Atıyye, Taberî’yi bu rivayeti “mübalağalı bir şekilde savunmakla” tenkit etmiş olsa da “Bununla birlikte bu görüşün rivayet edilmesinde sakınca görülmez. Nihayetinde ilim/ilim adamları onu uygun şekilde tevil eder” diyerek rivayetin nakledilebileceğini ancak tevil edilmesi gerektiğini söyler. Ebû Bekir en-Nakkâş’tan da Ebû Dâvûd es-Sicistânî’ye nispet edilen “Bu hadisi inkâr eden bize göre itham edilir, ilim ehli bunu rivayet etmeyi sürdürmektedir.” görüşünü İbn Atıyye “Tevili üzere caiz olduğunu inkâr eden kimse (itham edilir)”⁴⁰ diye yorumlamaktadır. Esasen Taberî de, her ne kadar İbn Atıyye’nin beklediği gibi Eş‘arîliğin tasavvuruna uygun bir tevil olmasa da rivayeti kendi döneminin henüz yerleşik olmayan sünnî tevil tasavvuruna uygun şekilde tevil etmektedir. Ancak İbn Atıyye herhangi bir tevil yoluna gitmemiş, görüldüğü kadarıyla Sa‘lebî’nin tevilini

³⁶ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 5/410.

³⁷ Fussilet 41/38.

³⁸ et-Tahrîm 66/11.

³⁹ Ebû İshâk es-Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, nşr. Ebû Muhammed İbn Âşûr Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1422), 6/126.

⁴⁰ İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 3/479.

de görmemiştir.⁴¹ Kurtubî (ö. 671/1273) de İbn Atıyye'nin konuyla ilgili görüşlerini zikrettikten sonra isim vermeksizin Sa'lebî'nin tevilini aynıyla nakletmektedir.⁴²

Netice itibarıyla Taberî'nin bu görüşleri ne Gilliot'un iddia ettiği gibi baskı altında kalarak savunduğu ne de Sarsûr'un iddia ettiği gibi Taberî'nin tefsirine sokuşturulduğu söylenebilir.⁴³ Kern Friedrich'in dediği gibi Taberî'ye bu görüşün zorla kabul ettirildiği şeklindeki rivayet, onun Mücâhid'in görüşünün imkânsız olduğu iddialarına cevap verdiği tefsirindeki görüşüyle mutabık değildir.⁴⁴ Zira Taberî'nin bu görüşü kabul edip savunması onun düşünce yapısına uygun olduğu gibi istidlal yöntemi de diğer meselelerdeki istidlal yöntemiyle aynıdır.

3. Taberî'nin Baskıya Maruz Kaldığını Anlatan Rivayetin Tahlil ve Tenkidi

Tabakat kitaplarında, Taberî'nin Hanbelîlerin baskısına maruz kaldığını anlatan bazı rivayetler vardır. Mesela Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) şu rivayete yer vermektedir: “Hüseyin b. Ali et-Temîmî (ö. 375/985) şöyle anlatıyor: İbn Huzeyme (ö. 311/924) Bağdat'tan Nişabur'a döndüğümde bana Bağdat'ta kimlerden hadis aldığımı sordu. Kendilerinden hadis aldığım birçok ismi söyledim. ‘Muhammed b. Cerîr’den bir şey işittin mi?’ diye sordu. Ona ‘Hayır, çünkü Bağdat'ta Hanbelîler’in engelleri yüzünden hiç kimse onun yanına giremiyor’ dedim. Bunun üzerine ‘Ondan işitseydin, senin için onun dışındakilerin hepsinden işittiğinden daha hayırlı olurdu’ dedi.”⁴⁵

Nispeten geç bir dönemde Taceddin es-Sübki (ö. 771/1370), bu rivayete ihtiyatla yaklaşmakta ve Taberî'nin dışarı çıkmamasının sebebinin engellenmesi olmadığı gibi Hanbelîlerin de Taberî'yi engelleyecek kadar güçlü olamayacaklarını, kaldı ki Taberî'nin onlara boyun eğmeyeceğini, bizzat kendisinin ders takririne itiraz edecek düşük seviyeli insanlara mahal vermemek için kendini koruduğunu ve sadece kendi seçtiği ve sünnet üzere olduğunu bildiği kişilerin huzurunda toplanmasına izin verdiğini, Hüseyin b. Ali gibi dışarıdan gelen talebelerin olayın hakikatini bilmeden yanlış haberlere itibar edip dersinde hazır bulunmamış olabileceklerini, böyle olma-

⁴¹ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 3/479.

⁴² Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhim Etfayyîş (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1384), 10/311, 312. Rivayetle ilgili diğer müfessirlerin görüş ve değerlendirmeleri için bk. Mesut Kaya, “Tefsirin Erken Döneminde Tevil: Mücâhid b. Cebr'in Aklî Yorumları”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 45 (2021), 20-24.

⁴³ Bk. Yaşar, *İlk Üç Asır Kelam Tartışmaları*, 178.

⁴⁴ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *İhtilâfî'l-fukahâ*, nşr. Friedrich Kern (Mısır: Matbaatey el-Mevsûât ve't-Terakkî, 1320/1902), neşreden giriş, 19.

⁴⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 2/548-556.

saydı, İbn Huzeyme'nin "Keşke ondan işitseydin..." demeyeceğini ifade eder.⁴⁶

Nitekim Hâfız İbn Bâleveyh'ten (ö. 340/951) de şu rivayet nakledilir: "Ebû Bekir Muhammed b. İshâk yani İbn Huzeyme bana 'Duyduğuma göre sen İbn Cerîr'in tefsirini yazmışsın' dedi. Ben de 'Hatta kendisinden imla yoluyla yazdım' dedim. 'Hepsini mi?' dedi. 'Evet' dedim. 'Hangi yıl?' dedi. 283 yılından 290 yılına kadar' dedim. İbn Huzeyme onu benden ödünç aldı ve iki yıl sonra getirdi: 'Tefsiri başından sonuna kadar mütalaa ettim. Yeryüzünde İbn Cerîr'den daha âlim birini bilmiyorum. Hanbelîler ona zulmetmiş' dedi."⁴⁷

Bu rivayetten de anlaşıldığı gibi Taberî, tefsirini telif ettikten sonra, biri 283-290 yılları arasında, diğeri bugün tefsirin elimize ulaşan rivayetinin de imla tarihi olan 306 yılında tefsirini iki kez imla ettirmiştir. Sübkî'nin dediği gibi demek ki Taberî her ne kadar genel ders halkaları kurmasa da seçkin talebelerine eserlerini okutmuş ve onlara icazet vermiştir. Bununla birlikte yine İbn Huzeyme'nin İbn Bâleveyh'e söylediği: "Hanbelîler ona zulmetmiş"⁴⁸ sözü, Taberî'nin böyle bir baskıya maruz kaldığına işaret etmektedir.

Taberî'nin Hanbelî baskısına maruz kaldığını gösteren başka rivayetler de vardır. İbnü'l-Cevzî, onun pazar akşamı yatsı vaktinde vefat ettiği, pazartesi günü kuşluk vaktinde evinin karşısındaki bir hücreye defnedildiği bilgisini verdikten sonra, gece vakti defnedildiği, hiç kimse ilan etmediği halde pek çok kişinin toplanıp aylarca gece gündüz kabri başında dua ettiği rivayetine de yer verip şöyle demiştir: "Sâbit b. Sinân'ın tarihinde zikrettiğine göre 'Onun durumu gizlenmiştir; çünkü halk toplanıp onun gündüz definine mâni olmuş ve onun Râfîzî hatta mülhid olduğunu iddia etmişlerdir.'" İbnü'l-Cevzî bu rivayet üzerine Taberî'nin ayaklar üzerine mesh edip yıkamak gerekmediği görüşünü benimsediğini, bu sebeple Râfîzîlikle suçlandığını, Ebû Bekir b. Ebî Dâvûd'un (ö. 316/929) Nasr el-Hâcib'e onun hakkında bazı konular içeren bir şikayette bulunduğunu ancak onun bunları inkar ettiğini, bunlardan birinin onun Cehm'in görüşünü benimseyip "Aksine onun iki eli açıktır" âyetinde geçen "iki eli" ifadesini "iki nimeti" diye anladığını, ancak kendisinin "ben öyle söylemedim" diyerek bunları inkar ettiğini nakletmektedir. İbnü'l-Cevzî bunlar üzerine şöyle demiştir: "Bu da imkansızdır. Ancak İbn Cerîr, Nasr el-Hâcib'e bu iddiaya cevap olmak üzere yazdığı mektupta şöyle demiştir: 'İslâm'da bunlar gibi rezil

⁴⁶ Tâceddin es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, nşr. Mahmûd M. et-Tanâhî (Cize: Hecer li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1413), 3/125.

⁴⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 2/551; Yâkût el-Hamevî, *İrşâdü'l-erib*, 6/2441-2443.

⁴⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 2/551; Yâkût el-Hamevî, *İrşâdü'l-erib*, 6/2441-2443.

bir topluluk daha yoktur.⁴⁹ Onun yaptığı çirkin bir davranıştır. Zira hasım olduğu kimse ile tartışması gerekirdi. Taberî'nin (İbn Ebî Dâvûd'un) kime mensup olduğunu bildiği halde onun topluluğunu bütünyle zemmetmesi son derece çirkindir.⁵⁰

İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Taberî'nin akşam vefat edip sabah defnedildiği bilgisini öncelikli verirken diğer görüşü "Kîle" lafzıyla vermiştir. Hatîb el-Bağdâdî de onun vefatını şöyle anlatmıştır: "Onun vefat ettiğini hiç kimse ilan etmedi, buna rağmen cenazesinde sayılarını Allah'ın dışında kimsenin bilmediği kadar insan toplandı, kabri başında gece gündüz aylarca dualar okundu, pek çok âlim ve şâir ona mersiye yazdı."⁵¹ Esasen Taberî'nin vefatının ve definin olağan bir şekilde gerçekleştiği, muhtemelen Hz. Peygamber'in de vefat ettiği hücreye defnedilmesi gibi Taberî'nin de vefat ettiği yere defnedildiği ve pek çok eser bırakan ve talebe yetiştiren bir âlime yakışır bir şekilde insanların cenazesine iştirak edip ona dualar ettiği anlaşılmaktadır.

Sübki'nin de dediği gibi Taberî'nin bazı ilim ehliyle husumeti bulunsa bile rivayette söz konusu edildiği gibi bütün halkın galeyana gelip onun definine mâni olması gibi bir durum ihtimal dışıdır. Nitekim İbnü'l-Cevzî de (her ne kadar Taberî ile ilgili olumsuz bir tavra sahip olduğu izlenimi verse de) onun İbn Ebî Dâvûd'la aralarındaki bir husumetten söz etmekte, onun devlet ricaline Taberî'yi şikâyet ettiğini söylemektedir. Ne var ki, zikri geçen ve şikâyet konu olan "*Aksine onun iki eli açıktır*" âyetini Taberî'nin "Onun iki nimeti" diye tefsir ettiği iddiası doğru değildir. Taberî kelâmcıların görüşlerini zikretmiş, âyetin tefsirinde bir kısmının "iki nimeti", bir kısmının "kuvveti", bir kısmının "mülkü" anlamına geldiğini söylediklerini ifade edip onların delillerini belirtmiş, nihayet bir kısmının de "Allah'ın eli, onun "yed" denilen bir sıfatıdır, fakat o, Âdemoğlunun azaları gibi bir aza değildir." görüşüne yer verip dilsel delillerle bunun neden iki nimeti olamayacağını izah etmiştir. Sonunda da son görüşün doğru olduğunu sarahaten beyan etmiştir.⁵² Şu halde ya Taberî'nin görüşlerinin çarpıtılması söz konusudur ya da bu tür haberler asılsızdır. Ayrıca belirtmek gerekir ki, burada esas olan Taberî'nin kendi metnidir; çünkü görüşlerinin açıkça görülebileceği kaynak bizzat onun eserleridir. Rical ve tabakat kitaplarındaki bilgiler tenkide açıktır ve nakledenin yanlış veya taraflı bilgiler vermiş olması ihtimal dahilindedir.

Rivayette de belirtildiği gibi, mesele her ne olursa olsun Hanbelî olan İbn Ebî Dâvûd'la Taberî arasında bir husumet vuku bulmuş olabilir. İbn

⁴⁹ Taberî'nin sözü burada bitip İbnü'l-Cevzî'nin sözü başlamış gibidir.

⁵⁰ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. M. Abdülkâdir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992), 13/217.

⁵¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 2/554.

⁵² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/555-557.

Asâkir'in (ö. 571/1176) rivayetine göre bu husumetin sebebi, İbn Ebî Dâvûd'un Gâdir-i hum rivayetinin aleyhine konuşması, Taberî'nin de Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin faziletlerini anlattığı *Kitâbü'l-Fedâil*'i yazması ve Gâdir-i hum rivayetinin de sahih olduğunu belirtip bunu delillerle desteklemesidir.⁵³ Böylelikle İbn Ebî Dâvûd Hz. Ali'ye buğz etmekle, Taberî de Râfîzîlikle suçlanmıştır. Nitekim Zehebî de ikisi arasındaki husumeti bu konu üzerinden anlatmaktadır.⁵⁴

Girişte yer verdiğimiz rivayette Taberî'nin Ahmed b. Hanbel'i fakih olarak addetmemesi meselesine gelince, Taberî *İhtilâfû'l-fukahâ*'da, Mâlik, Evzâî, Sevrî, Şâfîî, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'le birlikte Ebû Hanîfe gibi âlimlerin görüşlerini ele alıp Ahmed b. Hanbel'e yer vermemiştir. K. Friedrich'in de belirttiği gibi Taberî aslında kendinden önceki ve sonraki ihtilaf yazarlarının yaptığını yapmıştır. Tahâvî (ö. 321/933), *İhtilâfû'l-fukahâ*'da, Debûsî (ö. 430/1039), *Te'sîsü'n-nazar*'da Ahmed b. Hanbel'e yer vermemişlerdir. Keza İbn Kuteybe (ö. 276/889), *Kitâbü'l-Maârif*'te onu zikretmemiş, Makdisî (ö. 390/1000), *Ahsenü't-tekâsîm*'in Ashâbü'l-Fıkh bölümünde Dâvûd ez-Zâhirî'den söz ettiği halde Ahmed b. Hanbel'den sadece "Ashâbü'l-hadis" bölümünde söz etmiştir. İbn Abdilber (ö. 463/1071) de *Kitâbü'l-İntikât*'ı üç mezhep imamına tahsis etmiştir.⁵⁵ Dolayısıyla rivayette Hanbelîlere nispet edilen: "Ama âlimler ihtilaf konularında onun da görüşlerini zikrederler..." sözü gerçeği yansıtmamaktadır. Ahmed b. Hanbel'in mezhebi henüz yerleşik bir mezhep olmadığı için ve o daha çok bir muhaddis olarak telakki edildiği için Taberî onun görüşlerine yer vermemiştir. Ancak bunun Hanbelîlerde bir rahatsızlık meydana getirmiş olması ihtimal dâhilindedir.

Taberî'nin çağdaşı olan Ebû Bekir el-Mervezî, Hz. Peygamber'in arşa oturtulması rivayeti üzerinde çok durmuş ve bu konudaki rivayet ve görüşleri derlediği bir kitap kaleme almıştır. Bağdat'ta konuyla ilgili tarafların karşı karşıya geldiğine dair bir rivayet de nakledilmiştir. İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233) hicrî 317 olayları içinde şu rivayete yer vermektedir: "Bu yılda Ebû Bekir el-Mervezî'nin talebeleriyle halktan bir topluluk arasında bir fitne vuku buldu. {عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا} âyeti hakkında ihtilaf ettiler. Hanbelîler '(makâm-ı mahmûd) Allah'ın Hz. Peygamber'i kendisiyle birlikte arşına oturtmasıdır' dediler. Diğerleri ise 'bundan maksat şefaati uzmadır' dediler. Aralarında bu konu sebebiyle çatışma çıktı. İçlerinden pek çok ölen oldu."⁵⁶

⁵³ Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dımaşk*, thk. Muhibbuddin el-Amravî (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1415-1995), 52/197, 198.

⁵⁴ Şemdeddin ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985/1405), 13/230.

⁵⁵ Taberî, *İhtilâfû'l-fukahâ*, neşredenin girişi, 13, 14.

⁵⁶ İzzeddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997), 6/746, 747.

Bu rivayet Taberî'nin vefatından 7 yıl sonraki bir olayı anlatmaktadır. Görünen o ki Taberî'nin vefatından sonra bu konu alevlenmiş ve bir çatışmaya evrilmiştir. Yakût el-Hamevî girişte yer verdiğimiz rivayeti Abdülaziz b. Hârûn'dan nakletmiştir. Abdülaziz b. Hârûn bu rivayeti babasının da içinde bulunduğu bir topluluktan bu şekilde duyduğunu anlatmıştır.⁵⁷ Görünen o ki 317 yılında vuku bulan olay, tefsirindeki görüşleri nazar-ı itibara alınmadan Taberî ile ilişkilendirilerek ve onun üzerinden yeniden kurgulanarak anlatılmıştır.

Öte yandan rivayette “Taberî evine çekildi ve Hanbelîlerden özür dilediği meşhur eserini kaleme aldı. Kitapta konuyla ilgili kendi görüşünü ve itikadını zikrederek kendisi hakkında bundan farklı kanaatleri olanları tenkit etti. Kitabı Hanbelîlere okudu ve Ahmed b. Hanbel'in faziletine vurguda bulunarak bu çerçevedeki görüşlerini zikretti ve İbn Hanbel'in itikadî yaklaşımını doğru bulduğunu ifade etti” denilmektedir. Taberî'nin böyle bir kitabı olduğuna dair herhangi bir bilgi ve kayıt yoktur. Şayet olsaydı Hanbelîler bu kitabı çokça istinsah edip sonraki dönemlere intikal ettirirlerdi.

Ayrıca Ebû Bekir Ahmed b. Kâmil (ö. 350/961) gibi Taberî'nin hayatını detaylı bir şekilde nakleden birinci derece talebelerinin onun böyle bir olay yaşadığına dair bir rivayette bulunmamaları da dikkate değerdir. Tam aksine Ebû Bekir b. Kâmil onun sakin bir günlük hayatı olduğunu şöyle anlatır: “(Taberî) evinde öğle namazını kılar; ardından ikindiye kadar kitap telifiyle meşgul olurdu. İkinci vakti mescide giderek namazını kılar ve akşama kadar kimi zaman onlar Taberî'ye okumak kimi zaman da Taberî onlara okutmak suretiyle talebelerine ders takrir ederdi. Daha sonra yatsıya kadar fıkıh ve daha başka dersler gibi programındaki dersleri verir; sonunda evine dönerdi. Gündüzlerini ve gecelerini Allah'ın tevfiği ile kendisinin, dininin ve ümmetin hayrına uygun şekilde taksim etmişti.”⁵⁸

Sonuç

Taberî'nin Hanbelîlerin baskısına maruz kaldığına dair rivayetlerin varlığı Taberî ile Hanbelîler arasında birtakım tartışmalara işaret etmektedir. Bu tartışmalar Hanbelîlerin onun cuma mescidi gibi merkezi yerlerde

⁵⁷ Yakût, Taberî ile ilgili nakillerinin çoğunu, Abdülaziz b. Muhammed et-Taberî ile Ebû Bekir b. Kâmil'in Taberî'nin sireti ve haberlerini konu edinen eserlerinden aldığını söylemektedir. Yakût el-Hamevî, *İrşâdü'l-erîb*, 6/2468, 2469. Buna göre rivayeti nakleden Abdülaziz b. Muhammed olabilir ve ismi sehven yanlış yazılmış olabilir. Bir önceki rivayeti nakleden Hârûn b. Abdülaziz'in oğlu olma ihtimali varsa da kaynaklarda Abdülaziz b. Hârûn adında biri çıkmamaktadır. Abdülaziz b. Muhammed olma ihtimaline göre de o bu rivayetinde tek kalmaktadır. Hâlbuki bu türden ciddi bir olayın daha çok ravi tarafından nakledilmesi gerekirdi. Hatîb el-Bağdâdî, İbn Asâkir ve Zehebi'nin de rivayete yer vermemesi, onun muteber olmadığını bir başka delili olarak görülmelidir.

⁵⁸ Yakût el-Hamevî, *İrşâdü'l-erîb*, 6/2467.

bütün talebelere açık imla meclisleri tertip etmesine engel olabilecekleri seviyeye ulaşmış mıdır, bu açık değildir. Durum daha çok İbn Ebî Dâvûd gibi bazı Hanbelîlerle Taberî arasında yaşanan ferdi husumetler gibi görünmektedir. Bu tür husumetler ilerleyen dönemlerdeki rical ve tabakat yazarlarınca abartılı anlatımlara dönüştürülmüş olmalıdır.

Taberî'nin Hanbelîler tarafından cuma mescidinde, Ahmed b. Hanbel'in kayda değer bir fikhî görüşü olmadığı ve Hz. Peygamber'in Allah'ın arşına oturtulmasının da muhal olduğu görüşü üzerine saldırıya uğradığı rivayeti de Taberî'den sonra yaşanan bir hadisenin onun üzerinden yeniden kurgulanmasından ibarettir. Zira pek çok kişiden nakledilmesi gereken bir hadise meçhul tek bir râvi tarafından nakledilmiştir. Üstelik Taberî tefsirinde Hz. Peygamber'in arşa oturtulması ile ilgili rivayeti nakledip sahih addettiği gibi bu rivayeti mübalağalı bir şekilde savunmuştur. Aklî istidlal ve cedel yöntemine dayalı görüşleri okunduğunda onun bu görüşleri cebir altında savunmadığı, delilleri serdetme biçiminin onun diğer meselelerdeki yöntemiyle aynı olduğu görülür. Taberî'nin bu mesele üzerinde bu kadar durmasının ardında, kendi dönemindeki Cehmîlerin, rivayeti, tecsim ve teşbih ifade ettiği, Hz. Peygamber'i uluhiyet mertebesine çıkardığı gerekçesiyle reddetmeleri yatmaktadır. Taberî ortaya koyduğu delillerle bu iddiaların anlamsız olduğunu ispat etmek istemiştir.

Şunu da belirtmek gerekir ki, Taberî'nin ilimlerdeki yerini bilenler, onun bu tür bir baskıya kesinlikle boyun eğecek karakterde biri olmadığını, kendine özgü görüşlerini “kınayıcının kınamasından korkmadan” cesaret ve metanetle dile getirdiğini söylemişlerdir. Nitekim Taberî, herhangi bir mezhep imamına bağlı kalmamış, kendine has tercih, istidlal ve ictihad yöntemiyle, her ne kadar uzun ömürlü olmasa da Cerîriyye adıyla bir mezhebin doğmasına imkân sağlamıştır. Gerçekten de tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve kıraat gibi İslâmî ilimlerin hemen her dalında yetkin eserler vermiş bir âlimin baskılara boyun eğerek görüşünden rücu etmesi ve yazdığı bir kitap/mektupla özür dilemesi ve ilgili âyetin tefsirine de bunu taşıması mantıklı değildir. Aksine Taberî'nin tefsirinde dile getirdiği görüşler onun kelâm tasavvuruna ve genel düşünce sistemine uygun görüşlerdir.

Kaynakça

Âcurrî, Ebû Bekir. *eş-Şeri'a*. thk. Abdullah ed-Dümeycî. 5 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1420/1999.

Ebû Ya'lâ, el-Ferrâ. *İbtâlû 'te 'vilât*. thk. Ebû Abdillâh en-Necdî. 2 Cilt. Kuveyt: Dâru İlâfî'd-Devliyye, 1416/1995.

Goldziher, Ignaz. *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*. Arp. çev. Abdülhalîm en-Neccâr. Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1374/1955.

Hallâl, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed. *es-Sünne*. thk. Atıyye ez-Zehrânî. 7 Cilt. Riyad: Dâru'r-Râye, 1410/1990.

Hatîb el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002.

İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. Muhibbüddin el-Amravî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415-1995.

İbn Atıyye, Abdülhak el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir. *el-Musannef*. nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Beyrut: Dâru't-Tâc, 1409/1989.

İbn Ebî Ya'lâ, Ebû'l-Hüseyn el-Bağdâdî. *el-İ'tikâd*. thk. Muhamed el-Hamîs. Riyad: Dâru Atlas el-Hadrâ, 1423/2002.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec. *el-Muntazam fî târihi'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. M. Abdülkâdir Ata. 19 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992.

İbnü'l-Esir, İzzeddin. *el-Kâmil fî târihi*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1417/1997.

Kaya, Mesut. "Tefsirin Erken Döneminde Tevil: Mücâhid b. Cebr'in Aklî Yorumları". *İslam Araştırmaları Dergisi* 45 (2021), 1-24.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhim Etfayyîş. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384.

Râzî, Fahreddin. *Mefâtihi'l-gayb, et-Tefsîrü'l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.

Sa'lebî, Ebû İshâk. *el-Keşf ve'l-beyân*. nşr. Ebû Muhammed İbn Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422.

Safedî, Ebû's-Safâ. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafâ. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1420/2000.

Süyûtî, Celâleddin. *Tahzîru'l-havâs min ekâzîbi'l-kussâs*. thk. Muhammed es-Sabbâğ. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1394/1974.

Sübkî, Tâceddin. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. nşr. Mahmûd M. et-Tanâhî. 10 Cilt. Cize: Hecir li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1413.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Cize: Hecir li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1422/2001.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *İhtilâfü'l-fukahâ*. nşr. Friedrich Kern. Mısır: Matbaatey el-Mevsûât ve't-Terakkî, 1320/1902.

Yâkût el-Hamevî. "Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib [et-Taberî]". çev. Fethi Ahmet Polat. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2010): 272-273.

Yâkût el-Hamevî. *İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/ 1993.

Yaşar, Naif. *İlk Üç Asır Kelam Tartışmaları ve Taberî*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Zehebî, Şemseddin. *el-Arş*. thk. Muhammed et-Temîmî. 2 Cilt. Medine: Câmi-atü'l-İslâm, 1424/2003.

Zehebî, Şemseddin. *el-Uluw li-Aliyyi'l-Gaffâr*. thk. Ebû Muhammed Eşref b. Abdülmaksûd. Riyad: Mektebetü Advâü's-Selef, 1416/1995.

Zehebî, Şemseddin. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985/1405.

Zeccâc'ın Ahmed b. Hanbel'e Yaptığı Atıfların Tefsir Tarihi Açısından Tahlili* **

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 16 Ekim 2024 Kabul Tarihi: 11 Haziran 2025

✉ **Abdulcabbar Adigüzel**

Dr. Öğr. Üyesi / Assistant Professor
Samsun Üniversitesi / Samsun University
İlahiyat Fakültesi / Faculty of Theology
<https://ror.org/02brte405>
<https://orcid.org/0000-0001-5027-8615>
abdulcbb86@gmail.com

Öz

Bu çalışma, Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın tefsirinde Ahmed b. Hanbel'e yaptığı atıfların tahliline odaklanmaktadır. Araştırmada Zeccâc'ın tefsirindeki bu atıfların erken dönem tefsir tarihi açısından öneminin ve literatürdeki yerinin tespit edilmesi hedeflenmekle birlikte bu atıfların temsil ettiği gelişim ve dönüşümün ortaya konulması amaçlanmaktadır. Kendinden önceki meâni'l-Kur'ân müelliflerinden farklı olarak Zeccâc, tefsirinde filolojik tahlilleri merkeze alırken rivayet bilgisine de yer vermektedir. Tefsir kabilinden bilgiler için Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen *et-Tefsîr* isimli eseri, ana kaynak olarak kullandığını ifade etmektedir. Eserin icazetini Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah'tan aldığını ve *Meâni'l-Kur'ân*'daki rivayet bilgisini ekseriyetle *et-Tefsîr*'den iktibas ettiğini belirtmesi, yaptığı atıfları tefsir tarihi açısından önemli kılmaktadır. Netice itibarıyla Zeccâc'ın Ahmed b. Hanbel'e yaptığı atıflar, *et-Tefsîr*'in kullanıma girdiğine dair en erken kanıtları teşkil etmektedir. Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah'tan aldığı icazetle bu eseri kullanması, hem Zeccâc'ın mezhebî duruşunu göstermekte hem de tefsir çalışmalarında dil ve rivayet geleneklerinin kesiştiğine işaret etmektedir. Aynı dönemde Taberî'de de görülen bu temayül, filoloji ve rivayet geleneklerinin mezcedildiği yeni bir tefsir anlayışının tezahürü ve temsilidir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tefsir Tarihi, Ahmed b. Hanbel, Zeccâc, Kitâbu't-Tefsîr, Meâni'l-Kur'ân, Tefsir Rivayetleri, Lügavî Tefsir.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

** Bu çalışma, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsünde Prof. Dr. Abdulhamit Bırışık danışmanlığında 30.04.2024 tarihinde tamamladığımız *Ahmed b. Hanbel'de Tefsirin Mahiyeti ve Meşruiyeti Sorunu* başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Analysis of Zajjaj's References to Ahmed İbn Hanbal in Terms of the History of Tafsir* **

Research Article

Received: 16 October 2024 Accepted: 11 June 2025

Abstract

This article focuses on the analysis of Abu Ishaq al-Zajjaj's references to Ahmad İbn Hanbal in his work *Ma'ani al-Qur'an wa i'rabuh*. The study aims to determine the importance of these references in Zajjaj's tafsir in terms of the history of early tafsir and to reveal the contribution of these references to the tafsir literature and the development and transformation they represent. While Zajjaj focuses on philological analysis in his tafsir, he sometimes includes narrative information with its isnad and sometimes with its content. He states that he uses especially Ahmad İbn Hanbal's *al-Tafsir* as his main source for this tafsir information. The fact that he states that he received permission for the work from Ahmad İbn Hanbal's son Abdullah and that he obtained the narrative information in *Ma'ani al-Qur'an* mostly from the aforementioned al-Tafsir makes his references important for the history of tafsir. The research was carried out using historical data analysis and comparative research methodology. Zajjaj's references to the commentary attributed to Ahmad b. Hanbal are the earliest concrete evidence of the circulation of this work. The fact that Ahmad b. Hanbal used the work with the ijazat he received from his son Abdullah shows al-Zajjaj's sectarian stance in one aspect and points to the intersection of language and narrative traditions in tafsir studies in another. This approach, which is also seen in al-Tabari of the same period, seems to be the manifestation of an understanding of tafsir that combines philology and narration. Therefore, Zajjaj's references to Ahmad b. Hanbal represent a new period in the history of tafsir in which language and narrative traditions were brought together.

Keywords: Tafsir/Exegesis, History of Tafsir, Ahmad İbn Hanbal, Zajjaj, Kitab al-Tafsir, Ma'ani al-Qur'an, Tafsir Narrations, Linguistic Tafsir.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

** This study is based on the doctoral dissertation entitled *The Problem of the Nature and Legitimacy of Tafsir in Ahmad İbn Hanbal*, completed on April 30, 2024, under the supervision of Prof. Dr. Abdulhamit Birişik, Marmara University, Institute of Social Sciences.

Summary

This study focuses on the references of Abu Ishaq al-Zajjaj (d. 311/923), one of the great names of philological exegesis, to the work *al-Tafsir* attributed to Ahmad ibn Hanbal (d. 241/855), one of the representatives of the classical ahl al-hadith, in his work *Ma'ani al-Qur'an wa i'rabuh*. Although it is stated that Ahmad ibn Hanbal did not look at the narrations of tafsir moderately and even developed an anti-*tafsir* discourse by considering the narrations unfounded, the information that he had a voluminous tafsir work is quite remarkable in terms of the history of tafsir. While al-Zajjaj's work *Ma'ani al-Qur'an* is based on analyzing the verses in terms of wording, meaning and irab, it also draws attention with its references to *al-Tafsir* attributed to Ahmad ibn Hanbal as an important source of information based on narrative exegesis. While these references determine Zajjaj's exegetical method and sectarian stance, they also show how philological and narrative traditions were intertwined in early tafsir writing by benefiting from each other's data.

In the study, it was determined that al-Zajjaj made explicit references to Ahmad ibn Hanbal in four different places in *Ma'ani al-Qur'an*. With the information he gives between the lines, al-Zajjaj mentions Ahmad ibn Hanbal's work *al-Tafsir* and refers to the contents of the work. He also records that he received the authorization for the work and that the information he gives in *Ma'ani al-Qur'an* in the form of tafsir is mostly based on this work. Therefore, it is understood that the influence of Ahmad ibn Hanbal on *Ma'ani al-Qur'an* is much more than it seems. Zajjaj's tendency to present the narrations without sanad while performing his linguistic exegesis is due to his identity as a linguist and his aim to deal with the narrations only in terms of content. In this respect, even though there is a Mu'tazilite accusation against him, it implies that al-Zajjaj is close to the Hanbali line and that the exegetical work he naturally undertook is accepted as legitimate and valid in the circle to which he belongs.

These citations, which are the earliest known references to *al-Tafsir*, also show that the work entered circulation through his son Abdullah about half a century after the death of Ahmad ibn Hanbal. The fact that the records about *al-Tafsir* are mostly based on his son Abdullah suggests that Abdullah may have been responsible for the publication of the work. On the other hand, the texts that al-Zajjaj quotes from the narrations in terms of wording or meaning while conveying his knowledge of tafsir show that they mostly belong to *al-Tafsir*. Together with the external data supporting the information that al-Zajjaj draws attention to about *al-Tafsir*, *al-Tafsir* makes the accusations of "opposition to tafsir" about Ahmad ibn Hanbal controversial.

Another finding emphasized by the study is that al-Zajjaj in *Ma'ani al-Qur'an* is not only satisfied with linguistic analysis, but also relies on exegetical narrations and supports the meanings of the verses with narrations. This attitude of al-Zajjaj represents an important process in the history of tafsir in which philological and narrative traditions were combined. It is not a coincidence that al-Tabari, as a muhaddithic exegete in the same period, adopted a different attitude from his predecessors and utilized linguistic data as much as possible in the exegesis of verses. The intersection of linguistic and narrative knowledge that developed in the writing of tafsir paved the way for the emergence of a new understanding in the literature. The blending of linguistic and narrative knowledge, which can be seen in Zajjaj representing the lexical exegesis and al-Tabari representing the narrative tradition, influenced subsequent exegesis studies and became a common practice in the majority of the tafsirs written.

As a result, Zajjaj's references to Ahmad ibn Hanbal in *Ma'ani al-Qur'an*, although they remain between the lines, contain important information about the history of tafsir and even point to the beginning of a new era in tafsir writing. In this new understanding, it is seen that linguistic and narrative traditions help each other and the data provided by these two traditions are utilized in understanding the verses. In the classifications of the history of tafsir, subjecting the literature to very general distinctions such as "narrative tafsir" and "dirayat tafsir" does not go far enough to show the interaction of narrative and linguistic tafsir and thus such important transformations in the history of tafsir. On the contrary, the categorization of all periods on the basis of the distinction between narration and tradition leads to the loss of these details. In this respect, it is understood that the current historiography of tafsir has become controversial and therefore new perspectives are needed.

Giriş

Tefsir literatüründe en etkili eserlerden biri, Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbu* isimli tefsiridir. *Meâni'l-Kur'ân*'ın 395 yılı Cemaziyelevvel (1005 yılı Şubat/Mart) ayında Dimaşk'ta istinsah edilen kadim bir nüshasının günümüze ulaşması¹ eserin gördüğü teveccühün göstergelerinden biridir. İlgili nüshanın ferağ kaydında yer alan ifadeler, eserin telif tarihi hakkında önemli bilgilere ulaşmamızı sağlar. Burada belirtildiğine göre eserin telifi, hicrî 285 yılı Safer ayında (898 Şubat/Mart) başlayıp 301 yılı Rebülevvel ayında (913 Ekim/Kasım) tamamlanarak 16 yıl gibi geniş bir zamana yayılmıştır. İmâm Mâtürîdî'nin (ö. 333/945) İsrâ Süresi 110. âyetin tefsirinden itibaren Zeccâc'dan iktibaslara yer vermesi,² 30 yıl gibi kısa bir süre içerisinde *Meâni'l-Kur'ân*'ın Bağdat dışında da ilim mahfillerinde kullanıldığını göstermektedir.

Sonraki dönemde kaleme alınan tefsirlerde Zeccâc'ın çok sayıda iktibasların bulunması, eserin yaygın etkisini ortaya koymaktadır. Bilhassa Ebû'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983),³ İbn Ebî Zemenîn (ö. 399/1008),⁴ Sa'lebî (ö. 427/1035),⁵ Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045),⁶ Mâverîdî (ö.

¹ Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, no: 43, vr. 335^a.

² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 7/129, 374, 392, 404, 480, 485, 504 vd.

³ Ebû'l-Leys İmâmü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, thk. Mahmûd Mataracı (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/91, 92, 93, 94, 95, 97, 98 vd.

⁴ Ebû Abdillâh İbn Ebî Zemenîn Muhammed b. Abdillâh b. İshâ el-Mürri el-Kurtubî, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîz*, thk. Huseyn b. Ukkâşe - Muhammed b. Mustafâ el-Kenz (Kâhire: el-Fârûk'ul-Hadîse, 1423/ 2002), 2/284; 3/63, 364; 4/8, 184, 194, 329; 5/32, 72, 90.

⁵ Sa'lebî, eserin icazetini hem Ebû Osman Saîd b. Muhammed ez-Za'ferânî el-Hîrî → Ebû Ali el-Fesevî ve İbn Miksem el-Bağdâdî → Zeccâc hem de Ebû'l-Kâsım en-Nisâbü'rî → Ebû'l-Hasen en-Nesevî → Zeccâc şeklinde iki farklı tarikle almıştır (bk. Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Heyet (Cidde: Dâru't-Tefsîr, 1436/2015), 2/153-154). Eserdeki örnek atıflar için bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/463; 3/28, 44, 277, 280, 281, 293, 304, 318, 326, 354, 386, 396, 409, 441, 470, 474, 508 v.

⁶ Mekkî, mukaddimede temel kaynakları arasında Zeccâc'ı da zikretmektedir. (Bk. Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye*, nşr. eş-Şâhid el-Büşîhî (Şârika: Mecmuatu Buhûsi'l-Kitâb ve's-Sünne, 1429/2008) 1/74, 159, 184, 269, 331, 380, 453, 502, 509, 510, 615, 678, 680, 694, 926 vd.

450/1058),⁷ Vâhidî (ö. 468/1076)⁸, İbn Atiyye (ö. 542/1148)⁹ gibi Mâverâünehir'den Endülüs'e kadar farklı coğrafyalara mensup müfessirlerin eserlerinde Zeccâc'a yapılan açık atıflar, söz konusu teveccühün yansımalarıdır. Zeccâc'ın sadece Sünnî çevrede değil, aynı zamanda Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067),¹⁰ Zemahşerî (ö. 538/1144)¹¹ ve Tabersî (ö. 548/1154)¹² gibi diğer fırkalara mensup müfessirlerce de yoğun rağbet gördüğü müşahede edilmektedir. Müfessirlerin her iktibasta kaynağını belirtmediği gerçeği dikkate alındığında *Meâni'l-Kur'an*'ın etkisinin esasında görünenden daha fazla olduğu söylenebilir.¹³ Bu açıdan *Meâni'l-Kur'an*'ın telif edildiği asırdan itibaren gerek doğrudan atıflar gerekse atıflardan yapılan atıflar aracılığıyla sonraki dönemde kaleme alınan tefsirlerin ekseriyetle temel kaynaklarından biri olduğu rahatlıkla ifade edilebilir.¹⁴

⁷ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, nşr. es-Seyyid b. Abdülmaksûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.) 1/48, 49, 55, 130, 135, 193, 197, 198, 199, 202, 225, 230, 237, 260, 265, 273 vd.

⁸ Vâhidî, eserin icazetini Ebû Osman Saîd b. Muhammed ez-Za'ferânî el-Hirî → Ebû Ali el-Fesevî ve İbn Miksem el-Bağdâdî → Zeccâc tarikiyle almıştır (bk. *el-Basît*, I, 424). *el-Vasît*'te ve *el-Basît*'te Zeccâc'dan çok sayıda iktibasta bulunmuştur (bk. Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî el-Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, nşr. Heyet (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/76, 77, 79, 80, 83, 84, 85, 87, 89, 90, 96, 99 vd. Ayrıca bk. *el-Basît*, nşr. Heyet (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430), 2/16, 28, 34, 58, 74, 120, 159, 190, 191, 208, 264, 287, 288, 292, 296, 299 vd.

⁹ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri kitâbillâhi'l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi' (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422), 1/42, 67, 111, 116, 124, 125, 144, 149, 153, 154, 172, 178, 188, 193, 194, 199 vd.

¹⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, thk. Ahmed Habîb (Beyrut: Dâru'l-Hiyâ't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 1/91, 95, 98, 104, 110, 111, 119, 127, 130, 135, 151, 162 vd.

¹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl*, I-IV, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1407, I, 6, 514, 638; II, 87, 93, 160, 314, 532, 628, 705, 723 vd.

¹² Ebû Ali Eminüddîn el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-Tabersî, *Mecmau'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Murtezâ, 1427/2006), 1/31, 36, 75, 80, 93, 98, 101, 108, 117, 121, 126, 127, 144, 157, 160, 165, 166, 167, 175, 176, 180, 190, 192, 197, 199 vd.

¹³ Sözelimi normalde Zeccâc'a çok defa açık atıflarda bulunan Ebû'l-Leys es-Semer-kandî'nin Nahl Sûresi 9. âyetle ilgili Zeccâc'ın görüşünü "denilir ki" (يقال) formunda zikretmeyi tercih etmesi esasen Zeccâc'dan yaptığı iktibasların görünenden çok daha fazla olduğunu ihsas etmektedir (bk. es-Semer-kandî, *Bahru'l-ulûm*, 2/267).

¹⁴ Modern dönemde Zeccâc üzerine yapılan akademik çalışmalar da onun literatürdeki etkisinin farklı bir tezahürüdür. Örneğin bk. Ali Bulut, "Filolojik Tefsirle Rivâyet Tefsirinin Buluşma Noktası: Zeccâc'ın Meâni'l-Kur'an'ı", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü* (2009), 313-332; İbrahim Yıldız, "Ebû İshâk ez-Zeccâc ve Tefsir İlmindeki Yeri", *Kafkas Üniversitesi Harakani Dergisi* 1/2 (2014), 83-108; Necattin Hanay, "Zeccâc'ın Kıraat Tasavvuru ve Kendisine Yöneltilen Tenkitler", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2015), 164-184; Hekim Tay, "Zeccâc'ın (ö. 311/923) Esbâb-ı Nüzûl Rivâyetlerine Yaklaşımı",

Zeccâc'ın Hanbelî çizgiye yakınlığının en büyük göstergelerinden biri, onun *et-Tefsîr*'e yaptığı atıflarıdır. Söz konusu atıflar, özetle Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen bir tefsir eseri olduğu ve bu eserin oğlu Abdullah aracılığıyla Bağdat'ta dolaşıma girdiği, Zeccâc'ın bu eseri Abdullah'ın verdiği icazetle kullandığı, *Meâni'l-Kur'ân*'da bu eserden iktibaslarla bulunduğu, rivayetlerden temin edilen tefsir bilgilerini ekseriyetle bu eserden tedarik ettiği gibi bazı bilgileri içermektedir. Esasen *Meâni'l-Kur'ân*'da muhtelif yerlerde geçen bu atıflar, Zeccâc'ın mezhebî duruşunun yanı sıra erken dönem tefsir tarihi açısından önemli birtakım hususlara işaret etmektedir. Bu noktada Zeccâc'ın atıflarının, Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen bir tefsir eseri olduğu iddiasının bilinen en eski kaydı olmak bakımından ayrı bir ehemmiyeti vardır. Bununla birlikte Zeccâc'ın rivayet bilgisi için muhtelif tefsirlerden iktibasta bulunmak yerine temelde bir tefsir eserini seçmesi dikkat çekicidir. Ayrıca bu dönemde Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778), Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160/776), Vekî b. el-Cerrâh (ö. 197/812), İbn Uyeyne (ö. 198/814), Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813-14), Abdürrezzâk (ö. 211/826-27) gibi Ehl-i hadisin önde gelen alimlerinden tevarüs eden bazı tefsirlere rağmen Ahmed b. Hanbel'in tefsirini öncelediği görülmektedir. Keza çağdaşı olarak Taberî'nin (ö. 310/923) tefsir rivayetlerine genişçe yer verdiği tefsirinin Bağdat'ta 270 (883-4) yılından itibaren imla edilerek dolaşıma girdiği kaydedilmektedir.¹⁵ Ancak Zeccâc'ın aynı şehirde 285 (898) yılında yazmaya başladığı *Meâni'l-Kur'ân*'ı¹⁶ için temel rivayet kaynağı olarak Ahmed b. Hanbel'in tefsirini tercih ettiği görülmektedir. Diğer taraftan Zeccâc'dan önce telif edilen meâni'l-Kur'ân türü eserlerde rivayet bilgileri daha sınırlı iken Zeccâc'ın bunun dışına çıkarak rivayet bilgilerine özellikle yer verdiği dikkat çekmektedir.

Zeccâc'ın atıflarının teknik ve problematik açıdan dikkatlice incelen-

İslâmî Araştırmalar 30/3 (2019), 361-382; Fatih Kanca, "Zemahşerî'de Zeccâc Etkisi (el-Keşşâf Örneği)", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2022), 534-554; Mucahit Ekinci, "Zeccâc'ın Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu Adlı Eserinde İstişhâd Metodu", *Marifetname* 9/2 (2022), 467-492; Kadir Taşpınar, "Zemahşerî'nin Sahih Kıraat Eleştirisinde Arka Plan: Zeccâc Etkisi", *Bütün Yönleriyle Zemahşerî* 3 (2023), 15-22; Musab Muhemid Halid, "Ez-Zeccâc'ın Ma'âni'l-Kur'ân'ında el-Ahfeş'e Yönelik Nahiv ve Sarf Eleştirilerinin Gerekçeleri", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 13/3 (2024), 1570-1586.

¹⁵ Öğrencilerinden Ebû Bekir Ahmed b. Kâmil (ö. 350/961), Taberî'nin 270 yılında tefsirini kendilerine kıraat ettiği dair bilgi vermektedir (bk. Ebû Abdillâh Şihâbüddin Yâkût b. Abdullâh er-Rûmî el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1993), 6/2452).

¹⁶ Eserin Fazıl Ahmed Paşa koleksiyonundaki nüshasında yer alan ferağ kaydı bilgilerine göre Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*'ın telifine 285 yılı Safer ayında (898 Şubat/Mart) başlamış, 301 yılı Rebîülevvel ayında (913 Ekim/Kasım) tamamlamıştır (Fazıl Ahmed Paşa, no: 43, vr. 335^a). Bu tarihe göre Zeccâc'ın yaklaşık on altı yıl bir ayda telif ettiği *Meâni'l-Kur'ân* tamamlandığı sırada Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah'ın yaklaşık 10 yıl önce vefat ettiği anlaşılmaktadır.

mesi, erken dönem tefsir tarihine dair önemli birtakım verilere ulaşmamızı sağlamak bakımından önem arz etmektedir. Bu sebeple çalışmamızda Zeccâc'ın Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'ine yaptığı atıfların tespiti ve bu atıfların tefsir tarihi açısından tahlili konu edilmektedir. Çalışmanın hemen her aşamasında tarihsel veri araştırması yöntemi kullanılırken zaman zaman mukayeseli araştırma metoduna başvurulmaktadır. Nihai olarak tefsir tarihi açısından Zeccâc'ın yaptığı atıfların bazı ara sonuçlarına temas edilmekle birlikte üç önemli vechesi üzerinde durulmaktadır. Bunlardan ilki, sınırlı bir çevrede dile getirilmesine rağmen tefsir tarihi eserlerine yansıdığı müşahede edilen Zeccâc'ın mezhebî kimliği meselesidir. Zeccâc'ın tefsir rivayetleri için ana kaynak olarak kendi dönemindeki tefsirlere rağmen ehl-i hadis mümessillerinden Ahmed b. Hanbel'i tercih etmesi, onun mezhebî duruşunu yansıtmaktadır. İkincisi tefsir karşıtı olduğu iddia edilen Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen bir tefsir eserinin dolaşımında olmasına dairdir. Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen tefsirle ilgili hadis hafızı ve tarihçi Zehbî'nin (ö. 748/1348) böyle bir eserin gerçekte hiç var olmadığını söyleyecek kadar tenkit etmesi, Zeccâc'ın yaptığı atıfları çok daha dikkat çekici bir noktaya taşımaktadır. Üçüncüsü ise dil âlimi olarak Zeccâc'ın tefsir rivayetlerinden istimdat etmesinin 3. asırla birlikte “dil ve rivayet geleneklerinin mezcedilmesi” şeklinde tefsir tarihinde tezahür eden ve sonraki dönem tefsir eserlerini şekillendiren önemli bir eğilimin ortaya çıkmasıyla ilgilidir.

1. Zeccâc'ın Kaynağı Olarak *et-Tefsîr*

Tefsir literatüründe mukaddimeler, müfessirin gayesini, yöntemini, hedef kitesini, okura iletmek istediği notları, eserin hangi saiklerle yazıldığını, kaynak, muhteva ve diğer özelliklerini içeren önemli bir işleve sahiptir. Erken dönem tefsirlerin bazısında bu tür bilgileri içeren uzun veya kısa mukaddimeler görülürken kimisinde ise müellifin yazmayı tercih etmemesi veya yazma nüshanın eksik gelmesi gibi sebeplerle mukaddimenin bulunmadığı müşahede edilmektedir. Araştırmamıza konu olan *Meâni 'l-Kur 'ân*'da Zeccâc'ın hangi yöntem ve kaynakları kullandığını içeren bir mukaddimeye maalesef sahip değiliz. Aynı dönemde Taberî'nin uzunca mukaddime yazdığı bilinirken Zeccâc'ın “Bu, Kur'ân'ın irab ve manaları hakkında muhtasar bir kitaptır. Her işte Allah'tan tevfiğ niyaz ederiz.”¹⁷ cümleleriyle iktifa edip doğrudan besmelenin tefsirine geçmeyi tercih ettiği görülmektedir. Fakat mukaddimenin olmaması, Zeccâc'ın esere dair okura iletmek istediği notlardan sarf-ı nazar ettiği anlamına gelmemektedir. Aksine bu konuda kritik bilgileri yeri geldiğinde satır aralarında vermeyi tercih ettiği müşahede edilmektedir.

¹⁷ Ebû İshak İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Meâni 'l-Kur 'ân*, thk. Abdulcelîl Abdüh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 1/39.

Zeccâc'ın okurun dikkatine sunduğu notlardan biri, onun Kur'an âyetleri hakkında konuşmanın ancak filolojik yöntemle veya ilim ehli kimse-lerin naklettiği rivayetlerle mümkün olabileceğinin altını çizmesidir. Nitekim kendisi de eserinde evvela irab ve mana ile birlikte tefsiri zikrettiğini; dolayısıyla tefsir içerikli rivayetleri veya bu rivayetlerin sağladığı bilgileri ortaya koyduğunu ifade etmektedir.¹⁸ Zeccâc'ın filoloji ve rivayet yöntemi- ni, “veya” kaydıyla birbirinin alternatifi olarak takdim etmesi, âyet yoru- munda yerleşik ve meşru kabul edilerek geleneğe dönüşmüş iki farklı pa- radigmaya karşılık gelmektedir. Ancak hadis tedrisatıyla iştigal ettiği pek bilinmemesine rağmen Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'ân*'ı salt filolojik verilerle kayıtlamayıp rivayet geleneğine işaret etmesi tefsir tarihinde zuhur eden önemli bir gelişmeye dikkat çekmektedir. Ayrıca Zeccâc'ın ilim ehli kim- selerin naklettiği rivayetlerden bahsetmesi, rivayet geleneğini görmezden gelmediğini ve bu hususta otorite kabul ettiği isimlerin olabileceğini ihsas etmektedir. Gelenekte ehl-i hadis ve ehl-i rey arasındaki tartışmaların ilk asırlarda yoğun bir seyir takip etmesi dikkate alındığında buradaki ifade- leri, Zeccâc'ın ehl-i hadis perspektifine yakın durduğu veya en azından karşısında konumlanmadığı sonucuna götürür. Zeccâc'ın bu husustaki tu- tumu, eserdeki rivayet kullanımı ve rivayetlerle ilgili izahları üzerinden daha anlaşılır hâle gelecektir.

Zeccâc'ın satır aralarında konu ettiği bazı bahisler, onun tefsir yöntem ve kaynakları hakkında bilgi sunmaktadır. Bu çerçevede *Meâni'l-Kur'ân*'da iki yerde Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr* eserinden açıkça bahsettiği görülmektedir. Bu atıflar, onun *et-Tefsîr* adlı eserden tefsir rivayetleri naklettiğini gösteren açık tarihî belge niteliğindedir. Ayrıca bir yerde “tefsir sadedinde” Ahmed b. Hanbel'den nakledilen bir rivayet nakletmekte, başka bir yerde de herhangi bir tefsir kaydı düşmeksizin Ahmed b. Hanbel'den nakledilen bir rivayete yer vermektedir. Zeccâc'ın yer verdiği bu dört bahsin ilk ikisi onun tefsir rivayetleriyle ilgili kaynağı hakkında bilgi verirken diğer ikisi söz konusu bilgiyi pekiştirme işlevine sahiptir.

1.1. İlk Atıf: *et-Tefsîr*'in İcazeti

Meâni'l-Kur'ân'da Zeccâc, Mü'minûn Sûresi 11. âyette geçen Firdevs cennetini izah ederken “*Kitâbü't-Tefsîr* eserinde Ahmed b. Hanbel'den bize nakledildiğine göre...” sözleriyle Ahmed b. Hanbel'in eserinden nakilde bulunmakta ve “bu, oğlu Abdullah'ın, babasından bana icazetini verdiği eserdir”¹⁹ (وهو ما أجاز له لي عبد الله ابنه عنه) ara cümlesiyle söz konusu eseri nakletme iznini doğrudan Ahmed b. Hanbel'in oğlundan aldığını ifade etmektedir.

¹⁸ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/185.

¹⁹ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 4/8.

Zeccâc'ın âyetin tefsiri bağlamında naklettiği bu rivayette “Allah Teâlâ Firdevs cennetinde altın ve gümüşten evler bina etmiş ve dağlarını güzel kokulu miskten yapmıştır,” bilgisi isnadsız olarak sunulmaktadır. Zeccâc'ın eserdeki rivayetler için genelde isnad zikretmemesi, buradaki isnâd hazfinin de kendi tasarrufu olduğunu düşündürmektedir.

Aynı bilgiyi Zeccâc'ın yer verdiği lafızlarla nakleden Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) isnad zikretmeksizin “*Kitâbü't-Tefsîr*’de Ahmed b. Hanbel şöyle demiştir...” diyerek esere atıf yapmaktadır.²⁰ Fakat Mekkî, Zeccâc gibi eserin icazet kaydına veya eseri bir şekilde gördüğünü ima eden farklı bir ifadeye yer vermemektedir. Hatta Mekkî, bu bilgiyi Zeccâc’dan aldığına dair de herhangi bir kayıt düşmemektedir. Ancak eserde Zeccâc’dan çok sayıda iktibasta bulunması,²¹ onun *et-Tefsîr* ile ilgili bilgiye de Zeccâc üzerinden eriştiğini göstermektedir. Diğer taraftan Firdevs cennetiyle ilgili tasvirlerle dair *el-Müsne'd* de farklı rivayetlere rastlanmaktadır.²² Bu rivayetlerin *et-Tefsîr*’den nakledilen bilgilerden farklılık arz etmesi, bu eserin *el-Müsne'd*’den farklı rivayetleri muhtevi olmasından ya da Zeccâc’ın rivayet metninde ihtisar veya tasarrufta bulunmasından ileri gelmektedir. Rivayetin Zeccâc’ın yer verdiği lafızlarla hadis kitaplarında yer almayıp sadece Zeccâc’dan nakledildiği anlaşılan bazı tefsirlerde zikredilmesi, ihtisar veya tasarruf ihtimalini daha muhtemel kılmaktadır.

Rivayetin aynı formda başka tefsirlerde yer alıyor olması, rivayet hakkında bu tefsirlerde izah ve yeni bilgi kabilinden farklı bilgiler içermeye ihtimalini gündeme getirmektedir. Ancak aynı bilgilerin tekrar edilmesi, Zeccâc’ın adı anılmasa da rivayetin yayılmasına kaynaklık ettiğini göstermektedir. Bu hususta kimi müfessirlerin Mü’minûn Sûresi 11. âyetin tefsirinde rivayeti aynı lafızla naklederken bilginin kaynağını zikretme gereği duymadığı görülse de bilgiyi Zeccâc’dan aldıkları anlaşılmaktadır. Sözelimi Sem’ânî (ö. 489/1096) söz konusu âyetle ilgili rivayetlere yer verdiği sırada kaynağını müphem bırakarak “Bazı tefsirlerde Hz. Peygamber’in şöyle dediği nakledilir,”²³ demeyi tercih etmektedir. Bu ifadeleri dikkate alındığında, Sem’ânî’nin Mekkî’ye hiç atıf yapmaması,

²⁰ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 7/ 4948.

²¹ Örnek olarak bk. Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 1/331, 453, 678, 926; 2/990, 991, 1071, 1232, 1317, 1400; 3/2074, 2600; 4/2973; 5/3297, 3377, 3487; 6/4004, 4149, 4203, 4485; 7/4658, 4660, 4972 vd.

²² Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsne'd*, thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid v.dğr. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001), 3/2503; 4/ 297.

²³ Ebû'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed el-Mervezî es-Sem’ânî, *Tefsîru'l-Kur’ân*, nşr. Yâsir b. İbrâhîm-Ganîm b. Abbas (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 3/465-466 (وفي بعض التفاسير أن النبي قال).

birkaç mesele haricinde Ahmed b. Hanbel'den bahsetmemesine karşın²⁴ Zeccâc'ı zaman zaman anması,²⁵ Sem'ânî'nin bu bilgiyi de Zeccâc'dan almış olabileceğini düşündürmektedir.

Esasen aynı rivayet için Zeccâc haricinde Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'ine atıfta bulunan daha eski bir kaynak tespit edebilmiş değiliz. Zeccâc sonrası Zemahşerî (ö. 538/1144), Nizâmüddîn en-Nîsâbü'rî (ö. 730/1329 [?]), Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1569), Ebüssuûd Efendî (ö. 982/1574) gibi müfessirler de söz konusu bilgiyi “rivayet edildi” (روي) şeklinde temriz siyasiyle nakletmektedirler.²⁶ Bu açıdan söz konusu rivayetin yalnızca tefsir kitâbiyatında yaygınlaşması ve hadis kaynaklarında sadece yakın lafızlı haberlerin yer alması, Zeccâc'ın metin üzerinde tasarrufta bulunmuş olabileceğini ihlas etmektedir.

1.2. İkinci Atıf: Zeccâc'ın Tefsir Bilgisinin Temel Kaynağı

Zeccâc, Ankebût Sûresi 24. âyetin tefsirinde kavminin Hz. İbrahim'i öldürmek ya da yakmak istediğini, Allah Teâlâ'nın ise onu kurtardığını izah ederken lügavî tahlillere yer vermektedir. Ardından konuyla ilgili isnad zikretmeksizin “rivayet edilir” (يروي) ve “yer alır/nakledilir” (يرد) sigalarıyla üç farklı rivayet zikreder. Daha sonra da “Bu kıssaya dair zikrettiklerimiz tamamı, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in babasından naklettiği rivayetlerdendir”²⁷ ifadeleriyle naklettiği bu rivayetleri Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'ine nispet etmektedir. Zeccâc'ın yer verdiği bu rivayetlerin ikisini Şîî müfessir Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) de *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*'ında, “Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü't-Tefsîr*'de babasından şöyle rivayet etmektedir”²⁸ ifadeleriyle nakletmektedir. Bağdat'ta uzun yıllar bulunan Tûsî'nin ilgili ifadeleri, her ne kadar onun *et-Tefsîr*'e muttali olabileceğini akla getirir de *et-Tibyân*'da *et-Tefsîr*'e başka bir atfının olmaması düşündürücüdür. Buna mukabil Zeccâc'dan çok sayıda ictibasta bulunması, Tûsî'nin de bu rivayetlere Zeccâc üzerinden eriştiğini;

²⁴ Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 2/266; 5/291, 465.

²⁵ Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 2/ 266; 1/ 425; 2/14, 87, 103, 119, 133, 215, 260, 404; 3/171, 222, 302, 331, 398, 428, 454, 463, 503, 532; 4/137, 210, 253, 314, 340, 351, 396; 5/ 35, 75, 97, 156, 213, 271, 311, 326, 331, 386, 437; 6/19, 32, 56, 74, 89, 149, 155, 203.

²⁶ Örn. bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/178.

²⁷ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 4/166; (و)جميع ما ذكرناه في هذه القصة مما رواه عبد الله بن أحمد بن حنبل عن أبيه [I] “Kendisini bağlayan prangalar dışında ateşin Hz. İbrahim'e hiçbir şekilde dokunmadığı rivayet edilir.” [II] “Kertenkele dışında hava ve karadaki bütün hayvanların ateşi söndürmeye çalıştığı; kertenkelelerin ise ateşi tutuşturmak için üflediği ve bu sebeple de öldürülmesinin emredildiği rivayet edilir.” [III] “Yine o gün, yani İbrahim'in (a.s.) ateşe atıldığı gün, hiç kimse'nin ateşten herhangi bir fayda görmediği bilgisi yer alır.”

²⁸ Tûsî, *et-Tibyân*, 8/191. (وروي عبدالله بن أحمد بن حنبل عن أبيه في كتاب التفسير.)

fakat kaynağını tasrih etme gereği duymamış olabileceğini düşündürmektedir.

Zeccâc, Hz. İbrahim kıssası hakkında *et-Tefsîr*'den naklettiğini söylediği rivayetleri yalnızca bu kısımda yer verdiği üç rivayetle veya rivayetlerin ilişkilendirildiği âyet ya da sûreyle sınırlamaz. Hz. İbrahim'in ateşe atılmasını konu edinen sair âyetlerde rivayete yer vermemesi,²⁹ "bu kıssa hakkında zikrettiklerimizin tamamı" ifadesiyle bahsi geçen üç rivayeti kastettiğini düşündürmektedir. Fakat devamında "Aynı şekilde bu kitapta tefsir kabilinden naklettiğim rivayetlerin çoğu Ahmed b. Hanbel'den nakledilen *Kitabü't-Tefsîr*'e aittir"³⁰ şeklinde yaptığı izah, sadece Hz. İbrahim kıssası veya Ankebût Sûresi için değil, eserdeki diğer rivayetlerin de büyük oranda *et-Tefsîr*'e ait olduğu vurgusunu içermektedir.

Eserindeki tefsir bilgilerini çoğunlukla *et-Tefsîr*'e dayandığını söylemekle Zeccâc, esasen *Meâni'l-Kur'ân*'ın temel kaynağıyla ilgili önemli bir bilgi vermektedir. Buna göre sadece isnadlı rivayetler değil, rivayetlerden temin edilen tefsir içerikli bilgilerin de kaynağına işaret etmektedir. Dolayısıyla eserde "Tefsir meyanında şu nakledildi/yer aldı" (جاء في التفسير), "Tefsir bağlamında şöyle denildi" (قيل في التفسير), "Bazı tefsirlerde şöyle denildi" (قيل "بعض التفسير"), "Tefsir sadedinde şöyle denir" (ويقال في التفسير), "-dığı söylenir" (ويقال إن), "Tefsir ehli şöyle dedi" (روي في التفسير), "Tefsir konusunda şöyle rivayet edildi" (روي في التفسير), "Tefsir meyanında şöyle rivayet edilir" (روي في التفسير) gibi sıklıkla kullandığı temriz sigalarıyla müphem bıraktığı kaynağını -en azından rivayetlerin büyük çoğunluğu için- tasrih etmiş olmaktadır.³¹ Zeccâc'ın sened zikretmek yerine temriz sigalarını kullanmasının, onun dilbilimci kimliğinden ve *Meâni'l-Kur'ân*'ın mukaddimesinde de belirttiği üzere "muhtasar" bir eser yazma amacından kaynaklandığı düşünülebilir.³²

Zeccâc'ın zikrettiği rivayetlere yaklaşık lafızlarla başka eserlerde rastlanması, bu bilginin asıl kaynağı konusunda fikir verebilir. Sözgelimi Zeccâc'ın "Kendisini bağlayan prangalar dışında ateşin Hz. İbrahim'e hiçbir şekilde dokunmadığı rivayet edilir," şeklinde Ahmed b. Hanbel tefsirinden isnad zikretmeksizin aktardığı rivayet, içerik itibarıyla İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) tefsirinde şöyle yer alır:

"Muhammed b. Yahya → Abbas b. el-Velîd → Yezîd b. Zürey' → Saîd [b. Ebî Arûbe] → Katâde [b. Diâme]" tarihiyle rivayet edildiğine göre Ka'b el-Ahbâr (ö. 32/652-3 [?]) "*Allah onu ateşten kurtardı*" (el-

²⁹ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/398; 4/309-310. (el-Enbiyâ 21/68-69; es-Sâffât 37/97-98)

³⁰ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 4/166. (وكذلك أكثر ما روي في هذا الكتاب من التفسير فهو من كتاب التفسير عن أحمد بن حنبل)

³¹ Örn. bk. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/101, 102, 137, 138, 160, 190, 196, 220, 238, 248, 275, 278, 279, 292, 297, 323, 329, 331, 342, 345, 349, 360, 393, 404, 410, 413, 414, 419, 422, 434, 436, 439, 440, 443, 487, 489, 490, 492 vd.

³² Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/39.

Ankebût 29/24) âyeti hakkında şöyle demiştir: “Ateş, prangası dışında ondan herhangi bir şey yakmadı.”³³

Rivayet, İbn Ebî Hâtim'in zikrettiği tarikin dışında başka bir senedle gelmiş olsa da rivayetin temelde aynı içeriğe dayanıyor olması dikkat çekicidir. Bu rivayeti Mekkî b. Ebî Tâlib ve Süyûtî (ö. 911/1505) sened zikretmeksizin Ka'b el-Ahbâr'dan (ö. 32/652-53 [?]),³⁴ Mâverdî (ö. 450/1058) ve Tûsî ise Katâde'den (ö. 117/735) nakletmişlerdir.³⁵ Bu durum, lafızda kısmî farklılıklar olsa da diğer pek çok israiliyat türü rivayette olduğu gibi rivayetin asıl kaynağının Ka'b el-Ahbâr'a dayandığı ihtimalini güçlendirmektedir. Esasen Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*'de Ka'b el-Ahbâr'dan nakilde bulunmayı tercih etmemektedir.³⁶ Fakat *Kitabü 'z-Züh'd* de önceki peygamberlerle ilgili Ka'b el-Ahbâr'ın bazı rivayetlerine yer vermektedir.³⁷ Dolayısıyla peygamberler mevzubahis olduğunda *et-Tefsîr*'de de Ka'b el-Ahbâr'dan rivayet nakletmiş olabileceği söylenebilir. Bu açıdan eserin telif sebebi ile ait olduğu ilmî disiplinin, eserdeki bilgi malzemesi için temel karakter ve kriterleri konusunda belirleyici bir rol üstlendiğini gösterir.

1.3. Üçüncü Atf: Tefsir Sadedinde İsnadlı Rivayet Nakli

Zeccâc'ın Ahmed b. Hanbel'e yaptığı diğer bir atf, Kalem Sûresi 42. âyetle ilgilidir. Söz konusu âyette Zeccâc, (يَكْشِفُ عَنْ سَاقٍ) ifadesinin, lügat açısından “zor işlerin açığa çıkması” (يَكْشِفُ عَنْ الْأَمْرِ الشَّدِيدِ) anlamında olduğunu ifade etmektedir. Bu manayı destekleme amaçlı şiirle istişhadda bulunmakta ve سَاقٍ kelimesinin “zor iş” (الْأَمْرُ الشَّدِيدِ) anlamında olduğunu vurgulamaktadır. Akabinde de “Bu ifadeyle ilgili tefsir sadedinde şöyle nakledilir” (وجاء في التفسير) diyerek Ahmed b. Hanbel'den bir rivayete yer vermektedir. Zikrettiği rivayetin senedi, “Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel”³⁸ → babası [yani Abdullah b. Ahmed b. Hanbel] → Muhammed b.

³³ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, nşr. Hikmet b. Beşîr b. Yâsîn v.dğr. (Suud: Dâru İbni'l-Cevzî, 1439), 9/3048.

³⁴ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 7/4776; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1432-33/2011), 6/458.

³⁵ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 3/453; Tûsî, *et-Tibyân*, 7/ 257.

³⁶ *el-Müsned*'de bir yerde Ka'b şeklinde herhangi bir kayıt düşmeden zikredilen râvi, Şuayb el-Arnaût tarafından Ka'b el-Ahbâr olarak tespit edilmiştir (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/289).

³⁷ Ahmed b. Hanbel, *ez-Züh'd*, thk. Yahya b. Muhammed Sûs (Kahire: Dâru İbn Receb, 2003), 152, 153, 170, 232, 363, 419, 420, 548, 652.

³⁸ İsnadlardan tespit edebildiğimiz kadarıyla Abdullah'ın Abdurrahman, Muhammed, Abdullah, Hasan, Salih isminde oğulları bulunmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in diğer oğlu Salih'in Ahmed isminde bir oğlu olduğu, kendisinden hadis naklettiği ve Ahmed b. Hanbel'in *er-Red ale'l-Cehmiyye* isimli eserinin râvisi olduğu görülmektedir. Ancak bu durum, Zeccâc'ın eserindeki bilgiyi doğrulamamaktadır. Konu hakkında

yer alan isimlerin Ezherî'nin naklettiği ile aynı olması,⁴³ neşirlerdeki bilginin sıhhatini kuşkuya düşürmektedir. Dolayısıyla bu durum, tefsir araştırmalarında incelemeye konu olan eserin, ihtiyaç hâlinde farklı neşir ve nüshalarının dikkate alınmasını zaruret hâline getirmektedir.

İbn Abbas'ın âyet hakkındaki beyanı ayrıca Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]), Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), İkrime el-Berberî (ö. 105/723) ve Ali b. Ebî Talha (ö. 143/760) tarikleriyle de nakledilmektedir.⁴⁴ Fakat Zeccâc, muhtasar bir eser yazmayı hedeflediği için rivayetle ilgili diğer tariklere dair herhangi bir şey zikretmemektedir. Zeccâc'ın ele aldığı âyetlerin önce lügat manasına değinmesi, akabinde şiirle istişhadda bulunması ve nihai olarak konuyla ilgili rivayet nakletmesi, onun filoloji ve rivayet metodunu birleştirme çabasını göstermektedir.

1.4. Dördüncü Atf: Temriz Sigasıyla Rivayet Nakli

Zeccâc, Secde Sûresinin başında sûrenin faziletine dair Ahmed b. Hanbel'den bir rivayet nakletmektedir. İçerik itibarıyla ilgili rivayet, “Hz. Peygamber her gece Secde ve Mülk sûrelerini okurdu.” bilgisini içermektedir. Ancak burada Zeccâc'ın, “Ahmed b. Hanbel'in kendi isnâdıyla naklettiğine göre” (روى أحمد بن حنبل بإسناد له) şeklinde isnadı zikretmeye gerek duymadan doğrudan Ahmed b. Hanbel'i referans gösterdiği dikkat çekmektedir.⁴⁵ Ayrıca *et-Tefsîr*'den alındığına dair bir kayıt düşülmemesi, rivayetin *el-Müsned*'den ya da Ahmed b. Hanbel'in diğer eserlerinden temin edilmiş olabileceğini düşündürmektedir. Nitekim *el-Müsned*'de söz konusu nakle yaklaşık bir anlam ifade eden “Hz. Peygamber her gece Secde ve Mülk sûrelerini okumadan uyumazdı.” şeklinde bir rivayet yer almaktadır.⁴⁶ Câbir b. Abdullah'tan (ö. 78/697) gelen bu rivayetin *el-Müsned*'de zikredilmiş olması, *et-Tefsîr*'de de nakledilmesine engel teşkil etmemektedir. Aksine Ahmed b. Hanbel'in elinde nakletme yetkisi bulunan tefsir temalı isnadlı merfu haberleri, *et-Tefsîr*'de de değerlendirmesi kuvvetle muhtemeldir. Dolayısıyla Zeccâc'ın naklettiği haberle *el-Müsned*'dekinin aynı olması

⁴³ Eserin hicrî 368'de istinsah edilen Carullah Efendi Koleksiyonu 44 numaradaki nüshası (vr. 197b), hicrî 395'de istinsah edilen Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu 43 numaradaki nüshası (vr. 291b) ve Osmanlı döneminde istinsah edildiği anlaşılan Nuruosmaniye Koleksiyonu 115 numaradaki nüshasında (vr. 366b) Ahmed b. Hanbel'in torunundan bahsedilmeyip senedin başında Abdullah b. Ahmed b. Hanbel yer alır (ve *câe fi'l-tefsîr fîmâ ahberanâ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel...*).

⁴⁴ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 10/3366; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Hüsrevcerdî el-Beyhâkî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, thk. Abdurrahmân Amîre (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1417), 498; Sem'ânî, *Tefsîr*, 6/28; Ebû'l-Fidâ' İsmail b. Ömer b. Kesîr ed-Dımaşkî, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (yy.: Dâru Tayyibe, 1420/1999), 8/199; Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 8/255.

⁴⁵ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 4/203.

⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/2097. Ebû Ca'fer et-Tûsî, aynı rivayete Ahmed b. Hanbel'i zikretmeden “ruviye” formuyla yer vermiştir (Bk. *et-Tibyân*, 8/280).

mümkündür. Bu da hem Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'de merfu haberlere ve bir yönüyle sûrelerin faziletleri kabilinden görülebilecek kimi rivayetlere yer verdiğini hem de daha önce geçtiği üzere Zeccâc'ın, rivayetleri muhteva itibarıyla naklettiğini göstermektedir.

2. Atıfların Tefsir Tarihi Açısından Tahlili

Zeccâc'ın yer verdiği bu atıflar ve satır arası açıklamalar, tefsir tarihi açısından muhtelif şekillerde değerlendirilebilir. İlk dikkat çeken husus, Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen bir tefsir eserinin var olması, bu tefsirin Abdullah b. Ahmed b. Hanbel aracılığıyla Bağdat'ta kullanıma açılmış olmasıdır. Zeccâc'ın bu eserin icazetini alarak *Meâni'l-Kur'ân*'ın yazımında ana kaynak olarak kullanması, eser hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlayan tarihî bir belgedir. Bununla birlikte rivayetleri incelerken Zeccâc'ın ma'nâ ve tefsir ayrımı yaparken tefsirle rivayet bilgisini kastettiği, eserde isnad zikretmese de tefsir sadedinde yer verdiği bilgilerin genellikle *et-Tefsîr*'e ait olduğu anlaşılmaktadır. Ka'b el-Ahbâr gibi rivayetleri tartışılan kimselerden gelen bilgilerin *el-Müsned*'de yer almasa da *et-Tefsîr*'de nakledilmiş olabileceği, tefsir neşriyatında çeşitli hatalarla kaşılaşılabileceği gibi hususlar dikkat çeken bazı ayrıntılardır.

2.1. Zeccâc'ın Mezhebî Kimliği

Zeccâc'ın Ahmed b. Hanbel'in tefsiriyle ilişkisi, onun mezhebî kimliğiyle ilgili tefsir tarihine sirayet eden tartışmada belirleyici bir etkiye sahiptir. Şöyle ki Bağdat'ta Kûfe dil ekolü temsilcilerinden Sa'leb (ö. 291/904) ile Basra ekolü temsilcilerinden Müberred'in (ö. 286/900) öğrencisi olarak bilinen Zeccâc'ın⁴⁷ mezhebî açıdan Mu'tezile ile ilişkilendirildiğine rastlanmaktadır.⁴⁸ Bu hususta meselenin aslı, "*Allah dileseydi hepinizi doğru yola iletirdi.*" anlamını ifade eden Nahl Sûresi 9. âyet hakkında Zeccâc'ın "Allah dileseydi kulları kendisine imana zorlayan bir mucize indirirdi. Fakat Allah azze ve celle dilediğini hidayete erdirir ve doğru yola davet eder."⁴⁹ şeklindeki yorumuna dayanmaktadır. Söz konusu yoruma dikkat çeken İbn Atiyye, "Bu, kulların fiillerini Allah'ın yaratmadığına inanan bid'at ehli kimselere ait yanlış bir görüştür. Zeccâc bunu anlamamış ve herhangi bir kastı olmaksızın hataya düşmüştür."⁵⁰ sözleriyle değerlendirmiştir. Ebû Hayyân (ö. 745/1344) ise İbn Atiyye'nin iyimser tavrını eleştirerek "İbn Atiyye, Zeccâc'ın Mu'tezilî olduğunu bilmiyordu. Bu sebeple onun anlamadığı ve herhangi bir kastı olmaksızın hataya

⁴⁷ Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramadân (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1417/1997), 84-86; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 6/87-90.

⁴⁸ Konu hakkında bilgi için ayrıca bk. Yıldız, "Ebû İshâk ez-Zeccâc ve Tefsir İlmindeki Yeri", 87-89.

⁴⁹ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/192.

⁵⁰ İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 3/ 381.

düştüğü yorumunda bulundu.”⁵¹ ifadeleriyle Zeccâc'ı Mu'tezile'ye nispet etmektedir. Fakat Ebû Hayyân, bu iddiası için söz konusu âyetin yorumu dışında herhangi bir gerekçe veya örnek zikretmemektedir. Literatürde Zeccâc'ın Mu'tezilî olduğuna dair herhangi bir kayda rastlanmasa da tefsir tarihçisi Fâzıl b. Âşûr'un (ö. 1970) Zeccâc'ı Zemahşerî'nin selefi olarak Mu'tezile müfessirleri arasında zikrettiği görülmektedir.⁵²

Zeccâc'ın Mu'tezilî olduğuna dair iddiaları değerlendiren Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr, “Zeccâc'ın Mu'tezilî olması asla söz konusu değildir. Ebû Hayyân'ın bu inancı nereden aldığını bilmiyorum. Rü'yet, ilâhî kelâmın mahiyeti, Bârî Teâlâ'nın cemaline nazar etmek -ki Allah bizi ondan mahrum etmesin-, istivâ gibi Mu'tezile'nin açık görüş beyan ettiği bazı meseleleri inceledim ve onun Ehl-i sünnet'in görüşlerine açıkça kâil olduğumu gördüm. Bu durum, İbn Atiyye'nin kendisini hataya düşmekle tenkit ettiği mevzubahis yorumunda herhangi bir kastın söz konusu olmadığına işaret etmektedir.” ifadeleriyle ele almaktadır. Ardından Zeccâc'ın Mu'tezile'den oldukça uzak görüşlere sahip olduğunu vurgulamak için *Meâni'l-Kur'an*'dan çeşitli iktibaslara yer vermektedir. Nihai olarak da Zeccâc'ın kitabını inceleyen kimsenin, sünneti ve selefi tanımayan Mu'tezile'nin hilafına Zeccâc'ın sünneti ve selef ulemayı yücelttiğini göreceğini ve teferruatta hata dahi etse bunların onu Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'ın dışına çıkarmayacağını belirtmektedir.⁵³

Arap dili ve edebiyatında otorite kabul edilen Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'an* ve *i'râbuh* eseriyle tanındığı ve eserin diğer mezheplere mensup âlimlerce de teveccüh gördüğü izahtan varestedir. Ancak bu durum, onu mezhebî açıdan ehl-i rey ile irtibatlandırmayı veya örtüşen bazı görüşleri sebebiyle Sünnî paradigma dışında herhangi bir mezhebe nispet etmeyi gerektirmez. Zira ehl-i hadis açısından da Kur'an'ın filolojik tahlillerle tefsiri, tevil kabilinden sayılmamış; icra edilen faaliyet, meşru zeminde Kur'an'ı anlama ve yorumlama ameliyesi kapsamında değerlendirilmiştir.⁵⁴ Dolayısıyla hadis usul ve tekniğine sahip olmasa da Zeccâc'ın Arap diline dair tahlilleri ve değerlendirmeleri kendi çağından günümüze değin ehl-i hadis dâhil olmak üzere ilmî mahfillerde takdir görmüş ve dikkate

⁵¹ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhîr fî'l-tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1420), 6/510.

⁵² Bk. Muhammed Fâzıl b. Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâluh* (Tunus: Mecmau'l-Buhûsî'l-İslâmiyye, 1970), 73, 84.

⁵³ Müsâid b. Süleyman b. Nâsir et-Tayyâr, *et-Tefsîru'l-lügavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1432), 323-326.

⁵⁴ Hanbelî âlim Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Hanbel'in bizzat lügavî tefsir yaptığına dair örnekler vererek bu gibi durumların dilin muktezasına göre tefsir yapılmasına cevaz verdiğinin göstergesi olduğunu belirtmektedir (bk. Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyin el-Ferrâ, *el-Udde fî usûli'l-fikh*, thk. Ahmed el-Mübârekî v.dğr. (Riyad: 1414/1993), 3/714; 719-721).

alınmıştır.⁵⁵ Nitekim yaşadığı devrin hadis otoritelerinden kabul edilen Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) Zeccâc'ı, “din ve fazilet ehli, itikadî iyi, güzel fikir sahibi”⁵⁶ kimse olarak tanıtmaması, ehl-i hadis çevrelerinde meşru ve muteber kabul edildiğini izhar etmektedir. Daha da önemlisi Hz. Ali'nin münacatında yer alan “İlâhî, beni Ahmed'in dini üzere haşreyle”⁵⁷ mısraına telmihen hayatının son döneminde Zeccâc'ın da “Allah'ım beni Ahmed b. Hanbel'in mezhebi üzere haşreyle”⁵⁸ diye dua ettiğine dair kayıtlar da onun Hanbelî çizgiyle kurduğu yakın bağı göstermektedir. Zeccâc'ın Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen *et-Tefsîr*'e oğlu Abdullah aracılığıyla ulaşması, ondan bu eserin icazetini alması ve *Meâni'l-Kur'ân*'daki rivayet bilgisi için temel kaynak olarak bu eseri belirlemesi gibi hususlar, söz konusu yakın bağı uzantısı ve en bariz göstergelerinden biridir.

2.2. Ahmed b. Hanbel'e Nispet Edilen *et-Tefsîr*

Zeccâc'ın yaptığı atıfların tefsir tarihi açısından bir diğer önemi, bugün kayıp durumda olan bir tefsir hakkında bilgi edinmemizi sağlamasıdır. Esasen Zeccâc ile aynı asırda yaşayan başka kimselerden de *et-Tefsîr*'e dair bilgiler nakledilmektedir. Sözelimi Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah'ın öğrencisi İbnü'l-Münâdî (ö. 336/947), “Dünyada oğlu Abdullah kadar çok Ahmed b. Hanbel'den nakilde bulunan başka biri yoktur. Çünkü o, 30.000 rivayet içeren *el-Müsned*'i semâ usulüyle; 120.000 rivayet içeren *et-Tefsîr*'in 80.000 rivayetini semâ, diğerlerini de vicâde usulüyle almıştır...”⁵⁹ diyerek *et-Tefsîr*'den ve içerdiği rivayet sayısından haber vermektedir. Kezâ Abdullah'ın Buharalı öğrencisi Ebû Hassân Mehîb b. Süleym'in (ö. 4/10. asır) Abdullah'a babasından semâ ettiği rivayet miktarını sorduğu, onun

⁵⁵ Zeccâc gibi hocası Sa'leb'in de ehl-i hadis çevrelerle iyi ilişkiler içerisinde olduğu, Ahmed b. Hanbel'i zaman zaman ziyaret ettiği ve Ahmed b. Hanbel'in de kendisine şiirle mukabelede bulunduğu ifade edilmektedir (Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 6/449; İbnü'l-Cevzî, *Menâkib*, 281). Sa'leb'in Ahmed b. Hanbel'le ilişkisi, Zeccâc'ın Hanbelî çevreye yakınlığı dikkate alınarak söz konusu iki dâlinin Hanbelî âlimlerden addedildiği görülmektedir. Kur'an ve tefsire dair telif ettikleri eserler, Hanbelî âlimlerin Kur'an ilimlerine hizmetleri kapsamında değerlendirilmiştir (Suûd b. Abdullah el-Füneysân, *Âsârü'l-Hanâbile fî ulûmî'l-Kur'ân* (Riyad: 1409), 34-7).

⁵⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 6/87.

⁵⁷ Bk. Ali b. Ebî Tâlib, *Dîvan*, 40 (الهي فانشري على دين أحمد).

⁵⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 1/52; Muhammed b. Ali b. Ahmed el-Mâlikî ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dârü'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 1/12; Ahmed b. Muhammed Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Mustafa Özel - Muammer Erbaş (İzmir: Birleşik Matbaacılık, 2005), 26; اللهم احشرنى على مذهب أحمد بن حنبل).

⁵⁹ Hatîb el-Bağdâdî söz konusu bilgiyi “İbnü'l-Münâdî der ki” (وقال ابن المنادي) şeklinde rivayet etmektedir. İbn Ebî Ya'lâ ise İbnü'l-Münâdî'nin kitabında okuduğunu açıkça ifade etmekte (وقرات في كتاب أبي الحسين بن المنادي); ancak bu kitabın adını zikretmemektedir. Bilgi için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 11/13; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, 1/183.

da “110.000 küsur” şeklinde cevap verdiği nakledilmektedir.⁶⁰ Abdullah'ın semâ ettiği rivayetlerin 80.000'i *et-Tefsîr*'e, 30.000'i *el-Müsned*'e ve küsurat olarak belirtilen kısmın ise diğer eserlere ait olduğuna işaret eden bu bilgi, esasen İbnü'l-Münâdî'nin ifadelerini pekiştirmektedir.⁶¹ Ayrıca İslâm dünyasında bibliyografi alanına katkısıyla tanınan Muhammed b. İshâk en-Nedîm (ö. 385/995 [?]) de *Fihrist*'inde Ahmed b. Hanbel'in eserleri arasında *et-Tefsîr*'e yer vermektedir.⁶² Ancak her ne kadar bahsi geçen esere dair bilgi verseler de Zeccâc gibi doğrudan eserin içeriğinden ıktibasta bulunmamaktadırlar. Üstelik söz konusu isimlere nazaran *et-Tefsîr*'e dair en erken bilgilerin Zeccâc'a ait olduğu görülmektedir.

et-Tefsîr'in süreç içerisinde kaybolması, Ahmed b. Hanbel'in bir tefsir eseri olduğuyula ilgili bilginin de literatüre özellikle İbnü'l-Münâdî'nin izahları üzerinden girmesine sebebiyet vermiştir. Öyle ki bu hususta Hanbelî âlimlerin İbnü'l-Münâdî'nin ifadelerine yer vermesine rağmen *et-Tefsîr*'in içeriğinden bilgi nakledememeleri,⁶³ eserin gerçekte hiç var olmadığı veya olsa da sınırlı miktarda olabileceğine yönelik Zehebî'nin tenkidine uğramıştır.⁶⁴ Zeccâc'ın atıfları ise doğrudan eserin içeriğinden nakilde bulunsa da *Meâni'l-Kur'ân*'da satır aralarında kaldığı için bu bilgiler, tefsir tarihi açısından çok görünür olamamıştır. Zeccâc'ın *et-Tefsîr*'e açıkça atıfta bulunarak eserin icazetini aldığını belirtmesi ve *Meâni'l-Kur'ân*'da tefsir kabilinden zikrettiği bilgilerin çoğunlukla bu esere dayalı olduğunu beyan etmesi, Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen bir tefsirin söz konusu olduğunu ve bu eserin onun vefatından yaklaşık yarım asır sonra oğlu Abdullah vasıtasıyla dolaşıma girdiğini göstermektedir. Ne var ki Ahmed b. Hanbel'in eser yazmaya sıcak bakmadığına yönelik

⁶⁰ Ebû Ya'lâ el-Halîfî, *el-İrşâd*, 3/973; Muhammed b. Ahmed b. Abdülhâdî ed-Dımaşkî, *Tabakâtu ulemâi'l-hadîs*, thk. Ekrem el-Bûşî, İbrâhîm ez-Zeybek (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1996), 2/379; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâymâz ez-Zehabî, *Tezkiratü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998), 2/174.

⁶¹ Muhaddisler, hadislerin her bir tarikini hadis sayımına dâhil ettikleri için metinler aynı olsa da sened farklılaştığı için muhaddislerin sayım metoduna göre hadis sayısı artmaktadır. Doğal olarak bu durum muhaddislerin zikrettiği hadis miktarlarının diğer âlimlere göre çok daha yüksek olmasını beraberinde getirmektedir. Detaylı bilgi için bk. Mustafa Karataş, “Hadis Sayım Metodlarının Hadislerin Sayısına Etkisi”, *İLAM Araştırma Dergisi* 3/2 (1998), 51-67.

⁶² Nedîm, *el-Fihrist*, 281.

⁶³ İbn Teymiyye, İbn Kayyım el-Cevziyye, İbn Receb gibi Zehebî'nin çağdaşı olan Hanbelî âlimler, eserden bahsetmelerine rağmen doğrudan *et-Tefsîr*'in içeriğinden bilgi aktarmadıkları görülmektedir (Abdulcabbar Adıgüzel, *Ahmed b. Hanbel'de Tefsirin Mahiyeti ve Meşruiyeti Sorunu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktor Tezi, 2024), 64-66, 70).

⁶⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâymâz ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şu'ayb el-Arnaût v.dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1405/1985), 11/327-9; 13/521-3.

kayıtlar,⁶⁵ *et-Tefsîr*’i oğlu Abdullah’ın babasından tahammül ettiği rivayetler arasından bir araya getirip oluşturduğu ihtimalini gündeme getirmektedir. Bununla birlikte Ahmed b. Hanbel’in öğrencisi Ebû Zür’a er-Râzî’nin (ö. 264/878) kendisinden 10.000’i kıraat olmak üzere 140.000 tefsir rivayeti hıfzettiği kaydedilmektedir.⁶⁶ Bu durum, Ahmed b. Hanbel’in tefsir içerikli rivayetleri en azından ayrı bir tasnife tabi tutmuş olabileceğini mümkün ve muhtemel kılmaktadır.

Ne var ki Ahmed b. Hanbel adına kullanıma müsaade edildiği anlaşılan *et-Tefsîr*’in yeteri kadar istinsah edilememesi, hacminin son derece geniş olması, Bağdat’ta sel baskınları, Moğol ve Haçlı istilaları gibi sebeplerle eserin süreç içerisinde kaybolduğu anlaşılmaktadır.⁶⁷ Yine de Moğultay b. Kılıç (ö. 762/1361)⁶⁸ ve İbn Hacer (ö. 852/1449)⁶⁹ gibi muhaddislerin eserin adını zikredip içerisinde rivayet bilgisi nakletmeleri, Ahmed b. Hanbel’e nispet edilen tefsirin en azından bir kısmının sınırlı bir çevrede varlığını sürdürdüğünü ihsas etmektedir. Nitekim Şemseddin er-Rûdânî’nin (ö. 1094/1683) *Sılatü’l-halef* isimli meşyeha türü eserinde Ahmed b. Hanbel’in *et-Tefsîr*’ini “Fahr İbnü’l-Buhârî (ö. 690/1291) → Ebû Ali Hanbel b. Abdullah (ö. 604/1207) → Hibetullâh b. el-Husayn (ö. 525/1131) → Hasan b. Ali İbnü’l-Müzhîb (ö. 444/1052) → Ebû Bekir el-Katî (ö. 368/979) → Abdullah b. Ahmed b. Hanbel” isnadıyla aldığını beyan etmesi,⁷⁰ eserin en azından bazı cüzlerinin XI/XVII. asra kadar

⁶⁵ Ebû’l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnü’l-Cevzî, *Menâkibu’l-İmâm Ahmed*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî (Gize: Dâru Hecer, 1409), 261.

⁶⁶ Ebû’l-Haccâc Cemâlüddîn Yusuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl fî es-mâ’i’r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1400/1980), 7/ 195; Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Meğâni’l-ahyâr fî şerhi esâmî ricâli me’âni’l-âsâr*, nşr. Muhammed Hasan İsmâîl (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1427/2006), 2/278; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tedribü’r-râvî Hadis Usûlî*, çev. Muhammed Enes Topgöl – Faik Akcaoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 1/84.

⁶⁷ Konu hakkında bilgi için bk. Adıgüzel, *Ahmed b. Hanbel’de Tefsirin Mahiyeti ve Meşruiyeti Sorunu*, 27- 95.

⁶⁸ Ebû Abdillâh Moğultây b. Kılıç el-Bekcerî el-Hikrî, *İkmâlu Tehzîbi’l-kemâl fî es-mâ’i’r-ricâl*, nşr. Ebû Abdîrrahman Adil b. Muhammed - Ebu Muhammed Üsâme (Kahire: el-Fârûku’l-Hadîsiyye, 1422/2001), 12/ 27-8.

⁶⁹ Ebû’l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Telhîsu’l-habîr fî tahrîci ehâdisi’r-râfiyyi’l-kebîr*, thk. Ebû Âsım Hasan b. Abbas b. Kutub (Mısır: Müessesetü Kurtuba, 1416/1995), 4/135; Ebû’l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tağlîku’l-ta’lik alâ Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Saîd Abdurrahmân Musa el-Kazakî (Amman: el-Mektebü’l-İslâmî, 1405/1984), 4/228.

⁷⁰ Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Muhammed er-Rûdânî, *Sılatü’l-halef bi-mevsûli’s-selef*, thk. Muhammed Haccî (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1408/1988), 170 حنبيل بن محمد بن حنبل به الي الفخر بن البخاري عن ابي علي (التفسير للإمام احمد بن محمد بن حنبل عن ابي القاسم هبة الله بن الحصين عن الحسن ابن علي بن المذهب حنبيل بن عبد الله البغدادي عن ابي القاسم هبة الله بن الحصين عن الحسن ابن علي بن المذهب عن احمد بن جعفر القطيعي عن عبد الله بن الامام عن الامام).

nakledilegeldiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla Zeccâc'ın *et-Tefsîr*'e yaptığı atıflar, Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen bir tefsir eserinin var olduğunu somut örneklerle erken bir tarihte ortaya koymaktadır. Üstelik bu durum, kendisine tefsir nispet edilen ehl-i hadis âlimlerinin rivayetleri tetkik edildiğinde ilgili eserlerin belirli ölçüde izlerine ulaşılabilceğine dair numune teşkil etmektedir.

Öte yandan Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen bir tefsir eserinin var olması veya tefsir içerikli rivayetler nakletmiş olmasına yönelik bilgiler, ona nispet edilen “Üç kitabın aslı yoktur: megazi, melahim ve tefsir.”⁷¹ şeklindeki sözünü de anlamaya katkı sağlamaktadır. Tefsir tarihi anlatılarında ekseriyetle bu söz, onun tefsiri ilim saymadığı, tefsir rivayetlerini zayıf veya uydurmalarından ibaret gördüğü ve reddedip toptan karşı çıktığı gibi son derece olumsuz anlamlara hamledilmektedir. Halbuki *et-Tefsîr* ile ilgili bahsi geçen veriler ve Ahmed b. Hanbel'den nakledilen tefsir içerikli rivayetler, onun tefsire karşı olmanın aksine tefsir rivayetleriyle özel olarak ilgilendiğini ve sözün maksadıyla ilgili bu yaklaşımların tartışmaya açık olduğunu göstermektedir. Bilhassa Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'de merfu hadisleri derleme çabası, bu sözün tefsir konusunda Hz. Peygamber'den gelen merfu-muttasıl hadislerin son derece az miktarda olduğunu vurgulama gayesine matuf olduğuna işaret etmektedir.⁷²

2.3. Tefsir Tarihinde Filoloji ve Rivayetin Mezcedilmesi

İbn Haldûn (ö. 808/1406) tefsir literatürünü, menkul haberlere dayanan naklî tefsir ile mana, irab ve belagata dayalı lügavî tefsir olmak üzere iki farklı gelenekten müteşekkil olarak değerlendirir.⁷³ Nakle dayalı tefsir, Hz. Peygamber'in beyanlarını, sahabe ve tâbiînin kavillerini isnadlı bilgiler halinde içeren menkul tefsir geleneğine karşılık gelmektedir.⁷⁴ Lügavî tefsir ise âyetleri lafız, mana, irab ve belagat gibi literal açıdan inceleyen tefsir türünü ifade etmektedir. Bu hususta müfessirleri dört grupta inceleyen Süyûtî'nin muhaddis müfessirler ile lügavî tefsir telif eden müfessirlerle vurgu yapması dikkat çekicidir. Buna göre ilk grupta sahâbe, tâbiîn ve etbau't-tâbiîn müfessirleri; ikinci grupta sahâbe ve tâbiûnun kavillerini isnadlarıyla ele alarak tefsir yazan muhaddis müfessirler; üçüncü grupta

⁷¹ Bk. Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984/1404), 1/298.

⁷² Konu hakkında bilgi için bk. Abdulcabbar Adıgüzel, “Mütekaddimin Dönemi Tefsir Geleneği: Ahmed b. Hanbel Örneği”, *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 47 (2023), 21-23; Adıgüzel, *Ahmed b. Hanbel'de Tefsirin Mahiyeti ve Meşruiyeti Sorunu*, 270-284.

⁷³ Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed b. Haldûn, *Dîvânü'l-mübte-de' ve'l-haber fî târihi'l-Arab ve'l-Berber ve men âsarahum min zevî's-şe'ni'l-ek-ber*, nşr. Halil Şehâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988), 1/554-5.

⁷⁴ Bu geleneğe mensup bazı muhaddis müfessirlerin listesi için bk. Adıgüzel, *Ahmed b. Hanbel'de Tefsirin Mahiyeti ve Meşruiyeti Sorunu*, 84-5.

meâni'l-Kur'ân, ahkâmu'l-Kur'ân, i'râbu'l-Kur'ân gibi konularda söz söyleyerek “tefsire te'vili ekleyen” Sünnî müfessirler; dördüncü grupta da Mu'tezile, Şia gibi fırkalara mensup bidat ehli müfessirler yer alır.⁷⁵ Tefsir lüteratürü içerdiği bilgi malzemesi nazar-ı dikkate alındığında tefsirde dil ve rivayetin iki ayrı gelenek hâline geldiği açıkça görülmektedir. Bununla birlikte ehl-i hadisin çabalarıyla birlikte rivayet malzemesinin doyuma ulaştığı, rivayetlerin yetersiz kaldığının anlaşılmasından sonra da lügavî tefsir ekseninde gelişim gösteren te'vilin, rivayet geleneğini temsil eden tefsire eklenmesiyle bu yetersizliğin bir nevi aşılmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca müesses bir yapıya kavuşan her iki geleneğin Kur'an'ın anlaşılmasına dair tahsil ettiği verilerin sarf-ı nazar edilmeyecek kadar ehemmiyet arz etmesinin önemli bir etkisinden bahsedilebilir. Bağdat'ta ilim meclislerinde her iki gelenekten eğitim alma imkanlarının oluşmasıyla birlikte tefsir eserlerinden beklentilerin de değiştiği ve doğal olarak dil ve rivayet geleneklerinin etkileşime geçtiği görülmektedir.

Dil bilgini olarak Zeccâc'ın ehl-i hadisin önemli mümessillerinden biri olan Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen *et-Tefsîr* eserine yaptığı atıflar, tefsirde dil ve rivayet şeklinde tezahür eden iki farklı paradigmanın birbiriyle temas kurduğuna işaret etmek bakımından ayrı bir ehemmiyeti haizdir. Zira *et-Tefsîr*'in ait olduğu gelenek, âyetlerle ilgili Hz. Peygamber'in beyanlarını, sahâbe ve tâbiîn kavillerini derlemeyi hedef edinirken *Meâni'l-Kur'ân*'ın ait olduğu tür ise lafız, anlam, irab ve kıraat açısından âyetleri lügavî yönüyle incelemeyi merkeze almaktadır.⁷⁶ Bu yönüyle Zeccâc'ın kendinden önceki meâni'l-Kur'ân yazarlarından farkı, onun tefsir rivayetlerinden oldukça istifade etmesi ve bu hususta da Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen *et-Tefsîr*'i merkeze almasıdır. Fakat aynı asırda rivayet geleneğinden gelen Taberî'nin tefsirinde de lügavî izahlara yer verilmesi, onun önceki rivayet tefsirlerinden farklılaştığını ve dolayısıyla rivayet ve dil geleneklerinin daha yakın bir temas içerisine girdiklerini göstermektedir. Sonraki dönemlerde tefsirlerin yerleşik olarak her iki geleneği muhtelif oranlarda kullanagelmiş olması da hicrî 3. ve 4. asırda gerçekleşen dönüşümün bütün bir tefsir geleneğini şekillendirdiğine işaret etmektedir.

Rivayet geleneği içerisinde 3./9. asırda Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahih*'indeki tefsir bâbında dil bilgilerinin isnadsız verilmesi dil bilgisini nakletme konusunda bir esnekliğin geliştiğine işaret etmektedir. Ehl-i hadis

⁷⁵ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 1431/2010), 21.

⁷⁶ Bu geleneğe mensup garibü'l-Kur'ân, meâni'l-Kur'ân ve i'râbü'l-Kur'ân gibi filolojik alanlarda da eser telif eden müfessilerin listesi için bk. Ali Bulut, *Filolojik Tefsir Doğuşu ve Öncüleri* (İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022), 23-170.

açısından lügavî tefsirin meşru kabul edildiğini gösteren bu durum, bir süre sonra bir gelenek hâlini almaktadır. Bu yeni gelenek, Taberî'nin tefsirinde dil bilgilerini rahatlıkla kullanması, daha açık bir şekilde görünür hâle gelecektir. Bu noktada Taberî'nin tefsirine *el-Câmi'u'l-beyân* denilmesi, farklı paradigmalara ait bilgileri toplayıp ihtiva ettiğini belirtmeye matuf görünmektedir. Dolayısıyla bu isimlendirmede onun rivayet, filoloji ve kıraat gibi farklı gelenekleri bir araya getiren geniş hacimli bir eser derlemiş olmasının etkisi olduğu ileri sürülebilir. Bu açıdan rivayet merkezli anlayış açısından lügavî tefsir bilgisi, 3./9. asırdan sonra rivayet malzemesini destekleyen veriler olarak açıkça kullanılmıştır.

Lügavî tefsir geleneğinde ise rivayet kullanımına çok yer verilmezken bu gelenekte ilk defa Kâsım b. Sellâm'ın yazdığı *Meâni'l-Kur'ân* eserinde Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiînden gelen isnadlı rivayetleri kullandığı kaydedilmektedir.⁷⁷ Kâsım b. Sellâm'ın bu teşebbüsü, Buhârî örneğinde rivayet geleneğinin lügavî geleneğe yakınlaşması gibi, lügavî tefsir ile rivayet tefsir geleneğinin kesişmesini temsil etmektedir. Ne var ki Kâsım b. Sellâm'ın eseri günümüze ulaşmadığı için rivayet bilgisinin eserde kullanım şekli ve yoğunluğunu belirlemek, eser ortaya çıkana kadar mümkün görünmemektedir. Bu hususta lügavî tefsir geleneği içerisinde bilinebildiği kadarıyla rivayete en yoğun şekilde yer veren eser, çalışmamıza konu olan Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'ân*'ıdır. Bu eserde isnadlı/isnadsız çok sayıda tefsir bilgisini manen nakleden Zeccâc'ın naklettiği rivayetlerin çoğunun Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr*'ine ait olduğu yönündeki açıklamaları hem lügavî tefsirin rivayet tefsiriyle buluşma noktasını hem de Zeccâc'ın bu konudaki kaynağını göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Zeccâc'ın içerik itibarıyla tefsir rivayetlerinden iktibas ettiği metinlerin esasen *et-Tefsîr*'den izler taşıması, konuya ayrı bir ehemmiyet kazandırmaktadır. Zira mezkûr iki eser arasındaki ilişki, filolojik metotla yazılmış bir eserin sadece rivayet tercihlerini göstermek bakımından değil, aynı zamanda tefsir tarihinde ehl-i hadis ile dil âlimleri arasındaki etkileşimi ve doğal olarak rivayetle filolojik geleneğin temasını göstermesi açısından da kritik veriler içermektedir. Zeccâc'ın lügavî, Taberî'nin de ehl-i hadis geleneğinin içerisinde rivayet ve dil malzemesini mezcederek tefsir telif etmeleri tefsir tarihine asıl rengini verecek olan yeni dönemin başlangıcı olmuştur. Sonraki dönemlerde yazılan tefsirlerin neredeyse tamamında *-ed-Dürri'l-mensûr* hariç- rivayet ve dilbilgisinin rahatlıkla kullanılır olması, Zeccâc'ın içerisinde bulunduğu dönemde gelişen ilmî anlayışın uzantısı olarak görünmektedir.

⁷⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 14/394.

Sonuç

Zeccâc, *Meâni 'l-Kur 'ân* adlı eseri, âyetleri lafız, mana ve irab yönünden incelemeyi esas alırken, aynı zamanda rivayet tefsirine dayalı önemli bir bilgi kaynağı olarak Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen *et-Tefsîr*'e atıflarda bulunmasıyla dikkat çekmektedir. Bu atıflar, Zeccâc'ın tefsir yöntemini ve mezhebî duruşunu belirlerken, aynı zamanda erken dönem tefsir yazımında filoloji ve rivayet geleneklerinin birbirinin verilerinden istifade ederek nasıl iç içe geçtiğini göstermektedir.

Çalışmada Zeccâc'ın *Meâni 'l-Kur 'ân*'da Ahmed b. Hanbel'e 4 farklı yerde açık atıfta bulunduğu tespit edilmiştir. Satır aralarında verdiği bilgilerle Zeccâc, Ahmed b. Hanbel'in *et-Tefsîr* adlı eserinden bahsetmekte ve eserin içeriğinden nakilde bulunmaktadır. Ayrıca eserin icazetini aldığını ve *Meâni 'l-Kur 'ân*'da tefsir kabilinden verdiği bilgilerin ekseriyetle bu esere dayalı olduğunu kaydetmektedir. Dolayısıyla *Meâni 'l-Kur 'ân*'da Ahmed b. Hanbel'in etkisinin görünenden çok daha fazla olduğu anlaşılmaktadır. Zeccâc'ın lügavî tefsir ameliyesini icra ederken rivayetleri senedsiz sunma eğilimi, onun dilci kimliği ve rivayetleri sadece içerik itibarıyla ele alma amacından kaynaklanmaktadır. Bu açıdan her ne kadar hakkında Mu'tezililik iddiası olsa da Zeccâc'ın Hanbelî çizgiye yakın olduğunu ve doğal olarak giriştiği tefsir ameliyesinin ait olduğu çevrede meşru ve muteber kabul edildiğini ihsas etmektedir.

Zeccâc'ın mevzubahis atıfları, bugüne ulaşmasa da Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen bir tefsir eserinin var olduğuna dair somut kanıtlar sunmaktadır. *et-Tefsîr*'in bilinen en eski kanıtları olma özelliğine sahip bu atıflar, ayrıca Ahmed b. Hanbel'in vefatından yaklaşık yarım asır sonra oğlu Abdullah aracılığıyla eserin dolaşıma girdiğini göstermektedir. *et-Tefsîr*'le ilgili kayıtların daha çok oğlu Abdullah'a dayanması, eserin neşrinde Abdullah'ın tasarrufu olabileceğini düşündürmektedir. Diğer taraftan Zeccâc'ın tefsir rivayetlerini naklederken sıklıkla kullandığı temriz sigalarının veya bu sigaları kullanmasa da içerik itibarıyla rivayetlerden iktibas ettiği metinlerin ekseriyetle *et-Tefsîr*'e ait olduğunu göstermektedir. Zeccâc'ın *et-Tefsîr* ile ilgili dikkat çektiği bu bilgileri destekleyen haricî verilerle birlikte *et-Tefsîr* isimli eser, Ahmed b. Hanbel ile ilgili olarak "tefsir karşıtlığı" iddialarını tartışmalı hâle getirmektedir.

Çalışmanın üzerinde durduğu bir diğer tespit, Zeccâc'ın *Meâni 'l-Kur 'ân*'da sadece dilsel analizlerle yetinmeyip aynı zamanda tefsir rivayetlerini esas alarak, âyetlerin anlamlarını rivayetlerle desteklemesiyle ilgilidir. Zeccâc'ın bu tutumu, tefsir tarihinde filoloji ve rivayet geleneklerinin mezcedildiği önemli bir süreci temsil etmektedir. Aynı dönemde muhaddis bir müfessir olarak Taberî'nin de kendinden önceki müfessirlerden farklı bir tutum sergileyerek âyetlerin tefsirinde dil

verilerinden olabildiğince istifade etmesi bir tesadüf eseri değildir. Tefsir yazımında gelişen söz konusu dil ve rivayet bilgisinin kesişimi, lüteratürde yeni bir anlayışın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Lügavî tefsiri temsilen Zeccâc'da, rivayet geleğini temsilen Taberî'de görülen dil ve rivayet bilgilerinin harmanlanması, sonraki tefsir çalışmalarını da etkilemiş ve yazılan tefsirlerin büyük çoğunluğunda yaygın bir uygulama hâline gelmiştir.

Tefsir tarihiyle ilgili tasniflerde literatürün “rivayet tefsirleri” ve “dirayet tefsirleri” şeklinde çok genel ayrımlara tabi tutulması, rivayet ve lügavî tefsirin söz konusu etkileşimini ve dolayısıyla tefsir tarihindeki bu tür önemli dönüşümleri gösterebilecek düzeyde değildir. Aksine bütün dönemleri, rivayet ve dirayet ayrımı üzerinden kategorize etmekle bu detayların kaybolmasına sebebiyet vermektedir. Bu yönüyle mevcut tefsir tarihi yazımının tartışmalı hâle geldiği ve dolayısıyla yeni perspektiflere ihtiyaç olduğu anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Adıgüzel, Abdulcabbar. *Ahmed b. Hanbel’de Tefsirin Mahiyeti ve Meşruiyeti Sorunu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Adıgüzel, Abdulcabbar. “Mütekaddimun Dönemi Tefsir Geleneği: Ahmed b. Hanbel Örneği”. *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 47 (2023), 19-26.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid v.dğr. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *ez-Zühd*. thk. Yahya b. Muhammed Sûs. Kahire: Dâru İbn Receb, 2003.
- Bedreddin el-Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *Meğâni’l-ahyâr fî şerhi esâmî ricâli me’âni’l-âsâr*. thk. Muhammed Hasan İsmâîl. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1427/2006.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Hüsrevcerdî. *el-Esmâ ve’s-sıfât*. nşr. Abdurrahmân Amîre. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Cil, 1417.
- Bulut, Ali. *Filolojik Tefsir ve Öncüleri*. İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022.
- Bulut, Ali. “Filolojik Tefsirle Rivâyet Tefsirinin Buluşma Noktası: Zeccâc’ın Meâni’l-Kur’an’ı”. *Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usûlü* (2009), 313-332.
- Dâvûdî, Muhammed b. Ali b. Ahmed el-Mâlikî. *Tabakâtü’l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1403/1983.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî. *el-Bahru’l-muhît fî t-tefsîr*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1420.
- Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyn. *el-Udde fî usûli’l-fikh*. thk. Ahmed el-Mübârekî vd. 5 Cilt. Riyad: 1414/1993.
- Ebû Ya’lâ el-Halîlî, Halîl b. Abdullâh b. Ahmed el-Kazvînî. *el-İrşâd fî ma’rifeti ulemâi’l-hadîs*. thk. Muhammed Sa’îd Ömer İdrîs. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1409/1988.
- Ebü’l-Yümn el-Uleymî, Abdurrahman b. Muhammed. *el-Menhecü’l-Ahmed fî terâcimi ashâbi’l-İmâm Ahmed*. thk. Riyâd Abdulhamîd Murâd v.dğr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1997.
- Edirnevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü’l-müfessirîn*. thk. Mustafa Özel – Muammer Erbaş. İzmir: Birleşik Matbaacılık, 2005.
- Ekinci, Mucahit. “Zeccâc’ın Me’âni’l-Kur’ân ve İrâbuhu Adlı Eserinde İstişhâd Metodu”. *Marifetname* 9/2 (2022), 467-492.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî. *Tehzîbü’l-lüga*. nşr. Muhammed Avd Mirab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 2001.
- Halid, Musab Muhemid. “Ez-Zeccâc’ın Ma’âni’l-Kur’ân’ında el-Ahfeş’e Yönelik Nahiv ve Sarf Eleştirilerinin Gerekçeleri”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 13/3 (2024), 1570-1586.
- Hanay, Necattin. “Ez-Zeccâc’ın Kıraat Tasavvuru ve Kendisine Yöneltilen Tenkitler”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2015), 164-184.
- Füneysân, Suûd b. Abdullah. *Âsâru’l-Hanâbile fî ulûmi’l-Kur’ân el-matbû’ – el-mahtût – el-mefkûd*. Riyad: 1409.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002.

İbn Abdilhâdî, Muhammed b. Ahmed b. Abdülhâdî ed-Dımaşkî. *Tabakâtu ulemâi'l-hadis*. thk. Ekrem el-Bûşî-İbrâhîm ez-Zeybek. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1996.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984/1404.

İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib el-Endelûsî. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselâm Abduşşâfî Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422.

İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Hikmet b. Beşîr b. Yâsîn vd. 16 Cilt. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1439.

İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Haydarâbâd/Beyrut: Tab'atu Meclisi Dâireti'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye/Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1371/1952.

İbn Ebî Ya'lâ el-Ferrâ', Ebû Yûsuf Muhammed b. el-Hüseyn. *Tabakâtu'l-Hanâbile*. thk. Muhammed Hâmd el-Fakî. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü's-Süneni'l-Muhammediyye, ts.

İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. İsâ el-Mürri el-Kurtubî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîz*. thk. Huseyn b. Ukkâşe - Muhammed b. Mustafâ el-Kenz. 5 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1423/ 2002.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Tağlîku't-ta'lik alâ Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Saîd Abdurrahmân Musa el-Kazakî. 5 Cilt. Amman: el-Mektebü'l-İslâmî, 1405/1984.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Telhîsu'l-habîr fî tahrîci ehâdisi'r-râfiyyi'l-kebîr*. thk. Ebû Âsım Hasan b. Abbas b. Kutub. 4 Cilt. Mısır: Müessesetü Kurtuba, 1416/1995.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed b. Haldûn. *Divânü'l-mübtede' ve'l-haber fî târihi'l-Arab ve'l-Berber ve men âsarahum min zevî's-şe'ni'l-ekber*. nşr. Halîl Şehâde. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988.

İbn Hallikân, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-İrbilî. *Veşeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. nşr. İhsân Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1318-1415/1900-1994.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmail b. Ömer b. Kesîr ed-Dımaşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1420/1999.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî. *Menâkibu'l-İmâm Ahmed*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî. Gize: Dâru Hecer, 1409.

Kanca, Fatih, "Zemahşerî'de Zeccâc Etkisi (el-Keşşâf Örneği)". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2022), 534-554.

Karataş, Mustafa. "Hadis Sayım Metotlarının Hadislerin Sayısına Etkisi". *İLAM Araştırma Dergisi* 3/2 (1998), 51-71.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.

Mâverdi, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdulmaksûd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*. thk. eş-Şâhid el-Bûşihî. 13 Cilt. Şarika: Mecmuatu Buhûsî'l-Kitâb ve's-Sünne, 1429/2008.

Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.

Moğultây b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâüddîn el-Bekcerî el-Hikrî. *İkmâlu Tehzîbi'l-kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*. nşr. Ebû Abdurrahman Adil b. Muhammed - Ebu Muhammed Üsame. 12 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye, 1422/2001.

Muhammed Fâzıl b. Âşûr. *et-Tefsîr ve ricâluh*. Tunus: Mecmau'l-Buhûsî'l-İslâmiyye, 1970.

Taşpınar, Kadir. “Zemahşerî'nin Sahih Kıraat Eleştirisinde Arka Plan: Zeccâc Etkisi”. *Bütün Yönleriyle Zemahşerî* 3 (2023), 15-22.

Tay, Hekim. “Zeccâc'ın (ö. 311/923) Esbâb-ı Nüzûl Rivâyetlerine Yaklaşımı”. *İslâmî Araştırmalar* 30/3 (2019), 361-382.

Tayyâr, Müsâid b. Süleyman b. Nâsır. *et-Tefsîru'l-lügavî li'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1432.

Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak b. Muhammed el-Verrâk el-Bağdâdî. *el-Fihrist*. nşr. İbrahim Ramadân. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1417/1997.

Rûdânî, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Muhammed. *Sılatü'l-halef bi-mevsûli's-selef*. nşr. Muhammed Haccî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988.

Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân*. nşr. Heyet. 33 Cilt. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 1436/2015.

Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffâr Mansur b. Muhammed el-Mervezî. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Yâsir b. İbrâhîm-Ganîm b. Abbas. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.

Semerkandî, Ebû'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bahru'l-ulûm*. thk. Mahmûd Mataracı. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürü'l-mensûr fî't-tefsîri'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1432-33/2011.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 1431/2010.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedribü'r-râvî Hadis Usûlü*. çev. Muhammed Enes Topgöl – Faik Akcaoğlu. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Tabersî, Ebû Ali Eminüddîn el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl. *Mecmau'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Murtezâ, , 1427/2006.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali. *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Habîb. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.

Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri. *el-Basît*. nşr. Heyet. 25 Cilt. Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Süüd el-İslâmiyye, 1430.

Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri. *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*. nşr. Heyet. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdullâh er-Rûmî. *Mu'cemü'l-üdeba = İrşâdu'l-erîb ilâ marifeti'l-edib*. thk. İhsân Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1993.

Yıldız, İbrahim. “Ebû İshâk ez-Zeccâc ve Tefsir İlmindeki Yeri”. *Kafkas Üniversitesi Harakani Dergisi* 1/2 (2014), 83-108.

Zeccâc, Ebû İshak İbrâhîm b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*. nşr. Abdulcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1408/1988.

Zeccâc, Ebû İshak İbrâhîm b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*. thk. Ahmed Fethî Abdurrahman. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâymâz. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. nşr. Şu'ayb el-Arnaût vd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1405/1985.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâymâz. *Tezkiratü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.

Ek:**Zeccâc'ın Ahmed b. Hanbel'e yaptığı atıflar:**

<i>Atıflar</i>	<i>İlgili Âyet</i>	<i>Atıf Şekli</i>	<i>Geçtiği Yer</i>
1. <i>Bahis</i>	Mü'minûn 23/11	روينا عن احمد بن حنبل رحمه الله في كتابه "كتاب التفسير"، وهو ما اجازته لي عبد الله ابنه عنه ان الله عز وجل، بنى جنة الفردوس لبنة من ذهب ولبنة من فضة، وجعل جبالها المسك الأذفر	<i>Meâni'l-Kur'ân</i> , 4/8
2. <i>Bahis</i>	Ankebût 29/24	وجميع ما ذكرناه في هذه القصة مما رواه عبد الله بن احمد بن حنبل عن ابيه، وكذلك اكثر ما رويت في هذا الكتاب من التفسير، فهو من كتاب التفسير عن احمد بن حنبل	<i>Meâni'l-Kur'ân</i> , 4/166
3. <i>Bahis</i>	Kalem 68/42	وجاء في التفسير عن احمد بن عبد الله بن احمد بن حنبل، قال ثنا ابي قال ثنا محمد بن جعفر يعني غندر، عن شعبة عن مغيرة عن ابراهيم قال، قال ابن عباس في قوله: (يكشف عن ساق) عن الامر الشديد	<i>Meâni'l-Kur'ân</i> , 4/210
4. <i>Bahis</i>	Secde 32/1	روى احمد بن حنبل. باسناد له ان النبی - صلى الله عليه وسلم - كان يقرأ في كل ليلة سورة السجدة «الم تنزيل»، وسورة «تبارك الملك»	<i>Meâni'l-Kur'ân</i> , 4/203

Bilimsel Tefsire Yönelik Tutumlara Dair Yeni Bir Tasnif Denemesi*

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 8 Ekim 2024 Kabul Tarihi: 11 Haziran 2025

✉ **Abdullah Karaca**

Dr. Öğr. Üyesi / Assistant Proffesor
Selçuk Üniversitesi / Selçuk University
İlahiyat Fakültesi / Faculty of Theology
<https://ror.org/04gx7mb59>
<https://orcid.org/0000-0001-6755-257X>
akaraca@selcuk.edu.tr

Öz

Bilimsel tefsire yönelik tutumlar genellikle bilimsel tefsiri “savunanlar” ve “karşıtlar” gibi ikili yahut “kabul”, “mutedil” ve “ret” şeklinde üçlü bir taksimle sınıflandırılmaktadır. Bu makale, mevcut ikili veya üçlü sınıflandırmaların ötesine geçmek ve müfessirlerin bilimsel verilere bakış açılarını daha geniş bir perspektifle incelemek amacıyla yeni bir tasnif önerisi sunmaktadır. Makalede bilimsel tefsire yönelik tutumlar şu sekiz başlık altında incelenmiştir: “Bilimsel yorumda aşırı gidenler”, “bilimsel tefsiri benimseyenler”, “bilimsel tefsire kısmen değinenler”, “Kur’an’ın zâhirine aykırı görülmeyen bilimsel yorumları kabul edenler”, “Kur’an ile bilimin çelişmezliğini yeterli görenler”, “vahye mutlak otorite atfeden ve bilime mesafeli müfessirler”, “Kur’an’ın sadece nüzul dönemindeki bilimsel bilgileri kapsadığını söyleyenler” ve “kompartımcı yaklaşımı benimseyenler”. Çalışmanın yöntemi, örnekleme tekniğine dayanmaktadır; her bir kategori altında birkaç müfessir örnek verilerek genel tutumlar incelenmiştir. Çalışmanın sonunda tasnif içerisindeki farklı tutumlar “yeryüzünün şekli” konusu örneği üzerinden mukayese edilmiştir. Sonuç olarak, bilimsel tefsirin yeknesak bir yöntem olmadığı ve müfessirlerin bilimsel verilere yönelik yaklaşımlarında büyük bir çeşitlilik bulunduğu görülmüştür. Bilimsel tefsir tartışmalarına yeni bir sınıflandırma modeli getiren bu çalışma, alana teorik bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Bilim, Bilimsel Tefsir, Müfessir, Tasnif.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

An Attempt at a New Classification of Attitudes Towards Scientific Exegesis*

Research Article

Received: 8 October 2024 Accepted: 11 June 2025

Abstract

Attitudes towards scientific exegesis are usually classified either dichotomously as “proponents” and “opponents” of scientific exegesis or trichotomously as “acceptance”, “moderate” and “rejection”. This article proposes a new classification to go beyond the existing binary or triadic classifications and to examine mufasssirs’ perspectives on scientific data from a broader perspective. Attitudes towards scientific exegesis are analyzed under the following eight headings: “Those who go to extremes in scientific interpretation”, “those who adopt scientific exegesis”, “those who partially resort to scientific exegesis”, “those who accept scientific interpretations that do not literally contradict the Qur’an”, “those who consider it sufficient that the Qur’an and science do not contradict”, “exegetes who attribute absolute authority to revelation and are distant from science”, “those who say that the Qur’an covers only the scientific knowledge of the period of revelation” and “those who adopt the compartmentalist approach”. The methodology of the study is based on sampling technique; general attitudes are analyzed by giving a few examples of exegetes under each category. At the end of the study, the different attitudes within the classification were compared through the example of “the shape of the earth”. As a result, it is seen that scientific exegesis is not a uniform method and that there is a great diversity in the approaches of commentators towards scientific data.

Keywords: Tafsir, Science, Scientific Tafsir, Mufasssir, Classification.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

Scientific tafsir is one of the important fields that are subject to discussion and various approaches. There are some deficiencies and problems regarding the approaches of exegetes to scientific exegesis. Studies generally classify the attitudes of the school in a binary way such as ‘proponents’ and ‘opponents’ of scientific exegesis or in a triadic way as ‘acceptance’, ‘moderate’ and ‘rejection’. These classifications do not fully reflect the diversity of the exegetes’ attitudes. In addition, the classifications, while going into the historical origins of the school, mention the commentators who had a parallel perspective with scientific exegesis in the classical period, but do not examine other commentators. Scientific exegesis is a broad issue that covers all aspects of the Qur’an-science relationship. Therefore, attitudes towards scientific exegesis need a more in-depth and holistic classification. This article proposes a new classification in order to go beyond the existing binary or triadic classifications and to examine the exegetes’ perspectives on scientific data from a broader perspective. Attitudes towards scientific exegesis are analyzed under the following eight headings: “Those who go to extremes in scientific interpretation”, “those who adopt scientific exegesis”, “those who partially resort to scientific exegesis”, “those who accept scientific interpretations that do not literally contradict the Qur’an”, “those who think that the Qur’an cannot contradict science”, “those who attribute absolute authority to revelation and are remote from science”, “those who say that the Qur’an covers only the scientific knowledge of the period of revelation” and “those who adopt a compartmentalist approach”. The first five positions refer to scientific exegesis, albeit at different levels. The fifth heading represents the indifferent/neutral exegetes to scientific exegesis. The last two attitudes are opposed to scientific exegesis. The method of the study is based on the sampling technique; general attitudes are analyzed by giving a few examples of exegetes under each category. At the end of the study, the different attitudes within the classification were compared through the example of ‘the shape of the earth’. The shape of the earth is a concrete example for the comparison of different approaches to scientific exegesis. As a result, it is seen that scientific exegesis is not a uniform method and that the commentators exhibit a great diversity in their approaches to scientific data. This study, which brings a new classification model to the discussions on scientific exegesis, aims to make a theoretical contribution to the field. Most of the commentators of the classical period, who did not witness the developments of science in recent centuries, did not have to confront the positive sciences in a serious way. This left them in the position of adopting the absolute authority of revelation and keeping

their distance from science. It is out of the question that the commentators who lived at a time when science was not as respected as it is today were either supporters or opponents of scientific exegesis. These commentators were neutral/uninterested in scientific exegesis. This is because being for or against scientific exegesis is only possible for those commentators/researchers who take the relationship between scientific data and the content of the Qur'an as a problem and have a conscious attitude towards it. Thanks to the classification presented in this study, it will be possible to distinguish between those who go to extremes in scientific interpretation and other exegetes. Exegetes who do not consider scientific issues among the main purposes of exegesis but sometimes make scientific explanations will not be seen as anti-scientific exegesis. The idea that the Qur'an does not contradict science will be considered as minimal scientific interpretation. Exegetes who do not give much credit to science and do not take scientific data as a problem will not be seen as supporters or opponents of scientific exegesis. In addition, in classical exegesis, narrations on issues such as nature, medicine, and astronomy will not be evaluated under "scientific issues". The classification we propose in this study can be expanded upon with broader and more critical views. Various subheadings and intermediate tones can be identified under the attitudes we have mentioned. This article proposes a classification of attitudes towards scientific exegesis that has the potential to cover all exegetes and researchers. A total of eight types of attitudes were identified. Of the eight attitudes, the first five - "minimal, within the limits of literal meaning, partial, substantial, or extreme" - referred to five different levels of scientific exegesis. Scientific exegesis is a broad issue that covers all aspects of the Qur'an-science relationship. Any positive discourse on this relationship can be characterized as scientific exegesis/interpretation.

Giriş

Bilimsel tefsir çeşitli açılardan akademik çalışmalara konu olmuştur. Ekolün tanımı, konusu, doğuşu, ortaya çıkma nedenleri, tarihî gelişimi, temsilcileri, destekleyenleri ve desteklemeyenleri gibi konular araştırmacıların ilgisini çekmektedir. Konu hakkında önemli bahislerden biri, bilimsel yönetime dair tutumlardır. Bilimsel tefsire yönelik tutumlar bazı araştırmalarda “savunanlar” ve “karşıtlar” gibi ikili bir tasnifle incelenmektedir.¹ Kimi çalışmalarda ise ekolü benimseyen ve reddeden gruplara “kısmi olarak savunanlar”, “şartlı kabul edenler” gibi başlıklarla bir üçüncü yaklaşım ilave edilmektedir.² Fakat bilimsel tefsir karşısında, “kabul-mutedil-ret” şeklinde üçlü bir tasnifi aşacak ölçüde farklı tavırlar sergilenmektedir. Nitekim Kırca, Kur’an-bilim ilişkisine yönelik altı tür yaklaşımdan bahsetmektedir.³ Şelebî de literatürdeki tasnifleri yetersiz bulmakta ve dörtlü bir tasnif önermektedir.⁴ Kırca’nın ve Şelebî’nin tasnifleri konuya geniş bir perspektiften baksa da bilimsel tefsire yönelik tutumları bütünüyle kapsamamaktadır.

¹ Veysel Güllüce, “Destekleyenler ve Karşı Olanlar Açısından Bilimsel Tefsir”, *Kur’an ve Pozitif Bilim*, ed. Turan Çalışkan (İstanbul: Kuramer, 2020), 111-155.

² Süleyman Gezer, *Kur’an’ın Bilimsel Yorumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 44.

³ Bu yaklaşımlar şunlardır: 1) Kur’an’da bilimsel katkı amaçlı atıflar yoktur. Dolayısıyla Kur’an-bilim ilişkisinden söz etmenin bir anlamı yoktur. 2) Kur’an’da bilimsel âyetler vardır; ancak söz konusu âyetlerdeki bilimsel konular tenzil dönemi anlayışına bağlıdır. Nüzul döneminden sonra ortaya çıkan bilimsel konuları ihtiva etmemektedir. 3) Kur’an ve bilim tamamen farklı kulvarlara ait olup aralarında bir bağ yoktur. Kur’an’da bilimsel bilgiler aramak yanlıştır. 4) Kur’an ve bilim farklı kulvarlarda olup aralarında çelişkiler vardır. Kur’an’ın verdiği bilgiler bilimle çatışır. 5) Kur’an mucize bir kitap olduğu için sonradan keşfedilen bilimsel bilgileri önceden haber vermiştir. 6) “Kur’an’da tabii bilimlere ait doğrudan bilimsel ve bilgisel katkı amaçlı bilgiler olmasa da farklı amaçlar için araç olarak ifade edilen bazı âyetlerdeki içerik, bilimsel verilere uygun gelebilecek bilgileri de ihtiva etmektedir.” Bu bilgilerin daha iyi anlaşılması için bilimsel verilerle izah edilmesinde sakıncası yoktur (Celal Kırca, *Kur’an’ı Anlama Yorumlar-Yöntemler* [İstanbul: Marifet Yayınları, 2010], 233-234). Ercan Şen, bu altılı tasnifin “kompartımcı”, “çatışmacı”, “uzlaştırmacı” ve “indirgemeci” yaklaşımlar şeklinde dört başlıkta özetlenebileceği kanaatindedir. Bk. Ercan Şen, *Bilimsel Tefsiri Yeniden Düşünmek* (Bursa: Emin Yayınları, 2021), 67-74.

⁴ Şelebî’nin tasnifi şu şekildedir: Mutlak karşı çıkanlar, ihtiyatla karşı çıkanlar, mutlak taraftar olanlar ve ihtiyatla taraftar olanlar. Bk. Hind Şelebî, *et-Tefsîru’l-‘ilmî li’l-Kur’âni’l-Kerîm beyne’n-nazariyyât ve’t-tatbîk* (Tunus: Matba’atu Tûnus, 1985), 15-16.

Makale, bilimsel tefsire yönelik tutumlara dair daha kapsamlı bir tasnif teklif etmeyi hedeflemektedir. “Kabul-mutedil-ret” şeklindeki tasnif daha çok günümüzdeki bilimsel tefsir tartışmalarında ileri süren fikirlere göre şekillenmektedir. Oysa müfessirlerin yaklaşımları ve uygulamaları bütüncül ve karşılaştırmalı bir açıdan dikkate alındığı takdirde daha geniş bir taksimi gerektiren çeşitli tavırlar bulunmaktadır. Konu hakkında daha kapsamlı bir tasnifin ortaya konulması, bazı müfessirlerin tam olarak nasıl konumlandırılması gerektiği hakkında daha tutarlı bir ölçü sunacaktır.

Araştırmada ilgili tutumların kritiği yapılmayacak, ideal bir tutumun nasıl/hangisi olduğu hakkında bir mülâhaza belirtilmeyecektir. Ayrıca “örnekleme” yöntemi kullanılacaktır. Tespit edilecek tutumlar altında birkaç müfessir örnek olarak anılacak, tüm müfessirler tasnifte zikredilmeyecektir.

Çalışmada öncelikle neden bilimsel tefsire yönelik tutumlar hakkında bir tasnif sunmaya çalıştığımız gerekçelendirilecektir. Akabinde bilimsel tefsire yönelik tutumlara dair kapsamlı bir tasnif sunulacaktır. Daha sonra yeryüzünün şekli konusu üzerinden mevzubahis tutumların yaklaşımları mukayese edilecektir.

1. Bilimsel Tefsirin Farklı Boyutları Üzerine

Kur'an'ın bilimsel konularla ilişkilendirilmesi tek tip bir duruma matuf değildir. Bilimsel tefsirin farklı türlere ayrıldığı bazı araştırmacılar tarafından dile getirilmiştir. Bu araştırmacıların tespitlerine yer vermeden önce bilimsel tefsirin çok yönlü bir faaliyet olduğuna işaret eden hususları dile getirmek istiyoruz. Bilimsel tefsir yönteminin çok yönlü bir faaliyet olduğuna şu hususlar işaret etmektedir: Bilimsel tefsirin farklı tanımları, bazı çalışmalarda ileri sürülen bilimsel tefsir şartları ve bilimsel tefsirde sergilenen çelişki izlenimi veren tutumlar.

Bilimsel tefsirin ortak bir tanımı yoktur.⁵ Tanımdaki farklılıklarda ekole/yönteme dair olumlu veya olumsuz bakışların etkisi yanında bilimsel tefsirin farklı yönlerinin de vurgulanmış olduğu söylenebilir.⁶ Örneğin Emîn el-Hûlî (ö. 1966) şöyle bir tanım yapmıştır: “Bilimsel terimleri Kur'an ibarelerine hâkim kılan ve onlardan çeşitli bilimsel ve felsefî görüşleri çıkarmaya çalışan tefsirdir”.⁷ Bu tanım bilimsel tefsire eleştirel bir bakış taşımaktadır. Tanımlardan bazıları bilimsel tefsire ılımlı bakan bir içerik taşımaktadır. Bu tanımlar yöntemin içeriğini daha net ortaya koymaktadır.⁸ Ebû Hacer'in tanımı bu tarz tanımlardan biridir: “Bilimsel tefsir, müfessirin Kur'an ifadelerini bilimin kanıtladıkları veriler ışığında anlamaya çalıştığı

⁵ Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu*, 24.

⁶ Ahmet Akbaş, “Bilimsel Tefsire Dair Tartışmaların Güncel Değeri”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/15 (Mart 2016), 77.

⁷ Emîn el-Hûlî, *Menâhicü tecdid* (Kahire: Dâru'l-Ma'rife, 1961), 287.

⁸ Akbaş, “Bilimsel Tefsire Dair Tartışmaların Güncel Değeri”, 78.

ve i'câz sırlarından birinin Kur'an'ın vahyedildiği dönemde insanlar tarafından bilinmeyen böylesine kesin bilimsel bilgileri içermesi olduğunu ve böylece onun insan sözü değil, kudret ve kaderin yaratıcısı olan Allah'ın sözü olduğunu göstermeye çalıştığı tefsir yöntemidir".⁹ Bilimsel tefsirin diğer bazı tanımları şöyledir: "Kur'ân âyetlerini bilimsel veriler ışığında açıklamak, onlardaki bilimsel gerçekleri ortaya çıkararak i'câz yönlerini göstermek",¹⁰ "Concordisme: yani, Kur'ân-ı Kerîm âyetlerini, ilmin neticeleriyle mutabık kılacak şekilde te'vil etmek",¹¹ "... Kur'an'da geçen ontolojik âyetler ile pozitif bilimin keşifleri arasındaki irtibatı bulma çabası",¹² "Kur'an ibareleri ile tabî bilimler arasında doğrudan ilişki kurmak suretiyle Kur'an'ın yorumlandığı tefsir tarzı".¹³

Tanımlar bilimsel tefsir uygulamalarından bir kısmını göz önünde bulundurarak bazı hususlara değinmiştir. Yukarıdaki tanımlar birlikte okunduğunda bilimsel tefsir hakkında şu tespitler ileri sürülebilir: Bazı müfessirler bilimsel teorileri ve terimleri esas almaktadır. Kimileri Kur'an âyetlerinden bilimsel ve felsefî konular hakkında çıkarımda bulunmaya çalışmaktadır. Bazen bilimsel terimlerin kullanımında aşırı gidilmemekte, âyetler bilimin ışığında anlaşılma çalışılmaktadır. Birtakım uygulamalarda âyetler bilimsel verilere göre te'vil edilmektedir. Bazıları ontoloji hakkındaki âyetler ile pozitif bilimin keşifleri arasında uyum temin etmeye çalışmaktadır. Zaman zaman da Kur'an ibareleri ile tabî bilimler arasında doğrudan ilişki kurulmaktadır. Kısaca bilimsel yorumların türü, oranı ve hedefi müfessirden müfessire değişiklik göstermektedir.

Bilimsel tefsirin çok yönlü bir faaliyet olduğuna işaret eden ikinci husus, yöntem hakkında ileri sürülen şartlardır. Bilimsel tefsirin belli şartlarla kabul edilebileceğini söyleyen âlimler vardır. Bu şartların konumuzu ilgilendiren yönü, ileri sürülen şartlara uyup uymama durumlarının, bilimsel tefsirde farklı tutumların olduğunu gösterme potansiyelidir. Çünkü, bu şartları ileri sürenler, 'mutedil' ve 'müfrit' olmak üzere bilimsel tefsirleri ikiye ayırmaktadırlar. Buna göre bazı bilimsel izahlar belli şartlar ve kurallar içerisinde seyrederken, bazıları ileri sürülen şartları aşan boyutlara ulaşmaktadır. Bilimsel tefsir hakkında ileri sürülen bazı şartlar aşağıda zikredilecektir.

⁹ Ebû Hacer, *et-Tefsîrû'l- 'ilmî li'l-Kur'an fi'l-mizân* (Beyrut: Dâru Kuteybe, 1991), 66.

¹⁰ Veysel Güllüce, "Kur'an'a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi", *Kur'an'a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökçir v.dğr. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2010), 379.

¹¹ Abdullah Draz, *Kur'an'a Giriş*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Otto Yayınları, 2010), 151.

¹² Fehd er-Rûmî, *İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-karnî'r-râbi'a 'aşer* (Beyrut: Müessesetü't-Risâle, 1997), 2/549.

¹³ Fethi Ahmet Polat, "Dirayet Ağırlıklı Tefsirler", *Tefsir El Kitabı*, ed. M. Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 213.

Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) zaman zaman bilimsel tefsirin bazı problemlerine işaret eder. Ona göre belli bir zaman diliminde kabul gören bilimsel verileri mutlak kabul ederek Kur'an âyetlerini bu doğrultuda tefsir etmek, özellikle gaybî meseleler hakkında söz söylemek isabetli değildir.¹⁴ Teorilere göre değil ispatlanmış bilimsel gerçeklere göre bilimsel izahlara başvurulmalıdır.¹⁵ İlk bakışta bilimle Kur'an'ın örtüşmediği yerlere rastlarsak, Kur'an'ı bilime uydurmaya çalışmak yerine, bilimi Kur'an'a uygun hale getirmeye çalışmalıyız.¹⁶

Abdullah Draz'a (ö. 1958) göre bilimsel tefsirin kabul edilebilir olması için şu iki şart söz konusudur: "Âyetler tefsir edilirken, lügat ve nahiv bakımından hamledilmesi imkânsız olan manaları vermemek ve ibareleri zorlamamak" ve "kesinlik kazanmamış olan nazariyelere itibar etmemek ve sadece kesinleşmiş olan ilmi verilere isnat etmek."¹⁷

Adnan Zarzûr bilimsel tefsirin makbul olması için üç şart bulunduğunu belirtir. Birincisi, tefsirde yalnızca bilimsel hakikatlerden, kesinlik kazanmış teorilerden hareket edilmelidir. İkincisi, Kur'an'daki mucizevi anlatımlar bilimsel yorumlara konu edilmemelidir. Zira mucizeler doğa yasalarıyla kayıtlı değildir. Üçüncüsü, Kur'an ifadelerini sonradan ortaya çıkan kavramlara göre izah etmemek gerekir. Mesela Bedir savaşında peygamberle beraber savaşan meleklerin, günümüzde savaşlarda uçak vasıtasıyla yere inen askerlere benzetilmesi doğru değildir.¹⁸

Yûsuf el-Karadâvî'ye (ö. 2022) göre, bilimsel tefsir şu üç şarta uymalıdır: Teorilere değil, hakikatlere itimat etmek, tekellüften sakınmak ve geçmiş dönemdeki âlimleri Kur'an'ı anlamamakla itham etmemek. Ayrıca, bilimsel tefsirin ittifakla makbul görülen türleri şunlardır: Nassın anlamını derinleştirmek, önceki müfessirlerin bazı malumatlarını tashih etmek ve dinî hakikatleri beşer aklına yakınlaştırmak.¹⁹ Mûsâ'id Tayyâr'ın bu konuda ileri sürdüğü dört şart şu şekildedir: Tefsirde kullanılan bilimsel teoriler sahih olmalı (i), selevin tefsiriyle çelişmemeli (ii), âyetin muhtemel anlamlarından biri olmalı (iii) ve âyetten tek kastın bu yorum olduğu ileri sürülmemelidir (iv).²⁰ Fehd er-Rûmî'nin saydığı şartlardan biri, bilimsel bahislerin Kur'an'ın hidayet ve mucize şeklindeki birincil amacını

¹⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser, 1979), 2/855-856.

¹⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/5194.

¹⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3355.

¹⁷ Draz, *Kur'an'a Giriş*, 151.

¹⁸ Adnan Muhammed Zarzûr, *Medhal ilâ tefsîri'l-Ḳur'ân ve 'ulûmih* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1416/1995), 243-248.

¹⁹ Yûsuf el-Karadâvî, *Keyfe Nete 'âmelü me'a'l-Ḳur'âni'l-'Azîm* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 2000), 382-394.

²⁰ Mûsâ'id et-Ṭayyâr, *el-İ'câzü'l-'ilmî ilâ Eyne?* (Demmam: Dâru İbni'l-Cevzî), 89-91.

gölgelememesidir.²¹ Ergün Çapan'ın derlediği şartlar arasında bilimsel açıklama yapılan konuda uzmanlara başvurmak da zikredilmektedir.²²

Yukarıda ileri sürülen şartlar bilimsel tefsirin yeknesak ve herkes tarafından aynı şekilde kabul edilen bir yöntem olmadığını göstermektedir. Bahsi geçen şartlar ışığında diyebiliriz ki bilimsel tefsir konusunda farklı tavırlar vardır. Bu sebeple kimi araştırmacılar bilimsel tefsir için belli şartlar ileri sürmüştür. Bu şartlar da bilimsel tefsir konusunda 'mutedil' ve 'aşırı' gibi başlıca iki gruba işaret etmektedir. Ayrıca, ileri sürülen şartların bazılarını veya tümüne uyup uymama açısından, bilimsel tefsir tutumları içerisinde, 'mutedil' ve 'aşırı' şeklindeki genel ayrım ötesinde, daha birçok çizginin varlığı da iddia edilebilir.

Bilimsel tefsirin farklı boyutlar ve şekiller içerdiğini gösteren bir diğer husus, müfessirlerin bu yöntem bağlamında bazen çelişki gibi gözükten uygulamalar sergilemesidir. Örneğin Reşîd Rızâ (ö. 1935) ve Seyyid Kutub (ö. 1966) bazı çalışmalarda, bilimsel tefsir karşıtı olarak değerlendirilir.²³ Ne var ki bu iki isim, kevnî âyetleri tefsir ederken müspet ilimlerden faydalanmış ve bilimsel metodu kullanmışlardır.²⁴

Söz gelimi Reşîd Rızâ tefsirinin mukaddimesinde, Râzî'yi (ö. 606/1210) tefsirine riyazî ve tabîî ilimleri ilave ettiği için eleştirmektedir.²⁵ Fakat Kur'an'ın i'câz vecihlerini sayarken de şöyle demektedir: "Yedinci vecih: Kur'an'ın, nüzul asrında bilinmeyip de daha sonra araştırmacılara ve bilim adamlarına kendini gösteren, kâinatın tabiatına, beşer tarihine ve sünnetullaha dair bilgilerdir."²⁶

Kutub, Kur'an'ın hakikatlerini bilimsel varsayım ve teorilere, hatta bilimin mutlak olmayan gerçeklerine bile uydurmanın hangi bakımlardan hata olduğunu izah ettikten sonra şöyle demiştir: "Burada kastedilen, Kur'an'ı anlamada bilimin varlık, yaşam ve insan hakkında keşfettiği hakikatler ve teorilerden faydalanmamamız değildir."²⁷

İki müfessirin bazı araştırmalarda bilimsel tefsir karşıtı olarak görülürken diğer taraftan zaman zaman bilimsel izahlara gitmeleri ilk bakışta çelişki olarak değerlendirilebilir. Fakat bu durum bir çelişkiden ziyade bilimsel tefsirin farklı düzeyleri ile ilgilidir. İki müfessir bilimsel izahların bir kısmını sakıncalı bulurken belli şartlar altında, kısmen veya bazen bilimsel meselelere temas etmektedirler.

²¹ Rûmî, *İtticâhâtü'l-tefsîr*, 2/604.

²² Ergün Çapan, "İfrat ve Tefrit Arasında Kur'an ve İlmi Hakikatler", *EKEV* 16/51 (2012), 189-191.

²³ Ebû Hacer, *et-Tefsîrû'l-ilmî*, 297-298, 318-324.

²⁴ Celâl Kırcâ, *Kur'an-ı Kerîm ve Modern İlimler* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1981), 124.

²⁵ Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme, 1947), 1/7.

²⁶ Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, 1/210.

²⁷ Seyyid Kutub, *Fî zılâli'l-Kur'an* (Kahire: Daru's-Şurûk, 1423/2003), 1/184.

Bilimsel tefsirin farklı boyutlarına işaret eden üç hususu zikrettikten sonra bazı araştırmacıların bilimsel tefsirin farklı türleri hakkındaki tespitlerini anabiliriz. Veyssel Güllüce, bilimsel tefsirin üç boyutu olduğunu iddia eder:

1. Kur'an'da her türlü ilmin bulunduğunu iddia edip bu hususta âyetlerden delil göstermektir. Böyle bir bilimsel tefsir anlayışı daha çok eski alimlerde görülmektedir... 2. Kur'an âyetlerini bilimsel gelişmeler ışığında yorumlamak. Bu nevi bilimsel tefsir, bilimsel tefsire genel manada itiraz eden bir kısım alimler de dahil, çokları tarafından kabul görmüştür... 3. Kur'an âyetlerinden birtakım bilimsel gelişmelere dair işaretler çıkarmak, bir nevi gaybî haberler keşfederek Kur'an'ın i'câzını göstermek. Bilimsel tefsire karşı olanların en çok itiraz ettikleri yön budur. Bu konuda bazıları çok iddialı konuşurken bazıları da ihtiyatlı olmayı tercih etmiştir.²⁸

Fatih Tiyeek iki türlü bilimsel tefsir yaklaşımı olduğunu ileri sürmektedir. İlki Kur'an'da her türlü ilmin bulunduğu kabulüne dayanıp ilimlere ve icatlara Kur'an âyetlerinden delil getirmeyi amaçlar. İkinci yaklaşımda Kur'an'ın bilimsel verilerle çelişmeyeceği kabulünden hareketle tefsirde bilimsel veriler kullanılmakta ve âyetler bilimsel veriler ışığında yorumlanmaktadır.²⁹

Zağlûl en-Neccâr, ilmî i'câz konusunda ulemânın üç farklı grupta toplandığını kaydeder ve bunları şöyle sıralar: Sınırı daraltan (katı), sınırı genişleten (esnek) ve iki uç nokta arasında bir denge kurmaya çalışan (dengeli) yaklaşım.³⁰ Ali Ekber Babai şöyle der: “Bu ekolün taraftarları; birincisi, âyetleri tefsir ederken deneysel bilgilerden yardım almayı gerekli veya güzel görenler; ikincisi, Kur'an âyetlerinin büyük bölümünü deneysel bilgilerin yardımıyla tefsir edenlerdir”.³¹

Mehmet Emin Yurt, bilimsel tefsiri üç türe ayırmaktadır. 1) Bilimsel tefsiri yöntem olarak algılayan yaklaşım: Kur'an'ı merkeze alarak bilimsel verileri bir araç olarak kullanma ve onu bir yöntem olarak telakki etme. 2) Bilimsel tefsiri Kur'an'ın i'câzıyla ilişkilendiren yaklaşım: Bu yaklaşım, meseleye i'câz çerçevesinde yaklaşarak, Kur'an'da çeşitli ilimlere, bilimsel keşiflere, icatlara işaretler bulunduğu, ondan yeni ilmî ve felsefî görüşler çıkarılabileceği düşüncesinden yola çıkar. 3) Kur'an'ı araç durumuna düşüren yaklaşımlar: “Bilimsel veri ve ıstılahları” esas açıklayıcı bir

²⁸ Güllüce, “Kur'an'a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi”, 379-381.

²⁹ Fatih Tiyeek, “Kur'an'ın Sabiteleri ve Tefsirin Yöntemi Çerçevesinde Bilimsel Tefsire Bakış”, *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi III* (2016), 104-106.

³⁰ Zağlûl en-Neccâr, *Medhal ilâ dirâseti'l-i'câzi'l-ilmî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009), 85.

³¹ Ali Ekber Babai, “Bilimsel Tefsir Ekolü, Deliller ve Eleştiriler”, *Misbah: İslami Düşünce ve Araştırma Dergisi* 3/9 (2014), 53.

pozisyonda görmek, Kur'an'ı ise “açıklanması gereken kapalı bir metin” şeklinde konumlandırmak.³²

Mehmet Kaya'ya göre bilimsel konularla ilgili âyetler tarih boyunca iki şekilde tefsir edilmiştir. İlk yaklaşım, Kur'an'da her türlü ilmin bulunduğunu savunarak âyetleri delil gösterme yöntemidir. İkinci yaklaşım ise âyetleri bilimsel gelişmeler ışığında yorumlamaktır. Bu yaklaşım da iki şekilde tezahür etmiştir. Bazı müfessirler âyetle işaret edilen bilimsel bilgiyi, âyetle dikkat çekilen husus çerçevesinde ele alıp ayrıntıya girmekten, Tantâvî Cevherî (ö. 1940) gibi müfessirler Kur'an'ı bilimsel bir kaynak gibi ele almıştır.³³

Süleyman Gezer'e göre, bilimsel yaklaşımlardan bazıları aşırıya giderken bazıları da kısmen mutedil davranarak Kur'an'ın bilimsel yorumlama lehine birtakım işaretler taşıdığını söyler. Diğer bir görüş de Kur'an'la bilim arasında çelişki olmayacağını vurgulamaktadır.³⁴

İshak Özgel'e göre farklı tanımlarından hareketle bilimsel tefsiri üç farklı başlık içerisinde sınıflandırmak mümkündür: “1- Âyetlerin bilimsel verilere dayanarak açıklanması. 2- Bilimsel keşif ve icatların Kur'an'da olduğunu göstermek böylece Kur'an'ın bilimsel i'câzını ispat etmek 3- Kur'an'dan bilimsel veriler çıkarmak.”³⁵

Özetle, bilimsel tefsirin yahut Kur'an-bilim ilişkisinin nasıl olduğu/olacağı hakkında tek bir yaklaşım yoktur. En azından birkaç yaklaşım bulunmaktadır. Bilimsel tefsiri kabul edenler farklı ölçülerde bilimsel konulara yer verebilmektedirler. Kur'an'ın bilimle çelişmeyeceğini söylemek de bilimsel tefsire kapı aralamaktadır. Kırca'nın ve Şelebî'nin tasnifinde görüldüğü üzere, bilimsel tefsire karşı çıkanlar da farklı bakış açılarına sahiptir.

2. Bilimsel Tefsire Yönelik Tutumlar

Bilimsel tefsire yönelik tutumlar hakkındaki tasnifimiz iki esas üzerine kurulmuştur. Birincisi, tüm müfessirleri kapsama potansiyeline sahip bir tasnif hedeflenmiştir. Bu sebeple bilimsel tefsire ilgisiz müfessirler de tasnife dâhil edilecektir. İlk bakışta bilimsel verilere ilgisiz olan müfessirlerin bilimsel tefsire yönelik herhangi bir tutum benimsemediği ileri sürülebilir. Fakat “ilgisizlik” ve “itibar etmemek” de bir tür tutum, en azından nötr bir tavır olarak değerlendirilebilir. Tüm müfessirleri kapsama potansiyeline sahip bir tasnif ortaya koyma amacıyla bilimsel tefsire ilgisiz müfessirleri de dâhil edeceğiz.

³² Mehmet Emin Yurt, “Bilimsel Tefsirin Mahiyeti Üzerine”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17 (2019), 114-121.

³³ Mehmet Kaya, “Bilimsel Tefsir ve Değişim”, *Mütefekkir* 3/5 (Haziran 2016), 206.

³⁴ Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu*, 30-31.

³⁵ İshak Özgel, “Muhteva Yorum ilişkisi Bağlamında Bilimsel Tefsirin Gerekliliği ve Sınırları”, *Din Bilim İlişkisi Tefsir Sempozyumu Bildiriler* 23-24 Kasım 2018-, ed. Mehmet Dağ (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2019), 86-87.

İkinci esas, müfessirlerin baskın yönüne itibar etmek olacaktır. Söz gelimi bilimsel tefsiri benimseyen bir müfessir bazen kimi konularda bilimsel izahlara girişmeyebilir. Benzer şekilde, bilimsel tefsire sınırlı düzeyde ve belirli şartlar altında başvuran bir müfessir bazen ileri/aşırı ölçüde bilimsel yorumlara yer verebilir. Bu sebeple tasnifte müfessirlerin baskın ve genel durumlarına itibar edilecektir.

Başlıklar altında birkaç müfessiri veya araştırmacıyı örnek olarak anacağız. Bir başlık altında zikredilen müfessirler arasında bilimsel izahlara yer verme düzeyi açısından elbette nicel farklılıklar bulunabilir. Tasnifte müfessirlerin ve araştırmacıların bilimsel tefsire genel bakışları ve yöntemleri baz alınacaktır.

2.1. Bilimsel Yorumda Aşırı Gidenler

Bilimsel tefsiri benimseyenlerden bir kısmı oldukça ileri gitmiş ve sert tenkitlerle karşılaşmıştır. Bu tarz müfessirleri ve araştırmacıları “bilimsel yorumda aşırı gidenler” şeklinde niteleyebiliriz. Bilimsel tefsirde aşırı giden uygulamalara hurûfî anlamlar, Kur’an’daki olağan üstü anlatıların ussallaştırılması (rasyonalite) ve tefsir ilminin sınırlarının aşılması gibi hususları örnek olarak anabiliriz. Anakronik yorumlar ve bilimsel konuların bizzat meallere yansıtılması da bilimsel tefsirde aşırılık ve zorlama örnekleri arasında zikredilebilir.³⁶

Bazı bilimsel yorumlarda işârî ve bâtinî tutumların izlerini görmek mümkündür.³⁷ Hurûfî yöntemle ileride meydana gelecek olayların bilimsel nitelikleriyle beraber şifre halinde Kur’an’da mevcut olduğu zannedilmektedir. Örneğin Çelakıl, 17 Ağustos 1999 yılındaki Marmara depreminin vuku tarihi, boylamı ve şiddetini Zilzâl Sûresinin mushaf sırası, cüz numarası ve âyet sayıları ile irtibatlandırmaktadır.³⁸ Halley kuyruklu yıldızının 1986 yılında Dünya’ya uğramasını Kur’an’la irtibatlandırmaktadır. Ona göre Târik Sûresinin mushaf sırasına (86) 19 rakamı eklendiğinde Kur’an’da bu olaya işaret edildiği anlaşılabacaktır. Çelakıl nedense 1986 yılına Kur’an’dan bir delil bulmuş; fakat yıldızın daha sonra geçeceği 2062 yılına değinmesine rağmen Kur’an’dan bu tarihe ve daha önceki tarihlere bir delil ortaya koymayı denememiştir.³⁹

Pozitivizm ve felsefî natüralizm, bazı Müslüman düşünürleri İslâm’ın bilimle çelişmeyeceğini vurgulamaya sevk etmiştir. Kimi müfessirler pozitivist bir okuma yaparak âyetleri bilime ve gözleme dayalı verilerle uzlaştırma çabasına koyulmuşlardır. Kur’an’da bahsi geçen gaybî varlıklar ve olağan üstü olaylar ya reddedilmiş ya da çeşitli şekillerde

³⁶ Bilimsel konuların anakronik yorumlara ve meallere yansıtılması hakkında bazı örnekler için bk. Şen, *Bilimsel Tefsiri Yeniden Düşünmek*, 140-141.

³⁷ Gezer, *Kur’an’ın Bilimsel Yorumu*, 101.

³⁸ Ömer Çelakıl, *Kur’an-ı Kerim’in Şifresi* (İstanbul: Sınır Ötesi, 2002), 268-269.

³⁹ Çelakıl, *Şifre*, 270-272.

yorumlanmıştır.⁴⁰ Nitekim Zarzûr'un saydığı şartlar arasında Kur'an'daki mucizevi anlatımların bilimsel yorumlara konu edilmemesi mevcuttur.

Örnek vermek gerekirse Muhammed Abduh'un (ö. 1323/1905) Fil Sûresindeki kuşları sinek, sivrisinek, mikrop; taşları da çiçek veya kızamık hastalığı şeklinde yorumlaması ve -müphem ifadelerin izahını gereksiz gördüğü halde- mikropların da cinlerin bir türü olduğunu ifade etmesi bir bilimsel tefsir örneğidir.⁴¹ Muhammed Esed (ö. 1992) de Kur'an kıssalarındaki bazı hissî/somut olay ve varlıkları sembolik yorumlara tabi tutmuştur. Söz gelimi ona göre Hz. İbrahim hakiki bir ateş içine atılmamıştır. Zulüm ateşine maruz kalmış; fakat gösterdiği direnç sayesinde hayatının geri kalanında üstün bir manevî güce, ruhsal kararlılığa ve iç huzuruna erişmiştir. Kur'an temsili bir üslupla bunu anlatmaktadır.⁴² Esed'e göre Hz. Yunus'u yutan ve "*Hani öfkelenerek (halkından ayrılıp) gitmişti*"⁴³ ifadesinde bahsi geçen balığın içi manevî çöküntünün derin karanlığını sembolize etmektedir.⁴⁴ Bu tarz örneklerdeki gibi Kur'an'ın gözleme dayalı ve rasyonel yorumlanması bazı araştırmacılara göre isabetli değildir.

Bilimsel tefsirde aşırı olarak değerlendirilebilecek diğer bir husus tefsir ilminin sınırlarının aşılmasıdır. Bu konuda belki de ilk akla gelen örnek Tantâvî Cevherî'dir. Cevherî, Kur'an ile bilim arasında herhangi bir çelişki olmadığını, Kur'an'da bilime teşvik ve bilimsel keşiflere işaret edildiğini vurgulamaya çalışır. Bilimle oldukça dolaylı yoldan ilişkilendirilebilecek konulara girer. Tefsirinde şekil, fotoğraf ve tablolara yer verir. Böylece adeta bir ansiklopedi görünümündeki eseri, tefsir ilminin sınırlarını zorlar.⁴⁵ Öyle ki bilimsel tefsiri benimseyen Hanefî Ahmed bile çabasını takdir etmekle beraber Cevherî'nin aşırı gittiğini belirtmiştir.⁴⁶

Reşid Rızâ'ya göre Tantâvî'nin eseri tefsir ilmi açısından güvenilir değildir. Kitapta, diğer tefsirlerden alınmış bazı özlü açıklamalar yer alsada geri kalan bölümler tefsirle doğrudan ilişkili olmayan, fakat faydalı bilimsel açıklamalar içermektedir. Ancak bu bilgiler, uygun yerlerde değil, gelişigüzel bir şekilde yerleştirilmiştir. Ayrıca, eserde zayıf, uydurma ve güvenilirliği tartışmalı rivayetler yer almaktadır.⁴⁷

2.2. Bilimsel Tefsiri Benimseyenler

"Benimsemek" kelimesi "bir şeyi kendine mal etmek, sahip çıkmak,

⁴⁰ Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu*, 125-129.

⁴¹ Şehmus Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 116.

⁴² Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Ahmet Ertürk - Cahit Koytak (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 2/656-657.

⁴³ el-Enbiyâ 21/87.

⁴⁴ Esed, *Kur'an Mesajı*, 2/920.

⁴⁵ Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması*, 116-122.

⁴⁶ Hanefî Ahmed, *et-Tefsîrû 'l-ilmî li 'l-ayati 'l-kevnîyye* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1980), 7.

⁴⁷ Reşid Rızâ, "Tefsîrû 'ş-Şeyh Tantâvî", *el-Menâr* 30/8 (1930), 624-632.

kabullenmek, tesahup etmek, bir şeye, birine bağlanmak, ısınmak” anlamlarına gelir.⁴⁸ “Bilimsel tefsiri benimseyenler” ifadesini kullanırken Kur’an’ın bilimsel verilerle tefsir edilmesini kabul eden, sahiplenilen, buna sıcak bakan ve bu yöntemi sıklıkla uygulayan müfessirleri/araştırmacıları kastetmekteyiz.

Bilimsel tefsir hareketi, dirayet tefsirinin ortaya çıkışıyla başlamıştır. Bu hareketin kökeni, özellikle Abbâsiler dönemindeki ilim ve tercüme faaliyetlerine dayandırılabilir. Bu dönemde İslâm dünyasında felsefe, astronomi, matematik, tıp, fizik ve kimya gibi bilimlerin tanınması ve gelişmesi, Kur’an’daki tabiat olayları ve bilimsel terimlerle ilgili âyetlerin yorumlanmasında etkili olmuştur. Gazzâlî (ö. 505/1111) bilimsel tefsir tarihinde önemli bir isimdir. *İhyâ’ü ‘ulûmî’-d-dîn* adlı eserinde, Kur’an’ın her kelimesinin çeşitli ilimlere işaret ettiğini savunarak bilimsel tefsire zemin hazırlamıştır. Daha sonra *Cevâhirü’l-Kur’ân* adlı eserinde, geçmişte olan ve gelecekte var olacak tüm ilimlerin Kur’an’da bulunduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, Allah’ı gereği gibi tanımak için tüm bu ilimleri bilmek gerekmektedir. Gazzâlî’den sonra bu yaklaşımı sürdüren ve tatbik eden isim Râzî (ö. 606/1210) olmuştur. Fahreddin er-Râzî’den sonra ilmî tefsir hareketini, daha doğrusu Kur’an’ı ilimlerin kaynağı olarak görme telakkisini Ebü’l-Fadl el-Mursî (ö. 655/1257) ve Celâlüddin es-Süyûtî (ö. 911/1505) gibi âlimler devam ettirmiştir. Kur’an’ın ilimler kaynağı olduğu düşüncesi ve ilimlerin önemi, Katip Çelebi (ö. 1067/1657) ve İbrâhim Hakkî (ö. 1194/1780) gibi bazı isimler tarafından zaman zaman dillendirilmeye devam etmiştir.⁴⁹

Yakın döneme kadar tefsir tarihinde bilimsel tefsirle ilgili tek tük yansımalar bulunmakla birlikte modern dönemde bilimsel tefsir bir ekol haline gelmiş ve geniş bir literatüre kavuşmuştur. Çağdaş dönemde İslâm-bilim karşıtlığı propagandalarını çürütmek ve Kur’an’ın bilimle uyumlu olduğunu ispat etmek amacıyla pek çok eser telif edilmiştir. Bu tarz eserler arasında Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî’nin (ö. 1306/1889) *Keşfü’l-esrâri’n-nûrâniyye*’si, Gazi Ahmed Muhtar Paşa’nın (ö. 1919) *Serâirü’l-Kur’ân*’ı, Abdülazîz İsmâîl’in (ö. 1942) *el-İslâm ve’t-tıbbü’l-hadîş*’i ve Abdürrezzâk Nevfel’in (ö. 1984) *el-Kur’ân ve’l-ilmü’l-hadîş* ile *el-İcâzü’l-adedî* adlı eserleri zikredilebilir.⁵⁰

Cevherî’nin *el-Cevâhir* adlı 25 ciltlik eseriyle bilimsel tefsir canlılık kazanmıştır. Cevherî ekolün en büyük temsilcisi olmuş, eseri de bu sahada akla gelen ilk örnek haline gelmiştir. Elmalılı, tefsirinde pek çok bilimsel açıklamaya ve nazariyelere yer vermiştir. Muhammed Abdüh, Cemâlüddîn

⁴⁸ TDK, *Türkçe Sözlük* (Ankara: TDK Yayınları, 2005), 243.

⁴⁹ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: İFAV, 2011), 239-241.

⁵⁰ M. Suat Mertoğlu, “Tefsir (Literatür)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/292.

el-Kâsımî (ö. 1914), Ahmed Mustafa el-Merâgî (ö. 1952), Drâz, Mâlik b. Nebî (ö. 1973), Vehbe Zühaylî (ö. 2015), Celal Yıldırım (ö. 2019) ve Süleyman Ateş bilimsel tefsire yer veren müfessirlere örnek olarak anılabilir.⁵¹ Bilimsel tefsir 20. yüzyılda giderek daha da yaygınlaşmıştır. Maurice Bucaille'in (ö. 1998) *La Bible le Coran et la Science* adlı eseriyle birlikte bilimsel tefsir yaygın bir akım haline gelmiştir.⁵²

Yukarıdaki isimler ve benzer düşünceleri paylaşanlar, bilimsel tefsiri benimseyen grubu oluşturmaktadır. Aralarında nicel açıdan farklar bulunabilse de söz konusu isimler tefsirde bilimsel verileri kullanmaya sıcak bakmıştır. Ekolün bakış açısı genel bir anlatımla şu şekilde özetlenebilir: Kur'an bütün ilimleri kendinde toplayan bir kitaptır. Onda astronomi, jeoloji, fizik, biyoloji, tıp, antropoloji, psikoloji ve parapsikoloji gibi ilimlere ait pek çok konu yer almaktadır. Onda bilimsel konular bir bilim kitabı üslubunca değil, genel bir bakışla ve sonuca odaklı bir metotla yer alır. Kur'an'daki bilgiler her çağa ve tüm insanlara hitap edebilecek bir üslupla anlatılmıştır. Kur'an'la bilim arasında çelişki ve çatışma yoktur. Pek çok âyette insanlar bilimsel araştırma yapmaya teşvik edilmektedir.⁵³

Bilimsel tefsiri benimseyenler kendi içinde farklı tonlara ayrılabilir. Yurt'un taksimini hatırlarsak en azından üç tür yaklaşım bulunduğunu söyleyebiliriz. Bilimsel tefsiri yöntem olarak gören yaklaşım, Kur'an'ı merkeze alarak bilimsel verileri bir araç olarak kullanırken; i'câz merkezli görüş, Kur'an'da çeşitli ilimlere ve keşiflere işaretler bulunduğunu savunur; Kur'an'ı araç durumuna indirgeyen yaklaşımlar ise bilimsel verileri esas alıp Kur'an'ı açıklanması gereken kapalı bir metin olarak kabul eder.

Bilimsel tefsiri benimseyenlerle "bilimsel yorumda aşırı gidenler" arasında şöyle bir fark vardır: Bilimsel tefsiri benimseyenler bilimsel verilerle âyetlerin delaleti arasındaki uyumu ele almaya çalışırlar. Önceki başlıktaki örnekler ise bâtinî izahlara ve oldukça zorlama yorumlara başvurarak Kur'an'ı aklileştirmeye çalışırlar. Oysa Kırca'nın ifadesiyle "Âyetlerin bilimsel yorumları ile rasyonalizasyonu birbirine karıştırmamak gerekmektedir."⁵⁴

Ekolün en meşhur ismi Cevherî'nin bu grupta bulunması gerektiği düşünülebilir. Fakat yazdığı tefsirin içeriği nedeniyle ve oldukça dolaylı vesilelerle bilimsel konulara temas ettiği için tefsir ilminin sınırlarını aşmıştır. Bu sebeple onun tutumunda "bilimsel yorumda aşırılık" niteliği baskındır.

⁵¹ Abdurrahman Ateş, "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (2002), 124-133.

⁵² Şen, *Bilimsel Tefsiri Yeniden Düşünmek*, 190.

⁵³ Celal Kırca, *Kur'an'a Yönelişler* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 202-214.

⁵⁴ Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, 203.

2.3. Bilimsel Tefsire Kısmen Değinenler

Bilimsel tefsirin farklı boyutlara sahip olduğunu işlerken yönetime karşı çıkan kimi müfessirlerin bazen bilimsel konulara değindiğine işaret etmiştik. Öyle ki bu tarz müfessirler bazı araştırmacılar tarafından bilimsel tefsire karşıt olarak nitelenirken bazı araştırmalarda bu müfessirlerin bilimsel meselelere yer verdiği belirtilmektedir. Bu durum bir çelişkiden öte, bilimsel tefsirin farklı düzeylere sahip olduğu ve söz konusu müfessirlerin belli şartlarda, konularda veya belli ölçüde bilimsel tefsire değindiğini göstermektedir.

Bu başlığın ilk akla gelen örneği Seyyid Kutub'dur. "*Sana, hilalleri soruyorlar*"⁵⁵ âyetinde Kur'an'ın hilaller hakkındaki soruya farklı cevap verışı (veya farklı cevap verme ihtimali) müfessirlerin çeşitli yorumlarda bulunmasına vesile olmuştur. Kutub, âyeti tefsir ederken bilimsel tefsir hakkındaki düşüncelerini belirtmiştir. Ona göre, vahiy bilimle ilgili detaylı bilgiler vermekle değil, insan psikolojisi ve hayatıyla ilgilenmektedir. Kur'an, bilimsel keşiflerle değil, evrenin yaratıcısı ile ilişkisi ve insan hayatı ile ilgili genel bilgiler sunar. Bilimsel gerçekler ve teoriler zamanla değişebilir ve güncellenebilirken, Kur'an'ın anlattığı nihai gerçekler insan aklının ürettiği bilimsel teorilere bağlanamaz. Dolayısıyla Kur'an'ı bilimsel açıdan izah etmek veya bilime tabi kılmak, Kur'an'ın asıl hedefini ıskalamak anlamına gelir. Kutub bu düşüncelerini dile getirdikten sonra bilimsel tefsire tamamen kapalı olmadığını, Kur'an'ın anlaşılması için bilimsel konulardan da istifade edilebileceğini belirtir. Ona göre Kur'an okurken pozitif bilimden elbette istifade edilmelidir. Fakat bu, Kur'an'ın anlattığı konuları daha iyi anlamak sınırları içerisinde kalmalıdır. Kur'an'ın nihai ve mutlak gerçeklerini bilimin nihai ve kesin olmayan bulgularına bağlamak yanlıştır.⁵⁶

Kutub, bilimsel tefsirin ifrat derecesine varan boyutlarına karşıdır. Mutedil bir düzeyde bilimsel konulardan istifade etmeyi sakıncalı bulmamaktadır. Tefsirinde bazen bilimsel yorumlara girmiştir.⁵⁷ Örneğin Kutub, "*O, yeryüzünü sizin ayaklarınızın altına serendir. Haydi onun üzerinde yürüyün ve Allah'ın rızından yiyin. Dönüş ancak onadır.*"⁵⁸ âyetini⁵⁸ açıklarken yeryüzünün insanın hizmetine sunulmasını bilimsel bir perspektifle ele alır. Dünya'nın hareketleri (kendi eksenini etrafında dönmesi, Güneş etrafındaki dönüşü ve üçüncü bir hareket olarak bilinmeyen yönü), atmosferin bileşimi, hava basıncı, çekim gücü, toprak oluşumu ve ekosistem dengesi gibi konulara değinir. Ayrıca, bitkilerin fotosentez süreci, oksijen-karbondioksit döngüsü, azotun toprağa karışması gibi biyokimyasal

⁵⁵ el-Bakara 2/189.

⁵⁶ Kutub, *Fî zılâli'l-Kur'an*, 1/181-184.

⁵⁷ Kırca, *Modern İlimler*, 245-247.

⁵⁸ el-Mülk 67/15.

süreçleri açıklayarak “rızik” kavramının kapsamını genişletir. Dolayısıyla âyetleri tefsir ederken bulunduğu çağın bilimsel verilerini kullanmakta, pozitif ilimlerden istifade etmektedir.⁵⁹

Bilimsel tefsire karşı temkinli olan bir diğer isim Ebü'l-A‘lâ Mevdûdî’dir (1903-1979). O “*her şeyin ayrıntısı*”⁶⁰ ifadesini açıklarken şöyle der: “Bazıları ‘her şeyin ayrıntısı’ sözünü dünyada var olan her şeyin ayrıntısı anlamına alıyorlar. Dolayısıyla Kur’an’da matematik, fizik, tıp vs.ve ait ayrıntıları bulamayınca tereddüde kapılıyorlar. Oysa Kur’an yalnızca ‘hidayet’ konusunda gerekli tüm ayrıntıları verdiğini söylemektedir”.⁶¹ “*Her şeyin açıklayıcısı*”⁶² ifadesi bağlamında şu düşüncesini vurgular: “Her şey’ ile bütün ilimler ve sanatlar kastedildiğini savunan ve bu yorumun doğruluğunu ispatlamak için Kur’an’ın gerçek anlamını değiştiren bazı kimselerin düştüğü hataya düşmemeye dikkat etmek gerekmektedir”.⁶³

Mevdûdî, Kur’an’ın aslında bir hidayet kaynağı olduğuna, bütün ilimleri onda aramanın ve bilimsel verilere uygun şekilde izah amacı güderken asli anlamdan uzaklaşmanın yanlışlığına dikkat çeker. Mevdûdî, bilimsel tefsiri eleştirse de bazen bilimsel verilere eserinde yer vermiştir.⁶⁴ Örneğin o, “*Her biri bir yörüngede yüzmektedir*” âyetini⁶⁵ tefsir ederken bilimsel bilgileri kullanarak gezegenlerin büyüklüğü, güneş sistemi içindeki mesafeler ve ışık hızı gibi sayısal verilere değinir. Fakat âyetin astronomi bilgisi vermeyi hedeflemediğini de vurgular.⁶⁶ Dolayısıyla onun yöntemi bilimsel tefsiri benimseyenlerden farklıdır. Nitekim Mustansır Mir şöyle der:

“Bununla beraber Mevdûdî’nin bilimsel araştırmaları sadece açıklama yapmak ve örnek vermek amacıyla zikrettiğini belirtmeliyiz. Yani bu tür bulguları bilim-dışı sahalara üzerine yaptığı Kur’an yorumlarını delillendirmek için nakleder; fakat bu bulgular, Mevdûdî’de diğer bazı Müslüman alimlerde olduğu gibi, Kur’an’ın temel yorumuyla yer değiştirmez. Mevdûdî’yi örneğin, *el-Cevâhir fî tefsiri l-Kur’ân*’ı yazan Mısırlı müfessir Tantâvî Cevheri ile karşılaştırabiliriz.”⁶⁷

Demek oluyor ki Mevdûdî bilimsel konulara bazen girer. Fakat o, bilimsel yöntemi tefsirin tali bir unsuru olarak görür. Bu açıdan ekolü benimseyen müfessirlere nazaran bilimsel yorumlara nadiren temas eder.

⁵⁹ Kutub, *Fî zılâli l-Kur’ân*, 6/3637-3639.

⁶⁰ Yûsuf 12/111.

⁶¹ Mevdudi, *Tefhîmu l-Kur’ân*, çev. Muhammed Han Kayani v.dğr. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 2/502.

⁶² en-Nahl 16/89.

⁶³ Mevdudi, *Tefhîmu l-Kur’ân*, 3/51.

⁶⁴ Mevdudi, *Tefhîm*, 2/565-567, 4/130-131, 585, 5/261.

⁶⁵ Yâsîn 36/40.

⁶⁶ Mevdudi, *Tefhîm*, 4/586

⁶⁷ Muntasır Mir, “Tefhîmu l-Kur’ân’ın Bazı Özellikleri” (Tefhîm içinde), 7/367-368.

Reşîd Rızâ'nın tefsirinin mukaddimesinde, bilimsel konulara girmeyi ve Râzî'nin yaptığı gibi tefsire haricî ilimleri dâhil etmeyi eleştirdiğine değinmiştik. Fakat o, Kur'an'ın nüzul asrında bilinmeyip sonradan keşfedilecek fenni hakikatler içermesini bir i'câz vechi olarak görmektedir. Örnek olarak yer ve göğün daha önce bitişik oluşunu, rüzgârın aşıl原因ı özelliklerini, her şeyin çift yaratılışını, yeryüzünün yuvarlak oluşunu zikretmektedir.⁶⁸

Reşîd Rıza, Seyyid Kutub ve Mevdûdî gibi müfessirlerin bilimsel tefsiri eleştirmelerine rağmen, bazen bilimsel verilere başvurdukları görülmektedir. Buradan hareketle, bilimsel tefsirin yaygın bir yöntem olduğu, günümüzün bir gerçeğini temsil ettiği ve kullanılmasının gayet doğal karşılanması gerektiği şeklinde bir tespitte bulunmak mümkündür.⁶⁹

Bilimsel tefsiri benimseyenler, tefsirde bilimsel bahisleri doğrudan amaç edinmektedirler. Nitekim bu müfessirlerden biri olan Elmalılı tefsirinin özellikleri ve hedefleri arasında “zamanımızı alakadar eden ulûm-u funûna, hikemiyata müteallık hayli bahisler” ve “mebahis-i hikemiyye ve ilmiyye müteallık izahat” bizzat yer almaktadır.⁷⁰ Bilimsel tefsire kısmen değinen müfessirler Kur'an'ın esas amacının bilimsel konular olmadığına dikkat çekmekte ve bilimsel izah yapayım derken gerçek anlamdan uzaklaşma riskine karşı temkinli olmaya çabalamaktadırlar.

Yukarıda bilimsel tefsir şartları arasında “bilimsel bahisler Kur'an'ın hidayet ve mucize şeklindeki birincil amacını gölgelememelidir” şeklinde bir hususa dikkat çekilmişti. Bilimsel tefsire kısmen değinenler, Kur'an'ın asıl mesajına odaklanmakta, bilimsel meseleleri bir nevi tali unsur olarak görmektedirler. Bununla birlikte bilimsel verilerin Kur'an'ın anlaşılmasına katkı sunacağını inkâr etmemekte ve yeri geldikçe bilimsel konulara temas etmektedirler.

2.4. Kur'an'ın Zâhirine Aykırı Görülmeyen Bilimsel Yorumları Kabul Edenler

Bazı müfessirler zâhirî/literal anlamla çelişmediği sürece bilimsel yorumlara yer vermektedir. Bu başlığı “selefi tefsir”⁷¹ şeklinde niteleyebileceğimiz bir yöntem benimseyen isimler oluşturmaktadır. “Selefi müfessirler” ifadesiyle, “modern dönemde ortaya çıkmış ve kendisini selefi olarak tanımlamış bir topluluk” kastedilmektedir. Muhammed el-

⁶⁸ Rızâ, *Tefsirü'l-menâr*, 1/210-212.

⁶⁹ Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, 215; Ateş, “Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu”, 138-139.

⁷⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/19.

⁷¹ “Selefi tefsir” ifadesiyle, tefsirde rivayetlere ve dilin zahiri anlamına dayanan, mücerred re'y ile tefsiri reddeden ve ilk üç neslin görüşlerini esas alan sabit bir tefsir anlayışını kastetmekteyiz. Selefi tefsirin özellikleri için bk. Resul Ersöz, *Selefilik ve Selefi Tefsir Anlayışı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 354-360.

Emîn eş-Şinkîfî (ö. 1974), Hammûd et-Tüveycirî (ö. 1992), Muhammed b. Sâlih el-Useymin (ö. 2001) gibi isimler -aralarında bazı farklı görüşler olsa da- birtakım şartlar eşliğinde bilimsel yorumlara yer vermektedirler. Onlara göre Allah'ın kelâmı ile yarattığı evren arasında çelişki olamaz. Selefî kendi dönemlerinde meçhul olan bilimsel konulara işaret etmemesi Kur'an tefsirinde bilimden faydalanmamayı gerektirmez. Fakat söz konusu âlimlerin konumuz bağlamında en dikkat çeken yönleri, lafzi anlamı esas alarak bazı bilimsel görüşlere karşı çıkmalarıdır. Kadir Eser'in ifadesiyle, bu müfessirler Kur'an'ı adeta bir bilim kitabı haline getirmektedirler.⁷² Söz konusu müfessirlerin bakış açısını "literal anlamla sınırlı ölçüde bilimsel tefsir yapanlar" şeklinde de ifade edebiliriz.

Adı geçen müfessirler bilimsel yorumlara yer verirler. Mesela Şinkîfî "*Bilemeyeceğiniz daha nice şeyleri de yaratır.*"⁷³ ifadesinin uçak, tren gibi modern ulaşım vasıtalarına işaret ettiği kanaatindedir.⁷⁴ Basıncın keşfedilmediği dönemde müfessirler "*göğe çıkıyormuş gibi*"⁷⁵ ifadesini iman etmenin imkânsızlığı bağlamında tefsir ederken, çağdaş müfessirler basıncın etkisiyle açıklamışlardır. Useymin'e göre âyet her iki anlama da muhtemeldir.⁷⁶

Ne var ki "selefî" bir yöntem benimseyen bu müfessirler bilimsel tefsirde nasların zâhirine uygunluk şartını ileri sürerler. Şinkîfî, Kur'an'ın sarîh naslarıyla çelişen bilimsel nazariyelerin reddedilmesi, çelişmeyen veya hakkında nas bulunmayanların ise hakikatinin araştırılması gerektiği kanaatindedir.⁷⁷ Useymin, bilimsel nazariyelerin İsrâiliyat gibi değerlendirilmesi kanaatindedir. Ona göre naslara uygun olan bilimsel bilgiler doğrudur, aykırı olanlar yanlıştır. Uygun olduğu veya aykırı olduğu bilinmeyen şeylerde tevakkuf edilir. Kur'an'ın zâhirî anlamı, bizzat müşahade ile elde edilen bilimsel bir gerçeğe muhalif olursa, o takdirde te'vile gidilir.⁷⁸

Bilimsel verileri naslara arz eden bu müfessirler, Kur'an'ın zahirine istinaden bazı keşifleri reddederler. Tüveycirî; *es-Savâ'iku's-şedide* adlı risalesinde dünyanın sabit olup güneşin dünya etrafında döndüğünü söyleyen Abdülazîz b. Bâz'ı (ö. 1999) desteklemiştir. Bu eserinde

⁷² Kadir Eser, "Selefî Tefsirde Bilimsel Bilginin Yeri ve Değeri", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Ekim 2024), 370-374.

⁷³ en-Nahl 16/8.

⁷⁴ Muhammed Emîn eş-Şinkîfî, *Edvâ'ü'l-beyân* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1408/1988), 3/199-200.

⁷⁵ el-En'âm 6/125.

⁷⁶ Muhammed el-Useymin, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm: Sûreti'z-Zümer* (Kasîm: Müessesetü's-Şeyh Muhammed Sâlih el-Useymin el-Hayriyye, 1436), 176.

⁷⁷ Şinkîfî, *Edvâ'ü'l-beyân*, 8/390-391.

⁷⁸ Muhammed el-Useymin, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm: Sûretü Lokmân* (Kasîm: Müessesetü's-Şeyh Muhammed Sâlih el-Useymin el-Hayriyye, 1436), 63-64.

naslardan hareketle yeryüzünün Ay, Güneş ve yıldızlardan büyük olduğunu ve dönmediğini savunmuştur. Üstelik aksini söyleyenleri tekfir etmiştir.⁷⁹ Şinkîti âyetlerden hareketle Ay'ın korunmuş sema içinde olduğunu, insanoğlunun semaya yükselmesinin mutlak anlamda imkânsızlığını ve Ay'a çıkıldığına dair haberlerin asılsızlığını ileri sürmüştür.⁸⁰

2.5. Kur'an ile Bilimin Çelişmezliğini Yeterli Görenler

Bilimsel tefsirin popülerlik kazanmasında en önemli etkenlerden biri, Kur'an ile bilimin çelişmeyeceği düşüncesidir.⁸¹ Kur'an'ın bilimle çelişmemesi düşüncesi bilimsel tefsire temkinli yaklaşan veya karşı çıkan bazı araştırmacıların da vurguladığı bir husustur.

Bilimsel tefsir karşıtı olarak nitelenen Hûlî'ye göre bilimsel tefsir illa yapılacaksa, Kur'an'da bilimsel bir gerçeğe tamamen ters düşen açık bir ifade olmadığını tespit etmek yeterlidir. Bir din kitabıyla bilimsel bir eser arasındaki üslup farkından dolayı Kur'an'da bilime ters bilgiler olduğu zannedilebilir. Fakat Kur'an'da bilimsel verilerle çelişen sarih bir ifade yoktur. Kur'an'ın bilimle ilişkisi meselesini çözmek için bu kadarı kafidir. Bilimsel tefsir faaliyeti, Kur'an'ın bilimle çelişmediğini ispatlamakla yetinmelidir.⁸²

Mahmûd Şeltût (ö. 1963) Hûlî'ye benzer bir bakış açısına sahiptir. O, hilâller hakkındaki Bakara 2/189. âyeti andıktan sonra şu ifadeleri kullanmaktadır: “Bu, Kur'an'ın Allah'ın evrenin gerçeklerini açıklamak istediği bir kitap değil, bir rehber, ıslah ve yasama kitabı olduğunun açık bir göstergesi değil midir?” Şeltût'a göre de Kur'an'ın bilimin hiçbir gerçeğiyle çelişmemesi bizler için yeterlidir.⁸³

Bilimsel tefsire karşı temkinli ve eleştirel yaklaşan Sait Şimşek (ö. 2024) benzer bir düşünceye sahiptir. Şimşek'e göre bir din kitabından modern bilimlerin sonuçlarından bahsetmesi beklenemez. Bir din kitabının bilimsel verilerle çelişmemesi ve modern ilimleri teşvik etmesi yeterlidir. Kur'an'ın modern ilimlerle uyum içinde olması ilgili âyetlerin nüzul döneminde anlaşılmadıkları manasına gelmez.⁸⁴ Şimşek, Bakara 2/189. âyeti tefsir ederken şu hususları vurgular: Şayet Kur'an'ın hedefleri arasında modern ilimler alanında bilgi vermek olsaydı, hilâller hakkındaki sorunun cevabı bunun tam sırasıydı. En azından imalı bir yolla da olsa bilimsel bir bilgi verilebilir ve astronomi ilmi mesafe aldıktan sonra bu ima anlaşılabilirdi.

⁷⁹ Hammûd b. Abdillâh et-Tüveycirî, *es-Savâ'iku's-şedîde 'alâ etbâ'i'l-hey'eti'l-cedîde* (Riyad: 1388), 23-24, 29, 55-57, 77, 97-98, 155.

⁸⁰ Şinkîti, *Edvâ'ü'l-beyân*, 3/108-119.

⁸¹ Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu*, 10.

⁸² Hûlî, *Menâhic*, 294-295.

⁸³ Mahmûd Şeltût, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm, el-Eczâ'ü'l-'aşeretü'l-ülâ* (Kahire: Daru's-Şurûk, 2004), 14.

⁸⁴ Sait Şimşek, *Yaratılış Olayı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 16-17.

Fakat Kur'an'ın modern ilimlere karşı olduğu zannedilmemelidir. Bilakis o, dikkatleri modern ilimle alakalı meselelere çekmekte, bu alanlarda çalışmaya teşvik etmektedir. Kur'an tabiat ve evrene dikkat çekerken dikkatli bir dil kullanır, ilimlerin kesin sonuçlarıyla çelişmez. Fakat bilimsel konuları önceden de bildirmez.⁸⁵

Kur'an'ın bilimle çelişmemesinin ve ona teşvik etmesinin bilimsel tefsir için yeterli olduğunu söyleyen ve bu nedenle bilimsel tefsir karşıtı olarak değerlendirilen kişiler aslında asgari düzeyde de olsa bilimsel tefsire yeşil ışık yakmaktadır. Bu düşünce -yeryüzünün yayıldığıı bildiren ifadeler gibi- bazı âyetlerin izahında bilimin sonuçlarını kullanmayı kaçınılmaz kılar. Çünkü bazı müfessirlerin bir takım kevnî âyetleri yanlış anlamaları sonucu bu âyetleri bugünkü bilimsel gerçeklere aykırı bir surette açıkladıkları da tarihî bir vakiadır. Böylesi âyetlerin bilimsel gerçeklerle çatışmadığını göstermek için bilimsel tefsir yapmaktan başka çare yoktur.⁸⁶

Bir örnek vermek gerekirse Şimşek'e göre Ra'd 13/8. âyette "*erkek mi dişi mi olduğunu Allah bilir*" gibi kayıtlı/sınırlı bir ifade yerine "*Allah, her dişinin neye gebe olduğunu ve rahimlerin neyi eksiltip neyi arttırdığını bilir. O'nun katında her şey bir ölçü ile dir.*" denmesi ucu açık ve bilimle çelişmeyecek genel bir üslup taşımaktadır. O bu hususu vurgularken şu ifadeleri kullanır:

"Gebe kalınan yavrunun erken veya geç doğması; beden, akıl, psikoloji, yetenek vs. gibi aklımıza gelen ve gelmeyen bütün eksiklik ve fazlalıkları içeren bir ifadedir bu. Çünkü Kur'an Allah kelâmıdır ve Allah sınırsız bilgi sahibidir. İleride insan bilgisinin neye ulaşip neye ulaşmayacağını elbette bilir. İleride bilim sayesinde insan bilgisinin ulaşacağı gerçeklere aykırı bir ifade kullanmaz. Eğer Kur'an Muhammed'in uydurduğu bir kitap olsaydı o günkü bilimin ulaştığı sonuçlara uygun ifadeler kullanırdı. Mesela, o gün yeryüzünün düz olduğu ve evrenin merkezinde bulunduğu; güneş ve yıldızların yeryüzünün etrafında döndükleri ve yeryüzünün hareketsiz sabit durduğu biliniyordu. Kur'an'da böyle ifadelere asla rastlanmaz. O öyle bir ifade kullanır ki hem indiği dönemin insanının vardığı bilgiyle hem de sonradan insanların bilim sayesinde varacağı sonuçlarla çelişmez. Kur'an ile bilim arasında bir ilişki kurulacaksa bu açıdan kurulmalıdır."⁸⁷

Demek ki Şimşek'e göre Kur'an bilimle çelişmeyecek ifadeler kullanır. Evrenden bahsederken o günün algısına göre konuşmaz. O, bilimsel tefsire karşı bir duruş sergilese de bu bakış açısı minimum düzeyde dahi olsa bilimsel yorumlara kapı aralar. Nitekim ona göre Kur'an arzın düz olduğunu ve dönmediğini söylememektedir. Fakat geçmiş dönemde Kur'an'ı bu şekilde anlayanlar olmuştur.

⁸⁵ Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 1/212-213.

⁸⁶ Güllüce, "Kur'an'a Bilimsel Yaklaşım", 390.

⁸⁷ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 3/63.

Şimşek, bilimsel tefsire tamamen kapı kapatmaz. Ona göre tabiattan bahseden âyetler, Allah'ın kudretini ve büyüklüğünü vurgulamak için vardır. Bu âyetler, müsbet ilimden önce de bu işlevi yerine getiriyordu. Bilim, bu âyetlerin anlamlarından sadece bir yönünü açığa çıkarmıştır; dolayısıyla bu âyetlerin sadece ilmî keşiflerden sonra anlaşılabilirdiği iddiası yanlıştır. Örneğin “*Evet bizim, onun parmak uçlarını bile düzenlemeye gücümüz yeter.*”⁸⁸ âyetinde bilimsel tefsir taraftarları بـان kelimesini “parmak izleri” olarak yorumlarken, diğerleri parmak ucu kemiklerini kastetmektedir. Her iki yorum da Allah'ın parmak uçlarını eski haline getirme gücünü vurgulamakta ve âyetteki بـان kelimesi her iki anlamı da kapsamaktadır.⁸⁹ Demek ki Kur'an'ın bilimle en azından çelişmeyeceğini söyleyenler, erken dönem nesillerin anlayışına aykırı olmayan bilimsel yorumları kabul etmekte ve bazen bilimsel yorumlara yer vermektedirler. Nitekim Şeltût zaman zaman bilimsel konulara temas etmiştir.⁹⁰

Kur'an ile bilimin çelişmezliğini yeterli gören Şeltût ve Şimşek'in bilimsel tefsire karşı çıktıkları söylenmektedir.⁹¹ Fakat bilimsel tefsirin âyetlerin bilimle herhangi bir şekilde ilişkilendirilmesi ölçüsünde geniş bir konu oluşu göz önünde bulundurulduğu takdirde,⁹² Kur'an'ın bilimle çelişmeyecek şekilde anlaşılması minimum düzeyde de olsa bilimsel tefsirin etkisi altındadır. Günümüzde bilimin gücü ve cazibesi nedeniyle çağdaş müfessirler, âyetlerle bilimsel gelişmeler arasında irtibat kurmaya bir nevi mecburdur.⁹³ Dolayısıyla Şeltût ve Şimşek gibi isimler, bilimle Kur'an'ın uyumunu göstermeye çalışarak minimum düzeyde bilimsel yoruma giderlerken, bilimsel tefsirin ileri düzeylerine itiraz etmektedirler.

Şuna da işaret etmeliyiz ki Kur'an'ın bilimi teşvik ettiği düşüncesi de aslında bilimin etkisi altında gelişen bir yorumdur. Kur'an'ın bilimi teşvik

⁸⁸ el-Kıyâmet 75/4.

⁸⁹ M. Sait Şimşek, “İlmî Tefsir Üzerine”, *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1989), 202-203. Şimşek bir eserinde bilimin alanı ile dinin alanının birbirinden farklı olduğunu belirtmektedir. Bk. M. Sait Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2011), 21. Bu durumda onu aşağıda gelecek “Kompartımcı Yaklaşım” başlığına almak gerektiği şeklinde bir düşünce akla gelebilir. Fakat Kur'an'ın bilimle çelişmeyeceğini, bilimi teşvik ettiğini vurgulaması ve uygulamaları, onu bu başlık altına yerleştirmeyi gerektirmektedir.

⁹⁰ Şeltût, *İle'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1983), 154.

⁹¹ Soner Aksoy, “M. Sait Şimşek'in Bilimsel Tefsir Yöntemine Yaklaşımı”, *Tefsire Adanmış Bir Ömür: M. Sait Şimşek*, ed. Karataş - Atmaca (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 307, 324.

⁹² Nitekim Kırca'nın şu tanımı, bilimsel tefsir uygulamalarının çok yönlü ve farklı boyutlarını kapsayan geniş ve ideal bir içeriğe sahiptir: “Bilimsel tefsir, bilimsel verilerle Kur'an âyetlerinin delaletleri arasındaki uyumu ele alan ve açıklamaya çalışan bir tefsir çeşididir” (Kırca, Kur'an'a Yönelişler, 203).

⁹³ Şen, *Bilimsel Tefsiri Yeniden Düşünmek*, 153.

ettiği düşüncesi, çeşitli âyetlerin yorumlarına yansır. Örneğin Kur'an'ın ilk âyetinin okumayı emrettiği ve bilime davet ettiği sıklıkla söylenir. Bilimsel gelişmelerin önemi ve değeri, günümüz insanı için harcı alem bir telakki ise de bilimin insanlar nezdindeki değeri her zaman bu seviyede olmamıştır. Kur'an'ın bilimi teşvik etmesi, geçmişte ve günümüzde herkesin kabul ettiği bir düşünce değildir.⁹⁴

2.6. Vahye Mutlak Otorite Atfedene ve Bilime Mesafeli Müfessirler

Bilimsel tefsire yönelik tutumlar genelde “kabul-mutedil-ret” şeklinde tasnif edilmektedir. Bu tasnif çağdaş dönemde bir ekol haline gelen bilimsel tefsir hakkındaki tartışmalara göre düzenlenmiştir. Tefsir tarihine bir bütün olarak bakıldığında, klasik tefsirlerden pek çoğu tasnifin dışında kalmaktadır. Bu, araştırmacıları -ilerleyen satırlarda ortaya koyacağımız- bazı isabetsiz değerlendirmelere sevk etmektedir. Dolayısıyla bilimsel tefsire değinmeyen, daha doğrusu bilime ilgi duymayan müfessirleri kapsayan bir başlık belirlemek yerinde olacaktır.

Dinin temel bilgi kaynağı vahiy, bilimin bilgi kaynağı deney ve gözlemdir. Din ve bilim tarih boyunca çeşitli şekillerde ilişki içerisinde olagelmıştır. Din ve bilim arasında “çatışma, diyalog, farklılaşma ve entegrasyon” şeklinde temelde dört tür ilişki yaşanmıştır. İslam dünyasında zamanla bilimsel ve düşünsel dinamizmin azalmasıyla birlikte, yeniliklere temkinli yaklaşan bir anlayış güçlenmiştir. Bu durum, dini düşüncenin bazı çevrelerde daha muhafazakâr bir çerçevede ele alınmasına ve onun yenilikçi yönlerinin geri planda kalmasına yol açmıştır. Bazı kesimlerin, İslam'ın hükümlerini “skolastik dogmalar” şeklinde anlayıp yorumlaması, bilim ve din arasında zahiren bir çatışma görünümüne neden olmuştur. Bunun temelinde, dinin yanlış anlaşılması ve yorumlanması yatmaktadır. Örneğin, Orta Çağ'da bazı müfessirlerin, dünyanın düz olduğu ve dönmediği görüşünü dini inanç temeline oturtmaya çalışmaları, aslında dönemin yaygın kanaatini dine dayandırma çabasıydı. Günümüz için bu, isabetsiz bir yorum ve yaklaşım konumundadır. Modern dönemde ise Batı'daki bilimsel ve teknolojik ilerlemeler, İslâm dünyasında bir yandan olumsuz tepkilere, diğer yandan da bu gelişmeleri Kur'an'da bulma çabasına neden olan modernist hareketlere yol açmıştır. İlmî tefsir ekolü Batı'daki bilimsel ilerlemelerin İslâm düşüncesine etkisiyle doğmuştur.⁹⁵ 17. yüzyıla kadar felsefi ve bilimsel araştırmalar dine göre değer kazanırken, bu dönemden sonra bilim öncelik kazanmış; din, bilimsel doğrulara uygunluğu ölçüsünde anlamlı görülmüş ve inançlar giderek sübjektif alanlara itilmiştir.⁹⁶

⁹⁴ Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu*, 41-44; Ömer Özsoy, *Sünnetullah Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması* (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), 70.

⁹⁵ Ali Coşkun, “Din, Bilim ve Felsefe İlişkileri”, *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/1 (01 Mart 2016), 213-216.

⁹⁶ Şen, *Bilimsel Tefsiri Yeniden Düşünmek*, 55.

İslâm düşüncesi Orta Çağ boyunca pozitif bilimler karşısında ciddi bir yüzleşmeye ihtiyaç duymamıştır. Bunda muhtemelen bilimsel keşiflerin sosyal hayata etkisinin ve askeri güce katkısının gözle görülür ölçüde ancak son iki-üç asırda gün yüzüne çıkması etkili olmuştur. Müslüman âlimler tabiat hakkındaki düşüncelerini doğrudan naslardan devşirecek bir özgüvene sahiptiler. Öyle ki Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) Ehl-i sünnet'in ittifak ettiği konular arasında dünyanın dönmemesini zikretmiştir.⁹⁷

Müfessirler tabiatla ve pozitif ilimlerle alakalı âyetlerin tefsirinde uzun süre ciddi bir sorun yaşamamıştır. Râzî gibi müfessirler, bazen bilimsel konulara girmiş, zaman zaman âyetleri o günün bilimsel verileri ışığında tefsir etmişlerdir. Fakat klasik dönemde müfessirlerin çoğu -bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde- bilime mesafeli bir yöntem takip etmiştir. Bazıları bilimsel konulara çok girmemiştir. Kimi müfessirler ise bilimsel konulara girdikleri zaman âyetlerin zâhiriyle çelişen durumları sorun etmemiş, gerektiğinde bilimsel iddiaları rahatça reddetmişlerdir. Onlar, bilimsel konularda nasları ilk referans kabul etmişlerdir. Örneğin İbn Atıyye (ö. 541/1147) “*Allah yeryüzünü sizin için bir sergi yapmıştır*”⁹⁸ âyetinin tefsirinde şöyle der: بِسَاطٍ “kelimesinin zahirinden, dünyanın düz olduğu, küre şeklinde olmadığı anlaşılmaktadır. Her iki inanç da tek başına şeriata aykırı değildir; ancak dünyanın küre şeklinde olduğunu söylemek fasit bir görüştür. Dünyanın düz olduğunu kabul etmek ise, Allah kelâmının zahiridir ve bunda hiçbir şekilde bir sakınca yoktur”.⁹⁹ O, “*Yeryüzüne bakmıyorlar mı, nasıl yayılmıştır?*”¹⁰⁰ âyetinin tefsirinde de şöyle demiştir: “Bu âyetin zahirinden anlaşılan, dünyanın düz olduğu, küre olmadığıdır ve bu, ilim ehlinin benimsediği görüştür. Dünyanın küre olduğu görüşü, şeriata esaslarından birini yıkmaya da bu görüşü şariat âlimleri kabul etmemektedir”.¹⁰¹ Celâleyn tefsirinde de benzer bir ifade yer almaktadır.¹⁰² İbn Atıyye'nin bu özgüveni, klasik dönemde pek çok müfessirin tutumunun sadece bir örneğidir.

Klasik dönemdeki müfessirlerin bilimsel tefsir bağlamındaki konumu veya tepkisizliğini ifade etmek için “vahye mutlak otorite atfeden ve bilime mesafeli tefsir” başlığının isabetli olacağı kanaatindeyiz. Klasik

⁹⁷ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-firak* (Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, 1982), 318.

⁹⁸ Nûh 71/19.

⁹⁹ İbn 'Atıyye el-Endelusî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, thk. er-Rahhâle el-Fârûk v.dğr. (Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1428/2007), 8/420.

¹⁰⁰ el-Gâşiye 88/20.

¹⁰¹ İbn 'Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 8/602.

¹⁰² Celâluddin el-Mahallî - Celâluddin es-Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 805.

dönemde bazı istisnalar dışında çoğu müfessir vahyin mutlak otoritesi altında ve bilime mesafeli bir yöntem takip etmiştir. “Vahye mutlak otorite atfeden” ifadesini tabiat, tıp gibi konularda vahyin söylediklerini mutlak otorite kabul etmek anlamında kullanmaktayız. “Bilime mesafe” ifadesini ise bilimsel konulara ya ‘girmeme’ veya ‘az girme’ yahut ‘bilimsel verilere yer verme; fakat nassın zâhiriyle çeliştiğinde itibar etmeme’ gibi tutumlar için kullanmaktayız.

Şöyle ki İbn Cerîr Taberî (ö. 310/923) gibi erken dönem müfessirler, bilimsel konulara doğal olarak girmemiştir. Bilimsel konulara hemen hemen hiç girmeme tutumu Ferrâ el-Begavî (ö. 516/1122) gibi bazı müfessirler tarafından da devam ettirilmiştir. Begavî; yer, gökyüzü, ay, güneş, yaratılış, gece gündüz, gök gürültüsü, şimşek, yıldırım, yağmur, bulut, bitkiler, aylar, burçlar, ses yankısı ve deniz suyu gibi bilimsel konularla alakası bulunan âyetleri açıklarken filozoflar-tabiatçılar gibi zümrelerden nakilde bulunmaz. İlk nesillerden gelen rivayetleri aktarmakla yetinir.¹⁰³ İbnü’l-Cevzî (ö. 656/1258) bilimsel konulara yer vermez.¹⁰⁴ Bazen bilimsel yorumları eleştirir. Örneğin tabiatçıların meyvenin oluşumu hakkındaki görüşlerini tenkit eder.¹⁰⁵

Bilimsel konulara mesafeli yaklaşımın ilerleyen asırlarda daha detaylı bir uygulayıcısı Ebû Hayyân’dır (ö. 745/1344). Ebû Hayyân tefsirinde Kur’an lafızlarıyla çelişmeyen bazı bilimsel görüşleri ve Râzî’nin aktardığı bilgileri eleştirisiz nakletmiştir.¹⁰⁶ Fakat bilimsel görüşlere bazen şiddetli tepkiler göstermiştir. *Ra’d*¹⁰⁷ rüzgar veya melek şeklinde açıklamış, konuya bilimsel yaklaşanları şiddetle eleştirmiştir. Üstelik bu tarz konulara felsefecilerden gelen bilgilerle değil, ancak şariat yoluyla vâkıf olunabileceğini vurgulamıştır.¹⁰⁸ Yer ile gök cisimlerinin ebatı ve düzeni hakkında yaptığı alıntıların sonunda şöyle demiştir: “Hey’et erbabının söyledikleri, akıllarıyla vardıkları neticelerdir. Şeriatta bunlar mevzu bahis değildir. Doğrusu şu ki bu varlıkların mahiyetini sadece ilmiyle her şeyi kuşatan Yüce Allah ve onun vahiy yoluyla bilgilendirdiği kimseler bilir.”¹⁰⁹

¹⁰³ Bk. el-Ferrâ el-Begavî, *Me’âlimü’l-tenzîl*, thk. Hâlid Abdurrahman el-‘Ak - Mervân Süvâr (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1987), 1/55, 135, 160, 2/117, 289, 344, 367, 3/11, 243, 275, 374, 550, 4/12-13, 80, 244.

¹⁰⁴ Mehmet Kılıçarslan, “*Zadü’l-Mesîr Bağlamında İbnü’l-Cevzî’nin Tefsir Metodu*” (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 119-120.

¹⁰⁵ Ebû’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, thk. Zühreyy eş-Şâvîş (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2002), 725.

¹⁰⁶ Esiruddîn Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü’l-muḥîṭ*, thk. Mâhir Ḥabbûş v.dğr. (Beyrut: er-Risâle el-‘Âlemiyye, 2020), 10/120, 19/205, 20/533.

¹⁰⁷ er-Ra’d 13/13.

¹⁰⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muḥîṭ*, 13/51.

¹⁰⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muḥîṭ*, 3/171-172.

Ebû Hayyân bilimsel tefsire bazen ilgisiz kalmıştır. Örneğin yeryüzünün faydaları hakkında Râzî'nin aktardığı bilimsel açıklamaları zikre değer görmemiştir.¹¹⁰ Zemahşerî (ö. 538/1144) Allah'ın kuşları havada tutuşu meselesinde ilâhî kudrete ve bu kudretin kuşlarda uçmaya uygun olarak var ettiği yapıya dikkat çekerken, Ebû Hayyân kuşların yapısıyla ilgili açıklamaları aktarmayı tabiatçılara meyletmek olarak değerlendirmiştir. Akabinde kuşların uçuşunun yalnızca Allah'ın kudretiyle gerçekleştiğini söylemiştir.¹¹¹

Ebû Hayyân için önemli olan Kur'an'ın zâhirî anlamı ve vahyin dedikleridir. Yeryüzünün döşek kılınması konusunda yorum belirtmezken, yeryüzünün bir sergi kılındığından bahseden âyette¹¹² zâhirî anlamın dünyanın düz olduğu fikrine uygun olduğunu belirtmiştir.¹¹³ Sahabeden gelen rivayetlere dayanarak dünyanın dönmediğini söylemiştir.¹¹⁴

Ebû Hayyân, Kur'an'da sembol, sır ve batınî anlamların bulunmadığını ifade eder. Akabinde Râzî'yi hükemâ, müneccim ve astronomi bilginlerinden nakil yaptığı için eleştirir. Eleştirisinde Kur'an'ın apaçık bir Arapça olarak indirilmesinden hareket eder. Ona göre Kur'an'da filozofların ya da tabiatçıların iddia ettiği hiçbir şeye işaret yoktur. Hükemâ, yıldız bilimciler ve astronomi ehlinin söyledikleri, tefsirden uzak konulardır.¹¹⁵

Diyebiliriz ki Ebû Hayyân zâhirî anlamı ve dinin ne dediğini önemsemektedir. Bilimsel açıklamaları tefsir ilmi açısından fuzûlî bir çaba mesabesinde görmektedir. Ebû Hayyân'ın zihin ve değer dünyasında bilimin çok önemli bir yeri yok gibidir. Pek çok konuda bilimin bulgu elde edemeyeceğini ve bu tarz konularda vahyin rehberliğine ihtiyaç duyulduğunu düşünmektedir.

Begavî, İbn 'Atıyye ve Ebû Hayyân gibi klasik dönem müfessirlerini "bilime mesafeli" şeklinde nitelediğimize dikkat edilmelidir. Yaşadıkları dönemde, bilim günümüzdeki gibi popülerlik kazanmadığı için bu müfessirler bilimsel verilere doğal olarak itibar etmemiştir. Yakın döneme kadar bilimsel tefsir, popüler bir akım ve bir sorun olarak ortaya çıkmamıştır. Klasik dönemdeki çoğu âlim, bilimsel tefsir olgusuyla ve sorunuyla yüzleşmemiştir. Bu sebeple onlar "bilimsel tefsire mesafeli" değil, bizzat "bilime mesafeli" bir konumda bulunmaktadır.

Bu grubu tasnife dâhil etmek çeşitli açılardan önem arz etmektedir. İlk olarak Gazzâlî, Râzî gibi müfessirler bilimsel tefsir taraftarı olarak

¹¹⁰ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 16/467.

¹¹¹ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 20/425.

¹¹² Nûh 71/19.

¹¹³ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 20/534.

¹¹⁴ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 18/62.

¹¹⁵ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 21/244. Elmalılı bu düşünceleri sebebiyle Ebû Hayyân'ı eleştirmiştir. Bk. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/5611-5614.

görülürken klasik dönemdeki diğer müfessirlerin konumunu belirlememek bir eksikliktir. Sonrasında, bilimsel tefsire mesafeli müfessirlerin bakış açısı belirlendiği takdirde tefsir eserleri daha isabetli bir okumaya tabi tutulabilecektir. Zira bazı araştırmacıların tefsirlerdeki kimi içerikler hakkında hatalı bir bakış açısına sahip olduğu kanaatindeyiz. Örneğin Bakırcı, Begavî'nin pozitif bilimle alakalı konulara girdiği kanaatindeyiz.¹¹⁶ Begavî evrenle ilgili bilgileri filozoflardan, tabiatçılardan veya heyet alimlerinden nakletmemektedir. O, selef âlimlerinden gelen nakilleri aktarmaktadır. Dolayısıyla bu tarz nakiller bilimsel tefsir kapsamında değildir. Bilimsel tefsir, bilimsel verilerle âyetlerin ilişkisini inceleyen yöntemdir.

Başlığı ilave etmenin bir diğer katkısı, bilime itibar etmeyen müfessirlerin tutumunu netleştirmektir. Örneğin Ebû Hayyân bazı araştırmacılar tarafından bilimsel tefsiri reddedenler arasında zikredilmiştir.¹¹⁷ Bazıları onun argümanlarının Ebû İshâk eş-Şâtıbî'yle (ö. 790/1388) benzer olduğunu düşünmektedir.¹¹⁸ Mustafa Karagöz'e göre Ebû Hayyân'ın bilimsel tefsire mesafeli durduğu veya eleştirel bir tutum sergilediği söylenebilir.¹¹⁹ Ercan Şen, Ebû Hayyân'ın "bilimsel tefsire mesafeli müfessirler" arasında sayılacağı kanaatindeyiz.¹²⁰ 'İzzüddîn Kezâber ise Ebû Hayyân'ın bilimsel tefsire yönelik mutedil/vasat bir pozisyonda bulunan âlimler arasında yer aldığı kanaatindeyiz.¹²¹ Bu tespitler Ebû Hayyân'ın uygulamasıyla çelişmektedir. Kanaatimizce Ebû Hayyân'ın tutumu hakkında isabetli tespit; bilime itibar etmeme, mesafeli durma ve vahye mutlak bağlılık şeklindedir.

2.7. Kur'an'ın Sadece Nüzul Dönemindeki Bilimsel Bilgileri Kapsadığını Söyleyenler

Bilimsel tefsire eleştirel yaklaşan kimi âlim ve araştırmacılara göre, Kur'an ilk muhataplarının bilgi seviyesine göre mesajını sunmuş, bu sebeple de o günün bilimsel algılarına uygun bilgiler içermiştir. Dolayısıyla Kur'an'daki tabii tasvirler ve diğer bilimsel konular nüzul dönemi Arap Yarımadası'nda yaşayan insanların bilgi düzeyine göre şekillenmiştir.

Bu yaklaşımın klasik dönemdeki temsilcisi Şâtıbî'dir. Şâtıbî, Araplara

¹¹⁶ Saffet Bakırcı, *Meâlimu't-Tenzil'in Rivayet Tefsirleri İçindeki Yeri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990), 149.

¹¹⁷ Rûmî, *İtticâhâtü't-tefsir*, 2/561-562.

¹¹⁸ Recep Orhan Özel, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Bilimsel Tefsir Anlayışı", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları II*, ed. Bilal Gökçür v.dğr. (İstanbul: İlim Yayıma Vakfı, 2013), 556-557.

¹¹⁹ Mustafa Karagöz, "Kur'an ve Pozitif Bilim Sempozyumu", *Kur'an ve Pozitif Bilim*, ed. Turan Çalışkan (İstanbul: Kuramer, 2020), 346-349.

¹²⁰ Şen, *Bilimsel Tefsiri Yeniden Düşünmek*, 109.

¹²¹ 'İzzüddîn Kezâber, "el-Kur'an ve'l-İlm: Kitâbu Berâati't-Tefsir ve'l-i'câzi'l-İlmî mine's-şukûk 'aleyh", *el-Kur'an ve'l-İlm (blog)* (Erişim 03 Ağustos 2023).

hitap eden şeriatın ümmî bir muhtevaya sahip olduğunu temellendirirken dolaylı olarak bilimsel tefsir hakkındaki fikirlerini ortaya koyar. Ona göre Kur'an, Arapların anlayabileceği bir üsluba ve içeriğe sahiptir. Kur'an, o gün için Arapların bildiği ilimlerden bahsetmiş, faydalı olanı makbul görmüş, sakıncalı olanları ise iptal etmiştir. Kur'an, Arapların aşına oldukları ilimleri veya bunun üzerine kurulu olan bilgileri içermektedir. Kur'an'ı anlamak için sadece Araplar tarafından bilinen ilimlerle yetinmek gerekir. Tabiat ilimleri, matematik, mantık gibi bütün ilimleri Kur'an'da aramak yanlıştır.¹²²

Şâtibî'nin "ümmî şeriat" düşüncesi, Kur'an'ı nüzul döneminde bilinenlerden başka bir ilimle irtibatlandırmaya kapıyı kapatmaktadır. Şâtibî günümüzde bilimsel tefsiri eleştirenlerin referans kaynaklarından biridir. Örneğin Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (ö. 1977) Şâtibî'ye katılmaktadır.¹²³

Kur'an'ın içeriğini nüzul dönemindeki bağlamla sınırlandırma düşüncesi bazı oryantalistler tarafından da dile getirilmiştir. Watt'a göre Kur'an, ilk muhataplarına kendi dilleri, gelenekleri ve dünya görüşleriyle hitap eder. Eğer Kur'an, ilk muhataplarının algısına aykırı bir bilimsel gerçek içerseydi bu, o zamanın Arapları için şaşırtıcı olurdu ve reddetmeleri için gerekçe oluştururdu.¹²⁴

2.8. Din ve Bilimin Farklı Alanlar Olduğunu Düşünenler (Kompartmentacı Yaklaşım)

Din-bilim ilişkisinde gündeme gelen çözümlerden biri, din dili ve bilim dili ayrımıdır. Din dili, bilim dilinden farklı olarak sadece olguları belirtmez, mecazi ifadelerle muhatabını eyleme yönlendirir. Bilim dili olguları tespit ederken, din dili inşai bir yaklaşımla hareket eder.¹²⁵

Bazı araştırmacılar, din-bilim ilişkisinde *kompartmentacılık* ve *çifte hakikatçılık* yaklaşımını önermektedir. Bu yaklaşıma göre din ve bilim, birbirinden farklı iki hakikat sistemidir. Din, varoluşun temel sorularına cevap ararken, bilim akılla doğa yasalarını keşfeder. Aralarında bir ilişki olmadığı için çatışmaları beklenmez; aksine, birbirlerini kısmen tamamlayabilirler.¹²⁶

Gezer'in kompartmentacılık tutumunu benimsediği söylenebilir. Ona göre din dilinin özgün ifade tarzını dikkate almadan yapılan çıkarımların sonuçları öngörülemez. Kur'an analitik bir üslupla bilgi vermeyi amaçlamaz. Din dilinin aksine bilimsel dil, olaylar arasında sebep-sonuç ilişkisi kurarak genel-geçer kurallara ulaşmayı hedefler.¹²⁷

¹²² Ebû İshâk eş-Şâtibî, *el-Muvâfakât*, tah. Ebû 'Ubeyde Meşhûr (el-Hüner: Dârü İbn 'Affân, 1997), 2/127-131.

¹²³ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2005), 2/430.

¹²⁴ Montgomery Watt, *Hiz. Muhammed'in Mekkesi*, çev. Akif Ersin (İstanbul: Kuramer, 2017), 25.

¹²⁵ Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu*, 171-172.

¹²⁶ Mustafa Öztürk, *Kur'an, Tefsir ve Usul Üzerine* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 51-60.

¹²⁷ Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu*, 170-180, 189-190, 205.

Muhammed İzzet Derveze (ö. 1984) kompartımcılık tutumuna benzer düşüncelere sahiptir. Ona göre Kur'an'ı bilimle örtüştürmeye çalışarak onun asıl amacından sapılmamalıdır. Kur'an, Allah'ın büyüklüğünü kavratmak için insanları evrensel fenomenlere yönlendirir. Onda her seviyeden insana hitap eden bir üslup benimsenmiştir. âyetleri bilimsel verilerle değerlendirmek, Kur'an'ın temel mesajına katkı sağlamaz, onu değişime ve tartışmaya açık hale getirir.¹²⁸

Kırca'nın altılı tasnifinden üç başlık kompartımcı yaklaşım kapsamındadır: “Kur'an'da bilimsel katkı amaçlı atıflar yoktur”, “Kur'an ve bilim tamamen farklı kulvarlara ait olup aralarında bir bağ yoktur” ve “Kur'an ve bilim farklı kulvarlarda olup aralarında çelişkiler vardır.” Bu üç fikir, kompartımcı yaklaşımın farklı veçhelerini oluşturmaktadır.

Kompartımcı yaklaşım, bilimsel tefsire karşı olma açısından bir önceki başlık ile benzerlik taşımaktadır. Bununla birlikte en azından nüzul dönemindeki bilimsel verilerin Kur'an'da bulunduğu iddiasını ileri sürdüğü için¹²⁹ bir önceki başlık, kompartımcı yaklaşımdan farklı bir tutuma işaret etmektedir.

Toparlamak gerekirse bilimsel tefsire yönelik tutumlar bağlamında toplam sekiz tür tutum tespit edildi. Mevzubahis sekiz tutum ve bu tutumları benimseyen üçer örnek aşağıdaki gibi özetlenebilir:

Bilimsel Tefsire Başvuranlar					Bilimsel Tefsire İlgisiz/Nötr Müfessirler	Bilimsel Tefsiri Reddedenler	
Bilimsel Yorumda Aşırı Gidenler	Bilimsel Tefsiri Benimseyenler	Bilimsel Tefsire Kısmen Değinenler	Kur'an'ın Zâhirine Aykırı Görülmeyen Bilimsel Yorumları Kabul Edenler	Kur'an ile Bilimin Çelişmezliğini Yeterli Görenler	Vahye Mutlak Otorite Atfeden ve Bilime Mesafeli Müfessirler	Kur'an'ın Sadece Nüzul Dönemindeki Bilimsel Bilgileri Kapsadığını Söyleyenler	Din ve Bilimin Farklı Alanlar Olduğunu Düşünenler (Kompartımcı Yaklaşım)
Çelakıl	Râzî	Kutub	Şinkî	Hûlî	Begavî	Şâtıbî	Öztürk
A. Han	Elmalılı	Mevdûdî	Tüveycirî	Şeltût	İbn 'Atıyye	Zehebî	Gezer
Tantâvî	S. Ateş	R. Rıza	'Useymî	Şimşek	Ebü Hayyân	Watt	Derveze

3. Yeryüzünün Şekli Örneği Üzerinden Tutumların Mukayesesi

Yeryüzünün şekli ve konumu hakkında tarih boyunca çeşitli teoriler ve inançlar ortaya çıkmıştır. Yeryüzünün şekli, bilimsel konuların tefsirlerde nasıl işlendiği hakkında işlevsel örneklerden biridir. Zira tefsirin klasik döneminde de yerin şekli meselesi gündeme gelmiştir.

Önce bilimsel tefsire ilgisiz (vahye mutlak otorite atfeden ve bilime

¹²⁸ Muhammed İzzet Derveze, *el-Şur'ânü'l-mecîd* (Sayda: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts), 192, 249-250.

¹²⁹ Karagöz, “Kur'an ve Pozitif Bilim Sempozyumu”, 344.

mesafeli yöntem benimseyen) müfessirleri hatırlayalım. Bilimsel konulara hemen hemen yer vermeyen müfessirlerden Begavî *مَدَّ الْأَرْضَ. دَحَاهَا. شَطَحَتْ* ve *طَحَاهَا* ifadelerinin¹³⁰ hepsini “sermek” (اليسط) diye açıklamıştır.¹³¹ Klasik dönemde bilimsel yorumlara bazen yer veren fakat bu verileri nasların zâ-hirine göre kritik eden İbn Atıyye, Ebû Hayyân ve Celâlüddîn el-Mahallî (ö. 864/1459) gibi müfessirlerin dünyanın düz olduğuna yaptıkları vurguya değinmiştik.

Yukarıda bilimsel tefsirde aşırı gidenlerden başlayan ve aşağı doğru giden bir sıralama takip ettik. Burada bilimsel tefsirin etkisinin artan tonunu göstermek için sondan başlayacağız. Kompartımcı yaklaşımı benimseyen bir müellif, Ra’d 13/3. ve benzeri âyetleri “*Yeryüzünü ayağınızın altına adeta bir halı gibi seren*” gibi bir ifadeyle tercüme etmekte ve şu açıklamayı yapmaktadır:

“Bu âyetteki medde’l-arz ifadesine istinaden bazı büyük müfessirler yeryüzünün yuvarlak değil, düz olduğunu ileri sürmüşlerdir. İşte bu tür yorumlar bilimsel(ci) tefsir anlayışına ibretlik örnekler olarak arz edilebilir ve bu anlayışın kaş yapayım derken göz çıkardığı söylenebilir. Ne tuhaftır ki geçmişte birçok büyük müfessir Kur’an’dan hareketle dünyanın hem sabit hem düz olduğunu söylerken bugün yine Kur’an’dan hareketle tam tersi şeyler söylenmekte ve bu da Kur’an’ın bilimsel bir mucizesi olarak takdim edilmektedir. Ama gerçek şu ki Kur’an dünyanın düz veya yuvarlak olduğu hakkında konuşmamasına rağmen insanlar onu bu konuda konuşurmakta fakat geçmişte ak dediğine bugün kara dercesine konuşurmaktalar.”¹³²

Kur’an’ın nüzul dönemindeki algıya uygun şekilde hitap ettiğini vurgulayan Watt, Kur’an’ın evren tasvirinden bahsederken yeryüzünün şekli hakkında şu ifadeleri kullanır:

“(Kur’an) oldukça açık ifadelerle Allah’ın yaydıkça yaydığı, düz bir yeryüzünden bahseder. Bunu ifade etmek için birkaç farklı Arapça kelime kullanılmaktadır. Ancak bunların hepsi, kuşkusuz yeryüzünün düz olduğuna dair özel bir vurgu taşımamasına rağmen, ilk muhataplar tarafından yeryüzünün düz olduğu şeklindeki kendi inançlarına uygun olarak yorumlandı. Çünkü hiç kimse yeryüzünün başka türlü olabileceğini düşünemiyordu bile.”¹³³

Kur’an’ın bilimle çelişmemesinin bilimsel tefsir için yeterli olduğunu söyleyen Şimşek Zümer Sûresi 3. âyette bilimsel yorumlara girmemiştir.¹³⁴ Yeryüzüyle ilgili âyetleri “yaymak”, “döşemek” ve “sergi kılmak” ifadeleriyle tercüme etmiştir.¹³⁵ O, “halı gibi (dümdüz) sermek” gibi

¹³⁰ er-Ra’d 13/3; en-Nâziât 79/30; el-Gâşiye 88/20; eş-Şems 91/6.

¹³¹ Begavî, *Me’âlimü’l-tenzil*, 3/6, 4/234, 444, 480, 492.

¹³² Mustafa Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 287.

¹³³ Watt, *Hiz. Muhammed’in Mekkesi*, 25.

¹³⁴ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 4/339.

¹³⁵ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 3/58, 5/60, 313, 384, 431, 444.

ifadelerden kaçınmıştır. Böylece hem bilime hem de ilk muhataplara uygun bir tercih yapmıştır. Onun kastı şu ifadelerinde daha net anlaşılmaktadır:

“Günümüzde bazı âlimler bu âyetlerin, yerin yuvarlaklığına işaret ettiklerini söylerler. Gerçekten bir yöne doğru yola çıkan birinin önünde yerin yayılması ve serili olması için yuvarlak olması gerekir. Çünkü eğer yuvarlak olmamış olsaydı yola koyulan kişi, bir yerde yerin bittiği sınırla karşı karşıya gelir ve bundan itibaren yer önünde serilmemiş olurdu. Belki Kur’an’ın iniş döneminde insanlar bu âyetlere bakarak böyle bir sonuca varmıyorlardı, ama bu âyetlerin anlamını biliyor ve anlıyorlardı. Hatta âyetler onların anladıklarını anlatıyordu. Çünkü bulundukları yerde yer önlerine serilmişti. Bu âyetlerden yerin yuvarlak olduğunu çıkarmak, söz konusu âyetlerde direkt olarak anlatılan anlam değil, dolaylı olarak çıkarılan anlamdır.”¹³⁶

Şimşek, Kur’an’ın ilk muhataplarının anladığı ve günümüzde bilime ters düşmeyen bir anlam paydasında buluşmaya çalışmaktadır. Bilimsel yorumu dolaylı bir anlam olarak değerlendirmektedir. Bilimsel tefsire mesafeli olmasına rağmen bu izah minimum düzeyde bilimsel bir yorumdur.

Literal anlamla çelişmediği sürece bilimsel tefsire yer veren selefi müfessirlerin yeryüzünün yuvarlaklığı konusunda sıkıntı yaşamadıklarını söyleyebiliriz. Onlara göre yeryüzünün yuvarlak oluşu naslarla çelişen bir durum değildir.¹³⁷ Örneğin Useymîn’e göre Gâşiye 88/20. âyetinde yeryüzünün genişliği ve yaşamaya elverişli olduğu anlatılır. âyetin yeryüzünün düz olduğuna delil teşkil ettiğini ileri sürmek isabetsizdir. Zira Zümer 39/5. âyet yeryüzünün yuvarlak olduğuna delildir. Ayrıca *وَإِذَا الْأَرْضُ مَدَّتْ* âyeti¹³⁸ yeryüzünün bugün değil, kıyamet günü dümdüz olacağını göstermektedir.¹³⁹

Bilimsel tefsirde itidalli olmaya çalışan müfessirlerden Kutub, *مَدَّ الْأَرْضَ* ifadesinde¹⁴⁰ yerin şeklinin önemsiz olduğunu, âyetinde uzayıp giden enginliğine işaret edildiğini belirtir. *دَحَاهَا، سَطَّحَتْ*¹⁴¹ ve *طَحَاهَا* kelimelerinde¹⁴² yeryüzünün şekli konusuna girmez. Dünya’nın hayata elverişli bir şekilde düzenlendiğini ve yayıldığını belirtir. Evrenin düzeni hakkında Dünya’yı da kapsayan bazı bilimsel hakikatleri detaya inmeden hatırlatır.¹⁴³ Zümer Sûresi 3. âyetinde ise yeryüzünün şekli konusuna girer:

“Bu ifade dikkat edenleri, son zamanlarda keşfedilen, yeryüzünün yuvarlaklığına dair görüşü kabule zorlamaktadır. Ben, bu kitabımda

¹³⁶ Şimşek, *Yaratılış Olayı*, 17.

¹³⁷ Bk. Eser, “Selefi Tefsirde Bilimsel Bilgi”, 386.

¹³⁸ el-İnşikâk 84/3.

¹³⁹ Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Tefsîru ‘l-Kur’âni ‘l-Kerîm: Cüz’ü ‘Amme* (Riyad: Dâru’-Süreyya, 1423/2002), 179-180.

¹⁴⁰ er-Ra’d 13/3.

¹⁴¹ Kutub, *Fî Zılâl*, 4/2045.

¹⁴² en-Nâziât 79/30; el-Gâşiye 88/20; eş-Şems 91/6.

¹⁴³ Kutub, *Fî Zılâl*, 5/3038.

insanların keşfettiği, ileri sürdükleri teorilerle Kur'an'ı açıklamamaya ihtimam gösteriyorum. Çünkü insanların ileri sürdüğü teoriler doğru olabildiği gibi yanlış da olabilir. Bugün ispatı, yarın reddi mümkündür bunların. Kur'an ise değişmeyen bir gerçektir... Ben bu konuda çok özen göstermeme rağmen bu ifade beni dünyanın yuvarlaklığı konusuna eğilmeye mecbur etmiştir... Bu cümle, hareketin şeklini belirlemekte, konumunu sınırlandırmakta, yeryüzünün yapısını ve hareketinin türünü tayin etmektedir.”¹⁴⁴

Bilimsel tefsiri benimseyen müfessirlerden biri olan Elmalılı'nın tefsirinde yeryüzünün yuvarlaklığı meselesinin etkisi artış gösterir. Elmalılı رَضَ الْاَرْضَ ifadesini¹⁴⁵ “kudretiyle çekti” diye açıklar. Burada yeryüzünün yuvarlaklığına, düzenine ve semâvattan ayrılmasına işaret edildiğini belirtir. Allah'ın yaratıcılığına vurgu yaparak yeryüzünün meydana gelişi hakkında Laplas nazariyesi gibi bazı görüşleri çürütür. دَحَاهَا طَحَا ev شَطَحَتْ¹⁴⁶ ifadelerinin¹⁴⁷ yuvarlaklığa engel olmadığını belirtir. Kelimelerdeki “döşeme” eylemini, küremsi Dünya'nın tabakasındaki girinti ve çıkıntılar olarak açıklar.¹⁴⁸

Bilimsel tefsiri benimseyen eserlerde dikkat çeken bir diğer değişiklik, دَحَاهَا kelimesine¹⁴⁹ “yayıp yuvarlamak”, “yuvarlak olarak düzeltmek” gibi anlamlar verilmesidir.¹⁵⁰ Oysa yakın döneme kadar bu kelimeyi tüm müfessirler “sermek” anlamında veya bir sonraki âyetin muhtevasıyla açıklanmışlardır.¹⁵¹

Bilimsel tefsirde aşırılık örnekleri sergileyen Çelakıl'a göre, Zümer 39/3. âyet dünyanın yuvarlaklığı konusunda kesin bir bilgi vermektedir.¹⁵² “Kesin bir bilgi” ifadesi Çelakıl'ın bilimsel tefsir konusundaki aşırı ve keskin üslubuna paralel bir vurgudur.

Cevherî مَدَدْنَاهَا gibi ifadeleri¹⁵³ bazen “serdik” (بَسَطْنَا) diye kısaca açıklasa da¹⁵⁴ tefsiri boyunca defalarca, detaylı şekilde ve dolaylı bağlamlarda Dünya'nın şekli konusuna temas etmektedir. دَحَاهَا ifadesinin¹⁵⁵ geçtiği bağlam-

¹⁴⁴ Kütub, *Fî Zılâl*, 6/3816-3817, 3899, 3917.

¹⁴⁵ er-Ra'd 13/3.

¹⁴⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/2951-2955.

¹⁴⁷ En-Nâzi'ât 79/30; el-Gâşiye 88/20; eş-Şems 91/6.

¹⁴⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/5854-5855.

¹⁴⁹ en-Nâzi'ât 79/30.

¹⁵⁰ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 10/307-308.

¹⁵¹ Müsâ'id b Süleymân b. Nâsır et-Ṭayyâr, *Şerhu Muḳaddime fî uşûli't-tefsîr li'bn Teymiyye* (Demmam: Dâru İbni'l-Cevzî, 1426), 26.

¹⁵² Ömer Çelakıl, *Kur'an-ı Kerim'in Sırları* (İstanbul: Merkez Gazete, 2003), 154.

¹⁵³ el-Hicr 15/19.

¹⁵⁴ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004), 8/8.

¹⁵⁵ en-Nâzi'ât 79/30.

da yeryüzünün oluşumunda gerçekleşen yedi evreyi özetler. Bu âyetlerde üçüncü ve dördüncü evrelerden bahsedildiğini ileri sürer.¹⁵⁶ Gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinden bahseden âyetlerde¹⁵⁷ yeryüzünün şekli, enlemler, boylamlar, mevsimler hakkında bilgi verir ve resimler aktarır.¹⁵⁸ Hz. İbrahim'in kavmiyle giriştiği polemikle ilgili âyetlerde¹⁵⁹ kozmolojik ve jeolojik bazı konulara girer. Bu bölümde gezegenlerin tasvir edildiği bir resimde yeryüzüne yer verir.¹⁶⁰ “Allah, yere gireni, yerden çıkanı bilir” ifadesinde¹⁶¹ yeryüzü hakkında bazı bilimsel konulara girer. Yeryüzünün küre şeklinde oluşu konusuna da değinip *el-Cedîd* dergisinden bir makale alıntılar.¹⁶²

Yukarıdaki örnekler göstermektedir ki bilimsel tefsire yönelik tutumlar çeşit çeşittir. Klasik dönemdeki müfessirlerin çoğunda bilimsel görüşler sorun olmamış, çok itibar görmemiştir. Kompartımcı yaklaşım Kur'an'da dünyanın geometrik şekli hakkında bilgi bulunmadığını söylemektedir. Kur'an'ın sadece nüzul dönemindeki bilimsel bilgileri kapsadığını söyleyenler, yeryüzü hakkındaki âyetlerin düz bir zemine işaret ettiğini belirtmiştir. Kur'an ile bilimin çelişmezliğini yeterli görenler, âyetlerde yeryüzünün yaşama elverişli ve uçsuz bucaksız olduğunun kastedildiğini ileri sürerek nüzul dönemindeki anlamla bilimsel verileri bağdaştırmaya çalışmıştır. Fakat bu, asgari düzeyde de olsa bilimsel bir yorumdur veya bir diğer ifadeyle bilimin etkisi altında ortaya konan bir izahdır. Literal anlamla sınırlı ölçüde bilimsel tefsir yapanlar, yeryüzünün yuvarlak oluşunu nasrlara aykırı bulmamıştır. Bilimsel tefsire kısmen değinenler, bazı âyetlerde yeryüzünün şekli konusuna bilimsel açıdan yaklaşmıştır. Dolayısıyla bilimsel tefsire bazen yer verdikleri görülmüştür. Bilimsel tefsiri benimseyen müfessirler, konuya daha geniş şekilde yer vermiş, âyetlere yeni açılımlar getirmiş ve kelimelere yeni anlamlar yüklemişlerdir. Cevherî, bilimsel açıklamalarda tefsir ilminin sınırlarını zorlayan yorumlara yer vermiştir.

Sonuç

Bilimsel tefsir yeknesak bir yöntem/yorum değildir. Bilimsel tefsirin farklı tanımlara, birtakım şartlara sahip oluşu ve bilimsel tefsirde sergilenen çelişki görünümlü tutumlar, uygulamalardaki farklı boyutları gösterir. Ayrıca bilimsel tefsirin farklı türlerine dair çeşitli tasnifler bazı araştırmacılar tarafından da bizzat dile getirilmiştir. Bilimsel tefsir, Kur'an-

¹⁵⁶ Cevherî, *el-Cevâhir*, 25/42-43.

¹⁵⁷ el-Bakara 2/164, Âl-i İmrân 3/190.

¹⁵⁸ Cevherî, *el-Cevâhir*, 1/163-166, 2/240-242.

¹⁵⁹ el-En'âm 6/74-91.

¹⁶⁰ Cevherî, *el-Cevâhir*, 4/73-92.

¹⁶¹ Sebe' 34/2.

¹⁶² Cevherî, *el-Cevâhir*, 16/153-156. Eserde dolaylı bağlamlarda yeryüzünün şekline değinen bazı bölümler için ayrıca bk. Cevherî, *el-Cevâhir*, 4/16, 6/25-33, 12/60.

bilim ilişkisinin tüm yönlerini kapsayan geniş bir meseledir. Kur'an-bilim ilişkisinde pozitif veya negatif yönde ileri sürülen her söylem bilimsel tefsire yönelik özel bir tutum olarak nitelenebilir.

Bu çalışmada, bilimsel tefsire yönelik tutumların yalnızca ikili (savunanlar-karşıtlar) veya üçlü (kabul-mütedil-ret) bir sınıflandırmaya indirgenemeyeceği ortaya konuldu ve daha geniş bir tasnif önerildi. Makalede bilimsel tefsire yönelik tutumlar bağlamında tüm müfessirleri ve araştırmacıları kapsama potansiyeline sahip bir tasnif önerisi sunuldu. Müfessirlerin bilimsel verilere bakışlarını çok boyutlu bir çerçevede değerlendiren sekiz kategorilik bu yeni tasnif, bilimsel tefsir tartışmalarına daha sistematik bir yaklaşım kazandırmayı amaçlamaktadır. Sekiz tutumdan ilk beşi -“minimum, literal anlam sınırları içinde, kısmî, önemli veya aşırı” şeklinde beş farklı düzeyde bilimsel yoruma başvurmuştur. Özellikle modern dönemde bilimsel tefsire duyulan ilginin artması, bilimin otoritesinin kabul edilmesiyle ilişkilidir.

Önerdiğimiz bu tasnif bilimsel tefsir araştırmalarına şu tarz katkılar sunma potansiyeline sahiptir: Bu tasnif sayesinde bilimsel yorumda aşırı gidenler ile diğer müfessirler ayırt edilebilecektir. Bilimsel konuları tefsirin temel amaçları arasında görmeyen fakat bazen bilimsel izah yapan müfessirler, bilimsel tefsire tamamen karşı olarak görülmeyecektir. Literal anlamla sınırlı bir çerçevede bilimsel tefsir yapan müfessirlerin tutumu belirginleşecek, diğer müfessirlerden ayırt edilebilecektir. Kur'an ile bilimin çelişmezliğini yeterli görmek, minimum düzeyde bilimsel yoruma başvurma olarak değerlendirilecektir. Bilime çok itibar etmeyen ve bilimsel verileri sorun edinmeyen müfessirler, bilimsel tefsirin taraftarı veya karşıtı olarak görülmeyecektir. Ayrıca klasik tefsirlerde tabiat, tıp, astronomi gibi meselelerle ilgili rivayetler/bilgiler “bilimsel konular/yorumlar” altında değerlendirilmeyecektir.

Makalenin sunduğu tasnif, bilimsel tefsir tartışmalarında daha ayrıntılı analizler yapılmasına olanak sağlayacak yeni bir çerçeve sunmaktadır. Geleneksel ikili ve üçlü sınıflandırmalar, müfessirlerin metodolojik yaklaşımlarını tam olarak yansıtmazken, bu çalışmada önerilen sekiz kategorilik model, farklı seviyelerde bilimsel tefsir yapan ya da bilimsel verilere mesafeli duran müfessirleri daha doğru bir şekilde konumlandırmaktadır.

Önerdiğimiz bu tasnif daha geniş ve eleştirel çalışmalar tarafından geliştirilebilir. Ayrıca, tespit ettiğimiz tutumlar içinde farklı tonlar bulunduğuna işaret etmiştik. Zikrettiğimiz tutumlar altında çeşitli alt başlıklar ve ara tonlar tespit edilebilir. Araştırmada, tüm müfessirleri kıyaslamak için “yeryüzünün şekli” konusuna yaklaşımları inceledik. Bilimsel tefsire yönelik tutumların daha da netleştirilmesi için başka

örnekler üzerinden tüm gruplar veya bazıları arasında kıyaslamalar yapılabilir.

Kaynakça

- Ahmed, Hanefî. *et-Tefsîrû'l- 'ilmî li'l-â-yâti'l-kevnîyye*. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1980.
- Akbaş, Ahmet. "Bilimsel Tefsire Dair Tartışmaların Güncel Değeri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/15 (Mart 2016), 75-93.
- Aksoy, Soner. "M. Sait Şimşek'in Bilimsel Tefsir Yöntemine Yaklaşımı". *Tefsire Adanmış Bir Ömür: M. Sait Şimşek*. ed. Karataş, Ali - Atmaca, Gökhan, 305-326. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Ateş, Abdurrahman. "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (2002), 117-141.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Babai, Ali Ekber. "Bilimsel Tefsir Ekolü, Deliller ve Eleştiriler". *Misbah: İslamî Düşünce ve Araştırma Dergisi* 3/9 (2014), 53-80.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1982.
- Bakırcı, Saffet. *Me'âlimü'l-Tenzil'in Rivayet Tefsirleri İçindeki Yeri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990.
- Begavî, el-Ferrâ. *Me'âlimü'l-tenzîl*. thk. Hâlid Abdurrahman el-Ak - Mervân Süvâr el-Ak - Süvâr. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1987.
- Cevherî, Tantâvî. *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Coşkun, Ali. "Din, Bilim ve Felsefe İlişkileri". *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/1 (01 Mart 2016), 213-229.
- Çapan, Ergün. "İfrat ve Tefrit Arasında Kur'an ve İlmî Hakikatler". *EKEV* 16/51 (2012), 167-196.
- Çelakıl, Ömer. *Kur'an-ı Kerim'in Sırları*. İstanbul: Merkez Gazete, 2003.
- Çelakıl, Ömer. *Kur'an-ı Kerim'in Şifresi*. İstanbul: Sınır Ötesi, 2002.
- Demir, Şehmus. *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İFAV, 2011.
- Derveze, Muhammed İzzet. *el-Kur'anü'l-mecîd*. Sayda: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Draz, Abdullah. *Kur'an'a Giriş*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Otto Yayınları, 2010.
- Ebü Hacer. *et-Tefsîrû'l- 'ilmî li'l-Kur'an fi'l-mîzân*. Beyrut: Dârü Kuteybe, 1991.
- Ebü Hayyân, Esîruddîn el-Endelüsî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*. thk. Mâhir Ḥabbûş v.dğr. Beyrut: er-Risâle el-Âlemiyye, 2020.
- Ersöz, Resul. *Selefilik ve Selefi Tefsir Anlayışı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*. çev. Ahmet Ertürk - Cahit Koytak. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Eser, Kadir. "Selefi Tefsirde Bilimsel Bilginin Yeri ve Değeri". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Ekim 2024), 369-394.

Gezer, Süleyman. *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Güllüce, Veysel. “Kur'an'a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi”. *Kur'an'a Yaklaşımlar*. ed. Bilal Gökçir v.dğr. İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2010.

Güllüce, Veysel. “Destekleyenler ve Karşı Olanlar Açısından Bilimsel Tefsir”. *Kur'an ve Pozitif Bilim*. Ed. Turan Çalışkan, 111-155. İstanbul: Kuramer, 2020.

Hûlî, Emin. *Menâhicü't tecdîd*. Kahire: Dâru'l-Ma'rife, 1961.

İbn 'Aţîyye, el-Endelûsî. *el-Muħarrerü'l-vecîz*. thk. er-Raħħâle el-Fârûk v.dğr. Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1428/2007.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Zâdü'l-mesîr*. thk. Zühayr eş-Şâvîş. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2002.

İzzüddîn Kezâber. “el-Kur'an ve'l-İlm: Kitâbu Berâati't-Tefsîr ve'l-i'câzi'l-ilmî mine's-şukûk 'aleyh”. *el-Kur'an ve'l-İlm (blog)*. Erişim 03 Ağustos 2023. <http://kazaaber.blogspot.com/2013/10/1.html>.

Karadâvî, Yusuf. *Keyfe Nete'âmelü me'a'l-Ḳur'âni'l-'Azîm*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2000.

Karagöz, Mustafa. “Kur'an ve Pozitif Bilim Sempozyumu”. *Kur'an ve Pozitif Bilim*. ed. Turan Çalışkan. 333-349. İstanbul: Kuramer, 2020.

Kaya, Mehmet. “Bilimsel Tefsir ve Değişim”. *Mütefekkir* 3/5 (Haziran 2016), 195-223. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.245570>.

Kılıçarslan, Mehmet. *Zadu'l-Mesir Bağlamında İbnü'l-Cevzi'nin Tefsir Metodu*. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Kırca, Celal. *Kur'an'a Yönelişler*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.

Kırca, Celal. *Kur'an'ı Anlama Yorumlar-Yöntemler*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2010.

Kırca, Celal. *Kur'an-ı Kerîm ve Modern İlimler*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.

Kutub, Seyyid. *Fî zilâli'l-Ḳur'ân*. Kahire: Daru's-Şurûk, 1423/2003.

Mertoğlu, M. Suat. “Tefsir (Literatür)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/290-294. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Mevdudî. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayanî v.dğr. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.

Neccâr, Zağlûl. *Medhal ilâ Dirâseti'l-i'câzi'l-ilmî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009.

Özel, Recep Orhan. “Elmalı Hamdi Yazır'ın Bilimsel Tefsir Anlayışı”. *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları II*, ed. Bilal Gökçir v.dğr., 549-571. İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2013.

Özgel, İshak. “Muhteva Yorum ilişkisi Bağlamında Bilimsel Tefsirin Gerekliği ve Sınırları”. *Din Bilim İlişkisi Tefsir Sempozyumu Bildiriler 23-24 Kasım 2018-*. ed. Mehmet Dağ. 81-90. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2019.

Özsoy, Ömer. *Sünnetullah Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*. Ankara: Fecr Yayınları, 2015.

Öztürk, Mustafa. *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.

- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Polat, Fethi Ahmet. “Dirayet Ağırlıklı Tefsirler”. *Tefsir El Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç, 177-224. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Reşid Rızâ. “Tefsîru’ş-Şeyh Tantâvî”. *el-Menâr* 30/8 (1930), 624-632.
- Reşid Rızâ. *Tefsîrü'l-Menâr*. Kahire: el-Hey’etü'l-Misriyyetü'l-Âmme, 1947.
- Rûmî, Fehd. *İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-karni'r-râbi'a aşer*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Şâtıbî, Ebû İshâk. *el-Muvâfakât*. tah. Ebû ‘Ubeyde Meşhûr. el-Ḥuber: Dâru İbn ‘Affân, 1997.
- Şelebî Hind. *et-Tefsîru'l-ilmî li'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyât ve't-tatbîk*. Tunus: Matba'atu Tûnus, 1985.
- Şeltût, Maḥmûd. *İle'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1983.
- Şeltût, Maḥmûd. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm, el-Eczâ'ü'l-aşeretü'l-ülâ*. Kahire: Daru's-Şurûk, 2004.
- Şen, Ercan. *Bilimsel Tefsiri Yeniden Düşünmek*. Bursa: Emin Yayınları, 2021.
- Şinkîfî, Muhammed Emîn. *Edvâ'ü'l-beyân*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1408/1988.
- Şimşek, M. Sait. *Kur'an'ın Ana Konuları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2011.
- Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Şimşek, M. Sait. “İlmî Tefsir Üzerine”. *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu*. 199-204. Samsun: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.
- Şimşek, M. Sait. *Yaratılış Olayı*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Tayyâr, Müsâ'id. *el-İ'câzü'l-ilmî ilâ Eyne?* Demmam: Dâru İbni'l-Cevzî, 1433.
- Tayyâr, Müsâ'id. *Şerḥu Muḥaddime fi uşûli't-tefsîr li'bn Teymiyye*. Demmam: Dâru İbni'l-Cevzî, 1426.
- Tiyek, Fatih. “Kur'an'ın Sabiteleri ve Tefsirin Yöntemi Çerçevesinde Bilimsel Tefsire Bakış”. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi III* (2016), 103-115.
- Tüveycîrî, Hammûd b. Abdillâh. *es-Savâ'iku'sş-şedide 'alâ etbâ'i'l-hey'eti'l-cedide*. Riyad, 1388.
- Useymîn, Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm: Cüz'ü 'Amme*. Riyad: Dâru's-Süreyya, 1423/2002.
- Useymîn, Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm: Süretü Lokmân*. Kasım: Müessesetü'ş-Şeyh Muhammed Sâlih el-Useymîn el-Hayriyye, 1436.
- Useymîn, Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm: Sureti'z-Zümer*. Kasım: Müessesetü'ş-Şeyh Muhammed Sâlih el-Useymîn el-Hayriyye, 1436.
- TDK. *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK Yayınları, 2005.
- Watt, Montgomery. *H. Muhammed'in Mekkesi*. çev. Akif Ersin. İstanbul: Kuramer, 2017.
- Yazır, Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Yayıncılık, 1979.
- Yurt, Mehmet Emin. “Bilimsel Tefsirin Mahiyeti Üzerine”. *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17 (2019), 103-142.
- Zarzûr, Adnan Muhammed. *Medḥal ilâ Tefsîri'l-Kur'ân ve 'Ulûmih*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1416/1995.
- Zehebî, Ḥuseyn. *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2005.

Kur'an'da Tekrar Olgusu ve Zemahşerî: Anlam, Hikmet ve Fonksiyonel Analiz*

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 22 Kasım 2024 Kabul Tarihi: 11 Haziran 2025

✉ **Şafak Çatal**

Dr. Öğr. Üyesi / Assist Prof. Dr.
Sinop Üniversitesi / Sinop University
İlahiyat Fakültesi / Faculty of Theology
<https://ror.org/004ah3r71>
<https://orcid.org/0000-0002-6451-3871>
scatal@sinop.edu.tr

Öz

Kur'an, indirildiği dönemde Araplar arasında büyük bir saygınlığa sahip olan şiir geleneğinin cazibesine meydan okuyan benzersiz bir belâgat gücüne sahiptir. Kur'an, ilâhî hikmetin yansıması olarak insanları derinden etkileyen eşsiz bir dil kullanmaktadır. Kur'an'ı eşsiz kılan unsurlardan biri de bazı âyetlerin metin olarak tekrar edilmesidir. Kur'an'daki bu tekrarların incelenmesi, mesajın doğru anlaşılması açısından büyük önem taşımaktadır. Bu çalışma, Zemahşerî'nin bakış açısıyla Kur'an'daki tekrar olgusunu tahlil etmeyi amaçlamaktadır. Mevcut literatürde Zemahşerî'nin bu konuya ilişkin görüşlerini ele alan bağımsız bir çalışma bulunmamaktadır. Bu bağlamda, Zemahşerî'nin görüşlerini modern Kur'an araştırmalarına kazandırmak amaçlanmaktadır. Araştırma, el-Keşşâf başta olmak üzere klasik kaynaklardan elde edilen bilgilerin kapsamlı bir literatür taramasıyla değerlendirilmesine dayanmaktadır. Zemahşerî, Kur'an'daki tekrarların yalnızca edebî bir üslup özelliği olmadığını, aynı zamanda insan ruhuna hitap eden evrensel bir hikmet taşıdığını vurgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Tekrar.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Phenomenon of Repetition in the Qur'an and Zamakhshari: A Semantic, Wisdom-based, and Functional Analysis*

Research Article

Received: 22 November 2024 Accepted: 11 June 2025

Abstract

The Qur'an holds a unique eloquence that challenged the revered poetic tradition of the Arabs at the time of its revelation. As a reflection of divine wisdom, it employs a distinct linguistic style that deeply moves its audience. Among its remarkable features is the repetition of certain verses—a literary hallmark that sets the Qur'an apart. Analyzing these repetitions is essential for a deeper understanding of its message. This study explores the phenomenon of repetition in the Qur'an through the lens of Zamakhshari. To date, no standalone scholarly work in the existing literature has focused specifically on his views regarding this subject. This research therefore aims to introduce Zamakhshari's perspective into modern Qur'anic scholarship, addressing a significant gap in the field. The study draws heavily on classical sources, especially Kashshaf. Zamakhshari argues that the Qur'an's repetitions are not merely rhetorical devices, but rather expressions of timeless wisdom that resonate profoundly with the human soul.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Zamakhshari, Kashshaf, Repetition.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

This article deals with “Repetition in the Qur'an from Zamakhshari's Perspective: A Semantic, Wisdom-based and Functional Analysis”. The Qur'an uses a unique language that deeply affects people as a reflection of divine wisdom. One of the features of the Qur'an that makes it unique is the repetition of some verses as text. Analyzing the repetitions in the Qur'an is of great importance for the correct understanding of the message. This study aims to analyze the phenomenon of repetition in the Qur'an from Zamakhshari's perspective. The lack of an independent study that deals with Zamakhshari's analysis of this issue in the existing literature increases the importance of this research. In this context, it is aimed to bring Zamakhshari's views to modern Qur'anic studies and to fill an important gap in this field. The research is based on the evaluation of the information obtained from classical sources, especially Kashshaf, through a comprehensive literature review. Zamakhshari emphasizes that the repetitions in the Qur'an are not only a literary stylistic feature, but also carry a universal wisdom that appeals to the human soul.

The Qur'an keeps the reader's interest alive with its unique narrative style. The depth of meaning is enriched by the repetition of all or part of some verses. These repetitions, as part of the Qur'an's unique style, are not only a literary device but also carry deeper meanings and functions. They enable a better comprehension and internalization of the message.

The phenomenon of repetition is one of the unique expressive styles of the ancient Arabic language, and the Qur'an uses this style in a much more impressive way. It is possible to analyze the repetitions in the Qur'an in four main groups: prepositions, words, sentences, verses and parables.

Repetition is an important style of literature and is used especially for learning, emphasizing and subliminalization. It is also of great importance in terms of rhetoric. There are different views on the phenomenon of repetition in the Qur'an.

According to the first view, there is “repetition” in the Qur'an in the absolute sense and this is the view adopted by the majority. The second view argues that the repetitions in the Qur'an are not repetitions in the real sense. According to this view, the expressions that appear to be repetition reveal the deep wisdoms and ejaz aspect of the Qur'an. The third view argues that there is no absolute repetition in the Qur'an, but there are certain types of repetition. According to this view, repetition is only at the level of words and there is no repetition of topics or ideas. Furthermore, repetition is categorized in two ways: acceptable and unwelcome. This view states that there is no repetition in the Qur'an that would tire the reader.

Ibn Qutayba, Zamakhshari, Zaqashi and Suyuti are prominent among the scholars who deal with the phenomenon of “repetition” in the Qur’an. According to these scholars, the Qur’an was revealed in accordance with the rules of Arabic grammar and rhetoric. Therefore, the style of “repetition”, which is common in the Arabic language, was skillfully used.

According to Zamakhshari, repetition, which is effective in achieving the purpose, leaves deep traces in the ears and hearts of the addressee. The purpose of repetition in the Qur’an is to ensure that the subject matter is rooted in the hearts.

The issue of “repetition” has been discussed in the context of Qur’anic parables. Sayyid Qutb argues that there is no repetition in the Qur’anic parables. Muhammad Qutb and Fazl Hasan Abbas are also of the opinion that there is no “repetition” in the Qur’an. Qutb states that the verses that appear to be repetition are, in fact, mutashabih verses with similar meanings, while Abbas states that the verses that appear to be repetition carry deep wisdom and meanings.

According to Zamakhshari, the phenomenon of repetition in the Qur’an is not only a literary element, but also a multidimensional structure with a depth of meaning. These repetitions are used to convey the message effectively, to reinforce the instructive elements and to make the divine truths permanent. Functioning as a literal and didactic strategy, repetition aims to leave deep traces in the human mind and ensure the permanence of learning.

According to Zamakhshari, repetition, especially in the context of parables and warnings, awakens people from their heedlessness and creates a constant awareness. At the same time, these repetitions increase the aesthetic and rhetorical power of divine appeals, thus assuming both psychological and theological functions. In conclusion, in Zamakhshari’s exegesis, repetition is an indispensable stylistic tool for conveying Allah’s messages effectively. By enriching the layers of meaning, these repetitions offer a method of divine education in accordance with human nature and contribute to a deeper understanding of the linguistic, aesthetic and pedagogical dimensions of the Qur’an.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, dinleyicinin veya okuyucunun ilgisini sürekli canlı tutan, kendine özgü anlatım tarzıyla dikkat çekmektedir. Özellikle bazı âyetlerin ya tamamının ya da bir kısmının tekrar edilmesi, usanç vermeden ve anlam derinliği artırılarak sunulması, Kur'an'ın özgün üslûbunun önemli bir parçasıdır.¹ Kur'an'daki tekrarlar, yalnızca edebî bir araç olmanın ötesinde, derin anlamlar ve işlevler taşımaktadır. Bu tekrarlar, okuyucunun dikkatini çekmekle kalmamakta, aynı zamanda mesajın daha iyi kavranmasına ve içselleştirilmesine de büyük katkı sağlamaktadır.²

Tekrar olgusu eski Arap dilinin kendine özgü ifade tarzlarından biridir.³ Kur'an, bu ifade üslûbunu daha güzel ve etkileyici bir biçimde devam ettirmiştir.⁴ Kur'an'daki tekrarlar; edatların, kelimelerin, cümle ve âyetlerin, ayrıca kıssaların tekrarı olmak üzere dört başlık altında ele alınabilir.⁵ Bu bağlamda, Kur'ân-ı Kerîm'de bir kelimenin, ifadenin veya âyetin tekrarlanması, “Tekrârü'l-Kur'an” terkihiyle ifade edilmektedir.⁶

Kur'an'da çeşitli türlerde tekrarlar rastlanmakta; hatta bazı âyetlerin birden fazla yerde aynı şekilde tekrarlandığı görülmektedir. Örneğin, Murselât Sûresinde aynı âyet on kez, Rahmân Sûresinde ise otuz bir kez tekrarlanmaktadır. Bu tekrarlar, büyük ölçüde Arap dilinin yapısal özellikleriyle ilişkilendirilmektedir.⁷

Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) eseri *el-Keşşâf*, entelektüel olgunluğunu ve ilmî birikimini yansıtan en önemli çalışmasıdır. Tefsir tarihinde müstesna bir yere sahip olan bu eser, yalnızca Mu'tezilî bakış açısıyla kaleme alınmış olmasıyla değil, aynı zamanda dilsel derinliği ve belâgat yönüyle de dikkat

¹ M. Suat Mertoğlu, “Üslûbü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/382.

² Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haḳā'iki ḡavāmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳāvil fî vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâr-ru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1431), 3/334.

³ Hüseyin Topal, “Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'daki Tekrarlara Bakışı”, *Orta Asya'dan Anadolu'ya İlmî Yolculuğu* (2021), 543-553.

⁴ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 169-170.

⁵ Hatice Görmez, “Beşer Dilinin İmkânları ve Kur'an-ı Kerim'in Anlatım Üslubuna Dair”, *İslâmî Araştırmalar* 27/1 (2016), 22-30.

⁶ Mertoğlu, “Üslûbü'l-Kur'ân”, 42/382.

⁷ Cemaleddin el-Kâsımî, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, çev. Sezai Özel (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 229; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 169-170.

çekmektedir. Nitekim Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Kādî Beyzâvî (ö. 685/1286), Ebû'l-Berekât en-Neseî (ö. 710/1310) ve Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) gibi önde gelen Sünnî müfessirler tarafından da temel başvuru kaynaklarından biri olarak kabul edilmiştir.⁸

Bu çalışmanın amacı, Zemahşerî'nin perspektifinden Kur'an'daki tekrar olgusunu derinlemesine analiz etmek ve bu tekrarların anlam, hikmet ve işlevlerini kapsamlı bir şekilde incelemektir.

Kur'an'daki tekrar olgusu, çeşitli akademik tez,⁹ kitap,¹⁰ makale¹¹ ve bildirilerde ele alınmış olsa da Zemahşerî'nin bu olguyu ele alışına dair derinlemesine bir çalışma henüz bulunmamaktadır. Bu eksiklik, mevcut literatürde konunun yeterince incelenmediği önemli bir boşluğu ortaya koymaktadır.

Bu araştırmada, literatür taraması yöntemiyle Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı tefsiri başta olmak üzere çeşitli müelliflerin eserleri incelenmiş; Zemahşerî'nin tekrar olgusuna dair yorumları ele alınmıştır. Elde edilen veriler bütüncül bir yaklaşımla analiz edilmiş ve araştırmanın temel bulguları sonuç bölümünde sunulmuştur.

1. Tekrar Sözcüğünün Kavramsal Çerçevesi

“Tekrar” kelimesi, Arapça كـرر (k-r-r) kökünden türemiştir. Bu kök, sözlükte “tekrarlamak”, “yinelemek”,¹² “düşmana tekrar tekrar hücum etmek” ve “bir şeye yönelip ona yeniden dönmek” gibi anlamlara gelmektedir.¹³ Fiil formunda tef'îl babından türeyen *kerrara* fiilinin mastarı *tekrîr*

⁸ Ali Özek, “el-Keşşâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/329-330; M. Suat Mertoğlu, “Zemahşerî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/235-238; Şafak Çatal, *el-Keşşâf ve el-Mizân Adlı Tefsirlerin Kur'an İlimleri Açısından Mukâyesesi* (İstanbul: Üniversite Yayınları, 2022), 31.

⁹ Ayşegül Şen, *Kuran-ı Kerim'de Tekrarlar, Yeminler ve Mesellerin İletişim Açısından Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

¹⁰ Ali Erbaş, *Kur'an'daki Tekrarlar ve Hikmetleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2020); Erdoğan Baş, *Kur'an'ın Üslûbu ve Tekrarlar* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003).

¹¹ Ramazan Karaman, “Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılması Bakımında Kıssalar, Yeminler ve Tekrarların Önemi”, *Din Öğretimi Dergisi* 19 (1989), 47-52; Cüneyt Eren, “Kur'an-ı Kerim'de Tekrar Olduğu İddiasının Belağat Açısından Değerlendirilmesi”, *EKEV Akademi Dergisi* 3/2 (2001), 91-107; Ecem Sena Bozkurt, “Kur'an-ı Kerim'de Tekrarın Hikmetleri”, *Temel İslam Bilimleri Öğrenci Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (2021), 50-56; Şafak Çatal, “Kamer Süresinde Tekrar Eden Ayetlerin Bağlam İlişkisi”, *Babertî Dergisi* 18 (2023), 58-75; Ertuğrul Aydın, “Kur'an-ı Kerim'de Kıssaların Tekrar Edilme Sebepleri”, *Tafsir Dergisi* 3/2 (2023), 62-77; Sabri Demirci, “Kur'an-ı Kerim'deki Tekrarlar Meselesi ve Mefâtihu'l-Gayb Tefsiri'nde Râzî'nin Yaklaşımı”, *SOBİDER: Sosyal Bilimler Dergisi* 2/5 (2015), 286-307; Topal, “Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an'daki Tekrarlara Bakışı”.

¹² Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Daru'l- Kütübî'l- İlmiyye, 1431), 65.

¹³ Ebû Abdırrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhidî, *Kitâbü'l- 'Ayn* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1431), “krr”, 5/277; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisâ-*

olup,¹⁴ bu kelime “yâ” harfî yerine “elif” getirilerek Türkçede “tekrar” biçimini almıştır. Aynı kökten türeyen *tekrar* ve *tekrîr* sözcükleri, genel olarak “bir şeyi çok defa yinelemek” anlamında kullanılmaktadır.¹⁵

Belâgat ilminde ise “tekrar”, bir lafzın aynı anlamı birden fazla kez ifade etmesi olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlamda, manayı pekiştirmek ve mesajı etkili biçimde sunmak amacıyla belirli seslerin, kelimelerin ya da hecelerin aynı ya da benzer biçimlerde düzenlenmesi şeklinde değerlendirilmektedir.¹⁶ Kur’ân-ı Kerîm’de bu kökten türeyen kelimelere altı yerde rastlanmakta; ayrıca “tekrar” anlamını taşıyan başka köklerden türeyen ifadeler de metin içerisinde yer almaktadır.¹⁷

“Tekrar” kavramına dair yapılan bazı tanımlar ise şunlardır: Aynı kelime, düşünce ya da davranışın, tesadüfen, kendiliğinden ya da bilinçli bir tercihle yeniden ifade edilmesi,¹⁸ bir sözcüğün, vurgulama veya hatırlatma amacıyla tekrar edilmesi.¹⁹

Dilbilim açısından tekrar, bir anlamı vurgulamak amacıyla aynı kelimenin birden çok kez kullanılması olarak tanımlanmaktadır. Bunun yanında, anlam açısından birbirine yakın ya da zıt olan yahut ses bakımından benzerlik taşıyan kelimelerin birlikte kullanılması da “tekrar” kapsamında değerlendirilmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse, tekrar; bir fiil veya sözün yeniden kullanılması eylemini tanımlanmaktadır.²⁰

2. Kur'an'da Tekrar Var mıdır?

“Tekrar”, edebiyatın önemli bir üslûbu olup, özellikle öğrenme, vurgulama ve bilinçaltına yerleştirme amacıyla sıkça kullanılmaktadır. Bu anlamda, “tekrar” belâgat açısından da önem arz etmektedir. Kur’an’da tekrarın varlığına dair farklı görüşler yer almaktadır:

nû'l-'Arab (Beyrut: Dâru Sâdır, 1431), “krr”, 5/135-138; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1431), “krr”, 428; Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît* (Beyrut, Lübnan: Müessesetü'r-Resâle, 2005), 469; Mütercim Âsım Efendi, *el-Ok-yânûsul-basît fî tercemeti'l-kâmûsi'l-muhît: Kâmûsul-Muhît Tercümesi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), “krr”, 3/2310-2313.

¹⁴ Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtârü's-sihâh* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1431), “krr”, 268.

¹⁵ Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî et-Tehânevî, *Keşşâfû is-ulâhâtî'l-fînûn ve'l-'ulûm*, thk. Alî Dahruc (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1433), “krr”, 2/1361.

¹⁶ Seyyid Hasan Abdülmün'im, *Zâhirâtü'l-tekrâr fî'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: y.y., 1980), 10; Hamza Zülfikar, “Tekrar”, *Türk Ansiklopedisi* (Ankara: MEB Yayınları, 1982), 31/505.

¹⁷ Erbaş, *Kur'an'daki Tekrarlar ve Hikmetleri*, 11-13.

¹⁸ Foulquié, P. *Pedagoji Sözlüğü* (*Dictionnaire de la Langue Pédagogique*), çev. C. Karakaya (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1994), 494; Eren, “Kur'ân-ı Kerîm'de Tekrar Olduğu İddiasının Belağat Açısından Değerlendirilmesi”, 91-107.

¹⁹ Muhammed Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebidî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, 1431), “krr”, 14/27-34.

²⁰ Zebidî, *Tâcü'l-'arûs*, “krr”, 14/27-34.

Birinci görüşe göre, Kur'an'da mutlak anlamda “tekrar” vardır ve çoğunluk bu görüşü benimsemektedir. İkinci görüşe sahip bir grup ise Kur'an'da geçen “tekrar”ların aslında gerçek bir tekrar olmadığını savunmaktadır. Onlara göre, bu gibi görünüm, Kur'an'ın farklı hikmetler barındıran icâz yönünün ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Üçüncü bir görüşe göre ise Kur'an'da mutlak “tekrar” bulunmamakta, ancak belirli çeşitleri bulunmaktadır. Buna göre, “tekrar” yalnızca sözcükler düzeyindedir; konu veya fikrin tekrarı söz konusu değildir. Ayrıca “tekrar”, makbul olan ve hoş karşılanmayan olmak üzere iki şekilde sınıflandırılabilir. Bu görüşe göre, Kur'an'da okuyucuyu usandıracak, bıkkınlık verecek şekilde hoş karşılanmayan bir tekrar bulunmamaktadır.²¹

Kur'an'da “tekrar” olduğunu ifade edenlerin başında İbn Kuteybe (ö. 213/276), Zemahşerî, Bedreddin ez-Zerkeşî (ö. 745/1344) ve Celâleddin es-Süyûtî (ö. 911/1506) gibi âlimler gelmektedir. Bu âlimlere göre, Kur'an-ı Kerîm, Arap dilinin kurallarına sadık kalarak ve belâgat ilminde sıkça kullanılan “tekrar” kullanımını bünyesinde barındırmakta ve bu yöntemi yer yer kullanmaktadır.²²

İbn Kuteybe'ye göre, Kur'an Arapların dili ve üslûbuna uygun olarak indirilmiştir. Arap üslûbunun belirgin özelliklerinden biri ise tekrardır ve bu tekrar, anlamı vurgulamak ve pekiştirmek amacı taşımaktadır.²³

Câhiz (ö. 255/869), *el-Hayevân* adlı eserinde, Allah'ın Araplara hitap ederken belâgat ve icâz kullanarak kısa ve etkili bir üslup tercih ettiğini belirtmektedir. Buna karşılık, İsrailoğullarına yönelik hitapta daha sade ve uzun bir dil kullanıldığını ifade etmektedir. Bu nedenle, Araplara hitapta konunun tekrar edilmesinin, mesajın güçlenmesi ve daha iyi anlaşılması için gerekli olduğunu vurgulamaktadır.²⁴

Zemahşerî'ye göre, maksada ulaşmada daha etkili olan tekrarlar, muhatapın kulaklarında ve kalplerinde derin izler bırakmaktadır. Kur'an'daki diğer tüm tekrarlar da aynı amacı gütmektedir. Bunlar, ele alınan konunun gönüllerde kökleşmesini sağlamak için yapılmaktadır.²⁵

Hattâbî (ö. 388/998) *Beyânü i 'câzi 'l-Kur'ân*, Bâkılânî (ö. 403/1013) ise *İ 'câzü 'l-Kur'ân* adlı eserlerinde tekrarın bedî' türlerinden biri olduğunu

²¹ Eren, “Kur'an-ı Kerîm'de Tekrar Olduğu İddiasının Belağat Açısından Değerlendirilmesi”, 91-107.

²² Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi 'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl ed-Dimyâtî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1957), 547 vd.

²³ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkilî 'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1431), 149.

²⁴ Fazl Hasan Abbas, *İ 'câzü 'l-Kur'âni 'l-Kerîm* (Beyrut, 1973), 231; Eren, “Kur'an-ı Kerîm'de Tekrar Olduğu İddiasının Belağat Açısından Değerlendirilmesi”, 91-107.

²⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/30.

ve gerekli görüldüğünü ifade etmektedirler.²⁶ Hattâbî, “tekrar”ı memdûh ve mezmûm olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ancak mezmûm olan bir “tekrar” Kur'an'da yer almamaktadır. Hattâbî, “tekrar” olarak görülen her lafzın arkasında bir hikmet bulunduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda, Kur'an'daki “tekrar”lar, özellikle tâzim edilen konulara işaret etmektedir.²⁷

Batılı araştırmacılar arasında da Kur'an'daki tekrarların anlamlı olduğu yönünde değerlendirmeler mevcuttur. Örneğin, Fransız müsteşrik Henri Masse (ö. 1969), Kur'an'daki tekrarların hem gerekli hem de mantıklı olduğunu savunan isimler arasında yer almaktadır.²⁸

Buna karşılık, Kur'an'da tekrar olgusunu reddeden bazı düşünürler de bulunmaktadır. Bu düşünürlere göre, Kur'an'da benzer ifadeler ve âyet yapıları tekrar gibi görünse de, her biri kendi bağlamında özgün anlamlar içermektedir. Bu görüşü benimseyenler, Kur'an'ın ne lafzen ne de manen mükerrer ifadeler içerdiğini, benzerliklerin ise anlam derinliği ya da hitap üslûbu gibi çeşitli hikmetlere dayandığını ileri sürmektedirler. Bu görüşün önemli temsilcilerinden biri olan Mısırlı dilci ve düşünür Muhammed Kutub (ö. 2014), Kur'an'da gerçek anlamda bir tekrar bulunmadığını savunmaktadır. Ona göre, tekrar olarak değerlendirilen âyetler, gerçekte müteşâbih yapıdadır ve her biri farklı bağlamlarda farklı mesajlar içermektedir.²⁹ Benzer şekilde, Fazl Hasan Abbas (ö. 2011) da Kur'an'da tekrar bulunduğu iddiasını kabul etmemektedir. Ona göre, tekrar olarak görülen âyetler dikkatle incelendiğinde çok sayıda hikmet ve derin anlamın bulunduğu anlaşılmaktadır.³⁰

Seyyid Kutub da (ö. 1966), Kur'an'daki kıssalarda tekrar bulunmadığını savunmaktadır. Ona göre bazı kişiler, belirli kıssaların birden fazla sûrede anlatıldığını görüp bunu sadece tekrar olarak değerlendirebilirler. Ancak dikkatli bir analiz yapıldığında, her kıssanın farklı bölümlerinin anlatılmasıyla, değişik konuların aydınlatılmasının hedeflendiği görülmektedir.³¹

²⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *Î'câzü'l-Kur'an* (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1997), 106.

²⁷ Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî el-Hattâbî, *Beyânü i'câzi'l-Kur'an* (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1976), 52-53.

²⁸ M. Tayyib Okıç, *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri* (İstanbul: Nun Yayıncılık, 1995), 118.

²⁹ Muhammed Kutub, *Dirâsât Kur'âniyye* (Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1993), 253-270; Eren, “Kur'an-ı Kerim'de Tekrar Olduğu İddiasının Belağat Açısından Değerlendirilmesi”, 91-107.

³⁰ Fazl Hasan Abbas, *Î'câzü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 224-230; Bakhtier Makhmudov - Mustafa Karagöz, “Fadl Hasan Abbâs'ın Kur'an İlimlerine Yaklaşımı -Tefsiru'l-Kur'âni'l-Mecîd Adlı Eseri Bağlamında”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2023), 307-333.

³¹ Seyyid b. İbrâhîm b. Hüseyin eş-Şâzîlî Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'an* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1968), 1/55.

3. Kur'an'daki Tekrarların Anlam Boyutları

Kur'an'daki tekrar olgusu, literatürde genellikle iki temel başlık altında ele alınmaktadır: lâfzî tekrar ve manevî tekrar. Lâfzî tekrar, belirli ifadelerin aynı kelimelerle tekrar edilmesi şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tür tekrarlara örnek olarak Hâkka Sûresinin ilk üç âyetinde geçen ifade verilebilir: *“O gerçekleşecek büyük olay (kıyamet)! Nedir o büyük olay? O büyük olayın ne olduğunu sen nereden bileceksin!”*³²

Bu âyetlerde üç kez geçen “Hâkka” kelimesi, “hak” kökünden türetilmiş olup sözlükte; “gerçek, sabit, doğru, gerekli olmak; bir şeyi gerçekleştirmek, kesin olarak bilmek” gibi anlamlara gelmektedir. İsim olarak ise “gerçek, sabit ve kesin olan şey” anlamında kullanılır ve çoğu zaman bâtılın zıddı olarak değerlendirilir.³³

Kur'an'da kıyamet gününe “Hâkka” adının verilmesi, onun mutlaka gerçekleşecek bir hakikat oluşundan ve bugün de insanların dünyada yaptıkları amellerin gerçek karşılığını görecektiklerinden kaynaklanmaktadır. Sûrenin başında bu kelimenin üç kez tekrarlanması, kıyametin büyüklüğünü ve kaçınılmazlığını hem anlam hem de üslup bakımından güçlü bir biçimde vurgulamaktadır.³⁴ Müfessirlerin çoğu “Hâkka”yı doğrudan “kıyamet” anlamında yorumlarken,³⁵ bazıları âyetlerin devamında azaba uğrayan kavimlerin zikredilmesine dayanarak bu kelimenin, Hz. Peygamber'e karşı çıkan Kureys'in uğrayacağı ağır bir yenilgiye de işaret ettiğini belirtmişlerdir.³⁶

Benzer bir tekrar, Kâria Sûresinde de karşımıza çıkmaktadır: *“O dehşetli ses! O ne dehşetli ses! Nedir o dehşetli ses, bilir misin?”*³⁷

Burada geçen kâria kelimesi, “şiddetle vurmak, çarpmak” anlamına gelen *kar* kökünden türetilmiş olup kıyamet gününü ifade etmektedir. Bu kelime Arapçada aynı zamanda büyük felâket ve belâları anlatmak için de kullanılmaktadır.³⁸ Kıyametin, içerdiği dehşet verici sahnelerle kalplerde korku uyandırması ve suçluların cezaya çarptırılması nedeniyle bu isimle anıldığı anlaşılmaktadır. Sûredeki tekrarlar hem anlam hem de üslup

³² Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Meâli* (Ankara: DİB Yayınları, 2015), el-Hâkka 69/1-3.

³³ Bk. Mustafa Çağrırcı, “Hak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/137.

³⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/598; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1431), 9/21; Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Tefsiri* (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 5/442.

³⁵ Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsiri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1431), 15/45.

³⁶ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1990), 10/36.

³⁷ el-Kâria 101/1-3.

³⁸ er-Ra'd 13/31.

açısından kıyamet olayının büyüklüğünü ve şiddetini çarpıcı bir biçimde ortaya koymakta, ayrıca vuku bulacağı zamanın bilinemezliğine dikkat çekmektedir.³⁹

Âlûsî'nin aktardığına göre Zemahşerî, “yevme” (o gün) kelimesini, “el-Kâria” lafzının delalet ettiği takdirî (örtük) bir fiile bağlı zarf olarak değerlendirmiştir. Buna göre Zemahşerî, ifadenin anlamını “*O gün çarpar*” şeklinde yorumlamaktadır.⁴⁰

Lâfzî tekrarın bir başka örneği de Kadir Sûresinde yer almaktadır: “*Biz onu (Kur'an'ı) Kadir gecesinde indirdik. Bilir misin nedir Kadir gecesini? Kadir gecesini bin aydan hayırlıdır.*”⁴¹

“Kadr” kelimesi, sözlükte “güç, hüküm, değer ve şeref” gibi anlamlara gelmektedir. Kur'an'ın bu gecede indirildiğine dair beyan, söz konusu gecenin kutsiyetini ve değerini artırmış; bu sebeple gecenin ismi “Kadir Gecesi” olarak anılmıştır. Bu adlandırma, Kur'an'ın indirilişine bağlı olarak gecenin manevi kıymetinin yükseldiğine işaret etmektedir.⁴²

Kur'an'daki tekrarlar yalnızca lâfzî boyutta sınırlı kalmaz; aynı zamanda manevi tekrar biçiminde de kendini gösterir. Manevi tekrar, kıssalar, kıyamet, cennet ve cehennem tasvirlerinde olduğu gibi, bir konunun farklı âyetlerde, farklı ifadelerle yeniden dile getirilmesidir. Bu iki tekrar türü, Kur'an'ın retorik ve edebî yönünün daha derinlemesine kavranmasına zemin hazırlar. Manevi tekrarlar, ilâhî mesajların insanın kalbinde daha derin bir yer edinmesi için kullanılan bir yöntemdir. Bu tekrarlar, bir konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olurken insan fitratına uygun bir terbiye ve tezkiye aracı olarak da işlev görmektedir. Ayrıca tekrarlar, tekit amacı taşımakta; korkutma, uyarı ya da kâfirlerin kıyamette karşılaşacakları perişan hâllerinin tasvirlerini daha etkili kılmak için kullanılmaktadır. Örneğin, Kâria Sûresinde الْقَارِعَةُ ifadesinin üç kez tekrarlanması, kıyamet sahnesinin dehşetini güçlü bir şekilde hissettirmeyi amaçlamaktadır.⁴³

Benzer şekilde, Rahmân Sûresinde geçen “Rabbinizin hangi nimetlerini inkâr edebilirsiniz?” ifadesi, sûre boyunca otuz bir kez tekrarlanarak Allah'ın lütuf ve nimetlerini hatırlatmaktadır. Mürselât Sûresinde yer alan “*O gün, hakkı yalanlayanların vay hâline!*” ifadesi on kez tekrar edilmekte; Şuarâ Sûresinde geçen “*Şüphesiz bunda büyük bir ibret vardır; fakat onların çoğu iman etmezler.*” cümlesi sekiz kez vurgulanmaktadır.

³⁹ Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'âklı's-selîm*, 9/192; Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Tefsiri*, 5/675.

⁴⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 15/447.

⁴¹ el-Kadr 97/1-3.

⁴² Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi 'li-aḥkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1432), 20/130; M. Sait Özervarlı, “Kadir Gecesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/124-125.

⁴³ Çatal, “Kamer Sûresinde Tekrar Eden Âyetlerin Bağlam İlişkisi”, 62-63.

Ayrıca Kamer Sûresinde “*Azabım ve uyarılarım nasılmış bir bakın!*” ve “*Andolsun ki Kur’an’ı öğüt alınsın diye kolaylaştırdık; öğüt alan yok mu?*” ifadeleri dörder kez tekrar edilmektedir.

Bu örnekler, Kur’an’daki tekrarların öğretici ve düşündürücü niteliğini pekiştirdiğini açıkça göstermektedir. Tekrarlar, Kur’an’ın muhataplarına yönelik etkili bir hitap biçimi sunmakta; anlam derinliğini artırmakta ve mesajın zihinlerde yer etmesini sağlamaktadır.⁴⁴

4. Kur’an’daki Tekrarların Amaçları

Kur’an’da tekrarlar çeşitli amaçlarla kullanılmış olup bu tekrarlar, ilâhî mesajların insan zihni ve kalbine daha derinlemesine nüfuz etmesini sağlama işlevi görmektedir. Bu bağlamda tekrar, Kur’an’ın mesajlarını daha etkili ve kalıcı kılmak amacıyla başvurulan önemli bir yöntemdir. Kur’an’daki tekrarların temel işlevleri aşağıdaki şekilde özetlenebilir:

4.1. Tekit (Pekiştirme):

Kur’an’daki tekrarların en temel amacı, “tekit” yani mesajın pekiştirilmesidir. Bir lafzın veya eş anlamlısının tekrarı hem ifadenin hem de içeriğin güçlendirilmesine hizmet eder. Bu yöntemle, muhatapın zihninde lafız ve anlam daha kalıcı hâle gelir. Aynı zamanda muhatap uyarılır, korkutulur veya teşvik edilir. Bu tekrarlar, anlamı vurgulamanın yanı sıra estetik bir değer de taşır. Nihai hedef, iletilmek istenen sözün açık, güçlü ve anlaşılır bir şekilde zihinlerde yer etmesini sağlamaktır.⁴⁵

4.2. Uyarı ve Müjde:

Kur’an’daki tekrarların bir diğer önemli amacı, insanları ilâhî azaba karşı uyarmak ve müminleri cennetle müjdelemektir. Bu bağlamda, özellikle inkârcılara âhirette karşılaşacakları azap sıkça hatırlatılmakta,⁴⁶ müminler ise sürekli olarak sevap ve mükâfatla teşvik edilmektedir.⁴⁷ Aynı mesajların farklı bağlamlarda tekrar edilmesi hem uyarı hem de müjde işlevini yerine getirerek mesajın tesir gücünü artırmaktadır.

4.3. Takrîr (Yerleştirme):

Kur’an’da tekrarların bir diğer amacı da “takrîr”dir. Bu kavram, sözlükte “bir şeyi yerleştirmek, sabitlemek, açıklığa kavuşturmak ve gerçeği kabul ettirmek” anlamlarına gelmektedir. Bu doğrultuda, ilâhî mesajın zihinlerde ve kalplerde yerleşmesini sağlamak amacıyla bazı ifadeler sıkça tekrar edilmiştir. Bu yöntemin önemine işaret eden âyetlerden biri şöyledir: “*Gerçek şu ki, düşünüp öğüt alsınlar diye biz sözü (vahyi) onlara*

⁴⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 169-170.

⁴⁵ İsmail Durmuş, “Tekit”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/365-368.

⁴⁶ Âl-i İmrân 3/12, 106; en-Nisâ 4/56; el-En’âm 6/27; el-A’râf 7/40-41.

⁴⁷ el-Bakara 2/25; Âl-i İmrân 3/15, 107, 136, 198; en-Nisâ 4/57, 122; el-Mâide 5/65.

birbiri ardınca ulaştırmışsızdır."⁴⁸ Bu ifade, tekrarın vahyin etkin biçimde iletilmesindeki rolünü açıkça ortaya koymaktadır.⁴⁹

4.4. Terdîd (Yineleme):

Kur'an'daki tekrarların bir diğer amacı "terdîd"dir. Bu terim, "geri çevirmek, iade etmek" anlamındaki r-d-d kökünden türemiş olup, "söz veya benzeri unsurları yinelemek" anlamında kullanılmaktadır.⁵⁰ Bu yöntemin dikkat çekici örneklerinden biri, Rahmân Sûresinde otuzdan fazla kez tekrar edilen şu âyettir: "*Artık Rabbinizin hangi nimetini inkâr edebilirsiniz?*"⁵¹ Benzer şekilde Mürselât Sûresinde de çeşitli hakikatlerin ardından sıkça yinelenen şu ifade yer almaktadır: "*Hakkı yalanlayanların o gün vay haline!*"⁵² Bu tür tekrarlar, Kur'an'da "terdîd" yönteminin etkili bir anlatım aracı olarak kullanıldığını göstermektedir.⁵³

5. Kur'an'ın Edebî ve Dilsel Özellikleri

Kur'ân-ı Kerîm, insanlığa hidâyet rehberi olarak indirilmiştir. Edebiyatın ve belâgatın zirvede olduğu bir dönemde nazil olan bu ilâhî hitap, özgün ve etkileyici üslûbuyla dikkat çekmiştir.⁵⁴ O dönemin Arap toplumu, şiir ve söz sanatlarına büyük önem vermiş, dilsel inceliklere son derece duyarlı olmuştur. Kur'an ise bu kültürel zemini gözeterek, alışılmış kalıpların ötesine geçen bir anlatım tarzı benimsemiş ve ilâhî hakikatleri estetik bir biçimde sunmuştur.⁵⁵

Sûre ve âyetlerdeki kelime seçimleri, ses uyumları ve nazım yapısı, Kur'an'ın eşsiz dilsel örgüsünü ve edebî gücünü gözler önüne sermektedir. Derin anlam katmanları ve güçlü ifade biçimleriyle Kur'an'ın üslûbu, bütünlüklü bir edebî yapı arz etmektedir. Bu bütünlük içerisinde tekrarlar, öne çıkan önemli unsurlardandır.

Kur'an'da tekrar, vurguyu artıran, anlamı pekiştiren ve mesajın kalıcılığını sağlayan etkili bir anlatım yöntemidir.⁵⁶ Muhataplarının dil alışkanlıklarını dikkate alan Kur'an, onların aşına oldukları tekrar esaslı

⁴⁸ el-Kasas 28/51.

⁴⁹ Halit Özkan, "Takrir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/469-471.

⁵⁰ Halil İbrahim Kaçar, "Terdîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/507-508.

⁵¹ er-Rahmân 55/13.

⁵² el-Mürcelât 77/15, 19, 24, 28, 34, 37, 40, 45, 47, 49.

⁵³ Kaçar, "Terdîd", 40/507-508.

⁵⁴ el-Bakara 2/2; eş-Şuarâ 26/192-195; ez-Zümer 39/28; Fussilet 41/3.

⁵⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 169-170; Mertoğlu, "Üslûbü'l-Kur'an", 42/382; Kenan Demirayak, *Arap Edebiyat Tarihi-I* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2012), 70.

⁵⁶ Mahmud b. Hamza el-Kirmânî, *Esrâru't-tekrâr fi'l-Kur'an* (Kahire: yy, ts), 25-53; Mahmud Seyyid Şeyhûn, *Esrâru't-tekrâr fi lûgatî'l-Kur'an* (Kahire: Dâru'l-Hidâye, 1983), 1-91; Baş, *Kur'an'ın Üslûbu ve Tekrarlar*, 11-253; Süleyman Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 208.

söyleyiş biçimlerini yerinde ve anlamlı şekilde kullanmaktadır. Bu bağlamda “üslûp”, kelimelerin diziliş tarzı ve anlatım biçimini ifade eder; “Üslûbü’l-Kur’an” ise Kur’an’a özgü bu anlatım tarzının adıdır.⁵⁷

Kur’an’daki tekrarlar sadece estetik bir unsur değil, aynı zamanda işlevsel bir anlatım aracıdır. Müşriklerin inatçı tutumları karşısında aynı tema veya ifadelerin farklı bağlamlarda yeniden dile getirilmesi, ilâhî mesajın etkisini güçlendirmeyi hedeflemektedir. Bu tür tekrarlar, okuyucunun dikkatini belli noktalarda yoğunlaştırmakta ve mesajın zihinde yer etmesini kolaylaştırmaktadır.⁵⁸

Bu çerçevede, Kur’an’daki tekrarların yalnızca anlamı pekiştirme amacına hizmet etmediği, aynı zamanda metnin belâgat yönünü ortaya koyan bir ifade tekniği olarak da değerlendirildiği görülmektedir.

Zerkeşî (ö. 794/1392), tekrarın fesahat ve belâgat açısından önemli bir üslûp özelliği olduğuna işaret etmektedir. Ona göre tekrar, maksadı açıklığa kavuşturur, tekit ve uyarı işlevi görür, anlamın unutulmasını engeller.⁵⁹

Kur’an, tüm insanlara hitap etmekle birlikte, anlama düzeyi bireyden bireye farklılık göstermektedir. Bu bağlamda tekrarlar, farklı zihin düzeylerine hitap eden zengin bir anlatım aracıdır. Aynı kelime, kıssa ya da âyetin çeşitli bağlamlarda yinelenmesi, anlam derinliğini artırmakta ve mesajın daha iyi kavranmasına imkân tanımaktadır.⁶⁰

6. Zemahşerî’nin Tekrar Olgusuna Yaklaşımı

Kur’ân-ı Kerîm’deki tekrarlar, Arap dili bağlamında değerlendirildiğinde metne anlam derinliği kazandırmakta, üslubun akıcılığını artırmakta ve vurgulama gücünü pekiştirmektedir. Kur’an’ın nazil olduğu dönemde edebî açıdan yüksek bir seviyede olan Arap toplumuna hitap etmesi, bu tekrarların fonksiyonel değerini daha da görünür kılmaktadır. Bu bağlamda Kur’an, Arap dilinin yapısal ve retorik özelliklerini dikkate alarak, etkili bir hitabet biçimiyle şekillenmiştir.⁶¹

Kur’an’daki tekrar olgusu, birçok müfessirin dikkatini çekmiş; özellikle Zemahşerî bu konuyu *el-Keşşâf* adlı tefsirinde sistematik biçimde ele

⁵⁷ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh* (Beyrut: Dâru’l-İlim li’l-Melâyîn, 1431), 2/148-149; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-’irfân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1995), 2/239-242; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît*, 97-98; Mevlüt Sarı, *Türkisch English Arabic Persian* (İstanbul: Gonca Yayınevi, ts), 844.

⁵⁸ Deniz Doğan, “Rahmân Sûresinde Tekrar Eden Âyetlerin Amacı ve Bağlam İlişkisi”, *Kahramanmaraş Sütcü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2017), 265-268.

⁵⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 547 vd.

⁶⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 169-170; İsmail Karaçam, *Sonsuz Mûcize Kur’ân* (İstanbul: Çağ Yayınevi, 1987), 345.

⁶¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 169; Bekir Karlığa, *Hadislerle Kur’ân-ı Kerîm Tefsiri (İbn Kesîr)* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1983), 345; Mertoğlu, “Üslûbü’l-Kur’ân”, 42/382.

almıştır. Ona göre tekrar, Arapların söz sanatları arasında sıkça başvurduğu bir yöntem olup, anlamı pekiştirme, duygusal tesir oluşturma ve zihinsel kalıcılık sağlama gibi işlevlere sahiptir. Zemahşerî, Kur'an'daki tekrarları sadece edebî bir tercih değil; aynı zamanda vahyin öğretici yönünü destekleyen, çok derinlikli anlamlar içeren yapısal bir özellik olarak değerlendirmektedir.⁶²

Zemahşerî'ye göre Kur'an'daki tekrarlar, mesajın daha güçlü iletilmesine katkı sağlamakta, özellikle kıssa, öğüt, vaad ve uyarıların yinelenmesi suretiyle muhatabın bilinç dünyasında derin izler bırakmaktadır. Bu yönüyle tekrar, Kur'an'ın pedagojik, psikolojik ve teolojik boyutlarını bütüncül bir biçimde beslemektedir.⁶³

Kur'an'da tekrar olgusunu açıklayan önemli kavramlardan biri de “mesânî” terimidir. Bu kavram, Hicr⁶⁴ ve Zümer⁶⁵ sûrelerinde geçmekte olup, “tekrarlananlar” anlamına gelmektedir.⁶⁶ Râgıb el-İsfahânî'ye göre “mesânî”, sürekli okunmasına rağmen tazeliğini yitirmeyen ilâhî sözleri ifade etmektedir.⁶⁷ Zemahşerî, bu kavramı Hicr Sûresinin 87. âyetini tefsir ederken detaylı biçimde yorumlamıştır.⁶⁸ Ona göre “mesânî”, iki temel anlama gelebilir: Birincisi, “tesniye” (ikilik) kökünden türetilerek “tekrar” anlamı taşır ve özellikle Fâtiha Sûresi gibi sürekli okunan sûreleri kapsar. İkincisi ise “senâ” (övgü) köküne dayanır ve Allah'a yönelik övgü içeren bölümleri nitelendirir. Bu durumda Fâtiha Sûresi hem içeriği hem de ibadetlerdeki tekrar işlevi sebebiyle “mesânî” olarak adlandırılmıştır.⁶⁹

Zemahşerî, “mesânî”nin sadece Fâtiha ile sınırlı olmadığını, Kur'an'daki yedi uzun sûre (esbâ') ve diğer bazı bölümlerin de bu kategoriye dâhil edilebileceğini belirtmektedir. Zira bu bölümlerde, tekrar eden kıssalar ve ilâhî hitaplar aracılığıyla öğüt, vaad ve uyarıcı içerikler ön plana çıkmaktadır. Ayrıca önceki kitapların da benzer tekrar yapıları içerdiğini ve bu yönleriyle “mesânî” vasfını taşıdığını ifade etmektedir.⁷⁰

Hicr Sûresinin 87. âyetinde geçen “min” edatının anlam değeri üzerinde de duran Zemahşerî, bu edatın hem beyan (açıklama) hem de taba'id (bir kısmı ifade etme) anlamı taşıyabileceğini belirtmektedir. Eğer burada geçen “*seb'an min el-mesânî*” ifadesiyle Fâtiha Sûresi ya da yedi uzun sûre kastediliyorsa, “min” edatı her iki anlamda da değerlendirilebilir.

⁶² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/334.

⁶³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/334.

⁶⁴ el-Hicr 15/87.

⁶⁵ ez-Zümer 39/23.

⁶⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “sny”, 14/115.

⁶⁷ İsfahânî, *el-Müfredât*, “sny”, 178.

⁶⁸ Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/587-588.

⁶⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/1, 2/587-588.

⁷⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/587-588.

Ancak “Kur’an’ın yedide biri” gibi bir oran ima ediliyorsa, bu durumda edat yalnızca beyan anlamında değerlendirilmelidir.⁷¹

Zemahşerî’nin dikkat çektiği bir diğer husus, “Kur’ân-ı Azîm”⁷² ifadesinin yorumudur. Ona göre bu ifade, ya “yedi tekrar” anlamındaki ifadenin tamamlayıcısı olarak Kur’an’ın tamamını vurgular ya da “Kur’an” lafzı ile metnin kalan kısmı kastedilerek belirli bir bölüme işaret edilir. Bu da Kur’an’daki lafızların hem küllî hem cüz’î anlamlar içerebilecek esnekliğe sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim Yûsuf Sûresinde geçen “İşte sana bu Kur’an’ı vahyedyoruz”⁷³ ifadesi, sadece o sûrenin tamamına işaret ediyor olabilir.⁷⁴

Zemahşerî’nin tekrar olgusuna ilişkin değerlendirmeleri üç başlık altında tasnif edilebilir:

1. Kelime ve Cümle Tekrarı: Belli kavram ve ifadelere ritmik biçimde yer verilerek anlamın yoğunlaştırılması ve mesajın pekiştirilmesi.
2. Âyet Tekrarı: Aynı âyetin farklı sûrelerde veya aynı sûrede birden fazla kez zikredilerek tematik bütünlük oluşturulması.
3. Kıssa Tekrarı: Peygamber kıssalarının farklı sûrelerde farklı bağlamlarda anlatılarak hem tarihsel hem de ahlâkî öğretilerin vurgulanması.

6.1. Harf, Kelime ve Cümle Tekrarı

Zemahşerî, tekrarın Arap dili ve üslubunda önemli bir retorik unsur olduğunu vurgulamakta; özellikle tekit (vurgulama) işlevi açısından bu unsuru hem nazmın hem de anlamın kuvvetlendirilmesine hizmet eden bilinçli bir tercih olarak değerlendirmektedir. Ona göre bu retorik unsur, ilâhî kelâmda da kendine özgü veçheleriyle tecelli etmekte, Kur’an’ın nazmî yapısında anlam derinliğini ve belâgat boyutunu açığa çıkaran bir unsur hâline gelmektedir.

Bu bağlamda, Kehf Sûresinin ilk iki âyetinde geçen *وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا قَيِّمًا* ifadesi dikkat çekici bir örnektir. Âyette geçen ‘*ivacen* (eğrilik) ve *kayyimen* (dosdoğru) kelimeleri ilk bakışta anlamca birbirini tamamlayan ya da yineleyen unsurlar gibi görünse de Zemahşerî, bu yapıdaki tekrarın sadece lafzî bir tekrar olmadığını belirtmektedir. Ona göre, bu tür ifadeler anlamı derinleştiren, zihinde pekiştiren ve mesajı kuvvetlendiren önemli retorik araçlardır. Zira bazı şeyler dış görünüş itibarıyla doğru ve sağlam olsa da derinlemesine incelendiğinde içsel bir eğrilik barındırabilir. Bu sebeple, Kur’an’ın her türlü eğrilikten uzak olduğu vurgulandıktan sonra, onun dosdoğru bir hüviyete sahip olduğunun ayrıca belirtilmesi, tekrar gibi görünmekle birlikte, anlamı tahkim eden bilinçli bir üslup tercihidir. Zemahşerî,

⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/588.

⁷² el-Hicr 15/87.

⁷³ Karaman v.dğr., *Kur’an Yolu Tefsiri*, Yûsuf 12/3.

⁷⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/588.

kayyimen kelimesini “diğer ilâhî kitaplara hâkim ve onları tasdik eden” ya da “kulların maslahatlarını ve şer’î hükümleri gözeten” anlamlarında yorumlamakta ve bu şekilde söz konusu ifadenin zengin içerikli yapısını ortaya koymaktadır.⁷⁵

Tîbî de benzer şekilde, bu âyette “eğrilik”in nefyinden sonra “istikâmet”in açıkça zikredilmesini anlamın pekiştirilmesine yönelik belâgî bir vurgu şeklinde değerlendirmektedir. Ona göre, yüzeyde doğru ve sağlam görünen bazı şeyler dahi dikkatli bir değerlendirme sonucunda küçük bir sapma barındırabilir. Dolayısıyla burada tekrar, basit bir lafzî yineleme değil; anlamı güçlendiren ve tekit işlevi gören retorik bir tercihtir.⁷⁶

Kur'an'daki tekrar fenomenine dair bir diğer örnek, Haşr Sûresi 18. âyette yer alan *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ* ifadesidir. Âyet'in meali şu şekildedir: “*Ey iman edenler! Allah'tan sakının. Herkes yarın için ne hazırladığına baksın. Allah'tan sakının. Şüphesiz Allah yaptıklarınızdan haberdardır.*”⁷⁷ Bu âyette “ittakullâh” emrinin iki kez tekrar edilmesi, Zemahşerî tarafından farklı bağlamlara işaret eden derinlikli bir anlatım biçimi şeklinde değerlendirilmiştir. İlk emir, ibadet ve sâlih amellere yönlendirme anlamı taşıırken; ikinci tekrar günahlardan sakınmaya yönelik bir uyarı ve tehdidi içermektedir. Böylece tekrar, takvânın hem emir boyutunu (ibadet) hem de nehiy boyutunu (günahlardan kaçınma) içeren bütüncül bir anlam dizgesi sunmaktadır.⁷⁸

Râzî, Beyzâvî, Ebüssuûd ve Âlûsî gibi müfessirler ise bu tekrarın özellikle tekit amacı taşıdığını belirtmişlerdir. Onlara göre de ilk emir farzların eda edilmesine yöneliktir ve hemen ardından gelen “*her nefis yarın için ne hazırladığına baksın*” ifadesi bu yorumu desteklemektedir. İkinci tekrar ise haramların terk edilmesine yönelik bir çağrıdır ve bu anlam da “*Allah yaptıklarınızdan haberdardır*” ifadesiyle kuvvetlendirilmiştir.⁷⁹ Tîbî de tekrarın yalnızca vurgusal bir unsur olmadığını, aynı zamanda iki ayrı sorumluluğa işaret ettiğini belirtmektedir: farzların yerine getirilmesi ve günahlardan sakınılması.⁸⁰

⁷⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/502.

⁷⁶ Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Futûhu'l-ğayb fi'l-keşf 'an kınâ'i'r-reyb (Şerhu/Hâşiyetü'l-Keşşâf)* (Dubai: Câize Dubey ed-Düveliyye li'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 2013), 9/404.

⁷⁷ el-Haşr 59/18.

⁷⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/508.

⁷⁹ Ebû Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1431), 29/511; Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü'r-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Meraşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1431), 5/202; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 8/232; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 14/254.

⁸⁰ Tîbî, *Futûhu'l-ğayb*, 15/339.

Zemahşerî'nin tekrar bağlamında dikkat çektiği bir diğer husus ise hurûf-u mukattaadır. Bu harfler, sûre başlarında müstakil biçimde yer almakta ve fonetik açıdan hece hece telaffuz edilmektedir. Zemahşerî'ye göre bu harflerin Kur'an'da yer alması, doğrudan Kur'an'ın i'câz yönüyle ilişkilidir. Özellikle "Elif" ve "Lâm" harflerinin tekrarlandığı Bakara, Âl-i İmrân, Rûm, Ankebût, Lokmân, Secde, A'râf, Ra'd, Yûnus, İbrâhîm, Hûd, Yûsuf ve Hicr sûreleri bu bağlamda örnek olarak zikredilmektedir. Zemahşerî, bu harflerin "Kur'an'ın başında toptan değil de neden farklı sûrelerin başında dağınık şekilde yer aldığı" sorusunu, Kur'an'ın belâgatini kavramak açısından önemli bir tartışma başlığı olarak görmektedir. Zira bu tekrar, Kur'an'ın lafız ve mânâ bakımından benzeri getirilemez bir kelâm olduğunu göstermek amacı taşımaktadır. Aynı zamanda Kur'an'ın meydan okuyucu (tehaddî) üslubunu da pekiştirmektedir.⁸¹

Bu bağlamda hurûf-u mukattaa, ilâhî kelâmın temel yapı taşları olan harflerin nazmî gücüne işaret etmekte ve Kur'an'ın bu harflerle inşa edilmiş benzersiz bir söylem olduğunu göstermektedir. Zemahşerî'ye göre bu tekrarlar da diğerleri gibi i'câzın bir parçasıdır; çünkü tekrar edilen her yapı, ilâhî mesajın kalplerde yer etmesi, zihinlerde kökleşmesi ve anlamın kuvvetle idrak edilmesi amacını taşır.⁸²

6.2. Âyet Tekrarı

Kur'ân-ı Kerîm'in edebî üslubu içinde önemli bir yer tutan tekrarlar, anlamın pekiştirilmesi ve muhatabın zihninde kalıcılığın sağlanması açısından kritik bir işlev üstlenmektedir. Bu tekrarlara dair en çarpıcı örneklerden biri, Rahmân Sûresinde otuz bir kez tekrarlanan *فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ* "Öyleyse Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlayabilirsiniz?"⁸³ ifadesidir. Bu tekrar, ilâhî nimetlerin çokluğunu ve çeşitliliğini vurgularken, şükür bilincini uyandırmakta ve insanları nimetler karşısında teşekkür etmeye sevk etmektedir. Aynı zamanda, bu tekrar yapısal ve semantik süreklilik sağlayarak tefekküre dayalı bir derinlik sunmaktadır.

Zemahşerî, *el-Keşşâf* adlı tefsirinde, Kur'an'daki tekrarları yalnızca anlamı pekiştiren bir unsur olarak değil, aynı zamanda çeşitli katmanlarda işlevsellik kazandıran bir edebî üslup olarak değerlendirmektedir. Ona göre, bu tekrarlar, anlamın güçlendirilmesinin ötesinde, muhatabın dikkatini diri tutma, duygusal yoğunluğu artırma ve hitabın etkisini derinleştirme amacı taşımaktadır.⁸⁴

Rahmân Sûresindeki tekrar, her seferinde farklı bir nimete atıfta bulunarak tematik bir vurgu oluşturmaktadır. Bu tekrarlar hem anlam

⁸¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/19-30.

⁸² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/30.

⁸³ er-Rahmân 55/13.

⁸⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/439.

düzeyinde hem de ses ve ritim açısından, sûrenin bütünsel yapısına katkı sunarak metni daha etkili ve akılda kalıcı hale getirmektedir. Dolayısıyla, tekrarlanan ifadeler sadece anlamın pekiştirilmesine hizmet etmekle kalmayıp, aynı zamanda metnin estetik değerini ve hitabet gücünü de artırmaktadır.⁸⁵

Benzer şekilde, İbn Atıyye (ö. 541/1147) de Rahmân Sûresine dair yorumunda tekrarların anlamı pekiştirme ve muhatabı etkileme yönüne dikkat çekmektedir. Ona göre sûrede sadece cennet nimetleri değil, dünya nimetleri de hatırlatılmakta; bu da insanları nimetin kıymetini bilmeye ve şükretmeye teşvik ederken, nankörlükten sakındırma amacı taşımaktadır. Tekrar eden âyet ise bu temaları kuvvetlendirerek ruhları uyanık tutma işlevi görmektedir.⁸⁶

Âl-i İmrân Sûresinin 28. ve 30. âyetlerinde yer alan *وَيَحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ* “*Allah, sizi kendisi hakkında uyarıyor*” ifadesi, Zemahşerî’ye göre, müminleri ilâhî ikazlara karşı daha duyarlı hâle getirmek ve onları gaflet hâinden korumak amacıyla tekrarlanmıştır. Bu tekrar, müminlerin kalplerine hitap ederek Allah’ın kudretini ve azametini hatırlatmayı amaçlamaktadır. Aynı bağlamda yer alan *وَاللَّهُ رُوفٌ بِالْعِبَادِ* “*Allah kullarına karşı şefkatlidir*” ifadesi ise bu uyarının rahmet boyutunu vurgulamakta ve Allah’ın sadece celâl yönüyle değil, cemâl sıfatlarıyla da anılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu anlayışı güçlendiren Hasan-ı Basrî’nin (ö. 110/728) “Allah’ın kendisinden sakındırması, O’nun kullarına olan şefkatindendir” şeklindeki sözü, Allah’ın uyarısının, merhamet ve şefkatten kaynaklandığını göstermektedir. Dolayısıyla, Allah yalnızca azamet ve kudretiyle değil, aynı zamanda merhamet ve hidayetiyle de kullarına yönelmekte, onları hem korku hem de ümitle kendisine yönlendirmektedir.⁸⁷

Zemahşerî’nin tefsir anlayışından etkilenen Beyzâvî, bu tekrarı özellikle tekit (vurgulama) ve tenbîh (uyarma, hatırlatma) amacıyla değerlendirmektedir. Ona göre, tekrar, uyarının önemini vurgulayarak muhatabı derin bir tefekküre ve farkındalığa sevk etmektedir. Bu bağlamda, uyarının tekrarı, aynı zamanda muhatabın bu mesajı zihninde daha kalıcı hâle getirmeyi hedeflemektedir.⁸⁸ Aynı ifadeyi değerlendiren Ebüssuûd Efendi, Âl-i İmrân Sûresinin 30. âyetindeki ifadenin, 28. âyette geçen cümlelerin doğrudan bir tekrarı olduğunu belirtmektedir. Bu tekrar, anlamı pekiştirerek uyarının zihinde daha kalıcı hale gelmesini sağlamakta

⁸⁵ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 29/348; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdû’l-‘aqlî’s-selîm*, 8/178; Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 14/97.

⁸⁶ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz fî tefsiri’l-kitâbi’l-‘azîz* (Beyrut: Daru’l-Kütübîl-İlmiyye, 1431), 5/226.

⁸⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/353.

⁸⁸ Beyzâvî, *Envârü’l-tenzîl*, 2/13.

ve dinleyicinin dikkatini bu uyarının önemine çekmektedir.⁸⁹

Nesefî'ye göre ise Yüce Allah, bu tekrar aracılığıyla kullarını bizzat uyarmakta, böylece onların âhiret ve ölüm ötesi hayata her daim hazırlıklı olmalarını istemektedir.⁹⁰

Âlûsî ise bu konuda farklı bir bakış açısı sunarak, “Bu ifade, önceki benzerinin bir tekrarıdır; ancak yalnızca pekiştirme amacı taşımamakta, aynı zamanda farklı bir anlamı da yansıtmaktadır” şeklinde bir değerlendirme yapmaktadır. Bu görüş, tekrarı yalnızca anlamın tekrarı ibaret görmemekte, aynı zamanda farklı bir derinlik ve nüans da ortaya koymaktadır. Bu sayede, âyetler arasındaki ilişki, anlamın pekiştirilmesinin ötesinde, daha geniş bir tefekkür ve farkındalık alanı açmaktadır.⁹¹

Zemahşerî, Â'râf Sûresinin 187. âyetinde geçen يَسْأَلُونَكَ “Sana soruyorlar” ve قُلْ إِنَّمَا عَلَّمَهَا عَبْدُ اللَّهِ “De ki: Onun bilgisi yalnızca Allah katındadır”⁹² ifadelerini Kur'an'da tekrarın dikkat çekici örneklerinden biri olarak değerlendirmektedir. Ona göre bu tür tekrarlar, sadece lafzî bir yineleme değil; aynı zamanda anlamı pekiştirme, vurguyu artırma ve muhatabın zihninde kalıcılığı sağlama işlevine sahiptir. Âyetin devamında yer alan كَذَّبَتْ عَنْهَا “Sanki sen onu biliyormuşsun gibi” ifadesi ise bu etkiyi derinleştiren bir yapı arz etmektedir. Zemahşerî'ye göre bu ifade, muhatabın beklentisinin yanlışlığını nazik bir üslupla tashih etmekte ve ilmin sınırlarının beşerî alandan ilâhî olana kaydırıldığını açıkça ortaya koymaktadır. Zemahşerî, bu tür tekrarların yalnızca Kur'an'a özgü bir özellik olmadığını; aynı zamanda yüksek seviyede ilim ve belâgat taşıyan eserlerde de bu yöntemin bilinçli bir şekilde kullanıldığını ifade etmektedir.⁹³

Benzer şekilde Beyzâvî de aynı âyetteki tekrar yapısına dikkat çekerek قُلْ إِنَّمَا عَلَّمَهَا عَبْدُ اللَّهِ يَسْأَلُونَكَ lafzının tekrarlanmasıyla doğrudan ilişkili olduğunu belirtmektedir. Beyzâvî'ye göre bu tekrar, sadece bir cevabın yenilenmesi değil; aynı zamanda manaya ilave bir derinlik ve mübalağa (vurguyu artırma) yönüyle katkı sağlamaktadır. Bu durum, özellikle ilâhî bilginin beşerî idrakin ötesinde olduğu gerçeğini sürekli olarak hatırlatma-yı hedeflemektedir.⁹⁴

Ebüs-suûd Efendi ise aynı âyetteki tekrarın fonksiyonunu daha sistematik ve açıklayıcı bir çerçevede ele almaktadır. Ona göre Resûlullah'a daha önce verilmiş olan cevabın tekrar emredilmesi üç temel amaca matuftur: birincisi,

⁸⁹ Ebüsuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 2/24.

⁹⁰ Ebü'l-Bekâât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medâri-kü'l-tenzîl ve hakâ'iku'l-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kelîmi't-Tayyib, 1431), 1/248-249.

⁹¹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 2/124.

⁹² el-Â'râf 7/187.

⁹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/183-184.

⁹⁴ Beyzâvî, *Envârü'l-tenzîl*, 3/44.

hükümün tekit (pekiştirme) yoluyla vurgulanması; ikincisi, bu hükümün izah (açıklama) edilerek daha anlaşılır kılınması; üçüncüsü ise hükümün burhan (delil) yoluyla temellendirilmesidir. Bu bağlamda, tekrar sadece yüzeysel bir lafzî yapı değil; dinleyici üzerinde derin ve bilinçli bir etki bırakmayı amaçlayan etkili bir hitabet stratejisi olarak değerlendirilmelidir.⁹⁵

Kur'an'da tekrar, yalnızca bir söz sanatı değil; mesajın güçlendirilmesi, muhatabın dikkatinin belli bir noktaya odaklanması ve zihinsel bir uyanıklık sağlanması açısından işlevsel bir anlatım tekniğidir. Tevbe Sûresinin 85. âyetinde geçen “*Onların mallarına ve çocuklarına imrenme*” وَلَا تُعْجِبْكَ وَأَمْوَالُهُمْ وَأَوْلَادُهُمْ ifadesinin aynı sûrenin 55. âyetinde de yer alması, bu bağlamda anlamlı bir tekrar örneğidir. Zemahşerî, bu tekrarın tesadüfî değil, bilinçli bir üslup tercihi olduğunu vurgulayarak ilk uyarının pekiştirilmesi ve muhatabın dikkatinin daha güçlü bir şekilde aynı temaya yönlendirilmesi amacı taşıdığını belirtmektedir. Nitekim iki âyetin nüzûlü arasında bir zaman farkı bulunması, bu tekrarın tesirini artırmakta; böylece hitabın ciddiyet ve vurgusu derinleşerek muhatapta daha güçlü bir bilinç ve duyarlılık oluşturmaktadır.⁹⁶

Fahreddin Râzî de bu yaklaşımı destekleyerek insan kalbini en fazla etkileyen ve onu dünyevî meşguliyetlere sürükleyen temel unsurların mal ve evlat sevgisi olduğunu dile getirmektedir. Bu tür bağların, kişinin hakikate yönelmesini zorlaştırabileceğini ifade eden Râzî'ye göre, bu unsurların tekrar edilerek zikredilmesi, dünyevî aldanişlara karşı etkili bir uyarı ve caydırıcılık fonksiyonu görmektedir. Tekrarın bu çerçevede değerlendirilmesi, sadece estetik değil, aynı zamanda pedagojik ve psikolojik boyutları da içeren çok yönlü bir anlam taşımaktadır.⁹⁷

Beyzâvî ise ilgili ifadenin tekrarını açık bir tekit olarak yorumlamakta ve bunun değerli bir anlatım stratejisi olduğunu ifade etmektedir. Ona göre insanların bakışları çoğu zaman mallara ve evlatlara yöneliktir; nefis de bu unsurlara karşı doğal bir eğilim taşımaktadır. Bu yüzden, bu tür dünyevî nimetlere karşı uyarıların tekrar edilmesi anlamlıdır. Ayrıca her iki âyetteki hitabın farklı muhatap kitlelerine yönelmiş olması ihtimali, tekrarın sadece içerik değil, bağlam ve hitap yönünden de farklı işlevler üstlendiğini göstermektedir.⁹⁸

Âlûsî de benzer bir şekilde, söz konusu tekrarın önceki ifadelerin bir tür tekidi olduğunu vurgulamaktadır. Mal ve evlat sevgisinin yaygın ve güçlü bir eğilim olması, bu bağların bireyin hakikat arayışını gölgeleme potansiyelini artırmaktadır. Bu nedenle tekrar, sadece lafzî bir yineleme

⁹⁵ Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 3/301.

⁹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/299.

⁹⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 16/118.

⁹⁸ Beyzâvî, *Envârü'l-tenzîl*, 3/92.

değil; aynı zamanda derin bir bilinç kazandırma, dünyevî aldanişlara karşı direnci artırma ve kalbi hakikate yönlendirme amacı taşıyan önemli bir uyarı biçimi olarak değerlendirilmelidir.⁹⁹

Enbiyâ Sûresinin 21. ve 24. âyetlerinde geçen *لَمْ اتَّخَذُوا إِلَهًا* “Yoksa O’ndan başka tanrılar mı edindiler?” ifadesi, Zemahşerî tarafından tekrar olgusu bağlamında ele alınmakta ve bu tekrarın, müşriklerin inanç sistemlerindeki çelişkiyi ifşa etmeye yönelik bilinçli bir söylem stratejisi olduğu vurgulanmaktadır. Zemahşerî’ye göre bu tekrar, müşriklerin şirk anlayışlarının aklî ve naklî temellerden yoksun olduğunu ortaya koymakta; dolayısıyla tevhid merkezli Kur’anî mesajın anlaşılmasını derinleştirmektedir. Aynı zamanda bu tekrar, inanç esaslarının pekiştirilmesi açısından da didaktik bir işlev görmektedir.¹⁰⁰

Beyzâvî ise Enbiyâ Sûresinin 21. âyetindeki bu tekrarın, müşriklerin inkârlarının büyüklüğünü ve sapmalarının vahametini vurgulamak amacıyla yapıldığını ifade etmektedir. Ona göre bu tekrar, sadece bir hatırlatma değil; aynı zamanda azarlayıcı, reddiyeci ve cehaleti ifşa edici bir özelliğe sahiptir. Bu yaklaşım, Kur’an’daki tekrarların yalnızca biçimsel değil, içerik açısından da çok zengin ve işlevsel olduğunu göstermektedir.¹⁰¹

Hucurât Sûresi 2. âyette geçen *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا* “Ey iman edenler!” hitabı, müfessirler tarafından tekrarın anlam ve işlev boyutları açısından derinlemesine ele alınmıştır. Bu tekrar hem metinsel yapı hem de muhatapla kurulan iletişim bakımından dikkat çekici ve derinlikli bir anlatım olarak değerlendirilmiştir. Zemahşerî, bu tür tekrarların didaktik ve disipline edici bir işlev gördüğünü vurgulamaktadır. Her yeni hüküm öncesinde müminlerin dikkatini toplamak, onları dinlemeye hazır hâle getirmek ve özellikle Hz. Peygamber’in huzurundaki edep ve ciddiyeti pekiştirmek amacıyla bu hitabın tekrarlandığını belirtmektedir. Zemahşerî’ye göre bu tekrar, aynı zamanda örtük bir ahlâkî uyarı içermekte ve muhatabın sorumluluk bilincini diri tutmaktadır.¹⁰²

Râzî de hitabın tekrar edilmesini üç ana gerekçeyle temellendirmektedir. Birincisi, bu tekrar muhataba gösterilen şefkat ve ilginin ifadesidir. Lokman Sûresinde “*Ey oğlum!*”¹⁰³ şeklinde yinelenen hitaplarda olduğu gibi, burada da nida, muhatabın dikkatini söze yöneltmek ve kalbini uyandırmak amacı taşımaktadır. İkincisi, her bir hitabın aynı kişiye yönelik olduğunu vurgulamak içindir. Böylece muhatabın değişmediği netleşir ve anlam karışıklığı önlenir. Üçüncü olarak, her hitabın kendi başına müstakil

⁹⁹ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 5/343.

¹⁰⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/111.

¹⁰¹ Beyzâvî, *Envârü’l-tenzîl*, 4/49.

¹⁰² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/351.

¹⁰³ Lokmân 31/13,16.

bir anlam taşıdığı ve bir diğerinin sadece tekrarı olmadığı anlaşılır; bu da metnin edebî kuvvetini ve anlam derinliğini artırır.¹⁰⁴

Beyzâvî, hitabın tekrarını, muhatabın uyanıklığını artırmak, onu ciddiyete sevk etmek ve aynı zamanda hitap edilen kitlenin üstün konumunu vurgulamak için gerekli görmektedir. Bu bağlamda tekrar, muhatabı daha derin bir şekilde sorumluluğa çağıran anlamlı bir işarettir.¹⁰⁵

Kurtubî, söz konusu tekrarın tekit amacı taşıdığını açıkça belirtmektedir. Bu yaklaşım, tekrarın yalnızca formel değil, içerik bakımından da güçlü bir vurgu işlevi gördüğünü ima etmektedir.¹⁰⁶

Elmalılı Hamdi Yazır ise hitabın tekrarını, yeni bir uyarının ciddiyetine dikkat çekmek amacıyla değerlendirmekte; özellikle birinci âyette söz ve fiil açısından resûlün önüne geçmenin yasaklandığını, ikinci âyette ise üslup ve hitap tarzında edep ve saygının temin edilmek istendiğini belirtmektedir. Bu bağlamda, hitap sadece bir nida değil; müminlerin iletişim biçimini düzenleyen ahlâkî bir çerçeve sunmaktadır.¹⁰⁷

Zemahşerî, *Kamer* Sûresinde tekrar edilen فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذْرٍ “Haydi, tadın benim azabımı ve uyarılarımı!”¹⁰⁸ ve وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ “Andolsun ki biz Kur'an'ı öğüt almak için kolaylaştırdık. Düşünüp ibret alan yok mudur?”¹⁰⁹ ifadelerini, Kur'an'ın pedagojik ve teolojik söyleminin temel parçaları olarak görmektedir. Ona göre bu tekrarlar, muhatabın zihinsel ve duygusal farkındalığını canlı tutmakta; her seferinde yeniden düşünmeyi ve hakikati içselleştirmeyi hedeflemektedir. Aynı ifadelerin farklı bağlamlarda tekrarı, muhatabın aktif biçimde tefekküre katılmasını sağlamaktadır. Böylece kıssalardan alınacak ibret, sadece bilgi düzeyinde kalmamakta; bilinçli bir yüzleşmeye ve ahlâkî bir dönüşüme zemin hazırlamaktadır. Zemahşerî'ye göre bu tür tekrarlar, metnin biçimsel bir özelliği değil, dinamik ve sarsıcı bir farkındalık aracıdır.¹¹⁰

Beyzâvî de söz konusu tekrarların temel işlevinin, her kıssanın bir öğüt ve düşünce vesilesi olduğunu vurgulamak olduğu şeklinde belirtmektedir. Ona göre “Kur'an'ı öğüt için kolaylaştırdık...” ifadesinin kıssaların ardından sürekli tekrar edilmesi, resullerin yalanlanmasının azaba sebep olduğunu bildirme amacını taşımaktadır. Aynı zamanda her bir uyarı, yeniden başlayan bir çağrı olarak değerlendirilmelidir; böylece gafletin ve

¹⁰⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 28/93.

¹⁰⁵ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5/133.

¹⁰⁶ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmî'l-Kur'an*, 8/223.

¹⁰⁷ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, thk. Asım Cüneyd Köksal - Murat Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2023), 5/122.

¹⁰⁸ el-Kamer 54/16, 21, 30, 39.

¹⁰⁹ el-Kamer 54/17, 22, 32, 40.

¹¹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/439.

zihinsel ataletin önüne geçilmiş olur.¹¹¹

Nesefî ise bu tekrarların kalplerdeki uyanıklığı sürekli diri tutan bir yöntem olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre her azap ve uyarı ifadesinden sonra gelen tekrar, ibret alma duygusunu yenilemektedir. Ayrıca Kur'an'da sıkça tekrarlanan *فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ* “*Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz?*”¹¹² veya *وَلَقَدْ يَمْنُنُ لِلْمُكْذِبِينَ* “*O gün yalanlayanların vay haline!*”¹¹³ gibi ifadeler de aynı didaktik amacı gütmektedir. Bu tekrarlar, kıssaların hafızalarda canlı kalmasını, mesajın unutulmamasını ve ahlaki ibretin yerleşmesini sağlamaktadır.¹¹⁴

6.3. Kıssa ve Kıssalardan Sonra Gelen Tekrar

Kur'an-ı Kerim'de kıssalar birçok defa tekrarlanmakta; özellikle Hz. Âdem, Hz. Nûh ve Hz. Mûsâ gibi peygamberlere dair anlatılar farklı sûrelerde yeniden ele alınmaktadır. Bu tekrarlar, basit bir yineleme olmayıp her defasında bağlamın gerektirdiği farklı üslup ve içerikle sunulmaktadır. Böylece kıssalar, yalnızca tarihî bilgi vermekle kalmayıp sûrenin genel mesajını destekleyen çok yönlü bir anlatı sunmaktadır.¹¹⁵

Kıssaların tekrar edilmesi, pedagojik ve tebliğsel amaçlarla tercih edilen bilinçli bir yöntemdir. Kur'an'da, risâletin temel ilkeleriyle doğrudan ilişkili sahneler öne çıkarılmış; tali detaylara ise sınırlı yer verilmiştir. Örneğin, Hz. Mûsâ'nın doğumu ve evliliği yalnızca bir kez aktarılırken; Firavun ile mücadelesi ve tebliğ süreci birçok kez yinelenmiştir. Bu, kıssaların tematik boyutlarının vurgulanması açısından dikkat çekicidir.¹¹⁶

Zemahşerî, Zümer Sûresinin 23. âyetindeki “mesânî” kavramı çerçevesinde kıssa tekrarlarını sistematik biçimde ele almaktadır. “Mesânî” kelimesini “tekrarlananlar” anlamında yorumlayan Zemahşerî'ye göre bu tekrarlar, Kur'an'ın müteşâbih yapısıyla ilişkilidir. Arapçada “tesniye” (ikilik) sigasında olan “mesnâ”nın çoğulu olan bu ifade, Kur'an'daki tekrarların hem edebî hem de işlevsel boyutunu yansıtır. Bu tekrarlar, sadece kıssalarda değil; hüküm, emir, yasak, vaad, vaid ve öğütlerde de görülür.¹¹⁷ Zemahşerî, “mesânî” kelimesinin Kur'an'ın zamanla eskimeyen, sürekli okunmasına rağmen usandırmayan yapısını da ifade ettiğini belirtmektedir. Bu bağlamda, kelimenin mef'al vezninde oluşuna atıfla, tekrarlanmanın didaktik boyutu vurgulanmaktadır. Zemahşerî'ye göre, insan nefsi öğütten çabuk yorulduğu için tekrar, etkili bir öğretim yöntemidir. Hz.

¹¹¹ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5/167.

¹¹² er-Rahmân 55/13.

¹¹³ el-Mürselât 77/15, 19, 24, 28, 34, 37, 40, 45, 47.

¹¹⁴ Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*, 3/405-406.

¹¹⁵ Muhammed Mahmud el-Hicâzî, *el-Vahdetü'l-mevzüiyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadis, 1970), 291.

¹¹⁶ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 206.

¹¹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/122-124.

Peygamber'in (s.a.s.) bazı sözlerini tekrarlaması da bu yöntemin gücünü yansıtmaktadır.¹¹⁸ Kur'an'daki tekrarlar da bilinç ve anlamın pekişmesine yöneliktir.¹¹⁹

Kurtubî, "mesânî" kavramının kıssa, öğüt ve hükümlerin tekrarını ifade ettiğini ve Kur'an'ın sürekli tilavet edilmesine rağmen okuyucuyu usandırmadığını belirtmektedir.¹²⁰ Ebüssuûd da benzer şekilde, "mesânî"nin emir, yasak, kıssa ve vaadlerin farklı bağlamlarda tekrarı olduğunu ifade etmektedir.¹²¹

Zemahşerî'ye göre, Şuarâ Sûresinde sekiz kez tekrarlanan *إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ* "Şüphesiz bunda büyük bir ders vardır; ama çoğu iman etmezler."¹²² ifadesi, kıssaların aynı hakikati farklı açılardan vurgulayan ilâhî pasajlar olduğunu göstermektedir. Bu tekrar, anlamın derinleşmesini ve bilinçte yer etmesini sağlamaktadır.¹²³

Süyûtî (ö. 911/1505), Zemahşerî'nin, Kâmer Sûresinde dört kez tekrar edilen *وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ* "Evet, Biz, Kur'an'ı ders alınsın diye kolaylaştırdık. Ancak, düşünüp ders alan var mı?"¹²⁴ âyetine dair yorumuna dikkat çekmektedir. Ona göre bu tekrarlar, kıssalardan ibret alınması gerektiğini vurgulama amacı taşımaktadır. Zemahşerî, söz konusu tekrarların bireyleri gaflet ve rehavetten uzak tutarak sürekli bir uyanıklık hâline sevk etmeyi hedeflediğini belirtmektedir. Bu yaklaşıma göre Kur'an'daki kıssalar, yalnızca tarihsel bilgi sunan anlatılar değil, aynı zamanda bireysel ve toplumsal bilinçlenmeyi sağlayan dinamik öğelerdir.¹²⁵

Beyzâvî, tekrarların kıssaların sonunda yer almasını, peygamberleri yalanlamanın ciddiyetini muhatapların zihnine yerleştirme amacıyla açıklamaktadır. Bu tekrarlar, salt bilgi aktarımını değil; öğüt ve uyarı işlevini de yerine getirmektedir. O, diğer Kur'an tekrarlarını da benzer şekilde değerlendirerek, bu tekrarların ilâhî mesajın tesirini artırmayı hedeflediğini belirtmektedir.¹²⁶

Neseî, kıssalardan sonra gelen tekrarların, zihinsel uyanıklığı sürdürme işlevine sahip olduğunu vurgulamaktadır. Her tekrar, dikkat

¹¹⁸ Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi 'u's-şâhih*, thk. Mustafa Dîb el-Bugâ (Şam: Dâru İbn Kesîr, 1443), "İlim", 28.

¹¹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/122-124.

¹²⁰ Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmî'l-Kur'an*, 15/249.

¹²¹ Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 5/251.

¹²² eş-Şuarâ 26/8, 67, 103, 121, 139, 158, 174, 190.

¹²³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/334.

¹²⁴ el-Kâmer 54/17, 22, 32, 40.

¹²⁵ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Mektebetü's-Sekâfiyye, 1974), 1651.

¹²⁶ Beyzâvî, *Envârü'l-tenzîl*, 5/167.

düzeyini artırarak tefekkür çağrısını pekiştirmektedir.¹²⁷ Tîbî ise tekrarları, dinleyiciyi gafletten uyandırmak ve ibret almaya teşvik etmek amacıyla yapılmış yapısal unsurlar olarak değerlendirmektedir. Ona göre bu tekrarlar, muhatabın bilinç düzeyini diri tutmayı hedeflemektedir. Tîbî, bu etkiyi “sanki onlara defalarca bastonla vuruluyor, kırık testi sesiyle uyarılıyor gibidir” şeklindeki benzetmeyle ifade ederek, tekrarların çarpıcı ve uyarıcı niteliğini ön plana çıkarmaktadır.¹²⁸ Tîbî’ye göre, ilgili âyetlerdeki tekrarların amacı, geçmişteki olaylardan alınacak derslerin her bir haberle taze tutulmasını sağlamaktır. Her hatırlatmada, insanın zihnini uyarak dikkatli ve tetikte kalması teşvik edilmektedir. Böylece, unutkanlık engellenmekte ve insan sürekli olarak uyanık kalmaktadır. Tekrarlar, bireyin sürekli olarak ikaz edilmesini ve her an tetikte olmasını sağlamakta; bu da gaflet ve ihmalin önüne geçmektedir.¹²⁹

Ebüs-suûd ise Kamer Sûresinde yer alan tekrarların, sûredeki dört farklı kıssanın sonunda bulunmasının anlamlı bir yapıya işaret ettiğini belirtmektedir. Ona göre, “*Yemin olsun ki, onlara kötülükten sakındıran nice haberler gelmiştir*”¹³⁰ âyetini açıklayıcı nitelikte olan bu tekrarlar, her bir kıssanın başlı başına öğüt ve ibret değeri taşıdığını göstermektedir. Ancak buna rağmen muhatapların bu uyarılardan gerekli dersi çıkarmadıkları gerçeği, söz konusu tekrarlarla vurgulanmaktadır.¹³¹

Sonuç

Kur’an’daki tekrar olgusu, İslâm tefsir geleneğinde farklı şekillerde yorumlanmış; bazı âlimler bunu lafzî tekrar olarak görmüş, bazıları ise her tekrarın farklı bir bağlam ve mesaj içerdiğini belirtmiştir. Bu bağlamda, İbn Kuteybe, Zerkeşî ve Süyûtî gibi müfessirler, tekrarların Arap dilinin belâgat geleneği içinde doğal bir yöntem olduğunu vurgulamışlardır. Öte yandan, Muhammed Kutub ve Fazl Hasan Abbas gibi çağdaş düşünürler ise Kur’an’daki tekrarları gerçek anlamda bir yineleme olarak değil, hikmet yüklü, bağlamsal çeşitlilik içeren tematik sunumlar olarak değerlendirmişlerdir.

Zemahşerî’nin yaklaşımı ise bu iki ana görüşü dengeli biçimde harmanlayan özgün bir bakış sunmaktadır. Ona göre tekrarlar, sadece retorik bir etki aracı değil; aynı zamanda ilâhî maksadın beşer zihnine yerleştirilmesini amaçlayan pedagojik bir yöntemdir. *el-Keşşâf* tefsirinde bu yaklaşımı sistematik biçimde ele alan Zemahşerî, tekrarların hem lafzî hem de manevî düzeyde anlam inşasına katkı sunduğunu, ayrıca mesajın

¹²⁷ Nesefî, *Medârikü’l-tenzîl ve hakâ’iku’l-te’vîl*, 3/405.

¹²⁸ Tîbî, *Futûhu’l-ğayb*, 15/138.

¹²⁹ Tîbî, *Futûhu’l-ğayb*, 15/138.

¹³⁰ el-Kamer 54/4.

¹³¹ Ebüsuûd Efendi, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, 8/168.

kalıcılığını sağladığını ve insan fıtratına uygun bir hitap biçimi olduğunu savunmaktadır.

Zemahşerî'nin yaklaşımı, klasik müfessirlerin edebî-belâgat temelli açıklamalarından ayrılarak tekrarları psikolojik ve teolojik bir zemine oturtması bakımından dikkat çekicidir. Ona göre tekrar, sadece bir anlatım biçimi değil, aynı zamanda zihinsel derinlik, kalbî uyanış ve iradî yöneliş sağlayan çok boyutlu bir ilâhî stratejidir. Bu yönüyle Zemahşerî, Kur'an'daki tekrarları insanın eğitimi ve ilâhî mesajın tesiri açısından vazgeçilmez bir yöntem olarak görmektedir.

Sonuç olarak, Zemahşerî'nin tekrar anlayışı, onu yalnızca edebî bir sanat değil, aynı zamanda ilâhî terbiyenin işlevsel ve çok yönlü bir aracı olarak konumlandırması bakımından hem geleneksel hem modern yaklaşımlara köprü kuran özgün bir yorum çerçevesi sunmaktadır. Bu yaklaşım, Kur'an'ın hem belâgat inceliğini hem de mesajının derinlikli yapısını birlikte kavramaya olanak tanımaktadır.

Zemahşerî'nin tekrar olgusuna yaklaşımı, Kur'an'ın eğitim, psikoloji ve belâgat gibi alanlardaki etkisini birlikte ele alan bütüncül bir bakış açısı sunmaktadır. Bu yaklaşımın, günümüz Kur'an araştırmalarında daha ayrıntılı bir şekilde incelenmesi; tefsir yöntemleri, Kur'an öğretimi ve hitabet sanatı gibi alanlarda yeni görüşlerin ortaya çıkmasına katkı sağlayabilir. Ayrıca Zemahşerî'nin tekrar anlayışının diğer müfessirlerle karşılaştırılması, tefsir geleneğini iyi anlamamıza yardımcı olurken, tekrar konusundaki güncel yorumları da besleyebilir. Bu bağlamda, Kur'an'daki tekrarların eğitim bilimleri, psikoloji ve iletişim kuramları gibi alanlarla irtibatlandırılarak disiplinler arası çalışmalara konu edilmesi, literatürde önemli bir boşluğu dolduracak nitelikte görünmektedir.

Kaynakça

- Abdül Mün'im, Seyyid Hasan. *Zâhirâtü't-tekrâr fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Kahire: y.y., 1980.
- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1431.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 10 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1990.
- Aydın, Ertuğrul. "Kur'an-ı Kerim'de Kıssaların Tekrar Edilme Sebepleri". *Tafsir Dergisi* 3/2 (2023), 62-77.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Î'câzü'l-Kur'an*. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1997.
- Baş, Erdoğan. *Kur'an'ın Üslubu ve Tekrarlar*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Meraşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1431.
- Bozkurt, Ecem Sena. "Kur'an-ı Kerim'de Tekrarın Hikmetleri". *Temel İslam Bilimleri Öğrenci Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 50-56.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhih*. thk. Mustafa Dîb el-Bugâ. 6 Cilt. Şam: Dâru İbn Kesîr, 1443.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh*. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1431.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Haneffî. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Daru'l- Kütübî'l- İlmiyye, 1431.
- Çağrı, Mustafa. "Hak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/137-139. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Çatal, Şafak. *el-Keşşâf ve el-Mizân Adlı Tefsirlerin Kur'an İlimleri Açısından Mukâyesesi*. İstanbul: Üniversite Yayınları, 2022.
- Çatal, Şafak. "Kamer Sûresinde Tekrar Eden Âyetlerin Bağlam İlişkisi". *Baberti Dergisi* 18 (2023), 58-75.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyat Tarihi-I*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2012.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 20. Basım, 2012.
- Demirci, Sabri. "Kur'an-ı Kerim'deki Tekrarlar Meselesi ve Mefâtihu'l-Ğayb Tefsiri'nde Râzî'nin Yaklaşımı". *SOBİDER: Sosyal Bilimler Dergisi* 2/5 (2015), 286-307.
- Doğan, Deniz. "Rahmân Sûresinde Tekrar Eden Âyetlerin Amacı ve Bağlam İlişkisi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2017), 265-268.
- Durmuş, İsmail. "Tekit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/365-368. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Ebüsşuûd Efendi. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1431.
- Endelüsî, İbn Atıyye. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l- Kütübî'l- İlmiyye, 1431.

Erbaş, Ali. *Kur'ân'daki Tekrarlar ve Hikmetleri*. 44 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Eren, Cüneyt. "Kur'ân-ı Kerîm'de Tekrar Olduğu İddiasının Belağat Açısından Değerlendirilmesi". *EKEV Akademi Dergisi* 3/2 (2001), 91-107.

Fazl Hasan Abbas. *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: 1973.

Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbü'l-'Ayn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1431.

Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Meccüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Resâle, 8. Basım, 2005.

Foulquié, P. *Pedagoji Sözlüğü (Dictionnaire de la Langue Pédagogique)*. çev. C. Karakaya. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1994.

Gezer, Süleyman. *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'ân*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Görmez, Hatice. "Beşer Dilinin İmkânları ve Kur'an-ı Kerim'in Anlatım Üslubuna Dair". *İslâmî Araştırmalar* 27/1 (2016), 22-30.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî. *Beyânü i'câzi'l-Kur'ân*. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1976.

Hicâzî, Muhammed Mahmud. *el-Vahdetü'l-mevzûiyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Hadis, 1970.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vîlî müşkilî'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1431.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1431.

İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1431.

Kaçar, Halil İbrahim. "Terdîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/507-508. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Karaçam, İsmail. *Sonsuz Mucize Kur'ân*. İstanbul: Çağ Yayinevi, 1987.

Karaman, Hayrettin v.dğr. *Kur'an Yolu Meâli*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.

Karaman, Hayrettin v.dğr. *Kur'an Yolu Tefsiri*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 4. Basım, 2012.

Karaman, Ramazan. "Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılması Bakımında Kıssalar, Yeminler ve Tekrarların Önemi". *Din Öğretimi Dergisi* 19 (1989), 47-52.

Karlığa, Bekir. *Hadislerle Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri (İbn Kesîr)*. 16 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1983.

Kâsımî, Cemaeddin. *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*. çev. Sezai Özel. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.

Kirmânî, Mahmud b. Hamza. *Esrâru't-tekrâr fi'l-Kur'ân*. Kahire: yy, ts.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1432.

Kutub, Seyyid b. İbrâhîm b. Hüseyin eş-Şâzilî. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1968.

Makhmudov, Bakhtier - Karagöz, Mustafa. "Fadl Hasan Abbâs'ın Kur'an İlimlerine Yaklaşımı -Tefsîru'l-Kur'âni'l-Mecîd Adlı Eseri Bağlamında". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2023), 307-333.

Mertoğlu, M. Suat. “Üslûbü’l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/382. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Mertoğlu, M. Suat. “Zemahşerî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/235-238. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Muhammed Kutub. *Dirâsât Kur’âniyye*. Beyrut: Dâru’ş-Şurûk, 1993.

Mütercim Âsım Efendi. *el-Okyânûsul-basît fî tercemeti’l-kâmûsi’l-muhît: Kâmûsul- Muhît tercümesi*. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı., 2013.

Nesefî, Ebû’l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü’t-tenzil ve hakâ’iku’t-te’vîl*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, 1431.

Okiç, M. Tayyib. *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*. İstanbul: Nun Yayıncılık, 1995.

Özek, Ali. “el-Keşşâf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/329-330. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Özervarlı, M. Sait. “Kadir Gecesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/124-125. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Özkan, Halit. “Takrîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/469-471. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebu’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu’l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyaü’t-Türasi’l-Arabî, 1431.

Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir. *Muhtârü’s-sihâh*. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1431.

Sarı, Mevlüt. *Türkish English Arabic Persian*. İstanbul: Gonca Yayınevi, ts.

Süyûtî, Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*. Beyrut: Mektebetü’s-Sekâfiyye, 1974.

Şen, Ayşegül. *Kuran-ı Kerimde Tekrarlar, Yeminler ve Mesellerin İletişim Açısından Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Şeyhûn, Mahmud Seyyid. *Esrâru’t-tekrâr fî lugati’l-Kur’ân*. Kahire: Dâru’l-Hidâye, 1983.

Tehânevî, Muhammed A’lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî. *Keşşâfû ıstılâhâtı’l-fünûn ve’l-‘ulûm*. thk. Ali Dahruc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1433.

Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed. *Fütûhu’l-ğayb fî’l-keşf ‘an kınâ’i’r-reyb (Şerhu/Hâşiyetü’l-Keşşâf)*. 17 Cilt. Dubai: Câize Dubey ed-Düveliyeye li’l-Kur’âni’l-Kerîm, 2013.

Topal, Hüseyin. “Mâtürîdî’nin Te’vilâtü’l-Kur’ân’daki Tekrarlara Bakışı”. *Orta Asya’dan Anadolu’ya İlmî Yolculuğu*, 543-553.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur’ân Dili*. thk. Asım Cüneyd Köksal - Murat Kaya. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2023.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Hüseyinî. *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Dâru’l-Hidâye, 1431.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an haqā'iki gāvāmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳāvil fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1431.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl ed-Dimyâtî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1957.

Zülfikar, Hamza. "Tekrar". *Türk Ansiklopedisi*. Ankara: MEB Yayınları, 1982.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1995.

Şîî Tefsirde Mu'tezile İzleri: Haberî Sıfatların Yorumu*

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 24 Aralık 2024 Kabul Tarihi: 11 Haziran 2025

✉ **Sabuhi Shahavatov**

Dr. Öğr. Üyesi/ Assist Prof. Dr.

Yalova Üniversitesi / Yalova University

İslami İlimler Fakültesi / Faculty of Islamic Sciences

<https://ror.org/01x18ax09>

<https://orcid.org/0000-0002-9739-7096>

sabuhi.shahavatov@yalova.edu.tr

Öz

Klasik tefsir metinlerinde kimi Kur'an âyetlerinin sıklıkla kelâm konuları ile ilişkilendirildiğini ve bu konuların ilgili âyetler üzerinden temellendirildiğini görmek mümkündür. Bu durum kelâm ile tefsirin kesişim noktalarından birini oluşturmaktadır. Erken dönemden itibaren ortaya çıkmaya başlayan nübüvvet, imâmet, zât-sıfat, kaza-kader gibi meselelerin kelâm ekolleri ve bu ekollere mensup müfessirler tarafından Kur'an üzerinden temellendirilmesi, kelâm ile tefsir arasındaki ilişkinin yoğunlaşmasına neden olmuştur. Bu süreç boyunca ekoller doğallıkla birbirlerini etkilemiş, herhangi bir ekolün fikirleri bir diğer ekolün düşüncelerinin şekillenmesinde zaman zaman belirleyici rol oynayabilmiştir. Bu çalışmada Mu'tezile ile İmâmiyye arasında bu türden bir etkileşim olup olmadığı soruşturulmakta ve bu konu haberî sıfatların yorumu çerçevesinde incelenmektedir. Çalışmada Mu'tezile-Şîî İmâmî etkileşiminin sınırlarını tespit etme sürecinde keskin ve aşırı iddialara karşı ihtiyatlı bir yaklaşım benimsenmiş ve Şîî müfessirler tarafından telif edilen tefsir metinleri esas alınmak suretiyle somut veriler derlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kelâm, Haberî Sıfatlar, Mu'tezile, Şîa.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Traces of Mu'tazila in Shi'ite Tafsir: Interpretation of Sifat al-Khabariyya*

Research Article

Received: 24 November 2024 Accepted: 11 June 2025

Abstract

Classical tafsir texts often associate specific Qur'anic verses with theological issues and use these verses as the basis for supporting specific doctrinal positions. This approach highlights one of the key intersections between kalam and tafsir. From the early period, theological schools and their associated exegetes sought to ground issues such as prophethood, imamat, dhat-şifat, and qada-qadar in the Qur'an, thereby intensifying the relationship between the two disciplines. In this process, the theological schools naturally influenced each other, with the ideas of one school at times playing a pivotal role in shaping the teachings of another. This study examines the potential interaction between the Mu'tazila and the Shi'a within this broader context, focusing specifically on the interpretation of sifat al-khabariyya. In contemporary academic discourse, it is often claimed that the Mu'tazila significantly influenced Shi'i thought. However, the prevailing view among contemporary Shi'i scholars is that Shi'i theological perspectives developed independently of external influence. To explore this issue, this study takes a cautious approach, avoiding overly rigid or sweeping claims. Instead, it seeks to delineate the contours of Mu'tazila-Shi'a interaction through a detailed analysis of early Shi'i tafsir texts. By limiting its scope to the interpretation of divine attributes, this research aims to provide a foundation for further investigations into the boundaries of the relationship between kalam and tafsir.

Keywords: Tafsir, Kalam, Divine Attributes, Mu'tazila, Shi'a.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

Classical Qur'anic exegetes often linked specific verses to theological issues and used these verses as the basis for their discussions. This interplay represents a significant point of convergence between kalam and tafsir. From the earliest periods, theological issues such as prophethood and imamate (nubuwwa, imama), the divine essence and attributes (dhat-sifat), qada-qadar were systematically developed and substantiated through Qur'anic verses by various kalam schools and the exegetes associated with them. This process intensified the relationship between kalam and tafsir. Naturally, these schools influenced each other over time, with the teachings of one school occasionally playing a decisive role in shaping the ideas of another. For example, different approaches to the interpretation of verses dealing with anthropomorphic divine attributes (sifat al-khabariyyah) gradually emerged, reflecting a long and dynamic exegetical process. The perspectives of different theological schools on this issue eventually influenced subsequent Qur'anic interpretations, with theological debates becoming a dominant force in shaping exegesis. This influence was also manifested in inter-sectarian dynamics, as the views of one school of kalam not only influenced the interpretations of its own exegetes, but also resonated with those of rival schools.

This study focuses specifically on whether the Mu'tazila-a school widely recognised for its systematic theological framework-exerted influence on the Shi'i madhhab in the context of Qur'anic exegesis. The investigation is situated within Shi'i exegetical literature to explore whether any interaction occurred between the two sects and, if so, how such interaction may have shaped Shi'i *tafsir*. Contemporary scholarship frequently suggests that the Mu'tazila had a significant impact on the Shi'a, while Shi'i scholars predominantly maintain that Shi'i theological views developed independently, free from external influence. Western researchers have often posited that the Shi'a were influenced by the Mu'tazila, particularly in relation to doctrines such as *imama* and occultation (*ghayba*). However, whether the evidence supporting this claim is sufficient remains a subject of ongoing debate. Furthermore, the hypothesis that "the relationship between the Mu'tazila and the Shi'a initially fluctuated but later stabilized, leading to a stronger Mu'tazili influence" appears weak. This is because the relationship between the two sects continued to fluctuate in later periods, particularly with the rise of the *akhhari* tradition and the decline

of the *usuli* school of thought. Proponents of the view that Imami Shi‘a developed its doctrines independently often argue that Shi‘i theology is comprehensive, coherent, and autonomous. However, it is untenable to dismiss the significant intellectual connections between Mu‘tazili and Shi‘i scholars, especially during the tenth and eleventh centuries.

This study adopts a cautious approach, avoiding extreme or overly definitive claims while examining the boundaries of Mu‘tazila–Shi‘a interaction. Early Shi‘i exegetical texts serve as the primary focus for gathering concrete data. The research is limited to the interpretation of *sifat al-khabariyya* and aims to contribute to future studies that explore broader dimensions of the *kalam*–*tafsir* relationship. To trace the historical trajectory of the issue and clarify the extent of interaction, perspectives from various theological schools are occasionally referenced. The study employs methodologies fundamental to the social sciences, including documentation, textual analysis, and data collection. Primary works authored by exegetes on the subject were reviewed, and evaluations of verses addressing *sifat al-khabariyya* in these works were treated as data points. Additionally, theological texts beyond the realm of *tafsir* literature that addressed these issues were analyzed. The information gleaned from these sources provided essential data for deriving sound conclusions. Accordingly, the study adopts a comparative textual analysis approach, encompassing both Shi‘i exegetical and theological literature. Although prior research on the history of *kalam* and sectarian thought has addressed *sifat al-khabariyya*, these topics have not been examined comparatively within the framework of Shi‘i *kalam* and *tafsir*. Thus, this study also investigates how verses associated with *sifat al-khabariyya* are interpreted in the relevant literature. To the best of our knowledge, no existing study has analytically examined interpretations of *sifat al-khabariyya* within the context of Mu‘tazilite–Shi‘i interaction or evaluated them from the perspective of Qur’anic exegesis.

Giriş

Kur'an âyetlerinde *vech-yüz*, *yed-el*, *isbe'-parmak*, *ayn-göz*, *arş*, *it-yân-gelmek*, *nüzul-inme*, *kadem-ayak*, gibi birçok nitelik Allah'a atfedilmektedir. Bu nitelikleri ihtiva eden âyetlerin nasıl anlaşılacağı hususunda ortaya çıkan farklı yaklaşımlar, sonraki dönemlerde Kur'an yorumunda etkilemiş, bu bağlamda daha çok kelâm tartışmaları yorum üzerinde yönlendirici olmuştur. Bu etki zaman zaman mezhepler arası etkileşime yol açmıştır. Diğer deyişle belirli bir kelâm ekolünün görüşleri sadece o ekole mensup müfessirlerin yorumlarını etkilemekle kalmayıp diğer ekollere mensup müfessirleri de etkileyebilmiştir. Bu çalışmada Mu'tezile'nin süreç içerisinde Şîa mezhebini etkileyip etkilemediği Şîî-İmâmî ekolünün tefsir literatürü çerçevesinde incelenecektir. Araştırmanın problemi, söz konusu iki mezhep arasında herhangi bir etkileşimin olup olmadığı ve varsa böyle bir etkileşimin Şîî tefsir literatürüne etki edip etmediğidir. Bu mesele, haberî sıfatların yorumu örnekliği ile sınırlı tutularak incelenecektir. Ayrıca etkileşim alanının boyutlarını görmek için yer yer farklı ekollerin de konuya ilişkin görüşleri zikredilerek meselenin tarihi süreç içerisindeki seyri resmedilmeye çalışılacaktır. Konuya giriş mahiyetinde tefsir-kelâm bağlamında haberî sıfatların tanımı ve kelâm ilminde ele alınış biçimine kısaca değinilecektir.

Makale yazımında dökümantasyon, belge inceleme ve veri toplama gibi araştırma yöntemleri uygulanmıştır. Bu çerçevede öncelikli olarak incelenen konuya ilişkin müfessirlerin kaleme aldıkları eserler taranmış, mezkûr çalışmalarda yer alan haberî sıfatların konu edildiği âyetlere dair değerlendirmeler veri olarak kabul edilmiştir. Ayrıca tefsir literatürünün dışında konuya ilişkin bilgilere yer veren kelâm disiplini bağlamında telif edilen eserler de makalede incelenmiştir. Dolayısıyla çalışmamızda hem Şîî tefsir hem de Şîî kelâm literatüründe karşılaştırmalı metin analizi yöntemi de kullanılmıştır. Genellikle kelâm ve mezhepler tarihi literatürüne ilişkin eserlerde haberî sıfatlara dair bilgi ve konular daha önce söz konusu disiplinler ait çalışmalarda ele alınıp incelenmiş olsa da özellikle Şîî kelâm -tefsir disiplini bağlamında karşılaştırmalı olarak incelenmemiştir. Makalenin konusuna ilişkin doğrudan yapılan çalışmalara gelince, görebildiğimiz kadarıyla Mu'tezile-Şîa arasındaki etkileşim bağlamında haberî sıfatları içeren yorumları veri olarak analitik yöntemle değerlendiren ve Kur'an yorumu açısından inceleyen bir çalışma mevcut değildir.

2. Mu‘tezile-Şîa Etkileşimi

Şîî-İmâmiyye ile Mu‘tezile’nin görüşlerinin kesiştiği hususunda bazı yorumlar zaman zaman yapılmıştır. Bununla birlikte, hangi mezhebin diğer mezhebi daha çok etkilediğini veya en azından hangi mezhebin diğer mezhepten etkilendiğini açık bir şekilde ortaya koymak zordur. Genel olarak fikirlerin kaynaşması mevzu bahis olduğunda bir düşünce veya fikrin diğerini etkileyip etkilemediğini tespit etmek de pek kolay değildir. Bu zorluk, usûl ile ilgili kaygılardan ve “etki” kavramının tarafları ilgilendiren çağrışımlarından neşet etmektedir. Metodolojik olarak, “etki”nin sınırlarını net olarak çizmek ve gerçekliğini kesin olarak ortaya koymak için düzenlenmiş belirli kurallar bulunmamaktadır. Bu bağlamda araştırmalara yardımcı olacak ve “metinsel kanıt” olarak da nitelendirilebilecek bazı kurallar, etkilenen ve etkileyen taraflara ait metinleri incelemekle ortaya konulabilir. Fakat bu, her ne kadar düzenli ve sistematik olarak yapılmış olsa bile, “etki” fiilinin tanımlanması ile ilgili zorluk “rahatsızlık vermeye” devam eder ve kesin bir çözüme ulaşmak imkânsız olarak kalır. Çünkü etki, bir başkası üzerinde tasarruf etme gücüne sahip olmayı ifade eder ve bu da bir düşünürün görüşlerinin orijinal veya taklit olması hususunda bir tutarsızlık ortaya çıkarır.¹ Mu‘tezile ve İmâmiyye ekolleri arasındaki ilişki genel olarak ilahî zât ve sıfatlar, Kur’an’ın mahlûk ya da muhdes oluşu ve irade gibi büyük tartışmalara sebebiyet veren ana konularda kesişmektedir. Söz konusu düşünce ağırlıklı olarak iki görüş üzerinden; birincisi Şîî kelâmcıların özellikle de Usûlîlerin kendi görüşlerini Mu‘tezile mezhebi üzerinden, ikincisi Mu‘tezile’den bağımsız olarak geliştirdikleridir. Birinci görüşü savunanlara göre, öncelikli olarak “Büyük Gaybet” dönemine kadar Şîî kelâm düşüncesi geleneksel tarzda yani *İmam’ın açıklamaları* üzerinden hicrî III/IX. asrın ortalarına kadar varlığını sürdürdü. Fakat bu dönemden itibaren İmâmiyye mezhebine mensup, aklî yönelime daha çok ilgi duyan yeni jenerasyon âlimler tarafından, kelâm disiplininin ana meseleleriyle ilgili olan konulardaki Mu‘tezilî düşünce aşamalı olarak Şîî düşünceye entegre edilmeye başladı. Şîa mezhebine mensup âlimler, Şîî düşüncenin temelini veya alametifarikasını oluşturan imamet konusunda geleneksel tavrı sürdürmekle birlikte, tevhit, adalet, Allah’ın sıfatları ve irade konusunda tamamen Mu‘tezilî görüşleri benimsediler. Şîî kelâm âlimleri Tanrı’nın ontolojisini ve sıfatlarını tartışırken, giderek artan bir şekilde Mu‘tezilî terminoloji ve kavramları kullanmaya başladılar. Bu yeni eğilim, Şîa’ya mensup olan bir dizi kelâmcı tarafından başlatılmış ve daha önceleri Mu‘tezile ekolüne mensupken sonrasında Şîa mezhebinin

¹ Hussein Ali Abdulsetar, *Shi’i Doctrine, Mu‘tazili Theology: Al-Sharîf Al-Murtada And Imami Discourse* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017), 6-7.

saflarına katılan diğer kelâmcılar tarafından da desteklenmiştir. Örneğin gaybetu's-suğrâ döneminde Şîa mezhebinin merkezi olan Bağdat'ta Ebû Sehl İsmâîl b. Ali (ö. 311/924) ve Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ (ö. 300/912 (?)² gibi Nevbahtî ailesine mensup âlimler Mu'tezilî kavramları kullananların başında gelir. Bu konuda Nevbahtî ailesinin yetiştirdiği âlimlerin yanı sıra, İbn Abdullah el-İsfahanî ve İbn Kiba er-Râzî,³ gibi ilk zamanlarında Mu'tezilî iken daha sonra Şîa mezhebine geçen âlimlerin önemli etkileri de söz konusudur. İmam Eş'arî (ö. 324/935) de İmâmîyye'den bir grubun tevhit konusunda Mu'tezile ve Haricîlerden etkilendiğini, hatta onların görüşlerini benimsediğini söylemektedir.⁴ Esterâbâdî'ye (ö. 1033/1624) göre hem rasyonel hem de nakli deliller Allah'ın zâtı ile sıfatlarının özdeş olduğunu göstermektedir. Filozofların ve Mu'tezile'nin konuya ilişkin ibraz ettikleri kanıtlar Ehl-i beytin ifadeleri ile açık bir şekilde örtüşmektedir. Esterâbâdî'nin bu tasnifinin, İmâmî teoloji içerisine “sızmış” Mu'tezilî kelâm düşüncesine borçlu olduğu söylenmiştir.⁵ Fakat ikinci görüşün savunucuları yukarıda zikredilen “etki” konusunu kabul etmemektedirler. Bu etkileşimin yanı sıra Mu'tezile ve Şîa mezhepleri arasında görüş benzerliklerinin olduğu, “Allah'ın bir hayatla değil zâtıyla hayy, bir kudretle değil zâtıyla kâdir ve bir ilimle değil zatıyla âlim olduğu ve bu görüşün tüm İmâmîyye ve Mu'tezile mezhebinin ortak görüşü olduğu” Şeyh Müfid (ö. 413/1022) tarafından da ifade edilmiştir.⁶ O benzerlikleri kabul etmekle birlikte “etkileşimi” kabul etmemekte, hatta “Evâilu'l-makâlât” isimli eserinde Mu'tezile ve Şîa mezhebi arasındaki farklılıkları değerlendirmektedir. Bu görüşü kabul etmeyenler arasında Abdürrezzâk b. Ali Lâhîcî (ö. 1072/1661) de bulunmaktadır. O gerçek felsefenin hem masum imamlar hem de gerçek filozoflar tarafından zikredilen “ortak gerçeği” inşa edeceğini ifade eder. Ona göre, İmamlara ait rivayetlerden üretilen Şîî öğretiler hem Müslüman filozofların hem de Yunan filozofların düşüncelerine tekabül eder. Ve açık bir şekilde Lâhîcî, Mu'tezile ve Şîa arasındaki teolojik benzerliklerin sebebinin -bir ekolün

² Hassan Ansari-Sabine Schmidtke, “The Shi'î Reception of Mu'tazilism (II): Twelver Shi'is”, *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (Oxford: Oxford University Press, 2016), 200.

³ Hossein Modarressi, *Crisis And Consolation in The Formative Period Of Shi'ite Islam: Abû Ja'far Ibn Qiba al-Râzî and His Contribution to Imamite Shi'ite Thought* (New Jersey: 1993), 115-117.

⁴ Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâîl el-Eş'arî el-Basrî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-mu-sallîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 80, 88, 89.

⁵ Robert Gleave, *Scripturalist Islam: The History and Doctrines Of The Akhbarî Shi'î School* (Leiden: Brill, 2007), 111-112.

⁶ Şeyh Müfid Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-Ukberî, *Evâilu'l-makâlât*, thk. İbrahim el-Ensârî (Tahran: 1413), 52.

diğer ekole ait görüşleri benimsemekten kaynaklanmadığını- her iki mezhebin metodolojilerinde felsefeyi kullanması olarak görür.⁷

Batılı araştırmacıların Şîa'nın Mu'tezile'den etkilendiği, yönündeki iddiaları Şîa'nın belirli doktrinlerinin genel bir dönüşüm geçirdiğini reddetmeyi gerektirmez. Bu bağlamda Batılı araştırmacıların Şîa düşüncesine yönelik rasyonalist değişim teorileri, imamet veya gaybet gibi kavramların izinin sürülmesine dayanmaktadır. Fakat elde ettikleri verilerin mezkûr iddiayı desteklemek için yeterli olup olmadığı hususu hala tartışmalı olarak kalmaktadır. Ayrıca tarihi süreç içerisinde Mu'tezile ile Şîilik arasındaki ilişkiler, başlangıçta inişli çıkışlı iken sonradan istikrar kazanmış ve böylece “Mu'tezile etkisi ağırlık kazanmıştır” şeklinde tanımlanmış olsa da sonraki dönemlerde yine aynı şekilde, inişli çıkışlı olarak devam etmiştir. Şeyh Müfid'in ve İmâmiyye âlimlerinin ilk görüşe karşı çıkmalarının temel sebeplerinden biri Şîî teolojinin eksiksizliğini, tutarlılığını ve özerkliğini savunmaktır. Böylece kendi “otoritelerinin yani imamların” dışında “akıl ve bilgi” almaya ihtiyaçları olmayacaktır veya olmaması gerekir.

2. Tefsir ve Kelâmın Kesişim Noktası Olarak Haberî Sıfatlar

Allah'ın zatına ilişkin bilgiler naslarda geçen isim ve sıfatlarla ilgili âyetlere taalluk etmektedir. Sıfat kelimesi sözlükte “bir varlığın tanınması/tanımlanmasını sağlayan nitelik ve hal” anlamına gelmektedir. Terim olarak “Allah'ın insanlarca bilinmesini sağlayan nitelik” veya “Allah'ın zâtına nisbet edilen mana ve mehum” diye tanımlanan sıfat kavramı, kısaca “Allah'ın zâtına nisbet edilen mana”⁸ şeklinde ifade edilebilir. Kur'an'da sıfat kelimesi Allah'a doğrudan nisbet edilmese de O'nun hakkında “v-s-f” kökünden türeyen bazı fiiller kullanılmıştır.⁹ Öte yandan Kur'an'da acziyet gibi noksanlık ifade eden kavramlar Allah'tan nefyedilmiş, hâlik, âlim, kâdir sıfatları ise O'na atfedilmiştir. Mahlûkata ait nitelikler taşıyan sıfatların Allah'tan nefyi gerektiği halde “yed-el”, “vech-yüz”, “ayn-göz”, “isbe'-parmak”, “arş”, “cenb-yan, taraf, civar”, “ityân-gelme”, “küresi”, “nüzul-inme”, “istivâ-oturma” gibi ifadeler âyetlerde Allah'a nispet edilmiştir.¹⁰ Kelâm ilminde haberî sıfatlar olarak isimlendirilen söz konusu vasıfların Kur'an'da yer alması İslâm âlimlerini bu kavramların yorumu konusunda farklı görüşlere sevk etmiştir. Bu görüşleri üç başlık altında ele

⁷ Reza Pourjavady - Sabine Schmidtke, “Twelver Shi'î Theology”, *The Oxford Handbook Of Islamic Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 469.

⁸ İlyas Çelebi, “Sıfat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/100.

⁹ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-mufehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1422/2001), “VsF”, 841-842. Ayrıca örnek âyetler için bk. el-En'âm 6/100; Yûsuf 12/18, 77; el-Enbiyâ 21/22, 112; el-Mu'minûn 23/91.

¹⁰ Bk. el-Kasas 28/88; Sâd 38/75; Tâhâ 20/39; Yûnus 10/3; Tâhâ 20/41.

almak mümkündür: teşbih, tefviz ve te'vil.¹¹ Teşbih, haberî sıfatları zahirî anlamında kabul eden ve böylece bir bakıma antropomorfik tanrı anlayışına yol açan görüş olarak bilinir. Tefvîz, Allah'ın sıfatlarının mahiyeti hakkındaki bilgiyi Allah'a havale ederek bu hususta konuşmayı ve soru sormayı bidat olarak gören yaklaşımdır. Malik b. Enes'e (ö. 179/795) ait, "İstivâ malumdur. Keyfiyeti meçhuldür. Hakkında soru sormak ise bidattır."¹² içerikli açıklama bu görüş sahiplerinin tutumunu özetler. Te'vil görüşünü savunanlar, naslarda yer alan haberî sıfatlara ilişkin kavramların tenzih düşüncesine uygun şekilde dilin ve aklın imkânları bağlamında yorumlanması gerektiğini düşünürler. İlk görüş, İslâm geleneğinde âlimlerin çoğunluğu tarafından tevhid ilkesine, âyetlere ve akla aykırı bulunmuştur. Bazı âlimleri haberî sıfatları yorumlama konusunda sessiz kalırken, Ehl-i sünnetten Eş'ariyye ve Mâtürîdiye, ayrıca Mu'tezile, Şîa ve filozoflar üçüncü görüş olan te'vili benimsemişlerdir.¹³

Sıfatları zâtî ve fiilî olmak üzere iki sınıfta tasnif eden Ebû Hanîfe (ö. 150/767), hayat, irade, ilim, basar, kudret, sem' ve kelâmı ilk gruba; hayat verme, yaratma, rızıklandırma, yapma, hayatı sonlandırma gibi sıfatları da ikinci gruba dâhil eder.¹⁴ Mâtürîdîler de sıfatları zâtî ve fiilî¹⁵ olmak üzere iki şekilde tasnif etmişlerdir. Buna karşın müteahhirin dönem âlimleri sıfatları genel olarak zâtî, fiilî ve haberî olmak üzere üçe ayırırlar. Mu'tezile'ye gelince, kurucularından olan Vâsıl (ö. 131/748), Allah'a kadîm mânaların atfedilmesini şirkle eş değer olarak görmektedir. İlâhî sıfatları Ebû'l-Hüzeyl Allâf (ö. 235/849-50 [?]), Abbâd b. Süleyman (ö. 250/864), Nazzâm (ö. 231/845), ve Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) gibi âlimler Allah'ın zâtının aynısı olarak değerlendirirken, Muammer b. Abbâd (ö. 215/830), zâtındaki mânalarla ilişkili olarak değerlendirir. Muammer Allah'ı kendinde mâna olarak bulunan kudretle kadir, ilimle âlim olarak değerlendirir.¹⁶ Dırâr b. Amr (ö. 200/815) ve Nazzâm "Allah kâdirdir" sözünden amacın Allah'ın zâtının ispatı ve O'ndan acziyetin nefyedilmesi olduğunu açıklamışlardır. el-Allaf'a göre, Allah hayy'dır denildiği zaman Allah'ın zatıyla hayy olduğu ispat edilmiş olup, aynı şekilde O'ndan ölüm de nefyedilmiş olur.¹⁷

¹¹ Çelebi, "Sıfat", 37/100.

¹² Ebû Saîd Osman b. Saîd ed-Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, thk. Ebû Âsım el-Eserî (Kahire: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1431/2010), 69.

¹³ Çelebi, "Sıfat", 37/101 vd.

¹⁴ Çelebi, "Sıfat", 37/103.

¹⁵ Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Bahru'l-keîlâm*, thk. Muhammed Seyyid (Ürdün: Dâru'l-Feth li'd-Dîrâsât ve'n-Neşr, 1435/2014), 104.

¹⁶ İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/395-396.

¹⁷ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013), 1/294-295.

Kādî Abdülcebbar (ö. 415/1025) ise sıfatları zâtî, fiilî ve selbî olmak üzere üç grupta tasnif eder;¹⁸ Allah hakkında hiçbir zaman düşünilemeyecek nitelikleri selbî sıfatlar içerisinde değerlendirirken, haberî sıfatlar olarak kabul edilen âyetleri bu minvalde (cenb’i itaat, ‘ayn’ı ilim, istivâ’yı istilâ, vech’i zât, yed’i kudret¹⁹) mecaza hamlederek yorumlar.

Şîu-İmâmî kelâmcılar da Allah’ın sıfatlarını zâtî ve fiilî olarak iki şekilde tasnif etmektedirler. Örneğin Şeyh Sadûk (ö. 381/991) Allah’ı zâtî vasıflandırdığı zaman, söz konusu sıfatların zıddının Allah’ta bulunmadığını, hayy, ‘aziz, vâhid, kayyum, kâdir, hâkim, kadim, sem‘, basar, gibi sıfatların O’nun zatî sıfatları olduğunu ifade etmektedir. Fiilî sıfatlara gelince onların muhdes olduğunu, fâil, râzık, hallâk, vehhâb, mütekellim, mürîd gibi sıfatlardan oluştuğunu Allah’ın bu sıfatlarla daima tavsif edildiğini söylemenin ise caiz olamayacağını söylemiştir.²⁰ Gerçi Hişam b. Hakem (ö. 179/795) “Allah Teala’nın muhdes bir ilimle âlim²¹ olduğunu iddia etmiştir. Allah’ın sıfatlarını zâtî ve fiilî olarak iki şekilde tasnif eden Şeyh Müfid’e göre aradaki fark; zâtî sıfatlarla vasıflandırılan bir varlığı bunların zıddı ile nitelenmesi sahih kabul edilmediği halde, fiilî sıfatlarla nitelenen bir varlığın, zaman zaman bu sıfatların zıddıyla vasıflandırılması da mümkündür.²² Şöyle ki, birinci sınıfta -sıfatu’z-zâtî- fiile işaret yoktur; ikinci sınıfta -ef’âl- fiillere işaret vardır. Aradaki fark şöyle açıklanabilir: Zâtî sıfatların zıtları Allah’a isnat edilemez. Örneğin, O’nun cansız olması (hayy sıfatının zıddı) veya O’nun aciz olması (kâdir sıfatının zıddı) veya bilgisiz olması (âlim sıfatının zıddı olarak) söylenemez. Allah kâdir, hayy ve âlim olmaktan başka bir şeyle vasıflandırılmaz. Ama Allah bugün bir yaratıcı, ölü bir adamı dirilten veya Zeyd’e bir rızık verici olamayabilir. Dolayısıyla Allah fiilî sıfatların zıtlarıyla nitelendirilebilir.²³ Ayrıca Şeyh Müfid Basralı olarak tanıttığı Eş’arî’yi eleştirerekten, onun teşbihe yöneldiğini, Kur’an’da Allah’a atfen kullanılan “yüz” ve “el” lafızlarını zahiri anlamda anladığını, fakat bu tarz insanî nitelikleri Allah’a atfetmenin doğru olmadığını zikreder. Ona göre Eş’arî’nin söz konusu vasıfları Allah’a atfetmesi, aynı zamanda Allah’a birçok ezeli ve kadim

¹⁸ Kādî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/294.

¹⁹ Kādî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/366.

²⁰ Şeyh Sadûk Muhammed b. Ali b. Babeveyh, *Tevhîd*, thk. Haşim el-Hüseynî et-Tahrânî (Kum: Muessesetu’n-Neşri’l-İslamî, 1430), 134-143; Ayrıca bk. Şeyh Sadûk, *Risâletu’l-i’tikadâtî’l-İmâmiyye*, çev. Ethem Ruhi Fırlı (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978), 24-25.

²¹ Kādî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/294.

²² Şeyh Müfid Muhammed b. Muhammed b. Nu’mân el-‘Ukberî, *Tashîhu i’tikadâtî’l-İmâmiyye*, thk. Hüseyin Dergahî (Kum: Muessesetu’l-İmâm es-Sâdık, 1413), 40.

²³ Şeyh Müfid, *Tashîh*, 40-41.

sıfatın da atfedilmesi anlamına gelecektir.²⁴ Örneğin Kur'an'ın mahlûk olması hususunda, Allah'ın kelâm sıfatını fiilî sıfatlardan kabul eden Şeyh Müfid ve Tûsî (ö. 460/1067), gibi kelâmcılar Mu'tezile ile aynı şekilde düşünmektedirler. Ne var ki, Müfid ve Tûsî mahlûk ifadesini kullanmaktan kaçınarak onun yerine ısrarla muhdes kelimesini tercih etmişlerdir.²⁵ Bu noktada Eş'arî Şîî grupların tecsîm hususunda altı fırkaya bölündüğünü söyler.²⁶ Söz konusu gruplar içerisinde, tevhit konusunda Mu'tezile ve Hâricîler'in görüşlerini benimseyen altıncı fırka, Allah'ın cisim olmadığını, şekli bulunmadığını, varlıklara benzemediğini, kendisi hakkında hareket, sükûn ve temas gibi hudus ima eden sıfatların düşünölemeyeceğini ileri sürer. Ayrıca Eş'ârî bu gruptan farklı olarak diğer "önceki" grupların antropomorfik tanrı anlayışına sahip olduklarını söyler.²⁷

Yukarıdaki tasnifin Şîî düşünce geleneğinde isimlendirmedeki bazı değişiklikler ile devam ettiği görölmektedir. Örneğin, Malik Mustafa el-Âmilî, sıfatları subutî ve selbî sıfatlar olarak tasnif etmiş, ilk grupta yer alan sıfatların âlim, hayy, kâdir gibi sıfatlar olarak Allah'ın kemâlini ortaya koyduğunu söylemiştir. Ona göre selbî sıfatlar tenzihi sıfatlar olup Allah'tan noksanlıkları (acz, cehl gibi) tenzih etmek anlamında kullanılmaktadır.²⁸ Nitekim Hâirî de Şîa'nın sıfatları tasnifi konusunda aynı görüşleri paylaşır.²⁹

3. Şîî Tefsir Geleneğinde Haberî Sıfatlar

Tevîl'e konu olan âyetlerdeki ifadelerin başında yed kelimesi gelmektedir. Sözlükte "el" anlamında kullanılan kelime, mecaz ve kinaye yoluyla hâkimiyet, yardım-destek, nimet-lutuf, güç-kudret gibi anlamlara gelebilir.³⁰ "Yahudiler "Allah'ın eli" bağıdır dediler. Hayır onun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir."³¹, "İli elimle yarattığımı"³², "Göğü kendi ellerimizle biz kurduk"³³, "Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir."³⁴,

²⁴ Şeyh Müfid, *Tashîh*, 52-53.

²⁵ Şeyh Müfid, *Tashîh*, 53. Şeyh Tûsî Muhammed b. Hasan, *el-İktisâd fî mâ yetaallaku bi'l-i'tikâd*, thk. Heyet (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1986), 65-68.

²⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 76-80.

²⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 80.

²⁸ Malik Mustafa Vehbî el-Âmilî, *Akîdetunâ sıfatillâh* (Beyrut: Daru'l-Velâi, 2017), 35.

²⁹ Mirza Ali Hâirî, *Akîdetu's-Şîa* (y.y, t.y.), 6.

³⁰ İbn Manzûr Muhammed b. Mukerrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânu'l-'Arab*, nşr. Muhammed Abdulvehhâb - Muhammed Sâdık (Beyrut: Dâru İhyâ't-Turâsî'l-'Arabî, 1419/1999), "Yed", 15/437-443; Rağîb el-İsfahânî, "Yed", *Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Halil (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1426/2005), 551-552.

³¹ el-Mâide 5/64

³² Sâd 38/75

³³ ez-Zâriyât 51/47

³⁴ el-Fetih 48/10

“*Lütüf bütünüyle Allah’ın elindedir.*”³⁵ âyetlerinde “yed” kelimesi Allah’a izafe edilmiştir. Ayrıca “yed” kelimesiyle irtibatlı olarak yemin (sağ) ve kabza ifadeleri de “.... *Bütün yeryüzü O’nun kabzasındadır. Gökler O’nun sağ (yemin) eliyle dürülmüş olacak*”³⁶ âyetinde geçmektedir.

Şiî/İmamî literatürde “yed” kelimesinin ilahî zâta taalluk eden kulları farklı anlamlara hamledilir. Birbirleri ile ilişkili olan bu anlam havzası *kudret/eşya üzerinde tasarruf, mülk, nimet/lütuf/cömertlik, sevap ve tahkîku’l-izâfe* olduğu şeklindedir. Yed kelimesinin nimet ve kuvvet anlamına tekabül eden kullanımı Kummî (ö. 329/941)³⁷, Şeyh Sadûk, Şerîf Murtazâ (ö. 436/1044), Tûsî ve Tabersî (ö. 548/1154) gibi müelliflerin eserlerinde zikredilen temel görüştür. Bu görüş söz konusu eserlerde rivayetler ve dilsel izahlarla temellendirilmektedir.³⁸ Örneğin, Tûsî “yed” kelimesinin mecaza hamledilmesinin dilsel açıdan temellendirilebilir olduğunu öne sürer. Tûsî’ye göre hem Zümer Sûresinin 67. âyetinde yer alan “bi-yemînih” ifadesi³⁹, hem de Feth Sûresinin 10 ve Zâriyât Sûresinin 47. âyetlerindeki *yed* kaydı “kuvvet”⁴⁰ anlamında kullanılmıştır. Şeyh Sadûk da *Tevhîd* isimli eserinde “yed” kelimesinin teviline ilişkin Muhammed Bakır’dan (ö. 114/733) bir rivayet nakleder. Rivayette Sâd Sûresinin 75. âyetinin tefsirine yönelik soru sorana Muhammed el-Bâkır’ın “Arap edebiyatında “yed” kudret ve nimet anlamında kullanılır”⁴¹ dediği aktarılır.⁴² Bahrânî (ö. 1107/1696) de aynı içerikli rivayeti Şeyh Sadûk’tan nakleder.⁴³ Şerîf el-Murtazâ Mâide Sûresi 64. âyetteki *yed* ifadesini, Yahudilerin Allah’a cimrilik atfetmek amacıyla söylediklerini ve ilgili sözcüğün *lütuf ve*

³⁵ Âl-i İmrân 3/26,73

³⁶ ez-Zümer 29/67

³⁷ Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, thk. Muhammed Bakır el-Muvahhid (Kum: Muessesetu’l-İmâm el-Mehdî, 1435) 3/862.

³⁸ Bk. Muhammed b. Mes’ûd el-Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, thk. Haşim Rasûlî (Beyrut: Muessesetu’l-‘Alemlî li’l-Matbûât, 1991) 2/60; Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 1/251; Muhammed b. Hasan b. Ali et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri’l-Kur’ân*, tsh. Ahmed Şevki el-Emin-Ahmed Habib Kasır (Necef: Mektebetu’l-Emin 1376/1957), 3/568; Ali b. Hüseyin Şerif Murtazâ, *Tefsîruş-Şerîf el-Murtazâ*, cem. Seyyid Müctebâ Ahmed el-Musevî (Beyrut: Muessesetu’l-‘Alemlî li’l-Matbûât, 1431/2010) 3/196.

³⁹ Tûsî, *Tibyân*, 9/45-46.

⁴⁰ Tûsî, *Tibyân*, 9/394.

⁴¹ Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 148.

⁴² Aynı âyet hakkında Kâdî Abdulcebbar’ın Allah Teâlâ’nın kendisine “yed” nisbet ettiği görüşünü savunan ve bu görüşe binaen ise el sahibi olanın mutlaka cisim olacağı şeklinde iddiada bulunan birisine verdiği cevap âyetin izahına ilişkin Şiî müfesi sirlere zikrettiği rivayetle örtüşmektedir. Kâdî Abdülcebbar’a göre de âyette yer alan “yed” ibaresi nimet anlamındadır. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/368.

⁴³ Seyyid Haşim el-Bahrânî, *el-Burhân fî tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Heyet (Beyrut: Muessesetu’l-‘Alemlî li’l-Matbûât, 1427/2006), 2/490-491.

nimet anlamlarına hamledilmesi gerektiğini öne sürer.⁴⁴ Tabersî Âl-i İmrân Sûresinin 73. âyetinde yer alana “Allah’ın elindedir” ifadesini “Allah’ın mülkündedir” olarak⁴⁵ yorumlarken Mâide Sûresinin 64. âyetinin tefsirinde aynı kelimenin dildeki mecaz kullanımlarına dikkat çekerek “yedâhu” ifadesini *nimet ve cömertlik*⁴⁶ anlamında tevil etmiştir. Feth Sûresinin 10. âyetinin tefsirinde “yed” kelimesini “Allah’ın akdi” olarak yorumlamasına rağmen kelimenin *kuvvet, nimet ve sevap*⁴⁷ gibi anlamlara hamledilebileceğini gösteren yorumlar da aktarır. Hem Huveyzî (ö. 112/1700) hem de Bahrânî kelimenin kuvvet ve nimet anlamını içeren rivayetleri, yine Şeyh Sadûk’tan Sâd Sûresinin 75. âyetinin (“İki elimle yarattığım”) tefsiri konusunda naklederler.⁴⁸

Yed kelimesini belagatteki *tahkîku’l-izâfe* üslubundan hareketle yorumlayan görüş ise ağırlıklı olarak Şerîf Murtazâ, Tûsî ve Tabersî tarafından benimsenir. Şerif Murtazâ Sâd Sûresinin 75. âyetinde Allah’ın münezzeh olmasına rağmen neden kendisine bir organ izafe ettiği sorusunu tartışmaya açar. Şerif el-Murtazâ âyetin metnindeki “bi-yedeyye” kaydının hangi anlama delalet ettiği ve neyi vurguladığı noktasında tahkîku’l-izâfe üslubunun önemli olduğunu söyler. Bu bağlamda “iki elimle yarattığım” ifadesi “bizzat kendi yarattığım”⁴⁹ anlamına gelir. Tûsî de aslı manası el olan “yed” kelimesinin Allah’a izafetle kullanılmasının ilahi zatın muhakkak el sahibi olduğu anlamına gelmediğini, ilgili sözcüğün mecaza hamledilmesinin dilsel açıdan temellendirilebilir olduğunu öne sürer.⁵⁰ Yâsin Sûresinin 71. ve Sâd Sûresinin 75. âyetlerinde yer alan “yed” kelimesi müfessir tarafından tahkîku’l-izâfe olarak tevil edilmiş.⁵¹ Bu görüş, İbn Abbas, Mucâhid, Katâde ve İbn Zeyd’e atfedilmiştir.⁵² Tabersî yed sözcüğünün Arap dilinde birkaç değişik anlamda kullanılmaya elverişli olduğunu söyler. Müfessir Yâsin Sûresinin 71. âyetinde yer alan “yed” ifadesinin sözlükte uzuv, kuvvet, nimet ve tahkîku’l-izâfe anlamlarında kullanıldığını, âyetle de anlamı güçlendirme işlevi gördüğünü -Allah’ın ortaksız bir biçimde kendisinin insanı yarattığını vurguladığını- belirtir.⁵³ Sâd Sûresinin 75. âyetinde yer

⁴⁴ Şerif Murtazâ, *Tefsîr*, 3/277-278.

⁴⁵ Ebû Ali Fazl b. Hasan b. Fazl et-Tabersî, *Mecme’u’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-‘Ulûm li’t-Tahkîk ve’t-Tibâat ve’n-Neşr ve’t-Tevzi’, 2005), 8/219-220.

⁴⁶ Tabersî, *Mecme’u’l-beyân*, 2/261.

⁴⁷ Tabersî, *Mecme’u’l-beyân*, 9/145.

⁴⁸ Abdulali b. Cum’a el-Arûsî el-Hüveyzî, *Nûru’s-sekaleyn*, thk. Seyyid Haşim Rasûlî (y.y, t.y.), 4: 472; Bahrânî, *Burhân*, 6/515-516.

⁴⁹ Şerif Murtazâ, *Tefsîr*, 3/277-278.

⁵⁰ Tûsî, *Tibyân*, 3/568.

⁵¹ Tûsî, *Tibyân*, 8/475; 8/581.

⁵² Tûsî, *Tibyân*, 9/394.

⁵³ Tabersî, *Mecme’u’l-beyân*, 8/219-220.

alan “İki elimle yarattığım” ifadesiyle Allah’ın Âdem’i yaratmayı aracısız olarak bizzat kendisinin üstlendiğini ifade eden görüşü Cübbâî’den nakleder ve âyetle de anlamı güçlendirme işlevi gördüğünü -Allah’ın ortaksız bir biçimde kendisinin insanı yarattığını vurguladığını- belirtir. Kâşânî Yâsin Sûresinin 71. âyetindeki “eydînâ” ifadesini, *bizim var ettiğimiz, bizden başkasının yaratmaya güç yetiremeyeceği*⁵⁴ şeklinde açıklar.

Bu görüşler doğal olarak birbirini dışlayan anlamlar içermez. Bu durum, İmâmî müfessirlere yed kelimesine birden fazla anlam verme noktasında kolaylık sağlamaktadır. Diğer taraftan yed kelimesinin Kur’an’ın çeşitli âyetlerinde farklı bağlamlarda kullanılması aynı müfessirlere farklı bağlamlarda farklı anlamlar tercih etmesine imkân sağlamış görünmektedir. Şîî tefsir geleneğinde yed ifadesinin anlamı hususunda ortak görünen nokta, teşbih çağrıştıracak herhangi bir imaya fırsat vermeme çabasıdır. Zira imamlardan nakledilen rivayetlerin dışına çıkmama hususunda oldukça titiz davranan Ayyâşî, Bahrânî, Hüveyzî gibi müfessirler yed kelimesinin tefsirinde söz konusu tutumlarını belirtmişlerdir. Ayyâşî’nin tefsirinde naklettiği rivayete göre Allah’a “el” atfetmek O’nun mahlûk bir varlık gibi tasavvur edilmesine zemin hazırlayabilir, dolayısıyla bu sıfat zahir anlamıyla O’na atfedilemez. Aksine “*Allah’ın eli bağlıdır*” âyetindeki “yed-el” kelimesi ile “Allah’ın eşya üzerinde tasarrufu” kastedilir.⁵⁵ Bahrânî de Mâide Sûresinin 64. âyetinde yer alan “yadâhu” ifadesini tefsir ederken, “Kendi ellerini göstererek ‘Allah’ın elleri bu halde mi?’⁵⁶ şeklinde soran birisine imamın, “Öyle olsaydı mahlûk olurdu” dediği nakledilir.⁵⁷

Sözlükte “yüz, çehre, sima, yön”⁵⁸ anlamına gelen *vech* kelimesi haberi sıfatlar bağlamında on bir âyetle yer almaktadır. Kur’an’da haberi sıfat olarak kullanılan *vech* kelimesi Şîî literatürde temelde beş farklı anlama hamledilmiştir. Belirli noktalarda birbirleri ile ilişkili olan bu anlamlar; 1) *Yön, kible*, 2) *Allah’ın dini*, 3) *İmamlar*, 4) *Allah’ın zâtı* ve 5) *Sevap ve ilâhî rıza* şeklindedir. Kummî, Ayyâşî, Şeyh Sadûk, Şerif Murtazâ, Tûsî ve Tabersî gibi âlimlerin metinlerinde zikredilen ilk görüş vechin yön ve kible anlamına geldiği şeklindedir. Bu görüş ilgili kaynaklarda hem rivayetlere hem dilsel izahlara dayandırılır.⁵⁹ İkinci görüş Muhammed el-Bâkır’dan nakledilen rivayetlere dayanır ve o *vech* kelimesini “Allah’ın dini” olarak yorumlar. Kummî, Şeyh Sadûk, Kâşânî ve Bahrânî gibi isimlerin eserle-

⁵⁴ Molla Muhsin Muhammed b. Murtazâ Feyz-i el-Kâşânî, *es-Sâfi fî tefsiri l-Kur’ân*, thk. Seyyid Muhsin el-Hüseynî (Tahran: Dâru’l-Kutub’il-İslâmiyye, 1419), 6/166.

⁵⁵ Ayyâşî, *Tefsîr*, 2/60.

⁵⁶ Bahrânî, *Burhân*, 2/490.

⁵⁷ Bahrânî, *Burhân*, 2/490-491.

⁵⁸ Ragıb el-İsfahanî, “Vch”, 529.

⁵⁹ Bk. Kummî, *Tefsîr*, 1/59; ‘Ayyâşî, *Tefsîr*, 1/75; Şerif Murtazâ, *Tefsîr*, 3/196.

rinde görebildiğimiz bu görüş yine Muhammed el-Bâkır'dan nakledilen ve Allah'ın vechi ile imamların kastedildiğini ifade eden bir başka görüşle birlikte değerlendirilir. Bu bağlamda vech kelimesinin “imamlar” anlamına hamledilmesinin ardında, imamların insanları Allah'ın dinine yönlendiren rehber niteliğinde kimseler olarak telakki edilmesi yer almaktadır. Nitekim ilgili rivayetlerde peygamberlerin ve imamların Allah'ın vechi olduğu ifade edilirken bunun “Allah'a ve onun dinine götüren yol” anlamında olduğu da açıklanır.⁶⁰ Aynı ifade Bahrânî tarafından “İmamların Allah'ın vechi olması onların Allah'ın rahmetini insanlara dağıttığı eli, veren eli, mahlûkatı üzerindeki gözleri olması anlamındadır” şeklinde açıklanır.⁶¹

Vech kelimesinin Allah'ın zâtı olarak yorumlayan dördüncü görüş Tûsî, Tabersî, Kâşânî, Bahrânî ve Hüveyzî gibi pek çok Şîî âlim tarafından zikredilir ve benimsenir. Tûsî ve Tabersî vech kelimesinin Allah'a izafetle kullanıldığı “*Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin vechi bâkî kalacaktır*”⁶² âyetinin tefsirinde vech kelimesinin Araplar tarafından bir şeyin azamet ve büyüklüğünü ifade etmek için kullanıldığına dikkat çekerler. Ayrıca her iki müfessir, belagatteki zikr-i cüz irade-i kül (parçayı söyleyip bütünü kastetmek) üslubundan hareketle âyette vech-yüz ile Allah'ın zâtının kastedildiğini öne sürmüşlerdir.⁶³

Son olarak vech kelimesini sevap ve ilahi rıza olarak tevil eden görüş Şerif Murtazâ, Kâşânî, Bahrânî ve Hüveyzî gibi âlimler tarafından zikredilir ve benimsenir. Bu görüşler doğası gereği birbirini dışlayan anlamlar içermediği için yukarıda isimleri sayılan müfessirler aynı kelimeye birden fazla anlam vermekte bir sakınca görmemişlerdir. Şîî-İmâmî müfessirler arasında bu kelimenin anlamı konusunda ortak görünen husus, teşbih ima edecek herhangi bir tutuma kapı aralamama çabasıdır. Nitekim rivayetlerin çizdiği çerçevenin dışına çıkmamaya özen gösteren Bahrânî dahi, “vech” kelimesinin “din” anlamına hamledildiği rivayetlere yer vermesine ilave olarak “Allah'a uzuv anlamında yüz isnadında bulunan kimse küfre düşer” şeklinde bir rivayet⁶⁴ nakletmek suretiyle bu konudaki tutumunu izhar etmiş görünmektedir. Benzer şekilde “Allah Adem'i kendi vechi gibi yaratmıştır” hadisinin teşbih için gerekçe olmayacağını savunan Şeyh Sadûk, böylesi bir teşbih yorumunun ancak ilgili rivayetin baş tarafını dikkate almamakla mümkün olacağını, teşbih savunucularının tam da bunu yaptıklarını ifade eder.⁶⁵ Yine İnsân Sûresinin 9. âyetinde yer alan “li-

⁶⁰ Hüveyzî, *Nuru's-sekaleyn*, 5/192.

⁶¹ Bahrânî, *Burhân*, 6/103.

⁶² er-Rahmân 55/27

⁶³ Tûsî, *Tibyân*, 9/471-472; Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 9/258.

⁶⁴ Bahrânî, *Burhân*, 7/390.

⁶⁵ Şeyh Şadûk, *Tevhîd*, 147-148.

vechillâh”; Leyl Sûresinin 20 âyetinde yer alan “vechi rabbih” ifadelerini “sevap-rıza” anlamına hamleden Şerif Murtazâ “*Nereye dönerseniz dönün, Allah’ın vechi oradadır*”⁶⁶ âyetinde yer alan “Allah’ın vechi” ibaresinden maksadın hulul olmadığını, aksine Allah’ın rızası veya “yön, taraf” anlamında kullanıldığını belirtir.⁶⁷ Benzer bir yorum Tûsî tarafından da yapılmıştır.⁶⁸ Öte yandan ağırlıklı olarak Şeyh Sadûk’un *Tevhîd* isimli eserinden faydalanan Kâşânî, Allah’ın literal anlamda anlaşılacak bir “vech-yüz”le nitelendirilmekten münezzeh olduğunu söyler.⁶⁹ Hüveyzî de aynı içerikli rivayetleri farklı kaynaklardan nakleder.⁷⁰

Sözlükte “göz, su kaynağı, çeşme, bir şeyin kendisi, zatı ve aslı”⁷¹ anlamına gelen *ayn* kelimesi haberî sıfatlar bağlamında Kur’an’da yer alan ifadelerdendir. Nitekim “...nezâretim (alâ ‘aynî) altında büyütilüp yetiştirilesin.”⁷², “Gözetimimiz (bi-a ‘yuninâ) ve korumamız altında akıp gidiyordu...”⁷³, “Gözetimimiz altında (bi-a ‘yuninâ ve öğrettiğimiz şekilde gemiyi yap”⁷⁴, “...kuşkusuz sen bizim gözetim (bi-a ‘yuninâ) ve korumamız altındasın...”⁷⁵ âyetlerinde, ‘ayn kelimesi lafzî olarak Allah’a izafe edilmiştir.

Şîf-İmamî müfessirler ‘ayn kelimesinin Allah’a muzaf olarak kullanıldığı nasları çeşitli şekillerde ya tevil etmiş ya da bu hususta farklı rivayetler nakletmişlerdir. Belirli noktalarda birbirleri ile irtibatlı olan söz konusu anlam kümeleri 1) *Koruma/himaye/emir* 2) *Vâsî/İmam* 3) *Mübalağa* şeklindedir. Kummî, Bahrânî, Kâşânî gibi müfessirlerin tefsirlerinde ilk görüş ‘ayn ifadesinin koruma, emir, himaye, muhafaza etme anlamına geldiği şeklindedir. Örneğin Kummî, kelimeyi, Kamer Sûresinin 14. âyetinde “emrimizde, korumamızda”,⁷⁶ Tûr Sûresinin 48. âyetinde Allah’ın koruması, himayesi ve nimeti⁷⁷ manasında anlamıştır. İkinci görüş Şeyh Sadûk’un *Tevhîd* isimli eserinde Ca’fer es-Sâdık’tan naklettiği bir rivayete müstenittir. Rivayette, Allah’ın rahmetiyle yarattığı mahlûkattan ve bu mahlûkatın O’nun gören gözleri, duyan kulakları ve kulları arasında konuşan dili olduğundan bahsedilir. Daha sonra o

⁶⁶ el-Bakara 2/115

⁶⁷ Şerîf el-Murtazâ, *Tefsîr*, 3/196.

⁶⁸ Tûsî, *Tibyân*, 10/366.

⁶⁹ Kâşânî, *Sâfi*, 5/455-456.

⁷⁰ Hüveyzî, *Nuru’s-sekaleyn*, 4/144-146.

⁷¹ Ragîb el-İsfahânî, “‘Ayn”, 357.

⁷² Tâhâ 20/39

⁷³ el-Kamer 54/14

⁷⁴ Hûd 11/37

⁷⁵ et-Tûr 52/48

⁷⁶ Kummî, *Tefsîr*, 2/342.

⁷⁷ Kummî, *Tefsîr*, 2/333.

kimselerin “vâsîler/imamlar” olduğu ve Allah’ın emirlerini imamlar aracılığıyla insanlar arasında icra ettiği de zikredilir.⁷⁸ Şeyh Sadûk’un naklettiği başka bir rivayette ‘Aynullâh’tan maksadın “Allah’ın dininin koruyucusu” olduğu, hem Kamer Sûresinin 14. hem de Tâhâ Sûresinin 39. âyetlerinde de kelimenin söz konusu anlamda kullanıldığı ifade edilmiştir.⁷⁹ Bu bağlamda ‘ayn kelimesinin “vâsîler-imamlar” anlamına hamledilmesi ile “Allah’ın dininin koruyucusu” olmaları birlikte değerlendirilmesi gereken bir husustur. ‘Ayn kelimesini mübalağa olarak kabul eden üçüncü görüş Tûsî ve Tabersî tarafından benimsenir. Tûsî, Hûd Sûresinin 37. âyetinde yer alan “bi-a‘yuninâ/gözetimimiz” ifadesinin mübalağa olduğunu, “gözümüzle görüyormuşuz gibi” şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade eder.⁸⁰ Tabersî de aynı ifadenin “gözümüzün önünde” olarak anlaşıldığını İbn Abbas’ın görüşü olarak nakleder.⁸¹ Tabersî “bi-a‘yuninâ” ifadesinin “hıfzı/korumayı” tekit etmek için kullanıldığını da ekler. Hem Tûsî hem de Tabersî âyetin tefsirinde “size vekâlet eden ve size gerekenleri öğreten meleklerin gözleriyle”⁸² şeklinde bir görüşten bahsederler. Ayrıca Tûsî “bi-a‘yuninâ” ifadesinin “bi-‘ilminâ/ilmimizle” anlamında kullanıldığı şeklinde bir görüşü “kîle/لَيَقِي” ifadesiyle rivayet eder.⁸³ Tabersî, Tâhâ Sûresinin 39. âyetinde yer alan “alâ ‘aynî” ifadesi için Katâde’den “gözümüzün önünde” anlamını nakleder.⁸⁴ Ayrıca Tabersî aynı kullanım tarzının korunma duasında yer alan “‘Aynullâhi ‘aleyk” ifadesi ile benzerlik arz ettiğini Ebû Müslim’in (ö. 322/934) görüşü olarak aktarır.⁸⁵ Kamer Sûresinin 14. âyetinde yer alan “bi-a‘yuninâ” ifadesine ilişkin önceki görüşleri özetleyen her iki müfessir, bu görüşlere “kîle/لَيَقِي” kipiyle bir görüş daha eklerler. Söz konusu görüşe göre âyetinde yer alan “bi-a‘yuninâ” ifadesine “Allah’ın gemiler için takdir ettiği su kaynakları” anlamı takdir edilir.⁸⁶

Şîî müfessirler arasında ‘ayn kelimesinin anlamına ilişkin ortak düşünce, teşbihe mahal vermemektir. Söz konusu yorumlar Bahrânî, Kâşânî, Kummî gibi rivayet ağırlıklı değerlendirme yapan müfessirlerin eserlerinde de yukarıda anlatıldığı minval üzeredir. Bahrânî ‘ayn ifadesinin yer aldığı Tûr Sûresinin 48. âyetindeki, söz konusu lafzı, koruma,

⁷⁸ Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 162.

⁷⁹ Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 159-160.

⁸⁰ Tûsî, *Tibyân*, 5/552.

⁸¹ Tabersî, *Mecme‘u’l-beyân*, 5/239.

⁸² Tûsî, *Tibyân*, 5/552; Tabersî, *Mecme‘u’l-beyân*, 5/239-241.

⁸³ Tûsî, *Tibyân*, 5/552.

⁸⁴ Tabersî, *Mecme‘u’l-beyân*, 7/17.

⁸⁵ Tabersî, *Mecme‘u’l-beyân*, 7/17.

⁸⁶ Tûsî, *Tibyân*, 9/448; Tabersî, *Mecme‘u’l-beyân*, 9/242.

muhafaza etme ve nimet⁸⁷ anlamında yorumlamıştır. Kamer Sûresinin 14. âyetinin tefsiri sadedinde yer verdiği bir rivayette “bi-a‘yuninâ” ifadesi “Allah’ın koruması ve emri”⁸⁸ olarak izah edilmiştir. Kâşânî, hem Hûd Sûresinin 37. âyetinde hem de Mü‘minûn Sûresinin 27. âyetinde yer alan “bi-a‘yuninâ” kelimesini “korumamız” olarak tevil eder ve bu kullanım tarzının mübalağa üslubuna tekabül ettiğini söyler.⁸⁹ Yine müfessir, Kamer Sûresinin 14. âyetinde yer alan “bi-a‘yuninâ” ibaresinin “gözümüzün önünde”⁹⁰ anlamında tevil edildiği görüşü tercih eder, ayrıca Kummî’nin “emrimizde, korumamızda” şeklindeki görüşüne de atıf yapar.⁹¹ Ayrıca Tûr Sûresinin 48. âyeti hususunda “himayemizde, korumamızda” şeklinde yorumların yapıldığı görüşü, tercih eder.⁹²

Kur’an’da Allah’a atfedilen ve sözlükte “civar, yakın, çevre, yan taraf, uzak”⁹³ anlamına gelen ifadelerden biri “cenb” kelimesidir. “Allah’a itaat hususunda gerekeni yapmadığım için yazıklar olsun bana!”⁹⁴ âyetinde “fî cenbillâh” kelimesi lafzî düzeyde de olsa Allah’a izafetle kullanılmıştır. Şîî müfessirler “fî cenbillâh” ifadesinin yer aldığı mezkûr âyeti *itaat, imam/Hz. Ali, sevap, yakınlık (qurb)* anlamlarında yorumlamışlar. İbn Furât el-Kûfî (ö. 310/922) ifadeyi “Hz. Ali” olarak açıklayan ve onu kıyamet günü Allah’ın kulları üzerinde hücceti olduğunu ihtiva eden içerikte bir rivayet nakleder.⁹⁵ Benzer rivayetler Kummî tarafından da nakledilir.⁹⁶ Şeyh Sadûk’un Ca’fer es-Sâdık’tan naklettiği bir rivayette Hz. Ali’nin bir hutbe esnasında “ben lisânullâh, ‘aynullâh, cenbullâh, yedullâh’ım” dediği aktarılır.⁹⁷ Fakat Şeyh Sadûk rivayette yer alan “cenb” kelimesinin Arap edebiyatında “itaat” anlamında kullanıldığını, nitekim Zümer Sûresinin 56. âyetinde kullanımının da bu şekilde olduğunu ifade etmiştir.⁹⁸ Yine Bahrânî’nin, Kummî’den naklettiği bir rivayete göre kelime, “İmam (biz) Allah’ın cenbiyiz”, anlamında kullanılmaktadır.⁹⁹ Ayrıca Kummî’den kelimenin Hz. Ali için kullanıldığını, Hz. Ali’nin ise “Ben yedullâh,

⁸⁷ Bahrânî, *Burhân*, 7/335.

⁸⁸ Bahrânî, *Burhân*, 7/374.

⁸⁹ Kâşânî, *Sâfi*, 2/442; 3/398.

⁹⁰ Kâşânî, *Sâfi*, 5/101.

⁹¹ Kâşânî, *Sâfi*, 5/101.

⁹² Kâşânî, *Sâfi*, 5/83.

⁹³ Ragıb el-İsfahânî, “Cnb”, 106-107.

⁹⁴ Zümer 39/56

⁹⁵ Furât b. İbrahim b. Furât el-Kûfî, *Tefsîru Furâti'l-Kûfî*, thk. Muhammed el-Kazım (Beyrut: Muessesetu'l-Târihi'l-Arabî, 1432/2011), 2/366.

⁹⁶ Kummî, *Tefsîr*, 2/251.

⁹⁷ Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 159-160.

⁹⁸ Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 159-160.

⁹⁹ Bahrânî, *Burhân*, 6/547.

aynullâh, cenbullâh'ım"¹⁰⁰ şeklinde bir açıklama yaptığını nakleder. Fakat yukarıda zikrettiğimiz üzere Kummî hem *Risâletu'l-İtikadâtı'l-İmâmiyye* hem de *Tevhîd* isimli eserinde söz konusu ifadeyi "itaat etmek" anlamında açıklamıştır. Bahrânî'nin âyetin yorumu hakkında naklettiği "Allah bizi/ imamları "cenbillâh"ındaki nNur'undan yarattı"¹⁰¹ muhteviyatına sahip bir başka rivayet ise kelâm disiplini açısından bazı problemli hususlar ihtiva eder. Fakat müfessirin eserinde yer verdiği söz konusu rivayet "cenb" kelimesinin anlamına ilişkin açıklama ihtiva etmemektedir.

Cenb tabirinin Allah'a izafetle kullanılması ve ifadenin lafzî olarak anlaşılıp anlaşılamayacağı hususu, Tûsî ve Tabersî gibi müfessirler tarafından da tartışılmıştır. Öncelikle Tabersî kelimenin dildeki karşılığını "organ/uzuv" olarak açıklar. Ayrıca dilde "bir şeyin çoğu, büyük bir parçası" ve "emir, talimat" anlamlarında kullanıldığını da ekler.¹⁰² Sonrasında hem Tabersî hem de Tûsî âyette yer alan "fî cenbillâh" ifadesinin "itaât, emir"¹⁰³ anlamında yorumlanması gerektiğini ifade ederler. Tabersî ayrıca "cenb" lafzını, İbn Abbas'ın görüşü olarak "sevap"¹⁰⁴, Mücâhid ve Süddî'nin görüşü olarak "emr"¹⁰⁵, Hasa-ı Basrî'nin görüşü olarak "itaât"¹⁰⁶, Ferrâ'nın görüşü olarak "yakınlık/kurb"¹⁰⁷ anlamında tevil eden görüşleri de nakleder. Tûsî ise sadece Mücâhid ve Süddî'nin "emr"¹⁰⁸ görüşünü rivayet eder.

Kur'an'da yer alan ve Allah'a izafe edilen "gelmek"¹⁰⁹ anlamındaki *câe/etâ* fiilleri ve türevleri olan *mecî/ityân* ifadeleri de haberi sıfatlar bağlamında tartışma konusu olmuştur. Kelâm bilginlerinin bazıları "gelme" fiilinin yaratılmışlara izafe edilen bir eylem olması hasebiyle Allah'a atfedilmeyeceğini savunurken, bazıları da Arap dili kuralları çerçevesinde söz konusu ifadelerin yer aldığı âyetlerin yorum ve tefsir edilmesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Şîî müfessirler *mecî* ve *ityân*ın mahlûkata ait bir nitelik olduğundan hareketle, Allah'ın müteharrik olmadığını, bir mekândan diğerine intikal etmediğini, söz konusu ifadelerin yer aldığı âyetlerin tevil edilmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Bu kabulleri doğrultusunda Şîî müfessirler "*Onlar, ille de Allah'ın ve meleklerin, bulutların gölgeleri arasından çıkıp gelmesini...*"¹¹⁰, "*İlle de kendilerine meleklerin gelmesini*

¹⁰⁰ Bahrânî, *Burhân*, 6/547-548.

¹⁰¹ Bahrânî, *Burhân*, 6/550.

¹⁰² Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 8/311.

¹⁰³ Tûsî, *Tibyân*, 9/39; Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 8/311.

¹⁰⁴ Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 8/311.

¹⁰⁵ Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 8/311.

¹⁰⁶ Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 8/311.

¹⁰⁷ Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 8/311.

¹⁰⁸ Tûsî, *Tibyân*, 9/39.

¹⁰⁹ Ragıb el-İsfahânî, "Etâ", 18; "Câe", 91.

¹¹⁰ el-Bakara 2/210

veya rabbinin gelmesini...”¹¹¹, “Rabbin gelip melekler de saf saf dizildiğinde”¹¹², “Allah binalarına temelinden geldi (fe-etallâhu)...”¹¹³, “Allah onlara hiç beklemedikleri yerlerden geldi...”¹¹⁴, âyetlerini tevîl etmişler.¹¹⁵ En’âm Sûresinin 158 âyetinde yer alan “ye’tiye rabbuke” ifadesinin “rabbinin emri” şeklinde anlaşılması gerektiği, Şeyh Sadûk tarafından telif edilen *Risâletu’l-i’tikâdâtî’l-İmâmiyye* isimli eserde¹¹⁶ İmâmiyye’nin görüşü olarak, savunulmaktadır. Şeyh Sadûk ayrıca *Tevhîd* isimli eserinde “Mekân, Zaman, Sükûn, Hareket, Nüzûl, Yükselmek, İntikal’in Allah’tan Nefyi” başlığı altında konuyla irtibatlı olarak birçok rivayet nakleder. Ca’fer es-Sâdık’a atfedilen bir rivayette “Şüphesiz Allah zaman, mekân, hareket ve sükûnla nitelendirilemez. Aksine Allah onların yaratıcısıdır. Ona atfedilen bu gibi hususlardan münezzehtir.” dediği nakledilir.¹¹⁷ Yine Musâ b. Ca’fer’den (ö. 183/799) naklettiği aynı içerikli bir rivayette “Teşbihçilerin söyledikleri gibi değildir”¹¹⁸ şeklinde bir uyarı da yer almaktadır. Şeyh Sadûk Fecr Sûresinin 22. âyetinin tefsirinde naklettiği rivayette Ali er-Rızâ b. Mûsâ’ya (ö. 203/818) âyetin anlamı hususunda soru soran birine “Allah gitme/gelme gibi vasıflarla nitelendirilemez. O söz konusu niteliklerden münezzehtir.” şeklinde verilen bir cevaptan bahsedilir. Devamında Ali er-Rızâ b. Mûsâ âyetinde yer alan ifadede muradın “Rabbinin emrinin gelmesi” olduğunu söyler.¹¹⁹ Şeyh Sadûk’un naklettiği en dikkat çekici rivayet Bakara Sûresinin 210. âyeti ile ilgilidir. Âyetin Arapça metnini okuyan ve âyetin anlamını soran birisine Ali er-Rızâ b. Mûsâ’nın verdiği cevap şöyledir:

Âyetinde “Allah’ın, melekleri buluttan gölgeler içinde getirilmesini mi bekliyorlar?” denilmektedir. Âyet böyle inzal edildi.¹²⁰

Tûsî ve Tabersî söz konusu âyetinde bahsedilen hususu, “Allah’ın azabı” olduğu şeklinde açıklamışlar.¹²¹ Tabersî ayrıca Zeccâc’ın (ö. 311/923) da benzer bir görüşünü nakleder.¹²² Tûsî En’âm Sûresinin 158. âyetinde

¹¹¹ el-En’âm 6/158

¹¹² el-Fecr 89/22

¹¹³ en-Nahl 16/26

¹¹⁴ el-Haşr 59/2

¹¹⁵ Fakat bazı müfessirlerin âyetlerin yorumu noktasında naklettiği rivayetler yukarıda bahsi geçen ifadeleri açıklamaktan daha ziyade âhyetlerin geneli ile ilgili bilgi verir. Bu noktada örnek olarak İbn Furât el-Kûfî’nin tefsirinde Bakara Sûresi 10. âyeti hakkında naklettiği rivayete bakılabilir. Bk. İbn Furât el-Kûfî, *Tefsîr*, 1/67.

¹¹⁶ Şeyh Sadûk, *Risâletu’l-’İtikadâtî’l-İmâmiyye*, 21.

¹¹⁷ Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 168-179.

¹¹⁸ Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 168-169.

¹¹⁹ Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 157.

¹²⁰ Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 157.

¹²¹ Tûsî, *Tibyân*, 2/188; Tabersî, *Mecme’u’l-beyân*, 2/50-51.

¹²² Tabersî, *Mecme’u’l-beyân*, 2/50-51.

yer alan “ye’tiye rabbuke” ifadesinin iki anlamda anlaşılma ihtimalini zikreder. Birinci anlama göre âyetle muzaf hazfedildiği için söz konusu ifadenin “Allah’ın azap emrinin gelmesi” şeklinde anlaşılması gerekir. İkinci görüşe göre ise anlam, “Allah’ın âyetlerinin büyüklüğünü(celalini) inkârcılara göstermesi”¹²³ şeklinde olacaktır. Tabersî de aynı görüşleri tefsirinde zikreder. Tûsî Nahl Sûresinin 26. Haşr Sûresinin 2. ve Fecr Sûresinin 22. âyetlerinde yer alan “*Allah’ın/Rabbinin gelmesi*”nden muradın “Allah’ın emrini getirmesi, emrinin gelmesi veya azabının gelmesi” olduğunu ifade eder.¹²⁴ Fecr Sûresinin 22. âyetinin tefsirinde Tabersî benzer görüşü, Hasan-ı Basrî ve Cübbâî’den nakleder.¹²⁵ Yine Tabersî, durumun dünya haliyle değil de ahiretle ilgili olduğunu açıklayan bir görüşü Ebu Muslim’den rivayet eder.¹²⁶

Bahrânî, Kâşânî, Hüveyzî gibi müfessirler, Bakara Sûresinin 210. âyetinde yer alan “*en ye’tiyehumullâhu*” ifadesini tefsir ederken Şeyh Sadûk’un yukarıda âyetle ilgili olarak naklettiği rivayeti aktarırlar.¹²⁷ Fakat Kâşânî rivayet öncesinde âyetin “Allah’ın emri” şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade eder.¹²⁸ Bahrânî söz konusu tabirleri Fecr Sûresinin 22 âyetinde yer alan “*câe rabbuke*” ifadeleri ile irtibatlandırarak bir açıklama yapar. O’na göre Allah, gitme-gelme gibi bir yerden bir yere intikali gerektirecek fiillerle nitelendirilemez. Nitekim âyetle söz konusu olan “Allah’ın emrinin” gelmesidir.¹²⁹ Bahrânî, “gelme” fiilini, zahirî anlamda bir hareketi değil, Allah’ın emri/hükmünün gelmesi olarak açıklayan bir rivayet nakleder.¹³⁰ En’âm Sûresinin 158. âyetinde Allah’a atıfla kullanılan “ye’tiye rabbuke” ifadesinin “Allah’ın azapla ilgili emri” olduğu Kâşânî, Hüveyzî gibi müfessirler tarafından tercih edilen temel görüştür.¹³¹ Her üç müfessir azabın dünya hayatında olacağı görüşünü tercih etmişlerdir. Fakat Bahrânî bu noktada te’vil ve tenzil arasında bir ayrım yaparak, Allah’a atfedilen gelme fiilinin insanların uyguladıkları gelme fiiline benzemediğini, insanların gelme fiilini uygularken bir yöne yöneldiklerini ifade eder. Bu çerçevede Allah’ın hareket anlamında bir yöne yönelmesi mevzubahis olamayacağından dolayı âyetteki ifadenin “Allah’ın emrinin gelmesi” şeklinde olduğuna dikkat çeker. Hüveyzî ve Kâşânî Nahl Sûresinin

¹²³ Tûsî, *Tibyân*, 4/353.

¹²⁴ Tûsî, *Tibyân*, 6/373, 9/560, 10/347; Tabersî, *Mecme’u’l-beyân*, 6/114, 9/328.

¹²⁵ Tabersî, *Mecme’u’l-beyân*, 10/272.

¹²⁶ Tabersî, *Mecme’u’l-beyân*, 10/272-273.

¹²⁷ Bahrânî, *Burhân*, 1/458; Kâşânî, *Şâfi*, 1/373-374; Hüveyzî, *Nuru’s-sekaleyn*, 1/207-208.

¹²⁸ Kâşânî, *Şâfi*, 1/373-374.

¹²⁹ Bahrânî, *Burhân*, 1/458.

¹³⁰ Bahrânî, *Burhân*, 1/458; 8/282.

¹³¹ Hüveyzî, *Nuru’s-Sekaleyn*, 1/780; Kâşânî, *Şâfi*, 3/128.

26. âyetinde yer alan “fe-etallâhu...” ibaresini “Allah’ın azabının gelmesi” anlamında tevil eden görüşleri naklederler.¹³²

Sonuç

Çalışmada genel hatlarıyla resmedilen tarihi süreçten anlaşıldığı üzere haberî sıfatlar hususundaki tartışmalar ve söz konusu âyetlerin nasıl yorumlanacağı ile ilgili sorular kelâm disiplini kadar tefsir disiplinini de ilgilendirmektedir. Şîî-İmâmî müfessirlerin telif ettiği eserler üzerinden söz konusu sıfatlarla ilişkili kavram ve yorumları takip etmek Şîî-Mu‘tezilî mezhepleri arasındaki etkileşimi tespit etmek açısından önemlidir. Özellikle bazı araştırmacıların Şîî-İmâmîyye mezhebinin Mu‘tezile’den etkilenmiş olduğu yönündeki iddiaları, ağırlıklı olarak imâmet ve gaybet gibi belirli doktrinleri üzerinden temellendirilmektedir. Fakat elde ettikleri verilerin mezkûr iddiayı desteklemek için yeterli olup olmadığı hususu hala tartışmalı olarak kalmaktadır. Ayrıca söz konusu teorinin “Mu‘tezile ile Şîa arasındaki ilişkiler başlangıçta düzensiz iken sonradan istikrar kazanmış ve böylece Mu‘tezile etkisi ağırlık kazanmıştır.” şeklindeki tanımı da zayıf görünmektedir. Çünkü her iki mezhep arasındaki ilişkiler sonraki dönemlerde de -ahbârîyye ekolünün güçlenip usûliyye ekolünün zayıflaması şeklinde- inişli çıkışlı bir süreç izlemeye devam etmiştir. İmâmîyye’nin Mu‘tezile’den bağımsız olarak kendi doktrinlerini geliştirdiği görüşüne savunanlar temelde Şîî teolojinin eksiksiz, tutarlı ve özerk olduğu kabulüne dayanmaktadırlar. Fakat on ve on birinci yüzyıllarda Mu‘tezilî ve Şîî âlimler arasında önemli entelektüel bağlantıların mevcut olmadığını iddia etmek imkânsızdır. Eş’arî’nin çalışmamızda yer verdiğimiz tespiti de bunu doğrulamaktadır. Haberî sıfatlar konusunda çalışmamızda incelemiş olduğumuz tefsirlerden elde edilen veriler dikkate alındığında, Şîî-İmâmî düşüncenin bu entelektüel bağlantılar tarafından şekillendirildiği yönündeki çağdaş anlatılar abartılı görünmektedir. Nitekim Şîî-İmâmî müfessirlerin haberî sıfatlar hususunda âyetlere yükledikleri anlamlar, doğaları gereği Mu‘tezile mezhebinin âyetlere attettikleri yorumları dışlamadığı gibi, Şîî/İmâmî düşünce içerisinde yer alan ahabârîyye geleneğine mensup müfessirlerin haberî sıfatlar hususunda âyetlere yükledikleri anlamlar da usûlî geleneğe mensup müfessirlerin âyetlere attettikleri yorumları dışlamaz. Bu husus, İmâmîyye mezhebinin büyük gaybet dönemine kadar imamlardan nakledilen rivayet ağırlıklı tefsir faaliyetlerinin iddia edildiği gibi tamamen yorum veya tevilden uzak olduğu görüşünü de zayıflatmaktadır. Diğer taraftan İmâmîyye mezhebine mensup müfessirler arasında bir kelimenin anlamı konusunda ortak görünen nokta, teşbih ima edecek herhangi bir tutuma kapı aralamama çabasıdır. Nitekim rivayetlerin çizdiği çerçevenin dışına çıkmama konusunda özen gösteren müfessirler

¹³² Kâşânî, *Şâfi*, 4/313; Hüveyzî, *Nuru’s-sekaleyn*, 3/50.

dahi, teşbihe kapı açacak bir rivayetin yanlış anlaşılması için başka bir rivayet nakletmek suretiyle bu konudaki tutumlarını izhar etmişlerdir. Çalışmamızda konuyla ilgili yer verilen örneklerden görüldüğü üzere, “Allah Âdem’i kendi vechi gibi yaratmıştır” hadisinin teşbih için gerekçe olmayacağını savunan Şeyh Sadûk, böylesi bir teşbih yorumunun ancak ilgili rivayetin baş tarafını dikkate almamakla mümkün olacağını, teşbih savunucularının tam da bunu yaptıklarını ifade eder. İmâmî müfessirlerin bütün bu çabaları en azından haberî sıfatların yorumu hususunda “Şîa’nın Mu’tezile’den etkilendiği görüşü”nü zayıflatmaktadır. Dolayısıyla Mu’tezile ve Şîa’nın paydaş oldukları noktaların yanı sıra her birinin kendine özgü yönleri de dikkate alınarak, bu iki mezhebin birbirlerini etkiledikleri hususlar, tefsire ilaveten fıkıh, hadis, kelâm gibi diğer alanları da kapsayacak şekilde daha ayrıntılı çalışmalara konu edilmelidir.

Kaynakça

- ‘Âmilî, Malik Mustafa Vehbî. *Akidetunâ sıfâtillâh*. Beyrut: Daru’l-Velâi, 2017.
- Abdulsetar, Husssein Ali. *Shi’i Doctrine Mu’tazili Theology: Al-Sharîf Al-Murtada And İmami Discourse*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.
- Abdulgâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu’cemu’l-mufehres li elfâzi’l-Kur’ânî’l-Kerîm*. Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1422/2001.
- Ansari, Hassan - Schmidtke, Sabine. “The Shi’i Reception of Mu’tazilism (II): Twelver Shi’îs”. *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. ed. Sabine Schmidtke. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Ayyâşî, Muhammed b. Mes’ûd. *Tefsîru’l-Ayyâşî*. thk. Haşim Rasûlî. 2 Cilt. Beyrut: Muessesetu’l-‘Alemlî li’l-Matbûât, 1991.
- Bahrânî, Seyyid Haşim. *el-Burhân fî tefsîri’l-Kur’ân*. thk. Heyet. 8 Cilt. Beyrut: Muessesetu’l-‘Alemlî li’l-Matbûât, 1427/2006.
- Çelebi, İlyas. “Mu’tazile”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/391-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Çelebi, İlyas. “Sıfat”. *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları İslâm Ansiklopedisi*. 37/100-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Dârimî, Ebû Said Osman b. Said b. Hâlid. *er-Red ale’l-Cehmiyye*. thk. Ebû Âsım el-Eserî. Kahire: Mektebetu’l-İslâmiyye, 1431/2010.
- Eş’arî, Ebû’l-Hasan Ali b. İsmail b. Ebu Bîşr İshâk b. Sâlim. *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî’l-musallîn*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Feyz-i Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b. Murtazâ. *es-Sâfî fî tefsîri’l-Kur’ân*. thk. Seyyid Muhsin el-Hüseynî. 7 Cilt. Tahran: Dâru’l-Kutubî’l-İslâmiyye, 1419/1998.
- Gleave, Robert. *Scripturalist İslam. The History and Doctrines of the Akhbarî Shi’i School*. Leiden: Brill, 2007.
- Hâirî, Mirza Ali. *‘Akidetu’ş-Şîa*. y.y., ts.
- Hüveyzî, Abdulali b. Cum’a el-Arusî. *Nûru’s-sekaleyn*. thk. Seyyid Haşim er-Rasûlî. 5 Cilt. y.y., ts.
- İbn Furât el-Kûfî, Furât b. İbrahim b. Furât. *Tefsîru Furâtî’l-Kûfî*. thk. Muhammed el-Kazım. 2 Cilt. Beyrut: Muessesetu’t-Târihi’l-‘Arabî, 1432/2011.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânu’l-‘Arab*. nşr. Muhammed Abdulvehab - Muhammed Sâdık. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arab, 1419/1999.
- Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013.
- Kummî, Ali b. İbrahim. *Tefsîru’l-Kummî*. thk. Seyyid Muhammed Bakır el-Muvahhid. 3 Cilt. Kum: Muessesetu’l-İmâm el-Mehdî, 1435/2014.

Modarressi, Hossein. *Crisis and Consolidation in The Formative Period Of Islam: Abû Ja'far Ibn Qiba al-Râzî and His Contribution to İmamite Shi'ite Thought*. NewJersey: 1993.

Nesefî, Ebû'l-Muin Meymun b. Muhammed. *Bahru'l-kelâm*. thk. Muhammed Seyyid. Ürdün: Dâru'l-Feth li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1435/2014.

Ragıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal. *Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Halil. 552-553. Beyrut, 1426/2005.

Şerif el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin. *Tefsîru's-Şerif el-Murtazâ*. cem. Seyyid Müctebâ Ahmed el-Musevî. 3 Cilt. Beyrut: Muessesetu'l-'Alemlî li'l-Matbûât, 1431/2010.

Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-Ukberî. *Evâilu'l-makâlât*. thk İbrahim el-Ensârî. Tahran: 1413.

Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-Ukberî. *Tashîhu 'itika-dâti'l-İmâmîyye*. thk. Hüseyin Dergâhî. Kum: Muessesetu'l-İmâm es-Sâdık, 1413.

Şeyh Sadûk, Muhammed b. Ali b. Babeveyh el-Kummî. *Tevhîd*. thk. Hâşim el-Hüseynî et-Tahrânî. Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1430/2009.

Şeyh Sadûk, Muhammed b. Ali b. Babeveyh el-Kummî. *Risâletu'l-'itika-dâti'l-İmâmîyye*. trc. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978.

Tabersî, Ebû Ali Eminüddin Fazl b. Hasen b. Fazl. *Mecme'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'Ulûm li't-Tahkîk ve't-Tibâât ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1426/2005.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. tsh. Ahmed Şevkî el-Emîn - Ahmed Habîb Kasır. 10 Cilt. Necef: Mektebetu'l-Emîn, 1376/1957.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali. *el-İktisâd fî mâ yetaallaku bi'l-'itikâd*. thk. Heyet. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1986.

Kur'an Dilinin Burhânî Niteliği: İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirileri Bağlamında Bir İnceleme* **

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 17 Mart 2025 Kabul Tarihi: 11 Haziran 2025

✉ **Rabia Hacer Bahçeci**

Arş. Gör. Dr./ Research Assistant Dr.
İstanbul Medeniyet Üniversitesi / İstanbul Medeniyet University
İslami İlimler Fakültesi / Faculty of Islamic Sciences
<https://ror.org/05j1qpr59>
orcid.org/0000-0002-4908-4749
rabiahacer.bahceci@medeniyet.edu.tr

Öz

Bu araştırma, İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) Kur'an dilinin epistemolojik değeri hakkındaki görüşlerini, özellikle klasik mantıktaki bilgi değeri kategorilerine yönelik eleştirileri bağlamında incelemektedir. Bunun için İbn Teymiyye'nin Kur'an'ın burhânî bilgi değerine sahip olduğu iddiası ve bu iddianın geleneksel mantık anlayışıyla çelişkileri merkeze alınmaktadır. Çalışmada, İbn Teymiyye'nin kesinlik, burhân, hatâbe ve cedel kavramlarını yeniden tanımlama çabası, temsili dil anlayışına karşı geliştirdiği eleştiriler ve Kur'an dilinin evrensel geçerliliğine dair ileri sürdüğü argümanlar ele alınmaktadır. Bu çalışma, İslâm düşünce geleneğinde mantığa yöneltilen ilk kapsamlı eleştirilerden birini sunması ve dinî metinlerin epistemolojik açıdan konumlandırılması tartışmalarına katkı sağlaması bakımından önem taşımaktadır. Araştırmanın amacı, İbn Teymiyye'nin Kur'an'ın bilgi değeri hakkındaki yaklaşımının özgünlüğünü ortaya koymaktır. Bu amaç doğrultusunda metin analizi yöntemiyle İbn Teymiyye'nin temel argümanları incelenmekte, onun bilgi teorisi ve dinî epistemoloji alanındaki konumu karşılaştırmalı bir yaklaşımla ele alınmaktadır. Sonuç olarak, İbn Teymiyye'nin bilginin kesinliğini içeriğe dayandıran ve mantıksal formdan ziyade içerik bilgisine önem veren yaklaşımının, İslâm düşüncesinde alternatif bir epistemolojik model sunduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İbn Teymiyye, Kur'an Dili, Burhân, Beş Sanat.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

** Bu çalışma, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Ömer Çelik danışmanlığında 10.02.2025 tarihinde tamamladığımız "Hatâbe Çerçevesinde Kur'an Dilinin Bilgi Değeri ve Meselenin Tevhid Delilleri Yorumuna Yansıması" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

The Demonstrative Nature of the Qur'anic Language: An Analysis in the Context of Ibn Taymiyya's Critique of Logic* **

Research Article

Received: 17 March 2024 Accepted: 11 June 2025

Abstract

This study examines Ibn Taymiyyah's (d. 728/1328) views on the epistemological value of the Qur'anic language, particularly in the context of his criticisms of the knowledge-value categories in classical logic. The study centers on Ibn Taymiyyah's assertion that the Qur'an possesses a burhani (demonstrative reasoning) epistemological value, and on the contradictions between this claim and traditional logical understandings. The scope of the research includes his redefinitions of the concepts of certainty, burhan, hataba (rhetorical presentation), and jadal (disputation); his criticisms of representational approaches to language; and his arguments regarding the universal validity of the Qur'anic language. This study is significant in that it presents one of the earliest comprehensive critiques directed at logic within the Islamic intellectual tradition, and it contributes to discussions concerning the epistemological positioning of religious texts. The aim of the research is to reveal the originality of Ibn Taymiyyah's approach to the epistemological value of the Qur'an and to evaluate the impact of this approach on Islamic thought. The article employs a method of textual analysis to examine Ibn Taymiyyah's fundamental arguments, and his position in the fields of knowledge theory and religious epistemology is analyzed through a comparative approach. In conclusion, it has been determined that Ibn Taymiyyah's approach-which grounds the certainty of knowledge in its content and gives precedence to innate acceptance over mere logical form-offers an alternative epistemological model within Islamic thought.

Keywords: Exegesis, Ibn Taymiyyah, Qur'anic Language, Demonstrative, Five Arts.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

** This study is based on the doctoral dissertation titled "The Epistemic Value of the Qur'anic Language within the Framework of Rhetoric and the Reflection of the Issue on the Interpretation of the Proofs of Tawhid" completed on 10.02.2025 under the supervision of Prof. Dr. Ömer Çelik at the Institute of Social Sciences, Marmara University.

Summary

This study examines Ibn Taymiyyah's criticisms of the classical logical categories-namely, burhan (demonstrative reasoning), hataba (rhetorical presentation), and jadal (disputation)-and investigates how he establishes the epistemological value of the Qur'anic language within this framework. A prominent figure in Islamic intellectual tradition, Ibn Taymiyyah developed comprehensive critiques regarding the role of proposition categories in logic and their application in evaluating religious texts. Central to his critique is the assertion that certainty can be attained solely through the demonstrative method. In opposition, Ibn Taymiyyah contends that demonstrative propositions should not be limited to the narrow confines defined by logicians; rather, what matters most is the inherent truth-value of a proposition regardless of its method of acquisition.

In classical logic, propositions are generally divided into those that carry certainty (yaqini) and those that do not (ghayr yakini), based on their degree of truth. Traditionally, a quintet of categories-namely, sensory (hissiyyat), initial (awwaliyat), transmitted (mutawatirat), experiential (mujarrabat), and perceptual (hadsiiyyat) evidence-has been regarded as the sole source of certain knowledge. From these categories, the method of demonstrative reasoning, or burhân, is derived and is often considered the exclusive means to achieve certainty. This assumption forms the cornerstone of Ibn Taymiyyah's critique. He asserts that burhan should not be confined solely to these types of propositions; instead, the focus must be on the truth inherent in the proposition itself rather than on the method by which it is obtained. In his critical approach to classical logic, Ibn Taymiyyah rejects the idea that burhan represents the only pathway to certain knowledge.

A further aspect of his critique is directed at the reduction of the Qur'anic language into the logical categories of burhan, jadal, or hataba as defined by traditional logicians. He asserts that the application of Greek logic in Islamic sciences and the prioritization of rational evidence over transmitted knowledge have led to an interpretation of the Qur'anic language as primarily rhetorical in nature. In particular, the tendency of philosophers to treat religious texts as conveying merely hatabi (rhetorical) knowledge constitutes a fundamental point of contention for Ibn Taymiyyah. According to these philosophers, because of the varied levels of human understanding, religious texts do not directly reflect truth; instead, they communicate matters of the unseen (ghayb) through figurative and representative narratives that appeal to the imagination. Ibn Taymiyyah, however, argues that such an approach undermines the intrinsic truth-value of revelation and, in effect, ascribes falsehood to Allah.

When interpreting verse 16:125 of Surah al-Nahl, Ibn Taymiyyah categorizes individuals into three groups based on their grasp and application of knowledge: those who embody wisdom, those who understand the truth but fail to implement it, and those who, in rejecting both comprehension and practice, fall into disputation. Nonetheless, he emphasizes that the wisdom and exhortation found in the Qur'an should not be equated with the logical definitions of *burhan* or *hatabi*, nor should the Qur'anic examples of debate be conflated with the disputational method, or *cedel*, as defined in classical logic. In his view, the purpose of the Qur'an is not to overpower its audience but to invite them to truth, and the propositions it employs consistently carry a verifiable truth-value. Ibn Taymiyyah further maintains that the classification of knowledge based on Greek logical methods is inadequate for capturing the epistemological value of divine revelation, ultimately leading to the misinterpretation of religious texts. He argues that both theologians and philosophers who interpret the Qur'an within a *hatabi* framework or through a figurative reading compromise the truth-value of the texts. For this reason, he contends that the concept of *burhan* must be broadened. To insist that certainty can be achieved exclusively through demonstrative analogy is, in his view, to devalue revelation and inspiration epistemologically. He also contends that a knowledge system solely based on rationality effectively excludes the unique knowledge imparted by the prophets. Whether religious texts are interpreted through imaginative faculties-as is common among certain philosophers and esoteric thinkers-or through methods of distortion and allegorical reinterpretation as seen among some theologians, Ibn Taymiyyah argues that such approaches lead to a misapprehension of the sacred texts.

A significant strength in Ibn Taymiyyah's critique lies in his insistence that the value of knowledge should be assessed not only in terms of its formal structure but also based on its substantive content. His emphasis on a nature-based (*fitrat*) epistemology and his views on the certainty of widely accepted (*mashur*) propositions have provided valuable insights into contemporary epistemological debates. Nevertheless, his occasional tendency to conflate the concept of *hatabi* with false or misleading information, as well as his sometimes overly generalized characterizations of opposing views, represent potential weaknesses in his argumentation.

In conclusion, Ibn Taymiyyah's critique of classical logic and his perspective on the certainty of the Qur'anic language occupy a pivotal position within the Islamic intellectual tradition. His contributions are significant not only in terms of the history of philosophy but also regarding the epistemological evaluation and methodological interpretation of religious texts. Future research that reexamines his theory of knowledge within the framework of contemporary epistemological debates, and that compares his approach with parallel perspectives in other intellectual traditions, will undoubtedly contribute to a deeper understanding of the rich legacy of Islamic thought.

Giriş

İslâm düşünce geleneğinde mantığın konumu, özellikle dinî metinlerin yorumlanması ve anlaşılması bağlamında tartışmalı bir mesele olmuştur. Antik Yunan'dan itibaren geliştirilen ve burhân, hatâbe, cedel, mugalata ve şiirden oluşan bilgi değeri kategorileri, İslâmî ilimlerde geniş bir kullanım alanı bulmuştur. Ancak bu kategorilerin dinî nasların değerlendirilmesinde ölçüt kabul edilmesi, birtakım eleştirilere konu olmuştur. Bu eleştirilerin belki de en kapsamlı ve sistematik olanı, İbn Teymiyye tarafından ortaya konulmuştur. İbn Teymiyye, klasik mantığın önermeleri sınıflandırma biçimine ve bu sınıflandırmanın Kur'an dilinin değerlendirilmesinde kullanılmasına köklü itirazlar getirmiştir.

Bu çalışmada, İbn Teymiyye'nin klasik mantıkta yer alan burhân, hatâbe ve cedel kategorilerine yönelik eleştirileri ile bu eleştirilerin ışığında Kur'an dilinin kendine özgü burhânî niteliğini nasıl temellendirdiği analiz edilecektir. Öncelikle klasik mantıkta bilgi değeri kategorileri özlü bir şekilde ele alınacak; ardından İbn Teymiyye'nin bu kategorilere dair eleştirileri incelenecek ve nihayetinde onun Kur'an'ın burhânî niteliğine ilişkin görüşleriyle dinî nasların yorumlanmasına dair yaklaşımı değerlendirilecektir.

Bu araştırma kapsamında, İbn Teymiyye'nin *Mecmû' u 'l-fetâvâ* isimli külliyyatının mantık ve tefsir ciltleri ile *er-Red 'ale 'l-mantıkiyyîn* ve *Der'ü te 'âruzi 'l- 'aql ve 'n-naql*'in birinci cildi temel kaynak olarak kullanılmıştır. Beş sanat ve bu kategorilere yönelik İbn Teymiyye'nin eleştirileri, daha önce müstakil çalışmalara konu olmuştur. Özellikle Nazım Hasırcı'nın *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi* isimli eseri, İbn Teymiyye'nin beş sanat hakkındaki görüşleri noktasında kapsamlı bir inceleme sunmaktadır.¹ Dolayısıyla bu alandaki ikincil literatürden genişçe yararlanılmıştır.

İbn Teymiyye'nin Kur'an ve Kur'an yorumuna yönelik çalışmaları noktasında oldukça geniş bir müktesebat bulunmaktadır. Bu konuda yapılan bibliyografya çalışmaları bu birikimin zenginliğini gösterir niteliktedir.² Bununla birlikte, İbn Teymiyye'nin Kur'an dilinin bilgi

¹ Bk. Nazım Hasırcı, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2010), 95-219.

² Emin Süleyman Sidou, *Şeyhü 'l-İslâm İbn Teymiyye (Dirâse Bibliyografîye)* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2010); İsmail Akkoyunlu, "Türkiye'de İbn Teymiyye ile İlgili Çalışmalar: Bir Bibliyografya Denemesi", ed. Sefa Salih Bildirici, *Euroasia Summit: Mevlana International Congress on Philosophy and Theology-I* (Ankara: Institution Of Economic Development And Social Researches Publications, 2017), 39-53; Mesut Kaya - Rabia Hacer Bahçeci, "Memlûkler'de Tefsir: Çağdaş Dönemde Yapılan Çalışmalar Üzerine Bir Literatür Denemesi", ed. Büşra Sıdika Kaya, *Memlûk*

değerine yönelik görüşlerinin klasik mantık eleştirisi bağlamında sistematik biçimde ele alındığı bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu çalışma, literatürdeki bu boşluğu doldurmayı ve İbn Teymiyye'nin eleştirilerinin yalnızca felsefe tarihi açısından değil, İslâmî ilimlerin metodolojisi ve dinî metinlerin epistemolojik değeri bakımından da önem arz eden sonuçlarını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, çalışma nitel bir araştırma olarak tasarlanmış ve metin analizi yöntemi kullanılarak yürütülmektedir. İbn Teymiyye'nin mantık, tefsir ve epistemolojiye dair temel eserleri ile bu eserler üzerine yapılan akademik literatür esas alınarak, onun bilgi teorisi bağlamında Kur'an diline atfettiği burhânî değer karşılaştırmalı bir yaklaşımla incelenmektedir.

1. Klasik Mantıkta Beş Sanat

İslâm mantık tarihinde, Aristoteles'in mantık anlayışı geliştirilerek sürdürülmüştür. Bu mantığın merkezinde kıyas öğretisi yer almaktadır.³ Aristoteles'in (ö. m.ö. 322) mantık külliyatında *Kategoriler*, *Önermeler (İbâre)*, *I. Analitikler (Kıyas)* kıyasın formel (biçimsel) yönüyle ilgilenirken; *II. Analitikler (Burhân)*, *Topikler (Cedel)*, *Retorik (Hatâbe)*, *Sofistik Deliller (Safsata/Mugalata)* ve *Poetika (Şiir)* kıyasın içeriğiyle (informel yönüyle) ilgilenmektedir.⁴ İçerik açısından kıyas, beş kategoriye ayrılmaktadır. Bu sınıflandırma, ilk kez Fârâbî (ö. 339/950) tarafından “*es-sinââtü'l-hams*” (beş sanat) olarak isimlendirilmiştir. Beş sanat, klasik mantıktaki bilgi değeri kategorileridir. Zira bu sınıflandırma, önermelerin bilgi değerine göre gruplandırılmasını esas almaktadır.⁵

Beş sanat burhân, hatâbe, cedel, şiir ve safsatadan oluşmaktadır. Burhân, doğruluk değeri kesin (*yakînî*) önermelerden meydana gelmekte ve bilimsel bilgiyi hedeflemektedir. Cedel, doğruluk değeri muhtemel, insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) ve muhatabın verili aldığı (*müşellem*) önermelerden oluşmakta; kişiyi kanıta alıştırmayı ve yanlıştan korunmayı öğretmeyi hedeflemektedir. Hatâbe kendisine güven duyulan kişilerden iletilen (*makbûl*), zanna dayanan (*zannî*) ve ilk bakışta doğru ve yaygın (*meşhûr*) olduğu düşünülen bilgilerden oluşmakta ve toplumu bir fikre ikna etmeyi hedeflemektedir.⁶ Şiir, hayal yetisinin ürünü olan

Entelektüel Tarihine Giriş I: Literatür Değerlendirmesi (İstanbul: İlem Yayınları, 2023), 71-99; Badr Saeed Al-Gamdy, *Bibliography Studies and Research About Ibn Taymiyya With Benefits About His Life* (Riyad: Mektebetü Mecelleti'l-Beyân, t.y.).

³ Ali Durusoy, “Kıyas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/524, 527.

⁴ İbrahim Emiroğlu, “Mantık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/20, 24.

⁵ M. Naci Bolay, “Beş Sanat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/546; Mahmut Kaya, “Hitâbet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/157; Emiroğlu, “Mantık”, 28/26.

⁶ Esirüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkandî el-Ebherî, *İsâgüci ve Şerhi*, çev. Feri Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 60, 189-190; Ebü'l-Hasen Nec-

(*muhayyel*) önermelerden, mugalata ise vehim yetisinin ürünü olan (*vehmî*) önermelerden meydana gelmektedir.⁷

Önermeler içerdikleri bilginin doğruluk derecesine göre ikiye ayrılmaktadır.⁸ Bunlar, kesin (*yakînî*) ve kesin olmayan (*gayr-ı yakînî*) önermelerdir. Kesin önermeler; ilksel (*evvelî*), beş duyuyla bilinen (*müşâhedât*), sezgisel (*hads*), tevatüren iletilen (*mütevâtir*) ve kıyası kendi içinde bulunan önermelerden oluşmaktadır.⁹ Kesin olmayan önermeler ise insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*), muhatabın verili aldığı (*müsellem*), kendisine güven duyulan kişilerden iletilen (*makbûl*), zanna dayanan (*zannî*), vehim yetisine dayanan (*vehmî*) ve hayal yetisinin ürünü olan (*muhayyel*) önermelerdir.¹⁰ Kesin önermelerin kullanılması sözün bilgi değerini kesinlik seviyesine yükseltirken, kesin olmayan önermelerin kullanılması sözü olasılıklı bir bilgi değeri seviyesinde tutmaktadır. Dolayısıyla klasik mantıkta sözün bilgi değeri, *kıyas* ile irtibatlandırılarak ve önermelerin elde edilme biçimlerine bağlı olarak beşe ayrılmıştır. İbn Teymiyye ise bu sınıflamaya ve sınıflamanın Kur'an dilinin bilgi değerini belirlemede bir araç olarak kullanılmasına itiraz etmektedir.

2. İbn Teymiyye'nin Beş Sanat Eleştirisi

İbn Teymiyye, klasik mantığa köklü itirazlar getirmiştir. Onun itirazlarının büyük bir kısmı mantığın içeriğine (informel), özellikle de bir ideal olarak görülen burhâna yöneliktir. O, akıl yürütmenin geçerliliğinin yalnızca formel yapıya değil, içerik bilgisine de bağlı olduğunu düşündüğünden burhân eleştirisine odaklanmış ve matematiksel bir form geliştirmek yerine içeriğe vurgu yapmıştır.¹¹

müddîn Debîrân Alî b. Ömer b. Alî el-Kâtibî, *Şemsîyye Risâlesi*, çev. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Lîtera Yayıncılık, 2017), 186, 429; Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh et-Teftâzânî, *Şerhü'l-İmâm es-Sa'd et-Teftâzânî ale's-Şemsîyye fî'l-mantık li'l-İmâm el-Kâtibî*, ed. Cadullah Besbam Salih (Amman: Dâru'n-Nûr, 2011), 375; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye* (Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1412), 403; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed Kutbüddin er-Râzî, *Tahrîrü'l-kavâ'idü'l-mantıkiyye fî şerhi'r-Risâleti's-Şemsîyye* (Kum: Menşûrat-ı Bîdâr, 1426), 464; Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed et-Tûsî - Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Şerhu'l-İşârât (İşârât ve't-tenbîhât içinde)* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1992), 463.

⁷ Bolay, "Beş Sanat", 5/546; Emiroğlu, "Mantık", 28/26; Durusoy, "Kıyas", 25/527.

⁸ Bolay, "Beş Sanat", 5/546; Durusoy, "Kıyas", 25/527.

⁹ Kesin önermeler hakkında yapılan farklı tasnifler için bk. Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi- Keşşâfu Istılâhâtü'l-fünûn ve'l-ulûm*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024), 4/734.

¹⁰ Mustafa Çağrı, "Zannîyyât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/125.

¹¹ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ* (İstanbul: Dâru'l-İman, 2019), 9/199; Zâhir b. Avâd el-Elmaî, *Menâhicü'l-cedel fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 1433), 121; Hasırcı, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, 149, 181, 196, 212.

İbn Teymiyye'ye göre burhân, kesin (*yakînî*) önermeler üzerine kuruluyken; cedel, muhatap tarafından kabul gören (*müsellem*) önermelere; hatâbe ise insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*), kendisine güven duyulan kişilerden iletilen (*makbûl*) veya zanna dayanan (*maznûn*) önermelere dayalıdır.¹² O, şiir ve mugalatayı Kur'an dili bağlamında değerlendirme dışı bırakmaktadır. Çünkü şiir, inanç değil hissî içerikten, safsata ise gerçeğe benzetilen bir içerikten oluşmaktadır.¹³ Bununla birlikte İbn Teymiyye, burhân, hatâbe ve cedele dair farklı tanımlar da zikretmektedir.¹⁴ Örneğin hatâbeyi bazen yalnızca insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) önermeler ile sınırlarken, bazen hatâbenin kendisine güven duyulan kişilerden iletilen (*makbûl*) ve zanna dayanan (*maznûn*) önermeleri de içine aldığını söylemektedir. Bazen de bunlara ek olarak muhatap tarafından kabul gören (*müsellem*) önermeleri hatâbeye dâhil etmektedir.¹⁵

Klasik mantıkta burhânı oluşturan kesin (*yakîn*) önermeler; hissî (*hissîyyât*), ilksel (*evvelîyyât*), mütevatiren iletilen (*mütevâtîrât*), tecrübeye dayanan (*mücerrebât*) ve sezgisel (*hadsîyyât*) bilgilerden oluşmaktadır.¹⁶ İbn Teymiyye'ye göre bu türler arasındaki geçişlilik ve görelilik nedeniyle kesin önermeler arasında tam bir ayrım yapılması güçtür. Zira birinin nazarî olarak bildiği bir şeyi, bir başkası bedîhî olarak bilebilmektedir.¹⁷

İbn Teymiyye, kesin bilginin bu türlerle sınırlandırılmasına karşı çıkmaktadır.¹⁸ Onun kesin (*yakîn*) önerme türlerine yönelik spesifik eleştirileri, bu çalışmanın kapsamını aşmaktadır.¹⁹ Bununla birlikte o, kesin (*yakîn*) önermelerin sınırlarının bu şekilde çizilmesine itiraz etmektedir. Ona göre kesin önermeler yalnızca bu türlerle sınırlı değildir ve farklı yollarla da kesin bilgiye ulaşılabilir. Dolayısıyla burhân, mantıkçıların

¹² İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 2019, 9/192.

¹³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 2019, 9/198; Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *er-Red 'ale'l-mantıkiyyîn* (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lüb-nânî, 1993), 9, 192, 439-441, 467, 472.

¹⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 2019, 9/198; İbn Teymiyye, *er-Red 'ale'l-mantıkiyyîn*, 9, 192, 439-441, 467, 472.

¹⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 2019, 9/198; İbn Teymiyye, *er-Red 'ale'l-mantıkiyyîn*, 9, 192, 439-441, 467, 472; Hasırcı, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, 209.

¹⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 2019, 9/8, 188, 193, 198; İbn Teymiyye, *er-Red 'ale'l-mantıkiyyîn*, 438; İbn Teymiyye kimi zaman bu önerme türlerinin yedi adet olduğunu ifade etmektedir. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 2019, 9/204.

¹⁷ Hasırcı, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, 197.

¹⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 2019, 9/199-200.

¹⁹ Tecrübe, sezgi ve tevatürün subjektif bir delil değeri taşıması hakkında bk. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 2019, 9/12, 58, 83, 168, 189; İbn Teymiyye'nin yakînî önerme türlerine yönelik eleştirisi için bk. Hasırcı, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, 199-205.

belirlediği bu önerme türlerinden ibaret değildir. Ona göre farklı önerme türleriyle de kesin bilgiye ulaşılabilir. Mantıkçıların zikrettikleri önermelerle kesin bilgiye ulaşıldığı doğrudur; ancak kesin bilgiye onların saymadığı önermeler üzerinden de ulaşılabilir. ²⁰ Mantıkçılar, bu sınırlamanın gerekliliğini yeterince temellendirememiştir. İbn Teymiyye, kesin bilgi veren önermelerin yalnızca mantıkçılar tarafından belirlenen türlerle sınırlandırılmasının, dinî bilginin reddine sebep olabileceğini öne sürmektedir. Bu eleştirisinin temelinde, vahiy, ilham ve firaset gibi yollarla elde edilen önermelerin de kesin bilgi kategorisine dâhil edilmesi gerektiği düşüncesi yatmaktadır. ²¹

Mantıktaki yerleşik tasnifte, insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*), muhatabın verili aldığı (*müsellem*), kendisine güven duyulan kişilerden iletilen (*makbûl*), zanna dayalı (*zannî*), hayal gücüne hitap eden (*muhayyel*) ve vehme bağlı (*vehmî*) önermeler kesin olmayan önermeler kategorisine alınmıştır. İbn Teymiyye'ye göre insanlar arasında yaygın olarak bilinen (*meşhûr*) ve vehme dayalı (*vehmî*) bilgiler, fitrat gereği kesin bilgi kapsamında değerlendirilmelidir. Bu tür bilgiler, çoğu kez bedîhî bilgilerden üstün kabul edilmelidir. Örneğin “adalet iyi, zulüm kötüdür.”, “ilim iyi, cehalet kötüdür.” gibi önermeler herkes tarafından kesin bilgi olarak algılanmaktadır. Bu tür yaygın bilgiler, fitraten bilinen ve kişide yerleşik bir hal almış bilgilerdir. Tıpta kullanılan bir bitki olan sakamonyanın ishali önlediğine dair tıbbî ve tecrübî bir bilginin bedîhî bir önerme olarak görülmesi ve burhânî oluşturması mümkün iken bundan daha kesin olan yaygın bilgilerin kesin olmadığını düşünmek tutarlı değildir. Dolayısıyla İbn Teymiyye, mantıkçılar tarafından kesin bilgi kategorisinde kabul edilmeyen bazı önermelerin de kesin bilgi sayılması gerektiğini savunmaktadır. ²² Hâlbuki dinî naslar, İbn Teymiyye'ye göre insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) önermelerden oluşmaktadır. ²³

İbn Teymiyye dinî naslarda insanların hepsinin kabul ettiği (*müsellem*) önermelerin de yer aldığını ifade etmektedir. O, muhatabın kabul ettiği (*müsellem*) önermeleri burhânî önerme olarak değerlendirmektedir. Muhatabın inancı yanlış ise bu, sadece onun yanlışlığının gösterilmesi ve çelişkinin ortaya konulması için gündeme getirilmektedir. ²⁴

²⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'û'l-fetâvâ*, 2019, 9/88, 200, 204.

²¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'û'l-fetâvâ*, 2019, 9/58, 148, 167, 188, 190, 198, 199, 204; Süleyman Uludağ, “İbn Teymiyye’de Mantık Meselesi”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 4 (1987), 47; Hasırcı, *İbn Teymiyye’nin Mantık Eleştirisi*, 198.

²² İbn Teymiyye, *er-Red ‘ale’l-mantıkiyyîn*, 441; İbn Teymiyye, *Mecmû'û'l-fetâvâ*, 2019, 9/148; Uludağ, “İbn Teymiyye’de Mantık Meselesi”, 47.

²³ İbn Teymiyye, *er-Red ‘ale’l-mantıkiyyîn*, 441.

²⁴ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'û'l-fetâvâ* (Medine: Mucemme'û'l-Melik Fehd li-Tibâati'l-Mushafî ş-Şerîf, 1416), 2/45-46;

İnsanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) ve muhatabın kabul edip verili aldığı (*müsellem*) önermeler, kesin önermelerden güçlü olduğunda ise cedel ve hatâbe, burhândan daha kesin bir bilgi sağlamaktadır. İbn Teymiyye, bilgi değeri kesinlik derecesine göre belirlendiği için kimi zaman cedel ve hatâbenin burhândan üstün olduğunu ifade etmektedir.²⁵ O, burhânın kesin, hatâbenin ise kesin olmayan zannî bir bilgi değeri taşıması kabulünü insanların amaçlarını bilmemek ve doğruyu ıskalamak şeklinde değerlendirmektedir.²⁶

İbn Teymiyye'ye göre hatâbenin hakikat bilgisini kesin olarak ifade etmesine engel bir durum yoktur. Zira hatâbenin yapı taşlarını oluşturan zannî bilgiler de kendinde kesin olabilmektedir. Ona göre kişinin bilgiyi elde etme biçimi veya hâkimiyeti değil bilginin kendindeki değerine bakılmalıdır. Ancak yerleşik tasnifte önermenin kendinde hakikat ifade edip etmediği baz alınmamaktadır.²⁷ Bir önerme, insanlar arasında yaygın olarak bilinmesi yoluyla elde ediliyorsa hatâbî kıyasın öncülleri arasında yer almaktadır. Dolayısıyla bu tür bir kıyastan çıkacak sonuç kesin bir bilgi değeri taşımamaktadır.

İbn Teymiyye'nin önerme çeşitlerine yönelttiği eleştiri dikkate alınmalıdır. Zira burhânı oluşturan önermelerin sınırları ve bazı yaygın (*meşhûr*), zanna dayalı, muhatabın kabul edip verili aldığı (*müsellem*) önermelerin kesin bilgi kategorisine alınıp alınmayacağı ayrıca soruşturulmalıdır. Ancak burhân, hatâbe ve cedel türlerine yönelik eleştirilerinin isabetli olduğunu söylemek güçtür. Zira kıyas türleri, önermelerin elde edilme yöntemine göre isimlendirilmiştir. Bu noktada bilginin kendindeki değeri değil, bu bilginin elde edilme biçimi temel alınmıştır. Dolayısıyla zanna dayalı olarak aktarılan bir bilginin kendinde kesin veya zorunlu olmasının önünde herhangi bir engel yoktur. Hatâbî bilgi değeri, kişinin perspektifinden bilginin elde edilme biçimine göre şekillenen bir değerdir. Bilginin kendinde hakikat olup olmadığı ve gerçekliğe tekabülyeti ayrıca incelenmelidir. İbn Teymiyye ise bu ayrımın doğru olmadığı, bilginin kendindeki değerinin baz alınması gerektiği kanısındadır. Ona göre burhânî, hatâbî ve cedelî önermelerin bilgi değeri, kişiden kişiye değişiklik göstermektedir. Dolayısıyla sadece burhânî önermelerin kesin bilgi taşıdığını söylemek doğru olmadığı gibi burhânın da görelî olduğu bilinmelidir. Bu durumda burhânî önermelerin, mutlak olarak kesin bilgi değeri taşıdığı ve herkese fayda sağladığı söylenememektedir. O, peygamberlerin aktardığı önermelerin ise kesinlik taşıdığını ve tüm

İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 1416, 19/165; İbn Teymiyye, *er-Red 'a-le'l-mantıkiyyîn*, 468-469.

²⁵ Hasırcı, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, 206-209.

²⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 2019, 9/10.

²⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 2019, 9/10, 193.

insanlara faydalı olduğunu vurgulamaktadır.²⁸ Bu yorumunun nedeni, İbn Teymiyye'nin akıl ile nakil arasında kurduğu ilişkide aranmalıdır.

İbn Teymiyye'nin kesin bilgiye sadece mantıkçıların sınırlarını belirlediği burhân yöntemi ile ulaşamayacağını ve bu yöntemler arasındaki geçişliliğin üzerinde durmasının nedeni, vahyin mantıkçıların burhân tanımının dışında kaldığını düşünmesidir. O, Kur'an'ın kendisine özgü bir anlatım yöntemi izlediğini düşünmekte ve Kur'an dilinin burhânî kesinlikte bir nitelik taşıdığını ileri sürmektedir.

3. Kur'an Dilinin Kesinliği: Burhânî Niteliği

İbn Teymiyye'ye göre, Kur'an dilinin hatâbe çerçevesinde yorumlanması, aklî verinin nakil verisine üstün tutulması ve Yunan mantığının İslâmî ilimlerde uygulanmasının bir sonucudur. O, nakil bilgisinin esas alınması gerektiğini savunmakta ve Müslümanların Yunan mantığına ihtiyaçları olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre aklın, nakil verisine tercih edilmesi, Kur'an dilinin hatâbe çerçevesinde değerlendirilmesine yol açmakta ve bu durum, Kur'an dilinin kesinlik değerinin sorgulanmasına neden olmaktadır. İbn Teymiyye, akıl ile nakil verisinin sınırlarının titizlikle belirlenmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Zira Kur'an dilinin kesinlik değeri taşımadığı iddiasının temelinde, aklî verinin önceliği yatmaktadır.

İbn Teymiyye, din içerisinde nakille paralel ilerleyen bir akıl anlayışına sahiptir. Ona göre din; akıl,²⁹ nakil ve hukukun bütünüdür. Dolayısıyla, dinî naslar hem akıl hem de nakil bilgisini içermektedir. Dinin içerisinde yer almayan salt aklî bilgiler ise bidat kapsamında değerlendirilmektedir. O, bu tasnifiyle, akıl ile naklin birbirine zıt düşmeyeceğini göstermeye çalışmaktadır.³⁰

İbn Teymiyye'nin aklî ve naklî bilgiye yaklaşımı, deliller bazında yaptığı tasnifte açığa çıkmaktadır. Ona göre deliller, dinî ve bidat deliller olmak

²⁸ Hasırcı, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, 211.

²⁹ İbn Teymiyye'ye göre akıl kendisiyle kaim bir cevher değil arazdır. Aklın bu anlamı, Kur'an'a ve gündelik dile uygun olandır. Felsefe ile ilgilenenler ise kendilerine özel bir terim üreterek bunu kullanmayı tercih etmişlerdir. Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-'akl ve'n-nakl* (Riyad: Câmi-atü'l-İmam Muhammed b. Suûdi'l-İslâmiyye, 1991), 1/222; İbn Teymiyye'nin akla yüklediği anlam hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Burhaneddin Kıyıcı, *İbn-i Teymiyye'de Akıl-Nakıl İlişkisi* (*Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakl Bağlamında*) (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 99-102.

³⁰ M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelamcılara Eleştirisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 82, 91; M. Sait Özervarlı, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin (İtikadî Görüşleri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/405; Onun yaklaşımı "nas merkezli dinî akılcılık", "nakil içinde akıllılık", "Kur'an ve sünnet akılcılığı", "muhafazakar reform" gibi isimlerle de anılmıştır. Bk. Ferhat Koca, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/401.

üzere ikiye ayrılmaktadır.³¹ Bu tasnife göre dinin zıddı akıl değil bidattir. İbn Teymiyye için dinî naslar burhânî kesinliğe sahiptir. Ancak burhân ile kastedilen filozofların kastettiği şey değildir. Dinî naslar, içerisinde aklî bilgiyi barındırmaktadır. Dolayısıyla dinî naslar, aklî ve naklî delilleri içermektedir. Bu şekilde akıl ve nakil din kaynağında bütünleşmekte, söz konusu iki bilgi türünün birbiri ile çatışmasının önüne geçilmektedir. Bu durumda dinî kaynaklı akıl ve nakil verisi birbiri ile çatışmamaktadır.

Eğer iki bilgi türü arasında bir çelişki gözlemlenirse, bu durum ya nakil bilgisinin sahih olmadığını ya da aklî bilginin doğruluğunun sorgulanması gerektiğini ortaya koymaktadır.³² Akıl, nakil bilgisinin doğruluğunu test eden bir araçtır ve eğer nakil sahih bulunursa ona uyulması şarttır. Bu bağlamda, aklın etkinlik alanı dinin belirlediği çerçevede kalmalıdır. Şayet akıl, nakil bilgisine uyulması gerektiği sonucuna vardıldıktan sonra onun dışına çıkarsa kendisiyle çelişecektir. Dolayısıyla akıl ile nakil bilgisi arasında bir uyumsuzluk söz konusuysa önce naklî bilginin sıhhati tespit edilmeli, nakil verisi doğruysa aklî bilginin doğruluğu sorgulanmalıdır. Vahyin, Allah Teâlâ’dan geldiği sabit olduğu için doğrudan aklî bilginin test edilmesi ve dinî nasların te’vîl edilmemesi gerekmektedir. Bir delil, şayet dinî naslarda bulunuyorsa din kapsamında, dinî naslarda bulunmuyorsa bidat kapsamında değerlendirilmelidir.³³

Kur’an, yalnızca hüküm ve haberler sunmakla kalmamakta, aynı zamanda bu bilgileri kendine özgü aklî delillerle desteklemektedir. İbn Teymiyye’ye göre, Kur’an’ın yalnızca nakil verisi olarak değerlendirilmesi yanlıştır. Zira

³¹ İbn Teymiyye’ye göre yerleşik delil sınıflaması, akıl ile nakli karşı karşıya getirmekte ve kelâmcılar bu sapakta aklı öcelelemektedir. Bu sınıflamaya göre delil, aklî ve naklî olmak üzere ikiye ayrılmakta; Kur’an âyetleri doğru haber olmaları açısından naklî deliller arasında zikredilmektedir. İbn Teymiyye, yerleşik delil sınıflamasına itiraz etmekte ve kendi alternatif tasnifini geliştirmektedir. İbn Teymiyye’ye göre kelâmcılar dinî delilleri doğru haber kategorisinde değerlendirmiştir. Bu açıdan onlar, nasların aklî değerini ıskalamışlardır. Aklî merkeze aldıkları için âyetleri yalnızca haber olmaları açısından değerlendirmişlerdir. İbn Teymiyye’ye göre Cüveynî, Gazzâlî ve Râzî gibi âlimler, aklı önceleyip nakli yalnız haber değeri taşımakla niteleyen kişilerdir. İmâm Eş’arî ve Kâdî Abdülcebbar ise Kur’an’da bulunan aklî delillerin farkına varmışlardır. Ancak onlar da bu delilleri yanlış yorumlamışlardır. İbn Teymiyye kelâmcıların mantık diliyle kurdukları akıl ile nakil ilişkisinin, çatışmayı ortaya çıkardığı kanaatinde. İbn Teymiyye, *Der’ü te’ârûzi’l-’aql ve’n-naql*, 1/28, 199; Muhammed Ebû Zehre, *İmam İbn-i Teymiyye*, çev. Nusreddin Boilelli vd. (İstanbul: İslamoğlu Yayıncılık, 1988), 206; İbn Teymiyye’nin eleştirilerinin değerlendirilmesi için bk. Özervarlı, *İbn Teymiyye’nin Düşünce Metodu ve Kelâmcılara Eleştirisi*, 83, 89; Muzaffer Barlak, “İbn Teymiyye’nin Felsefî Yöntem Eleştirisi ve Müslüman Filozofları Tekfir Etme Gerekçeleri”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 81 (2020), 366.

³² İbn Teymiyye, *Der’ü te’ârûzi’l-’aql ve’n-naql*, 1/155, 194, 373-374; Özervarlı, *İbn Teymiyye’nin Düşünce Metodu ve Kelâmcılara Eleştirisi*, 93-96.

³³ İbn Teymiyye, *Der’ü te’ârûzi’l-’aql ve’n-naql*, 1/181; Özervarlı, “İbn Teymiyye, Ta-kıyyüddin”, 20/405.

temel inanç esasları olan Allah'ın varlığı ve birliği, peygamberin varlığı ve âhiret hayatı, Kur'an'da aklî gerekçelerle de temellendirilmiştir. Böylece, dinî deliller sadece vahiy kaynaklı olmakla kalmamakta, aynı zamanda aklî düşünceye dayalı sağlam deliller sunmaktadır. Bu durumda Kur'an, içeriğinin kesinliği açısından tüm insanlara hitap etmekte ve herkes için delil niteliği taşımaktadır.³⁴

İbn Teymiyye, dinin evrensel mesajını tüm insanlara ulaştırılması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu nedenle ilâhî mesaj, farklı bilgi düzeylerine sahip toplumsal gruplara uygun anlatım yöntemleriyle iletilmelidir. O, insanları hakikat bilgisine vakıf olmaları ve bunu hayat pratiklerine dökmeleri açısından gruplara ayırmakta, her bir grup için takip edilecek anlatım yönteminin farklı olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda Allah Teâlâ'nın "*Rabbînin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle mücadele et*"³⁵ buyruğu, farklı toplumsal gruplara yönelik anlatım yöntemlerinin gerekliliğine işaret etmektedir. İbn Teymiyye, kendisinden önceki düşünürleri takip ederek Nahl Sûresinin 125. âyetinin, insanların farklı gruplarına ve bu gruplara uygulanacak anlatım yöntemlerine işaret ettiğini kabul etmektedir. Ancak ona göre Kur'an dili, klasik mantıkta tanımlanan burhân, hatâbe ve cedel kavramlarına indirgenmemelidir. Kur'an'ın anlatım yöntemi, mantık ilminde tanımlanan burhân, hatâbe ve cedelden üstündür. Bu sanatlar ile Kur'an'da zikredilen anlatım yöntemleri birçok açıdan benzeşse de aynı şeyler değildir.³⁶

İslâm düşünce geleneğinde insanlar genellikle bilgi edinme yöntemleri veya bilgi seviyeleri açısından sınıflandırılmıştır. Nahl Sûresi 125. âyeti bu çerçevede burhân, hatâbe ve cedel sanatları ile açıklanmıştır.³⁷ İbn Teymiyye ise hem insanları kategorize etmesi hem âyetteki anlatım yöntemlerini tasnifi açısından özgün bir bakış açısına sahiptir. Ona göre insanlar, hakikate dair bilgileri ve onu hayat pratiklerine dökmeleri açısından tasnif edilmelidir. Buna göre insanlar (a) hakikati (*hakk*) bilip onu yaşayan, (b) hakikati bilip bu bilgiyi hayat pratiklerine dökmeyen ve (c) bilmeyi de yaşamayı da reddedenler olmak üzere üç gruba ayrılmaktadır.³⁸

Söz konusu üç gruba uygulanacak anlatım yöntemleri birbirinden farklı olacaktır. Hakikati bilip onu yaşayanlara uygulanacak anlatım yöntemi

³⁴ İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-'aql ve'n-naql*, 1/28, 29, 35, 199, 236; Uludağ, "İbn Teymiyye'de Mantık Meselesi", 48-49; Ebû Zehre, *İmam İbn-i Teymiyye*, 205, 206, 230, 236.

³⁵ en-Nahl 16/125.

³⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 1416, 2/42, 44; 19/164; İbn Teymiyye, *er-Red 'ale'l-mantıkiyyîn*, 441, 444, 467.

³⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Servet Demirbaş, "Nahl Sûresi 125. Âyet Bağlamında Müfessirlerin 'Hikmet, Mev'ize-i Hasene ve Cidâl' Kavramlarına Yaklaşımları", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/1 (30 Haziran 2022), 39-66.

³⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 1416, 2/45; İbn Teymiyye, *er-Red 'ale'l-mantıkiyyîn*, 468.

hikmettir. Hakikati bilip onu uygulamayanlara öğüt verilmelidir. Hakikati bilmeyi ve uygulamayı reddedenlerle en güzel şekilde tartışarak hakikat bilgisi aktarılmalıdır. Dolayısıyla İbn Teymiyye'ye göre insanlar davet açısından hikmet ehli (*sâhibu'l-hikme*), öğüt ehli (*sâhibu'l-mev'iza*) ve cedel ehli (*sâhibu'l-cedel*) olmak üzere üçe ayrılmaktadır.³⁹

Hakikati bilip onu yaşayan seçkin insan profili olan havas, hikmet ehlidir. İbn Teymiyye'ye göre hikmet, felsefecilerin tanımladığı burhân değildir. Kur'an'da hikmetin anlamı hakikati (*hakk*) bilmek, ondan söz etmek ve onu yaşamaktır. Hakikat bilgisi hikmet ehline, insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) önermelerle, muhataplar tarafından verili alınarak kabul gören doğru (*müsellem*) önermelerle veya farklı yollarla aktarılmaktadır. Zira onlar her halükârda incelikleri kavramakta ve gerçeğe (*hakk*) tabi olmaktadır.

Hakikati bildiği halde bunu hayat pratiklerine dökmeyip hevalarına uyanlar ise öğüt ehli olarak isimlendirilmektedir. Bu kişilere öğüt verilmelidir. Öğüt ise mantık ilminde tanımlanan hatâbe değildir. Kur'an'da nasihat (*va'z*) kelimesiyle hayra yönlendirme (*tergîb*), kötülükten sakındırma (*terhîb*), emir ve nehiyde bulunma kastedilmiştir. Nitekim “Eğer kendilerine verilen öğüdü yerine getirirlerdi, bu onlar için hem daha hayırlı hem de (imanları için) daha sağlamaştırıcı olurdu.”⁴⁰ âyetinde öğüt ile “emredilen şey”; “Eğer gerçek müminlerseniz Allah size, bir daha asla böyle bir şey yapmamanızı öğütlüyor.”⁴¹ âyetinde öğüt ile “nehyetme” kastedilmiştir. Bu açıdan güzel öğüt (*mev'iza*) hakikate yönlendirme ve bâtıldan sakındırma işlevi görmektedir; haber, doğrulama ve emre itaati kapsamaktadır. Bu grup bir şeye davet edilirken insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) önermeler kullanılmaktadır. Zira onlar gizli olduğu takdirde hakikati kavrayamamaktadır.⁴²

Kişi hikmet veya güzel öğütten anlamıyorsa cedel ehlidir (*sâhibu'l-cedel*). Hakikati görmek istemeyen kimselere karşı onların kabul ettikleri (*müsellem*) önermeler kullanılmalıdır. Zira onlar açık bir bilgi olsa da daha önceden kabul etmedikleri bir bilgiye yönelmemektedir. Ancak önceden bildikleri bir şey gizli de olsa ona yönelmekte zorluk yaşamamaktadır. İbn Teymiyye'ye göre Kur'an'da insanlar hikmet ve öğüt ile dine davet edilirler. Tartışma ise bir davet yöntemi değildir. Nahl Sûresi 125. âyette hikmet ve öğüt ile davet emrinden sonra yapılan atıf, davete alternatif olarak onlarla tartışma emri verildiğini göstermektedir. Ona göre Kur'an'daki tartışma örnekleri ile mantık ilminde tanımlanan cedel arasında büyük bir fark vardır. Kur'an'da doğruluk değeri taşımayan, sadece muhatap tarafından

³⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 1416, 19/165.

⁴⁰ en-Nisâ 4/66.

⁴¹ Nûr 24/17.

⁴² İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 1416, 2/45-46; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 1416, 19/164-165; İbn Teymiyye, *er-Red 'ale'l-man'ıkiyyîn*, 467-468.

verili alınan bilgiler kullanılmaz. Oysa mantıkta amaç muhatabı yenmek olduğundan muhatabın inancı baz alınır. “İşte siz böylesiniz; hadi hakkında bilginiz olan konuda tartıştınız, fakat hiç bilgi sahibi olmadığınız bir konuda niçin tartışıyorsunuz! Oysa Allah bilir, siz bilmezsiniz.”⁴³ âyetinde buyurulduğu üzere Allah bilgiye dayanmayan tartışmayı kınamaktadır.⁴⁴

Kur'an'da burhânî bilgiler kullanılarak en güzel şekilde tartışmanın pek çok örneğine yer verilmiştir. Bu örnekler, kabule zorlayan soru (*istifhâm-ı takrîrî*) tekniği ile muhatapların ikrar etmesi ve batılı inkâr ederek burhânî önermeleri bilmeleri için kullanılmaktadır. Kur'an'da tartışma içeren âyetlerde burhânî açık önermelerin anlaşılması için soru sorulur. Zira burhânî önermeler, kimsenin karşı gelemeyeceği önermelerdir. Bu örneklerde amaç, muhatabı alt etme değil hakikate çağırmadır. Mantık ilmindeki cedel ile Kur'an'daki tartışmanın ayrıştığı noktalardan biri de bu hedeftir. Kur'an hakikatin aktarımını hedefler. Tartışma esnasında bir fikrin savunulması gerektiğinden bir zıtlasma yaşanır ki bu zıtlaşmanın aza indirilmesi için tartışmanın en güzel şekilde yerine getirilmesi emredilir.⁴⁵

Gelinen noktada denilebilir ki, İbn Teymiyye'ye göre din, mesajını tüm insanlara yöneltmektedir. Bu sebeple ilâhî mesaj herkese uygun bir anlatım yöntemine sahip olmalıdır. İbn Teymiyye, insanları hakikat bilgisine vakıf olmaları ve bunu hayat pratiklerine dökmeleri açısından gruplara ayırmakta, her bir grup için takip edilecek anlatım yönteminin farklı olduğunu ifade etmektedir. O, insanları hakikat bilgisine uzaklıklarına ve bunu hayat pratiklerine dökmelerine nazaran sınıflandırmaktadır. İnsanların her bir grubu hakikati farklı şekillerde elde etmektedir. Hakikati bildiği halde hevasına uyan öğüt ehli, insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) bilgileri onaylarken; hakikati ve onun uygulanmasını reddeden cedel ehli, muhatapların verili alarak kabul ettiği (*müsellem*) bilgileri onaylamaktadır. Hakikati bilip uygulayan hikmet ehli ise hakikat bilgisini her şekilde kavramaya müsaittir. Kur'an, iman edip bunu yaşantıya döken seçkin insan profiline hikmet, inancını davranışa dönüştürme konusunda sorun yaşayanlara güzel öğüt ile seslenmekte; iman etmeyi ve buna dayalı davranış pratiklerini inkâr eden kimselere ise en güzel şekilde tartışma örneklerini sunmaktadır.

Kur'an dilinin hatâbe çerçevesinde yorumlanmasının bir diğer gerekçesi, İbn Teymiyye'nin klasik mantığa olan yaklaşımında yatmaktadır. O, klasik mantığın İslâmî ilimlerde uygulanmasının gereksiz olduğunu savunmaktadır.⁴⁶ Hadîd Sûresinin 25. âyetinde “And olsun biz

⁴³ Âl-i İmran 3/66.

⁴⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 1416, 2/46; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 1416, 19/164-165; İbn Teymiyye, *er-Red 'ale'l-mantıkiyyîn*, 468.

⁴⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 1416, 2/45-46; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 1416, 19/164-165; İbn Teymiyye, *er-Red 'ale'l-mantıkiyyîn*, 467-468.

⁴⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 2019, 9/66, 205.

peygamberlerimizi açık kanıtlarla (beyyinât) gönderdik, beraberlerinde kitap ve mizanı da indirdik ki insanlar hakkaniyete uygun davransınlar. Bir de demiri indirdik ki onda büyük bir güç ve insanlar için yararlar vardır.” şeklinde belirtilen *mizan*, İbn Teymiyye’ye göre doğal mantıktır. Bu doğal mantık, Kur’an’a içkin olup, klasik mantığın sınırlamalarının aksine evrensel bir aklî ölçüt sunmaktadır.⁴⁷

Yukarıda ifade edildiği üzere İbn Teymiyye’ye göre burhân, kesin önermelerin kullanıldığı anlatım yöntemidir. Önermeleri kesinlik değeri taşıyan bir akıl yürütme, formel açıdan da sorun taşııyorsa ortaya çıkacak sonuç kesinlik değeri taşıyacaktı. Ancak kesin önermeler sadece mantıkçıların sınırlarını çizdiği şekliyle sınırlandırılmamalı, kesin bir içeriğin hangi akıl yürütme türü ile dile getirildiği önemsenmemeli, kesinlik muhataplara veya forma göre değil içeriğe göre belirlenmelidir. Deliller, içerdikleri bilginin kendindeki değeri açısından değerlendirildiğinde onların yaygın olarak bilinip bilinmemesi (*meşhûr*) veya muhatap tarafından kabul görüp görmemesi (*müşellem*); temsil veya mantıkî kıyas formunda ifade edilmesi bir önem taşımayacaktır. Bu sebeple Kur’an dilinin mantık kalıpları ile değerlendirilmesi doğru değildir.

Kur’an, kelâmcıların, felsefecilerin ve diğer tüm akıl sahiplerinin sözlerinde bulunan doğru yöntemlerin özünü içererek beşer sözlerinde bulunmayan yöntemleri kullanmakta ve kesin bir bilgi değerine sahip olmaktadır. Kur’an dilinin hatâbî, cedelî veya burhânî bir karakter taşıdığını söylemek, onları mantık kalıplarına indirgeme anlamına gelmektedir. Kur’an dili, mantık ilmi içerisinde tanımlanan burhân, hatâbe ve cedelle uyuşmamakta, kendisine özgü bir anlatım yöntemi izlemektedir. Kur’an’da herkese uygun bir anlatım yöntemi takip edilmiştir. Buna göre Kur’an’da doğru ve kesin olmak kaydıyla insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) ve muhatapların kabul ettiği (*müşellem*) önermeler kullanılmaktadır. Ancak bu isimlendirme muhatapların bakış açısına göre yapılmıştır. Önermelerin kesin bilgi vermesi, yaygınlığı veya muhatap tarafından kabul edilmesi görelî bir durumdur. Onlara bu ismi veren insanların bu bilgileri elde etme biçimidir.⁴⁸

Kur’an’da, yalnızca kesin gerçekler yer almaktadır. Fakat bu bilgiler tüm insanlar tarafından aynı seviyede bilinmemektedir. Kur’an dilinin bilgi değeri, bilginin kendisi açısından doğru ve sabit, insanların doğrulama biçimlerine göre farklı ve değişkendir. Bir söz gerçeğe uygunsa doğru, değilse yanlıştır. Kur’an’daki tüm önermeler gerçeğe uygun ve doğrudur. Kendilerinde doğru ve gerçek oldukları için kabul edilmelidir. Peygamberlerin mucizeleri ve fil ashâbı gibi örneklerde olduğu üzere

⁴⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû’u l’-fetâvâ*, 2019, 9/132, 186, 187, 188; Uludağ, “İbn Teymiyye’de Mantık Meselesi”, 48.

⁴⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû’u l’-fetâvâ*, 1416, 2/46-47; İbn Teymiyye, *er-Red ‘ale l’-mantıkiyyîn*, 472.

Kur'an âyetlerini biri görerek duyu yoluyla bilirken, bir başkası tevatür yoluyla işiterek bilmektedir. Biri nezdinde kesin olarak bilinen bir önerme, diğeri için zannî olabilmektedir. Dolayısıyla önermelerin elde edilme biçimlerine değil bilginin kendindeki değerine bakılmalıdır.⁴⁹

İbn Teymiyye'ye göre felsefeciler (*mütefelsife*) ve kelâmcılar, Kur'an'ı kendi yöntemleri çerçevesinde anlamlandırmaya çalıştıkları için Kur'an'ın hatâbî yöntemi uyguladığını ve avamı ikna eden iknâî önermeleri kullandığını iddia etmişlerdir. Bu görüşleri, onların dini yalanlamalarına yol açmış ve dinî metinleri hakikatin temsilleri olarak yorumlama fikrine götürmüştür. Hatta İbn Teymiyye daha ileri giderek felsefecilerin dini toplumsal bir olgu olarak gördüklerini ve toplumu ıslah etme pahasına dinî nasların yanlış bilgiler içerebileceğini kabul ettiklerini ileri sürmüştür. Zira hatâbe ve cedelin tanımında bilgilerin doğru olması şartı aranmamış, bir bilgi muhatap tarafından kabul ediliyorsa onu ikna etmek üzere yanlış olsa da kullanılabileceği düşünülmüştür. İbn Teymiyye bu noktada Kur'an'ın tartışmasız gerçekleri içerdiğini, yalan veya yanlış bilgilerden arı olduğunu vurgulamaktadır.⁵⁰

İbn Teymiyye'ye göre Kur'an burhânî bir anlatım yöntemi kullanmaktadır. Dolayısıyla o, kesin bir bilgi değerine sahiptir. Ancak İbn Teymiyye'nin burhân tanımı yerleşik burhân tanımından farklıdır. Ona göre felsefeciler ve felsefî düşüncüyü takip edenler burhân tanımları ve burhâna duydukları güvenden dolayı vahiy müessesesini reddedecek duruma gelmiştir. Onlar burhânın tanımını gereği vahye çeşitli açıklamalar getirmeye çalışmış ve bu inançlarına binaen dinî nasları vehim ve hayal ile irtibatlandırarak onlara temsîlî bir değer atfetmişlerdir. Ancak onun bu eleştirisinin yersiz olduğu düşünülebilir. Nitekim hatâbenin tanımında yer almasa da bu durum hatâbenin yanlış bilgileri kullanan bir anlatım yöntemi olduğunu göstermemektedir. Bilakis bilerek muhatabı yanıltma amacıyla söylenen sözler mugalata kapsamına girmektedir.⁵¹

4. Dinî Nasların Yorumlanması Sorunu

İbn Teymiyye temel ölçüt olarak görülen mantık ilmine ve özellikle mantığın içerik araştırmasına dair eleştiriler getirmekte ve felsefeciler ile kelâmcıların dinî nasları yorumlama biçimlerini yanlışlamaktadır. İbn Teymiyye'ye göre dinî naslar, iki temel yaklaşım nedeniyle yanlış yorumlanmıştır. Bunlar (1) nasları değiştirme (*tebdîl*) ve (2) peygamberin bilmediğini söyleme (*techîl*) yaklaşımıdır. Nasları değiştirenler âyetleri (1a)

⁴⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû' u'l-fetâvâ*, 1416, 2/47-48; 19/164.

⁵⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû' u'l-fetâvâ*, 1416, 2/46; 19/163; İbn Teymiyye, *er-Red 'a-le'l-manîkiyyîn*, 467; Ebû Zehre, *İmam İbn-i Teymiyye*, 230.

⁵¹ Mugalata ve safsata kimi zaman birbiri yerine kullanılabilen lafızlardır. Ancak aralarında bazı farklar bulunmaktadır. Bu farklar ve hatâbenin mugalata ve safsatadan ayrıştırılması için bk. Mahmut Kaya, "Mugalata", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005); İbrahim Emiroğlu, "Safsata", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008).

vehim ve hayal veya (1b) tahrif ve te'vîl ile açıklamıştır. İbn Teymiyye'ye göre nasları vehim ve hayal gücü ile açıklayanlar filozoflar (*mütefelsife*) ve bâtıniler; tahrif ve te'vîlde bulunarak açıklayanlar ise kelâmcılardır. Ona göre nasları vehim ve hayal yetisiyle açıklayanlar, dinî nasları, hatâbî bir bilgi değerine sahip olmakla nitelemektedir. Dolayısıyla Kur'an dilinin bilgi değerinin kesin olmadığını ve hatâbî bir bilgi değerine sahip olduğunu söyleyenler filozoflardır.⁵²

İbn Teymiyye'ye göre nasları, vehim ve hayal yetisiyle açıklamak son derece yanlıştır. Bu yaklaşımı benimseyenlere göre, dinî naslarda yer alan Allah'ın varlığı ve birliği, âhîret günü, cennet-cehennem ve melekler gibi gaybî konularda hakikatin kendisinin aktarılması gerekmez. İnsanların anlayış seviyeleri gereği onların vehim ve hayal gücüne hitap edilir. Allah bir cisim olarak nitelenir, insanların bedenleriyle diriltileceği, ceza ve mükâfatın maddi olacağı ifade edilir. İnsanlar sadece tahayyül edebildikleri varlıkları idrak edebildikleri için hakikat bilgisi bu kişilere tahayyül yoluyla misâller üzerinden anlatılır. Bununla birlikte bu misâllerin hakikatin temsili olması da gerekmez. Bu ifadeler yalan da olabilir. Zira toplumun yararı için yalan söylenmesinde bir sakınca yoktur. Peygamberler hakikat bilgisine sahip olsalar da insanların yararı için bu hakikatin aksini gösterecek ifadeler kullanabilir. İbn Teymiyye filozofların hakikat bilgisinin insanlara tahayyül yoluyla misâller üzerinden iletilmesi konusunda haksız olduklarını düşünmektedir. Bunun yanında o, bu bilginin gerçekliği yansıtmasının zorunlu görülmediğini aktarmakta ve filozofları Allah'a yalan isnad etmekle itham etmektedir.⁵³

İbn Teymiyye hatâbî yöntemde hakikatin kendisinin veya temsiline aktarılmasının gerekli görülmediği, kamu yararı gereği yalan da söylenebileceği kanaatindedir. Hakikatler yalnızca bilimsel konularda doğrudan ifade edilmektedir. Dinî naslar ise insanlar arasında yaygın kabul gören (*meşhûr*) bilgilerden oluşmaktadır. Nasları vehim ve hayal yetisiyle açıklayanlara göre dinî naslarda hatâbî bir anlatım yöntemi takip edilmiştir. Dolayısıyla dinî naslarda insanlara yanlış bilgiler verilmesinde

⁵² İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-'akl ve'n-naql*, 1/8; İbn Teymiyye Fârâbî ve İbn Rüşd'ü ilk grupta, Gazzalî'yi ikinci grupta zikretmektedir. Dolayısıyla onun vehim ve hayale dayanan temsili dil eleştirisinin Fârâbî ve İbn Rüşd'e, te'vîl ile ilgili eleştirilerinin Gazzalî'ye yönelik olduğu söylenebilir. İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-'akl ve'n-naql*, 1/10-12.

⁵³ İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-'akl ve'n-naql*, 1/8-9, 104, 201, 203-204; İbn Teymiyye, *er-Red 'ale'l-manṭıḳıyyîn*, 442; Nasları hayal gücüyle açıklama yaklaşımını benimseyenlerin kimi peygamber ve filozof hiyerarşisinde, kimi peygamberin bilgisinin sınırları konusunda, kimi ise tahayyül yöntemine başvuru konularının sınırları noktasında farklı düşünmektedir. İbn Teymiyye Fârâbî'yi filozofu peygamberden üstte görenler arasında zikrederken İbn Sînâ'yı peygamberi filozoftan üstte gören kimseler arasında konumlandırmaktadır. Bu kimselerin görüşlerinde tam bir uzlaşma bulunmasa da İbn Teymiyye'ye göre temelde aynı fikre sahiptirler. İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-'akl ve'n-naql*, 1/9-11.

bir sakınca yoktur.⁵⁴ İbn Teymiyye'nin bu çıkarımının ne denli doğru olduğu sorgulanmalıdır. Zira hatâbe kendinde böyle bir sonucu ortaya çıkarmamaktadır. O, hatâbeyi yanlış veya yalan olması muhtemel bilgiye eşitlemiş görünmektedir.

Temsîlî dilin kullanılması durumunda dinî naslarda yer alan lafızlar ile zâhirî anlamlar kastedilir. Kur'an'da mecazların kullanıldığını düşünen te'vîl taraftarları ile temsîlî dil kullanıldığını düşünen vehim ve hayal taraftarlarını ayıran husus budur. Te'vîl yaklaşımını benimseyenler dinî naslarda yer alan lafızlar ile zâhirî anlamın dışında bir şeyin kastedildiğini, bu kastedilen anlamların tespit edilebilmesi için te'vîle başvurulması gerektiğini düşünürler. Ancak naslar vehim ve hayal gücü ile açıklandığında kullanılan dilin temsîlî olduğu sonucuna varılır. Temsîlî dil kullanıldığında lafızlar ile zâhirî anlamlar kastedilir. Bu zâhirî anlamlar toplumun yararı için hakikati değil aksini gösterebilir.⁵⁵

İbn Teymiyye'nin aktarımına göre temsîlî dil anlayışı, dinî naslarda kamu yararı gözetildiği için insanların mütehayyile yetisine hitap eden ve gerçek olmayan ifadeler kullanıldığı ön kabulüne dayanmaktadır. İbn Teymiyye'ye göre bu doğru değildir. İbn Teymiyye hangi konularda hataya düştüklerini söylemek yerine bu kişileri mühlit ve zındık olmakla, Kur'an ve sünnete aykırı davranmakla nitelemektedir. Ona göre bu yaklaşımı benimseyenler Allah ve Resûlü'nün sözlerini yorumlarken kendi görüşlerini muhkem bulmaktadır.⁵⁶ İbn Teymiyye'nin hatâbî yöntemde kullanılan önermelerin zanna dayalı sonuç vereceğine yönelik ifadeleri hatâbeden çıkarılabilir bir sonuçtur. Bununla birlikte bu ihtimal dinî nasların gerçeği taşımayıp insanların yararına yalanlar içerdiği sonucunu doğurmamaktadır. İbn Teymiyye'nin bu eleştirisinde haklı çıkmak için ifadelerini keskinleştirdiği gözlenmektedir.

Sonuç

Bu çalışmada, İbn Teymiyye'nin mantığın önerme kategorilerine yönelik eleştirileri ve Kur'an dilinin bilgi değeri hakkındaki görüşleri incelenmiştir. İbn Teymiyye'nin en temel itirazı, kesin bilginin yalnızca mantıkçıların sınırlarını belirlediği burhân yöntemiyle elde edilebileceğine yöneliktir. Bu bağlamda o, Kur'an dilinin kendine özgü burhânî bir nitelik taşıdığını öne sürmüş ve burhân kavramına farklı bir anlam yüklemiştir.

İbn Teymiyye'nin eleştirilerinin temelinde, mantık ilminin yerleşik kategorilerinin dinî nasların değerlendirilmesinde yetersiz kalacağı düşüncesi yatmaktadır. Ona göre, Yunan mantığına bağlı kalarak geliştirilen bilgi değeri sınıflandırması, vahiy bilgisinin reddedilmesine veya yanlış yorumlanmasına yol açmaktadır. Bu durum, özellikle felsefe ve kelâmcıların Kur'an'ı hatâbî yöntem çerçevesinde değerlendirmelerine

⁵⁴ İbn Teymiyye, *er-Red 'ale'l-mantıkiyyîn*, 441.

⁵⁵ İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-'akl ve'n-naql*, 1/9, 203.

⁵⁶ İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-'akl ve'n-naql*, 1/104, 201-205, 275-276.

ve zaman zaman nasları temsîlî olarak yorumlamalarına sebep olmuştur. İbn Teymiyye, bu yaklaşımların dinî nasların hakikat değerini zedelediğini ve burhân anlayışının genişletilmesi gerektiğini savunmuştur.

İbn Teymiyye'nin mantık eleştirisinin güçlü yanı, bilgi değerinin salt form açısından değil, içerik açısından da değerlendirilmesi gerektiğine yaptığı vurgudur. Onun önermelerin kesinlik değeri hakkındaki görüşleri, epistemolojik tartışmalara önemli katkılar sunmaktadır. Bununla birlikte, hatâbe kavramını yanlış veya yalan bilgiye eşitleme eğilimi ve zaman zaman karşıt görüşleri aşırı genelleştirmesi, eleştirilerinin zayıf noktalarını oluşturmaktadır.

Sonuç olarak, İbn Teymiyye'nin mantık eleştirisi ve Kur'an dilinin kesinliği hakkındaki görüşleri, İslâm düşünce geleneğinde önemli bir yer tutmaktadır. Onun bu alandaki katkıları, sadece felsefe tarihi açısından değil, aynı zamanda dinî metinlerin epistemolojik değeri ve yorumu açısından da dikkate değerdir. İbn Teymiyye'nin eleştirel yaklaşımı, süregelen akıl-nakil ilişkisi tartışmalarına ve dinî metinlerin bilgi değeri soruşturmalarına ışık tutacak niteliktedir. İleride yapılacak çalışmalarda, onun bilgi teorisinin çağdaş epistemoloji tartışmaları bağlamında yeniden değerlendirilmesi ve farklı düşünce geleneklerindeki paralel yaklaşımlarla karşılaştırılması, İslâm düşünce tarihinin zenginliğinin ortaya konulmasına katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

Akkoyunlu, İsmail. "Türkiye'de İbn Teymiyye ile İlgili Çalışmalar: Bir Bibliyografya Denemesi". ed. Sefa Salih Bildirici. *Euroasia Summit: Mevlana International Congress on Philosophy and Theology-I*. 39-53. Ankara: Institution Of Economic Development And Social Researches Publications, 2017.

Badr Saeed Al-Gamdy. *Bibliography Studies and Research About Ibn Taymiyya With Benefits About His Life*. Riyad: Mektebetü Mecelleti'l-Beyân, t.y.

Barlak, Muzaffer. "İbn Teymiyye'nin Felsefî Yöntem Eleştirisi ve Müslüman Filozofları Tekfir Etme Gerekçeleri". *The Journal of Academic Social Science Studies* 81 (2020), 363-378.

Bolay, M. Naci. "Beş Sanat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/546-547. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Çağrı, Mustafa. "Zannıyyât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/124-126. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Demirbaş, Servet. "Nahl Sûresi 125. Âyet Bağlamında Müfessirlerin 'Hikmet, Mev'ize-i Hasene ve Cidâl' Kavramlarına Yaklaşımları". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/1 (30 Haziran 2022), 39-66.

Durusoy, Ali. "Kıyas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/525-529. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Ebherî, Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkandî. *İsâgûcî ve Şerhi*. çev. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 3. Basım, 2020.

Ebü Zehre, Muhammed. *İmam İbn-i Teymiyye*. çev. Nusreddin Bolelli vd. İstanbul: İslamoğlu Yayıncılık, 1988.

Elmaî, Zâhir b. Avâd. *Menâhicü'l-cedel fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Byrut: Darü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1433.

Emin Süleyman Sidou. *Şeyhü'l-İslâm İbn Teymiyye (Dirâse Bibliyocrâfiyye)*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2010.

Emiroğlu, İbrahim. "Mantık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/18-28. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Emiroğlu, İbrahim. "Safsata". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/483-484. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Hasırcı, Nazım. *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2010.

Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar. *el-Kavâ'idü'l-celiyye*. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1412.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *Der'ü te'ârûzi'l-'aql ve'n-naql*. 11 Cilt. Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suûdî'l-İslâmiyye, 1991.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *er-Red 'ale'l-manâtıkıyyin*. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1993.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. 35 Cilt. Medine: Mucemme'u'l-Melik Fehd li-Tibâati'l-Mushafi's-Şerîf, 1416.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. 11 Cilt. İstanbul: Dâru'l-İman, 2019.

Kâtibî, Ebü'l-Hasen Necmüddîn Debîrân Alî b. Ömer b. Alî. *Şemsiyye Risâlesi*. çev. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Kaya, Mahmut. “Hitâbet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/156-158. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Kaya, Mahmut. “Mugalata”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/372-373. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Kaya, Mesut – Bahçeci, Rabia Hacer. “Memlûkler’de Tefsir: Çağdaş Dönemde Yapılan Çalışmalar Üzerine Bir Literatür Denemesi”. ed. Büşra Sıdika Kaya. *Memlûk Entelektüel Tarihine Giriş I: Literatür Değerlendirmesi* 71-99. İstanbul: İlem Yayınları, 2023.

Kıyıcı, Burhaneddin. *İbn-i Teymiyye’de Akıl-Nakil İlişkisi (Der’u Tearuzi’l-Akl ve’n-Nakl Bağlamında)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.

Koca, Ferhat. “İbn Teymiyye, Takıyyüddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/391-405. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Özervarlı, M. Sait. “İbn Teymiyye, Takıyyüddin (İtikadî Görüşleri)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/405-413. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Özervarlı, M. Sait. *İbn Teymiyye’nin Düşünce Metodu ve Kelamcılara Eleştirisi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2017.

Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed Kutbüddin. *Tahrîrû’l-kavâ’idi’l-manţıkiyye fi şerhi’r-Risâleti’ş-şemsîyye*. Kum: Menşûrat-ı Bîdâr, 2. Basım, 1426.

Teftâzânî, Sa’deddîn Mes’ûd b. Ömer b. Abdillâh. *Şerhü’l-İmâm es-Sa’d et-Teftâzânî ale’ş-Şemsîyye fi’l-manţık li’l-İmâm el-Kâtibî*. ed. Cadullah Besbam Salih. Amman: Dâru’n-Nûr, 2011.

Tehânevî, Muhammed A’lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi- Keşşâfu Istulâhâti’l-fünûn ve’l-ulûm*. ed. Ömer Türker. 4 Cilt. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024.

Tûsî, Ebû Ca’fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed - İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Şerhu’l-İşârât (İşârât ve’l-tenbîhât içinde)*. Kahire: Dâru’l-Maârif, 1992.

Uludağ, Süleyman. “İbn Teymiyye’de Mantık Meselesi”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 4 (1987), 40-51.

Oruç Âyetleri Bağlamında Kur'an-Sünnet İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme* **

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 9 Ekim 2024 Kabul Tarihi: 11 Haziran 2025

✉ **Abdurrahman Ensari**

Prof. Dr. / Prof. Dr.

Mardin Artuklu Üniversitesi / Mardin Artuklu University

İslami İlimler Fakültesi / Faculty of Islamic Sciences

<https://ror.org/0396cd675>

<https://orcid.org/0000-0002-2289-8806>

abdurrahmanensari@gmail.com

Öz

Bu çalışmada İslâm ile ilgili bilginin kaynağının sadece Kur'an olduğu ve bu konuda sünnete ihtiyaç duyulmadığı düşüncesinin doğru olup olmadığı oruç âyetleri özelinde ele alınmıştır. Sünnetin, oruç ile ilgili âyetlerin anlaşılmasına olan katkısı üzerinde durularak, son zamanlarda sıklıkla gündeme geldiği müşahade edilen "Kur'an bize yeter, sünnete ne gerek var?" gibi sorulara cevap aranmıştır. Bunun için evvela oruç ile ilgili vârit olan âyetler zikredilerek bu ibadete dair Kur'ân-ı Kerîm'de mevcut olan bilginin ne kadar olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Ardından, ameli bir ibadet olması hasebiyle, oruç ile ilgili fakihlerin üzerinde ittifak ettikleri meseleler ele alınmıştır. Sonra bunlardan da sadece sünnet delili ile sabit olanlar tespit edilmiştir. Akabinde sünnetle sabit olan meselelerin oruç ile ilgili âyetlerin anlaşılmasına katkısı üzerinde durulmuştur. Böylece Kur'an'ın anlaşılmasında sünnetin gerekliliğinin dolaylı bir şekilde de olsa fakihlerin de üzerinde ittifak ettikleri bir mesele olduğu, buna muhalefet etmenin fakihlerin de ittifakına muhalefet etmek anlamına geldiği ispat edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Sünnet, Hadis, Âyet, Oruç.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

** Bu çalışma, *Ege 12. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*'nde 30 Aralık 2024'te sözlü olarak sunulan ve tam metni basılan "Oruç Âyetleri Özelinde Kur'an-Sünnet İlişkisine Dair Bir Değerlendirme" adlı tebliğin geliştirilerek makale formatına getirilmiş halidir.

An Evaluation on the Relationship between the Qur'an and Sunnah in the Context of Fasting Verses* **

Research Article

Received: 9 October 2024 Accepted: 11 June 2025

Abstract

This study delves into the validity of the notion that the Qur'an alone serves as the exclusive source of knowledge about Islam, with no necessity for the Sunnah in this regard. This issue is explored specifically within the context of the verses pertaining to fasting. By highlighting the essential role of the Sunnah in elucidating the verses related to fasting, this study endeavors to answer frequently raised questions such as, 'If the Qur'an is sufficient for us, why do we need the Sunnah?'-a concern that has been increasingly voiced in recent times. To this end, the verses pertaining to fasting in the Holy Qur'an were initially presented, aiming to assess the extent of information provided in the Qur'an regarding this act of worship. Subsequently, given that fasting is an act of worship, the matters upon which the jurists are in unanimous agreement were outlined. Next, those aspects that are established solely through the evidence of the Sunnah were identified. Subsequently, the contribution of the matters established by the Sunnah to the interpretation of the verses related to fasting was outlined. Thus, as a result of this study, it has been established that the Sunnah is essential for the understanding of the Qur'an, particularly through the fasting verses. It has been concluded that this is, albeit indirectly, a matter on which the jurists are in agreement.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Sunnah, Hadith, Verse, Fasting.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

** This study is an expanded version of the paper titled 'An Evaluation of the Relationship Between the Qur'an and Sunnah in the Specific Context of the Fasting Verses,' which was presented orally at the *12th Aegean International Social Sciences Congress* on 30 December 2024, with the full text subsequently published.

Summary

Fasting, one of the five pillars of Islam, is not only an expression of servitude to Allah, but also an important act of worship that serves to remind society's less fortunate of their plight, urging them to offer assistance and thereby fostering social solidarity and cooperation. Due to its significance, as the Holy Qur'an affirms, it is obligatory not only for the ummah of the Prophet but also for previous ummahs. In this study, the Qur'anic treatment of fasting-an act of worship foundational to Islam-is presented. The study explores whether this act of worship can be fully observed based solely on the information provided in the Qur'an. Emphasis is placed on the contribution of the Sunnah in elucidating the verses related to fasting, addressing the question: 'Why do we need the Sunnah when the Qur'an is sufficient for us? Is this issue addressed in the Qur'an?' Furthermore, the study examines whether the notion that the Qur'an alone serves as the exclusive source of knowledge about Islam, rendering the Sunnah unnecessary, is valid-specifically in relation to the fasting verses. The following method was employed in this study. In the first stage, the verses pertaining to fasting in the Holy Qur'an were presented, with the aim of revealing the extent of information provided about fasting within the Qur'an. In the second stage, recognizing that fasting is a practical act of worship, efforts were made to identify the issues on which the jurists are unanimous, as found in the fiqh texts that address the practical matters of Shari'ah. In the third stage, the information about fasting in the Qur'an was compared with the matters on which the jurists agree, with a focus on identifying those aspects established solely by the evidence of the Sunnah. Subsequently, the contribution of the Sunnah to the understanding of the verses related to fasting was highlighted. Some examples include: 1. The Sunnah establishes that if the crescent moon is not visible due to cloud cover, the current month-whether Sha'ban or Ramadan-should be completed with thirty days. Thus, in such cases, the Prophet clarified the beginning and end of Ramadan. Without this clarification, the exact timing of the beginning of Ramadan would have remained unknown under the circumstances of the time. People would have been uncertain as to how to implement the relevant command of Allah. 2. If a person refrains from food and drink from dawn to dusk without the intention to fast, they are not considered to be fasting. While the verse may suggest that such an act cannot be deemed worship due to the lack of compliance with Allah's command, the hadiths regarding intention unequivocally establish that intention is a prerequisite for fasting. In this regard, it is clear that the hadiths on intention contribute to the correct understanding of the verse. 3. Allah the Almighty has commanded fasting and stated that those who are ill or traveling can make up for the fast later. However, He did not specify whether women in special

circumstances, such as pregnant or breastfeeding women, are exempt from fasting. It was the Prophet who clarified the ruling in this regard. Therefore, the Prophet's explanation serves as a declaration of how Allah's command to fast applies to these women. Additionally, there are other issues that, while not explicitly mentioned in the Qur'an, are matters on which the jurists are unanimous, with their source being the Sunnah. Such issues include: pregnant and breastfeeding women who fear harm to themselves or their children if they fast-these women may abstain from fasting but must make up their fasts later; intentional vomiting invalidates the fast; a person who breaks the fast of Ramadan through sexual intercourse must atone for their action in addition to making up the fast; and elderly men and women who are incapable of fasting throughout the year are exempt from fasting, but they must pay a ransom for each day of fasting. Through this study, it has been understood that knowledge of these matters, established by the Sunnah, allows for a proper understanding of the various rulings on fasting, enabling one to apply the Qur'anic verses on fasting correctly. Consequently, it has been concluded-albeit indirectly-that the Sunnah is essential for understanding the Qur'an, a conclusion that aligns with the consensus of the jurists.

Giriş

Oruç, İslâm dininin üzerine inşa edildiği beş esastan biridir.¹ Kişi ile Rabbi arasındaki bir ibadet olması yanında aç ve susuz bırakma özelliğiyle fakir ve miskinleri hatırlatarak toplumsal yardımlaşma ve dayanışmaya katkı sağlayan en önemli ibadetlerdendir. Sadece Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ümmetine değil öncekilere de farz kılınmıştır. Kur'an-ı Kerim bunu açık bir şekilde ifade etmektedir.² Bundan dolayı orucun vücûp şartlarını taşıyan ve sıhhatine mani bir durumu bulunmayan her Müslümanın bu ibadeti mutlaka ifa etmesi gerekir.

Bu çalışmada, şartlarını taşıyan her Müslümana farz kılınmış olan bu ibadetin, sünnete başvurmadan sadece Kur'an-ı Kerim'de vârit olan âyetlerle yetinerek hakkıyla eda edilip edilemeyeceği sorusuna cevap aranmıştır. Birinci aşamada Kur'an-ı Kerim'de oruç ile ilgili vârit olan âyetler zikredilmiş, bununla Kur'an-ı Kerim'de oruç ile ilgili mevcut olan bilginin ne kadar olduğunun ortaya konması ve bu bilgi ile yetinilmesi durumunda bu ibadetin tam olarak ifa edilebilip edilemeyeceğinin anlaşılması amaçlanmıştır. İkinci aşamada, ameli bir ibadet olması hasebiyle, şer'î ameli konuları ele alan fıkıh kitaplarında bu ibadet ile ilgili yer alan malumat incelenmiş, bu malumat içinden fakihlerin üzerinde ittifak ettikleri meseleler tespit edilmeye çalışılmıştır. Bununla oruç ile ilgili fakihlerin üzerinde ittifak ettikleri meselelerin miktarının ortaya konması amaçlanmıştır. Üçüncü aşamada oruç ile ilgili Kur'an'da yer alan malumat ile fakihlerin üzerinde ittifak ettikleri malumat karşılaştırılarak bunlardan sadece sünnet deliliyle sabit olanlar tespit edilmiş, ardından da bu deliller zikredilmiştir. Bununla Kur'an naslarıyla oruç ibadetinin doğru bir şekilde ifa edilebilmesinin sünnetin beyanına olan ihtiyacının ortaya konması amaçlanmıştır.

Yapılan araştırma neticesinde oruç âyetleri bağlamında böyle bir çalışmanın yapıldığına rastlanmamıştır. Namaz âyetleri ile ilgili benzeri bir çalışma yapılmış olsa da bu çalışma söz konusu çalışmaya, sadece yöntem açısından bir benzerlik arz etmektedir. Çalışmaların muhtevası ise birbirinden farklıdır.³

¹ Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Yemame-Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1987), "İmân", 1; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-şâhih*, thk. Muhammed Fuâd 'Abdûlbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), "İmân", 5.

² Bk. el-Bakara 2/183.

³ Bk. Abdurrahman Ensari, "Namaz Âyetleri Bağlamında Kur'an-Sünnet İlişkisine Dair Bir Tartışma" *Ekev Akademi Dergisi* 22/76 (2018), 15-36.

Hicrî ikinci yüzyıldan itibaren sünnetin hüccet oluşunu inkâr edenler, mütevatir olmayan âhad haberlerin hüccet oluşunu inkâr edenler ve sünnetin müstakil hüküm getirebileceğini reddedenler olmuştur.⁴ Mustafa Sibâî (ö. 1964) yaptığı araştırma neticesinde bu görüşlere ilk değinenin İmâm Şâfiî olduğunu ifade eder. Daha sonra İmâm Şâfiî ile bütün hadisleri reddeden görüşe mensup olanlar arasında gerçekleşen bir münazarayı onun *el-Ümm* adlı kitabından ihtisar ederek nakleder.⁵ Ardından da bir değerlendirilmede bulunur.⁶

Sibâî, çağımızda da bu ilim hakkında yeteri bilgiye sahip olmayan bazı kimselerin sünnetin hüccet oluşunu inkâr ettiklerini ifade ettikten sonra, bu düşünceyi savunanlardan Tevfik Sıdkı'nın bu konudaki iddialarını dört maddede özetleyerek tek tek reddeder.⁷

Son yüzyılda sünnetin hüccet oluşunu reddedenler⁸ ve bunların iddialarına cevap veren pek çok çalışma yapılmıştır.⁹ Tekrara girmemek adına bu çalışmada böyle bir başlık açmaya ihtiyaç duyulmamıştır. Burada sadece Hz. Peygamber'in ileride böyle bir şeyin zuhur edeceğine dikkati çeken ve "Erike" hadisi olarak bilinen Ubeydullah b. Ebî Râfi'in babasından naklettiği hadisi zikretmek uygun olacaktır. Allah Resûlü (s.a.s.) şöyle buyurdu: "Sizden birine yapmasını emrettiğim veya kaçınmasını istediğim bir emir

⁴ Mustafa Sibâî, *es-Sünnetu ve mekânetuha fi't-teşrî'i'l-İslâmî*, (Beyrut, el-Mektebetü'l-İslâmî, 1985), 143. Ayrıca Sünnetin hücciyeti ve bu konuda muhaliflerin şüphe ve itirazlarına cevap için bk. Abdurrahman b. Ebî Bekir Celaluddîn es-Süyûtî, *Miftâhu'l-cenne fi'l-ihticaci bi's-sünne* (Medine: el-Câmiatü'l-İslamiyye, 1989).

⁵ Söz konusu münazaranın tam metni için bk. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Cimâu'l-ilm* (b.y.: Daru'l-Âsâr, 2002), 4-19.

⁶ Bk. Sibâî, *es-Sünnetu ve mekânetuha fi't-teşrî'i'l-İslâmî*, 143-152.

⁷ Bk. Sibâî, *es-Sünnetu ve mekânetuha fi't-teşrî'i'l-İslâmî*, 153-166;

⁸ Sünnetin hüccet oluşunu reddedenlerden bazıları için örnek olarak bk. Muhammed Tevfik Sıdkî, "el-İslâmu Huve'l-Kur'ânu Vahdehu", *Mecelletü'l-Menâr* 9/Ağustos (1906) 515-524; Ahmed Subhî Mansûr, *el-Kur'ânu ve kefâ masdaran li't-teşrî'il-İslâmî* (Beyrut: Müessesetü'l-intişari'l-arabî, 2005).

⁹ Sünnetin hüccet oluşunu reddedenlerin iddialarına cevap için örnek olarak bk.: Sibâî, *es-Sünnetu ve mekânetuha fi't-teşrî'i'l-İslâmî*; Mahmûd Tahhân, "Hücciy tû's-Sünneti ve dahdu's-şübûhati'l-leti tûsâru hayleha" *Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye* (4/Şubat 1972), 36-52; Esmâ İbrahim Sıddik Abdusseminî, "Şübûhâtü Havle Hücciyeti's-Sünneti'n-Nebeviyyeti ve'r-Reddu Aleyhâ" *Mecelletu Kutâ'i Usûli'd-Dîn* (20/Aralık 2023), 641-736; Ali Bakkal, "Sünnet'in Kaynak Değeri" *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2 (2003), 1-27; Recep Çetintaş, "Sünnet'in Kaynak Değeri Üzerine", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 27 (2016), 69-87; Aynur Uraler, Sünnetin Kaynağı Üzerine Bazı Tespitler" *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 4/2 (2006), 81-106; Hasan Tanrıverdi, İmâm Şâfiî'nin "Cima'ü'l-İlim" Adlı Eseri ve Sünnet'in Bağlayıcılığı Konusundaki Münazarası", *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 14/20-21 (2009), 137-156. Mustafa Dönmez, "Vahiy ve Bağlayıcılık Açısından Nebvi Sünnetin Güncel Değeri", *The Journal of Academic Social Science Studies* 15/91 (2022), 281-302.

gelir de koltuğuna yaslanmış bir vaziyette şöyle derken bulmayayım ‘Ben bilmem, bizler Allah’ın Kitabı’nda bulduğumuza uyarız”¹⁰

Bu çalışmada Kur’an’ın anlaşılmasında sünnetin önemi, oruç ibadeti ile ilgili âyetlerin anlaşılmasına olan katkısı bağlamında ele alınacak, sünnetin desteği olmadan bu ibadetin kâmil bir şekilde uygulanamayacağı fakihlerin de ortak görüşleri olduğu anlaşılacak ve böylece Kur’an’ın anlaşılmasında sünnetin beyanına duyulan ihtiyaç farklı bir şekilde ortaya konmuş olacaktır.

1. Bir Kavram Olarak Oruç

Oruç kelimesinin Arapçası *savm* ve *sıyâmdır*. Savm lügatte mutlak olarak bir şeyden uzak durmak, bir şeye karşı kendini tutmak, onu terk etmek anlamlarına gelir. Buna göre bir kişi konuşmaktan veya yemekten uzak durur da konuşmaz veya yemezse ona lügat anlamında *sâim* /*oruçlu* denir.¹¹ Nitekim savm kelimesi, “فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا” *De ki; şüphesiz ben Rahman’a susmayı adadım. Onun için bugün hiçbir insanla konuşmayacağım*”¹² âyet-i kerîmesinde bu anlamda kullanılmıştır. Dinî bir kavram olarak oruç, kişinin niyet ederek fecrin doğuşundan güneşin batışına kadar belli şartlar dâhilinde orucu bozan şeylerden uzak durmasıdır. Bu tanım dört mezhebin üzerinde ittifak ettiği tanımdır.¹³

¹⁰ Bu hadisin Arapça metni şöyledir: (يَأْتِيهِ الْأَمْرُ مِمَّا أَمَرْتُ بِهِ أَنْ) لَا أَلْفَيْنَ أَخَذْتُكُمْ مَثَكُمَا عَلَى أَرِيكِتِهِ. يَأْتِيهِ الْأَمْرُ مِمَّا أَمَرْتُ بِهِ أَنْ) Şuayb el-Arnaût bu hadisin isnadının sahih olduğunu, Ebû Dâvud’un 4605 rakamlı, Tirmizî’nin 2854 rakamlı hadisler olarak kitaplarında zikrettiklerini, Tirmizî’nin de bu hadis hakkında hüküm olarak hasan-sahih dedigini ifade etmiştir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel’in de *Müsned*’inde 23861 nolu hadis olarak zikrettiğini belirtmiştir. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid b. Mâce el-Kazvîni, *Sünenu İbn Mâce*, thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. (b.y.: Dâru’r-Risâle el-Alemiyye, 2009), 1/10, “Ebvâbu’s-sünne”, 2; Erike hadisinin sıhhati konusundaki olumsuz yaklaşımlara cevap için bk. Muhammed Vehbi Dereli, *Problematik Açından Kur’an-Sünnet İlişkisi* (Ankara: Fecr, 2010), 59-61; Şemsettin Kırıış, “Erike Hadisi’nin Râvisi Olarak Mikdâm b. Ma’dikerib”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2018), 995-1019; Mehmet Apaydın, “Erike Hadisi’nin Bütünsel Yaklaşım Yöntemiyle Tespiti”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61/1 (2020), 87-174.

¹¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî el-Herevî, *Tehzîbü’l-luğa*, thk. Muhammed İvâd Mur’ib (Beyrut: Dâru İhyai’t-Turasi’l-‘Arabî, 2001), 12/182; Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Manzûr, *Lisanu’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, 1414), 12/351.

¹² Meryem 19/26.

¹³ Hanefî ve Hanbelîler niyeti rûkûn değil de şart gördüklerinden tanımında niyeti zikretmezler. Ancak sonuçta onlara göre de niyet etmeyenin orucu batıldır. Bk. ‘Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd el-Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-ş-şanâ’i’ fi tertibi’s-ş-şerâ’i’*, thk. ‘Ali Muhammed Mu’avvid-Adil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2003), 2/549; Kevkeb Ubeyd, *Fikhu’l-ibâdât ‘ala’l-mehebi’l-Mâlikî* (Dimaşk: İnşâ, 1986), 303; Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc* (Riyâd: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, ts.), 1/420; Muvaffakuddîn ‘Abdullâh b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî, *Muğni*, thk. ‘Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî v.dğr. (Riyâd: Dâru

Ramazan orucu hicretten bir buçuk yıl sonra Şaban ayının onunda farz kılınmıştır. Farz oluşu Kur'an, sünnet ve icma ile sabittir. Kur'an'dan *"Ey iman edenler! Sizden öncekilere farz kılındığı gibi oruç tutmak size de farz kılındı."*¹⁴ *"Öyleyse içinizden kim bu aya ulaşırsa, onu oruçla geçirsin."*¹⁵ âyetleri orucun farz kılındığına delalet etmektedir. Sünnetten orucun farz kılındığına delalet eden birçok delil vardır. Bunlardan biri İslâm'ın beş esas üzere bina edildiğini haber veren hadistir.¹⁶ Ayrıca farz oluşu icmâ ile sabit olmuş ve hiçbir Müslüman buna muhalefet etmemiştir.¹⁷

Cumhura göre oruç dört kısma ayrılır: Farz olan oruçlar (Ramazan orucu, kefarete oruçları ve nezredilmiş oruçlar), sünnet olan oruçlar, haram olan oruçlar ve mekruh olan oruçlar.¹⁸ Hanefilere göre orucun bunlardan başka kısımları da vardır.¹⁹

2. Kur'ân-ı Kerîm'de Oruç

Bu ana başlık altında evvela orucu konu edinen ve ona bir vesile ile değinen âyetler arz edilecek, sonra da orucun farziyeti, fazileti, önemi ve oruçta hasta ve seferi olanın durumu gibi konular işlenecektir. Böylece Kur'an-ı Kerîm'de oruç ibadetiyle ilgili ne kadar bilgiye yer verildiği görülmüş olacaktır.

2.1. Oruç İle İlgili Âyetler

Kur'an-ı Kerîm'de oruçtan bahseden âyetler pek fazla değildir. Bu itibarla ilgili âyetlerin tümünü burada zikretmenin uygun olacağını düşünüyoruz. İlgili âyetlerin meali Mushaf'taki dizilişlerine göre şöyledir:

"Ey iman edenler! Sizden öncekilere farz kılındığı gibi oruç tutmak size de farz kılındı. Umulur ki korunursunuz. Sayılı günlerde olmak üzere (oruç size farz kılındı). Sizden kim hasta, ya da yolculukta olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutar. Oruca gücü yetmeyenler ise bir yoksul doyumu fidye verirler. Bununla birlikte, gönülden kim bir iyilik yaparsa (me-

'Alemlî'l-Kutub, 1997), 4/323; 'Abdurrahmân el-Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a* (Kahire: Dâru'r-Reyyân li't-Turâs, 1987), 1/541.

¹⁴ el-Bakara 2/183.

¹⁵ el-Bakara 2/185.

¹⁶ Söz konusu hadis şöyledir: "İslâm beş şey üzere bina edilmiştir: Allah'tan başka ilah bulunmadığına ve Muhammedin Allah'ın Resûlü olduğuna şehadet etmek, namaz kılmak, zekât vermek, hacca gitmek ve ramazan orucu tutmak" Buhârî, "İmân", 1; Müslim, "İmân", 5.

¹⁷ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 2/549-550; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*, thk. ' Muhammed Mu'avvid v.dğr. (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007), 262; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/420. İbn Kudâme, *Muğni*, 4/323-324; Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 1/543.

¹⁸ Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 1/541.

¹⁹ Hanefilerin taksimi için bk. Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 1/541-542.

sela fidyeyi fazla verirse) o kendisi için daha hayırlıdır. Eğer bilerseniz oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır. (O sayılı günler), insanlar için bir hidâyet rehberi, doğru yolun ve hak ile batılı birbirinden ayırmanın apaçık delilleri olarak Kur'an'ın kendisinde indirildiği Ramazan ayıdır. Öyle ise içinizden kim o aya ulaşırsa, onu oruçla geçirsin. Kim de hasta veya yolcu olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutsun. Allah, size kolaylık diler, zorluk dilemez. Bu da sayıyı tamamlamanız ve hidâyete ulaştırmasına karşılık Allah'ı yüceltmeniz ve şükretmeniz içindir.”²⁰

“Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helâl kılındı. Onlar, size örtüdürlür, siz de onlara örtüstünüz. Allah, (Ramazan gecelerinde hanımlarınıza yaklaşarak) kendinize zulmetmekte olduğunuzu bildi de tövbenizi kabul edip sizi affetti. Artık eşlerinize yaklaşın ve Allah'ın sizin için yazıp takdir etmiş olduğu şeyi arayın. Şafağın aydınlığı gecenin karanlığından ayırt edilinceye (tan yeri ağarınca) kadar yiyin, için. Sonra da akşama kadar orucu tam tutun. Bununla birlikte siz mescitlerde itikâfta iken eşlerinize yaklaşmayın. Bunlar, Allah'ın koyduğu sınırlardır. Bu sınırlara yaklaşmayın. Allah, kendine karşı gelmekten sakınsınlar diye, âyetlerini insanlara böylece açıklar.”²¹

“Haccı da, umreyi de Allah için tamamlayın. Eğer (düşman, hastalık ve benzer sebeplerle) engellenmiş olursanız artık size kolay gelen kurbanı gönderin. Bu kurban, yerine varıncaya kadar başlarınızı tıraş etmeyin. İçinizden her kim hastalanır veya başından rahatsız olur (da tıraş olmak zorunda kalır)sa fidiye olarak ya oruç tutması, ya sadaka vermesi, ya da kurban kesmesi gerekir. Güvende olduğunuz zaman hacca kadar umreyle faydalanmak isteyen kimse, kolayına gelen kurbanı keser. Kurban bulamayan kimse üçü hacda, yedisi de döndüğünüz zaman (olmak üzere) tam on gün oruç tutar. Bu (durum), ailesi Mescid-i Harâm civarında olmayanlar içindir. Allah'a karşı gelmekten sakının ve Allah'ın cezasının çetin olduğunu bilin.”²²

“Bir müminin bir mümini öldürmesi olacak şey değildir. Ancak yanlışlıkla olması başka. Kim bir mümini yanlışlıkla öldürürse, bir mümin köleyi azat etmesi ve bağışlamadıkları sürece ailesine diyet ödemesi gerekir. (Öldürülen kimse) mümin olur ve düşmanınız olan bir topluluktan bulunursa, mümin bir köle azat etmek gerekir. Eğer sizinle kendileri arasında anlaşıma bulunan bir topluluktan ise ailesine verilecek bir diyet ve mümin bir köle azat etmek gerekir. Bunlara imkân bulamayanın, Allah tarafından tövbesinin kabulü için iki ay art arda oruç tutması gerekir. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”²³

²⁰ el-Bakara 2/183-185.

²¹ el-Bakara 2/187.

²² el-Bakara 2/196.

²³ en-Nisâ 4/92.

“Allah, kasıtsız olarak ağzınızdan çıkıveren yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutmaz, fakat bilerek yaptığınız yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar. Bunun da kefareti, ailenize yedirdiğiniz yemeğin orta hallisinden on fakire yedirmek yahut onları giydirmek yahut da bir köle azat etmektir. Bunları bulamayan üç gün oruç tutmalıdır. Yemin ettiğiniz takdirde yeminlerinizin kefareti işte budur. Yeminlerinizi koruyun. Allah size âyetlerini açıklıyor; umulur ki şükredersiniz.”²⁴

“Ey iman edenler! İhramlı iken (karada) av hayvanı öldürmeyin. Kim (ihramlı iken) onu kasten öldürürse (kendisine) bir ceza vardır. (Bu ceza), Kâ’be’ye ulaştırılmak üzere, öldürdüğünün dengi olup, içinizden iki âdil kimsenin takdir edeceği bir kurbanlık hayvan veya yoksulları yedirmek suretiyle kefaret yahut onun dengi oruç tutmaktır. (Bu) yaptığı işin kötü sonucunu tatması içindir. Allah, geçmiştekileri affetmiştir. Fakat kim bir daha böyle yaparsa, Allah ondan intikam alır. Allah, mutlak güç sahibidir, intikam sahibidir”²⁵

“Ye, iç, gözün aydın olsun. İnsanlardan birini göreceksen, ‘Şüphesiz ben Rahmân’a susmayı adadım. Bugün hiçbir insan ile konuşmayacağım’ de.”²⁶

“Şüphesiz müslüman erkeklerle müslüman kadınlar, mü’min erkeklerle mü’min kadınlar, itaatkâr erkeklerle itaatkâr kadınlar, doğru erkeklerle doğru kadınlar, sabreden erkeklerle sabreden kadınlar, Allah’a derinden saygı duyan erkeklerle, Allah’a derinden saygı duyan kadınlar, sadaka veren erkeklerle sadaka veren kadınlar, oruç tutan erkeklerle oruç tutan kadınlar, namuslarını koruyan erkeklerle namuslarını koruyan kadınlar, Allah’ı çokça anan erkeklerle çokça anan kadınlar var ya, işte onlar için Allah bağışlanma ve büyük bir mükâfat hazırlamıştır.”²⁷

“Kadınlarından zihar yaparak ayrılıp sonra da söylediklerinden dönenlerin, onlarla cinsî münasebetten önce bir köle azat etmeleri gerekir. Size emredilen budur. Allah, yaptıklarınızdan haberdardır. (Buna imkân) bulamayan kimse, hanımıyla temas etmeden önce art arda iki ay oruç tutar. Buna da gücü yetmeyen, altmış fakiri doyurur. Bu (hafifletme), Allah’a ve Resûlüne inanmanızdan dolayıdır. Bunlar Allah’ın hükümleridir. Kâfirler için acı bir azap vardır.”²⁸

Bakara Sûresi 183, 184, 185 ve 187. âyetlerde ağırlıklı olarak oruç ile ilgili bazı hükümler açıklanmıştır.

²⁴ el-Mâide 5/89.

²⁵ el-Mâide 5/95.

²⁶ Meryem 19/26.

²⁷ el-Ahzâb 33/35.

²⁸ el-Mücâdele 58/3-4.

Ahzab 35. âyette oruç, bağışlanacakları ve kendilerine büyük bir mükâfatın hazırlandığı vadedilen erkek ve kadınların özelliklerinden biri olarak zikredilmiştir.

Hac ve umre ile ilgili bazı hükümleri açıklayan Bakara 196. âyette, hata yoluyla bir mümini öldürenin yapması gerekeni açıklayan Nisa 92. âyette, bilerek yemin edip yemini bozanın yapması gerekeni açıklayan Maide 89. âyette, ihramlı olduğu halde harem bölgesinde avlananın yapması gerekeni açıklayan Maide 95 ve zihar yapanın pişman olması durumunda yapması gerekeni açıklayan Mücadele 4. âyetlerde zikredilen oruç, oluşan kusurun veya işlenen suçun telafisi bağlamında zikredilmiş bir oruçtur. Bu âyetler doğrudan oruç ahkâmına dair bir hüküm içermemektedir.

Yüce Allah'ın Meryem'e hitaben, insanlardan birini görürse Rahman'a oruç adadığını, bundan dolayı konuşmayacağını söylemesini emrettiği Meryem 26. âyetde de oruç kelimesinin kullanılabildiği anlamlardan birinin susma olduğu, oruç ahkâmı ile ilgili bir bilginin âyetde ön plana çıkmadığı anlaşıyor.

2.2. Farziyeti

Yüce Allah iman edenlere oruç ibadetini farz kılmıştır. Bu ibadet sadece Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ümmetinden olan müminlere özgü bir ibadet olarak farz kılınmış değil, önceki ümmetlere de farz kılınmış bir ibadettir. Bu durum Bakara Sûresinin 183. âyetinde şöyle ifade edilir. *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ* Ey iman edenler! Sizden öncekilere farz kılındığı gibi oruç tutmak size de farz kılındı." Bu âyetten orucun farz kılındığı kolayca anlaşılabiliyor.

Bakara 185. âyetde de farz kılınan orucun ne zaman tutulacağı ve kadarklık bir süre tutulacağı yer almaktadır. Söz konusu âyetin ilgili kısmı şöyledir: *شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ* Ramazan ayı öyle bir aydır ki, o ayda insanlara doğru yolu gösteren ve apaçık hidâyet delillerini içeren hak ile bâtılın arasını ayıran Kur'an indirilmiştir. Öyleyse içinizden kim bu aya ulaşırsa, onu oruçla geçirsin." Bu âyetde tutulması gereken orucun zamanının, Ramazan ayı olduğu belirtilmiş ve bu aya ulaşanın oruç tutması emredilmiştir.

Kur'an-ı Kerim'de orucun farz kılınmasının hikmetine ve gerçekleştirmek istediği amaca da işaret edilmektedir. Bakara 183. âyetinin son kısmında yer alan *لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ* umulur ki sakınırsınız" ifadesi ile orucun bu yönüne dikkat çekilmektedir. Öyleyse orucun gerçekleştirmek istediği en önemli amaç kişiyi takvaya ulaştırmasıdır. İslâm'ın diğer esaslarında da benzeri bir hikmetin öne çıktığı dikkatleri çekmektedir. Mesela namaz ile ilgili yüce Allah şöyle buyurur: *"Muhakkak ki, namaz, hayâsızlıktan ve*

kötülükten alıkoyar.”²⁹ Zekâtla ilgili de şöyle buyuruyor: “Onların mallarından, kendisiyle onları temizleyeceğin ve arındıracağı bir sadaka al”³⁰

2.3. Fazileti ve Önemi

Kur’ân-ı Kerîm’de orucun zikredildiği âyetler incelendiğinde gerek oruçlu geçirilmesi farz kılınmış olan Ramazan ayının faziletine, gerekse mutlak olarak orucun önemine dikkat çeken ifadelerin yer aldığı görülür. Oruçlu olarak geçirilmesi farz kılınmış Ramazan ayının fazilet ve önemine delalet eden ifadelerden bazıları bu ayın önemini doğrudan vurgularken bazıları ise dolaylı bir şekilde vurgulamaktadır. Ayrıca Kur’an-ı Kerîm’de genel olarak orucun önemine delalet eden ifadeler yer almaktadır.

Bakara Sûresi 185. âyetinde bu ay insanlara hidâyet kaynağı olan, hidâyetten apaçık delilleri ihtiva eden, hak ile batılı birbirinden ayırt eden Kur’an’ın indirildiği bir ay şeklinde ifade edilerek onun önemine doğrudan vurgu yapılmış, akabinde de bu aya erişenin oruç tutması emredilmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’de Ramazan ayının önemini dolaylı bir şekilde vurgulayan âyetlerden biri Duhân Sûresinin başında yer alan âyettir. Yüce Allah bu surenin başında Kitab’a yemin ettikten sonra, onu mübarek bir gecede indirdiğini şüpheyi mahal kalmayacak bir ifade biçimiyle beyan etmektedir. İlgili âyetler şöyledir: “*Apaçık olan Kitab’a andolsun ki, biz onu mübarek bir gecede indirdik.*”³¹ Öyleyse Kur’an’ın indiği gece Yüce Allah’ın mübarek kıldığı bir gecedir. Bakara 185. âyetinde Kur’an’ın Ramazan ayında indirildiği ifade edildiğine göre doğal olarak bu âyetinde mübarek olduğu ifade edilen gecenin Ramazan ayının içinde yer alan bir gece olduğu anlaşılmaktadır.

Bu ayın değerini dolaylı bir şekilde ifade eden başka bir şey de onun kadir gecesini içinde barındırıyor olmasıdır. Çünkü kadir gecesini bin aydan daha hayırlı olan bir gecedir. Bunu ifade eden âyetler şöyledir: “*Şüphesiz, biz onu (Kur’an’ı) Kadir gecesinde indirdik. Kadir gecesinin ne olduğunu (onun kıymetini) sana ne bildirdi? Kadir gecesini bin aydan daha hayırlıdır.*”³² Bu âyet Kur’an’ın kadir gecesinde indiğini ve kadir gecesinin de bin aydan daha hayırlı olduğunu açıkça ifade etmektedir. Bunun Ramazan ayının önemine delalet etmesi ise bu gecenin Ramazan ayının içinde yer alıyor olmasıdır. Çünkü daha önce de ifade edildiği üzere Kur’an Ramazan ayında indirilmiştir. Dolayısıyla Bakara 185, Duhân 2-3 ve Kadir suresi birlikte düşünüldüğünde Ramazan ayının önemi bağlamında şu sonuca varılır: Kur’an mübarek bir gecede indirilmiştir, bu mübarek gece bin aydan daha hayırlı olan kadir gecesidir ve bu gece de Ramazan ayının içindedir.

²⁹ el-Ankebût 29/45.

³⁰ et-Tevbe 9/103.

³¹ ed-Duhân 44/2-3.

³² el-Kadr 97/1-3.

Bu da Ramazan ayının önemine delalet etmektedir, çünkü Yüce Allah Ramazan ayını, içinde Kur'an indirilmiş ay olarak nitelemiştir.

Hasta veya yolcu olduğu için Ramazan ayında kendisine oruç tutamama kolaylığı sağlanan kimsenin bilahare oruçlarını kaza etmelerinin gerektiğini ifade eden âyet de Ramazan ayı orucunun önemine delalet etmektedir. Çünkü Yüce Allah önemine binaen mazeret durumunda dahi oruç tutma sorumluluğunu tamamen kaldırmamış, bilahare kaza edilmek üzere ertelemiştir. Buna delalet eden âyetin ilgili kısmı şöyledir: “فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ Sizden kim hasta, ya da yolculukta olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde oruç tutar”³³

Oruç tutamayacak ve bilahare kazasını da yapamayacak durumdaki kimselerin üzerinden oruç sorumluluğu tamamen kaldırılmış; bunun yerine, oruç tutamadıkları günler sayısınca fidye vermeleri sorumluluğu yüklenmiştir. Bu da oruç tutamamanın oluşturduğu boşluğun başka bir sorumlulukla doldurulması suretiyle bir bakıma oruca verilen öneme işaret etmektedir. Buna delalet eden âyetin ilgili kısmı şöyledir: “وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ Oruca gücü yetmeyenler ise bir yoksul doyumu fidye verirler.”³⁴

Kur'an-ı Kerim'de Ramazan orucunun önemini vurgulayan ifadelerin yanında genel olarak oruç tutmanın önemine vurgu yapan ifadeler de yer almaktadır. Bunlar şöyle arz edilebilir:

1. Bağışlanacakları vadedilen kimselerin özelliklerinden biri olması. Oruç Kur'an-ı Kerim'de bağışlanacakları ve kendilerine büyük bir mükâfatın hazırlandığı ifade edilen erkek ve kadınların özelliklerinden biri olarak zikredilmiştir. Buna delalet eden âyetin ilgili kısmı mealen şöyledir: “Şüphesiz Müslüman erkeklerle Müslüman kadınlara... oruç tutan erkeklerle oruç tutan kadınlara... Allah bağışlanma ve büyük bir mükâfat hazırlamıştır.”³⁵

2. Orucun, gerek hac ve umre menâsikinın icrası esnasında karşılaşılan bazı durumlarda seçeneklerden biri olarak gerekse kurban kesmeye gücün yetmediği durumda yapılması emredilen bir ibadet olarak sunulması. Bu hem hac ve umre ibadetinin önemine hem de onda meydana gelebilecek bir eksikliğin telafisi olarak seçeneklerden birinin oruç olarak sunulması açısından orucun önemine delalet etmektedir. İlgili âyetlerde ifade edilen mana kısaca şöyledir:

Hac veya umre için ihrama girdikten sonra bu ibadeti tamamlamaktan alıkonanların, başlarını tıraş edip ihramdan çıkabilmeleri için bir kurban

³³ el-Bakara 2/184.

³⁴ el-Bakara 2/184.

³⁵ el-Ahzâb 33/35.

kesmeleri gerekir. Kurban, kesilecek yere ulaşış kesilinceye kadar başlarını tıraş edip ihramdan çıkamazlar. Ancak hasta olduğu veya başında bir rahatsızlık bulunduğu için daha önce tıraş olmak zorunda kalanların ise fidye olarak ya oruç tutmaları ya sadaka vermeleri ya da kurban kesmesi gerekir.

Güvende olup temettü haccı yapanlar yani umre yaptıktan sonra ihramdan çıkıp hac zamanına kadar temettü halinde kalanların, kolaylarına gelen bir kurban kesmeleri gerekir. Kurban kesemeyenlerin ise üç günü hacda yedi günü de hacdan döndükten sonra olmak üzere toplam on gün oruç tutmaları gerekir. Bu hüküm Mescid-i Haram civarında oturmayanlar içindir.³⁶

3. Orucun, hata yoluyla gerçekleşen öldürme olayında, öldürenin köle azat etmesi gereken yerde, azat edecek köle bulamaması veya buna imkânının olmaması durumunda bağışlanabilmesi için bir ceza olarak aralıksız iki ay art arda oruç tutma ile sorumlu kılınması. Bu durum orucun kişinin bağışlanması için ne kadar önemli olduğuna delalet etmesi bakımından önemlidir.³⁷

4. Yeminin kefareti olarak zikredilmiş olması. Bilerek yapılan bir yeminin gereği yapılmadığı zaman yemin eden kişinin kefareti olarak on fakiri yedirmesi veya giydirmesi ya da bir köle azat etmesi gerekir. Bunları yapmadığı durumda ise yemininin kefareti olarak üç gün oruç tutması gerekir.³⁸ Gerekliği durumunda orucun yemine kefareti olarak kabul edilmesi orucun önemine delalet etmektedir.

5. İhramlı iken av hayvanı öldürene ceza olarak biçilen şeylerden biri olması. Orucun önemine işaret eden bir diğer âyet de ihramlı iken av hayvanı öldürene ceza olarak biçilen üç şeyden birinin oruç tutmak olduğunu ifade eden âyettir.³⁹ İşlenen suçta kefareti olan şeyler arasında orucun da zikredilmiş olması onun önemine delalet eder.

6. Eşine zihar yapan kişinin pişman olması durumunda yapması gereken şeylerden biri olarak zikredilmiş olması. Orucun önemine işaret eden bir diğer âyet zihar âyetidir. Bu âyette zihar yapanların yaptıklarına pişman olmaları durumunda eşleriyle temas etmeden önce bir köle azat etmeleri, buna gücü yetmeyenlerin temastan önce iki ay aralıksız oruç tutmaları, buna da gücü yetmeyenlerin altmış fakiri doyurmaları gerektiği ifade edilmektedir.⁴⁰ Bu âyette işlenen suçta kefareti olması bakımından köle azat etme imkânının bulunmadığı durumda oruç tutulmasının emredilmesi orucun önemine delalet etmektedir.

³⁶ el-Bakara 2/196.

³⁷ en-Nisâ 4/92.

³⁸ el-Mâide 5/89.

³⁹ el-Mâide 5/91.

⁴⁰ el-Mücâdele 58/3-4.

2.4. Oruçta Hasta ve Seferinin Durumu

Kur'an-ı Kerim'de hasta veya seferi olan kimselerin oruç yükümlülükleri hakkında bilginin yer aldığı âyetlerin ilgili kısımları şöyledir:

“Sayılı günlerde olmak üzere (oruç size farz kılındı). Sizden kim hasta, ya da yolculukta olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutar...”⁴¹

“...İçinizden kim o aya ulaşırsa, onu oruçla geçirsin. Kim de hasta veya yolcu olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutsun.”⁴²

Bu âyetler, Ramazan ayında seferi veya hasta olduğu için oruç tutmayanların bilahare oruçlarını kaza etmeleri gerektiğini ifade etmektedir.

3. Fıkıh Kaynaklarında Oruç

3.1. Fakihlerin Oruçla İlgili Üzerinde İttifak Ettikleri Bazı Hususlar

Fakihler Ramazan orucunun farz olduğunda ve Ramazan orucunun İslâm'ın rükünlerinden / esaslarından biri olduğunda icmâ etmişlerdir.⁴³

3.1.1. Ramazan Ayının Sübûtü

Ramazan orucunun, hilali görmeyle veya Şaban ayını otuza tamamlamayla vacip olacağı konusunda ittifak edilmiştir.⁴⁴

Şevval ayının girdiği de hilali görmeyle sabit olur. Şevval hilali görülmezse Ramazanı otuza tamamlamak gerekir.⁴⁵

⁴¹ el-Bakara 2/184.

⁴² el-Bakara 2/184

⁴³ Bk. Kâsânî, *Bedâ'i 'u 'ş-şanâ'i*, 2/550; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 262; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/420. İbn Kudâme, *Muğni*, 4/323-324; İbn 'Abdilber, *İcmâ'*, thk. Fuad b. 'Abdilaziz vd. (Riyad: Dâru'l-Kasım, ts.), 125; Dimeşki, Muhammed b. 'Abdirrahmân. *Rahmetü'l-ümme fi İhtilâfi'l-eimme*, thk. Hâşim Cemil 'Abdullâh (Beyrut: Muessesetü'r-Reyyân, 2021), 1/255; Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 1/543.

⁴⁴ Ebû'l-Fazl Meccüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'li'l-muhtâr*, thk. 'Ali 'Abdulhamîd Ebu'l-Hayr v.dğr. (Dimeşk: Dâru'l-Hayr, 1998), 1/173-174; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 263; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/420; İbn Kudâme, *Muğni*, 4/325, 330; Dimeşki, *Rahmetü'l-ümme*, 1/258; Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 1/548.

⁴⁵ Ramazan otuza tamamlandığı halde hilal görülmezse ne yapılacağı konusunda ihtilaf edilmiştir:

-Hanefî ve Mâlikîlere gökyüzü açıksa o gecenin sabahında oruç tutulur ve ramazan hilali şahitlerinin yalan konuştuklarına hükmedilir, gökyüzü kapalıysa o gecenin sabahı şevval ayından olduğu kabul edilir.

-Şâfiî mezhebinin en sahih görüşüne göre insanlar adil bir şahidin şehadetiyle oruç tutmuşlarsa ve ramazanı da otuza tamamlamışlarsa ister gökyüzü açık ister kapalı olsun sonraki gün bayram yaparlar.

-Hanbelîlere göre insanlar iki adil şahidin şehadetiyle oruç tutmuşlarsa ve ramazanı da otuza tamamlamışlarsa sonraki gün bayram yaparlar. Ancak ramazan hilali bir adil şahidin şehadetiyle sabit olmuşsa veya Şaban ayının yirmi dokuz gün çektiği

3.1.2. Orucun Rükünleri

Hanefî ve Hanbelîlere göre orucun rüknü, oruç süresince orucu bozacak şeylerden uzak durmaktır. Maliki ve Şâfilere orucun rükünleri niyet etmek ve oruç süresince orucu bozacak şeylerden uzak durmaktır. Aslında Hanefî ve Hanbelîler de oruçta niyetin gerekli olduğunu söylerler. Ancak onlara göre niyet orucun rükünlerinden değil, orucun sıhhat şartlarındandır. Sonuç itibariyle Ramazan orucunda niyet olmadan orucun sahih olmayacağı konusunda ittifak edilmiştir.⁴⁶

Oruç tutulması gereken zamanın fecirden başlayıp güneşin batışına kadar ki süre olduğunda icmâ edilmiştir.⁴⁷

3.1.3. Orucun Şartları

Orucun şartları, vacip olmasının şartları ve sahih olmasının şartları olmak üzere ikiye ayrılır: Orucun vüçûp şartları: Müslüman olmak, balığ olmak, akıllı olmak, oruç tutmaya muktedir olmak, mukim olmak. Bu şartlar üzerinde ittifak edilmiştir. Orucun sıhhat şartları: Müslüman olmak, akıllı olmak, hayız ve nifastan temiz olmak, zamanın oruca uygun olması, niyet etmek. Sonuç olarak dört mezhep imamı Ramazan orucunun Müslüman, balığ, akıllı, hayz ve nifâs halinden temiz, oruç tutmaya muktedir ve mukim olanlara farz olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.⁴⁸

Hayz ve nifâs halindeki bir kadının oruç tutması durumunda orucunun sahih olmayacağı ve kaza etmesi gerektiği konusunda ittifak edilmiştir. Fecirden önce hayız veya nifâstan temizlenmiş kadının niyet edip oruç tutması vaciptir. Daha sonra yıkanabilir.⁴⁹

üzerinden hesap yapılmışsa otuz birinci günü de oruç tutmak gerekir. Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 1/552-553.

⁴⁶ Bk. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i* 2/597-598; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/170; İbn Rüşd, *Bidâ-yetü'l-müctehid*, 270; Şirbînî, *Mugni'l-muhtâc*, 1/423; İbn Kudâme, *Mugni*, 4/333; Dimeşkî, *Rahmetü'l-ümme*, 1/260-261; Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 1/543; Vehbe Zühaylî, *el-Vecîz fi'l-Fıkhî'l-İslâmî* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2005), 1/333.

⁴⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîl'l-Muhtâr*, 1/173; İbn Rüşd, *Bidâ-yetü'l-müctehid*, 273; Muhammed b. Ahmed eş-Şirbînî, *el-İknâ' fi halli elfâzi Ebî Şüccâ* (Mısır: İdâretü'l-Âmme li'l-Me'âhidi'l-Ezheriyye, 1985), 2/11; İbn Kudâme, *Mugni*, 4/325; İbn Abdilber, *İcmâ'*, 126.

⁴⁸ Bk. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i* 2/580-597; Ubeyd, *Fıkhü'l-ibâdât*, 306-308; Şirbînî, *İknâ'* 2/8-10; İbn Kudâme, *el-Kafl*, 433-434; Dimeşkî, *Rahmetü'l-ümme*, 1/255; Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 1/543-548; Zühaylî, *Vecîz* 1/333; Daha önce belirtildiği üzere Mâlikî ve Şâfilere göre niyet orucun bir rükündür. Ayrıca Mâlikîlere göre müslüman olmak orucun vacip olma şartı değil sahih olma şartıdır. Bk. Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 1/546.

⁴⁹ Bk. Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî el-Guneymî ed-Dimaşkî, *el-Lübâb fi şerhi'l-kitâb*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1996), 1/161; Ubeyd, *Fıkhü'l-ibâdât*, 307-308; Şirbînî, *İknâ'* 2/13; İbn Kudâme, *Mugni*, 4/392, 397; Dimeşkî, *Rahmetü'l-ümme*, 1/256.

Cünüp olarak sabahlayanın orucunun sahih olduğu, ancak fecirden önce gusül almasının sünnet olduğu konusunda icmâ edilmiştir.⁵⁰

3.1.4. Oruç Tutmamanın Mubah Olduğu Durumlar

1. **Sefer:** Seferi olanın oruç tutup tutmama arasında serbest olduğu icmâ ile sabittir.⁵¹ Sefere çıkmaya niyetlenen kişi sefere çıkmadığı sürece mukim sayıldığından orucunu bozamayacağı konusunda ittifak edilmiştir.⁵² Fecirden sonra sefere çıkan kişinin orucunu bozamayacağı, bozması durumunda da kazasını tutması gerektiği konusunda da ittifak edilmiştir.⁵³

2. **Hastalık:** Oruçlu hastalanırsa veya oruç tutması durumunda hastalığının artacağından ya da iyileşmesinin gecikeceğinden korkarsa orucunu bozabileceğinde ittifak edilmiştir.⁵⁴

Seferi veya hastanın oruç tutması durumunda orucunun sahih olacağı konusunda ittifak edilmiştir. Bunlar oruç tutmamaları durumunda bilahare oruçlarının kazasını tutarlar.⁵⁵

3. **Gebelik ve Çocuk Emzirmek:** Oruç tutmaları durumunda kendilerine veya çocuklarına bir zarar dokunacağından korkan hamile ve süt emziren kadınların oruç tutmayıp bilahare kaza edebilecekleri, oruç tutmaları durumunda ise oruçlarının sahih olacağı konusunda ittifak edilmiştir.⁵⁶

4. **Aşırı Yaşlılık ve iyileşme umudu bulunmayan hastalık:** Yıl boyunca oruç tutamayacak kadar ileri derecede yaşlı erkek ve kadınların oruç tutmayabilecekleri, güçleri yetmediği için tutmadıkları günlerin kazasından da sorumlu olmadıkları icmâ ile sabittir. Bunların, her bir gün için bir fide vermeleri gerekir. İyileşme umudu bulunmayan hastanın durumu da böyledir.⁵⁷

⁵⁰ İbn Kudâme, *Muğnî*, 4/391; Dimeşkî, *Raḥmetü'l-ümme*, 1/261.

⁵¹ Meydânî, *Lübâb*, 1/159; Ubeyd, *Fıkhu'l-ibâdât*, 312; Şirbînî, *İknâ* '2/25; İbn Kudâme, *Muğnî*, 4/406; İbn 'Abdilber, *İcmâ*, 127; Dimeşkî, *Raḥmetü'l-ümme*, 1/257; Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 1/574; Zühaylî, *Vecîz*, 1/333.

⁵² Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 1/437; İbn 'Abdilber, *İcmâ*, 128.

⁵³ Ubeyd, *Fıkhu'l-ibâdât*, 312-213; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 1/437; Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 1/575. Böyle birinin kefareti gerektirecek şekilde orucunu bozması durumunda ayrıca kefaretin gerekip gerekmediği konusunda ise ihtilaf edilmiştir. Cumhura göre kefarete gerekmez. Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 1/575.

⁵⁴ Meydânî, *Lübâb*, 1/159; Ubeyd, *Fıkhu'l-ibâdât*, 311; Şirbînî, *İknâ* '2/25; İbn Kudâme, *Muğnî*, 4/393, 403; Dimeşkî, *Raḥmetü'l-ümme*, 1/257; Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 1/572.

⁵⁵ Meydânî, *Lübâb*, 1/159; Ubeyd, *Fıkhu'l-ibâdât*, 311; Şirbînî, *İknâ* '2/25; İbn Kudâme, *Muğnî*, 4/393, 403, 406; Zühaylî, *Vecîz*, 1/340.

⁵⁶ Meydânî, *Lübâb*, 1/159; Ubeyd, *Fıkhu'l-ibâdât*, 312; Şirbînî, *İknâ* '2/22; İbn Kudâme, *Kâfî*, 434; Dimeşkî, *Raḥmetü'l-ümme*, 1/256; Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 1/573; Zühaylî, *Vecîz*, 1/340.

⁵⁷ Meydânî, *Lübâb*, 1/160; Ubeyd, *Fıkhu'l-ibâdât*, 312; Şirbînî, *İknâ* '2/22; İbn Kudâme, *Muğnî*, 4/395-396; Dimeşkî, *Raḥmetü'l-ümme*, 1/258; Cezîrî, *el-Fıkh*

5. **Aşırı derecede açlık ve susuzluk.** Oruçlu olan kişi açlıktan veya susuzluktan öleceği veya bazı organlarını kaybedeceği gibi bir duruma düşeceğinden korkarsa orucunu bozması vacip olur, oruç tutması durumunda da günahkâr olur. Bu konuda ittifak edilmiştir. Daha sonra bozduğu orucun kazasını tutar.⁵⁸

3.1.5. Orucu Bozan Şeyler

Orucu bozacağı konusunda ittifak edilenler genel olarak şunlardır:

1. Maddi bir şeyin bilerek mideye girdirilmesi. Bunun gıda veya ilaç gibi gıda manasında bir şey olması ile toprak veya maden gibi bir şey olması arasında fark olmadığı gibi, sıvı veya sıvı olmayan tütün gibi bir şey olması arasında da bir fark yoktur.

2. Öpme veya dokunma sebebiyle meninin gelmesi,

3. Kasıtlı olarak kusma,

4. Oruç vaktinin girmediğini veya çıktığını zannettiği için bir şeyler yiyip içenin bilahare bu zannında yanlışlığının ortaya çıkması,

5. Gusül yapmayı gerektiren cinsel ilişki.⁵⁹

3.1.6. Orucun Kazası, Kefareti ve Fidyesi

İster ister hastalık, yolculuk ve aybaşı hali gibi bir özürden dolayı oruç tutmamış olan, ister bilerek veya unutarak niyet getirmediği için orucu sahih olmayan kişinin bu orucunun kazasını tutması gerektiği konusunda ittifak edilmiştir.⁶⁰

Ramazan orucunu cinsel ilişkiyle bozana kazaya ilaveten kefaret gerektiği konusunda icmâ edilmiştir.⁶¹ Kefaret cumhura göre sırasıyla bir köle azat etmek, buna gücü yetmeyen için iki ay üst üste kesintisiz oruç tutmak buna da gücü yetmeyen için altmış fakiri doyurmaktır.⁶²

⁵⁸ 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a, 1/576; Zühaylî, *Vecîz*, 1/340.

⁵⁹ Ubeyd, *Fıkhü'l-ibâdât*, 312; Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 1/576; Zühaylî, *Vecîz*, 1/340.

⁶⁰ Meydânî, *Lübâb*, 1/157-158; İbn Rüsd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 267-269; Şirbînî, *İknâ'* 2/11-13; İbn Kudâme, *Muğnî*, 4/349, 352-353, 368, 372; İbn Kudâme, *Kâfî*, 440-444; Dimeşkî, *Rahmetü'l-ümme*, 1/262-265; Zühaylî, *Vecîz*, 1/341-342.

⁶¹ Meydânî, *Lübâb*, 1/157-159; Ubeyd, *Fıkhü'l-ibâdât*, 312; Şirbînî, *İknâ'* 2/18, 22-23, 25; İbn Kudâme, *Muğnî*, 4/349; Dimeşkî, *Rahmetü'l-ümme*, 1/265.

⁶² Meydânî, *Lübâb*, 1/157; Ubeyd, *Fıkhü'l-ibâdât*, 312; Şirbînî, *İknâ'* 2/18-19; İbn Kudâme, *Muğnî*, 4/372, 380; Dimeşkî, *Rahmetü'l-ümme*, 1/264-265; Zühaylî, *Vecîz*, 1/344; Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 1/560-562, 579-580;

⁶³ Meydânî, *Lübâb*, 1/157-158, 2/193; Şirbînî, *İknâ'* 2/18-19; İbn Kudâme, *Muğnî*, 4/372, 380; Dimeşkî, *Rahmetü'l-ümme*, 1/264-265; Zühaylî, *Vecîz*, 1/344; Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 1/560-562, 579-580; Şafîî ve Hanbelî mezhebinin kuvvetli görüşüne göre sadece erkeğe kefaret gerekirken Ebû Hânîfe ve Mâlik'e göre ise her ikisine de kefaret gerekir. Dimeşkî, *Rahmetü'l-ümme*, 1/264-265. İmam Mâlik'e göre kişi sıraya uymakta muhayyerdir. Ubeyd, *Fıkhü'l-ibâdât*, 315; Dimeşkî, *Rahmetü'l-ümme*, 1/264-265.

Oruç tutmaya gücü yetmeyenler tutamadıkları her bir gün için bir fideye verirler. Fideye vermeyi gerektiren durumlar:

1. Aşırı yaşlılıktan dolayı oruç tutmaktan aciz olmak (malikilerin kuvvetli görüşüne göre bunların fideye vermesi sünnettir),
2. İyileşme umudu bulunmayan hastalıktan dolayı oruç tutamamak (malikilerin kuvvetli görüşüne göre bunların fideye vermesi sünnettir),
3. Oruç tutmaları durumunda çocuklarına zarar dokunacağından endişe eden hamile veya süt emziren kadınlar tutmadıkları günlerin kazasını tutmanın yanında bir de her bir gün için bir fideye verirler. Bu cumhurun görüşüdür. Hanefilere göre bunlara fideye gerekmez.
4. Ramazan'ın kazasını diğer bir Ramazan gelinceye kadar geciktiren kişinin kazasını geciktirdiği her bir gün için bir fideye verir. Bu cumhurun görüşüdür.⁶³ Hanefilere göre bunlara fideye gerekmez.⁶⁴

3.1.7. Oruçla İlgili Üzerinde İttifak Edilmiş Diğer Bazı Meseleler

Ramazan günlerinin birinde mukim olduğu ve sıhhatli olduğu halde bilerek yiyip içene kazanın, ayrıca günün kalan kısmında da orucu bozacak şeylerden uzak durmasının vacip olduğu konusunda ittifak edilmiştir.⁶⁵

Kasten kusarak orucunu bozan kişinin sadece bozduğu orucun kazasını tutması gerektiği, ona ayrıca kefarete gerekmediği konusunda icmâ edilmiştir.⁶⁶

Gün boyu baygın kalan kişinin orucunun sahih olmadığı, fakat gün boyu uyuyan kişinin orucunun sahih olduğu konusunda ittifak edilmiştir.⁶⁷

Gündüz ihtilam olanın orucunun bozulmayacağına icmâ edilmiştir.⁶⁸

3.2. Fakihlerin Oruçla ilgili Kur'an'da Yer Almadığı Halde Üzerinde İttifak Ettikleri Hususlardan Sünnetle Sabit Olanlar

Bu başlık altında çalışmamızın gereği olarak fakihlerin oruçla ilgili Kur'an'da yer almadığı halde üzerinde ittifak ettikleri meselelerden sadece sünnetle sabit olanlar zikredilecektir.

⁶³ Ubeyd, *Fıkhu'l-ibâdât*, 318; Şirbînî, *İknâ* ' 2/22-25; İbn Kudâme, *Muğnî*, 4/400; Zühaylî, *Vecîz*, 1/345-347.

⁶⁴ Zühaylî, *Vecîz*, 1/345-347.

⁶⁵ Mevsîlî, *İhtiyâr*, 1/176-177; Ubeyd, *Fıkhu'l-ibâdât*, 314; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 1/437-438. İbn Kudâme, *Kâfî*, 444. Buna ayrıca kefaretin gerekip gerekmediği konusunda ise ihtilaf etmişlerdir. Dimeşkî, *Raḥmetü'l-ümme*, 1/267.

⁶⁶ Mevsîlî, *İhtiyâr*, 1/171; Ubeyd, *Fıkhu'l-ibâdât*, 309; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 1/437; İbn Kudâme, *Kâfî*, 444. İbn 'Abdilber, *İcmâ* ' , 130.

⁶⁷ Meydânî, *Lübâb*, 1/161; Ubeyd, *Fıkhu'l-ibâdât*, 308; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 1/432-433; İbn Kudâme, *Muğnî*, 4/343-344; Dimeşkî, *Raḥmetü'l-ümme*, 1/268.

⁶⁸ Merğînânî, Ebu'l-Hasan 'Alî b. Ebîbekir. *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mubtedî*, thk. Na'im Eşref Nûr Ahmed, (Pakistan: İdâretü'l-Kur'an ve'l-ulûmî'l-İslâmiyye, 1417), 2/254; Ubeyd, *Fıkhu'l-ibâdât*, 311; İbn 'Abdilber, *İcmâ* ' , 131.

1. Gökyüzünün kapalı olması nedeniyle hilalin görülmemesi durumunda ister Şaban ister Ramazan ayı olsun içinde bulunulan ayın otuza tamamlanacağı,

2. Rükün veya şart olduğunda ihtilaf edilmiş olsa bile, orucun sahih olabilmesi için niyet etmenin gerekli olduğu,

3. Hayz ve nifâs halindeki bir kadının oruç tutmasının haram olduğu, oruç tutması durumunda orucunun sahih olmayacağı ve kaza etmesi gerektiği,

4. Cünüp olarak sabahlayanın orucunun sahih olduğu,

5. Oruç tutmaları durumunda kendilerine veya çocuklarına bir zarar dokunacağından korkan hamile ve süt emziren kadınların oruç tutmayıp bilahare oruçlarını kaza edebilecekleri,

6. Kasıtlı olarak kusmanın orucu bozacağı,

7. Ramazan orucunu cinsel ilişkiyle bozan kişiye kazaya ilaveten kefaletin gerektiği,

8. Yıl boyunca oruç tutamayacak durumda olan ileri derecede yaşlı erkek ve kadınların oruç tutmaktan sorumlu olmadıkları ancak her bir gün için bir fidye vermeleri gerektiği konularında fakihler ittifak etmişlerdir.

3.2.1. Fakihlerin Üzerinde İttifak Ettikleri Bu Meselelerin Delilleri

1. **Hilalin görülmemesi halinde izlenecek yol:** Gökyüzünün kapalı olmasından dolayı hilalin görülmemesi durumunda Şaban ayının otuza tamamlanacağı, aynı şekilde gökyüzünün kapalı olmasından dolayı şevval hilalinin görülmemesi durumunda Ramazan ayının otuza tamamlanacağı Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadisleriyle sabittir. Söz konusu hadislerden bazıları şöyledir:

“Hilali görmedikçe oruca başlamayınız, hilali görmedikçe bayram etmeyiniz, hava bulutlu olur da hilali göremeyecek olursanız ona göre takdir ediniz”⁶⁹

“Ramazan hilalini görünce oruca başlayınız, şevval hilalini görünce de bayram ediniz. Hava bulutlu olursa Şaban'ı otuza tamamlayınız”⁷⁰

“Ramazan hilalini görünce oruca başlayınız, şevval hilalini görünce de bayram ediniz. Hava bulutlu olursa otuz gün oruç tutunuz.”⁷¹

İbn Ömer'den rivâyet edildiğine göre Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdu: “Biz ümmi bir toplumuz; Yazıyı ve hesabı bilmeyiz. Bilin ki ay şöyle şöyle olur” dedi. Yani bazen 29 bazen de 30 çeker demek istedi.⁷²

⁶⁹ Buhârî, “Savm”, 11; Müslim, “Sıyâm”, 2.

⁷⁰ Benzeri rivâyetler için örnek olarak bk. Müslim, “Sıyâm”, 17.

⁷¹ Müslim, “Sıyâm”, 17.

⁷² Buhârî, “Savm”, 13.

2. Orucun sahih olabilmesi için niyetin gerekli oluşu: Orucunun sahih olabilmesi için niyetin gerekli olduğu Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadisleriyle sabittir.

“إنما الأعمال بالنيات”⁷³ ameller niyetlere göredir” Genel olarak bu hadis amellerin niyetlere göre karşılık bulacağını ifade etmektedir. Oruç da bir amel olduğuna göre bu hadis ister farz ister sünnet oruç olsun sahih olabilmesi için niyetin şart olduğuna delalet eder.

“مَنْ لَمْ يُجْمِعِ الصِّيَامَ قَبْلَ طُلُوعِ الْفَجْرِ فَلَا صِيَامَ لَهُ”⁷⁴ Fecirden önce oruca niyet etmeyen kimsenin orucu yoktur.”

Hız. Aişe (r.anhâ) anlatıyor: “Bir gün Allah Resûlü (s.a.s.) yanıma girdi, ‘Yanınızda yiyecek bir şey var mı?’ diye sordu. Ben ‘Hayır’ dedim. ‘Öyleyse oruç tutacağım dedi...’⁷⁵

Bu hadislerin ortak yönü ister farz ister sünnet oruç olsun sahih olabilmesi için niyetin şart olduğuna delalet etmesidir.⁷⁶

3. Orucun sahih olabilmesi için hayz ve nifâs halinden temiz olma şartı: Bu şartın delillerinden biri Hız. Aişe'den (r.anhâ) rivâyet edilen şu hadistir: Muaze'den (r.anhâ) rivâyet edildiğine göre o şöyle dedi: “Hız. Aişe'ye (r.anhâ) neden hayz halindeki bir kadın orucu kaza eder de namazı kaza etmez diye sordum. O da bana şöyle dedi: “Hayz haline girdiğimizde orucu kaza etmemiz emredilir, ancak namazı kaza etmemiz emredilmezdi.”⁷⁷

4. Cünüp olarak sabahlayanın orucunun sahih olduğu meselesi: Bu meselenin delili Hız. Aişe ve Ümmü Seleme'den rivâyet edilen hadistir. Onlar şöyle dediler: “Resûlullah (s.a.s.) Ramazan'da ihtilam olmaksızın cinsel ilişkiden dolayı cünüp olarak sabahlar, orucunu da tutardı.”⁷⁸

5. Hamile ve süt emziren kadınların oruç tutmayıp bilahare kaza edebilecekleri meselesi: Bu konuda Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyuruyor: “Allah seferi olandan orucu ve namazın yarısını, hamile ve süt emzirenden ise orucu düşürmüştür.”⁷⁹

⁷³ Buhârî, “Bedü'l-Vahy”, 1; Müslim, “İmâre”, 45.

⁷⁴ Tirmizî, “Savm”, 33; Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Şu'ayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil Karabellî, (b.y.: Dâru'r-Risâle el-Alemiyye, 2009), “Savm”, 71; Ebû Dâvûd'un muhakkikleri olan Şuayb Arnaût ile Muhammed Kâmil Karabellî bu hadisin sahih olduğunu belirtmişlerdir. Bk. Ebû Dâvûd, *Süneni Ebî Dâvûd*, 4/112.

⁷⁵ Müslim, “Sıyâm”, 32.

⁷⁶ Ancak Hız. Aişe hadisi sünnet oruç için niyetin gündüz de getirilebileceğine delalet eder.

⁷⁷ Müslim, “Hayz”, 15.

⁷⁸ Buhârî, “Savm”, 25; Müslim, “Sıyâm”, 13.

⁷⁹ Ebû Dâvûd, “Savm”, 34; Tirmizî, “Savm”, 12; İbn Mâce, “Sıyâm”, 12; Ebû Dâvûd muhakkikleri olan Şu'ayb el-Arnaût ve Muhammed Kâmil Karabellî ile İbn Mâce'nin

6. Kasıtlı olarak kusanın orucunun bozulacağı: Bunun delili Hz. Peygamber (s.a.s.) şu hadisidir: “Oruçlu olduğu halde iradesi dışında kusan kişiye kaza gerekmez, ancak isteğiyle kusana kaza gerekir.”⁸⁰

7. Ramazan orucunu cinsel ilişkiyle bozan kişiye kazaya ilaveten kefaret gerektiği: Ramazan orucunu cinsel ilişkiyle bozan kişinin, bozduğu orucun kazasını tutması yanında kefaret vermesi de gerektiğine Ebu Hureyre’nin rivâyet ettiği şu hadis delalet eder: “Biz Resûlullah’ın (s.a.s.) yanında otururken ansızın bir adam çıka geldi ve ‘Helak oldum ey Allah’ın Resûlü!’ dedi. Resûlullah da ‘Sana ne oldu’ dedi. O, ‘Oruçluyken eşimle cinsel ilişkide bulundum’ dedi. Resûlullah ‘Azat edecek kölen var mı?’ dedi. O ‘Hayır’ dedi. Resûlullah ‘İki ay aralıksız oruç tutabilir misin?’ dedi. O ‘Hayır’ dedi. Resûlullah ‘Altmış fakiri doyuracak imkânın var mı?’ dedi. O ‘Hayır’ dedi. Resûlullah ‘Otur öyleyse’ dedi. Resûlullah (s.a.s.) içinde hurma bulunan bir sepet getirdi. Sonra ‘Soru soran nerede?’ dedi. Adam ‘Buradayım’ dedi. Resûlullah ‘Al bunu sadaka olarak dağıt.’ dedi. Bunu üzerine adam, ‘Benden daha fakirine mi? Allah’a yemin ederim ki Medine’nin - iki kara taşlığını kastederek- iki yakası arasında bizden daha fakir bir ev halkı yoktur.’ dedi. Resûlullah (s.a.s.) azı dişleri görününceye dek güldü, sonra da ‘Al bunu ailene yedir’ dedi.”⁸¹

8. Yıl boyunca oruç tutamayacak durumda olanların durumu. Yıl boyunca oruç tutamayacak durumda olan ileri derecede yaşlı erkek ve kadınların oruç tutmaktan sorumlu olmadıkları ancak her bir gün için bir fide vermeleri gerektiğinin delili “وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ” ifadesidir. Ancak bu âyetin söz konusu hükme olan delaletini belirleme konusunda âyetin mensuh olup olmadığı meselesindeki ihtilafın ve bu ihtilafın temelinde yer alan hadislerin önemli bir rolü vardır.

Âyetin mensuh olduğunu merkeze alan rivâyetlere göre âyetteki “يُطِيقُونَهُ” ifadesi büyük bir meşakkate katlanmadan oruç tutmaya gücü yetenler anlamındadır. Buna göre âyeti kerime, oruç tutmaya gücü yeten sağlıklı mukim kimselerin oruç tutmak ile oruç tutmayıp onun yerine bir yoksulu doyurmak arasında serbest olduğunu ifade etmektedir.⁸² Daha sonra bu ifade,

muhakkikleri olan Şu’ayb el-Arnaût, Adil Mürşid, Muhammed Kâmil Karabellî ve Abdullatif Hırzullah bu hadisin hasen olduğunu belirtmişlerdir. Bk. Ebû Dâvûd, *Süneni Ebî Dâvûd*, 4/80; İbn Mâce, 2/575.

⁸⁰ İbn Mâce, “Sıyâm”, 16; Ahmed, *Müsned*, 16/284; Hâkim, Ebû ‘Abdillâh en-Nisâbüri. *el-Müstedrek ‘ale’s-Şaîhîhayn*, thk. Ebû ‘Abdurrahmân Mukbil b. Hâdi el-Vâdi’î (Kahire: Dârul-Haremeyn, 1997), 2/459; İbn Mâce’nin muhakkikleri bu hadis hakkında şöyle demişlerdir: “İsnadı sahihtir, ricalı sıkadır, İbn Huzeyme, öğrencisi İbn Hibbân ve Hâkim sahih olduğunu belirtmişlerdir. Bk. İbn Mâce, 581/2.

⁸¹ Buhârî, “Savm”, 30; Müslim, “Sıyâm”, 14.

⁸² Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire, Dâru Hecr, 2001),

sağlıklı olup mukim olan herkesin oruç tutmasının farz olduğunu belirten bir sonraki âyetle neshedilmiştir.⁸³

Âyete bu şekilde anlam verenler bu konuda vârit olan sahih bazı rivâyetlere dayanmışlardır. Bu rivâyetlerden bazıları şunlardır:

-Buhârî'nin İbn Ömer'den rivâyet ettiğine göre, o bu âyeti “فِدْيَةُ طَعَامٍ مَسَاكِينَ” şeklinde okudu ve neshedildiğini söyledi.⁸⁴

-Buhârî ve Müslim'in Seleme b. Ekva'dan rivâyet ettiklerine göre o şöyle dedi: “وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةُ طَعَامٍ مَسْكِينٍ” âyeti indiği zaman dileyen kişi oruç tutmayıp yerine fidyeye verirdi. Nihâyet inen sonraki âyet onu neshetti.⁸⁵

-Buhârî'nin İbn Ebî Leylâ'dan rivâyet ettiğine göre o şöyle dedi: Muhammed'in ashabı bize şunu haber verdi: “Ramazan orucu nazil oldu. Bu kendilerine ağır geldi. Oruç tutmaya gücü yetenlerden her gün bir yoksulu doyuranlar oruç tutmadılar. Bu konuda onlara kolaylık tanınmıştı. وَأَنْ تَصُومُوا” âyeti bu hükmü neshetti. Böylece oruç tutmakla emrolundular.⁸⁶

Âyetin mensuh olmadığını yani muhkem olduğunu söyleyenlerden bazıları ise bu ifadeye “oruç tutmaya gücü yetmeyenler” anlamını vermişlerdir. Bunlara göre âyet oruç tutamayacak kadar çok yaşlı olanlara veya oruç tutmaları durumunda çok sıkıntı çekecek olanlara hasır. Âyete bu şekilde anlam verenlerden bir kısmı âyette izmar bulunduğundan hareketle, bir kısmı da (يُطِيقُونَهُ) kelimesinin anlamından hareketle bu sonuca varmışlardır.

Âyette izmar bulunduğunu söyleyenlere göre âyetin açılımı “وَعَلَى الَّذِينَ كَانُوا يُطِيقُونَهُ” daha önce oruç tutmaya gücü yetenler”, veya “وَعَلَى الَّذِينَ لَا يُطِيقُونَهُ” oruç tutmaya gücü yetmeyenler” şeklindedir.

“يُطِيقُونَهُ” kelimesinin anlamından hareketle bu sonuca varanlar ise bu kelimeye “Meşakkate katlanarak oruç tutmaya gücü yetenler” şeklinde anlam vermişlerdir. Bunlar bu kelimeye verdikleri anlamı ayrıca sahih olan “يُطِيقُونَهُ” ve “يُطِيقُونَهُ” kıraatlerine dayanarak takviye etmişlerdir.⁸⁷ Buna delalet eden sahih rivâyetlerden biri şöyledir: Buhari Amr b. Dinar'ın

3/161-167; İbn Cevzî, *Nevâsihü'l-Kur'an*, 237; Râzî, 5/247; İbn Kesîr, 2/175-177; Abdurrahman Ensari, *Mesuh Âyetlerin Kritiği* (İstanbul: Nida Yayınları, 2019), 138.

⁸³ Muhammed Abdulazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmî'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988), 2/287-288.

⁸⁴ Buhârî, “Tefsîr”, 25, “Sûretü'l-Bakara”.

⁸⁵ Buhârî, “Tefsîr, Sûretü'l-Bakara”; Müslim, “Sıyâm”, 25.

⁸⁶ Buhârî, “Savm”, 38.

⁸⁷ İbn Cerîr, *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*, 3/169;178; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Nevâsihü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Eşref Ali Melibârî (Medîne: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 2003), 242; Muhammed b. 'Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420), 5/248; Ebû'l-Fidâ İsmâ'il b. 'Ömer b. Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Samî b. Muhammed Selâme (b.y.: Dâru Taybe, 1999), 2/177-178; Mustafâ Zeyd, *en-Nesh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Mansûra, Dâru'l-Vefâ, 1987), 2/641-643.

şöyle dediğini rivâyet etmiştir: “Atâ İbn Abbas’ın bu âyeti “وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ” şeklinde okuduğunu ve şöyle dediğini duydu. Bu âyet mensuh değildir, âyetten kastedilen oruç tutamayacak kadar çok yaşlanmış erkek ve kadınlardır. Bunlar oruç tutamadıkları her bir gün için bir yoksulu doyururlar.”⁸⁸ İbn Abbas’ın bu kıraatine göre burada neshin olmadığı söylenebilir.

Sonuç olarak “وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ” ifadesinden kastedilen, mensuh olduğu takdirine göre oruç tutmaya gücü yetenlerdir. Bunlar önceleri dilerlerse oruç tutarlardı, dilerlerse oruç tutmaz onun yerine fidye verirlerdi. Ancak bu hüküm sonraki âyetle neshedilmiştir. Âyetin muhkem olduğu takdirine göre ise kastedilen oruç tutamayacak kadar çok yaşlanmış erkek ve kadınlardır. Bunlar oruç tutamadıkları her bir gün için bir yoksulu doyururlar. Her iki duruma da delalet eden bu konuda vârit olan sahih rivâyetlerdir. Bu durumda âyetin muhkem olduğunu söylemek daha isabetli olur, çünkü asıl olan âyetin muhkem olmasıdır, buna imkân bulunmadığı zaman mensuh olduğu sonucuna varılır.⁸⁹

Bakara 184. âyetin “وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ” ifadesinden tam olarak neyin kastedildiği konusunda bir kapalılığın bulunduğu açıktır. Bu konuda farklı yorumların yapılmış olması da buna delalet etmektedir. Ancak ister mensuh olduğunu ifade eden hadisler ekseninde âyete verilen anlam olsun, ister muhkem olduğuna delalet eden hadisler ekseninde âyete verilen anlam olsun, her iki durumun da âyetin anlaşılmasını kolaylaştırdığı anlaşılmaktadır.

3.1.2. Fakihlerin Üzerinde İttifak Ettikleri Bu Meselelerin Kur’an’ın Anlaşılmasına Katkısı

Bu başlık altında Kur’an’da oruçla ilgili yer alan bilgiyle, fakihlerin oruçla ilgili Kur’an’da yer almadığı halde üzerinde ittifak ettikleri bilgilerden kaynağı doğrudan sünnet olanlar birlikte değerlendirilip, sünnetle sabit olan bu meselelerin Kur’an’ın anlaşılmasına olan katkısının gösterilmesi amaçlanmaktadır.

Yüce Allah Kur’ân-ı Kerîm’de Ramazan hilaline şahit olunmasıyla oruca başlanmasını emretmiştir. Gökyüzünün açık olduğu bir zamanda ay görülebileceğinden bu emri uygulamak mümkündür. Ancak gökyüzünün kapalı olduğu, ayı görmenin mümkün olmadığı bir durumda ne yapılması gerektiğine dair bir bilgi Kur’an’da yer almamaktadır. Peki, bu durumda oruca nasıl başlanacak, Yüce Allah’ın bu konudaki emri nasıl uygulanacak? İşte bunu Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bu konuda vârit olan hadisleri

⁸⁸ Buhârî, “Tefsir”, Bakara.

⁸⁹ Bu âyetin neshi ile ilgili detaylı bilgi için bk. Ensari, Mensuh Âyetlerin Kritiği, 136-148.

açıklamaktadır. Dolayısıyla bu hadisler hiçbir şekilde hilali görmenin mümkün olmadığı bir durumda oruca ne zaman başlanacağı hakkında bilgi vermekte, Allah'ın oruç tutma emrinin farklı koşullarda nasıl uygulanabileceğini açıklamaktadır.⁹⁰

Oruç tutmayı emreden âyetin gereğini yapma amacıyla, oruç vakti girmeden önceki bir zaman diliminde oruca hazırlık için sahur yapmak bir niyet sayılır. Çünkü niyet belli bir şeyi kastederek yapmaktır. Ama hiç oruç niyeti olmadan bir kişi oruç tutmuş gibi fecrin doğuşundan akşama kadar sakınılması gereken şeylerden sakınırsa oruç tutmuş sayılmaz. Çünkü oruç bir ameldir, bir amelin ibadet sayılabilmesi için ibadete niyet edilmelidir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadisleri bunu şüpheye mahal bırakmayacak bir tarzda ifade etmiştir. Dolayısıyla orucu emreden âyetin gereğini doğru bir şekilde yapabilmiş olmak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) niyet ile ilgili hadislerinin de göz önünde bulundurulmasını zaruri kılmaktadır. Buna göre amaçsız / bir şekilde gün boyu orucu bozan şeylerden uzak duran biri, gün bitiminde 'farkında olmasam da âyetin emrini yerine getirmiş oldum bunu oruç sayıyorum' diyemez. Yapılan iş Allah'ın emri gereği yapılmadığı için ibadet sayılmayacağı sonucunu âyetten çıkarmak mümkün olsa da, niyet hakkında vârit olan hadislerin hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde bu ibadet için de niyetin şart olduğunu ifade etmekte, âyetin gereğinin doğru bir şekilde uygulanabilmesi etrafında oluşabilecek şüpheyi tamamen ortadan kaldırmaktadır. Bu anlamda ilgili hadislerin âyetin doğru anlaşılması-na katkı sağladığı söylenebilir.

Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de oruç tutmayı emretmiştir. Hasta ve seferi olan kişilerin de bilahare kaza edebileceklerini beyan etmiştir. Ancak hayz ve nifâs halindeki kadınların, hamile veya süt emziren kadınların, cünüp olarak sabahlayan kimselerin oruç tutup tutamayacakları, oruç tutmaları durumunda oruçlarının sahih olup olmayacağı Kur'an-ı Kerim'de açık bir şekilde yer almamaktadır.

Buna göre sadece Kur'an'la yetinilmesi durumunda zikredilenlerin tutukları orucun sahih olması gerekir. Oysa oruç tutmaları durumunda "fakihihlerin oruçla ilgili üzerinde ittifak ettikleri bazı hususlar" başlığı altında zikredildiği üzere bunlardan bazılarının oruçlarının sahih bazılarının oruçlarının ise sahih olmayacağı konusunda ittifak edilmıştır.

Bazıları, hayz ve nifâs halindeki kadınları ve hamile olan kadınları hasta kabul edip âyeti kerimede hastaya tanınan hükmün bunlar için de

⁹⁰ Günümüzde astronomi ilminin ulaştığı düzeyin ayın hareketlerini hassas bir şekilde tespit etme imkânı sağladığı bilinmektedir. Buna bağlı olarak rüyeti hilal meselesinin aydınlığa kavuştuğu kanaati hâkimdir. Ancak bu meseleyle ilgili varit olan hadisler astronomi ilminin bu düzeyde gelişmediği zamanlara da ışık tutmaktadır. Rüyeti hilalin nasıl gerçekleşeceği ile ilgili tartışma araştırmamızı asıl mecrasından kaydıracağından burada bu meseleye girilmemiştir.

geçerli olduğunu dolayısıyla bunlarla ilgili hükmün ek bir beyana ihtiyaç duymadan ilgili âyetten anlaşılabilceğini söyleyebilir. Ancak bunun doğru bir çıkarım olduğu söylenemez, çünkü bunların hükümleri birbirinden farklıdır. Hasta olan kimselerin ve hamile olan kadınların oruç tutmaları durumunda oruçlarının sahih olacağı ancak oruç tutmayıp bilahare kaza edebilecekleri konusunda ittifak edilmişken, hayz ve nifâs halindeki kadınların oruç tutmaları durumunda oruçlarının sahih olmayacağı dolayısıyla oruç tutamayacakları, ancak daha sonra kaza etmeleri gerekeceği konusunda ittifak edilmiştir. Öyleyse bunların hükmünü beyan eden ilgili ek bir bilgiye ihtiyaç vardır.

Süt emziren kadının oruç ile ilgili hükmü de Kur'an-ı Kerim'de yer almamaktadır. Buna göre sadece Kur'an'la yetinilmesi durumunda süt emziren bir kadının orucunu kazaya bırakma imkânının olmaması gerekir. Oysa böyle bir kadının kendisine veya çocuğuna zarar geleceğinden korkması durumunda orucunu kazaya bırakabileceği konusunda ittifak edilmiştir. Öyleyse bunların hükmü ile ilgili ek bir beyana ihtiyaç duyulduğu söylenebilir.

Cünüp olanların - namaz kılamama, mushafa dokunamama – gibi bazı hükümlerde hayz ve nifâs halindeki kadınlara benzedikleri için oruçlarının sahih olup olmayacağı konusunda da onlar gibi oldukları düşünülebilir. Gerçi cünüp olanların orucuyla ilgili Kur'an'da ayrı bir hüküm yer almamaktadır. Dolayısıyla sadece Kur'an'la yetinilmesi durumunda sünnetin beyanına ihtiyaç duymadan da oruç tutmaları gerektiği ve oruçlarının sahih olduğu anlaşılmaktadır. Ancak hayz ve nifâs halinde olan kadınların oruçlarıyla ilgili Kur'an'da yer almadığı halde fakihlerin üzerinde ittifak ettikleri hükümlerin bulunması, bazı hükümlerde onlarla aynı olan cünüp kimselerin oruçta da onlarla aynı olabileceği zannını bertaraf eden bir açıklamaya ihtiyaç duyulabilir. Bu anlamda oluşabilecek bir kuşkuyu gidermesi açısından böyle bir açıklamanın önem arz ettiği ifade edilebilir. İşte bu konuda vârit olan hadisin bu kuşkuyu bertaraf ettiği söylenebilir.

Kur'an-ı Kerim'de oruçlunun fecirden akşama kadar yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak durması gerektiği ve bunlara muhalefet etmenin orucu bozacağı, doğal olarak bunların kapsamına girmeyen şeylerin de orucu bozmayacağı anlaşılmaktadır. Bu kapsama girmediğine göre kasıtlı olarak kusmanın da orucu bozmaması gerekir. Ama fakihlerin orucu bozacağı konusunda üzerinde ittifak ettikleri şeylerden biri de kasıtlı olarak kusmadır. Bu bilgi Kur'an'da yer almadığına göre onun orucu bozduğuna delalet eden ilave bir açıklamaya ihtiyaç vardır. Bu açıklamanın hadiste yer aldığını görüyoruz. Böylece Kur'an'da yer almadığı için orucu bozmadığı düşünülebilen kasıtlı kusmanın aslında orucu bozduğu, âyet açıklanırken bu

hadisin göz önünde bulundurulması gerektiği, aksi halde yanlış bir sonuca varılabileceği anlaşılmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de cinsel ilişkiyle orucun bozulacağı, sefer ve hastalık mazeretlerinden dolayı oruç tutulmaması durumunda da tutulmayan oruçların bilahare kaza edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Ancak kasıtlı olarak gerek cinsel ilişkiyle gerekse başka bir şekilde orucunu bozanın, bozduğu orucun telafisi için ne yapması gerektiği Kur'an-ı Kerim'de beyan edilmemiştir. Fakat fakihler her iki durumda da kişinin bozduğu orucunun kazasını tutması gerektiği konusunda ittifak etmişlerdir. Kazaya ilaveten ayrıca kefaretin gerekip gerekmediği meselesine gelince, bu konuda ise sadece cinsel ilişkiyle orucunu bozana kefaret gerektiği konusunda görüş birliği yapmışlardır. Fakihlerin üzerinde ittifak ettikleri bu hüküm yani kefaret hükmü Kur'an'da yer almamaktadır. Dolayısıyla bunun dayandığı başka bir kaynak olmalıdır. Bu kaynağının sünnet olduğunu görüyoruz. Öyleyse sadece Kur'an ile yetinerek bu şekilde orucunu bozanın ne yapması gerektiği konusunda isabetli olmayan bir neticeye varmak mümkündür. İşte sünnet bu örnekte olduğu gibi böyle bir yanılgıya düşmeye engel olmaktadır.

Yıl boyunca oruç tutamayan ve bilahare kazasını da tutamayacak durumda olan hasta ve yaşlıların durumu ile ilgili hükmün Kur'an'da yer alıp almadığı (وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ) âyetine, mensuh olup olmadığı konusundaki ihtilafa binaen verilen anlamla ilişkilidir. Mensuh olduğunu söyleyenlere göre âyetin böyle bir hükme delaleti söz konusu değilken, mensuh olmadığını söyleyenlere göre ise âyet bu kimselerin oruç ile ilgili hükmünü açıklamaktadır. Dolayısıyla buna bağlı olarak bu durumdaki kimselerin oruçları ile ilgili hükmün Kur'an'da yer alıp almadığı konusunun ihtilafı olduğu söylenebilir. Ancak fakihler bu durumdaki kimselerin tutamadıkları oruçlarının her bir günü için bir fide vermeleri gerektiği konusunda ittifak etmişlerdir. Âyetin zahirinden hareketle böyle bir sonuca varılamayacağına göre bunu beyan eden başka bir delilin olması gerektiği anlaşılmaktadır. Bu delilin âyetin kıraatiyle ilgili vârit olan hadisler olduğu görülmektedir. Dolayısıyla söz konusu hadislerin âyetin anlaşılmasını kolaylaştırdığı ifade edilebilir.

Sonuç

Kur'an-sünnet ilişkisini, şartlarını taşıyan her Müslümana farz kılınmış bir ibadet üzerinde göstermeyi amaçlayan bu çalışmada, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sünnetine başvurmadan sadece oruç âyetleri ile iktifa edilmesi durumunda bu ibadetin kusursuz bir şekilde uygulanabilme imkânının bulunup bulunmadığı üzerinde durulmuştur.

Yapılan çalışma neticesinde sünnetin devre dışı bırakılması halinde konu ile ilgili bazı âyetlerin anlaşılmasının güçleştiği, bunun da sağlıklı bir şekilde oruç emrinin uygulanabilme imkânını zorlaştırdığı görülmüştür

Ameli bir ibadet olması hasebiyle oruçla ilgili hükümler genel olarak fıkıh kitaplarında yer almaktadır. Bu itibarla fakihlerin oruç ahkâmı ile ilgili üzerinde ittifak ettikleri hükümler de tespit edilmiş, ardından bu hükümlerden Kur'an'da yer almadığı halde sadece sünnet ile sabit olanlara dikkat çekilmiştir. Nihâyetinde sünnet ile sabit olan bu hükümlerden bazılarına riâyet edilmediği takdirde orucun sahih olmayacağı veya tutulan olucun bozulacağı anlaşılmıştır. Bu da doğal olarak fakihlerin de Kur'an'daki oruç âyetlerinin doğru bir şekilde anlaşılıp uygulanabilmesi için sünnetin beyanının gerekli olduğu konusunda ittifak ettikleri sonucuna götürmektedir.

Oruç örneği üzerinde yapılan bu çalışmayla İslâm'ın temel ibadetlerinden olan oruç ibadetiyle ilgili âyetlerin doğru anlaşılabilmesi ve sağlıklı bir şekilde uygulanabilmesi için sünnetin beyanının gerekli olduğu sonucuna varılmıştır. Bundan hareketle diğer ibadetler üzerinde yapılacak çalışmalardan da benzer sonuçların çıkabileceği kuvvetle muhtemeldir. Günümüzde zaman zaman "İslam sadece Kur'an'dan ibarettir" gibi sözlerle sünnetin bağlayıcılığının bulunmadığını ima ettiren ifadelerin temelde Kur'an-sünnet ilişkisi hakkında yeterli bir bilgiye sahip olmamaktan kaynaklandığı anlaşılmıştır.

Kaynakça

- Abdussemî', Esmâ İbrahim Sıddik. "Şübühâtü Havle Hücciyeti's-Sünneti'n-Nebeviyyeti ve'r-Reddu Aleyhâ". *Mecelletu kutâ'i usûli'd-dîn* 20 (Aralık 2023), 641-736.
- Apaydın, Mehmet. "Erike Hadisi'nin Bütünsel Yaklaşım Yöntemiyle Tespiti". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61/1 (2020), 87-174.
- Bakkal, Ali. "Sünnet'in Kaynak Değeri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 1-27.
- Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm el-Cu'fi. *el-Câmi 'u's-şâhih*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 6 Cilt. Yemame-Beyrut: Dâru İbn Kesir, 3. Basım, 1987.
- Cezîrî, 'Abdurrahmân. *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*. 5 Cilt. Kahire: Dâru'r-Reyyân li't-Turâs, 1987.
- Çetintaş, Recep. "Sünnet'in Kaynak Değeri Üzerine". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (2016), 69-87.
- Dereli, Muhammet Vehbi. *Problematic Açından Kur'an-Sünnet İlişkisi*. Ankara: Fecr, 2010.
- Dimeşkî, Muhammed b. Abdurrahman. *Rahmetü'l-ümme fi ihtilâfi'l-eimme*. thk. Hâşim Cemil 'Abdullâh, 2 Cilt, Beyrut: Muessesetü'r-Reyyan, 2021.
- Dönmez, Mustafa. "Vahiy ve Bağlayıcılık Açısından Nebvi Sünnetin Güncel Değeri". *The Journal of Academic Social Science Studies* 15/91 (Autumn 2022), 281-302.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Süneni Ebî Dâvûd*. thk. Şu'ayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil Karabelli. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâle el-Alemiyeye, 2009.
- Ensari, Abdurrahman. "Namaz Âyetleri Bağlamında Kur'ân-Sünnet İlişkisine Dair Bir Tartışma". *Ekev Akademi Dergisi* 22/76 (2018), 15-36.
- Ensari, Abdurrahman. *Mesuh Âyetlerin Kritiği*. İstanbul: Nida Yayınları, 2019.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Herevî. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Muhammed İvad Mur'ib. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, 2001.
- Hâkim, Ebû 'Abdillâh en-Nisâbü'rî. *el-Müstedrek 'ale's-Şâhihayn*. thk. Ebû 'Abdurrahmân Mukbil b. Hâdi el-Vâdi'î, 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1997.
- İbn 'Abdilber. *İcmâ'*. thk. Fuad b. 'Abdilazîz v.dğr. Riyad: Dâru'l-Kasım, ts.
- İbn Cerîr, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî. *Câmi 'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hecc, 2001.
- İbn Cevzî, Ebû'l-Ferec. *Nevâsihü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Eşref Ali Melîbârî. el-Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 2. Basım, 2003.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'il b. 'Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Samî b. Muhammed Selâme. 15 Cilt. b.y.: Dâru Taybe, 2. Basım, 1999.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn 'Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî. *Muğnî*. thk. 'Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî v.dğr. 15 Cilt. Riyad: Dâru Alemi'l-Kutub, 3. Basım, 1997.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Şuayb el-Arnaût - Kamil Karabelli v.dğr. 5 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâle el-Alemiyye, 2009.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt, Beyrut: Dâru Sadr, 3. Basım, 1414.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*. thk. Muhammed Mu'avvid v.dğr. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007.

Kâsânî, 'Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*. thk. 'Ali Muhammed Mu'avvid v.dğr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.

Kırış, Şemsettin. "Erike Hadisi'nin Râvîsi Olarak Mikdâm b. Ma'dikerib". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2018), 995-1019.

Mansûr, Ahmed Subhî. *el-Kur'ânü ve kefâ masdaran li't-teşrî'l-İslâmî*. Beyrut: Müessesetü'l-intişari'l-Arabî, 2005.

Merğînânî, Ebû'l-Hasan 'Alî b. Ebîbekir. *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mubtedi*. thk. Na'im Eşref Nûr Ahmed. 8 Cilt. Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-ulûmî'l-İslâmiyye, 1417.

Mevsîlî, 'Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîlî'l-muhtâr*. thk. 'Ali 'Abdulhamîd Ebu'l-Hayr v.dğr. 5 Cilt, Dimeşk: Dâru'l-Hayr, 1998.

Meydânî, Abdulğani el-Güneymî. *el-Lübâb fî şerhi'l-kitâb*. thk. Abdurrezzak el-Mehdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 2. Basım, 1996.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhih*. thk. Muhammed Fuâd 'Abdûlbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.

Râzî, Muhammed b. 'Ömer Fahrüddîn. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 3. Basım, 1420.

Sıdkî, Muhammed Tevfik. "el-İslâmu Huve'l-Kur'ânü Vahdehu". *Mecelle-tü'l-menâr* 9/Ağustos (1906) 515-524.

Sibâ'î, Mustafa. *es-Sünnetü ve Mekânetuha fî't-teşrî'i'l-İslâmî*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 4. Basım, 1985.

Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekir Celâlüddîn. *Miftâhu'l-cenne fî'l-ihticaci bi's-sünne*. Medine: el-Câmiatü'l-İslamiyye, 1989.

Şâfiî, Muhammed b. İdris. *Cimâu'l-İlm*. b.y.: Daru'l-Âsâr, 2002, 4-19.

Şirbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc*. 4 Cilt. Riyad: el-Mektebetü'l-İslâmîyye, ts.

Şirbînî, Muhammed b. Ahmed. *el-İknâ' fî halli elfâzi Ebî Sücâ'*. 4 Cilt. Mısır: İdâretü'l-'Amme li'l-Me'âhidi'l-Ezheriyye, 1985.

Tahhân, Mahmûd. "Hücciyetü's-Sünneti ve Dahdu's-şübühâtî'l-leti Tüsâru Hayleha". *Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye*. el-Medinetü'l-Münevvere: 4/3 (Şubat 1972), 36-52.

Tanrıverdi, Hasan. İmâm Şafîî'nin "Cimâ'ü'l-İlim". Adlı Eseri ve Sünnet'in Bağlayıcılığı Konusundaki Münazarası". *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 14/20-21 (2009), 137-156.

Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sünenü'l-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Maruf, 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1998.

Ubeyd, Kevkeb. *Kevkeb Ubeyd, Fıkhu'l-ibâdât 'ala'l-mezhebi'l-Mâlikî*. Dımaşk: İnşâ, 1986.

Uraler, Aynur. “Sünnetin Kaynağı Üzerine Bazı Tespitler”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4/2 (2006), 81-106.

Zeyd, Mustafâ. *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 2 Cilt. Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 3. Basım, 1987.

Zühaylî, Vehbe. *el-Vecîz fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*. 3 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 2005.

Zürkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.

Hanefî Mezhebinde İstihsana Yönelik Bir Tavrı: Bısr b. Gıyâs el-Merîsî Örneği*

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 30 Eylül 2024 Kabul Tarihi: 11 Haziran 2025

✉ **Ekrem Koç**

Dr. Öğr. Üyesi / Asst. Prof. Dr.

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi/ Agri Ibrahim Cecen University

İslami İlimler Fakültesi / Faculty of Islamic Studies

<https://ror.org/054y2mb78>

<https://orcid.org/0000-0003-0408-9834>

ekoc@agri.edu.tr

Öz

Mezhep imamlarının usul ve fûrû görüşlerinin aktarılmasında, öğrencileriyle ilişkili âlimlerin katkısı belirleyicidir. Hanefî mezhebinde ise bazı isimler, eserlerinden ziyade düşünceleriyle öne çıkmıştır. Bu makale, fıkıh literatüründe zikredilmesine rağmen fikhî kimliği ve yöntem anlayışı detaylı biçimde ele alınmamış olan Bısr b. Gıyâs el-Merîsî'yi (ö. 218/833) konu edinmektedir. Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) öğrencisi olan Bısr, Hanefî mezhebine mensup olmakla birlikte istihsan yöntemine yönelik mesafeli tutumuyla dikkat çekmektedir. Çalışmanın temel amacı, muteber Hanefî kaynakları ışığında onun fikhî yaklaşımını analiz ederek, istihsan karşısındaki duruşunu sistematik biçimde ortaya koymaktır. Bısr b. Gıyâs'a dair mevcut literatürde genellikle onun kelâmî yönü ön planda tutulmuş, fikhî görüşleri ise yeterince işlenmemiştir. Bu bağlamda makale, hem Hanefî fıkıh geleneği içinde tartışmalı bir figürü yeniden değerlendirmekte hem de mezhep içi metodolojik ayrışmalara dair tarihî bir perspektif sunmaktadır. Bu çerçevede makale, klasik dönem fıkıh usulü tartışmalarına yeni bir katkı sunarken, Hanefî mezhebinin iç dinamiklerini daha derinlikli anlamaya yönelik bir zemin oluşturmaya hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Hanefî Mezhebi, Bısr b. Gıyâs el-Merîsî, Kıyas, İstihsan.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

An Attitude Towards Istihsan in the Hanafi School: The Case of Bishr ibn Ghiyath al-Marisi*

Research Article

Received: 30 September 2024 Accepted: 11 June 2025

Abstract

The scholars associated with the students of a madhhab play a crucial role in transmitting its principles (usul) and practical rulings (furu'). In the history of the Hanafi school, certain figures have gained recognition primarily through their ideas rather than through authored works. This study examines Bishr ibn Ghiyath al-Marisi (d. 218/833), a figure referenced in fiqh literature whose juridical identity and methodological approach have not been thoroughly analyzed. A disciple of Abu Yusuf (d. 182/798), Bishr was affiliated with the Hanafi school but stood out for his critical stance toward the principle of istihsan (legal preference). The primary aim of this study is to systematically analyse his legal thought based on authoritative Hanafi sources and to clarify his position on istihsan. In the existing literature, discussions of Bishr ibn Ghiyath tend to focus on his theological views, while his contributions to fiqh remain largely unexplored. In this context, the study re-evaluates a controversial figure within the Hanafi legal tradition and offers a historical perspective on methodological divergences within the school. Accordingly, this article seeks to contribute to classical debates on the principles of Islamic jurisprudence and to provide a deeper understanding of the internal dynamics of the Hanafi school.

Keywords: Islamic Law, Hanafi School, Bishr ibn Ghiyath al-Marisi, Qiyas, Istihsan

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

Throughout the history of Islamic law, many scholars' original works have not survived to the present day. Nevertheless, their views have been recorded and transmitted by contemporaries and subsequent generations. This process has played a critical role in ensuring the continuity and development of Islamic legal thought. The opinions of *mujtahids* have been preserved and passed down through both written sources and oral traditions. In the Islamic world, legal debates were sustained not only through written works but also through oral discussions held in fiqh councils and delivered in fatwas. These modes of transmission have, at times, enabled scholars to trace lost works and reconstruct the legal opinions of earlier jurists. Within the Hanafi school in particular, the critical perspectives of scholars such as Bishr ibn Ghiyath on qiyas and *istihsan* have been preserved through the writings of later jurists. This serves as an essential methodological tool for understanding the rich historical fabric of Islamic law and contributes to maintaining intellectual diversity within the various schools of thought.

This article examines the jurisprudential thought of Bishr ibn Ghiyath, with a particular focus on his understanding of *istihsan*, despite the fact that none of his original works has survived to the present day. His views, however, have been preserved through various transmitted sources. Bishr occupies a notable position in the development of Islamic law and within the Hanafi school in particular. A thorough analysis of his opinions is essential for a deeper understanding of the historical and doctrinal evolution of Islamic jurisprudence. Although his original writings have been lost, compiling and analyzing his views from secondary sources remains a vital task for scholars. This endeavor not only preserves his intellectual legacy but also contributes meaningfully to the ongoing discourse in Islamic legal thought.

This study aims to analyse the jurisprudential views of Bishr ibn Ghiyath within the Hanafi school of Islamic law and assess their alignment with the school's general doctrine. Bishr ibn Ghiyath is recognized for his strong emphasis on qiyas within the Hanafi tradition and is known for his critical stance towards the method of *istihsan*. The Hanafi school incorporates two prominent jurisprudential methodologies: *qiyas* and *istihsan*. *Qiyas* involves deriving legal rulings through analogical reasoning by drawing parallels between similar cases. In contrast, *istihsan* seeks to arrive at more appropriate and practical legal solutions by setting aside the strict application of qiyas in specific circumstances.

There is a noticeable lack of systematic and in-depth academic studies on the jurisprudential thought of Bishr ibn Ghiyath in the existing literature.

The primary aim of this study is to address this gap and provide a clearer understanding of his legal approach. One of the central objectives of this work is to highlight his contributions to Hanafi jurisprudence, particularly through his preferences between *qiyas* and *istihsan*. In this context, Bishr ibn Ghiyath's legal opinions have been carefully examined to determine the extent to which they align with or diverge from the mainstream doctrines of the Hanafi school. In this context, the evaluation considers how Bishr ibn Ghiyath's views are interpreted in light of the fundamental principles and methodologies of the Hanafi school, based on data gathered from various sources using the inductive method. The study offers a comprehensive analysis of his life, scholarly character, and relationships with other scholars of his time, alongside a detailed examination of his jurisprudential views and their position within the broader framework of Hanafi legal thought.

The findings indicate that Bishr ibn Ghiyath's position and influence within the Hanafi school are complex and multifaceted. His strict adherence to *qiyas*, critiques of the method of *istihsan*, and occasional departures from the school's mainstream views highlight the contested nature of his standing within the tradition. Nonetheless, it is clear that Marisi's perspectives have contributed to the intellectual diversity and depth of the Hanafi school.

In conclusion, the jurisprudential legacy of Bishr ibn Ghiyath holds a significant place within the Hanafi school, and his contributions-particularly in the context of his choices between *qiyas* and *istihsan*-should not be overlooked. By analyzing his jurisprudential views, this study enhances our understanding of Marisi's position within Islamic law and his influence on the Hanafi tradition. The data collected challenges the compatibility of Marisi's views with the fundamental principles of the Hanafi school, while also evaluating his contributions to the school's intellectual richness. This evaluation offers a deeper insight into the dynamic structure of Islamic law and the intellectual diversity within its schools. In this context, the meticulous analysis of Marisi's views on core jurisprudential principles such as *qiyas* and *istihsan* makes a valuable contribution to the ongoing discourse in Islamic legal thought.

Giriş

İslâm hukukunda temel kaynaklar olan naslar sınırlı olmakla birlikte, hayatın sürekli değişen ve genişleyen yapısı, hukukun durağan değil, dinamik bir sistem gerektirdiğini göstermektedir. Bu doğrultuda icthad, hukukun değişen şartlara uyum sağlamasında önemli bir araç olmuş, özellikle Hanefî fakihleri tarafından re'y esaslı yöntemlerle geliştirilmiştir. Hanefî mezhebinde kıyas ve istihsan, icthadın temel metotları arasında yer almakta olup, mezhep içindeki metodolojik tartışmalarda önemli bir yer tutmaktadır.

Kıyas, bir hükmün dayandığı illeti esas alarak benzer durumlara uygulanmasını sağlayan sistematik bir yöntemdir. Hukukî tutarlılığı ve genelleştirilebilirliği açısından önemli olmakla birlikte, bazı durumlarda toplumsal ihtiyaçlara yeterli çözüm sunamayabilir. Bu noktada istihsan, kıyasın katı sonuçlarını yumuşatarak maslahat, örf ve pratik gereklilikleri dikkate alan bir yöntem olarak öne çıkmıştır. Hanefî mezhebi içinde kıyas ve istihsan arasındaki denge, hukuk metodolojisinin temel unsurlarından birini teşkil etmektedir.¹

Bîşr b. Gıyâs el-Merîsî'nin istihsana karşı mesafeli duruşu ve kıyasa öncelik vermesi, Hanefî mezhebi içinde dikkate değer bir tartışma alanı oluşturmaktadır. Onun istihsan karşısındaki eleştirileri ve kıyasa olan bağılılığı, Hanefî hukuk düşüncesi içindeki konumunu netleştirmeyi zorlaştırmaktadır. Bu çalışmada öncelikle Hanefî mezhebinin kıyas ve istihsan anlayışı genel hatlarıyla değerlendirilecek, ardından Bîşr b. Gıyâs'ın bu iki ilkeye dair tutumu sistematik biçimde analiz edilecektir.

Kaynaklarda kendisi bazen tam adıyla, bazen sadece “Bîşr” olarak anılmaktadır. Hanefî mezhebinde “Bîşr” ismiyle bilinen iki önemli âlim bulunmaktadır: Bîşr b. Velîd (ö. 238/853) ve Bîşr b. Gıyâs el-Merîsî. Her iki âlimin de Ebû Yûsuf'un öğrencisi olması, Hanefî kaynaklarında yalnızca “Bîşr” ismiyle nakledilen bazı rivayetlerin hangi isme ait olduğunun belirlenmesini güçleştirmektedir.²

Bu çerçevede, herhangi bir görüşün Bîşr b. Gıyâs'a ait olduğunu kanıtlayan deliller mevcut olduğunda, söz konusu görüş ona atfedilerek

¹ Mehmet Dirik, “Ebû Hanîfe'nin İctihad Metodunda İstihsan”, *PAU İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (Güz 2018), 180-189.

² Örnek: Yalnızca “Bîşr” olarak geçen bir yer bk. Ebû Abdullâh Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr ala Tahrîri'l-Kemâl b. Hümâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 3/304. Aynı konuda başka bir yerde bu şahıs, Bîşr b. el-Merîsî olarak geçmektedir.

analiz edilmiştir. Kaynaklarda Bişr el-Merîsî ve Bişr b. Gıyâs'ın farklı kişiler olduğu sanılsa da, aslında aynı şahsiyet oldukları belirtilmektedir.³ Bu nedenle, her iki isim altında yer alan ve kendisine atfedilen görüşler, bütüncül bir bakışla değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Metodolojik olarak, literatürde Bişr b. Gıyâs'ın kıyas ve istihsan konusundaki görüşlerini kapsayan on temel mesele tespit edilmiştir. Çalışmada, bu meseleler Hanefî mezhebinin genel usul anlayışı çerçevesinde ele alınmış, Bişr'in yaklaşımı analiz edilerek kıyas ve istihsan metodolojisiyle ilişkisi ortaya konmuştur. Böylece, Bişr'in istihsana karşı tavrı yalnızca belirli örnekler üzerinden değil, sistematik bir çerçevede değerlendirilmiştir.

Çalışmada tümevarım ve karşılaştırmalı analiz yöntemi benimsenmiş, klasik Hanefî kaynakları ve ilgili biyografik eserler detaylı bir şekilde incelenmiştir. Araştırma kapsamında Dârimî'nin (ö. 280/894) *Nakdu'l-İmâm*'ı, Saymerî'nin (ö. 436/1045) *Âhbâru Ebî Hanîfe ve 'ashâbuhu*, Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *Târîhu Bağdâd*'ı, incelenmiştir. Bunun yanında, Zehebî'nin (ö. 748/1347) *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*'sı ve Kureşî'nin (ö. 775/1373) *el-Cevâhiru'l-mudîyye fî tabakâtî'l-Hanefîyye*'si gibi tabakât kitapları da araştırmanın temel kaynaklar arasında yer almaktadır. Bişr b. Gıyâs'ın istihsanı reddettiğine dair literatürdeki ilk ve en ciddi itham, ulaşabildiğimiz kadarıyla Şîrâzî (ö. 476/1083) tarafından dile getirilmiştir. Bu nedenle, istihsan konusundaki görüşlerini tespit edebilmek amacıyla, Şîrâzî'nin *et-Tabsira fî usûli'l-fikh adlı eseri* incelenmiştir. Bununla birlikte, Hanefî fıkıh literatüründe Serahsî'nin (ö. 483/1090) *el-Mebsût*'u, Alâeddîn es-Semerkindî'nin (ö. 539/1144) *Tuhfetü'l-fukahâ*'sı, Zeylaî'nin (ö. 743/1342) *Tebyînu'l-hakâik*'i, Aynî'nin (ö. 855/1451) *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*'si ve İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) *Fethu'l-kadîr*'i gibi eserlerden de istifade edilmiştir.

Mevcut literatürde Bişr b. Gıyâs'ın kelâmî yönü detaylı biçimde incelenmiş, ancak usul-i fıkıh anlayışı sistematik olarak ele alınmamıştır. Ahmet Saim Kılavuz'un *Bişr b. Gıyâs el-Merîsî: Hayatı, Görüşleri ve İslâm Düşünce Tarihindeki Yeri* adlı çalışması önemli bir kaynak olmakla birlikte, Bişr'in usulî yaklaşımını kapsamlı şekilde ele almamaktadır. Bu çalışma, Hanefî mezhebi içinde kıyas ve istihsan tartışmalarına yeni bir bakış açısı getirerek, Bişr b. Gıyâs'ın kıyas ve istihsan merkezli usul anlayışına dair kapsamlı bir değerlendirme sunmaktadır.

1. Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Tam adı Ebû Abdîrrahmân Bişr b. Gıyâs b. Kerîme el-Merîsî el-Bağdâdî olan Bişr b. Gıyâs'ın doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Ancak,

³ Osmân b. Alî b. Mehcen el-Bârî'î Fahrüddîn ez-Zeylaî el-Hanefî, *Tebyînu'l-hakâik Şerhu Kenzi'd-dakâik ve Hâşiyeti's-Şelebî* (Kâhire: el-Matba'atü'l-Kübreviyye, 1313/1895), 3/101.

قال بشر الذي في فتح القدير بشر المربسي والذي في غاية البيان بشر بن غياث وهما شخص واحد لا شخصان

yaklaşık 80 yaşında vefat ettiği bilgisine dayanarak⁴ hicrî 138 yıllarında doğmuş olabileceği tahmin edilmektedir. Bişr, Zeyd b. el-Hattâb ailesinin azatlılarından biridir. Babasının, Kûfe’de boyacılık veya kuyumculuk⁵ yapan bir Yahudi olduğu belirtilmekte, ancak Kûfeli olup olmadığı konusu belirsiz kalmaktadır. Çocukluk yıllarında ailesiyle birlikte Bağdat’a taşındığı düşünülmektedir.

Kaynaklar, Bişr b. Gıyâs’ı “el-Merîsî” nisbesiyle iki farklı yere nispet etmektedir. İlk olarak, Mısır’ın Nubya ve Asvan bölgeleri arasında yer alan Meris köyü, ailesinin bu bölgeden Bağdat’a göç etmiş olabileceğini düşündürmektedir. İkinci olarak, Bağdat’ta Deccâc ve Bezzârın nehirleri arasında bulunan Derbu’l-Merîs bölgesi, onun yaşamış olabileceği diğer bir yer olarak kaydedilmiştir. Merîs, Bağdat halkı arasında “besîse” olarak adlandırılan, bal yerine tereyağı ve hurma ile hazırlanan ince bir ekmek anlamına gelir.⁶ Bu durum, Bişr b. Gıyâs’ın burada yaşadığı için bu lakapla anılmış olabileceğini düşündürmektedir. Ayrıca, babasının Zeyd b. el-Hattâb ailesine mensup bir azatlı köle olması nedeniyle, Bişr’in “el-Adevî” lakabıyla da anıldığı belirtilmektedir.⁷

⁴ Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz ez-Zehabî, *Siyeru a’lâmi’n-nubelâ* (Kahire: Dâru’l-Hadis, 1427/2006), 8/337.

⁵ Kaynaklarda صباغ (boyacı) ve صياغ (kuyumcu) olarak geçmektedir. Hatta bazı kaynaklarda قمار (kumaş yıkayıcısı) olarak geçmektedir. Bk. Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nubelâ*, 8/336; Salâhuddîn Halîl b. Aybek b. Abdullâh es-Safedî, *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnâût - Türkî Mustafâ (Beyrut: y.y., 1420/2000), 10/94.

⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Alî Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, nşr. Beşâr Ayyâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1422/200), 7/531; Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-İrbilî, *Vefeyâtü’l-a’yân ve enbâu eb-nâi’z-zamân*, nşr. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1318/1900), 1/278; Abdalbâsit b. Mûsâ b. Muhammed b. İsmâil eş-Şâfi el-Almevî, *el-İkdu’t-telîd fi ihtisârî’ d-Dürrü’n-nadîd = el-Mu’id fi’ edebi’l-müfid ve’l-müstefid*, nşr. Mervân el-Atiyye (b.y.: Mektebetü’s-Sekâfeti’ d-Dîniyye, 1424/2004), 242; Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *Hâşiyetü’ t-Tavzîh ve’ t-tašhîh li-müşkilâti Kitâbi’ t-Tenkîh alâ şerhi Tenkîhi’l-fuşûl fi’l-uşûl li-Şihâbiddin el-Karâfi* (Tunus: en-Nehda Nehcü’l-Cezîre, 1341/1922), 2/213; Ahmet Saim Kılavuz, “Bişr b. Gıyâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/220-221.

⁷ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nubelâ*, 8/336. Ayrıca Hattâboğullarına “Adevî” nispeti hakkında bilgi için bk. Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa’d b. Menî’ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, nşr. Alî Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1421/2001), 6/556; Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa’d b. Menî’ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ - Mütemimimî’s-sahâbe - et-Tabakâtü’l-hâmise*, nşr. Muhammed b. Sâmil es-Sülemî (Tâif: Mektebetü’s-Siddîk, 1414/1993), 2/241; Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâ’il el-Buhârî, *et-Târihu’l-evsat*, nşr. Mahmûd İbrahim Zâyed (Kahire: Mektebetü Dâri’t-Turâs, 1397/1977), 1/316, 2/58; Ebû Bekr Ahmed b. Alî Hatîb el-Bağdâdî, *el-Müttefik ve’l-müteferrik*, nşr. Muhammed Sâdık Âyдын el-Hâmidî (Dimeşk: Dâru’l-Kâdirî, 1417/1997), 3/1528.

Re'îy ekolüne mensup kabul edilen Bîşr b. Gıyâs, hem fıkıh hem de kelâm alanında dikkate değer ve özgün görüşleriyle tanınan bir âlimdir. Yaklaşık 80 yaşında vefat ettiği bilgisine dayanarak doğum tarihi tahmin edilebilmekle birlikte, bu tarihin kesin olmaması, onun Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) doğrudan talebesi olduğu iddiasını tartışmaya açık hale getirmektedir. Nitekim Hasan b. Ziyâd'ın (ö. 204/819) rivayeti, Bîşr'in yalnızca Ebû Yûsuf'a (ö. 182/798) talebelik yaptığını belirtmekte, bu da Ebû Hanîfe'ye talebelik iddiasına şüpheyi yaklaşılmamasını desteklemektedir.⁸

Bununla birlikte, Kefevî'nin (ö. 990/1582) bibliyografya eserinde yer alan, Bîşr'in Ebû Hanîfe'den "bir nebze de olsa" ilim aldığı yönündeki ifadeleri, bu bağlamda önemli bir veri sunmaktadır.⁹ Kefevî'nin bu kaydı, Bîşr'in doğrudan ders alıp almadığı sorusuna kesin bir yanıt sunmasa da, onun Ebû Hanîfe'nin ilmî çevresine bir şekilde temas etmiş olabileceğini göstermektedir. Ancak, Bîşr'in yaklaşık 80 yıl yaşamış olması bilgisi ve bu sürenin Ebû Hanîfe'nin vefatıyla örtüşmemesi, doğrudan bir talebelik ilişkisini kronolojik olarak zorlaştırmaktadır. Bu çelişki, Bîşr b. Gıyâs'ın Ebû Hanîfe ile doğrudan bir ilmî ilişkiden ziyade, onun ilmî mirasından dolaylı yoldan faydalandığı ihtimalini gündeme getirmektedir. Dolayısıyla, Kefevî'nin aktarımı, Bîşr'in Ebû Hanîfe'nin talebelerinden veya ilmî çevresinden etkilenmiş olabileceğine işaret edebilecek bir değerlendirme olarak görülebilir.

Bîşr b. Gıyâs, Ebû Yûsuf'un özel talebelerinden biri olup, fıkıh eğitimini ondan almış ve birçok görüş ortaya koymuştur.¹⁰ Ebû Yûsuf, onu "iki tarafı sivri, girişi dar ve kırılması hızlı bir dikiş iğnesi gibidir" diyerek tasvir etmiştir. İmam Muhammed'in (ö. 189/805) öğrencisi olduğuna veya ders halkasına katıldığına dair herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Hadis alanında ise Hammâd b. Seleme (ö. 167/784), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) ve Ebû Yûsuf gibi âlimlerden rivayetlerde bulunmuştur.¹¹ Ebû

⁸ Ebû Abdullâh el-Huseyn b. Alî b. Muhammed b. Ca'fer es-Saymerî el-Hanefî, *Âh-bâru Ebî Hanîfe ve aşhâbuhu* (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1405/1985), 162; Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Muhammed es-Sa'dî İbn Ebi'l-Avvâm, *Fedâ'îlu Ebî Hanîfe ve ahhâbuhu ve menâkıbuhu*, nşr. Latîfurrahmân el-Behrâ'î (Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 1431/2010), 118; Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdulkarîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1404/1983), 1/205; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 30.

⁹ Muhammed b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebî'n-Nu'mânî'l-muhtâr*, thk. Saffet Köse v.dğr. (İstanbul: İrşâd Kitabevi, 1438/2017), 1/467.

¹⁰ Saymerî, *Âh-bâru Ebî Hanîfe*, 162; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 7/531; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 8/337; Ebû Muhammed Abdulkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye* (Karaçi: Mîr Muhammed Kütübhâne, ts.), 1/164-165.

¹¹ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, 1/164-165.

Hanîfe ve ilk öğrencilerinin eserlerinin sonraki nesillere aktarılmasında ve bu çalışmaların uzak bölgelere taşınarak Irak fıkhnın tanıtılmasında emek veren isimlerden biri de Bişr b. Gıyâs'tır.¹² Nitekim, İsmail b. Hammâd'ın (ö. 212/828) dedesi Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Câmi' fî'l-fürû'* adlı bir eseri tasnif ettiği ve bu eserin Bişr b. Gıyâs'ın rivayetiyle aktarıldığı kaydedilmektedir.¹³

Bişr b. Gıyâs, kelâm ilmine yoğunlaşmış ve bu alandaki farklı görüşleriyle tanınmıştır. Ancak kelâmî görüşleri, Sünnî çevreler tarafından tepkiyle karşılanmıştır.¹⁴ Zehebî'nin naklettiğine göre Ahmed b. Hanbel, Bişr ve Ahmed b. Ebî Duâd (ö. 240/855) gibi isimleri Hanefî mezhebine bağlı ve aynı zamanda Mu'tezile'nin kurucularından Amr b. Ubeyd'in (ö. 144/761) talebeleri şeklinde nitelendirmiştir.¹⁵ Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (ö. 235/845) Bişr'in talebesi olmuş ve onun itikâdî görüşlerini takip etmiştir.¹⁶ Bazı kaynaklar Vâkîfe'nin önemli temsilcilerinden Muhammed b. Şüca' es-Selcî'nin (ö. 266/880) de Bişr'in talebesi olduğunu belirtmektedir.¹⁷ Yahya b. Kâmil el-Cahzerî (ö. 240/854) Bişr'in talebesi olup daha sonra Mürcie'den İbâziyye mezhebine geçmiştir.¹⁸ Ayrıca, Zaferânî'nin (ö. 260/874), Bişr b. Gıyâs'ın derslerine katıldığı rivayet edilmiştir. Bununla birlikte, kendisiyle münazara edecek düzeyde olmadıklarını söylediği de nakledilmektedir.¹⁹

Bişr b. Gıyâs'ın ünlü dilbilimci Ebû Zekeriya el-Ferrâ (ö. 207/822) ile 20 yıl boyunca aynı evde yaşadığı ve bu süre zarfında birbirlerinden ilmi olarak faydalanmadıklarına dair bir rivayet bulunmaktadır. Bu durum, iki âlimin bağımsız düşünsel yaklaşımlar benimsediğini göstermektedir.²⁰

Sünnî literatürde, Bişr b. Gıyâs'ın itikâdî düşünceleri farklı şekillerde ele alınmaktadır. Bazı kaynaklar, onun dindarlığını ve takvasını öne

¹² Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/4; Adnan Hoyladı, *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 190.

¹³ Mustafâ b. Abdullâh Hâcî Halife Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmî'l-kütübi'l-fünûn* (Bağdad: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 1/575; Hoyladı, *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 228.

¹⁴ Saymerî, *Âhbâru Ebî Hanîfe*, 162.

¹⁵ Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz ez-Zehabî, *el-Arş*, nşr. Muhammed b. Halife b. Ali et-Temîmî (Medîne: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1424/2003), 1/70.

¹⁶ Saymerî, *Âhbâru Ebî Hanîfe*, 162; Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ'*, nşr. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru'r-Râ'idi'l-Arabî, 1390/1970), 1/138.

¹⁷ Ebû'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî İbn Teymiyye, *et-Tis'î-niyye*, nşr. Muhammed b. İbrâhîm el-Aclân (Riyâd: y.y, 1420/1999), 1/344.

¹⁸ Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-Verrâk el-Bağdâdî İbnü'n-Ne-dîm, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramadân (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1417/1997), 227.

¹⁹ Nail Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 72.

²⁰ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 6/180.

çıkartırken,²¹ bazıları ise takvadan uzaklaştığını iddia ederek eleştirmiştir. Kur'an'ın yaratılmış olduğunu savunan Bısr b. Gıyâs, bu görüşüyle geniş çaplı tartışmaların odağı haline gelmiştir. Bazı görüşler onu Cehmiyye ve Mu'tezile ile ilişkilendirmiş; ayrıca, Ebû Muâz et-Tûmeni'nin (ö. 228/843) öncülüğündeki Tûmeniyye Mürcie'sine mensup bir âlim olarak görmüştür. Bazı görüşler ise onu, Mürcie'nin Merisiyye kolunun kurucusu olarak nitelendirmiştir. Yaşadığı dönemde Mu'tezilî görüşlerin rağbet gördüğü bir çevrede bulunmasına rağmen, bu tutumu nedeniyle Ebû Yûsuf tarafından kınandığı da belirtilmektedir.²²

Bısr b. Gıyâs'ın itikadî görüşleri, farklı mezhebî eğilimlerin etkisi altında şekillenmiştir. Özellikle, sıfatlar konusundaki görüşlerinin Mu'tezile ile uyum içinde olduğu ve bu nedenle Mu'tezile mezhebiyle ilişkilendirildiği bilinmektedir. Ayrıca, ircâ meselesinde Mürcie ile ortak bir düşünce benimsediği için bu ekolle de bağı kurulmuştur. Kabir azabı ve mîzan gibi meseleleri reddetmesi ile cebr konusundaki görüşlerinin Cehm b. Safvân'ın (ö. 128/745-46) düşünceleriyle örtüşmesi, onu Cehmiyye ekolüyle bağlantılı hale getirmiştir.

Öte yandan Mu'tezile etkisinin görüldüğü Irak Hanefî usul düşüncesinin, Kerhî (ö. 340/952) ve Cessâs (ö. 370/981) üzerinden Debûsî (ö. 430/1039) aracılığı ile tevârûs edildiği bilinmektedir. Hanefî usul anlayışının Debûsî ile birlikte sünñleşme sürecine girdiği, bu sürecin Serahsî ile birlikte büyük ölçüde tamamlandığı ve bu evreden sonra Semerkand merkezli Sünñî-Mâtürîdî usul düşüncesinin ağırlık kazandığı kabul edilmektedir.²³ Bu durum Irak Hanefî ekolünün usul anlayışındaki Mu'tezilî eğilimlerde Bısr b. Gıyâs'ın rolü ve etkisinin boyutu ile ilgili soruları gündeme taşımaktadır. Söz konusu i'tizâlî eğilimlerin erken dönemi hakkında yapılacak araştırmalar, bu evrede Bısr b. Gıyâs'ın etkisine dair yeni veriler ortaya koyabilir.

İslâm dünyasında ilmî tartışmalar, muasır ulema arasındaki entelektüel münasebetlere ışık tutması, âlimlerin düşünce tarzlarını ve fikri ayrılıklarını

²¹ Saymerî, *Âhbârü Ebî Hanîfe*, 162; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 8/336.

²² Ebû Sa'îd Osmân b. Sa'îd es-Sicistânî ed-Dârimî, *Nakdu'l-İmâm Ebî Sa'îd Osmân b. Sa'îd ale'l-Merisî el-Cehmî*, nşr. Ebû Âsım eş-Şevvâmî (Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1433/2012), Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 3/101; Ebû'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî, *el-Vâdih fi usûli'l-fikh*, nşr. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: y.y., 1420/1999), 2/123; Safedî, *el-Vâfi*, 10/94; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 1/164-165; Tûnisî, *Hâşiyetü't-tavâzih*, 2/213; İbn Teymiyye, *et-Tis'iniyye*, 1/344; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 8/336; Muhammed b. Hasan b. Arabî es-Seâlibî el-Filâlî Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî fi târihi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995), 1/431.

²³ Bünjamin Korucu, "Müctehid Tabakalarında Serahsî'nin Konumu, Fıkıh Faaliyeti ve Mezhep Birikimine Katkısı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Eylül 2024), 814-815.

yansıması bakımından büyük öneme sahiptir. Bu bağlamda, Bişr b. Gıyâs ile Şâfiî (ö. 204/820) arasındaki münazaralar, dönemin ilmî atmosferini yansıması açısından dikkat çekici bir örnek teşkil etmektedir. Zaferânî'nin naklettiğine göre Bişr, Hicaz'a yaptığı bir hac yolculuğu sırasında Şâfiî ile tanışmış ve onun ilmî yetkinliğinden derinden etkilenmiştir. Bişr b. Gıyâs'ın, 'Hicaz'da onun gibi ne soru soran ne de cevap veren birini gördüm' diyerek Şâfiî'ye karşı takdir ve hayranlığını dile getirdiği, kaynaklarda rivayet edilmektedir.²⁴

Şâfiî'nin Bağdat'a yaptığı yolculuk sırasında Bişr b. Gıyâs'a misafir olması ve bu esnada aralarında geçen diyalog, önemli bir olaydır. Rivayete göre, Bişr b. Gıyâs'ın annesi oğlunun görüşlerinden dolayı toplum tarafından dışlandığını ifade etmiş ve bu görüşleri terk etmesi için Şâfiî'den yardım istemiştir. Bunun üzerine, Şâfiî, Bişr b. Gıyâs'a, savunduğu görüşlerin İslâm'ın temel kaynaklarına dayanıp dayanmadığını sormuş, Bişr de bu görüşlerin temel kaynaklardan hiçbirine dayanmadığını kabul etmiştir.²⁵ Şâfiî'nin ona İslâm'ın ana kaynaklarına dayanmayan kelâmî konular yerine fıkıh ve hadis alanlarında konuşmayı tavsiye ettiği nakledilmektedir.²⁶

Hasan b. Ziyad, Bişr b. Gıyâs'ı Kur'an konusundaki görüşlerini Ebû Hanîfe, Züfer (ö. 158/775) ve Ebû Yûsuf'a dayandırdığını iddia ederek yalan söylemekle suçlamıştır.²⁷ Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan Şeybânî'nin talebesi Hişâm b. Ubeydullah (ö. 221/836) da onu, Cehm b. Safvân'ın halefi olarak görmüştür.²⁸ Bu ithamlar, Hanefî çevrelerince Bişr'e yöneltilen ilk ve en ciddi suçlamalar arasında sayılabilir. Ancak, sonraki dönem Hanefî âlimleri arasında, Bişr b. Gıyâs'a karşı daha mutedil ve temkinli bir yaklaşım benimsenmiştir. Bu itidalli tutum, onun bazı fikhî görüşlerinin değerinin kabul edilmesiyle birlikte, itikadî fikirlerine karşı mesafeli tutumun korunduğunu göstermektedir.²⁹ Nitekim kelâm

²⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Alî Hatîb el-Bağdâdî, *el-İhticâc bi's-Şâfiî*, nşr. Halîl İbrâhîm Mullâ Hâtır (Pakistan: el-Mektebetü'l-Eseriyye, t.y.), 56; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Tevâlî t-te'sîs li me'âlî Muhammed b. İdrîs* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 81.

²⁵ Dârimî, *Nakdu'l-İmâm*, 22; İbn Teymiyye, *et-Tis'iniyye*, 3/787; Bilal Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 37-41.

²⁶ İbn Teymiyye, *et-Tis'iniyye*, 3/788.

²⁷ İbn Ebî'l-Avvâm, *Fedâ'ilü Ebî Hanîfe*, 118.

²⁸ Ebû'l-Kâsım Hibetullâh b. el-Hasan b. Mansûr et-Taberî Lâlekâ'î er-Râzî, *Şerhu Usûli 'i'tikâdi 'ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, nşr. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Gâmîdî (Riyâd: Dâru Taybe, 1423/2003), 3/427.

²⁹ Abdulazîz Buhârî, Bişr b. Gıyâs'ı özellikle Mu'tezile'ye yakınlaşan teolojik görüşlerinden dolayı eleştirmekte ve bu eleştirilerini daha çok itikad bağlamında yapmaktadır. Bk. Abdulazîz b. Ahmed b. Muhammed Alâeddîn el-Buhârî el-Hanefî, *Keşfu'l-esrâr şerhu usûli'l-Pezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.) 1/8, 3/96, 4/19, 280, 341.

alanındaki tartışmalı görüşleri ve muhtelif konulardaki farklı yaklaşımları nedeniyle eleştirilmiş ve hatta tekfir edilmiştir.³⁰ Bununla birlikte, fūrû-i fıkıh konularındaki görüşleriyle literatürde yer bulmuştur.³¹

Şâfiî literatürde, Şîrâzî'nin (ö. 476/1084) Bîşr b. Gıyâs'ın istihsanı reddettiğine dair tespiti dikkat çekmektedir.³² Şâfiî ile gerçekleştirdiği münazaralar ve Şâfiî'nin ona yönelik itikâdî ve fikhî uyarılarda bulunduğu dair bilgiler de bu literatürde yer almaktadır.³³ Mâlikî literatürde ise halku'l-Kur'an,³⁴ ümmü'l-veled³⁵ ve ictihadda isabet³⁶ gibi itikad, fıkıh ve fıkıh usulü konularında sadece görüşleri aktarılması suretiyle kendisine atıfta bulunulmuştur. Bîşr b. Gıyâs'a yönelik en sert eleştiriler Hanbelî mezhebinden gelmiş olmakla birlikte, bu tepkiler onun fikhî görüşlerinden ziyade itikâdî fikirlerine yöneliktir.³⁷

Kaynaklarda, Bîşr'in özellikle Kur'an'ın yaratılmış olduğu ve bazı itikâdî görüşleri nedeniyle tövbe etmesinin istendiği, ancak tövbeyi kabul etmediği bilgisi yer almaktadır.³⁸ Bununla birlikte, bir rivayete göre, Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden Yakub b. Habîb el-Ensârî el-Kûfî el-Bağdâdî (ö. ?) aracılığıyla tövbe ettiği de aktarılmaktadır.³⁹

Bîşr b. Gıyâs'ın kelâma dair *el-İrcâ, er-Red ale'l-Havâric, el-İstitâ'a*,

³⁰ Dârimî, *Nakdu'l-İmâm*, 24-26; Ebû Bekr Ahmed b. Alî Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Medineti's-selâm*, thk. Beşşar Avvad (Beyrut: y.y., 1422/2001), 7/531-532.

³¹ Saymerî, *Âhbâru Ebî Hanîfe*, 162; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 227; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, 1/164-165; Zehebî, *el-Arş*, 1/70;

³² Şîrâzî, Şâfiî ve Bîşr b. Gıyâs'ın istihsan görüşünü Ebû Hanîfe'ye attettiklerini ve bunu, delilsiz olarak insanın hoşuna giden şeyi kıyasa tercih etmek olarak tanımladıklarını iddia etmiştir. Bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî, *et-Tabsira fî usûli'l-fikh*, nşr. Muhammed Hasan Hîtv (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1403/1982), 492, 494. Ayrıca Abdullah b. Hamza da (ö. 614/1217), Bîşr b. Gıyâs'ın istihsanı reddettiğini ve onu reddedenlerin çoğunun, istihsanı, nefsin arzusu ve tercihinin dayanan delilsiz hüküm vermek anlamında kabul ettiklerini belirtir. Bk. Mansûr-Billâh Abdullah b. Hamza, b. Süleymân el-Hasenî ez-Zeydî, *Safvetü'l-ihtiyâr fî usûli'l-fikh* (Yemen: Merkez Ehl-i Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2002), 342.

³³ Hatîb el-Bağdâdî, *el-İhticâc bi's-Şâfiî*, 56; İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâlî t-te'sîs li me'âlî Muhammed b. İdrîs*, 81. Ayrıca bk. Dârimî, *Nakdu'l-İmâm*, 22; İbn Teymiyye, *et-Tis'iniyye*, 3/787-788.

³⁴ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İstizkâr*, nşr. Sâlim Muhammed Atâ - Muhammed Alî Mu'avvid (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 2/513.

³⁵ Ebû Muhammed Abdulvehhâb b. Alî Kâdî Abdulvehhâb, *'Uyûnu'l-mesâ'il*, nşr. Alî Muhammed İbrâhîm Bürvibe (Beyrut: y.y., 1430/2009), 615.

³⁶ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *ez-Zahîre*, nşr. Muhammed Haccî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 1/146, 11/374.

³⁷ Dârimî, *Nakdu'l-İmâm*, 24-26; Ebû Bekr Ahmed b. Alî Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Medineti's-selâm*, 7/531-532; İbn Teymiyye, *et-Tis'iniyye*, 3/787-788.

³⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Medineti's-selâm*, 14/480.

³⁹ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm el-Harrânî İbn Teymiyye, *el-İstigâse fî'r-redd ale'l-Bekrî*, nşr. Abdullâh b. Duceyn es-Sehlî (Riyad: y.y., 1426/2005), 242.

er-Red ale'r-Râfida, *Küfrü'l-müşebbehe*, *el-Ma'rife* ve *el-Va'id*⁴⁰ gibi eserler kaleme aldığı kaynaklarda bildirilmektedir. Fıkıh alanında ise *el-Hucec*⁴¹ ve Ebû Yûsuf'tan naklettiği *Nevâdir* (Nevâdiru Bısr b. Gıyâs) ve *Emâlî* adlı eserlerin kendisi tarafından rivayet edildiği bilinmektedir.⁴²

Hicrî 218 yılının Zilhicce ayında vefat ettiği genel olarak kabul edilen Bısr b. Gıyâs'ın, özellikle kelâm alanındaki fikirleri ölümünden sonra da tartışılmaya devam etmiştir.⁴³

2. İstihsana Karşı Tavrı Sergilediği Fikhî Görüşleri

Bu başlık altında, Bısr b. Gıyâs'ın fikhî görüşleri incelenmekte ve özellikle istihsan yöntemine mesafeli yaklaşımını yansıtan meseleler ele alınmaktadır. Klasik Hanefî kaynaklarında tespit edilen ilgili meseleler üzerinden, onun kıyas odaklı metodolojik tercihi sistematik bir şekilde analiz edilmiştir. Her bir alt başlık, Bısr'ın Hanefî mezhebinin genel çizgisinden hangi noktalarda ayrıldığını ve bu ayrımın istihsan-kıyas eksenindeki etkilerini ortaya koymaktadır.

2.1. İçine Necaset Düşen/Karışan Suyun Durumu

Miktarı fazla olan suya bir necaset düştüğünde, bu suyun temiz kalıp kalmadığı konusunda fukahâ arasında iki ana görüş bulunmaktadır. Fukahânın bu konudaki hükümleri, kimi zaman kıyasa kimi zaman ise rivayetlere dayalı değerlendirmelere göre belirlenmiştir. Birinci görüş, suyun pislenmesi gerektiğini savunur; çünkü helal ile haramın karıştığı düşünüldüğünden, delil bulunana kadar su pis kabul edilmelidir. İkinci görüş ise, suyun ancak pislik belirgin hale geldiğinde necis sayılabileceğini öne sürmektedir. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve bu görüşü savunanlara göre, pislik görünür olmadıkça su temizdir.⁴⁴

⁴⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 8/336.

⁴¹ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/632.

⁴² Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ömer en-Nâtîfî, *el-Ecnâs fî fîrû'i'l-fikhi'l-İslâm* (Medine: Dâru'l-Me'sûr, 1417/2016), 1/59, 101, 174, 294, 313; Ebû'l-Me'âlî Mahmûd b. Ahmed b. Abdulaziz b. Ömer b. Mâze el-Hanefî İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*, nşr. Abdülkerîm Sâmî el-Cundî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004), 8/471; Zeynuddîn b. İbrahim b. Muhammed el-Mısrî İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik ve minhatu'l-hâlik ve tekmi'etu't-tûrî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, ts.), 5/71; Orhan Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 67, 147.

⁴³ Dârimî, *Nakdu'l-İmâm*, 31; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7/545.

⁴⁴ Ebû'l-Fidâ' Kâsım b. Kutluboğâ el-Cemâlî İbn Kutluboğâ, *Mecmû'atu resâ'il*, nşr. Abdulhamîd Muhammed ed-Dervîş -Abdulâlîm Muhammed ed-Dervîş (b.y.: y.y., 1434/2013), 179; Hanbelî mezhebinin görüşü için bk. Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemâ'î el-Makdisî, *el-Muğnî*, nşr. Abdullâh et-Türkî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Riyad: Alemu'l-Kütüb, 1417/1997), 1/46; Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed İbn Müflih, *el-Mübdî' fî şerhi'l-Muğnî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/34.

Suyun pis olduğunu savunanlar arasında Hanefîler ile Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in bazı öğrencileri bulunmaktadır.⁴⁵ Bu görüş, az miktardaki necasetin bile suyun her tarafına yayılacağı düşüncesine dayanmaktadır. Ancak bu yaklaşım, denizler gibi büyük su kütlelerine uygulanmamış; deniz suyunun hiçbir şeyle necis olmayacağı, nass ve icma ile sabit kabul edilmiştir. Küçük yüzey alanına sahip su birikintileri için ise bu görüş daha tartışmalı bir hal almıştır.⁴⁶

Kuyular bağlamında ise tartışmalar daha karmaşık bir hale gelmiştir. Hanefî mezhebinde, kuyularla ilgili meselelerin rivayetlere mi yoksa kıyasa mı dayanması gerektiği tartışılmıştır. Bazı Hanefîler, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Su temizdir, onu hiçbir şey kirletemez"⁴⁷ hadisinin kıyasa öncelikli olduğunu savunmuştur. Bunun sebebi, kıyasların bazen çelişkili sonuçlara yol açabilmesidir. Örneğin Bısr b. Gıyâs'a göre, kuyunun içine az bir miktarda bile pislik düştüğünde kuyu kullanıma tamamen kapatılmalıdır. O, pislik karışan suyun başka bir suyu temizleyemeyeceğini, dolayısıyla kuyunun temizlenemeyeceğini belirtmiştir.⁴⁸

Hanefî mezhebi içerisindeki bu tartışmada, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan, kuyuların suyunun akan su hükmünde olduğunu belirterek pislenmeyeceğini savunmuşlardır. Kuyuların dibinden çıkan suyun sürekli yenilenmesi, bu görüşü destekleyen bir gerekçe olarak sunulmuştur. Bazı Hanefî âlimler, kuyularla ilgili meselelerin rivayetlere dayandırılmasının sorunlu olduğunu ifade etmiş ve konunun usul açısından ele alınmasını önermiştir. Şeriat, geçerli bir kıyasa aykırı olmayacağı gibi fark gözetmeksizin yapılan kıyaslar da şeriatla çelişmez. Eğer bir kimse şeriatın kıyasa aykırı olduğunu düşünüyorsa, bu durum aslında zihnindeki kıyasın geçersiz olduğunu gösterir. Hanefî âlimleri, kıyasın yetersiz kaldığı

⁴⁵ İbn Kutluboğâ, *Mecmû'atu resâ'il*, 179-180; Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemâ'ilî el-Makdisî, *el-Kâfî fî fıkhi'l-İmâm Ahmed* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994), 1-32-35; Ebû Abdullâh Muhammed b. Mahmûd İbnü'n-Neccâr, *Ma'ûnetu üli'n-nehy şerhu'l-Müntehâ*, nşr. Abdulmelik b. Abdullâh Duheş (b.y.: y.y.: ts), 1/154, 171; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Baîrî el-Mâveridî, *el-Hâvî'l-kebir fî fıkhi mezhebi'l-İmâmî's-Şâfi'i*, nşr. Ali Muhammed Me'ûd - Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999), 1/337; Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Muhezzeb fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'i* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/23.

⁴⁶ İbn Kutluboğâ, *Mecmû'atu resâ'il*, 179-180.

⁴⁷ Süleymân b. el-Eş'as Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *es-Sünen*, nşr. Adil Muhammed - Ammâr Abbâs (Kahire: Dâru't-Te'sil, 1436/2015), "Tahâret", 34 (No, 65-66).

⁴⁸ Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 1/27; Ebû'l-Hasen Sadrüddîn Ali b. Alâiddîn Ali Muhammed ed-Dimeşkî, *et-Tenbîh alâ müşkilâtî'l-Hidâye*, nşr. Abdulhakîm b. Muhammed Şâkir - Enver Sâlih Ebû Zeyd (b.y.: y.y., 1424/2003), 1/347-352; Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedruddîn el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000), 1/434.

yerlerde istihsan yöntemine başvurmuş ve pratik kolaylık sağlamayı amaçlamışlardır.⁴⁹

Hanefî mezhebinde istihsan, kıyasın aksine daha esnek bir yöntem olarak kabul edilmiştir. Ebû Hanîfe ve takipçileri, kuyudan suyun bir kısmının alınmasıyla temizliğin sağlanabileceğini belirtmiştir. Buna karşın Bısr b. Gıyâs, kıyas yöntemine sıkı sıkıya bağlı kalmış ve istihsan gibi alternatif yaklaşımları benimsememiştir. Onun genel yaklaşımı, kıyas uygulanmadıkça necasetin temizlenemeyeceği yönündedir.⁵⁰

2.2. Pis Elbisenin Kapta Yıkanmasının Hükümü

Hanefî mezhebinde, pis bir elbisenin leğen gibi bir kapta yıkanarak temizlenmesi konusunda kıyas ve istihsan delillerine dayanan farklı hükümler bulunmaktadır. Bu bağlamda kıyas ve istihsan, bu meselede birbirinden farklı sonuçlar ortaya koymaktadır. Kıyasa göre, pis bir elbise ne kadar çok yıkansa da temiz kabul edilmez. Buna karşılık, istihsan deliline göre pis bir elbise, temiz suyla dolu üç ayrı leğende yıkandığında temizlenmiş sayılır. Bu hüküm, Resûlullah'ın (s.a.s.) “Sizden birinizin kabını köpek yaladığında, onu üç defa yıkayarak temizleyiniz”⁵¹ hadisine dayandırılmıştır.⁵²

Hanefî mezhebi, insanların her zaman akan su bulamayabileceğini göz önünde bulundurmuş ve bu zorluğu gidermek için istihsan yöntemini benimsemiştir. Hanefî âlimler, üç defa yıkamanın temizlik için yeterli olduğunu kabul etmiş ve bunu pratik bir çözüm olarak görmüşlerdir.⁵³

Bısr b. Gıyâs, pis bir elbisenin temizlenmesi hususunda kıyas yöntemini esas almış ve her yıkamanın suyu daha fazla necis hale getirdiğini savunarak farklı bir yorum yapmıştır. Ona göre, pis bir elbise pis suyla yıkandığında yıkama süreci temizlik sağlamaz. Leğendeki suyun pislenmesi nedeniyle yapılan her yıkama, yine pis suyla gerçekleşmiş sayılır. Bu durumda, elbise on farklı leğende yıkansa bile temizlenmez.⁵⁴

Hanefî mezhebi, istihsan deliline dayanarak pratik ve kolaylaştırıcı bir temizlik yöntemi sunarken, Bısr b. Gıyâs kıyas yöntemiyle daha elskin bir yaklaşım benimsemiştir. Bu yaklaşım, akarsu kullanılmadan elbisenin temizlenmesini neredeyse imkânsız hale getirmektedir.

2.3. Bayılmanın Yükümlülüğe Tesiri

Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330), bayılma durumunda ibadet

⁴⁹ İbn Ebû'l-İz, *et-Tenbîh*, 1/351-352; Aynî, *el-Binâye*, 1/134.

⁵⁰ İbn Kutluboğâ, *Mecmû'atu resâ'il*, 179-180.

⁵¹ Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer el-Bağdâdî ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004), 1/110.

⁵² Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, nşr. Halîl Muhyiddîn el-Meyyis (Beyrut: b.y., 1414/1993), 1/92.

⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/92.

⁵⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/92.

yükümlülüğünün düşüp düşmeyeceği konusunda iki farklı görüş olduğunu ifade etmektedir. Görüşlerden biri, bayılmanın bir özür sayılarak ibadet yükümlülüğünü düşürebileceğini öne sürer. Bayılma, bedensel gücü tamamen ortadan kaldıran bir hastalık olarak değerlendirildiğinden, ibadetin ifası zorunlu görülmemektedir. Bazı durumlarda, kişinin sıkıntı yaşayabileceği gerekçesiyle ibadetler kaza edilmek üzere ertelenir veya tamamen düşer. Bu görüş, istihsan yöntemine dayanır ve kişinin içinde bulunduğu özel şartları ön planda tutar. İstihsan, zorluk ve meşakkati önlemek amacıyla esnek çözümler sunar; bayılma gibi zorlayıcı durumlarda ibadet yükümlülüğünün kaldırılabilceğini kabul eder.⁵⁵

Bayılmanın yükümlülüğü tamamen kaldırabileceği yönündeki bu görüşe Bısr b. Gıyâs katılmamaktadır. Kıyas yöntemine dayanarak, bayılma ne kadar uzun sürerse sürsün, ibadet yükümlülüğünün düşmeyeceğini savunur. Ona göre bayılma, akli tamamen devre dışı bırakmayan bir durumdur. Bısr, bayılmanın kişinin aslî yeteneklerinde (fiziksel veya zihinsel kabiliyetlerinde) geçici bir zayıflamaya yol açtığını savunur. Ancak, bu durumun ibadetin yalnızca ertelenmesine neden olacağını ve yükümlülüğü ortadan kaldırmayacağını belirtir. Bayılmayı uykuya benzetir ve kazanın düşmesini gerektiren bir sebep olarak değerlendirmez. Bısr'e göre, kişi fiziksel olarak ibadeti yerine getiremeye bile, yükümlülük devam eder ve daha sonra kaza yoluyla yerine getirilmelidir.⁵⁶

Bu iki yaklaşım arasındaki temel fark, ibadet yükümlülüğüne bakış açılarında görülmektedir. Bısr b. Gıyâs, kıyas yöntemini benimseyerek yükümlülüğün mutlak olarak devam etmesi gerektiğini savunurken, Hanefî mezhebi istihsan yöntemiyle bayılma gibi istisnâî durumlarda yükümlülüğün hafifletilebileceğini veya tamamen düşebileceğini kabul eder.

2.4. Namazda İmanın Abdestsiz Kalması Durumunda Yerine Bir Başkasının Geçmesi ve Namazın Geçerliliği

Namazda abdestin bozulması konusunda âlimler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Bu konuda özellikle kasten ve istemsiz abdest bozma durumlarında farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Kasten abdest bozma, namazı geçersiz kılarken, istemsiz olarak abdestin bozulması farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Kıyasa göre, istemsiz abdest bozulması da namazı geçersiz kılar; çünkü abdest olmadan namazın geçerli olması mümkün değildir. Bu görüş, Züfer tarafından da savunulmuştur.⁵⁷

⁵⁵ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/280-281. Ayrıca bk. Ali İhsan Pala, "Namazların Kaza Meselesine Metodolojik Bir Yaklaşım", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 (2004), 235-239.

⁵⁶ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/280.

⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/169; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Alâeddîn es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994),

İstihsana göre, istemsiz abdest bozulması durumunda namaz geçerliliğini korur.⁵⁸ Hanefî mezhebi, istihsan yoluyla, imamın abdestinin bozulması halinde yerine birini geçirerek namazın devam edebileceğini kabul etmektedir.⁵⁹ Bu görüş, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Kim namazında kusarsa veya burnu kanarsa, namazdan ayrılıp abdest alsın ve konuşmadığı sürece namazına kaldığı yerden devam etsin"⁶⁰ hadisine dayandırılmaktadır. Söz konusu hadis, sahâbenin icma ile desteklenmiş ve kıyas terk edilerek istihsan tercih edilmiştir.⁶¹

Bu istihsan anlayışına göre, abdestin bozulması namazın başlangıcını geçersiz kılmaz. İmam, abdesti bozulduğunda camiye terk etmediği veya birini yerine bırakmadığı sürece imamlık görevine kaldığı yerden devam edebilir. Eğer imam birini yerine vekil tayin ederse, bu kişi imamlık görevini üstlenir ve namazı kıldırır. Cemaat bu yeni imama uyduğu takdirde, namazları geçerli kabul edilir.⁶²

İstihsana alternatif olarak, Bısr b. Gıyâs kıyas temelli bir yaklaşım benimseyerek, imamın abdestsiz kalması durumunda namazın geçerli olmayacağını savunur. Ona göre, abdesti bozulmuş bir imamın cemaate imamlık yapması mümkün değildir.⁶³ Ancak bu değerlendirmede, Bısr'ın yalnızca kıyasa dayandığını söylemek eksik bir yaklaşım olur. Bısr'ın, bu konuya ilişkin hadislerin ve sahâbenin icmasının farkında olup olmadığı ya da bu rivayetleri sahih kabul edip etmediği net olarak bilinmemektedir. Bu durum, onun kıyasa dayalı yaklaşımını şekillendiren farklı unsurların da olabileceğini düşündürmektedir.

Sonuç olarak, Bısr b. Gıyâs kıyası esas alarak daha katı bir tutum benimsemiş, buna karşın Hanefî mezhebi sahih bir hadise ve sahâbe icmaına dayanarak istihsan ile pratik bir çözüm sunmuştur.

2.5. Binek Üzerinde Kur'an Okurken/Okunurken Tilâvet Secdesinin Durumu

Hanefî mezhebine göre secde âyeti okunduğunda tilâvet secdesi

1/219.

⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/169; Alâeddîn es-Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/219.

⁵⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/169; Alâeddîn es-Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/223.

⁶⁰ Ebü'l-Fadl Muhammed b. Tâhir b. Alî b. Ahmed el-Makdisî İbnü'l-Kayserânî, *Zahîratü'l-huffâz mine'l-Kâmil 'İbni Adıyy*, nşr. Abdurrahman el-Feryevâ'î (Riyâd: Dâru's-Selef, 1417/1996), 4/2345; Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî, *Nasbu'r-râye li'ehâdisi'l-Hidâyeti me'a hâşiyetihî buğyet-i'l-elme'î fi Tahrîci'z-Zeylaî*, nşr. Muhammed Avvâme (Beyrut: Müessesetü'r-Reyân li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri/Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyyeti, 1418/1997), 1/38.

⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/169; Alâeddîn es-Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/219.

⁶² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/169; Alâeddîn es-Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/223.

⁶³ Alâeddîn es-Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/223.

yapmak vacip, Şâfiî mezhebine göre⁶⁴ ise sünnettir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Secde, onu duyan veya okuyan kimseye vaciptir"⁶⁵ buyurduğu rivayet edilmiştir.⁶⁶ Bu hüküm, secde ayetinin dinlenmesi veya okunması durumunda secdenin yerine getirilmesinin önem arz ettiğini göstermektedir.

Hanevî mezhebi, secde âyetinin binek üzerinde okunması durumunda da genel yaklaşımını sürdürmektedir. Buna göre, yolculuk esnasında bir kimsenin binek üzerinde secde âyetini okuması ve ardından secde yapması kıyasa uygun görülmemektedir. Hanefiler, inme imkânı bulunduğu hâlde binek üzerinde yapılan secdenin, ibadetin tam anlamıyla yerine getirilmiş sayılmayacağını kabul etmektedir. Bişr b. Gıyâs da bu görüşü benimseyerek, kıyas doğrultusunda ibadetlerin tam ve eksiksiz bir şekilde ifa edilmesi gerektiğini savunmaktadır.

Hanevî mezhebi ise, istihsan ilkesine dayanarak binek üzerinde tilâvet secdesi yapılabileceğini kabul etmiştir. Bu görüş, ibadet esnasında karşılaşılabilecek zorlukların dikkate alınmasını ve buna uygun kolaylıklar sağlanması gerektiği anlayışına dayanmaktadır. Farz namazlar açısından ise, binekten inme imkânı olduğu hâlde binek üzerinde kılınmaları câiz görülmemiştir; zira farz namaz, tam bir huşû ve düzen içinde ifa edilmesi gereken bir ibadettir. Öte yandan, tilâvet secdesi ve benzeri ibadetler, nafîle ibadetlere benzer bir yapı taşıdığı için, bu tür ibadetlerin binek üzerinde yerine getirilmesi daha pratik uygulama olarak değerlendirilmiştir.⁶⁷

Bu farklı yaklaşımlar arasında, Bişr b. Gıyâs kıyas ilkesine dayanarak ibadetlerin tam anlamıyla yerine getirilmesini savunmaktadır. Ancak Hanevî mezhebinin istihsan ilkesi, zorlukların ortadan kaldırılmasını ve ibadetin pratik bir şekilde ifa edilmesini hedeflediğinden, daha çözüm odaklı bir yaklaşım sunar.

2.6. Alım ve Satım Vekâletinde Az/Hafif Belirsizliklerin Akde Etkisi

Vekâlet akdi, bir kişinin başka bir kişiye vekâlete elverişli bir işi gerçekleştirmesi için yetki vermesini sağlayan hukukî bir işlemdir.⁶⁸ Bu akdin temel amacı, vekilin işini kolaylaştırmak ve vekâlet veren adına işlemleri yürütmesini sağlamaktır. Vekâlet akdi, yardımlaşma ve destek üzerine kuruludur.⁶⁹

⁶⁴ Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebîr*, 2/223; Ebû Alî el-Huseyn b. Muḥammed b. Aḥmed el-Kâdî el-Huseyn el-Merverrûzî, *et-Ta'likât*, nşr. Alî Muḥammed Mu'avviḍ - Âdil Aḥmed Abdulmevcûd (b.y.: y.y., ts.), 2/868.

⁶⁵ Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, 2/178.

⁶⁶ Alâeddîn es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ'*, 1/235.

⁶⁷ Alâeddîn es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ'*, 1/237.

⁶⁸ Bilal Aybakan, "Vekâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/1.

⁶⁹ Hadi Sağlam, "İslâm Hukuku ve Modern Hukuk Mukayesesi Gayesi Hukukî Temsil Olan Akitler (Vekâlet Örneği)", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/1 (2012), 2.

Vekâlet akdi genel ve özel olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Genel vekâlet, geniş yetkiler sunar ve belirli bir işin detayları belirtilmese dahi geçerli kabul edilir. Örneğin, “Bana uygun gördüğün şeyi al” denildiğinde bu tür bir vekâlet geçerlidir. Özel vekâlet ise, cins, fiyat ve nitelik gibi detayların açıkça belirtildiği vekâlet türüdür.⁷⁰

Hanefî mezhebine göre vekâlet akdinde bazı belirsizlikler bulunabilir. Bu bağlamda, belirsizlikler (cehalet), konu (ma‘kûdun aleyh) ve bedel (ma‘kûdun bih) itibarıyla ikiye ayrılır. Alım-satım konusuna ilişkin belirsizlikler ise üçe ayrılmaktadır: Cehalet-i fâhişe (aşırı belirsizlik), cehalet-i yesîre (az/hafif belirsizlik) ve cehalet-i mütevassıta (orta dereceli belirsizlik).⁷¹

Hanefî mezhebinde, alım-satım konusunun cins ve tür bakımından belirsizliği vekâletin geçerliliğini etkiler. İlk olarak, alım-satım konusu cins itibarıyla belirsiz olduğunda vekâlet geçersiz kabul edilir. Örneğin, kumaş veya hayvan alınması için vekil tayin edilmesi durumunda, belirsizlik, vekilin işlemi yerine getirmesine engel teşkil eder. Bu tür bir belirsizlik, vekâlet akdinin sıhhatini doğrudan etkiler ve geçerliliğini ortadan kaldırır.⁷²

Cehalet-i mütevassıta olarak adlandırılan orta dereceli belirsizlik, alım-satım konusunun cins ve tür arasında belirsiz olduğu durumları kapsar. Örneğin, bir ev veya inci alınması için vekil tayin edildiğinde, bu belirsizlik ancak alım-satım konusunun fiyatı, türü veya vasfı açıkça belirtilmişse sorun teşkil etmez ve vekâlet geçerli olur. Ancak bu hususlardan hiçbirinin belirtilmediği durumlarda, bu belirsizlik aşırı belirsizlik hükmüne dâhil edilerek vekâlet akdi geçersiz sayılır.⁷³

Hanefî mezhebinde az belirsizlik, alım-satım konusunun tür itibarıyla tam anlamıyla net olmaması durumunu ifade eder ve bu tür bir belirsizlik tolere edilebilir nitelikte olduğu için vekâletin geçerliliğini etkilemez.⁷⁴ Hz. Peygamber’in (s.a.s.), Hâkim b. Hizâm’a kurbanlık bir koyun alması için vekâlet verdiği ve bu vekâlette koyunun özelliklerini (sıfatını) belirtmediği

⁷⁰ Alâeddîn es-Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, 3/232.

⁷¹ Aynî, *el-Binâye*, 9/236; Kemâluddîn Muhammed b. Abdulvahid b. Abdilhamîd İbnü’l-Hümâm es-Sivâsî, *Fethu’l-kadîr* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 8/29-30; Abdulgânî b. Tâlib b. Hammâde b. İbrâhîm el-Ğanîmî ed-Dimeşkî el-Meydânî el-Hanefî, *el-Lubâb fî şerhi’l-Kitâb*, nşr. Muhammed Muhyîddîn Abdulhamîd (Beyrut: y.y., ts.) 2/142; Hocaeminefendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-hükkâm şerhu Mecelle-ti’l-ahkâm* (İstanbul: DİB Yayınları, 2017), 3/2521.

⁷² Aynî, *el-Binâye*, 9/236; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 8/29-30; Abdulgânî el-Meydânî, *el-Lubâb*, 2/142; Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-hükkâm*, 3/2521.

⁷³ Aynî, *el-Binâye*, 9/236; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 8/29-30; Abdulgânî el-Meydânî, *el-Lubâb*, 2/142; Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-hükkâm*, 3/2521.

⁷⁴ Aynî, *el-Binâye*, 9/236; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 8/29-30; Abdulgânî el-Meydânî, *el-Lubâb*, 2/142; Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-hükkâm*, 3/2521.

rivayet edilir. Bu olay, az belirsizliğin vekâlet akdinin sıhhatine zarar vermediğine dair bir delil olarak kabul edilmektedir.⁷⁵

Bişr b. Gıyâs, Hanefî mezhebinde az belirsizlik olarak tanımlanan bu durumu kabul etmemiş ve az miktardaki belirsizliğin vekâleti geçersiz kılacağını savunmuştur. Şâfiî mezhebi⁷⁶ de bu görüşü benimsemiştir. Onlara göre, vekâletle yapılan alım-satım işlemi, bizzat alım ve satıma kıyas edilir. Bu nedenle, vekâletin geçerli olması için alım-satım konusu malın niteliklerinin açıkça belirtilmesi gerekmektedir.⁷⁷

Kıyas yöntemiyle vekâlet, doğrudan alım-satım işlemine benzetilir. Buna göre, vekilin önce alıcı, sonra satıcı olarak işlem yapması gerektiği kabul edilir. Bu sebeple, vekâletin geçerli olması için malların cins, fiyat ve niteliklerinin net bir şekilde belirtilmesi zorunludur. Eğer bu özellikler belirtilmezse, kıyas gereği vekâlet geçerli olmaz, çünkü alım-satım işlemi de bu detaylara dayanır.⁷⁸

Hanefî mezhebine göre istihsan yöntemi, az miktardaki belirsizlikleri tolere edilebilir kabul etmektedir. Bu çerçevede, vekâlet akdi bir tür yardımlaşma niteliği taşıdığı için, akitte küçük belirsizliklerin bulunması sözleşmenin geçerliliğini etkilemez. Vekâletin temel amacı, vekilin işini kolaylaştırmak olduğundan, ayrıntıların tam olarak belirlenmesi zorunlu görülmemiş ve yalnızca vekilin yükümlülüğünü ağırlaştıracak derecedeki belirsizlikler sakıncalı sayılmıştır.⁷⁹ Bu anlayışa göre, tür ve fiyat belirtilmediği durumlarda bile vekâlet geçerli sayılabilir. Örneğin, birine bir at veya kumaş alması için vekâlet verildiğinde, fiyat belirtilmese dahi vekâlet geçerli kabul edilir.⁸⁰

İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), az miktardaki belirsizliklerin görme muhayyerliği ile giderilebileceğini belirtmiştir. Ona göre görme muhayyerliği, satışın geçerliliğini etkilemeyen az miktardaki belirsizlikleri gidermek için kullanılan bir seçimlik haktır. O, bu tür belirsizliklerin, vekâletin geçerliliğini ortadan kaldırmayacağını savunmuştur.⁸¹

⁷⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 8/29.

⁷⁶ Ebü'l-Mehâsin Fahrulislâm Abdolvâhid b. İsmâ'il b. Ahmed eţ-Taberî Abdolvâhid er-Rüyânî, *Bahru'l-mezheb*, nşr. Târik Fethî es-Seyyid (b.y.: y.y., 1430/2009), 6/40-41, 68; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed Ebû Bekr eş-Şâfi' el-Kaffâl, *Hilyetu'l-'ulemâ' fi ma'rifeti mezâhibi'l-fukahâ'*, nşr. Yâsîn Ahmed İbrahim Derâdike (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1988), 5/117.

⁷⁷ Aynî, *el-Binâye*, 9/236; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 8/29-30; Abdulganî el-Meydânî, *el-Lubâb*, 2/142.

⁷⁸ Alâeddîn es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ'*, 3/232.

⁷⁹ Alâeddîn es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ'*, 3/232.

⁸⁰ Aynî, *el-Binâye*, 9/236; İbn Nuceym, *Bahru'r-râik*, 5/295; Abdulganî el-Meydânî, *el-Lubâb*, 2/142.

⁸¹ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî İbn 'Âbidîn ed-Dimeşkî, *Reddu'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: y.y., 1412/1992), 4/530.

Hanefî mezhebi, istihsan yoluyla az miktardaki belirsizliklerin vekâletin geçerliliğini engellemeyeceğini kabul ederken, Bısr b. Gıyâs kıyas yöntemiyle bu tür belirsizliklerin vekâletin geçersiz kılacağını savunmuştur. Bu iki farklı yaklaşım, Hanefîlerin pratik kolaylığı esas alan tutumu ile Bısr b. Gıyâs'ın akitlerde kesinliği ve açıklığı öne çıkaran yaklaşımı arasındaki temel farkı ortaya koymaktadır.

2.7. Akdin Tarafları Arasındaki İhtilafta Kimin Sözüne İtibar Edileceği

Müşterinin elbisesini temizlenmesi için bir temizleyiciye teslim etmesi ve daha sonra geri almak istemesi durumunda, temizleyicinin “Elbiseyi sana geri verdim” iddiasında bulunması, kimin sözüne itibar edileceği sorusunu gündeme getirir.⁸²

Bu konuda Bısr b. Gıyâs, Ebû Yûsuf'tan şu görüşü aktarmıştır: “Eğer elbise temizleyicisi, ‘Elbiseyi sana geri verdim’ derse, onun sözü esas alınır. Çünkü elbise temizleyicisi her durumda sorumlu tutulmaz.” Ancak Bısr, bu görüşü eleştirerek şu ifadeyi kullanmıştır: “Bu, Ebû Yûsuf'un bir yanılışıdır. Kendi kıyasına göre, elbise temizleyicisinin bu iddiasının kabul edilmemesi ve doğrulanmaması gerekir.”⁸³

Bu görüş ayrılığı, elbise temizleyicisinin sorumluluğunun kapsamı ve teslim iddiasında kimin sözünün delil olarak kabul edileceği noktasında farklı yorumlara yol açmıştır. Bısr b. Gıyâs ise Ebû Yûsuf'un yaklaşımını kıyasa aykırı ve tutarsız bulmuştur.

İstihsan yöntemi açısından, Ebû Yûsuf, özellikle ticari ilişkilerde, taraflar arasındaki güveni ve pratik çözüm yollarını esas almaktadır. Bu nedenle, elbise temizleyicisinin “elbiseyi teslim ettim” şeklindeki beyanı, delil aranmaksızın kabul edilmektedir. Bısr ise kıyasın normatif yapısını öne sürerek, böyle bir durumda mutlaka delil getirilmesi gerektiğini savunur ve bu nedenle istihsanın daha esnek yorumlarını reddeder.

Elbise temizleyicisinin beyanına ilişkin bu yaklaşım, Ebû Yûsuf'un ticarî ve pratik çözüm odaklı yaklaşımı ile Bısr'ın kıyasın kesin ve mantıksal yapısına olan sıkı bağlılığı arasındaki temel farkı yansıtmaktadır. Bısr, kıyas gereği delil aramanın zorunlu olduğunu düşünürken, Ebû Yûsuf, istihsan yoluyla uyarlanabilir bir çözüm önererek elbise temizleyicisinin beyanını geçerli sayar.

2.8. Tekabbül Şirketi

Tekabbül şirketi, iş ortaklığı anlamına gelir ve iki taraf arasında işin kabul edilmesi ve yürütülmesi esasına dayanır. Bir tarafın iş gücü, diğer tarafın ise işin gerçekleştirileceği dükkân, araç-gereç gibi malzemeleri

⁸² Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed Ebû'l-Leys es-Semerkindî, *Uyûnu'l-mesâ'il*, nşr. Salâhaddîn en-Nâhî (Bağdâd: y.y, 1386/1966), 234.

⁸³ Ebû'l-Leys es-Semerkindî, *Uyûnu'l-mesâ'il*, 234.

sağladığı ortaklık türleri, kıyas açısından caiz görülmez. Çünkü bu tür bir ortaklık, mal ortaklığı niteliği taşıdığından geçerli kabul edilmez. Ancak istihsan açısından caizdir; zira bu ortaklık, işin kabulüne dayalı bir anlaşma niteliğindedir. Hanefî fıkhnı göre, tekabbül şirketi vekâlet ilişkisine dayandığı için geçerli sayılmaktadır.⁸⁴

Ebü'l-Leys Semerkandî'nin (ö. 373/983) rivayetine göre, Şâfiî ve Bîşr b. Gıyâs, şirket-i tekabbül olarak bilinen ortaklık türünü kıyasa aykırı görmüşlerdir. Bu ortaklık türü, insanların işlerini üstlenmeyi ve kazancın eşit paylaşımını şart koşturmaktadır. Şâfiî, bu görüşünü sermaye olmaksızın yapılan ortaklıkların kıyasa göre geçerli kabul edilmemesi esasına dayandırmıştır.⁸⁵

Şâfiî ve Bîşr'in kıyasa dayalı kuralcı yaklaşımına karşın, Hanefîler bu tür ortaklıkları istihsan yöntemiyle caiz görmüşlerdir. Hanefîler, bu durumu bir tür vekâlet ilişkisi olarak değerlendirmiş ve işin kabul edilmesiyle her iki tarafın da sorumluluğu paylaştığını ileri sürmüşlerdir. Taraflardan biri çalışsa bile, elde edilen kazanç her iki tarafa ait kabul edilir; çünkü çalışan tarafın diğerine yardımcı olduğu varsayılır. Bu uygulama caiz görülmüştür; zira anlaşmada belirli bir kişinin çalışması değil, genel olarak işin yapılması şart koşulmuştur.⁸⁶

Hanefîlerin istihsan temelli esnek yaklaşımına karşın, Bîşr b. Gıyâs kıyasa bağlı kalmış ve taahhüt ortaklığını fikhî açıdan geçersiz saymıştır. Şâfiî ile aynı doğrultuda hareket eden Bîşr, kıyas gereği bu tür anlaşmaların geçerli olmadığını savunmuştur. Ona göre, ortaklığın geçerli olabilmesi için kıyas kurallarına uygun, belirli bir düzen çerçevesinde oluşturulması gerekmektedir. Bu nedenle Bîşr, işin belirli bir kişi tarafından yapılmasını zorunlu kılan bir anlayışı benimsemiştir.

⁸⁴ Tekabbül şirketi, iş ortaklığı anlamına gelir ve bu tür bir ortaklıkta, iki taraf arasında işin kabul edilmesi ve yürütülmesi esasına dayanır. Bir tarafın iş gücü sunduğu, diğer tarafın ise işin gerçekleştirileceği dükkân ya da araç gereç gibi bir malzeme sunduğu durumlar, kıyas açısından caiz değildir; çünkü bu tür bir ortaklık mal ortaklığı olarak kabul edilir ve bu geçerli değildir. Ancak, istihsan açısından caizdir; çünkü bu tür bir iş ortaklığı, işin kabul edilmesine dayalı bir ortaklıktır. Tekabbül şirketi, Hanefî fıkhnı göre vekâlet ilişkisine dayandığı için geçerli sayılır. Bk. Alâ'uddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî el-Kâsânî, *Bedâ'î 'u's-sanâ'î 'fî tertîbi ş-şerâ'î* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 6/62, 64.

⁸⁵ Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Muhtelifu'r-rivâye*, thk. Abdurrahman b. Mubarek Ferec (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005), 3/1370-1371. Ayrıca bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 11/152; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 3/321-322; Aynî, *el-Binâye*, 7/404-408. Şâfiî mezhebinde şirketü'l-ebdân olarak geçmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 6/479; Abdolvâhid er-Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 6/10.

⁸⁶ Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Muhtelifu'r-rivâye*, 3/1370-1371. Ayrıca bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 11/152; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 3/321-322; Aynî, *el-Binâye*, 7/404-408.

Hanefîler ise kıyasın teorik katmanını aşarak istihsan metodunu kullanmış ve amaca uygun bir çözüm sunmuşlardır. Hanefî yaklaşımına göre, taahhüt ortaklığı, işin belirli bir kişi tarafından yapılmasını şart koşturmaz; önemli olan, işin yapılması ve kazancın ortaklar arasında adil bir şekilde paylaşılmasıdır. Bu tür ortaklıklar, Hanefîler tarafından meşru kabul edilmiş ve pratik çözümler sunma noktasında istihsan yöntemiyle desteklenmiştir.⁸⁷

Bısr b. Gıyâs'ın kıyasa dayalı yaklaşımı, iş birliği ve uygulanabilirlik açısından bazı sınırlamalara yol açabileceği bir görüş olarak değerlendirilebilir. Sermaye olmaksızın yalnızca iş gücüne dayalı ortaklıkların geçersiz sayılması, zanaatkarlar, tüccarlar ve küçük ölçekli işletmeler gibi grupların iş birliği yapma imkânlarını daraltma ihtimali taşımaktadır. Buna karşılık, Hanefîlerin istihsan metoduna dayalı olarak bu tür ortaklıkları kabul etmesi, iş hayatında daha fazla esneklik sağlayarak insanların iş gücüne dayalı ortaklıklar kurabilmesine imkân tanımaktadır.

Bısr'ın kıyas temelli yaklaşımı, iş dünyasında belirli zorluklara neden olabilecek bir tutumu yansıtabileceği gibi, hukukun genel prensiplerine sıkı bir bağlılıkla düzenin korunmasını da amaçlamış olabilir. Bu açıdan, Hanefîlerin istihsan ile sunduğu değişkenlik, pratik çözümler üreterek iş hayatının ihtiyaçlarına daha uygun bir yaklaşım sunma potansiyeline sahiptir.

2.9. Gıyabî Yargılama

Adaletin sağlanması ve hukuki anlaşmazlıkların çözümü için mahkemeler tarafından yürütülen yargılama süreçleri, genellikle tarafların duruşmaya katılmasını ve delillerin hâkim önünde sunulmasını gerektirir. Ancak, bazı durumlarda taraflar duruşmaya katılamaz veya katılmayı tercih etmez. Bu tür durumlarda, yargılama gıyabî olarak yürütülür. Gıyabî yargılama, taraflardan birinin veya her ikisinin duruşmaya katılamadığı ya da katılmadığı durumlarda, adaletin tecellisini sağlamak amacıyla başvurulmuş bir yargılama usulüdür.⁸⁸

Gıyabî yargılama, tarafların mahkemede bulunmadığı durumlarda adaletin sağlanabilmesi için başvurulmuş bir yöntemdir. Bu tür yargılamada verilen hükmün geçerliliği, hukukun temel prensipleri doğrultusunda değerlendirilmelidir. Ancak gıyabî yargılama, iddia veya savunma hakkını sınırlama riski taşıyabilir. Bu nedenle, hâkimlerin tarafsız ve adil bir karar verebilmesi için delillerin titizlikle incelenmesi ve değerlendirilmesi

⁸⁷ Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *Muhtelifu'r-rivâye*, 3/1370-1371; Serahsî, *el-Mebsût*, 11/152; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 6/62-64; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 3/321-322; Aynî, *el-Binâye*, 7/404-408.

⁸⁸ Bk. Mehmet Dirik - Ayhan Hira, "İslâm Hukukunda Gaibin Yargılanması", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (2021), 71-101.

büyük önem taşır.⁸⁹ Bu konuyu örneklerle açıklamak gerekirse: borçlu, alacaklı ortadan kaybolduğunda borcunu ödeyememekten endişe ederse, hâkim alacaklı adına bir vekil atayarak borcun vekile ödenmesine karar verebilir. Benzer şekilde, alıcı, satın aldığı malı iade etmek için satıcıyı bulamazsa, mahkemeden satıcı adına bir vekil atanmasını isteyebilir. Kefil de alacaklıyı belirli bir tarihte getiremezse, mahkemeye başvurarak alacaklı adına bir vekil atanmasını talep edebilir ve borcu vekile ödeyerek sorumluluktan kurtulabilir.

Gıyabî yargılamanın uygulanabilirliğine dair başka bir örnek, bir kimsenin kasten öldürülmesi ve ölenin iki varisinin bulunması durumunda ortaya çıkmaktadır. Eğer varislerden biri kayıpsa ve hazır olan varis, kayıp varisin hissesinden feragat ettiğini kanıtlarsa, hâkim her iki varisin hissesi üzerinde karar verebilir. Bu tür durumlar, gıyabî yargılamanın adaletin sağlanması için nasıl bir araç olarak kullanıldığını göstermektedir.

Gıyabî yargılamaya ilişkin tartışmalar arasında, Bişr b. Gıyâs'ın gaip olan kişi hakkında hüküm verilmesini (hüküm ale'l-gâib/kadâ ale'l-gâib) reddettiği bilinmektedir. Bu görüş, gaip kişinin temsilcisi olmadan veya yüz yüze yargılama yapılmaksızın karar verilmemesi gerektiğini savunur. Kıyas gereği, İslâm hukukunda tarafların mahkemede hazır bulunması, benzer durumlar arasında bağlantı kurarak adil bir hüküm verilmesini sağlar.⁹⁰

Buna karşılık, gaip bir tarafın bulunabileceği ve temsilci atanmadığı takdirde hak kayıplarının yaşanabileceği de göz önünde bulundurulmalıdır. Eğer gaip taraf için temsilci atanmazsa ve yargılama süreci bu nedenle yürütülemezse, diğer tarafın hak kaybı yaşama riski ortaya çıkabilir. Bu tür ihtiyaç ve zorunluluk durumlarında gıyabî hüküm, istihsan yöntemiyle kabul edilebilir. Bu yaklaşım, pratik ihtiyaçların dikkate alınmasını sağlayarak gıyabî yargılama süreçlerinin hukuki sistemdeki yerini vurgulamaktadır.

3. İstihsanı Kabul Ettiği Fıkâhî Görüşü: Vekâleten Satın Almada Cins ve Türün Belirtilmesi

Bişr b. Gıyâs el-Merîsî, kıyas yöntemini merkeze alan bir Hanefî âlimi olarak öne çıkmaktadır. Vekâletle ilgili önceki görüşlerinde kıyası esas almış ve vekâlet akdinde cins, tür ve nitelik gibi unsurların açıkça belirtilmemesi durumunda akdin geçersiz olacağını savunmuştur. Ancak bazı durumlarda, pratik zorunluluklar nedeniyle kıyastan ayrıldığı görülmektedir. Fıkâhî görüşlerinde istihsanı reddettiği tutumu baskın olmakla birlikte, vekâletle ilgili bir meselede yaşadığı kişisel bir olay, istihsanı kabul ettiği istisnâî bir örnek sunmaktadır. Bu başlıkta, Bişr'in vekâlet akdinde istihsanı kabul ettiği bu nadir örnek incelenecek ve gerekçeleri değerlendirilecektir.

⁸⁹ Bk. Dirik - Hira, "İslâm Hukukunda Gaibin Yargılanması", 71-101.

⁹⁰ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 7/20-21.

Vekâlet akdinin geçerliliği, işlemin cins, tür ve niteliklerinin belirginliğine bağlıdır. Bu bağlamda, vekâlet veren kişinin işlemin cinsini belirtmesi, vekâletin kapsamını genişletir. Bedel veya tür açıkça belirtilirse, vekâlet geçerli olur; aksi takdirde geçersiz kabul edilir. Satış bedelinin belirtilmesi, malın türünü belirgin hale getirir. Eğer vekâlet akdinde cins ve tür belirtilmişse, niteliklerin açıkça belirtilmemesi istihsan gereği vekâleti geçersiz kılmaz. Ancak kıyasa göre, nitelikler açıkça belirtilmedikçe vekâlet caiz değildir.⁹¹

Kıyasa dayalı değerlendirmelerde, vekâlet ile alım-satım işlemi arasındaki benzerlik, malın niteliklerinin açıkça belirtilmesini gerektirir. Vekil, kendisi için satın alıp ardından vekâlet verene devrediyormuş gibi değerlendirilir. Bu bakış açısı, vekilin tam bir açıklıkla yönlendirilmesini gerekli kılar.

Kaynaklarda tespit edilebildiği kadarıyla, Bîşr b. Gıyâs'ın kıyası terk ederek istihsanı benimsediği tek örnek, yaşadığı bir olaydır. Bir gün misafir ağırlarken, birine kızzartılmış kuzu başı alması için birkaç dirhem verir ve bu ürünün özelliklerini tarif etmeye çalışır. Ancak, tam bir tarif yapamaz ve sonrasında adama, “Nasıl uygun görürsen öyle yap” der. Adam kuzu başını alıp ailesiyle yer ve Bîşr'in yanına döner. Bîşr, ona “Sana söylediğim şey nerede?” diye sorar. Adam, “Sen bana nasıl uygun görürsem öyle yapmamı söyledin, ben de böyle uygun gördüm” der. Bu olayın ardından, Bîşr, bu konu özelinde kıyastan vazgeçerek istihsanı benimsemiştir.⁹²

Bîşr b. Gıyâs, bu olay neticesinde kıyasa dayalı teorik yaklaşımını terk ederek, pratik ihtiyaçlara daha uygun ve esnek bir anlayış benimsemiştir. Cins ve tür belirtilse bile, niteliklerin açıkça ifade edilmemesinin istihsan gereği caiz olduğu sonucuna varmıştır. Bu durum, vekâletin daha uygulanabilir bir çerçevede ele alınmasını ve vekilin belirli durumlarda takdir yetkisine sahip olabileceğini göstermektedir.

Bu olay, kıyasın teorik olarak sağlam bir yöntem olmasına rağmen, pratik hayatta karşılaşılan her duruma uygun çözümler sunamayabileceğini gözler önüne sermektedir. Vekâlet akdinde belirli niteliklerin belirtilmemesi kıyasa göre geçersiz sayılsa da pratikte zorluklara yol açabilir. Ancak gerçek hayatta her durumun kendine özgü farklılıkları olabilir ve bu farklılıklar nedeniyle kıyas her zaman uygun bir yöntem olmayabilir.

Satın alma vekâleti verdiği kişinin tasarrufu, Bîşr'in kıyasın her durumda uygulanabilir olmayabileceğini anlamasına zemin hazırlamıştır. Bîşr'in bu örnekteki yaklaşımı, istihsanın sadece teorik bir yöntem olmadığını, aynı zamanda günlük hayatta ortaya çıkan özel durumlara uyum sağlamak için önemli bir araç olduğunu göstermektedir.

⁹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 19/39.

⁹² Serahsî, *el-Mebsût*, 19/39.

Sonuç

Bu makalede, Bişr b. Gıyâs'ın fıkıh anlayışı, Hanefî mezhebi içerisindeki yeri ve kıyas-istihsan yöntemleri bağlamında sergilediği özgün yaklaşım ele alınmıştır. Hanefî mezhebi, kıyas ve istihsanı, hukukî meselelerin çözümünde farklı yöntemler olarak benimseyerek İslâm hukukundaki çeşitliliği yansıtan bir sistem geliştirmiştir. Özellikle istihsan, kıyasın yeterli açıklık sunmadığı veya özel durumların dikkate alınmasını gerektiren meselelerde başvurulmuş bir yöntem olarak öne çıkmıştır.

Bişr b. Gıyâs ise mezhepteki istihsan yöntemine eleştirel yaklaşarak kıyasın ilkesel tutarlılığına öncelik tanımıştır. İstihsanın, öznel değerlendirmelere dayandığı algısı ve kıyasın sağlam teorik çerçevesine olan güveni, onun istihsana mesafeli yaklaşmasını etkileyen faktörlerden biri olabilir. Bu durum, Bişr b. Gıyâs'ın hukuki tutarlılığın zayıflayabileceği endişesiyle istihsana eleştirel baktığını düşündürmektedir.

Bununla birlikte, bazı pratik durumlar, Bişr'in bu katı tutumunda esneklik göstermesine yol açmıştır. Özellikle vekâlet konusundaki bir kişisel deneyimi, istihsanın öngörülemez durumlara karşı ne derece etkili bir araç olduğunu fark etmesine zemin hazırlamıştır. Ancak bu istisnâ durum dahi, onun istihsana yönelik genel eleştirilerini tamamen değiştirecek bir etki göstermemiştir.

Bu makalede, Şîrâzî'nin görüşleri üzerinden Şâfiî ile Bişr arasındaki münazaraların, Bişr'in kıyası tercih etmesinde önemli bir rol oynadığına dikkat çekilmiştir. Şâfiî, istihsanı delilsiz ve subjektif bir yöntem olarak eleştirirken, Bişr'in de benzer şekilde kıyası savunduğu ve bu konuda Şâfiî'nin etkisinde kalmış olabileceği düşünülmektedir. Bu bağlantı, Bişr'in fıkıh anlayışını ve istihsana karşı sert duruşunu daha iyi anlamamıza yardımcı olmaktadır. Şâfiî'nin istihsan eleştirilerinin, Bişr'in kıyası savunmasındaki teorik kesinlik arayışına nasıl bir katkı sağladığı, daha fazla araştırmayı gerektiren bir konudur. Bununla birlikte, Şâfiî'nin kıyas lehine sunduğu argümanlar, Bişr'in fikhî düşüncesindeki teorik tutarlılık vurgusuyla örtüşmekte ve onun kıyas lehine geliştirdiği argümanlarla paralellik göstermektedir.

Bişr b. Gıyâs'ın istihsana mesafeli duruşu, onun hukuk anlayışının temel bir özelliğini yansıtmaktadır. Bununla birlikte, bu tavrın ardındaki nedenlerin, gelecekte yapılacak araştırmalar ve ortaya çıkabilecek yeni bilgiler ışığında daha kapsamlı bir şekilde ele alınması, onun hukukî düşüncesini daha iyi anlamaya olanak tanıyacaktır.

Bu çalışma, İslâm hukukunda kıyas ve istihsan yöntemleri arasındaki ilişkiyi ve bu yöntemlerin Hanefî mezhebi içerisindeki tartışmalara etkisini analiz etmiştir. Bişr b. Gıyâs'ın kıyas ve istihsan tercihleri üzerinden yapılan bu inceleme, İslâm hukukunda teorik yaklaşımlar ile pratik ihtiyaçlar arasındaki dengeyi daha iyi kavramaya yönelik yeni bir bakış

açısı sunmayı amaçlamaktadır. Çalışma ayrıca, Hanefî mezhebi içerisindeki görüş ayrılıklarının hukuki düşüncenin şekillenmesindeki rolünü ortaya koymayı ve bu tartışmaların mezhepteki düşünsel çeşitliliğe katkılarını değerlendirmeyi hedeflemiştir.

Kaynakça

Abdulazîz el-Buhârî, Alâeddîn b. Ahmed b. Muhammed el-Hanefî. *Keşfu'l-esrâr şerhu usûli'l-Pezdevî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

Abdullâh b. Hamza, Mansûr-Billâh b. Süleymân el-Hasenî ez-Zeydî. *Safvetü'l-ihtiyâr fî usûli'l-fikh*. Yemen: Merkezu Ehl-i Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1423/2002.

Abdulganî el-Meydânî, b. Tâlib b. Hammâde b. İbrâhîm el-Ġanîmî ed-Dimeşkî el-Hanefî. *el-Lubâb fî şerhi'l-Kitâb*. nşr. Muhammed Muhyîddîn Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: y.y., ts.

Abdulvâhid er-Rûyânî, Ebû'l-Meĥâsin Faĥrulislâm Abdulvâhid b. İsmâ'îl b. Ahmed er-Rûyânî et-Taberî. *Baĥru'l-mezheb*. nşr. Târik Fethî es-Seyyid. b.y.: y.y., 1430/2009.

Alâeddîn es-Semerkindî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994.

Ali Haydar Efendi, Hocaeminefendizâde. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. İstanbul: DİB Yayınları, 2017.

Almevî, Abdulbâsî b. Mûsâ b. Muhammed b. İsmâil eş-Şâfiî. *el-İkdu't-telîd fihîtisâri'd-dürrü'n-nadîd/el-Mu'îd fî 'edebe'l-müfid ve'l-müstefid*. nşr. Mervân el-Atiyye. b.y.: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1424/2004.

Aybakan, Bilal. *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

Aybakan, Bilal. “Vekâlet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/1-6. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedruddîn. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000.

Bardakoğlu, Ali. “Hanefî Mezhebi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/1-21. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil, *et-Târîhu'l-evsat*. nşr. Mahmûd İbrahim Zâyed. Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, 1397/1977.

Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer el-Baĥdâdî. *Sünenü'd-Dârekutnî*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004.

Dârimî, Ebû Sa'îd Osmân b. Saîd es-Sicistânî. *Nakdu'l-İmâm Ebî Saîd Osmân b. Saîd ale'l-Merisî el-Cehmî*. nşr. Ebû Âsım eş-Şevvâmî. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1433/2012.

Dirik, Mehmet. “Ebû Hanife'nin İctihad Metodunda İstihsan”. *PAU İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (Güz 2018), 180-224.

Dirik, Mehmet - Hira, Ayhan. “İslâm Hukukunda Gaibin Yargılanması”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (2021), 71-101.

Ebû Bekr eş-Şâfiî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kaffâl. *Ĥilyetu'l-'ulemâ' fî ma'rifeti mezâhibi'l-fukahâ*. nşr. Yâsîn Ahmed İbrahim Derâdike. 8 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1988.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. nşr. Adil Muhammed-Ammâr Abbâs. 8 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, Kahire 1436/2015.

Ebû'l-Leys es-Semerkindî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed. *'Uyûnu'l-mesâ'il* nşr. Salâhaddîn en-Nâhî. Bağdâd: y.y, 1386/1966.

Ençakar, Orhan. *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*. İstanbul: Marmara

Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Hacvî, Muhammed b. Hasan b. Arabî es-Seâlibî el-Filâlî. *el-Fikrû's-sâmi fî târîhi'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Târîhu Bağdâd*. nşr. Beşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *el-İhticâc bi's-Sâfi*. nşr. Halîl İbrâhîm Mullâ Hâtır. 16 Cilt. Pakistan: el-Mektebetü'l-Eseriyye, ts.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Târîhu Medineti's-selâm*. thk. Beşâr Avvâd. Beyrut: y.y., 1422/2001.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *el-Müttefik ve'l-müteferrik*. nşr. Muhammed Sâdık Âydın el-Hâmidî. Dimeşk: Dâru'l-Kâdirî, 1417/1997.

Hoyladı, Adnan. *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed. *el-İstizkâr*. nşr. Sâlim Muhammed Atâ - Muhammed Alî Mu'avvîd. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimeşkî. *Reddu'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: y.y., 2. Basım, 1412/1992.

İbn Akîl, Ebû'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Vâdih fî usûli'l-fikh*. nşr. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî. 5 Cilt. Beyrut: y.y., 1420/1999.

İbn Ebî'l-Avvâm, Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Muhammed es-Sadî. *Fedâilu Ebî Hanîfe ve ahhâruhu ve menâkıbuh*. nşr. Latîfurrahmân el-Behrâicî. Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 1431/2010.

İbn Ebû'l-İz, Ebû'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî Muhammed ed-Dimeşkî. *et-Tenbîh alâ müşkilâti'l-Hidâye*. nşr. Abdulhakîm b. Muhammed Şâkir - Enver Sâlih Ebû Zeyd. 5 Cilt. b.y.: y.y., 1424/2003.

İbn Emîru Hâc, Ebû Abdullâh Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed. *et-Takrîr ve't-tahbîr ala Tahrîri'l-Kemâl b. Hümâm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Tevâlî't-te'sîs li me'âli Muhammed b. İdrîs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.

İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. nşr. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1318/1900.

İbn Kudâme el-Makdisî, Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemâ'îlî. *el-Muğnî*. nşr. Abdullâh et-Türkî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyad: Alemu'l-Kütüb, 1417/1997.

İbn Kudâme el-Makdisî, Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemâ'îlî. *el-Kâfi fî fikhî'l-İmâm Ahmed*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994.

İbn Kutlubogâ, Ebû'l-Fidâ' Kâsım b. Kutlubogâ el-Cemâ'îlî. *Mecmû'atu resâ'il*. nşr. Abdulhamîd Muhammed ed-Dervîş - Abdulalîm Muhammed ed-Dervîş. b.y.: y.y., 1434/2013.

İbn Mâze, Ebû'l-Me'âlî Mahmûd b. Ahmed b. Abdulaziz b. Ömer b. Mâze el-Hanefî. *el-Muhîtu'l-Burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*. nşr. Abdulkerîm Sâmi el-Cundî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.

İbn Müflih, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed. *el-Mübdî' fî şerhi'l-Mukni'*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.

İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrahîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik ve minhâtu'l-hâlik ve tekmiletu't-tûrî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

İbn Sa'd, Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *et-Tabakât*. nşr. Alî Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001.

İbn Sa'd, Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *et-Tabakâtü'l-kübrâ - Mütemmimü's-sahâbe - et-Tabakâtü'l-hâmise*. 2 Cilt. nşr. Muhammed b. Sâmîl es-Sülemî. Tâif: Mektebetü's-Siddîk, Tâif 1414/1993.

İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *et-Tis'iniyye*. nşr. Muhammed b. İbrâhîm el-Aclân. 3 Cilt. Riyâd: y.y., 1420/1999.

İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *el-İstiğâse fî'r-redd 'ale'l-Bekrî*. nşr. Abdullâh b. Duceyn es-Sehlî. Riyâd: y.y., 1426/2005.

İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdulvahid b. Abdilhamîd es-Sîvâsî. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

İbnü'l-Kayserânî, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Tâhir b. Alî b. Ahmed el-Makdisî. *Zahîratü'l-huffâz mine'l-Kâmil b. Adîyy*. nşr. Abdurrahman el-Feryevâ'î. Riyâd: Dâru's-Selef, 1417/1996.

İbnü'n-Neccâr, Ebû Abdullâh Muhammed b. Maḥmûd. *Ma'ûnetu'ulî'n-nehîy şerhu'l-Müntehâ*. nşr. Abdulmelik b. Abdullâh Duheyş. 11 Cilt. b.y.: y.y.: ts.

İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-Verrâk el-Bağdâdî. *el-Fihrist*. nşr. İbrahîm Ramadân. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1417/1997.

Kâdî Abdulvehhâb, Ebû Muhammed Abdulvehhâb b. Alî. *Uyûnu'l-mesâ'il*. nşr. Alî Muhammed İbrâhîm Bûrvîbe. Beyrut:y.y., 1430/2009.

Karâfî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs. *ez-Zahîre*. nşr. Muhammed Haccî. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.

Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.

Kâtip Çelebi, Mustafâ b. Abdullâh Hâcî Halîfe. *Keşfu'z-zunûn an esâmî'l-kütübi'l-fünûn*. 6 Cilt. Bağdad: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.

Kılavuz, Ahmet Saim. "Bîşr b. Gıyâs el-Merîsî, Hayatı, Görüşleri ve İslâm Düşünce Tarihindeki Yeri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987), 99-109.

Kılavuz, Ahmet Saim. "Bîşr b. Gıyâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/220-221. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Korucu, Bünyamin. "Müctehid Tabakalarında Serahsî'nin Konumu, Fıkıh Faaliyeti ve Mezhep Birikimine Katkısı". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Eylül 2024), 797-820.

Kureşî, Ebû Muhammed Abdulkâdir b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâtü'l-Hanefiyye*. 2 Cilt. Karaçi: Mîr Muhammed Kütübhâne, ts.

Lâlekâî, Ebû'l-Kâsım Hibetullâh b. el-Hasan b. Mansûr et-Taberî er-Râzî. *Şerhu Usûli 'i'tikâdi 'ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*. nşr. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Gâmîdî. 9 Cilt. Riyâd: Dâru Taybe, 1423/2003.

Mâverdî, Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed el-Baṣrî. *el-Hâvî'l-kebir fî fıkhi*

mezhebi'l-İmâmi's-Şâfi'î. nşr. Alî Muhammed Me'ûd - 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübil-İlmiyye, 1419/1999.

Merverrûzî, Ebû Alî el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kâdî el-Hüseyn. *et-Ta'likât*. nşr. Alî Muhammed Mu'avvið - 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 2 Cilt. b.y.: y.y., ts.

Nâtûfî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *el-Ecnâs fî fîrû'î'l-fikhi'l-İslâm*. Medine: Dâru'l-Me'sûr, 1417/2016.

Pala, Ali İhsan. "Namazların Kaza Meselesine Metodolojik Bir Yaklaşım". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 (2004), 231-251.

Okuyucu, Nail. *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.

Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek b. Abdullâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. nşr. Ahmed el-Arnâût - Türkî Mustafâ. 29 Cilt. Beyrut: y.y., 1420/2000.

Sağlam, Hadî. "İslâm Hukuku ve Modern Hukuk Mukayesesi Gayesi Hukukî Temsil Olan Akitler (Vekâlet Örneği)". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/1 (2012), 1-56.

Saymerî, Ebû Abdullâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed b. Ca'fer el-Hanefî. *Ahbârü Ebî Hanîfe ve ashâbuhu*. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1405/1985.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-eimme. *el-Mebsût*. nşr. Halîl Muhyiddîn el-Meyyis. 30 Cilt. Beyrut: y.y., 1414/1993.

Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. nşr. Muhammed Seyyid Keylânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1404/1983.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî. *et-Tabsira fî usûli'l-fikh*. nşr. Muhammed Hasan Hîtv. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1403/1982.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî. *Tabakâtü'l-fukahâ'*. nşr. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'r-Râ'idî'l-Arabî, 1390/1970.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî. *el-Muhezzeb fî fikhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Tûnisî, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir. *Hâşiyetü't-tavzîh ve't-tašhîh li-müşkilâti Kitâbi't-Tenkîh alâ Şerhi Tenkîhi'l-fuşûl fî'l-uşûl li-Şihâbiddîn el-Karâfî*. Tunus: en-Nehda Nehcü'l-Cezîre, 1341/1922.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz. *Arş*. nşr. Muhammed b. Halîfe b. Alî et-Temîmî. Medîne: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1424/2003.

Zeylaî, Osmân b. Alî b. Mehcen el-Bârîi Fahrüddîn el-Hanefî. *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik ve Hâşiyeti's-Şelebî*. Kâhire: el-Matba'atü'l-Kübre'l-Emîriyye, 1313/1895.

Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed. *Nasbu'r-râye li'ehâdisi'l-Hidâyeti me'a hâşiyetihî buğveti'l-elme'î fî tahrîci'z-Zeylaî*. nşr. Muhammed Avvâme. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri / Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyyeti, 1418/1997.

Kavramsal Tutarlılığın Önemi Bağlamında Gazzâlî'nin Müşterek Lafızlara Yaklaşımı*

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 18 Aralık 2024 Kabul Tarihi: 11 Haziran 2025

✉ **Fehmi Soğukoğlu**

Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr.

Düzce Üniversitesi / Duzce University

İlahiyat Fakültesi / Faculty of Theology

<https://ror.org/04175wc52>

<https://orcid.org/0000-0001-8994-630X>

fehmisogukoglu@duzce.edu.tr

Öz

Türkçe çok anlamlılık manasına gelen “iştirâk-ı lafzî” veya “müşterek lafız”, telaffuzu aynı, anlamı farklı olan kelimeler için kullanılan bir kavramdır. Naslarda veya bir ilme ait metinlerde geçen ifadelerin doğru anlaşılmasında müşterek lafızları ve anlamlarını bilmek önemlidir. Makalenin amacı, Gazzâlî'nin kelâmî konulardaki “müşterek lafız”larla ilgili metodunun ortaya çıkarılmasıdır. Bunun için onun müşterek lafız olduğunu söylediği; iman, Kur'an, kadim, akıl, bilgi, nefis ve mecâz kelimelerini nasıl açıkladığının tespit edilmesi hedeflenmektedir. Bu amaç ve hedefler aynı zamanda kavramsal tutarlılığın önemini ortaya çıkaracak ve günümüzde kullanılan kavramlara yönelik bir perspektif sunacaktır. Gazzâlî, müşterek lafzın normalde kullanılan bir anlamının olamayacağını, yalın halde kullanıldığında hangi anlamın kastedilmiş olduğunun bilinemeyeceğinin altını çizerek. Dolayısıyla müşterek lafız herhangi bir karine olmadan zikredilirse veya karinenin anlama delaleti kesin değilse anlamın tespiti ictihada dayanacaktır. O, yukarıda zikredilen kavramların her birisinin farklı anlamlara gelebildiğini belirtmektedir. Dolayısıyla bazı mezheplerin bu kavramlar üzerindeki ihtilafının lafzî bir ihtilaf olabileceği anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İslâmî İlimler, Kavram, Müşterek Lafız, Gazzâlî, İhtilaf

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Conceptual Coherence in Al-Ghazali's Interpretation of Common Words*

Research Article

Received: 18 December 2024 Accepted: 11 June 2025

Abstract

The concept of *al-ishtirak al-lafzi* or *al-lafz al-mushtarak*, which translates as “polysemy” in English, refers to words that share the same pronunciation but convey different meanings. It is of utmost importance to understand polysemous words and their contextual meanings in order to accurately interpret expressions in the Qur’an, Sunnah, and other religious texts. This study seeks to examine al-Ghazali’s methodology in addressing polysemous terms within theological discourse. It specifically analyses how he interprets concepts identified as polysemous—namely *al-iman*, *al-quran*, *al-qadim*, *al-aql*, *al-ilm*, *al-nafs*, and *al-majaz*—while emphasising the significance of conceptual consistency and offering insights into the contemporary usage of these terms. Al-Ghazali emphasizes that a polysemous word does not possess a single fixed meaning and that its intended sense cannot be determined when used in isolation. In the absence of contextual indicators, or where these are ambiguous, the meaning of a polysemous word must be inferred through *ijtihad* (independent reasoning). He demonstrates how the aforementioned concepts may be open to diverse interpretations, which has resulted in literal disputes among various sects. *Al-Ghazali’s* analysis highlights the dynamic nature of language and the necessity of accounting for polysemy in contemporary theological discussions.

Keywords: Theology, Islamic Sciences, Term, Polysemy, al-Ghazali, Disagreement.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

The aim of this article is to elucidate al-Ghazali's methodology in interpreting *polysemous terms* within theological discourse. To this end, it examines several key concepts that al-Ghazali identifies as *polysemous*: *al-iman*, *al-Quran*, *al-qadim*, *al-aql*, *al-ilm*, *al-nafs*, and *al-majaz*. These objectives highlight the importance of conceptual consistency in theological analysis. Additionally, this study seeks to contribute valuable insights into the conceptual frameworks employed in contemporary discourse.

Al-Ghazali observes that the term “faith (al-Iman)” is a commonly used designation. He sought to reconcile the perspectives of the Maturidi, Ashari, Ahl al-Hadith, and certain Sufi views with his own definitions of faith. In his view, the term “faith” is employed in three distinct senses. First, it refers to the affirmation of a proposition by the heart, either through genuine belief or imitation. Second, it signifies both inner assent and outward action. Third, “faith” denotes a particular form of assent that emerges from perceiving phenomena through a form of spiritual insight or clairvoyance.

In the writings of al-Ghazali, the term “eternal (qadim)” is attributed with two distinct meanings when applied to the concept of God. The first refers to eternity in terms of essence, while the second pertains to eternity in relation to time. Eternity in essence, as articulated by the philosophers, implies that the existence of an entity's essence is not dependent on any causal factor. In contrast, eternity in time suggests that the entity has no temporal beginning to its existence. It is in this latter sense that philosophers argue the universe itself is eternal.

According to al-Ghazali, the term “Qur'an” carries two distinct meanings: “to read” (*al-qira'a*) and “that which is read” (*al-maqru*). In reference to the Qur'an as “that which is read,” al-Ghazali holds that it is uncreated.

As for the term “intellect” (*al-'aql*), al-Ghazali asserts that it may signify several different concepts:

- 1- Certain necessary or self-evident knowledge
- 2- The faculty that enables the acquisition of theoretical knowledge in human beings
- 3- Knowledge derived from experience
- 4- An epithet used for individuals of honor and dignity
- 5- A term denoting the integration of knowledge and action
- 6- The dual aspects of knowing and doing within the individual

Al-Ghazali seeks to reconcile the differing conceptualisations of “knowledge” by proposing that the term *knowledge* (*al-’ilm*) is a common noun. He suggests that it encompasses several meanings, including: 1- That which is attained through thought or sensory perception 2- Presumptive or probable knowledge 3- The knowledge of Allah.

Al-Ghazali argues that the term “soul” (*al-nafs*) is polysemous and seeks to clarify two of its meanings. The first interpretation views the soul as the core element that governs emotional states, including those related to anger and desire. It primarily refers to the physical and mundane aspects of human nature. This meaning is reflected in the hadith: “Your greatest enemy is the nafs between your two eyebrows.” The second interpretation regards the soul as the essence and true nature of a person. It can also be referred to as the intellect. In fact, the essence of a person can be described by both terms.

Al-Ghazali proposes that the term “metaphor” (*al-majaz*) can be understood in two distinct ways. The first definition is opposed to truth, signifying falsity. The second involves using a word in a sense that deviates from its conventional meaning. He argues that if the first definition of “metaphor” were applied to the Qur’an, it would not be a valid interpretation. The Qur’an, as the revealed word of Allah, is considered to be the truth.

Building on the premise that language is inherently dynamic and subject to continual transformation, it is crucial to consider the possibility that certain theological terms function as *mushtarak lafz* (homonymous expressions) in contemporary discourse. Terms such as *mu’jiza* (miracle), *walaya* (sainthood), and various other theological and Sufi concepts may exhibit significant discrepancies between their specialized usage in scholarly contexts and their more colloquial meanings among the general public. This divergence highlights the necessity of recognizing the polysemous nature of such terms. In cases involving *mushtarak lafz*, it is essential to account for the interpretation intended or understood by the interlocutor.

This study examines selected theological concepts in al-Ghazali’s corpus that function as *mushtarak lafz*, highlighting his methodological approach to their interpretation. It may also be suggested that a similar analysis could be conducted with respect to jurisprudential and mystical (Sufi) terminology. Furthermore, the potential for a comprehensive thesis exploring the broader implications of homonymous expressions in theological discourse—independent of the framework of any particular author—appears both valuable and promising.

Giriş

Kelâm ilminin teşekkülünü tamamladığı bir dönemde yaşayan ve kendisinden önceki müktesebatı geniş bir şekilde analiz eden İmam Gazzâlî (ö. 505/1111), kelâmda müteahhir dönemini başlatan kişi olarak kabul edilmiştir. Onu bu denli önemli yapan husus, İslâmî ilimlerdeki birikiminin yanı sıra mantık kurallarını kelâm içerisinde sistemleştirerek ilmî bir metod oluşturmastır.¹ Bu metodun günümüze kadar etkisini sürdürdüğünü söylemek mümkündür.

Gazzâlî'nin farklı ilmî disiplinlerde geniş bir bilgi birikiminin olması, onun kavramlara karşı daha hassas bir yaklaşım sergilemesine sebep olduğu kaydedilebilir. O, ekoller arasında tartışmaya sebep olan kavramlardan bazılarının aslında aynı anlama geldiğini ortaya koyarak, çeşitli ihtilaflı meselelere uzlaştırıcı bir yaklaşım getirmiştir.

Makalede, Gazzâlî'nin eserlerinde kelâmî bazı kavramlar için kullandığı “müşterek lafız” söyleminin değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. Bu doğrultuda Gazzâlî'nin iman, Kur'an, kadim, akıl, bilgi, nefis ve mecâz kelimelerini müşterek lafız olarak nasıl açıkladığının tespit edilmesi hedeflenmektedir. Bu amaç ve hedefler aynı zamanda kavramsal tutarlılığın önemini vurgulayacak ve günümüzde kullanılan kavramlara yönelik bir perspektif sunacaktır.

Gazzâlî'nin görüşlerini farklı açılardan inceleyen pek çok çalışma yapılmıştır. Türkiye'de 50'nin üzerinde lisansüstü tez, 10'un üzerinde doktora çalışması yapıldığı görülmektedir. Bunlar içerisinde, çeşitli kavramlara yaklaşımı inceleyen çalışmalar yer almaktaysa da onun kavramları ele alış metodunu veya müşterek lafızlarla ilgili görüşlerini inceleyen bir tez bulunmamaktadır. Gazzâlî'den bağımsız olarak, müşterek lafız konusunda *Müfessirlerin İhtilaflarında Müşterek Lafızların Etkisi ve Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi* isimli doktora tezleri², *İslam Hukuk Metodolojisinde Müşterek Lafız ve Furû' Fıkha Tesiri* adında bir yüksek lisans tezi³ bulunmaktadır. Konu hakkında makale düzeyinde hazırlanmış çeşitli

¹ M. Sait Özervarlı, “Gazzâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/505.

² Abdulbasit Khthir Bukir, *Müfessirlerin İhtilaflarında Müşterek Lafızların Etkisi* (Van: Van Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023); Mehmet Ali Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000).

³ Alaaddin Hançer, *İslam Hukuk Metodolojisinde Müşterek Lafız ve Furû' Fıkha Tesiri* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler

akademik çalışmalar şunlardır: “İbn Rüşd’de Müşterek Lafız Teorisi ve İlahi Sıfatlar”⁴, “Bir Hukuk Terimi Olarak Müşterek Lafız ve Fürû-i Fıkha Tesiri”⁵, “İbn Faris’in Fütûâ Fakîhi’l-‘Arab Adlı Kitabında Çokanlamlılık”⁶, “Arap Dilinde İştirâk-i Lafzî ve Kur’an’daki Yeri”⁷. Ayrıca Erden tarafından kaleme alınmış bir kitap ve bir makale bulunmaktadır.⁸ Bu makalede ise müşterek lafız konusu Gazzâlî’nin eserlerinde incelenecek ve bazı dinî kavramlara uygulaması yapılacaktır. Makalenin müşterek lafzın önemini ortaya koyması açısından özgün olduğu kaydedilebilir.

1. Gazzâlî’nin Düşüncesinde “Müşterek Lafız” Kavramı

Müşterek kelimesi Arapça kökenli bir kelimedir ve iştirâk masdarının ism-i mef’ûlû olup ortak anlamına gelmektedir. Müşterek lafız, teleffuzu aynı anlamı farklı olan kelimeler için kullanılan bir kavramdır. İştirâk-ı lafzî şeklinde de söylenilen bu terim Türkçe çok anlamlılık manasına gelmektedir. Türkçe sözlüklerde “Bir kelimenin birçok anlam bildirme niteliği: çok anlamlılık”⁹ şeklinde açıklanmaktadır. Erden’in bildirdiğine göre bu kavram ilk defa Sîbevyhi’nin (ö. 180/796) lafız-anlam ilişkisi çerçevesinde yapmış olduğu taksimde yer almaktadır.¹⁰

Lafızla anlam arasında mütebâyin, müterâdif ve müşterek olmak üzere üç türlü ilişki kurulması mümkündür.¹¹ Mütebâyin, anlam ve lafzın farklı olması, müterâdif anlamın aynı lafızların farklı olması, müşterek ise lafızların aynı anlamların farklı olduğu kelimelerdir. Müşterek lafza Türkçe “yüz” kelimesi örnek olarak verilebilir. “Yüz”, yüzmek fiilinin emri, 100 sayısı veya insanın bir uzvu olan yüz anlamlarına gelebilmektedir. Arapça’da müşterek lafza genelde “ayn” kelimesi misal olarak sunulmaktadır. Nitekim “ayn” göz anlamına geldiği gibi, “pınar” veya “nesne” manasında da kullanılmaktadır.

Müşterek lafızda bir kelime yalın olarak kullanıldığında herhangi bir

Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

⁴ İrfan Karadeniz-Hüseyin Karaman, “İbn Rüşd’de Müşterek Lafız Teorisi ve İlahi Sıfatlar”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2022).

⁵ Alaaddin Hançer-Alimcan Buğda, “Bir Hukuk Terimi Olarak Müşterek Lafız ve Fütû-i Fıkha Tesiri”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2024).

⁶ Ahmed Hazim Kassab, “İbn Faris’in Fütûâ Fakîhi’l-‘Arab Adlı Kitabında Çokanlamlılık”, *Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2020).

⁷ Mustafa Aydın, “Arap Dilinde İştirâk-i Lafzî ve Kur’an’daki Yeri”, *Current Perspectives in Social Sciences* 28/1 (2024).

⁸ Muhammet Kasım Erden, *Terâdif, Furûk, İştirâk ve Ezdâd Kavramları Ekseninde Arap Anlamlılığı* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023); Muhammet Kasım Erden, “Arap Dilinde İştirâk Kavramı ve Tarihsel Gelişimi”, *İlahiyat Akademisi* 17 (2023).

⁹ Türk Dil Kurumu (TDK), “Çok anlamlılık” (Erişim 10 Aralık 2024).

¹⁰ Erden, “Arap Dilinde İştirâk Kavramı ve Tarihsel Gelişimi”, 84.

¹¹ Bazı araştırmalarda bu ilişkinin dört türlü olabileceği kaydedilmektedir. Aydın, “Arap Dilinde İştirâk-i Lafzî ve Kur’an’daki Yeri”, 126.

anlamanın diğerlerine tercih edilmemesi esastır. Nitekim bütün anlamlar kelimenin ilk anlamı mesabesindedir. Eğer anlamlardan birisi aslî diğerleri ikincil, üçüncül anlam şeklindeyse buna mecâz denilmekte ve müşterek lafız adı verilmemektedir.¹²

Müşterek lafızların bir dilde oluşmasıyla ilgili çeşitli sebepler ileri sürülmektedir. Durmuş, şu altı hususun buna sebep olabileceğini zikretmektedir: 1- Aynı kelimenin farklı bölgelerdeki insanlar tarafından değişik anlamlarda kullanılmış olması, 2- Mecâzî kullanımın zamanla kelimenin asıl anlamı haline gelmesi, 3- Başka bir kelimenin dönüşerek diğer kelimeyle aynı lafızla kullanılmaya başlanması, 4- Bir kelimenin zamanla farklı bir anlamda kullanılmaya başlanması ve her iki anlamın da sözlüklerde yer alması, 5- Kültürel, sosyal ve dinî sebeplerle bir kelimenin yeni bir anlam kazanması, 6- Hatalı kullanımlar sonucunda kelimenin yeni bir anlam kazanması.¹³ Buradan yola çıkarak müşterek lafızları sadece sözlüklere hasretmenin yanlış olacağını söyleyebiliriz. Nitekim dil yaşayan bir varlık gibi sürekli gelişme göstermektedir. Dolayısıyla geçmiş zamanda mecâz olan veya kullanılmayan bir anlam, dil yapısında sonraki zamanlarda oluşabilmektedir.

Müşterek lafızlar hakkındaki bilgi, Kur'an ve sünneti doğru anlama açısından büyük öneme sahiptir. Usulcüler naslardaki "müşterek" lafızları tespit etmek ve bu tür lafızlar konusunda hangi anlamın tercih edilmesi gerektiğiyle ilgili bir metot ortaya koymaya çalışmışlardır. Dolayısıyla "müşterek" usul-i fıkıhta da kullanılan bir kavram haline gelmiştir. Kavram, ilk dönem eserlerine "el-vücûh ve'n-nezâir" adıyla yansımış ve bu ismi taşıyan birçok kitap kaleme alınmıştır.

Gazzâlî müşterek lafız konusunu daha çok *Mi'yârü'l-ilm*, *Mihek-kü'n-nazar* ve *el-Mustasfâ*'da işlemektedir. Bununla birlikte *İhyâu ulûmi'd-dîn* ve diğer eserlerinde de konuyla ilgili bilgilere yer vermiştir. Onun farklı eserlerinde bu konuya değinmiş olmasını kavram tutarlılığına verdiği önemle ilişkilendirebiliriz. Ona göre Allah Teâlâ'nın kelâmında, Hz. Peygamber'in hadisinde veya bir müctehidin eserinde bir kavram kullanıldığında okuyucunun kavramın müşterek olup olmadığı hakkında bilgisi olmazsa, başkalarıyla gereksiz tartışmalara girebilir.¹⁴

Gazzâlî müşterek lafız şu şekilde tanımlar: "Tanımı ve hakikati açısından farklı şeylere (müsemma) ait isimlerdir."¹⁵ Arapça 'ayn'la ifade edilen kelimenin bir uzuv olan göz, tartının gözü, su gözü, altın ve güneş için

¹² İsmail Durmuş, "Müşterek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/171.

¹³ Durmuş, "Müşterek", 32/171-172.

¹⁴ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ* (Beyrut: Dârü'l-kutubî'l-ilmîyye, 1993), 20.

¹⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 26.

kullanılmasını buna örnek olarak zikreder.¹⁶ Ona göre müşterek kelime kullanıldığında İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) söylediği gibi anlamların hepsi aynı anda kastedilmiş olamaz. Dolayısıyla anlamlardan sadece birisi karine eşliğinde değerlendirilebilir.¹⁷ O, “gur’ (القرء)” kelimesini bu hususa örnek olarak zikreder. Kur’an’da da zikredilen bu kelime, “kadınların hayız hali” ve “hayızlı olmama hali” anlamını içeren müşterek bir lafızdır. İlgili âyette bu iki anlam, aynı anda kastedilmiş olamaz.¹⁸

Gazzâlî, müşterek lafzın tek bir anlamının bulunmaması sebebiyle ya-lın halde kullanıldığında hangi anlamın kastedildiğinin bilinemeyeceğinin altını çizer.¹⁹ Dolayısıyla müşterek lafız herhangi bir karine olmadan zikredilirse veya karinenin anlama delaleti kesin değilse anlamın tespiti ictihada dayanacaktır. Ancak anlamlardan birisine hamledilebilecek net bir karine bulunursa “müşterek”, usûl-i fıkıhtaki “nas” kavramı hükümlerine dâhil olacaktır.²⁰

2. Gazzâlî'nin Bazı Müşterek Lafızları Açıklama Usulü

Hüccetü'l-İslâm lakabıyla şöhret bulan Gazzâlî, genç yaşlarında Bağdat'taki Nizamiye Medreselerinde müderris olarak görevlendirilmiş; kelâm, fıkıh usûlü, fıkıh, tasavvuf, mantık ve felsefe gibi çeşitli ilim dallarında derinlemesine bilgi sahibi bir âlim olarak temayüz etmiştir. İlmî çok yönlülüğü sayesinde, farklı mezheplere ait görüşleri kapsamlı bir biçimde tahlil etme imkânı bulan Gazzâlî, bazı ihtilafların temelinde “kavramsal tutarlılık ya da tutarsızlık”ın yattığını ifade etmiştir. “Müşterek lafız” kavramı da bu bağlamda onun birçok eserine yansımıştır. Çeşitli fikhî ve tasavvufî terimleri bu açıdan ele almasının yanında, kelâmın da inceleme alanına giren bazı kavramları müşterek lafız olarak betimleyip farklı anlamlarını incelemiştir. Onun; iman, kadim, Kur’an, akıl, bilgi, nefis ve mecâz kelimelerini “müşterek lafız” olarak kabul ettiği görülmektedir. Dolayısıyla bu kavramlar etrafındaki ihtilafın büyümesinde isimlendirmenin de merkezi bir rolü bulunmaktadır.

2.1. İman

İmanın mahiyeti, artıp azalması ve iman amel ilişkisi meselesi genel anlamda kelâmcılar arasında özelde Mâtürîdî ve Eşârî ulema içerisinde ihtilafa sebep olmuş meselelerdendir. Özetle, “iman, tasdiktir”, “iman tasdik ve ikrardır”, “iman, tasdik, ikrar ve ameldir”, “iman marifettir” ve “iman

¹⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 26.

¹⁷ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Maksadü'l-esnâ* (Kıbrıs: 1987), 43; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 276.

¹⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 240

¹⁹ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm* (Mısır: Dârü'l-maârif, 1961), 86.

²⁰ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Mihekkü'n-nazari fi'l-mantık* (Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmiyye, ts.), 270.

ikrardır” şeklinde farklı görüşlerin dile getirildiği söylenebilir.²¹ İmanın mahiyeti ve amelle olan ilişkisi konusundaki bu tartışmaların yanı sıra, Mâtürîdîler, imanın artıp azalmadığını vurgularken, Eş‘arîler imanın artıp azaldığını savunmaktadır.²²

Gazzâlî, iman kelimesinin müşterek bir isimlendirme olduğunu söyleyerek farklı mezheplere ait görüşleri birleştirmeye çalışmıştır. Ona göre iman üç ayrı anlamda kullanılmaktadır.²³ Birincisi, itikat veya taklit yoluyla kalbin bir şeyi tasdik etmesi anlamındadır. O, çoğunluğun imanının böyle olduğunu kaydeder. Bu şekilde tanımlanan imanın kalpte güçlü veya zayıf olabileceğini kaydeder. Buna örnek olarak bazı Yahudilerin kayıtsız şartsız iman edebildiklerini, tam tersi bazı Hristiyanların itikadının çok kolay sebeplerle bozulabileceğini aktarır. Söylenenlerin Müslümanlar için de geçerli olduğunu belirterek, imanın artması veya azalmasının bu anlama gelebileceğini kaydeder.²⁴ İman kelimesinin bu anlamı dikkate alındığında, imanın delillendirilmiş olması, şüphelerden azade hale gelmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Mukallid kimsenin imanı da bu kapsamda değerlendirilebilir. Bu durumda ‘tasdik’in gücü ve kalpteki kararlılığı kişiden kişiye değişiklik arz edecektir.

İkincisi, iman kelimesiyle tasdik ve amel birlikte kastedilmektedir. Hadis rivayetlerinde yer alan “İman yetmiş küsur şubedir”²⁵ gibi imanla amel arasında bağlantı kuran rivayetler bu anlamdadır. Bu durumda imanın artıp azalma şeklinin ne olduğu herkesçe bilinmektedir.²⁶ Nitekim iman bu tanımlı çerçevesinde amelin artması, iman artması, azalması iman azalması manasına gelmektedir. Buna paralel olarak tasdikün güçlenip zayıflaması da mümkün görülebilir.

Üçüncüsü, iman kelimesiyle basiret gözüyle müşahedenin akabinde oluşan yakînî tasdik kastedilmektedir. Gazzâlî’ye göre bu tanım dikkate alındığında iman artması ve azalmasından pek bahsetmek mümkün olmaz ancak yine de itmi’nan derecelerinde artma veya azalma meydana

²¹ İman konusunda şu ana kadar önemli bir literatür oluştuğu için bu konunun detaylı makalede tekrarlanmamıştır. Detaylı bilgi için bk. Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/212-214; Muammer Esen, “İman Kavramı Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/1 (2008), 79-91; Fatih İbiş, “İman ve Bilgi İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2021), 548-572.

²² Ebû Bekir el-Bâkîllânî, *el-İnsâf* (Kâhire: el-Mektebetü’l-ezheriyye li’t-turâs, 2000), 45; Nureddin es-Sâbüni, *el-Bidâye mine’l-kifâye fi’l-hidâye* (Mısır: Dârü’l-meârif, 1969), 152-155.

²³ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’d-dîn* (Beyrut: Dârü’l-ma’rife, ts.), 1/120.

²⁴ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Kavâidü’l-akâid* (Lübnan: Âlemü’l-kutub, 1985), 261-262.

²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiü’s-sahih*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Dimeşk: Dârü İbn Kesîr ve Dârü’l-Yemâme, 1993), “Kitâbü’l-îmân”, 2.

²⁶ Gazzâlî, *Kavâidü’l-akâid*, 266.

gelebilir.²⁷ Bu üçüncü tanım sûflerin sezgiye dayalı iman anlayışıyla örtüşmektedir.

Yukarıdaki üç tanımda da imanın artma veya azalmasından söz edilmektedir. Bu durumda “Mâtürîdîlerin “iman artmaz azalmaz” ifadesindeki maksatları bu tanımlardan hangisine dâhil olmaktadır?” sorusu ortaya çıkmaktadır. Bilindiği gibi Mâtürîdîlere göre tasdik, tekzibin zıddıdır dolayısıyla imanda tasdik varlığı/yokluğu cihetinden bir artma ve eksilme olamaz. *Şerhü'l-Akâid*'de bu durum şu şekilde ifade edilir: “İstilahî olarak iman, Nebî aleyhisselâmın Allah Teâlâ katından getirdiklerini tasdik edip bunları ikrar etmektir. Ameller farklılık gösterebilir, ancak iman artıp azalmaz.”²⁸ Bu görüşe göre kişide iman ya vardır ya da yoktur, dolayısıyla buradan yola çıkarak bazı Hanefî-Mâtürîdî âlimler meleklerle insanların imanı arasında bir fark gözetmemişlerdir. Onlara göre iman, kemal cihetinden artıp eksilebilir.

Mâtürîdîlerin “iman artıp azalmaz” söyleminin Ebû Hanîfe'den (ö. 150/767) itibaren dile getirildiği kaydedilebilir.²⁹ Mâtürîdî ve Eş'arîlerin imanı tasdikten ibaret görmeleri sebebiyle iman kavramıyla genelde birinci ve bazı âlimlerin görüşü çerçevesinde ise üçüncü tanımı kastettikleri söylenebilir.

2.2. Kadim

Kadim, “sözlükte varlığının üzerinden uzun zaman geçen” anlamına gelmekle birlikte kelâm eserlerinde Allah Teâlâ'nın evveliyeti için kullanılmaktadır.³⁰ İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi bazı ehl-i eser bu kelimenin Allah Teâlâ hakkında kullanılmasını caiz görmemektedir. Onlara göre kadim ve kıdem kelimelerinin Arapça'daki kullanımı bellidir ve bu kullanımın değiştirilmesi uygun değildir. Dolayısıyla İbn Hazm, Allah Teâlâ'nın bu kelimeyle vasfedilmesine karşı çıkmıştır. Ayrıca Kur'an'da bu kelime, üzerinden zaman geçmiş nesneler için kullanılmaktadır.³¹

Gazzâlî, naslarda yer almadığı için kadim kelimesinin Allah Teâlâ'nın ismi denilemeyeceğini ancak O'nun kemaline dair bir sıfatını tanımlamak için kullanılabileceğini belirtir.³² Ona göre kadim kelimesi müşterek bir lafızdır. O, kadim kelimesinin Allah Teâlâ için kullanımında iki anlam kas-

²⁷ Gazzâlî, *Kavâidü'l-akâid*, 266.

²⁸ Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhü'l-akâidi'n-Nesefiyye* (Kahire: Mektebetü'l-külliyyâtü'l-ezheriyye, 1988), 78.

²⁹ Nu'man b. Sâbit İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, “el-Fikhü'l-ekber”, *İmâm-ı A'zamın Beş Eseri* (İstanbul: İfav, 2017), 56.

³⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Kıdem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/393-394; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Kahire: Dârü'l-maârif, 1981), 41/3553.

³¹ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *et-Takrîb li-haddi'l-mantık* (Beyrut: Dârü mektebeti'l-hayat, 1900), 75.

³² Gazzâlî, *Maksadü'l-esnâ*, 174.

tedilebileceğini belirtir. Birincisi zât itibarıyla kadimlik, ikincisi zamansal açıdan kadimlik. Zât itibarıyla kadimlik daha çok felsefeciler tarafından geliştirilmiş bir kavram olup, zatının var oluşuna bir illet bulunmayan anlamındadır. İkincisi ise varlığı için başlangıç zamanı bulunmaması anlamına gelmektedir. Bu ikinci husus açısından âlem felsefecilere göre kadimdir.³³ Birinci söylediğimiz tanıma göre ise hadistir. *Mi'yârü'l-ilm* isimli eserinde bu konuyu tartışan Gazzâlî, kadim kelimesinin sözlük anlamına değinmeden, kelâm ve felsefedeki kullanımı üzerinden konuyu incelemektedir. Dolayısıyla kavram doğru bir şekilde anlaşıldığında bazı felsefecilerin âleme kadim demelerinin yaratıcıyı inkâr anlamı taşımadığı daha net bir biçimde görülmektedir.

2.3. Kur'an ve Kelâm Sıfatı

Kelâm tarihinde ilk dönemlerden itibaren önemli tartışmalardan birisi olan halk-ı Kur'an meselesi, mihne olaylarının yaşanmasına sebep olmuş Mu'tezile-Ehl-i sünnet ayrışmasındaki temel konulardan birisi sayılmıştır.³⁴ Konu etrafında yaşanan tartışmalar ifrat ve tefrite sebep olmuş, Mu'tezile Kur'an'ın yaratılmış olduğunu savunurken, Haşviyye mushafların dahi yaratılmamış olduğunu dile getirmiştir. Daha orta tutum sergileyen çoğunluğun görüşü Ebû Hanîfe'den günümüze kadar devam etmiştir. Ebû Hanîfe şöyle demektedir: "Kur'an-ı Kerim, Allah'ın kelâmı olup, mushaflarda yazılı, kalplerde mahfuz, dil ile okunur ve Hz. Peygamber'e indirilmiştir. Bizim Kur'an-ı Kerim'i telaffuzumuz, yazmamız ve okumamız mahlûktur fakat Kur'an mahlûk değildir."³⁵

Gazzâlî hem Kur'an hem de kelâm kelimesini müşterek lafız olarak kabul eder. Ona göre kelâm, nefiste olana delalet eden lafızlar için kullanıldığı gibi; ibarelerin delâlet ettiği nefiste bulunan manalar için de kullanılmaktadır.³⁶ Kur'an kelimesinin de 'okumak' ve 'okunan' olmak üzere iki anlamı bulunmaktadır. Kur'an'ın mahlûk olmaması, onun 'okunan' olması açısından. Dolayısıyla 'okumak' kadim olana delalet eden ibarelerdir. 'Okunan' ise kelâmullah'tır.³⁷ Bu söylemlerin Ebû Hanîfe'nin sözlerinin bir açıklaması mahiyetinde olduğu belirtilebilir. Müşterek lafız dikkate alındığında Kur'an'ın mahlûk olduğu söylenebileceği gibi, mahlûk olmadığı da dile getirilebilir. Kur'an kelimesiyle kastedilen anlama göre bu ifadeler doğruluk kazanacaktır. Elbette bu bakış açısı konu hakkındaki tartışmaları nihayete erdirmeyecektir. Nitekim Mu'tezileye göre Kur'an 'okumak'

³³ Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm*, 334.

³⁴ Ramazan Yıldırım, "Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı", *Milel ve Nihal* 8/1 (2011).

³⁵ İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, "el-Fıkhü'l-ekber", 53.

³⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 80.

³⁷ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd* (Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 2004), 73.

anlamıyla da ‘okunan’ anlamıyla da mahlûktur. Diğer taraftan bazı Haşvîlere göre Kur’an ‘okumak’ manasıyla da ‘okunan’ manasıyla da mahlûk değildir. Bu söylemlerden yola çıkarak Kur’an’ın yaratılmışlığı üzerindeki tartışmaların lafzî ihtilafa dayanmadığı görülmektedir. Ancak diğer taraftan müşterek lafız dikkate alındığında ulemanın konu hakkındaki söylemlerinin daha doğru bir şekilde anlaşılacağı dile getirilebilir.

2.4. Akıl

Sözlükte, “menetmek, engellemek, alıkoymak, bağlamak” şeklinde açıklanan aklın terim anlamı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Mu’tezilî ulemanın akıl hakkındaki söylemleri özetle şu şekildedir: Vâsıl b. Atâ (ö. 131/148) “Hakikatin bilinmesini sağlayan kaynak”, Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849) “İnsanı diğer varlıklardan ayıran ve nazarî bilgilerin öğrenilmesini sağlayan bir güç”, Câhiz (ö. 255/869) “Akıl insandaki anlama ve kendisini zararlı şeylerden koruma gücü”, Ebû Haşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) “İnsanın düşünmesini ve yaptığı fiillerden sorumlu tutulabilmesini mümkün kılan bilgiler.”³⁸

İmam Mâtürîdî’nin (ö. 333/944), aklın tanımından çok işlevinden bahsettiği görülmekte, Neseî’nin (ö. 508/1115) ve Sâbûnî’nin (ö. 580/1184) de onu takip ettiği anlaşılmaktadır.³⁹ Eş’arîlerin çoğu ise aklı bilgiyle açıklamaktadır.⁴⁰ İbn Fûrek (ö. 406/1015), Eş’arî’nin aklı ilim diye tanımladığını nakletmektedir. Bâkîllânî (ö. 403/1013) ise aklı “Bazı zorunlu bilgiler” şeklinde tarif etmiştir.⁴¹

Gazzâlî, kendisinden önceki akıl tanımlarını dikkate alarak aynı kelimeyle farklı mefhumların kastedildiğini tespit etmiş ve akıl kelimesinin müşterek bir isimlendirmeye sahip olduğunu belirtmiştir. Ona göre akıl kelimesiyle şu hususlar kastedilebilmektedir:

- 1- Bazı zorunlu bilgiler
- 2- Nazarî bilgilerin insanda oluşmasını sağlayan garîze
- 3- Tecrübeden kaynaklı bilgiler
- 4- Heybet ve vakar sahibi kimselere verilen bir lakap
- 5- Bilgiyle ameli birleştirmeye verilen isim⁴²

Gazzâlî *el-Mustasfâ*’da akıl kelimesiyle bu beş hususun kastedilebileceğini belirtirken, *Mîzânü’l-amel*’de bunlara bir ilave daha yapar.

³⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/242-243.

³⁹ Osman Oral, “Mâtürîdî’de Akıl ve Yaratılış Hikmeti”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/40 (2016), 145-148; Nureddin es-Sâbûnî, *el-Kifâ-yetü fi’l-hidâye* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2014), 49-52.

⁴⁰ Yavuz, “Akıl”, 2/242-246.

⁴¹ Ebû Bekir el-Bâkîllânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd* (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1993), 196.

⁴² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 20.

6- Kişinin bilici ve amel edici yönleri⁴³

*Mi 'yârü 'l-ilm'*de ise “felsefecilere göre akıl, müşterek bir isim olup, sekiz anlamda kullanılabilir” der ve şunları sayar: 1- Kelâmcıların akıl saydıkları, 2- Nazarî akıl, 3- Amelî akıl, 4- Heyûlânî akıl, 5- Meleke olan akıl, 6- Fiilî akıl, 7- Müstefâd akıl ve 8- Faal akıl.⁴⁴

Gazzâlî'nin, aklın bu kadar geniş bir anlam yelpazesinin oluşuna dikkat çekişi önemlidir. Nitekim akıl üzerine yapılan tartışmalar çeşitli meselelerle günümüze kadar etkisini sürdürmüştür. Akıl kelimesiyle farklı anlamların kastedilebileceği düşüncesi konuya daha geniş bir açıdan yaklaşma imkânı tanımaktadır.

2.5. Bilgi

Günümüzde “özneyle nesne arasındaki ilişki” olarak tanımlanan bilgi, Arapça'da “ilim” ve “marifet” kelimeleriyle ifade edilmektedir.⁴⁵ Bilgi, gerek kelâm ilminin inşası açısından, gerekse Allah Teâlâ'nın ilim sıfatı sebebiyle kelâmcılar tarafından önemsenmektedir. Bilginin tarifi konusunda gerek mezhepler arasında gerekse mezheplerin kendi içerisinde fikir birliği bulunmamaktadır.

Mutezilî ulemadan Cübbâî bilgiyi “Belli bir şeye kalp itminanı ile olduğu gibi inanmaktır” şeklinde tanımlarken, İmâm Mâtürîdî, “kendisinde olduğu kimseye duyulur ve bilinir şeylerin açık olmasını/açık hale gelmesini sağlayan bir sıfat”⁴⁶ olarak tarif etmektedir. Eş'arî âlimlerden Bakıllânî ise bilgiyi; “malum olanı olduğu üzere bilmektir”⁴⁷ diyerek açıklamaktadır. Gazzâlî, tanımlar arasındaki farklılığa sebep olarak bilginin açıklanmaya ihtiyaç duymayacak kadar belirgin bir kavram olmasını öne sürer.⁴⁸

Kelâm'da bilgi; akıl, duyular ve doğru haberle elde edilmektedir. Neseî bunlardan başka bilgiye ulaştıran bir yöntemin olmadığını belirtir.⁴⁹ Kelâmcılar tarafından genel kabul gören bu düşünce, zan içeren hususların bilgi olmadığı anlamına gelmektedir. Bu durumda özellikle haberle sabit olan dinî hususların çoğunun ‘bilgi’ye dayanmadığı söylenmelidir. Gazzâlî bu probleme, bilgi kelimesinin müşterek bir isim olduğunu söyleyerek çözüm getirmeye çalışır. Ona göre bilgiyle; düşünce ve duyunun neticesi,

⁴³ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Mizânü'l-amel* (Mısır: Dârü'l-meârif, 1964), 203.

⁴⁴ Gazzâlî, *Mi 'yârü 'l-ilm*, 287.

⁴⁵ Necip Taylan, “Bilgi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/157.

⁴⁶ Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tabsiratü'l-edille* (Ankara: DİB Yayınları, 1993), 19.

⁴⁷ Ebû Bekir el-Bâkılânî, *et-Temhîd* (Lübnan: Müessesetü'l-kutubi's-sekâfiyye, 1987), 25.

⁴⁸ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl* (Beyrut: Dârü'l-fikri'l-muâsır, 1998), 40.

⁴⁹ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 34.

zan ve Allah'ın ilmi kastediliyor olabilir.⁵⁰ O, bu tasnifiyle “bilgi” kelimesinin kelâmdaki kullanımıyla, başka ilimlerdeki kullanımını birbirinden ayırmaktadır. Buna göre kesin bilgi, kesin olmayan bilgi gibi farklı bilgi türlerinden bahsetmek mümkün hale gelmektedir. Söz gelimi sahih âhâd bir haber, Buhari (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875) ve diğer hadis imamlarının birçoğu dahi aktarsa kelâmî terminoloji açısından kesin bilgi ifade etmez. Yani âhâd bir haberle delillendirilmiş bir husus “doğru haber” kategorisinde değerlendirilmez. Nitekim kelâmcıların ıstılahında “doğru haber” mucizeyle desteklenmiş peygamber sözü veya mütevâtir haberdur. Âhâd haber ise ikisine de dahil olmamaktadır. Ancak bu söylem âhâd rivayetlerde yer alan hususların değersiz olduğu veya bilgi ihtiva etmediği anlamına gelmemekte, bilakis diğer İslâmî ilimlerin terminolojisi dikkate alındığında âhâd rivayetlerin değerli bilgiler içerdiği kaydedilmelidir.

2.6. Nefis

Nefis, sözlükte “ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, varlık, zat, insan, kişi, hevâ ve heves, kan, beden, bedenden kaynaklanan süflî arzular” anlamlarına gelmektedir.⁵¹ Bu kavramın, insanın mahiyetini anlamada önemli kavramlardan birisi olduğu görülmektedir. Nefs-i nâtıka, nefis-i emmare, nefis-i mutmainne gibi farklı izafetlerle de kullanılmaktadır. Nefis, bazı âyetlerde yergi sadedinde zikredilirken⁵², bazı âyetlerde ondan övgüyle bahsedilmektedir.⁵³ Gazzâlî bu durumu nefsin müşterek bir isim olduğunu belirterek ortaya koymaktadır.

Gazzâlî, nefsin birçok anlamı bulunduğunu söyler ve bunlardan ikisini açıklamaya çalışır. Birinci anlama göre nefis öfke ve arzu gibi duyguları yöneten merkezdir. Bu daha çok insanın dünyevî ve bedensel yönünü temsil etmektedir. “Senin en büyük düşmanın iki kaşının arasındaki nefisindir”⁵⁴ rivayetindeki nefis bu anlamdadır.⁵⁵

İkinci anlama göre nefis, insanın özü ve hakikati manasındadır. Bu, ruh veya akıl olarak da isimlendirilebilir. Nitekim her iki kelimeyle de insanın özü kastedilebilmektedir.⁵⁶

⁵⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 21.

⁵¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 50/4500; Süleyman Uludağ, “Nefis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/526.

⁵² “Yine de ben nefsimi temize çıkarmıyorum. Çünkü nefis, rabbimin acıyıp koruması dışında, daima kötülüğü emreder; şüphesiz Rabb'im çok bağışlayan, pek esirgeyendir.” (Yusuf 10/53).

⁵³ “Ey imanın huzuruna kavuşmuş insan! (nefis). Sen O'ndan hoşnut, O da senden hoşnut olarak rabbine dön. Böylece has kullarımın arasına sen de katıl. Cennetime gir!” (el-Fecr 89/27-30).

⁵⁴ Celâleddin es-Suyûtî, *el-Câmiu'l-kebîr* (Mısır: el-Ezherü's-şerîf, 2005), 7/259.

⁵⁵ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 3/4.

⁵⁶ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 3/4.

Tasavvufî eserlerde sıkça karşılaşılan “Nefsini bilen Rabbini bilir” sözündeki nefis kelimesiyle Gazzâlî'nin belirtmiş olduğu her iki anlam da kastedilmiş olabilir. Birinci anlam dikkate alınırса sözün anlamı şu şekilde olmaktadır: Kişi nefsinin kötülüklerini, hatalarını bilirse bunu düzeltme imkânı bulur. Dolayısıyla nefsini tezkiye ederek Rabb'ini bilebilir. İkinci anlam dikkate alınırса söz şu anlama gelmektedir: İnsan ruhu Allah Teâlâ'yı bilebilecek bir mahiyette yaratılmıştır. Ezelde Rabb'in sualine icabet etmiştir. Dolayısıyla kişi ruhunun hakikatine erebilirse, Rabb'ini bilebilir.

2.7. Mecâz

Mecâz; Allah'ın sıfatlarından fikhî birçok hükme kadar, çeşitli dinî meselelere etki eden bir konudur. Sözlükte “bir yeri yürümek suretiyle geçmek, yol katetmek” anlamına gelen mecâz, kelâm, Arap dili ve belagati, usûl-i fıkıh, tefsir, edebiyat gibi farklı disiplinlerin ilgi alanına girmektedir.

Dilde mecâz var mıdır? Kur'an'da mecâz var mıdır? gibi tartışmaların erken dönemlerden itibaren tartışıldığı görülmektedir. Örnek olarak İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Arap dilinde mecâz yoktur, görüşünü benimsemektedir.⁵⁷ Davut ez-Zâhirî (ö. 270/884) ve takipçilerinin “Arap dili ve belagatında mecâz vardır ancak Kur'an'da mecâz yoktur” düşüncesinde oldukları aktarılmaktadır.⁵⁸ İsmi yukarıda zikredilen istisnalar ve bunları takip eden az sayıda âlimin dışında ulemanın kahir ekserisi Arap dilinde mecâz olduğu gibi Kur'an'da da mecâzın varlığını dile getirmişlerdir.

Gazzâlî, mecâz kelimesinin müşterek lafız olduğunu söyleyerek tartışmalara birleştirici bir bakış açısıyla yaklaşmaktadır. O, mecâz kelimesiyle iki anlamın kastedilebileceğini belirtir. Birincisi batıl anlamına gelen hakikatin zıddıdır. İkincisi ise bir kelimenin normalde kullanıldığı anlamın dışında kullanılmasıdır.⁵⁹ Ona göre mecâz kelimesine birinci söylenilen anlam verildiğinde bunun Kur'an için kullanılması mümkün değildir. Nitekim Kur'an, Allah'ın kelâmı olup haktır. Kur'an'da mecâz olduğunu söyleyenler de bu anlamı kastetmemişler, bilakis mecâzı ikinci anlamıyla kullanmışlardır.

Sonuç

İnsan, düşünce üretme yeteneğini büyük ölçüde kavramlar aracılığıyla gerçekleştirmektedir. Bu bağlamda, kavramların doğru bir şekilde anlaşılması ve kullanılması, sağlıklı bir düşünce sisteminin inşası açısından kritik bir öneme sahiptir. Yanlış anlaşılan ya da hatalı kullanılan kavramlar, gereksiz ihtilaflara sebep olabilmektedir. “Müşterek lafız” konusu kavramsal tutarlılık açısından dikkate alınması gereken meselelerdendir.

⁵⁷ Takiyyüddin İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-İmân* (Amman: el-Mektebü'l-İslâmî, 1996), 74-93; Abdulhamit Birişik, “Mecâzü'l-Kur'an”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/223.

⁵⁸ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 76.

⁵⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 84, 186.

Müşterek lafızla, mecâzî söylem arasında benzerlik bulunmaktadır. Gazzâlî'nin bu iki hususu birbirinden ayırdığı görülmektedir. Kelimenin birden fazla anlamı bulunuyorsa müşterek lafızdan bahsetmek mümkündür, anlamlardan hangisinin kastedildiği ancak siyak-sibak vb. karineler eşliğinde tespit edilebilmektedir. Mecâzî söylemde ise, aslolanın hakiki anlam olduğu, ancak bir karine sebebiyle mecâz anlamın kastedilmiş olduğuna hükmedilebileceği söylenebilir.

Gazzâlî'nin başta *Mustasfâ*, *Mi'yârü'l-ilm*, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd* olmak üzere, eserlerinde herhangi bir kavram hakkında bilgi verirken, kelimenin müşterek olma ihtimalini de değerlendirdiği görülmektedir. Dolayısıyla gerek fikhî ve tasavvufî, gerekse kelâmî birçok kavramın müşterek anlamları hakkında bilgi vermektedir. Kelâmî kavramlardan, iman, kadim, Kur'an, akıl, bilgi, nefis ve mecâz kavramlarının Gazzâlî tarafından müşterek lafız olarak kabul edildiği tespit edilmiştir.

İmanla alakalı olarak; mahiyeti, artıp azalması ve imanda istisnânın imkânı gibi konularda mezhepler arası söylem farklılığı bulunmaktadır. Kelime müşterek lafız olarak kabul edildiğinde farklı görüşlerin bazı yönlerden birleştirilmesi mümkün görülmektedir. Benzer durumun diğer kavramlar için de geçerli olduğu kaydedilebilir. Bununla birlikte Kur'an kelimesi üzerindeki müşterek lafızdan kaynaklı farklı anlayışlar ihtilafı gıdirmemektedir. Nitekim bu konudaki ayrışmanın temelinde kavramı farklı anlama bulunmamaktadır.

Dilin sürekli değişim gösterebileceği düşüncesinden hareketle günümüzde kullanılan kelâmî kavramlar değerlendirilirken müşterek lafız olma imkânının değerlendirilmesinin son derece önemli olduğu görülmektedir. Mucize, velâyet ve birçok kelâmî ve tasavvufî kavramın bir ilim dalındaki kullanışı ile halk arasındaki yaygın kullanımı arasında farklılıklar oluşabilir. Bu, kelimenin müşterek olduğu anlamına gelmektedir. Müşterek lafızlarda muhatabın zihninde ifade ettiği anlamın dikkate alınması gerekmektedir.

Makalede Gazzâlî'nin eserlerinde geçen müşterek lafızlardan kelâmî kavramlar incelenmiş olup, benzer bir çalışmanın fikhî ve tasavvufî kavramlar açısından da yapılabileceği dile getirilebilir. Ayrıca müelliflerden bağımsız olarak müşterek lafzın kelâm kavramları üzerine etkisiyle ilgili tez düzeyinde çalışmalar yapılması mümkün görülmektedir.

Kaynakça

Aydın, Mustafa. "Arap Dilinde İştirâk-i Lafzî ve Kur'an'daki Yeri". *Current Perspectives in Social Sciences* 28/1 (2024), 125-136. <https://doi.org/10.53487/atasobed.1414909>

Bâkîllânî, Ebû Bekir. *et-Temhîd*. Lübnan: Müessesetü'l-kutubi's-sekâfiyye, 1987.

Bâkîllânî, Ebû Bekir. *el-İnsâf*. Kâhire: el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-turâs, 2000.

Birişik, Abdulhamit. "Mecâzü'l-Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/223-225. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiü's-sahih*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. Dimeşk: Dârü İbn Kesîr ve Dârü'l-Yemâme, 1993.

Bukır, Abdulbasit Khthir. *Müfessirlerin İhtilafında Müşterek Lafızların Etkisi*. Van: Van Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Durmuş, İsmail. "Müşterek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 171/172. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Erden, Muhammet Kasım. "Arap Dilinde İştirâk Kavramı ve Tarihsel Gelişimi". *İlahiyat Akademi* 17 (2023), 83-116. <https://doi.org/10.52886/ilak.1279248>

Erden, Muhammet Kasım. *Terâdüf, Furûk, İştirâk ve Ezdâd Kavramları Ekseninde Arap Anlambilimi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.

Esen, Muammer. "İman Kavramı Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/1 (2008), 79-91. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000956

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Mi'yârü'l-ilm*. Mısır: Dârü'l-maârif, 1961.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Mizânü'l-amel*. Mısır: Dârü'l-meârif, 1964.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Kavâidü'l-akâid*. Lübnan: Âlemü'l-kutub, 1985.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Maksadü'l-esnâ*. Kıbrıs: 1987.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Mustasfâ*. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmiyye, 1993.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Menhûl*. Beyrut: Dârü'l-fikri'l-muâsır, 1998.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmiyye, 2004.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Mihekkü'n-nazari fi'l-mantık*. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmiyye, ts.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâ ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, ts.

Hançer, Alaaddin. *İslam Hukuk Metodolojisinde Müşterek Lafız ve Furû' Fıkha Tesiri*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Hançer, Alaaddin - Buğda, Alimcan. "Bir Hukuk Terimi Olarak Müşterek Lafız ve Furû-i Fıkha Tesiri". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2024), 498-532. <https://doi.org/10.69576/ihya.1432231>

İbiş, Fatih. "İman ve Bilgi İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2021), 546-579. <https://doi.org/10.32711/tiad.1014863>

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *et-Takrîb li-haddi'l-mantık*. Beyrut: Dâru mektebeti'l-hayat, 1900.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-Arab*. Kahire: Dâru'l-meârif, 1981.

İbn Teymiyye, Takiyyüddin. *Kitâbü'l-Îmân*. Amman: el-Mektebü'l-İslâmî, 1996.

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit. "el-Fıkhü'l-ekber". *İmâm-ı A'zâmun Beş Eseri*. İstanbul: İFAV, 2017.

Karadeniz, İrfan - Karaman, Hüseyin. "İbn Rüşd'de Müsterek Lafız Teorisi ve İlahi Sıfatlar". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2022), 67-86. <https://doi.org/10.34085/buifd.1096707>

Kassab, Ahmed Hazim. "İbn Faris'in Fütüvâ Fakîhi'l-'Arab Adlı Kitabında Çokanlamlılık". *Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2020), 61-77.

Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Tabsiratü'l-edille*. Ankara: DİB Yayınları, 1993.

Oral, Osman. "Mâtürîdî'de Akıl ve Yaratılış Hikmeti". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/40 (2016), 139-153.

Özervarlı, M. Sait. "Gazzâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/505-511. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Sâbûnî, Nureddin. *el-Bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye*. Mısır: Dâru'l-meârif, 1969.

Sâbûnî, Nureddin. *el-Kifâyetü fi'l-hidâye*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2014.

Sinanoglu, Mustafa. "İman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/212-214. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Suyûtî, Celâleddîn. *el-Câmiu'l-kebîr*. Mısır: el-Ezherü's-şerîf, 2005.

Şimşek, Mehmet Ali. *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.

Taylan, Necip. "Bilgi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/157-161. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

TDK, Türk Dil Kurumu. "Çok anlamlılık". Erişim 10 Aralık 2024. <https://sozluk.gov.tr/>

Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhü'l-akâidi'n-Nesefiyye*. Kahire: Mektebetü'l-külliyâtü'l-ezheriyye, 1988.

Uludağ, Süleyman. "Nefis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/526-269. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/242-246. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1989.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Kıdem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/393-394. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Yıldırım, Ramazan. "Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı". *Milel ve Nihal* 8/1 (2011), 49-69.

J. Locke Epistemolojisinde İman-Akıl İlişkisi ve Tanrı'nın İnâyeti*

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 30 Kasım 2024 Kabul Tarihi: 11 Haziran 2025

✉ **Mahmut Buyankara**

Dr. Öğr. Gör. / Dr. Lecturer

Bingöl Üniversitesi / Bingöl University

İlahiyat Fakültesi / Faculty of Theology

<https://ror.org/03hx84x94>

<https://orcid.org/0000-0003-0222-4318>

mb2kara@hotmail.com

Öz

Bu çalışmanın temel amacı, katı akılcı bir filozof olarak değerlendirilen John Locke'un bilgi kuramı çerçevesinde vahiy anlayışını incelemek; vahiy yoluyla elde edilen bilgi ile doğal bilgi arasındaki ilişkiyi nasıl temellendirdiğini ortaya koymak ve bu bağlamda ilâhî inayetin epistemolojik işlevini değerlendirmektir. İnsanın doğuştan birtakım bilgiler getirdiğine ilişkin rasyonalistlerin iddialarını reddeden Locke'a göre sahip olduğumuz bütün bilgiler deneyim sonucunda elde edilmiştir. Locke açısından ilâhî vahiy insan bilgisini genişleten ona bilmediği konularda yol gösteren önemli bir kaynak niteliğindedir. Bu durumda iki farklı problem ortaya çıkmaktadır. Birinci problem vahyin doğruluğunun nasıl bilineceğinin açıklığa kavuşturulmasıyla ilgilidir. İkincisi ise vahye ilişkin bilginin ampirik bir şekilde elde edilemiyor olmasının Locke'un, "tüm bilgilerimizin kaynağının deney olduğu" iddiasıyla çelişki oluşturma olasılığıdır. Onun iman, bilgi ve Tanrı'nın inâyeti hakkındaki düşünceleri bu problemlerin çözümüyle doğrudan ilişkili görünmektedir. Bu çalışmada, Locke'un inanç alanında aklın sınırlarını aşan bazı unsurların varlığını kabul ettiği ileri sürülecektir. Bununla birlikte, akla ve genel doğrulara aykırı olmamakla birlikte ampirik olarak temellendirilemeyen meselelerde bireyin Tanrı'nın inayetine güvenmesinin Locke'un epistemolojik sistemiyle çelişmediği savunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, John Locke, İman, Akıl, İnâyet, Vahiy, Epistemoloji.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Relationship between Faith - Reason and the Grace of God in J. Locke's Epistemology*

Research Article

Received: 30 November 2024 Accepted: 11 June 2025

Abstract

John Locke is regarded as a strict empiricist who rejected the notion of innate ideas and asserted that all knowledge arises from experience. Within the framework of his epistemological project, however, Locke's treatment of religious belief and divine revelation presents a complex and nuanced account that challenges a purely empirical outlook. This study aims to examine Locke's understanding of revelation in light of his epistemology, with particular attention to how he reconciles revealed knowledge with natural knowledge, and how he conceptualises the role of divine grace within this system. Locke's rejection of rationalist claims about innate knowledge entails that all human knowledge must be derived from sensory experience or reflection. Nevertheless, Locke assigns a significant role to divine revelation, viewing it as a source that extends human understanding into domains that empirical investigation alone cannot reach. This raises two critical challenges. First, how can the truth of a supposed revelation be verified? Second, does accepting non-empirical knowledge conflict with Locke's claim that all knowledge stems from experience? This study argues that Locke, while maintaining the primacy of reason, acknowledges the legitimacy of certain elements in religious belief that transcend the limits of human rationality. Furthermore, it will be maintained that trusting in divine grace—so long as it does not contradict reason or general truths—is not inconsistent with Locke's epistemological framework. Rather, such trust may be seen as a rational response within the boundaries of his theory of knowledge, particularly in cases where empirical justification is unavailable but belief is nonetheless coherent with the principles of reason.

Keywords: Philosophy of Religion, John Locke, Faith, Reason, Grace, Revelation, Epistemology.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

John Locke is often regarded as a strictly rationalist philosopher within the philosophy of religion, yet his epistemology is fundamentally grounded in empiricism. Locke famously denied the existence of innate ideas, asserting that the human mind at birth is a blank slate-tabula rasa-upon which knowledge is inscribed through sensory experience and subsequent intellectual processing. While Locke insisted that all knowledge originates from experience, he did not confine knowledge solely to sensory data. He acknowledged revelation as a legitimate form of knowledge, albeit one not derived directly from the senses, but introduced through the testimony of divinely appointed prophets. In this way, revelation remains consistent with Locke's broader epistemological framework as a form of acquired knowledge. Locke's rejection of innate ideas forms a cornerstone of his theory of knowledge. He argued that if certain truths were innate, they would be universally recognised regardless of cultural or geographical context. For example, belief in God, if innate, would be found across all human societies. Yet Locke observed that in some remote or so-called primitive tribes, no concept of God existed. This absence undermines the doctrine of innate ideas. Furthermore, Locke believed that adherence to innate ideas would foster intellectual complacency and promote unexamined dogma. For Locke, genuine knowledge arises when external sensory data are abstracted and conceptualised by the mind, implying that cognition is not reduced to mere sensation. Thus, it would be inaccurate to label Locke a naive sensationalist.

Locke's recognition of revelation illustrates that he was not merely an empiricist but also a philosopher who seriously considered religious knowledge. Revelation, for Locke, is a valid source of knowledge that surpasses the bounds of sensory perception without contradicting reason. This introduces an intriguing philosophical tension: Locke maintains that all knowledge comes from experience, yet he affirms the epistemic value of revelation, which does not originate in sensory experience. This tension invites deeper exploration of revelation's place within Locke's epistemology-a subject central to ongoing philosophical discussions about his thought. Locke insists that true revelation cannot conflict with reason, as both natural knowledge and revealed knowledge ultimately derive from the same divine source. Thus, authentic revelation must harmonise with rational inquiry. Were a revelation to contradict reason or propose something demonstrably false, it would imply that God acted against His own nature-an idea Locke considers both theologically and philosophically untenable. According to Locke, revelation serves the crucial function of illuminating truths beyond the reach of human reason, such as proper forms of

worship, the existence of angels, the afterlife, and the immortality of the soul. In this sense, revelation supplements natural knowledge by expanding human understanding into metaphysical domains otherwise inaccessible.

Nevertheless, global harmony between reason and revelation is not always evident. In cases of apparent conflict, the question arises as to which should take epistemic precedence. Understanding how Locke navigates such dilemmas is vital to grasping his perspective on faith and reason. Here, the notion of divine grace is particularly relevant. For Locke, grace operates not only in realms beyond reason but also in the lives of those who sincerely seek God. In His mercy, God extends grace to those who earnestly turn to Him, offering assistance that is moral, spiritual, and intellectual. Conversely, individuals who persist in sin and reject God's guidance cannot expect such grace, and will ultimately face the consequences in the Hereafter.

This study explores Locke's understanding of revelation within the framework of his epistemology, focusing on how he reconciled revealed knowledge with natural knowledge. It further investigates whether Locke incorporated the concept of divine grace into the domain of faith, which lies beyond sensory experience. The research begins with an analysis of Locke's own writings, followed by a review of primary and secondary sources related to the topic. Employing an analytical method, the study first presents Locke's views, then evaluates supporting and opposing interpretations, concluding with insights drawn from the analysis.

The findings suggest that Locke, despite his empiricism, did not perceive an inherent contradiction between reason and revelation. He held that genuine revelation can be recognised through reason, though reason must ultimately yield to revelation in matters beyond its reach-such as the nature of the soul and the afterlife. Accordingly, Locke acknowledged divine grace within faith as God's facilitation and illumination for those who seek Him-an area inaccessible to the senses but essential to a comprehensive epistemology.

Giriş

John Locke (ö. 1704), insan bilgisinin temel kaynağının amprik olduğunu savunurken, vahiy bilgisinin de birey tarafından sonradan edinilen ve deneyime dayalı bilişsel süreçlerle ilişkilendirilebilecek bir bilgi türü olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre zihnin doğuştan birtakım bilgiler getirdiği kabul edildiğinde, dünyada yaşayan bütün insanların kabul ettiği ortak şeylerin olması gerekir. Bu duruma en layık inanç Tanrı fikri olmakla birlikte dünyanın farklı yerlerinde yaşayan bazı ilkel kabilelerde ve deniz aşırı bazı ülkelerde Tanrı fikrinin olmadığı görülmektedir.¹ Dolayısıyla zihin boş bir levha olup (tabula rasa)² doğuştan getirilen bilgileri kabul etmek; Tanrı'nın bilgi sahibi olmamız için bize bahsettiği yetenekleri değersiz kılacak, insanı tembelliğe sevk edecek ve bir takım yanlış inançlara sebebiyet vermekten başka işe yaramayacaktır.³ İnsan, duyuları vasıtasıyla edindiği verileri zihninde çeşitli düşünsel süreçlerden geçirerek kavramsallaştırır ve idealara dönüştürür. Bu anlamda Locke'un salt duyumcu olduğunu söylemek doğru görünmemektedir. Locke'un salt duyu verileriyle hareket etmediğine ilişkin diğer bir husus vahiy insan bilgisi için gerekli bir kaynak olarak görmesidir. Zira Locke açısından vahyin imkânı ve değeri sahip olunan inançların doğruluğu ve savunulabilirliği açısından önemli bir kaynak oluşturmaktadır. Ona göre insanın amprik bir şekilde edindiği doğal bilgiler ve Tanrı'nın güvenilir elçileri aracılığıyla edindiği vahiy bilgisi arasında bir çatışma söz konusu değildir. Vahiy bilgisinin yanlışlığı ya da akılla çelişmesi durumunda Tanrı kendisine giden yolu bilerek engellemiş ve kendi ellerini bağlamış olur. Doğal bilgi ile vahiy bilgisinin kaynağı bir olduğuna göre akıl ile gerçek vahiy birbiriyle çelişemez. Vahiy; ibadetler, meleklerin varlığı, âhiret inancı ve ruhun ölümsüzlüğü gibi insanın kendi çabasıyla öğrenemeyeceği konularda bilgisini genişletmekte; insana bilmediği dünyanın kapılarını açmakta ve bu anlamda önemli bir rol üstlenmektedir. Tüm bu katkılarının yanında akıl ile vahiy arasındaki ilişki

¹ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (New York: J & J. Harper Printers, 1824), 1/93. Locke'un deniz aşırı ülkeler ve kabilelerden kastı Brezilya, Burundi, ve Karayipler gibi yerlerde yaşayanlardır. Bk. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1/93.

² Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1/102-103.

³ James Gibson, *Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1917), 35-36.; Tahsin Ölmez, *John Locke ve Dini İncanın Aklılığı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 203.

her zaman birbiriyle uyumlu olmamıştır. Öyleyse akıl ile vahyin çelişmesi durumunda ne yapılacaktır? Locke iman ile akıl arasında cereyan eden bu tarz problemleri hangi yol ve yöntemlerle çözmektedir? Tanrı'nın inâyeti belirtilen problemleri aşmaya yardımcı olabilir mi? Söz konusu soruların cevapları metin içerisinde tartışılmaya çalışılacaktır.

Çalışmamızın temel amacı Locke'un bilgi anlayışını dikkate alarak vahiy yaklaşımına, vahiy bilgisi ile doğal bilgiyi nasıl uzlaştırdığına ve bunlar üzerinden inâyet düşüncesiyle ilgili yaklaşımına yer vermektir. Araştırmada öncelikle John Locke'un kendi eserleri olmak üzere konuyla doğrudan ya da dolaylı bir biçimde ilişkili olan birincil ve ikincil kaynaklardan yararlanılmıştır. Bu çalışmada, analitik bir yöntem benimsenerek öncelikle Locke'un konuyla ilgili görüşleri incelenmiş; ardından söz konusu görüşleri destekleyen veya onlarla çelişen farklı düşünceler değerlendirilmiş ve bu çerçevede ulaşılan sonuçlar tartışmaya açılmıştır. Mevcut veriler ışığında, Locke'un kendi eserlerinde Tanrı'nın inâyeti konusunu müstakil bir başlık altında sistematik biçimde ele almadığı; buna karşın, ilgili temaya eserlerinin çeşitli bölümlerinde dolaylı ve parçalı biçimde yer verdiği tespit edilmiştir. Ayrıca Locke'un inâyet yaklaşımını müstakil bir konu olarak işleyen herhangi bir çalışmaya da rastlanmamıştır. Bu açıdan çalışmamızın çağdaş din felsefesi literatürüne önemli bir katkı sunmasını ve ileride farklı inanç sistemleriyle karşılaştırmalı olarak yapılacak araştırmalara imkân sağlamasını umuyoruz. Sonuç olarak Locke, akıl ile vahiy arasında bir çelişki görmeyerek gerçek vahyin akıl yoluyla ayırt edilebileceğini savunmakla birlikte aklın, metafizik düzeydeki ruh ve âhîret gibi kendisini aşan konularda vahyin rehberliğine ihtiyaç duyduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda, çalışmada Locke'un, duyuşal tecrübenin sınırlarını aşan inanç alanında, Tanrı'nın bireylerin yönelimlerini kolaylaştırmak ve onları hakikate ulaştırmak amacıyla inâyetiyle rehberlik ettiğini kabul ettiği ileri sürülecektir. Makalede öncelikle Locke epistemolojisinde doğuştan getirildiği iddia edilen bilgilerin reddiyle ilgili hususlara değinilecek, ikinci olarak Locke açısından akıl-vahiy ilişkisinin nasıl kurulması gerektiğine yer verilecek ve son olarak Tanrı'nın inâyetine ilişkin düşünceleri ele alınacaktır.

1. Doğuştan Bilgilerin Reddi

Ampirist bir filozof olan John Locke; Sokrates (ö. M.Ö. 399), Platon (ö. M.Ö. 348) ve Descartes (ö. 1650) gibi rasyonalistlerin iddia ettiklerinin aksine⁴ insanın doğuştan hiçbir bilgi getirmediğini ve sahip olduğu tüm

⁴ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* isimli eserinin (bundan sonra metin içerisinde kısaca *Essay* olarak ifade edilecektir) birinci kitabında doğuştan getirilen bilgiler düşüncesini eleştirirken kimleri hedef aldığını ismen ifade etmemektedir. Bununla beraber, kendisinden oldukça etkilendiği bir filozof olarak Descartes'ı ve Kartezyen filozofları hedef aldığı 19. yüzyılın sonuna kadar kabul gören

bilginin sonradan kazanıldığını ileri sürmektedir.⁵ Ona göre insan zihninde doğuştan gelen birtakım prensiplerin olduğunu iddia etmek bizi çeşitli problemlerle karşı karşıya bırakır: Eğer söz konusu prensipler zihinde doğal bir şekilde yer alıyor ise nasıl doğuştan olduklarının gösterilmesi gerekir. Eğer zihinde bulunuyor iseler, bazı kişiler tarafından bilinmemelerinin sebebi nedir? Locke'a göre bir bilginin/prensibin zihinde doğuştan var olduğunu fakat yine de zihin tarafından bilinmediğini ifade etmek bu bilginin olmadığını söylemekle eş değerdir. İnsanın bilmediği herhangi bir bilginin zihinde var olduğu söylenemez.⁶ Locke, ne teorik prensiplerin ne de ahlâk gibi pratik prensiplerin varlığının doğuştan gelmediğini iddia etmektedir. Ona göre hiçbir ahlâkî prensip tüm insanlar tarafından ortak kabul görmediğinden, tıpkı bilgide olduğu gibi doğuştan gelen ahlâkî prensiplerden de söz edilemez.⁷ Locke'a göre, doğuştan bilgilerin kabul edilmesine en layık fikir "Tanrı'nın varlığı fikri"⁸ olmasına rağmen, bazı deniz aşırı ülkelerde ve ilkel kabilelerde Tanrı'nın varlığından haberdar olunmaması onun da doğuştan gelen bir fikir olmadığını göstermektedir.⁹ Acaba Locke doğuştan getirilen bilgileri reddederken örneğin matematiğin aksiyomları ve mantık ilkeleri gibi apriori bilgileri de reddetmekte midir?

Aslında onun reddiyesi bilginin doğuştan getirildiği iddiasına yönelik olup matematik doğruları gibi apriori bilgileri inkâr etmemektedir.¹⁰ Locke'a göre doğuştan bilgiler düşüncesini kabul ettiğimizde, din ve ahlâkın felsefî temeli kaybolur. Doğuştan birtakım bilgilerin getirildiği düşüncesi zihinsel tembelliğe yol açan ve insanları araştırmaktan, sorgulamaktan alıkoyn sonuçlara neden olmaktadır.¹¹ Ayrıca iddia edildiği gibi doğuştan getirildiğine inanılan bilgiler aslında doğuştan olmayıp insanın kendi tabii yetilerini kullanarak sonradan elde ettiği bilgilerdir.¹² Locke'a göre dış

bir düşüncedir. Öte yandan Cambridge Platoncuları ve o dönemde ilişki içinde bulunduğu bazı Oxford hocaları da eleştirilerinin hedefleri arasındadır. Richard I. Aaron, *John Locke* (Oxford: Clarendon Press, 1955), 27, 88, 94.

⁵ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1/65-69.

⁶ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1/67-69.

⁷ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1/77-83.

⁸ Locke'a göre, her şeyi yaratan, her şeye gücü yeten, doğal (yasa) ve geleneksel vahyin yaratıcısı (Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 2/218.), ezeli-ebedi bir varlık olarak Tanrı, akıl yoluyla bilinmeye en layık varlıktır. Tanrı insanı kendisini bilebilecek şekilde çeşitli yeteneklerle donatmış olup insan zihninde O'nun varlığına ilişkin düşünceler ve bilgiler amprik veriler aracılığıyla oluşmaya başlamaktadır. Detaylı bir değerlendirme için bk. İsmail Çetin, *John Locke'da Tanrı Anlayışı* (Ankara: Vadi Yayınları, 1995), 103-121.

⁹ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1/93.

¹⁰ Aaron, *John Locke*, 97-98.

¹¹ Gibson, *Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations*, 35-36.

¹² Çetin, *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, 42.

dünyadan edinilen idealar (ide)¹³ ancak zihnin bazı işlemlerinden geçip bir yargı haline geldiğinde bilgiye dönüşür. Onun bilgi tanımına göre “ideler arasındaki ilişkileri ve bağıntıları algılamakla bizler bilgi sahibi oluruz.”¹⁴ Duyular vasıtasıyla dışarıdan edinilen tasarımların zihinsel birtakım süreçlerden geçtikten sonra bilgi halini alacağını öne sürmesi onun salt duyumcu olmadığını göstermektedir.

Ona göre bilgilerimizin ilk kaynağı deneydir, insan deneyden önce herhangi bir bilgi sahibi değildir ve doğuştan bilgi getirmez. Bu anlamda “zihnin boş bir levhadır”.¹⁵ İnsan duyuları ve yaşantısı aracılığıyla çevresinden edindiği bilgilerle ve bunlar üzerine akıl yürüterek türettiği yeni bilgilerle zihinsel bir birikime sahip olur. Burada esas önemli olan insanın edindiği fikirlerin doğruluğuna ve tutarlılığına akıl süzgecinden geçirdikten sonra karar vermesidir. Fakat bu durum yukarıda belirtildiği gibi onun fikriyatında tüm bilginin deneyden ibaret olduğu anlamına gelmemektedir. Örneğin deney dışındaki (bir bilgi kaynağı olan) vahiy¹⁶; onun düşüncesinde önemli bir bilgi kaynağıdır ve ölümden sonraki hayatın varlığı, ruhun ölümsüzlüğü, ibadetlerin nasıl yapılacağı konularında bizi aydınlatmaktadır.¹⁷ Ayrıca insanın tutkuları, bazı yetilerinin yetersiz olması ve hırsları nedeniyle yanlış yapabileceği göz önünde bulundurulduğunda vahyin rehberliğine ihtiyaç duyulmaktadır. Locke’un özellikle ibadetlerin öğrenilmesinde vahyi kişi için zorunlu bir rehber olarak görmesi, onu, insanın bütün dinsel yaşantısında aklın tek başına yeterli olduğunu savunan deist yaklaşımlardan ayıran önemli bir husustur.¹⁸ Locke açısından, akıl süzgecinden geçirilerek doğruluğu tasdik edilmiş bir vahiy bilgisi, amprik bilginin yanında insan bilgisini genişleten ve insanın akli ile bilemeyeceği konularda ona yol gösteren önemli bir kaynak olarak görülmektedir.

2. Vahiy Akılla Çelişir mi?

Locke’a göre Tanrı’nın iradesi başka herhangi bir nedene bağlı olmaksızın, ister doğa yasalarıyla isterse vahiy yoluyla gönderilen ilâhî emirlerle olsun, insan için bağlayıcıdır. İnsanın tabi olduğu yasaı ikiye ayıran Locke açısından *doğal yasa*; insanın kendisi çevresi ve doğal dünyaya ilişkin süreçler ile doğa kanunlarının işleyiş süreçlerinden oluşan somut/duyusal

¹³ ‘İdea’ kavramı, Locke felsefesinde kilit bir öneme sahiptir. Ona göre ‘idea’ duyu verilerini, bunların hafızada yorumlanmasını ve hafızada kazandığı şekilleri ifade eden bir kavramdır. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1/55.

¹⁴ Ölmez, *John Locke ve Dini İncanın Aklılığı*, 39.

¹⁵ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1/102-103.

¹⁶ Buradaki ‘vahiy’ kavramı Locke’un tanımlamasına göre ‘geleneksel vahiy’e karşılık gelmektedir. Metin içerisinde ‘doğal vahiy’e yapılan vurgular dışındaki vahiy ifadeleri günümüzde kullanıldığı şekliyle geleneksel vahyi ifade etmektedir.

¹⁷ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 2/102, 214.

¹⁸ Çetin, *John Locke’da Tanrı Anlayışı*, 88; Ölmez, *John Locke ve Dini İncanın Aklılığı*, 152.

alanın tamamıdır. Aklın kendisi de Locke'a göre, verili olan bu doğal yasanın bir parçasıdır.¹⁹ “Vahiy” ise Tanrı'nın güvenilir elçileri vasıtasıyla göndermiş olduğu; hayatı düzenlemeye, ahlâka ve Tanrı'nın kendi varlığı dâhil olmak üzere insanın doğrudan bilemediği (gayb) evren hakkında ona bilgi vermeyi amaçlayan olağanüstü bir iletişim yoludur.²⁰ İnsana yönelik Tanrısal müdahaleyi kabul eden Locke'a göre, Tanrı insanın kendisini bileceği şekilde doğuştan getirilen ideler vermemiş ve insan zihnine kendi varlığını doğrudan anlayabileceği şekilde yazılar yerleştirmemiştir. Fakat insanı algı, akıl ve duyu gibi yeteneklerle donatmış, ona Tanrı'yı bilmeye yönelik yolları göstermiştir.²¹ Tanrı'nın varlığına inanmayı rasyonel temellere dayandırmaya çalışan Locke açısından, yine de iman, sadece aklın çıkarımlarına değil onun vahiy aracılığıyla Tanrı'dan geldiğini haber veren kişiye duyulan güveni ifade eden ve O'nun varlığına yönelik önermeler için gösterilen bir onaylamadır.²²

Burada kısaca Hristiyan vahiy anlayışına değinmek konunun daha iyi anlaşılması açısından yararlı olacaktır. Hristiyanlıktaki teslis anlayışına göre Tanrı, İsa Mesih'in şahsında bedene bürünmüş ve insanların arasında belirli bir zaman geçirerek onlar adına acı çekmiş ve günahlarından arınmaları için mücadele vermiştir. Dolayısıyla teslis inancına göre Tanrı'nın oğlu olarak İsa'nın kendisi ve yaptıkları da vahiy kabul edilmekte ve vahiy havarileri, takipçileri vasıtasıyla aktarılmaktadır.²³ Ayrıca Hristiyan teolojisine göre vahiyde bir son bulma yoktur ve insanlar çeşitli durumlarda vahiy almaya devam ederler. Oysa İslâm dininde vahiy özel bir iletişim aracı olarak Cebail vasıtasıyla Hz. Peygamber'e iletilir ve o da bu ilâhî mesajları başka herhangi bir insanın müdahalesi olmaksızın aktarır. Bu durumda Hristiyan vahyi ile İslâm vahyi arasında belirgin farklılıkların olduğunu söylemek mümkündür. Sonuçta Hristiyan vahyi büyük oranda İsa'nın yaşam tecrübesinin takipçileri tarafından organize edilerek aktarımı ile oluş-

¹⁹ Konumuzla ilişkili diğer iki kavram “doğal teoloji” ve “doğal din” kavramlarıdır. Bunlar birbirine yakın kavramlar olup insanın akıl, duyu ve iç gözlem gibi yetenekleri ile dinî ve teolojik konuları araştırma ve sorgulama girişimini ifade eder. Bununla birlikte “doğal teoloji” ve “doğal din” savunucuları herhangi bir mistik, doğaüstü unsur ve kutsal metne başvurmaktan kaçınarak sonuca ulaşmaya çalışır. Andrew Chignell, Derk Pereboom, “Natural Theology and Natural Religion”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Spring 2025 Edition), Ed. Edward N. Zalta, Uri Nodelman, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/natural-theology/>>.

²⁰ Bk. John Locke, *Questions concerning the Law of Nature*, çev. Robert Horwitz v. dğr. (Ithaca and London: Cornell University Press, 1990), 211.

²¹ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 2/152-153.

²² Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 2/211.

²³ Mats Wahlberg, “Divine Revelation”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Fall 2024 Edition), ed. Edward N. Zalta, Uri Nodelman, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/divine-revelation/>>.

muştur. Ancak tanıklık sonucu ortaya konan böyle bir vahyin doğruluğu Locke açısından sorun teşkil etmiyor görünmektedir.²⁴ Dolayısıyla bilginin sezgisel, kanıtlamalı ve duysal yollarla elde edildiğini iddia eden Locke²⁵, tanıklık yoluyla oluşan Hristiyan vahyinin doğruluk değerini sorgulamaktan kaçınmaktadır.

Locke’a göre, aklın ve vahyin dışında inanmaya ilişkin üçüncü bir yol ise olağanüstü bir şekilde bağlanmadır. Ona göre, insan vahiy olduğu iddia edilen bir fikrin, gerçek vahiy olup olmadığına karar vermek için aklını kullanmadan onu kabul ederse, akıl ve vahiy dışında üçüncü bir onay ilkesi olarak adlandırdığı şeyi yani *tutku ile bağlanmayı* (enthusiasm)²⁶ seçmiş olur. Dinî tecrübeye ilişkin bu tarz bir bağlılık Locke açısından, kişinin kendisine ilâhî bir lütuf ile ilham geldiğini düşündüğü boş veya temelsiz bir güvenden kaynaklanır. Ona göre böyle bir lütuf veya vahyin gerçek olup olmadığını yargılamak için aklını kullanmaya gerek yoktur. Bu durum zaman zaman aşırı sevginin insanın görüşünü kapatmasından da kaynaklanabilir. Ona göre, böyle iletişimler gerçek olmayıp kişinin kendi zihninin temelsiz hayalleridir.²⁷ Locke, aşırı Protestanlardan kalan ve rasyonel olarak izah edilemeyen, aşkın bir yol ile bağlanmaya ilişkin bu anlayışı sert bir şekilde reddetmektedir. Çünkü *tutku ile bağlanma* onaylamanın kanıtla orantılı olması gerektiğiyle ilgili ilkeyi reddetmektedir.²⁸ Burada Locke’un, sahip olunan inancın doğruluğuna ilişkin olarak söz konusu ettiği “bir önermeyi kanıtların ona sağladığı güvenceden daha büyük bir güvenle kabul etmemek”²⁹ temel ilkesine aykırı davranılmış ve o inanca rasyonel bir yol ile bağlanılmamıştır. Söz konusu inanç, kanıt yerine sevgi ve güven temelinde oluşan bir bağlanma ve iman *atlayışı/sıçrayışı* içerdiğinden fideistik olarak nitelendirilebilir. Bu durum Locke’un da

²⁴ Ölmez, *John Locke ve Dini İncanın Aklılığı*, 76.

²⁵ Paul Helm, “Locke on Faith and Knowledge”, *The Philosophical Quarterly* 23/90 (1973), 58-62.

²⁶ Enthusiasm kavramını Locke *Essay*’in IV. kitabında 19. bölümde işlemektedir. Bu kavramı, bir şeyi/inancı delile dayanmadan içsel bir yöntemle/keşf ile ya da kendisinden kaynaklanan aşırı bir güven duygusuyla kabul etmek onun Tanrı’dan ilham ile kendisine geldiğine inanmak gibi anlamlarda kullanmakadır. Locke’a göre burada yanlış olan kişinin sahip olduğu fikri herhangi bir doğruluk değerlendirmesine tabi tutmaması, tutku derecesinde savunması ve herhangi bir kanıt olmamasına rağmen Tanrı’nın kendisine böyle ilham ettiğini düşünmesidir. Vehbi Hacıkadiroğlu, “enthusiasm” kavramını bağnazlık olarak Türkçeye çevirmektedir. Bk. John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2013), 478-485.

²⁷ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 2/220-221.

²⁸ William Uzgalis, “John Locke”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Winter 2024 Edition) Ed. Edward N. Zalta, Uri Nodelman, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2024/entries/locke/>>.

²⁹ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 2/217.

belirttiği gibi Tertullianus'un akla dayanmayan temelsiz iman yaklaşımı olarak görülmektedir.³⁰ Söz konusu tutumuyla Locke fideistik anlayışlara karşı olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Ancak iman ile akıl arasında yaptığı ayırmalar, aşağıda izah edileceği üzere, onun tamamen akıl ve duyu verileriyle hareket etmediğini iman için farklı bir çıkış noktası aradığını ve zaman zaman *tutku ile bağlanma* tehlikesi yaşadığını göstermektedir.

Locke, 'iman' ve 'akıl yürütme'nin birbirinden farklılıklarını ve ayrışma noktalarını şöyle ifade etmektedir; 'akıl yürütme' duyum ve düşünme yoluyla yani zihnin doğal yetileri sonucunda edindiği fikirlerden yaptığı çıkarımlarla ulaştığı önerme ve doğruların kesinlik veya olasılıklarının belirlenmesi olarak kabul edilebilir. 'İman' ise akıl yürütmede olduğu gibi zihnin çıkarımlarına değil de, onların olağanüstü bir iletişim yoluyla Tanrı'dan geldiğini ileten kişiye duyulan güvene ve buna dayanan önermelere yönelik bir tasdiktir.³¹ Görüldüğü üzere Locke, aklın doğal yollarla ulaştığı bilgi ile vahiy yoluyla elde edilen bilgi arasında önemli bir ayırım olduğunu ifade etmektedir. *Essay*'de imana konu olan bilgi ile akıl bilgisinin çelişmeyeceğini; çelişme durumunda rasyonel bir şekilde ulaştığımız akıl bilgisinin (doğal vahiy) kabul edilmesi gerektiğini belirtir.³² Ancak ona göre vahiy yoluyla elde edilen bilgi akıl bilgisiyle zaten çelişmez çünkü akıl ile vahyin çelişmesi durumunda *Tanrı kendi yolunu kapatmış olur*.³³ Locke açısından akklı aşan ancak akla aykırı olmayan, meleklerin statüsü, ölülerin yeniden dirilmesi, ruhun ölümsüzlüğü gibi hususlar iman konusudur ve bu konularda aklın yapacağı herhangi bir şey yoktur. Tanrı, yanılmayan ve aldatmayan bir varlık olarak bunları insanın bilgisine sunmuştur. Ancak yine de akıl vahiy olduğu iddia edilen şeylerin vahiyle bildirilen şeyler olup olmadığına karar vermek durumundadır.³⁴ Ona göre "aklın ışığını bize veren Tanrı olduğuna göre onu kendi vahyini engelleyecek şekilde yaratarak kendi ellerini bağlamış olamaz."³⁵ Dolayısıyla Tanrı insana hayatını düzenlemede kullanacağı bilgiye ulaşması için aklı vermiş

³⁰ Bk. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 2/216-217.

³¹ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 2/210-211.

³² Locke'un rasyonelliğin bir ölçütü olarak "Herhangi bir önermeyi, dayandığı kanıtın insana sağladığı güvenceden daha büyük bir güvenle kabul etmemek" (Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 2/217.) şeklinde ifade ettiği husus, din felsefesinde *katı akılcılık* olarak nitelendirilmektedir ve inancın kesin kanıtı dayanması gerektiğine yönelik yaklaşımı ifade etmektedir. Zagzebski'ye göre Batı Felsefe geleneğinde inancı delile dayandırmak, inancın değerini delile bağlı olarak belirlemek özellikle Locke'tan beri sıkça tartışılan bir husus olmuştur. Bu anlayışta delil dar anlamda deneysel verilerle, aklî delil ise öngörülen kurallara göre önceki verilerden çıkarım yapmayla ilişkili görülmüştür. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Zagzebski, *Philosophy of Religion: an Historical Introduction*, 223-224.

³³ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 2/215.

³⁴ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 2/213-215.

³⁵ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 2/215.

ve akli aşan hakikatleri de vahiy yoluyla bildirmiştir.³⁶ Görüldüğü üzere, Locke akli aşan şeyleri dışlamamakta, onların yine de vahiy olarak kabul edilmesi gerektiğini iddia etmektedir. Onun aşağıdaki ifadeleri, herhangi bir yanlış anlamayı önlemeye yöneliktir:

“Akıl her şeyde son yargıcımız ve rehberimiz olmalıdır. Fakat bununla Tanrı’dan vahyedilmiş herhangi bir yargıyı açıklamada akla başvurmamız ve eğer akılla açıklayamıyorsak onu reddetmemiz gerektiğini değil; vahiy olduğu bildirilen yargının gerçekten Tanrının bir hükmü olup olmadığını tespit etmek için akla müracaat etmemiz gerektiğini kastediyorum.”³⁷

“Akıl, ışığın ebedi babası ve tüm bilginin kaynağı olan doğal vahiydir ve bu vahiy, insanlığa, onların doğal yeteneklerinin erişim alanına koyduğu hakikatin bir kısmını iletir: Vahiy ise insanın Tanrı ile iletişimi sonucunda yeni şeyler keşfetmesini sağlayan ve bilgisini genişleten doğal akıldır. Akıl, yaptığı şahitlik ve delillerle bunların Tanrı’dan geldiklerini ve doğruluklarını teyit eder. Öyle ki, vahye yer açmak için akli ortadan kaldıran, her ikisinin de ışığını söndürür.”³⁸

Bu ifadelerden hareketle Locke’a göre akılla vahyin bir biriyle çelişmeyeceğini, uyum içerisinde olduğunu ve birbirini tamamladığını söylemek mümkündür. Ona göre vahiy insan bilgisinin sınırlarını genişletirken bir bilginin vahiy olup olmadığını belirleme vazifesi yine de akla aittir. David Hume (ö. 1776), Locke’un bu yaklaşımını şöyle ifade etmektedir:

“Locke, öyle görünüyor ki inancın aklın bir türünden başka bir şey olmadığını, dinin yalnızca bir felsefe dalı olduğunu ve din bilimin doğal olsun vahiyle açıklanmış olsun bütün ilkelerini ortaya çıkarmakta, her zaman ahlâkta, siyasette ya da fizikte herhangi bir hakikati kanıtlamak için kulanılanlara benzer bir akıl yürütme zincirinin kullanıldığını açıktan açığa öne sürmeye cesaret eden ilk Hristiyan olmuştur.”³⁹

Hume’a göre böyle bir yaklaşıma sahip olanlar, Stoacıların, Platoncuların ve Peripatiklerin (Aristotelesçilerin) dilini kullanmaktadır.⁴⁰ Locke’un belirttiği; “İnsan aklına güvensizlik gösterirsek, elimizde bizi dine götürecek başka bir ilke kalmaz”⁴¹ ifadesi Hume açısından ancak aklın doğrulama alanının dışında olan dinsel söylemi makul göstermeye ilişkin bir girişim olarak okunabilir. Dinin kanıtlanabilir bir nitelikte olmamasından ötürü akıl ile dinin birbirine bu denli yaklaştırılamayacağı düşüncesinde olan Hume, söz konusu fıkın yanlış olduğunu ve dinî meşrulaştırmaya/aklileştirmeye

³⁶ John Locke, *A Discourse of Miracles (The Reasonableness of Christianity içinde)* (California: Stanford University Press, 1958), 84-85.

³⁷ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 2/223.

³⁸ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 2/218.

³⁹ David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay (Ankara: İmge Kitabevi, 2016), 162.

⁴⁰ Hume, *Din Üstüne*, 163.

⁴¹ Hume, *Din Üstüne*, 163.

ilişkin girişimlerin bir parçası olduğunu düşünmektedir.⁴² Locke ise akıl yoluyla ulaşılan gerçek dinin yanlış olamayacağını ifade ederek dinin zaten akll bir çizgide olduğunu düşünmekte ve dinî aklileştirmeye yönelik bir çaba içerisinde olmadığını haddi zatında dinin doğasına uygun davrandığını göstermeye çalışmaktadır.⁴³ Bu durum Locke açısından dine ait her şeyin aklın sınırları içerisinde olduğu anlamına gelmemektedir. Zira o, akll aşan dinî unsurların varlığını yukarıda ifade edildiği gibi kabul etmektedir.

Locke açısından, zihnin karar veremediği ya da ihtimalli gördüğü durumlarda vahyi dinlemesi gerekir: “Zihnimizin doğal yetileri ve kavramları yoluyla doğruluğu hakkında yargıda bulunamayacağı her türlü vahiy önermesi; tamamen inançla ilgilidir ve mantığın ötesindedir.”⁴⁴ Dolayısıyla zihnin doğruluğu hakkında yargıda bulunamadığı ve rasyonel bir şekilde kesin karara varamadığı durumlarda vahyin peşinden gitmesinde bir sakınca yoktur hatta gitmesi gerekir.⁴⁵ Locke’un Hristiyanlığın inanç esaslarını rasyonalize etmeye yönelik olduğu sezilen bu düşünceleri, Hume’un yukarıdaki eleştirisini bazı noktalarda haklı çıkarıyor görünmektedir.

Delilci bir düşünür olan Locke’un aklın yetenekleriyle ilgili söz konusu düşünceleri, Aquinas’ın (ö. 1274) doğal teolojiyle ilgili düşünceleriyle çeşitli benzerlikler içermektedir.⁴⁶ Aquinas doğal teolojide aklın doğruları ve dinin doğruları olmak üzere ikili bir sınıflama yapmaktadır. Örneğin Tanrı’nın varlığı ve birliği gibi konularda akıl doğruya ulaşabilecek durumdadır ancak bazı inanç akideleri akll aşan, onun üstünde birtakım niteliklere sahiptir.⁴⁷ Akll bunları anlayamaz ve bu konularda vahyin bildirdiklerine tabi olmak durumundadır. Locke’un dinî bilgi anlayışı tam olarak böyle bir zemin üzerine inşa edilmemiş olsa da bazı dinî ilkelerle ilgili olarak akll aşan noktalar ön gördüğünü söylemek mümkündür. Losonsky’nin belirttiği üzere, Locke *Essay*’de vahyin akıl süzgecinden geçmesi gerektiğini öne sürerken *Essay* dışındaki metinlerinde çoğunlukla bu fikri dile getirmemektedir. *Essay*’da çok kesin bir şekilde akla, imanda başat bir rol vermekte ve akla uymayan şeyleri kabul etmememiz gerektiğini belirtmektedir. Ancak sonraki dinî metinlerinde akll aşan iman hakikatlerini akla uygun olanlar üzerinden değerlendirip kabul

⁴² Hume, *Din Üstüne*, 162-163.

⁴³ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 2/218.

⁴⁴ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 2/215.

⁴⁵ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 2/215. Bu konuda bir değerlendirme için bk. Ölmez, *John Locke ve Dini İnancın Aklılığı*, 170-172.

⁴⁶ Mahmut Buyankara, *Tanrı’nın Varlığını Bilmek: Mâtürîdî’de İman, Delil ve Sorumluluk* (Çanakkale: Paradigma Akademi, 2024), 121-122.

⁴⁷ Thomas Aquinas, *Summa Contra Centiles*, çev. Joseph Rickaby (y.y.: The Catholic Primer, 2005), 1/3.

edebileceğimizi öne sürmektedir.⁴⁸ Bu noktada akli aşan şeyler ile açıkça akla aykırı olan şeylerin aynı muameleye tabi tutulmaması gerektiğini belirtmek gerekir. Örneğin Tanrı'nın ezeli ve ebedi olması gibi aklın tam olarak kavrayamadığı aşkın bir niteliğin akla uygun olan şeyler üzerinden değerlendirilip kabul edilmesi uygun bir tasdik olarak görülebilir. Ancak akla açıkça aykırı olan içinde mantıksal bir çelişki barındıran örneğin *herkesin doğuştan günahkâr doğduğuna ilişkin bir dinsel önermenin* kabul edilmesi ise makul görünmemektedir. Dolayısıyla akli aşan bir vahiy ifadesi, mantıksal bir çelişki içermiyorsa, apriori zorunlu doğrular ile amprik doğrulara ve aklın çıkarımlarına uygunsa kabul edilmesinde bir sakınca görünmemektedir.⁴⁹

Locke'un vahiyle ilgili yaşanan zorlukları; vahyin yapısı, dilin sınırlılıkları ve insanın bilgi sınırlarını aşan hususlardaki (melekler, âhiret vb.) kapasite yetersizliğine bağladığını çıkarsamak mümkündür. O, insanın kendi akıyla ulaştığı doğal dinin doğru ve savunulabilir olduğunu ifade ederken, vahiy dininin ise çeşitli doğal ve toplumsal belirsizliklerin yanı sıra dilin kullanımından kaynaklı engellerle kuşatıldığını düşünür.⁵⁰ Locke açısından vahyin yanlış anlaşılmasının sebeplerinden biri dili oluşturan kelimelerdeki kusurlardır. Tanrı'nın vahyi dil ile ifade edilirken dildeki sınırlılıklar ve ifade biçimlerinden kaynaklı olarak çeşitli şüpheler meydana gelmektedir.⁵¹ Diğer bir husus vahyin içeriğinin bizden kaynaklı olarak meydana gelen kusurlardan ötürü yanlış anlaşılmasıdır. Dolayısıyla vahiy ifadelerini akla aykırı bir biçimde anlayarak Tanrı'nın muradını yanlış anlamış olmamız mümkündür.⁵² Öte yandan Locke'a göre kendi bilgilerimizle ve tefekkürümüzle açık bir şekilde keşfettiğimiz gerçek, her durumda bizim için vahiy tarafından iletilenlerden daha kesin olacaktır. Çünkü vahyin ilk başta Tanrı'dan geldiğine dair sahip olduğumuz bilgi, hiçbir zaman kendi fikirlerimiz arasındaki uyumun veya anlaşmazlığın açık ve seçik algısından elde ettiğimiz bilgi kadar bizi emin kılmaz.⁵³ Buradan hareketle kesin ve kendinden delilli olan önermelerin vahyin desteğine ihtiyaç duymadığını söylemek mümkündür. Yeterince açık olmayan, hakkında bilgimiz olmayan şeyler ve doğal yetilerimiz ile aklımızı aşan hususlar için vahyin yardımına ihtiyaç duyulmaktadır. Ayrıca Locke'a göre bir vahiy ifadesini anlamamak çelişkili bir durum oluşturmaz. Zira vahiy

⁴⁸ Michael Losonsky, "Locke And Leibniz On Religious Faith", *British Journal for the History of Philosophy* 20/4 (2012), 12. Locke'taki söz konusu fikri değişimin nedenleri bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Konuyla ilgili daha detaylı bilgi için Losonsky'nin adı geçen metnin ilerleyen sayfalarına bakılabilir.

⁴⁹ Bk. Helm, "Locke on Faith and Knowledge", 54, 56.

⁵⁰ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 2/24-25.

⁵¹ Helm, "Locke on Faith and Knowledge", 57-58.

⁵² Ölmez, *John Locke ve Dini İnancın Aklılığı*, 166-167.

⁵³ Helm, "Locke on Faith and Knowledge", 54.

önergeleri doğru olsa bile bunu tam olarak bilemeyiz.⁵⁴ Bu durum, insanın vahiy bilgisine sahip olmayacağı anlamına gelmemektedir. Bilakis Locke'a göre insan vahiy bilgisine sahip olabilir ancak bu bilgi dolaysız bir *sezgiyle*⁵⁵ kavranan veya kesin kanıtlanan bir bilgi değildir. Çünkü vahiy önermeleri ampirik bir şekilde ve kendiliğinden delilli olarak doğrulanamaz. Ona göre bunun nedeni iman ve bilginin zihnin farklı eylemleri olması ve imanın bilgiden soyutlanan yapısıyla ilgilidir.⁵⁶ Zira iman kesin olarak kanıtlanabilir olduğunda iman olmaktan çıkar. Buradan hareketle Helm'in de işaret ettiği üzere Locke'un iman anlayışı, kesin olarak doğrulanamayan muhtemel bir kanaat niteliğine sahiptir.⁵⁷ Bu çıkarım; *Bilgi'nin en dar tanımıyla geleneksel vahyin bilgisi olamaz* anlamına gelmektedir. Ancak yine de vahiy bizim duyuşsal ve apriori bilgilerimizle çelişiyor olamaz. Dolayısıyla kesin değil, ihtimalli bir doğruluğu ifade eder.⁵⁸ Locke, inanmanın amprik bilgi gibi bir kesinlik içermediğine vurgu yaparak, kesinliğin imanının tabiatına uymadığını belirtmektedir.⁵⁹ Ayrıca o; akıl, vahyin garantisidir ve vahiy aklın onu desteklediğinden daha sağlam gerekçelere sahip değildir, demekle beraber aklın doğruluğu hakkında yargıda bulunamayacağı konularda vahyin peşinden gitmesi gerektiğini ifade ederek⁶⁰ problemin çözümünde yaşadığı gerilimi açıkça hissettirmektedir.

Helm, Locke'un duruşunu üç aşamalı bir şekilde ifade eder: ilk olarak, Locke'un doğal dine yüksek değer biçmesinin nedeni vahyi doğrulamak ve doğal dine ilişkin doğruları yeniden yayınlamaktır. İkinci aşama, Locke'a göre ihtimal ve kesinlik arasındaki fark iman ile bilgi arasındaki fark gibidir. Bilgi dolayimsız, kendiliğinden delilli ve görünür bir ilişkiye sahiptir, iman ise değildir. Dinî inançlar özel bir tasdike dayanır. Üçüncü aşamada ifade edilen şey *tutku ile bağlanma* karşıtı bir fikir olup iman bilinmeyen şeye yapılmakla beraber Tanrı adına ifade edilen her şey Tanrı'dan gelmiş değildir.⁶¹ Dolayısıyla Locke açısından "tutku" düzeyinde bir inanç ile gerçek dinî inancı akıl yoluyla birbirinden ayırmak mümkündür.

Görüldüğü üzere Locke doğal akıl yoluyla elde edilen bilgiler ile vahyin doğruları arasında bir ayırım yapmaktadır. Ancak vahyin doğal akıl

⁵⁴ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 2/215.

⁵⁵ Locke'un "sezgisel bilgi"den kastı zihnin iki ide arasındaki uyuşmayı ve zıtlığı başka bir ideaya ihtiyaç duymaksızın doğrudan kavramasıdır. Örneğin "iki birden çoktur", "siyah beyaz değildir" gibi ifadeler.

⁵⁶ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 2/210-213.

⁵⁷ Helm, "Locke on Faith and Knowledge", 58-62. Bu konuda bir değerlendirme için bk. Tahsin Ölmez, "John Locke ve Hristiyan İnancının Aklîliği", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 6/1 (2016), 251-264.

⁵⁸ Bk. Helm, "Locke on Faith and Knowledge", 54, 56.

⁵⁹ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 2/210-211.

⁶⁰ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 2/215.

⁶¹ Helm, "Locke on Faith and Knowledge", 64-65.

yoluyla ulaşılan bilgiler gibi ampirik bir kesinliğinin olmadığını düşünse de akla aykırı olmayan vahiy doğrularının kesin bağlayıcılığından şüphe etmemektedir. Ona göre, akklı aşan dinî hakikatler imanın konusudur ve onları herhangi bir doğruluk testine tabi tutmamız mümkün değildir. Onlar tasdikle, diğer bir ifadeyle kabul ve onaylamayla ilgili olup insanın sahip olduğu yeteneklerle bilemeyeceği niteliktedir. Bu nedenle Locke açısından aklın üzerinde olan dinî hakikatlere iradi bir yolla iman etmek gerekir.⁶² Locke, akklı aşan dinî hakikatlere bu şekilde kapı aralamakta ve söz konusu açılımı kendi bilgi yaklaşımına aykırı görmemektedir.

Çetin'e göre bu durumda Locke, bir taraftan Tanrı'nın vahiy yoluyla insanlara birtakım kurallar bildirdiği ve insanların buna ihtiyaçlarının olduğu, bir taraftan da insanın edindiği bütün bilgiyi tecrübeden hareketle kazandığı şeklinde birbiriyle uyuşması mümkün görünmeyen iki ayrı görüşe sahiptir. Eğer insana vahiy yoluyla birtakım bilgilerin ve ahlâk kurallarının verildiği kabul ediliyorsa, insan bilgisinin tek kaynağının tecrübe olduğu nasıl ileri sürülebilir? Locke felsefesindeki bu zorluk aslında onun vahiy hakkındaki düşüncelerinden kaynaklanmaktadır. Çetin açısından, Locke'un kendisi de bu zorluğun farkında olup kendi *istisna kabul etmeyen* katı ampirizmine zarar vermeden sorunu çözmeye çalışmaktadır. Fakat bunda başarılı bir sonuca ulaştığını söylemek güç görünmektedir. Sonuç olarak ona göre, Locke'un vahiy yoluyla insana akklı aşan bazı doğaüstü hakikatlerin ve doğru ahlâk kurallarının gönderilmiş olduğunu onaması, kendi istisna kabul etmeyen ampirizminde kapatılması güç bir yara açmıştır.⁶³

Locke'un, akklı aşan bazı doğaüstü hakikatlerin, vahiy yoluyla gönderildiğini kabul etmesi Çetin'in haklı eleştirilerine maruz kalmakla birlikte, Locke açısından söz konusu eleştirilere şöyle bir cevap vermek mümkündür: Konuyla ilgili Locke'un esas itirazı, insanın doğuştan birtakım bilgiler getirdiğine yönelik rasyonalistlerin öne sürdüğü görüşleredir. O zihnin doğuştan herhangi bir bilgi getirmediğini öne sürerken insanın kazandığı tüm bilginin sonradan deney ve tecrübe yoluyla edinildiğini, vahyin de böyle bir tecrübenin içinde yaşanan bir süreç olduğunu ve insanın akllî olgunluğa erişerek *vahyin farkına vardığını/onu sonradan edindiğini* öne sürmektedir. Dolayısıyla her ne kadar insan tecrübesine doğrudan konu olmasa da vahiy bilgisinin sonradan edinilen bir bilgi olduğunu öne sürmek Locke perspektifinde 'doğuştan gelen bilgilerin reddi' anlamında makul görünmektedir. Ayrıca bazı vahiy konularının insan aklının anlayamayacağı nitelikte olması Locke açısından onların reddedilmesi gerektiği anlamına gelmemektedir.⁶⁴

⁶² Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 2/210-211.

⁶³ Çetin, *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, 187-188.

⁶⁴ Bk. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 2/210-224; Helm, "Locke on Faith and Knowledge", 53-61.

Çetin, Locke'un bu tutumuyla bağlantılı olarak vahyin insanlara bir takım doğaüstü hakikatleri bildirmesini tasdik ettiği için onun bilgi anlayışının yalnızca ampirist değil, aynı zamanda fideist bir karaktere sahip olduğunu iddia etmektedir.⁶⁵ Bu durumda O'Connor'un yaptığı tespit yerinde gibi gözükmemektedir. Ona göre Locke'un iman hakkındaki tezi; *onun mantıksal olarak gerekçelendirilemeyeceği* yönündedir.⁶⁶ Benzer şekilde Helm de Locke açısından dine imanın epistemolojik olarak bir bilgi formunda değil, inanç formunda olduğunu belirtmektedir.⁶⁷ Bu eleştirileri öngören Locke *Essay*'de şu açıklamalarda bulunmaktadır: Akıl bizim son yargıcımız ve her şeyde bizim rehberimiz olmalıdır. Bununla doğal ilkelerden çıkarılamayan/anlaşılamayan bir vahiy önermesini atalım demiyorum fakat Tanrı'dan gelen bir vahiy olup olmadığına akıl yoluyla karar verelim diyorum.⁶⁸ Vahiy ile aklın birbirinden ayıramayacağını ifade eden Locke yine de vahye akıldan daha yüksek bir öncelik vermekte ve akılı aşan vahiy ifadelerini kabul etmemiz gerektiğini belirtmektedir. Locke'un bu tutumuyla fideistik bir eğilim içerisinde olduğunu söylemek mümkündür. Yine *Essay*'de Tanrı'nın insanın zihnini belli doğruları öğrenecek biçimde aydınlatıp onları iyi bir şekilde yönlendirebileceğini ve zaman zaman da bunu yaptığını ifade etmektedir.⁶⁹ Locke bu şekilde Tanrı'nın inâyetine alan açmakta ve doğrudan ya da dolaylı olarak O'nun desteğini kabul ettiğini göstermiş olmaktadır.

3. Tanrı'nın İnâyeti

Locke'un bu konudaki düşüncelerine geçmeden önce inâyet kavramının tanımını vermek konumuz açısından önem arz etmektedir. İnâyet; teistik anlayışta Tanrı'nın yardımı ve desteğini ifade etmek için kullanılmakta olup O'nun insanları doğru yola iletmesi, gerçeğin farkında olmalarını sağlaması ve gözetmesi gibi anlamlara gelmektedir.⁷⁰ İnâyeti genel hatlarıyla ikiye ayırmak mümkündür: *genel inâyet* (providence), Tanrı'nın âleme belli amaçlara yönelik müdahalesi iken özel *inâyet* (grace), kulun fiillerine yönelik ilâhî bir yardım ve lütuf olarak nitelenebilir.⁷¹ Genel inâyet bu anlamıyla, Tanrı'nın evreni düzenlemesi, koruması ve varlıkta tutmayı sürdürmesine ilişkin pozitif yöndeki müdahalesini ifade etmektedir.⁷² Bu-

⁶⁵ Çetin, *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, 220.

⁶⁶ D. J. O'Connor, *John Locke* (Harmondsworth: Penguin Books, 1952), 200.

⁶⁷ Helm, "Locke on Faith and Knowledge", 54.

⁶⁸ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 2/223.

⁶⁹ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 2/224-225.

⁷⁰ Kasım Turhan, "İnâyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/265-266.

⁷¹ İbrahim Medkur, *Mu'cemu'l-felsefe* (Kahire: Metabiul Amiriye, 1983), 129.

⁷² İbn Sinâ, *Kitâb'ş-Şifâ Metafizik*, ed. Muhittin Macit, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera, 2013), 2/160.; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015), 3/308. Ayrıca ben-

rada Tanrı'nın kullarına yönelik olumlu yöndeki müdahalesini ifade eden özel inâyet (lütuf/grace) düşüncesine değinilecektir.

Hristiyanlıktaki ilâhî lütuf anlayışı mezheplere göre farklılıklar göstermekle birlikte genel olarak insanın kendi çabalarıyla kurtuluşa eremeyeceğini, Tanrı'nın kullarına sunduğu karşılıksız sevgi, yardım ve destek sayesinde kurtuluşun mümkün olduğunu öngörür.⁷³ Locke'un inâyet anlayışı ise aşağıda ifade edileceği üzere genel Hristiyanlık düşüncesinden biraz daha farklı olup o, insan aklı, özgürlüğü ve ahlâkî sorumluluğu bağlamında inâyeti değerlendirmiştir.

Katı akılcı bir filozof olan Locke'un, samimi bir arayış içerisinde olan insanlara yönelik Tanrı'nın *doğru yolu/kendi yolunu* kolaylaştırması şeklinde gördüğü inâyet düşüncesini kabul etmesi konumuz açısından oldukça dikkat çekici bir noktayı oluşturmaktadır. Locke'un Tanrı'nın inâyetiyle ilgili özel bir yorumu olmamakla birlikte eserlerinden insan ile Tanrı arasında özel bir bağ gördüğünü çıkarsamak mümkündür.⁷⁴ Yukarıda ifade edildiği üzere özellikle aklı aşan iman hakikatlerinin varlığına dayanarak iman ile aklı birbirinden ayıran Locke, imanın akılla ulaşılan ancak onun ötesinde unsurlar barındıran niteliklerini kabul etmektedir. Söz konusu akidelere nasıl ulaşılacağı, onların nasıl bilinecekleri veya iman edilecekleri konusunda insan için destekleyici bir unsur ve bir çıkış noktası olarak Tanrı'nın lütuf ve inâyetini kabul ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Locke'a göre bir kişinin Hristiyan olabilmesi için vaaz ve iknaya ek olarak Tanrı'nın inâyetine ihtiyaç vardır. Locke bu anlamda mucizelerin de içsel olarak etkili olduğu kanatındadır.⁷⁵ *Reasonableness*'in hemen önsözünde gerçekleri anlamamızı sağlayan Tanrı'ya bu lütfundan dolayı minnettar olduğunu belirtmektedir.⁷⁶ İmanın salt bilgidен ibaret olmadığı kabulü onun düşüncesinde, Tanrı'nın kendisine samimi bir şekilde yönelen insanlar için

zer bir tanım için bk. H. P. Owen, "Providence", *Encyclopedia Of Philosophy*, ed. Donald M. Borchert (USA: Thomson Gale, 2006), 8/99.

⁷³ P. J. Gannon, "Divine Grace", *The Irish Monthly* 51/596 (1923), 61-67; James Swindal, "Faith: Historical Perspectives", *Encyclopedia Of Philosophy* (Erişim 14 Şubat 2025). İslâm dininde inâyet düşüncesi bundan tamamen farklı olup Tanrı'nın kendisine yönelen kulları için doğru yolu kolaylaştırması, yardımı ve desteği, "Allah'ın kullarının fiillerini sevdiği şeylere yönlendirmesi" anlamında kullanılmaktadır. Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülkâki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra, 2010), 1170. Ayrıca "Allah'ın yardımı ve lütfu anlamında" kullanılan 'tevfik' kelimesi için bk. Hülya Alper, "Tevfik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/8-9.

⁷⁴ Ölmez, *John Locke ve Dini İnançın Akıllılığı*, 148.

⁷⁵ John Locke, "A Third Letter Concerning Toleration", *The Reasonableness of Christianity* (California: Stanford University Press, 1958), 90.

⁷⁶ John Locke, *The Reasonableness of Christianity* (California: Stanford University Press, 1958), 24.

iman yolunu kolaylaştırıcı desteğini ifade etmekte ve bu yardımı gerekli görmektedir.

Locke'a göre Tanrı insanları belirli bir gaye doğrultusunda yaratmış ve uymak zorunda oldukları bir davranış modelinden sorumlu tutmuştur. İnsan akıl, bilgi, duyular ve bedenle donatılmış, bunları tamamlayan ve hızlı bir şekilde istediği yönde hareket etmesini sağlayan ruhun idaresine bırakılmıştır. Ayrıca insan, sahip olduğu tüm bu yeteneklerin farkındadır. Dolayısıyla en bilgili varlık olan Yaratıcının ona bu nitelikleri herhangi bir eylemde bulunmaması, tembellik ve aylaklık yapması için bağışladığını düşünmesi mümkün değildir. Bunları Yaratıcının onuruna, hürmetine ve insanlığın mutluluğuna yönelik bazı şeyler yapmak için işlevsel kılması gerektiği oldukça açıktır.⁷⁷ Öyleyse insanın kendisini yaratıcı bilmesi, tanıması ve onun istediği doğrultuda doğru davranışlar gerçekleştirmesi bir başka deyişle vahyin işaret ettiği yönde hareket etmesi beklenmektedir.

Locke açısından insanın sorumlu davranışlar gerçekleştirebilmesi için evrende kaosun değil düzenliliğin hâkim olması gerekmektedir. İnsanın istenilen davranışları gerçekleştirmesi ve bunlardan sorumlu tutulması için ortam, şartlar ve çevrenin uygunluğu esastır. Locke'un bundan kastı ise dünyanın içinde bulunduğu düzenliliktir yani sahip olduğu tabiat kanunlarıdır.⁷⁸ Locke'a göre dünyanın bir düzen içerisinde işlemesi insanın kendisi ve çevresiyle ilgili endişelerini, korkularını azaltmakta ve tercihlerinde özgür bir şekilde hareket etmesine olanak sağlamaktadır. Doğa yasasına, insanı bağlayıcı ve zorunlu kılıcı bir kanun olma niteliği kazandıran şey, doğanın ışığıyla bilinebilen bu kanunun ilâhî iradenin bir ürünü ve emri olmasıdır. Tanrı'nın âleme yerleştiği 'doğa yasası' bir yandan âleme düzenlilik kazandırırken öte yandan bu âlemde yaşayan bir varlık olarak insana çeşitli sorumluluklar yüklemiş ve onu bunlara uymaya mecbur kılmıştır.⁷⁹ Doğa yasası, evrendeki diğer tüm yasalar ve insanlar için bağlayıcı niteliktedir. Çünkü bu yasa, diğer yasaların zorunlu olarak ihtiyaç hissettiği tüm gereklilikleri sağlamaktadır. Ayrıca bu yasanın yaratıcısı olan Tanrı, onun hayatımızın ve eylemlerimizin temel kuralı olmasını istemiş ve onu yeterince duyurmuştur. Doğa yasasını anlamaya istekli olan, yeterince zaman ve enerji ayıran herkes onu bilebilecek durumdadır. Sonuç olarak Locke'a göre doğa yasasının insanlar için bağlayıcı olduğu apaçık bir gerçektir.⁸⁰ Locke doğa yasasının oluşturduğu düzenliliği, insanın iman etmesi yolunda temel bir *unsur/zemin* olarak görmektedir. Kaosun hâkim olduğu bir ortamda akıllı varlıkları hayrete düşüren bir düzenlilik olmadığı için

⁷⁷ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1/130, 2/284.

⁷⁸ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1/78.

⁷⁹ Locke, *Questions concerning the Law of Nature*, 101.

⁸⁰ Locke, *Questions concerning the Law of Nature*, 211.

insanın, yaratıcının hikmetli işlerini düşünmesi, O'na iman etmesi ve bu uğurda bir çaba içerisinde olması düşünülemez.

Locke doğa yasasını da kapsadığını ifade ettiği ‘ilâhî yasa’ hakkında şunları ifade etmektedir;

“Ben, ilâhî yasayla Tanrı’nın ister doğanın ışığıyla, ister vahyin sesiyle insan eylemlerine koyduğu yasayı ifade ediyorum. Tanrı’nın insanların kendilerini yönetmeleri için bir kural koyduğunu inkâr edecek kadar kaba biri yoktur sanırım. Tanrı’nın bunu yapma (yasa koymaya) hakkı vardır; zira biz onun yaratıklarıyız; eylemlerimizi en iyi olana yönlendirmek için iyiliğe ve bilgeliliğe sahiptir ve bunu sonsuz şekilde ve sürede ödülleri ve cezalarla, başka bir hayatta uygulama gücüne sahiptir; çünkü hiç kimse bizi onun ellerinden/hâkimiyet alanından çıkaramaz.”⁸¹

Locke’un, Tanrı’nın hem doğa yasaları hem de vahiy yoluyla insanın doğru davranışlar ortaya koyması için bir yasa belirlediğini ve insanın söz konusu yasaya uygun davranmasını Tanrısal bir görev olarak düşündüğünü söylemek mümkündür. İnsanın Yaratıcının yasalarına uygun davranmayı irade etmesi durumunda Tanrı’nın ona bu yolu kolaylaştıracağını ifade eden Locke insanın doğru davranışlar yapmasını gelecek dünyada elde edeceği sonsuz hayatla ilişkili görmektedir. Ona göre insan doğru davrandığı sürece gelecek dünyada mutlu olacaktır.⁸² Ancak Locke açısından, yukarıda ifade edildiği üzere, bazı iman hakikatleri insanın anlama kapasitesini aştığından aklın tüm iman akidelerini bilmesi ve kendisini kurtuluşa götüreceği yolu tek başına bulması mümkün değildir.⁸³ Dolayısıyla akıl ancak insanın bazı iman hakikatlerini anlaması ve onu kabul edecek zihinsel olgunluğa ulaşmasına destek olabilir. Ona göre iman ise bundan daha öte bir şey olup tamamen kalplerin kabulüne dayanır. Bu kabule insanı götüreceği olan şey ise sadece Tanrı’nın inâyetidir. Çünkü kalpleri imana açan ve aydınlatan Tanrı’dır.⁸⁴

Locke’a göre inanmak için irade eden ve Tanrı’nın yasalarına uygun davranmaya çalışan kişiye Tanrı lütfu ve inâyetiyle doğru yolu gösterecektir. Onun ifadelerinde Tanrı’nın içimizi aydınlatan ışığına güçlü bir vurgu olduğunu görmek mümkündür; iman hakikatlerini neyin doğru yaptığını bilemeyiz fakat onların doğruluğuna kesin olarak inanırız.⁸⁵ Helm’e göre, Locke açısından bu inançlar duyuşal ve bilimsel bilgede olduğu gibi onlara

⁸¹ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1/331-332.

⁸² Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1/77, 92.

⁸³ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 2/213-215; John Locke, *A Discourse of Miracles (The Reasonableness of Christianity içinde)* (California: Stanford University Press, 1958), 84-85.

⁸⁴ Locke, *The Reasonableness of Christianity*, 71-74. Bu konuda bazı değerlendirmeler için bk. Çetin, *John Locke’da Tanrı Anlayışı*, 93-94.

⁸⁵ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 2/210-211.

yönelik kesin bilgi ve bağlılık gerektirmemekle birlikte yine de bunların kesin bağlayıcılığına inanmamız gerekir.⁸⁶ İman konularını kesin doğrulama imkânı olmamakla birlikte bunlar kesin inanç ve itaat isterler. Dolayısıyla Locke, insanın anlama kapasitesini aşan bazı iman hakikatlerini onaylamak için Tanrı'nın inâyetine önemli oranda ihtiyaç olduğunu belirtmekte, hatta bunu temel bir gereklilik olarak görmektedir. Aksi takdirde bunların akıl tarafından kabul edilmeyebileceğini düşünmektedir. Locke'a göre bir kişinin Hıristiyan olması için vaaz ve iknanın dışında, başka şeylere yani Tanrı'nın lütfuna ihtiyaç vardır.⁸⁷ Locke İncil'den şöyle bir alıntı yaparak inâyet düşüncesini açıklamaya çalışır:

“Şeytanlar inanır ve ürperir”⁸⁸ ancak onlar yine de kurtulamazlar. Onlar herhangi bir imanla kurtulamazlar çünkü onlara iman kurtuluş için önerilmemiştir. İman bir kurtuluş yolu olarak yalnızca insanoğluna lütfedilmiştir. İnsanlar eğer İsa'nın Mesih olduğuna ve Kurtarıcı Kral olduğuna inanırlarsa ve günahlarından pişmanlık duyarlarsa, Tanrı onlara oldukça merhametli davranacaktır ve lütuf için verdikleri ahit gereğince kendilerinden istenen diğer şartları yerine getirirlerse, Tanrı onları bu inançlarından dolayı haklı çıkaracak ve kusurlarını affedecektir. Böylece onlar adil ve doğru insanlar olarak görülecek ve sonsuz yaşamı miras alacaklardır.”⁸⁹

Görüldüğü üzere Locke, insanların Tanrı'nın inâyetini hak etmek için İsa'ya inanmaları ve günahlarından pişmanlık duymaları gerektiğini ileri sürmektedir. Ayrıca inâyetin sadece insanoğluna bahşedildiğini ve insanın onu elde etmek için gönüllü bir şekilde inanması gerektiğini, inanmayanların ise ondan mahrum olacaklarını ifade etmektedir. Locke'a göre, Tanrı'nın varlığına inandığı halde onun yasalarına uymayan ve hükümlerini kabul etmeyen kişiler (örneğin şeytan) birer isyankârdır ve Tanrı onları, suçlarını arttıran bu inançlarından dolayı haklı çıkarmayacaktır. Bu durumda işe yarayan şey sevgi temelinde oluşan ve içinde itaat ile ameli barındıran bir imandır.⁹⁰ Öyleyse iman etmek Locke'a göre tek başına yeterli olmayıp kişinin isteyerek ve severek iman etmesi ve sahip olunan imanın kişiyi doğru fiillere yönlendirmesi gerekir. Locke, Tanrı'nın içimizdeki ışığı ve inâyetinin iman hakikatlerine inanmada bize yardımcı olabileceğini ileri sürmektedir. Bununla beraber Tanrı'nın lütfu kendiliğinden değil kişinin iman etmeye yönelik eğilimi ve gayreti sayesinde gerçekleşmektedir.⁹¹ Ona göre, Tanrı insanlara doğru yolu bulmaları için akıl ve özgür irade vermiş

⁸⁶ Helm, “Locke on Faith and Knowledge”, 57.

⁸⁷ Locke, “A Third Letter Concerning Toleration”, 90.

⁸⁸ Yeni Ahit, St. James 2:19.

⁸⁹ Locke, *The Reasonableness of Christianity*, 44.

⁹⁰ Locke, *The Reasonableness of Christianity*, 46, 49-50.

⁹¹ Locke, *The Reasonableness of Christianity*, 45-46.

ve bunları lütfu ile desteklemiştir. O kendilerine yüklenilen sorumluluğun gereğini yapmayanların ise bu anlamda ilâhî destekten mahrum kalacağını düşünmektedir.

Sonuç

Sahip olduğumuz tüm bilgilerin tecrübe yoluyla sonradan kazanıldığını öne süren Locke'a göre, vahiy olduğu iddia edilen bir bilginin, gerçekliğini test etmenin yolu akıl yürütmektir ancak tüm vahiy bilgileri aklın anlayabileceği nitelikte değildir. Örneğin Locke'un melekler, öteki dünya inancı ve ruhun ölümsüzlüğü gibi akli aşan hususları insanın anlama kapasitesini aşan inançlar olarak kabul ettiği görülmektedir. Öte yandan insanın doğuştan günahkâr olduğu fikrini kabul etmemesi insanın doğuştan herhangi bir bilgi getirmediğine ilişkin yaklaşımıyla tutarlılık oluşturmaktadır. Ancak akli aşan vahiy önermeleri konusunda bazen akla bazen vahye öncelik vermesi, kendi akılcı tutumu ve Hristiyan inanç esasları arasındaki sıkışmışlığın bir göstergesi olarak okunabilir.

Locke'un bu çalışmada ifade edilen görüşlerinden hareketle, doğrudan duyuşal bilgiye konu olmayan iman esaslarını delillendirmeye ve kabul edilmelerine dönük olarak Tanrı'nın inâyetine yer açmaya çalıştığını çıkarsamak mümkündür. Onun inâyet düşüncesi Tanrı'nın; kendi çabalarıyla kurtuluşa eremeyecek olan insanlara yönelik karşılıksız lütfu ve merhameti anlamındaki Hristiyan inancından farklı olmakla birlikte tamamen ondan bağımsız değildir. Locke, asli günah doktrinini kabul etmemesiyle tutarlı bir şekilde insanın kendi çabası ile kurtuluşunu mümkün gördüğünden onun bu tutumu Hristiyanlığın genel inâyet yaklaşımından ayrılır. Ancak Tanrı'nın, insanın anlama kapasitesini aşan bu *zorlu yolu/iman yolunu* kolaylaştırması ve insanı kurtuluşa erdirmesi, anlamındaki inâyet fikrini savunması Locke'un Hristiyan dinî yaklaşımından etkilenimini göstermektedir. İnâyeti; kişinin İsa'nın kurtarıcı kral olduğuna inanması, doğruya yönelmesi, inanmayı irade etmesi ve buna ilişkin bir çaba içerisinde olmasına bağlı olarak Tanrı'nın kendisine sağlamış olduğu ek bir destek ve yaşamı boyunca ahlâklı davranmayı içeren bu zor yolu kolaylaştırmaya, ışığı ile aydınlatmaya ilişkin bir yardım ve lütuf olarak görmektedir. Onun düşüncesinde, Tanrı'nın yolunu (doğru yolu) irade etmeyen ve ona ulaşmaya yönelik herhangi bir gayret içerisinde bulunmayan kişiler Tanrı'nın inâyetinden mahrum kalacaklardır. Dolayısıyla imanın doğrudan amprik bilgiye konu olmadığını kabul eden Locke'un inâyete ilişkin düşünceleri onun, imanda akli ön plana çıkaran ve insanın kendi çabası ile kurtuluşunu mümkün gören düşünsel sistemiyle uyumlu görünmektedir.

Kaynakça

- Aaron, Richard I. *John Locke*. Oxford: Clarendon Press, 2. Basım, 1955.
- Alper, Hülya. “Tevfik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/8-9. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Aquinas, Thomas. *Summa Contra Centiles*. çev. Joseph Rickaby. y.y.: The Catholic Primer, 2005. <https://basilica.ca/documents/2016/10/St.%20Thomas%20Aquinas-The%20Summa%20Contra%20Gentiles.pdf>
- Buyankara, Mahmut. *Tanrı'nın Varlığını Bilmek: Mâtürîdî'de İman, Delil ve Sorumluluk*. Çanakkale: Paradigma Akademi, 2024.
- Chignell, Andrew, Pereboom, Derk. “Natural Theology and Natural Religion”, erişim: 7 Şubat 2025. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2025 Edition. Ed. Edward N. Zalta, Uri Nodelman, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/natural-theology/>>.
- Cürçânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015.
- Çetin, İsmail. *John Locke'da Tanrı Anlayışı*. Ankara: Vadi Yay., 1995.
- Gannon, P. J. “Divine Grace”. *The Irish Monthly* 51/596 (1923), 61-67.
- Gibson, James. *Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1917.
- Helm, Paul. “Locke on Faith and Knowledge”. *The Philosophical Quarterly* 23/90 (1973), 52-66.
- Hume, David. *Din Üstüne*. çev. Mete Tunçay. Ankara: İmge Kitabevi, 5. Basım, 2016.
- İbn Sînâ. *Kitâb 'ş-Şifâ Metafizik*. ed. Muhittin Macit. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. 2 Cilt. İstanbul: Litera, 2. Basım, 2013.
- Locke, John. *A Discourse of Miracles (The Reasonableness of Christianity* içinde). California: Stanford University Press, 1958.
- Locke, John. “A Third Letter Concerning Toleration”. *The Reasonableness of Christianity*. California: Stanford University Press, 1958.
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. 2 Cilt. New York: J & J. Harper Printers, 1824.
- Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. çev. Vehbi Hacıadıroğlu. İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2013.
- Locke, John. *Questions concerning the Law of Nature*. çev. Robert Horwitz, v.dğr. Ithaca and London: Cornell University Press, 1990.
- Locke, John. *The Reasonableness of Christianity*. California: Stanford University Press, 1958.
- Losonsky, Michael. “Locke And Leibniz On Religious Faith”. *British Journal for the History of Philosophy* 20/4 (2012).
- Medkur, İbrahim. *Mu'cemu'l-felsefe*. Kahire: Metabiul Amiriye, 1983.
- O'Connor, D. J. *John Locke*. Harmondsworth: Penguin Books, 1952.
- Owen, H. P. “Providence”. *Encyclopedia Of Philosophy*. ed. Donald M. Borchert. 8/99-100. USA: Thomson Gale, 2006.
- Ölmez, Tahsin. *John Locke ve Dini İnancın Akliliği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Ölmez, Tahsin. “John Locke ve Hristiyan İnancının Aklîliği”. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 6/1 (2016), 251-264.

Râgıb el-İsfahânî. *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra, 2010.

Swindal, James. “Faith: Historical Perspectives”. *Encyclopedia Of Philosophy*. erişim 14 Şubat 2025. <https://iep.utm.edu/faith-re/>

Turhan, Kasım. “İnâyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/265-266. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Uzgalis, William. “John Locke”. erişim 2 Kasım 2024. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2024 Edition. ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman, <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/locke/>>.

Wahlberg, Mats. “Divine Revelation”. erişim 5 Kasım 2024. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2024 Edition. ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/divine-revelation/>

Zagzebski, Linda T. *Philosophy of Religion: An Historical Introduction*. Oxford: Blackwell Pub, 2007.

Ahlâk İçin Din Gerekli midir? Babanzâde Ahmed Naim Merkezli Bir İnceleme*

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 28 Mart 2025 Kabul Tarihi: 11 Haziran 2025

✉ **İsmail Yalçıntaş**

Dr. Öğr. Üyesi / Assistant Professor

Aydın Adnan Menderes Üniversitesi / Aydın Adnan Menderes University,

İlahiyat Fakültesi / Faculty of Theology

<https://ror.org/03n7yzv56>

<https://orcid.org/0000-0002-0210-1708>

iyalcintas@adu.edu.tr

Öz

Babanzâde Ahmed Naim, yaşadığı dönem itibarıyla hem İslâm hem de Batı felsefesinin sorunlarını bilen, her iki düşünce sisteminin temel prensiplerini kavramış entelektüel bir kişiliktir. 1914-1919 yılları arasında Osmanlı döneminde, 1922-1933 yılları arasında ise Cumhuriyet döneminde Darülfünûn Edebiyat Fakültesi'nde felsefe, metafizik, psikoloji ve mantık dersleri vermiştir. Onun özellikle *İslâm Ahlâkının Esasları* adlı eseri, ahlâk için dinin gerekli olduğuna dair önemli gerekçeler sunmaktadır. O, ahlâkın din ile temellendirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Ahlâkın din ile temellendirilmesi, akıldan yoksun olduğu anlamına gelmemektedir. Aksine din, ahlâkî doğruları belirlemede akıl yürütme süreçleriyle birlikte düşünülebilir ve ahlâk konusunda birbirini tamamlayabilir. Ona göre felsefî teorilerden en tutarlısı olan Kant'ın *ödev ahlâkı* dahi evrensel ahlâk yasasını tam olarak temellendirememektedir. Oysa dine dayalı bir ahlâk (İslâm ahlâkı), yalnızca teorik boyutta soyut gayeler hedeflemekle kalmaz, bu gayeleri pratik hayata yansıtırma konusunda daha üstün bir ahlâk yasası sunar. Bu çalışmada, Babanzâde'nin ahlâk anlayışı din-felsefe ilişkisi çerçevesinde ele alınmakta, ahlâkın hem rasyonel hem de dinî temellerle nasıl desteklenebileceği analiz edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Babanzâde, Ahlâk, Din, Akıl.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Is Religion Necessary for Ethics?: An Analysis Centered on Babanzade Ahmed Naim*

Research Article

Received: 28 March 2025 Accepted: 11 June 2025

Abstract

Babanzade Ahmed Naim was an intellectual figure who, considering the period in which he lived, was well-acquainted with the issues of both Islamic and Western philosophy and had grasped the fundamental principles of both intellectual traditions. During the final years of the Ottoman State (1914-1919) and the early years of the Republic (1922-1933), he taught philosophy, metaphysics, psychology, and logic at the Faculty of Letters at Darulfunun. One of his most significant works, *The Foundations of Islamic Ethics*, holds particular importance because it presents that religion is essential to justify morality. He argued that morality must be grounded in religion; however, this does not imply a disregard for reason. On the contrary, religion can be considered alongside reasoning processes in determining moral truths. In Islamic thought, reason is regarded as a mechanism capable of comprehending and applying moral principles, and the individual fulfills moral responsibilities by embracing the commands and prohibitions of revelation under the guidance of reason. In this regard, Babanzade argues that even Kant's deontological ethics, which he considers the most coherent among philosophical theories, fails to ground a universal moral law. In contrast, religion-based ethics not only sets abstract theoretical goals but also provides a superior moral framework by effectively integrating these ethical principles into practical life. In this study, Babanzade's understanding of ethics will be examined within the framework of the relationship between religion and philosophy, and how ethics can be supported by both rational and religious foundations will be analyzed.

Keywords: Philosophy of Religion, Babanzade, Morality, Religion, Reason.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

Babanzade Ahmed Naim was an important Islamic scholar and thinker who emerged during the late Ottoman period, possessing profound knowledge of the problems faced by both the Islamic world and Western philosophy. As one of the prominent intellectuals of this era, he established a significant bridge in understanding both Western philosophical thought and the fundamental principles of Islamic thought by comprehensively grasping the core aspects of both systems. Babanzade's intellectual contributions are reflected in his work *The Foundations of Islamic Ethics*, which explains the foundations of Islamic ethics and addresses the relationship between ethics and religion from a philosophical perspective. Babanzade argues for the necessity of religion for ethics, critiquing philosophical ethical theories due to their inadequacies, while emphasizing the strength and universality of Islamic ethics. Through this approach, he presents a more comprehensive understanding of ethics by integrating both religious and philosophical perspectives.

According to Babanzade, the source of ethics is religion. He argues that moral rules and human responsibilities were initially taught by religion. Religion serves as the fundamental basis for moral behavior, and ethical principles are grounded in religious beliefs, which gives them strong coercive power. This power is reinforced by religion's absolute authority, grounded in Allah's omniscience and omnipotence. Moreover, belief in the Day of Judgment encourages people to live righteous lives: good actions will be rewarded, while bad actions will be punished. Thus, religious ethical rules not only ensure social order but also create a spiritual coercive force with a profound influence on individuals. Additionally, Islamic ethics supports the moral development of individuals at various levels, aiming for moral actions initially shaped by thoughts of reward or punishment to gradually transform into sincere actions performed for divine approval.

For Babanzade, Islamic ethics is composed of a combination of reason and revelation, and these two elements do not exclude one another but rather complement each other. Reason facilitates the understanding of ethical principles, while revelation provides their source. In Islam, reason is considered the fundamental condition for all responsibilities and obligations, seen as a comprehensive guide that directs individuals toward truth and goodness. In this sense, duties and obligations required or prohibited by religion can be understood and internalized through reason. Under the guidance of religion, reason more effectively implements ethical principles in practice. Thus, Islam has successfully spread ethical principles equally across all layers of humanity without creating a conflict between reason and religion. By maintaining reason

at a high level, Islam presents religious duties in harmony with reason. In this context, the hadith of the Prophet Muhammad, “A person’s religion is his reason; one without reason has no religion,” emphasizes the importance of reason as a fundamental principle. Indeed, the acceptance of reason as a religious proof by Muslim scholars indicates that ethical principles based on religion are rooted in reason. Therefore, from Babanzade’s perspective, Islamic ethical principles are always in harmony with reason, thus aligning with rationalist philosophy.

Although Babanzade views Islamic ethics as compatible with rationalist ethical theories, he critiques these theories, highlighting the rational and inclusive nature of Islamic ethics. In his critique of philosophical ethical theories, Babanzade argues that while these theories are effective at the intellectual level, they fail to address the heart and soul of humans. In contrast, Islam not only facilitates the internalization of moral values with sincerity and devotion but also makes it easier for moral behaviors to be translated into practice. In this context, Babanzade refers to the hadith of the Prophet Muhammad, “Religion is sincerity,” to highlight the role of religion in internalizing moral values and reflecting them in social practice.

Babanzade also critiques Kant’s rationalist ethical theory, which he considers the most consistent among philosophical ethical theories. Babanzade argues that Kant’s understanding of ethics fails to establish a binding authority in practice because it weakens internal motivation. He believes that Kant grounds ethics solely on actions and bodily deeds, while disregarding intentions and purposes—that is, the actions of the heart—and does not explicitly assign responsibility to actions that do not manifest in practice. In contrast, Babanzade asserts that Islam evaluates moral responsibility from a much broader perspective. According to Islam, an individual is held responsible not only for external actions but also for internal intentions. In this regard, Islam extends moral obligations to encompass both an individual’s intentions and deeds. Therefore, Babanzade believes that Islamic ethics, by combining reason and revelation, creates a stronger motivation and offers a more comprehensive, universal, and profound understanding of ethics, while Kant’s moral law is insufficient in internalizing ethical obligations.

Giriş

Babanzâde Ahmed Naim (ö. 1934) Osmanlı'nın son dönemiyle Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde yaşamış hem İslâm hem de Batı düşüncesine hâkim değerli bir ilim adamıdır. Çok iyi derecede Arapça, Farsça ve Fransızca bilen Babanzâde'nin *Servet-i Fünûn* dergisinde yaptığı tercüme ve şerhler, dil ve yorum konusundaki yetkinliğini ortaya koymaktadır. Arapça, hadis, mantık, felsefe, psikoloji, ahlâk gibi alanlarda önemli eserleri olan Babanzâde'nin daha çok hadis alanında yazdığı *Tecrid-i Sarih Tercümesi* (ilk üç cilt), ümmetçilik konusunda yazdığı *İslâm'da Da'vây-ı Kavmiyyet* ve ahlâka dair yazdığı *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları* eserleriyle ön plana çıktığı görülmektedir. Bununla birlikte Babanzâde'nin Darülfünûn'da felsefe hocalığı yapmasına rağmen eserleri Cumhuriyet döneminde Latinize edilmediği için felsefî düşüncesinin genellikle geri planda kaldığı söylenebilir. Nitekim felsefe konularıyla ilgili kaleme aldığı *Hikmet (Felsefe) Dersleri* ve George Fonsegrive'den (ö. 1917) ilave ve açıklayıcı notlarla *Mebâdi-i Felsefeden İlmü'n-Nefs* adıyla yaptığı tercüme, Babanzâde'nin felsefe alanındaki kapasite ve birikimini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Öte yandan Babanzâde'nin Lahey'de düzenlenen “Ahlâk Eğitimi Kongresi”ne Doğu'daki ahlâk düşüncesini anlatmak için hazırladığı *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları*, bu alandaki yetkinliğini dolayısıyla da ahlâk düşüncesinin satır aralarını iyice irdelemek gerektiğini göstermektedir. Bununla birlikte, Avrupa'da böyle bir kongrenin düzenlenmiş olması, o dönemde ahlâk konusuna ilişkin farklı düşünsel tartışmaların gündemde olduğunu düşündürmektedir. Nitekim Osmanlı'nın son ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında ahlâk meselesine yönelik bir ilgi ve hassasiyetin olduğu özellikle o dönemin mecmualarındaki yazıların içeriğinden de anlaşılmaktadır.¹ Bu durum aydınlanma dönemiyle birlikte Kant'ın ahlâk meselesine yaklaşımının izdüşümüyle ilişkilendirilebilir.

¹ Babanzâde'nin ahlâkın esaslarını yazdığı dönemde, *Sebilü'r-Reşâd*, *Sırât-ı Müstakîm* ve Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin (ö. 1914) çıkardığı *Hikmet* dergileri ahlâkî meselelerden sık sık bahseden yayınlar yapıyordu. Buradan hareketle düşünürlerin o dönemde ahlâk konusunda ciddi problem olduğunu gördükleri ve bu konudaki sıkıntılara ışık tutmak için yazılar yazdıkları söylenebilir. Babanzâde Ahmed Naim, “Ahlâk-ı İslamiyyenin Esasları-I”, *Sebilü'r-Reşâd (Sırât-Müstakîm)*; II-IX/42-224 (26 Aralık 1912), 278-280.; Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, “Ahlâk-ı Milliyemizi Bozuyorlar- Emniyet-i Umumiye Müdüriyetinin Nazar-ı Dikkatine-”, *Hikmet* I/23 (22 Eylül 1910), 7. Bu meseleyle ilgili olarak ayrıca bk. Haydar Yıldırım, “İslâm Ahlâkının Esasları (Babanzâde Ahmed Naim)”, *Siyer TV* (25. 09. 2020). <https://www.youtube.com/watch?v=h86nqgfz-JA>.

Çünkü Kant’ın ahlâk konusuna yaklaşımı klasik teist düşüncenin ahlâk anlayışının temellerini sorgulayan ciddi tenkitler içermekteydi. Kant’ın ahlâk anlayışına göre bir eylemin ahlâkî olması, koşullu buyruk (hipotetik imperatif)² değil, aksine tüm insanların uyması gereken koşulsuz buyruk (kategorik imperatif) şartına bağlıdır.³ Buna göre dinin buyruklarından hareketle yapılan her eylem, koşullu olduğu için ahlâkî eylem olarak kabul edilmemektedir. Kant’ın ahlâkî eylemi koşulsuz eylemle ilişkilendirmesi, ahlâkın temelini din olarak gören ahlâk sistemlerinde, özellikle de teist dinî geleneklerde bir sorgulamayı beraberinde getirmiştir. Nitekim ahlâk için dine gerek olup olmadığı veya dinsiz ahlâkın mümkün olup olmadığı tartışmaları bu sorgulamanın bir neticesi olarak ifade edilebilir. Bu anlamda Babanzâde’nin Lahey’deki “Ahlâk Eğitimi Kongresi”nde sunmak için hazırladığı tebliğde Kant ahlâkî ile ilgili yaptığı eleştiriler göz önüne alındığında Kant’ın düşüncesinin sadece Avrupa’da değil, aynı zamanda Doğu’da da etkisini gösterdiğine dair ipuçları vermektedir. Bu bağlamda Babanzâde’nin bu kongre için hazırladığı *Ahlâk-ı İslâmîyye Esasları* onun ahlâk konusundaki düşüncelerini ortaya koyduğu gibi Kant’ın ödev ahlâkî konusundaki düşüncelerine karşı eleştirel bir tutumu da içermektedir. Dolayısıyla Babanzâde’nin ahlâkın kaynağı konusundaki düşünceleri hem ahlâkın dine dayanıp dayanmadığını hem de dine dayanan ahlâk sisteminin aynı zamanda aklî olup olmayacağını göstermesi bakımından oldukça ehemmiyet arz etmektedir.

Babanzâde’ye göre ahlâk, insanın ruhî kuvvetlerini olmaları gereken hâl üzerine inceleyen ve bu ruhî kuvvetleri hâlet-i kemâliye açısından ele alan ilimlerden biri olup insan iradesinin kemâl kanunlarına göre hareket etmesini tetkik eden bir ilimdir.⁴ Babanzâde, insanın mahiyetini inceleyen “felsefe-i nefsiye”nin alt disiplinlerinden mantık, ahlâk ve estetiği; insanın ruhî kuvvetlerini, olması gereken hâl üzere inceleyen ve bu ruhî kuvvetleri “hâlet-i kemâliye” açısından ele alan ilimler olarak ifade etmektedir. Ba-

² Belirli bir amaca ulaşmak için ne yapılması gerektiğini söyleyen buyruk anlamına gelmektedir. Eylemin muhtemel sonuçlarını hesaba katarak ortaya çıkan eylemdir.

³ Bir koşula bağlı olmadan, tüm insanlar için geçerliliği olan kesin buyruktur. Eylemin muhtemel sonuçlarını dikkate almaksızın zorunlu olarak ortaya çıkan eylemi ifade eder. Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013), 38-44; Immanuel Kant, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”, çev. Nejat Bozkurt, *Yazko Felsefe Yazıları* 6 (1983), 139.

⁴ Arapça “hulk” kelimesinin çoğulu olan ve din, tabiat, huy, hareket tarzı gibi anlamlara gelen ahlâk, insanın karakter yapısına işaret etmekte ve bireylerin iradeleriyle gerçekleşen eylemlerine karşılık gelmektedir. Recep Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 2; Mustafa Çağrı, “Ahlâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/1-4; Burhanettin Tatar, “Ahlâkın Kaynağı Sorunu”, *Ahlâk Felsefesi Yazıları*, ed. Mehmet Vural (Ankara: Elis Yayınları, 2015), 12.

banzâde, mantığı, müdrikenin kemâl kanunlarını, ahlâkı ise iradenin kemâl kanunlarını tetkik eden ilim olarak tarif etmektedir.⁵ Bu anlamda aklın kemâli hatadan korunmasıyla, iradenin kemâli ise gûnahtan uzaklaşmasıyla doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla mantık, hatadan korunmuş akla ait bir ilim iken, ahlâk da gûnahtan korunmuş iradeye ait bir ilimdir. İnsanın kemâl kanunlarına tabi olduğu bir diğer ruhî kuvvet olan mütehayyilenin kemâl kanunlarını ise estetik ilmi tetkik etmektedir. Babanzâde'ye göre müdrikenin gayesi hakikat, iradenin gayesi hayır-iyilik, mütehayyilenin gayesi ise hasen, yani güzelliştir. Dolayısıyla hakikat mantığın, iyilik ahlâkın, güzellik ise estetiğin konularını teşkil etmektedir.⁶ Bu noktada Babanzâde'nin ahlâk tarifi göz önünde bulundurulduğunda insanın ruhî kuvvetlerini en yüksek potansiyeline ulaştırmaya yönelik bir telakki söz konusu olduğu anlaşılmaktadır.

Ahlâk ile ilgili tartışılan temel meselelerden birisi, ahlâkın temelini ya da kaynağının ne olduğu problemidir. Ahlâkın temellendirilmesi, ahlâkî ilke ve kuralların neye dayandırılması gerektiğiyle ilgili bir husustur. Felsefî düşünce geleneğinde ahlâkın temelini ya da kaynağının ne olduğuyla ilgili farklı görüş ve düşüncelerin ileri sürüldüğü görülmektedir.⁷ Bazı filozoflar ahlâkın temelini ya da kaynağının din olduğunu ileri sürerken bazı filozoflar ise akıl, sezgi ya da duygu olduğunu iddia etmektedir.⁸ Aristoteles'e (ö. M.Ö. 322) göre ahlâkın kaynağı akıldır. Gayeci bir ahlâk anlayışını benimseyen Aristoteles, ahlâken iyi olanı, insanın nihai gayesi olan *en yüksek iyiyi* gerçekleştiren fiil olarak tanımlar. İnsan eylemlerinde ikincil amaçlar bulunsa da Aristoteles'e göre insanın tek ve en nihai amacı *en yüksek iyiyi* elde etmektir.⁹ Bu amaca ulaşmayı mümkün kılan ise, metafiziğin değişmez ve doğrudan kavranabilen ilkelerini elde edebilme kapasitesine sahip olan akıldır; yani derin düşünme yetisidir.¹⁰ Akıl, yalnızca teorik olarak ahlâkî ilkeleri keşfetmekle kalmaz, aynı zamanda pratik yönüyle bu ilkelerin nasıl uygulanacağını da belirler ve insanlara rehberlik eder.¹¹ Ahlâkın temelini ya da kaynağının akıl olduğunu iddia

⁵ Babanzâde Ahmed Naim, *Felsefe Dersleri*, haz. Cahid Şenel - M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik, 2015), 49.

⁶ Babanzâde, *Felsefe Dersleri*, 49-50.

⁷ Hümeýra Özturan, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri: Seçme Metinler* (Ankara: Nobel Yayınları, 2015), 66-74.

⁸ Ömer Türker, *Ahlâk: Yeni Bir Yaklaşım* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 50; Recep Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, 14.

⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2020), 1094a.

¹⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1177b-1178a.

¹¹ Hümeýra Özturan, *Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı* (İstanbul: Klasik, 2013), 102-104, 121-144; 158-160; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1142b.

eden bir diğer filozof ise Immanuel Kant'tır (ö. 1804). *Groundwork for the Metaphysics of Morals (Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi)* adlı eserinin hemen başında ahlâk metafiziğinin, “aklınızda apriori bir şekilde bulunan pratik ilkelerin kaynağını”¹² araştırdığını ifade eden Kant'a göre ahlâkî sahada hüküm verdiğimiz temel ilke ve kuralların kaynağı pratik akıldır.¹³ Bir ve tek olan aklın, pratik ve teorik olmak üzere iki yönü vardır.¹⁴ Teorik yönüyle akıl, duyulardan elde ettiği bilgilerle, yani kendi dışından kaynaklanan verilerle hüküm verir. Pratik yönüyle akıl ise başka şeylerden (obje-nesne) bilgi elde etmeyen, aksine başka şeylerin kaynağı olarak bilgi üreten akıldır. Bu açıdan pratik akıl, ahlâk kanununa dair kararları ve ahlâkî tercihleri üretir. Pratik akıl, tasarımların karşılığı olan nesneleri meydana getiren bir yeti olarak istemenin belirlenme nedenleriyle uğraşır.¹⁵ Diğer bir deyişle teorik akıl bilgiye yönelirken, pratik akıl ahlâk kanununa uygun tercihe ve bu tercihin fiile geçirilmesine yönelir. Dolayısıyla ahlâk kanunu saf pratik akılla temellendirilmelidir. Buna göre ahlâkî prensiplerin nihai kaynağı, insanın özel şartlarına bakılmaksızın sadece akıldır.

Ahlâkın temelini ya da kaynağının sezgi olduğunu iddia eden filozoflara H. Bergson (ö. 1941) ve G. E. Moore (ö. 1958) örnek olarak verilebilir. Kişinin ahlâkî eylemini içsel bir yönelimle açıklayan bu yaklaşıma göre ahlâkî değerlerin kaynağı insanın doğuştan sahip olduğu sezgisel kavrayış yetisidir. Bu çerçevede ahlâk, dışsal otoritelerden veya akıl yürütmeye dayalı çıkarımlardan değil, bireyin doğrudan sezgisıyla kavradığı içsel bir temele dayanır. Özellikle Moore, ahlâkî iyi kavramının tanımlanamayacak kadar basit olduğunu dolayısıyla da yalnızca sezgi yoluyla kavranabilecek bir değer olduğunu öne sürer. Ona göre ahlâkî görevi belirleyen şey, akıl, deneyim ya da bilimsel araştırma değil, bireyin doğrudan sezgi yoluyla ulaşabildiği iyilik vasfıdır.¹⁶ Ahlâkın temeli ya da kaynağıyla ilgili bir diğer iddia ise Epikür (ö. M.Ö. 270), D. Hume (ö. 1776) gibi filozoflar tarafından savunulan ahlâkî eylemlerin kaynağının ya da temelini duygu olduğu düşüncesidir. Her iki filozof da ahlâkî eylemlerin temelinde duyguların yattığını savunsa da duyguyu farklı biçimlerde izah etmişlerdir. Epikür, insan davranışlarının nihai gayesinin acı ve korku duygusundan kurtulmak olduğuna dikkat çekerek haz duygusunu ahlâkî iyiyi veya kötüyü belirleyen temel kıstas olarak kabul ederken, Hume ahlâkî eylemi

¹² Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 1.

¹³ Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu (Ankara: Doğubatı, 2014), 116-122.

¹⁴ Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, 67-68.

¹⁵ Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1980), 16, 47.

¹⁶ G. E. Moore, *Principle Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), 164-167; Recep Kılıç, “G. Edward Moore'un Ahlâk Felsefesi”, *Felsefe Dünyası* 1 (1991), 48-52.

duygulara, kişinin izlenimlerine, genel kaniya göre belirlemektedir.¹⁷ Aklı, duygu ve tutkuların emrine veren Hume'un, ahlâkî iyi veya kötüyü kişinin beğenmesi veya beğenmemesiyle ilişkilendirdiği görülmektedir.

Ahlâkın temeli ya da kaynağı ile ilgili olarak tartışılan hususlardan birisi de Tanrı'dan veya dinden bağımsız bir ahlâkın mümkün olup olmadığı meselesidir. Bu düşünce daha ziyade “Bir şey Tanrı istediği için mi iyidir?”, “Yoksa iyi olduğu için mi Tanrı istemektedir?” ikilemiyle ifade edilmektedir. Bu düşünceyi ilk kez Platon'un (ö. M.Ö. 348/347) *Euthyphro* adlı eserindeki diyaloglarda görmek mümkündür.¹⁸ Buradaki diyalogda Platon, “Dindarlık nedir?” sorusunu tanrıların katında değerli olan şey, dinsizliği ise değerli olmayan şey olarak ifade etmektedir. Platon'un, “kutsallığı/dindarlığı, Tanrı tarafından sevildiği ve değer verildiği için mi kutsaldır, yoksa bizzatıhi kutsal olduğu için mi Tanrı tarafından değer verilen ve sevilen bir şeydir?” şeklindeki bir ikilemle ortaya koyduğu görülmektedir.¹⁹ Bu düşüncenin bazı Müslüman kelâmcılar arasında da benzer şekilde tartışıldığı görülmektedir.²⁰ Bu bağlamda Eş'arî ve onu takip eden kelâmcılar, bir şeyin iyi ya da kötü olmasının Tanrı'nın emrine bağlı olduğunu savunmuştur. Bu yaklaşıma göre iyi ve kötünün Tanrı'dan bağımsız olarak düşünülmesi mümkün değildir; çünkü bu, Tanrı'nın mutlak irade ve kudretine sınır koymak anlamına gelir.²¹ Öte yandan Mu'tezile kelâmcıları, iyi ve kötünün nesnel gerçeklikler olduğunu, yani şeylerin özünde bulunan nitelikler olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre insan aklı, Tanrı'nın bir şeyi emretmesinden önce de onun iyi ya da

¹⁷ Alfred Edward Taylor, *Epikuros: Madde, Haz ve İnsan*, çev. Ceyda Üstünel (Ankara: Fol kitap, 2021), 83-95; David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir Araştırma*, çev. Ergün Baylan (Ankara: BilgeSu, 2009), 316-320; İbrahim Yıldız, *Teizm, Natürallizm ve Kötülük: Draper'in Kötülük Argümanları* (Ankara: Elis Yayınları, 2025), 23-66.

¹⁸ Platon, *Euthyphro*, trans. Harold North Fowler (London: Harward University Press, 2005), 6e-7a; Mehmet S. Aydın, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı - Ahlâk İlişkisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 10.

¹⁹ Platon, *Euthyphro*, 9e.

²⁰ Mustafa Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk* (İstanbul: Dem Yayınları, 2022), 101-102, 108-109; Ethem Ruhi Fıçlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri* (Ankara: Şa-To İlahiyat, 2001), 86; Hasan Ata Bolayır, “Euthyphron İkilemi/Eş'ariyye ve Mutezile”, *Akademik Akıl Platformu*, 20 Haziran 2020. (Er. tar. 04.01. 2025). <https://www.akademikakil.com/euthyphron-ikilemi-esariyye-vs-mutezile/hasanatabolayir/>; Enis Doko, *Allahsız Ahlâk Mümkün mü?: Çağdaş Bir Ahlâk Argümanı Savunucusu* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2019), 78-80.

²¹ Ebû Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne-Dinin İnanç Esasları*, çev. Mustafa Çevik (Ankara: Gelenek Yayıncılık, 2010), 15-16, 78-81; Ebû Hasan el-Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı: el-Lüma 'fi'r-red alâ ehl'z-zeyğ ve'l-bida'*, çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 129; İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd: İnanç Esasları Kılavuzu*, trc. Adnan Bülent Baloglu v.dğr. (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 216.

kötü olduğunu kavrayabilir.²² Orta Çağ Hristiyan felsefesinde de benzer tartışmaların olduğunu söylemek gerekir. Örneğin insanın bir şeyin iyi veya kötü olduğunu vahiyden bağımsız olarak bilebileceği Thomas Aquinas (ö. 1274) ve onun takipçileri tarafından savunulmuştur.²³ Diğer yandan insanın iyi ve kötüye dair bilgisinin kaynağının vahiy olduğu iyi ve kötüyü, doğru ve yanlış belirleyen Tanrı olduğu, William of Ockham (ö. 1347) tarafından dile getirilmiştir.²⁴ Bu ikilemin her iki tarafını savunanların da ahlâkın temeli ya da kaynağı konusunda Tanrı'ya dayandıkları söylenebilir. Zira her iki taraf da ahlâkî eylemi Tanrı'yla ilişkilendirmekte yalnızca eylemin bizatihi mi yoksa Tanrı'nın emriyle mi iyi ya da kötü olduğu hususunda farklılaşmaktadır. Bu durum aynı zamanda ahlâkın temelinin ya da kaynağının Tanrı veya din olmasının, ahlâkın aklî temelden yoksun olup olamayacağı sorununu da beraberinde getirmektedir.

Bu çalışmada Babanzâde Ahmed Naim'in ahlâk düşüncesi analiz edilerek ahlâkın temeli ya da kaynağı konusuna yaklaşımı ele alınacaktır. Literatürde Babanzâde'nin din ve ahlâk anlayışına dair çeşitli çalışmalar²⁵ bulunsa da özellikle modern ahlâk felsefesiyle kurduğu eleştirel ilişki, din ve ahlâk felsefesi bağlamında derinlemesine incelenmemiştir. Bu bağlamda çalışma hem Babanzâde'nin düşüncelerine odaklanması hem de çağdaş ahlâk tartışmalarına bir katkı sunması bakımından özgün bir yön taşımaktadır. Babanzâde'nin ahlâkın temeli ya da kaynağına ilişkin yukarıda ifade edilen teoriler arasında rasyonalist (aklî) ahlâk anlayışını, felsefî ahlâk teorilerinden en tutarlısı olarak değerlendirdiği görülmektedir. Bununla birlikte Babanzâde, Kant'ın “ödev ahlâkî” şeklinde ortaya koyduğu rasyonalist ahlâk anlayışına çeşitli tenkitler yöneltmiştir. Babanzâde, felsefî ahlâk teorilerinden en tutarlı gördüğü ve özellikle Kant'ın “ödev ahlâkî” şeklinde ortaya koyduğu rasyonalist ahlâk anlayışını niçin tenkit etmektedir? Hangi konularda Kant'ın rasyonalist ahlâk anlayışını yeterli

²² İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/59-63; “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17, 1998-1999; Ahmet Mahmut Suphi, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk Felsefeleri*, çev. Abdurrahman Harbi-Enver Şahin-İrfan Karadeniz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 39-41.

²³ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, ing. çev. Fathers of English Dominican Province (New York: Benziger Bros. Edition, 1947), 1. 82. 1-4, 1. 83. 3.

²⁴ Sharen Kaye, “William of Ockham”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/ockham/>. (04. 01. 2025).

²⁵ İlgili çalışmalardan bazıları için bk. Recep Kılıç, “Ahmet Naim'in Ahlâk Anlayışı”, *Son Dönem Osmanlı Mütefekkirleri ve Ahlâk Anlayışları* (İstanbul: Düzce Belediyesi Kültür Yayınları, 2017; Bayram Ali Çetinkaya, “Ahmet Naim'in Davranışlar Teorisi: Ahlâk, Akıl ve Din Uyumu”, *Babanzâde Ahmed Naim (Ailesi ve İlimi Kişiliği)*, ed. İbrahim Özcoşar v.dğr. (İstanbul: Divan Kitap, 2022), 216; Nurettin Turgay, “Babanzâde Ahmed Naim ve ‘İslâm Ahlâkının Esasları’ Eseri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/70 (2020), 1185.

görmemektedir? Ona göre ahlâkın temelini ya da kaynağının din olması, ahlâkın aklî temelden yoksun olduğu anlamına gelir mi? Diğer bir ifadeyle ahlâkın kaynağının din olması ile ahlâkın akılla temellendirilmesi aynı anda savunulabilir mi? Böyle bir şey mümkünse özgürlük ve bireyselleşmenin hız kazandığı günümüzde “Eğer dinin amacı ahlâklı bireyler yetiştirmekse, o zaman dine ne gerek var?” düşüncesi Babanzâde’nin ahlâk anlayışı veçhesinden bir cevap veya karşılık bulabilir mi? gibi sorular yol haritamızı oluşturacaktır. Bu çalışma, Babanzâde açısından ahlâk için dinin gerekliliği ve dine dayanan ahlâkın rasyonel bir temelden ortaya konulması hususunda güncel tartışmalara yeni bir perspektif kazandıracaktır. Babanzâde’nin düşünceleri özellikle *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları (İslâm Ahlâkının Esasları)* adlı eseri esas alınarak ortaya konulacaktır.

1. Ahlâkî İlke ve Prensiplerin Dine Dayanmasının Gerekliliği

Felsefî düşüncede din ve ahlâk arasındaki en temel mantıksal ilişkilerden biri, her iki kavramın karşılıklı olarak birbirinden türetilebileceği düşüncesidir. Bu düşünce “Din ahlâktır” veya “Ahlâk dindir” şeklinde formüle edilmekte olup din ve ahlâkın özdeş olduğu bir perspektifi yansıtmaktadır.²⁶ Din ve ahlâkın birbiriyle özdeş olarak düşünüldüğü bu anlayışta ahlâk ile dinin tamamı kastedilmemekte, daha ziyade ahlâkın dinin sabit ve değişmez özünü oluşturduğu vurgulanmaktadır. Bu düşüncenin somut bir örneğini Babanzâde’nin ahlâk anlayışında görmek de mümkündür. Ona göre İslâm dini, özünde bir ahlâk dinidir.²⁷ Zira İslâm dininin amacı, ruhu güzel ahlâk ile ahlâklandırmaktır. Din bu yüce gayenin gerçekleşmesi için hiçbir ayrıntıyı ihmal etmemiştir. Bu bakımdan İslâm dininin amacının güzel ahlâklı insan yetiştirmek olması, dinin doğal olarak ahlâkın temelini oluşturmasını gerektirmektedir. Nitekim Babanzâde’ye göre Kur’ân’ın herhangi bir âyeti incelendiğinde âyetlerin gerek mantıksal gerek anlamsal açıdan insanları hidayet ve fazilete yönlendirdiği aynı zamanda bireyleri mutluluktan alıkoyacak tutum ve davranışlardan sakındırdığı açıkça görülmektedir.²⁸ Zira İslâm dininin temel ilkeleri, insanları sürekli olarak iyi ve güzel davranışlara yönlendirerek kötülüklerden uzak durmayı öğütlemektedir. Bu bağlamda Kur’ân’da “*Şüphesiz sen yüce bir ahlâk üzeresin*”²⁹ ifadesi din-ahlâk ilişkisinde dinin değişmez ve sabit özünün Hz. Peygamber’in (s.a.s.) şahsında tüm inananlara sunulduğuna işaret

²⁶ Recep Kılıç, “Din ve Ahlâk İlişkisi”, *Din Felsefesi El-Kitabı*, ed. Recep Kılıç - Mehmet Sait Reçber (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 354.

²⁷ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, Notlar ilavesiyle sad. Recep Kılıç (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 17.

²⁸ Babanzâde’nin Kur’ân âyetleri ve Hz. Peygamber’in (s.a.s.) hadislerinden bu konuya dair çok sayıda örneği eserine alarak izahlar sunduğuyla ilgili olarak bk. *Kur’ân-ı Kerim Medâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: DİB Yayınları, 2011), Âl-i İmrân 3/114, en-Nahl 16/90. Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 8-18.

²⁹ el-Kalem 68/4.

etmektedir. Benzer şekilde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Ben ancak güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim"³⁰ hadisi de İslâm'ın bir ahlâk dini olduğu düşüncesinin örneği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Babanzâde, ahlâkî ilke ve prensiplerin dayanağının din olması gerektiğini savunmakta, bu düşüncesini de birtakım gerekçelerle desteklemektedir. Ona göre ahlâkın dinî temele dayanmasının gerekliliği, tarihsel süreçte dinin ilke ve prensiplerini benimsemeyen toplumların medenî gelişimleri üzerinden temellendirilebilir.³¹ Nitekim Babanzâde, dinin sunduğu ahlâkî ilkeleri hayata geçiren milletlerin, tarih boyunca yalnızca insanlığa faydalı medeniyetler inşa etmekle kalmayıp aynı zamanda dünya tarihinde derin izler bırakarak güçlü ve kalıcı bir varlık sürdürebildiklerini ifade etmektedir. Buna karşın, dinî kuralların ya tamamen ihmal edildiği ya da yeterince güçlü bir biçimde uygulanmadığı toplumlarda, bireylerin ve toplumun mutluluğunu sağlamada çeşitli yetersizliklerin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu tür toplumlarda söz konusu eksikliklerin, entelektüeller veya filozoflar tarafından giderilmeye çalışıldığı, ancak dinî temele dayanmayan bir ahlâk anlayışının toplumun genel huzurunu ve istikrarını sağlama noktasında yeterli başarıyı gösteremediği anlaşılmaktadır. Nitekim tarihsel süreç incelendiğinde, insanlık tarihinde gerek seçkin kesimi gerekse geniş halk kitlelerini hayranlık içinde bırakan iyi ve güzel işlerin genellikle dinin bireysel ve toplumsal hayata yön verdiği dönemlerde ortaya çıktığı görülmektedir. Buna mukabil inanç sistemlerinde meydana gelen bozulmaların, ahlâkî yozlaşmayı ve toplumsal çöküşü beraberinde getirdiği de dikkate değerdir.³² Bu çerçevede Babanzâde, ahlâkın dinî bir temele dayanması gerekliliğini, tarih boyunca dinin bireylere sunduğu ilke ve prensiplerin pratik olarak uygulanması ile insanlığın medenî ve ahlâkî gelişimi arasında kurduğu ilişki üzerinden temellendirmektedir.

Babanzâde, ahlâkın dinî temele dayanmasının gerekliliği bağlamında, dinî temele dayanmayan ahlâk teorilerinin toplumun tamamı üzerinde etkili olamayacağına dikkat çeker. Ona göre yalnızca akıl temelli ahlâkî ilke ve prensiplere güçlü bir şekilde inanan bireyler için belirli bir ahlâk yasasının varlığından söz edilebilir. Ancak elit, aydın ya da havas şeklinde de ifade edilebilecek böyle bir insan grubunun toplumun çok küçük bir kesimini temsil ettiğini belirtmek gerekir. Oysa geçici arzularını lüks bir yaşamla değiştirmek istemeyen ve gündelik pratikleri içerisinde derin felsefî sorgulamalara yer vermeyen geniş halk kitleleri için salt akıl temelli ahlâk teorileri, hiçbir zaman bağlayıcı ve yönlendirici bir fazilet prensibi olarak görülmemektedir. Bu anlamda felsefî ahlâk teorilerinin, bireysel ve

³⁰ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta*, çev. Vecdi Akyüz v.dğr. (İstanbul: Beyan Yayınları: 1994), 4/255, "Hüsnü'l-Huluk", 8.

³¹ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 5.

³² Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 8.

toplumsal hayat üzerinde belirli bir etki yarattığı ve entelektüel gelişime katkı sağladığı düşünülse de bu teorilerin bireylerin iç dünyasına ve vicdanına nüfuz etme noktasında din kadar güçlü olmadığı söylenebilir. Bu durum, felsefî ahlâk sistemlerinin çoğunlukla birbirleriyle çelişen düşünceler ortaya koymasıyla yakından ilişkilidir.³³ Bu bağlamda Babanzâde, ahlâkî ilke ve prensiplerin ancak dine dayandırılması hâlinde, toplumun tüm kesimlerine hitap eden ve geniş halk kitleleri tarafından benimsenerek pratiğe yansıtılan eylemlerin gerçekleşebileceğini düşünmektedir. Onun bu düşüncesi, bir yandan İslâm'ın tüm insanlığa yönelik evrensel ilkeler içerdiği anlayışıyla, diğer yandan ahlâkın yalnızca belirli bireyler veya gruplar için değil, tüm insanlık için bağlayıcı evrensel bir normatif sistem olarak görülmesiyle doğrudan ilişkilidir. Bu anlamda Babanzâde, ahlâk yasasının zamana, mekâna ve kültüre göre değişen göreceli bir yapıya sahip olmadığını, aksine evrensel bir nitelik taşıdığını düşünmektedir. Ona göre bir ahlâk yasasının evrensel olabilmesi, tüm insanlar için mantıklı ve bağlayıcı olmasıyla mümkündür.³⁴ Bu da ahlâk yasasının insan doğasına uygun olmasına bağlıdır ve insan doğasına uygun bir ahlâk yasası, ancak ilâhî vahiy gibi mutlak ve evrensel bir kaynağa dayanarak güvence altına alınabilir.³⁵ Babanzâde'nin bu yaklaşımı, ahlâkî gelişimin ve toplumsal düzenin sürdürülebilirliğinin ve bu ilkelerin toplum genelinde kabul gören normlar hâline gelmesinin ancak dinin sunduğu ilke ve prensiplere dayanması durumunda mümkün olabileceği şeklinde ifade edilebilir.

Babanzâde'ye göre felsefî ahlâk teorilerinin birey ve toplum üzerindeki etkileri belirli bir düzeyde kabul edilse de bu teoriler din ile kıyaslandığında yaptırım gücü açısından sınırlı kalmaktadır. Zira yaptırım gücü açısından ahlâkî destekleyen en önemli hususlardan birisi âhirete imandır ki bu inanç ahlâkî kuralların hem bireysel hem de toplumsal olarak iyi ve doğru bir şekilde devam edebilmesi için insan zihnini diri ve zinde tutmaktadır. Ona göre bireylerin ahlâkî kurallara uymasını sağlayan yaptırımlar yalnızca toplumsal normlarla veya bireysel vicdanla sınırlı kaldığında, bunların etkisi zamanla zayıflayabilir ya da bireysel çıkarlarla çeliştiğinde göz ardı edilebilir.³⁶ Oysa din hem dünyevî hem de uhrevî boyutta yaptırımlara sahip olması nedeniyle bireyin ahlâkî kurallara bağlılığını daha güçlü bir şekilde temin etmektedir. Örneğin İslâm dininde yer alan sevap ve günah anlayışı, bireyin ahlâkî davranışlarını yalnızca toplumsal baskılarla değil aynı zamanda ilâhî ödül ve ceza sistemiyle pekiştirmektedir. Babanzâde'ye göre dinin sunduğu müeyyideler, sadece ahlâkî ilkelerin ihlal edilmesini

³³ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 5.

³⁴ Recep Kılıç, “Babanzâde Ahmed Naim'in Felsefî Görüşleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1997), 297-339.

³⁵ Kılıç, “Ahmet Naim'in Ahlâk Anlayışı”, 129.

³⁶ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 6.

önleyici bir unsur olmakla kalmamakta, aynı zamanda bireyleri içsel bir sorumluluk bilinciyle bu ilkelere bağlı kalmaya teşvik etmektedir.³⁷ Başka bir deyişle dinin, ahlâkî ilkelerin hayata geçirilmesi sürecinde öngördüğü mükâfat ve cezalar, bireylerin ahlâkî ilkeleri benimseyip uygulamalarında temel bir motivasyon kaynağı olarak işlev görmektedir.³⁸ Bu noktada felsefî ahlâk teorilerinin, insanın zihinsel gelişimine katkı sağlasa da bireyin kalbine nüfuz etme noktasında dine dayalı ahlâk kadar tesirli olamadığı, bunun da felsefî ahlâk teorilerinin yaptırım gücünün yetersizliğinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Babanzâde, İslâm dininin ahlâk alanında sunduğu kapsamlı ve mükemmel ilkelerin, başka herhangi bir kaynağa ihtiyaç bırakmayacak derecede yeterli olduğunu düşünmektedir. Ona göre İslâm dini, bireylerin ve toplumlarını ahlâkî yaşamlarını düzenlemek için evrensel ve değişmez ilkeler sunmaktadır.³⁹ İslâm ahlâkının bu ilkeleri, bireylerin ve toplumların karşılaşabileceği ahlâkî problemleri çözmede en sağlam dayanağı teşkil etmektedir. Zira İslâm ahlâkı, birey ve toplum düzeyinde ideal bir ahlâk anlayışının inşasında ilâhî kaynağı esas alarak şekillenmiştir. Bu durum İslâm ahlâkının, bireysel ve toplumsal düzeyde ahlâkî kötülüklerden kaçınmayı (günah) ve ahlâkî erdemleri kazanmayı (sevap) temel gaye olarak benimsemesi sayesinde sürekliliğini ve tutarlılığını sağlamıştır.⁴⁰ Bu yönüyle İslâm ahlâkı, herhangi bir tarihsel veya kültürel bağlama indirgenemeyecek kadar kapsamlı ve evrenseldir. Bu bakımdan Müslümanların, diğer milletlerden farklı konularda etkilendiğini söylemek mümkün olsa da başka toplulukların ahlâkî özelliklerinden etkilendiklerini söylemek mümkün değildir. Babanzâde'ye göre Hint ve Yunan medeniyetlerinden kalan felsefî eserler Müslümanlara özellikle ahlâk konusunda herhangi bir katkı yapmamıştır. Örneğin Hint medeniyetinin *Kelile ve Dimne*'sinin, İbnü'l-Mukaffâ'yı (ö. 759), Platon ve Aristo'nun ahlâk kitaplarının da Fârâbî (ö. 950), İbn Sinâ (1037), İbn Miskeveyh (ö. 1030), Nasîrüddin Tûsî (ö. 1274), İbn Rüsd (1198) gibi Müslüman filozofları birtakım fikir ve düşüncelerle etkilemiş olsa da İslâm dininin pratik hayata dair şümüllü ilke ve tavsiyeleri karşısında varlık gösterdiğini söylemek oldukça zordur. Zira İslâm dininin tavsiye ettiği ahlâkî ilke ve prensiplerin kapsamının genişliği ve mükemmelliği, bireyleri ahlâkî yetkinliğe ulaştırma noktasında daha ileri bir pozisyonadadır. Bu sebeple Babanzâde, İslâm ahlâkının pratik uygulamalarında yer alan ayrıntıların insafî ve dürüst hiçbir insanın üstünlüğünü reddetmeyecek ölçüde

³⁷ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 6.

³⁸ Kılıç, "Babanzâde Ahmed Naim'in Felsefî Görüşleri", 297-339.

³⁹ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 6.

⁴⁰ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 6-7.

mükemmellik taşıdığını düşünmektedir.⁴¹ Dolayısıyla İslâm ahlâkının temel kaynağının vahiy olması, onun mükemmelliğini ortaya koyduğu için Müslümanların farklı kültür ve düşünce sistemlerinden ahlâkî ilke ve prensipler edinmeye gereksinim duymayacağı sonucunu beraberinde getirmiştir. Zira vahiy, ahlâkî doğruların nihai kaynağı olarak insana en doğru ve en yetkin ahlâkî çerçeveyi sunmakta; böylece dışsal kaynaklardan etik normlar edinme ihtiyacını ortadan kaldırmaktadır.

Babanzâde'nin ahlâkî ilke ve prensiplerin dine dayanmasının gerekliliğine dair önemli bir diğer vurgu da dinin ahlâka parçacı değil, bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşmasıdır. Ona göre dine dayalı ahlâkın bütüncüllüğünü ortaya koyan önemli hususlardan birisi, İslâm ahlâkının, bireyin sadece Allah'a karşı sorumluluklarını belirlemekle kalmayıp aynı zamanda diğer insanlara ve çevresine karşı da birtakım görevler ve sorumluluklar yüklemesidir. Nitekim İslâm ahlâk anlayışı, kişiye, topluma ve tabiata dair boyutları da kapsayan bütüncül bir yapı sunmakta bu doğrultuda Müslümanların yaşamlarının her alanında yol gösterici bir çerçeve oluşturmaktadır. Öte yandan felsefî ahlâk teorileri, insan aklının yürüttüğü düşünsel analizler sonucunda ortaya çıkan ve kimi zaman birbirleriyle çelişen çeşitli görüşler içermektedir. Bu teoriler, ahlâkî değerleri ve normları, mutluluk, haz, fayda veya ödev gibi farklı kavramları merkeze alarak açıklamaya çalışmaktadır. Bu durum felsefî ahlâk teorilerinin ahlâkî, bütüncül bir sistem içerisinde ele almak yerine daha çok parçacı ve indirgemeci bir yaklaşımla değerlendirmesine sebebiyet vermektedir. Buna karşılık dinî ahlâk anlayışı, ilahî bir kaynağa dayandığı için bütüncül bir çerçeve sunarak ahlâkın yalnızca bireysel veya toplumsal boyutlarını değil, insanın yaratıcısıyla ve diğer varlıklarla olan ilişkisini de içeren kapsamlı bir yapı ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Babanzâde açısından İslâm ahlâkının kapsayıcılığı Allah-insan, insan-insan ve insan-evren olmak üzere üç temel ilişki üzerinden ifade edilebilir. Allah-insan ilişkisi, bireyin kulluk bilinci çerçevesinde ibadetlerini yerine getirmesi ve ahlâkî erdemleri hayatına yansıtmasıyla ilgilidir. İnsan-insan ilişkisi açısından ise İslâm ahlâkî, adalet, merhamet, doğruluk ve paylaşım gibi ilkeleri öne çıkarır. İnsanların birbirleriyle olan ilişkilerinde dürüstlük, kul hakkına riayet, bireyler arasındaki eşitsizlikleri azaltmak, toplumsal uyum ve sosyal adalet gibi değerler ahlâkî bir düzenin temel taşları olarak kabul edilir. Aile içi sorumluluklar, ebeveynlerin, eşlerin ve çocukların birbirine karşı görevleri, komşuluk ilişkilerinin önemi gibi konular da İslâm ahlâkında özel bir yer tutmaktadır.⁴² Ayrıca insan-evren ilişkisi de İslâm ahlâkının temel unsurlarından biri olarak değerlendirilmektedir. İnsan, yalnızca diğer insanlara değil, aynı zamanda doğaya, hayvanlara

⁴¹ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 17-18.

⁴² Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 17.

ve çevreye karşı da sorumluluk taşımaktadır. İsrafın ve doğaya zarar vermenin yasaklanması, insanın çevre üzerindeki etkisinin ahlâkî bir çerçeveye oturtulması gerektiğini göstermektedir. Bu yönüyle Babanzâde açısından İslâm ahlâkının, sadece bireysel ve toplumsal ilişkileri değil, insanın doğayla olan etkileşimini de içine alan kapsamlı bir ahlâkî sistem sunduğu söylenebilir.

Babanzâde, İslâm ahlâkını, imanî bir çerçevede değerlendirmekte ve ahlâkî görevleri dinî emirlerle iç içe geçmiş bir bütün olarak ele almaktadır. Babanzâde bu düşüncesini, “Hiçbir ahlâkî buyruk yoktur ki aynı zamanda dinî ve imanî bir buyruk olmasın”⁴³ şeklinde ifade ederek iman ile ahlâkî davranışlar arasında sıkı bir bağ olduğuna işaret etmektedir.⁴⁴ Ona göre iman, kalbî bir iş olmakla birlikte sadece kalpte yer eden bir tasdik değil, bireyin davranışlarında ve eylemlerinde tezahür eden çok boyutlu bir olgudur. Nitekim İslâm düşüncesinde iman, yalnızca zihinsel bir kabulden ibaret olmayıp, bireyin eylemleriyle somutlaşan bütüncül bir yapıyı ifade etmektedir.⁴⁵ Hz. Peygamber’in (s.a.s.), imanının yetmiş küsur şubeye sahip olduğunu ifade etmesi, bu şubelerin her birinin amelî bir yükümlülük, yani dinî bir buyruk olarak değerlendirildiği göstermektedir. Örneğin, “Lâ ilâhe illallah” şهادeti, imanının temel unsurlarından biri olduğu gibi, insanların yolundan zarar verici bir nesneyi kaldırmak da imanının bir parçası olarak kabul edilmektedir.⁴⁶ Bu bakış açısı, dinin yalnızca bireysel ibadetleri içeren bir sistem olmadığını, aynı zamanda bireyin toplumla olan ilişkilerini düzenleyen kapsamlı bir ahlâkî çerçeve sunduğunu göstermektedir. Babanzâde’ye göre bir Müslüman nasıl ki namaz, oruç, zekât ve hac gibi ibadetleri dinî birer sorumluluk olarak görüyorsa, sağlığını korumayı, ailesinin geçimini sağlamayı ve insanlara güler yüzle yaklaşmayı da aynı şekilde dinî ve ahlâkî bir yükümlülük olarak kabul etmektedir. Üstelik İslâm ahlâkının bu bütüncül yaklaşımı çerçevesinde, bireyin yalnızca büyük günahlardan kaçınması yeterli görülmemekte, aynı zamanda sosyal ve bireysel hayatın her alanında ahlâkî sorumlulukları da yerine getirmesi beklenmektedir. Örneğin, insan öldürmek, içki içmek, kumar oynamak, zina etmek veya iftira atmak gibi büyük günahlar nasıl kesin bir şekilde haram kılınmışsa; gıybet etmek, başkalarının malına göz koymak, gereksiz konuşmalara dalmak, sağlığa zarar veren maddeler tüketmek, aşırı yemek veya edebe aykırı davranışlarda bulunmak da ahlâkî açıdan sakıncalı ve

⁴³ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 16.

⁴⁴ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 15-17, 40.

⁴⁵ Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/212-214.

⁴⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahih*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nâsır (b.y.: Dâru Tavki’n-Necat, 1422/2001), “İman”, 3; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *el-Câmi’u’s-sahih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-1375/1955-1956), “İman”, 58.

dinen yasaklanmış fiiller arasında yer almaktadır.⁴⁷ Dolayısıyla din ve ahlâkı birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak gören Babanzâde'nin İslâm ahlâkını, bireyin yalnızca Allah ile ilişkisini düzenlemekle sınırlamadığı, aksine sosyal ve çevresel sorumluluklar da yükleyen bütüncül bir sistem üzerinden izah ettiği anlaşılmaktadır. Bu bütüncül yaklaşım, bireyin hem dünyevî hem de uhrevî mutluluğunu hedefleyen kapsamlı bir ahlâkî sistemin varlığını ortaya koymaktadır.

2. Dine Dayanan Ahlâkın Aklîliği

Babanzâde, ahlâkın dine dayanmasını düşünmekte, bunun da akla aykırı olmayacağını iddia etmektedir.⁴⁸ Ona göre insana, akıl nurunu bahşederek doğru ile yanlış, iyi ile kötü, mutluluk ile mutsuzluk arasında ayırım yapabilme yetisini kazandıran, en nihayetinde insanın vazifelerini belirleyen Allah'tır. Allah, insanı irade ve sorumluluk sahibi kılan akıl ile donatırken, aynı zamanda bu aklın doğru kullanımı için bir dizi ilke ve prensipler de ortaya koymuştur. Bu ilke ve prensipler, Allah'ın emir ve yasaklarıyla şekillenmekte ve insanın doğru yolda ilerlemesine yardımcı olacak şekilde aklın aydınlanmasına olanak tanımaktadır.⁴⁹ Bu bağlamda Babanzâde'ye göre dinin, emir ve yasaklarla insanî görevlerin ayrıntılarını bir lütuf olarak sunması, aklın işlevini yok saymak bir yana, aklın etkin şekilde kullanılabilmesi için bir kılavuz görevi taşıdığı anlamına gelmektedir.⁵⁰ Nitekim Babanzâde'ye göre İslâm dini, ilke ve prensiplerini ortaya koyarken, bu prensiplerin insan hayatına getirdiği mutluluğu ve faydaları, aklî ve naklî delillerle desteklemektedir. Bu bağlamda İslâm dini, akli ihmal eden bir inanç sistemi sunmaz; bilakis vahyin muhatabı olan akli, dinî hakikatlerin anlaşılmasında ve yorumlanmasında temel rehber olarak kabul eder.⁵¹ Bu düşünce, dinî emir ve yasakların insanın iyiliği ve esenliği için konulduğunun idrak edilmesini sağlar. Dinin insanlar için belirlediği ilke ve prensipler, bireyi iyiliğe ve mutluluğa yönlendirdiği gibi onu kötülükten ve zararlı olan unsurlardan uzaklaştırmayı amaçlamaktadır. Nitekim akıl da doğası gereği iyi ve faydalı olanı benimseme, zararlı ve kötü olan şeylerden kaçınma eğilimindedir. Bu anlamda akıl ile dinin nihai amacının örtüştüğünü düşünen Babanzâde, İslâm dininin temel ilkelerinin akla dayandığına ve İslâm dininde akla aykırı herhangi bir ilke ve prensip

⁴⁷ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 16-17.

⁴⁸ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 43, 67.

⁴⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Muhammed Aruçi - Bekir Topaloğlu (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 228-231.

⁵⁰ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 44.

⁵¹ Rağıp el-İsfahânî, *Müfredat: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, trc. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), "a-k-l", 715-716; Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/238-242.

bulunmadığına dikkat çekmektedir.⁵² Zira İslâm dininde akıl ve din arasında kurulan güçlü bağ, bireyin yükümlülüklerini yerine getirebilmesi için akıl sahibi olmasının gerekliliğine işaret eden “Akıllı olmayanın dini de olmaz” anlayışıyla açıkça ifade edilmektedir.⁵³ Kur’an’da da aklın kullanılması teşvik edilmekte, insanın evreni gözlemleyerek düşünmesinin ve iman etmesinin gerektiği vurgulanmaktadır.⁵⁴ Bu da dinin, akıldan bağımsız değil, aksine akıl ile desteklenen bir olgu olduğunu göstermektedir.⁵⁵ Bu bağlamda İslâm dininde, Hristiyanlıktaki teslis, asli günah, kefarete doktrini gibi akıl dışı (dogma) inançlara rastlamak mümkün değildir.⁵⁶ Dolayısıyla İslâm dininde akıl, inancın temel unsuru olarak kabul edilmekte ve “Saçma olduğu için inanıyorum” tarzında bir anlayışla karşılaşmak söz konusu olmamaktadır.⁵⁷ Bu noktada İslâm dininde yerine getirilmesi gereken yükümlülüklerin ve sorumlulukların temel şartının akıl olduğuna dikkat çeken Babanzâde’nin din ile akıl arasında doğrudan bir bağ kurarak dine dayanan ahlâkın rasyonel temeline işaret ettiği anlaşılmaktadır.

İslâm düşüncesinde akıl ile din arasındaki güçlü bağ, ahlâk alanında da kendini göstermektedir. Babanzâde, akıl ve ahlâk ilişkisini ele alırken, İslâm ahlâkının temelinde vahyin bulunduğunu, ancak bunun akklı dışlamadığını vurgular. Ona göre ahlâkî ödevlerin kaynağı din ve vahiydir; ancak bu, aklın rehberliğini reddetmek anlamına gelmez. Müslüman için ahlâkî yükümlülükler uymak, aklın yol göstericiliğinde vahyin sunduğu emir ve yasakları benimsemekle mümkündür. İslâm düşüncesinde akıl, sadece rasyonel bir muhakeme aracı olmanın ötesinde, ahlâkî ilkeleri kavrama ve uygulama yetisine sahip bir mekanizma olarak değerlendirilir.⁵⁸ Bu anlamda akıl, bireyin ahlâkî seçimlerini bilinçli ve tutarlı bir biçimde yapmasını sağlarken, ahlâk da akli daha yüksek bir iyilik anlayışına yönlendirmektedir. Babanzâde’ye göre ahlâkî kuralların temeli araştırılırken; dinî naslar ışığında evrensel bir ahlâk yasası incelendiğinde, bu kuralların ilahî irade tarafından insan aklının kolaylıkla anlayıp benimseyebileceği bir biçimde

⁵² Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 19, 45.

⁵³ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 40.

⁵⁴ er-Ra’d 13/3-4; en-Nahl 16/11-13, 79; er-Rûm 30/24-25; et-Târik 86/5-7.

⁵⁵ İbrahim Yıldız - Nesim Aslantatar, “İbn Rüşd’ün ‘Faslu’l Makal’ Risalesi Bağlamında Felsefe - Din Çelişmezliği”, *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı III* ed. Mahsun AYTEPE - Teceli Karasu (İstanbul: İlbey Matbaa, 2021), 508-509.

⁵⁶ Engin Erdem, *Varlıktan Tanrı’ya: “İbn Sînâ’nın Metafizik Delili”* (İstanbul: Endülüş Yayınları, 2016), 15.

⁵⁷ Hanifi Özcan, “Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım Temelcilik ve İmancılık”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (1999), 157-176; Mehmet Demirtaş, “Kant’ın ‘İnanca Yer Açmak İçin Bilgiyi İnkâr Ettim’ Sözüünün İman ve Bilgi Açısından Değerlendirilmesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2013), 289-303; Michael Peterson, v.dğr. *Akl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2009), 50.

⁵⁸ Çetinkaya, “Ahmet Naim’in Davranışlar Teorisi: Ahlâk, Akıl ve Din Uyumu”, 216.

ortaya konduğu görülmektedir. Bu durum, İslâm'ın sunduğu ahlâkî ilkelerin aklın rehberliğinde kavranıp içselleştirilebileceğini göstermektedir. Nitekim Babanzâde, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "İyilik, kalbin mutmain olduğu şeydir; fetva verseler de aldırma"⁵⁹ şeklindeki hadisiyle, ahlâkî iyiliğin bireyin içsel huzuru ile bağlantılı olduğuna dikkat çekmektedir. Bu bağlamda akıl, bir eylemin iyi ya da kötü olarak değerlendirilmesinde temel bir yetiye sahiptir ve birey, bu değerlendirmeyi içsel bir sezgiyle gerçekleştirebilmektedir. Babanzâde'nin ictibas ettiği "İyilik, güzel ahlâktır; günah ise kalpte yerleşip insanların bilmesini istemediğin şeydir"⁶⁰ ve "Senden ortaya çıkmasını halkın görmesini istemediğin şeyi yalnızken de kendi kendine yapma" şeklindeki hadisler de ahlâkî iyiliğin yalnızca dışsal kurallarla sınırlı olmadığına, aynı zamanda bireyin vicdanı ve içsel huzuruyla da ilişkili olduğuna işaret etmektedir. Zira insan, aklı sayesinde bir eylemin iyi mi yoksa kötü mü olduğunu değerlendirebilir, vicdanıyla bu değerlendirmeyi içselleştirebilir. Bu anlamda İslâm dininin ahlâk yasasının akıl temelli bir sistem üzerine inşa edildiğine dikkat çeken Babanzâde'nin ahlâkî yalnızca dışsal kurallara uyum sağlamakla değil, bireyin akıl ve vicdan yoluyla özümseyerek iç dünyasında kabul ve huzur oluşturmakla da ilişkilendirdiği görülmektedir.⁶¹ Dolayısıyla İslam ahlâkının temellerini akıl ve vahyin birbirini tamamlayıcı işlevinde gören Babanzâde, ahlâkî yükümlülüklerin kaynağının vahiy olduğunu kabul etmekte birlikte aklın bu yükümlülükleri anlamada ve bireyin sorumluluk bilincini oluşturmada vazgeçilmez bir rol oynadığını düşünmektedir. Bu bağlamda Babanzâde açısından İslâm ahlâkının, aklın rehberliğinde şekillenen ilâhî bir sistem olarak insanı hakikate ve iyiliğe yönlendirerek gerçek mutluluğa ulaştırmayı amaçlayan en kapsamlı ve tutarlı ahlâkî çerçeveyi sunduğunu söylemek gerekir.⁶²

Babanzâde'nin ahlâkın dine dayanmasının aklî olmasına engel teşkil etmeyeceğini iki temel gerekçe üzerinden ortaya koyduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi, insanın hürriyeti ve sorumluluğuyla ilişkilidir. Babanzâde'ye göre İslâm dini açısından kader, insanın eylem ve niyetlerinin ahlâkî sorumluluğunu ortadan kaldırmamakta, bilakis bu sorumluluk, insanın kendi yapıp ettikleriyle doğrudan ilişkilendirilmekte, yani insan, yaptığı eylemlerden bizatihi sorumlu tutulmaktadır.⁶³ Bu düşünce, insanın irade sahibi bir varlık olduğu ve seçimlerinden sorumlu bulunduğu ilkesine

⁵⁹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût – Âdil Mürşid v.dğr. (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421), 29/533 (H no: 18006).

⁶⁰ Müslim, "Birr", 15.

⁶¹ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 67.

⁶² Çetinkaya, "Ahmet Naim'in Davranışlar Teorisi: Ahlâk, Akıl ve Din Uyumu", 216.

⁶³ Kılıç, "Babanzâde Ahmed Naim'in Felsefî Görüşleri", 328-331.

dayanmaktadır. Ona göre İslâm dini, insanı eylemlerini zorunlu yapan bir varlık olarak görmemekte, aksine bireyin iradesini ve sorumluluğunu esas almaktadır. Bu durum, İslâm dininde, kişinin sorumluluğunu ortadan kaldıran veya eylemlerinin sonuçlarından muaf tutan herhangi bir düşünce veya anlayışın kabul edilmediğini göstermektedir. Bu yönüyle İslâm dininin kader ve sorumluluk anlayışı, insanın özgür bir varlık olarak ahlâkî eylemlerinin sonuçlarına katlanması gerektiğini vurgulayan bir denge unsuru taşımaktadır. Bu noktada Babanzâde'nin ilâhî irade ile insanın cüz'î iradesi arasında belirli bir ayırım yaptığını söylemek gerekir. İslâm'da kader inancı, bireyin tedbir almasını ve sorumluluk bilinciyle hareket etmesini zorunlu kılmaktadır. Nitekim Hz. Ömer'in veba salgınının bulunduğu bölgeye girmeyerek, "Allah'ın bir kaderinden diğer bir kaderine kaçıyorum"⁶⁴ demesi, kaderin pasif bir teslimiyetten ziyade aktif bir sorumluluk bilinci içerdiğine dair önemli bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda tevekkülün, insanın gerekli çabayı gösterdikten sonra Allah'a güvenmesini ifade ettiğini vurgulayan Babanzâde, insanın ahlâkî eylemleri konusunda dinamik bir pozisyonda olduğuna işaret etmektedir. Buna göre insan, nihai aşamada Yaratıcının mutlak iradesine tabi olan cüz'î iradesi ile hareket eden ahlâkî bir varlıktır. Bu durum İslâm dininde kader anlayışı ile insanın özgür iradesinin bağdaşır bir nitelikte olduğuna işaret etmektedir.⁶⁵ Öte yandan İslâm ahlâkının, bireysel sorumluluğu esas alarak kişiyi başkasının yaptığı eylemlerden sorumlu tutmadığı da görülmektedir.⁶⁶ Bu anlayış aynı zamanda Hıristiyanlıktaki "asli günah" teorisi gibi bireyin, başkalarının yaptığı eylemlerden sorumlu tutulmasının kesin bir şekilde reddedilmesine dayanmaktadır. İslâm dinine göre her birey, kendi iradesiyle yapmış olduğu fiillerin sorumluluğunu taşımakta, bu nedenle de dinî ve ahlâkî yükümlülükler bireysel olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda Babanzâde'nin insan eylemlerini, özgür iradeyi yok sayarak fatalizmle benzer neticelere varan determinist bir mantıkla değil, bireyin kader anlayışıyla hürriyetini ve ahlâkî sorumluluğunu uzlaştıran dinamik bir yapıyla izah ettiği, bu anlamda da ahlâkî eylemlerin akli temelden yoksun olmadığını ortaya koyduğu anlaşılmaktadır.

Babanzâde'nin ahlâkın dine dayanmasının aklî olmasına engel teşkil etmeyeceğine dair sunduğu ikinci gerekçe ise İslâm dininin akla verdiği önemle ilişkilidir. Öyle ki Babanzâde, İslâm dininin akla verdiği önemi

⁶⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/59.

⁶⁵ Ömer Ceran, "Babanzâde Ahmet Naim'in Rasyonalist Ahlâk Eleştirisi", *Babanzâde Ahmed Naim (Ailesi ve İlmî Kişiliği)*, ed. İbrahim Özcoşar v.dğr. (İstanbul: Divan Kitap, 2017), 251-258.

⁶⁶ el-En'âm 6/164; el-İsrâ 17/15; en-Necm 53/38; ez-Zümer 39/7.

hiçbir dinin vermediğini ifade etmektedir.⁶⁷ İslâm dininin akla verdiği önemi gösteren temel şeylerden birisi, imanın yalnızca kalbî bir mesele olmayıp aynı zamanda akli temellendirme gerektirmesidir. Bu bağlamda Babanzâde, İslâm âlimlerinin taklit seviyesindeki imana sıcak bakmadıklarını,⁶⁸ aksine bireyin akıl yoluyla hakikati kavramasının esas olduğunu belirterek İslâm dininin akılla olan ilişkisine dikkat çekmektedir.⁶⁹ Ayrıca Babanzâde, “*Dinde zorlama yoktur*”⁷⁰ âyetini, İslâm dininin ilke ve prensiplerinin yalnızca akla hitap ettiği ve insan aklını ikna ederek kabul edilmesi gerektiği şeklinde yorumlamaktadır.⁷¹ Bu anlamda dinin ilke ve prensiplerinin insanı zorlamadan akıl yoluyla kabul edilmesinin iki şekilde ortaya çıktığı söylenebilir. Bunlardan birincisi, İslâm dininin ilke ve prensiplerinin, Allah tarafından zorlayıcı bir şekilde sunulmak yerine doğrudan akla hitap ederek birey tarafından kabul edilmesi şeklinde sunulmasıdır.⁷² Bu yüzden insan, dinde kendisine bildirilen ilke ve prensipleri kabul ederek doğruyu bulsa da reddederek yanlış bir tercihte bulunsu da bunu herhangi bir zorlamayla değil, bizatihi aklıyla yapmaktadır.⁷³ Babanzâde’ye göre akla verilen bu hürriyeti ve önemi başka bir yerde bulmak mümkün değildir. Diğeri ise İslâm dininde, misyonerlerin insanları zorla Hristiyanlaştırmaya çalıştığı tarzda bir zorlamaya rastlamanın mümkün olmamasıdır. Hristiyanlıkta akla aykırı pek çok inancın bulunması, insanları ikna etmenin ötesine geçerek zorlamayı gerektiren bir duruma itmektedir. Bundan dolayı Babanzâde, Hristiyanlıktaki misyoner faaliyetler neticesinde insanların akli değil, duygusal olarak bu inancı benimsediklerine dikkat çekmektedir. Diğer bir ifadeyle İslâm inanç sistemini mantıksal delillerle ortaya koyarken Hristiyanlığın bunu çeşitli sırlar ve efsunlarla ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir.⁷⁴ Zira Hristiyanlıkta inanılan birtakım şeyler akli temelden yoksun olduğu için hem zorlamayı hem duygusal bir kabule dayanmayı gerektirmektedir.⁷⁵ Oysa İslâm dininde inanç esasları akli temellere dayanmaktadır. Bu nedenle, İslâm’ın sunduğu ilke ve prensipler akıl yoluyla benimsenmekte, bu da inanan bireylerin dinin ilke ve prensipleriyle akıl ve mantık çerçevesinde bir bağ kurduklarına işaret etmektedir. Akıl

⁶⁷ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 39.

⁶⁸ Babanzâde’nin burada daha ziyade Mâtürîdî gelenekteki tahkiki iman anlayışına işaret ettiği anlaşılmaktadır. Ömer en-Nesefî, *İslâm İnancının Temelleri: Akaid* (İstanbul: Bayrak Yayınları, 1990), 62-63.

⁶⁹ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 40.

⁷⁰ el-Bakara 2/256.

⁷¹ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 40, 67; Turgay, “Babanzâde Ahmed Naim ve ‘İslâm Ahlâkının Esasları’ Eseri”, 1185.

⁷² el-Kehf 18/29.

⁷³ el-Enfal 8/42.

⁷⁴ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 42-43.

⁷⁵ Erdem, *Varlıktan Tanrı’ya: “İbn Sînâ’nın Metafizik Delili”*, 15.

ve inanç arasındaki bu bağ, İslâm'ın yalnızca belirli bir topluluğa değil, geniş bir kitleye hitap eden evrensel bir mesaj taşıdığını göstermektedir. Bu bağlamda Babanzâde, İslâm dininde ahlâkî yükümlülüklerin temel kaynağının vahiy olduğunu vurgulamakta, ancak bu durumun ahlâkî sorumlulukların aklî niteliğini ortadan kaldırmadığını düşünmektedir.⁷⁶ Zira ahlâkî buyruklar görünürde dıșsal bir kaynaktan gelmekle birlikte, inananların bu buyrukları kabul etmesi, aklî bir süreçten geçerek, yani aklî delillere dayalı bir tercihle gerçekleşmektedir.

Babanzâde'ye göre ahlâkın dine dayanması, akıl ile çelişmek bir yana, felsefî ahlâk teorilerine kıyasla daha rasyonel bir temellendirme imkânı sunmaktadır.⁷⁷ Zira dine dayalı ahlâk sisteminin kaynağı olan vahiy, bilimsel yöntemlerle doğrulanan varsayımsal bilgiden daha sağlam epistemolojik temellere dayanmaktadır. Nitekim vahyin temel amacının bilimsel bilgi sağlamak olmadığını düşünen Babanzâde, vahyin bu tür bir bilgi sunmasını yanlışlanması mümkün olmayan bir kesinlikle ilişkilendirerek vahiy ile edinilen bilginin epistemolojik temeline işaret etmektedir.⁷⁸ Bu bağlamda dinden bağımsız olarak belirlenen ahlâkî ilke ve prensiplerin, doğası gereği göreceli ya da öznel olacağı ve dolayısıyla evrensel bir bağlayıcılığa sahip olamayacağı söylenebilir. Ahlâk, bireylerin ve toplumların kültürel, tarihsel ve toplumsal koşullarına göre şekillenebilen bir olgu olduğunda, bu ilkeler evrensel bir temel bulmaktan uzaklaşır.⁷⁹ Ancak ahlâkî ilkelerin objektifliği, yani evrensel ve nesnel bir içeriğe sahip olabilmesi, ancak dinin referans gösterdiği değerler çerçevesinde mümkün hâle gelebilir.⁸⁰ Şu hâlde dinin temel öğretileri, ahlâkî kuralların mutlak ve evrensel olarak kabul edilmesini sağlayan bir otorite işlevi görür. Böylece dine dayalı ahlâk sistemi, insanın deneyim yoluyla elde edebileceği bilgileri doğrudan

⁷⁶ Hüseyin Kansu, *Babanzâde Ahmed Naim* (Ankara: DİB Yayınları, 2017), 122; Emin Üzümcü, *Düşünce Dünyamızda Babanzâde Ahmed Naim ve Felsefesi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2025), 63-65.

⁷⁷ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 45-46, 67.

⁷⁸ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 36; Kılıç, “Babanzâde Ahmed Naim’in Felsefî Görüşleri”, 331.

⁷⁹ Kılıç, “Ahmet Naim’in Ahlâk Anlayışı”, 129.

⁸⁰ Bu noktada günümüz din felsefecilerinden William Lane Craig'in, ahlâkın yalnızca bireysel algılara veya toplumsal normlara dayandığında değişken ve öznel hâle geleceğine, ancak Tanrı tarafından belirlenen ahlâkî yasaların insan görüşlerinden bağımsız olarak objektif ve evrensel bir temele sahip olacağına dikkat çekmesi oldukça önemlidir. Craig, Tanrı yoksa ahlâkî yükümlülüklerin zorunlu bir temele oturtulamayacağını ve ahlâkî hesap verebilirliğin de geçerliliğini yitireceğini ileri sürmektedir. Bu nedenle, dine dayalı ahlâk anlayışı, ahlâkî doğruların nesnel, evrensel ve değişmez olduğunu güvence altına alarak bireylere ahlâkî sorumluluklar yüklemektedir. The Veritas, “Is God Necessary for Morality: William Lane Craig&Shelly Kagan at Columbia University”, *YouTube* (25. 06. 2012), 00:33:00-00:41:00. <https://www.youtube.com/watch?v=Rm2wShHJ2iA>.

sunarak daha kapsamlı, evrensel ve dolayısıyla daha aklî bir yapı ortaya koymaktadır. Bu noktada Babanzâde'nin ahlâkın dine dayanması ile akıldan yoksun olması arasında bir ayrım yaptığı söylenebilir. Zira ahlâkın dine dayanmaması ayrı bir şey, dine dayanan ahlâkın akla aykırı olması başka bir şeydir. Bu yönüyle ahlâkın, akıl ile uyumlu olmasının, dayandığı dinin hak din, yani gerçek din olmasıyla ilişkili olduğu anlaşılmaktadır.⁸¹ Çünkü gerçek olmayan bir dine akla hitap etmeyen veya akla aykırı unsurların bulunma ihtimali, böyle bir dine dayanan ahlâk sisteminin akıl dışı hükümler içermeye ihtimalini de beraberinde getirmektedir. Bu durumda ahlâk sisteminin rasyonel ve makul olduğunu söylemek mümkün olmaz. Oysa gerçek/hak dine dayanan ahlâk akla aykırı olamaz; çünkü hak dinin ilkeleri akıl üzerine temellenmiştir. Bu açıdan Babanzâde'nin düşüncesinde dine dayanan ahlâkın aklî olması, dayandığı dinin hakikatle örtüşmesiyle doğru orantılı bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Babanzâde, ahlâkın aklîliğini vahye dayanan hak dine bağlı olmasıyla ilişkilendirmekte ve hak dinin sunduğu ahlâkî ilkelerin insan aklı ve doğasıyla uyumlu, en doğru ve en rasyonel ahlâk sistemini teşkil ettiğini ortaya koymaktadır.

3. Felsefî Ahlâk Teorilerinin Yetersizliği: Kant'ın "Ödev Ahlâkı"na Eleştiri

Babanzâde'nin ahlâk anlayışında ahlâkî gayenin ve ahlâkî kanunun kaynağı ilâhî vahiydir. Ancak bu durum, Kant'ın ödev ahlâkında vurguladığı meşhur evrensel ahlâk yasasına aykırı değildir; bilakis bu iki anlayış arasında bir uyum söz konusudur. Kant'ın "*Öyle hareket et ki, iradenin tâbi olduğu evrensel kural, yani itaat ettiğin kanun, evrensel bir kanun ilkesi olsun*"⁸² prensibi, ahlâkî eylemin keyfî arzulara veya bireysel çıkarlara değil, akıl tarafından belirlenen evrensel bir ilkeye dayanması gerektiğini vurgulamaktadır. Babanzâde'ye göre bu anlayış, aynı zamanda İslâm ahlâkında da karşılığını bulmaktadır.⁸³ Zira İslâm ahlâkı, insanı, yalnızca fayda veya haz odaklı bir ahlâk anlayışına değil, evrensel ve zorunlu bir ahlâkî ilkeye tabi olmaya yönlendirmektedir. Kur'ân ve sünnette bildirilen ahlâkî emirler, belirli zaman ve mekânla sınırlı olmayan, evrensel ve değişmez ilkeler ortaya koymaktadır. Bu bakımdan Babanzâde'ye göre ahlâkın kaynağının ilâhî vahiy olması, Kant'ın ödev ahlâkında vurgulanan evrensellik ilkesini dışlamamaktadır.⁸⁴ Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.s.)

⁸¹ Babanzâde'nin bilim ile sahih din arasında çelişki değil, bağdaşırılık olduğu ve ahlâkî, İslâm dini üzerinden temellendirmesi bu düşüncenin izdüşümlerini yansıtmaktadır. Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 36-38, 42-43.

⁸² Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 4/421.

⁸³ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 44-45.

⁸⁴ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 44.

“Hikmet, mü'minin yitik malıdır; onu nerede bulursa alır”⁸⁵ hadisi bilginin kaynağı olarak ilâhî vahyin merkeze alınmasının, diğer düşünce geleneklerinde ortaya çıkan rasyonel ve evrensel ilkelere kapalı olmayı gerektirmediğine işaret etmektedir. Bu bağlamda Babanzâde, Kant'ın ödev ahlâkının İslâm ahlâk anlayışıyla çelişmek bir yana, onunla örtüştüğünü düşünmektedir. Bununla birlikte Babanzâde, Kant'ın ödev ahlâkını her ne kadar İslâm ahlâkıyla örtüşür görse de bazı noktalarda yetersiz bularak eleştirmiştir.

Kant'ın ödev ahlâkında en önemli şey, iyi niyet (veya iyi isteme) fikridir.⁸⁶ Ancak Babanzâde, Kant'ın kesin buyruğunun, bireyin niyetlerini ve maksatlarını, yani kalbî eylemlerini ihmal ettiğini düşünmektedir. Ona göre Kant'ın ahlâkî anlayışı, bireylerin fiilî eylemlerini düzenlemeye odaklanırken, bu eylemlerin arkasındaki niyet ve içsel iradeyi yeterince dikkate almamaktadır.⁸⁷ Bununla birlikte Babanzâde'ye göre Kant'ın ahlâkî buyruğundaki “hareket et” ifadesi, bireyin niyetlerini de kapsayacak şekilde genişletilse dahi, bu ifade, İslâm ahlâkının “Ameller niyetlere göredir”⁸⁸ ve “Allah kalplere bakar”⁸⁹ prensiplerinde görülen derinlik ve mükemmelliğe ulaşamaz. Öte yandan Babanzâde, Kant'ın iyi niyet düşüncesinin insanın kötü niyetlerinden de sorumlu olup olmadığı konusunda açıklayıcı olmadığını düşünmektedir. Zira Kant'ın ahlâk anlayışında kötü niyetin, organların eylemi olarak pratiğe yansıtılmadıkça bir karşılığı bulunmamaktadır. Örneğin Kant'ın ahlâk sisteminde, bireylerin birbirlerine karşı kötülük yapma niyetinde oldukları varsayılsa bile, bu niyetler fiilî bir eyleme dönüşmediği sürece ahlâkî bir yaptırım ya da sorumluluk doğurmaz. Başka bir ifadeyle kötü niyet, bireyin zihninde kaldığı sürece Kant'ın ahlâk yasası kapsamında değerlendirilen bir ahlâkî ihlal olarak kabul edilmez. Bu durum, Kant ahlâkının ahlâkî sorumluluğu yalnızca bireyin dış dünyada gerçekleştirdiği eylemlerle sınırlı tuttuğu anlamına gelir ki bu, ahlâkî sorumluluğun daraltılması şeklinde anlaşılmaktadır. Bu anlamda Babanzâde, bu konuyla ilgili birçok âyet ve hadisi referans göstererek İslâm ahlâk anlayışının, insanı hem iyi hem de kötü niyetlerinden sorumlu tuttuğuna dikkat çekmektedir.⁹⁰ Babanzâde'ye göre hadis ve âyetlerde ortaya konulan bu düşünce, insanın daha otokontrollü ve makul bir pozisyon almasını beraberinde getirmektedir.

⁸⁵ Tirmizî, “İlim”, 19; İbn Mâce, “Zühd”, 15.

⁸⁶ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 1.

⁸⁷ *İslâm Ahlâkının Esasları*, 45-46. Bu konuya Kant'ın ahlâk teorisinin bütünlüğü açısından bakıldığında Babanzâde'nin bu tespitin pek isabetli olmadığına dair düşünceler için ayrıca bk. Kılıç, “Babanzâde Ahmed Naim'in Felsefî Görüşleri”, 326.

⁸⁸ Müslim, “Birr”, 42.

⁸⁹ Müslim, “Birr”, 34.

⁹⁰ el-Bakara 2/284; el-İsrâ, 17-36; Müslim, “Birr”, 42.

Dolayısıyla Babanzâde açısından Kant'ın göz ardı ettiği kötü niyetin İslâm ahlâkında günah kavramıyla kapatıldığı bu anlamda Kant ahlâkını da içine alan daha yetkin, kapsayıcı ve evrensel bir düşünce ortaya konulduğu söylenebilir.

Babanzâde'nin Kant ahlâkına yönelik bir başka eleştirisi, İslâm ahlâkında eylemlerin nihai anlamda Allah rızası için yapıldığı ve dolayısıyla hiçbir dünyevî menfaat içermediği görüşüne dayanmaktadır. Ona göre ahlâkın temel kaynağı dindir ve ahlâkî davranışlara en etkili yaptırım gücü sağlayan şey âhiret inancıdır. Tarihsel olarak bakıldığında ahlâkî kuralların bireyler üzerinde yaptırım gücü oluşturabilmesi için bir dayanak noktasına ihtiyaç duyduğu söylenebilir. Babanzâde'ye göre bu dayanak en büyük otorite olan Allah ve O'nun âhiret günündeki ödül ve ceza vaadi ile mümkün olmaktadır.⁹¹ Bu anlayış, ahlâkî kuralların insanlar üzerindeki etkisini güçlendiren en temel unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Babanzâde'nin bu düşüncesi, Kant'ın ödev ahlâkıyla kıyaslandığında farklı bir perspektif sunmaktadır. Kant'a göre bir çıkar veya beklentiye dayalı olarak gerçekleştirilen koşullu eylemler, ahlâkî olarak kabul edilmezken; yalnızca ödev duygusuyla, herhangi bir menfaat gözetmeksizin yapılan koşulsuz eylemler ahlâkî olarak kabul edilmektedir.⁹² Buna göre ahlâkî eylemler, her türlü menfaat kaygısından uzak, salt “ödev için ödev” anlayışıyla yerine getirilmelidir. Oysa Babanzâde, bireylerin çoğunun sadece soyut ahlâk yasalarına dayanarak ahlâkî eylemler gerçekleştirme konusunda yetersiz kaldığını ve bu nedenle ahlâkın dinden beslenmesi gerektiğini savunmaktadır.⁹³ Ona göre ahlâkî eylemler ilk aşamada ödül veya ceza beklentisiyle ortaya çıksa da zamanla bu beklenti aşılmakta ve birey en yüce ahlâkî gaye olan Allah rızasına yönelmektedir. Bu şekilde, bireyin ahlâkî eylemleri menfaatten arınmakta ve saf bir ahlâk anlayışına dönüşmektedir. Bu aşamada Babanzâde'nin Kant'ın ahlâk anlayışına yaklaştığı söylenebilir. Zira Babanzâde de Allah rızası için yapılan eylemlerin herhangi bir menfaat içermeyeceğini ve böylece samimi, riya ve gösterişten uzak olacağını savunmaktadır.⁹⁴ Ancak Babanzâde, Kant'ın “ödevi ödev için yapma” ilkesinin insanları harekete geçirme konusunda yeterli olmadığını, buna karşın dinde bulunan yaptırım gücünün, insanları harekete geçirme noktasında daha etkin ve yeterli olduğunu düşünmektedir. Bu da ahlâkın yaygınlığını artıran önemli bir

⁹¹ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 45-46.

⁹² Immanuel Kant, *Religion Within the Boundaries of Mere Reason*, trans. Allen Wood - George Dı Giovanni (Cambridge: Cambridge Press, 1998), 6/154; Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, 122-125.

⁹³ Kılıç, “Babanzâde Ahmed Naim'in Felsefî Görüşleri”, 339.

⁹⁴ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 51.

unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.⁹⁵ Dolayısıyla Babanzâde, felsefî ahlâk teorileri içerisinde rasyonalist yaklaşımı diğerlerine kıyasla daha ön plana çıkarsa da Kant'ın ödev ahlâkını ahlâkî müeyyide konusunda yetersiz kaldığı için tenkit etmektedir.⁹⁶ Bu anlamda ahlâkın dine dayanması, ahlâkı bir üst boyuta taşımaktadır. Zira bir şeyin doğru olduğunu bilmek ayrı şey, o şeyi fiilî olarak yapmak ayrı şeydir. Bu anlamda bir şeyin doğru olduğunu bilmek, o şeyi yapmak için yeterli değildir.⁹⁷ Yani Kant bağlamında felsefî ahlâk teorileri, teorik olarak bir şeyin iyi ya da kötü olduğunu söyleyebilir. Ancak bu durum, o şeylerin pratik olarak kişiyi harekete geçirmesiyle aynı şey değildir. İşte dinin, ahlâkı bir üst boyuta taşıması, ahlâkın yalnızca teoride kalmayıp pratik olarak bireysel ve toplumsal anlamda uygulanabilir olmasıyla doğrudan alakalı bir durumdur. Bu bakımdan din, ahlâka tüm insanlara hitap eden pratik bir boyut kazandırmaktadır.

Sonuç

Babanzâde Ahmed Naim'in ahlâk anlayışı, evrensel bir ahlâk yasasının zorunluluğu ve bu yasayı temellendirecek en güçlü kaynağın din olduğu görüşü üzerine kuruludur. Ona göre tüm insanlar için geçerli olan bir ahlâk sisteminin var olabilmesi, ancak vahiy temelli bir ahlâk anlayışı ile mümkün olabilir. Bu bağlamda Babanzâde, İslâm ahlâkını felsefî ahlâk teorilerinden üstün görmekte ve onu hem teorik hem de pratik açıdan en tutarlı sistem olarak değerlendirmektedir.

Babanzâde, Kant'ın rasyonalist ahlâk anlayışını tutarlı bir yaklaşım olarak kabul etmesine rağmen dinî ve metafizik boyutları ihmal ettiği için eleştirmektedir. Ahlâkî ilkelerin insanın fıtratına uygun ilâhî prensiplerle desteklenmesi gerektiğini düşünmektedir. Kant'ın ahlâk anlayışının, yaptırım gücünden yoksun olması ve niyetleri göz ardı etmesi, Babanzâde'nin eleştirilerinin odak noktasıdır. Babanzâde'nin eleştirilerinin, İslâm'ın akıl temelli bir din olduğu inancıyla ilişkili olduğu söylenebilir. Ona göre Kant'ın ahlâk sistemine kıyasla, İslâm'ın aklî temellere dayalı ahlâk anlayışı, daha kapsayıcı bir perspektife sahiptir. Zira İslâm ahlâkı, soyut ilkelerden öteye geçerek bireyleri bu ilkeler doğrultusunda yönlendiren somut teşvikler ve müeyyideler sunarak ahlâkî davranışların pratiğe yansımada daha ileri bir pozisyon almaktadır. Bu yönüyle İslâm ahlâkı, Kant'ın teorik yaklaşımına kıyasla daha kapsamlı ve uygulanabilir bir ahlâk anlayışı sunmaktadır.

Babanzâde, İslâm'da kader inancının insanın özgür iradesini ortadan kaldırmadığını, aksine bireyin sorumluluk bilincini güçlendiren bir

⁹⁵ Babanzâde, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 45-46.

⁹⁶ M. Cüneyt Kaya, "Babanzâde Ahmed Naim", *İslâm Düşünce Atlası*, <https://İslâm-dusunceatlasi.org/babanzade-ahmed-naim/420>. (29. 11. 2024).

⁹⁷ Şaban Ali Düzgün, "Dinsiz ahlâk olur mu?", *İstanbul Okulu*, Youtube (03. 08. 2024), <https://www.youtube.com/watch?v=IW0HmL8pdc8&t=27s>.

ilke olduğunu savunur. İslâm'da kader anlayışı, insanın doğruyu seçme sorumluluğunu pekiştirir ve bireyin eylemlerinin sonuçlarıyla yüzleşmesini sağlayarak ahlâkî olgunlaşmasına katkı sunar. Bu yaklaşım, dinî inançların özgür irade ile uyumlu bir şekilde insanı doğru yolda tutma işlevini yerine getirdiğini gösterir. Babanzâde, kaderi determinist bir anlayışa indirgemeyip insan iradesiyle uyumlu bir çerçevede yorumlayarak İslâm ahlâkının bireysel özgürlük ve toplumsal düzeni dengeli bir biçimde ele aldığını vurgular.

Sonuç olarak Babanzâde'ye göre ahlâk, dine dayandırılarak evrensel bir geçerlilik kazanabilir. Ahlâkın dinî temele dayanması, onun akıl ve mantıkla bağdaşmadığı anlamına gelmez; aksine akıl, dinî sorumlulukların yerine getirilmesinin temel şartıdır. Babanzâde, İslâm'ı hem akıl hem de ahlâk dini olarak görür ve ahlâkın insan hayatının her alanında geçerli bir rehber olabilmesi için din ile iç içe bir yapıya bürünmesi gerektiğini vurgular. Bu görüş, ahlâkî sorumlulukların bireysel ve toplumsal düzeyde etkili bir şekilde uygulanabilmesi için dinî öğretilerin akıl yoluyla harmanlanarak pratiğe dönüştürülmesinin önemini ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2020.
- Aydın, Mehmet S. *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı - Ahlâk İlişkisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Aquinas, Thomas. *Summa Theologica*. ing. çev. Fathers of English Dominican Province. New York: Benziger Bros. Edition, 1947.
- Ahmed b. Hanbel. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnaût – Âdil Mürşid v.dğr. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, Birinci Basım, 1421.
- Babanzâde, Ahmed Naim. *İslâm Ahlâkının Esasları*. Notlar ilavesiyle sad. Recep Kılıç. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Babanzâde, Ahmed Naim. *Felsefe Dersleri*. haz. Cahid Şenel - M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik, 2015.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/238-242. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Bolayır, Hasan Ata. "Euthyphron İkilemi/Eş'ariyye ve Mutezile". *Akademik Akıl Platformu* (20 Haziran 2020). <https://www.akademikakil.com/euthyphron-ikilemi-esariyye-vs-mutezile/hasanatabolayir/>.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necat, 2. Basım, 1422/2001.
- Ceran, Ömer. "Babanzâde Ahmet Naim'in Rasyonalist Ahlâk Eleştirisi". Babanzâde Ahmed Naim (Ailesi ve İlmi Kişiliği). ed. İbrahim Özcoşar v.dğr. 251-258. İstanbul: Divan Kitap, 2017.
- Cüveynî. *Kitâbü'l-İrşâd: İnanç Esasları Kılavuzu*. trc. Adnan Bülent Baloglu v.dğr. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Çağrı, Mustafa. "Ahlâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/1-9. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Çağrı, Mustafa. *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*. İstanbul: Dem, 2022.
- Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh". *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17. (1998-1999), 55-121.
- Çelebi, İlyas. "Hüsün ve Kubuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/59-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "Ahmet Naim'in Davranışlar Teorisi: Ahlâk, Akıl ve Din Uyumu". *Babanzâde Ahmed Naim (Ailesi ve İlmi Kişiliği)*. ed. İbrahim Özcoşar v.dğr. 203-219. İstanbul: Divan Kitap, 2022.
- Demirtaş, Mehmet. "Kant'ın 'İnanca Yer Açmak İçin Bilgiyi İnkâr Ettim' Sözü'nün İman ve Bilgi Açısından Değerlendirilmesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2013), 289-303.
- Doko, Enis. *Allahsız Ahlâk Mümkün mü?: Çağdaş Bir Ahlâk Argümanı Savunucusu*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2019.
- Erdem, Engin. *Varlıktan Tanrı'ya: "İbn Sînâ'nın Metafizik Delili"*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.

Eş'arî, Ebû Hasan. *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne-Dinin İnanç Esasları*. çev. Mustafa Çevik. Ankara: Gelenek Yayıncılık, 2010.

Eş'arî, Ebû Hasan. *Eş'arî Kelâmı: el-lüma 'fi'r-red alâ ehl'z-zeyğ ve'l-bida'*. çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

Fırlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*. Ankara: Şa-To İlahiyat, 2001.

Heimsoeth, Heinz. *Kant'ın Felsefesi*. çev. Takiyettin Mengüşoğlu. Ankara: Doğubatı, 2014.

Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir Araştırma*. çev. Ergün Baylan. Ankara: BilgeSu, 2009.

İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta*, çev. Vecdi Akyüz v.dğr. İstanbul: Beyan Yayınları, 1994.

İsfahânî, Rağıp. *Müfredat: Kur'an Kavramları Sözlüğü*. trc. Abdulkaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.

Kansu, Hüseyin. *Babanzâde Ahmed Naim*. Ankara: DİB Yayınları, 2017.

Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*. çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1980.

Kant, Immanuel. "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt". çev. Nejat Bozkurt. 139-148. *Yazko Felsefe Yazıları* 6, 1983.

Kant, Immanuel. *Religion Within the Boundaries of Mere Reason*. trans. Allen Wood - George Dı Giovanni, Cambridge: Cambridge Press, 1998.

Kant, Immanuel. *Ahlâk Metafizikinin Temellendirilmesi*. çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013.

Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Kaye, Sharen. "William of Ockham". *Internet Encyclopedia of Philosophy*. (04. 01 2025). <https://iep.utm.edu/ockham/>.

Kılıç, Recep. "G. Edward Moore'un Ahlâk Felsefesi". *Felsefe Dünyası* 1, 1991. 48-52.

Kılıç, Recep. "Babanzâde Ahmed Naim'in Felsefî Görüşleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1997), 297-340.

Kılıç, Recep. *Ahlâkın Dini Temeli*. Ankara: TDV Yayınları, 2005.

Kılıç, Recep. "Din ve Ahlâk İlişkisi". *Din Felsefesi El-Kitabı*. ed. Recep Kılıç - Mehmet Sait Reçber. 343-364. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.

Kılıç, Recep. "Ahmet Naim'in Ahlâk Anlayışı". *Son Dönem Osmanlı Mütefekkirleri ve Ahlâk Anlayışları*. 119-135. İstanbul: Düzce Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.

Kur'an-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: DİB Yayınları, 12. Basım, 2011.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Muhammed Aruçi - Bekir Topaloğlu. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Moore, G. E. *Principle Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Özcan, Hanifi. "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım Temelcilik ve İmancılık". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (1999), 157-176.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-1375/1955-1956.

Özturan, Hümeýra. *Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı*. İstanbul: Klasik, 2013.

Özturan, Hümeýra. *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri: Seçme Metinler*. Ankara: Nobel Yayınları, 2015.

Peterson, Michael v.dğr. *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 2009.

Plato. *Euthyphro*. trans. Harold North Fowler. London: Harward University Press, 2005.

Sinanoglu, Mustafa. “İman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/212-214. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Suphi, A. Mahmut. *İslâm Düşüncesinde Ahlâk Felsefeleri*. çev. Abdurrahman Harbi-Enver Şahin-İrfan Karadeniz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.

Tatar, Burhanettin. “Ahlâkın Kaynağı Sorunu”. *Ahlâk Felsefesi Yazıları*. ed. Mehmet Vural. 11-33. Ankara: Elis Yayınları, 2015.

Taylor, A. Edward. *Epikuros: Madde, Haz ve İnsan*. çev. Ceyda Üstünel. Ankara: Fol Kitap, 2021.

The Veritas, “Is God Necessary for Morality: William Lane Craig&Shelly Kagan at Columbia University”. *YouTube*. (25. 06. 2012). 00:33:00-00:41:00. <https://www.youtube.com/watch?v=Rm2wShHJ2iA>.

Turgay, Nurettin. “Babanzâde Ahmed Naim ve ‘İslâm Ahlâkının Esasları’ Eseri”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/70 (2020), 1180-1190.

Türker, Ömer. *Ahlâk: Yeni Bir Yaklaşım*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Üzümcü, Emin. *Düşünce Dünyamızda Babanzâde Ahmed Naim ve Felsefesi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2025.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Kader”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/58-63. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Yıldırım, Haydar. “İslâm Ahlâkının Esasları (Babanzâde Ahmed Naim)”. *Siyer TV*. (25. 09. 2020). <https://www.youtube.com/watch?v=h86nqgfz-JA>.

Yıldız, İbrahim. *Teizm, Natüralizm ve Kötülük: Draper'in Kötülük Argümanları*. Ankara: Elis Yayınları, 2025.

Yıldız, İbrahim - Aslantatar, Nesim. “İbn Rüşd'ün “Faslu'l Makal” Risalesi Bağlamında Felsefe - Din Çelişmezliği”. *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı III*, ed. Mahsun Aytepe - Teceli Karasu. 507-515. İstanbul: İlbey Matbaa, 2021.

Şam'ın Zengin Tasavvufî Kültüründe Yetişen Bir Âlim ve Âbid: Ubeydullah b. Muhammed Semerkandî ve Risaleleri Bağlamında Tasavvufî Görüşleri*

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 13 Kasım 2024 Kabul Tarihi: 11 Haziran 2025

✉ **Sevdâ Aktulga Gürbüz**

Dr. Öğr. Üyesi/ Asst. Prof. Dr.

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi / Van Yuzuncu Yıl University

İlahiyat Fakültesi / Faculty of Theology

<https://ror.org/041jyzp61>

<https://orcid.org/0000-0003-1450-4632>

ysfgbrz65@gmail.com

Öz

Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî, h.VII/XIII. yüzyılda Memlûkler dönemi Şam'ında yaşamış önemli bir sûfî ve Hanefî fakihidir. Döneminde Şam; Kâdiriyye, Rıfâiyye ve Şâzeliyye gibi tasavvufî tarikatların geliştiği, güçlü ve canlı bir tasavvuf geleneğine sahip önemli bir merkez haline gelmiştir. Semerkandî, böyle bir ortamda Zâhiriyye ve Nuriyye medreselerinde müderrislik yapmış, şeriat ile tarikatın uyumunu önemseyerek, tasavvuf yolcusunun öncelikle zahiri ilimlerde yetkinleşmesi gerektiğini vurgulamıştır. Risâlelerinde, tarikat-şeriat-hakikat ilişkisi, mürşid-mürîd bağı ve zikir anlayışı gibi temel tasavvufî konuları ele almış kalbi; melekût âlemine açılan bir kapı olarak tanımlamış ve zikrin önemini vurgulamıştır. Ayrıca, nefis terbiyesinin manevi yükseliş için gerekli olduğunu ve tevbenin sâlikin Allah'a vuslatındaki ilk adım olduğunu ifade etmiştir. Ehl-i sünnet akidesinin savunuculuğunu ilke edinen ve eserlerine yansıtan müellifin zengin bir tasavvufî düşünce dünyasına sahip olduğu görülmektedir. Semerkandî'nin incelenen risâleleri, dönemin Şam tasavvuf geleneğini yansıtmakla birlikte tasavvuf literatürüne önemli ve özgün katkılar sunmaktadır. Bu çalışmada müellifin kendi kaleminden çıkan yazma risaleler temel alınarak tasavvufî kavramlar ile ilgili görüşleri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Tarikat, Şam, Ubeydullah es-Semerkandî, Tasavvufî Risâleler.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

An Islamic Scholar and Devotee Raised in the Rich Sufi Culture of Damascus: Ubaydullah ibn Muhammad al-Samarqandi and His Sufi Thought in the Context of His Treatises*

Research Article

Received: 13 November 2024 Accepted: 11 June 2025

Abstract

Ubaydullah ibn Muhammad al-Samarqandi, a prominent Sufi and Hanafi scholar of the 7th/13th century, lived during the Mamluk period in Damascus. During his time, Damascus emerged as a key center for the development of Sufi orders such as the Qadiriyya, Rifaiyya, and Shaziliyya, fostering a strong and vibrant Sufi tradition. In this environment, al-Samarqandi taught at the Zahiriyya and Nuriya madrasas, emphasizing the importance of reconciling *shari'a* and *tariqa*. He stressed that the seeker on the Sufi path must first excel in the outward sciences. In his treatises, al-Samarqandi addressed fundamental Sufi topics, including the relationship between *tariqa*, *shari'a*, and *haqiqah*, the connection between the *murshid* and *murid*, and the understanding of *dhikr*. He defined the heart as a gateway to the realm of *malakut* and underscored the significance of *dhikr*. Furthermore, he asserted that the purification of the self (*nafs*) is essential for spiritual ascension and that repentance (*tawbah*) is the first step on the seeker's journey toward Allah. Al-Samarqandi's treatises reflect the Damascus Sufi tradition of the period and contribute important and original insights to Sufi literature. This study will explore his views on Sufi concepts, based on the manuscripts written by the author himself.

Keywords: Sufism, Tariqa, Damascus, Ubaydullah al-Samarqandi, Sufi Treatises.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

This study evaluates the Sufi thought of Ubaydullah ibn Muhammad al-Samarqandi and examines the scholarly-Sufi atmosphere of his time, with a particular focus on the rich Sufi heritage of Damascus. It provides a thorough analysis of both the historical context and his individual contributions. Sufism, which evolved from the spiritual experience of the Prophet Muhammad, occupied a special place in the development of systematic Sufism from the second century AH onwards, with Damascus playing a significant role in this process. The Sufi tradition of Damascus, shaped by asceticism, spiritual striving, tears, and fear, and guided by early Sufi figures like Ibrahim ibn Adham, Abu Sulayman al-Darani, and Ibrahim al-Kassari, established a deeply rooted spiritual tradition within the realms of knowledge, ethics, and worship. Damascus was not only a place for individual Sufi development but also one of the key centers for institutional Sufi orders. In the face of challenges such as the Crusades, Batiniya movements, and social upheavals, the Sufi orders emerged as institutions offering spiritual leadership, alleviating societal distress, and reinforcing social solidarity. Prominent orders like the Qadiriyya, Rifaiyya, Shaziliyya, Mawlawiyah, and Naqshbandiyya were introduced to Damascus and institutionalized through *zawiyas*, *ribats*, and *khanqahs*, significantly influencing the social fabric of the city. These institutions not only served religious purposes but also provided social welfare, healing, and education, highlighting the multifaceted role of Sufism in Islamic civilization.

Ubaydullah al-Samarqandi, situated at the heart of such a religious and social structure, emerged as a prominent Sufi-faqih with expertise in both exoteric and esoteric sciences. A native of Samarkand, he studied in major intellectual centers such as Baghdad and Damascus, adhering to the Hanafi jurisprudential tradition and producing significant works in fiqh, theology, and *tafsir*. Al-Samarqandi also wrote extensively on Sufi topics, seamlessly blending exoteric knowledge with esoteric insights. Whether as a teacher in *madrasahs* or through his spiritual activities in *zawiyas* and *khanqahs*, he effectively disseminated his scholarly depth to the public. His comprehensive approach to knowledge emphasized that Sufism is not merely a spiritual experience but also an intellectual and scholarly discipline.

The central focus of this study is the Sufi concepts explored in al-Samarqandi's independent treatises. Key topics in his works include the relationship between *shari'a*, *tariqa*, and *haqiqa*, the connection between the *murshid* (spiritual guide) and *murid* (disciple), the spiritual structure of the heart, *dhikr* (remembrance of Allah), repentance, the soul, and more. The explanations in these treatises align with classical Sufi literature but are enriched with original

interpretations and metaphors. For example, his emphasis on the necessity for a Sufi aspirant to first acquire exoteric knowledge before embarking on the Sufi path serves as a cautionary note against certain false Sufi types who are prone to adopting baseless notions.

Al-Samarqandi's views on the *murshid-murid* relationship reflect his belief that the core of education should be "mature guidance." The *murshid* must not only possess knowledge but also be morally perfected, while the *murid* should adhere to the principles of submission and respect. This understanding shapes not only the Sufi community but also the process of individual self-purification and inner transformation. The triad of heart, soul, and ego occupies a central place in al-Samarqandi's Sufi thought. He describes the heart as the center for divine manifestations and spiritual sensitivity, beyond its exoteric meaning, and sees its illumination as achievable through *dhikr*, worship, and knowledge. For al-Samarqandi, the soul is a divine essence, a truth breathed by Allah, and can only be fully realised through unveiling and spiritual striving. On the topic of *dhikr*, al-Samarqandi elaborates on the psychological and spiritual effects of vocal *dhikr*, emphasising its significance in the esoteric progression. He argues that the role of *dhikr* in eliminating satanic whispers is critical but must be undertaken under the guidance of a qualified *murshid* to prevent the *murid* from falling into baseless illusions. Repentance (*tawbah*) is another key theme al-Samarqandi explores in both psychological and spiritual terms. For him, repentance is not merely the abandonment of sin but an internal transformation-a resurrection. The stages following repentance, such as *yakaza* (awakening), *inziva* (retreat), *muraqaba* (meditation), *unsiyah* (intimacy), and *vuslat* (union), represent the stages of spiritual development for the *murid*. This study emphasizes that al-Samarqandi's Sufi treatises not only reflect individual Sufi practices but also contribute to the broader scholarly-Sufi framework of his time. The publication and scholarly verification of his Sufi treatises, which are still largely in manuscript form, would not only fill a historical gap but also pave the way for new interpretations that could inspire contemporary Sufi thought. His Sufi philosophy, which seeks to reconcile exoteric and esoteric dimensions and integrate knowledge with spiritual practice, warrants careful examination within the context of Islamic intellectual history.

Giriş

H. Peygamber'in (s.a.s.) hayatında hâl olarak görülen tasavvufî hayat, İslâm'ın ilk yüzyıllarında, önde gelen Müslüman şahsiyetler tarafından sistematik hale getirilmiştir.¹ Şam, İslâm'ın erken dönemlerinden itibaren tasavvufun merkezlerinden biri olarak önemli sûfilere ev sahipliği yapmıştır. Kur'an ve Sünnete dayanan, dinin emir ve yasaklarına bağlı samimi Müslümanların kurdukları tasavvufî mektep halkalarından biri olan ve marifet ile riyazet esas alınarak zühd, açlık, gözyaşı ile korkuya dayanan Şam ekolü; İbrâhim b. Edhem (ö. 161/778 [?])² ve Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830) öncülüğüyle önemli iz bırakmıştır.³ Yine bu bölgede İbrâhim-i Kassâr (ö. 326/937), fakr anlayışıyla ön plana çıkan ünlü sûfilerden biri olmuştur.⁴ İlk devir sûfilerinden biri olarak kabul edilen Ebû Amr ed-Dımaşkî (ö. 320/932),⁵ Ebû Abdullah b. Cüllâî (ö. ?),⁶ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111) Şam'da tasavvufî hayatın önemli simaları olmuşlardır.⁷ Sonraki yüzyıllarda hadis hâfızı ve sûfî İbnü'l-Kayserânî (ö. 507/1113); âlim ve mücâhid olan Şeyh Arslân ed-Dımaşkî et-Türkmânî (ö. 550/1155 [?]); Şam'da vefat ederek Kasiyun dağı eteklerine defnedilen, şair, âlim ve sûfî İbn Arabî (638/1240); fakih, şair ve sûfî Şeyh Abdulganî en-Nâblusî (ö. 1143/1731) gibi tasavvuf tarihine damga vuran şahsiyetler, Şam'ın tasavvufî hayatının önemli simaları arasında yer almıştır.⁸

İslâm coğrafyasında dinî dokunun mühim unsuru olan ve h. VI/XII. ile VII/XIII. yüzyıllarda kurumsallaşan çeşitli tarikatlar Şam'da etkin bir şekilde faaliyet sürdürmüşlerdir. Genellikle her bir tarikatın kendisine ait terbiye ve sülûk yöntemi olmasına karşın toplumun ıslahı, bâtinî fırkaların saptırmasına karşı Ehl-i sünnet itikadını savunma ve Haçlı Savaşları'nın

¹ Ali Tenik, *Tarihi Süreçte Kürt Coğrafyasında Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Nûbahar, 2019), 22.

² Komisyon, *et-Tasavvufî bilâdi 'ş-Şâm* (Dubai: el-Mısbar Araştırma Merkezi, 2013), 11-13.

³ Abdülhakîm Abdulganî Kasım, *el-Mezâhibu 'ş-sûfiyye ve medârisuhâ* (Kâhire: Mek-tebetü Medbûlî, 1999), 160-162.

⁴ Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Tabakatu 'ş-sûfiyye*, thk. Nû-reddin eş-Şerîbe (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1986), 319-321.

⁵ Sülemî, *Tabakatu 'ş-sûfiyye*, 275.

⁶ Sülemî, *Tabakatu 'ş-sûfiyye*, 176.

⁷ Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk* (Beyrut: Dâ-ru'l-Fikr, 1998), 55/202.

⁸ Komisyon, *et-Tasavvufî bilâdi 'ş-Şâm*, 16.

yarattığı olumsuz havaya karşı insanlığın sığındığı limanlar olma hususlarında ortak hareket etmişlerdir. Tarikatlar, sistematik ve toplumsal bir yapıya dönüşerek düzeni ve ilkeleri olan kurumlar şeklinde neşvü nema bulmuştur.⁹ Ancak Şam'daki tüm tarikatlar, Suriye dışından gelmiştir. Sosyal, siyasî ve dinî sebeplerden kaynaklanan göçlerle bölgeye gelen tarikatlar, kurumsallaşarak yayılmış, başta sultanlar olmak üzere ileri gelen devlet adamları tarafından desteklenmiştir.¹⁰

Şam topraklarına ilk giren tarikat Kâdiriyye olup onu sırasıyla Rıfâiyye, Şâzeliyye, Vefâiyye, Yûnisiyye, Kalenderiyye, Mevleviyye ve Nakşibendiyye takip etmiştir. Abdülkâdir-i Geylânî'nin (ö. 561/1166) oğullarından Şeyh İsa (ö. 573/1177) ve Şeyh Mûsâ (ö. 618/1221) vasıtasıyla Şam topraklarında yayılan Kâdiriyye; kurulan hangâh, zaviye ve tekkelerle tasavvufun toplum arasında hızla genişlemesi ve tasavvufa intisap eden kişilerin sayısının artması sağlanmıştır. Devletin önemli makamlarında hizmet eden Geylânî ailesi, fetva makamında dahi bulunmuşlardır.¹¹

Şam'da Rıfâiyye tarikatı, âlim ve ârif Şeyh İzzeddîn es-Seyyâd (ö. 670/1271-72) ve müridleri tarafından yayılmıştır. Şeyh Seyyâd, Zâviyyetü'r-Rıfâiyye adıyla zâviye inşa ettirmekle beraber bu tarikat zamanla Ehl-i sünnet çizgisinin dışına çıkmıştır.¹² Moğol istilasını nedeniyle Şam'a gelen ve Şeyh Osmân Nûrî'den (ö. ?) tasavvufî eğitim alan Cemâlüddin Sâvî (ö. 630/1232-33), burada tanıştığı yarı çıplak dolaşan biriyle dostluk kurmuş, esrar kullanarak kaşlarını kazıtmış, saç, bıyık ve sakal kesmiş ve ibâhâ yolunu seçmiştir.¹³ Sâvî, özellikle Şam'ın köylerinde mürid halkaları oluşturmuş, kurulan kalenderî zaviyeleri ile ölene kadar faaliyetlerini sürdürmekle beraber sünî çizginin dışında hareket etmiştir.¹⁴ Memlükler, Kalenderîlerin yayılmasından rahatsız olmuş hatta İbn Teymiyye, Kalenderî ve Yûnusiyye dervişlerini şiddetle eleştirmiştir. Yazdığı eserin fikhî konularının içerisinde Kalenderî, Cevâlîkî gibi grupların benzerlerine zekât verilip verilemeyeceğine dair fetvalar da yer almıştır.¹⁵

Böyle zengin bir tasavvufî hayat içerisindeki Ubeydullah b. Muham-

⁹ Komisyon, *et-Tasavvufî bilâdi's-Şâm*, 20-22.

¹⁰ Komisyon, *et-Tasavvufî bilâdi's-Şâm*, 405-406.

¹¹ Komisyon, *et-Tasavvufî bilâdi's-Şâm*, 23; Abdurrezzak Kılânî, *Şeyh Abdulkadir el-Geylânî* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1994), 282-283.

¹² Aliye Uzunlar, *Anadolu ve İstanbul'da Rifâiyye'nin Sayyâdiyye Kolu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2020), 43.

¹³ Tahsin Yazıcı, Cemaleddin-i Sâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/313-314.

¹⁴ Safedî, *el-Vâfi*, 3/120.

¹⁵ Takiyuddîn Ahmed b. Teymiyye, *Fetvâ fî def 'i'z-zekât ile'l-Kalenderiyye ve'l-Cevâlîkiyye ve edrâbihim*, neş. Ebû'l-Fadl Muhammed b. Abdullah el-Kunevî (el-Medînetü'l-Münevvere: ys., 2002), 80-85.

med es-Semerkandî, devlet ricaliyle sûfiler arasındaki ilişkilerin iyi olduğu bir dönemde yaşamıştır. Ribat, zâviye, hangâhlar (tekke) bu atmosferi yansıtan dini ve sosyal mekânlar olmuştur. Nureddin Zengî ve halefleri tarafından kurulan bu mekânlar, sûfilerin rahat hareket edebilmesi, müridlerinin eğitimini yapılabilmesi veya zikir faaliyetleri gibi diğer önemli ritüellerin uygulanabilmesi için kurulmuştur.¹⁶ Dervişlerin sohbet ve zikir için toplandıkları, inzivaya çekildikleri hangâhlarda beş vakit namazın eda edilmesi yanında tedrisat da yapılmıştır. Eyyûbîler döneminde Şam'da erkeklere ait hangâhlar olduğu gibi kadınlara ait de yirmi civarında hangâh ve ribât inşa edilmiş,¹⁷ Memlükler döneminde ise 27 hangâh, 21 ribat, 27 zâviye toplam 75 tasavvufî merkez faaliyet göstermiştir.¹⁸ Semerkandî'nin görev yaptığı dönemde, hem şer'î hem de manevî eğitim bilinci aşılayan,¹⁹ medrese ve tekke işlevini bir arada yürüten; yoksullara yardım sağlayan ve hastaların tedavi edildiği birer toplumsal merkez haline gelen zâviyeler, İslâm medeniyetine önemli katkılar sunmuştur.²⁰

Bu çalışmanın temel amacı, biyografik verileri oldukça sınırlı olan, ancak mevcut eserlerinden derin bir tasavvufî birikime sahip olduğu anlaşılan Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî'nin müstakil risâlelerinde ele aldığı tasavvufî meseleleri sistematik bir şekilde ortaya koymaktır. Semerkandî'nin özellikle kalp, ruh, nefis, zikir, tevbe, mürşid-mürîd ilişkisi ve rûyetullah gibi temel tasavvuf kavramlarına dair görüşleri, klasik tasavvuf literatürüyle ilişkili olmakla birlikte, özgün yorum ve yaklaşımlar içermesi bakımından dikkate değerdir.

Müellifin ruh anlayışı daha önce bağımsız bir akademik çalışmaya konu edilmiş²¹; ayrıca *Risâle fi'l-kalbî'l-melekût* adlı eserinin ilk on sekiz varaklık bölümü Kesedarzâde İsmail Fethi tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. Ancak Semerkandî'nin risâlelerinde yer alan tasavvufî görüşlerinin bütüncül bir yaklaşımla değerlendirilmesine yönelik kapsamlı bir çalışmanın bulunmaması, bu araştırmayı anlamlı ve özgün kılmaktadır.

Her biri müstakil bir çalışmaya konu olabilecek nitelikte olan bu risâlelerde, Semerkandî'nin kendine özgü üslubuyla ele aldığı konular, yalnızca

¹⁶ J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (London: Oxford University Press, 1971), 5.

¹⁷ Mahmut Dünder, *Mısır Eyyübilerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri* (İstanbul: Çıra Akademi, 2017), 132.

¹⁸ Nuaymî, *ed-Daris*, 2/109.

¹⁹ Şehâbeddin es-Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, thk. Dr. Abdulhalim Mahmud v.dğr. (yy: Matbaa-i Saadet, ts.), 261-267.

²⁰ Ebû'l-Fazl (Ebû Abdillâh) Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed b. Tolun ed-Dınn maşkî, *el-Kalâ'idü'l-cevheriyye fi târihi's-Şâlihiyye*, thk. Muhammed Ahmed Dehmân (Dimaşk: ys., 1980), 1/187; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/292.

²¹ Ömer Tay, "Ubeydullâh b. Muhammed b. Abdilazîz es-Semerkandî'nin Risâle fi'r-ruh Adlı Eseri Bağlamında Ruh Anlayışı", *Sufiyye* 14 (Haziran 2023), 41-58.

bireysel bir sûfî tecrübenin değil, aynı zamanda dönemin ilmî ve manevî iklimine katkı sağlayan bir düşünce sisteminin de izlerini taşımaktadır. Bu bağlamda, onun tasavvuf literatürüne kazandırdığı görüşlerin gün yüzüne çıkarılması hem tarihsel bir boşluğun giderilmesine hem de çağdaş tasavvuf araştırmalarına yeni bir zemin sunulmasına katkı sağlayacaktır.

1. Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî'nin Hayatı, Ahlâkı, Tarikatı ve Eserleri

1.1. Hayatı

Âlim, âbid, zâhid Ebû Muhammed Rûknüddîn Ubeydullah b. Muhammed b. Abdilazîz es-Semerkandî'nin (ö. 701/1301) doğum tarihi belli değildir. Ancak Semerkandî künyesine bakıldığında Semerkand doğumlu olduğu veya ailesinin buradan geldiği söylenebilir. Bârşâh veya Zekîyüddîn Bârşâh,²² Abdullah,²³ Hanefî şeyhi,²⁴ Rûknüddîn,²⁵ Veliyüddîn²⁶ gibi künyeleri bulunan müellif; Bağdat'a giderek devrin Hanefî âlimlerinden "Mecma'u'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn" eserinin sahibi Şeyhu'l-allâme Ebû'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî'den (ö. 694/1295) ders almıştır.²⁷ Bağdâdî, fikir ve kanaatlerini açıkça dile getirmekten çekinmeyen Semerkandî'ye, rivayetlerin lafız ve anlamlarını doğrudan reddetmeden önce kapsamlı bir tahkik süreci yürütmesi gerektiğini hatırlatmış; böylece sahih bilgiye ulaşarak ilmî kemale erişebileceğini öğütlemiştir. Semerkandî'nin risâlelerinin muhtevâsından, bu nasihatı dikkate aldığı, naklî bilgiye

²² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 6/18; Ubeydullah Muhammed es-Semerkandî, *Câmi'u'l-uşûl fî beyânî'l-kavâidi'l-Hanefiyye ve's-Şâfiyye fî usûli'l-fıkh*, thk. İsmet Garibullah Şimşek (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 1/29-30; Abdülkâdir el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğtiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed Halevi (yy: Dâru Hicr li't-tabaat ve Neşir, 1993), 1/210.

²³ Ebû Muhammed Afîfuddîn Abdullah b. Es'ad b. Alî b. Süleymân el-Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakzân fî ma'rifeti havâdisi'z-zamân*, thk. Halîl Mensûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 4/176.

²⁴ Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-'ârifin esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âşârü'l-muşannifin* (Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-arabî, 1951), 1/463; Ebû't-Tayyib Mevlüd es-Süreyri es-Süsî, *Mu'cemu'l-usuliyyin* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 308.

²⁵ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğtiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 3/589. 3/589; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Düvelü'l-İslâm*, tsh. Hasan İsmail Mürveti (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1999), 2/232; Safedî, *el-Vâfi*, 19/271.

²⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 6/18; Takıyyüddîn b. Abdilkâdir et-Temîmî ed-Dârî el-Gazzî el-Mısırî, *Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Helev (yy: Dâru Rifâî, ts.), 3/428.

²⁷ Fuad Sezgin, *Tarîhu't-türasi'l-Arabî* (Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1408/1988), 3/93; Abdülkâdir el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğtiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye* adlı kitabında Bağdâdî'nin *Mecma'u'l-bahreyn* kitabının el yazmasını Semerkandî'ye okuttuğunu, ona düzelttiğini ve Semerkandî'nin kitabı tahkikinden sonra eseri derlediğini ve öğrencilerin okumasına izin verdiğini rivayet etmiştir. Bk. Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğtiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/210.

dayalı titiz bir yaklaşım benimsediği ve böylece hem amelî hem de itikadî sahada dönemin önde gelen Hanefî fakihleri arasında yer aldığı açıkça anlaşılmaktadır.²⁸

Semerkandî, h. VII/XIII. asrın sonlarında Şam'a gelerek Zâhiriyye medresesinde ders vermeye başlamıştır. İslâmî eğitim ve öğretim faaliyetlerin verildiği medreselerden biri, Hanefî ve Şafî mezhebine uygun eğitim sistemi ile Zâhiriyye medresesi, Memlük Sultanı Melikü'z-Zâhir Baybars (ö. 725/1325) tarafından 676/1277 yılında kurulmuştur. Dönemin kültür ve eğitim merkezi olarak görülen medresede; tarihçi ve fıkıh âlimi İbn Hallikân (ö. 681/1282),²⁹ hadis âlimlerinden Yûnînî (ö. 701/1302)³⁰, Şafî fakih Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn el-Ezraî (ö. 783/1381)³¹ gibi âlimler görev yapmışlardır. Ezraî'den sonra yerine atanan Semerkandî, dönemin Hanefî âlimlerinden biri olarak hizmet vermiştir. Mescidin yanında bir odası bulunan Semerkandî, evinde ve medresede ilim halkaları kurarak geniş kitlelere ulaşmıştır.³² Öldürülmesinden altı gün önce büyük âlimlerin görev yaptığı Nuriyye Medresesi'ne atanmıştır.³³ Ubeydullah es-Semerkandî, Zâhiriyye Medresesi'nde yalnızca sınırlı ders verme imkânı bulabilmiştir. Ancak 701/1301 yılında, medresenin dârülhadis bölümünde görevli olan Ali el-Havrânî adlı bekçi tarafından, gasp edildikten sonra öldürülmüştür. Semerkandî'nin naaşı, Nuriyye medresesi'nin havuzuna atılmış; olaya dair yürütülen soruşturma sonucunda Havrânî, suçunu sabit kılacak şekilde mahkûm edilmiş ve ceza olarak medrese kapısında asılarak idam edilmiştir. Bu trajik hadise, dönemin ilim ehline yönelik güvenlik zaaflarını da gözler önüne sermektedir.³⁴ Ailesi hakkında herhangi bir bilgi olmayan, medresenin yakınında defnedilen Semerkandî'den sonra Nuriyye Medresesi'nin başına Şeyh Sadrüddîn Alî Besrâvî el-Hanefî getirilmiştir.³⁵

1.2. Ahlâkı, Faziletleri ve Tarikatı

Semerkandî dönemin büyük âlimlerinden ve âbidlerinden biri olarak

²⁸ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muḍḍiyye fî ṭabaḳâti'l-Hanefiyye*, 1/211.

²⁹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan*, ed. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1968), 4/156-157; 7/50.

³⁰ Ali b. Muhammed Yûnînî, *Zeylû mir'âti'z-zamân* (Haydarabât: Dâru'l-Maârif el-Osmaniyye, 1961), 3/247-248; 4/110-111.

³¹ Dimeşkî, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*, 1/418.

³² Ebû's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhüddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *A'yânü'l-'aşr ve a'vânü'n-naşr*, thk. Dr. Ali Ebû Zeyd v.dğr. (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1998), 3/207.

³³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 6/18.

³⁴ Dimeşkî, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*, 1/419; el-Mısırî, *eṭ-Ṭabaḳât*, 4/428; a. mlf., *A'yânü'l-'aşr*, 206-207; Mustafa Sinanoğlu, "Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/480-481.

³⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 6/18.

zikredilmiştir.³⁶ Safedî (ö. 764/1363), hadis âlimi İbn Hacer Askalânî (ö. 852/1449),³⁷ İbn Tağrîberdî (ö. 874/1470),³⁸ Kureşî (ö. 775/1373)³⁹ gibi âlimler müellifin ahlâkı ve faziletlerine değinmişlerdir.

Semerkindî'nin muazzam bir ilmî birikime sahip olmasında hiç şüphesiz kendisini yetiştiren hocalarının payı büyüktür. Ancak isminin geçtiği yerlerde veya yazdığı kitaplarda Muvaffakîyye ve Müstansırıyye medreselerinde müderrislik yapan Muzafferüddin İbnü's-Sââtî'nin⁴⁰ isminden başka bir hocası ile ilgili veri elimizde bulunmamaktadır. Semerkindî'nin müderrislik yaptığı medreselerde birçok öğrenci yetiştirdiği de muhakkaktır. Fakat eldeki kaynaklarda sadece Erzincan'ın medrese ve hankâh tarihinde önemli bir yeri bulunan Muhyiddin lakaplı Yahyâ b. Süleyman b. Ali er-Rûmî el-Erzincânî (ö. ?) adlı bir öğrencisinin ismi zikredilmektedir.⁴¹

Ubeydullah es-Semerkindî, risâlelerinde Ebû Yezîd el-İsbehânî (ö. ?) adlı bir şeyhin tasavvuf ile ilgili hikmetli sözlerini aktarmış, Şeyh Seyfeddin Bâherzî (ö. 659/1261) ile onun şeyhi olan Necmeddin Kübrâ'nın (ö. 618/1221) birtakım düşüncelerine değinmiştir. Bu bilgilerden hareketle Semerkindî'nin Kübreviyye tarikatının Bâharziyye koluna mensup olduğu belirtilmiştir.⁴² Tasavvufî eserlerinde Cüneyd-i Bağdâdî'den (ö. 297/909)

³⁶ “İmam, âbid, hanefî mezhebinin büyüklerinden olan Semerkindî, çağının ileri gelenlerinden biriydi. Eğitime, öğrenci yetiştirmeye özen gösteren öğretmeye ve öğrenmeye adanmış bir ömrün sahibiydi. Gecelerini ibadet ve zikirle geçirirdi zira her gece yüz rekât namaz kılardı. Mescitte kendisi için bir odada ibadetlerini ifa ederdi.” Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 19/271.

³⁷ “İlmî amacından saptırarak yağmalamaya çalışan zihniyetlere karşı Hanefî mezhebinin zirhını kuşanan bir âlim, ilim halkaları oluşturarak insanları eğitmeye önem vermiştir.” Safedî, *A 'yânü'l- 'aşr ve a 'vânü'n-naşr*; 3/207.

³⁸ “Zâhid, âlim ve bilgin Semerkindî, Hanefî mezhebinin öncülerinden devamlı araştırma yapmasının yanında zikirlerini düzenli bir şekilde yapmaya özen gösteren evrad ile ezkarı ifa eden tevazu sahibi biriydi. Talebeleri onun ilminden ölünceye kadar istifade etmişlerdir.” İbn Tağrîberdî, *el-Menhelü's-şâfî ve'l-müstevfî ba'de'l-Vâfî*, thk. Muhammed Muhammed Emîn (yy: 1993), 7/406.

³⁹ “Zâhid, âlim ve Hanefî mezhebinin önde gelenlerinden biri olan Semerkindî, sürekli ilimle meşgul olmasının yanı sıra, evrad ve ezkarını aksatmadan yerine getiren, derin bir tevazu sahibi bir kimseydi.” Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğtiyye fî tabakââti'l-Hanefiyye*, 3/589-590.

⁴⁰ Ebû Gays Muhammed Hayrüdî b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm lilmelâyîn, 1980), 1/175; Ahmet Özel, “Muzafferüddin İbnü's-Sââtî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/190-192.

⁴¹ İbrahim, *Avârizi'l-ehliyye*, 12.

⁴² Tay, *Ubeydullâh b. Muhammed b. Abdilazîz es-Semerkindî'nin Risâle fî'r-rûh Adlı Eseri Bağlamında Rûh Anlayışı*, 55.

etkilenmiştir ve ölünce onun yanında defnedildiği rivayet edilmiştir.⁴³ Ancak eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla hangi tarikata mensup olduğu bilinmemektedir.

1.3. Eserleri

Semerkandî'nin çok yönlü bir ilim ve irfan adabına sahip olduğu kaynaklarda belirtilmiştir. Eserlerinde etkili bir üslup kullanan müellif, dünya ile âhîret hayatını kemâle erdirecek eserler yazmaya özen göstermiştir. Rivâyet ile dirâyeti cem eden tefsiri yanında itikat, fıkıh ve tasavvuf ile ilgili hususları sade ve anlaşılır bir üslupla kaleme alan Semerkandî'nin birçok eseri bulunmaktadır.

1.3.1. Fıkıh ve Fıkıh Usûlüne Dair Eserler

Câmiu'l-usûl fî beyâni'l-kavâidi'l-Hanefiyye ve's-Şâfiyye fî usûli'l-fikh:

Fıkıhın önemli konularını Şâfîiler ile Hanefîler açısından değerlendirdikten sonra aralarındaki usûl ihtilaflarını karşılaştırmalı olarak ele almıştır. Fıkıh usûlünün neredeyse bütün konularını kapsayan eser, Semerkand ulemasının özellikle de İmam Mâtürîdî'nin usûl tercihlerine yönelik görüşleri dikkate alınarak yazılmıştır.⁴⁴

Telhîşu Câmi'i'l-usûl:

Kitap *Câmiu'l-usûl fî beyâni'l-kavâidi'l-Hanefiyye ve's-Şâfiyye fî usûli'l-fikh* adlı eserin özetidir. Müellif öğrencilerin eseri ezberlemesini ve korumasını sağlamak istemiştir.⁴⁵

Risâle fî hurûfu'l-meânî vema yelheke bihâ mine'l-edevât

Bu risâlede şart edatları, atıf harfleri, diğer edatlar ve bağlaçlar ile ilgili dil hususları, fikhî örnekler verilerek ayrıntılı olarak açıklanmıştır.⁴⁶

Mûlahhas min Şerhi Me'âni'l-âsâr

Hadisler arasında çelişkinin olmadığını kanıtlamak için Hanefî âlimi Ebû Ca'fer et-Tahâvî (ö. 321/ 933) tarafından yazılan eserin özetidir.⁴⁷

el-Kavâidü'l-fikhiyye

Müellif eserin dibacesinde/girişinde, bu eserde fıkıh ilminin bazı önemli hususlarını toplamak ve açıklamak istediğini⁴⁸ belirtmiştir.

⁴³ İbn Kutluboğa, *Tâcü'l-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf (Beyrut: Dâr-ru'l-Kalem, 2009), 1/20; Zirikî, *el-A'lâm*, 1/175.

⁴⁴ Semerkandî, *Câmiu'l-usûl fî beyâni'l-kavâidi'l-Hanefiyye ve's-Şâfiyye fî usûli'l-fikh*, 1/25.

⁴⁵ İbrahim, *Avârizi'l-ehliyye*, 14.

⁴⁶ İbrahim, *Avârizi'l-ehliyye*, 15.

⁴⁷ Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî, *el-Mûlahhas min şerhi me'âni'l-âsâr* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi no 0931/1), vr.7a-7b.

⁴⁸ Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî, *el-Kavâidü'l-fikhiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 03896-003), 76a.

1.3.2. Tefsir ve Ulûmu'l-Kurân'a Dair Eserler

Tefsîru garâib meâni'l-Kurân

Semerkindî'nin Kur'ân-ı Kerîm'de geçen bazı garîb lafızların hakikatleri, sırları, nüktesi üzerine yazdığı tefsirdir. Bu eserle öğrencilerine tefsir ve te'vilin inceliklerini anlatmayı amaçlamıştır.⁴⁹

İ'câzü'l-Kur'ân

Kur'ân'ı Kerîm'in edebî üstünlüğü, mucizevî özelliği, tertip ve üslubunun farklılığı ve erişilmezliği ile ilgili bilgilerle müellifin öğrencilerine öğütlerini içermektedir.⁵⁰

Risâle fî beyâni şey' min hakîkati'l-âlemi'l-kebîr ve's-sağîr

Bazı âyetlerin tefsirinin yapıldığı bir eserdir. Bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Laleli koleksiyonu 00168-004 numarada bulunmaktadır.

Tefsîru ba'dı suverî'l-Kur'ân

Kur'ân-ı Kerîm'de adı geçen bazı sûreleri ve bu sûrelerin sahip olduğu özellikleri hadislerle ve âlimlerin konu hakkında yaptığı nakillerle açıklamaya çalışmıştır. Eser, Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Koleksiyonu 03668-002 numarada mevcuttur.

1.3.3. Kelâma Dair Eserler

el-'Akîdetü'r-rükniyye fî şerhi lâ ilâhe illallâh Muḥammedün resûlüllâh

Bu kitap, Mâtürîdiyye âkaidi ile ilgili önemli kitaplardan biri olarak görülmektedir.⁵¹ Eserin bir nüshası, *el-Akîdetü'z-zekiyye fî şerhi lâ ilâhe illa'llâh* ismiyle Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu 01691 numarada mevcuttur.

'Akâ'idü's-Şeyḥ Rükniiddîn es-Semerkindî

Semerkindî'nin kelâm ilmiyle alakalı en geniş eseridir. Akâid, kelâm hususları yanında tasavvuf ve felsefe ile ilgili çeşitli konuları da ele almıştır. Eserin bir nüshası, *el-Akâ'id* ismiyle Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah koleksiyonu 1248 numarada kayıtlıdır.

Muhtasar fî'l-Kelâm

Semerkindî bu eserde ruh ile nefis konularını mezhepler açısından karşılaştırarak fikirlerini Mâtürîdî âlimlerin görüşleri çerçevesinde ortaya koymuştur. Kısa bir risale niteliğinde olan eser 59 sayfadır ve Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu, 02354-004 numarada kayıtlıdır.

Şerhu lâ ilâhe illallâh

⁴⁹ Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkindî, *Tefsîru garâib meâni'l-Kur'ân* (İstanbul: Süleymâniyye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3896), vr.25a.

⁵⁰ Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkindî, *İ'câzü'l-Kur'ân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, nr. 3668-2), vr. 1a-1b, 2a-2b.

⁵¹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, thk. Şerafettin Yaltkaya (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Türâsi'l-Arabî, 2008), 2/1043; İbrahim, *Avârizi'l-ehliyye*, 16.

Akaîd ve kelâma ait olan bu eserin nüshası, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler Koleksiyonu, BY0000009476 numarada mevcuttur.

1.3.4. Tasavvufa Dair Eserler (Risâleler)

1.3.4.1. Bir Mecmua İçerisindeki Eserler ⁵²

Risâle fi 't-tasavvuf,⁵³

Risâle fi hakîkati 'l-âlemi 'l-kebîr ve 's-sağîr,⁵⁴

Risâle fi 'l-ibâde ve 'l-ubûdiyye,⁵⁵

Risâle fi ma 'rifeti 'l-insân,⁵⁶

*Risâle fi ma 'rifeti 'l-insan ve 'r-rûh ve 'n-nefs*⁵⁷

*Risâle fi 't-tevbe*⁵⁸

Bir mecmua içerisinde bir kısmı Farsça diğeri Arapça yazılan bu eserler, aynı içerik ve muhtevaya sahiptir. Ancak farklı kütüphanelerde, Farsça ve Arapça dillerinde yazılmıştır. Müstensihinin kimliği kesin olarak tespit edilememiş olan bu eserin başında, yazılma amacı belirtilmiştir.⁵⁹ Eser şu müelliflerin çeşitli risâlelerini kapsamaktadır:

“Yakûb b. Osman Mahmud el-Gaznevî el-Çerhî *Risâle fi 't-tasavvuf*, *Risâle Ubeydullâh Ahrar*, *Şerhi Mesnevî Mevlevî (Kasâid-i Gazellîyât-ı Mevlânâ Abdurrahman-ı Câmî)*, *Şerhu Rubâiyyat el-Celâleddin-i Devvânî*, *Mevâridü's-Sevârid (Alaüddeve es-Semmânî)*, Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî, *Risâle fi 'r-ruh* (vr. 104b-106b), Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî, *Risâle fi hakîkati 'l-âlemi 'l-kebîr ve 's-sağîr* (vr. 109b-112b), Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî, *Risâle fi 'l-ibâde ve 'l-ubûdiyye* (vr.107b-112b), Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî,

⁵² Müellifin tasavvufî düşüncelerinin açıklanacağı bu risâlelerin yeri ve numaraları dipnotta belirtilecektir.

⁵³ Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî, *Risâle fi 't-tasavvuf* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, 00933-018).

⁵⁴ Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî, *Risâle fi hakîkati 'l-âlemi 'l-kebîr ve 's-sağîr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, no. 00387-006).

⁵⁵ Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî, *Risâle fi 'l-ibâde ve 'l-ubûdiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, no. 00387-005).

⁵⁶ Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî, *Risâle fi ma 'rifeti 'l-insân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, no. 00387-004).

⁵⁷ Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî, *Risâle fi ma 'rifeti 'l-insan ve 'r-rûh ve 'n-nefs* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, no. 08003-007)

⁵⁸ Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî, *Risâle fi 't-tevbe* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, no. 00168-005).

⁵⁹ Bu eseri yazmamın sebebi bu fakirin babasının isteğiydi. Babam bana, ‘Allah dostlarının sözlerinden bizler için bir şeyler yazmalısın ki bu sözlerle amel etmek sayesinde yüksek makamlara ulaşmak ve akıl, mantık ile delilin yolunun dışında kalan gerçek ilimlere sahip olmak mümkün olsun’ dedi. Dünya ve âhîret dostları ile sevenlere vesile olsun, Allah bizlere onlarla birlikte rızasına nail olma şerefine erdirdin. Bu amaçla seçkin zâtların silsilelerini ve acayip hâllerini zikretmek önem arz etmiştir. Bk. vr.3b

Risâle fî ma'rifeti'l-insân (vr. 112b-114a), Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkindî, *Risâle fî ma'rifeti'l-insan ve'r-ruh ve'n-nefs* (vr. 116b-119a)."

*Acâ'ibü'l-kulûb*⁶⁰ adlı risâlenin de müstensihî belli değildir. Yazma nüshada şu müelliflerin eserlerinden bölümler bulunmaktadır:

"Hâce Abdullah-ı Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*; Ebû'n-Necîb es-Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*; İmâm Gazzâlî, *Tevhîd Risâlesi*; İbn-i Arabî, *Tahrîrül-beyân fî takrîri şuâbil-îman ve rütbetil-ihsân*; İbn-i Ganîm el-Makdisî (Abdüllatif b. Abdurrahman, *Tuhfetü'l-mevâhib fî'l-makamât el-merâtib*); Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkindî, *Acâ'ibü'l-kulûb* (vr. 207b-218a), Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkindî, *Risâle fî ilm-i hakikâ* (vr. 219b-232a)."

1.3.4.2. Mecmua İçerisinde Olmayan Eserler

Müellif, eserlerini anlaşılır ve okunabilir bir hatla yazmış olmasına rağmen, söz konusu eserlerde fiziksel tahribatlar gözlemlenmektedir. Bazı kısımlarının silikleşmesi ve diğer bölümlerinin ise zamanla yıpranması, bu eserlerin mevcut durumunda dikkat çeken hususlardandır.:

Risâletü'l-kalb fî'l-melekût

Melekût âleminin hakikatinden oluşmaktadır. Özellikle kalbin melekût âleminde bilme ve idrak yeri olmasından dolayı mâsivadan uzaklaştırmanın yollarından bahsedilmiştir. Eserde kalbin hâlleri, vesveseleri ve maruz kaldığı kötü hâlleri ortaya koyarak şeytanın vesveselerine karşı mücadele etmenin önemine değinilmiştir.⁶¹

Risâle fî ilmî'l-hakîka

Eserde müellif; iman, küfür, Hz. Peygamber'in âhirete intikali, rüyada rû'yetullah'ın imkânı gibi bir kısım hususları tasavvufî perspektiften değerlendirmiştir.⁶²

Risâle fî'l-ibâde ve'l-ubûdiyye

Müellif, sûfîlerin ibadet beyanları üzerinden iman-teslimiyet ilişkisini açıklamaktadır. Kulluğa mâni olan 12 afeti sıralayarak bunlardan kurtulma yollarından bahsetmiştir.⁶³

Risâle fî mesâ'ili't-tarîka ve'l-hakîka

Müellif; tarikat-şeriat ve hakikati Ehl-i sünnet sûfîlerinin görüşleri ile paralel şekilde ele almıştır.⁶⁴

⁶⁰ Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkindî, *Acâ'ibü'l-kulûb* (Bursa: İnebey Kütüpb hanesi, Ulucami, no. 1695/15 ile no. 1695/16).

⁶¹ Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkindî, *Risâletü'l-kalb fî'l-melekût* (Bursa: İnebey Kütüphanesi, Ulucami, nr. 1674/1).

⁶² Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkindî, *Risâle fî ilmî'l-hakîka* (Bursa: İnebey Kütüphanesi, Ulucami, nr. 1674/2).

⁶³ Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkindî, *Risâle fî'l-ibâde ve'l-ubûdiyye* (Bursa: İnebey Kütüphanesi, Ulucami, nr. 1674/5).

⁶⁴ Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkindî, *Risâle fî mesâ'ili't-tarîka ve'l-hakîka* (Bursa: İnebey Kütüphanesi, Ulucami, nr. 1674/6).

Risâle fi ma'rifeti'l-insân

Müellif eserinde âyet ve hadislerden faydalanarak insan ruhunun hakikatine değinmiştir. Risâlede küçük âlem olan insanın Rabbini bilmesini akıl ve kalp yolu ile ispat etmeye çalışmaktadır.⁶⁵

Risâle fi'r-ruh

Eserde “Kendini/nefsini tanıyan Rabbini tanır” sözünden yola çıkarak ruhla ilgili çeşitli konulara değinilmiştir.⁶⁶

Risâle fi't-tevbe

Bir mecmua içerisinde de olduğu bilinen eserin 1-59 varaktan oluşan müstakil nüshası da bulunmaktadır. Eserde, tevbe kavramı derinlemesine ele alınarak, insanın manevi arınma süreci detaylı bir şekilde incelenmiştir. Müellif, tevbenin samimi bir şekilde yapılması gerektiğine ve bunun, kişinin kalbini temizleyip nefsinin arındırarak Allah’a yakınlaşmasını sağladığına vurgu yapmaktadır. Tevbe sürecinde, mürşidin rehberliğinin de büyük bir rolü vardır; mürşid, müridine içsel arınma sürecinde rehberlik yaparak, doğru yolda ilerlemesini sağlar. Tevbe, aynı zamanda bir eylem değil, bir düşünsel ve ruhsal çaba olarak kabul edilir; burada zikirle birlikte yapılan tevbe, kalbin Allah’a yönelmesini ve ilâhî nurların insana aksedebilmesini mümkün kılar. Bu süreçte, kişi, geçmişteki hatalarından pişmanlık duyarak onları terk eder ve Allah’a yönelir, böylece hem dünyevi huzura hem de ahiretteki kurtuluşa yaklaşır. Risâle, tevbenin hem bireysel hem de toplumsal hayatta insanı nasıl dönüştürebileceğine dair kapsamlı bir rehber sunmaktadır.⁶⁷

Risâle fi't-tevbe ve's-sülûk

Bu eser, mürşid rehberliğinde ilerleyen bir sûfinin, kalp ve ruhunu arındırma sürecini detaylandırırken, aynı zamanda bireyin Allah’a yönelmesi ve nefsinin terbiye etme yolundaki mücadelesini anlatır. Sülûk, bir müridin manevi yolculukta karşılaştığı aşamaları, mürşid rehberliğinde gerçekleşen manevi yükselme sürecini ve nihai olarak Allah’a yakınlık arayışını anlatır. Bu süreç, disiplinli bir şekilde gerçekleştirilmesi gereken bir içsel çaba olarak, mürşidin rehberliğinde çeşitli aşamalardan geçilerek gerçekleşir. Bu aşamalar, müridin nefsinin terbiye etmesi, ruhunu arındırması ve kalbini ilâhî nurlara açması gibi konuları içerir. Risâlede, bu yolculukta

⁶⁵ Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî, *Risâle fi ma'rifeti'l-insân* (Bursa İnebey Kütüphanesi, Ulucami, nr. 1674/6).

⁶⁶ Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî, *Risâle fi'r-ruh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, no. 00933-015; Mustafa Vacid Agahoğlu, “Rükneddin es-Semerkandî’nin ‘fi Ma’rifeti’l-İnsân/İnsanı Bilme Üzerine’ Adlı Risalesi: Tahlil ve Tahkik”, *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 6/1 (Haziran 2023), 46.

⁶⁷ Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî, *Risâle fi'r-ruh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, no. 02354-002).

sabır, tevekkül, zikir, ihlas gibi temel kavramların önemi vurgulanır. Eserin amacı, müridlerin manevi yolculuklarında karşılaştıkları zorlukları ve bu zorlukları aşabilmeleri için gerekli olan manevi erdemleri öğrenmelerini sağlamaktır.⁶⁸

2. Ubeydullah es-Semerkindî'nin Risâleleri Bağlamında Bazı Tasavvufî Görüşleri

Sûfîler genellikle tasavvufun ne olduğunu, nasıl anlaşılması gerektiğini belirtmekle beraber, kendi aralarında geliştirdikleri bazı ıstılah ve nazariyeleri açıklayan birtakım eserler de yazmışlardır. Ubeydullah es-Semerkindî, insanın ahlâkî yetkinliğe ulaşabilmesi için Ehl-i sünnet itikadına uygun yolları ortaya koyan önemli müelliflerden biridir. Bu yaklaşımını, tasavvufî eserlerinde açıkça görmek mümkündür. Müellif, tasavvufun birçok temel kavramı ve meselesi üzerine kapsamlı risâleler kaleme almış ve bu konulara dair derinlemesine incelemelerde bulunmuştur. Çalışmamızda, zâhir ve bâtın ilimlerde derin bir bilgiye sahip olan Ubeydullah es-Semerkindî'nin tasavvufî fikirlerini ele alarak, müellifin tüm risâlelerine başvurarak bu düşünceleri derli toplu bir şekilde sunmayı amaçlıyoruz.⁶⁹

2.1. Tarikat - Şeriat - Hakikat

Lügatta usûl, yol, hâl ve gidiş⁷⁰ anlamında kullanılan tarikat; makamları yükselmek ve menzilleri kat etmek isteyen sâliklerin tercih ettiği yaşam tarzıdır.⁷¹ Sûfîler dini, zâhir-bâtın birbiriyle çelişmeyecek şekilde telif etmeye çalışmış, bu sebeple eserlerinde şeriatle birlikte tarikat ve hakikat kavramlarına yer vermiştir.⁷² Ubeydullah es-Semerkindî, *Risâle fi mesâ'ili't-tarîka ve'l-hakîka* isimli eserde sâliklerin tarikata hazırlanması amacıyla “tarikat meseleleri”ne değinmiştir. Bunlardan ilki Âlim ve Hâlık olan Allah'ın zamandan münezzeh, geçmiş ve gelecekte olan her şeyin ilminin O'nun ilminin devamı olduğunun farkına varılması ile ilgilidir. Ârif, O'nun zâtından başka her şeyin yok olacağını bilerek tevhide ulaşmanın yollarını göstermelidir.⁷³

Müellife göre varlık ve yaratılış, Allah'ın Rahman sıfatının tecellisidir. Yaradan, “*Kur'ân-ı öğretti*”⁷⁴ ve “*Size azap edecek olsa Rahmân'ın*

⁶⁸ Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkindî, *Risâle fi't-tevbe ve's-sülûk* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Başlıklar, no. 08003-002).

⁶⁹ Ferzende İdiz, *İmam Süyûtî Tasavvuf Risaleleri* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2017), 14.

⁷⁰ Reşat Öngören, “Tarikat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/95.

⁷¹ Kaşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 349; Ferzende İdiz, *Şeyh Bahâuddîn Tâhâ el-İmâdî ve Tasavvufî Görüşleri* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2022), 56.

⁷² Halil Baltacı, *Necmeddîn Dâye Râzî Hayatı, Eserleri, Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 249.

⁷³ Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkindî, *Risâle fi mesâ'ili't-tarîka ve'l-hakîka*, vr. 52a.

⁷⁴ er-Rahmân 55/4.

azabından sizi kim koruyacak?”⁷⁵ şeklinde buyurarak kendinden haberdar etmek istemiştir. Allah’ın “Rahman” sıfatının insanda tecelli etmesini, tarikat yolcuları için ilâhî emre uygun şekilde kulluk makamına ulaşmanın ve Allah’ın rızasına erişmenin vazgeçilmez bir gereği olmalıdır. Semerkandî, tarikat ehlini bu kulluk yolculuğuna talip kimseler olarak görmekte ve bu yolda bir mürşide tabi olmayı, yani bir rehberle bağlanmayı en yüce faziletlerden biri, bu arayışta olanlara tabi olmanın en üstün erdem olduğunu belirtmiştir.⁷⁶ Bu erdem de sâlikin ahvalini açıklamayı zorlaştırmaktadır. Ona göre sâlik, hedefe ulaşana kadar menzilden sapmamalıdır. Gittiği yol boyunca çeşitli nurlara gark olur ve açılan her bir nur, zulmetteki (karanlıktaki) yönlerinden birini aydınlatır: “Nasıl ki güneşin nuru nefsin karanlığını giderir; hilalin nuru şüphenin karanlığını yok eder; ayın nuru gaffet karanlığından kurtarır, dolunayın nuru ihanet karanlığını bitirir, yıldızın nuru cehalet ve şüphe karanlığından çıkarır, kandilin nuru vesvese karanlığının farkına vardırır, ateşin nuru kâinatın karanlığını giderirse tarikat yolundaki sâlik; kibir ve hayret karanlığından kurtularak basiret nuruna gark olur. Bu nurlar acizlik ve şaşkınlıktan kaçınmayı öğretir ki ufkun boyutlarını görmek ancak yaşayanın tadabileceği hâllerdir.”⁷⁷

Semerkandî, tarikat-şariat-hakikat konularını Ehl-i sünnet mutasavvıflarının düşüncelerine uygun biçimde ele almıştır. Sûfilere göre şariat; insan bedenini oluşturan göz, kulak, akıl, el ve ayak gibi çeşitli organların bir araya geldiği bütüncül bir yapıyken hakikat; insan bedenine (şariat) hayat veren, onu diri tutan kalp hükmündedir. Şariat zâhiri, tarikat bâtını ıslah etmek iken hakikat, kalbin ve sırların ıslahıdır.⁷⁸ Tarikat, şariat ve hakikatin ince unsurlarını tatbika geçiren kurumdur. Dinî yaşamın pratiğini öğreten ve yaşatma amacı taşıyan tarikatın şariat kurallarına sıkı sıkıya bağlı olması gerekmektedir. Semerkandî’ye göre zâhiri ve şer’î ilim olmadan hakikate ulaşamaz. Tarikata girecek sâlikin şariat ilimleri tahsil etmesi gerekmektedir. Zira zâhiri ilimleri öğrenmeyen kalbinde arazlar çoğalır. Bu arazlar da onu kötü (fasit) hayallere daldırır. Şariat hükümlerinden bihaber olan ancak bir tarikatta müridliğe devam eden kesimleri eleştirmiş, onların bu hayallerle yirmi yıl boyunca yerinde saydıklarını belirtmiştir. Meşâyihiin “ilmi ledünniye ve melekût âleminin sırlarına ulaşabilmek için evvela ulemânın tahsil etmiş oldukları ilimleri öğrenmek ve buyurdıkları şeyleri anlayıp kavramadan bir tarikata sülûk etmemek lazımdır” sözünü desteklemiştir. Tarikata bu şekilde sülûk edilirse mizacın bozulacağını, aklın karışacağını ve beden yanında ruhun hastalanacağını ifade etmiştir.⁷⁹

⁷⁵ el-Enbiyâ 21/42.

⁷⁶ Semerkandî, *Risâle fî mesâ’ili’t-tarîka ve’l-hakika*, vr. 54b-a.

⁷⁷ Semerkandî, *Risâletu’l-tevbe ve’s-sülûk*, vr. 26b, 31b.

⁷⁸ Ebû Abdurrahman es-Sülemî, “Kitabu beyani’ş-şariat ve’l-hakikat”, *Mecmûa-i âsâr-i Ebû Abdurrahman Sülemî* içerisinde (Mektebeti’ş-Şâmîle, 2022), 1/801-805.

⁷⁹ Semerkandî, *Risâletü’l-kalb fi’l-melekût*, vr. 10b; *Kalp Terbiyesi ve Tecelliler*, 34.

Sûfiler, Hz. Mûsâ ve Hızır (a.s.) kıssasından hareketle Mûsâ'nın (a.s.) bilgisinin şeriat, Hızır'ın (a.s.) bilgilerinin hakikat yani ledünnî ilme dayanan tasavvuf bilgisi olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre şeriatın hükümleri geneldir ve herkesi bağlar. Hakikatin hükümleri ise özeldir ve sadece bilginler ile seçkinleri bağlar. Şeriata uymak zorunlu iken hakikate uymak tercihe bağlıdır.⁸⁰ Semerkandî, ilhâm ve ledünnî ilimlere yönelen sûfilerin, öğrenme yoluyla elde edilen ilmi bilgiler ve müelliflerin tashihlerine fazla ilgi göstermediklerini ifade etmiştir. Ona göre, Allah'tan gelen ilham yoluyla edinilen Hızır ilmi, hakikat ehline Rabbânî bir ilkâ ile gelir. Bu bağlamda Semerkandî, ilmin kaynağının Allah'tan gelen ilham olduğunu ve bunun gerçek mürşitlere bahşedilmesinin mümkün olduğunu belirtmiştir.⁸¹

2.2. Mürşid - Mürid

Mürşid, şeriat ile hakikat ilimlerinde öncü, irşad ve rehberlik yapma şartlarına haiz olan kişidir.⁸² Adab ve erkân öğrenmenin, mârifet ehlini dinlemenin önemini belirten Semerkandî, terbiye için bir şeyhe ihtiyaç duyulduğunu belirtmiştir. Zira insanı doğru yola yönlendirecek, nefesine itaat ettirecek ve arzularından vazgeçirecek bir rehber gerekmektedir. Bu yüzden nefsin hastalıklarının tedavilerini bilen, rehberlik etme liyakatine ulaşan bir mürşid aranmalıdır.⁸³

Kitap ve sünneti iyi bilen şeyhin ilmiyle amel etmesi şarttır. Allah Teâlâ, kâmil ve olgun bir şeyhe Hz. Hızır'ı (a.s.) bahtiyar ettiği ilimden verebilir. Ancak sözü edilen kişi rehberlik terbiyesi görmemişse din ilimlerinde kemâle ulaşamamış olmaya devam eder. Nakli ilimlerde, ibadetlerde, güzel ahlâkta, zühd ve mürid eğitimini tamamlanmamışsa bunun şeyhlik yapması haramdır. Hilafet de silsilesi olan meşayihler tarafından verilmelidir. İnsan-ı kâmil olma yolunda bir mürşide bağlanarak ahlaklanmak isteyen mürid⁸⁴ aklına ve bilgisine dayanmamalı, şeyhinin işaretine güvenmeli, Hızır kıssasında belirtildiği gibi bilgisi olsa bile şeyhine karşı çıkmamalıdır.⁸⁵

Semerkandî, mürşide bahşedilen keşfin önemine de vurgu yapmaktadır. Keşf, mürşidin sahip olduğu ilmi koruyan ve rehberlik eden bir mekanizma olarak tanımlanır. Ancak, keşfi kazanmanın belirli şartları vardır. Bu şartlar arasında mürşidin öncelikle kendi nefesine rehberlik etmesi, dürüstlük ve takvaya sahip olması, her durumda şeriata bağlı kalması ve haramlardan

⁸⁰ Ferzende İdiz, *Ömer Fânî Efendi ve Tasavvufa dair Üç Eseri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 211), 146.

⁸¹ Semerkandî, *Risâle fî mes'â'ili't-tarîka ve'l-hakîka*, vr. 10b; 54a.

⁸² Abdurrezzâk Kâşânî, *İstîlâhâtü's-sûfiyye*, thk. Muhammed Kemal İbrahim Cafer (Kum: İntişârat-ı Bîdar, 1370), 154.

⁸³ Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî, *Risâletü'l-tevbe ve's-sülûk*, vr. 24a.

⁸⁴ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yay., 2004), 454.

⁸⁵ Semerkandî, *Risâle fî ilmi'l-hakîka*, vr.23a.

sakinması gerekmektedir. Ayrıca, kazandığı ilmin, yaşadığı tecrübelerle ve şahitlik ettiği gerçeklerle tutarlı olması önemlidir.⁸⁶ Müride düşen, ünsiyet kurduğu şeyhine derin bir saygı ve hürmet göstermektir. Çünkü bu saygı ve hürmet bağı, müridin manevi kemale ermesinde ve kurtuluşa ulaşmasında en önemli vesilelerden biridir. Eğer mürid, saygı duymakta zorluk çekiyorsa, bu durumda başka bir müşşid arayışına girmesi gereklidir. Zira müşşidi ne kadar bilgili ve üstün bir insan olsa da ona saygı gösterilmeden ondan hiçbir fayda alınamaz. Mürid, ünsiyet kurduğu müşşidini bulduktan sonra, onun öğrettiği edep ve adap kurallarına titizlikle uymalı, müşşidinin yönlendirmeleri doğrultusunda hareket etmeli, yasakladığı şeylerden kaçınmalı ve verdiği emirleri derhal yerine getirmelidir.⁸⁷

Semerkandî'ye göre müşşide itiraz eden kimseden fayda beklenemez. Çünkü o ârifdir⁸⁸ ve ârif olan kişi Hz. Muhammed'in (s.a.s.) yolunun yolcusudur. İlmini, halk arasında şöhrat için değil irşad makamına layık olmak için kullanır. Onun tek amacı, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) makamını yüceltmek ve ona saygı göstermektir. Şeyh bu niyetle hareket ederse, Allah onu bu makamda öyle bir ödüllendirir ki, bunu sadece Allah bilir. O zaman mürid, müşşidinin verdiği görevleri kendi arzularına göre vermediğini bilmeli, isteğiyle ona itaat etmelidir.⁸⁹

2.3. Kalb

Tasavvufta kalb, yürek adı verilen lahm-i cismânî (bedene ait bir et parçası) olmayıp latife-i rabbaniyeden (ilâhî bir latifeden) ibarettir. Bu latife tüm güçlerin (cemî-i kuvvet) membaıdır.⁹⁰ Kalb içyapısı itibariyle ruh, dış yapısı itibariyle de bedenle irtibat halindedir. Bu sebeple de manevi kalb ile maddî kalb arasında bir bağlantı bulunmaktadır.⁹¹

Semerkandî *Risâletü'l-kalb fî'l-melekût* ve *Risâle fî hakikâti'l-âlemi'l-kebîr ve's-sağîr* adlı risâlelerinde kalbin melekût âlemine bakan yönüne değinerek onu kirlüten ve onun temizlenmesini sağlayan erdemleri konu edinmiştir. Kalp, melekût âleminin hazinelerinden biri olsa da havâtır (irade dışında zihne gelen düşünceler) okları daima onun üzerine dökülür. Eğer kalbe melek tarafından bir hâtır gelirse o kimseyi hayırlı işlere çağırır. Eğer şeytandan gelen bir hâtır ise kalbi şerre meylettirir.⁹² Bundan dolayı Hz. Peygamber (s.a.s.) “Ey kalpleri evirip çeviren Allah'ım! Benim kalbimi

⁸⁶ Semerkandî, *Risâletü'l-tevbe ve's-sülûk*, vr. 24a.

⁸⁷ Semerkandî, *Risâletü'l-tevbe ve's-sülûk*, vr. 24a.

⁸⁸ Semerkandî, *Risâle fî mesâ'ili'l-tarîka ve'l-hakika*, vr. 48a.

⁸⁹ Semerkandî, *Risâletü'l-tevbe ve's-sülûk*, vr. 25b.

⁹⁰ Asım Efendi, *Kamûsu'l-muhît Tercümesi*, yay. Mustafa Koç v.dğr. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/617.

⁹¹ Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 312.

⁹² Semerkandî, *Risâle fî hakikâti'l-âlemi'l-kebîr ve's-sağîr*, vr. 95a.

senin dinin üzere sabit kıl!”⁹³ buyurarak kalbin ilâhî ordular olan melekler ile şeytan orduları arasında bir çekişme arasında olduğunu belirtmiştir.⁹⁴

Semerkandî, kalbi ağacın üstünde gezinen tüye benzetmiş, rüzgârın onu istediği yöne savuracağını ifade ederek⁹⁵ kalbi sıfatları bakımından üçe ayırmıştır:

Kalb-i sâbikîn: takva, ilim ve hikmetle bezendikten sonra akıl, feraset, iman ve marifet gibi nurlara bürünmüş kalptir. Melekler bu kalbi salih amellere çeker böylece o şeytanın tuzaklarına düşmez.

Kalb-i ashâb-ı yemîn: Bu kalb, şeytan ordusu ile hak ordusu arasında gidip gelmektedir.

Kalb-i ashâb-ı şimâl: Hevâ ve kınanacak şeylerle dolu olan bu kalpte akıl, şehvet ve gazabın esiri olmuştur. Burada şeytanın kapıları açık olduğu için Hak Teâla’nın kaza ve kaderiyle o kalbin isyanları, aza ve organ vasıtalarıyla gayb hazinelerinden şehadet âlemine çıkar.⁹⁶

Kalp; düşünen, doğal olana meyleden, hüküm veren ve eylemi gerçekleştiren bir mekanizma olarak tanımlanır. Müellife göre, kulun düşünme ve meyletme eylemlerinden sorumluluğu bulunmamaktadır. Bu anlayışa göre, kalbin hareketi ve yönelimi, insanın iradesi dışında gelişen bir süreçtir ve bu bağlamda sorumluluk, daha çok dışsal faktörlere ve ilâhî iradeye dayanır. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) “İşlediği günahları açığa vuranlar dışında, ümmetimin tamamı affedilmiştir.”⁹⁷ hadisine dayanarak düşünen ve doğal olana meyleden için günahın olmadığını, kulun itikat ve eylemden ise sorumlu olduğunu belirtmiştir. Kalb hüküm verdikten sonra kesin bir kasıtlı hareket eder ki havâtır (zihne gelen veya kalpte hissedilen iyi veya kötü düşünceler) harekete geçer. Müminin kalbi Rahman’ın iki kudret parmağı olan celal ve cemal arasında yani Hakk’ın tevfiğ ve hızlanı (kuldan yardımını kesmek) arasındadır. Ancak kastedilen parmak; cisim nevinden bir şey değil, kâmil kudreti ifade etmek içindir.⁹⁸

Kalbin marifet sahibi olmasına elverişli olması için dünyevi ve uhrevi bulanıklıkları engellemesi gerekir. Zühd, zikir, tasfiye, tecrid ve tefridle ilâhî rahmet beklenmeli; şeytanla mücahedenin daima farz olduğunu bilmelidir. Semerkandî kalpte inkişafa mâni olan şeyleri ayna metaforu ile şöyle özetlemiştir: “Bu ayna ya düzeltilmekten ve cilalanmaktan mahrum

⁹³ Tirmizî, “Kader”, 7.

⁹⁴ Semerkandî, *Risâletü'l-kalb fi'l-melekût*, 4b-6a; Semerkandî, *Risâle fi hakikâti'l-âlemi'l-kebîr ve's-sağîr*, vr. 97a.

⁹⁵ Semerkandî, *Risâle fi hakikâti'l-âlemi'l-kebîr ve's-sağîr*, vr. 97a.

⁹⁶ Semerkandî, *Risâletü'l-kalb fi'l-melekût*, vr. 4b-6a; Semerkandî, *Risâle fi hakikâti'l-âlemi'l-kebîr ve's-sağîr*, vr. 98b.

⁹⁷ Buhârî, “Edeb”, 60; Müslim, “Zühd”, 52.

⁹⁸ Semerkandî, *Risâletü'l-kalb fi'l-melekût*, vr. 6b; Semerkandî, *Risâle fi hakikâti'l-âlemi'l-kebîr ve's-sağîr*, vr. 100b; Semerkandî, *Kalp Terbiyesi ve Tecelliler*, trc. Kesedarzâde İsmail Fethi, haz. Ahmet Burhan Kara (İstanbul: Büyüyenay Yay., 2023), 23.

bırakıldığı için ya da onun içerisindeki demir maddesinin azlığından kaynaklı suretinde eksiklik bulunur ki kalbin zatında bulunan bir eksikliktir. İkincisi; içerisinde demir maddesi fazla, sureti ise düzgün olsa bile bu ayna pas ve kirden arındırılamamışsa aydınlatamaz. Yani burada isyan ve günahlar bulanıktır. Kalbin üzerine zulmet bulutları çökmüş ve onu karartmışsa, bu durum onun manevi ışığını engeller. İkinci engel, aynanın başka bir cihete döndürülmesidir; çünkü eğer suret aynanın arkasına yansır, hiçbir şey görülemez. Kişinin kalbi, geçim derdi gibi dünyevi kaygılarla istila edildiğinde, fikri ilâhî işlere yönlendirmek zorlaşır. Üçüncü engel, aynayla suret arasında bir perde çekilmesidir. Babadan gelen telkinle alınan taklidi iman, mezhep taassupları ve inkârcılar, bu perde ile kapatıldıkları için âlemin hakikatlerini idrak etmekten mahrum kalırlar. Son olarak, aynaya yanlış bakmak yani aynanın doğru kullanılışını bilmemek, fikri ve tefekkürü anlamama cehaletidir. Bu durum, kişinin doğru bir şekilde düşünme ve manevi derinliklere inme kapasitesini engeller.⁹⁹

Kalbi korumak sorumlu olan herkesin görevidir. Marifet kapısı dışındaki tüm kapılar kapatılmalıdır. Hırs, öfke, kıskançlık, şehvet, mal sevgisi, açgözlülük, acelecilik, mal toplama ve cimrilik gibi kötü hasletler; şeytanın kalbi ele geçirerek vesveseler sokmasının sonucudur. Bu vesveselere karşı kalbi korumak ibadet, zikir, ilim ve hikmetle mümkün olacaktır.¹⁰⁰ Şer'î sorumluluklarını yerine getirmenin çeşitli işaretleri vardır. Bu işaretlerden bazıları ayakla yapılan hayırlı amellerdir. Mesela Müslüman kardeşinin ihtiyacını gidermek, onun ailesine ve hatta komşularına yardım etmek, camide ibadetleri yapmak, kâfirlerle cihat etmek ve savaş meydanından kaçmamak sorumluluklardan bazılarıdır. Kalb ehli; bu sorumluluklarını yaparken dikkatli ve uyanık olmalı, Allah korkusuyla kin ve nefret gibi kötü hasletlerden uzak durmalıdır. Eğer inziva ve murakabe ehli ise; teslimiyet ve tevekkül üzere olmalı, kadere rıza göstermeyi bilmeli, dünyaya karşı mesafeli olmalıdır. Kalbin bu hâlleri, güzel amellerin temelini oluşturmakla beraber manevi yolculuğu da başlatan unsurlardır. Sâlik, şeytana aldanmamak için ölünceye kadar bu hâl üzere yaşamaya gayret etmelidir. Bu hâller sâlikte görülmezse kendisi ilim ehli olsa bile yalancılardan biri olarak görülmelidir.¹⁰¹

2.4. Zikir

Hatırlamak ve anmak¹⁰² anlamındaki zikir, kalbi canlandıran ve kalpte heyecan uyandıran bir ibadet biçimidir. Müellife göre unutmaktan ve gaffletten kurtaran zikrin üç derecesi bulunmaktadır: Birinci derecesi;

⁹⁹ Semerkandî, *Risâletü'l-kalb fî'l-melekût*, vr. 12b-13b; Semerkandî, *Risâle fî hakikâti'l-âlemi'l-kebîr ve's-sağîr*, vr. 98a-b; Semerkandî, *Kalp Terbiyesi ve Tecelliler*, 40-41.

¹⁰⁰ Semerkandî, *Risâle fî hakikâti'l-âlemi'l-kebîr ve's-sağîr*, vr. 98b.

¹⁰¹ Semerkandî, *Risâletü'l-tevbe ve's-sülûk*, vr. 30b-a.

¹⁰² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), 4/308.

övgüde bulunmak, yalvarmak ve çağırmaktan ibaret olan açık zikirdir. İkinci derecesi; umutsuzluktan kurtularak gerçeğe tanıklık etmek (şuhûda erişmek) ve hakikati görmenin işareti olan hâfî (gizli) zikirdir. Üçüncü derece ise Hakk'ın zikrinin kemâline varmak ve zikredileni Hakk ile bilmek manasındaki hakiki zikirdir.¹⁰³ Hakk'ı bildiren zikir; kalbi aydınlatan bir şimşek olduğu için evliyalık makamına yükselten, kalbe rahmetler yağdırarak melekût âleminin kapılarını açtıran ilâhî bir vesiledir. Başlı rahmet olan bu zikrin sonucunda ilâhî kudretin yansımalarını görmek, şeytanın fısıltılarının ihtilafına düşmemek mümkündür.¹⁰⁴

Semerkandî şeytanın hilelerine karşı zikri bir kalkan olarak görmüştür. Zira şeytan, isyanlar ile bid'at denizine daldırır. Bunu başaramazsa kulu abdest ve namazında şüpheye ya da ucb (büyüklük) ateşine düşürür. Sâlik, vesvesesinin zikrullah ile kesildiğini bilse bile şeytan batinında bu ateşi körükleyebilir. Kalbi dünyaya bağlanmış olduğu halde vesveseden kurtulmayı dileyen kimse bala bulandıktan sonra sineklerin kendilerine konmayacağını zanneden kişiler gibidir.¹⁰⁵ Demek ki kalb, hem meleklerin ilhamını hem de şeytanın vesvesesini alabilecek bir yapıya sahiptir. Müellifin insanın kalbinin meleklerden olduğu kadar şeytandan da vesvese aldığına, zikir kesilince vesvesenin sesinin tekrar yükseleceğine dair söylemleri Gazzâlî ile paralellik arz etmektedir. Gazzâlî'ye göre insan ibadet ederken de kalbine iki ayrı yerden uyarıcı gelebilir. Zikirle vesvese azaltılabilir ancak bu düşüncelerin tümünün yok olduğu mertebeye ulaşmak kolay değildir.¹⁰⁶ Şeytan da göğsün ortasına temekkün ederek vesveseye sebep olabilir. Bundan dolayı namaz, zikirdeki samimiyeti ortaya çıkaran bir ibadettir. Zikirlerin toplandığı namazda kalp hazır bulunuyor ve meşgul edici vesveselerden kurtuluyorsa zikir kalbe yerleşmiştir. Ancak kalp namazda huzur bulmuyorsa bu zikir safa veremez.¹⁰⁷

Zikirde, Allah'ın isimlerinin sistemli ve düzenli bir biçimde tekrarlanması büyük bir ehemmiyet taşır. Bu tekrarlama süreciyle, O'nu zikreden nefis, zamanla dünyevi istek ve arzularını geride bırakıp, ruhsal bir yükselişe geçecektir. Allah'a sürekli yakarışın asli amacı, bireyin düşüncelerinin yalnızca bir noktada, yani Allah'ta yoğunlaşmasını sağlamaktır. Bu yoğunlaşma, nefsin tasfiyesini ve manevi arınmayı mümkün kılarak, kalbin ilâhî tecellilere açılmasına zemin hazırlar. Bu yoğunlaşma, tarikatlarda farklı şekillerde icra edilebilir: sessiz (zikr-i hâfî), sesli (zikr-i cehri), ayakta (kıyâmî) veya oturarak (kuûdî), yalnız ya

¹⁰³ Hâce Abdullah Herevî, *Menâzilü's-sâ'irîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988/1408), 70-71.

¹⁰⁴ Semerkandî, *Risâle fî hakikâti'l-âlemi'l-kebîr ve ş-sağîr*, 115a.

¹⁰⁵ Semerkandî, *Risâletü'l-kalb fî'l-melekût*, vr. 3b-3a; Semerkandî, *Risâle fî hakikâti'l-âlemi'l-kebîr ve ş-sağîr*, vr. 98b-99a.

¹⁰⁶ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yay., 1992), 3/101.

¹⁰⁷ Semerkandî, *Risâletü'l-kalb fî'l-melekût*, vr. 5b.

da topluluk içinde yapılabilir. Bu çeşitli formlar, zikir sürecinde bireyin manevi gelişimini ve içsel huzuru pekiştirmeye yöneliktir.¹⁰⁸ Semerkandî, mârifetin kalpte oluşmasını sağlayan, kalbi hüzünlendiren ancak içerisinde korku barındırmayan sesli (zikr-i cehri) zikrin faziletine değinmiştir. Cehr-i zikirle mürid, güneş ve ayı bir işaretle gördüğünü hissedebilir, yıldızların inerek etrafında döndüğünü de zannedebilir.¹⁰⁹ Ancak müellif, müridin manevi gelişimini gözlemleyerek, onun ruhsal hâllerini ve bu süreçte karşılaşılabileceği potansiyel tehlikeleri gören şeyhin rehberliği olmadan zikir yapılmasını sakıncalı ve tehlikeli görmüştür. Zira yapılan zikir, müridin yanlış yollara sapmasına veya şeriata aykırı bazı davranışlarda bulunmasına yol açabilir. Mürid başlangıçta büyük bir gök gürültüsünü andıran yer ve gök sallanıyormuş gibi hayal edebileceği sesleri farklı algılayabilir, irkilebilir ve yanlış yorumlayabilir. Buna karşın şeyh, korkusunu yenecek telkini vermelidir. Telkinden sonra daha yüksek bir sesle zikir yaptırmalı ki bu sâlikte hayal ve heybetten eser kalmasın. Dikkatini tamamen Allah'a yöneltmesine ve zihinsel berraklık sağlamasına yardımcı olan sesli zikir; müridin kalbindeki saflığın, makamının yükselmesinin ve Allah'a olan yakınlığın bir tezahürüdür.¹¹⁰ Semerkandî, cehri zikri avama atfederken, havâsın halvet hâlinde zikir yapmasının gerekliliğine de dikkat çekmiştir. Ona göre, gün ışığının girmediği karanlık bir ortamda yapılan zikir, kişinin nefsinin ve mâsivayı dışarıda bırakmaya yardımcı olur. Bu tür bir zikir, bireyin kalbini saflaştırarak, Rabbanî nurların ruhuna akmasına olanak tanır. Böylece, ilâhî bir tecelliyle ruh, gayptan rızıklandırılmaya vesile olabilir. Bu pratik, sadece dışsal etkilerden arınmakla kalmaz, aynı zamanda içsel derinliği artırarak, Allah'a yönelmenin en yüksek seviyesini mümkün kılar.¹¹¹

2.5. Tevbe

Söz ve fiillerle işlenen günahlardan dönmek anlamındaki tevbe, ariflerin menzillerinin ve makamlarının ilkidir. Kalbi günahlardan arındırarak Allah'a yakın olmaktır.¹¹² Kendisinden sonraki manevi aşamaların da temellerini oluşturduğu için tevbenin şartlarının uygun olarak yerine getirilmesi, diğer hallerin sahih ve muteber olmasının sebebi sayılmaktadır. Tevbe makamında zafiyet ve eksiklik hâl ve makamları olumsuz yönde etkileyecektir. Sâlikin gaflet uykusundan uyanarak farkındalık kazanması ve kendine gelmesi ciddi ve samimi bir tevbe ile mümkündür.¹¹³ Semerkandî, *Risâle fi'l-tevbe*

¹⁰⁸ Cemile Sağır, *Tasavvuf ve Psikoloji İlişkisi: Varoluşçu, İnsancıl ve Benötesi Psikolojî ji Kuramları Çerçevesinde (XXI. yüzyıl)* (İstanbul: KDY Akademi, 2023), 344.

¹⁰⁹ Semerkandî, *Risâletü'l-tevbe ve's-sülûk*, vr. 26a.

¹¹⁰ Semerkandî, *Risâletü'l-tevbe ve's-sülûk*, vr. 26a.

¹¹¹ Semerkandî, *Risâletü'l-tevbe ve's-sülûk*, vr. 11a.

¹¹² Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, thk. Ma'ruf Züreyk v.dğr. (Beyrut: Dâru'l-Cil, 2990), 2/168.

¹¹³ Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar* (Bursa: Bursa Akademi, 2022), 159.

adlı küçük risâlesinin 7 ile 13. varaklarında tevbe hususundan genişçe bahsetmiştir. Tevbenin sadece yüzeysel bir pişmanlık değil; hatalardan, kabahatlerden ve günahlardan bir dönüş, yanlışlarını tamamen bırakmaya niyetlenen insana sunulan bir fırsat olduğuna işaret etmiştir. Sürekli bir öz değerlendirme sürecinde olmayı sağlayan ve yanlışları tamamen bırakmaya azmettiren tevbe, kişinin dış ve iç dünyasında bir dönüşümü tamamlayana kadar devam etmelidir. Bu düşünce, tevbenin yalnızca dille yapılan bir eylem değil, kalbin derinliklerinde gerçekleşen bir değişim hareketi olduğunu göstermektedir. Zâhir ile bâtını temizleyen bu makamın süreci, kabahatler ve günahlar tamamen terk edilene dek devam etmesi gereken, sabır ve sebat gerektiren bir yolculuktur.¹¹⁴

Semerkandî'ye göre tevbe, yeniden uyanış (yakaza) anlamına geldiği için kişilik bütünleşmesinin ilk adımını oluşturur ve insanın kendisiyle yüzleşmesini sağlayan önemli bir araçtır. Tevbe, kişinin suçluluk ve pişmanlıklarını kabullenerek samimi bir kul olma yolunda ilerlemesine yardımcı olur. Aynı zamanda, geçmiş alışkanlıklardan ve tekrarlanan davranışlardan arınmayı sağlayarak, nefsin tahripkâr etkilerinden özgürleşmesini mümkün kılar. Bu yüzden tevbe, insanların en üstün amellerinden biridir. Zira tevbe, irade, içtenlik ve samimiyetle yapılan bir yöneliş olup, Allah'a teslimiyetin bir ifadesidir. Bu yöneliş, müminlerin ve muhlislerin yolu olup hakikatin ta kendisini arayışıdır.¹¹⁵

Tevbe; günahlardan duyulan iç sıkıntısıyla günahı terk ederek aynı hataya dönmemeye azmi gerektirir. Müellife göre geçmişin hatalarını telafi etme imkânı sağladığı için tevbe, Allah'ın kulun kalbine indirdiği nurdur. Bu nur, Allah'a yaklaşan insanın kötü huylarından vazgeçerek iyi huylara yönelmesine olanak sağlamakla beraber Allah'a güvenmenin ve sığınmanın en büyük kurtuluş olduğunu bilmenin yoludur.¹¹⁶ Bu sayede sâlik derin bir huzur bulur, kalbinde mücadele etme isteği doğar, günah meclislerine karşı soğuk davranarak kalbi tevfik üzere olur.¹¹⁷

Sûfiler açısından günah, Hakk ile aradaki perdedir ve bu perdenin kaldırılması tevbe ile gerçekleşir. Tevbesi kabul edilenler, manevi olarak temizlenenler ve kendilerine nimetler ihsan edilenlerdir. Semerkandî tevbenin bir ihsan ve af kapısı olduğunu, saati geçmeden huzurda değerlendirilmesi gerektiğini bildirmiştir. Çünkü tevbe etmeden hayatını sürdüren kişi Allah'ın gazabına uğrayacaktır. Rahmet ve mağfireti geniş olan Allah'a dönenin tevbesi ise kabul olacaktır.¹¹⁸ Ancak tevbe edildikten sonra günah unutulmamalıdır. Zira Allah “*Rabbinin âyetleri kendisine*

¹¹⁴ Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî, *Risâletü't-tevbe* (İstanbul: Ayasofya, 02354-002), vr.11.

¹¹⁵ Semerkandî, *Risâletü't-tevbe*, vr. 10.

¹¹⁶ Semerkandî, *Risâletü't-tevbe*, vr. 11.

¹¹⁷ Semerkandî, *Risâletü't-tevbe ve's-sülûk*, vr. 9a.

¹¹⁸ Semerkandî, *Risâletü't-tevbe*, vr. 11.

hatırlatıldıktan sonra onlardan yüz çevirenlerden daha zalim kim olabilir?”¹¹⁹ diye buyurmuştur. Dolayısıyla insan, günahın örtülü olduğunu ve her an o günahı işleyebilme tehlikesiyle baş başa kalabileceğini unutmamalıdır. Allah'ın huzurunda gizli ve aşikâr günahlardan tevbe etmek vaciptir. Kul yüzünü yere koyarak “Ey Rabbim, kaçak kulun kapına geri döndü, sana sığındı. Sen; sana sığınan, günahını unutan ama sana tevbe eden kulunu affedersin” diyerek secde de tevbe etmelidir. Gecenin derinlerinde yanaktan akan gözyaşıyla günahı bağışlanma dilenmeli, sadaka verilerek de pişmanlık samimiyete dönüştürülmelidir.¹²⁰

Semerkandî, tevbe makamını derinlemesine tahlil ederek onun yalnızca günahlardan arınma değil, bireyin ruhsal ve manevi yolculuğunda olgunlaşmasını sağlayan bir süreç olduğunu ortaya koyar. Sûfilerin tevbe anlayışı doğrultusunda, tevbenin dünyevi ve uhrevi boyutlarının yanı sıra, bireyin içsel yolculuğuna dair bir rehber olarak inâbe ve evbe kavramlarını ele alır. İnâbe, velinin kendine has bir özellik olarak, sevap kazanamamaktan duyduğu derin pişmanlığı ifade ederken; evbenin, ilim yoluyla kazanıldığını vurgular. Semerkandî, bu süreci detaylandırırken tevbenin bilinçli bir farkındalık oluşturma gerektğini ifade eder. Bu farkındalıkla tevbe eden kimse, sahip olduğu bilgidan korkar; bu korku, hüznü getirir. Hüznü, insanı bir yalnızlık hissine yöneltir ve bu yalnızlık ise kişiyi derin bir içsel tefekküre, yani inzivaya çağırır. Bu inziva, farkındalığı arttırarak kişinin kendini denetlemesini (murâkabe) sağlar. Murâkabe ise hayâ ve edebi ortaya çıkarır. Böylece, tevbe eden kişi, Allah ile bir içtenlik (ünsiyet) ve yakınlık (vuslat) içinde bulunur.¹²¹

2.6. Ruh

Lügatta öz, kuvvet, tesir, canlılık, nefes almak, rahatlamak, cevher¹²² şeklinde zikredilen ruhun ıstılahî manası üzerinde birçok tanım yapılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de ruh kelimesi; Cebrail,¹²³ Âdem'e (a.s.) üflenene,¹²⁴ Rabbin emrinde¹²⁵ ve müminlere destek olan¹²⁶ şey sadedinde kullanılmıştır. Mutasavvıfların çoğu varlığını açıklayan kesin bir delil bulunmamakla¹²⁷

¹¹⁹ es-Secde 32/22.

¹²⁰ Semerkandî, *Risâletü'l-tevbe*, vr. 11-12.

¹²¹ Semerkandî, *Risâletü'l-tevbe ve's-sülûk*, vr. 22b-a.

¹²² Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhtâ*, thk. Zekerîyya Câbir Ahmed v.dğr. (Müessesetü'r-Risâle, 2009), 161.

¹²³ el-Kadr 97/4; en-Nebe 78/38; en-Nahl 16/102; el-Me'âric 70/4.

¹²⁴ el-Hicr 15/29; es-Secde 32/9, Sâd 38/72, et-Tahrîm 66/12.

¹²⁵ el-İsrâ 17/ 85.

¹²⁶ el-Mücâdele 58/22.

¹²⁷ Cüneyd, ruhun bilgisinin Allah'ın kendisinde olduğuna, yarattıkların hiçbirinin bunu bilmesinin imkân dâhilinde olmadığını; ruh hakkında “O vardır” demekten başka bir şey söylenemeyeceğini de ifade etmiş, ruhun keyfiyeti hakkında akıl acizdir, Hakk'ın fermanı iledir.” Bk. Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb -Hakikat Bilgisi-* çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yay., 2014), 325.

birlikte ruhun Allah'ın emrinde olduğunu bildiren âyetten¹²⁸ hareketle onu iyiliklerin kaynağı kabul etmişler,¹²⁹ ruhun keyfiyeti konusunda aklın acizliğine dikkat çekmişlerdir.¹³⁰

Semerkandî, ruhun hakikati ve bu hakikatin insanın doğasındaki kuvvetini keşfetmeye dair *Risâle fi'r-ruh* adlı eser kaleme almıştır. İnsanın kuvve-i nazâr ve ruhî inceliklerinin izah edildiği eser, insanın manevi gelişimini ve içsel yolculuğunu anlatan derin düşünceleri içermektedir. Allah'ın ruhundan üflemesi¹³¹ ile zâtına eklemlenen ruh, yaratanın emrindedir ve onun mahiyeti sadece Allah tarafından bilinebilir. Allah'ın zâtını anlamaktan aciz olan insanın ruhun hakikatini bilmesi imkânsızdır.¹³²

Gazzâlî'nin ruhun keyfiyetini anlamamanın insanın gücünü aşan bir mesele olduğunu ifade etmesini¹³³ tasdik eden Semerkandî, “Nefsini bilen Rabbini bilir” sözünden hareketle ruh ile nefis arasındaki ilişkiye dikkat çekmiştir. Semerkandî, nefsi terbiye etmenin, ruhsal olgunlaşma ve Allah'a yakınlık yolunda en temel adımlardan biri olduğunu belirtir. Ruh, ilâhî cevher olarak kabul edilirken, nefis daha çok dünyevi arzular ve heveslerle ilişkilendirilen bir yönü temsil eder. Nefsin arındırılması ve doğru şekilde eğitilmesi, ruhun ilâhî gerçeklere yönelmesi ve Allah'la daha derin bir irtibat kurabilmesi için gereklidir. Bu anlamda, nefis ve ruh birbirini tamamlayan iki unsurdur ve insanın manevi yolculuğunda birbirine paralel bir şekilde gelişmeleri, nefsin terakkisiyle ruhun yücelmesini mümkün kılar. İnsan yaratılan herşeyden bir numune taşıdığı ve Allah'ın mârifet nuruna mazhar olduğu için Allah'ın varlığını, hikmetini, kudretini bildiren isim ve sıfatlardan nasiplenmelidir. Semerkandî, keşf ve mücâhede yoluyla kişinin, ruhunun hakikatine vakıf olabileceğini belirtmiştir. Bu, yalnızca mârifet ve mükâşefe ehli olanların erişebileceği bir düzeydir ve bu bilgi, zâhirî ilimlerle ya da akıl ve vehimle anlaşılamaz. Keşf, bir nevi ilâhî bilgiye açılma hali iken, mücâhede ise nefsi terbiye etme sürecidir. Bu iki süreç birlikte, insanın manevi olarak birtakım hakikatlere ulaşmasını sağlar. Ancak bu yüksek manevi deneyim, sıradan akıl yürütme ve tasavvurla anlaşılabilecek bir durum değildir. Zâhir ehli, akıl ve vehmiyle hareket ederek bu hakikatleri kavrayamaz, çünkü bu derin bilgi ancak kalbin ve ruhun ilâhî tecellilere açık olduğu bir durumda keşfedilebilir. Bu anlamda,

¹²⁸ el-İsrâ 17/ 85.

¹²⁹ Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 140. [www. Shamela.org](http://www.Shamela.org). Erişim Tarihi: 21. 10.2024.

¹³⁰ Halil Baltacı, *Necmeddin Dâye Râzî, Hayatı, Eserleri, Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 318.

¹³¹ el-Hicr 15/29.

¹³² Semerkandî, *Risâle fi'r-rûh*, vr. 102b-a.

¹³³ Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. Mehmed A. Müftüoğlu (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2018), 108.

keşf ve mücâhede, tasavvufi bir erginlik ve manevi olgunlaşma sürecinin sonucudur. Keşf ve mücâhedeyle rabbini bilen ruhun hakikatine de vakıf olur. Ancak bu hakikat mârifet ve mükâşefe ehline caiz olup zâhir ulemanın akıl ve vehmle anlayamadığı bir hâldir.¹³⁴

Müellif, ruhun bedene ittisal keyfiyetini ruha kimi yerde “ruh” kimi yerdeyse “nefs” kelimesini kullanarak işaret etmiştir. Ruh-ı nâtık bedende organlar gibi yer kaplayan bir cisimdir. Her yaratılan varlığın bir mekânı vardır zira Allah “*ve ona ruhumdan üfledim*”¹³⁵ buyurarak ruhun bedende mevcut olduğuna ve yer kapladığına dair açık delil göstermiştir. Keşif ehlinin ittifak ettikleri bu hususta ruh, kalp ile beden arasında ince ve latif bir cevherdir. Âlimlerden bir kısmı ruhu saran beden (maddi suret) dahi latif olduğunu belirtmişlerdir.¹³⁶ Allah, sıfatlarını kuluna tecelli ettirmiştir. Bu sıfatlara hikmet gözüyle bakan, kudretinin büyüklüğünü görebilir. Nefis her ne kadar kötülüğü emretse de terbiye edildikten sonra yani zayıflatılarak aciz düşürüldükten sonra yaradanın kadîm, ezeli ve vacibü'l-vücûd olduğunun farkına varır.¹³⁷

Semerkandî, âlemleri içerisinde barındırması ve verilen emaneti yüklenmesi hasebiyle insanın mahiyetine değinmiştir. İnsanın manevi ve ruhsal yaratılışında meleki ve hayvani yönler bulunmaktadır. İnsan şeytanın hilelerini (mekrleri), aldatıcılığını içerisinde barındırırken dünyevi ve bedensel eğilimleri ifade eden hayvani yönü de taşımaktadır. Yücelik talep eden kalbini hakikatlere açar, ilimlerin tamamını keşfetmek ister. Eğer akıl şehvetin hizmetçisi olursa gazaba uğrar, şeytanın oyuncağı olur. Hatta bu kimsenin efendisi kalp, veziri akıl olsa bile kölelikten kurtulamaz. Şehvet, kibir, ucub, istihza, aldatma ve hile gibi kötülükler şeytani kuvvetin galip olmasını sağlayan köleliğe hizmet eden amillerdir.¹³⁸

Semerkandî, insanın yaratılışındaki özel durumu ve sorumluluklarını vurgularken, meleklerin aksine, insanın özgür iradeye sahip olduğunu ve iradeli bir şekilde seçimler yapabileceğini belirtmiştir. Meleklerin günahsız olmalarına karşın, insanın özgür iradesiyle sorumluluk taşıyan bir varlık olarak yaratıldığını ifade etmiştir. Allah, Kur'an'da meleklerin bile bilmediği şeyleri bildiğini belirterek, insanı sorumlu kılmış ve ona emanet yüklemiştir. Bu emanet, şeriatın bütün emirlerini kapsar. Şeriat ise, emirler ve yasaklardan oluşur; bu emirler, düşünebilen, anlayabilen ve hissedebilen insan için geçerlidir. Meleklerle yeme içme ve evlenme gibi sorumlulukların verilmemiş olması, onların bu tür dünyasal işlerden sorumlu olmadıklarını ortaya koymaktadır. Semerkandî'nin bu ifadeleri, insanın özgür iradesiyle

¹³⁴ Semerkandî, *Risâle fi'r-rûh*, vr. 102a-103b; Ömer Tay, *Ubeydullâh b. Muhammed b. Abdilaziz es-Semerkandî'nin Risâle fi'r-rûh Adlı Eseri Bağlamında Rûh Anlayışı*, 48.

¹³⁵ el-Hicr 15/29.

¹³⁶ Semerkandî, *Risâle fi'r-rûh*, vr. 103a-b.

¹³⁷ Semerkandî, *Risâle fi'r-rûh*, vr. 102-105b-a.

¹³⁸ Semerkandî, *Risâletü'l-kalb fi'l-melekût*, vr. 11a.

hem dünyevi hem de uhrevî sorumluluklarını yerine getirmesinin önemine dikkat çekmektedir. Şeriatla sorumlu insan, ruhunu ahlâkî değerlerle donatarak, iyi ve kötü davranışlarını yönlendirerek manevî kemâle ermelidir. Ancak ruhun bedenden kopması bir son değil, ilahî rızaya ulaşmak için çıktığı yolculuğun başlangıcıdır. Ruh, bu dünyada geçirdiği süre boyunca kulluk ve itaatla Allah'a yaklaşır. Öldükten sonra bedenle beraber bir karşılık verilir. Bir muhafız işlevi görerek insanı kötülüklerden koruyan, her bir organın görevini yerine getirmesine rehberlik eden ruh, bedenle beraber âhirette ceza ve mükâfata duçar olur.¹³⁹

Semerkindî'ye göre akıllı ve bilinci harekete geçiren etken ruh,¹⁴⁰ melekût âleminde olması hasebiyle ilâhî bir varlıktır.¹⁴¹ Bu âlemin hakikati kalple bilinebilir. Allah'ı sevenlerin kalbinde oluşacak mâsiva, şeytanın hasletlerini ortaya çıkararak kulluk yapmalarına engel olur.¹⁴² Meleklerin secde ettiği Hz. Âdem'e (a.s.) karşı kibir ve haset duyan iblis, kovularak rahmetten uzaklaştırılmıştır. Mülk âleminin en düşük ve değersiz varlığı olan dünyanın kalbe girmesi "kalü belada"¹⁴³ verilen sözü tutmamaktır. Ruh, melekler ve diğer ilâhî varlıklar arasındaki bağı kalple sağlar. Ruhun âlemdeki konumunu padişaha benzeten Semerkindî, vezirlik görevindeki akıl ve kalbin melikin emrine uyması için tasfiye ve tezkiye edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.¹⁴⁴

Sonuç

Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkindî, h. VII/XIII. yüzyılın sonlarına doğru hem ilmî hem de tasavvufî kimliğiyle Şam ve çevresinde dikkat çeken, dönemin tasavvufî yapısına önemli katkılarda bulunan bir sûfî ve fakih olarak öne çıkmaktadır. Semerkindî'nin eserlerinden ve yaşadığı dönemin tasavvuf ortamından hareketle yapılan değerlendirmelerde, onun Hanefî mezhebine bağlı bir fakih olmasının yanı sıra derin bir tasavvufî bilgiye sahip olduğu da görülmektedir. Semerkindî, tasavvufî görüşlerinde şeriat-tarikat-hakikat üçlemesini Ehl-i sünnet çizgisinde merkezî bir kavramsal çerçeveye oturtmuş ve bu düşünceleri risâlelerinde açık bir biçimde kayda geçirilmiştir.

Semerkindî, zâhîrî ilimlerin tahsil edilmeden bâtınî ilimlere derinlemesine inilmesinin mümkün olmadığını vurgulamış, tasavvufî geleneğin önemli bir temsilcisi olarak tarikat yoluna giren bir sâlikin öncelikle ilmi altyapıya sahip olması gerektiğini belirtmiştir. Bu yaklaşımına

¹³⁹ Semerkindî, *Risâle fi'r-rûh*, vr. 105b-112a; Tay, *Ubeydullâh b. Muhammed b. Abdî-lazîz es-Semerkindî'nin Risâle fi'r-rûh Adlı Eseri Bağlamında Rûh Anlayışı*, 53.

¹⁴⁰ Semerkindî, *Risâle fi'r-rûh*, vr. 103a.

¹⁴¹ Semerkindî, *Risâletu'l-Tevbe*, 1-2.

¹⁴² Semerkindî, *Risâle fi'r-rûh*, vr. 25b.

¹⁴³ "Allah Teâlâ: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Onlar dediler ki: Evet, Sen bizim Rabbimizsin dediler." el-A'râf 7/172-173.

¹⁴⁴ Semerkindî, *Risâle fi'lmî'l-hakîka*, 2b-a;

göre, şeriat hükümlerine ve zâhiri ilimlere sımsıkı bağlı kalmayan sûflilerin bâtil vehimlere ve tasavvuf dışı anlayışlara düşebileceği ifade edilmiştir. Ayrıca, müşid-mürid ilişkisine dair yaptığı tespitler, onun bütüncül tasavvuf anlayışını yansıtmaktadır. Müşidin, şeyhine tam teslimiyetle bağlanmasının tasavvuf yolculuğundaki zorunluluğunu vurgulamış ve müşidin; ilim, amel ve ahlâkî kemâl şartlarına sahip olması gerektiğini belirtmiştir. Semerkandî, müşid-mürid ilişkisini merkeze alarak, manevi rehberliğin bireyin nefsinin olumsuz etkilerinden arınması ve Allah'a yakınlık kazanması yolundaki önemini vurgulamıştır. Müşidin, sâlikin manevi yolculuğunda oynadığı kritik rol, onun ruhsal gelişimini ve manevi derinliğini artırarak daha yüksek bir hakikat bilgisine ulaşmasını sağlar.

Semerkandî'nin kalp, ruh ve nefis tasnifleri, onun tasavvufî derinliğini ve öğretilerini mahir bir şekilde ortaya koymaktadır. Zira kalbi; zühd, takvâ, zikir ve riyâzetle arındırılması gereken ilâhi bir merkez olarak tanımlamış ve kalbin melekût âlemine açılan bir kapı olduğunu ifade etmiştir. Kalbin tasfiye edilmesi ve mârifetullah makamına erdirilmesi, müellife göre sâlikin bâtını tekâmülünün anahtarıdır. Kalpteki havâtır mekanizmasını açıklarken, melek ve şeytan kaynaklı vesveselere karşı zikir ve ibadetin bir kalkan olarak kullanılması gerektiğine işaret etmiştir. Semerkandî, cehri zikir konusunda özellikle dikkat çekmiş, müşidin gözetimi olmadan yapılan zikirlerin kişiyi bâtil tehlikelere ve hayal mahsulü vehimlere sürükleyebileceği uyarısında bulunmuştur.

Semerkandî'nin tevbe anlayışı, tasavvufî literatür açısından önem arz etmektedir. Çünkü tevbe yalnızca günahların terk edilmesiyle sınırlı kalmaz; aynı zamanda bireyin içsel uyanışının, kalbin bir yenilenme sürecine girmesinin ve ruhsal yolculuğun ilk adımının atılmasının bir aracıdır. Müellif, tevbenin hakikatini ele alırken, sâlikin yalnızca zâhirî davranışlarını düzeltmekle kalmayıp, aynı zamanda bâtınını da arındırması gerektiğini vurgular. Zira kalbin ve nefsin mâsivadan temizlenebilmesi, sadece zâhiri bilgi ile donanması ile değil, şeriat ile mârifeti birleştirecek dönüşümle mümkündür.

Semerkandî'nin ruh anlayışı ise onun tasavvufî dünya görüşünü derinlemesine ortaya koyar. Müellif, ruhu ilâhi bir cevher olarak kabul eder ve ruhun bedendeki varlığını kalp ile olan ilişkisi üzerinden tasavvufî bir metaforla açıklar. Kalbi ruhun melekût âlemine açılan bir kapısı olarak değerlendirilir. Bu anlayışa göre, ruh ve kalp arasındaki ilişki, insanın manevi yolculuğunun temel dinamiklerinden biridir. Kalbin tasfiyesi, ruhun ilâhî tecellilere açık hale gelmesini sağlayarak, insanın Allah'a olan yakınlığını artırır. Bu bağlamda Semerkandî, ruhun hakikatine vakıf olmanın, sadece bir akıl ve bilgi meselesi değil, aynı zamanda bir ruhi keşif ve manevi gelişim süreci olduğunu ifade eder.

Semerkandî'nin risâleleri ve tasavvufî görüşleri, İslâm düşünce tarihi açısından önemli bir kaynak teşkil etmektedir. Ancak günümüzde bu

eserlerin bir kısmı tahkik edilmemiştir. Müstensihî belli olmayan eserlerin de bulunması sebebiyle Semerkandî'nin tasavvufî risâlelerinin tamamının tahkik edilerek yayımlanması, ilim dünyasına kazandırılması gerekmektedir. Ayrıca, Semerkandî'nin tasavvuf anlayışının, yaşadığı dönemin Şam tasavvuf ekolü ve diğer ekollerle mukayeseli olarak değerlendirilmesi, daha kapsamlı bir anlayış geliştirilmesine katkı sağlayacaktır. Bu bağlamda, Semerkandî gibi klasik dönemde tasavvufî ilimlerle uğraşan âlimlerin, çağdaş tasavvuf ve İslâm düşüncesi çalışmalarında daha fazla gündeme getirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Özellikle mürşid-mürîd ilişkisi, kalb tasavvuru, şeriat-tarikat-hakikat dengesi gibi konular, çağdaş tasavvuf psikolojisi ile birlikte ele alındığında, geleneksel sûfî düşüncenin modern yorumlara nasıl ilham verebileceğini gözler önüne serecektir.

Kaynakça

Agahoğlu, Mustafa Vacid. “Rükneddin es-Semerkandî'nin ‘fi Ma’rifeti’l-İnsân/İnsanı Bilme Üzerine’ Adlı Risalesi: Tahlil ve Tahkik”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 6/1 (Haziran 2023), 40-67.

Asım Efendi, *Kamûsu'l-muhîtt-Tercümesi*. yay. Mustafa Koç v.dğr. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Bağdatlı İsmâil Paşa. *Hediyyetü'l-‘ârîfin esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âşârü'l-muşannifin*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1951.

Baltacı, Halil. *Necmeddîn Dâye Râzî -Hayatı, Eserleri, Görüşleri-*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Bursevî, İsmâil Hakkı. *Ruhu'l-beyân*. 23 Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yay., 2004.

Cevziyye, İbn Kayyim. *Kitâbu'r-Ruh*. thk. B. Alî Selâm. Riyad: Dâru İbn Teymiyye Li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1986.

Çelebi, Kâtip. *Keşfü'z-zunûn*. thk. Şerafettin Yaltkaya. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, 2008

Dündar, Mahmut. *Mısır Eyyübilerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri*. İstanbul: Cıra Akademi, 2017.

Dimaşkî, Ebû'l-Fazl (Ebû Abdillâh) Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed b. Tolun. *el-Kalâ'idü'l-cevheriyye fî târîhi's-Şâlihiyye*. thk. Muhammed Ahmed Dehmân. 2 Cilt. Dimaşk: ys., 1980.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsü'l-muhît*. thk. Zekeriyya Câbir Ahmed v.dğr. Müessesetü'r-Risâle, 2009.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Kimyâ-yı Saâdet*. çev. Mehmed A. Müftüoğlu. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2018.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn*. çev. Ahmed Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yay., 1992.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Mişkâtü'l-envâr*. thk. Abdülaziz İzzeddin el-Beravanî. Beyrut: Alîmü'l-Kulûb, 1986.

Geylânî, Abdulkadîr. *Sırrü'l-esrâr*. çev. Abdulkadir Akçiçek. İstanbul: Rahmet Yayınları, 1968.

Herevî, Hâce Abdullah. *Menâzilü's-sâ'irîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988/1408.

Hucvirî, Ali b. Osman. *Keşfu'l-Mahcûb -Hakikat Bilgisi-*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yay., 2014.

İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen. *Târîhu medîneti Dimaşk*. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998.

İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-a'yan*. ed. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1968.

İbn Kutluboğa. *Tâcü't-terâcim*. thk. Ramazan Yûsuf. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2009.

İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, ts.

İbn Tağrîberdî, Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf. *el-Menhelü's-şâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi*. 15 Cilt. thk. Muhammed Muhammed Emin. ys.,1993.

İbn Teymiyye, Takiyuddîn Ahmed. *Fetvâ fi def 'i'z-zekât ile'l-Kalenderiyye ve'l-cevâlikiyye ve edrâbihim*. yay. Ebû'l-Fadl Muhammed b. Abdullah el-Kunevî. el-Medînetü'l-münevvere: ys., 2002.

İdiz, Ferzende. *İmam Suyûtî Tasavvuf Risaleleri*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2017.

İdiz, Ferzende. *Ömer Fânî Efendi ve Tasavvufa Dair Üç Eseri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

İdiz, Ferzende. *Şeyh Bahâuddîn Tâhâ el-İmâdî ve Tasavvufî Görüşleri*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2022.

İskenderî, İbn Atâullah. *el-Hikemü'l-Ata'îyye*. şerh. Kastamonulu Seyyid Hâfız Ahmed Mahir Efendi. İstanbul: Sufi Kitap, ts.

Kasım, Abdulhakîm Abdulgânî. *el-Mezâhibü's-sûfiyye ve medârisuhâ*. Kâhire: Mektebetü Medbûlî, 1999.

Kâşânî, Abdurrezzâk. *İstîlâhâtü's-sûfiyye*. thk. Muhammed Kemal İbrahim Cafer. Kum: İntişârat-ı Bîdar, 1370.

Kazvînî, Ebû Abdillâh Muhammed. *Sünen*. Dâru't-Te'sîl, 2014.

Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim. *et-Ta'arruf*. Mektebetü's-Şamile. www.Shamela.org. Erişim Tarihi: 21. 10.2024.

Kilânî, Abdurrezzak. *Şeyh Abdulkadir el-Geylânî*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1994.

Komisyon, *et-Tasavvuf fi bilâdi's-Şam*. Dubai: el-Mısbar Araştırma Merkezi, 2013.

Kureşî, Abdülkâdir. *el-Cevâhirü'l-muğiyye fi şabaķâtî'l-Hanefiyye*. thk. Abdulfettah Muhammed Halevi. 5 Cilt. Dâru Hicr li't-Tabaat ve'n-Neşir, 1993

Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *Şelâse resâ'il li'l-Kuşeyrî*. nşr. Mahmûd Sa'd et-Tablâvî. ys., ts.

Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâle*. thk. Ma'ruf Züreyk v.dğr. 2 Cilt. Beyrut: /966, 1990.

Mısırî, Takiyyüddîn b. Abdilkâdir et-Temîmî ed-Dârî el-Gazzî el-Mısırî. *Şabaķâtü's-seniyye fi terâcîmî'l-Hanefiyye*. thk. Abdulfettah Muhammed el-Helev. 4 Cilt. yy: Dâru Rifâi, ts.

Öngören, Reşat. "Tarîkat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/95-105. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Özel, Ahmet. "Muzafferüddin İbnü's-Sââtî". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 21/190-192. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Sabûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud. *el-Bidâye fi usûli'd-Din*. nşr. Bekir Topaloğlu Ankara: DİB Yayınları, 2005.

Safedî, Ebû's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *A'yânü'l-aşr ve a'yânü'n-naşr*. thk. Ali Ebû Zeyd v.dğr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1998.

Sağır, Cemile. *Tasavvuf ve Psikoloji İlişkisi: Varoluşçu, İnsancıl ve Benötesi Psikoloji Kuramları Çerçevesinde (XXI. yüzyıl)*. İstanbul: KDY Akademi, 2023.

Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed. *Risâle fi'l-ibâde ve'l-ubûdiyye*. Bursa: İnebey Kütüphanesi, Ulucami, nr. 1674/5. vr. 4b-66a.

Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed. *Acâ'ibü'l-kulûb*. Bursa: İnebey Kütüphanesi, Ulucami, no. 1695/15 ile no. 1695/16. vr. 4b-311b.

Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed. *Câmi'ü'l-uşûl fî beyânî'l-kavâidi'l-Hanefiyye ve's-Şâfiyye fî usûli'l-fıkh*. thk. İsmet Garibullah Şimşek. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed. *el-Kavâidü'l-fıkhiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, no. 03896-003. vr. 4b-184b.

Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed. *el-Mülâhhas min şerhi me'âni'l-âsâr*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi no. 0931/1. vr. 7b-255a.

Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed. *İ'câzü'l-Kur'ân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, no. 3668-2. vr. 3b-100a.

Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed. *Risâle fî hakikati'l-âlemi'l-kebîr ve's-sağîr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, no. 00387-006. vr. 4b-140a.

Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed. *Risâle fî ilmi'l-hakîka*. Bursa: İnebey Kütüphanesi, Ulucami, no. 1674/2. vr. 4b-66a.

Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed. *Risâle fî ma'rifeti'l-insân*. Bursa: İnebey Kütüphanesi, Ulucami, no. 1674/6. vr. 4b-66a.

Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed. *Risâle fî ma'rifeti'l-insân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, no. 00387-004. vr. 4b-140a.

Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed. *Risâle fî Ma'rifeti'l-insan ve'r-ruh ve'n-nefs*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, no. 08003-007. vr. 3a-312b.

Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed. *Risâle fî Mesâ'ili't-tarîka ve'l-hakîka*. Bursa: İnebey Kütüphanesi, Ulucami, no. 1674/6. vr. 4b-66a.

Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed. *Risâle fî't-tevbe ve's-sülûk*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, no. 08003-002, vr. 1b-150a.

Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed. *Risâle fî'l-ibâde ve'l-ubûdiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, no. 00387-005. vr. 4b-140a.

Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed. *Risâle fî'r-ruh*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, no. 00933-015, vr. 3b-212a.

Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed. *Risâle fî't-tevbe*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, no. 00168-005.

Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed. *Risâle fî't-tasavvuf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, no. 00933-018. vr. 3b-212b.

Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed. *Risâletü't-tevbe*. İstanbul: Ayasofya, no. 02354-002. vr. 1-59.

Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed. *Risâletü'l-kalb fî'l-melekût*. Bursa: İnebey Kütüphanesi, Ulucami, no. 1674/1. vr. 4b-66a.

Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed. *Tefsîru garâib meâni'l-Kurân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, no. 3896. vr. 2a-109a.

Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed. *Kalp Terbiyesi ve Tecelliler*. trc. Kesedarzâde İsmail Fethi. yay. haz. Ahmet Burhan Kara. İstanbul: Büyüyenay Yay., 2023.

Sezgin, Fuad. *Tarîhu't-türasi'l-Arabî*. 9 Cilt. Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1408/1988.

Sinanoglu, Mustafa. “Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 36/480-481. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Sûsî, Ebû't-Tayyib Mevlud. *Mu'cemu'l-usuliyin*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Sühreverdî, Şehâbeddin. *Avârifü'l-maârif*. thk. Dr. Abdulhalim Mahmud v.dğr. Matbaa-i Saadet, ts.

Sülemî, Ebû Abdurrahman. *Tabakatu's-süfiyye*. thk. Nureddin eş-Şerîbe. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1986.

Sülemî, Ebû Abdurrahman. *Kitâbu Beyani's-şeriat ve'l-hakikat (Mecmûa-i âsâr-i Ebû Abdurrahman Sülemî içerisinde)*. Mektebeti's-Şamile, 2022.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman. *el-Hâvî li'l-fetâvî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Şa'rânî, Abdülvehhâb. *el-Yevâkît ve'l-cevâhir fî beyâni 'akâ'idî'l-ekâbir*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Turasi'l-Arabî, ts.

Tay, Ömer. “Ubeydullâh b. Muhammed b. Abdilazîz es-Semerkandî'nin Risâle fi'r-ruh Adlı Eseri Bağlamında Ruh Anlayışı”. *Sufiyye* 14 (Haziran 2023), 41-58.

Tek, Abdurrezzak. *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikat*. Bursa: Bursa Akademi, 2022.

Tenik, Ali. *Tarihi Süreçte Kürt Coğrafyasında Tasavvuf ve Tarikat*. İstanbul: Nûbahar, 2019.

Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. London: Oxford University Press, 1971.

Uzunlar, Aliye. *Anadolu ve İstanbul'da Rifâiyye'nin Sayyâdiyye Kolu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.

Yâfiî, Ebû Muhammed Afîfüddin Abdullâh. *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakzân fî ma'rifeti havâdisi'z-zamân*. thk. Halîl Mensûr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Yazıcı, Tahsin. “Cemaleddin-i Sâvî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/313-314. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Yûnîni, Ali b. Muhammed. *Zeylû Mir'âti'z-zamân*. 22 Cilt. Haydarabât: Dâru'l-Maârif el-Osmaniyye, 1961.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed. *Düvelü'l-İslâm*. tsh. Hasan İsmail Mürveti. 2 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1999.

Zirikî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddin. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1980.

Kur'ân-ı Kerîm Öğretiminde Kullanılan Elifbâların İncelenmesi (1972-2012)*

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 9 Nisan 2025 Kabul Tarihi: 11 Haziran 2025

✉ **Hatice Ayar**

Doç. Dr. / Associate Professor
Diyanet İşleri Başkanlığı / Presidency of Religious Affairs
Eğitim Uzmanı- Education Specialist
<https://ror.org/007x4cq57>
<https://orcid.org/0000-0002-2259-2567>
haticeayar83@gmail.com

Öz

Bu araştırmada Kur'ân-ı Kerîm öğretiminde kullanılmak üzere hazırlanan elifbâlar incelenmiştir. Araştırmanın temel amacı, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayımlanan ilk elifbâ olma özelliğine sahip Kur'an Okumaya Giriş'ten başlayarak, 2012 yılına kadar hazırlanan elifbâları incelemek, elifbâ yazımında yaşanan değişimi değerlendirmek, elifbâ öğretiminde benimsenen ilke ve yöntemleri tespit etmek ve tarihi birikimden istifade ederek yeni hazırlanacak elifbâlara önerilerde bulunmaktır. Araştırmanın 1972 yılından başlatılmasının nedeni o yıla kadar hazırlanmış elifbâlar hakkında çalışma yapılmış olması, 2012 yılı ile sınırlandırılmasının nedeni ise Kur'an kurslarına yaş sınırlaması getiren düzenlemenin yürürlükten kaldırılmasının elifbâ öğretimine etkilerinin araştırmanın kapsamı dışında bırakılmak istenmesidir. Çalışma elifbâ öğretimini konu edinen sınırlı sayıda araştırmandan biri olması bakımından önemlidir. Nitel araştırma yönteminin benimsendiği çalışmada doküman analizi yapılmış, betimsel analiz tekniği kullanılarak elde edilen veriler yorumlanmıştır. Araştırmada, harf ve hece yöntemiyle hazırlanan elifbâların fazla olduğu, sesi esas alan öğretim yöntemi üzere hazırlanan yalnızca bir elifbânın bulunduğu belirlenmiştir. Ayrıca, incelenen dönemde çocuklara özel elifbâların geliştirildiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Kur'ân-ı Kerîm Öğretimi, Elifbâ Öğretimi, Harf Yöntemi, Hece Yöntemi, Sesi Esas Alan Yöntem.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Analysis Of Alifbas Used In Holy Qur'an Teaching (1972–2012)*

Research Article

Received: 9 April 2024 Accepted: 11 June 2025

Abstract

This study examines alifbas prepared for use in teaching the reading and recitation of the Qur'an. The primary aim is to analyze the alifbas published from *Kur'an Okumaya Giriş* - the first official alifba issued by the Presidency of Religious Affairs - up to the year 2012; to evaluate the changes observed in the writing and instructional structuring of alifbas, to identify the pedagogical principles and methods adopted in their use, and to provide suggestions for the design of future alifbas in light of historical experience. The study begins in 1972, as previous scholarship had already addressed alifbas published before this date. It is limited to the year 2012 to deliberately exclude from its scope the effects of the abolition of age restrictions previously imposed on Qur'an courses, which are believed to have significantly influenced alifba instruction. The research is significant in that it represents one of the few studies focused specifically on alifba teaching. Adopting a qualitative research design, the study employs document analysis, and the data are interpreted using descriptive analysis methods. Within the examined period, three main instructional methods were identified in Qur'anic alphabet instruction: the letter-based method, the syllable-based method, and the sound-based method. While the two methods reveal the common teaching approaches of the period analyzed, the sound-based method was introduced in 2010. The study also found that since the early 2000s, specially designed handbooks for children, which include the relationships between letters and object sounds, have started to be prepared.

Keywords: Religious Education, Teaching the Holy Qur'an, Teaching Alifba, Letter Method, Syllable Method, The Sound Based Method.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

Since the Holy Qur'an is recited as an act of worship, it has been learned and taught by Muslims in every period from the first revelation to the present day. Although the methods of instruction have varied according to historical and social circumstances, alifbas have remained indispensable textbooks in this process. Teaching with alifba involves not only introducing the Arabic letters in terms of their sounds, shapes, and names, but also conveying the rules of diacritics (harakat), orthographic signs, and proper reading principles. The correct recitation of the Holy Qur'an is closely linked to the accuracy of learning during the alifba stage.

This study analyzes alifbas prepared for use in the teaching of the Holy Qur'an. Specifically, it examines the alifba titled Kur'an Okumaya Giriş-the first to be published by the Presidency of Religious Affairs-and subsequent alifbas issued up until 2012. The research aims to evaluate the change of alifba design and instructional content, to identify pedagogical principles and methods adopted or recommended for alifba instruction, and to offer recommendations for the development of new alifbas based on historical insights. The inclusion of 46 alifbas published between 1972 and 2012 significantly expands the scope of this study. It holds particular value as one of the few scholarly works focusing on the initial phase of Qur'anic instruction. The analyzed alifbas were sourced from various libraries and second-hand booksellers.

Employing a qualitative research design, this study uses document analysis as its primary method. The data collected were interpreted through descriptive analysis techniques. Within the examined period, three main instructional methods were identified in Qur'anic alphabet instruction: the letter-based method, the syllable-based method, and the sound-based method.

While the two methods reveal the common teaching approaches of the period analyzed, the sound-based method was introduced in 2010. This late development is closely tied to the introduction of the sound-based sentence method in Türkiye's primary literacy education during the same period.

The core pedagogical principles emphasized across the examined alifbas include: a love-based approach, fidelity to the original Arabic script, learning under teacher guidance, repetition, age-appropriateness, gradual progression from simple to complex, and learning by doing. Instructional methods recommended within the texts comprise demonstration, the talim method, choral recitation, storytelling to teach letters and diacritics, associative learning between letter sounds and everyday objects, and writing-based reinforcement. Although many alifbas acknowledge the differences between Arabic and Latin scripts - emphasizing the need to learn from a skilled reader - approximately

one-third of the texts include Turkish transliterations under syllables and word examples.

Since the early 2000s, alifbas specifically designed for children have emerged, incorporating associations between letters and object sounds. While this approach may appear to facilitate the memorization of letter names in the short term, it may also create pedagogical challenges. For example, learners may associate letters with object names instead of their phonetic articulations, or may pronounce letters with Turkish phonetic influences, thereby hindering accurate Qur'anic recitation.

Audio-visual materials are as important as written materials in teaching alifba. Providing cassette and CD support, developing interactive games, and preparing TV programs are extremely important developments. The fact that the Presidency of Religious Affairs prefers the alifba that adopts the sound-based method in the program Çocuğuz Kur'an Okuyoruz broadcast on Diyanet TV shows that the Presidency supports original studies.

The realization of correct and complete learning during the alifba teaching, which is an important stage in the transition to the reading of the Holy Qur'an, is not limited to the preferred alifba. It is also closely related to the teacher's reading, teaching skills, correct and timely application of principles and methods, effective use of the chosen alifba, and the use of audio-visual materials other than alifba in the lesson. Accurate and complete learning is important in terms of avoiding loss of time and labor during the teaching of the alifba.

The alifbas analyzed in this study are important resources intended for those beginning their Qur'anic learning journey, and aim to contribute meaningfully to the process of Qur'an learning and teaching. However, a majority of the 46 examined alifbas reveal repetitive content and teaching methods, with limited innovation in instructional design. In this regard, it is essential that alifba authors first identify the target age group they intend to address, then systematically define the instructional method they will adopt. Only afterwards should they proceed to write the alifba, grounded in clearly articulated pedagogical principles and a coherent instructional framework.

Giriş

Kur'an-ı Kerim ilk vahiyden günümüze kadar her dönem inananlar tarafından öğrenilmiş ve öğretilmiştir. Bu öğretim faaliyeti zamanın şartlarına göre değişse de ülkemizde Arap alfabesinin, hareke ve okuma kurallarının yer aldığı elifbâlar vazgeçilmez ders kitapları olarak kullanılmıştır. Kur'an-ı Kerim'in doğru okunabilmesi elifbâ öğretimi sürecinde harflerin, hareketlerin ve okuma kurallarının doğru öğrenilmesi ile yakından ilgilidir. Bu bağlamda, öğreticinin fem-i muhsin olması öğretim sürecinin verimliliğini artıran temel unsurlardanır. Ayrıca öğreticinin benimsediği pedagojik ilkeler, kullandığı yöntem ve materyaller de Kur'an-ı Kerim öğretiminin niteliğini belirleyen etkenler arasındadır.¹

Osmanlı Devletinde sıbyan mekteplerindeki elifbâ öğretimi bir yandan Osmanlı Türkçesini diğer yandan Kur'an-ı Kerim'i öğretme süreci olarak planlanmıştır.² Cumhuriyetin ilanında sonra ilk mekteplerin müfredatından çıkarılan elifbâ öğretimi, Latin alfabesinin kabulünün ardından Diyanet İşleri Reisliğine bağlı 9 Kur'an kursu dışında kalan mekânlarda yasaklanmıştır.³ 1950'li yıllara kadar gizlice öğretilen Kur'an-ı Kerim, çok partili dönem ile birlikte yeniden okullarda okutulmaya başlanmıştır.⁴ Kur'an-ı Kerim öğretiminin serbest bırakılması ile birlikte elifbâ yazım süreci Osmanlı Devletinin son yıllarında olduğu gibi hızlanmış, farklı usuller geliştirilerek birçok elifbâ hazırlanmıştır.⁵

Kur'an-ı Kerim öğretiminin yeniden müfredata alınması farklı tartışmaları beraberinde getirmiştir. 1951 yılında imam hatip okullarının orta kısımlarında Kur'an-ı Kerim öğretiminin Latin harfleriyle yapılmaya başlanması kamuoyunda çeşitli rahatsızlıklara neden olmuş, bu durumun bir

¹ Mustafa Atilla Akdemir, "Kur'an Ezberinde Kalite İhtiyacı ve Donanımlı Hafızlık", *Usûl İslâm Araştırmaları* 13 (Ocak- Haziran 2010), 35-36.

² Hatice Ayar, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kur'an Öğretim Materyali Olarak Elifbâlar (1824-1928)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 3.

³ Türk Harflerinin Kabul ve Tatbiki Hakkında Kanun (THKTH), *Resmi Gazete* 1030 (3 Kasım 1928), Kanun No. 1353, md. 1-9; Ahmet Koç, *Kur'an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik Üzerinde Bir Araştırma* (Ankara: Avrasya Yayınları, 2005), 18.

⁴ Mustafa Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008), 1/123, 142, 160, 292, 578-579; 2/ 17, 62.

⁵ Hatice Ayar, "Latin Alfabesinin Kabulünden Sonra Kur'an Elifbâsı Öğretiminin Dönüşümü (1928-1972)", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (Aralık 2020), 302-319.

sonucu olarak, 1951-1957 yılları arasında Kur'an öğretimi hem Arap harfleriyle hem de Latin harfleriyle eş zamanlı olarak sürdürülmüştür. İstanbul İmam Hatip Okulunun kurucu müdürünün çabaları sonucu bu yanıltan dönlüdüğü belirtilmekle birlikte 1971 yılına kadar uygulamada kalacak olan 1965 yılı müfredat programında da Kur'ân-ı Kerîm dersinin Arap harfleri ve Türk harfleriyle olmak üzere iki kategoride hazırlandığı görülmektedir.⁶ 1963 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı, yeni bir elifbâ hazırlanmasına yönelik gereksinimi tespit etmiş; ancak bu çalışmanın yayımlanması 1972 yılında mümkün olabilmıştır.⁷ *Kur'an Okumaya Giriş* isimli elifbânın önsözünde Kur'ân-ı Kerîm'i Arap harfleriyle okumayı öğrenmenin aslında zor olmadığını belirten ifadeler 1950'li yılların başlarından itibaren yaşanan süreci özetler niteliktedir.⁸

1972 yılından itibaren imam hatip okullarında Kur'ân-ı Kerîm öğretiminde önemli bir müfredat değişikliği gerçekleştirilmiştir. Bu değişiklikle birlikte, Kur'ân-ı Kerîm'in Latin harfleriyle öğretilmesi uygulamasına son verilmiş ve dersin içeriği yalnızca Arap harfleriyle öğretilmek üzere yeniden yapılandırılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm dersinin içeriği büyük ölçüde korunmuş olmakla birlikte, yıllar içinde ders saatlerinde çeşitli düzenlemelere gidilmiştir.⁹ Örneğin, 1978 yılı imam hatip liseleri müfredatına göre, orta kısımda yer alan 6. sınıf düzeyinde Kur'ân-ı Kerîm dersi haftada üç saat olarak; 1985 yılında beş saat olarak planlanmıştır. Bu düzeyde dersin içeriği; Arap harflerinin, hareketlerinin ve okuma kurallarının öğretilmesi, birinci cüzün yüzünden okunması ile belirli dua ve sûrelerin ezberlenmesi esasına dayanmaktadır. Aynı programların lise kısmında ise öğrencilerin Kur'ân-ı Kerîm'i yüzünden okuyabildiği varsayımıyla, ders içeriği yüzünden okuma, tecvid ve ezber konularına odaklanacak şekilde düzenlenmiştir.¹⁰

1997 yılında sekiz yıllık kesintisiz zorunlu eğitimin kabul edilmesiyle imam hatip ortaokulları kapatılmış, Kur'an kurslarına ise yalnızca sekiz yıllık eğitimi tamamlayan öğrencilerin kaydolmasına izin verilmiştir. Bu düzenleme hem imam hatip okullarında hem de Kur'an kurslarında eğitim

⁶ Nazif Yılmaz, *İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Yöntemler ve Materyal Kullanımı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 25, 28; Mustafa Öcal, *100. Yılında İmam Hatip Liseleri (1913-2013)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 108, 123.

⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Başkanlığımızca Basımı Yapılan Tüm Eserler* (Erişim 5 Mart 2025); Tayyar Altıkulaç v.dğr. *Kur'an Okumaya Giriş* (Ankara: DİB Yayınları, 1972).

⁸ Altıkulaç v.dğr. *Kur'an Okumaya Giriş*, 5.

⁹ Yılmaz, *İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Yöntemler ve Materyal Kullanımı*, 32-38.

¹⁰ *İmam Hatip Liseleri Müfredat Programı* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1978), 35, 56; *İmam Hatip Liseleri Öğretim Programları* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1985), 32-33.

gören öğrenci sayısında düşüşe sebep olmuştur.¹¹ Bu durum Kur'an öğretimi açısından yeni bir dönemi başlatmış, resmî kurumlardan belirli bir yaşa kadar Kur'an-ı Kerim eğitimi alınamaması halkın farklı yapılaraya yönelmesine sebep olmuştur. 2011 yılına kadar devam eden bu süreç, resmî kurumların dışında yürütülen din eğitimi faaliyetlerinin yaygınlık kazanmasına ve alternatif bir eğitim alanı olarak öneminin artmasına neden olmuştur.¹²

2012 yılına gelindiğinde imam hatip ortaokulları yeniden açılmış, 4+4+4 sistemi ile birlikte Kur'an-ı Kerim dersi seçmeli derslerden biri olarak programa yerleştirilmiştir.¹³ 2012 yılından itibaren cami ve Kur'an kurslarına her yaştan öğrencinin kayıt edilebilmesi 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarının açılmasına ve yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştır.¹⁴ Tüm bu gelişmeler Kur'an-ı Kerim öğretiminin önündeki engelleri ortadan kaldırmış, her yaş grubundan öğrenci resmî kurumlarda elifbâ öğretimi ile başlayan Kur'an öğrenimi sürecine dâhil olabilmektedir.

Kur'an-ı Kerim'i öğrenmek ve öğretmek ülkemizde her dönem önemi ni korumuş olmasına rağmen Kur'an öğretiminin ilk basamağı olan elifbâ öğretimine dair bilimsel çalışmalar Diyanet İşleri Başkanlığının 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarının açılmasından sonra dikkat çekmeye başlamıştır. Elifbâ öğretimi hakkında hazırlanan ilk çalışma Bayraktar tarafından 2017 yılında yayımlanan *Yeni Kur'an Okuma Öğretim Yöntemi* isimli makaledir.¹⁵ 2018 yılında Tunç'un hazırladığı *Elifbâ (Kur'an) Öğretim Tekniklerinin Standardizasyonu* ve *Yeni Bir Elifbâ Önerisi* isimli çalışma ise ilk yüksek lisans tezi olma özelliği taşımaktadır.¹⁶ Her iki çalışmada da elifbâ öğretiminin temel konuları ve harf yöntemi ile Kur'an-ı Kerim öğretimi anlatıldıktan sonra yazarlar kendi geliştirdikleri elifbâ öğretim yöntemini tanıtmaktadır. Daha sonra Tamer tarafından farklı yıllarda yayımlanmış on bir elifbânın incelendiği *Kur'an Öğretiminde Materyal ve Yöntem Analizi (Elifbâlar Üzerine Bir*

¹¹ *İmam-Hatip Lisesi Anadolu İmam-Hatip Lisesi Yabancı Dil Ağırlıklı İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1999), 20-21.

¹² Mehmet Bahçekapılı, *Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012)* (İstanbul: İlke Yayınları, 2012), 85, 187.

¹³ Milli Eğitim Bakanlığı İlköğretim ve Eğitim Kanunu Kurumları Yönetmeliği (ME-BİEKY), *Resmî Gazete* 28261 (11 Nisan 2012), Kanun No. 6287, md. 9.

¹⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar ile Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönetmeliği (DİBKEYYPY), *Resmî Gazete* 28257 (7 Nisan 2012), md. 16 (Erişim 20 Mayıs 2025).

¹⁵ Ahmet Bayraktar, "Yeni Kur'an Okuma Öğretim Yöntemi", *Uluslararası Eğitim Bilimleri Dergisi* 1 (Aralık 2017).

¹⁶ İbrahim Tunç, *Elifbâ (Kur'an) Öğretim Tekniklerinin Standardizasyonu ve Yeni Bir Elifbâ Önerisi* (İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

İnceleme)¹⁷ ve Korkmaz tarafından elifbâ öğretimine yönelik saha çalışmalarını konu edinen *Ses Temelli ve Gruplama Sistemli Kur'an-ı Kerim Öğretimi* isimli yüksek lisans tezleri hazırlanmıştır.¹⁸ Söz konusu çalışmalar elifbâ öğretiminde yaşanan problemleri ortaya koyması ve çözüm önerileri geliştirme çabası içinde olması bakımından dikkate değerdir. Gelgör tarafından hazırlanan *Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Alternatif Bir Metod Olarak Ses Temelli Elifbâ Yöntemi*¹⁹ isimli yüksek lisans tezinde ise 2010 yılında sesi esas alan yöntem üzere hazırlanan elifbâ ile çevrim içi eğitim gören öğrenciler üzerinde deneysel bir çalışma yapılmış, ses temelli yöntemin öğrenmeyi olumlu yönde etkilediği sonucuna ulaşılmıştır. Sert tarafından hazırlanan *Okul Öncesi Dönemde Elifbâ Öğretim Yaklaşımlarına Dair Öğretici Görüşleri*²⁰, Usta'nın hazırladığı *Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Elifba Öğretimi*²¹ isimli yüksek lisans tezlerinde ise erken çocukluk döneminde elifbâ öğretimine dair öğretici görüşleri değerlendirilmiştir. Söz konusu çalışmalarda farklı yaş gruplarına özel programlar hazırlanması, grup dersleri yapılması ve hizmet içi eğitimlerde uzman kadroların görevlendirilmesi önerilmiştir. Konuyla ilgili *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kur'an Öğretim Materyali Olarak Elifbâlar (1824-1928)* isimli doktora tezi ise elifbâlar hakkında yazılmış ilk kapsamlı çalışma olma özelliğini taşımaktadır.²² Çalışmada 1824-1928 yılları arasında yayımlanan elifbâlar tercih ettikleri usul bakımından tasnif edilmiş, elifbâ öğretiminde uygulanan özel öğretim yöntemlerinin teorik alt yapısı oluşturulmuştur. Durmuş tarafından 48-72 aylık çocukların Kur'an harflerini öğrenme, doğru seslendirme ve Kur'an'ı kurallarına uygun okuyabilme kazanımlarının gerçekleşme düzeyleri hakkında hazırlanan *Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 yaş Kur'an Kurslarında Kur'an Öğretiminin,*

¹⁷ Tuğba Tamer, *Kur'an Öğretiminde Materyal ve Yöntem Analizi (Elifbâlar Üzerine Bir İnceleme)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹⁸ Fadime Sarı Korkmaz, *Ses Temelli ve Gruplama Sistemli Kur'an-ı Kerim Öğretimi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹⁹ Elif Sena Gelgör, *Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Alternatif Bir Metod Olarak Ses Temelli Elifbâ Yöntemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

²⁰ Rabia Nilüfer Sert, *Okul Öncesi Dönemde Elifbâ Öğretim Yaklaşımlarına Dair Öğretici Görüşleri* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024).

²¹ Ayşenur Usta, *Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Elifba Öğretimi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024).

²² Ayar, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kur'an Öğretim Materyali Olarak Elifbâlar (1824-1928)*.

*Okul Öncesi Çağı ve Eğitimi Açısından İncelenmesi*²³ isimli doktora tezi ise kapsamlı bir saha çalışması olması bakımından dikkate değerdir. Araştırma neticesinde 4 ve 5 yaş çocuklarının elifbâ öğrenme süreçlerinin birbirinden farklı olduğu, bu doğrultuda farklı kazanım göstergeler içeren yeni programlar hazırlanması gerektiği önerilmiştir.

Bu makale ise alanda yapılan diğer araştırmalardan farklı olarak elifbâ öğretiminin teorik arka planına odaklanmakta, 1972-2012 yılları arasında hazırlanan elifbâları içerik, pedagojik ilkeler ve benimsenen öğretim usulleri bakımından değerlendirmektedir. Söz konusu yıllar arasında hazırlanan elifbâları kapsamlı şekilde inceleyen ilk çalışma olması bakımında da önem arz etmektedir.

1. Araştırmanın Amacı ve Sınırlıkları

Bu araştırmanın amacı 1972-2012 yılları arasında hazırlanan elifbâlarda benimsenen özel öğretim yöntemlerini ortaya koymak, elifbâ öğretiminde ve yazımında yaşanan değişimi değerlendirmek ve tarihi birikimden istifade ederek yeni hazırlanacak elifbâlara önerilerde bulunmaktır. Bu doğrultuda araştırmanın temel problemi şu şekilde belirlenmiştir: 1972-2012 yılları arasında hazırlanan elifbâlarda hangi özel öğretim yöntemleri benimsenmiştir?

Ana problem doğrultusunda araştırmanın alt problemleri şu sorular çerçevesinde şekillendirilmiştir:

1. 1972-2012 yılları arasında elifbâ öğretiminde ve yazımında nasıl bir değişim yaşanmıştır?

2. Bu dönemde hazırlanan elifbâlarda önerilen öğretim ilkeleri ve yöntemleri nelerdir?

3. Elifbâlarda yer verilen okuma metinleri hangi içerik ve pedagojik yaklaşımlar çerçevesinde oluşturulmuştur?

Araştırmada Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayımlanan ilk elifbâ olma özelliğini taşıyan, *Kur'an Okumaya Giriş* isimli elifbâdan başlayarak 2012 yılına kadar hazırlanan elifbâlar incelenmektedir. Araştırmanın başlangıç yılı olarak 1972 yılının seçilmesinin nedeni, bu yıla kadar yayımlanmış elifbâların incelenmiş olmasıdır.²⁴ 2012 yılı ile sınırlandırılmasının nedeni ise Kur'an kurslarına yaş sınırlaması getiren düzenlemenin yürürlükten kaldırılmasının elifbâ öğretimine etkilerinin araştırmanın kapsamı dışında bırakılmak istenmesidir.²⁵ Zira 1972-2012 yılları arasında yayım-

²³ Rüveyda Durmuş, *Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 yaş Kur'an Kurslarında Kur'an Öğretiminin, Okul Öncesi Çağı ve Eğitimi Açısından İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024).

²⁴ Ayar, "Latin Alfabesinin Kabulünden Sonra Kur'an Elifbası Öğretiminin Dönüşümü (1928-1972)", 302-319.

²⁵ Kanun Hükmünde Kararname (KHK), *Resmî Gazete* 28057 (17 Eylül 2011), md. 7.

lanmış 46 elifbânın incelenmesi, araştırmanın kapsamını önemli ölçüde genişletmiştir. Tespit edilen 46 elifbâ kütüphaneler, koleksiyonerler, sahaflar ve kitapçılardan temin edilmiştir.

2. Araştırmanın Yöntemi

Nitel yöntemin kullanıldığı çalışmada elde edilen verileri sistematik ve derinlemesine incelemek amacıyla doküman analizi yapılmıştır.²⁶ Elifbâlar incelenirken betimsel analiz yapılmış, elde edilen veriler yorumlanarak sonuçlara ulaşılmıştır. Çalışmada elifbâların temel özellikleri ve geliştirilen yeni usuller tespit edilerek değerlendirilmiştir. Üstün, esre, ötre gibi her elifbâda yer alan temel konuları benzer şekilde ele alan tüm elifbâlara tek tek atıf yapılmamış; bunun yerine örneklik teşkil etmesi açısından birkaç elifbâ referans gösterilmiştir.

3. Araştırmanın Bulguları

1972-2012 yılları arasında hazırlanan elifbâlar üzerine yapılan incelemede araştırmanın bulguları; elifbâların genel özellikleri, yazarlar ve elifbâlarını yazma amaçları, elifbâ öğretiminde uygulanan pedagojik yaklaşımlar, elifbâlardaki okuma metinlerinin içeriği ve benimsenen özel öğretim yöntemleri olmak üzere beş ana temada değerlendirilmiştir.

3.1. Elifbâların Genel Özellikleri

İncelenen elifbâların çoğunda geçmiş yıllarda hazırlanan elifbâlardan farklı olarak renkli, desenli ve resimli karton kapak kullanılmıştır.²⁷ Bazı elifbâların kapağında hat, tezhib, ebru ve minyatür gibi geleneksel sanatlara yer verilirken;²⁸ 2000’li yılların başlarından itibaren elifbâlarda çocukların dikkatini çekecek resimlerin kullanıldığı görülmektedir.²⁹ Elifbâların bazılarında materyal hazırlanırken dikkat edilmesi gereken basitlik, sadelik, açıklık gibi temel ilkeler ile sayfa tasarımı, renk uyumu, resim ve

²⁶ Şener Büyüköztürk v.dğr. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 259.

²⁷ Bk. Ayar, “Latin Alfabetinin Kabulünden Sonra Kur’an Elifbası Öğretiminin Dönüşümü (1928-1972)”, 307; H. Mustafa Varlı, *Tecvidli Kur’an Dili Elifbâsı A’dan Z’ye Dini Bilgiler İtikat İbadet Namaz* (İstanbul: Esmâ Yayınları, 1990); Davut Kaya, *Tecvidli Kur’an Okuma Rehberi: Elif-bâ* (Ankara: DİB Yayınları, 2008).

²⁸ Bk. Enver Galip Ceylan, *Kur’an Lisânı Elifbâsı* (İstanbul: Hizmet Vakfı Yayınları, 1973); Yusuf Tavaslı, *Kur’an-ı Hakim Elifbâsı* (İstanbul: Eskin Matbaası, 1979); Ahmet Gürtaş, *Kur’an Okumayı Öğreniyorum* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1995); Müzeyyen Fani Yozbatıran - Naima Fani Güven, *Tecvitli Geniş Kapsamlı Yeni Elifbâ Cüzü* (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2006); Hüseyin Demircioğlu, *Yeni Rehber* (İstanbul: Erkam Matbaası, 2003); Ahmet Efe, *Kur’an Alfabeti* (Ankara: Kandil Yayınları, 1985).

²⁹ Bk. Zeliha Yalçinkaya, *Kur’an Harfleri: Elifbâ* (İstanbul: Furkan Yayınları, 2002); Meryem Koç, *Okul Öncesi Çocuk Eğitiminde Hafıza Teknikli Hızlandırılmış Boyama-lı Elifbâ* (İstanbul: Furkan Yayınevi, 2007); Fatma Bulut - Nuray Yüksel, *Yeni Yöntemlerle Elifbâ Eğitimi: Ben Kur’an Öğreniyorum* (İstanbul: Şadırvan Yayınları, 2008).

şekillerin kullanımı gibi görsel tasarım ilkeleri göz ardı edilmiş, karmaşık ve düzensiz sayfalar tasarlanmıştır.³⁰

Bu dönemde hazırlanan elifbâlarda yaygın olmamakla birlikte görüntülü interaktif CD desteği sunan çalışmalar bulunmaktadır.³¹ CD desteğinden farklı olarak Yılmaz, hazırlamış olduğu elifbâdaki okuma kaidelerinin doğru seslendirilmesini öğretmek amacıyla kaset hazırlamayı planladığını ifade etmektedir.³² Araştırmaya konu olan çalışmalardan *Ses Temelli Elifbâ* ise Diyanet TV tarafından hazırlanan *Çocuğuz Kur'an Okuyoruz* programının ders materyalidir.³³ Otuz bölümden oluşan program, Kur'an-ı Kerim'i sesi esas alan yöntemi benimseyerek öğretmeyi hedeflemektedir.³⁴ Çocuklara yönelik hazırlanan bazı elifbâlarda, öğretim sürecini desteklemek amacıyla oyun kartları ve harf çıkartmaları ile ödüllendirme amaçlı yıldız, kalp ve çiçek gibi şekiller içeren çıkartmalar hediye olarak verilmektedir.³⁵

Elifbâlar yazarların ve yayın evlerinin tercihleri doğrultusunda 11,5x22³⁶ ve 16x24³⁷ gibi farklı ebatlarda hazırlanmıştır. İçerik olarak elifbâların bazılarında sadece Kur'an-ı Kerim öğretimi yapılırken bazılarında itikad, ibadet, siyer, ahlâk ve tecvid konularının yanı sıra rakamlar ve hat çeşitleri gibi konulara da yer verilmiştir.³⁸ Bu durum elifbâların sayfa sayısının 17 ile 160 arasında değişmesine sebep olmuştur.³⁹ İncelenen elifbâlardaki harf, hece ve kelimeler çoğunlukla sütunlar, satırlar veya kutucuklar

³⁰ Bk. Ömer Faruk Aksu, *Kur'an Öğreniyorum* (İstanbul: Nesil Çocuk, 2013), 8, 10-26. Eserin ilk baskısı 2008 yılında yapılmıştır; Yüksel- Bulut, *Yeni Yöntemlerle Elifbâ Eğitimi: Ben Kur'an Öğreniyorum*, 54-58.

³¹ Bk. Faruk Salman v.dğr. *Tecvidli Kur'an-ı Kerim Elifbâsı* (İstanbul: DEM Yayınları, 2005).

³² Bk. Mustafa Yılmaz, *Uygulamalı Tecvidli Kur'an Elifbâsı* (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2002), 5.

³³ Bk. Abdullah Açıık v.dğr. *Ses Temelli Elifba* (İstanbul: EDAM Yayınları, 2010), 3.

³⁴ Abdullah Açıık, "Çocuğuz Kur'an Okuyoruz 1. Bölüm", *Diyanet TV* (29 Haziran 2015).

³⁵ Bk. Şeyma Nur Çelik, *Hikayelerle Harflerin Yolculuğu* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2011), 9.

³⁶ Bk. Mehmet Ali Sarı, *Kur'an Dersleri* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1976), 1.

³⁷ Bk. Ceylan, *Kur'an Lisanı Elifbâsı*, 1; Efe, *Kur'an Alfabeti*; M. Fuad Başar, *Dini Bilgisi, Derekeli, Harekeli, Tecvidli, ABC'li Kur'an-ı Kerim Dili Elifbâsı ve Osmanlıca Rehberi* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1985); Ahmet Okutan, *15 Derste Kur'an Öğreniyorum* (Ankara: Altınkalem Yayınları, 1991).

³⁸ Bk. Başar, *Kur'an-ı Kerim Dili Elifbâsı ve Osmanlıca Rehberi*, 54-60; Varlı, *Tecvidli Kur'an Dili Elifbâsı*, 1; Ali Rıza Abay - Şerife Abay, *Yaz Kur'an Kursları İçin: Kur'an Alfabeti, Din Dersleri, Namaz Hocası* (İstanbul: Beka Yayınları, 1989), 45-50; Suavi Suar, *Hak Dini Kur'an Dili Elifbâsı* (İstanbul: Timaş, 2003), 9.

³⁹ Bk. Yozbatıran - Güven, *Tecvidli Geniş Kapsamlı Yeni Elifbâ Cüzü*, Demircioğlu, *Yeni Rehber*.

içine yazılmış ya da minik çiçek resimleri ile ayrılmıştır.⁴⁰ Bununla birlikte bazı elifbâlarda kelimeler balık, bulut, yıldız, ağaç, balon ve uçurtma gibi çocukların ilgisini çekecek resimlerin içerisine de yazılmıştır.⁴¹ Hece ve kelimeler arasında herhangi bir ayırıştırıcı unsur kullanılmadığı için karışık görünen elifbâlar da bulunmaktadır.⁴²

Elifbâların son sayfaları namazda okunan dua ve sûrelere ayrılmıştır. Bu durum öğrencilerin ezberleyecekleri dua ve sûreleri bulmalarını kolaylaştırdığı gibi elifbâ bitiminde mushafa başlamadan önce okuma alıştırmaları yapmalarını da sağlamaktadır. Elifbâlar arasında farklılıklar olmakla birlikte namaz dualarının yanı sıra Fatıha Sûresi, Fil Sûresinden Nâs Sûresine kadar olan sûreler tüm elifbâlarda bulunmaktadır. Bunlara ilave olarak elifbâların bazılarında âmentü duası, namaz tesbîhatları, cenaze duaları, Dûha Sûresinden Nâs Sûresine kadar olan tüm sûreler, Bakara Sûresinin 1-5. âyetleri, 255. âyeti, 285-286. âyetleri, Haşr Sûresinin 22-24. âyetleri ve ezana yer verilmiştir.⁴³ Elifbâlar arasındaki bir diğer farklılık ise söz konusu dua ve sûrelerin yazılması hususundadır. Sûre ve duaların sadece Arapça metnine,⁴⁴ Arapça metni ile birlikte mealine yer veren elifbâlar⁴⁵ olduğu gibi metnin altında Latin Alfabesi ile yazılışına yer veren elifbâlar⁴⁶ da bulunmaktadır.

3.2. Yazarlar ve Elifbâlarını Yazma Amaçları

Elifbâların önsözünde yazarlar, kendilerini tanıtmının yanı sıra çalışmalarının amacını ve elifbâ öğretimi hakkındaki düşüncelerini belirtmektedir. Ayrıca önsözler hangi yaş grubundaki öğrencilere hitap edildiği, elifbâ öğretiminin yaklaşık süresi, öğretim yöntemleri, elifbâyı yazma süreci

⁴⁰ Bk. Sarı, *Kur'an Dersleri*, 11-12; Efe, *Kur'an Alfabeti*, 10; Varlı, *Tecvidli Kur'an Dili Elifbâsı*, 24; Başar, *Dini Bilgisi, Derekeli, Harekeli, Tecvidli, ABC'li Kur'an-ı Kerim Dili Elifbâsı ve Osmanlıca Rehberi*, 37.

⁴¹ Bk. Hülya Çalışkan Ünal - Banu Saymaz, *Altın Elifbâ* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2007); Naime Gül, *Kur'an Öğreniyorum* (İstanbul: Kardeşler Matbaası, 1999), 10-24.

⁴² Bk. Ali Nar, *Kur'an Okuma Metodu - Tanıtımlar-Alıştırmalar, Açıklamalı Okuma Yolları* (İstanbul: Çığır, 1976), 31; Tavaslı, *Kur'an-ı Hakîm Elifbâsı*, 11.

⁴³ Bk. Sarı, *Kur'an Dersleri*, 39-50; Ceylan, *Kur'an Lisânı Elifbâsı*, 29- 34; Başar, *Kur'an-ı Kerim Dili Elifbâsı ve Osmanlıca Rehberi*, 64-65; Okutan, *15 Derste Kur'an Öğreniyorum*, 45-57; Varlı, *Tecvidli Kur'an Dili Elifbâsı*, 118-138.

⁴⁴ Bk. Mustafa Özel, *Kur'an-ı Kerim Elifbâsı* (İstanbul: Asır Medya, 2008), 41-47.

⁴⁵ Bk. Murat Bekçi, *Sorulu-Cevaplı Dini Bilgiler ve Kur'an Elifbâsı* (İstanbul: Enes Matbaası, 2006), 67-82; İsmail Karaçam, *Kur'an Elifbâsı* (İstanbul: Tenvir Neşriyat, 2002), 23-32.

⁴⁶ Bk. Başar, *Kur'an-ı Kerim Dili Elifbâsı ve Osmanlıca Rehberi*, 65; Varlı, *Tecvidli Kur'an Dili Elifbâsı*, 118-138; Hamdi Uygun, *Kur'an Okuma Anahtarı* (Samsun: Esen Ofset, 2004), 20-32; Hasip Asutay, *Kur'an Alfabeti* (Ankara: Lazer Ofset, 1999), 56-70; Yakup İskender, *Tecvidli Kur'an Dili - İtikat ve Namaz* (İstanbul: Ali-oğlu Yayınevi, 2005), 36-44.

ve dönemin Kur'an öğretimi yaklaşımını ortaya koyan konuları kapsamaktadır.

Elifbâ yazarları çeşitli meslek gruplarında çalışmakla birlikte kendisini tanıtan yazarların neredeyse tamamının ilahiyatçı olduğu anlaşılmaktadır. Yazarlar arasında Diyanet İşleri Başkanlığında imam hatip,⁴⁷ baş imam hatip,⁴⁸ Kur'an kursu öğreticisi,⁴⁹ vaiz,⁵⁰ müftü⁵¹ olarak görev yapanlar olduğu gibi Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi⁵² ve Uzmanı,⁵³ Mushafları İnceleme Kurulu Başkanı,⁵⁴ Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı⁵⁵ olarak görev yapmış kişiler de yer almaktadır. İmam hatip okullarında meslek dersleri öğretmeni,⁵⁶ ilahiyat fakültelerinde akademisyen⁵⁷ olarak görev yapan yazarların yanı sıra kendisini öğretmen,⁵⁸ hattat⁵⁹ ve pedagog⁶⁰ olarak tanıtan yazarlar da bulunmaktadır.

İncelenen dönemde hazırlanan elifbâlar farklı yaş gruplarının gelişim düzeyleri dikkate alınarak yazılmıştır. Bazı elifbâlar her yaş grubuna hitap

⁴⁷ **Ali Rıza Abay:** Yazar kendisini Yüksek İslam Enstitüsü mezunu ve Saraç İshak Camii imam hatibi olarak takdim eden yazar, halen Yalova Üniversitesinde akademisyen olarak görev yapmaktadır.

Murat Bekçi: Yazar kendisini Bağcılar Hacı Veyis Turan Camii imam hatibi olarak takdim etmiştir.

İbrahim Yaman: Yazar kendisini Babaeski Dernek Camii imam hatibi olarak takdim etmiştir.

⁴⁸ **Enver Galip Ceylan:** Yazar kendisini Nuru Osmaniye Camii baş imam hatibi olarak takdim etmiştir.

⁴⁹ **Mustafa Yılmaz:** Yazar kendisini Sümbül Efendi Erkek Kur'an kursu kurucusu, yöneticisi ve öğreticisi olarak takdim etmiştir.

Şerife Abay: Yazar kendisini Fatih Müftülüğü Tüba Kız Kur'an kursu öğreticisi olarak takdim etmiştir.

⁵⁰ **Hüseyin Demircioğlu:** Yazar kendisini Sakarya emekli vaizi olarak takdim etmiştir.

⁵¹ **Hasip Asutay:** Yazar kendisini Sarıyer müftüsü olarak takdim etmiştir.

⁵² **Yakup İskender:** Yazar kendisini Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi olarak takdim etmiştir.

⁵³ **Davut Kaya:** Yazar kendisini Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı olarak takdim etmiştir.

⁵⁴ **Ahmet Okutan:** Yazar kendisini Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme Kurulu Başkanı olarak takdim etmiştir.

⁵⁵ **Ahmet Gürtaş:** Diyanet İşleri Eski Başkan Yardımcısı, Konya Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arapça Öğretim Görevlisi olarak takdim etmiştir.

⁵⁶ **Ali Nar:** Yazar kendisini İzmit İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmeni olarak takdim etmiştir.

⁵⁷ **Hamdi Uygun:** Yazar kendisini Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Kur'an-ı Kerim Öğretim Görevlisi olarak takdim etmiştir.

⁵⁸ **Naime Gül:** Yazar kendisini emekli öğretmen olarak takdim etmiştir.

⁵⁹ **Yusuf Tavaslı:** Yazar kendisini hattat ve hafız olarak tanıtmış, Vefa Molla Şemseddin Gürânî (Kilise) Câmii imam hatibi olarak takdim etmiştir.

Fuad Başar: Yazar kendisini hattat olarak takdim etmektedir.

⁶⁰ **Fatma Yüksel:** Yazar kendisini pedagog olarak takdim etmiştir.

edecek şekilde hazırlanırken,⁶¹ bazıları özellikle 4-7 yaş arası çocuklara⁶² ya da okul çağındaki öğrencilere yönelik olarak hazırlanmıştır.⁶³ Bazı yazarlar elifbâlarının Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesindeki Kur'an kurslarında okutulması amacıyla Din İşleri Yüksek Kurulunun onayını almışlardır.⁶⁴ Bazı elifbâlar ise Kur'an kurslarında okutulmak üzere doğrudan Başkanlık tarafından basılmıştır.⁶⁵ Yazarların bazıları ise elifbâsını imam hatip müfredatına uygun şekilde hazırlamış yardımcı ders kitabı olarak okutulması amacıyla Milli Eğitim Bakanlığından onay almıştır.⁶⁶

Önsözlerde, yazarların yeni elifbâ hazırlama amacının, Kur'ân-ı Kerîm öğretimini kolaylaştırmak ve yeni bir usul ortaya koymak olduğu ifade edilmektedir.⁶⁷ Nar, elifbâsını hazırlamadan önce yapılmış çalışmaları incelediğini, öğrenciyi oyalayıcı ve kolaycılığa alıştırıcı uygulamaları elifbâsına almadığını belirtmektedir.⁶⁸ Yozbatıran daha önceden yazılmış olan elifbâları konusu gelmeden okuma örneklerine yer verme, istiazenin elifbâda bulunmaması, harflerin özellikleri hakkında yeterince açıklayıcı bilgilerin yer almaması gibi sebeplerle eleştirmekte, elifbâda tüm bu eksikleri giderdiğini ifade etmektedir.⁶⁹ Çocuk elifbâsı yazarlarından olan Koç, "Kur'an alfabesi görsel olarak, boyamalı, eğlenceli ve hikâyelendirilmiş" şekilde hazırlandığı için çocukların Kur'ân-ı Kerîm'i sıkılmadan, kısa sürede ve kalıcı şekilde öğrenebileceklerini belirtmektedir.⁷⁰ Yaman ise elifbâsını "insanların Allah'ın kitabını en çabuk, en hızlı ve zorlanmadan öğrenebilmelerini" sağlamak için yazdığını, 15 yıllık tecrübenin ürünü olduğunu ifade etmektedir.⁷¹ Açık ve arkadaşları ise çalışmalarını "Öğrenciler bu elifbâyı alıştıkları bir süreci takip ederek tek tek, temiz temiz, korku ve endişeye kapılmadan, sadece Kur'an'dan örneklerle ve ilk günden Kur'an'a geçerek ama elifbâyı

⁶¹ Bk. Ceylan, *Kur'an Lisânı Elifbâsı*, 2.

⁶² Bk. Gülsüm Gülşen - Recep Gülşen, *Sevimli Elifbâ* (Konya: Y.y., 2007); Çelik, *Hikâyelerle Harflerin Yolculuğu*.

⁶³ Bk. Efe, *Kur'an Alfabesi*, 4.

⁶⁴ Bk. Abay -Abay, *Yaz Kur'an Kursları İçin: Kur'an Alfabesi, Din Dersleri, Namaz Hocası*, 1; Gürtaş, *Kur'an Okumayı Öğreniyorum*, 1; Asutay, *Kur'an Alfabesi*, 1.

⁶⁵ Bk. Altıkulaç v.dğr. *Kur'an Okumaya Giriş*, 1; Kaya, *Tecvidli Kur'an Okuma Rehberi: Elif-bâ*, 1; Salman v.dğr. *Tecvidli Kur'an-ı Kerim Elifbâsı*, 1.

⁶⁶ Bk. Gürtaş, *Kur'an Okumayı Öğreniyorum*, 1; Tavashlı, *Kur'an Dili Elifbâsı*, 1; Yılmaz, *Uygulamalı Tecvidli Kur'an Elifbâsı*, 1; Nar, *Kur'an Okuma Metodu*, 1.

⁶⁷ Bk. Ceylan, *Kur'an Lisânı Elifbâsı*, 1-2.

⁶⁸ Bk. Nar, *Kur'an Okuma Metodu*, 2-5.

⁶⁹ Bk. Yozbatıran - Güven, *Tecvitli Geniş Kapsamlı Yeni Elifbâ Cüzü*, 5.

⁷⁰ Bk. Koç, *Okul Öncesi Çocuk Eğitiminde Hafıza Teknikli Hızlandırılmış Boyamalı Elifbâ*, 2.

⁷¹ Bk. İbrahim Yaman, *15 Saatte Kur'an Öğreniyorum* (İstanbul: Gül Neşriyat, t.y.), 8.

ellerinden hiç düşürmeden, farklı duyularını sürece katarak öğreniyorlar” cümleleri ile takdim etmektedir.⁷²

Elifbâların önsözlerinden elde edilen bilgilere göre, yazarların temel amacı, Kur'an-ı Kerim öğretimini daha pratik, etkili ve sistematik bir hale getirmektir. Bu bağlamda, öğrenme sürecini kolaylaştıracak yöntemler geliştirilmiş ve farklı yaş gruplarının ihtiyaçlarına yönelik materyaller tasarlanmıştır. Elifbâların çocuklara ve yetişkinlere hitap edecek şekilde ayrı ayrı hazırlanması, öğrenme süresini kısaltmayı ve öğrencilerin süreç boyunca motivasyonunu artırmayı hedefleyen bir eğilimi ortaya koymaktadır.

3.3. Elifbâ Öğretimine Dair Pedagojik Yaklaşımlar

Elifbâ öğretimi öğrencilerin Kur'an-ı Kerim'i doğru olarak okumayı öğrenmelerini sağlayan ilk aşamadır. Bu öğrenme sürecinde ihlas, kıraatte asla uygunluk, bir hocadan öğrenmek, tecvidli okumak ve sevgi temelli yaklaşım ilkeleri benimsenmektedir.⁷³ Öğrencilerin öğrenme süreçlerini kolaylaştırmak ve etkili bir öğretim sağlamak amacıyla geliştirilen elifbâlarda da söz konusu ilkelerin yanı sıra öğrenciye görelilik, yaparak öğrenme ve tekrar ilkesi ön plana çıkmaktadır.⁷⁴

Elifbâ öğretiminde esas kabul edilen kıraatte asla uygunluk ilkesi harflerin ve hareketlerin seslerinin doğru ve tam olarak diğer bir ifade ile fem-i muhsin bir hocanın seslerini taklit ederek öğrenilmesiyle yakından ilgilidir. İncelenen elifbâlarda da bu konunun üzerinde durulmuş Arapça harflerin mahreçlerinin Türkçe harflerin çıkaklarından farklı olduğu vurgulanmış, hoca ile birlikte çalışılması önerilmiştir.⁷⁵ Konuyla ilgili *Kur'an Okumayı Öğreniyorum* isimli elifbâda Türkçede bulunmayan harflerin mahreçlerinin meleke haline gelebilmesi için sıkça kullanıldığı, birbirine karıştırılma ihtimali olan harflerin ses farklılıklarını açık şekilde gösterecek örneklerin tercih edildiği vurgulanmıştır.⁷⁶ Bazı elifbâlarda ise harflerin doğru öğrenilmesinin önemine vurgu yapılmasına, Arap harflerinin Latin harflerinden farklı sesler ile okunduğu ifade edilmesine, bir hocadan öğrenilmesi önerilmesine rağmen hece ve kelimelerin Latin harfleri ile okunuşları da yazıl-

⁷² Bk. Açık v.dğr. *Ses Temelli Elifba*, 3.

⁷³ Nazif Yılmaz, *Kur'an Öğretiminde Temel İlkeler ve Yöntem-Teknikler* (İstanbul: y.y., 2012), 4.

⁷⁴ Etem Yeşilyurt, “Öğretmenin Pusulası: Genel Öğretim İlkeleri”, *Ekev Akademi Dergisi* 83 (Yaz 2020), 273.

⁷⁵ Bk. Ceylan, *Kur'an Lisani Elifbâsı* 3; Okutan, *15 Derste Kur'an Öğreniyorum*, 12; Karaçam, *Kur'an Elifbâsı*, 3; Suar, *Hak Dini Kur'an Dili Elifbâsı*, 3; İskender, *Tecvidli Kur'an Dili*, 3.

⁷⁶ Bk. Suar, *Hak Dini Kur'an Dili Elifbâsı*, 3; Gürtaş, *Kur'an Okumayı Öğreniyorum*, 5.

mıştır.⁷⁷ Arapça kelimelerin Latin harflerinin çıkaklarıyla seslendirilmesine sebep olan bu usul söz konusu temel prensiplerle çelişkili bir görünüm arz etmektedir.

Elifbâlarda bilginin uzun süreli belleğe yerleşebilmesi için tekrar ilkesi gereği bol tekrarlı çalışmalar yapılması önerilmiştir.⁷⁸ Yaman tarafından hece usulü benimsenerek hazırlanan elifbâda bol tekrar yapılarak doğru okuyuşun yerleştirilmesi esas kabul edilmiştir.⁷⁹ Koç, elifbâ öğretimi sırasında çocuklara Kur'ân-ı Kerîm'in kıraatini öğretmekten ziyade eğitimin Kur'an sevgisi verilmesi üzerine kurgulanması gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca eğitimde öğrenciye görelilik ilkesi gereği dikkat süreleri kısa olan çocukların ilgi ve ihtiyaçları doğrultusunda eğitim yapılması, sıkıldıkları gözlemlendiğinde oyun, şiir, boyama, etkinlik gibi faaliyetler yaptırılması önerilmiştir.⁸⁰

Elifbâ öğretiminde uygulanan yöntemler, genel öğretim yöntemlerinin yanı sıra sema', eda, arz, koro çalışması ve harf talimi yapmak, tecvidi nazari ve uygulamalı olarak öğretmek olarak sıralanmaktadır.⁸¹ Tetkik edilen elifbâlarda söz konusu yöntemlere ilave olarak oyun, hikâye etme, çağırışım yaparak ve yazarak öğretim yöntemi öne çıkmaktadır.

Kur'an Dersleri'nin yazarı olan Sarı, Kur'an okumaya başlarken temelin sağlam olmasının önemini vurgulayarak öğretim usulünü aşağıdaki şekilde aşamalandırmıştır:⁸²

1. Öğretmen harfleri doğru, açık ve belirgin bir şekilde seslendirmeli ve yeteri kadar tekrar etmeli,
2. Öğretmen harfleri cezimli ve şeddeli olarak da telaffuz etmeli,
3. Öğrencilerden birkaçına tekrar ettirmeli,
4. Bütün öğrencilere topluca tekrar ettirmeli,
5. Konularda geçen kelimeler ve ezber için verilen sûreler önce öğretmen, sonra birkaç öğrenci, daha sonra da bütün sınıf tarafından tekrar edilmeli.

Sarı, elifbâ öğretiminde hocaların ardından öğrencilerin okuduğu koro halinde bol tekrarlı çalışmaların öğrencinin doğru sesleri öğrenmesine önemli katkılar sağlayacağını ifade etmiştir.⁸³ Karaçam da derslerin grup

⁷⁷ Bk. Ceylan, *Kur'an Lisani Elifbâsı*, 2; Tavaslı, *Kur'an-ı Hakîm Elifbâsı*, 5; Sarı, *Kur'an Dersleri*, 5; Efe, *Kur'an Alfabeti*, 5.

⁷⁸ Bk. Yozbatıran - Güven, *Tecvitli Geniş Kapsamlı Yeni Elifbâ Cüzü*, 5; Eyüp Beyhan, *Uygulamalı ve Aşırtmalı Kur'an Alfabeti* (İstanbul: Semerkand, 2010), 5.

⁷⁹ Bk. Yaman, *15 Saatte Kur'an Öğreniyorum*, 8-12.

⁸⁰ Bk. Koç, *Okul Öncesi Çocuk Eğitiminde Hafıza Teknikli Hızlandırılmış Boyamalı Elifbâ*, 2.

⁸¹ Yılmaz, *Kur'an Öğretiminde Temel İlkeler ve Yöntem-Teknikler*, 6-8.

⁸² Bk. Sarı, *Kur'an Dersleri*, 5.

⁸³ Bk. Karaçam, *Kur'an Elifbâsı*, 3; Yaman, *15 Saatte Kur'an Öğreniyorum*, 8-12.

olarak işlenmesinin önemini vurgulamış, ders sırasında her öğrencinin dikkatini derse verebilmek için önünde elifbâsının olması gerektiğini belirterek öğretmen öğrenciler arasında sıra gözetmeksizin okuma yaptırmasını tavsiye etmiştir.⁸⁴ Nar ise *Kur'an Okuma Metodu*'nda ilk derslerde elifbâdaki kelime ve metinlerin büyük kartonlara iri iri yazılarak öğrencilere gösterilmesini ve topluca okuma yapılmasını önermiştir. Bu kartonların sınıfta görünür bir yerde olmasının öğretimi olumlu etkileyeceğini belirterek, öğrencilere teypten okuyuşu iyi olan karilerden ses kayıtları dinletilmesinin motivasyonu artıracaklarını vurgulamıştır. Yazar, elifbâ öğretimi sırasında her zaman önce hoca sonra öğrencilerin okuması şeklinde öğretim yapılmasının bir süre sonra sıkıcı olabileceğini ifade ederek bazen tahtadan okuma, bazen öğrencilerin zorlanarak okuması, bazen de serbest çalışmalar yapılmasının faydalı olacağını belirtmiştir. Ayrıca alıştırmalar okunurken tüm sınıf birlikte okuyabileceği gibi iki ayrı grup oluşturulup yarışma yaptırılmasını önermiştir. Öğrencilere ev okuma ödevlerinin mümkün olduğunca az verilmesi gerektiği hususuna da dikkat çekilmiştir.⁸⁵

Elifbâ öğretiminde, harflerin isim ve şekillerinin doğru öğrenilmesini sağlamak amacıyla yazarak öğretim yöntemi de benimsenmiştir. Beyhan'ın elifbâsında, yazma alıştırmalarına odaklanılmış; ezbere dayalı öğretim yerine anlamaya yönelik etkinlikler, boşluk doldurma ve eksik harfi tamamlama gibi uygulamalara yer verilmiştir. Bu usulün, öğrencileri daha aktif hale getirdiği ve öğrenmenin kalıcılığını artırdığı vurgulanmıştır.⁸⁶ Benzer şekilde, Ensari'nin çocuklara yönelik hazırladığı elifbâda, her harfin yer aldığı sayfada noktalı yazım örnekleri üzerinden harflerin başta, ortada ve sonda yazılışlarının pratiği yapılması amaçlanmıştır. Ayrıca, elifbâya oyun ve etkinlikler de dâhil edilmiş; öğrenilen harfin farklı harfler arasından bulunması, çağrışım yapılan nesne ile eşleştirilmesi, harflerin şekillerine göre birleştirilip görsel bir öğeye ulaşılması ve boyama sayfası gibi etkinliklerle öğrenme süreci desteklenmiştir.⁸⁷ Yazarak ve oyun temelli öğretim yöntemini benimseyen diğer çalışmalar da bu bağlamda dikkat çekmektedir.⁸⁸

2000'li yılların başlarından itibaren çocuklara yönelik olarak hazırlanan bazı elifbâlarda, harflerin öğretiminde çağrışım ve hikâyeleştirme yöntemleri kullanılmaya başlanmıştır. Bu yöntemde, elifbâda yer alan harfler ile resmedilen nesnelerin ilk harfi veya ilk hecesi arasında ses bağlantısı kurulmakta ve bu bağlantılar, bebeğin be'si, telefonun te'si, sepetin se'si

⁸⁴ Bk. Karaçam, *Kur'an Elifbâsı*, 3.

⁸⁵ Bk. Nar, *Kur'an Okuma Metodu*, 5.

⁸⁶ Bk. Beyhan, *Uygulamalı ve Alıştırmalı Kur'an Alfabeti*.

⁸⁷ Bk. Ensari, *Çocuk Elifbâsı: Neşeli Elifbâ Seti - 1*, 12.

⁸⁸ Bk. Muhammed Ali Ensari, *Çocuk Elifbâsı: Neşeli Elifbâ Seti - 1* (Isparta: Hayrat Yayınları, 2008); Açık v.dğr. *Ses Temelli Elifba*, 8-12.

(ث)” gibi benzetmeler aracılığıyla açıklanmaktadır.⁸⁹ Gülşen tarafından hazırlanan elifbâda harflerin çağrışım yoluyla üstün harekeli seslerle öğretilmesinin çocuklar açısından daha faydalı olduğu ve harflerin bu yöntemle daha kolay kavrandığı belirtilmektedir.⁹⁰ Çelik’in elifbâsında ise harflerin öğretimi, bir dedenin torununa ve onun arkadaşına Kur’ân-ı Kerîm’i öğretme süreci hikâyeleştirilerek aktarılmakta, bu süreçte harfler ile nesneler arasında bağlantılar kurulmak suretiyle çağrışım yönteminden yararlanılmaktadır.⁹¹ Çağrışım ve hikâyeleştirme yöntemleri farklı yazarlar tarafından da benimsenmiştir.⁹² Bununla birlikte harf öğretiminde çağrışım yönteminin kullanılmasının, ilerleyen süreçte düzeltilmesi güç, kalıcı öğrenme hatalarına yol açabileceği endişesi gündeme getirilmektedir.⁹³

3.4. Elifbâlardaki Okuma Metinlerinin İçeriği

Elifbâlar incelenen dönemde içerik ve işlev açısından farklı anlamlar kazanmıştır. Geçmiş dönemden farklı olarak bazı elifbâlarda sadece Kur’ân öğretimine odaklanılmamış; aynı zamanda iman, ibadet, ahlâk ve siyer gibi temel dinî bilgilerin aktarılmasına özel bir önem verilmiştir. Bu bağlamda dinî bilgiler öğretimine ayrılan müstakil bölümler, elifbâların sayfa sayısını artırmıştır.⁹⁴ Bazı elifbâlarda abdest ve namaz gibi ibadetlerin öğretiminde görsellerin kullanıldığı, ezberlenmesi amacıyla 32 farz ve 54 farz gibi konulara yer verildiği dikkat çekmektedir.⁹⁵ Ayrıca esma-i hüsnâ,⁹⁶ Kur’ân-ı Kerîm hakkında bilgiler,⁹⁷ Kur’ân-ı Kerîm’i öğrenip okumanın fazileti ile ilgili Arapça ve Türkçe hadisler⁹⁸ elifbâlarda yer alan konular arasındadır. İncelenen elifbâlar içerisinde diğerlerinden farklı olarak Cihanoğlu, elifbâsının giriş kısmında Kur’ân-ı Kerîm okuma adabını ele almıştır. Yetişkinle-

⁸⁹ Bk. Yaçınkaya, *Kur’ân Harfleri: Elifbâ*, 1.

⁹⁰ Bk. Gülşen - Gülşen, *Sevimli Elifbâ*, 1; Beyhan, *Uygulamalı ve Alıştırma Kur’ân Alfabeti*, 7.

⁹¹ Bk. Çelik, *Hikayelerle Harflerin Yolculuğu*, 9.

⁹² Bk. Yaçınkaya, *Kur’ân Harfleri: Elifbâ*, 16-18; Çelik, *Hikayelerle Harflerin Yolculuğu*, 27; Aysun Akar, *Kur’ân Dünyasına Yolculuk Harfler* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2010), 35.

⁹³ Recep Koyuncu, “İdeal Kur’ân Öğretimi: Sorunlar ve Çözüm Önerilerine İlişkin Bir İnceleme”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (Aralık 2020), 315.

⁹⁴ Bk. M. Metin Zirek, *İslam Dersleri: Temel Dini Bilgiler, Resimli Namaz Hocası, Kısa Sureler ve Dualar, Kur’ân-ı Kerim Elifbâsı –Tecvidli* (İstanbul: Bizimokul Yayınları, 2008); Şule Subaşı, *Allah’ın Bazı Sıfatları ve Kur’ân-ı Kerim Elifbâsı* (İstanbul: Mirfak Yayıncılık, 1995), 7-60.

⁹⁵ Bk. İskender, *Tecvidli Kur’ân Dili - İtikat ve Namaz*, 53-64; Varlı, *Tecvidli Kur’ân Dili Elifbâsı A’dan Z’ye Dini Bilgiler İtikat İbadet Namaz*, 113; Abay – Abay, *Yaz Kur’ân Kursları İçin: Kur’ân Alfabeti, Din Dersleri, Namaz Hocası*, 2-42.

⁹⁶ Bk. Varlı, *Tecvidli Kur’ân Dili Elifbâsı*, 138.

⁹⁷ Bk. Nar, *Kur’ân Okuma Metodu*, 7.

⁹⁸ Bk. Başar, *Kur’ân-ı Kerim Dili Elifbâsı ve Osmanlıca Rehberi*, 54; Tavaslı, *Kur’ân-ı Hakîm Elifbâsı*, 24, 25; Ceylan, *Kur’ân Lisânı Elifbâsı*, 40.

re yönelik olarak kaleme alınan bu bölümde, Kur'an okumaya başlamadan önce abdest alma, kıbleye yönelme ve diz üstü oturma gibi fiziksel şartlar vurgulanmış; istiaze ile besmele çekerek okumaya başlama, âyetlerin anlamı üzerinde düşünerek okuma ve hatim sonrasında Kur'an'a tekrar başlamanın gerekliliği ifade edilmiştir. Ayrıca yetişkinlere Kur'an'ı öğrenmesi Kur'an'ı öğrenip çocuklarına öğretmesi tavsiye edilmiştir.⁹⁹ Yılmaz ise elifbâsında "Hafız Adayı Olan Öğrencilerin Uygulayacağı Hususlar, Hafızlık Yaptıran Hoca Efendinin Öğrenciye Yaklaşım Metodları, Öğrencinin Hocasına Karşı Tutum ve Davranışları, Hafızlık Yapmak İsteyen Öğrencilere Tavsiyeler ve Hafızlık Usulü" başlıklı konulara yer vermiştir.¹⁰⁰

Elifbâlarda, düz anlatım yöntemiyle verilmek istenen bilgilerin aktarılmasının yanı sıra, farklı pedagojik ve edebî usuller deneyen yazarlar da bulunmaktadır. Bekçi, hazırladığı elifbâda soru-cevap yöntemini kullanarak temel dinî bilgilerin öğretimini hedeflemiş, bu yöntemin çocuğun öğrenme sürecini kolaylaştırıcı etkisine dikkat çekmiştir. İtikad, ibadet ve ahlâk konularını soru cevap yöntemini kullanarak aktaran yazar, siyer konularında düz yazıyı tercih etmiştir.¹⁰¹ Efe tarafından hazırlanan elifbâda yer alan şiirler ise hem didaktik hem de estetik bir yaklaşımı temsil etmektedir:

"Vardır peygamberlere sarsılmaz bir inancım

Haktır ahiret günü, inandım ben kadere

İyilik ve kötülük Allah'tan gelir bize

Öldükten sonra bizler diriliriz yeniden

Müslümandır bunlara böylece iman eden"¹⁰²

Yukarıdaki örnekte olduğu gibi şiirler çocukların dinî bilgileri öğrenimine katkı sağlamayı hedeflemiştir. Bazı elifbâlarda ise müstakil başlık açılmadan, öğrencilerin temel dinî bilgileri edinmesini desteklemek amacıyla birkaç okuma metnine yer verilmiştir. Bu metinlerde; "Kur'an nedir?, Kur'an-ı Kerim, Hz. Ömer'in Müslüman Oluşu, Kandilin Yağı, Kur'an'ın Bir Cilt Haline Cem'i ve Veda Hutbesi" gibi konuların yanı sıra, "Euzu Besmele'nin Manası ve Okunuşları, Rabbi Yessir Duasının Manası ve Okunuşu, Evlerimizde Kur'an Okumanın Faydaları" gibi konulara yer verilmiştir. Ayrıca, "Rabbimiz Allah, Kitabımız Kur'an, Kitaplara İman Nedir? ve Allah Beni Görüyor" gibi çocuğun iman gelişimini destekleyici temalar da işlenerek, öğrencilerin dinî ve ahlâkî farkındalıklarının artırılması hedeflenmiştir.¹⁰³

⁹⁹ Bk. M. Cihanoğlu, *Kur'an-ı Kerim Elifbâsı* (İstanbul: Üsküdar Yayınevi, 2002), 1.

¹⁰⁰ Bk. Yılmaz, *Uygulamalı Tecvidli Kur'an Elifbâsı*, 93-99.

¹⁰¹ Bk. Bekçi, *Sorulu-Cevaplı Dini Bilgiler ve Kur'an Elifbâsı*, 6-47.

¹⁰² Bk. Efe, *Kur'an Alfabeti*, 21.

¹⁰³ Bk. Varlı, *Tecvidli Kur'an Dili Elifbâsı*, 111; Okutan, *15 Derste Kur'an Öğreniyorum*, 58; Altıkulaç v.dğr. *Kur'an Okumaya Giriş*, 12, 15, 24, 30, 42, 62; Tavaslı, *Kur'an-ı Hakîm Elifbâsı*, 8,16,19; Efe, *Kur'an Alfabeti*, 12,21.

3.5. Elifbâlarda Benimsenen Öğretim Usulü

Yapılan inceleme sonucunda 1972-2012 yılları arasında harf, hece ve sesi esas alan yöntemi benimseyen elifbâların hazırlandığı tespit edilmiştir.

3.4.5. Harf Yöntemi Üzere Hazırlanan Elifbâlar

Elifbâ öğretimi sırasında uygulanan harf yönteminde Arap alfabesi-nin tamamının isim ve şekil olarak ezberletilmesi, daha sonra hareke ve okuma kurallarının öğretilmesi söz konusudur.¹⁰⁴ İncelenen elifbâlarda harfler yazarların tercihleri doğrultusunda “elif, be, te,...” olarak Osmanlı Türkçesi isimleriyle öğretildiği gibi, nadir de olsa “elif, ba, ta,...” şeklinde orijinal isimleri ile de öğretilmiştir.¹⁰⁵ İncelenen elifbâların birkaç tanesi hariç neredeyse tamamında harflerin isimleri şekillerinin altına Latin alfabesiyle yazılmıştır.¹⁰⁶ Toplu olarak öğretilmesi planlanan harflerin öğrenilip öğrenilmediğini kontrol edebilmek amacıyla elifbâların çoğunda harflerin karışık olarak yazıldığı bir sayfa hazırlanmıştır.¹⁰⁷ Elifbâların bazılarında Arap harflerinin çıkış yerleri tarif edilmiş¹⁰⁸ ve nadir de olsa bazı elifbâlarda ağız resmi üzerinde harfin çıkış yeri gösterilmiş,¹⁰⁹ kalın, ince, peltek harfler vurgulanmak amacıyla renklendirilmiştir.¹¹⁰

Arap harflerinin mahreçlerinin Latin harflerinin mahreçlerinden farklı olduğu neredeyse tüm elifbâlarda ifade edilmesine rağmen bazı elifbâlarda örnek okuma metinlerinin altına Latin Alfabesiyle Türkçe okunuşları yazılmıştır.¹¹¹ Daha doğru okunup telaffuz edilebilsin diye elifbâların çoğunda peltek harflerin altına veya üzerine nokta koyma, kalın harflerin altına çizgi çizme gibi transkripsiyon harfleri ve işaretleri belirlenmiştir.¹¹²

¹⁰⁴ Ayar, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Elifbâlar*, 151.

¹⁰⁵ Bk. Kaya, *Tecvidli Kur'an Okuma Rehberi (Elif-Bâ)*, 10.

¹⁰⁶ Bk. Subaşı, *Allah'ın Bazı Sıfatları ve Kur'an-ı Kerim Elifbâsı*, 63; Salman v.dğr. *Tecvidli Kur'an-ı Kerim Elifbâsı*, 4; Okutan, *15 Derste Kur'an Öğreniyorum*, 95; Kaya, *Tecvidli Kur'an Okuma Rehberi: Elif-bâ*, 9; Gül, *Kur'an Öğreniyorum*, 3.

¹⁰⁷ Bk. Ceylan, *Kur'an Lisani Elifbâsı*, 4; Sarı, *Kur'an Dersleri*, 8; Nar, *Kur'an Okuma Metodu*, 7; Tavaslı, *Kur'an-ı Hakîm Elifbâsı*, 2; Varlı, *Tecvidli Kur'an Dili Elifbâsı*, 2; Gürtaş, *Kur'an Okumayı Öğreniyorum*, 4.

¹⁰⁸ Bk. Bekçi, *Sorulu-Cevaplı Dini Bilgiler ve Kur'an Elifbâsı*, 119; Kaya, *Tecvidli Kur'an Okuma Rehberi*, 12-14; Karaçam, *Kur'an Elifbâsı*, 6-7; Varlı, *Tecvidli Kur'an Dili Elifbâsı*, 9-18.

¹⁰⁹ Bk. Başar, *Kur'an-ı Kerim Dili Elifbâsı ve Osmanlıca Rehberi*, 5-7; Varlı, *Tecvidli Kur'an Dili Elifbâsı*, 9-18; Yılmaz, *Uygulamalı Tecvidli Kur'an Elifbâsı*, 44.

¹¹⁰ Bk. Sarı, *Kur'an Dersleri*, 7; Nar, *Kur'an Okuma Metodu*, 24; Gürtaş, *Kur'an Okumayı Öğreniyorum*, 6; Kaya, *Tecvidli Kur'an Okuma Rehberi (Elif-Bâ)*, 11; Yılmaz, *Uygulamalı Tecvidli Kur'an Elifbâsı*, 8-11; Uygun, *Kur'an Okuma Anahtarı*, 1-3.

¹¹¹ Bk. Ceylan, *Kur'an Lisani Elifbâsı*, 5-26; Sarı, *Kur'an Dersleri*, 12, 14, 18; Başar, *Kur'an-ı Kerim Dili Elifbâsı ve Osmanlıca Rehberi*, 10-12;

¹¹² Bk. Ceylan, *Kur'an Lisani Elifbâsı*, 5; Efe, *Kur'an Alfabeti*, 6; Başar, *Kur'an-ı Kerim Dili Elifbâsı ve Osmanlıca Rehberi*, 5-7; Altıkulaç v.dğr. *Kur'an Okumaya Giriş*, 11; Asutay, *Kur'an Alfabeti*, 7; Uygun, *Kur'an Okuma Anahtarı*, 1.

Harf yöntemi üzere hazırlanan elifbâlar arasında diğerlerinden farklı özellik taşıyan ilk elifbâ 1999 yılında basılan *Boyamalı ve Alistırmalı Kur'an Elifbâsı*'dır. Elifbâda harflerin öğretimi sırasında harflerin isimleri ile nesneler arasında ses bağlantısı kurulmuş, harfler çağrışım metodu ile öğretilmiştir. ا harfî الله yazılarak lafzatullah ile ب harfî balon, ت harfî tavşan, ث harfî sepet, ج harfî cami resmi ile kodlanmıştır. Her harfe ayrı bir sayfa ayrılan elifbâda harfleri boyama ve yazma etkinliklerine de yer verilmiştir.¹¹³ Daha sonra hazırlanan elifbâların bazılarında da çağrışım metodunun kullanıldığı görülmektedir. Mesela Yalçinkaya'nın elifbâsında harflerin öğretimi sırasında nesneler ile harflerin isimleri arasında ses bağlantısı kurulmuş “ب harfî bebek, ت harfî telefon, ث harfî ise sepet, ج harfî ciğer” kelimesi ile şu ifadelerle kodlanmıştır.¹¹⁴

“Te harfi sizin evinizdeki Telefonun ilk harfleri. Artık Te harfi nedir dendiğinde Telefonun Te'sini hatırlayın. Se harfi, sizin kapıcının Sepetinin ilk harfleri. Artık Se harfi nedir dendiğinde Sepetin Se'sini hatırlayın. Cim harfi, kasaptaki Ciğerinin ilk harfleri. Artık Cim harfi nedir dendiğinde Ciğerin Ci'sini hatırlayın.”

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere yazar tüm harfleri hem şekil hem de ses olarak bir kelime ile kodlamış ve bunu bir öğretim usulü olarak benimsemiştir. İlerleyen sayfalarda zımba ile ط harfî arasındaki ses bağlantısının kurulup kurulmadığını tespit edebilmek için doğru olanı işaretleme etkinliklerine yer verilmiştir. Elifbâda harfleri çıkış yerlerine göre gruplara ayırmak için “boğaz köprüsünü görünce boğaz harflerini hatırlayın, tokalaşma resmini görünce arkadaş olan ل ve ر harflerini hatırlayın, üflenerek okunan harfler, ve ف harfleridir” benzeri açıklamalara yer verilmiştir.¹¹⁵ *Hikayelerle Harflerin Yolculuğu* isimli elifbâda da harflerin isimlerinin öğretiminde farklı bir usul benimsenmiştir. ض harfî davul resmi ile kodlanmış ve hikayeleştirme usulü ile öğretilmiştir.¹¹⁶

Kur'an Dünyasına Yolculuk isimli elifbâda da incelenen elifbâlardan farklı olarak harflerin üstün, esre ve ötreli seslerinin öğretimi sırasında Latin harfleri ile yazılmasından kaçınılmıştır. ش harfinin öğretildiği sayfada “Merhaba benim adım ش , س harfinin kardeşiyim; ama benim üzerimde üç nokta var. Daha önce üç noktası olan hangi harfî öğrenmiştin? Haydi! Beni parmağınla sandalyeye yaz.” açıklamasına yer verilmiş boyama etkinliklerinin ardından üstün, esre ve ötre hareketinin öğretildiği sayfaya geçilmiştir.¹¹⁷ “ش harfî şapka takmış. ش şapkasını taktığı zaman

¹¹³ Bk. Asım Uysal, *Boyamalı ve Alistırmalı Kur'an Elifbâsı* (Konya: Uysal Kitabevi, 1999).

¹¹⁴ Bk. Yalçinkaya, *Kur'an Harfleri: Elifbâ*, 4.

¹¹⁵ Bk. Yalçinkaya, *Kur'an Harfleri: Elifbâ*, 16-18.

¹¹⁶ Bk. Çelik, *Hikayelerle Harflerin Yolculuğu*, 27.

¹¹⁷ Bk. Akar, *Kur'an Dünyasına Yolculuk Harfler*, 35.

ش olarak okunur. ش terlik giymiş. ش terliğini giydiği zaman ش olarak okunur. ش harfi kurdele takmış. ش kurdelesini taktığı zaman ش olarak okunur.”

Elifbâda önerilen etkinlikler, harfi okuma, boyama, tamamlama, harfleri eşleştirme gibi genellikle harfin şeklinin kavranmasına yönelik etkinliklerdir.¹¹⁸

Elifbâlarda harflerin başta, ortada, sonda yazılışlarının verildiği sayfalar geçmiş yıllardaki sayfalarla benzerlik gösterirken, bazılarında farklı uygulamalar görülmektedir. Mesela *Kur'an Okumaya Giriş* isimli elifbâda harfler ilk sayfada topluca verilmiş, hareke öğretimi sayfalarında altışarlı gruplar halinde pekiştirilmiştir.¹¹⁹ Bu usul ilerleyen yıllarda hazırlanan bazı elifbâlara da öncülük etmiştir.¹²⁰ *Kur'an Lisani Elifbâsı*'nda harflerin sıralamasının değiştirilmiş, yeni sıra ile ilgili herhangi bir açıklamaya yer verilmemiştir. Söz konusu elifbâda hareketlerin harfe verdiği sese odaklanılmasını sağlamak için kelimeler اَدَبٌ - اُدُبْ - اَدْبٌ örneklerinde olduğu gibi birbirine bitişmeyen harflerden seçilerek şedde konusuna kadar harfler bitleştirilmeden yazılmış, hareketlerin öğretimi tamamlandıktan sonra birleştirilerek yazılan sayfalara geçiş yapılmıştır. Harf sıralamasının elifbâdaki örnekleri yazabilmek için bitişmeyen harflerin öne alınması ile oluşturulduğu anlaşılmaktadır.¹²¹ İlerleyen yıllarda harflerin birleşirken aldığı şekillerin öğretimini tüm hareke ve işaretlerin öğretilmesinden sonraya erteleyen yazarların olduğu görülmektedir.¹²² Gül ise birbiriyle bitişen harfleri bitştirmeden رَ - لَ - مَ - نَ - عَ - بَ - دَ - حَ - طَ - ثَ yazarak, önce hareketlerin harflere verdiği sesi pekiştirmeyi hedeflemiştir.¹²³ İncelenen elifbâların arasında Sarı diğerlerinden farklı bir usul tercih ederek klasik başta, ortada, sonda yazım sayfası yerine harflerin bitişirken silinen kısımlarını noktalı olarak göstermiş, böylece daha kolay kavranmasını hedeflenmiştir.¹²⁴ *Kur'an Elifbâsı*'nda ise harflerin yazılışları tablo olarak verildikten sonra, öğrenilip öğrenilmediği kontrol edilmek amacıyla etkinlik planlanmış; başta, ortada ve sonda hali verilen harfin müstakil yazılışının boş bırakılan kutucuklara yazılması istenmiştir.¹²⁵ *Kur'an Öğreniyorum*'da ise elifbâ boyunca harflerin başta, ortada ve sonda yazılırken hiç değişmeyen kısımlarına vurgu

¹¹⁸ Bk. Hülya Çalışkan Ünal, *Kur'an Dünyasına Yolculuk Harekeler* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2010), 34-35.

¹¹⁹ Bk. Altıkulaç v.ğr. *Kur'an Okumaya Giriş*, 9.

¹²⁰ Bk. Ceylan, *Kur'an Lisani Elifbâsı*, 3-8.

¹²¹ Bk. Ceylan, *Kur'an Lisani Elifbâsı*, 3-7.

¹²² Bk. Sarı, *Kur'an Dersleri*, 16; Efe, *Kur'an Alfabeti*, 17; Başar, *Kur'an-ı Kerim Dili Elifbâsı ve Osmanlıca Rehberi*, Gürtaş, *Kur'an Okumayı Öğreniyorum*, 8-16.

¹²³ Bk. Gül, *Kur'an Öğreniyorum*, 7-9.

¹²⁴ Bk. Sarı, *Kur'an Dersleri*, 15; Nar, *Kur'an Okuma Metodu*, 13.

¹²⁵ Bk. Beyhan, *Uygulamalı ve Alıştırma Kur'an Alfabeti*, 14-15.

yapılmış, hareke ve okuma kuralları cezim konusu yerine örneğinde غَا, أَفْ, أَفْ, أَفْ, şeklinde yazılmıştır. Ayrıca elifbâ boyunca yeni öğretilen hareke ve okuma kuralına dikkat çekmek amacıyla kırmızı renk kullanılmıştır.¹²⁶

Elifbâlarda hareketleri tek harfin üzerine üç harekeyi yazarak öğretmeyi planlayan yazarlar olduğu gibi,¹²⁷ üç harekeyi birlikte veren¹²⁸ veya her hareke ve okuma kuralı için ayrı bir sayfa ayıran yazarlar da vardır.¹²⁹ Harekelerin harflere verdikleri sesler; üstün hareke ince harfte “e”, kalın harfte “a”; esre hareke ince harfte “i”, kalın harfte “ı-i” arası bir ses; ötre hareke “ü” veya “u-ü” arası bir ses olarak benzer şekilde tanımlanmaktadır.¹³⁰ Öğrencinin kendi kendine okumayı öğrenmesi veya okuyuşunu kontrol etmesi için tüm hece ve kelimelerin Latin harfleri ile yazıldığı elifbâlar¹³¹ olduğu gibi sadece yeni öğrenilen konu ile ilgili birkaç örnek kelimenin okunuşunun yazıldığı elifbâlar da bulunmaktadır.¹³²

Cezim, şedde, uzatma harfleri, uzatma işareti, çeker, tenvin, hu zamiri, mukataa harfleri, şemsi ve kameri harfler, lâm-ı tarifi okunuşu, vakıf ve ibtida, geçiş nun’u elifbâlarda yer alan okuma kuralları arasındadır. Elifbâların bazılarında okuma kuralları hakkında kısa açıklamalara yer verilmiştir. Mesela *Kur’an ve Namaz Öğretmeni*’nde cezim işaretinin öğretiminde “Cezim harfin üzerine konulan yuvarlak bir işarettir. Harfi sonraki harfe bitiştirir. Harfe kendi sesini verir.” Şedde işaretinin öğretiminde “Bulunduğu harfi iki kere okutur.” açıklamalarına yer verilmiş مَنْ - مَنَّ örneğinde olduğu gibi şeddinin önce açık sonra şeddeli yazılışı örnek olarak gösterilmiştir.¹³³ Hurûfu mukattaa’nın okunuşunun öğretildiği sayfalarda Arapça açılımı ile yazanlar olduğu gibi¹³⁴ Türkçe olarak yazanlar da bulunmaktadır.¹³⁵ Elifbâların bazılarında tecvid kuralının fark edilebilmesi amacıyla tecvidin gerçekleştiği harfler renklendirilmiştir.¹³⁶

¹²⁶ Bk. Adem Şener, *Kur’an Öğreniyorum* (Sakarya: Tekbir Yayınları, 2005), 18.

¹²⁷ Bk. Varlı, *Tecvidli Kur’an Dili Elifbâsı*, 6

¹²⁸ Bk. Ceylan, *Kur’an Lisans Elifbâsı*, 8; Nar, *Kur’an Okuma Metodu*, 27; Efe, *Kur’an Alfabeti*, 9; Varlı, *Tecvidli Kur’an Dili Elifbâsı*, 7.

¹²⁹ Bk. Tavashlı, *Kur’an-ı Hakîm Elifbâsı*, 4-8; 11; Efe, *Kur’an Alfabeti*, 12

¹³⁰ Bk. Nar, *Kur’an Okuma Metodu*, 27; Tavashlı, *Kur’an-ı Hakîm Elifbâsı*, 6-8; Ceylan, *Kur’an Lisans Elifbâsı*, 8; Sarı, *Kur’an Dersleri*, 11; Ceylan, *Kur’an Lisans Elifbâsı*, 8; Sarı, *Kur’an Dersleri*, 10.

¹³¹ Bk. Altıkulaç v.dğr. *Kur’an Okumaya Giriş*, 9; Ceylan, *Kur’an Lisans Elifbâsı*, 10;

¹³² Bk. Tavashlı, *Kur’an-ı Hakîm Elifbâsı*, 15; Nar, *Kur’an Okuma Metodu*, 11, 22; Asutay, *Kur’an Alfabeti*, 44-45; Demircioğlu, *Yeni Rehber*, 20; Ekrem Akbaş, *Kur’an Öğretmeni (Elif-Bâ)* (İstanbul: Numune Matbaası, 2006), 34, 41.

¹³³ Bk. Ekrem Akbaş, *Kur’an ve Namaz Öğretmeni* (İstanbul: Atlas Yayıncılık, 2009), 33.

¹³⁴ Bk. Yılmaz, *Uygulamalı Tecvidli Kur’an Elifbâsı*, 30; Beyhan, *Uygulamalı ve Aış-tırmalı Kur’an Alfabeti*, 50.

¹³⁵ Bk. Akbaş, *Kur’an Öğretmeni (Elif-Bâ)*, 88.

¹³⁶ Bk. Yılmaz, *Uygulamalı Tecvidli Kur’an Elifbâsı*, 31-40.

3.5.2. Hece Yöntemi Üzere Hazırlanan Elifbâlar

Elifbâ öğretiminde benimsenen hece yöntemi, harflerin Arapça veya Osmanlı Türkçesi isimleri verilmeden, doğrudan üstün harekeli seslerle öğretilmesini temel almaktadır.¹³⁷ Bununla birlikte, bazı yazarlar üç hareketin öğretimini eş zamanlı olarak gerçekleştirmeyi tercih etmektedir. Tetkik edilen elifbâlar arasında çoğunluğu çocuklar için hazırlanmış hece yöntemini benimseyen elifbâlar bulunmaktadır.

Hece usulü benimsenerek hazırlanan elifbâların içinde harflerin üstün harekeli sesleri ile nesneler arasında ses bağlantısı kurarak çağrışım metodu kullandığı tespit edilen ilk elifbâ 2001 yılında yayımlanan *Kur'an Alfabeti Boyama Kitabı*'dır. Söz konusu elifbâda sadece harflerin ص saatin sa-sı, ض zambağın za-sı, ط tavşanın ta-sı, ظ zarfın za-sı, ع arabanın a-sı şeklinde öğretimine yer verilmiş, hareke, işaret ve okuma kurallarına yer verilmemiştir.¹³⁸ Yazarın 2008 yılında yayımladığı *Alıştırma, Boyama Kur'an Alfabeti* ise ilk harf öğretimi sırasında aynı anda üç hareketin sesi verilmiştir. ص harfi ص sabunun sa'sı, ص sıranın sı'sı, ض suyun su'su; ض harfi ض davulun da'sı, ض dış kapının dı'sı, ض duvarın du'su; ط harfi ط tavşanın ta'sı, ط tırtılın tı'sı, ط turbun tu'su; ظ harfi ظ zarfın za'sı, ظ zımbanın zı'sı, ظ zurnanın zu'su; ع harfi ع arabanın a'sı, ع ışığın ı'sı, ع uçağın u'su sesleri ile öğretilmiştir. *Kur'an Alfabeti Boyama Kitabı*'ndan farklı olarak bu elifbâda okuma kurallarına da yer verilmiştir.¹³⁹ Koç, Gülşen, Yüksel ve Zirek tarafından hazırlanan elifbâlarda da harflerin isimleri ile değil üstün harekeli sesleri ile öğretilmesi tavsiye edilmiş, nesneler ile harflerin sesleri arasında ses benzerliği kurulmuştur. Tek tek öğretilen harfler tamamlandıktan sonra işaret ve okuma kuralları sayfalarına geçilmiştir.¹⁴⁰

Uysal, harf yöntemi üzere hazırladığı *Boyama ve Alıştırma Kur'an Elifbâsı*'ndan sonra hece yöntemi üzere iki elifbâ hazırlamıştır. *Bulmacalı, Boyama, Oyunlu Kur'an Elifbâsı 1 (4-7 yaş)* isimli çalışmasında harfler ilk öğretilirken üstün, esre ve ötre hareketi ile birlikte verilmiştir. Harfler nesnelerin sesleri ile ses benzerliği kurularak “Elmanın e'si, ineğin i'si, üzümün ü'sü; bebeğin be'si, bisikletin bi'si, bülbülün bü'sü v.dğr.” şeklinde kavratılmaya çalışılmıştır. Aynı zamanda çocukların noktaları birleştirerek ب ب ب şeklinde yazmaları, daha sonra da ب ب ب örneğinde olduğu gibi birleş-

¹³⁷ Ayar, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Elifbâlar*, 242.

¹³⁸ Bk. Ahmet Kasım Fidan, *Kuran Alfabeti Boyama Kitabı* (İstanbul: Semerkand, 2001) 29-37.

¹³⁹ Bk. Ahmet Kasım Fidan, *Alıştırma Boyama Kur'an Alfabeti* (İstanbul: Semerkand, 2008), 18-23.

¹⁴⁰ Bk. Gülşen - Gülşen, *Sevimli Elifbâ, 1*; Zirek, *İslam Dersleri: Temel Dini Bilgiler, Resimli Namaz Hocası, Kısa Sureler ve Dualar, Kur'an-ı Kerim Elifbâsı*, 98-101; Koç, *Okul Öncesi Çocuk Eğitiminde Hafıza Teknikli Hızlandırılmış Boyama Elifbâ*, 2; Bulut - Yüksel, *Yeni Yöntemlerle Elifbâ Eğitimi: Ben Kur'an Öğreniyorum*, 4.

tirerek yazmaları istenmiştir. Söz konusu elifbâda sadece harfler ve hareketlerin öğretimine yer verilmiştir.¹⁴¹ *Boyamalı ve Aıştırmalı Kur'an Elifbası 2 (5 yaş ve üstü)* isimli çalışmada ise harfler benzer şekilde ilk öğretilirken üstün, esre ve ötre hareketli seslerinin nesnelerin ilk hecesi ile ses bağlantısı kurularak öğretilmiş daha sonra işaret ve okuma kurallarının öğretimine geçilmiştir.¹⁴² Uysal'ın hece usulünü benimseyerek hazırladığı elifbâlardaki nesnelerin harf yöntemini benimseyerek hazırladığı *Boyamalı ve Aıştırmalı Kur'an Elifbası*'ndaki nesnelerden farklı olduğu görülmektedir.¹⁴³

Hikâyeli Elifba'da ise harflerin öğretimi incelenen diğer elifbâlardan farklı olarak çağrışım yapılarak ve hikâyeleştirilerek öğretilmiştir. Elifbâda ع harfi ع arabanın a'sı, ع işığın ı'sı, ع uçağın u'su çağrışımı ile verilirken aşağıdaki hikâyeye yer verilmiştir:

“Araba güzel bir günde piknik için düşmüş yola. Ama daha uzağa gidemeden yolun ortasında A ile karşılaşmış. A demiş ki: ‘Gitme fazla uzağa ileride trafik çok tıkanmış.’ ‘Tamam’, demiş araba, ‘tamam da nasıl çıktın karşıma, nasıl geldin yanıma?’ ‘Ben A’yım’ demiş, ‘A.’ ‘Her zaman her yerde hazırım yardımaaa.’”¹⁴⁴

Hikâyeli Elifba'da harflerin üç hareke ile okunuşu yukarıdaki örnekte verildiği gibi öğretilmiş, işaret ve okuma kurallarının öğretimine yer verilmemiştir.

Hece yönteminin benimsendiği *15 Saatte Kur'an Öğreniyorum* isimli elifbâda harfler alfabe sırasından farklı bir sıralamayla gruplara ayrılarak üstün hareke ile öğretilmiştir. İlk grupta yer alan ف, ن, ت harfleriyle farklı heceler yazılmış, dersler grup çalışması ve bireysel çalışma sonrası hocaya okunacak şekilde planlanmıştır.¹⁴⁵

3.5.3. Sesi Esas Alan Yöntem Üzere Hazırlanan Elifbâ

Kur'an-ı Kerim öğretiminde sesi esas alan yöntem 2010 yılında hazırlanan *Ses Temelli Elifba* isimli çalışma ile uygulanmıştır.¹⁴⁶ Harflerin seslerinin öğretimine odaklanan elifbâ, ilk harf öğretimi sırasında ا ا ا örneğinde olduğu gibi harfin cezimli sesinin öğretilmesi esasına göre hazırlanmıştır. Harf öğretiminde kitap öncesi ses etkinlikleri ve kitap ile birlikte yapılacak ses etkinlikleri olarak iki aşamalı bir süreç izlenmektedir.

¹⁴¹ Bk. Asım Uysal – Mürşide Uysal, *Bulmacalı, Boyamalı, Oyunlu Kur'an Elifbası 1* (İstanbul: Uysal Yayınevi, 2006), 4-9.

¹⁴² Bk. Asım Uysal – Mürşide Uysal, *Boyamalı ve Aıştırmalı Kur'an Elifbası 2* (İstanbul: Uysal Yayınevi, 2006), 4-7.

¹⁴³ krş. Uysal, *Boyamalı ve Aıştırmalı Kur'an Elifbası*, Uysal – Uysal, *Bulmacalı, Boyamalı, Oyunlu Kur'an Elifbası 1*.

¹⁴⁴ Bk. Sevede Sevan Uşak, *Hikâyeli Elifba* (İstanbul: Mavi Uçurtma, 2005), 16.

¹⁴⁵ Bk. Yaman, *15 Saatte Kur'an Öğreniyorum*, 17.

¹⁴⁶ Bk. Açık vd. *Ses Temelli Elifba*, 3.

Kitap öncesi ses etkinlikleri; harfin sesinin öğretici tarafından verilmesi, harfin sesinin diğer sesler arasından ayırt ettirilmesi, harfin sesinin öğrenici tarafından seslendirilmesi aşamalarından oluşmaktadır. Kitap ile birlikte yapılan etkinlikler ise harfin şeklinin gösterilmesi, heceleri okuma ve yazma çalışması yapılması, harfin şeklinin diğer harf şekilleri arasından ayırt ettirilmesi ve harfin isminin söylenmesi aşamalarından oluşmaktadır. Elifbâda klasik harf sıralamasından farklı bir sıralama benimsenmiş, yeni harf sıralaması oluşturulurken harflerin Kur’ân-ı Kerîm’de geçiş sıklığı, harflerin mahreçlerinin kolay çıkarılması ve şekil olarak benzeyen harflerin peş peşe gelmemesi dikkate alınmıştır.¹⁴⁷ *Ses Temelli Elifbâ* Diyanet TV’de yayınlanan “Çocuğuz Kur’an Okuyoruz” programında kullanılmış, 30 bölümlük programda bir yandan çocuklara Kur’ân-ı Kerîm öğretilirken diğer yandan Kur’ân-ı Kerîm öğretimi sırasında çocuklarla oynanabilecek oyunlara yer verilmiştir.¹⁴⁸

Sonuç

Kur’ân-ı Kerîm öğretiminin ilk aşaması olan elifbâ öğretimi yazılı metnin seslendirilmesinin öğretime yönelik çabayı ifade etmektedir. Bu sebeple elifbâ öğretiminde hece, kelime veya metnin çözülmesinin yanı sıra doğru seslendirilmesi de önem arz etmektedir. Geçmişten günümüze tecvid literatürünün giriş bölümleri harflerin mahreç ve sıfatlarına; tashih-i hurûf kurslarının ilk dersleri ise harflerin doğru seslendirilmesine ayrılır. Bu yönüyle değerlendirildiğinde elifbâ öğretiminin temelini harflerin ses ve şekil olarak doğru öğrenilmesi oluşturmaktadır. Zira harfler öğrenildiğinde hareke, işaret ve okuma kurallarının öğrenilmesi nispeten daha kolay bir süreçtir. Bu nedenle hazırlanan elifbâların doğru seslendirme sürecine destek olacak nitelikte olması beklenmektedir.

İncelenen dönemdeki elifbâlar 2000’li yıllara kadar Kur’ân-ı Kerîm öğrenmek isteyen her yaş grubuna uygun olarak hazırlanırken 2000’lerin başlarından itibaren çocuklara özgü elifbâlar yazılmaya başlanmıştır. Yapılan inceleme neticesinde bu dönemde harf, hece ve sesi esas alan yöntem olmak üzere elifbâ öğretiminde üç özel öğretim yönteminin benimsendiği tespit edilmiştir. Harf ve hece yöntemi incelenen dönemde hazırlanan elifbâların genel özelliklerini yansıtırken sesi esas alan elifbâ öğretimi 2010 yılında geliştirilmiştir. Bu yöntem ülkemizde 2005 yılında ilk okuma yazma öğretiminde benimsenen ses temelli cümle yöntemiyle benzerlik göstermektedir.

İncelenen elifbâlarda öne çıkan ilkeler başta sevgi temelli yaklaşım olmak üzere, ihlas ve samimiyet, kıraatte aslına uygunluk, bir hocadan öğ-

¹⁴⁷ Abdullah Açıık v.dğr. *Kur’an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Bir Yaklaşım: Ses Temelli Elifba Yöntemi* (İstanbul: EDAM Yayınları, 2015), 20-25.

¹⁴⁸ Abdullah Açıık, “Çocuğuz Kur’an Okuyoruz 1. Bölüm”, *Diyanet TV* (29 Haziran 2015).

renme, tekrar, öğrenciye görelilik, kolaydan zora ve yaparak öğrenme ilkeridir. Elifbâlarda gösterip yaptırma, koro çalışması, harf ve hareketlerin öğretiminde hikâyeleştirme, harflerin sesleri ile nesneler arasında çağrışım yapma, yazarak öğrenme usulleri tavsiye edilmiştir.

Elifbâlar, zamanla içerik açısından değişim göstermiştir. Kur'an-ı Kerim öğretiminin yanı sıra iman, ibadet, ahlâk ve siyer gibi temel dinî bilgilerin aktarımına odaklanan bazı elifbâlar, hacim olarak genişlemiştir. Bu süreçte düz anlatım ve soru-cevap yöntemi, didaktik şiirler gibi çeşitli pedagojik teknikler benimsenmiş; Kur'an'ın okunma adabı, ibadet uygulamaları ve dinî gelişimi destekleyici içerikler elifbâlara eklenmiştir. Böylece elifbâlar, sadece Kur'an-ı Kerim okumayı öğretmek için hazırlanmış materyal olmaktan çıkıp, din eğitiminde de ders materyali olarak kullanılmıştır.

Elifbâlarda Arap harfleri ile Latin harflerinin mahreçlerinin birbirinden farklı olduğu, bu sebeple fem-i muhsinden öğrenilmesi tavsiye edilmesine rağmen incelenen elifbâların neredeyse üçte birinde hece ve kelime okuma örneklerinin altında Türkçe okunuşları yazmaktadır. Bu yönüyle bazı elifbâlar Latin alfabesini yardımcı unsur olarak kullanırken, bazıları ses öğretimini doğrudan Arap harfleri üzerinden gerçekleştirmiştir. Latin harflerine dayalı transkripsiyon işaretleri, doğru telaffuzu destekleme amacıyla kullanılsa da, öğrencilerin Arap harflerinin mahreçlerini özgün yapısıyla kavraması açısından sınırlı bir katkı sağlamaktadır.

2000'li yılların başlarından itibaren hazırlanan elifbâlarda harfler ile nesnelerin sesleri arasında ses bağlantısı kurulduğu görülmektedir. Bu usul kısa vadede harflerin isimlerinin öğrenilmesini kolaylaştırıyor gibi görünse de Kur'an-ı Kerim okuma sürecinde çocukların harflerin sesleri yerine harfi görünce nesnenin ismini söylemesi, nesnenin ismi ile bağlantı kurulması sebebiyle harfin mahrecinin çocuğun zihninde yerleşmemesi, Arap harflerinin Türkçe sesler ile benzer özelliklerde seslendirilmesi gibi mahzurlar ortaya çıkarması muhtemeldir.

Elifbâ öğretiminde yazılı materyaller kadar görsel ve işitsel materyaller de önem arz etmektedir. İncelenen dönemde elifbâlarla birlikte kaset ve CD desteği sunulması, interaktif oyunlar geliştirilmesi ve TV programları hazırlanması Kur'an öğretiminde kullanılan materyallerin çeşitlendirildiğini göstermektedir. Diyanet İşleri Başkanlığının Diyanet TV'de yayınlanan *Çocuğuz Kur'an Okuyoruz* programında sesi esas alan yöntemi benimseyen elifbâyı tercih etmesi, Başkanlığın özgün çalışmaları desteklediğini gösterir niteliktedir.

Kur'an-ı Kerim'e geçişte önemli bir aşama olan elifbâ öğretimi sırasında doğru ve tam öğrenmenin gerçekleşmesi sadece tercih edilen elifbâ ile sınırlı değildir. Öğreticinin kıraati, öğreticilik becerileri, ilke ve yöntemleri doğru ve zamanında uygulaması, seçmiş olduğu elifbâyı etkili kullan-

ması ve derste elifbâ dışında görsel ve işitsel materyaller kullanması ile de yakından ilgilidir. Elifbâ öğretimi sırasında doğru ve tam öğrenmenin gerçekleşmesi zaman ve emek kaybı yaşanmaması açısından önem arz etmektedir.

Tetkik edilen elifbâlar Kur'an-ı Kerim öğrenme sürecine başlayanlar için hazırlanan, Kur'an öğrenme ve öğretme çabasına katkıda bulunmayı hedefleyen önemli çalışmalardır. Ancak incelenen 46 elifbânın büyük bir kısmının benzer içerik ve yöntemleri tekrar ettiği, özgün öğretim metotları geliştirme kaygısının ise oldukça sınırlı kaldığı görülmüştür. Bu bağlamda, elifbâ yazarlarının öncelikle hitap ettikleri yaş grubunu belirlemeleri, ardından benimseyecekleri özel öğretim yöntemini sistematik bir şekilde tanımlamaları gerekmektedir. Daha sonra, elifbâ yazımındaki temel ilkelere ile öğretim süreçlerinde uygulanmasını hedefledikleri pedagojik yöntemleri belirleyerek, elifbânın yazımına başlamaları beklenmektedir. Ayrıca, her yazar, hazırladığı elifbânın diğer çalışmalarla kıyaslandığında özgün yönlerini ortaya koymalı ve güçlü yönlerini vurgulamalıdır.

Elifbâ öğretimi üzerine çalışma yapmak isteyen araştırmacıların farklı yaş gruplarına eğitim veren ve çeşitli yöntemler benimseyen öğreticilerle görüşmeler yapması önem arz etmektedir. Bu tür saha çalışmaları, öğrencilerin öğrenme deneyimlerini yakından takip etme ve değerlendirme fırsatı sunarak, elifbâ öğretiminde mevcut uygulamaların analiz edilmesine ve eksik yönlerinin tespit edilmesine katkı sağlayacaktır. Elde edilen bulgular, bir yandan yeni ve daha etkili öğretim yöntemlerinin geliştirilmesine zemin hazırlayacak diğer yandan Kur'an-ı Kerim öğretimine yönelik akademik çalışmalara önemli veriler sunacaktır.

Kaynakça

- Abay, Ali Rıza - Abay Şerife. *Yaz Kur'an Kursları İçin: Kur'an Alfabeti, Din Dersleri, Namaz Hocası*. İstanbul: Beka Yayınları, 1989.
- Abdullah Açıık v.dğr. *Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Bir Yaklaşım: Ses Temelli Elifbâ Yöntemi*. İstanbul: EDAM Yayınları, 2015.
- Açıık, Abdullah v.dğr. *Ses Temelli Elifbâ*. İstanbul: EDAM Yayınları, 2010.
- Açıık, Abdullah. "Çocuğuz Kur'an Okuyoruz 1. Bölüm". *Diyanet TV*. Yayın Tarihi 29 Haziran 2015.
- <https://diyanet.tv/cocuguz-kuran-okuyoruz/video/cocuguz-kuran-okuyoruz-1-bolum>
- Akar, Aysun. *Kur'an Dünyasına Yolculuk Harfler*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2010.
- Akbaş, Ekrem. *Kur'an ve Namaz Öğretmeni*. İstanbul: Atlas Yayıncılık, 2009.
- Akdemir, Mustafa Atilla. "Kur'ân Ezberinde Kalite İhtiyacı ve Donanımlı Hafızlık". *Usûl İslâm Araştırmaları* 13 (Ocak- Haziran 2010), 21-40.
- Aksu, Ömer Faruk. *Kur'an Öğreniyorum*. İstanbul: Nesil Çocuk, 43. Basım, 2013.
- Altıkulaç, Tayyar v.dğr. *Kur'an Okumaya Giriş*. Ankara: DİB Yayınları, 8. Basım, 1972.
- Asutay, Hasip. *Kur'an Alfabeti*. Ankara: Lazer Ofset, 1999.
- Ayar, Hatice. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kur'an Öğretim Materyali Olarak Elifbâlar (1824-1928)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Ayar, Hatice. "Latin Alfabetinin Kabulünden Sonra Kur'an Elifbâsı Öğretiminin Dönüşümü (1928-1972)". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (Aralık 2020), 302-319. <https://doi.org/10.34085/buifd.809137>
- Başar, M. Fuad. *Dini Bilgili, Derekeli, Harekeli, Tecvidli, ABC'li Kur'an-ı Kerim Dili Elifbâsı ve Osmanlıca Rehberi*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1985.
- Bayraktar, Ahmet. "Yeni Kur'an Okuma Öğretim Yöntemi". *Uluslararası Eğitim Bilimleri Dergisi* 1 (Aralık 2017), 54-101.
- Bekçi, Murat. *Sorulu-Cevaplı Dini Bilgiler ve Kur'an Elifbâsı*. İstanbul: Enes Matbaası, 2006.
- Bulut, Fatma - Yüksel, Nuray. *Yeni Yöntemlerle Elifbâ Eğitimi: Ben Kur'an Öğreniyorum*. İstanbul: Şadırvan Yayınları, 2008.
- Büyüköztürk, Şener v.dğr. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 2016.
- Ceylan, Enver Galip. *Kur'an Lisani Elifbâsı*. İstanbul: Hizmet Vakfı Yayınları, 1973.
- Cihanoğlu, M. *Kur'an-ı Kerim Elifbâsı*. İstanbul: Üsküdar Yayınevi, 2002.
- Çelik, Şeyma Nur. *Hikâyelerle Harflerin Yolculuğu*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2011.
- Demircioğlu, Hüseyin. *Yeni Rehber*. İstanbul: Erkam Matbaası, 2003.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *Başkanlığımızca Basımı Yapılan Tüm Eserler*. (Erişim 5 Mart 2025).

Durmuş, Rüveyda. *Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Kur'an Öğretiminin, Okul Öncesi Çağı ve Eğitimi Açısından İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Efe, Ahmet. *Kur'an Alfabeti*. Ankara: Kandil Yayınları, 1985.

Ensari, Muhammed Ali. *Çocuk Elifbâsı: Neşeli Elifbâ Seti - 1*. Isparta: Hayrat Yayınları, 2008.

Fidan, Ahmet Kasım. *Kuran Alfabeti Boyama Kitabı*. İstanbul: Semerkand, 4. Basım, 2001.

Fidan, Ahmet Kasım. *Alıştırma Boyama Kur'an Alfabeti*. İstanbul: Semerkand, 2008.

Gelgör, Elif Sena. *Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Alternatif Bir Metod olarak Ses Temelli Elifbâ Yöntemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Gül, Naime. *Kur'an Öğreniyorum*. İstanbul: Kardeşler Matbaası, 1999.

Gülşen, Gülsüm - Gülşen, Recep. *Sevimli Elifbâ*. Konya: y.y. 2007.

Gürtaş, Ahmet. *Kur'an Okumayı Öğreniyorum*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1995.

İmam Hatip Liseleri Müfredat Programı. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1978.

İmam Hatip Liseleri Öğretim Programları. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1985.

İmam-Hatip Lisesi Anadolu İmam-Hatip Lisesi Yabancı Dil Ağırlıklı İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1999.

İskender, Yakup. *Tecvidli Kur'an Dili - İtikat ve Namaz*. İstanbul: Alioğlu Yayınevi, 2005.

KHK. Kanun Hükmünde Kararname. *Resmî Gazete* 28057 (17 Eylül 2011), md. 7. 23 Şubat 2025.

Karaçam, İsmail. *Kur'an Elifbâsı*. İstanbul: Tenvir Neşriyat, 2002.

Kaya, Davut. *Tecvidli Kur'an Okuma Rehberi: Elifbâ*. Ankara: DİB Yayınları, 2008.

Koç, Ahmet. *Kur'an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik Üzerinde Bir Araştırma*. Ankara: Avrasya Yayınları, 2005.

Koç, Meryem. *Okul Öncesi Çocuk Eğitiminde Hafıza Teknikli Hızlandırılmış Boyama Elifbâ*. İstanbul: Furkan Yayınevi, 2007.

Korkmaz, Fadime Sarı. *Ses Temelli ve Gruplama Sistemli Kur'an-ı Kerim Öğretimi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Koyuncu, Recep. "İdeal Kur'an Öğretimi: Sorunlar ve Çözüm Önerilerine İlişkin Bir İnceleme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (Aralık 2020), 291-324. <https://doi.org/10.17120/omuifd.782798>.

MEBİEKY. Milli Eğitim Bakanlığı İlköğretim ve Eğitim Kanunu Kurumları Yönetmeliği. *Resmî Gazete* 28261 (11 Nisan 2012), Kanun No. 6287, md. 9. Erişim 20 Mayıs 2025.

Nar, Ali. *Kur'an Okuma Metodu - Tanıtımlar-Alıştırmalar, Açıklamalı Okuma Yolları*. İstanbul: Çığır, 1976.

Okutan, Ahmet. *15 Derste Kur'an Öğreniyorum*. Ankara: Altınkalem Yayınları, 1991.

Öcal, Mustafa. *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008.

Öcal, Mustafa. "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Ocak 1998), 241-268.

Özel, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Elifbâsı*. İstanbul: Asır Medya, 2008.

Sarı, Mehmet Ali. *Kur'an Dersleri*. İstanbul: Damla Yayınevi, 1976.

Salman, Faruk v.dğr. *Tecvidli Kur'an-ı Kerim Elifbâsı*. İstanbul: DEM Yayınları, 2005.

Sert, Rabia Nilüfer. *Okul Öncesi Dönemde Elifbâ Öğretim Yaklaşımlarına Dair Öğretici Görüşleri*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Suar, Suavi. *Hak Dini Kur'an Dili Elifbâsı*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2003.

Subaşı, Şule. *Allah'ın Bazı Sıfatları ve Kur'an-ı Kerim Elifbâsı*. İstanbul: Mirfak Yayıncılık, 1995.

Şener, Adem. *Kur'an Öğreniyorum*. Sakarya: Tekbir Yayınları, 2005.

Tavaslı, Yusuf. *Kur'an-ı Hakim Elifbâsı*. İstanbul: Eskin Matbaası, 1970.

Tunç, İbrahim. *Elifbâ (Kur'an) Öğretim Tekniklerinin Standardizasyonu ve Yeni Bir Elifbâ Önerisi*. İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Usta, Ayşenur. *Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Elif-ba Öğretimi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Uysal, Asım. *Boyamalı ve Alıştırmalı Kur'an Elifbâsı*. Konya: Uysal Kitabevi, 1999.

Uşak, Sevede Sevan. *Hikâyeli Elifba*. İstanbul: Mavi Uçurtma, 2005.

Uygun, Hamdi. *Kur'an Okuma Anahtarı*. Samsun: Esen Ofset, 2004.

Uysal, Asım – Uysal, Mürşide. *Bulmacalı, Boyamalı, Oyunlu Kur'an Elifbâsı 1*. İstanbul: Uysal Yayınevi, 2006.

Uysal, Asım – Uysal, Mürşide. *Boyamalı ve Alıştırmalı Kur'an Elifbâsı 2*. İstanbul: Uysal Yayınevi, 2006.

Ünal, Hülya Çalışkan. *Kur'an Dünyasına Yolculuk Harekeler*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2010.

Ünal, Hülya Çalışkan - Saymaz, Banu. *Altın Elifbâ*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2007.

Tamer, Tuğba. *Kur'an Öğretiminde Materyal ve Yöntem Analizi (Elifbâlar Üzerine Bir İnceleme)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

THKTH, Türk Harflerinin Kabul ve Tatbiki Hakkında Kanun, *Resmi Gazete* 1030 (3 Kasım 1928), Kanun No. 1353, md. 1-9. Erişim 3 Mart 2025.

Varlı, H. Mustafa. *Tecvidli Kur'an Dili Elifbâsı A'dan Z'ye Dini Bilgiler İtikat İbadet Namaz*. İstanbul: Esmâ Yayınları, 1990.

Yaçinkaya, Zeliha. *Kur'an Harfleri: Elifbâ*. İstanbul: Furkan Yayınları, 2002.

Yaman, İbrahim. *15 Saatte Kur'an Öğreniyorum*. İstanbul: Gül Neşriyat, t.y.

Yeşilyurt, Etem. "Öğretmenin Pusulası: Genel Öğretim İlkeleri". *Ekev Akademi Dergisi* 83 (Yaz 2020), 262-288.

Yılmaz, Mustafa. *Uygulamalı Tecvidli Kur'an Elifbâsı*. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2002.

Yılmaz, Nazif. *İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Yöntemler ve Materyal Kullanımı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Yozbatıran, Müzeyyen Fani - Güven, Naima Fani. *Tecvitli Geniş Kapsamlı Yeni Elifbâ Cüzü*. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2006.

Zirek, M. Metin. *İslam Dersleri: Temel Dini Bilgiler, Resimli Namaz Hocası, Kısa Sureler ve Dualar, Kur'an-Kerim Elifbâsı -Tecvidli*. İstanbul: Bizimokul Yayınları, 2008.

Sâib-i Tebrîzî'nin Ney Gazeline Ömer Fâik'in Şerhi (İnceleme-Metin)*

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 16 Ekim 2024 Kabul Tarihi: 11 Haziran 2025

✉ **Halim Yar**

Dr. Öğr. Üyesi / Assistant Proffesor
Şırnak Üniversitesi /Şırnak University
İlahiyat Fakültesi / Faculty of Divinity
<https://ror.org/01fcvk23>
<https://orcid.org/0000-0002-9362-567X>
halimy14@gmail.com

Öz

Sebk-i Hindî'nin ilk temsilcisi Sâib-i Tebrîzî tabakât kitaplarında Mevlevî olarak zikredilir. Sâib-i Tebrîzî'nin Dîvânı içerisinde Mesnevî'deki ney istiaresinden ilham alarak yazdığını söylediği gazel, Ebûbekir Nusret ve Ömer Fâik tarafından Türkçeye tercüme ve şerh edilmiştir. Sâib-i Tebrîzî'nin ney gazeline dair Ömer Fâik'in şerhi hakkında Yusuf Öz'e ait bir çalışma mevcuttur. Çalışma, Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan tek nüshaya dayanılarak ortaya konulmuş ve inceleme kısmında metnin şekli özellikleri belirtilmiştir. Nüshadan hareketle oluşturulmuş metni tetkik ettiğimizde metnin içerisinde anlam ilişkisinin oluşmadığı bazı yerlerin olduğunu gördük. Buna binaen diğer yazmaları da kullanarak tenkitli bir metin ortaya koymaya ve metnin içeriğini tanıtmaya karar verdik. Bu çalışmada Ömer Fâik'in tenkitli metnini kütüphanelerimizde bulunan dört farklı nüshadan hareketle oluşturduk. Sâib-i Tebrîzî'nin ve Ömer Fâik'in hayatı ve eserlerine dair tabakât kitaplarından ve kendi eserlerinden bilgiler verdik, metnin şekli ve içeriğini tanıttık. Şârihin izlemiş olduğu tercüme ve şerh metodunu irdelleyerek metni tercüme ve şerh ederken kullandığı söz sanatlarını inceledik ve metni çözümleme yöntemlerini gösterdik.

Anahtar Kelimeler: Türk İslâm Edebiyatı, Mesnevî, Ney, Şerh, 19. Yüzyıl, Sâib-i Tebrîzî, Ömer Fâik.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Commentary of Omar Faik on the Ney Ghazal of Saib-i Tabrizi (Review-Text)*

Research Article

Received: 16 October 2024 Accepted: 11 June 2025

Abstract

The first representative of Sabki Hindi, Saib Tabrizi, is also referred to as a Mawlawi in the biographical dictionaries. The ghazal that Saib Tabrizi claimed to have written in his Diwan, inspired by the ney metaphor in the Mathnawi, was translated into Turkish and commented on by Ebubekir Nusret and Ömer Faik. There is a study by Yusuf Öz on Ömer Faik's commentary on Saib Tabrizi's reed ghazal. The study was prepared based on the sole manuscript in the Konya Mevlana Museum Library, and the formal characteristics of the text are outlined in the analysis section. Upon examining the text created from the manuscript, we found several instances where the text and the manuscript did not align. Based on this, we decided to create an edition critique using other manuscripts and present the content of the text. In this study, we created an edition critique of Ömer Faik's commentary based on four different copies from our libraries. We provided information about the lives and works of Saib Tabrizi and Ömer Faik, drawn from biographical dictionaries and their own works, and introduced the form and content of the text. By examining the translation and commentary methods employed by the commentator, we analyzed the figures of speech he used while translating and commenting on the text, uncovering his approaches to textual analysis.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Mathnawi, Ney, Commentary, 19th Century, Saib Tabrizi, Ömer Faik.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

The word “*sharh*” (commentary), of Arabic origin, meaning “to cut meat, spread something, or explain the difficult parts of a word,” is connected to the background of what the author has stated. The text is commented on externally by establishing a relationship between the text’s original language and the technical language. Therefore, the commentator is often not the author, but someone else who provides interpretation and explanation of the text. The main goal of the commentary is to clarify and resolve any ambiguity in the text. In addition, commentaries serve to complete deficiencies in the text, correct errors, and expand upon the examples provided in the text. The tradition of commentary, which began in the fields of grammar and rhetoric, gradually expanded over time to cover scientific disciplines such as *tafsir*, *hadith*, *fiqh*, theology, philosophy, and more. Commentary writing began in Anatolia in the 14th century, with a particular focus on Arabic and Persian texts. In particular, more commentaries were written on Persian texts, as Persian was regarded as the literary language of the period. Commentaries were written on works such as the *Golistan* of Sadi Shirazi (d. 691/1292), the *Pend-nâme* and *Mantiq al-Tayr* of Fariduddin Attar (d. 618/1221), the *Baharistan* of Abdurrahman al-Jami (d. 898/1492), and the *diwans* of Iranian poets like Hafiz (d. 792/1390 [?]) and Shaukat al-Bukhari (d. 1111/1700). The *Mathnawî* by Mewlana Jalal al-Din al-Rumi (d. 672/1273) is one of the most commented-upon works. Nearly forty commentaries have been written on the *Mathnawi* in Anatolia. One of the poets whose works were translated into Turkish and commented on is Saib Tabrizi, known as the first representative of Sabki Hindi. The Turkish commentators who wrote commentaries on Saib’s poems include: Ismet Mehmed Efendi (1160/1747), Piri-zade Osman Saib (1183/1770), Ebubekir Nusret Efendi (1208/1794), Mehmed Murad Molla (1264/1788), Ahmet Cevdet Pasha (1312/1895), who continued the commentary of Suleyman Fehim (1242/1845), and Muallim Naci (1310/1893). One of them is Ömer Faik (d. 1245/1830), who wrote a commentary on Saib’s ghazal about the *ney*. This commentary was previously published by Yusuf Öz. However, the deficiencies in the copy used by Yusuf Öz in his study and the errors in the text he created led us to conduct another study on this commentary. In this study, we will provide information about the form and content features of the commentary written by Ömer Faik on Saib Tabrizi’s ghazal, and present an edition critique. We will also briefly introduce the lives and works of Saib and Ömer Faik. Conducting such a study on Saib, one of the important poets of his time, is significant both for understanding the expression style of the Sabki Hindi poets and for illustrating an example of the 19th-century commentary tradition, as well as showing the development of commentary literature. In our

study, we referred to source books and the authors' own works for details about their lives and contributions. We discussed the translation and commentary methods used in the text, providing examples to reveal the commentator's approach. In his commentary, Ömer Faik adhered to the classical commentary method by first presenting the original text and then offering his translation and commentary of the Persian text. He employed both literal and dynamic translation methods in his work. While translating, he largely stuck to Saib's original words and did not offer synonyms or equivalents for them. This is a negative aspect that affects the clarity and understanding of the translation. The reason for the translation being done in this way is likely that the words in question would be further explained in the commentary. The constant variation in expression and richness of vocabulary at the start of the translation helped to keep the text from becoming monotonous and made it easier to read. While explaining the text, Ömer Faik made use of the dual meanings of words and couplets, figures of speech such as simile and metaphor, other words evoked by the terms, historical events, and personal life experiences. In this study, we used transcription letters to create the critical edition. To do so, we compared the copies in Istanbul University Library, Süleymaniye Library, Yapı Kredi Sermet Çifter Library, and the Mawlana Museum Library. First, we constructed the text based on three other copies in addition to the one used by Yusuf Öz. Afterward, we compared the text we created with the Mawlana Library copy and Yusuf Öz's text. We incorporated the Mawlana Library copy into our edition critique text and highlighted the differences between the copies in the apparatus. We used the Arabic alphabet for verses from the Qur'an and hadiths. We also compared the text created by Yusuf Öz with the copy from the Konya Mawlana Museum Library and listed the parts that needed correction in order.

Giriş

Arapça kökenli, “eti kesmek, bir şeyi yaymak, sözün kapalı kısımlarını açıklamak” anlamlarına gelen şerh yazarın söylediğinin arka alanı ile ilgilenir. Şerh etmede metinle hem metnin ana dili hem ıstilahî dil arasında ilişki kurularak yazı dışarıdan yorumlanır. Şârih, bu yüzden kahir ekseriyetle metnin yazarı değil bir başkasıdır. Okuyucu adına metin içerisindeki kapalılık giderilip metin daha anlaşılır duruma getirilir. Metnin kapalılığının yanı sıra şerhlerde metindeki eksikliklerin tamamlandığı, yanlışlıkların düzeltildiği, metinde verilen örneklerin artırıldığı da vâkidir. Burada amaç, hedef kitle okuyucunun metni kolayca anlamasını sağlamaktır. Şerh geleneği, İslamî coğrafyada Kurân-ı Kerim'in Hz. Peygamber tarafından yorumlanması ile başlar. Gramer ve belâgat alanında başlayan şerh geleneği; tefsir, hadis, fıkıh, kelim, felsefe ve tasavvuf gibi ilim sahalarına doğru genişlemiştir. Şerh yazını Memlûklüler ve Osmanlılar zamanında yaygınlaşmıştır. Anadolu sahasında şerh yazımı 14. yüzyılda başlamış, en çok Arapça ve Farsça metinlere dair şerhler kaleme alınmıştır. Hususen dönemin edebiyat dili olarak görülen Farsça metinler hakkında daha fazla şerh mevcuttur. Sa'dî-i Şîrâzî'nin (ö. 691/1292) *Gülüstan*'ı, Ferîdüddin-i Attâr'ın (ö. 618/1221) *Pend-nâme*'si ve *Mantku't-tayr*'ı, Şebusterî'nin (ö. 720/1320) *Gülşen-i Râz*'ı, Abdurrahmân el-Câmî'nin (ö. 898/1492) *Bahâristân*'ı; Hâfız (ö. 792/1390 [?]) ve Şevket-i Buhârî (ö. 1111/1700) gibi İranlı şairlerin divânlarına dair şerhler kaleme alınmıştır. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273)'nin *Mesnevî-i Mânevî*'si ise en çok şerh edilen eserlerdendir. Anadolu sahasında ilk şerh Muînüddîn b. Mustafa'nın (ö. XV. yy.) *Mesnevî-i Murâdiyye*'sidir.¹ Bunu kırka yakın *Mesnevî* şerhi takip eder.²

Bu çalışmada Ömer Fâik'in (ö. 1245/1830) Sâib-i Tebrîzî'ye ait *Ney Gazeli* şerhinin şekli ve içeriği hakkında bilgiler verecek ve tenkitli metnini sunacağız. Ayrıca Sâib-i Tebrîzî ve Ömer Fâik'in hayat ve eserlerini kısaca tanıtacağız. Zamanının önemli şairlerinden biri olan Sâib-i Tebrîzî

¹ Sedat Şensoy, “Şerh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010) 38/555-58; Ömür Ceylan, “Şerh: Türk Edebiyatı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010) 38/565-568; Sadık Yazar, *Anadolu Sahası Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 41-71.

² Ayrıntılı bilgi için bk. Şener Demirel, “Mevlânâ'nın Mesnevî'si ve Şerhleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5/10 (2007), 481-502. İsmail Güleç, *Türk Edebiyatında Mesnevî Tercüme ve Şerhleri* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2008), 244-245.

hakkında böyle bir çalışma yapmak hem Sebk-i Hindî³ şairlerini anlamak hem şerh geleneğinin 19. yüzyıldaki bir örneğini görmek ve şerh yazınının gelişimini göstermek adına önem arz etmektedir. İncelemede yazarların hayatı ve eserleri için tabakât kitaplarına ve kendi eserlerine müracaat ettik. Şekli özellikler kısmında şerhin ismi, ne zaman, nerede ve neye binaen yazıldığına dair bilgiler verdik ve fikirler yürüttük. Metinde kullanılan tercüme ve şerh yöntemlerini örnekleriyle birlikte verip şârihin tercüme ve şerh etme metodunu ortaya koyduk. Metin oluşturulurken kütüphanelerimizde kayıtlı dört nüshayı temin ederek çalışmamıza başladık. Tenkitli metni oluştururken çevriyazı harflerini kullandık. İlk -müellif nüshası olmamasından ötürü- Yusuf Öz'ün kullandığı nüsha dışındaki nüshalardan metni oluşturduk.⁴ Akabinde Mevlana Kütüphanesi nüshası ve Yusuf Öz'ün ilgili çalışması ile nüshalardan hareketle oluşturduğumuz metni karşılaştırdık ve Mevlana Kütüphanesi nüshasını metne dâhil ettik. Nüsha farklarını sayfa altında gösterdik. Âyet ve hadisler için Arap alfabesini kullandık. Arapça ve Farsça ekler için “Çevri Yazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler”⁵ isimli makaleyi esas aldık. Metin tavsifini yapıp Yusuf Öz'ün çalışmasında tashih edilen yerleri sıralı şekilde verdik.

1. Sâib-i Tebrîzî (ö. 1081/1671-1087/1676)

Tebriz veya İsfahan'da 999/1591'de doğduğu düşünülmektedir. Eğitimine İsfahan'da başlamıştır. Osmanlı Devleti'nin birkaç şehrinde, Herat, Kabil gibi yerlerde bulunmuştur. II. Abbas zamanının gözde şairleri arasına girmiş, Şah Süleyman döneminde ise gözden düşmüştür. Sebk-i Hindî'nin ilk temsilcisidir. 1081/1671 veya 1087/1676 yılında vefat edip İsfahan'da defnedilmiştir. Gazellerinde aşk, tasavvuf ve hikmet konuları ağırlıktadır. Onun Mevlevî olduğu yönünde tabakât kitaplarında yaygın

³ Sebk-i Hindî XVI-XVIII. yüzyıllar arasında Hindistan, İran, Irak, Afganistan, Tacikistan ve Osmanlı coğrafyasında yaşayan şairler tarafından benimsenmiş bir edebi üsluptur. Sebk-i Hindî'de mana söze hâkim olup muhayyile öne geçer. Giriş mazmunları, anlam kapalılığı, ince hayalleri, az kelime ile çok şey ifade edilmek istenmesi temel özellikleridir. Mübalağa, irsâl-i mesel, teşhis, istiare, mecaz ve kinaye sanatları bu şiirde çokça kullanılmıştır. Örfî-i Şîrâzî, Feyzî-i Hindî, Mirza Celâl Esîr, Sâib-i Tebrîzî ve Şevket-i Buhârî bu ekolün önemli temsilcileridir. Türk edebiyatında XVII ve XVIII. yüzyıllarda Nefî, Fehîm-i Kadîm, Nâilî, Nedîm-i Kadîm, Nâbî ve Şeyh Galib gibi şairler bu üslupta eserler husule getirmişlerdir. [Ali Fuat Bilkan, “Sebk-i Hindî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009) 36/253-255.]

⁴ Yusuf Öz, “Sâib-i Tebrîzî'nin Mevlânâ'dan İlhamla Yazdığı Bir Gazeli ve Türkçe Şerhi”, *Mevlana Araştırmaları*, ed. Adnan Karaismailoğlu (Ankara: Akçağ Yayınları, 2012), 4/103-125.

⁵ İsmail Ünver, “Çevri Yazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler”, *Türkoloji Dergisi* 11/1 (1993), 51-89.

bir görüş bulunmaktadır.⁶ Altı ciltlik büyük dîvânı 73000 beyitten müteşekkildir. *Kandeharnâme* ve *Mahmud u Ayaz* mesnevîlerinin dışında *Beyaz*, *Mir'âtü'l-cemâl*, *Meyhâne*, *Ârâyış-i Nigâr* ve *Vâcibü'l-hıfz* gibi seçkileri ile *Makâlât-ı Tenbekû* gibi eserleri bulunmaktadır. Az sayıda Türkçe şiirleri mevcuttur.⁷ Sâib'in şiirlerine şu Türk yazarları şerh yazmıştır: İsmet Mehmed Efendi (ö. 1160/1747), Pîrî-zâde Osman Sâib (ö. 1183/1770), Ebûbekir Nusret Efendi (ö. 1208/1794), Ömer Fâik, Mehmed Murad Molla (ö. 1264/1788), Süleyman Fehim'in (ö. 1242/1845) şerhini devam ettiren Ahmet Cevdet Paşa (ö. 1312/1895) ve Muallim Nâci (ö. 1310/1893).⁸

2. Ömer Fâik Efendi

2.1. Hayatı

Ne zaman ve nerede doğduğu bilinmemekle birlikte babasının isminin Abdullah olduğu *Osmanlı Müellifleri*'nin ilgili başlığında bulunmaktadır.⁹ Onun 1190/1776'da, Baltalimanı'nda ikameti *Makâlât-ı Sıddikî*'de geçmektedir.¹⁰ Ömer Fâik bazı vezirlerin kethüdalık maiyetinde mühürdarlık ve hâcegânlık rütbesi gibi ünvanlarla divanda görevler almıştır.¹¹ Akabinde ise bazı şehirlerde memurluk yapmıştır.¹² Bursa'da memur iken Nurullah Paşa'nın kendisini Anadolu'ya sürdüğünü, ardından affettiğini *Dîvân*'ındaki "itdim" redifli kasîdeden anlamaktayız.¹³ Devlet ricâli arasında iç halkaya dâhil olduğu, III. Selim'in sır kâtibi Ahmed Efendi'yle arkadaşlığından bilinebilmektedir.¹⁴ Yine *Nizâmü'l-âtık fi-bahri'l-amîk* isimli eserinin bir nüshasında kendi el yazısıyla kayıtlı "li-müellefihi 'Ömer Fâik 'an h'âcegân-ı divân-ı hümayûn" ibaresinden 1237 Şevval/1822 Haziran'da divan-ı hümayunda

⁶ Esrar Dede, *Tezkire-i Şuarâ-yı Mevlevîye* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2018), 170-173.

⁷ S. Cengiz Sadıkoğlu, "Sâib-i Tebrizî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008) 35/541-42; Osman Ünlü, "Türk Edebiyatında Sâib-i Tebrizî Şerhleri", *Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (2006), 86-87.

⁸ Osman Ünlü, "Türk Edebiyatında Sâib-i Tebrizî Şerhleri", 87-92.

⁹ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 3/106.

¹⁰ Ömer Fâik, *Makâlât-ı Sıddikî* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, NEK-TY10224), 3b.

¹¹ Fatîm Davud, *Hâtimetü'l-eş'âr* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneleri ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2017), 377; İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şâirleri* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969) 1/350; Hande Büyükkaya, *Fâik Ömer ve Divanı: Karşılaştırmalı Metin-İnceleme* (İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 4.

¹² İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şâirleri*, 1/350.

¹³ Hande Büyükkaya, *Fâik Ömer ve Divanı: Karşılaştırmalı Metin-İnceleme*, 5.

¹⁴ İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şâirleri*, 1/350.

bulunduğu görülmektedir.¹⁵ Ömer Fâik İstanbul'da divanda, çeşitli makamlarda bulunduktan sonra şıkk-ı sâlis defterdarlığına atanmıştır.¹⁶ 1245/1830'da, İstanbul'da vefat etmiştir.¹⁷ Kaynaklarda, şair tabiatında birisi olarak nitelendirilir.¹⁸ Divan-ı hümayundaki görevlerinden ötürü iyi bir eğitim gördüğü düşünülebilir. Tasavvuf ehli olması ise hayatında önemli bir yer tutar. Ömer Fâik ilkin Şeyh Sâdık Efendi'ye tâbi olmuş, Sâdiyye tarikatine intisap etmiştir. Neccârzâde Mehmed Sıddık Efendi ile tanıştıktan sonra ise Nakşibendiyye tarikatına dâhil olmuştur.¹⁹ *Makâlât-ı Sıddîkî* isimli kitabının girişinde, Nakşibendiliğe nasıl dâhil olduğundan bahseder. Nakşibendiliğe 1190/1777 senesinde dâhil olduğunu yine bu kitapta zikreder.²⁰

2.2. Eserleri:

***Makâlât-ı Sıddîkî*:** Ömer Fâik'in şeyhi, Neccarzâde'nin hayatı hakkındadır.²¹ Kitaba yol veren Neccar-zâde'nin damadı Şeyh İsmail Hakkı'dır. İsmail Hakkı tıpkı Neccarzâde'nin babası Mustafa Rızaeddin'e ithafen kaleme alınmış *Ahvâl-i Rızâiyye* gibi Neccarzâde'nin hayatı hakkında da bir kitap yazılmasını istemiştir. Yazar metne Neccarzâde ile nasıl tanıştığını anlatarak başlar, dervişlik adabıyla ilgili bilgiler verir ve şeyhine dair menkıbeler kısmına gelir.²² Metin 1210/1795'te yazılmıştır. Bu eser Neccarzâde'nin babasının terceme-i hâlinin anlatıldığı *Ahvâl-i Rızâiyye* ve başka risalelerle birlikte tab' edilmiştir.²³

***Nizâmü'l-atîk fi-bahri'l-amîk*:** Yazar sebep-i telifte Cemaziyelevvel 1219/Eylül 1804 tarihinde III. Selim'in sırkatibi Ahmed Efendi'nin de hazır bulunduğu bir mecliste, devlet nizamının tartışıldığını söyler. Kendisine bu mevzuda ne fikirde olduğu sorulsa da bir iki kelâmla meseleyi geçirir. Akabinde aklına gelen düşünceleri kaleme alır ve iki üç gün içerisinde *Nizâmu'l-Atîk*'i tamamlar. Eserde, devletin ne şekilde nizama gireceği otuz iki başlık altında işlenir. Bunlardan dokuz tanesi

¹⁵ İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şâirleri*, 1/350.

¹⁶ Fatin Davud, *Hâtîmetu'l-eş'âr*, 377, Şemseddin Sâmî, *Kâmusu'l-a'lâm* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1314), 5/3340; İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şâirleri*, 1/350. [Bursalı Mehmet Tahir şıkk-ı sani defterdarı olduğunu yazar. (Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 3/107.)]

¹⁷ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 3/107; Şemseddin Sâmî, *Kâmûsul-a'lâm*, 5/3340; İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şâirleri*, 1/350; Fatin Davud, *Hâtîmetu'l-eş'âr*, 375.

¹⁸ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 3/107.

¹⁹ Fatin Davud, *Hâtîmetu'l-eş'âr*, 375; İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şâirleri*, 1/350.

²⁰ Ömer Fâik, *Makâlât-ı Sıddîkî*, 3a.

²¹ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 3/107.

²² Ömer Fâik, *Makâlât-ı Sıddîkî*, 2a-6b.

²³ İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şâirleri*, 1/350.

manevi tedbirler iken yirmi üç tanesi şeklî tedbirlerdir. Manevilerin nazârî, şeklîlerinse amelî tedbirler olduğu söylenebilir.²⁴

Dîvân: Türkçe ve Farsça olarak iki kısma ayrılan dîvânı, klasik dîvân tertibine göre düzenlenmiştir. Eserde 1611 tane beyit vardır.²⁵

Dîvân-ı Nuût: Hz. Peygamber'e dair gazel biçiminde 46 tane na'tın bulunduğu eser, münâcât ve iki na'tla başlar. Hurûf-ı hecâ ile sıralanmış na'tlardan sonra şairin af talebine dair bir kıta bulunmaktadır. Eser 22 varaktan müteşekkildir.²⁶

Lübb-i Sohen: Hafız-ı Şîrâzî'nin bir mısraına yapılmış tasavvufi şerhtir.²⁷

3. Terceme-i Gazel-i Sâib

3.1. Metnin Şeklî Özellikleri

Şerhin dört nüshasında eserin özel bir ismi bulunmamaktadır. Metinde şârihin eseri yazma sebebine dair kısa da olsa bir sebep-i te'lîf yer almaktadır. Ömer Fâik, arkadaşlarıyla Sâib'in *Dîvân*'ını okurken ney hakkında yazılmış gazelin dikkatini çektiğini söyler. Gazelin aşk remizlerini ve ney'in sırrını, aşk yolunun yolcularına açıkladığını gördüğünden -kendisini yetersiz kabul etse dahi- gazeli tercüme ve şerh ile ihvana armağan olarak sunma iştiağını duyar.

Eserin hangi tarihte yazıldığına dair Süleymaniye, İstanbul ve Mevlana Müzesi kütüphanelerindeki nüshalarda “Temmet et-terceme sene'u elfu mi'eteyni erba'a ve şelâşûn/Bu terceme 1234'te bitti” ibaresi bulunmaktadır. Mehmed Emin'in istinsah ettiği Yapı Kredi nüshasında bu bilgi yoktur. Bu üç nüshadan hareketle şârihin eserine bir ad vermediğini; ama eseri terceme şeklinde nitelediğini söyleyebiliriz. Eserin nerede yazıldığı mevcut değildir. Yazar besmele ve iki beyitlik münâcâtla eserine başlar. Münâcâtta ney ve rebabın iniltisine vakıf olmak, aşktan anlamak ve gönül ehlinin meclislerinde bulunmak söz konusu edilir. Şair; Allah Teâlâ'dan, her nefeste aşk susuzluğunu dindirmesini diler; devamında kısa bir hamdele ile Hz. Peygamber'in “ilk yaratılan nur” olduğu rivayetini alıntılararak varlığın onun sayesinde vücuda geldiğini vurgular. Aşk feleklerin meydana çıkma sebebidir ve varlığa, ışığın eşyaya sırayetinden fazla nüfuz etmiştir. Bununla birlikte bazı kişiler aşka daha istidatlıdır.

²⁴ Ömer Fâik, *Nizâmu'l-atîk fî Bahri'l-amik* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, NEKTY 10309), 2a-4a; İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şâirleri*, 1/350.

²⁵ Hande Büyükkaya, *Fâik Ömer ve Divanı: Karşılaştırmalı Metin-İnceleme*, 8.

²⁶ Murat Ak, “Bir Osmanlı Münevverî Fâik Ömer ve Divan-ı Nuût'u”, *İstem* 13/25 (2015), 51-52.

²⁷ İsmail Hakkı Aksoyak, “Fâik'in 'Elâ Yâ Eyyühe's-Sâkî Edir Ke'sen ve Nâvilhâ' Mısraına Tasavvufî Şerhi: Lübb-i Sühan”, *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi* 2/3 (2016), 223-251.

Yazar bu girizgâhından sonra şerhine başlar. Ömer Fâik “Ez-Divân-ı Şâ’ib, Li-Şâ’ib ve Şâ’ib” gibi başlıklar altında Sâib-i Tebrîzî’nin ney hakkındaki gazelinin beyitlerini alıntılar ve akabinde şerhini sunar. Son beyitle birlikte beyitleri bu kadar açıklamakla iktifa ettiğini söyler, ihvandan şerhinin yanlışı varsa düzeltmelerini ve kendisini hayırla yâd etmelerini isteyerek eserini nihayete erdirir.

3.2. Metin Şerh Metodu ve Şerh Düzeni

Eserde, önce beyitler verilip ardından metin tercüme ve şerh edilmiş, klasik şerh usulüne uyulmuştur. Tercümenin ardından metnin içeriğine dair kelimelerin ve kavramların ıstılahi anlamlarından, telmih gibi söz sanatları ve öz hayat deneyimlerinden hareketle gazel yorumlanmıştır.

3.2.1. Tercüme

Tercüme genellikle “maḥlaş-ı soḥen, ḥāşılı’l-ma’nā, me’āl-i soḥen” gibi değişen ibarelerle başlar.²⁸ İfadelerin sürekli değişmesinden hareketle yazarın tekdüze bir anlatımı tercih etmediği söylenebilir. Ömer Fâik metni kimi zaman olduğu gibi kimi zamansa serbest tercümeyle Türkçeye çevirmiştir. İlgili iki tercüme örneği aşağıda sunulabilir:

Tercüme	
19. Der-kemend-i dil-şikâreş nîst çîn kûteh ki ü Bâ-ğarîbî nağmehâ-yı ü be-her gûş-ı âşinâst	...anun dil-şikâr nağmeleri kemendinde kâşîr bûklümü yokdur. Ğarîbliği ile bile her kulağa âşinâdur.
Serbest Tercüme	
1. Gerçi ney zerd u za’îf ü lâğar pâst Çon ‘aşâ-yı Mûsâ der-ḥorden-i ğam ejdehâst	...Gerçi ney zerd u za’îf ü lâğar ve bî-dest ü pâdur. Zâhirde bir kimseye imdâda istî’âdî yoğ-ise ve rû-nümâ degül ise de ‘aşâ-yı Mûsâ ‘aleyhi’s-selâm mişillü ğam yimekte ejderhâdur.

Ömer Fâik; çoğu beyit çevirisinde, metin içerisindeki Farsça kelime ve ibareleri kullanmış, Türkçe karşılığını veya müteradifini metne koymamıştır. Bu ise çevrinin niteliğini düşüren bir unsurdur. Mesela 6. beytin ilk mısraı olan “Der-ḥarîm-i mî-keşân mestâne mî-güyed soḥen”in çevrisi “Me’āl-i soḥen, mî-keşân’ın bezm-i ḥāşânda sözi mestâne söyler.”de “mî-keşân”ı çevirmez. 14. beyitte ilk mısra “Şest der-her dil-ki bended mî-keşed der-ḥāk ḥûn” beyti “Her gönül ki şest bağlayup nişân-gâh eyleye, ḥāk ḥûna çıkup mecrûḥ ider.” şeklinde tercüme edilmiştir. Bu husus, sonradan açıklama

²⁸ Diğer ifadeler şunlardır: Ma’nā-yı ‘ibâre-i zâhiriyye ve ḥâkîkiyye budur ki, ḥulâşa-i soḥen, ḥulâşa-i ma’nā-yı soḥen, ḥulâşa-i ma’ânî-i ‘ibâre, ḥulâşa-i ma’ânî-i beyt, mu-laḥḥaş-ı soḥen, terceme-i soḥen, muḥaṣṣal-ı soḥen, ḥāşılı’l-ma’nā, maḥşûl-ı soḥen.

yapılacağı için tercümenin önemsenmediği yahut metnin dil üslubunun orta nesre yakınlığından kaynaklanıyor olabilir. Metinde geçen kelimeler tercümede kullanılmakla birlikte ardından kelimenin yaklaşık anlamlarının verildiği de vakidir. 13. beyitte geçen “**ser-beste**” ifadesi “**mestür u memhür**” tabiriyle karşılanmaya çalışılır. 27. beyitte de “**resâst**” ifadesi tekrar ederek “**resâdur**” denildikten başka “**vâsıldur**” şeklinde müteradifi ile açıklanır. 33. beyitte “**bî-ẖâst ẖâst**” ifadesi “**ister istemez**” şeklinde Türkçeye tercüme edilirken “**ya'nî bî-tekellûf**” ibaresiyle ifadenin yaklaşığı verilir. Şârih ayrıca metindeki maksut-ı manayı verici en mühim kelimeyi açıklayarak metni tercüme eder. 8. beyitte geçen “**nevâst**” sözü bu minvalde iki manasıyla birlikte açıklanmıştır. Burada “**nevâ**” için hem musikideki makam hem azık manaları ele alınmış, iki mananın da beyit için anlama mutabık olduğu dile getirilmiştir.

3.3. Şerh İçin Kullanılan Unsurlar

Şârih tercümeden sonra metni şerh ederken ya söz sanatına dair bir açıklamayla beytin maksudunu verir yahut kendisi veya Sâib'in yaşantısından hareketle; örf ve insan tabiatına dair hususlarla beyti ele alır. Onun bir metni iki şekilde yorumladığı da vakidir. Şârih, çoğu zaman kendi şerhinin mutlak olmadığını şerh sonuna eklediği ifadelerle belirtir: “*Allāhu a'lemu bi'l-ḥaḳīḳatī*” ve “*Kināye olmak ihtimāldür zannolunur.*” gibi tabirler bu minvaldedir.²⁹ Şârih 15. beyitte ise yorumunun eksikliğini belirtme ihtiyacı duyar: “*Bu bâbda bundan ziyāde ma'nā-yı dīgere muḳtedir degülüm. Erbābına 'aşk olsun.*” Ömer Fâik, Sâib'in tekrar niteliğinde yahut manası çok açık olan beyitlerine kısaca değinir.³⁰

3.3.1. Telmih ve Diğer Söz Sanatları

Ömer Fâik iki tane beyti telmihten hareketle yorumlar: 1. beytin ilk mısraı “*Aşā-yı Mūsā 'aleyhi's-selām mişillü gam yimekte ejderhādur.*” şeklinde çevrilir. Ömer Fâik ney-Hz. Musa ilişkisini göstermek adına Hz. Musa ile Firavun arasında geçen mücadeleyi hatırlatır. Burada, hidayete ileten asanın yerini ney almıştır. Firavun ise nefsi temsil eder. Asa, Firavun'u ve tabilerini yenerek rezil ettiği gibi ney de nefsi kahreder ve ney'e tabi olanları sahil-i selamete erdirir. 24. beyitte geçen “**âstün-i Meryem/ Meryem'in yeni**” ifadesi ile “**çāh-ı Yūsuf/Yusuf'un kuyusu**” ilintilidir. Hz. Meryem ile Hz. Yusuf arasındaki benzerlik iffet sıfatına daırdır. Bu vasıf “**âstün-i Meryem**”le karşılanır. Zira birinde Hz. Cibril'in, Hz. Meryem'in yeninden üflemesiyle Hz. İsa rahm-ı madere düşer, diğerinde ise Hz.

²⁹ 12. “*Hulāşa-i kelām ma'ānī-i beyt bu vechle olmak fehmi olunur.* 13. “*Ma'ānī-i beyt bu küşeleri imā murādı olmak zānn olunur Allāhu a'lem.*” 14. “*Şā'ib merhūm cā'iz ki bu me'ālī murād itmiş ola.*” 24. “*Bu beytūn ma'ānīsinde kudret-i taşarrufumuz bu miḳdārdur. Allāhu a'lemu bi'l-ḥaḳīḳatī.*”

³⁰ 6. “*Tafşili muḳaddemki beytlerde zikr olunmuşdur.*” 16. “*Ma'nā-yı tavile ihtiyāc olmadığı zāhirdür.*” 33. “*Hulāşa-i ma'nā beytden zāhirdür.*”

Yusuf'un elbisesi yırtılır, Zeliha'nın iftirasına uğrar, zindana atılır. Şârih bu iki örneğin verilme nedenini, aşk hakkında temkinli olunma lüzumuyla açıklar. Kişi Allah aşkından dolayı söylememesi gereken, şeriata mugayir şeyler dile getirebilir, bu temkinsizliktir. Mansur bundan dolayı dara çekilmiştir. Şârihe göre temkinle aşkını gizleyen mükâfatlandırılmış, temkinsiz davranıp dile getiren kuyuya düşmüş, cezalandırılmıştır.³¹

Metinde geçen başka söz sanatları şöylece açıklanır: 4. beyitte ikinci mısra tercümesi olan “*Buncılayın çābuk u bādbāy, ‘ālem-i imkānda kandedür?*” ile istifhām-ı inkārî ve istihsan sanatının yapıldığı söylenilir. 8. beytin anlamı verilirken “*Ancak zāhiren sīnesi delik, bağı yanık bī-berg ü bī-nevā ‘uşşāḳ-ı İlāhiyyeye teşbīhdür.*” cümlesiyle teşbih sanatı yapıldığı dile getirilir. 26. beyitte neydeki delikler göze benzetilmiştir. Ayrıca şârih neyzenin parmaklarını neyin delikleri üzerine koymasıyla ney'in güya “başım gözüm üzere” diyerek neyzene izin verdiğini belirtmiş, teşhis sanatı yapıldığına dikkat çekmiştir.³²

3.3.1.1. Tarihî Hadiselerden Yararlanma

Ömer Fâik 3. beyitte “gönül Kâbe'sinin oluğu” terkibi ile “rahmet yağmuru”nu bağdaştırır. Mesele kalbin, nefse dair arzulardan arınması şeklinde açıklanır. Metinde geçmese de ‘kalbin masivadan arınması’ Kâbe ile ilintilendirilir ve Kâbe'nin Mekke fethinde putlardan temizlenmesi vukuu anlatılır: “...*zamān-ı cāhiliyyetde hīn-i feth-i Mekke'de ‘aleyhi ‘ş-şalātu ve ‘s-selām efendimiz yed-i mübārekindeki miḥcenleriyle işāret buyurdukda dīvārlardaki aṣnām endāhte-i zemīn olurdu...kesr-i aṣnāmla beytu'llāhı tathīr buyurdılar.*” 24. beyitte yine tarihî bir bilgiden yararlanılarak metin yorumlanır. Âşık yerindeki velilerin bazı zaman kendilerinden geçerek şeriata mugayir laflar edebildiği hatırlatılır ve Mansur'un katline atıf yapılır. Şârihin bu noktada şeriat ehlinin yanında olduğu söylenebilir: “*Deryā-yı ‘aşḳda ba'zen bora ve fırtınalar vukū'ında ‘adem-i temkīn ḥasebiyle*

³¹ Kanımızca bu şerhte şârih yanılmıştır. Burada metin ile şerh arasında uyumsuzluk vardır. Hz. Meryem'in temkiniyle mükâfatlandırıldığı, Hz. Yusuf'un temkinsizliğinden cezalandırıldığı söylenmiştir. Kanaatimizce temkinsizlik Hz. Yusuf'la ilişkilendirilemez. Temkinsizlik Hz. Yusuf'un elbisesinin yırtılması ile ilgili olamaz. Hz. Yusuf nefsinin yenmiş, zina teklifini reddetmiş ve iffetini korumuştur. Metinde “kuyu” geçiyor. Buna binaen temkinsizlik Hz. Yakup'la ilişkilendirilmelidir. Zira Hz. Yakup, Hz. Yusuf'un kardeşlerinin zihninde kötülüğün uyanmasına sebep olmuş, onu götürelim teklifi karşısında “Onu kurt yer.” demiştir. Kardeşler böylece Hz. Yusuf'u kuyuya atıp “Onu kurt yedi.” yalanını uydurmuşlardır.

³² 9. beyitte neyin boğumlarının, aşkın kemerine benzetilmekle teşbih-i belîğ ve cinas-ı şairane yapıldığı söylenilir. 11'de yine dervişin riyazet ile kendi kalbini yeter derecede temizlemesi gibi ney'in de kişinin istidadına göre kalbine tesir edeceği söylenerek teşbih yapıldığı ifade edilir. 18'de Hz. Musa'nın asası ile kayayı delip şu çıkardığı gibi ney'in de taş kalplilerin gözünden yaş akıttığı söylenerek teşbih yapıldığı dile getirilir. 31'de “Reh-güzār-ı çeşm” tabirinin cinas ve teşbih olarak neyin deliklerine işaret edebileceği söylenilir.

erbâb-ı 'aşkuñ ba'zından şaṭṭ u tāmât zuhûra gelmekle ḥasebu's-şer' te'dîb lâzım gelür. Ve belki ḥük-m-i zevâhir-i şer'îyye ile i'dâmı iktizâ ider. Muteḳaddimünden Huseyn el-Manşûr ve emsâli mişillü..."

3.3.2. Şârihin Tecrübelerden Hareketle Yaptığı Çıkarsamalar

Ömer Fâik, Sâib'in hayatı ile ilgili bilgilerden hareketle de metni yorumlar. Mesela 9. beyit, Sâib'in Mevlevî olduğu görüşünden hareketle şerh edilir. 23. beyitte aynı husus gözetilerek şöyle denilir: "*Çünkü Şâ'ib-i merḥûm bu ḡazelüñ me'âllerinden ve maḳṭa' beyti meşhûmından tarîḳ-i Mevlevîyye ricâlerinden idügi fehîm olunur.*" Burada Sâib'in Mevlevî olduğunu düşündürecek ifade metindeki "*âstîn efsân*"dır. Şârih bu ifadeyle semâa işaret edildiğini söyler: "*Ve daḡi ḳola tâbî' olmaḡla âstîn-efsân ta'bîrinden ref'-i yed ile semâ'-ı Mevlevîyyeye daḡi ḡafî bir îmâ murâd olunmaḡ zann olunur.*" Şârihin kendi hayatından izlere ise 11. beytin izahında rastlamaktayız. Burada şârih velilerin, meclisteki kişilerin hallerinden haberdar olup nabza göre şerbet verdiklerini söyler. Şârih bu yüzden şeyhinin huzuruna giderken gusûl alıp istiḡfar ettiğini dile getirir. Yazar 13. beyitte bundan farklı olarak genel yaşam tecrübesiyle metni çözümler. İkinci mısraında geçen "*Ancak hem-dem ve hem-nefes bula...*"dan hareketle şöyle bir yorum getirir: "*Bu me'âlüñ zâhirde teşbîh-i rengîni ḡurbetde pek zâhirdür. Meşelâ bir kimse diyâr-ı ḡurbetde min-ḡayri me'mûl kendi memleketinden bir aḡbâbını görse ṭarafeynüñ ḡâne-i dilinde o ânda bir âfitâb-ı meveddet leme'ân ider ki ḡüyâ ṭarafeyn şıla-i rahîm itmiş olurlar.*" Ömer Fâik, buradan mısranın asıl anlamına yönelerek kalp ehli eğer kendine böyle bir arkadaş ve sırdaş bulursa söz konusu durumun dünyevi arkadaşlığa nazaran daha kuvvetli olacağını belirtir.

3.3.3. Kelimeden Hareketle Şerh

Ömer Fâik nasıl ki ihtimalleri gözetererek -"nevâ" kelimesinde olduğu gibi- metni iki defa tercüme etmişse metnin manasını verirken de ikili anlamlar üzerinde durur. Mesela 4. beyit "*Ervâḡ-ı ḳudsîyyeyi meydân-ı aḳdese getürür. Buncılayın cābuk u bâdbây, âlem-i imkânda ḳandedür?*" şeklinde tercüme edilmiştir. Anlamındaysa kişilerin ney sesinden istidatlarına göre yararlanacağı belirtilir. Ney kabiliyeti olmayanı hevasının isteklerine yönlendirir; kabiliyeti olan, yani kalbinde aşktan eser bulunana vatan-ı aslîyi hatırlatır. Şârih burada ikinci, ama yakın bir mana üzerinde durur. Buna göre ney, kişinin kalbini nefesine dair isteklerden arındırır ve kâmil bir insan mertebesine yükseltir. Ömer Fâik bazen bir kelimenin veya ibarenin hatırlattıklarından hareketle bütün beyti açıklamaya çalışır. 5. beyitte geçen "*cādū nefis*" bu minvalde bir örnektir. Beyitte geçmemekle birlikte "sihir" kelimesi beyti açıklamada belirleyicidir. Burada nefis cadiya benzetilmiştir. Cadının işi sihirdir ve sihir batıldır. Eğer kişi, nefse boyun eğerse bu, cadı sihrinin/nefsin arzularının kişiye tesirine delalet eder. Kişi, nefsin isteklerinden uzaklaşırsa ney güzelce tesir eder ve neyin sesi, sihr-i

helal olur. 21. beyitte yine bir ifadeden hareketle anlam genişletilerek ortaya konulmaya çalışılır. Buradaki ibare “**ne-mî-pîçîd/sarılmaz**”dır. Bu aynı zamanda “*te’şîr itmez*”den murattır. Sarılan şey ise sarmaşıktır. Sarmaşık nasıl ki kapı ve duvara yapışır bırakmazsa aşk kadehinden içenler de mahşere dek o mestlikle yaşarlar. Şârih iki anlamı birleştirerek yeni bir hayalle aşk sarmaşığı eğer gönül duvarına bir kere sarılsa başkaya, yani masivaya yer bırakmaz, der ve metni ikinci defa yorumlar.

4. Nüsha Tavsifleri

4.1. Yapı Kredi Nüshası:

Nüsha Yapı Kredi Araştırma Kütüphanesi Yazma Eserler bölümünde 035864 demirbaş ve Y O394 yer numarasında kayıtlıdır. Baskı ebru kapaklıdır. 195X105 mm ebadında 11 varağa talik hatla istinsah edilmiştir. 24 satırdır. Kâğıdı krem renginde ve aharlıdır. Sâib’in beyitleri sürh mürekkeple yazılmıştır. Metin 1269/1852-53’de Mehmed Emin isimli birisi tarafından istinsah edilmiştir. “Y” remzi ile tenkitli metinde gösterilmiştir

Başı:

Yâ Rabb zi-sırr-ı nâle-i ‘ışk feyz-yâb kon

Remz-âşnâ-yı nağme nây u rebâb kon (1b)

Sonu:

Bu ‘abd-i hâkîr-i ahkârı mesrûr buyurup hayrla yâd buyurula. (10b)

4.2. İstanbul Üniversitesi Nüshası:

Nüsha İstanbul Üniversitesi Yazma Eserler Kütüphanesi’nde NEKTY03736’da kayıtlıdır. Çiçek desenli, siyah deri kapaklıdır. 197X125 mm ebadında 18 varağa rika hattıyla istinsah edilmiştir. Satır sayısı 19’dur. Kâğıdı krem rengi ve aharlıdır. Sürh cedvel içerisinde yazılmıştır. Sâib’in beyitleri sürh mürekkebe yazılmıştır. İstinsah kaydı yoktur. “İ” remzi ile tenkitli metinde gösterilmiştir.

Başı:

Yâ Rabb zi-sırr-ı nâle-i ‘ışk feyz-yâb kon

Remz-âşnâ-yı nağme nây u rebâb kon (1b)

Sonu:

Bu ‘abd-i hâkîr-i mesrûr buyurup hayrla yâd buyuralar

Temmet et-terceme li-senetihî elfu mi’eteyn erba’a ve şelâşûn (18b)

4.3. Süleymaniye Kütüphanesi Nüshası:

Nüsha İstanbul Süleymâniye Kütüphanesi İzmir koleksiyonu içerisinde 622 numara ile kayıtlı mecmuada ilk eserdir. Kahverengi meşin ciltlidir. 225X135-200X104 mm ebadında 20 satır, 13 yaprağa sülüs hattıyla istinsah edilmiştir. Kâğıdı krem rengi ve aharlıdır. Sayfalarda lekeler mevcuttur. Sâib’in beyitleri sürh mürekkeple yazılmıştır. İstinsah kaydı yoktur. “S” remzi ile tenkitli metinde gösterilmiştir.

Başı:

Münâcât

Yâ Rabb zi-sırr-ı nâle-i 'ışk feyz-yâb kon

Remz-âşnâ-yı nağme nây u rebâb kon (1b)

Sonu:

Temmet et-terceme li-senetihî elfu mi'eteyn erba'a ve şelâşün (13b)

4.4. Mevlana Müzesi Kütüphanesi Nüshası:

Nüsha Mevlana Müzesi Kütüphanesi 2454 numaralı mecmua içerisinde kayıtlıdır. 84b-99a varakları arasındadır. Kenarı nokta cetvelli meşin ciltlidir. 222X140-176X92 mm ebadında, 11 yaprağa talik hattıyla istinsah edilmiştir. Kâğıdı krem rengi ve aharlıdır. Sâib'in beyitleri sürh mürekkeple yazılmıştır. İstinsah kaydı yoktur. "K" remzi ile tenkitli metinde gösterilmiştir.

Başı:

Yâ Rabb zi-sırr-ı nâle-i 'ışk feyz-yâb kon

Remz-âşnâ-yı nağme nây [u] rebâb kon (84b)

Sonu:

Bu 'abd-i ahkârı mesrûr buyurup hayırla yâd buyuralar. Temmet et-terceme li-senetihî elfun mi'eteyn erba'a ve şelâşün. Temmet 1234.

Vukûfe bi-kitâbhâne-i Hâzret-i Mevlânâ kıddise sırruhu'l-a'lâ. (99a)

5. Sâib-i Tebrîzî'nin Mevlânâ'dan İlhamla Yazdığı Bir Gazeli ve Türkçe Şerhi İsimli Çalışmanın Tashihi

Yusuf Öz'ün çalışması için esas aldığı Mevlana Müzesi Kütüphanesi nüshası ile onun hazırladığı metni karşılaştırdık. İlk nüshadaki kelime veya ifadeyi vermek ve Yusuf Öz'ün çalışmasını Ö harfiyle karşılamak üzere iki metin arasında tesbit ettiğimiz fark ve eksiklikleri şöylece gösterebiliriz: **Melik:** mülk Ö, 111; **lâ-yu'âd:** li-eb'âdi Ö; **ittikâ:** 'ankâ Ö; **kur-bet:** ferîb Ö; **nîstî:** nisbeti Ö; **Li-Hakânî:** Li-Kânî Ö; **imân:** imâle Ö; **buṭün ki:** buṭünla Ö, 112; **muşaddık:** muşdaḡ Ö; **efḡân:** iḡ'ân Ö; **cümleten:** cümle-i Ö; **ibtîlâ:** enîrân Ö; **zerd:** tereddüd Ö; **ta'mîr:** zamîr Ö; **cismâniyyede:** ḡüsn-nümâyîde Ö, 113; **ve illâ felâ:** ve'l-eḡallen Ö; **Ka'be-i gönlüne:** Ka'be gönlüne Ö; **eşnâm-ı şuver:** eşnâm şuver Ö; **nâvdân-ı dil Ka'be-i Mükerrerme'de:** nâvdân dil-i Ka'be-i mükerrermede Ö; **yoḡdur:** bu kadar Ö; **şitâ:** senâ Ö; **sâlik:** mâlik Ö, 114; **çâbük-rev:** çâbuk Ö; **cilveend:** cilve'i Ö; **a'mâlardur:** a'mâdurlar Ö; **lehv:** -Ö; **muḡaddemki:** muḡaddemedeki Ö; **rumûzât:** rumûzâtı Ö; **şûrî:** şuveri Ö, 115; **diline:** dilinde Ö; **şûrî:** şuveri Ö; **teşekkî:** teşnegî Ö, 116; **uçıcı:** evceyici Ö; **kemer-i ḡayretine:** kemer ḡayretine Ö; **âlâm:** elâm Ö; **ibâre:** ḡubâre Ö; **kemer-i ḡayret:** kemer ḡayret Ö; **hûş:** hoş Ö; **pest:** best Ö; **tevemdür:** tüemdür Ö; **vâdî:** vâlid Ö; **riyâzetden:** riyâzından Ö, 117; **riyâzet:** riyâzât Ö; **riyâzet:** riyâzât Ö; **ney daḡi:** ney ve daḡi Ö; **keyfiyyete:** keyfiyyetine Ö; **mütesellî:** müsellî Ö; **irâ-**

deti: *irâdetli* Ö; **ḳaddesallāhu:** *kuddisallāhu* Ö; **şūriyye:** *şuveriye* Ö; **mücāhede ile ḥabl-i āsāyişi bu vahşet-serāda pūr-ḥum u pīç olduğda maḳām-ı taşabburda şābit:** -Ö; **حبيب:** *ḥıbb* Ö; **felā:** *kilā* Ö; **teşbīh ü rengīni:** *teşbīdür nūkketi* Ö; **der-her:** *ber-her* Ö, 118; **ḥāk ḥūn:** *ḥāk u ḥūn* Ö; **göñül ki:** *göñlüne* Ö; **ḥāk ḥūna:** *ḥāk-ı ḥūna* Ö; **elbette:** *elinde* Ö; **göñül ki:** *göñlüne* Ö; **pāş:** *basış* Ö; **mine'l-ezel:** *mine'l-evvel* Ö; **sipih:** *siper* Ö; **gırızān:** *gırızān* Ö; **Ne dem ki:** *Mādem ki* Ö; **Ḥubbu'l-vaṭani:** *ḥubbi'l-vaṭan* Ö; **naḥnu:** *naḥnü* Ö; **dıraḥş:** *dıraş* Ö; **lafzı:** *lutfi* Ö; **ḳadar 'ālem-i ḥicrānda:** *ḳadr-i 'ālem ḥicrānda* Ö; **ālām:** *elām* Ö; **cemel:** *cebel* Ö, 119; **hoş naḡamāt-ı nāy ḥayvānātı ve daḡı müteḥayyir idüp:** -Ö; **'aşāsınū:** *'aşā senūn* Ö; **sem'-i gūş-ı ehl-i hūşa:** *sem'-i gūş ehl-i hūşa* Ö; **Menhiyyātdan:** *Menhiyyātından* Ö; **o cānibi:** *evḥābını* Ö; **ne -vechle der:** *tevcihledür* Ö; **ayılmaz:** *açılmaz* Ö; **bede'inde:** *bir ānda* Ö; **ḳadar:** *ḳadr* Ö; **maḳṭa':** *muḳaṭṭa'* Ö; **ḳola:** *ḳula* Ö; **āstīn-i Meryem'dür ve çāh-ı Yūsuf'dur:** *āstīn Meryem'dür ve çāh Yūsuf'dur* Ö; **tezāyüd-i 'iffet ü 'işmetidür.** **Ve 'adem-i temkīn şāhiblerine:** -Ö, 121; **olmağa:** *olmağla* Ö; **murād rüzīgārı ma'nīdür:** *murād-ı remz-kārı mu'indür* Ö; **diyü:** *ve bu* Ö; **Yohsā nāy:** *Bu ḥıss-i nāy* Ö; **def'dür:** *difā'dur* Ö, 122; **istiḥyādan:** *eḥibbādan* Ö; **i'fā:** *a'fā* Ö; **ne vechle:** *tevcihle* Ö; **'acabā:** *cā-be-cā* Ö; **şūrīsi:** *şuverīsi* Ö, 123; **bendeḡān:** *bestegān* Ö; **mevāzı'ını:** *mevāzı'ı* Ö; **setr ü 'afvla:** *sırr-ı 'ufūn* Ö.

Sonuç

Makalemizde Ömer Fâik'in Sâib-i Tebrizî'ye ait ney konulu Farsça gazelinin şerhini şekil ve içerik yönünden inceledik, dört nüshadan hareketle tenkitli metnini sunduk. Ömer Fâik klasik şerh metoduna uyarak önce metni vermiş devamında Farsça metnin çevrisini ve şerhini ortaya koymuştur. Ömer Fâik, metni ya olduğu gibi yahut serbest tercüme etmiştir. Metni tercüme ederken genellikle Sâib'in kelimelerini kullanmış, kelimenin müteradifini veya karşılığını vermemiştir. Bu da tercümenin anlaşılmasını etkileyen olumsuz bir unsurdur. Tercümenin bu şekilde yapılmasının sebebi muhtemelen, şerhte söz konusu kelimelerin tekrar açıklanacak olması yahut metnin orta nesirde yazılmış olmasıdır. Metin tercümesine geçilirken ifadelerin sürekli değiştirilmesi gibi metinde geniş bir kelime hazinesinin kullanılması metni tekdüzeliğe uzaklaştırmış ve kolay okunur kılmıştır. Ömer Fâik'in şerh bitimlerinde ise metni eksik açıkladığına dair sözleri, sebeb-i telif kısmında bahsettiği kendine olan güvensizliğiyle ilişkilendirilebilir. Şârih metni açıklamak için kelimelerin ve şiirin ikili anlamlarından, telmih, teşbih gibi söz sanatlarından, kelimenin hatırlattığı tenâsüplü bir başka mazmundan, tarihten, öz hayat deneyimlerinden yararlanır. Tenkitli metnimizde ise İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Süleymaniye Kütüphanesi, Yapı Kredi Sermet Çifter Kütüphanesi ve Mevlana Müzesi Kütüphanesi'ndeki nüshaları karşılaştırdık. Bu metinler

arasında oldukça büyük farklar bulunabilmektedir. Yusuf Öz'ün metni yayına hazırlarken kullandığı Mevlana Müzesi Kütüphanesi nüshası aralarında en sorunlu olanıdır. Bu metinde bazı satırlar atlanılmıştır. Bu ve muhtemelen metnin acele yazılması neticesinde Yusuf Öz'ün çalışmasında yanlışlar ve eksiklikler husule gelmiştir. Bunları liste halinde vererek düzelttik.

Kaynakça

Ak, Murat. “Bir Osmanlı Münevverî Fâik Ömer ve Dîvân-ı Nuû’t-u”. *İSTEM* 13/25 (2015). 47-94.

Aksoyak, İsmail Hakkı. “Fâik’in ‘Elâ Yâ Eyyühe’s-Sâkî Edir Ke’sen ve Nâvilhâ’ Mısraına Tasavvufî Şerhi: Lübb-i Sühan”. *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi* 2/3 (2016). 223-251.

Bilkan, Ali Fuat. “Sebk-i Hindî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/253-255. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.

Büyükkaya, Hande. *Fâik Ömer ve Dîvânı: Karşılaştırmalı Metin-İnceleme*. İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2008.

Ceylan, Ömür. “Şerh: Türk Edebiyatı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/565-568. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Demirel, Şener. “Mevlânâ’nın Mesnevî’si ve Şerhleri”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5/10 (2007), 469-504.

Deylemî, Ebû Mansûr Şehrdâr b. Ebû Şücâ’ Şirveyh b. Şehrdâr. *Müsned’ül-Firdevs*. Kayseri: Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi, 108, 1a-439a.

Esrar Dede. *Tezkire-i Şuarâ-yı Mevlevîye*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2018.

Fatin Davud. *Hâtimetu’l-eş’âr*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneleri ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2017.

Güleç, İsmail. *Türk Edebiyatında Mesnevî Tercüme ve Şerhleri*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2008.

İnal, İbnülemin Mahmud Kemal. *Son Asır Türk Şâirleri*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969.

Ömer Fâik. *Makâlât-ı Sıddikî*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, NEKTY10224. 1a-45a. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TY/nekty10224.pdf>.

Ömer Fâik. *Nizâmu’l-atîkî Bahri’l-amîk*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, NEKTY10309. 1a-34a. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TY/nekty10309.pdf>.

Öz, Yusuf. “Sâib-i Tebrîzî’nin Mevlânâ’dan İlhamla Yazdığı Bir Gazeli ve Türkçe Şerhi”. *Mevlana Araştırmaları*. ed. Adnan Karaismailoğlu. 4/103-125. Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.

Sadıkoglu, S. Cengiz. “Sâib-i Tebrîzî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/541-542. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Şemseddin Sâmî. *Kâmusu’l-a’lâm*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1314.

Şensoy, Sedat. “Şerh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/555-558. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Ünlü, Osman. “Türk Edebiyatında Sâib-i Tebrîzî Şerhleri”. *Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (2006), 85-93.

Ünver, İsmail. “Çevri Yazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler”. *Türkoloji Dergisi* 11/1 (1993), 51-89.

Yazar, Sâdık. *Anadolu Sahası Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011

Metin³³Bismi'llâhi'r-Raḥmāni'r-Raḥîm³⁴Münâcât³⁵

Yâ Rabb zi-sırr-ı nâle-i 'ışk feyz-yâb kon

Remz-âşnâ-yı nağme-i nây u³⁶ rebâb kon

Hem-dem-nişîn-i meclis-i şâhib-dilân şeve

Der-her demî derûn-ı dilem teşne-yâb kon³⁷

Hamd-i lâ-yuḥşâ-yı Melik-i müte'âl zîb-ârâ-yı zebân-ı 'ac-z-i ḥâldür. Te'âlâ 'azze³⁸ şānuhū ve 'amme nevāluhū. Ve durūd-ı bî-'ad ve şalât-ı nā-ma'dūd-ı lâ-yu'ad, şadr-nişîn-i nübüvvet-ittikā, perver-i nāz-ı kurbet, sultān-serîr-i ev-ednā peygamberimiz³⁹ Ḥātemu'l-enbiyā ḥazretlerine olsun ki vaḥdet-i şırf nîstî-i “اول ما خلق الله نوری”⁴⁰ mışdâkınca nūr-ı hestî-i muṭlaḳ, anuñ maşrıḳ-ı ta'ayyün ü zuhûrına menûṭ u mulḥaḳ olmuştur, şalla'llāhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem. Ve ba'd-ez-în qarîn-i müdrike-i zurefâ ve rehîn-i mülhime-i 'urefâdur ki⁴¹ çünkü irâde-i zât-ı⁴² münezzeh-şıfât-ı Cenâb-ı Bârî, ḥilkat-i mevcûdâta⁴³ cârî olıcaḳ hemân şâhid-i 'aşḳ-ı cilve-ger sâḥa-i zuhûr olmuştur⁴⁴

Li-Ḥâḳānî

Kıṭ'a⁴⁵

İtdi ol-demde hemân 'aşḳ zuhûr

Oldı el-kıssa hüveydâ pür nūr⁴⁶

Sevdi ol nûrî ḥabîbim didi Ḥaḳḳ

Oldı dîdârına 'âşık-ı muṭlaḳ

Ve'l-ḥâşıl 'aşḳ bâ'is-i kirdâr-medâr-ı eflâk ve cemî'-i mevcûdâta sirâyeti şemsden tâb-nâk olup kulûb-ı nev'-i benî âdem kâbiliyyetine göre

³³ K: 84b.³⁴ Bismi'llâhi'r-Raḥmāni'r-Raḥîm: -İ, -S, -K.³⁵ Münâcât: -İ, -Y, -K.³⁶ u: -İ, -S, -K.³⁷ “Yâ Rabb aşk iniltisi sırrıyla feyz ihsan eyle/Ney ve rebâb nağmesinden anlayan eyle//Gönül ehlinin meclislerinde müdâvim olayım/Gönlümden kopan her nefesi bana râm eyle”³⁸ 'azze: -Y, -S, -K.³⁹ peygamberimiz: peygamberim İ.⁴⁰ “İlk yaratılan benim nurumdur.” (Hadis-i Şerif)⁴¹ ki: -Y.⁴² zât: -İ.⁴³ mevcûdâta: mûdâta İ.⁴⁴ olmuştur: olup İ, S, K.⁴⁵ Kıṭ'a: -İ, -Y.⁴⁶ İ: 2a.

mazhariyetiyle hem-dem olmağın⁴⁷ ve envâr-ı fuyûzât-ı 'aşka mazhar olmağın⁴⁹ 'inâyet-i ezeliyye ile ba'zıları bi'l-isti'dâd nefhâ-i 'aţţâr⁵⁰-ı 'anber-furûşân mürşid-i 'aşka mülâkî ve dimâğ-ı cânları istişmâm-ı bûy-ı fenâ telezzüzünde bâkî⁵¹ olarak mümtâz olmuşlardır. Bu hâkîr ü bî-çâre ve esîr-i dest-bend-i emmâre 'Ömer Fâ'ik-i ğam-h'âra bu meydân-ı fenâ devrânında her⁵² bî-ğûle-gir-i inzivâ ve nây-ı şafâ-yı derûnı nağamât⁵³-ı hudâ-senc-i inşirâhdan bî-nevâ üzre iken ba'z-ı hullân-ı ba-şafâ ile *Dīvân-ı Şâ'ib* müzakeresi eşnâsında evşâf-ı nâyı hâvî otuz üç beyt bir ğazel-i bî-bedel manzûr-ı 'âcizânem⁵⁴ olduĝda⁵⁵ ma'ânî-i⁵⁶ 'ibâre ve hâkîkiyyesi⁵⁷ ba'z-ı rumûzât-ı esrâr-ı 'aşkı mutaẓammın⁵⁸ ve sâlikân-ı râh-ı 'aşka sırr-ı nâyı mütebeyyin⁵⁹ ü müte'ayyin idüĝi meşhûd-ı bâsıra-i yakînim olduĝda⁶⁰ her ne-deñlü çille-keş-i meydân-ı cehâlet⁶¹ ve ma'ârif-i 'ulûmdan bî-behre hücre-nişin-i batâlet isem⁶² dahî muşîb, ğayr-ı muşîb-i nâ-şekîb olarak kudret-i mertebe-i ğazel-i mezkûruñ şerh ve tercümesine tennûre-bend-i miyâne-i ârzü ve ihvâna bir berg-i sebz-i dervîşâne hediye-i hoş-bû olmaĝla keşîde-i şah[î]fe⁶³-i 'iyân ve nây-ı hâme-i şikeste-zebân zemîn-i varakçe-i tahrîrde dem-zenân u beyân olarak itmâm olundu.

Ez-Dīvân⁶⁴-ı Şâ'ib:

1. Gerçi ney zerd u za'îf u lâĝer bî-dest ü pâst

Çon 'aşâ-yı Mûsevî⁶⁵ der-horden-i ğam ejdehâst

Ma'nâ-yı 'ibâre-i zâhiriyye vü hâkîkiyye budur ki⁶⁶: Gerçi ney zerd ü

⁴⁷ olmağın: -Y, -İ.

⁴⁸ K: 85a.

⁴⁹ ve envâr-ı fuyûzât-ı 'aşka mazhar olmağın: -S, -K.

⁵⁰ S: 2a.

⁵¹ ve dimâğ-ı cânları istişmâm-ı bûy-ı fenâ telezzüzünde bâkî: -K.

⁵² her: -Y; -S.

⁵³ nağamât: -Y

⁵⁴ 'âcizânem: 'âcizânem İ.

⁵⁵ olduĝda: oldı S.

⁵⁶ ma'ânî: ma'nâ Y.

⁵⁷ ve hâkîkiyyesi: hâkîkatı Y: hâkîkiyyesi İ.

⁵⁸ Y: 2a

⁵⁹ mütebeyyin: mübeyyin Y.

⁶⁰ olduĝda: olmaĝla Y.

⁶¹ İ: 2b.

⁶² isem: elîm İ.

⁶³ şahife: şafhâ S, K.

⁶⁴ ez-Dīvân: ez-Soĝen İ.

⁶⁵ Mûsevî: Mûsâ İ.

⁶⁶ Ma'nâ-yı 'ibâre-i zâhiriyye ve hâkîkiyye budur ki: Hûlâşa-i soĝen Y.

za‘îf ü lâğar⁶⁷ ve⁶⁸ bî-dest ü pādūr. Zāhirde bir kimseye imdāda isti‘dādı yoğ-ise ve⁶⁹ rū-nümā degül ise de⁷⁰ ‘aşā-yı Mūsā ‘aleyhi’s-selām mişillü ğam yimekte ejderhādūr⁷¹. Mūsā ‘aleyhi’s-selām ḥazretlerinün⁷² ‘aşāsı seherenün sihirlerini ibtāl itdi⁷³ ve imān-bend-i mütāba‘atı olanların ğamlarını⁷⁴ def‘ itdi⁷⁵. Ney daḥi gerçi şūretde bir kāmıṣ ve beñzi⁷⁶ sarı ve za‘îf ve lâğardur. Ancaḳ cevheri derūnundadır. Erbāb-ı zāhirün ğamını izāle itdügi⁷⁷ gibi⁷⁸ ehl-i buṭūn -ki erbāb-ı kulūb ve ḥāmil-i bār-ı emānet-i ‘aşkdur- mukteżā-yı rūḥāniyyet-i teraḳḳī-i⁷⁹ ‘aşḳ u⁸⁰ muḥabbetine sebebdür ki⁸¹ irtifā‘-ı merātib-i ma‘neviyye itdürür. Zāhirde muşaddıḳ-ı nübüvvet-i Mūsā⁸² olan kavm-i benī İsrā‘īl münkir-i nübüvvet-i Mūsā⁸³ olan Ferā‘ine-i Mısr’a mağlūb iken i‘ānet-i mu‘cize-i ‘aşā-yı Mūseviyye⁸⁴ ile ğālib olup Ferā‘ine-i Mısr maḳhūr oldılar. Sālikān-ı rāḥ-ı Ḥaḳḳ’a daḥi ‘aşā-yı nāy nāle vü efgāna başladuḳda ḥāmil-i bār-ı emānet olduḳı ‘aşḳı bi’t-taḥrīk ifāza-i tezāyüd-i kuvvet olmaḳın tekāzā-yı Ferā‘ine-i nefis-i emmāreye ğālib ve belki cümleten sāḥa-i tecelliden⁸⁵ sālib olur. Ehl-i kulūb daḥi keşret-i riyāzet ve ibtilā-yı⁸⁶ ‘aşḳ u muḥabbet sebebiyle şūret-i zāhirde zerd ü za‘îf ü lâğar ve ta‘mīr-i zāhiriyyeye bakmayup zāhir-bīnler⁸⁷ anları gördükdē⁸⁸ bir şey’e beñzetmezler. Ancaḳ bātınlarından⁸⁹ 90 ‘ibādu’llāha imdādları nāyuñ şadāsı⁹¹

67 K: 85b.

68 lâğar ve: -İ, -Y.

69 yoğ-ise ve: -İ, -Y

70 de: daḥi S, K.

71 S: 2b

72 ‘aleyhi’s-selām ḥazretlerinün: aleyhi’s-selāmuñ İ, S, K.

73 İtdi: İdüp S, K.

74 ğamlarını: ğamını S, K.

75 itdi: eyledi Y.

76 beñzi: çehresi Y.

77 itdügi: eyledügi S, K.

78 İ: 3a.

79 teraḳḳī-i ‘aşḳ: teraḳḳī ve ‘aşḳ İ, S, K.

80 ve: -İ.

81 sebebdür ki: sebep olan İ: sebep olup S, K.

82 Mūsā: -Y, -İ.

83 Mūsā: -S, -K.

84 Mūseviyye: Mūsevī Y.

85 tecelliden: taḥayyülden Y, S, K.

86 ibtilā: ibtilān, K.

87 zāhir-bīnler: -Y.

88 gördükdē: görenler Y.

89 bātınlarından: bātınların Y.

90 K: 86a.

91 şadāsı: -S, -K.

zâhirde⁹² def' ü⁹³ izâle-i ğam⁹⁴, bātında tezâyüd-i 'aşk u muhabbete bir⁹⁵ teşbîh kasd olunmak gerekdür ki⁹⁶ hâşılı erbâbına havâledür.⁹⁷

Şâ'ib:

2. Şûr-ı İsrâfîl bâşed mürde-dilrâ nâle-eş^{98 99}

Çehre-i zerrîn-i ü âhen-dilânra kimyâst¹⁰⁰

Maḥlaş-ı¹⁰¹ sohen¹⁰² anuñ nâlesi mürde dillere şûr-ı İsrâfîl olur. Ve anuñ sarı çehresi âhen dillere kîmyâdur. Nefh-i rûhla isti'dâdına göre ihyâ ider.¹⁰³ Çünkü şûr-ı İsrâfîl'ün¹⁰⁴ nefhâ-i evveli¹⁰⁵ imâteye¹⁰⁶, nefhâ-i sâniyesi¹⁰⁷ ihyâyâ maẓhardur. Binâ'en 'aleyh¹⁰⁸ şadâ-yı nâyûñ lezzet-i rûhâniyyesi râh-ı 'aşk sâliklerini¹⁰⁹ ihyâ ider¹¹⁰. İbtidâ-yı sülûkında¹¹¹ tekâzâ-yı nefsi emmâresini imâte ve¹¹² ba'de ihyâ ider. Ehl-i hevâ daḥi bi'l-iḥlâş istimâ' iderse ğaleyân¹¹³-ı nefsi emmâresini teskîn ile imâte, ba'de ihyâ¹¹⁴ ider¹¹⁵. Huzûr-ı kâlble¹¹⁶ muhabbet-i ma'neviyyeye müteveccihen yevm-i maḥşerde 'uşât-ı ümmetün feryâd u fîġânını¹¹⁷ taşavvur gibi keyfîyyetle müstemi' olur

⁹² zâhirde: -İ.

⁹³ ü: -İ.

⁹⁴ ğam: ğam u Y.

⁹⁵ bir: -İ, -S, -K.

⁹⁶ ki: -İ, -S, -K.

⁹⁷ Y: 2b

⁹⁸ nâle-eş: nâle-est, İ.

⁹⁹ İ: 3b.

¹⁰⁰ S: 3a.

¹⁰¹ Maḥlaş: Me'al S, K.

¹⁰² Maḥlaş-ı sohen: -İ.

¹⁰³ Nefh-i rûhla isti'dâdına göre ihyâ ider: -Y, -S, -K.

¹⁰⁴ İsrâfîlde: İsrâfîl Y, K.

¹⁰⁵ evveli: evvelide Y: evvelde K.

¹⁰⁶ imâteye: imâte İ, S: mâyte K.

¹⁰⁷ sâniyesi: sâniyede Y, S, K.

¹⁰⁸ binâ'en 'aleyh: ya'nî S, K.

¹⁰⁹ sâliklerini: sâliklerinün Y, K.

¹¹⁰ ihyâ ider: -Y, -K.

¹¹¹ sülûkında: sülûklarında, Y, K.

¹¹² ve: -İ, -S.

¹¹³ ğaleyân: 'ulyân K.

¹¹⁴ ba'de ihyâ: -İ, -S, -K.

¹¹⁵ imâte ba'de ihyâ ider: isti'dâdına göre ihyâ ider Y.

¹¹⁶ kâlble: -İ.

¹¹⁷ feryâd u fîġânını: feryâdını ve fîġânını Y.

ise¹¹⁸ müte'essir olarak dil-i âhenîni nerm olup¹¹⁹ bu¹²⁰ ma'ûle âhen-dilân¹²¹ olanlara da'hi¹²² kâbiliyyetlerine¹²³ göre kîmyâdur dimekdür.

Şâ'ib:

3. Çon reg-i ebr-i bahârân feyz mî-bâred ez-û

Nâvdân-ı Ka'be-i dil küçe-i dâru'l-bekâst

Bahâr buludunuñ tamarı mişillü ondan feyz yağmuru yağar. Göñül Ka'be'sinüñ¹²⁴ oluğı dâru'l-bekânüñ¹²⁵ şokağıdur.¹²⁶ Göñül Ka'be'si oluğından bârân-ı feyz yağar dimekdür. Hülâşa-i¹²⁷ sohen dâru'l-bekâ küçesi şekl-i cismâniyyede¹²⁸ lezzet-i rûhâniye¹²⁹ hâşıl olup sem'-i 'aşkla müstemi' olduğda cemî'-i kuyüddan vâreste ve şafâ-yı rûhâniyyetle¹³⁰ istimâ'-ı nağamâta dil-beste olarak şadâ-yı nâydan müte'essir ü mütelezziz olur demek fehm olunur ve illâ felâ. Zîrâ erbâb-ı hevânüñ bu meydânda¹³¹ tevsen-i hevâ-peymâsı topaldur, yürümez. Meger Ka'be-i göñlüne bârân-ı feyz yağar. Göñül Ka'be'si Beytu'llâh ve sırrun min esrârî'llâhdur. Şol Ka'be-i dilde ki aşnâm-ı şuver-i¹³² zâhiriyye olmaya¹³³, sultân-ı 'aşka ma'halldür. Sırr-ı dil o zamân ma'lûm olur ve o göñül şâhibine, şâhib-i dil tesmiye olunur. Zîrâ aşnâm-ı şuver-i zâhiriyyeden tahliye olmuştur. Ez-zâhiru 'unvânü'l-bâtın fehvâsınca zamân-ı câhiliyyetde¹³⁴ hîn-i feth-i Mekke'de¹³⁵ 'aleyhi's-salâtu ve's-selâm efendimiz yed-i mübârekindeki mihçenleriyle işâret buyurdukdâ dîvârlardaki¹³⁶ aşnâm¹³⁷ endâhte-i zemîn olurdu¹³⁸. Ve şâh-ı velâyet Hâzret-i 'Alî kerrema'llâhu vechehu ve râziya'llâhu 'anhu¹³⁹ hâzretlerine emr

¹¹⁸ ise: -İ.

¹¹⁹ olup: ider İ.

¹²⁰ bu: o S.

¹²¹ âhen-dilân: âhen-dil Y.

¹²² da'hi: -İ, -Y.

¹²³ kâbiliyyetlerine: kâbiliyyetine Y, İ.

¹²⁴ K: 86b.

¹²⁵ dâru'l-bekânüñ: dâru'l-bekâ Y: dâr-ı bekânüñ İ, K.

¹²⁶ İ: 4a.

¹²⁷ Hülâşa: Ma'nâ Y.

¹²⁸ cismâniyyede: cismânîde Y.

¹²⁹ rûhâniye: rûhânî İ, S, K.

¹³⁰ rûhâniyyetle: rûhâniyle Y.

¹³¹ S: 3b.

¹³² şuver: şadr K.

¹³³ olmaya: olmayarak K.

¹³⁴ câhiliyyetde: cehâletde Y.

¹³⁵ Mekke'de: Mekke Y.

¹³⁶ dîvârlardaki: dîvardaki İ.

¹³⁷ aşnâm: aşnâmlar İ, S, K.

¹³⁸ olurdu: oldu Y.

¹³⁹ ve râziya'llâhu 'anhu: -Y.

buyurulmağla¹⁴⁰ ¹⁴¹ kesr-i aşnâmla beytu'llâhı tahtîr buyurdılar. Binâ'en 'aleyh beyt-i merķūmede¹⁴² nâvdân-ı dil Ka'be-i Mükerrreme'deki¹⁴³ altun oluk imâsiyla bir cinâs¹⁴⁴ ve teşbîh olup¹⁴⁵ gönül Ka'be'si¹⁴⁶ nâvdânından maķşūd, aşnâm-ı şuver-i zâhiriyyeden vâreste olan gönüldür ki kıble-i haķıkiyyeye teveccüh-i tāmından¹⁴⁷ o maķūle nâvdân-ı dilüñ semeresi feyz yağmurı aķıdır. Zîrâ öyle gönülde aşnâm-ı şuver-i zâhiriyyeden aġyâr yokdur, āġāhdur. "Feyz-i Haķķ nâ-gāh āyed ber-dil āġāh āyed." buyurulmuşdur. Nazar olunsa mevsim-i bahārda daġı bārân-ı bahār nebātāta feyz-resân-ı bî-şumār olmağla mebde-i neşv ü nemā-yı nebātāt¹⁴⁸ olmağın zamân-ı feyz tesmiye olunup¹⁴⁹ sâlik-i tarîķ-i ile'llāh te'ālā¹⁵⁰ daġı¹⁵¹ şitâ-yı muħabbet-i mâ-sivāyı ve aşnâm-ı sâ'ireyi gönül Ka'be'sinden taħliye itdükde nâvdân-ı dilden mazhar-ı bārân-ı feyz olur ve nâvdân-ı dil dârü'l-beķā kūçesi olmağla ol reh-nümün olarak sırr-ı ma'ādı fehm ider. Bārân-ı bahār zâhirde mebde-i feyz-i nebātāt olduġı gibi taħliye¹⁵²-i Ka'be-i dil daġı mebde-i feyz olmağla¹⁵³ taħaret-i kāmilesi¹⁵⁴ ġasebiyle cevher-i gencîne-i 'aşķ olup vâşıl-ı sırr-ı ma'ād olur. Bu evşāfla mevsūf olan gönüle beyt-i mezkūrede "feyz mî-bāred ez-û" didüġi¹⁵⁵ o nāyuñ şadāsı muħarrik-i 'aşķ olduġından ol-vechle feyz bārânı¹⁵⁶ yağar demek fehm olunur, Allāhu a'lem.

Şā'ib¹⁵⁷:

4. Mî-bered ervāh-ı ķudsî rā be-cevlāngāh-ı ķuds

Bādbāy-ı in çenin der¹⁵⁸- 'ālem-i imkân kocāst

Ervāh-ı ķudsiyyeyi meydân-ı ķudse¹⁵⁹ getürür. Buncılayın cābuk u bādbāy, 'ālem-i imkānda ķandedür? İstifhām-ı inkārî vü taħsîn maķāmındadır.

¹⁴⁰ buyurulmağla: buyurmağla Y, K.

¹⁴¹ Y: 3a.

¹⁴² beyt-i merķūmede: -İ.

¹⁴³ Mükerrreme'deki: Mükerrreme'de Y, K.

¹⁴⁴ İ: 4b.

¹⁴⁵ K: 87a.

¹⁴⁶ Ka'be'si: Ka'be Y.

¹⁴⁷ tāmından: tāmndan S, K.

¹⁴⁸ nebātāt: -İ.

¹⁴⁹ olunup: olunur İ, S, K.

¹⁵⁰ te'ālā: -İ, -S, -K.

¹⁵¹ daġı: -Y.

¹⁵² taħliye: kıble İ.

¹⁵³ S: 4a.

¹⁵⁴ kāmilesi: kāmile Y.

¹⁵⁵ İ: 5a.

¹⁵⁶ feyz bārânı: feyz-i bārân Y.

¹⁵⁷ K: 87b.

¹⁵⁸ der: -K.

¹⁵⁹ ķudse: aķdese İ, S.

Ya'nî şadā-yı nāydaki hālet iki tarafludur. Ehl-i hevādan olañ müstemi'inüñ hevāsına göre istiḥzārı derūnında ne vechle ise hālını ol-țarafa getirür. Ammā ehl-i hevānuñ ğayrı olup hāne-i k'albinde āṣār-ı 'aşqdan bir¹⁶⁰ zerre kadar eşer¹⁶¹ var ise muḥarrik olarak derūnında ḥubb-ı vaṭan deryāsını temevvüc itdürür. Ma'nā-yı ṣānī ehl-i taṣdīkle me'lūf olan ervāḥ-ı kudsıyyeyi meydān-ı aḳdese¹⁶² getürmege bā'ış olur. Ya'nî tehlike-i nefsdan¹⁶³ ḥalāṣ idüp esfelden a'lāya getirür. Recül-i nākıṣ iken merd-i kāmīl olmağa vesīle olur. Bu ma'nā mübtedi'un fī's-sulūk¹⁶⁴ olan sālik-i ṭarīḳ¹⁶⁵-i ile'llāha göredür ki¹⁶⁶ egerçi meclis-i 'aşka dāḥil olmış¹⁶⁷ ancak eline cām-ı 'aşkı alup bir cür'a nūṣ itmemişdür. Ammā muḥarrik-i 'aşq olan naḡamāt-ı nāyla ḥīn-i istimā'da¹⁶⁸ maḳām-ı aḥzı -ḳande ise- o maḳāma vāṣıl ider. Buncılayın çābuk-rev ve bādbāy 'ālem-i imkānda ḳandedür diyü istiḥsān ve mürşid-i kāmīlūñ fīḳdānından daḥi bir ḥafī¹⁶⁹ kināye olmaḳ¹⁷⁰ ihtimāldür ḳannolunur.

Şā'ib:

5. Hest der-her perde ān cādū-nefs rā cilveend

Şāḥibān-ı çeşm rā ṣem'est kūrān rā 'aşāst

Hāşılı'l-ma'nā her perdede ol sāḥir nefsiñ¹⁷¹ cilvesi vardur. Gözi olanlara ṣem'dür ancak a'mālara 'aşādur. Ma'lūmdur ki a'mā ittikā-yı 'aşāya¹⁷² muḥtācdur. Ḥubb-ı evliyāyla derūnı muḥib¹⁷³ olan gözi açıklara nāzaran her ne-ḳadar a'mā ise daḥi istimā'-ı naḡamāt-ı nāyla bir neṣāṭ-ı tāze şāḥibi olur. O maḳūle muḥibden mütenezzil olan ehl-i hevāda neṣ'e-i muḥabbet olmaz. Ya'nî nāy şüret-i zāhirde bir ḳamışdur. Neyzene muḳārenetle cemādātđan¹⁷⁴ iken te'sīr-i bedī' şāḥibi olur. Zikrolunan ehl-i hevā¹⁷⁵ bu şüretde cemādātđan dūn¹⁷⁶ olmış olur. Cādū nefis¹⁷⁷ ta'biri iki yüzölü ma'nāya olabilür. Biri budur ki

¹⁶⁰ bir: -S, -K.

¹⁶¹ bir zerre ḳadar eşer: zerre ḳadar bir eşer Y.

¹⁶² aḳdese: ḳudse Y.

¹⁶³ nefsdan: enfüsdan Y.

¹⁶⁴ Y: 3b.

¹⁶⁵ ṭarīḳ: -Y.

¹⁶⁶ İ: 5b.

¹⁶⁷ olmış: olmışdur Y.

¹⁶⁸ S: 5b. ḥīn-i istimā'da: ḥīnu'l-istimā' Y.

¹⁶⁹ bir ḥafī: -Y.

¹⁷⁰ K: 88a.

¹⁷¹ nefsiñ: nefslünüñ Y, S, K.

¹⁷² ittikā-ı 'aşāya: 'aşāyı ittikāyı Y.

¹⁷³ muḥib: muḥabbet Y.

¹⁷⁴ cemādātđan: cemādāđan İ.

¹⁷⁵ hevā: hū K.

¹⁷⁶ İ: 6a.

¹⁷⁷ nefis: -İ.

cādūnūn 'ameli sihirdür, sihr ise bātıldur. Firîfte-i halâvet-i dünyâ olanlara¹⁷⁸ nefsi emmâresi sihriyle meshûrlardur. Şadâ-yı nây¹⁷⁹ shehevât-ı nefsiyyeleri ârzûlarını tahrîk ider, o maķûlelere harâmdur. Anlara göre nây bir kamışdan 'aşâdur. Zîrâ anlar a'mâldur. Ancaķ nây, neyzene mütâba'atla¹⁸⁰ şadâ-yı mü'essir şâhibi olduğu gibi şol¹⁸¹ kimse ki mürşid-i kâmile muķârenetle¹⁸² shehevât-ı nefsanîyyesinden meslûb olsa enfâs-ı tayyibesiyile mü'essir olarak bu 'aşâ-yı rûhânîyle isti'ânet ider¹⁸³, vuşûl-i murâda¹⁸⁴ sebep olup sihr-i helâl olur. Fi'l-cümle nâyda ehl-i kulûb ve riyâzetüñ derd-i dâğ-ı derûnına müşâbehet-i şuveriyye vardır. Zîrâ ehl-i kulûb dađi şüretlerini fenâyâ virüp derd-i derûndan¹⁸⁵ ğayrı bir kârları yokdur. Binâ'en 'aleyh zebân-ı şüfiyyede ehl-i derd tesmiye olunurlar¹⁸⁶.

Şâ'ib:

6. Der-harîm-i mî-keşân mestâne mî-güyed¹⁸⁷ sohen

Çon be-ehl-i Hakk resed¹⁸⁸ gûyâ¹⁸⁹-yı esrâr-ı Hudâ'st¹⁹⁰

Me'al-i sohen, mî-keşân'ın bezm-i hâşşında sözi¹⁹¹ mestâne söyler. Zîrâ lehv-i¹⁹² derûn-ı insânda her neye meyl bulunursa hevâ-yı nağmesi anı tahrîk ider. Tafşîli muķaddemki beytlerde zîkr olunmuşdur¹⁹³. Çünkü ehl-i Hakk'a irişe esrâr-ı Hudâ'yı nâfiḥ olarak sır-ı rumûzât beyân ider. Ehl-i Hakk'a nây, mir'ât gibi vâķi' olup¹⁹⁴ derûnındaki râz-ı pinhânı görür ve istimâ' ider. Ehl-i kulûb olan zevât-ı kirâm cemî'-i ef'âli fi'l-i Hakk'da görmekle şayt-ı nağamât-ı nây¹⁹⁵ ile nâ-şekîb ü bî-ķarâr olur. Zîrâ¹⁹⁶ râz-ı derûnını izhâr ve zamûrine dâ'ir nice esrâr¹⁹⁷ iş'âr ider. Hâşılı istimâ'-ı leṭâ'îf-i nağamât-ı nây zevķini ehli bilür dimekdür.

¹⁷⁸ olanlara: olanlar S.

¹⁷⁹ nây: nâydan, İ: neyden S, K.

¹⁸⁰ mütâba'atla: muķârenetle Y.

¹⁸¹ K: 88b.

¹⁸² muķârenetle: mütâba'atla Y.

¹⁸³ S: 6a. isti'ânet ider: isti'ânetidür K.

¹⁸⁴ murâda: merâma Y, S, K.

¹⁸⁵ derd-i derûndan: derd-i derûnından K.

¹⁸⁶ olunurlar: olunur İ.

¹⁸⁷ mî-güyed: mî-güyend Y.

¹⁸⁸ resed: resîd Y.

¹⁸⁹ gûyâ: gûnâ İ.

¹⁹⁰ Y: 4a.

¹⁹¹ İ: 6b.

¹⁹² zîrâ lehv: zîr-i lehv K.

¹⁹³ zîkr olunmuşdur: güzêrân etmişdir Y.

¹⁹⁴ olup: -Y.

¹⁹⁵ nây: -İ.

¹⁹⁶ Zîrâ: -S, -K.

¹⁹⁷ K: 89a.

Şā'ib:

7. Her çi herkes rā boved der-dil muşavver mī-koned

Ān¹⁹⁸ çenîn naqqāş-ı âteş-dest der- 'âlem kocāst

Her ne herkesüñ gönlinde ola hātırı aña¹⁹⁹ ta 'alluk itmiş ise anı muşavver ider. Nāyuñ nağmesinde bu hāşşe-i bedī'a olunca böyle âteş-dest ya'nī çābuk²⁰⁰ ve şafha-i dile şūrī vü ma'nevī telezzüz-i naqş ider naqqāş 'âlemde²⁰¹ kandedür? Ma'lumdur ki şuver-i 'âlemüñ naqş-ı günāgününden ġaraż naqqāşı bilmekdür. Me'āl-i beyt²⁰² iki tarafludur. Zāhiri budur ki şadā-yı nāyda bu hāşşe vardur ki ehl-i hevā²⁰³ derünında ne bulur ise hīn-i istimā'da²⁰⁴ anuñla meşğul²⁰⁵ ve zevk-yāb olur. Anuñ içün ehline²⁰⁶ havāledür. Ammā erbāb-ı kulüb 'aşk u şevkle hīn-i istimā'da²⁰⁷ hubbu'llāhı ve²⁰⁸ hubb-ı resūlu'llāhı derünında bulmağla izdiyād-ı şiddet-i 'aşk ve şevkine tāziyāne olur. Çünki böyledür, ya buncılayın naqqāş-ı âteş-dest 'âlemde kandedür?²⁰⁹ İstifhām-ı inkārī tarikiyle mānendi kande²¹⁰ bulunur, bulunmaz diyü taḥsīn zımında fehml olunur.

Şā'ib:

8. Bī-nevāyī²¹¹ lāzım-ı bī-bergī uftādeest ū

Bā-vücūd-ı ānki bī-bergest dā'im bā-nevāst²¹²

Ḥulāşa-i sohen budur ki nevā iki ma'nāyī²¹³ müştarekdür. Biri maḳām biri daḫi azıḳ ma'nalarınadır. İki ma'nā daḫi ma'nīdardur. Mūsikīde nevā bir maḳām ismi olmağla şanāyī'-i şī'riyyedeñ olmuş olur bī-nevā²¹⁴ ve bī-bergī ya'nī sermāyesüzlük lāzımı²¹⁵ ona vāqī' olmuşdur. Ḥālbuki anuñ vücūdıyla bī-māye iken dā'imā nevā iledür. Vāqī'an zāhirde nāy bir ḳamış

¹⁹⁸ ān: ĩn S, K.

¹⁹⁹ aña: -Y.

²⁰⁰ S: 6b.

²⁰¹ 'âlemde: -Y.

²⁰² İ: 7a.

²⁰³ hevā: hū K.

²⁰⁴ hīn-i istimā'da: hīnu'l-istimā'da Y.

²⁰⁵ meşğul: meşğul olur S, K.

²⁰⁶ ehline: ehle K.

²⁰⁷ hīn-i istimā'da: hīnu'l-istimā'da Y.

²⁰⁸ ve: -İ.

²⁰⁹ tāziyāne olur. Çünki böyledür, ya buncılayın naqqāş-ı âteş-dest 'âlemde kandedür?: -K.

²¹⁰ kande: kandedür Y.

²¹¹ bī-nevā: bī-nidā İ.

²¹² K: 89b.

²¹³ ma'nāyī: ma'nā ile Y.

²¹⁴ bī-nevā: -İ, -S, -K.

²¹⁵ Y: 4b.

olup görünürde bî-nevâ²¹⁶ ve bî-sermâyedür. Ancak zâhiren²¹⁷ sînesi²¹⁸ delik, bağı yanık bî-berg ü²¹⁹ bî-nevâ 'uşşâk-ı İlâhiyyeye teşbîhdür. Zîrâ sûziş-i nâle²²⁰ vü efgânı 'alâmet-i aşkdur. 'Âşık ise kayd-ı mâ-sivâdan²²¹ 'ârî ve bî-nevâlık ve bî-çârelik cānibine cārîdür. Sermâyesi meskenet²²² ü bî-çârelikdür. Velâkin 'aşıkuñ her bir nağamât-ı kelâmı bir cevher-nevâ-yı²²³ girân-bahâdur ki²²⁴ kâbiliyyet şāhibinüñ sem'ine resîde oldukda güş-ı²²⁵ cān u diline bir güşvâre-i feyz olur. Nây daği şüretde egerçi²²⁶ bî-berg ü bî-nevâdur; ancak semere-i te'sîr²²⁷-i nâle vü efgânı erbâbına havâledür ki tafsîli zîkr olunmuşdur²²⁸. Nazar olunsâ zâhirde daği²²⁹ bir kimsenüñ²³⁰ niyâz u figânı²³¹ şûrî olarak²³² bî-berg ü bî-nevâlıkla bir meşâlih-i 'âcizâne şey²³³ olsa²³⁴ lâzım gelen maḥalline niyâz u figânını²³⁵ te'sîr itdüremedüğü²³⁶ şüretde ḥâlbuki ol daği celî vü ḥafî figân-ı teşekkî ile şikâyet-i ḥâl ider. Zâhir ü²³⁷ bâtın birbirlerinin²³⁸ 'unvânlarıdır. Me'âl-i beyt bu olmak fehm olunur²³⁹.

Şâ'ib:²⁴⁰

9. Beste der-vâ kerden-i dil der-miyân deh cā kemer

Bendhâ-yı dil-guşâ-yı ü berîn ma'nâ guvâst²⁴¹

Hâşılı'l-ma'nâ göñül feth itmede güşâyiş-i derûnda miyânına on yirde

²¹⁶ nevâ: nevâdur İ.

²¹⁷ Ancak zâhiren: Ancak ḥasebu'z-zâhir Y.

²¹⁸ İ: 7b.

²¹⁹ ü: -Y.

²²⁰ nâle: nālân İ.

²²¹ S: 7a.

²²² meskenet: miskînlik Y.

²²³ nevâ: -Y.

²²⁴ ki: -İ.

²²⁵ güş: -İ.

²²⁶ egerçi: gerçi Y, S, K.

²²⁷ te'sîr: -İ.

²²⁸ zîkr olunmuşdur: güzâr itmişdür İ: güzērân itmişdür S, K.

²²⁹ daği: -İ.

²³⁰ kimsenüñ: kimesnenüñ Y.

²³¹ niyâz u figânı: -İ, -Y.

²³² olarak: -İ, -Y.

²³³ 'âcizâne şey: 'âcizânesi Y.

²³⁴ bir meşâlih-i 'âcizâne şey olsa: -S, -K.

²³⁵ maḥalline niyâz u figânını: maḥalline S, K.

²³⁶ itdüremedüğü: itmedüğü S, K.

²³⁷ ve: -İ.

²³⁸ birbirlerinin: birbirinüñ İ.

²³⁹ Me'âl-i beyt bu olmak fehm olunur: Me'âl-i beyt bu olmak zannolunur Y: Me'âl-i beyt bu fehm olunur İ.

²⁴⁰ K: 90a.

²⁴¹ İ: 8a.

kemer bağlayup ihtimām itmişdür. Anuñ gönül açıcı²⁴² müferreh-bendleri bu²⁴³ ma'nāya şāhiddür. Şüreti dil-güşā olmasınınñ güvāhıdır. Şā'ib-i merhūm bu beytde şānāyī'-i nükte-i şī'r²⁴⁴ murād idüp nāyuñ boğumbendlerini 'aşk kemer-i gayretine mişāl idüp cinās-ı şā'irāne ile teşbīh-i belīg murād itmişdür. Çünkü 'uşşāk-ı ilāhiyye tarīk-i 'aşka girih-bend-i kemer-i 'azīmet olup girmişlerdür²⁴⁵. Çekilen şedā'id ü ālāma gayret idüp mültefit olmayarak maķām-ı vişāle irmişlerdür. Nāy²⁴⁶ daħi delik sīne²⁴⁷ ve nāle vü efğāna mübtelā ve zerd şüret²⁴⁸, za'if ü lāğar olmasınınñ²⁴⁹ teşbīh-i ma'nā-yı haķīkiyyesi çille-keşān-ı merdān-ı 'āşıkān olmaķ fehm olunur²⁵⁰. Ve ma'ānī-i²⁵¹ 'ibāre-i beytten fuķarā-yı tarīkat-ı 'aliyye-i Mevleviyyenüñ²⁵² miyān²⁵³ bendi olan elif lāmında²⁵⁴ daħi²⁵⁵ kemer-i gayret maķāmında bir imā-yı hafī daħi olmaķ zann olunur. Allāhu²⁵⁶ a'lem bi-haķīkatī'l-hāl.

Şā'ib²⁵⁷:

10. Mī-koned seyr-i maķāmāt u ne-mī-conbed zi-cāy

Küçe kerdī mī-koned peyveste-i dā'im be-cāst²⁵⁸

Ḥulāşa²⁵⁹-ı ma'nā-yı²⁶⁰ soḥen maķāmātı seyr ider ve maḥallinden yine hareket itmez. Her bir maķāmı seyr ider²⁶¹, gezer; ancak yine kendi maķāmında kā'imdür. Şoķaķ dolaşıcılık ider. Lākin kendi²⁶² maḥallinde pergār-vār yine şābitdür. Teşbīh-i belīgle güyā ehl-i sülūk hālını beyān ider ki sālīk ḥīn-i sülūkında²⁶³ nuķūş-ı günāgün 'ālemine²⁶⁴ firāfte olmayup derünü āşinā olduğı,

²⁴² açıcı: uçıcı K.

²⁴³ bu: -İ.

²⁴⁴ şī'r: şī'riyyeden Y.

²⁴⁵ girmişlerdür: girmişler İ, Y, K.

²⁴⁶ nāy: nāyuñ Y.

²⁴⁷ delik sīne: sīne delik İ.

²⁴⁸ şüret: -S, -K.

²⁴⁹ lāğar olmasınınñ: lāğardur İ, S, K.

²⁵⁰ S: 7b.

²⁵¹ ma'ānī: ma'nā Y.

²⁵² tarīkat-ı 'aliyye-i Mevleviyyenüñ: Mevleviyye-i tarīkat-ı 'aliyyenüñ S, K.

²⁵³ miyān: -İ.

²⁵⁴ elif lāmında: elif lāmda K.

²⁵⁵ daħi: -Y.

²⁵⁶ Allāhu: Vallāhi, K, S.

²⁵⁷ Y: 5a.

²⁵⁸ İ: 8b, K: 90b.

²⁵⁹ Ḥulāşa: Maḥlaş Y.

²⁶⁰ ma'nā: -Y.

²⁶¹ seyr ider: -Y, -S, -K.

²⁶² kendi: -Y, -S, -K.

²⁶³ ḥīn-i sülūkında: ḥīnu'l-sülūkda Y.

²⁶⁴ 'ālemine: 'āleme İ, S, K.

mağsûdî²⁶⁵ hâne-i dilde ibkâ ve şuver-i zâhiriyyeyi ifnâ idüp sefer-der-vağan-ı hûş der-dem-i zevk-ile zevk-yâb olarak mağâmında şâbit ola nâyûn cemî'-i mağâmâtı²⁶⁶ dolaşup gene ibtidâ eylediği mağâmında karar-dâde olduğunu teşbîh ider²⁶⁷. Erbâb-ı hâkîkat muvâfık-ı şer'-i şerîf²⁶⁸ olan sûretlerden her şürete girer; ammâ nazarları mebd-i evveledür²⁶⁹, murâd itmedükce²⁷⁰ reng virmezler. Mîzân-ı şerî'atı²⁷¹ der-dest ve hîlâfını pest iderler. Ve yine setr-i hâlde reng vermeyüp hâllerinde şâbit olurlar. Muğallidân-ı zamâniyyeye²⁷² kıyâs olunmak olmaz. Zîrâ şerî'atla tarîkat tev'emdür. Şerî'at²⁷³, tarîkat ve²⁷⁴ hâkîkat cism-i vâhiddür. Başka zann idenler şekk ü gümâna düşüp câdde-i hâkîkatden²⁷⁵ hurûc ve vâdî-i bağı u tuğyâna vulûc itmişlerdür. Ne'uzu bi'llâh²⁷⁶!

Şâ'ib:

11. Ez-riyâzet şaykalî kerdest cism-i hîşrâ

Peyker-i nûrâniyeş âyîne-i gîti numâst²⁷⁸

Me'âl-i sohen; riyaâzetden kendi cismini muşaykal eylemişdür. Ya'nî keşâfeti letâfete tahvîl idüp envâr-âşâr-ı rûhâniyyeye mağal eylemişdür. Anuñ peyker-i nûrânîsi²⁷⁹ âyîne-i gîti-numâdur. Vâkı'an cism-i ney riyaâzât²⁸⁰-ı ehl-i kulûba müşâbehetle mücellâ olup herkesün hâl ü tabî'atına göre nağamâtında²⁸¹ bir te'sîr ü 'aks vardır. Bu bir teşbîhdür. Aşhâb-ı riyaâzet²⁸² kuvvet-i riyaâzetle keşf-i kulûba mâlik olmağla ney dağı sîrî ve ma'nevî herkesün hâline göre te'sîr-i nağamât ider. Aşhâb-ı keşf-i kulûb dağı dâhil-i meclis olan kesânun ve zîr-i terbiyesindeki sâlikânun hâllerine göre muzmer-i derûnî olan keyfiyyete vâkıf olduğda lutfen ve keremen tecâhül-i 'ârifâne ile²⁸³

²⁶⁵ mağsûdî: mağsûdımı, Y.

²⁶⁶ mağâmâtı: mağâmı İ: -Y.

²⁶⁷ dolaşup gene ibtidâ eylediği mağâmında karar-dâde olduğunu teşbîh ider: dolaşup merkezinde şâbit olduğunu teşbîh ider İ, S, K.

²⁶⁸ şer'-i şerîf: şerî'at Y.

²⁶⁹ evveledür: evvele Y.

²⁷⁰ itmedükce: itmeyince İ.

²⁷¹ şerî'atı: şer'î Y.

²⁷² zamâniyyeye: zamâniye S, K.

²⁷³ İ: 9a.

²⁷⁴ ve: -İ, -S, -K.

²⁷⁵ hâkîkatden: hâkîkîden İ,

²⁷⁶ billâh: billâhi te'âlâ S, K.

²⁷⁷ S: 8a.

²⁷⁸ K: 91a.

²⁷⁹ nûrânîsi: nûrâniyyeti İ.

²⁸⁰ riyaâzât: riyaâzet İ.

²⁸¹ nağamâtında: nağamâtda İ.

²⁸² riyaâzet: riyaâziyet S.

²⁸³ tecâhül-i ârifâne ile: tecâhül ü 'ârifânesi ile İ.

nāy nağamāt²⁸⁴-ı tesliyesiyle mütesellî eyler.²⁸⁵ Bu hâl mürşid-i kâmilün²⁸⁶ şüret-i cemâlde²⁸⁷ bir revîşidür. Ammâ sekr ü istiğrāk şāhiblerinin şüret-i celâlde izhârı, vech-i diğerdür. Bu haķır-i pür-taķşîr ba‘zı zevât-ı kirâmdan bu hâli nice kerre müşâhede idüp mukteżâ-yı hengâm-ı şebâb pekçok zîr-bâr-ı hicâb olmuştur. Binâ‘en ‘aleyh dil-rubûde-i halka-i irâdeti olduğum sultānu’s-sâlikîn²⁸⁸ vâķıf-ı esrâr-ı tarîķu’t-taķķîķ hı‘âce²⁸⁹ Muḥammed Sıddîķ el-meşhûr bi-ibni’n-Neccâr qâddesa’llāhu bi-sırrihi’s-settâr²⁹⁰ efendimizün huzûr-ı kerâmet²⁹¹ zuhûrlarına²⁹² ekser evķât gitdügümde gusl idüp istiğfâr-konân olarak giderdüm. Ḥâşılı beyt-i mezkûruñ²⁹³ ma‘nâ-yı ‘ibâre-i şüriyye vü²⁹⁴ haķîķası²⁹⁵ bâlâ-yı tercümeden ‘ibâretdür.

Şâ‘ib:

12. Nâlehâ-yı por ḥam u pîçiş ez-în vahşet-serâ

Mî-bered dil râ be-seyr-i lâ-mekân ez-râh-ı râst

Maḥlaş²⁹⁶-ı soḥen anuñ pür ḥam u pîç nâleleri bu vahşet-sarâydan²⁹⁷ kulû-bı seyr-i lâ-mekâna²⁹⁸ getürür. Râh-ı râstda²⁹⁹ nükte-i şî‘r vardır³⁰⁰. Mûsikîde râst bir maķâm ismidür ki ma‘lûmdur. Ancaķ râh-ı râstdan merâm istiķâmet-i tarîķ-i şer‘atdır. Sâlik³⁰¹-i tarîķ-i ile’llâh râh-ı şer‘atda istiķâmetle reh-rev-i tarîķat ü haķîķat olunca sermâyesi ihtiyâr-ı mücâhede olmağın imtiḥân-ı mücâhede ile ḥabl-i âsâyişi bu vahşet-serâda pür-ḥam u pîç olduğda maķâm-ı taşabburda şâbit olup “كَلَّ مَا جَاءَ مِنَ الْحَبِيبِ حَبِيبٌ”³⁰² diyerek mütesellî olarak maķâm-ı ‘aşķa ķadem nihâde olmağla ol zamân seyr-i lâ-mekân ‘âlemleri³⁰³ rû-nümâ olur ve illâ felâ. Bu beytde sâlike îmâ-yı mücâhede var³⁰⁴. Nâzar

²⁸⁴ nāy nağamāt: nāy-ı nağamāt K.

²⁸⁵ Y: 5b.

²⁸⁶ İ: 9b.

²⁸⁷ cemâlde: ḥâlde K.

²⁸⁸ sultānu’s-sâlikîn: -Y.

²⁸⁹ S: 8b.

²⁹⁰ settâr: -Y.

²⁹¹ K: 91b.

²⁹² huzûr-ı kerâmet zuhûrlarına: huzûrlarına İ.

²⁹³ mezkûruñ: mezkûre Y.

²⁹⁴ ve: -İ.

²⁹⁵ haķîķası: haķîķisi S, haķîķati Y, haķîķiyesi K.

²⁹⁶ Maḥlaş: Mulaḥḥaş İ.

²⁹⁷ sarâydan: sarâyından İ.

²⁹⁸ İ: 10a.

²⁹⁹ Râh-ı râstda: râh-ı râstdan İ, S, K.

³⁰⁰ vardır: murâddur S, K.

³⁰¹ Sâlik: mesâlik İ.

³⁰² من: -İ, -S, -K.

³⁰³ lâ-mekân ‘âlemleri: lâ-mekânî ‘âlemlere Y.

³⁰⁴ vardır: der-kârdur İ, S, K.

eyle! Ney-zen ü nây ızhâr-ı nağamât idince ne zûrlar çekerler³⁰⁵. Hülâşa-i kelâm³⁰⁶ ma'ânî³⁰⁷-i beyt bu vechle olmak fehm olunur. Allâhu a'lem³⁰⁸

Şâ'ib³⁰⁹:

13. Çon ne-yâbed yâr bâ-ney-nâme-i ser-besteest

Hem nefes çon yâft der-her nâleeş tomarhâst³¹⁰

Çünkü nây kendüye yâr u hem-dem bulmaya bir nâme-i ser-bestedür. Ya'nî mestûr u memhûrdur. Binâ'en 'aleyh nefî-i nâyı şüretde bilmeyenler bir şey fehm itmezler³¹¹. Ancak hem-dem ve hem-nefes bula onuñ her nâlesi içre nice tomar ve her feryâdında nice esrâr vardır. Erbâb-ı aşk³¹² kendü sırrına mahrem bir ehl-i derde mülâkî olsa mahremâne birbirlerine nice nice cevâhir³¹³ nişâr iderler. Ve bu maqûle zevât-ı kirâm nâle vü efgânı ne idügin nâyıñ fehm iderler. Bu me'âlûñ zâhirde teşbîh-i rengîni³¹⁴ ğurbetde pek zâhirdür. Meşelâ bir kimse diyâr-ı ğurbetde min-gayri me'mûl³¹⁵ kendi memleketinden bir aĥbâbını görse tarafeynûñ ĥâne-i dilinde o ânda bir âfitâb-ı meveddet leme'ân ider ki güyâ tarafeyn şıla-i rahm itmiş olurlar. Ehl-i kulûb daĥi birbirlerine mulâkî olup³¹⁶ kendüye yâr u hem-dem ve sırrına mahrem buldukda ĥâl nice olur, fehm buyurula. Ma'ânî-i beyt³¹⁷ bu³¹⁸ küşeleri imâ murâdı olmak zann olunur. Allâhu a'lem.

Li-Şâ'ib³¹⁹:

14. Şest der-her dil-ki bended mî-keşed der-ĥâk ĥûn

Bâ-vucûd-ı bî-per u bâl ĥodenkeş bî-ĥaĥâst³²⁰

Hülâşa-i ma'ânî³²¹-i 'ibâre budur ki her gönüle ki şest bağlayup nişân-gâh eyleye, ĥâk ĥûna çeküp mecrûĥ ider. Ĥâlbuki bâl u peri olmamaĥla bile okı ĥaĥâsuzdur. Elbetde işâbet ider. Ma'nâ-yı³²² şânî şol gönül ki âfitâb-ı aşkdan zerre kadar bir şu'le ile behre-mend ola³²³ o maqûle müsta'idd-i

³⁰⁵ çekerler: çeker, İ, S, K.

³⁰⁶ kelâm: -Y.

³⁰⁷ ma'ânî: ma'nâ Y.

³⁰⁸ Allâhu a'lem: -Y.

³⁰⁹ K: 92a.

³¹⁰ İ: 10b; S: 9a.

³¹¹ itmezler: itmez Y.

³¹² Y: 6a.

³¹³ cevâhir: cevâhirler İ, Y.

³¹⁴ teşbîh-i rengîni: teşbîh ü rengîni İ, Y, S, K.

³¹⁵ me'mûl: me'mûluñ İ, S, K.

³¹⁶ olup: -K.

³¹⁷ beyt: -Y.

³¹⁸ İ: 11a.

³¹⁹ Li-Şâ'ib: -İ: Şâ'ib S, K.

³²⁰ K: 92b.

³²¹ ma'ânî: ma'nâ Y.

³²² ma'nâ: ma'ânî İ, K.

³²³ behre-mend: behre-menddür Y.

‘aşk olanuñ derûnındaki cerîha-i ‘aşkına nemek-pâş³²⁴-ı feyz tahassür olup iftirāk ‘âlemini iş‘âr ve tezâyüd-i ârzû-yı vişâle mûcib-i ısrâr olur. Mine’l-ezel tarîk-i taşavvufa müsta‘id ve sipihr-i derûnı tâb-ı âfitâb-ı ‘aşka³²⁵ maḥall olan kesân³²⁶ her ne-kadar girizân ise de ‘âlem-i semâ-yı ğaybdan tûr-i menzîlgîr-i feyz-i ‘aşk be-her-hâl o kimseye işâbet ider diyü ba‘zı zevât³²⁷-ı kirâm niviste-i şaḥîfe-i beyân itmişlerdür. Şâ‘ib-i merḥûm câ‘iz ki bu me‘âli murâd itmiş³²⁸ ola³²⁹.

Li³³⁰-Şâ‘ib.

15. Gerd-i ğurbet be-âstîn mî-conbed ez-sîmâ-yı rûḥ

Ḥastegân râ merhemest u derd-mendân râ devâst

Ḥulâşa-i ma‘ânî³³¹-i beyt ğurbet ğubârını şiyt u âstîn ile sîmâ-yı rûḥ-ı âdemîden izâle ider³³² ve ḥastelere merhemdür ve ehl-i derde³³³ devâdur dimekdür. Çünki rûḥuñ naġamât-ı mü‘eşşire-i mûsikî-ile âşnâlığı vardır. Ne dem ki sîmâ-yı rûḥdan gerd-i ğurbetşadâ-yı mü‘eşşire âstîni ile izâle ola ğurbetde³³⁴ ğarîb iken şıla-i rahm ya‘nî ‘âlem-i vuşlat³³⁵ rû-nümâ olup ‘illet-i mebbe’ ḥastelerine ve me‘âd dertlilerine³³⁶ devâ olur.³³⁷ “حب الوطن من الايمان” ma‘nâsı nümâyân olarak maṭlûbuñ ve vaṭanuñ senden ırâk degüldür edâları³³⁸ “حب الوريد”³⁴⁰ الیه من³³⁹ “و نحن اقرب” ma‘nâları ğûş-ı câna vezân olur. Bu bâbda bundan ziyâde ma‘nâ-yı dîğere muḳtedir degülüm. Erbâbına ‘aşk olsun. Allâhu a‘lemu bi-ḥaḳîḳati’l-ḥâl³⁴¹,³⁴²

16. Peyker-i zerrîneş ez-dâġ-ı dıraḥş-ı bî-şumâr

Maḥzar-ı dâġ-ı ciger-sûz u ġam-ı bî-intihâst

Maḥşûl-ı soḥen anuñ altun gibi peykeri ya‘nî şûret-i zerdi dâġ-ı dıraḥş-ı

³²⁴ S: 8b.

³²⁵ ‘aşka: -Y.

³²⁶ kesân: kesâna İ.

³²⁷ İ: 11b.

³²⁸ itmiş: itmişdür K.

³²⁹ câ‘iz ki bu me‘âli murâd itmiş ola: câ‘iz itmiş ola Y.

³³⁰ Li: -İ, -S.

³³¹ ma‘ânî: ma‘nâ Y, K.

³³² ider: -İ, -S, -K.

³³³ derde: derdlere Y.

³³⁴ K: 93a.

³³⁵ Y: 6b.

³³⁶ dertlilerine: dertlerine İ.

³³⁷ “Vatan sevgisi imandandır.”

³³⁸ Vâkı‘a, 56/85.

³³⁹ اقرب: -Y.

³⁴⁰ حب: -İ.

³⁴¹ ḥâl: -Y.

³⁴² İ: 12a.

bî-şumârdandır. Dâğ cism-i nâyûn delik sîneliginden, dırâhş³⁴³ lafzı şu'le vü şa'sa olup vücûd-ı nâyûn murâd-ı pertevîdür. Ve dâğ³⁴⁴-ı ciger-sûz ve ğam-ı bî-intihânûn mahzarıdır. Ya'nî ğam-ı bî-intihâ 'uşşâkuñ menzil-i maşşûda resîde olunca kadar 'âlem-i hicrânda³⁴⁵ çekdüğü şedâ'id ü âlâmdan kinâyedür. Onuñ hâl-i bâtını şüret-i zâhirine şâhid ve zâhiri daği bâtımına güvâhdur³⁴⁶, demek fehm olunur. Hülâşası ehl-i derd olanlara bir teşbîhdür. Ma'nâ-yı³⁴⁷ tavîle³⁴⁸ ihtiyâc olmaduğı zâhirdür.

Şâ'ib³⁴⁹

17. Kûh rā mī âred ez-feryād der-raşu'l-cemel

Da'vî-i temkîn numûden pîş-i ū yâr rā girâst

Me'al-i sohen kûhî feryâdından raşu'l-cemele getürür, tahrîk ider. Şadâ-yı nâyûn kûha 'aksi dimekdür. Kûhistânda nây nağamât itse kûh daği berâber bi'l-'aks şadâ ider. O yârûn öninde temkîn³⁵⁰ göstermek kimuñ hadd-i iktidârındadır. Ve te'sîr-i hoş nağamât-ı nây hayvânâtı ve dağı mütehayyir idüp te'sîr ider. Bu daği ma'lûmdur ki pîş-i yârda 'aşıkda temkîn kalmaz, belki³⁵¹ maḥvolur. Beyt³⁵²: “‘Aşık ile yâr degül muvâfık/Rüsvây gerek hemîşe ‘âşık’”. ‘Aşık ile ‘aql ez-zıddânu lâ yectemi‘ân kâbilindendir. Meydân-ı ‘aşıkda raş-ı temkîn-hıram-ı ‘aql cevalândan kalur, demek ma'naları murâd olmağ³⁵³ fehm olunur.

Şâ'ib

18. Nâlehâ-yı dil-hırâşes çon 'aşâ-yı Müsevî

Ez-nihâd-ı seng-i hârâ çeşme-i rahmet guşâst³⁵⁴

Hülâşa-i sohen anuñ dil-hırâş nağmeleri Müsevî 'aşâ gibi seng-i hârâdan ya'nî seng-i hârânûn nihâdından çeşme-i rahmet açıcıdır.³⁵⁵ Mişâli budur ki Mûsâ 'aleyhi's-selâm'ûn 'aşâsı seng-i hârâdan mu'cize ile çeşmeler icrâ itdüğü gibi nağme-i nây³⁵⁶ daği kulüb-ı fâsideye³⁵⁷ te'sîr idüp müstemi'ini giryân itdüğüne bir teşbîhdür. Bu beyt tafşîl-i ma'nâya muhtâc degüldür.

³⁴³ S: 9a.

³⁴⁴ dâğ: -İ, -S, -K.

³⁴⁵ hicrânda: hicrândan Y.

³⁴⁶ güvâhdur: şâhiddür Y.

³⁴⁷ ma'nâ: ma'ânî S, K.

³⁴⁸ tavîle: tavîleye İ, K.

³⁴⁹ K: 93b.

³⁵⁰ İ: 12b.

³⁵¹ belki: -İ.

³⁵² Beyt: -İ, -S, -K.

³⁵³ murâd olmağ: -Y.

³⁵⁴ Y: 7a.

³⁵⁵ S: 9b.

³⁵⁶ nağme-i nây: nây nağme İ, S, K.

³⁵⁷ K: 94a. fâsideye: kâsiyeye İ, Y, K.

Sā'ib³⁵⁸

19. Der-kemend-i dil-şikāreş nīst çīn kūteh ki ū

Bā-ğarībī nağmehā-yī ū be-her gūş āşināst

Mulaḥḥaş-ı soḥen³⁵⁹ anuñ dil-şikār nağmeleri kemendinde kaşır³⁶⁰ bükümü yokdur. Ğarībliği ile bile her kulağa āşnādur. Ya'nī nağamātı mü'eşşirdür, eşeri zāhirdür dimekdür. Mazhar-ı 'aşk olan 'uşşāk-ı ilāhiyyeye te'sīr-i nağamāt-ile feyz-i tezāyüd-i 'aşk ifāzasına bādī olduğu bī-iştibāh olmağ-ile onuñ dil-şikār nağmeleri kemendinde giriftārlik ḥuşūşında tecvīz-i kuşūr yokdur. Her ne kadar şüret-i zāhirde³⁶¹ nāy sāde³⁶² bir kāmış ise de nağamātı te'sīriyle sem'-i gūş-ı ehl-i hūşa āşnādur. Elbetde te'sīr ider³⁶³ dimekdür.

Sā'ib

20. Mī-bered dil rā birūn ez-rāh mī-āred be-rāh

Der-beyābān-ı taleb hem rehzen u³⁶⁴ hem reh-numāst

Terceme-i soḥen göñli taşra iledür³⁶⁵ ve getirür. Ya'nī yoldan çıkarur. Beyābān-ı talebde hem yol urucudur hem yol göstericidir. Ḥālāt³⁶⁶ u nağamāt-ı isti'dād-ı zātīye havāledür. Ba'zına³⁶⁷ sem ve ehline 'ayn-ı ḥayātdur. Sāmi'i mā'il-i tabī'at³⁶⁸-ı süflī³⁶⁹ ise aña imdād ider. Menhiyyātdan olan maṭlabuñ³⁷⁰ arzūsını taḥrīk³⁷¹ ider, reh-zen olur. Eger isti'dād-ı zātīyyesi 'ulviyyete teşādūf itmiş ise reh-nümālīk ider. Ya'nī ḥāne-i dilinde māye-i eşer-i 'aşk var ise o cānibi taḥrīkle tārīk-i Ḥaḥk'a refte refte³⁷² reh-rev olarak tezkiye-i nefse bā'ış olur demek fehmi olunur. Mürşid-i kāmīle muḳāreneti teşbīhdür. Allāhu a'lem³⁷³.

Sā'ib:

21. Nīst der-her dil ki kūh-ı ğam ne-mī-pīçīd der-ū

Çon şadā der-kūhsāreş bīş-ter neşv ü nemāst³⁷⁴

³⁵⁸ İ: 13a.

³⁵⁹ soḥen: beyt Y.

³⁶⁰ kaşır: kuşūr İ, S, K.

³⁶¹ Her ne kadar şüret-i zāhirde: zāhirde İ.

³⁶² sāde: -İ.

³⁶³ te'sīr ider: -Y.

³⁶⁴ u: -Y.

³⁶⁵ iledür: ilerü Y.

³⁶⁶ ḥālāt: ḥalāvet Y.

³⁶⁷ Ba'zına: Ba'zısına, Y.

³⁶⁸ İ: 13b.

³⁶⁹ süflī: süfliye, Y.

³⁷⁰ K: 94b.

³⁷¹ S: 10a.

³⁷² refte: -Y.

³⁷³ Allāhu a'lem: -Y.

³⁷⁴ Y: 7b.

Muḥaşşal³⁷⁵-ı soḥen her dilde ki kūh-ı ḡam olmaya o göñle şarılmaz, şadā mişillü anuñ ziyāde neşv ü nemāsı kūhsārdadur. Ma'lūmdur ki şadā şahrāda 'aks itmez, kūhsārda 'aks ider. Ya'nī derd ehlinüñ nāy-ı naḡamāt istimā'ıyla derūnında derd olmayup nā-ehl olanuñ istimā'ı beyninde daḡlar vardur dimekdür. Bir göñülde ki daḡ-ı ḡam-ı 'aşk olmaya o göñüle te'sīr itmez. Beyt-i merķūmede "ne-mī-pīçīd" ya'nī şarılmaz te'sīr itmez demekde daḡı bir teşbīh murād ider. Ehl-i ķulūb 'ışk ve lablāb ismiyle³⁷⁶ müsem mā olan şarmaşıḡı mişāl iderler. Şarmaşıḡ ne-vechle der ü dīvāra yapışup şarılır³⁷⁷ ise cām-ı 'aşkdan bir cūr'a nūş iden daḡı tā-be-maḡşer mestānelikden ayılmaz. 'Aşk şarmaşıḡı daḡı göñül dīvārına bir kerre şarılır ise³⁷⁸ ḡayrı koymaz. Me'al-i beyt bu kināyelerden 'ibāretdür.

Şā'ib

22. Gerçi ser-tā-pāy-ı ü yek mışra'-ı bercesteest

Her ser-i bendī ez-ü terci'-i bend-i nālehāst

Hulāşa-i³⁷⁹ soḥen gerçi ser-tā-be-pāy ya'nī başdan ayaḡa kadar bir mışra'-ı bercestedür. Öyle ise de onuñ her bendi başları nāleler terci'-i bendidür.³⁸⁰ Şā'ib-i merḡūmuñ³⁸¹ bu beyti ḡayet rengīn ve şanāyi'-i şī'riyye³⁸² vü nūkāt u meẓamīn ile memlū u ra'nādur ki erbābınuñ ma'lūmlarıdır. Terci'-i bendüñ ma'nāsı şā'ir mufaşşalan söyledüḡi soḥenden merām-ı dilini yine bir bendle³⁸³, bir beytde söyleyüp karar itdüḡi gibi nāy daḡı kaḡı maḡāmdan bede'e³⁸⁴ ile naḡme-sāz olarak yine bede'inde³⁸⁵ karar-ḡir olur. Ancak karar virince kadar her bir maḡām bendinde nice nice naḡmeler ider ki her bir naḡmesi bir terci'-i bend mişillü olur. Müstemi'inden olan³⁸⁶ ehl-i ķulūb daḡı her bir nāle-i terci'-i bendinden³⁸⁷ zevķ-yāb-ı rūḡānī olarak menāzil-i 'aşkdan nice menzil ṭayyider.

Şā'ib:

23. Gerçi mī-dāred ḡaṭar ez-āstīn dā'im çerāḡ

Z'āstīn efşānī-i ü şem'-i dilhārā ziyāst³⁸⁸

Terceme-i soḥen gerçi āstīnden dā'im çerāḡ ḡaṭar tutar ise de ya'nī

³⁷⁵ Muḥaşşal: Me'al İ, S, K.

³⁷⁶ İ: 14a.

³⁷⁷ yapışup şarılır: berk tutuldu Y.

³⁷⁸ K: 95a.

³⁷⁹ Hulāşa: Maḡşūl, Y.

³⁸⁰ 10b.

³⁸¹ merḡūmuñ: merḡūm İ.

³⁸² şī'riyye: -Y.

³⁸³ bendle: birinden K.

³⁸⁴ bede'e: böyle İ.

³⁸⁵ bede'inde: bedāyi'inde İ.

³⁸⁶ olan: -Y.

³⁸⁷ İ: 14b.

³⁸⁸ Y: 8a.

yen³⁸⁹ dokunup sönmek olur. Ancak nāyuñ āstīn-efşān olmasında şem‘-i dillere ziyā‘ hāşıl olur dimekdür. Gūyā nāydan nağamāt-ı latīfeye hem-nefes olan nefesi āstīne teşbīh idüp mişāl getürmiş ola. Çünkü nefes-i nev‘-i benī ādemi āstīne teşbīh itmiş. Murād nefes-i ney-zen idüğü vāzıhdur; ya‘nī neyzen dem-zenān-ı nāy olduḡda ehl-i hevā olanlara³⁹⁰ ḡaṭar ise daḡı onuñ āstīn-efşānı neyzenüñ demzenānlıḡla nāyuñ leṭā‘if-i nağmesi erbāb-ı ‘aşkuñ şem‘-i dillerine nūr-ı ziyā‘ ve ‘aşk hāşıl ider demek zannolunur. Çünkü Şā‘ib-i merḡūm bu ḡazelüñ me‘āllerinden ve maḡṭa‘ beyti mefhūmından ṭarīḡ-i Mevleviyye ricālinden idüğü fehmi olunur. Ve āstīn daḡı ḡola tābī‘ olmaḡla³⁹¹ āstīn-efşānı ta‘bīrinden ref‘-i yed ile semā‘-ı Mevleviyyeye³⁹² daḡı³⁹³ ḡafı bir imā murād³⁹⁴ olunmaḡ³⁹⁵ zannolunur. Allāhu a‘lem.³⁹⁶

Şā‘ib:

24. Āstīn-i Meryem‘est u ḡāh-ı Yūsuf z‘īn sebeb

Nağmehā-yı dil-firībeş rūḡ-baḡş u cān fezāst

Ḥulāşa-i³⁹⁷ soḡen āstīn-i Meryem’dür ve ḡāh-ı Yūsuf’dur. Bu sebebdan anuñ dil-firīb nağmeleri rūḡ-baḡş u cān-fezādur. Āstīn-i Meryem’dan murād ‘iffet ü ‘işmet ve ba‘zı rivāyete ḡöre Cibrīl³⁹⁸ ‘aleyhi’s-selām Ḥāzret-i Meryem’üñ āstīnine nefḡ-i rūḡ itdüḡine mebnī ola ve Yūsuf ‘aleyhi’s-selām ḡāzretlerinin ḡāzret³⁹⁹-i Zeliḡā ile ḡāk-ı dāmen kışşasına ve ḡāhdā maḡbūs olduḡına imā vardır. Ya‘nī erbāb-ı ‘aşk ḡürühunuñ temkīn şāḡiblerine tezā-yüdü-i ‘iffet ü ‘işmetdür. Ve ‘adem-i temkīn şāḡiblerine ḡāh⁴⁰⁰-ı Yūsuf’dur. Zīrā ‘aşk rūḡ-baḡş ve cān-fezādur. Ancak ḡān-mān-suzluḡı daḡı vardır. Der-yā-yı ‘aşḡda ba‘zen bora ve fırtınaları vuḡū‘ında ‘adem-i temkīn ḡasebiyle erbāb-ı ‘aşkuñ ba‘zından şaṭṭ u tāmāt zuḡūra gelmekle ḡasebu’s-şer‘ te‘dīb lāzım gelür. Ve belki ḡūkm⁴⁰¹-i zevāḡir⁴⁰²-i⁴⁰³ şer‘iyye ile i‘dāmı iḡtizā ider. Muteḡaddiminden Ḥuseyn el-Manşūr ve emşālī mişillü⁴⁰⁴“كلم الناس على قدر عقولهم” fehvāsınca mütekellim olmaḡa mecālleri olamadüḡü iḡün lāzım gelür.

³⁸⁹ K: 95b.

³⁹⁰ olanlara: anlara K.

³⁹¹ daḡı ḡola tābī‘ olmaḡla: -İ.

³⁹² mevleviyyeye: mevleviyyeden S: mevleviyye K.

³⁹³ İ: 15a.

³⁹⁴ murād: ārā Y.

³⁹⁵ olmaḡ: olunmaḡ S.

³⁹⁶ Allāhu a‘lem: -İ, -S, -K. S: 11a.

³⁹⁷ Ḥulāşa: Maḡşūl Y.

³⁹⁸ Cibrīl: Cebrā‘ıl Y. K: 96a.

³⁹⁹ Ḥāzret: -İ.

⁴⁰⁰ ḡāh: -Y.

⁴⁰¹ ḡūkm: -İ.

⁴⁰² zevāḡir-i şer‘iyye: zāḡir-i şer‘i Y.

⁴⁰³ İ: 15b; Y: 8b.

⁴⁰⁴ “İnsanlara akılları yettiḡince söz söyleyin”. [Şerḡredār ed-Deylemī, *Müşnedü’l-Firdevs* (Kayseri: Kayseri Rāşid Efendi Kütüphanesi, 108) 54a.]

Bu beytün ma'ânîsinde⁴⁰⁵ kudret-i taşarrufumuz bu miqdârdur. Allâhu a'lemu bi'l-haḳîḳati⁴⁰⁶.

Şâ'ib

25. Keşti-i dil rāst der-tūfān-ı ğam bād-ı murād

Der-beyābān-ı taleb uftādegānrā dest ü pāst

Me'al-i sohen, tūfān-ı ğamda gönül keştisine murād rüzīgārı⁴⁰⁷ ma'nîdür. Beyābān-ı talebde düşmişlere el ve⁴⁰⁸ ayakdur. Vāḳı'an zāhirde daḫi bir kimse huşul-i murād-ile⁴⁰⁹ şād-mend olur. Her ne-kadar mübtelā-yı tūfān-ı⁴¹⁰ ğam olsa ḥasebu'l-beşeriyye nağme-i nāyı istimā'ında küşāyiş-i⁴¹¹ derūnına sebeb olur. Erbāb-ı 'aşkuñ daḫi kânūn-ı dilinde vāḳi'āteş-i 'aşkı teskīn olmağla bir cüz'ī menzil-i 'aşkdan üftāde olsa nağmesin istimā'la āteş-i 'aşkı 'alev-ḥız olup rūḥānī zevk-yāb olur demek zannolunur.

Şâ'ib

26. Bā-tehī destī nehed engüşt ber-çeşm-i kabūl

Her dil-i⁴¹² bī-berg rā k'ez-vey temennā-yı nevāst⁴¹³

Hāşılı'l-ma'nā tehī destlik ile kabūl barmağın gözi üzerine ḳor⁴¹⁴. Her bī-berg dil; ya'nī sermāye-i gönülden bī-behre ise de⁴¹⁵ andan nevā temennāsındadır. Vücūd-ı nāydaki delikleri göze teşbīh gibidür. Ney-zen barmaklarını deliklere ḳoyması güyā başım gözüm⁴¹⁶ üzre diyü temennā-yı nevā idene itā'at u müsā'ade maḳāmında bir teşbīhdür. Sermāye-i gönülden bī-behre olan fakīr-i bī-dil nevā temennāsında olup merzūk-ı şafā-yı nağmesi olunca... Hālbuki delik sīne olup ehl-i derd⁴¹⁷ olan 'āşıklar⁴¹⁸ çeşm-i kabūl ile engüşt ber-dehān-ı ḫayret olarak⁴¹⁹ nevā-yı nağmesi temennāsındadır. Bu⁴²⁰ me'al⁴²¹ fehml olunur. Allâhu a'lemu bi'l-haḳîḳati'l-hāl⁴²².

⁴⁰⁵ ma'ânîsinde: ma'ânāsında K.

⁴⁰⁶ bi'l-haḳîḳati: -İ, -S, -K.

⁴⁰⁷ rüzīgārı: rüzīgār Y.

⁴⁰⁸ ve: -S, -Y, -K.

⁴⁰⁹ murād-ile: murād biledür Y.

⁴¹⁰ K: 96b.

⁴¹¹ S: 11b.

⁴¹² dil: dilī K.

⁴¹³ İ: 16a.

⁴¹⁴ ḳor: -K.

⁴¹⁵ de: -Y.

⁴¹⁶ gözüm: -K.

⁴¹⁷ derd: -Y.

⁴¹⁸ 'āşıklar: 'āşıkān Y.

⁴¹⁹ olarak: ola Y.

⁴²⁰ bu me'al: me'ālī Y, S, K.

⁴²¹ Y: 9a.

⁴²² Allāh a'lem bi'l-haḳîḳati'l-hāl: -İ, -S, -K.

Sā'ib⁴²³

27. Hāme-i zerrīn-i ü der-dide-i kütāh bīn

Mī-numāyed hūşk ammā medd-i ihsāneş resāst

Maḥsül-i soḥen onun hāme-i zerrīni dide-i kütāh-binde kırıyor gösterir. Ancak anuñ medd-i ihsānı resādur, vāşıldur demekdür. Nāyuñ şüret⁴²⁴-i zerdini⁴²⁵ altun kaleme teşbihdür. Zāhirde ihsān-ı nā-be-cāya daḥi telmīhdür. Bu nāyuñ altun kalemi zāhir-bīnlere⁴²⁶ her-ne-kadar⁴²⁷ hūşk görünür ise de ya'nī naḡamātı nā-ehl sem'inde ḥaḳīrāne istimā' olunur ise daḥi ammā erbāb-ı vecd ü hāle medd-i ihsānı maḳbūl u mergūb olarak ziyādesiyle resādur. Ehline ḥavāledür demek gerekdür.⁴²⁸

Sā'ib

28. Hest bā-deryā-yı rahmet-i cūy-bāreş muttaşıl⁴²⁹

Hemçu āb-ı zindegī z'ān naḡmehāyeş cān-fezāst

Ḥulāsa-i soḥen anuñ cūybārı deryā-yı rahmetle muttaşıldur. O sebebden āb-ı ḥayāt mişillü anuñ naḡmeleri cān-fezādur. 'Uşşāk-ı İlāhiyye nāle vü efḡān-ı nāyı kendi derd-i derūnı nālelerine⁴³⁰ muvāfiḳ bulmaḡla ḥīn-i istimā'da⁴³¹ iktisāb-ı şafā-yı rūḡāniyye⁴³² ile müstaḡraḳ-ı rahmet-i İlāhī olmasına bā'ış olur. Binā'en 'aleyh cūybārı deryā-yı rahmetle muttaşıl demekdür. Yoḡsa nāy cemādātadan bir ḳamışdur. Deryā-yı⁴³³ rahmetle münāsebeti yoḡdur. Muṭlaḳan insān-ı kāmīlūñ cūybār-ı 'aşḳ-ı derūnını⁴³⁴ nālesiyle muḥarrik olarak deryā-yı rahmete ḳarīn ile feyz-yāb olmasına bādī idüḡinden kināyedür. Vel-ḥāşıl⁴³⁵ naḡamāt-ı nāzikānesi⁴³⁶ ḡidā-yı rūḡ olmaḡla mādām ki maḳām-ı 'aşḳda şābit ü müstaḳīm olan 'uşşāk-ı İlāhiye istimā'ıyla rūḡını ḡidālandura. Rūḡāniyyet cānibi kuvvet bulup 'asākir-i nefis ü hevā perīşān olur.⁴³⁷ Me'al u ḥulāsa-i beyt bu vechle olmaḡ gerekdür.⁴³⁸

Sā'ib

29. Der-şikest-i leşker-i ḡam tūr-i rüy-ı terkeşest

Der-kuşād-ı 'uḳde-i ḥācet ser-enguşt-i seḡāst

⁴²³ K: 97a.

⁴²⁴ S: 12a.

⁴²⁵ zerdini: zerrīni İ: derdini Y.

⁴²⁶ bīnlere: bīnlerinde Y.

⁴²⁷ İ: 16b.

⁴²⁸ demek gerekdür: demekdür gerek 'azīzim Y.

⁴²⁹ muttaşıl:- İ.

⁴³⁰ nālelerine: ve nāleleriyle, İ.

⁴³¹ ḥīn-i istimā'da: ḥīnū'l-istimā'da Y.

⁴³² rūḡāniyye: rūḡāniye S, K.

⁴³³ K: 97b.

⁴³⁴ derūnını: derūnı, K.

⁴³⁵ İ: 17a.

⁴³⁶ nāzikānesi: nāzikāne İ, S, K.

⁴³⁷ Y: 9b.

⁴³⁸ S: 13b.

Mulahhâş-ı⁴³⁹ sohen gam leşkerini şikest itmede anuñ terkeşinüñ yüzindeki okdur. Ya'nî her bir nağmesi izâle-i gama bir tûr-i def dūr. İhtiyâc-ı 'uğdesin açmağda münhal itmekde sehânuñ baş barmağıdur. Ney-zen baş barmağını hîn-i icrâ-yı nağamâtta⁴⁴⁰ nây deliklerine važ'ından kinâyedür. Zîrâ ney-zen barmaqlarıyla nây deliklerini açup kapamağla icrâ-yı nağamât ider. Muhtâc'inden olanlara istihyâdan olan kesân hîn-i ihsânda⁴⁴¹ muhtâc olanı⁴⁴² ne vechle mesrûr iderse teşbîh tarîkiyle nağamât-ı şadâ-yı nây daği erbâbı olan 'âşıkân u şâdıkâna⁴⁴³ ol-vechle i 'tâ-yı nağdîne-i şafâ-yı rûhânî i 'tâ⁴⁴⁴ ider dimek zannolunur.

Şâ'ib

30. 'Âşık⁴⁴⁵-ı nâ-kâm ve'z-dildâr-ı dūr uftâdeest

Âh-ı serd u çehre-i zerdeş ber-în da'vâ guvâst

Me'al-i sohen, nâ-kâm 'âşık dildârdan ba'îd düşmüşdür. Binâ'en 'aleyh anuñ bârid âhı ve çehre-i zerdi bu da'vâ üzerine güvâhdur. Bu beytün ma'nâsı iftirâk-ı 'âlem-i ezel şikâyetinden⁴⁴⁶ 'ibâret bir hikâyedür, tafsîle muhtâc degüldür. Sultânü'l-evliyâ Hazret-i Mevlânâ kuddise sıruhu efendimizün ma'la'-ı *Meşnevî*'leri olan beyt⁴⁴⁷: “Biş'nov ez-ney çon hikâyet mî-koned/Ez-codâyihâ şikâyet mî-koned” me'âline 'ârif olan zevât-ı kirâmuñ⁴⁴⁸ ma'lûmlarıdır.⁴⁴⁹

Şâ'ib

31. Ğayr-ı ney k'ez-reh-güzâr çeşm mî-nâled mudâm

Der-miyân-ı derd-mendân dîde-i nâlân girâst⁴⁵⁰

Me'al-i sohen nâyüñ ğayrı dâ'imâ göz reh-güzârından nâle ider. Derd-mendân miyânında 'acabâ öyle nâlân olur, kimün gözi vardır. Ya'nî her bir göz anuñ gibi nâlân olamaz, fark vardır, dimekdür. Vâkı'an zâhirde diğkat-i nazar olunsa neyzenüñ hîn-i icrâ-yı nağamâtta⁴⁵¹ çeşm-i⁴⁵² tahayyül-i ma'nevîsi ve nazar-ı diğkat-i şûrisi nâyedür. Nâyüñ daği müsta'idd-i nâle olan bâtını ifâza-ı nefesle sîne deliklerinden nâle vü efgâna başlar. Reh-güzâr-ı çeşm ta'bîri cinâs u teşbîh olarak⁴⁵³ nâyüñ deliklerinden kinâye olmak zannolunur. Allâhu a'lem.⁴⁵⁴

⁴³⁹ Mulahhâş: hâşıl Y.

⁴⁴⁰ icrâ-yı nağamâtta: icrâyü'l-nağamât Y.

⁴⁴¹ hîn-i ihsânda: hînu'l-ihsân Y.

⁴⁴² muhtâc olanı: muhtâcı Y.

⁴⁴³ İ: 17b; K: 98a.

⁴⁴⁴ i 'tâ: -Y.

⁴⁴⁵ 'âşık: 'âşıkân K.

⁴⁴⁶ şikâyetinden: şikâyetden Y.

⁴⁴⁷ beyt: -İ, -S, -K.

⁴⁴⁸ kirâmuñ: kirâm-ı muhteremânüñ Y.

⁴⁴⁹ S: 13a.

⁴⁵⁰ Y: 10a.

⁴⁵¹ icrâ-yı nağamâtta: icrâ'u'l-nağamâtta Y.

⁴⁵² İ: 18a; K: 98b.

⁴⁵³ olarak: ola Y.

⁴⁵⁴ Allâhu a'lem: -İ.

Şā'ib

32. Mî-güzâred ber-ser ez⁴⁵⁵-lebhâ-yı muṭrib tâc-ı la'l

Çon nefes z'ân ber-dil-i 'uşşâk fermâneş revâd

Hulâşa-i sohen muṭribûñ leblerinden başına tâc-ı la'l geçirür. Çünkü ol nefesden 'uşşâkuñ göñli üzre anuñ⁴⁵⁶ fermânı revâdur. Zîrâ fermânı dil-i⁴⁵⁷ 'uşşâka muvâfiḳdur. Muṭribden murâd ney-zendür. Tâc-ı la'l nâyûñ baş pâresi ve neyzenûñ leblerinden kinâye bir teşbîhdür. Naḡamât-ı nây dil⁴⁵⁸-i 'uşşâkuñ ğidâ-yı rûhânîsi olmağla naḡamâtı fermânı revâdur. Maṭlûb u mergûb-ı dil-i⁴⁵⁹ 'uşşâkdur demek fehîm olunur. Ma'nâ-yı diğere mütehammil degüldür. Cinâs u teşbîh ve medh-i şâ'irânenen 'ibâretdür. Fe'fhem⁴⁶⁰.

Şā'ib

33. İn ğazel Şā'ib me rā ez-feyz-i Mevlânâ-yı Rûm

Ez-zebân-ı hâme-i şeker-feşân bî-h'âst h'âst⁴⁶¹

Ma'nâ-yı sohen⁴⁶², bu ğazel baña Şā'ib Mevlânâ-yı Rûm'ûñ feyzinden olarak zebân⁴⁶³-ı hâme-i şeker-feşândan⁴⁶⁴ ister istemez ya'nî bî-tekellûf zühûr eyledi⁴⁶⁵ dimekdür. Hulâşa-i ma'nâ beytden zâhirdür. Şā'ib-i merhûm bendegân-ı tarîkat-ı 'aliyye-i Mevleviyyeden imiş. Binâ'en 'aleyh⁴⁶⁶ bu maḳṭa' beyti⁴⁶⁷ derûn-ı 'âcizânemi tercümeye cezb itmekle bu ârzü ile bu miḳdâr perîşân güftâr ḳâl u ḳaleme alınarak tebyîz-i varâḳçe-i beyâna ictisâr⁴⁶⁸ olundu⁴⁶⁹. Meşhûd⁴⁷⁰-ı bâşıra-i 'irfânî olan ihvândan niyâz-mendüm ki ba'z-ı hâlel ve ḳuşûr⁴⁷¹ olan mevâzi'ını zeyl-i setr ü 'afvla mestür ve mu'âmele-i ḥaṭâ-püşî ile bu 'abd-i ahḳârı mesrûr buyurup ḥayrla yâd buyuralar.⁴⁷² Temmet et-tercume seneu elfu mi'eteyni erba'a ve selâşûn⁴⁷³.

⁴⁵⁵ ez: -İ, -K.

⁴⁵⁶ anuñ: -Y.

⁴⁵⁷ dil: ehl Y.

⁴⁵⁸ dil: ehl Y.

⁴⁵⁹ dil: ehl Y.

⁴⁶⁰ Fe'fhem: -İ, -S, -K.

⁴⁶¹ İ: 18b

⁴⁶² sohen: beyt Y.

⁴⁶³ zebân: -Y.

⁴⁶⁴ feşândan: feşânından Y.

⁴⁶⁵ K: 99a.

⁴⁶⁶ Y: 10b.

⁴⁶⁷ beyti: -İ.

⁴⁶⁸ ihtisâr, K.

⁴⁶⁹ olundu: kılındı Y.

⁴⁷⁰ meşhûr, K.

⁴⁷¹ ḳuşûr: ḳuşûrı İ.

⁴⁷² buyuralar: buyurula Y.

⁴⁷³ Temmet et-terceme seneu elfu mi'eteyni erba' ve selâşûn: Temmet et-tercemetu'l-kitâb bi-'avni'l-meliki'l-Vehhâb 'an yed-i ahḳârû'l-ahḳârîn 'Ârif bin Muḥammed el-Emîn ğafara'llâhu ve aḥsenu lehu. Âmîn! Senehû tis'a ve sittîn ve mi'eteyni ve elfun [...] 1269 Y.

TABERİ HANBELİLERİN BASKISINA MARUZ KALDI MI? TABERİ'NİN İSRÂ SÜRESİ 79. ÂYETİ TEFSİRİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME
DİD TABARİ FACE PRESSURE FROM THE HANBALİS? AN EVALUATION ON TABARİ'S EXEGESIS OF VERSE 79 OF SURAH AL-ISRA
MESUT KAYA

ZECCÂC'IN AHMED B. HANBEL'E YAPTIĞI ATIFLARIN TEFSİR TARİHİ AÇISINDAN TAHLİLİ
ANALYSIS OF ZAJJAJ'S REFERENCES TO AHMED IBN HANBAL IN TERMS OF THE HISTORY OF TAFSİR
ABDULCABBAR ADIGÜZEL

BİLİMSEL TEFSİRE YÖNELİK TUTUMLARA DAİR YENİ BİR TASNİF DENEMESİ
AN ATTEMPT AT A NEW CLASSIFICATION OF ATTITUDES TOWARDS SCIENTIFIC EXEGESIS
ABDULLAH KARACA

KUR'AN'DA TEKRAR OLGUSU VE ZEMAŞŞERİ: ANLAM, HİKMET VE FONKSİYONEL ANALİZ
THE PHENOMENON OF REPETITION IN THE QUR'AN AND ZAMAKHSHARİ: A SEMANTIC, WISDOM-BASED, AND FUNCTIONAL ANALYSIS
ŞAFAK ÇATAL

Şİİ TEFSİRDE MU'TEZİLE İZLERİ: HABERİ SIFATLARIN YORUMU
TRACES OF MU'TAZİLÂ IN SHİ'İTE TAFSİR: INTERPRETATION OF SIFAT AL-KHABARİYYA
SABUHİ SHAHAVATOV

KUR'AN DİLİNİN BURHÂNİ NİTELİĞİ: İBN TEYMİYYE'NİN MANTIK ELEŞTİRİLERİ BAĞLAMINDA BİR İNCELEME
THE DEMONSTRATIVE NATURE OF THE QUR'ANIC LANGUAGE: AN ANALYSIS IN THE CONTEXT OF İBN TAYMİYYA'S CRITIQUE OF LOGIC
RABIA HACER BAHÇECİ

ORUÇ ÂYETLERİ BAĞLAMINDA KUR'AN-SÜNNET İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME
AN EVALUATION ON THE RELATIONSHIP BETWEEN THE QUR'AN AND SUNNAH IN THE CONTEXT OF FASTING VERSES
ABDURRAHMAN ENSARI

HANEFİ MEZHEBİNDE İSTİHSANA YÖNELİK BİR TAVIR: BİŞR B. GİYÂS EL-MERİŞİ ÖRNEĞİ
AN ATTITUDE TOWARDS İSTİHSAN IN THE HANAFİ SCHOOL: THE CASE OF BİSHR IBN GHİYATH AL-MARİŞİ
EKREM KOÇ

KAVRAMSAL TUTARLILIĞIN ÖNEMİ BAĞLAMINDA GAZZÂLÎ'NİN MÜŞTEREK LAFIZLARA YAKLAŞIMI
CONCEPTUAL COHERENCE IN AL-GHAZALİ'S INTERPRETATION OF COMMON WORDS
FEHİMİ SOĞUKOĞLU

J. LOCKE EPİSTEMOLOJİSİNDE İMAN-AKIL İLİŞKİSİ VE TANRI'NİN İNÂİYETİ
THE RELATIONSHIP BETWEEN FAİTH - REASON AND THE GRACE OF GOD IN J. LOCKE'S EPİSTEMOLOGY
MAHİMUT BUYANKARA

AHLÂK İÇİN DİN GEREKLİ MİDİR? BABANZÂDE AHMED NAİM MERKEZLİ BİR İNCELEME
IS RELIGION NECESSARY FOR ETHICS?: AN ANALYSIS CENTERED ON BABANZADE AHMED NAİM İSMÂİL YALÇINTAŞ

ŞAM'IN ZENGİN TASAVVUFİ KÜLTÜRÜNDE YETİŞEN BİR ÂLİM VE ÂBİD: UBEYDULLAH B. MUHAMMED SEMERKANDİ VE RİSALELERİ BAĞLAMINDA TASAVVUFİ GÖRÜŞLERİ
AN İSLAMIC SCHOLAR AND DEVOTEE RAISED IN THE RICH SUFİ CULTURE OF DAMASCUS: UBAYDULLAH IBN MUHAMMAD AL-SAMARQANDİ AND HIS SUFİ THOUGHT IN THE CONTEXT OF HIS TREATİSES
SEVDA AKTULGA GÜRBÜZ

KUR'ÂN-I KERİM ÖĞRETİMİNDE KULLANILAN ELİFBÂLARIN İNCELENMESİ (1972-2012)
ANALYSIS OF ALİFBAS USED IN HOLY QUR'AN TEACHING (1972-2012)
HATİCE AYAR

SÂİB-İ TEBRİZÎ'NİN NEY GAZELİNE ÖMER FÂİK'İN ŞERHİ (İNCELEME-METİN)
COMMENTARY OF OMAR FÂİK ON THE NEY GHAZAL OF SÂİB-İ TABRİZÎ (REVIEW-TEXT)
HALİM YAR

